

stehen, wie einerseits das oben Gesagte voll und ganz zugegeben und wie zugleich festgehalten werden kann, daß natürliche und naturgeforderte Gemeinschaftsbildungen (Familie, Staat) nicht relative Endzwecke für die Menschen sind, sondern nur naturgeforderte und naturgegebene (qualitativ höhere) Mittel zu Zielen und Zwecken, die den physischen Personen gesteckt sind zur Entfaltung und Auswirkung ihrer individuellen und sozialen Persönlichkeit. Das scholastische Axiom: „civitas propter cives, et non cives propter civitatem“, ist tiefer gefaßt und wirklichkeitsnäher (auch in der universellen Weiterführung: „societas humana propter homines, et non homines propter societatem humanam“) als die Spannische Ganzheits-Überspannung. Wer das Individuum logisch und ontisch letztlich aufgehen läßt im Glied-Sein, im Ganzheits-Umschlossen-Sein und Ganzheits-Hingeordnet-Sein, dem muß allerdings unverständlich bleiben, wie eine Menschengemeinschaft letztlich um der Menschen willen da sein kann, die in ihrer organischen Verbindung die Gemeinschaft ausmachen. Für ihn muß die gedankliche Unmöglichkeit, daß das Ganze letztlich für die Teile, der Gesamtorganismus letztlich für die Organe da sein soll, eben auch die ontische Unmöglichkeit bedeuten, daß organische Menschengemeinschaft letztlich um der Menschen willen da ist. Nur übersieht er, daß diese Unmöglichkeit darin ihren Grund hat, daß er seine abstrakte gedankliche Konstruktion als Wiedergabe der vollen Wirklichkeit unterstellt hat, und daß er die oben erwähnte „Quaestio facti“ als in seinem Sinne bejaht voraussetzt. Das ist das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ der Spannischen Deduktionen.

Bez. der Roederschen Abhandlung wäre an sich noch näher einzugehen auf die konkrete Verwendung und Ausdeutung dieser Ganzheits-Schauweise auf das Freiheitsproblem. Wir glauben, daß der Verf. die Lösung und Klärung der Frage sich durch diese Verkettung erschwert hat. Was er sagt und beweist, läßt sich ohne diesen Unterbau klarer und verständlicher sagen. Immerhin gibt diese Blickrichtung auf die Ganzheit einige neue Gesichtspunkte; aber eine wesentliche Förderung des Problems ist m. E. auf diesem Wege nicht zu erhoffen.

Fr. Hürth S. J.

Guillon, Jean, La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement. 8^o (XLI u. 243 S.) Paris 1933, Boivin & Cie. Fr 30.—.

Wie G. zu Beginn seines Buches mit Recht bemerkt, ist es keine leichte Aufgabe, Newmans Philosophie getreu wiederzugeben. Umso dankbarer begrüßen wir diese objektive und gründliche Studie.

Eine lange Einleitung (41 S.) führt uns ein in das philosophische und zugleich religiöse Problem, wie es sich für N. stellte. Als Quellen dienen alle seine Schriften, „gleichsam Bruchstücke eines einzigen langen Gespräches“. G. schildert die intellektuellen Anschauungen Englands, in denen N. wurzelt. Die religiös interessierten Kreise stellten sich die Frage: Wie kann das religiöse Leben auf ein festeres Fundament gegründet, wie kann der kranke Körper der Kirche Englands neu belebt werden? Die ganz religiös eingestellte Philosophie N.s bezweckt, auf dieses Problem seiner Zeitgenossen eine Antwort zu geben.

G. nimmt als Mittelpunkt und Leitfaden der ganzen Philosophie N.s die bei ihm so reiche und tiefe Theorie der Entwicklung. Er unterscheidet bei N. drei Stufen des philosophischen Gedanken-

ganges und schildert die verschiedenen Formen der Haupttheorie während dieser einzelnen Perioden.

Den ersten Entwurf der Entwicklungstheorie finden wir in den Schriften von 1825 bis 1833 über die Geschichte der Kirchenväter und der Konzilien, besonders in dem Buche über die Arianer. Da wird N. der wunderbaren göttlichen „Herablassung“ oder „Ökonomie“ bewußt, die stufenweise die volle Offenbarung vorbereitet und somit im voraus die allmähliche Anpassung dieser vollkommenen Religion an die jeweiligen Lebens- und Zeitbedürfnisse rechtfertigt. Diese unausweichliche und berechnete Anpassung erklärt dann auch die genauere, intellektuelle und dogmatische Fassung des Offenbarungsgehaltes des Evangeliums und des primitiven Credo durch die Konzilien, jedesmal wenn die Offenbarung in einem ihrer Teile bedroht war.

Die zweite Periode erstreckt sich von 1833 bis 1839. Sie ist besonders eine Zeit der Unsicherheit und des Tastens. Nachdem N. aus dem Prinzip der „Ökonomie“ die Berechtigung der Lehrentwicklung und der dogmatischen Formeln erkannt hat, drängt ihm das Studium der Dogmengeschichte ein neues und wesentliches Problem auf. Ist die Dogmenreligion, im Laufe ihrer Geschichte, identisch mit der Religion des Evangeliums? konkret: ist der Glaube der Kirche Englands der des Urchristentums? Eine vorläufige Antwort und Beruhigung glaubt er in der Vertiefung der Entwicklungsidee und in der Möglichkeit „progressiver Erweiterungen“ zu finden. Die Kirche Englands stimmt in ihren aktuellen Lebensäußerungen und in ihrer Lehre überein mit der Religion der Väter: die anglikanische Reform, die ja von allen Mitgliedern dieser Kirche angenommen wird, wahrt sowohl die Lehre der Hl. Schrift als der Tradition. Die Kirche Englands ist die Kirche Christi; denn ihre *via media* ist die *via antiqua*. Durch ihren Anspruch, die Lehre der Väter und der ersten Konzilien und die apostolische Sukzession bewahrt zu haben, weist sie die Anklage des römischen Katholizismus zurück, durch die Reform die Religion der Urkirche preisgegeben zu haben. Die Richtigkeit dieser Antwort muß jedoch aus der Geschichte bewiesen werden.

Von 1839 bis 1845 befaßt sich N. mit dieser mühevollen Aufgabe. G. gibt eine genaue Analyse der beiden Hauptschriften dieser dritten Periode: der Oxforder Predigt über die Theorie der Entwicklung in religiöser Lehre (1843) und des Essay of development (1845). Die Predigt behandelt hauptsächlich die Psychologie des Glaubens und untersucht, wie die Idee an das Bewußtsein herantritt und von ihm aufgenommen wird. Der Essay zieht die Schlußfolgerungen aus einer langen historischen Untersuchung. Der erste Teil legt dar, unter welchen Bedingungen die Idee sich einer menschlichen Gruppe offenbart. Der zweite Teil ist gleichsam eine Philosophie der Geschichte in ihrer ständigen Entwicklung und bestimmt die Regeln, nach denen die Geschichte selbst erlaubt, die wahre Lehre vom Irrtum zu unterscheiden. Sehr richtig bemerkt G., daß man die Bedeutung der Entwicklungstheorie N.s völlig verkennet, wenn man sie auffaßt als eine bloße Anwendung der biologischen Evolution auf die Theologie (A. Sabatier) oder als eine dialektische Rechtfertigung der römischen Theologie (Tyrell) oder als eine willkürliche Mischung von biologischen und logischen Kriterien. Sie ist weder die Anpassung einer biologischen Hypothese, noch ein Eindringen der Logik in den Bereich des Lebens.

Im 4. Kapitel bespricht G. mehrere sehr interessante Anpassungsmöglichkeiten dieser Theorie auf gewisse moderne Probleme, z. B. in der Religionsgeschichte oder in der Kontroverse mit den von Rom getrennten Kirchen. Er bestimmt auch genauer die Stellung N.s in der Philosophie der Entwicklung. Seine Lehre hat nichts gemein weder mit Spencer noch mit Hegel.

Es folgen drei Anhänge. Der erste, Newman et les Pères anté-nicéens, betont besonders die Bedeutung und die Aktualität des Werkes über die Arianer. Der zweite behandelt seine Stellung im Vergleich zum Modernismus und Anglo-Katholizismus. Der dritte gibt einen bisher unveröffentlichten, wichtigen Brief N.s vom 1. Juni 1853 (englischer Text und Übersetzung), aus dem hervorgeht, welche Bedeutung die Idee der Entwicklung in seiner Philosophie und seinem religiösen Leben einnahm.

Eine Bibliographie von über 30 Seiten läßt wohl kaum an Vollständigkeit zu wünschen übrig; die Ausgaben der Werke N.s; Abhandlungen über seine Theologie und Philosophie, über die Theorie der Entwicklung, über seine Theorie des „Assent“. Zahlreiche Anmerkungen bieten wertvolle Angaben über verschiedene Punkte seiner Lehre oder über ihre Beziehungen zu den zeitgenössischen Theorien.

Durch seine äußerst gründliche Kenntnis der behandelten Fragen und die didaktische Darstellung ist es G. gelungen, die so vielseitigen Gedankengänge N.s klar und objektiv zu schildern. Da die Schilderung bei aller Klarheit aber wahrheitsgetreu bleibt, ist es erklärlich, daß mehr als eine Stelle den Mangel an dialektischer Schärfe und an Klarheit treu widerspiegelt, wie er sich in den Werken des großen Konvertiten findet. J. Pollinger S. J.

Geyser, Joseph, Das Gesetz der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes. gr. 8^o (164 S.) München 1933, Reinhardt. M 6.50; geb. M 8.80.

Die zähe Beharrlichkeit und unbestechliche Wahrheitsliebe, mit der G. schon seit Jahren in den Fragen um das Kausalitätsprinzip nach letzter Klarheit ringt, verdienen Bewunderung. Der Zweifel wäre freilich verständlich, ob sich denn über einen so zerredeten Gegenstand überhaupt noch etwas Neues sagen lasse. G. vermag es, weil er die Frage der begrifflichen Ableitung des Prinzips nicht losgelöst von allen andern, sondern in ihren großen Zusammenhängen betrachtet. Hinzu kommt sein entschlossenes, selbständiges Durchdenken der Probleme und das unablässige Drängen auf begriffliche Klarheit.

So bringt auch dieses neue Buch viel Wertvolles. Wir weisen nur hin auf die trefflichen Bemerkungen über die Induktion und ihre physische Gewißheit (63—65), auf die wohlverdiente Afer-tigung des oberflächlichen Neopositivismus (72—81) und auf die scharfsinnige Bewußtseinsanalyse, durch die die innere Wahrnehmung der Kausalität im Wollen und den vom Willen abhängigen Akten klar herausgestellt wird (81—95). Wirklich durchschlagende Einwendungen wird man auch kaum gegen die Gründe vorbringen können, mit denen G. gegenüber verschiedenen Begründungsversuchen des Kausalitätsprinzips, die den Eindruck rein „analytischer“ Ableitung machen könnten, immer wieder darauf hinweist, daß an irgend einer Stelle ein nicht analytisch abgeleiteter Satz als alles entscheidende Voraussetzung in die Beweisführung eintritt.

Trotzdem lehnt G. mit anscheinend geradezu instinktiver Abnei-