

<b>Zeitschrift:</b>	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
<b>Band:</b>	20 (1973)
<b>Heft:</b>	3
<b>Rubrik:</b>	Besprechungen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## BESPRECHUNGEN

**Brontesi, A.: La Soteria in Clemente Alessandrino.** – Roma: Università Gregoriana Editrice 1972. xxxi – 742 S. Analecta Gregoriana, 186.

Wie der Autor in seinen Vorbemerkungen eigens hervorhebt, war es nicht seine Absicht, die Soteriologie des Klemens von Alexandrien zur Darstellung zu bringen. Auch wenn es unvermeidlich war, von den Heilsereignissen des Lebens Jesu und der Heilsverwirklichung in den verschiedenen Zeiten der Heilsgeschichte zu sprechen, so ging es doch nicht darum, diese verschiedenen soteriologischen Gesichtspunkte systematisch zusammenzufassen. Die Untersuchung sollte sich vielmehr auf den vielfältigen Gebrauch des Wortes «Soteria» beschränken und damit nur die Vorarbeit für eine umfassende Darlegung der Soteriologie des Klemens von Alexandrien leisten.

Die Untersuchung des Wortes «Soteria» im *Corpus Clementinum* geschieht in zwei Teilen. Im ersten Teil wird eine Art Anthologie der Texte geboten, die das Wort *σωτηρία* oder die Wörter des gleichen Stammes *σώζω*, *σωτήρ*, *σωτήριος*, *σωτηρίως*, *σώαν*, *σωστική*, *διασώζω*, *ἀνασώζω*, *περισώζω*, *ἀποσώζω*, enthalten. In der Einleitung dazu wird kurz herausgestellt, warum Klemens diese Wörter so oft (etwa 700 mal) verwendet hat. Es ging ihm immer, besonders aber im *Protreptikus*, um das Heil seiner Leser. Dazu war seine auf dem Glauben und der Gnosis begründete Theologie notwendig auf das Heil ausgerichtet. Schließlich gaben ihm die von ihm erklärten biblischen Texte – anders der philosophische Kontext – immer wieder die Gelegenheit, auf das Wort «Soteria» und die verwandten Wörter zurückzugreifen.

Die fraglichen Texte selbst werden in vier Kapiteln: *σωτηρία* – *σωτήρ* – *σώζω* – *σωτήριος* zusammengestellt. Das geschieht nach grammatischen Gesichtspunkten (Nominativ-Form, Genitiv, usw.), nach den Wortverbindungen oder auch nach den Quellen (biblische, andere). Jedes der vier Kapitel wird mit einigen zusammenfassenden Bemerkungen abgeschlossen. Darin werden vor allem zwei Dinge betont. Einmal hat der Gebrauch von «Soteria» und den verwandten Wörtern einen fast ausschließlich christlichen Charakter. Anderseits handelt es sich dabei vorwiegend um die fortwährende Gegenwart des Heilgeschehens.

Wenn man diese Ergebnisse etwas erwägt, darf man sich wohl die Frage stellen, ob es sich gelohnt hat, auf mehr als zweihundert Seiten den Gebrauch des Wortes «Soteria» auf diese Weise zu analysieren. Es ist klar, daß eine solche Analyse für das Verständnis des Wortes sehr nützlich war. Aber ob es auch nötig war, sie vor dem Leser in aller Breite darzulegen? Immerhin sind

einige der vielleicht zu ausführlichen Bemerkungen von nicht geringem Interesse. So vor allem die Hinweise auf den medialen oder passiven Gebrauch von *σωζεσθαι* und *σωζόμενος* (S. 179, 202, 210). Es ist tatsächlich nicht indifferent, ob es heißt, daß wir von Gott gerettet werden, oder, daß wir uns retten. Ebenso ist es beachtlich, daß das Partizip *σωζόμενος* oft gleichbedeutend ist wie *χριστιανός*. Das «sich rettende» oder das «gerettete» Volk ist das christliche Volk. Hingegen ist nicht ersichtlich, warum einmal der Begriff der Vermittlung als *priesterliche* Dimension hingestellt wird (S. 183).

Im zweiten Teil werden die Texte einer weitern, beurteilenden Erörterung unterworfen. Dabei werden allerdings die *Excerpta ex Theodoto* wegen ihrer besondern Eigenart in einem Anhang separat behandelt. In dieser vertiefenden Untersuchung kommen folgende Themen zur Sprache: Nach einer kurzen Einleitung über die zentrale Bedeutung des Heilsbegriffes bei Klemens zeigt das erste Kapitel, wie das Heil als Vollendung der Schöpfung verstanden wird. Das zweite Kapitel handelt vom Ort und der Zeit des Heiles. Darin sind besonders die Seiten über die Einheit der Heilsveranstaltung zu beachten (291–296: *Prima e dopo la parusia*). Im dritten Kapitel wird unter dem Titel «*Dio salva*» sowohl das Heilswerk Gottes wie die Heilsvermittlung des Logos dargestellt. Unter dem Titel «*La Parusia del Salvatore*» gelangen die Themen zur Darstellung, die man als Soteriologie im eigentlichen Sinne bezeichnen könnte: Die Heilsökonomie, die Zeichenhaftigkeit der Heilsökonomie, das Kommen des Erlösers, die Gegenwart des Erlösers in der Kirche. Es sind Themen, die uns erkennen lassen, wie sehr Klemens bei all seiner Eigenständigkeit der frühchristlichen Tradition verpflichtet ist und das geschichtliche Heilswerk des im Fleisch erschienenen Logos keineswegs unbeachtet läßt. Er zeigt sich nämlich sowohl an der Datierung der Geburt und des Todes des Erlösers (vgl. S. 352) wie auch an einzelnen Heilsereignissen des Lebens Jesu (vgl. S. 362) interessiert. Das fünfte Kapitel befaßt sich mit der Zuwendung des Heiles in der Taufe, im Martyrium und in der Nachahmung Christi. Besonders berücksichtigt werden dabei die Reichen und die Frauen. Das folgende Kapitel präzisiert einige besondere Formen und Eigentümlichkeiten des Heiles: das sich offenbarend Heil, das ewige Heil, der Fortschritt des Heiles usw. Die letzten beiden Kapitel sind den subjektiven Bedingungen des Heiles wie auch dem Verhältnis von Gnosis und Heil gewidmet.

Aufgrund der ausführlichen Analysen der angegebenen Themen kann schließlich der Autor in der Zusammenfassung nochmals herausheben, in was nach Klemens von Alexandrien das Heil besteht. Es ist die Vollendung der Schöpfung, die der Mensch und zwar vor allem der Gnostiker unter der Führung des Logos mit seiner Freiheit erlangt. Indem nämlich der freie Mensch sich für das Heil der andern und für das eigene Heil einsetzt, fügt er sich in die Heilsökonomie ein, in der der in den Propheten, in Christus, in der Kirche und in jedem Gnostiker gegenwärtige Logos das Heil in einer fortschreitenden Pädagogie herbeiführt. Es ist offensichtlich, daß in dieser Auffassung des Klemens von der «Soteria» verschiedene philosophische, stoische, platonische und epikuräische, vor allem jedoch biblische und früh-

christliche Einflüsse zur Geltung kommen. Doch ist es ebenso klar, daß Clemens mit seiner Heilslehre, in der die Freiheit des Menschen und die erziehende Funktion des persönlichen Logos im Mittelpunkt stehen, neue Wege gegangen ist. Es folgen noch der schon erwähnte Anhang über die Soteria in den *Excerpta ex Theodoto* sowie die wertvollen Indizes (Schrift, Texte des Clemens, antike und moderne Autoren, griechische und lateinische Wörter, Sachindex).

Allein diese leider nur summarische Übersicht mag aufgezeigt haben, welch wertvollen Beitrag Brontesi für die Kenntnis der Soteriologie um 200, ja der ganzen alexandrinischen Soteriologie geleistet hat. Gewiß sind seine Ausführungen zu breit geraten. Auch ein so komplexes Thema wie das der «Soteria» bei Clemens von Alexandrien hätte von einer konziseren Behandlung nur gewinnen können. Jedenfalls wären die meisten Leser dem Autor sicher dankbar, wenn er sie auf weniger umständlichen Umwegen zum Ziel führen würde und ihnen dabei von Zeit zu Zeit auch mit einer knappen und präzisen Zusammenfassung behilflich wäre. Es mag zudem noch vermerkt werden, daß der Verfasser die nützlichen Untersuchungen von A. Knauber über die alexandrinische Katechetenschule nicht benutzt hat (vgl. LThK 6 (1961) 34 f.). Ebensowenig hat er auf die sicher wichtigste Darstellung der patristischen Soteriologie, die C. Andresen unter dem Titel «Erlösung» im *Reallexikon für Antike und Christentum* veröffentlicht hat, Bezug genommen.

BASIL STUDER

**Fredouille, Jean-Claude: Tertullien et la conversion de la culture antique.** – Paris: Etudes Augustiniennes 1972. 547 S.

Das Werk des Tertullian hat in der Geschichte der christlichen Lehre sowie in der Geschichte der abendländischen Kultur und der lateinischen Sprache immer einen wichtigen Platz eingenommen. Es ist indes offensichtlich, daß der kultur- und sprachgeschichtliche Hintergrund seines vielfältigen literarischen Schaffens in den letzten Jahren auf ein besonders lebhaftes Interesse gestoßen ist. Eindeutiges Zeugnis dafür ist die Tatsache, daß innerhalb von kaum mehr als einem Jahr drei bedeutende Studien über das Verhältnis Tertullians zur lateinischen Kultur erschienen sind:

- R. D. SIDER: Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian. – Oxford 1971  
(vgl. RHE 67 (1972) 287 f.). –
- T. D. BARNES: Tertullian: a historical and literary study. – Oxford 1971  
(vgl. RHE 67 (1972) 288 f.). –
- J. C. FREDOUILLE: Tertullien et la conversion de la culture antique. – Paris 1972.

Von diesen drei Studien stellt die letztgenannte ohne Zweifel die umfangreichste, aber auch gründlichste dar. Ihr Autor selbst ist davon überzeugt, daß Tertullian uns noch heute etwas zu sagen hat (15 f.). Um das herauszustellen und gleichzeitig die bisherigen Urteile, soweit nötig, zu

berichtigen oder wenigstens zu nuancieren, möchte er vor allem Tertullian als Menschen und Schriftsteller darstellen, wie er auf seine, mehr oder weniger originelle Weise die Begegnung zwischen Christentum und Antike erlebt hat (18–21). Das solle auf drei Ebenen geschehen: in Berücksichtigung der rhetorischen Tradition jener Zeit, im Hinblick auf die rhetorische Geistesart des Tertullian, wie sie besonders in dessen Polemik zur Geltung kommt, in Hinsicht schließlich auf die fortwährende Bekehrung dieses bis zu seinem Tod unruhig gebliebenen Menschen. Diesen drei Ebenen entsprechen auch die drei Teile der Arbeit.

Im ersten Teil kommt unter dem Titel: «*Rhetor Carthaginiensis*». *Aspects de la rhétorique dans l'œuvre de Tertullien*, die Auffassung Tertullians von der Rhetorik zur Sprache (29–35). Als Illustration dazu wird in einer eingehenden Analyse der moralischen Schriften sowie von *Ad Nationes* dargelegt, wie Tertullian das dreifache Ziel der Rede: *delectare, docere, mouere* in seinen Charakterbildern (37–65), mit seiner Überzeugungskunst (67–142) und in seiner Satire (143–170) verfolgte. Dabei zeigt sich klar, wie sehr der Rhetor von Karthago auf christlicher Ebene den Idealen Ciceros nachzuleben strebte (Konklusion: *Rhetorica ancilla theologiae*: 170–178).

Der zweite Teil der Arbeit ist der Polemik gewidmet: «*Adversus...*» *Aspects polémiques*. Nach einer kurzen Einleitung in die Problematik (181–194) behandelt ein erstes Kapitel die heikle Frage der «*Praescriptio et Praescriptiones*» (195–234). Dabei weist der Autor, zum Teil in Auseinandersetzung mit den bisherigen Lösungsversuchen, nach, wie die Bedeutung der Präscriptio- nes im Zusammenhang mit dem ganzen Werk Tertullians und vor allem zusammen mit dessen rhetorischen Auffassungen gesehen werden muß und nicht einfach auf eine oder zwei Hauptbedeutungen reduziert werden darf. Im engen Anschluß daran kommt die Antithese: «*Vetera et Nova*» zur Darstellung (235–300). In einer wirklich bestechenden Art wird an Hand der Polemiken gegen die Heiden, Juden, Marcion und die Gnostiker und schließlich die «Psychiker» gezeigt, wie Tertullian je nach dem Standpunkt der betreffenden Kontroverse die Tradition oder die Neuheit zur Geltung bringt. Diese Seiten über die Achtung vor dem Alten und über den Sinn für eine organische Entwicklung gehören zum Besten in der ganzen Studie. Vielleicht hätte dabei allerdings bei der Frage nach dem philosophischen Hintergrund der mittlere Platonismus besser berücksichtigt werden sollen (vgl. 277–280). Ein weiteres Kapitel nimmt die nicht weniger delikate Frage der Philosophie bei Tertullian in Angriff (301–357). Auch hier versteht es der Verfasser vorzüglich, aufzuweisen, wie sehr Tertullian, bei all seinen Ausfällen und Reserven gegenüber der Philosophie, diese dem christlichen Denken dienstbar gemacht hat. Wenn er dabei auch die Arbeit von N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum* (Kopenhagen, 1966) benutzt hätte, wäre wohl noch klarer geworden, wie ähnlich die Stellung Tertullians derjenigen von Justinus ist, ja, wie jener im Grunde genommen der Philosophie gegenüber positiver eingestellt ist als dieser (vgl. 349–352).

Im dritten Teil werden unter dem Titel «*La conversion difficile et la conscience malheureuse*» einige der wichtigsten Aspekte der Geistesart Tertullians zur Darstellung gebracht. Es soll dabei herausgestellt werden, auf

welchen Ebenen dieser die Werte der antiken Rhetorik der Verkündigung und Vertiefung der christlichen Botschaft dienstbar gemacht hat. Tatsächlich hat sich diese Assimilation bei ihm mehr oder weniger tief vollzogen. So kann in einem ersten Kapitel hinsichtlich von «*De Patientia*» aufgewiesen werden, daß die stoischen Einflüsse weitgehend bestimmend geblieben sind (363–410). Typisches Zeichen dafür ist, daß in dieser Schrift der Lehre von der *Imitatio Christi* kaum ein Platz eingeräumt wird (401 f.). Erst in «*De Fuga*» treten die christlichen Gesichtspunkte mehr hervor. – Noch entscheidender hat sich bei Tertullian das antike Ideal der «*Curiositas*» durchgesetzt (411–442). Auch wenn er seine Bedenken nicht verschwieg, war er doch von Natur aus ein Sucher, dazu geneigt, sein ererbtes Bildungsideal auf die «*Disciplina Fidei*» zu übertragen. – In «*De Pallio*» endlich, einer nicht leicht zu interpretierenden, aber sicher nicht als Kampfschrift zu wertenden Spätschrift kommt zum Ausdruck, wie Tertullian sein Ideal des Absoluten – oder sagen wir: sein Ideal des Christentums als «*Philosophia melior*» – mit der Übernahme des Philosophenmantels besiegen wollte (443–478).

Aus all diesen eingehenden Analysen der Schriften Tertullians ergibt sich, wie komplex die Begegnung zwischen Antike und Christentum gewesen ist, die sich in diesem afrikanischen Konvertiten vollzog. Tertullian verwarf das Heidentum, soweit es nach seiner Auffassung mit dem christlichen Glauben unvereinbar war. Aber er blieb der Bildung stets treu, die er in seiner Jugend mitbekommen hatte. Entgegen gewissen Strömungen seiner Zeit erwies er sich als überzeugter Anhänger Ciceros und legte eine Weite der Bildung zutage, die schon im Altertum anerkennendes Staunen hervorrief (411). Mit andern Worten, Tertullian wies sich als das aus, was Cicero von einem Rhetor erwartet hatte. Seine Bildung kann darum nicht als philosophisch oder juristisch oder auch historisch angesprochen werden, auch wenn all diese Gesichtspunkte darin eingeschlossen waren. Schließlich darf auch nicht verkannt werden, daß diese umfassende rhetorische Bildung Tertullian zu tiefst zu eigen war. Es wäre darum ganz falsch, sie auf ein paar rhetorische Schemata und Denkformen beschränken zu wollen. Ja, es muß selbst angenommen werden, daß Tertullian in der Verchristlichung seiner rhetorischen Ideale nicht wenig Fortschritte machte. Das konnte für einen Sucher, wie er es war, auch nicht anders sein.

Mit dieser auf einer erstaunlichen Einfühlungsgabe, einem sichern Urteil und einer soliden Sachkenntnis beruhenden Darstellung bringt uns der Autor nicht nur den ersten großen lateinischen Theologen näher, sondern führt uns auch einige der entscheidenden Gesichtspunkte der Begegnung von Antike und Christentum vor Augen. Dabei bringt er nicht nur mit Recht einige Korrekturen an den bisherigen Auffassungen über Tertullian an, so vor allem hinsichtlich der Philosophie und dem Recht, sondern zeigt sich auch imstande, mit treffenden Bemerkungen auf die Bedeutung Tertullians für die aktuellen Probleme sowohl der literarischen wie der theologischen Hermeneutik hinzuweisen. Man wird ihm dafür umso mehr dankbar sein, als seine Darlegungen durch die verschiedenen Indizes, wie sie den *Etudes Augustiniennes* so wohl anstehen, leicht zugänglich gemacht sind.

BASIL STUDER

**Krämer, Hans Joachim: Platonismus und hellenistische Philosophie.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter & Co. 1971. X–396 S.

Die Geschichte des Platonismus hatte es H. J. Krämer seit je angetan. Schon in seiner Dissertation «*Arete bei Platon und Aristoteles*» (1959, 21967) befaßte er sich mit dem Einfluß Platons auf Aristoteles, während er in seinem zweiten Werk «*Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*» (1964, 21967) das Augenmerk auf die Bedeutung des jungen sich heranbildenden Platonismus, besonders des Xenokrates, für andere Philosophien lenkte. In seiner neuesten Arbeit, die vier detaillierte Einzelstudien zu einigen wichtigen, noch offenen Problemen der Beziehungen zwischen Platonismus und hellenistischer Philosophie umfaßt, bewegt sich Krämer auf derselben Linie. Auch sie sind ein wertvoller Beitrag zu einer noch zu schreibenden Geschichte des Platonismus. Unter «*Platonismus*» versteht Krämer «weniger die Philosophie Platons selber als vielmehr die Platon-Interpretation der akademischen Schule etwa zwischen 360 und der Bildung der nachklassischen Philosophien in den Jahrzehnten um die Wende vom vierten zum dritten Jahrhundert» (1), bis Polemon und Krates einschließlich; unter «*hellenistischer Philosophie*» «im wesentlichen die grundlegende Frühphase der Philosophien des hellenistischen Zeitalters» (ebd.), d. h. die Neuere Akademie von Arkesilaos bis Philon v. L., die frühe Stoa und Epikur. Der Peripatos wird fast gänzlich ausgespart und tritt nur in dem sehr aufschlußreichen Exkurs über die Nachwirkungen der altakademischen Kategorienlehre auf die Philosophie des Hellenismus (81–96) voll in Erscheinung. Als umgreifendes Ziel hat sich der Verfasser vorgenommen, die Kontinuität zwischen klassischer und nachklassischer Philosophie auf dem entscheidenden Gebiet der Metaphysik nachzuweisen, nachdem dies für die Gebiete der Ethik und Physik schon geschehen sei. Es geht ihm darum zu zeigen, «daß die hellenistischen Systeme – unbeschadet ihrer materialistischen und sensualistisch-empiristischen Grundlage oder ihrer praktischen und ideologiekritischen Zielsetzung – vielfach von dem Erbe der älteren Dialektik zehren und auf kryptoontologischen Voraussetzungen ruhen, die bis in die innere Mitte von Ethik und Physik hineinreichen» (2).

Im ersten Kapitel (5–107) weist der Autor die Kontinuität der akademischen Tradition von der Älteren zur Neueren in einem doppelten Sinne nach. Einerseits werden die erprobten dialektischen Denkmittel von der Älteren übernommen, während andererseits die stärkere Wendung zum Formalen und Erkenntnistheoretischen, gesteigert noch durch die Polemik gegen die frühe Stoa, eine «Umsetzung ursprünglich ontologischer Denkstrukturen ins Formal-Dialektische und Argumentatif-Methodische» (75) hervorrief. Das gelte sowohl für die Emanzipation einer mehr oder weniger formalen Ideen-Dialektik Platons und deren Umformung zu einem Organon einer prinzipiellen Aporetik, als auch für die Formalisierung der ursprünglich metaphysisch-ontologisch konzipierten Kategorien- und Prinzipienlehre ins Argumentativ-Methodische. Dadurch wird es möglich, die Aporetik der Neueren Akademie ganz auf innerschulische Entwicklungen zurückzu-

führen. – Im zweiten Kapitel versucht Krämer im ersten Unterkapitel (108–131), die stoische Prinzipienlehre entgegen anderen bisherigen Bemühungen nicht so sehr aus vorsokratisch-sokratischem oder peripatetischem Denken herzuleiten, sondern «die Physik der Älteren Akademie als das eigentliche Ursprungsfeld der stoischen Prinzipienlehre» (131) zu bestimmen. Im zweiten Unterkapitel (131–187) geht er dem Ursprung der epikureischen Theologie nach und findet, daß «bei der Frage nach Kontinuität zwischen klassischer und epikureischer Philosophie wie sonst auch in der Theologie Aristoteles nicht einseitig und isoliert ..., sondern im Zusammenhang mit dem gesamten Platonismus seiner Zeit in Betracht gezogen werden sollte und daß der aristotelisch-peripatetische Anteil dabei naturgemäß teils ergänzt, teils erheblich eingeschränkt werden muß» (187). – Das dritte Kapitel über den hellenistischen Arete- und Eudaimoniebegriff (188–230) kehrt wieder expliziter die Nachwirkung der klassischen Ontologie hervor, indem Epikur über das Zeitargument in dieser Frage auf die Ontologie des Platonismus zurückgegriffen habe (bes. 219 f.) und auch im Aretebegriff der Stoa die Spuren der «ontologischen Implikationen, die die Akademie mit den metaphysischen Grundlagen des Platonismus verbinden» (230), zu finden seien. – Im vierten und längsten Kapitel (231–332) über Epikurs Lehre vom Minimum legt der Verfasser zunächst die Lehre Epikurs selbst dar, um sie dann mit Demokrit einerseits zu konfrontieren und andererseits den Einfluß der Kritik des Aristoteles auf die Bildung der Lehre Epikurs aufzuweisen. Doch ähnlich wie bei der Theologie Epikurs müsse auch hier Aristoteles in seiner diesmal antithetischen Beziehung zur platonisch-akademischen Philosophie gesehen werden. Die materielle Voraussetzung hierfür schafft sich Krämer selbst in seinem Exkurs über die «Physik» des Xenokrates und die fünf Argumente des Traktats *De lineis insecabilibus* (333–362). Wenn nämlich «Epikur die Hälfte der aristotelischen Kritik akzeptiert, die andere, prinzipiellere aber von sich weist, d. h. wenn er unter dem Druck der aristotelischen Argumente zu der von Aristoteles diskutierten und bekämpften Elementarstruktur greift, dann bedeutet dies nichts Geringeres, als daß die Elementenphilosophie der Akademie indirekt – d. h. zunächst durch die Vermittlung des aristotelischen Referates – das Modell für die epikureische Lehre vom Minimum geliefert hat» (295 f.). Das wird nun auf den folgenden Seiten terminologisch wie inhaltlich detaillierter nachgewiesen (296–321). Direkter Einfluß der Akademie sei zwar nicht auszuschließen, könne allerdings nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden (321–329). Aufgrund dieser wesentlichen Einflüsse bestehe nun die Originalität Epikurs nicht mehr in der Theorie vom Minimum, sondern im «Ausgleich der beiden Traditionen, des eleatisierenden Atomismus und der akademischen Physik, zu einem neuen, in sich festgefügten und gegen kritische Einwände abgesicherten Ganzen» (331). Bei den Untersuchungen zu Epikurs Philosophie zeigt sich eine Besonderheit, die auch durch einen Vergleich der anderen Kapitel sichtbar würde. Der Einfluß der Älteren Akademie wirkte nicht immer auf dieselbe Weise, sondern oft ganz verschieden. In der Lehre vom Minimum war «ein Regreß auf die parallelen Lösungen der Akademie von sekundärem Interesse... Das Verhältnis war demnach gerade umgekehrt als in der Ethik, wo der

Sachzwang von der anti-hedonistischen Polemik der Akademie ausging, mit der sich Epikur eingehend auseinandersetzen mußte, um den Hedonismus neu zu begründen und gegen jede Kritik abzusichern. Es war auch ein ganz anderes in der Theologie, wo Epikur keine überkommene Position zu verteidigen, sondern konstruktiv eine neue Götterlehre zu entwickeln hatte, die sich am Modellgedanken des Platonismus frei orientieren konnte» (329 f.).

In all den Untersuchungen wird der Einfluß der Philosophie der Älteren Akademie nicht nur, wie es früher teils, wenn auch selten geschah, angedeutet, sondern – und darin besteht die eigentliche Bedeutung dieses Werks und das Verdienst Krämers – den real-historischen Verhältnissen im einzelnen durch alle verschlungenen Wege nachgespürt. Mag auch manches hypothetisch bleiben, so gelingt es dem Verfasser doch großenteils, die realen Dependenzen offenzulegen und damit Vermutungen in Sicherheiten oder wenigstens hohe Wahrscheinlichkeiten umzuwandeln. Das war angesichts der schwierigen Überlieferungslage der Philosophie der Älteren Akademie ein nicht einfaches Unterfangen. Zum Erweis seiner Thesen verarbeitet der Verfasser die gesamte einschlägige Literatur der letzten hundert Jahre aus den verschiedensten Sprachgebieten. (Es erscheint wohltuend, daß auch einmal die italienische Forschung hierbei in gebührendem Raum zur Geltung kommt.) Er setzt sich jeweils am Beginn eines Themas mit den bisherigen Forschungsrichtungen und Lösungsversuchen auseinander, um dann den Standort seiner eigenen These dagegen abzuheben und sie anschließend in exakter Kleinarbeit zu beweisen. – Bei seiner starken Betonung des platonischen Einflusses verfällt Krämer keinem «Akademismus». Oft genug weist er auf die Bedeutung der aristotelischen Nachwirkungen hin. Doch entgeht er nicht ganz der Gefahr, andere Momente in verkürzter Perspektive zu sehen. So muß er selbst beispielsweise bei der Untersuchung der Vorgeschichte der stoischen Zwei-Prinzipien-Lehre zugestehen, daß die *«ἀποιος ψλη*, das *ὑποκείμενον* und *πάσχον* der stoischen Physik... dem peripatetischen Hylebegriff nähersteht als dem akademischen, wenngleich es sich auch vom ersten beträchtlich unterscheidet» (122). Wenn man bedenkt, daß dadurch immerhin schon eines der beiden Prinzipien nur wenig von der Akademie beeinflußt ist, dann kann man doch schwerlich die Physik der Älteren Akademie «als das eigentliche Ursprungsfeld der stoischen Prinzipienlehre» (131) bezeichnen. Hinzu kommt, daß der stoische Logos durchaus noch Züge des heraklitischen trägt, in seiner Bedeutung als alles beherrschendes immanentes Weltgesetz. Wenn es auch nicht hinreichend ist, dieses zweite Prinzip nur von Heraklit herzuleiten (so K. v. Fritz in seinem Art. «Zenon von Kition» in Pauly-Wissowa RE 2. R., 19. Halbb., Sp. 100 f.), sondern das demiurgische Moment zum Verständnis des stoischen Logos unabdingbar ist, so sollte doch der heraklitische Aspekt nicht verkürzt werden. Die stoische Physik ist offenbar viel komplexer, als daß sie auf einen einzigen Ursprung zurückgeführt werden könnte. – Ferner läuft Krämer hin und wieder Gefahr, über seinen Untersuchungen von historischen Bezügen der hellenistischen Philosophie zur Älteren Akademie vor lauter «‘passion’ platonicienne», wie P. Aubenque es einmal nannte (in der Bespr. von «Arete...», in: Arch Phil 28, 1965, 265), sein Hauptanliegen, das Schicksal der klassischen Metaphysik zu verfolgen, aus

dem Auge zu verlieren. Jedenfalls wird durch diese Arbeit die Bedeutung der Älteren Akademie in ein ganz anderes Licht gerückt. Häufig nur als Epigonen Platons dargestellt, die Platons Spontaneität in Systeme zwängen wollten werden die Nachfolger Platons hier zu den eigentlichen Trägern und Vermittlern seines Denkens. Platons Denken sollte deshalb gerade durch sie hindurch eine so vielfältige Auswirkung erfahren, daß auf diesem Weg die an sich so gegensätzlichen fröhlichen hellenistischen Schulen wie Stoa, Kepos und Neuere Akademie in wesentlichen Vorstellungen von ihm her indirekt beeinflußt waren. Diese Wirkung hätte Platon allein ohne einige entscheidende Umformungen durch seine Nachfolger wie Speusipp und Xenokrates nicht auszuüben vermocht. Gleichzeitig wird auch deutlich, daß diese neuen Philosophien ihre Systeme nicht einfach synkretistisch aus Elementen früherer Philosophen aufbauten, wie manchmal behauptet wurde, sondern in lebendiger Auseinandersetzung mit dem Denken ihrer eigenen Zeit. Auf diese zusätzlichen Ergebnisse hätte der Verfasser wohl selbst hingewiesen, wenn er an das Ende seines Werkes eine Zusammenfassung gestellt hätte. Wenn auch die vier Abschnitte unabhängig voneinander gelesen werden können, so stehen sie doch alle unter einem Hauptanliegen. Auch wäre es für eine Erstorientierung dieses anspruchsvollen Werkes dem Leser eine nützliche Hilfe. Ebenso wäre zu fragen, ob nicht ein durchgängiges Literaturverzeichnis für den Leser praktischer wäre.

In seinen Einzelhypothesen wird Krämer wie in seinen früheren Werken nicht unwidersprochen bleiben. Doch dürfte sein Grundanliegen wie auch die kontinuierliche Fortwirkung der Älteren Akademie überhaupt akzeptiert werden. Das Werk fordert zur Neubedenkung der Herkunft mancher zentraler Vorstellungen der hellenistischen Philosophie heraus. Hier neue Wege gewiesen zu haben, ist Krämers Verdienst. Ob dabei all seine Thesen bejaht werden, oder ob ihnen gegenüber anderen Einflüssen mehr Gewicht zugeschlagen wird, ist Nebensache. Andererseits wäre es nur zu wünschen, daß diese Forschungen auch auf die nachfolgenden Epochen der hellenistischen Philosophie ausgedehnt würden.

NOTKER WOLF

**Bredow, Gerda von:** *Platonismus im Mittelalter.* Eine Einführung. – Freiburg Br.: Rombach 1972. 82 S. (rombach hochschul paperback. 47.)

Idées, participation, métaphysique de l'Un et dialectique, c'est autour de ces thèmes que Mme von Bredow a organisé une brève introduction au platonisme médiéval. Ecrit dans une langue limpide, illustré par des exemples précis et des analyses textuelles aussi sobres que pénétrantes (voir p. e.: p. 15–20, à propos de Boèce; p. 29–31, à propos de S. Anselme; p. 64–68, à propos de Eckhart), fondé sur une connaissance approfondie du sujet, ce petit livre est de nature à faire saisir, mieux qu'un ouvrage plus considérable, la nature du problème que l'historien du moyen âge doit prendre au sérieux pour donner de la pensée médiévale une image fidèle à la réalité.

LOUIS-BERTRAND GEIGER

**Pegueroles, J.: El pensamiento filosófico de san Agustín.** – Barcelona: Edit. Labor 1972. 157 p. (Nueva colección Labor.)

Destinée au grand public cultivé, cette introduction à la pensée de S. Augustin développe, autour de thèmes majeurs: la connaissance de Dieu, la théorie de la connaissance, l'être et le temps, l'anthropologie, le sens de l'histoire, le problème de la liberté, l'essentiel de la doctrine du Docteur d'Hippone. Soucieux de faire ressortir l'incontestable intérêt de la tradition augustinienne pour l'homme d'aujourd'hui, P. a jugé utile de multiplier les rapprochements avec certains courants de la pensée moderne et contemporaine, avec Blondel notamment, Heidegger et la *Transzentalphilosophie*. Sont-ils tous de nature à faire mieux comprendre le sens de la pensée d'Augustin, le rapprochement avec la philosophie transcendentale, en particulier? On peut en discuter. Ecrit avec ferveur, appuyé sur une profonde connaissance de l'œuvre de S. Augustin, le petit livre de Pegueroles, agréablement présenté, contribuera à rendre présent, pour tout esprit en quête du sens de sa destinée, l'un des guides les plus aptes à l'éclairer.

LOUIS-BERTRAND GEIGER

**Coreth, Emerich: Einführung in die Philosophie der Neuzeit. Bd. 1: Rationalismus – Empirismus – Aufklärung.** – Freiburg Br.: Rombach 1972. 168 S. (rombach hochschul paperback. 51.)

Ce premier volume d'une introduction à la philosophie moderne, qui doit en comporter trois, traite, après un bref exposé de la période de transition: nominalisme, humanisme, Réforme et Renaissance, du rationalisme (Descartes, Pascal, Malebranche, Spinoza, Leibniz), de l'empirisme anglais, de l'*Aufklärung* dans les principaux pays européens. Muni d'une très utile bibliographie (p. 151–162) et de deux index, ce petit volume, concis, clair, bien informé, présenté avec une typographie aérée, constitue un excellent guide pour l'étudiant.

LOUIS-BERTRAND GEIGER

**Newman: Lettre au duc de Norfolk (1874) et correspondance relative à l'infâbilité (1865–1875).** Introduction, traduction et notes par B. D. DUPUY. Desclée De Brouwer 1970, 536 p. (Textes Newmanniens, publiés par L. Bouyer et M. Nédoncelle, Bd. 7.)

Der Brief Newmans an den Herzog von Norfolk vom Jahre 1875 – niedergeschrieben Ende 1874 – gehört gewiß nicht zu den Hauptwerken des berühmten englischen Theologen, ist aber bisher in der Theologie über Gebühr vernachlässigt worden. Anlaß zu seiner Auffassung war eine publizistische Tagesfehde. Ende 1874 hatte Premierminister Gladstone gegen die Römischen Katholiken einen Frontalangriff geführt in seinem Pamphlet: «Die Vatikanischen Dekrete und ihre Bedeutung für die staatsbürgerliche Haltung der Katholiken» (The Vatican Decrees in their bearing on civil allegiance: a political expostulation). Darin bestritt er die staatsbürgerliche Zuverlässigkeit der Katholiken, und versuchte den Nachweis zu führen, daß die Dekrete des I. Vatikanums ihre Loyalität als Staatsbürger grundsätzlich

in Frage stellten. Die Schrift war bereits in der Zeit des 1. Vatikanischen Konzils herangereift, an dem Gladstone ein ungewöhnlich starkes Interesse genommen hatte. Aber erst die Demission seines Kabinetts im Jahre 1873 hatte ihm die nötige Muße gegeben, den Plan auszuführen.

Was Newman zum Widerspruch reizte, war weniger die Diffamierung der Katholiken als vielmehr die Interpretation historischer und theologischer Dokumente durch den Parteichef der «Whigs». In seiner Replik ging er deshalb über den unmittelbaren Anlaß hinaus und nahm seinen Brief an den Herzog von Norfolk zum Anlaß einer grundsätzlichen Diskussion des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Autorität, insbesondere der Stellung des Papstes. Zwischen zwei so grundverschiedenen Gewalten könne und solle es keine Konflikte geben; käme es dennoch zum Konflikt, so würde der Katholik seine Entscheidung seinem Gewissen anheimstellen, dem «ersten aller Stellvertreter Christi». Am Ende des ersten Kapitels steht der berühmte, viel zitierte Satz: «Wenn ich bei einem Toast zu wählen hätte, würde ich mein Glas zunächst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst erheben.» Die Ausführungen Newmans über die Gewissensfreiheit bilden den Kern seines Werks, das in vielem dem Dekret über die Religionsfreiheit des 2. Vatikanums vorausseilte.

Im zweiten Hauptteil des Werkes reflektiert Newman über die Verbindlichkeit dogmatischer Sätze und schließt daran hermeneutische Überlegungen zum Verständnis der Unfehlbarkeit an.

Der Herausgeber B. Dupuy hat sich nicht begnügt, den Text Newmans zu übersetzen (S. 119–386), sondern er hat auch die Schrift Gladstones, die den Anstoß zu Newmans Veröffentlichung gab, mitaufgenommen (S. 55–118). Darüber hinaus hat er die wichtigsten, die Unfehlbarkeit berührenden Passagen aus Newmans Briefwechsel zwischen 1864 und 1875 exzerpiert (S. 441–503). Für den historisch und theologisch interessierten Leser in gleicher Weise bedeutsam sind die Einführung ins Werk und ein umfänglicher kritischer Apparat, der sowohl allgemein theologiegeschichtliche wie auch spezielle Hinweise zu Newmans Entwicklung enthält. Die Kleinarbeit, die im Anmerkungsteil steckt, ist erstaunlich; bloß ein historisch geschulter Theologe wie B. Dupuy konnte Sachkompetenz und asketische Bereitschaft dazu aufbringen. Mit dieser Edition, die von einem Personen- und Sachregister beschlossen wird, hat er sich nicht nur den Dank der Newmanforschung verdient, sondern auch gezeigt, wie theologische Texte des 19. Jahrhunderts zu edieren sind.

VICTOR CONZEMIUS

**Kovács, Elisabeth – Roth, Gottfried: Anselm Ricker und seine Pastoralpsychiatrie 1824–1902/03.** Von den Anfängen pastoralmedizinischer Lehrtätigkeit an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XLI, hrsg. von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. – Wien: Domverlag 1972. 144 S.

Der dem Wiener Schottenstift zugehörige Benediktiner Anselm Ricker veröffentlichte 1888 ein Handbuch der Pastoralpsychiatrie. Mit dieser ersten

Pastoraltheologie im deutschen Sprachraum erweiterte er die Pastoralmedizin, die als Grenzwissenschaft mehrerer theologischer und medizinischer Disziplinen damals zwar schon vorhanden, aber noch wenig ausgebildet war, um eine neues und weites Aufgabengebiet. Man kann in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß dies gerade in Wien geschah, wo hundert Jahre vorher im Zuge der Reform des theologischen Studiums die Pastoraltheologie als eigenes Fach eingerichtet worden war. Wie es aber in der Ausbildung der Seelsorger auch vorher schon praktische und auf die Pastoral Bezug nehmende Unterweisungen gab, so war auch vor ihrer fachmäßigen Erfassung und Darstellung die Behandlung von «Seelen – und Geisteskranken» nicht unbekannt. Die durch Erfahrungen gesammelte Praxis kirchlicher Seelenheilkunde reicht sogar sehr weit zurück. Ihre Erkenntnisse und Ratschläge muß man allerdings meist abseits von den gängigen «Schulbüchern» der Zeit suchen. Ein Teil dieser Praxis ging dann noch in die neuzeitlichen pastoralen Handbücher ein. Auch Rickers Leitfaden der Pastoraltheologie (Wien 1874) macht darin keine Ausnahme. Was er aber hier noch an verschiedenen Stellen dazu ausführte, faßte er dann in der erstmals 1888 veröffentlichten und 1894 in dritter Auflage erschienenen «Pastoralpsychiatrie» zusammen: Systematisch angegangen, durchgegliedert und abgesichert mit den gängigen Theorien und Vorstellungen der damals freilich noch in den Anfängen steckenden Psychiatrie.

Mit der medicohistorischen Seite des Lebenswerkes Rickers befaßt sich der Beitrag des Wiener Neurologen Gottfried Roth, bekannt durch mehrere Krankheit und Seelsorge betreffende Beiträge wie auch durch ein unter Medizinern nicht häufig anzutreffendes Interesse an der historischen Entwicklung des eigenen Faches. Nach einer kurzen Inhaltsangabe der Vorlesung Rickers wird ausführlich dessen Anschauung über das Verhältnis von Seele und Leib behandelt, samt der daraus folgenden Auffassung von der Geisteskrankheit als einer des Gehirns. Ricker folgt also der damals verbreiteten somatologischen Schule, deren möglicher Materialismus mit der scholastischen Leib-Seele Lehre leicht zu beheben war. Bei diesen Darstellungen kommt es Roth aber weniger darauf an, die zeitgebundenen Auffassungen und die daraus resultierenden Folgerungen für die praktische Behandlung im einzelnen darzustellen, als in Gegenüberstellung mit modernen Einsichten und Forderungen gleichsam den wahren und bleibenden Kern dieser ersten systematischen Pastoralpsychiatrie herauszuarbeiten. Streckenweise lesen sich Roth's Ausführungen mehr als Programm für eine noch auszuarbeitende richtige Pastoralpsychiatrie und weniger als eine Information über Rickers Lehre; diese wird im Detail auffallenderweise recht wenig näher erörtert.

Umso mehr geht es um das Detail in dem biographischen ersten Teil des Buches, den Elisabeth Kovács, Assistentin am Institut für Kirchengeschichte und Patrologie in Wien, beisteuerte. Mit staunenswerter Akribie trug sie die vielen Einzelheiten dazu aus ungedruckten Materialien, vor allem aus den Archiven der theologischen Fakultät, der Universität und des Wiener Schottenstiftes zusammen. Den Schwerpunkt ihrer Darstellung bildet Rickers Tätigkeit als Professor der Pastoraltheologie an der Wiener

theologischen Fakultät von 1872 bis 1895. Die Verfasserin begnügte sich aber nicht damit, nur ein möglichst genaues und alle Einzelheiten im Leben Rickers erfassendes Bild zu geben, sondern ihr Bemühen richtete sich darauf, die Biographie Rickers mit der Geschichte der Fakultät zu synchronisieren. Als ausgezeichnete Kennerin der Institution und der Professorenpersönlichkeiten derselben ist die Verfasserin dazu auch befähigt wie niemand sonst. So wird in ihrer Darstellung ein Stück Geschichte der Wiener theologischen Fakultät lebendig: die zahlreichen problemgeladenen Spannungen zwischen Fakultät und Staat, jene mit dem Erzbischof, und nicht zuletzt die vielen Differenzen unter den Professoren selbst. In all dem wird das Nachhutgefecht der abtretenden Spätjosephiner gegen den erstarkenden Ultramonantismus spürbar, sowie dessen Umformung zum neuscholastischen Integralismus, der aus sich wieder die liberaleren Kräfte eines neuen «Reformkatholizismus» als Gegengewicht weckt. Wir haben es also bei dieser aus vielen Einzelheiten zusammengetragenen Darstellung mit einem wertvollen Beitrag zur Geschichte der vornehmsten und ersten Fakultät der alten Donaumonarchie zu tun.

Ergänzungen und Berichtigungen wären anzubringen in formaler Art zu dem Beitrag von Roth. Die S. 109 belegten Thomaszitate sind auf die Prima pars der theologischen Summe zu beziehen. Bei dem in Anm. 11, S. 100 angeführten Beitrag von H. Schuster aus dem Handbuch der Pastoraltheologie ist nachzutragen Bd. I; die S. 120, Anm. 10 genannte Zeitschrift heißt richtig «Zeitschrift für Askese und Mystik». In der von Kovács gebotenen Analyse der Syllabus-Predigten Rickers wäre in der Anmerkung der Verweis auf die wichtigen Arbeiten des Löwener Historikers R. Aubert angebracht gewesen.

ISNARD W. FRANK

**Rauche, G. A.: The Choice (Die Entscheidung).** – Durban, Natal: Drakensberg Press Limited 1972. 167 S.

Der Autor, Professor für Philosophie an der Universität Durban-Westville, widmet sich mit diesem Werk einem Jahrtausende alten Problem der Menschheit, das in Anbetracht der technischen Zerstörungsmöglichkeiten des 20. Jahrhunderts eindringlicher denn je zur Schicksalsfrage geworden ist: Ist es dem Menschen möglich, die absolute Wahrheit über sein Dasein zu ergründen, deren Wissen ihn von Konflikten, Leiden und Unsicherheit befreien würde, oder wird seine Wahrheit, wie er selbst, unvollkommenes Stückwerk bleiben, das nie Allgemeingültigkeit erlangen kann?

Es gelingt dem Verfasser bei der Betrachtung dieser Frage, in einer verhältnismäßig knappen, aber geradezu spannenden Darstellung ein lebendiges Bild von der Geschichte dieses Ringens um die Wahrheit zu zeichnen. Nur allzu oft wurde eine subjektive Idee als die Wahrheit schlechthin mißverstanden und setzte den Menschen nicht selten noch größeren Leiden als zuvor aus. Der Fanatismus, mit dem ideologische oder religiöse Glaubenssätze verfochten wurden, die selbst, wenn sie im Irrationalen wurzelten, der

Menschheit als allein gültige Wahrheit aufgezwungen werden sollten, war mehr als einmal für unsagbares Elend auf dieser Welt verantwortlich. Die zahlreichen Religionskriege und Revolutionen vergangener Jahrhunderte bieten ein eindrucksvolles Beispiel. Und doch fanden und finden sich immer wieder Ideologen, die in dem Streben, die gesamte Menschheit zu ihrem subjektiv verstandenen Glück zu zwingen, skruppellos bereit sind, Millionen ins Verderben zu stürzen. Das geradezu Makabre daran ist, daß der Mensch je schon geneigt zu sein schien, viel eher auf den absoluten Wahrheitsanspruch wirklichkeitsfremder Demagogen hereinzufallen, als warnende Stimmen der Vernunft zu beachten. Die Popularität, die eine so verantwortungslose und, gemessen an ihren philosophisch-wissenschaftlichen Gehalt, eher primitive Ideologie eines Herbert Marcuse unter der Masse der halbgebildeten Studenten Westeuropas und Nordamerikas genießt, läßt wenig Hoffnung übrig, daß das Bewußtsein von den technologischen Zerstörungsmöglichkeiten unserer Zeit allein schon ausreicht, um der Menschheit einen andern Weg zu weisen als den der bitteren Erfahrung.

Dennoch unternimmt das vorliegende Werk den Versuch, die Notwendigkeit der Entscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft deutlich vor Augen zu führen: Der Mensch hat einen Ausweg. Aufgrund der Erfahrung mit all den Konflikten, die zwischen den unterschiedlichsten Wahrheitsmeinungen immer wieder ausbrachen, bleibt nur die Entscheidung, sich weg von der Utopie zur Realität zu wenden. Die Erfahrung allein, die er mit seinen Mitmenschen teilt, hat die Grundlage seines Wahrheitsstrebens zu sein. Damit erkennt er die Wirklichkeit und seine Existenz in dieser Wirklichkeit an und befreit sich vom totalitären Griff utopischer Ideologien. Er löst sich los vom Absolutheitsanspruch selbstgemachter Wahrheitsperspektiven und erkennt, daß er nicht in der Einheit, sondern in der Zweiheit lebt, in stetem Bezug auf seinen Mitmenschen.

Der Autor stellt sich dabei selbst die Frage, ob er in seinem Postulat nicht zu idealistisch sei. Wir meinen eher, daß seine Warnung vor der menschlichen Hybris angesichts der totalen Ideologisierung der Welt und der damit verbundenen Entstellung der Wirklichkeit nur allzu realistisch ist. Die abschließenden Worte seines Buches mögen jenen mahnend vor Augen stehen, die Verantwortung in dieser Welt tragen: *Quo vadis homo? Yours is the choice! But one thing should be clear: It may be your last choice, a choice between existence and non-existence, between life and death.*

WERNER PFEIFENBERGER