

und auch bei ihm ist der Geist aus sich für die materielle Wirklichkeit blind. Merleau-Ponty hingegen besteht auf der Einheit der Wahrnehmung, wie sie sich phänomenologisch unmittelbar darbietet, übersieht aber den substantiellen Unterschied zwischen Geist und Sinn und läßt nur einen funktionalen zu.

Im zweiten Teil gibt der Verf. im Anschluß an Thomas seine eigene Lösung. An einzelnen Punkten sucht er aber Thomas gegenüber den Eigenwert und die positive Seite der Sinnlichkeit mehr zu betonen; Thomas habe die Sinnlichkeit zu sehr nur unter dem Gesichtspunkt der Instrumentalität gesehen. Auch hebt er immer wieder die Einheit des Menschen hervor, die sich auch in der Art seiner Erkenntnis äußert. Aber er wagt es nicht, aus diesen Gegebenheiten die Folgerungen zu ziehen, wie auch Thomas trotz seiner Lehre von der *unio substantialis* bei der aristotelischen Konstruktion des Erkenntnisvorgangs stehen geblieben ist, die doch voraussetzt, daß nur die Psyche diesen Einzelmenschen ausmacht, der mit ihr vergänglich ist, während der *Nous* ein unpersönliches Moment ist, das von außen in den Menschen eintritt und das ebenso wie der aristotelische Gott für das Stoffliche blind ist.

Viel einfacher wird die Lösung und entspricht den Gegebenheiten besser, wenn angenommen wird, wie wir dies an verschiedenen Stellen ausgeführt haben (Der Stufenbau der Welt, München 1950; Glaube und Erkennen, München 1951; La Connaissance Humaine, Paris 1943; La Personne Incarnée, Paris 1947), daß der Geist, der ja nach der Lehre von der *unio substantialis* als Seele auch Prinzip der Sinnlichkeit ist, nicht nur enge Beziehungen zur Sinnlichkeit hat und sie durchdringt, wie der Verf. sagt, sondern daß der Akt der sogenannten sinnlichen Wahrnehmung, das Sehen, Hören usw. schon ein geistig-sinnlicher Akt ist. Die Sinnlichkeit stammt aus der notwendigen Mitbeteiligung des Leibes an jedem geistigen Akt, und sie ist ein Moment auch in der abstrakten Erkenntnis. Diese hört allerdings damit auf, der vorzügliche Akt des Geistes zu sein, und damit verschwindet auch das Dilemma, daß der Geist nur das Abstrakte, das Wesen erkennt, die eigentliche Erkenntnis aber auf das Konkrete gehen sollte; danach wäre die Sinnlichkeit dem Geist doch überlegen. Eine Untersuchung der Erkenntnis anderer Menschen als Menschen, mit der man methodisch doch be-

ginnen müßte, hätte dies alles klar gezeigt. Der Geist ist somit nicht blind. Aber er erkennt auch nicht das Wesen der Dinge, außer jener, die der Mensch selbst herstellt, sondern ein Gesamt von bezeichnenden Eigenschaften, das genügt, um die Art von jeder andern zu unterscheiden.

Hat also der Verf. nicht alle Folgerungen aus den Gegebenheiten gezogen, so bedeutet seine Arbeit doch einen Fortschritt, der sehr zu begrüßen ist. Mehr als die meisten scholastischen Autoren wird er den heutigen Erkenntnissen und der positiven Seite der Sinnlichkeit gerecht.
A. Brunner SJ

SIEBERS, Georg: *Das Ende des technischen Zeitalters*. Freiburg: Karl Alber 1963. 238 S. Lw. 22,-.

Um die erstaunliche Fülle kulturkritischer und geschichtsphilosophischer Erkenntnisse und Ideen, die dieses Buch enthält, in ihrem einheitgebenden Grundgehalt richtig zu verstehen, kann man von den gewichtigen Sätzen ausgehen, die es S. 168 äußert. Sie sind sozusagen ein Gesetz der Geschichte: daß nämlich in den vergangenen Jahrtausenden in bestimmten Epochen bestimmte Existenzformen und Wesenseiten der Völker und der Menschheit in absoluter Weise ausgeprägt wurden. Absolut heißt hier nicht, andere Dimensionen menschlicher Welt- und Selbstgestaltung ausschließen, sondern vielmehr, daß hier bestimmte menschliche Möglichkeiten in überzeitlich gültiger Weise verwirklicht und ausgeschöpft wurden. Diese Verwirklichung bedeutet gleichzeitig Vollendung und Ende, Grenze. So haben die Griechen eine typische Form der Naturbetrachtung geschaffen und eine veränderte Konzeption des Welterschöpfers als unbewegten Bewegers. In gleichem Sinn haben die letzten anderthalb Jahrhunderte die technische Existenzform und -möglichkeit des Menschen ausgeprägt, „und zwar für die Dauer und ohne daß die Möglichkeit entscheidender Steigerungen noch verbliebe“. Siebers nennt dies „die humanistische Ontologie der Geschichte“.

Wir möchten diese „Geschichtsontologie“ im Prinzip anerkennen, aber sind wir, die unmittelbar vom technischen Zeitalter *per excellentiam* Betroffenen fähig, die Reichweite dessen, was wir getan haben und noch tun, so abzuschätzen, daß wir mit einigem Recht von sei-

ner Vollendung und seinem Ende sprechen können? Sind wir dieser Epoche nicht zu sehr verhaftet, um sie sicher zu übersehen? Ist die Atomenergie das Omega, der letzte Buchstabe „des naturwissenschaftlichen und technischen Alphabets“? Die Beweise, die vorgelegt werden, überzeugen nicht ganz.

Wo der Verf. seine geistvollen Gedanken über Macht und Geschichtsmacht der Ideen ausspricht, scheint er uns Macht in einem zu allgemeinen Sinn zu verstehen. Macht ist ungefähr dasselbe wie jede Art von Einfluß (172). Und wo es sich um die bösen Folgen „guter“ Ideen und die guten Folgen „böser“ Ideen handelt, wird es dem Leser nicht leicht gemacht, zu erkennen, daß es sich dabei um keine eigentliche Ambivalenz der sittlichen Werte, sondern um ein historisch-politisches Versagen der Wertträger, der Menschen, handelt.

Sehr zu Recht weist der Verf. darauf hin, daß jede Geschichtsdeutung auch die Macht des Irrationalen berücksichtigen müsse. Aber ist es statthaft, die schöpferische Vitalbasis des Menschlichen dem „Geiste“ so betont gegenüberzustellen? Müßte hier nicht anstatt Geist Verstand stehen, der nur einer der Sektoren des Geistigen ist?

Trotz dieser wenigen Ausstellungen haben wir es hier mit einem Werk zu tun, das nicht nur anregt, sondern einem fragwürdig gewordenen Zeitalter Wege weisen kann.

G. F. Klenk SJ

Pädagogik

ERLINGHAGEN, Karl: *Grundfragen katholischer Erziehung*. Die prinzipiellen Erziehungslehren der Enzyklika Pius' XI. „Divini Illius Magistri“ vom 31. 12. 1929. Freiburg: Herder 1963. 108 S. Kart. 5,80.

Es ist mehr als ein sachlicher Kommentar, was Erlinghagen hier vorlegt. Zuerst werden wohl die prinzipiellen Lehrgehalte des päpstlichen Schreibens aufgewiesen, dann aber wird ausführlich die Anwendung dieser Prinzipien auf die heutige Zeit besprochen. Die Fragen der Schulreform, der katholischen Schule, der Koedukation sind hierin von größter Aktualität. – Dem Leser wäre die Beurteilung mancher strittigen Frage erleichtert worden, wenn

er eine Übersetzung der Enzyklika in der gleichen Broschüre gefunden hätte. – Die Schrift will zum Gespräch anregen; es wird ihr gelingen.

R. Bleistein SJ

HEUSER, Adolf: *Die katholische Schule*. Bochum: F. Kamp 1962. 182 S. Kart. 4,60.

In der Zeit der Schulreformpläne ist sichtlich ein klares Bild der katholischen Schule vonnöten; denn man kann nur das erstreben, was man kennt. Heuser sieht dieses Anliegen deutlich. Er sagt im Vorwort: „Die Theologie der katholischen Schule kann also nicht umhin, vom Anfang bis zum Ende Christologie zu sein ...“ Er schreibt also eine christologische Theologie der Schule. Ein wenig mehr Sachlichkeit hätte dem schönen Entwurf im ganzen sicher genützt; denn teilweise ist aus der Theologie der Schule eine „Mystik der Schule“ geworden. – Den Katechismus sollte man nicht als „intellektualistische Versuchung“ (28) der Kirche bezeichnen; denn man hat den Katechismus aus seiner Zeit zu verstehen – und übrigens: Wo stünde die katholische Kirche in Deutschland heute, hätte Petrus Canisius nicht seinen „Canisi“ geschrieben!

R. Bleistein SJ

ROHDE, Hubert: *Die Verwirklichung der Person*. Grundlegung der christlichen Pädagogik. Freiburg: Herder 1963. X u. 152 S. 12,80.

Rohde entwirft im ersten Teil seines Buches eine christliche Anthropologie, aus der dann – wenigstens weithin – in einem zweiten Teil entsprechende Erziehungslehren entwickelt werden.

Den Ansatzpunkt der Grundlegung sieht der Verf. in den Mysterien der Angst, des Leides, des Todes und der Sünde. Diesen Mysterien gegenüber zeichnet er den Menschen als Eikon und Imago Gottes, um dann in mehr psychologischer Darstellung die Kommunikationen des Menschen in den verschiedensten Seinsbereichen zu entfalten. Zu diesem ersten Teil erhebt sich die Frage, ob nicht der enge Zusammenhang von Christologie und Anthropologie, wie ihn etwa Karl Rahner (LThK I, 622–627) bietet, zu einer vertieften und wesentlicheren Aussage über eine christliche Pädagogik führen könnte.

Im zweiten, mehr praktischen Teil werden viele Anregungen gegeben. Ein gewisser Schwer-