

über das einzelne Individuum hinausragen und denen es in großem Umfange einfach unterworfen ist. Dieser Geist hat kein Selbst und kein adäquates Bewußtsein. Hegel hat ihn in seinem absoluten Geiste hypostasiert und als eine Art Übersubstanz und Überbewußtsein aufgefaßt. Dies wird mit Recht abgelehnt. Doch wird nicht ganz deutlich, welche Stellung nun H. selber in der Frage nach der Natur- und Seinsweise dieses Geistes einnimmt. Auf der einen Seite wird betont, daß er nicht ohne den personalen Geist vorkommt, daß er nichts neben und außer dem menschlichen Geiste ist. Aber auf der andern Seite veranlaßt H. die Tatsache, daß der objektive Geist eine eigene Einheit, eigene Bewegung, eigene Zeitlichkeit hat, ihn als eine eigene, gleichberechtigte Seinschicht neben dem personalen Geiste aufzufassen, die eine eigene Seinsweise, Superexistenz, in substanzloser, reiner Prozessualität besitzt. Hält man damit zusammen, daß H. die aristotelisch-scholastische Abstraktionslehre ablehnt, weil er übersieht, daß diese nicht unzertrennlich mit gewissen zeitbedingten, heute nicht mehr haltbaren Hypothesen verbunden ist, und daß er sich dann genötigt sieht, neben dem Reiche des Seins ein selbstständiges Reich der Ideen anzunehmen, so wird man wohl nicht unrecht tun, wenn man in dieser Superexistenz doch eine den Hegelschen Bildungen ähnliche Hypostasierung erblickt (vgl. vor allem S. 263 f.). Auch die Analysen von Raum, Zeit und Wissenschaft leiden unter dem Fehlen der Abstraktionslehre. Wie sich die oben erwähnten Tatsachen und die Struktur des objektiven Geistes in der scholastischen Abstraktionslehre ohne Konstruktionen verständlich machen lassen, ist an anderer Stelle gezeigt worden (vgl. oben S. 229—255).

Der letzte Teil handelt vom objektivierten Geist in folgenden Abschnitten: Phänomen und Formen der Objektivierung; Geschichtliches Sein des objektivierten Geistes; Objektivierter und lebender Geist. Die Objektivierungen sind reine Realdinge, die des lebenden Geistes zur geistigen Wirkung bedürfen. Das Geistige existiert in ihnen als bloß erscheinender Hintergrund, der nicht wie der materielle Vordergrund ein Ansichsein hat, sondern nur für den betrachtenden Geist existiert. Besonders am Kunstwerk wird die Rolle des materiellen Vordergrundes als Anreiz und Wegleitung ausführlich entwickelt. Wie jedoch das Materielle zum Träger geistiger Inhalte werden kann, wird nicht weiter untersucht. Gut wird dagegen die doppelte Rolle des objektivierten Geistes gezeigt: einerseits wirkt er hemmend, auf der andern Seite ist er belebend, bereichernd und befreiend. Jedes geistige Erfassen bedeutet schon ein Verobjektivieren des Gegenstandes und damit eine gewisse Selbstbefreiung des Subjekts.

Das neue Werk hat die Vorzüge, die von den früheren Werken her bekannt sind. Der Stil ist einfach und klar. Der ruhige Blick, die Nähe zum Phänomen und das nüchterne Urteil bewahren gewöhnlich vor einseitiger Stellungnahme. Die Fülle der Beobachtungen kann hier auch nicht einmal angedeutet werden. Auf die Punkte, wo sich die Metaphysik H.s nachteilig bemerkbar macht, wurde bereits hingewiesen. Aber auf diesen metaphysischen Ansichten liegt nicht das Hauptgewicht des Buches, sondern in der überaus reichen, geordneten Beschreibung der Phänomene.

A. Brunner S. J.

Descos, Pedro, S. J., Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée. Tom. I. De Dei Cognoscibilitate. gr. 8<sup>o</sup> (VI u. 725 S.) Paris 1932, Beauchesne. Fr 100.—

Dieser erste Band eines auf drei Bände berechneten Werkes ist eine bedeutende und achtunggebietende Leistung. Alle Probleme der scholastischen Theodizee kommen hier zur Sprache. Dabei macht sich überall eine staunenswerte Kenntnis nicht nur der älteren, sondern auch der neuen und neuesten Literatur bemerkbar; in vielen Zitaten — vielleicht wird es dem einen oder andern scheinen, als seien diese Zitate sogar etwas reichlich ausgefallen und als wäre an manchen Stellen ein zusammenfassender Bericht vorzuziehen, besonders bei modernen Autoren, die nicht so systematisch schreiben wie die mittelalterlichen — kommen die einzelnen Ansichten zu Wort. Das vollständige Werk wird ein unentbehrliches Nachschlagewerk in allen Fragen, welche die Theodizee betreffen, darstellen. Die Darstellung zeichnet sich durch klare, leicht verständliche Sprache aus.

Im ersten Bande, der bisher vorliegt, werden zunächst die Vor- und Einleitungsfragen besprochen, dann als schlüssige Argumente die folgenden vorgelegt: aus der Kontingenz, aus der Bewegung, aus der Wirkursache, aus der Zielstrebigkeit, aus der sittlichen Verpflichtung. Ein weiterer Teil lehnt als nicht beweiskräftig ab die ontologische Intuition, das ontologische Argument, die Beweise Kants, das Argument aus der Entropie und aus der religiösen Erfahrung.

Die Einleitung bringt sehr beherzigenswerte Gedanken zur Methode der Theodizee. Mit Recht wird die Art mancher Neuscholastiker abgelehnt, die alles aus dem Seinsbegriff a priori deduzieren oder vielmehr zu deduzieren glauben; in Wirklichkeit schielen sie, genau wie aller Idealismus Schellingscher und Hegelscher Observanz, immer wieder auf die vorphilosophische Erfahrung und das Wissen hin, das sie mitbringen, und bewegen sich so dauernd in einem logischen Zirkel. Dann folgt das kritische Problem als Grundlegung, zugleich auch eine gute Auseinandersetzung mit der Kritik Maréchal's. Mit Recht wird festgestellt, daß es ein kritisches Problem gibt und daß es nichts nützt, sich einfach auf Intuition, Evidenz, vielleicht dazu noch auf einige platonische Reste in den Quaest. disp. des hl. Thomas zu berufen, denen ebenda gleichwertige Texte im aristotelischen Sinne entgegenstehen. Allerdings wäre wohl das Problem selber nicht so zu formulieren, wie es hier und auch sonst oft geschieht. Auch das Argument selber aus dem Aktbewußtsein scheint, wie anderswo nachgewiesen wurde, das zu Beweisende vorauszusetzen. Aber ein richtiger Aufweis läßt sich nicht umgehen.

Das ethnologische Argument wird als ein Wahrscheinlichkeitsbeweis an die Spitze gestellt. Vielleicht kommt man aber über Wahrscheinlichkeit deswegen nicht hinaus, weil in der gewöhnlichen, auch hier vorgetragenen Form zu viel bewiesen wird, nämlich die Existenz eines Gottes, was sich sicher aus der Übereinstimmung aller Völker nicht erhärten läßt. Wohl aber kann die Existenz religiöser transzendenter Wesen ohne bestimmte Zahl und noch einige ihrer Eigenschaften auf diesem Wege sichergestellt werden. Aber dieses Argument ist nicht mit den folgenden in eine Reihe zu stellen; denn es antwortet nicht auf die Frage, warum die Völker solches glauben. Dies tun die gewöhnlichen Beweise, die somit das ethnologische Argument auf die letzte Seinsgrundlage zurückführen.

Beim Beweis aus der Kontingenz zeigt sich S. 245 deutlich, daß dieses Argument das einzige ist und alle andern nur die Beweise

der Kontingenz sind, die nicht einfach als evident hingestellt werden darf; hier liegt vielmehr die eigentliche Schwierigkeit dieser Beweise. Leider werden die Folgerungen aus dieser Einsicht nachher nicht deutlich gezogen. Ob man heute die beiden Beweise aus der Bewegung und der Wirkursache noch auseinanderzuhalten braucht, ja es überhaupt kann, ohne den Beweis mit naturphilosophischen Hypothesen zu belasten, erscheint mir sehr zweifelhaft. Es erhebt sich überhaupt die Frage, ob es nicht besser wäre, nicht bloß in der Sache — und vielleicht auch da noch mehr als es zuweilen geschieht, wozu die Bemerkungen über Aristoteles S. 301 ff. mancherlei Anregungen geben —, sondern auch in der Terminologie von der aristotelisch-mittelalterlichen Physik und ihrem Weltbilde, für die der moderne Mensch kein Verständnis mehr hat, abzurücken. Beim teleologischen Beweis werden eine Reihe ungenügender oder falscher Formulierungen abgelehnt. Man müßte aber bei diesem Argumente noch weiter gehen; unter dem Terminus *finis* verbergen sich eine Reihe analoger Begriffe, die nicht alle zu einem Gottesbeweise tauglich sind. Die Aristotelische Übertragung der Finalität aus dem Schaffen des Menschen auf die Natur ohne jeden Beweis hat hier viel Verwirrung gestiftet (vgl. Hans Meyer, *Natur und Kunst bei Aristoteles* [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums X 2] Paderborn 1919).

Bei der Behandlung von Bonaventura vermißt man in der Literaturangabe die schöne Studie von B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura* (BeitrGPhMA XXV 3/4) 1925.

Die Ablehnung der oben angeführten Beweise teilen wir. Naturwissenschaftliche Hypothesen können keine Grundlage metaphysisch sicherer Beweise bieten. Doch hätte man hier prinzipiellere Ausführungen über das Wesen der Wissenschaft im engeren Sinne und ihr Verhältnis zur Metaphysik gewünscht. Dieses Verhältnis kann nicht ein gleiches sein zur allgemeinen Metaphysik und der auf ihr gründenden Theodizee und zu der Naturphilosophie. Desgleichen läßt die berechtigte Ablehnung des Beweises aus dem religiösen Erlebnis und dem religiösen Sinne eine Klärung des Verhältnisses der Gottesbeweise zur Religion und besonders zur religiösen Erkenntnis als Ergänzung angebracht erscheinen.

Diese kritischen Bemerkungen möchten das oben geäußerte Urteil in keiner Weise abschwächen, noch soll mit der kurzen Inhaltsübersicht auch nur eine Idee von dem reichen Inhalt gegeben werden. In den vielen Exkursen — wir nennen als Beispiele die über Aristoteles, über die verschiedenen religionsgeschichtlichen Schulen, über die Geschichte der einzelnen Argumente und ihre Gegner, über Augustinus und Augustinismus, über mystische Erkenntnis, über Phänomenologie, über die modernistische und protestantische Gotteslehre — ist ein reiches und wertvolles geschichtliches und systematisches Material bereitgestellt, das selten so beieinander gefunden wird.

A. Brunner S. J.

Donoso Cortés, [Juan], *Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie.* Hrsg. v. Dr. Ludw. Fischer. 8<sup>o</sup> (XII u. 112 u. 405 S.) Karlsruhe 1933, Badenia. M 5.—; geb. M 6.—.

Erst seit einem Jahrzehnt ist der große spanische Staatsmann und Staatsphilosoph D. C. (1809—1853), der sich vom politischen Liberalismus, philosophischen Skeptizismus und religiösen Sozialismus zum gläubigen Katholizismus entwickelte, für Deutsch-