

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuiten. Maastricht 1938, Tongerschestraat 53. jährlich *Fl* 5.50. — Mit diesen Bijdragen beginnen die niederländischen Jesuiten eine Reihe wissenschaftlicher Veröffentlichungen aus dem ganzen Gebiet der Philosophie und Theologie mit Einschluß der christlichen und alttestamentlichen Archäologie, der Missiologie, der Protestantischen Theologie, der Geschichte des Islams und anderer Religionen. Jährlich soll ein Bd. von wenigstens 18 Bogen erscheinen. Aber für die Erscheinungszeit und Einrichtung der einzelnen Hefte lassen sich die Herausgeber eine großzügige Freiheit: „Die ‚Bijdragen‘ erscheinen nicht zu festgesetzten Zeiten und umfassen in ihren einzelnen Heften entweder mehrere abgeschlossene Studien oder eine einzelne Monographie“ (Voranzeige). Auch bibliographische Übersichten werden in Aussicht gestellt. — Gleich das 1. Heft ist recht gegenwartsnahe. Der 1. Artikel des früh verstorbenen *P. Hendrixx S. J.* über „S. Augustinus' individualisme“, ist ein von tiefer Augustinuskennntnis eingegebener Beitrag über die Liebe des hl. Kirchenlehrers zur katholischen Kirche. — In dem 2. Artikel: „Het Millenarisme van Irenaeus“ macht *V. Cremers* es durch sorgfältige Untersuchungen höchst wahrscheinlich, daß Irenäus kein Millenarist war und daß die betreffenden Sätze in den letzten Kapiteln von Adv. haer. von fremder Hand herrühren. — *F. Tummers* schreibt über die schwierige Frage des „Mitverdienens“ der Allerseligsten Jungfrau beim Werk der Erlösung und verweist für die Behandlung einer bisher noch nicht zur allgemeinen Zufriedenheit gelösten Schwierigkeit auf die *Salmanticenses*, Tract. 21 De Incarnatione, disp. 7, dub. 3 et 4. — Der 4. Aufsatz: „‚Apologetica‘ als theologische wetenschap“ von *F. Malmberg* wird in einigen Fragen seines Hauptteils nicht bei allen Theologen Zustimmung finden, z. B. bei der Behauptung von einem Naturstreben nach der Anschauung Gottes; ferner bei dem Satz, daß im Glaubensakt die Tatsache der Offenbarung mitgeglaubt wird (142). — Zu *H. Thielemans* „Kant en de Scholastiek“ siehe die eingehende Anzeige unter den folgenden Einzelbesprechungen. — Zum Schluß bringt *J. Sleijffers* eine „Missiologisch Overzicht“, zunächst aus der protestantischen Missionsliteratur. — Eigentliche Buchbesprechungen enthält das Heft nicht. Wir werden über die wertvolle Zeitschrift in unseren Besprechungen laufend berichten.

* * *

Brecht, F. J., Heraklit. Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie. gr. 8^o (148 S.) Heidelberg 1936, Winter. *M* 6.—; geb. *M* 8.—. — Unstreitig bietet Br.s Buch ein vorbildlich gelungenes Beispiel lebendiger, wahrhaft erweckender und echt philosophischer Interpretation eines großen Denkers der Vergangenheit. Dazu genügt es nicht, die überlieferten Sätze und Lehren als fertige und verfestigte Ergebnisse aneinanderzureihen; vielmehr gilt es, sie aneignend nachzuvollziehen, sie aus eigenem Selbstsein neu zu durchglühen und so die eigene Existenz in Seinsberührung mit dem Kern der fremden Existenz zu bringen. Br. lebt in der Existenzphilosophie, und zwar ist Jaspers bei ihm führend. Von hier aus erscheint Heraklit, in dem die Philosophie zum ersten

Mal zu sich selbst kommt, als der erste Philosoph der Existenz. Im Philosophieren betritt der Mensch den Weg der Vereinglichung und strebt zur Selbsterfüllung des eigentlichen Daseins im Vollzug der tastenden Ergreifung des unsichtbaren Seinssinnes. Und dieser hält sich nicht bloß in logischer Abstraktheit, sondern findet seine erfüllte Konkretion im lebendigen Gott, der das reine Leben des Seinssinnes ist. Die scheiternden Versuche, das Undenkbare zu denken, versetzen den Menschen in eine Seinsschwingung, aus der heraus er für Augenblicke das Göttliche als das Unbegreiflich-Andere erfahren kann; so wird er vor dem verborgenen Angesicht Gottes seiner Nichtigkeit inne und damit erst eigentlich er selbst. Nach alledem ist der heraklitische Logos die Möglichkeit des Menschen, im Ergreifen des ungegenständlichen Seinssinnes und schließlich des Göttlich-Einen er selbst zu werden. Und der Sinn des Seins selbst liegt in der Einheit des Gegenstrebigen, die in Gott (dessen außerweltliche Realität Heraklit nicht deutlich geworden ist) ihre höchste Verwirklichung findet. Das Feuer ist nur ein Symbol oder eine Chiffre des Seinssinnes. — Wenn man auch Br. entgegenhalten wird, er habe Heraklit zu sehr durch Jaspers gesehen, so hat er doch sicher das Lebendige an dem „Dunklen“ getroffen, weshalb seine Auslegung ungemein anregend und befruchtend wirkt.

Lotz.

Frenkian, A. M., *Études de Philosophie Présocratique. II: La philosophie comparée — Empédocle d'Agriente — Parménide d'Élée.* gr. 8^o (110 S.) Paris 1937, Vrin. — Aus der richtigen Beobachtung, daß der Ausdruck des philosophischen Denkens an die durch die Sprache gegebenen Formen gebunden und weitgehend durch sie bestimmt ist, wird mit einem etwas unlogischen Sprunge gefolgert (13), daß die Sprachform die Struktur des Denkens selbst bestimmt und jedem bestimmten Sprachgeist seine eigentümliche, rassisch bestimmte Denkform entspricht. Denn objektives Denken, objektive Wahrheit gibt es nicht (29 Anm.). Innerhalb dieser Schranken gibt es aber auch eine mit der Entwicklung des Sprachgeistes parallel gehende Entwicklung: Während die Überbetonung des Substanzbegriffes bei den Indern und die Gliederung des ganzen Seins nach dem Gesichtspunkt Substanz — Akzidenz bei Aristoteles dem ausgebildeten Flexionsvermögen der indogermanischen Sprachen entspricht, macht sich im buddhistischen Denken, in der empiristischen Denkweise der Stoa und in der modernen empirischen Philosophie das immer stärker hervortretende Vermögen dieser Sprachen zu koordinierenden Zusammensetzungen bzw. der Verlust des Flexionsapparates im Englischen geltend. (Daß die für das chinesische Denken so grundlegende geschlechtliche Polarität in der chinesischen Sprache gar keinen Ausdruck findet, wird in einer Anmerkung zu einer Anmerkung [11] nebenbei eingestanden.) — Dieser philosophiegeschichtliche Gesichtspunkt soll nun auf die vorsokratische Philosophie angewendet werden; das geschieht aber eigentlich nicht, sondern wir erhalten nur eine Übersicht über das System des Empedokles, mit besonderer Betonung des Begriffs des Sphairos. Es wird sehr richtig darauf hingewiesen (55), daß man nicht von einem „Materialismus“ der Vorsokratiker reden sollte, sondern von einem Seinsbegriff, der vor der bewußten Differenzierung von Geist und Stoff steht, ebenso wie in der Philosophie des Parmenides das logische „Gedachtwerden“ und das ontologische „Dasein als Gedachtes“ ineinander übergehen und aus dem einen auf das andere geschlossen wird. Das Werk des Parmenides selbst wird überhaupt als ein Versuch

aufgefaßt, auf Grund der Auffassung des Xenophanes und pythagoreischer Gedanken die heraklitische Seinslehre zu bekämpfen. (Der Nachweis der Berechtigung dieser Theorie beruht auf einer etwas willkürlichen Konstruktion der gegenseitigen Gedankenabstammung.) Die meiste Beweiskraft hat noch die Interpretation der Stellen bei Parmenides, aus denen ein direkter Hinweis auf Heraklit herauszulesen ist (79—81). Ein Exkurs wendet sich gegen K. Reinhardts Versuch, Parmenides vor Heraklit anzusetzen. Die historische Charakterisierung des Aristotelismus (19; 103) verriät wenig Kenntnis der modernen Forschungen über das Heraufwachsen des Aristotelismus aus dem Platonismus. Von dem, was S. 103 gesagt wird, ist gerade das Gegenteil wahr. v. Ivánka.

Schaerer, R., La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues (Mém. de l'Univ. de Neuchâtel 10). 8^o (272 S.) Paris 1938, Vrin. Fr 60.— Diese interessante und gewissenhafte Platonstudie verfolgt den Zweck, dem modernen Leser hinwegzuhelfen über die scheinbare Gegensätzlichkeit zwischen der Größe und Gedankentiefe Platons und der äußeren literarischen Gestalt der Dialoge. Man darf sich nicht auf die „äußere“ Realität der Dialoge stützen, sonst ergeht es dem modernen Leser wie Dionys von Syrakus: man nimmt den Text zu buchstäblich und ernst. Das Wesen des Platonismus ist und bleibt über-diskursiv. Die moderne Literatur ist nicht bloß zitiert, sondern auch diskutiert. Nur die Arbeit von K. Hildebrandt, der aus dem Georgekreis herkommt, wird anscheinend nicht genannt, obwohl der deutsche Neuhumanismus Erwähnung findet, der sich um St. George gruppiert. Schuster.

Heschel, A., Der Begriff des Seins in der Philosophie Gabirols: Festschrift J. Freimann, Berlin 1937, 68—77. — Ders., Der Begriff der Einheit in der Philosophie Gabirols: MschrGWiss-PJud 82 (1938) 89—111. — Die beiden Abhandlungen stellen die in Gabirols (Avencebrols) Hauptwerk Fons vitae zerstreuten Äußerungen über die Begriffe des Seins und der Einheit systematisch dar. Eine sehr begrüßenswerte Arbeit. Ist doch der Fons vitae eine Schrift, die im Mittelalter viel beachtet wurde, auf die Thomas von Aquin wiederholt ausdrücklich sich bezieht und deren Ansichten vielleicht die Abfassung von *De ente et essentia* veranlaßt haben. Andererseits ziehen manche in Zweifel, ob Thomas Gabirols Lehre in allem richtig wiedergebe, ob insbesondere Thomas, S. th. 1 q. 50 a. 2, dem Gabirol mit Recht den Satz zuschreibe, „daß der allgemeine Stoff der geistigen Wesen und der körperlichen derselbe sei. Nach H.s sehr sorgfältig durchgeführten Untersuchungen gipfelt Gabirols Lehre über die Begriffe des Seins und der Einheit in folgenden Sätzen: Die Dinge weisen zwei Konstituanten auf: Materie und Form. Die Materie ist das, worin die Dinge miteinander übereinstimmen; die Form das, wodurch sie sich voneinander unterscheiden. Die Materie ist Substrat oder Substanz; sie hält, trägt (sustinet) die Form und die Form vollendet die Materie, die Form hat nicht im eigentlichen Sinn den Charakter der Substanz; die Materie gibt den Dingen das Wesen, die Form das Sein. Gabirol lehrt (wie manche Vertreter des mittelalterlichen Augustinismus) die Zusammensetzung von Materie und Form auch bei den Engeln. — Die Unterschiede der Lehre Gabirols von der Thomistischen treten nicht erst bei der Lehre von der Zusammensetzung der geistigen Substanzen auf, sondern beruhen zuletzt darauf, daß das Begriffspaar Materie und Form bei beiden

einen wesentlich verschiedenen Sinn hat. Bei Thomas bedeuten Materie und Form in erster Linie innere, das Ding konstituierende Prinzipien, bei Gabirol dagegen ist Materie das, worin *Dinge* übereinstimmen, also ein principium quod, das dann seinerseits durch die Form vollendet und qualitativ differenziert wird. Von dieser Grundauffassung aus ergeben sich die weiteren Sätze Gabirols folgerichtig und führen zu den Unterschieden gegenüber der Thomistischen Lehre. Zweifellos verdienen Gabirols Ansichten auch heute eindringendes Studium. — Im 2. Artikel behandelt H. den Begriff der *Einheit* bei Gabirol: Die Materie ist in sich ungeeint; sie ist das Prinzip der Vielheit und der Teilung der Dinge; die Form der einheitsstiftende Faktor. Die Einheit hat dieselben Funktionen wie die Form. Sie konstituiert das Wesen des Dinges, in dem sie ist, verleiht ihm das Sein, umfaßt es und findet sich in allen seinen Teilen; sie wird von der Materie, die ihr Substrat ist, getragen und steht über ihr. Die Einheit der Materie ist geschaffen von der ersten Einheit. Die qualitative Verschiedenheit der Dinge entspringt der Form, die quantitative Vielheit ist in der Materie begründet. — Dem Verf. gebührt Dank für seine zuverlässige Arbeit auf einem philosophiegeschichtlich und systematisch wichtigen Gebiet. Das Eine im Vielen und das Viele im Einen zu erkennen, ist seit Platon ein Hauptanliegen der Philosophie. Die Auffassung des Ref. über die Begriffe des Seienden und des Einen siehe: Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 101—112, 384—386. Nink.

* * *

Cartesiana: Emge, C. A., Dem Gedächtnis an René Descartes. 8^o (204 S.) Berlin 1937, Verl. f. Staatsw. — Revue de Synthèse 14 (1937): Num. spéc. cons. à Descartes. gr. 8^o (126 S.) Paris 1937, A. Michel. Fr 20.— — Olgiati, Fr., La filosofia di Descartes (Pubbl. d. Univ. Catt. Ser. 1, 26). gr. 8^o (XVI u. 577 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. L 40.— — Cartesio nel terzo Centenario del „Discorso del Metodo“ (Riv. FilNeoscol. Suppl. spec. al vol. XIX, Luglio 1937). gr. 8^o (XII u. 807 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. L 75.— — Friedrich, H., Descartes und der französische Geist (Wissensch. u. Zeitgeist 6). 8^o (78 S.) Leipzig 1937, Meiner. M 2.40. — Böhm, Fr., Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand. gr. 8^o (300 S.) Leipzig 1938, Meiner. M 6.50; geb. M 8.20. — Jaspers, K., Descartes und die Philosophie. gr. 8^o (104 S.) Berlin 1937, Gruyter. M 4.80. — Mac Cormick, J. F., A Jesuit Contemporary of Descartes: The Mod. Schoolm. 14 (1937) 79—82. — Bei der Überfülle der zur 3. Jahrhundertfeier des Erscheinens des „Discours de la Methode“ veröffentlichten Cartesiana gestattet der beschränkte Raum nur eine beschränkte Übersicht. Die von Emge als Erinnerungsgabe der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie herausgegebene Festschrift enthält außer Beiträgen von C. Schmitt (Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes), O. Becker (Husserl u. Descartes), K. Th. Buddeberg (Descartes und der politische Absolutismus) u. a. auch eine von G. Krüger bearbeitete kurze Descartes-Bibliographie seit 1924 (d. h. seit dem Erscheinen der letzten Aufl. des 3. Bds. Ueberweg). — Reichhaltiger ist die Descartes-Bibliographie, die den größten Teil der Revue de Synthèse umfaßt. In sechs Beiträgen wird hier die Descartes-Literatur unseres Jahrhunderts in Frankreich, Italien, Deutschland (von E. Bergmann), Polen, England und Holland analysiert. — Die Mailänder Katholische Universität erscheint mit zwei stattlichen Cartesiusbänden: F. Olgiati hatte 1934 unter

dem Titel „Cartesio“ eine „philosophische Bilanz“ der verschiedenen Deutungsversuche Descartes' erscheinen lassen (vgl. Schol 12 [1937] 162 ff.); in dem vorliegenden Werk will er nun, weiterführend, einen systematischen Aufbau der kartesianischen Philosophie bieten; entscheidend für eine richtige Wertung sei die Anerkennung des Primates seiner ursprünglichen Metaphysik, einer „concezione fenomenistica della realtà“. — Die umfangreiche Jubiläumsschrift, die von der philosophischen Fakultät dieser Universität herausgegeben wurde, stellt mit den Beiträgen von 61 katholischen Philosophen der ganzen Welt, darunter 12 Deutschen (u. a. *J. Bernhart*, „Das Tier bei D. und Augustin“; *J. de Vries*, „Von den „Ewigen Wahrheiten“ Descartes' zu den „Analytischen Urteilen“ der Neuscholastik“) ein wahres Symposium der katholischen Philosophie dar. — *H. Friedrich* will sich weniger an die Fachhistoriker der Philosophie und der französischen Literatur wenden, als an „jeden deutschen Leser, der das Urteil über gewisse Seiten des französischen Geistes mit der Frage beginnen möchte, wie dieser Geist geworden und gewachsen sei“. Besonders im 3. Teile, Der ewige Cartesianismus, vermittelt F. dem Deutschen tiefere Einblicke in die wesentliche französische Geistigkeit. — *Fr. Böhm's* Buch will eine Kampfschrift sein. Ziel des Buches ist die Überwindung des Rationalismus in der Philosophie und ihrer Geschichte: Los von Descartes und dem Cartesianismus! Gewiß ist auch der christliche, der katholische Philosoph im tiefsten ein Gegner des Cartesianismus und seines Rationalismus. Doch wird er die Geisteshaltung dieses Werkes, wie sie besonders in dem letzten Abschnitt, Gott in der Geschichte, hervortritt, unbedingt ablehnen müssen: „Gott und Götter, die das Rechnen des Verstandes nicht vereinen kann, schließen sich in einem lebendigen Glaubensgefühl nicht aus, sondern sie fordern sich gegenseitig ...“ (280). (Vgl. auch die Polemik gegen Ignatius von Loyola 69f., 74f.). — *K. Jaspers* analysiert in dem 1. Teil seines dreigliedrigen Buches den Sinn des neuen philosophischen „Grundgedankengangs“ eines Descartes, im 2. Teil den Sinn der „Methode“ (1. Die Methode als Thema; 2. Die Ausübung der Methode). Im 3. Teil zeigt er den Charakter der kartesianischen Philosophie im Ganzen, und zwar die polare Spannung zwischen Vernunft und Autorität; den Verlust des Seins selbst im *Cogito ergo sum*; die „neue Dogmatik“. Das Buch schließt mit einer Betrachtung des Wesens eines Descartes und seiner historischen Wirkung. (Diese Schrift erschien zuerst auf französisch in dem Descartes-Sonderheft der *Revue phil.*, Paris 1937). — *J. F. Mac Cormick* bietet eine kurze Analyse des Hauptwerkes des englischen Jesuiten *Th. Compton Carleton* (1591—1666), der *Philosophia Universa*, und ihrer Beziehungen zur kartesianischen Philosophie. Bedauerlicherweise scheinen dem Verfasser die Arbeiten von *C. Jungmann*, Descartes und die Jesuiten, 1929, und von *G. Sortais S. J.*, *Le Cartésianisme chez les Jésuites français ...*, 1929, unbekannt zu sein. Hentrich.

Thielemans, H., Kant en de Scholastiek: BijdrNedJez 1 (1938) 146—177. — Der Aufsatz bietet einen höchst anregenden, mit großem Scharfsinn durchgeführten Versuch, die Widerspruchslosigkeit der Erkenntniskritik Kants dadurch nachzuweisen, daß ihre Hauptlehrstücke aus einem einzigen Prinzip abgeleitet werden. Dieses Prinzip ist die transzendente Apperzeption als nicht-intuitives, spontanes Erkenntnisvermögen, das wesentlich eine (im scholastischen Sinn) transzendente Beziehung auf das wirkliche Sein der Dinge einschließt. Daraus werden die Sinnlichkeit

als intuitives, aber passives Vermögen, ferner die Kategorien und die Notwendigkeit und Eigenart der Synthese abgeleitet. So soll auch eine Annäherung Kants an die Scholastik erreicht werden. — Wenn aber die Unerkennbarkeit des Dings an sich bleibt — und sie kann aus Kant nicht wegerklärt werden —, bleibt auch der unüberbrückbare Gegensatz, und es bleibt auch der innere Widerspruch im System Kants selbst, den der von Th. angeführte Einwand Hoernlès treffend herausarbeitet; denn wenn das Seiende, wie es an sich ist, unzugänglich bleibt, wäre auch die Erkenntnis des denkenden Geistes und seiner Eigenart und darum jede Erkenntnistheorie, auch die kantische, unmöglich. Die Antwort, die Th. auf diesen Einwand gibt, scheint uns dessen Tragweite zu unterschätzen.

Schopenhauer, A., Sämtliche Werke. Nach der 1. v. J. Frauenstädt bes. Gesamtausg. neu bearb. und hrg. v. A. Hübscher. gr. 8^o. 7 Bde. Leipzig, Brockhaus. M 50.—; geb. M 57.—. — Als würdige Ehrengabe zum 150. Geburtstag Sch.s läßt dessen ursprünglicher Verleger seine Werke in neuer Gestaltung erscheinen. Die erste Gesamtausgabe wurde bekanntlich erst 13 Jahre nach seinem Tode von seinem literarischen Testamentsvollstrecker J. Frauenstädt verwirklicht. Zwei Jahrzehnte in unbestrittener Geltung bei der wissenschaftlichen Welt, wurde die Frauenstädt'sche Ausgabe seit 1891 infolge der maßlosen Angriffe Grisebachs, denen K. Fischer beipflichtete, als unwissenschaftlich zugunsten der Grisebachschen verfehmt. Erst die Revision der Grisebachschen Kritik durch G. F. Wagner 1909 brachte den Umschwung. Die große 15bändige historisch-kritische Ausgabe (durch P. Deussen seit 1911 herausgegeben) nahm statt der Grisebachschen wieder die Frauenstädt'sche zur Grundlage des Textes, der im übrigen nach den Ausgaben letzter Hand und den Feststellungen Wagners genau durchgesehen wurde. Unter Benutzung dieser textkritischen Forschungen der letzten Jahrzehnte und unter Verwertung neuer handschriftlicher Quellen hat nun H., der auch schon an der Deussenschen Ausgabe mitgearbeitet hatte, die vorliegende Neubearbeitung erstellt. Zu Eingang des 1. Bds. legt er seine editionstechnischen Grundsätze dar und weist seiner Ausgabe ihre Stellung in der Textgeschichte zu. Man erschrickt fast vor diesem Übermaß philologischer Kleinarbeit, die aus den „textkritischen Anhängen“ ersichtlich wird. Es möchte hier dem Rez. scheinen, daß die Herausgeber in dem Streben nach buchstabenreuer Wiedergabe der eigensinnigen, selbstherrlichen — dabei noch schwankenden — Privat-Rechtschreibung Schopenhauers (italianisch, Dännemark, Spaaß, „sälig“ statt „selig“ usw.) das Gefühl für griechisches Ebenmaß sinnvollen Arbeitens stellenweise verloren haben. — Zu den 6 Bänden in der ursprünglichen Reihenfolge wird ein neuer 7. Bd. kommen; er soll die ursprüngliche Fassung der Schrift „Über die vierfache Wurzel . . .“, die Übersetzung aller fremdsprachlichen Stellen und ein ausführliches Sachregister enthalten. Oktober 1938 sind die fünf ersten Bde. erschienen, denen der 6. und 7. in wenigen Monaten folgen werden. — H. bietet im 1. Bde. auch ein „Lebensbild“ des Philosophen, eine sachlich ruhige Zeichnung des Tatsächlichen unter bewußtem Verzicht auf eine Bewertung der Gesamtleistung. Dabei wurde manches bisher unbekanntes Material verwertet. — Wir sind mit H. der Ansicht, daß die vorliegende Ausgabe nicht nur wegen ihrer Wohlfeilheit (nur etwa ein Viertel des Preises der Deussenschen Ausgabe) die volkstümliche Schopenhauer-Ausgabe werden wird, sondern auch

wegen ihrer wissenschaftlichen Vollendung gegenüber der Deussenschen Ausgabe den Ehrentitel einer Editio definitiva verdient.

Hentrich.

Michaelis, G., Arthur Schopenhauer zum 150. Geburtstag. Eine Einleitung in seine Philosophie. gr. 8^o (192 S.) Leipzig 1937, Reisland. *M* 3.40. — Der Titel ist irreführend. Es ist keine Einleitung in Schopenhauers Philosophie von M. (der außer den zwei Seiten des Vorwortes nichts im ganzen Buch geschrieben hat), sondern nur der Abdruck dreier kleiner Abhandlungen Schopenhauers: Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen — Metaphysik der Geschlechtsliebe — Über die Universitäts-Philosophie. Ihnen ist ein wörtlicher Abdruck eines Kapitels aus E. Dührings Kritischer Geschichte der Philosophie (4. Aufl. 1894) vorausgeschickt. Es folgt ihnen eine Sammlung der hauptsächlichsten Stellen aus Schopenhauer über Juden und Judentum. Diese sonderbare „Schopenhauer-Festschrift“ wird abschließend gekrönt durch ein (im Inhaltsverzeichnis den andern Teilen gleichgeordnetes) Verzeichnis der Werke — Dührings! M. (der wissenschaftlichen Welt bisher unbekannt) ist offenbar ein Anhänger Dührings († 1921), des „großen Reformators und Denkers“, wie er ihn nennt. Der eigentliche Zweck dieser Schrift ist anscheinend, bei Gelegenheit des Schopenhauer-Jubiläums unter dessen Flagge für die Werke des Materialisten und Christentumsfeindes Dühring und für den „Dühring-Bund“ zu werben.

Hentrich.

Schröder, Chr. M., Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie des deutschen Idealismus (Christentum u. Fremdel. 4). gr. 8^o (85 S.) München 1936, Reinhardt. *M* 3.—. — Trotz ihrer oft unkritischen und phantastischen Schale — so meint Sch. — ist der Kern der Altersphilosophie Schellings durchaus ernst zu nehmen. Mit Mythologie meint er das Heidentum, mit Offenbarung das Christentum samt dem es vorbereitenden Judentum. Beide sind wirkliche Religionen. Ihr philosophisches Begreifen geht von der eigenartigen Potenzenlehre aus, in deren Rahmen Gott, Welt und Mensch spekulativ bewältigt werden sollen. Ursprünglich trägt Gott die drei Potenzen in ihrer Einheit in sich. Indem er sie durch sein freies Wollen in Spannung bringt, tritt er in seinen eigenen Verwirklichungsprozeß ein, der mit dem Schöpfungsprozeß zusammenfällt. Im Menschen ist die anfängliche Einheit wiederhergestellt, weshalb er ‚Gott in kreatürlicher Gestalt‘ ist. Im Sündenfall zerrißt der Mensch die Einheit von neuem und setzt so nicht allein die körperliche Welt, sondern auch den mythologischen oder theogonischen Prozeß. Dieser erzeugt im Niederkämpfen des Widerstreites die verschiedenen Götterlehren der Völker und strebt der Wiederherstellung der Einheit und damit dem wahren ‚Gott-Setzen‘ zu. Schon darin war Christus als natürlich-kosmische Potenz wirksam. Aber erst im Christentum wirkt er als Persönlichkeit und versöhnt durch seine freie Tat (Menschwerdung, Tod, Auferstehung) den Menschen mit Gott; so gibt er ihm die Möglichkeit, das göttliche Leben (Einheit der Potenzen) in sich wiederherzustellen. Aus allem folgt, daß zwischen Heidentum und Christentum dem letzten Inhalte nach kein Unterschied besteht. — Man wird Sch. für die klare, knappe Wiedergabe der Ideen Schellings dankbar sein. Doch zeugt es von einer nur oberflächlichen Kenntnis der Dinge, wenn er meint, diese Beurteilung des Verhältnisses von Heidentum und Christentum decke sich im wesentlichen mit der katholischen. Ebenso halt-

los ist, was er aus der geschichtlich vergleichenden Religionsphilosophie übernehmen zu dürfen glaubt. Überhaupt ist die Arbeit noch deutlich Erstlingsarbeit, und wir halten die ihr eigene Behandlungsart nicht für geeignet, das Ewige in Schellings Altersphilosophie fruchtbar zu machen.

2. Literar- und Ideengeschichte der Scholastik.

Dondaine, A., La bibliothèque du couvent des Dominicains de Dijon au début du quatorzième siècle (1307): ArchFrPraed 7 (1937) 1—22. — Einer der zuverlässigsten Zeugen für den geistigen Stand einer Ordensgemeinde ist die Bibliothek in ihrem Wachstum, ihrer Besorgung oder auch Vernachlässigung. Das gilt, wie D. betont, nicht allein von den großen Generalstudien des MA, sondern fast noch mehr von den kleineren Studien- oder Seelsorgshäusern. Daher die Bedeutung der alten Bibliothekskataloge für die Geistesgeschichte der Orden. Ein solches Inventar der Hss des Dominikanerklosters zu Dijon aus dem Jahre 1307, das aber auf ein noch älteres zurückgeht, hat D. veröffentlicht und mit einer sachkundigen Einleitung versehen. Dasselbe deutet in seinem Inhalt die Entstehung im 13. Jahrh. an und zugleich den Zweck der Bibliotheken, nämlich dem Prediger, Beichtvater und Hauslektor die notwendigen Handbücher zu liefern. Auffallend, aber für die Mendikanten im Gegensatz zu den alten Orden kennzeichnend, ist das starke Zurücktreten der patristischen Literatur. Dagegen ist das Kirchenrecht verhältnismäßig reich vertreten. Bemerkenswert ist auch der scharfe Unterschied, der bei den Schriftcommentaren zwischen libri glosati und postille gemacht wird. — Noch die eine oder andere Ergänzung. Unter den postille super duos nocturnos psalterii (17, 51) dürfte am ersten der Kommentar des hl. Thomas zu verstehen sein. Scripta fratris Auberti super sententias (19, 81) ist doch wohl sicher der Sentenzenkommentar Alberts des Großen. Dessen in Cod. 360 (262) der Stadtbibliothek Dijon enthaltener Liber de animalibus wird f. 2^r genannt: Tractatus de animalibus Auberti. Neuere Funde wie jener Käppelis in der Nationalbibl. Neapel oder der Cod. 825 der Stadtbibl. Troyes zeigen, daß der Kommentar Alberts im 13. Jahrh. doch weiter verbreitet war als man früher annahm. Der quartus Petri und primus, secundus, tertius Petri (19, 88f.) scheint mir die Erklärung des Petrus von Tarantasia zu sein. Das Buch des Lombarden heißt liber sententiarum. Endlich sei bei dieser Gelegenheit hingewiesen auf das 92 Folio umfassende Inventar von Cîteaux (1478—1480) in Cod. 610 (358) der Stadtbibl. Dijon, abgedruckt im Katalog der Bibl. und das Inventar von Clairvaux (1472) in Cod. 521 der Stadtbibl. Troyes.

* * *

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia. Vol. I continens opera quae prior et abbas Beccensis composuit. Ad. fid. cod. rec. Fr. S. Schmitt O. S. B. 4^o (X u. 290 S.) Seckau 1938, Abtei. M 25.—; geb. M 28.— (in Subskr. 15% Nachlaß). — Die beiden ersten Bde. dieser neuen Gesamtausgabe der Werke Anselms durch die Abtei Seckau sollen die größeren mehr systematischen Werke enthalten, der 3. die Meditationes und die Briefe aus der Abtszeit, der 4. die des Erzbischofs und der 5. Bd. wird den Fragmenten, Spuria usw. gewidmet sein. Er soll auch die Indices und sonderbarerweise erst die „ratio editionis“ bringen. Sch. wird die Ausgabe besorgen mit Ausnahme der Meditationes,

die A. Wilmart anvertraut sind. Aus dem vorliegenden 1. Bd., der neben dem Monologion, Prosligion, De grammatico, De veritate, De libertate arbitrii auch De casu diaboli und die Epistola de incarnatione enthält, läßt sich mit Vorsicht bereits etwas über die „ratio editionis“ erschließen. Es wird mit Recht nur auf die älteste Überlieferung aus dem Ende des 11. oder dem Beginn des 12. Jahrh. Rücksicht genommen. Für einige Werke mußten einige etwas spätere Hss besonders aus dem Ende des 12. Jahrh. beim Fehlen genügender früherer Überlieferung herangezogen werden. Auch sonst werden solche Hss zur Kontrolle berücksichtigt. Man kann einem so erfahrenen Forscher wie Sch. vertrauen, daß er darüber hinaus noch weitere handschriftliche Stichproben gemacht hat. So ist der Apparat sehr kurz geraten, ohne daß dadurch die Textsicherheit gelitten zu haben scheint. Der Forscher hätte darüber sicher noch größere Sicherheit gewonnen, wenn er für die Textgeschichte nicht nur auf die früheren Veröffentlichungen Sch.s hingewiesen worden wäre, sondern eine kurze Textgeschichte geboten würde. Für den Apparat möchten wir bei den kommenden Bänden den Wunsch aussprechen, mehr die gebräuchliche Zitationsart beizubehalten. Es mag immerhin angehen, bloße Wortumstellung einfach unter Zeilenangabe im Apparat zu drucken, ohne durch eine Klammer getrennt zunächst die richtige Wortfolge anzugeben, also etwa nur: tunc vel nunc *P* statt nunc vel tunc | tunc vel nunc *P* (41). Aber das sollte nicht geschehen bei eigentlichen Textvarianten, besonders wenn es nicht durchgängig gemacht wird, sondern meist richtig die Klammer mit dem rechten Text vor ihr gebracht wird. So sollte z. B. S. 10, 3 nicht nur stehen: de his *MEP*, sondern iis | his *MEP*, oder S. 14, 4 statt dicat *P* besser dicatur | dicat *P*, genau wie es z. B. S. 40, 17 richtig heißt: aut | vel *E*. Eine einheitliche Durchführung wäre also bei den kommenden Bänden sehr zu empfehlen. — Ganz vorzüglich ist der Versuch, einmal Anselms Gedanken auf ihre Quellen, bes. Augustin, hin zu untersuchen. Gewiß konnte da noch nichts Abschließendes geleistet werden. Aber der Beginn, im Zitatenapparat solche Texte aus Augustin u. a. zu bringen, die einen ähnlichen Gedankengang verraten, ist ganz vorzüglich und wird zu weiteren Studien anregen. Dadurch wird Anselms Verbindung mit der Patristik und damit der Zusammenhang der Scholastik mit der Vergangenheit noch klarer werden. — Für die Textherstellung ergaben Stichproben eine sehr konservative Beurteilung des frühen hss Textes, was gleichfalls sehr zu begrüßen ist. Über die früheren „Recensionen“ wird ja zwar noch nicht das letzte Wort gefallen sein. Ich habe auch jetzt noch immer einige Bedenken, ob es nicht doch in *einzelnen* Fällen — besonders bei mehreren „Recensionen“ des gleichen Werkes — nur „Bearbeitungen“ sind, wie sie in der Früh-scholastik so zahlreich auftreten. Aber darüber wird man besser urteilen können, wenn die beiden ersten Bände einmal ganz vorliegen. Sch. druckt im Text die nach seinem Urteil letzte „Recension“ Anselms und bringt in einem eigenen Apparat die Abweichungen der früheren. — Zum Schluß noch eine Bitte: Möge uns der Herausgeber seine „ratio editionis“ nicht erst am Schluß schenken, sondern evtl. als einzelnen Faszikel, der dem letzten Bd. später zugebunden werden kann, nachdem nun einmal der erste, in die sie hineingehört, ganz erschienen ist. — Der Druck ist ein ganz vorzügliches Werk der Seckauer Klosterdruckerei, die damit alte benediktinische Überlieferung in echtstem Grade aufnimmt und fortführt. Unser Glückwunsch auch dazu. Weisweiler.

Stolz, A., O. S. B., Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke (Gest. d. christl. Abendl. 1). 8^o (335 S.) München 1937, Kösel. *M* 6.80; subskr. *M* 5.60. — Mit diesem Bd. eröffnet der Kösel-Verlag eine neue Sammlung von Übersetzungen großer katholischer Theologen, Philosophen, Mystiker, Dichter, Künstler, Historiker des christlichen Abendlandes. Sie soll keine Fortsetzung oder bloße Ergänzung der bekannten Kösel'schen Väterausgabe werden — von ihr erscheint nur noch ein Bd. —, sondern in moderner Form sollen hier die Führer christlichen Gedankengutes zu einem weiteren Kreis in ihren Worten sprechen. Es ist dabei an keine „Blütenlese“ aus ihren Schriften gedacht. Die Werke als ganze oder doch in ihren großen überzeitlichen Teilen werden geboten. Eine Einführung, die auf streng wissenschaftlicher Grundlage dem weiteren Leserkreis die Grundgedanken und das Lebenswerk erschließt, wird jedem Bd. vorangestellt sein. — Der vorliegende erste Bd. ist *Anselm von Canterbury* gewidmet. Von seinen Werken sind ganz übersetzt Proslogion, Monologion, Cur Deus homo und eine Anzahl seiner Gebete und Betrachtungen. Schon diese Auswahl zeigt den grundlegenden Unterschied der vorliegenden Ausgabe von der vor kurzem erschienenen von Allers (vgl. Schol 13 [1938] 436). Durch St. ist der Theologe und „Mystiker“ [?] Anselm gezeichnet, durch Allers der Philosoph. Im Schlußwort geht St. auch ausdrücklich auf diesen Unterschied ein und weist mit Recht nach, daß die *theologiegeschichtliche* Beurteilung Anselms allein und letztlich dem Anliegen des Heiligen entspricht. So ist der Bd. nicht nur eine nützliche, sondern zugleich eine notwendige Ergänzung der Ausgabe von Allers. — Die Einleitung bringt ein anderes Problem zur Sprache. Ist Anselm wirklich „Vater der Scholastik“? St. folgt hier meiner Auffassung, daß die eigentliche Scholastik mit der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux beginnt und Anselm nur im weiteren Sinn ihr „Vater“ genannt werden kann. Ich hatte das damit begründet, daß Anselm noch nicht die Arbeit an einer systematischen Gesamtschau eines katholischen Weltbildes beginnt, sondern mit der Patristik noch mehr sich mit Einzelfragen beschäftigt (Vgl. Das Schrifttum ... 1f.; 248). St. sieht die Begründung anders. „Die Loslösung des theologischen Stoffes vom Text der Glaubensquellen ist die eigentliche Grundlage der Scholastik und ihrer Methode“ (37). St. meint also, daß die systematische Entfaltung zu einem großen einheitlichen Glaubenssystem den „engsten Anschluß an die Offenbarungsquellen ... gelockert“ (36) habe. Das sei bei Anselm noch nicht der Fall. Ich glaube, daß diese Zeichnung scholastischer Theologie noch nicht einmal für die Zeiten des „Verfalls der Scholastik“ (37) zutrifft. Gerade die erste scholastische Schule Anselms von Laon zeigt, wie echte Scholastik eng auf der Vätertradition aufbaut, ja wesentlich aus ihr erwächst und ohne sie überhaupt nicht denkbar ist. Daß sie die Väterideen und damit die Traditionsideen systematisch ordnete und dadurch zu einer weiteren Glaubensvertiefung gelangte, ist doch nur letzte Vertiefung in die Glaubensquellen (Vgl. „Verkündigungstheologie“: Schol 13 [1938] 481ff.). Weisweiler.

Landgraf, A., Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi: I. In epistolam ad Romanos (Publ. in Med. Stud. 2). gr. 8^o (XLII u. 223 S.) Notre Dame (Indiana) 1937, University. *Doll* 1.75. — Aus dem Cod. Western 37 (B. I. 39) des Trinity College in Cambridge veröffentlicht L. den 1. Teil des von ihm gefundenen Paulinenkommentars — hier zunächst zum

Römerbrief. Die übrigen Teile sollen in drei weiteren Edn. folgen. Die kurze Einleitung erstreckt sich jedoch selbstverständlich bereits auf alle Teile. Nach einer Beschreibung der Hs und dem Initienverzeichnis des Kommentars für die einzelnen Briefe belegt A. zunächst gut die Zugehörigkeit zur Abaelardschule. Der Meister ist meist „philosophus“ genannt und häufig zitiert. Eine genaue Datierung erscheint mir sehr erschwert. Zustimmung wird man der Zuteilung des genannten „consul Theobaldus“ an Theobald den Großen (1125—1152), so daß das Werk wenigstens bis zum Philipperbrief in dieser Zeit geschrieben ist. Die liebevolle Nennung des hl. Bernhard im Hebräerbriefkom. läßt nach L. kaum zu, daß der Kommentar viel nach Sens (1141) geschrieben ist, da sich bei der Verteidigung der dort verurteilten Sätze dieses Lob kaum erklären lasse. Es besteht jedoch hier die bekannte Unsicherheit der Wirkung dieser Verurteilung. Alles in allem wird man das Werk bis zum Philipperbriefkom. jedenfalls vor 1152 ansetzen müssen. Das Übrige bleibt unsicher. — Von großer Bedeutung erscheint die Untersuchung L.s über die Stellung des Kommentars zu den einzelnen Schriften Abaelards und seiner Schule. Es ist hier endgültig gezeigt, daß man mit dem so oft herangezogenen Liber sententiarum als gemeinsamer schriftlicher Quelle nicht auskommt (vgl. bereits Schol 12 [1937] 434f.). L. nimmt daher als Grundlage für den vorliegenden Kommentar eine mündliche Vorlesung Abaelards über die gesamten Paulinen an. Darin liegt auch die Bedeutung seiner Veröffentlichung, besonders da der „Philosophus“ so oft ausdrücklich angeführt wird. Das Stichwortverzeichnis weist eine ganze Reihe dogmengeschichtlich und dogmatisch wichtiger Themen auf. Es seien genannt: Glaube, Gott, Christus, Sünde, Erbsünde, Gesetz, Caritas, Rechtfertigung, Taufe, Beschneidung, Notwendigkeit der Sakramente. — Wäre es nicht möglich, am Abschluß des Gesamtwerkes die Stellen des „Philosophus“ einmal alle systematisch zusammenzustellen? Das würde einen neuen, guten und erweiterten Einblick in die Absichten Abaelards ergeben.

Weisweiler.

Daniëls, J. C., S. J., Wolframs Parzival, S. Johannes der Evangelist und Abraham Bar Chija (Disquis. Carolinae 11). (VIII u. 312 S.) Nijmegen 1937, Zentrale Druck N. V. Fl 5.80. — Die Untersuchung enthält zwei Teile. Im ersten vergleicht D. Gedanken und Gedanken der Wolframschen Dichtung mit der Apokalypse, um aus der Ähnlichkeit oder Gleichartigkeit der Motive die Gedankenwelt des mittelalterlichen Dichters festzustellen und das Buch der Hl. Schrift als Quelle des Epos zu erweisen. Der zweite Teil will die verborgene Gralquelle, den Kyöt von Katelangen, entdecken. Als der berühmte, bislang unbekannt Zeuge Wolframs wird Abraham bar Chija, auch Abraham Judaeus genannt, bezeichnet. Dazu wird aus der reichen Verbreitung der Apokalypse und der zahlreichen Kommentare des Mittelalters die Benutzung durch Wolfram wahrscheinlich gemacht. — Der erste Teil schließt aus der Gleichartigkeit der Motive. Gewiß ist man erstaunt über die Fülle des hergebrachten Stoffes. Doch wird der kritische Leser auch die wichtigen und wesentlichen Verschiedenheiten nicht übersehen. Vor allem aber setzt sich der Verf. nicht genügend mit der Tatsache auseinander, daß den einzelnen Gestalten und Gestaltzügen sowohl der Apok. wie des Parzival doch ein natürlicher Symbolwert innewohnt. Dieser aber, der in der allgemeinen christlichen Anschauung wurzelt, genügt vielfach, vielleicht sogar meistens, um Wolframs Gestaltung zu erklären, ohne daß man ge-

zwungen würde, auf die Apok. als ausdrückliche Quelle zurückzugreifen. Erst wenn genauer, als die Übersicht des Verf.s S. 221 bis 229 es hinstellt, nachgewiesen wäre, daß Wolfram oder sein Gewährsmann ausdrücklich dem Einfluß apokalyptischer Gedanken unterliegt, wird man eine größere Anzahl von Gleichklängen ursprungsmäßig zusammenfügen. Wir müssen hier ja besonders vorsichtig sein, weil die Zielrichtung der beiden Bücher nicht übereinstimmt. — Der zweite Teil scheint uns höhere Beweiskraft zu haben. Die bei Wolfram angegebenen Merkmale, die den bisher so sehr gesuchten Kyöt bezeichnen, finden sich in überraschender und befriedigender Weise bei Abraham Judaeus zusammen. Weitere Untersuchungen werden zu zeigen haben, in welchem Sinn Wolframs Behauptung, Kyöt habe „die rechte Mär“ gebracht, zu verstehen ist. Hier können sich wohl unerwartete Feststellungen ergeben, aus denen hervorgeht, daß das christliche Hochmittelalter des Abendlandes und auch Deutschlands in weit höherem Maß von der eigentümlichen römisch-westgotisch-arabischen Geisteskultur Spaniens abhängig ist, als es gemeinhin angenommen wird. D. hat dazu einen hervorragenden Beitrag geliefert, der trotz unserer Zurückhaltung dem ersten Teil gegenüber, gerade bezüglich der Erkenntnis der „totalen“ Geisteshaltung des Mittelalters einen Fortschritt bedeutet. Becher.

Lottin, O., *Le libre arbitre chez Godefroid de Fontaines*: Rev-NéoscolPh 40 (1937) 213—241. — Ders., *Le thomisme de Godefroid de Fontaine en matière de libre arbitre*: ebd. 554—573. — Ders., *Thomas de Sutton O. P. et le libre arbitre*: RechThAncMéd 9 (1937) 281—312. — L. behandelt in seiner gründlichen und behutsamen Weise die Theorie des freien Willens bei G. und den von ihm abhängigen Dominikanern Johannes Quidort, Trivet und Sutton; zugleich untersucht er das Verhältnis G.s zu Thomas. G. verfolgt das Prinzip *Quidquid movetur* mit rein logischer Konsequenz bis zu den letzten Auswirkungen. Er gelangt so zur Passivität aller geistigen Akte; beim Willen ist die Wirkursache des Aktes nicht der Wille, sondern das durch den Verstand erkannte Objekt. Die Freiheit beruht auf der Immaterialität der Seele, deren Indeterminismus den Willen ebenso wie den Verstand der Determiniertheit der Materie entzieht. Deshalb ist der Verstand ebenso wesentlich frei wie der Wille. Aber wo bleibt da die Freiheit? Der Wille hat nicht die Herrschaft über seinen eigenen Akt, wohl aber über die Akte der anderen Fähigkeiten, aber auch da nur insofern, als er vom erkannten Objekt bewegt und durch den Verstandesakt geleitet wird (Quodl. 8 q. 16; Quodl. 10 q. 13). G. bekämpft dabei Aegidius von Rom, der die Freiheit darin setzt, daß der Wille den Verstand zuvor bewegt, nur eine Seite des Objektes zu betrachten, worauf dann die Entscheidung des Willens von selbst erfolgt. Von den Dominikanern sagt Johannes Quidort: Wenn die Vernunft bestimmt, daß ein Objekt zu wählen ist, dann erstrebt der Wille notwendig (*de necessitate*) jenes Objekt. Gleichwohl wird der Wille nicht gezwungen, sondern nur genötigt (*non cogitur voluntas licet ex hoc necessitetur*); denn er handelt nur gemäß seiner Natur, die eben darin liegt, daß der Wille notwendig dem Urteil der Vernunft folgt. Auch Trivet lehrt ausdrücklich, daß das im Verstand ergriffene Objekt die Wirkursache des Willensaktes ist; der Wille ist eine passive Fähigkeit. Die Freiheit liegt darin, daß der Wille hinsichtlich eines Einzelzweckes den Akt unterlassen kann. — Hier scheint mir ein wesentlicher Unterschied zwischen G. und Trivet zu liegen, den

L. nicht weiter berührt. — Im 3. Artikel beweist L. zunächst die von Martin m. E. ohne stichhaltigen Grund bezweifelte Echtheit der Frage *Utrum voluntas humana moveat seipsam ad actum volendi* — ich hatte mich auf eine Kontroverse nicht eingelassen, weil mir die Sache zu evident schien. Auch bei Sutton findet sich die Passivität des Willens und aller andern Fähigkeiten auf Grund des *Quidquid moretur*; ebenso die Wirkursächlichkeit des Objekts und die notwendige Wahl des Willens nach dem praktischen Urteil des Verstandes. Die Freiheit soll dadurch gerettet werden, daß der Wille ohne irgendetwas in sich hervorzubringen sich selbst befiehlt, den vom Objekt verursachten Akt in sich aufzunehmen — eine reale Veränderung des Willens ohne realen Akt, was zu Ockham passen würde, weniger zu Thomas. Es werden Texte in reichem Maße angeführt. Daß diese Dominikaner stark von G. beeinflußt sind, hat L. einwandfrei bewiesen, ob schon bei näherem Zusehen auch Verschiedenheiten zu finden sind. Es bleibt die Frage nach dem Verhältnis G.s und seiner Anhänger zu Thomas. Es sind Unterschiede da: Thomas redet nie von einer Wirkursächlichkeit des Objektes. Das Subjekt der Freiheit ist der Wille, der Verstand ist nur notwendige Vorbedingung, aus der die Freiheit folgt. Der Wille ist aktiv, determiniert sich selbst. Gleichwohl sieht L. bei G. und seinen Nachfolgern keinen Widerspruch zu Thomas, der mit Rücksicht auf die Averroisten sich zurückhaltend ausgedrückt habe, sondern nur eine Fortentwicklung der Lehre des Heiligen. In dieser letzten Beurteilung sowie in der Wertung der ganzen Theorie glaube ich durchaus von L. abweichen zu müssen, was ich leider in einem Referat nicht begründen kann. M. E. ist die Auffassung des hl. Thomas nicht nur in einigen Ausdrücken und nebensächlichen Dingen, sondern fundamental verschieden. Er wahrt die Aktivität und Freiheit, die bei den übrigen völlig verloren geht oder ganz ungebührlich und gegen das Zeugnis der Erfahrung eingeschränkt wird. G. dürfte ein Schulbeispiel dafür sein, einmal, daß man aus alten Thomisten nicht immer die Lehre von Thomas erschließen kann, und zweitens auch dafür, zu welchen Ungereimtheiten man kommt, wenn man rein logisch aus einem Prinzip folgert, anstatt zuerst den Sinn, die Richtigkeit und den Geltungsbereich der Prinzipien genau zu untersuchen, wie Heinrich von Gent, Scotus, Suarez und andere es getan haben.

Pelster.

Grabmann, M., *Texte des Martinus von Dacien und Boetius von Dacien zur Frage nach dem Unterschied von Essentia und Existentia: Studia Anselmiana 7—8*, Rom 1938, 1—17. — G. macht Mitteilungen über den schriftlichen Nachlaß des Logikers Martinus von Dacien in Cod. 213 der Universitätsbibl. Erlangen und vor allem des aus dem Averroistenstreit bekannten Boetius von Dacien. Dem Kommentar des Martinus zum *Liber de sex principis* entnimmt G. die Frage: *Utrum omnis forma sit simplex*, die Einblick in die Frage nach dem Unterschied von *quo est* und *quod est* in den geschöpflichen Dingen bietet, wie dieselbe vor 1250 lag. Von Boetius veröffentlicht er den Text der Frage: *Utrum esse sit de essentia rei create*, die den Stand, wie er einige Jahrzehnte später ist, wiedergibt. Im ersten Fall dürfte es sich vielleicht noch um das ältere boethianische Problem des Unterschiedes zwischen *Suppositum* und *Essenz* handeln. Martinus gebraucht wenigstens die damals geläufigen Ausdrücke *substantia* (= *suppositum*) und *esse* (= *essentia*). Andererseits deutet der Satz S. 14 über die *participatio* wohl mehr auf das Problem des Avicenna.

Es vermischen sich zwei Terminologien und zwei Probleme. In dem unsicheren Text S. 12 drittletzte Zeile muß es dem Sinn nach heißen: *praeter Deum* oder *citra primum*; S. 13 Z. 12 fordert der Sinn *omnimoda* oder etwas Ähnliches, anstatt *citra primum*; auch S. 18—19 scheint verderbt; S. 14 Abs. 3 Z. 4 muß *et* statt *sed* gesetzt werden; S. 15 Z. 10 ist nach *vera* wohl *et falsa* zu ergänzen. — Boetius behandelt die Frage, ob das Dasein innerhalb der Essenz d. h. des Begriffes der geschaffenen Dinge sei. Er verneint dies mit Anhängern und Gegnern des realen Unterschiedes. Interessant ist die Deutung des scholastischen Axioms: *Forma dat esse d. h. nach Boetius: Forma dat essentiam sive quidditatem.*

Pelster.

Dondaine, A., *La Somme de Simon de Hinton: RechThAnc-Méd 9 (1937) 5—22; 205—218.* — Es ist ein Ruhmestitel des Predigerordens, daß er nicht nur durch hervorragende Lehrer an den Universitäten und den Generalstudien des Ordens für den höheren theologischen Unterricht sorgte, sondern mit dem gleichen Eifer sich der Ausbildung der einfachen Seelsorgspriester innerhalb und außerhalb des Ordens annahm. Aus dieser Tätigkeit sind die Beichtsummen und die theologischen *Summae de articulis fidei, de sacramentis* und ähnliche erwachsen. Mit einem solchen *Compendium*, das zumal in englischen und französischen Bibliotheken vorkommt, dessen Verbreitung aber bis nach Erfurt, Prag, Klosterneuburg geht, macht uns D. bekannt. Es ist ein Genuß, den besonnenen Untersuchungen über das fast immer anonyme Werk zu folgen. Das *Compendium* „*Ad instructionem iuniorum*“ handelt wie ähnliche Werke über die Glaubensartikel, die 10 Gebote, die 7 Bitten des Vaterunsers, die 7 Sakramente, Tugenden, Gaben des Hl. Geistes, 8 Seligkeiten, 7 Hauptsünden. Wer sieht hier nicht die Vorläufer unserer Katechismen! Der Verf. muß ein Dominikaner sein, der von dem Engländer Richard Fishacre abhängt, also auch wohl selbst Engländer ist. Außerdem hat er das vierte Sentenzenbuch Alberts benutzt, kennt aber Thomas nicht; er hat daher kurz nach 1250 geschrieben. Zuteilungen einzelner Hss an Kilwardby, an Hugo von St. Viktor und einen unbekanntes Thomas Brakkele sind offenbar falsch oder haben kein solides Fundament. Da tauchen die *Exceptiones* des Simon von Henton auf, die nur im Cod. 73. 4. 11 des Sidney Sussex College in Cambridge sich finden und die A. Walz 1936 herausgegeben hat. Diese *Exceptiones a summa fratris Simonis de Hynton* sind substantiell mit dem *Compendium* gleich. D. weist durch Textvergleich zwischen Fishacre, *Compendium* und *Exceptiones* die Abhängigkeit der *Exceptiones* vom *Compendium* nach. Das *Compendium* ist nichts anderes als die *Summa* des englischen Provinzials Simon von Henton (1254 bis 1261). Das Werk hat seinem Charakter entsprechend in erster Linie kulturgeschichtliches Interesse, da es uns den vom englischen Seelsorgsklerus geforderten Bildungsstand offenbart. Es wäre nicht unnütz, die in Cod. 9 E. XII der Royal Collection des Brit. Mus. ff. 117^v—133^r enthaltenen *Quaestiones de lege et preceptis Simons* mit der gleichen Materie in der *Summa* zu vergleichen. Auch in der *Summa* finden wir Fishacre als Hauptquelle. Nach Philippus Cancellarius und Wilhelm von Auxerre hätte dieser bedeutende Lehrer von Oxford einen Anspruch auf Veröffentlichung seines Sentenzenkommentars.

Pelster.

Die Kirchenväter und das Evangelium. Erläuterungen der heiligen Väter zu den Sonn- und Festtagevangeliem. Ausgew. u. übertr. v. J. Hosse aus der „*Catena aurea*“ des hl. Thomas

von Aquin (Veröff. d. Inst. f. neuzeitl. Volksbildungsarbeit). 8^o (252 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 4.80; geb. *M* 5.80. — Der Auswahl und Übersetzung liegt die Ausgabe von Marietti zu Grunde. Es ist auch innerhalb des übersehten Teiles der *Catena aurea* manches gekürzt. Auf die Echtheitsfrage der mitgeteilten Väterstellen wurde einer bloßen „Übersetzung“ entsprechend nicht näher eingegangen. So finden wir zu den einzelnen Hauptsätzen der Sonn- und Festtageevangelien die zur Zeit des hl. Thomas gebräuchlichen Texte zusammengestellt — sicherlich eine gute Einführung sowohl in die Patristik wie auch in die religiöse Gedankenwelt des Aquinaten. Weisweiler.

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Hrg. im Auftr. d. Deutschen Forschungsgem. Die lateinischen Werke. 3. Bd.: *Expositio S. Evangelii sec. Johannem*. 2. Lief. 4^o (S. 81—160). — 4. Bd.: *Sermones*. 1. Lief. 4^o (S. 1—80). Stuttgart 1937/1938, Kohlhammer. Subskr. je *M* 2.—. — Die 2. Lief. des *Johanneskommentars* in der Bearbeitung von K. Christ und J. Koch bringt die Erklärungen zu Joh 1, 9—18. Der Text ist wieder mit größter Sorgfalt gestaltet (vgl. Schol 13 [1938] 134), die Belege mit erstaunlicher Erudition gesammelt, die Übersetzung ist klar und verständlich und liest sich angenehm. Die Worte des Meisters sind allerdings oft schwer und erfordern nicht selten eine Kenntnis seiner ganzen Denkweise, um sie deuten zu können. In dem Apparat finden wir aufschlußreiche Parallelen aus seinen anderen Werken, Hinweise auf seine Quellen, unter denen Aristoteles, Moses Maimonides, *Liber de causis*, Augustin und Thomas besonders häufig erscheinen. Von Zeitgenossen wird auch Herveus und Durandus als Quelle angeführt. — Von einer inneren Durcharbeit des Kommentars dürfte wohl wesentliche Klärung über die Gesamthaltung Eckharts zu gewinnen sein. Er hat ein geschlossenes System, das schon daraus ersichtlich ist, daß er an bestimmten Stellen immer wieder bestimmte Gedankengänge (oft wörtlich) wiederholt. In den vorliegenden Ausführungen beschäftigt ihn besonders die Frage des Verhältnisses von *iustus* und *iustitia*, die auch im „Buch der göttlichen Tröstung“ eine Rolle spielt und bekanntlich von der Inquisition beanstandet wurde. Schon jetzt scheint festzustehen, daß Eckhart, wenn er von *iustus* und *iustitia* (und überhaupt von den „*termini generales*“) redet, die übernatürliche Schöpfung im Auge hat, die für ihn einzig existiert. Das Absehen auf das Unterschiedliche der beiden Ordnungen liegt ihm weniger. Es fehlt seiner Darstellung darum die Präzision, aber sie gewinnt dadurch (wie bei Augustin, dem er darin folgt) an Lebensnähe und Eindringlichkeit. Auch darin ist Eckhart gelehriger Schüler Augustins, daß er in der Gefolgschaft der Platoniker die *causa efficiens* fast ganz hinter der *causa formalis* zurücktreten läßt. Der Teilhabegedanke spielt bei ihm eine außerordentlich große Rolle. So kann ihm letztlich in der Erklärung des Johannesprologs die trinitarische Struktur zum Formalprinzip aller Wirklichkeit werden, die er mit den Augen Gottes, von oben her, sieht. — E. Benz legt die 1. Lief. der *Sermones de Tempore* vor. Mit besonderer Freude greift man zu ihnen, weil sie bis auf kleinere Stücke, die A. Spamer herausgegeben hatte, fast ganz unzugänglich waren. Die Ausgabe folgt der Cueser Hs, die Nikolaus von Cues mit gelegentlichen Randnotizen versehen hat. Die Aufeinanderfolge der Predigten bzw. der Predigentwürfe ist von B. nach dem Kirchenjahr geordnet. Der Apparat zeigt weniger Parallelen aus Philosophen als solche aus Kirchenvätern und

Theologen. Von einem gewissen Interesse sind die Eucharistiepredigten in „Solemmitate Corporis Christi“, die Eckhart ganz in den Bahnen der kirchlichen Tradition zeigen (die 2. ist fast wörtlich dem Johanneskommentar des hl. Thomas entnommen), wengleich er auch hier mehr Spekulation als eigentlich dogmatische Verkündigung bringt. Die Glaubenswahrheiten werden für ihn immer irgendetwie durchsichtig zugunsten einer Naturerklärung des Universums. — Die Tatsache, daß nur eine Hs zur Verfügung steht, macht den Entscheid über die rechte Lesart nicht immer leicht. Die beigegebene Übersetzung hilft den Text, der oft schwieriger ist als es beim ersten Lesen erscheint, besser verstehen, gibt allerdings auch gelegentlich schon eine Deutung. Die Einführung in das ganze Werk des Sermones steht noch aus. Roos.

Oltmanns, K., Meister Eckhart (Philos. Abhandl. 2). 80 (213 S.) Frankfurt 1935, Klostermann. M 6.50; geb. M 8.50. — K. Oltmanns versucht eine neue Deutung Eckharts. In einer kenntnisreichen Einleitung werden die bisherigen Deutungsversuche (Lasson, Denifle, Karrer, Otto) kritisch beleuchtet, und die Dialektik als das eigentliche Hauptproblem herausgestellt. Als die Kernfrage wird die Frage nach der Gottesgeburt des Gerechten in die Mitte der Erörterungen gerückt, und diese an der Dialektik der Freiheit gemessen. Dazu bringt O., obwohl sie fast auf jede geistige Einordnung Eckharts bewußt verzichtet, manche wertvolle Einsichten. In einem Schlußkapitel: ‚Die Analogie des Seins‘ werden die gewonnenen Ergebnisse zusammengefaßt: „Die Wirklichkeit ist die Form aller seienden Dinge als seiende. Von dieser Form haben die Dinge nicht nur das, sondern zugleich was sie sind, sie ist Grund ihres Seins und ihres Wesens in Einem. Diese Form, das Sein ist Gott“ (204). Ist damit Eckhart Pantheist? O. verneint es unter Hinweis auf den „Licht“-vergleich. Gott und Kreatur existieren in völlig anderer Weise. „Gott ist nicht nur etwas *anderes* als das Seiende, sondern er *ist* anders. Gerade darum ist aber das Sein nur eines, wie das Licht eines ist in der Lichtquelle und im Erleuchteten, und es muß eins sein, wenn die beiden Weisen, in denen es existiert, wirklich völlig verschieden sein sollen“ (209). Eckhart wird im Lichte der plotinischen Emanationstheorie gesehen. Das Sein ist eigentlich nur in Gott. In der Kreatur ist es nur von „außen her“. Es ist darum Nichtigkeit, Hunger nach dem Sein Gottes und fällt keineswegs mit diesem zusammen. — Es ist an den Ausführungen zu beanstanden, daß die Arbeit auf nicht ganz geklärten Textbeständen aufbaut. Auch das Entscheidungsprinzip über echte oder unechte Texte dürfte kaum zu verteidigen sein. Vor allem aber muß gesagt werden, daß jeder Hinweis auf das eigentlich *theologische* Problem fehlt. Es ist nicht wahr, was O. sagt: „In Eckharts Lehre spielen Offenbarung, die Person Christi, die Bibel oder die Kirche keine entscheidende Rolle“ (S. 59 Anm.). Die damals unveröffentlichten, heute schon edierten Schriften und Predigten können da eines besseren belehren. Darum vermißt man bei der Behandlung des Problems der Gottesgeburt den Hinweis auf die Trinität, die doch erst den Schlüssel zu dieser Lehre Eckharts gibt. Überhaupt wäre zu bedenken, daß das Sein, von dem Eckhart redet, das Sein des Gerechtfertigten ist, das ‚esse in Christo‘; der Gerechte wird ständig von Christus getragen, ist von ihm abhängig, ist in ihm und doch von ihm geschieden. Legt man diese Auffassung zu Grunde, so ergibt die Analogiethese Eckharts einen anderen, und zwar verständlichen Sinn. Roos.

Balić, K., Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die Erneuerung der skot. Schule in der Gegenwart: *WissWeis* 4 (1937) 110—130; 181—210. — Der beste Kenner der handschriftlichen Überlieferung des Oxoniense und unermüdlische Vorkämpfer für eine kritische Neuausgabe der *Ordinatio* des Scotus gibt zunächst eine Übersicht über manche irrige, schiefe Beurteilung des *Doctor subtilis* oder Zuteilung von Ansichten an ihn, die er nie gelehrt. Dieses Urteil hat nicht selten seinen Grund in dem Zustand der Ausgaben, in denen mehr als einmal *Extra Vacat Additions* und Stücke aus *Reportationen* bunt gemischt sind, was alsdann selbstverständlich zu Dunkelheiten und Ungenauigkeiten führen muß. B. zeigt hierauf an Beispielen, wie sehr die richtige Erklärung mancher Ansichten des Scotus durch Zurückgehen auf den Urtext gewinnen wird, und endlich nennt er die großen Abschnitte, die aus den *Reportationen* in die *Ordinatio* eingeschoben sind. — Im 2. Teile werden von dem unerbittlichen Kämpfer für Wahrheit eine Reihe von Thomas- und Scotuslegenden zerzaust, die lange Zeit ob ihrer häufigen Wiederholung als unumstößliche Wahrheiten galten. Bei Thomas: Der hl. Paulus, der in der Schule des hl. Thomas erscheint, der Ausspruch Papst Innozenz VI., daß diejenigen des Irrtums verdächtig seien, die des hl. Thomas Lehre angriffen — der Spruch ist selbst in *Aeterni Patris* eingegangen —, die *Summa* auf dem Altar im Tridentinum, das Wort Johannes' XXII.: *Quot articulos scripsit, tot miracula fecit*; bei Scotus die Erscheinungen Christi und Mariae, die Ausschmückung der Pariser Disputation über die Unbefleckte Empfängnis — ist die Disputation selbst nicht eine Legende? —, das *Bene scripsisti de me Scote* und anderes mehr. B. schließt mit *Veritas vincit* und dem Wort Leo's XIII.: Die Kirche bedarf keiner Lügen. Es sei aber zur Ehrenrettung *Toccos* bemerkt, daß dieser zwar kein Vorbild rein objektiver Geschichtsdarstellung ist, auch einmal unter der Form eines Traumes etwas aufschneidet, aber im ganzen doch getreu die Tatsachen und die Wahrheit berichtet. Ohne ihn wüßten wir von Thomas ebensowenig an Einzelheiten wie von Bonaventura und Scotus. Betreffs der Wiedergabe der Kanonisationsbulle im *Bullarium O. P.* liegt die Annahme einer ungenauen Vorlage viel näher als irgendwie absichtliche Änderung. Pelster.

Guillelmus de Occam, *Breviloquium de potestate papae*. Ed. critique par L. Baudry (Et. de Phil. méd. 24). gr. 8^o (XX u. 179 S.) Paris 1937, Vrin. Fr 40.—. — Auf Grund der einzigen bisher bekannten und von R. Scholz in Ulm, Stadtbibl., Cod. lat. 6076—08. 3 D. 4 entdeckten Hs gibt B. diesen theologie- wie rechtsgeschichtlich wichtigen Traktat heraus. Die Einleitung bringt den Nachweis der Echtheit der anonym überlieferten Schrift und eine kurze Inhaltsangabe. Warum ist eigentlich der deutlich überlieferte Titel, wie er von Ockham selbst gewählt wurde, geändert? Ockham schrieb: *Incipit prologus in breviliquium de principatu tyrannico super divina et humana* und wiederholt das am Beginn des 1. Buches wörtlich. Der Herausgeber bemerkt dazu: *Le titre donné par le manuscrit est un peu long (XX)*. Das ist selbstverständlich kein Grund, vom wirklichen Titel abzugehen. Dieser muß also in der Literatur weiterbestehen. Leider ist die Überlieferung des Werkes nicht vollständig. Hoffen wir also, daß es gelingt, den ganzen Traktat einmal wiederzufinden und dadurch die gute Edition zu vervollständigen. Weisweiler.

Planzer, D., *Das Horologium Sapientiae* des seligen Heinrich Seuse O. P. Studien zu einer kritischen Ausgabe auf Grund der

Handschriften. 8^o (110 S.) Roma 1937, Ist. Stor. Dom. — Wer Bibliothekskataloge mittelalterlicher Hss öfters durchsehen mußte, dem wird es aufgefallen sein, wie zahlreich und weit ausgedehnt die Überlieferung des *Horologium Sapientiae* Seuses ist, ein Umstand, der auch einen *vir fortis* von einer kritischen Neuausgabe abhalten kann. Pl. unternimmt das Wagnis, und die vorgelegte Sammlung von Studien, die früher im *DivThom*(Fr) erschienen sind, läßt das Beste erwarten. Die hier gebotenen Grenzen erlauben leider nicht einmal eine Skizzierung des ebenso reichen wie verwickelten Inhalts. Das Ergebnis ist, daß eine Gruppe von vier oder fünf Hss, die Konstanzer Gruppe, für die gesamte Tradition maßgebend wurde und daß eine von van de Wijnpersse verteidigte vor der Ausgabe aus dem Jahre 1334 liegende kürzere Redaktion nicht existiert, daß diese vielmehr von der Hauptgruppe abhängig ist. Die mit ungewöhnlichem Maß an Ausdauer und Scharfsinn geführten Studien zeigen, wie die handschriftliche Verbreitung über Bayern, Salzburg, Österreich, die Schweiz bis nach den Niederlanden und nach England vor sich ging. Zugleich lassen sie an einem Musterbeispiel erkennen, wie die in der Leonina durchgeführte Methode auch über eine recht bunte Überlieferung Herr wird. Das Studium der Arbeit ist daher für Herausgeber mittelalterlicher Texte und zumal für die Kritik einer verwickelten Überlieferung von hohem Wert. Möge die Ausgabe bald folgen.

Pelster.

Nikolaus von Cues. Über den Beryll. Übersetzt von K. Fleischmann. Mit Einf. v. E. Hoffmann: Die Vorgeschichte der Cusanischen *Coincidentia oppositorum* (Philos. Bibl. 217). 12^o (163 S.) Leipzig 1938, Meiner. *M* 4.50; geb. *M* 5.50. — Der Kusaner gibt dem Wahrheitssucher hier das rechte Mittel, durch das er die Wahrheit sehen kann: durch den Zentralbegriff, die *Coincidentia oppositorum* in Gott. Wenngleich der Kardinal ihn längst vorher, vor allen in den beiden grundlegenden Schriften *De docta ignorantia* und *De coniecturis* in den Mittelpunkt seiner Gotteslehre und seiner Erkenntnistheorie gestellt hatte, läßt er doch in dieser Schrift neues Licht auf ihn fallen. Neben der begrifflichen Erklärung entwickelt er vor allem weit ausholend sein geschichtliches Werden bei den Griechen, die Einzelmomente bei diesem und jenem Denker. Als Ganzes ist er bei ihm etwas Neues: In Gott geeint, fällt zusammen, was im Endlichen in Gegensätzen auseinanderfällt, *complicatio* — *explicatio*. Wie die Hauptpunkte der Gottes-Weltlehre kurz wiederholt werden, so auch die der Erkenntnislehre: die drei Stufen der sinnlichen, des vernünftigen — an den Gegensatz gebundenen —, der intellektuellen — das Zusammenfallen der Gegensätze schauenden. Insofern lohnt sich für den Anfänger das Studium dieser kurzen Schrift. Für den Fachmann ist es fesselnd zu sehen, wie belesen der vielbeschäftigte Kirchenfürst und Gelehrte in der griechischen Philosophie war.

Jansen.

Joannes a S. Thoma, *Cursus theologicus. Opera et studio monachorum quorundam Solesmensium* O. S. B. Tom. III [in I. partem S. Thomae q. 19—26]. 4^o (VI u. 608 S.) Paris 1937 [ed. 1938], Desclée. *Belg* 50.— Auch dieser 3. Bd. ist mit der gleichen Sorgfalt wie die früheren von den fachkundigen Bearbeitern hergestellt und wiederum ganz vorzüglich gedruckt. (Zur Methode der Edition vgl. eingehend Schol 11 [1936] 265 ff.). Wiederm gilt als Grundlage die von Johannes noch selbst veranstaltete Ausgabe von 1643. Die späteren Drucke sind für Besserungsvorschläge,

die die Neuherausgeber machen, herangezogen. Im Übrigen sind diese Textänderungen glücklich auf ein Minimum beschränkt und nur dort angebracht, wo die Editio princeps augenscheinlich Druckfehler aufweist. Ja, vielleicht hat man die Mahnung, die E. Hocedez bei seiner Besprechung des 1. Bds. in dieser Hinsicht niederschrieb (RevHistEccl 29 [1933] 163 ff.), hie und da zu sehr beachtet. S. 37 z. B. bei der Stelle zu Note 1 ist das „ideam“ sicher ein Druckfehler der Editio princeps statt „idem“ und wäre daher besser im Text gleich eingesetzt worden. Aber immerhin ist diese konservative Art, auch wenn man über Einzelheiten immer streiten kann, sehr vorzuziehen. — Wenn man zur Vollendung der vorzüglichen Ausgabe eine Bitte aussprechen darf, so wäre es der Wunsch, neben den Väterzitate aus Migne, dessen Ausgabe immer wertvoll bleiben wird, doch auch die neue textkritische von Berlin und Wien anzugeben. Vor allem aber sollten die Konzilien nach den neuen Ausgaben zitiert werden; so das Tridentinum nicht nach Hardouin, sondern nach der heute *allein* maßgebenden der Görres-Gesellschaft. Weisweiler.

Jansen, B., Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktinerorden des 17./18. Jahrhunderts: ZKathTh 60 (1936) 55—98. — Zur Philosophie der Skotisten des 17. Jahrh.s: FranzStud 23 (1936) 28—58; 150—175. — Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung: Schol 11 (1936) 1—51. — Die scholastische Philosophie des 17. Jahrh.s.: PhJb 50 (1937) 401—444. — Die distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrh.s.: ZKathTh 61 (1937) 595—601. — Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17./18. Jahrh.s.: Schol 13 (1938) 49—71. — Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrh.s.: PhJb 51 (1938) 172—215; 367—384; 457—470. — Seit mehreren Jahren widmet sich J. mit Ausdauer und Gründlichkeit der Erforschung der wenig bekannten scholastischen Philosophie des 17. und 18. Jahrh.s. (vgl. Schol 9 [1934] 124 f.). Gewiß ist es, besonders seit 1650, eine Zeit des Niedergangs der Scholastik. Die schöpferische Kraft des 16. Jahrhunderts ist erlahmt, und da man sich gegen die Anregungen von außen, von seiten der modernen Naturwissenschaft und Philosophie abschließt, kommt es zur Erstarrung in Schultraditionen. Im 18. Jahrh. folgt dann der Einbruch der Aufklärung. Trotzdem ist die Kenntnis des vielgestaltigen Schrifttums dieser Scholastik für das Verständnis der Kirchengeschichte dieser Zeit von großer Bedeutung, aber auch für das Verständnis der Neuscholastik, die mehr, als manche wissen, von der Scholastik dieses Zeitraums abhängt. — Zu den einzelnen Aufsätzen: Der erste ist der Philosophie im *Benediktinerorden*, namentlich in Österreich und Süddeutschland, gewidmet. Das Zentrum ist die Salzburger Universität St. Peter. Im 17. Jahrh. herrscht ein streng konservativer Thomismus, die metaphysische Spekulation blüht; im 18. Jahrh. dringt die fortschrittliche Richtung mit weitgehendem Anschluß an Wolff durch. — Der zweite Aufsatz zeigt eindrucksvoll die große Bedeutung der *Skotistenschule* im 17. Jahrh. Die überlieferte Metaphysik wird hochgehalten; aber mit mehr Beweglichkeit als bei den Thomisten. — Im Artikel über die *Thomistenschule* ist vor allem auch den *unbeschuheten Karmelitern* Aufmerksamkeit gewidmet. Reiche Quellenauszüge aus Joh. a S. Thoma, Goudin, Roselli und Phil. a SS. Trinitate werden geboten. — Eine ganze Artikelfolge beschäftigt sich mit der Philosophie der *Gesellschaft Jesu*. Da diese Abhandlung auch als eigener Sonderabdruck erschien (Fulda 1938), werden

wir eigens noch zu ihr Stellung nehmen. — Der Aufsatz in PhJb 1937 erschließt noch *unbekannteres Land*, die kleineren Schulen des 17. Jahrh.: die Serviten bilden eine Schule aus im engen Anschluß an Heinrich von Gent, den sie für einen der Ihrigen halten, die Augustiner erneuern Aegidius von Rom, die beschuhten Karmeliter knüpfen an Joh. Baconthorp an. Die neueren Orden zeigen sich aufgeschlossener für das Moderne. Ausführlich wird über die eigenartige Gruppe der drei Jesuiten Hurtado, Arriaga und Oviedo berichtet und zum Schluß über die wenigen Versuche, das Alte und das Neue zu einer harmonischen Einheit zu verschmelzen (Maignan, Kard. Tolemei S. J., du Hamel). — In einer Sonderfrage ist gezeigt, wie bei den Serviten und Karmelitern im Anschluß an Heinrich von Gent und Baconthorp die „*distinctio intentionalis*“ verteidigt wird, die mit der skotistischen *distinctio formalis* als identisch betrachtet wird. — Einen guten Überblick über die Stellung der katholischen Philosophen der *Aufklärungszeit* zu den damaligen philosophischen Strömungen gibt der Artikel: Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung. de Vries.

3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Ajroldi, G. F., Interpretazione del problema dell' essere in Maurice Blondel. kl. 8^o (165 S.) Florenz 1936, La nuova Italia. L 8.—. — A. gibt eine Auslegung des Seinsproblems bei Blondel, vor allem gestützt auf dessen neuestes Werk „*La pensée*“, von dem allerdings der dritte wichtigste Bd. noch aussteht. Doch sucht A. diese Lücke zu ergänzen durch Heranziehung des übrigen Schrifttum Blondels. Durch mannigfache Vergleiche mit andern verwandten Denkern gelingt es dem Verf., ein klares Bild der Philosophie des französischen Denkers zu entwerfen. In einem interessanten Schlußkapitel wird diese in den großen Strom abendländischen Philosophierens hineingestellt, werden die verschiedenen mittelbaren und unmittelbaren Einflüsse gesichtet, vor allem diejenigen von Augustin, Descartes, Pascal, Leibniz, Maine de Biran und Ollé-Laprune. Es zeigt sich, daß Blondel besonders die modernen französischen Ideen aus den verschiedensten Lagern in sein System einzubauen verstand. Die gelegentlichen Anklagen gegen ihn beruhen auf einer einseitigen Herauslösung seines Erstlingswerkes aus dem Zusammenhang mit den spätern. Nach A. liegt die Originalität Blondels darin, „daß er den kantischen Idealismus auf den metaphysischen Boden übertragen hat“. Das Problem des menschlichen Lebens wird von ihm gelöst in der Verbindung von Gnade und Wahrheit. Er hat die Probleme seiner Zeit herausgestellt und zusammengefaßt, wenn er sie auch nicht alle zu lösen vermochte. — In der Gegenwart macht sich sein Einfluß vor allem in Frankreich, Belgien und Italien bemerkbar, während er in Deutschland stark zurücktritt. Doch lassen sich Parallelen aufzeigen, besonders bei Scheler und bei Heidegger, bei diesem beinahe bis in die Formulierungen hinein, wenn auch die letzte Denkhaltung der beiden Philosophen eine sehr verschiedene ist. Eine wesentliche Lücke in Blondels Philosophie sieht A., der dem Werk sonst mit großer Sympathie entgegenkommt, in dem vollständigen Fehlen einer Geschichtsphilosophie, zu der doch das ganze Denken Blondels hindränge. Rast.

Haecker, Th., *Der Geist des Menschen und die Wahrheit*. 8^o (220 S.) Leipzig 1937, Hegner. *M* 3.80; geb. *M* 5.50. — Das Buch ist eine geistvolle Verteidigung des „Intellektes“ und eine scharfe Abrechnung mit der Lebensphilosophie, die als eine Philosophie der geistigen Mittelmäßigkeit gekennzeichnet wird. Den „Intellekt“ versteht H. im Sinn der klassischen scholastischen Philosophie; sein „Primat“ bedeutet also die Ausrichtung des ganzen Menschen nach der Wahrheit, letztlich nach dem Sein. Dabei wird die wesentliche „Armut des menschlichen Geistes“, die in seiner Leibgebundenheit gründet, keineswegs übersehen. Mit ihr ist die Notwendigkeit des Glaubens gegeben, auch eines „natürlichen Glaubens“, der zwar wesentlich vom Willen abhängt, aber trotzdem einer verstandesmäßigen Begründung nicht entbehrt. Sehr beachtenswert ist der Abschnitt über Existenz- und Existentialphilosophie, der auf die Gefahren hinweist, die aller Existentialphilosophie drohen, wenn sie den Geist verläßt und die uralten Fragen der Philosophie glaubt beiseite schieben zu dürfen. — Man wird vielleicht nicht jedem einzelnen Satz H.s zustimmen, aber aus seinen geistvollen Darlegungen stets reiche Anregung schöpfen.

de Vries.

Urbach, O., *Die ewigen Fragen des menschlichen Denkens*. kl. 8^o (183 S.) Homburg v. d. H. 1937, Siemens. *M* 3.50. — Das Buch will eine erste Einführung in die Philosophie geben. Nicht wenige Vorzüge empfehlen es für diesen Zweck: die Schlichtheit und Klarheit der Sprache, das didaktische Geschick, mit dem der Verf. in die Probleme einführt, ohne ein unreifes Aburteilen über alles und jedes irgendwie zu begünstigen, dann die maßvoll gesunde Denken entsprechende, zuweilen freilich ans Hausbackene grenzende Art der Antworten, schließlich die Ehrfurcht vor der Religion, namentlich vor dem Christentum, die immer wieder zum Durchbruch kommt. Die vielen Zitate aus Denkern und Dichtern verschiedenster Geistesart beleben ohne Zweifel die Darstellung; doch kann man sich dem Eindruck schwer entziehen, daß in dem Bestreben, überall das Wahre und Echte anzuerkennen, tiefgreifende Gegensätze der Auffassungen zuweilen zu leicht genommen werden. Der Stoff ist in fünf Kapitel gegliedert: Wege zur Philosophie; das Wahre; das Gute; das Schöne; das Unergründliche (Metaphysik).

de Vries.

Fischer, É., *Unité et intelligibilité*. 8^o (245 S.) Paris 1936, Vrin. — Es geht um den Erweis der Unhaltbarkeit der letzten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen jener auch in jüngster Zeit reichlich vertretenen Geistesrichtung, die unter der Bezeichnung von „Einheits-Philosophie“ (philosophie de l'unité, oder philosophie unitaire) zusammengefaßt wird, d. h. jenes mehr oder weniger idealistisch monistisch eingestellten Systemdenkens, etwa im Geiste von Parmenides, Spinoza, Fichte, Hegel, deren tragende Gedanken denn auch im ersten Teil, freilich etwas gar kompendienhaft flüchtig aufgerissen werden. Diese Philosophie macht heute eine ernstliche Krise durch, und dies in zweifacher Hinsicht. Zunächst als einheitlich geschlossene *Wirklichkeitslehre*. Denn die neuesten Ergebnisse sowohl der Mikrophysik, als auch erst recht der Biologie — die wichtigeren Belege aus beiden Gebieten bringt der zweite Teil der Arbeit geschickt zur Geltung — weisen eindeutig auf Diskontinuität sowohl was raumzeitliches Nebeneinander als auch was Entwicklungsabfolge angeht; und ebenso reden sie einer gewissen Indetermination das Wort, so daß von einem streng logisch einheitlichen Wirklichkeitsgefüge im Sinn

einer schlechthinigen Kontinuität und Determinismus, wie es dem durchgängig rationalen Wirklichkeitsideal dieser Philosophie einzig entspräche, nicht mehr die Rede sein kann. — Nicht weniger offensichtlich sei dann aber auch ihr Versagen als einheitliche *Wissenschaftslehre*, so sehr sich ihre namhaftesten Vertreter auch bemühen, die unleugbare Krise von anderen Gründen her verständlich zu machen. Man nehme nun seine Zuflucht, wie etwa E. Meyerson, A. Lalande, E. Lask und Nic. Hartmann es versuchen, zu gewissen „irrationalen“ Restbeständen im Reich der Wirklichkeit, die sich jedem Identitätsdenken als letztlich unzugänglich erweisen; oder aber man weise, unter folgerichtiger Aufrechterhaltung der Idealismus wesensnotwendigen Vernunftgemäßheit aller Wirklichkeit, darauf hin — so der ausführlicher behandelte L. Brunschvicg — daß eben unsere denkerische Bewältigung der Wirklichkeit nur in ewigem Annäherungsprozeß ihrer Aufgabe zustrebe. — Sprengt somit das unverfälschte Wirkliche den allzu eng gefaßten monistischen Wirklichkeitsbegriff, so schaltet auch ein wirklichkeitsnahes Denken den ebenfalls a priori allzu eingegengten Wissensbegriff als unbrauchbar aus. Denken und Begreifen ist nicht nur ein „als identisch setzen“, sondern ebenso sehr ein „Unterscheiden“, ein Gelten-lassen der Verschiedenheit, der Vielheit des konkret Wirklichen, die alsdann „erklärt“ und „begriffen“ wird, indem wir sie auf ihre „Gründe“ zurückführen, die aber durchaus nicht unmittelbar auf schlechthinige Einheit oder Identität zu führen brauchen. — Durchsichtige Sprache und Gedankenführung, gute Belesenheit empfehlen die Arbeit. Wäre es nicht doch vielleicht besser gewesen, nicht so sehr eine ganze Anzahl von Kronzeugen dieser Einheitsphilosophie flüchtig vorzuführen, wobei die doch immerhin sehr tiefgreifenden Lehrunterschiede übersehen werden, sondern eher den einen oder anderen typischen Vertreter monographisch zu vertiefen?
Naber.

Thompson, W. R., *Science and Common Sense*. Vorwort von J. Maritain. 8^o (VIII u. 234 S.) London 1937, Longmans. *Sh* 7,6. — Der Verf. will zeigen, was man von den heute überall gehörten, oft absurd anmutenden Äußerungen, namentlich von Mathematikern und Philosophen, über das vom gesunden Menschenverstand erarbeitete empirisch-rationale Weltbild zu halten hat. Der „gesunde Menschenverstand“ wird als Synonym genommen für die durch die Sinne uns vermittelte und von der spontan arbeitenden Vernunft weiter geführte Erkenntnis. „Spontan“ heißt dabei: frei von Vorurteilen, d. h. von Urteilen, die nicht der eigenen Erfahrung entnommen sind, sondern von fremder Seite her äußerlich aufgenommen wurden. „Wissenschaft“ wird verstanden als induktiv gesicherte Erkenntnis von Gesetzen, d. h. von Regelmäßigkeiten im Wirken der Dinge. Th. grenzt dann Gebiete und Arbeitsweisen der Mathematik und Philosophie gegen die der „Wissenschaft“ ab und zeigt, wie die paradoxen Äußerungen moderner Mathematiker und Philosophen sich aus einer mißbräuchlichen Anwendung ihrer Arbeitsweisen erklären. — Th. ist einer der bedeutendsten Biologen in England und als unbefangener Denker bekannt. Es ist dankenswert, daß er sich gegen eine Mode erhebt, die, wie er sagt, es darauf abgelegt zu haben scheint, die Menschen zu verblüffen. Da der Verf. schwierigere Ausführungen durch einfache, seinem Fachgebiet entnommene Beispiele erläutert, ist die Darstellung leicht lesbar. Das gilt besonders für das letzte Kapitel „Evolutions“. Der scholastisch geschulte Leser wird vieles ihm recht Ver-

traute finden, wie das schon aus der Tatsache zu vermuten ist, daß Maritain das empfehlende Vorwort geschrieben hat. Frank.

Heilpach, W., Schöpferische Unvernunft? Rolle und Grenze des Irrationalen in der Wissenschaft (Wissensch. u. Zeitgeist 7). 8^o (72 S.) Leipzig 1937, Meiner. M 2.40. — In geistvoller und anregender Weise, von Erfahrungen großer Forscher ausgehend, sucht H. die Frage zu beantworten, welche Bedeutung das „Irrationale“ in Forschung und Wissenschaft habe. Das Erarbeiten neuer Erkenntnisse hängt tatsächlich nicht nur von logischer Denkarbeit ab, sondern ist in weitem Maß auch durch vorwissenschaftliche, vielfach irrationale weltanschauliche Überzeugungen getragen und wird meist durch eine irrationale Eingebung entscheidend beeinflußt. Doch geht der Stunde des glücklichen Einfalls meist eine lange und angestrenzte Denkarbeit voran; und jedenfalls muß nachher noch die eigentliche Begründung durch rationales Denken geleistet werden. Schließlich, meint H., müsse der rationalen Begründung immer noch die empirische Bestätigung oder, wenn diese unmöglich ist, die „pragmatische Bewährung“ an der lebendigen Wirklichkeit folgen, und diese letztere sei auch wieder teilweise irrational. Die Geisteswissenschaften will H. in dieser Beziehung auf dieselbe Stufe stellen wie die Naturwissenschaften, wie er überhaupt einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden ablehnt. Doch bedürfen diese Fragen wohl noch weiterer Erörterung.

de Vries.

Raab, Fr., Philosophische Gespräche über den Sinn des Lebens. Mit einem Geleitwort von W. Büngel (Philos. Unters. 1). gr. 8^o (XVI u. 84 S.) Berlin 1937, Verl. f. Staatswissensch. u. Gesch. M 5.—. — Der verstorbene Verf. hatte 16 Gespräche beabsichtigt. Nur die drei ersten sind vollendet. Sie handeln über Dogmatismus und Skeptizismus oder den unbedingten Willen zur Wahrheit; Rationalismus und Empirismus oder die Notwendigkeit des Zufälligen; Absolutismus und Relativismus oder die Idee der Entwillkürung. Die drei Partner des Gesprächs sind ein dogmatisch eingestellter, ein mehr skeptisch fühlender und ein zum Ausgleich neigender Denker. Das Ergebnis der einleitenden Gespräche ist natürlich noch sehr allgemein und unbestimmt. So werden im letzten Gespräch die wertenden Stellungnahmen untersucht. Einzig gültige Forderung ist die Willkürfreiheit des Erlebens, wie als unerschütterlicher theoretischer Grundsatz zur Entscheidung aller Fragen nur das gilt, was von allen möglichen Stellungnahmen als allgemeiner Maßstab anerkannt wird. — Die Richtung des Verf.s zeigt u. a. die Skizze des beabsichtigten 16. Gespräches über Religion und Frömmigkeit. Das Wesen echter Frömmigkeit ist der unerschütterliche Gehorsam gegenüber der absoluten Forderung willkürbefreienden und darum willkürbefreiten Lebens, sodann die fraglose Demut gegenüber jeder vom Zufall eines stets wechselvollen Schicksals gestellten Aufgabe und schließlich die gegenüber Tod und Tragik sich bewährende Heiterkeit der Seele, wie sie die Überzeugung von der Eignung der Welt zur Verwirklichung des stets geforderten und nie verwirklichten oder vollendeten Lebenssinnes gewährt.

Schuster.

Junge, R., System der Lebensphilosophie. Eine Einheitswissenschaft als Grundlage aller spezifischen Lebenswissenschaften. Bd. I. Grundlegung des totalen Lebenserscheinungssystems. — Bd. II. Allgemeine Lebensphilosophie der menschlichen individuellen Einheit. Das menschliche Totallebenserscheinungssystem im arttypischen allgemeinern Bau seiner beziehungstragenden Struktur-

komponenten. „System der Personallebenserscheinung“ (Neue Deutsche Forsch. 148/149; Abt. Philos. 23/24). gr. 8° (XX u. 142; XVI u. 479 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.50 u. *M* 20.—; zus. *M* 22.50. — Zur „totalen Kulturwende“ will dieses auf 7 Bde. berechnete Werk die philosophische Grundlegung bieten. J. weist auf seine Vorbereitung durch vier Wissenschaften sowie durch außenpolitische Betätigung hin. Der I. Bd. ist eine Gesamteinführung. Der II. Bd. ist eine Persönlichkeitslehre. Gegenüber der von manchen gepriesenen „Denkarmut“ (I. Bd. VIII) wird eine philosophische Durchbildung gefordert, die vor allem in einem umfassenden Ganzheitsdenken bestehe. Inhaltlich betont J. unter Ablehnung des Materialismus und einer zuletzt seelenlosen Organisationstechnik (I. Bd. VII—X) die Welt des Geistes als des wahren „Lebens“. Der über alle noch so wichtigen Rassenunterschiede hinaus ewig gleiche Geist begründet erst den Adel menschlicher Persönlichkeit, damit auch der Gemeinschaft, die stets eine königliche Gemeinschaft königlicher Individuen sein müsse (I. Bd. XVIII). Einzellösungen Js erinnern oft an Erich Jaensch's und Spranger's Typenlehre und an Driesch's Entelechie-, Ordnungs- und Ganzheitsdenken sowie an des letzteren Panentheismus. Vgl. I 58: „Wir und jeder Wurm und jeder Stein (sind) spezifische Ausformungen Gottes.“ — Ein Gesamturteil über das zweifelsohne fleißige Werk wird, da jedes Urteil das Ganze voraussetzt (I. Bd. XV), erst nach seinem Abschluß möglich sein, zumal grundlegendste Fragen wohl in den Bdn. über die Geisteswissenschaften, die Kulturphilosophie, die Ethik und politische Pädagogik ihre Klärung finden werden. Anklänge an das scholastische Denken fehlen nicht, etwa in der Ablehnung bloßer Erkenntnistheorie, in der Leib-Seelelehre (II 5) und in der Unterstellung des Ökonomischen (utile) als des Weges und des „Glückes“ (delectabile) als der Folge unter die ethischen Maßstäbe des Zielgutes, d. i. der Ganzheit der „Menschennatur“. Fühlbar ist — vorläufig — das Unbestimmte und Spärliche des Gottesbegriffs, des „Grundgottfaktors“, wie J. in seiner eigenartigen Sprache sagt. Und doch liegt hier die Hauptprobe einer wahren Ganzheitsphilosophie. Ob die Sprache mit ihrer Fremdwörterüberladung einer „deutschen“ Wende sowie der von J. geforderten Ausschaltung des „Geschichtlichen“ entspricht? Mögen die folgenden Bde. die Bedenken darüber verschmücken, ob diese philosophische „Wende“ wirklich eine Wende zum Fortschritt bedeutet. Gemmel.

Lindemann, H. A., Weltgeschehen und Welterkenntnis. 8° (XVIII u. 421 S.) Baden b. Wien 1937, Rohrer. *M* 17.50; geb. *M* 19.—. — L. besitzt vom Weltgeschehen, vor allem dem Naturgeschehen, ausgedehnte und zuverlässige Kenntnisse. Leider ist er aber dem positivistischen Irrtum verfallen, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis *die* Erkenntnis schlechthin sei und alle andere Erkenntnis nur einen vorläufigen und mangelhaften Ersatz für sie bedeute. Er weiß nicht, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis eine sehr abstrakte Partialerkenntnis der Wirklichkeit ist, die viele andere Erkenntnisse voraussetzt und nie das Ganze der Seienden erfaßt. Er glaubt, von einem Phänomen eine philosophische Erklärung gegeben zu haben, wenn er in naturwissenschaftlicher Weise seine Entstehung dargelegt hat. So erledigt sich die Frage der Erkenntnis durch eine Untersuchung der physiologischen Bedingungen und Begleiterscheinungen des Erkennens. Als müßte man, um über den Wert der Erkenntnis solcher Prozesse, die ja nicht bewußt sind, zu urteilen, nicht schon vorher den Wert

der Erkenntnis untersucht haben, und als wären physiologischer Prozeß und Erkenntnis nicht zwei himmelweit verschiedene Dinge. So fangen die Untersuchungen immer erst da an, wo die philosophischen Fragen bereits übersprungen sind, und hören da auf, wo sie wieder anfangen. Es ist da nicht zu verwundern, daß alle metaphysischen Begriffe für L. lauter Irrtümer sind, daß er vom „Irrglauben an jede Art von Substanzmetaphysik“ als von dem „vielleicht tiefsten aller Vorurteile, das die Menschheit je genarrt hat“ (8), spricht. Alle Erkenntnis ist bloße Kombinatorik von Symbolen. Das Ich entsteht nach und nach und ist nichts als der Schnittpunkt aller Reize und Reaktionen, die im Organismus zur Auswirkung kommen. Ein substantielles, erkenntnistheoretisches Ich gibt es nicht; es ist entstanden aus der Subjekt-Prädikatlogik (185). Der adäquate Gegenstand des psychischen Geschehens und der Psychologie sind die Gehirn- und Nervenprozesse (205, 208). Die Werte werden beschrieben als „Pole, von denen Vektoren ausgehen, die unserem Handeln in allen entscheidenden, d. h. lebenswichtigen Situationen Ziel und Richtung geben“ (216). Die Geisteswissenschaften sind nicht wesentlich von den Naturwissenschaften unterschieden, da L. sie in Soziologie auflöst (389). Dabei ist aber L., wie die bisherigen Ausführungen vielleicht erwarten ließen, keineswegs Materialist, obschon er folgerichtig dazu kommen müßte, besonders auch, da er in Verkenntung des Unterschiedes der äußeren und der inneren Freiheit auch die Willensfreiheit auf Kombinatorik von Symbolen zurückführt. Er ist nur zu sehr unter den Einfluß der ‚Wiener Schule‘ geraten, wenn er auch deren extremen Logizismus und Positivismus ablehnt. Aber er ersetzt das logizistische Begriffsnetz durch das allerdings etwas weniger abstrakte und inadäquate Netz der naturwissenschaftlichen Begriffe, die in der Tat ein gut Teil Symbolik enthalten. Anzuerkennen sind seine Kritik an der Logizistik, seine Ausführungen über die Vorläufigkeit der Naturgesetze und die daraus sich ergebende Ablehnung ihrer absoluten Notwendigkeit, wengleich in der letzten Frage seine erkenntnistheoretische Stellungnahme — oder vielmehr der Mangel einer solchen — ihn daran verhindert, zwischen der Notwendigkeit des Geschehens und der des abstrakten Gesetzes zu unterscheiden. Ebenso finden sich treffende Bemerkungen über das Wesen des mathematischen Unendlichen und über die Zahlen (84—91). L. stellt fest, daß letztere immer ein alogisches, d. h. ein Gegebenheitselement enthalten.

* * *

Cramer, W., Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik (Heidelberger Abh. z. Phil. u. ihr. Gesch. 27). gr. 8^o (VI u. 89 S.) Tübingen 1937, Mohr. M 5.20. — Die Schrift zieht den Gedanken, daß die mathematischen Begriffe abstraktiv-intellektiv gewonnen werden könnten, überhaupt nicht in Erwägung, sondern vertritt von vornherein den transzendental-idealistischen Standpunkt: Jede Wissenschaft bringt ihre Objekte nach Prinzipien zur Bestimmung, und die Mathematik insbesondere gibt sich durch Setzung ihre Prinzipien und mit ihnen ihre Objekte. Die mathematischen Gegenstände sind weder als ‚an sich selbst seiend‘ zu betrachten, noch mit dem Marburger Neukantianismus als durch ‚reines Denken‘ hervorgebracht anzusehen. Alle Erkenntnis ist Setzung und gestaltet sich in bedingenden Setzungen. Die im Setzungscharakter der Erkenntnis zum Ausdruck kommende systematisch-ganz-

heitliche Gliederung ist die Gegebenheitsfunktion. Erkenntnis ist ein zeitlicher Prozeß, die Zeit das Objektivität verbürgende Prinzip. — Der Realismus berücksichtigt ebenfalls, daß jede Wissenschaft von bestimmten Prinzipien aus ihre Objekte betrachtet, daß insbesondere die Mathematik von den Axiomen aus grundsätzlich alle Fragen entscheidet, die unter ausschließlicher Benutzung der in den axiomatischen Ansätzen definierten Begriffe formuliert werden können. Doch betrachtet der Realismus kein Prinzip und Axiom als eine bloße Setzung des Verstandes, sondern als Ausdruck eines sachlichen Verhältnisses, das vor seiner Anwendung auf Urteile über Erfahrungsgegenstände erkannt ist. Auch in den abstraktesten Begriffen bleibt der Verstand nicht ‚bei sich selbst‘, sondern erfaßt er Gegenstandsverhältnisse, die freilich nicht als abstrakte, sondern nur in Realidentität mit andern Bestimmungen wirklich sein können. Alle Begriffe, auch die abstraktesten, sind in dem Sinn Abbildungen der Gegenstände, als sie gegenständliche Sachverhalte wiedergeben. In jedem Begriff liegt zugleich — wie schon Stoiker und Epikureer sagten, wenn sie die Begriffe als *προλήψεις* faßten — in dem Sinn eine Vorerkenntnis, als er etwas vom Gegenstand ausdrückt, was ihm seinem Wesen nach und darum a priori, vorgängig zu seiner in der Erfahrung wahrnehmbaren Erscheinung zukommt. — Die ins Unendliche offene, gesetzmäßig entstehende Reihe der Zahlen wird vom Realismus nicht zu einem geschlossenen Inbegriff an sich existierender Dinge gemacht, aber andererseits bieten die wirklichen und die unendlich vielen möglichen Dinge alle Elemente, daß unser Geist die Zahlen bilden und auf die Dinge anwenden kann. Die Endlosigkeit im Fortgang der Zahlenreihe beruht darauf, daß im Vergleich zu jeder gezählten endlichen Menge immer wieder eine größere möglich und infolgedessen über jede angebbare Zahl ein Hinausgehen im Zählen innerlich möglich ist. Darum aber läßt sich von der Summe ‚aller‘ natürlichen Zahlen oder von der ‚Gesamtheit‘ der möglichen Folgen von Zahlen streng genommen nicht reden, sondern nur von ihrer unbeschränkt fortsetzbaren Reihe, von jeder möglichen Zahlfolge im distributiven, nicht aber im kollektiven Sinn. — Die wenigen Bemerkungen können selbstverständlich den tiefen Unterschied zwischen der idealistischen und realistischen Prinzipienauffassung der Mathematik nicht in allem deutlich machen, geschweige denn zur Entscheidung bringen, andererseits aber an wichtigen Punkten andeuten, wo Realismus und Idealismus sich begegnen und wo und warum sie sich trennen. Eine ausführliche systematische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik erfolgt an anderer Stelle.

Nink.

Scholz, H., Die mathematische Logik und die Philosophie: PhJb 51 (1938) 257—291. — Die neue mathematische Logik, so stellt die Abhandlung fest, ist zwar wesentlich vom deutschen Geist geschaffen, findet aber innerhalb dieses Geistes einen unverhältnismäßig geringen Anteil. Nicht bloß Kantianer, Hegelianer, Phänomenologen, Existenzphilosophen und die Repräsentanten der Diltheyschen Schule zeigen wenig Interesse, sondern auch die Neuscholastiker in Deutschland halten sich zurück oder beschränken sich in der Auseinandersetzung kurz auf die Angabe der Gründe, daß man als Philosoph keine Veranlassung habe, sich mit dieser Logik zu befassen, sie sei den Mathematikern zu überlassen, die sie erfunden haben. In außerdeutschen Ländern urteilen Neuscholastiker heute schon anders. In Belgien, den Vereinigten Staaten Amerikas, vor allem aber in Polen werde die neue

Wissenschaft mit Eifer und Erfolg gepflegt. Mit Recht betont Sch., daß die Logistik weder den Vorwurf des Positivismus noch den des bloßen Konventionalismus verdiene. Ihn persönlich habe die mathematische Logik zur Metaphysik, speziell tief in die aristotelische Ontologie, ja auch zur eigentlichen theologischen Metaphysik geführt. — Zuzugeben ist, daß die Neuscholastik, wie bei andern Richtungen der modernen Philosophie, so auch bei der mathematischen Logik mehr als bisher *positiv* in die inneren Gedanken und letzten Motive eindringen sollte. Doch kann sie ihrerseits der Logistik recht viele, für die philosophischen Grundlagen der mathematischen Logik hochbedeutsame Fragen entgegenhalten, die schon sehr lange und eingehend in der Scholastik behandelt, ja sogar in die Lehrbücher eingegangen, dagegen nicht allen Logistikern, scheint es, ganz bekannt geworden sind. Zu nennen sind vor allem die Lehre vom Einen und Vielen — die auf die Frage der Transzendentalien zurückführt, was gegen die Abhandlung S. 281 zu sagen ist —, von der Zahl, dem Kontinuum, den Prinzipien vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten (siehe Schol 12 [1937] 552—558), von den Modalitäten des Seins und der Aussage, vom Sinn des Urteils und des Schlusses, den möglichen Figuren und Weisen des Schließens, von den ewigen Wahrheiten, dem ideologischen Gottesbeweis, der Erkenntnis der bedingt zukünftigen freien Willenshandlungen. Ungleich wichtiger aber ist folgendes: Mit Aristoteles, Phys. II 2, 193 b 35, erkennt die Scholastik die entscheidende Bedeutung der *Abstraktion*, ohne deren Beachtung und richtige Fassung kein einziger Begriff zutreffend bestimmt werden kann. An diesem Punkt aber ist die Scholastik von dem vorliegenden Aufsatz und vielen Logistikern grundsätzlich geschieden. Im inneren Zusammenhang hiermit steht die Frage, wie der Sinn der mathematischen Axiome, Sätze und Formeln, der Logik und ihr Verhältnis zur Metaphysik zu bestimmen ist. Die von der neueren Logistik angegriffenen Probleme sind, philosophisch gesehen, nicht letzte Fragen, sondern weisen auf viele andere und große Zusammenhänge zurück. Philosophisch sachliche Gründe in erster Linie sind es, die Philosophen der verschiedenen Richtungen davon abhalten, der mathematischen Logik größeres Interesse zu schenken. Philosophie ist nicht Rechnen mit Begriffen. Die inhaltliche Interpretation der Formeln ist das Entscheidende und führt zugleich über die Formeln hinaus. Weitere hierher gehörige Erörterungen s. u. a. J. Hontheim, *Der logische Algorithmus*, Berlin 1895; ein von J. Ternus veröffentlichter Brief Georg Cantors an J. Hontheim in Schol 4 (1929) 561—571; C. Nink, *Sein und Erkennen*, Leipzig 1938, bes. 200—234, 273—276. Nink.

* * *

Guggenberger, A., C. SS. R., *Zwei Wege zum Realismus: RevNéoscolPh 41 (1938) 46—79.* — Maréchal, J., S. J., *A propos du „Point de départ de la métaphysique“*: Ebd. 253—261. — G. vergleicht die Erkenntnislehre N. Hartmanns mit der J. Maréchals. Beiden ist gemeinsam, daß das Erkenntnisbild (*species*) rein für sich genommen die Wirklichkeit des Gegenstandes nicht gewährleistet. Es muß ein dynamisches Moment hinzukommen; bei Hartmann ist es die „Ponderanz“ der Erkenntnis auf das unendliche Transsubjektive, bei Maréchal das Naturstreben des Verstandes auf das absolute Sein. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß es sich bei Hartmann um etwas Irrationales handelt, bei Maréchal um die Finalität des Verstandes selbst. Da-

mit hängt zusammen, daß Maréchal den Zugang zu einer positiven Metaphysik findet, Hartmann nicht. Bei beiden sieht G. das seltsame Ergebnis, daß das Bewußtsein bei der „Objektivierung“ als etwas Zweites, erst Nachträgliches erscheint, da die Objektivierung durch ein Streben bereits geschehen ist, bevor dieses als berechtigt erkannt wird. — In seiner Antwort (wenn wir sie richtig verstanden haben) weist Maréchal diesen Einwand dadurch zurück, daß er das Bewußtsein zum Naturstreben des Verstandes nicht erst nachträglich hinzutreten, sondern es mit seiner Betätigung notwendig gegeben sein läßt. — Aber ist uns die Aktivität unserer Vernunft wirklich als Naturstreben zur Wahrheit (um vom Naturstreben zur Schau Gottes ganz zu schweigen) unmittelbar bewußt? Und wenn sie es ist, ist damit die Realität des Zieles mit logischer Notwendigkeit unmittelbar gegeben? Beides müßte u. E. der Fall sein, wenn der Verstandesdynamismus Grundlage aller Wahrheitserkenntnis sein soll. Vgl. unsere Ausführungen in Bd. 8, 10 und 11 der Schol.

Olgiati, Fr., La giustificazione del realismo: RivFilNeoscol 30 (1938) 352—369. — O. nimmt zu verschiedenen Einwänden Stellung, zu denen sein Buch *Il realismo* (vgl. Schol 13 [1938] 139) und sein vielbeachteter Vortrag auf dem Thomistenkongreß 1936 Anlaß gaben. Die einen machen ihm zum Vorwurf, daß er vom Ich, die andern, daß er von der Wirklichkeit der Außenwelt ausgehe; die einen bezichtigen ihn des Dogmatismus, andern scheint er die Gefahr des Idealismus nicht genügend zu vermeiden. O. will nicht eine unkritische Metaphysik. Ausgangspunkt ist ihm das durch jede Erfahrung bestätigte „Es existiert etwas“ in dem Subjekt und Objekt noch ungeschieden seien, aber ein Begriff des Seienden als gültig erkannt ist, der jeden Phänomenalismus und Idealismus überwindet. Der Übergang zur kritisch begründeten Erkenntnis äußerer Wirklichkeit geschieht durch Anwendung des metaphysischen Prinzips „*Quidquid movetur, ab alio movetur*“ auf das Sein der Erfahrung. — Dem können wir im wesentlichen zustimmen. Wir würden sogar, ohne zu fürchten, unkritisch zu sein, in die erste Gewißheit etwas Bestimmteres hineinlegen: Das „Etwas“, das auch in jeder Illusion notwendig als seiend bleibt, ist nicht ein ganz unbestimmtes, sondern, wie O. selbst einmal (258 oben) sagt, das Ich (und sein Akt). Das hier umrissene Vorgehen O.s erkennen wir gern als kritisch an, d. h. schon in seinem ersten Schritt durchdringen sich Metaphysik und Erkenntniskritik. Eine unmetaphysische Kritik, die jeder Metaphysik vorangehen müsse, haben wir nie gefordert (vgl. Schol 13 [1938] 321—341).

de Vries.

Philippe, O., *Le réalisme absolu*. gr. 8^o (56 S.) Metz 1937, Frenz. Fr 7.— Ph. sucht eine Philosophie, die den Objektivismus des aristotelisch-thomistischen Realismus mit der kritischen Einstellung des neuzeitlichen Idealismus verbindet. Diese neue Philosophie, die absoluter Realismus und absoluter Idealismus in einem sein soll und zuversichtlich als „Metaphysik der Zukunft“ verkündet wird, glaubt Ph. dadurch zu finden, daß er als Ausgangspunkt nicht das (irrtümlich mit dem äußern Objekt gleichgesetzte) Sein noch das Ich nimmt, sondern den Gedanken als solchen. Im Gedanken sei zugleich auch das Ich als Subjekt und das Seiende in seinem Selbst als Objekt gegeben. — Uns unkritischen Aristotelikern ist das freilich nicht kritisch genug; Ph. scheint unvermerkt den Gedanken an Seiendes mit einer intellektuellen Anschauung des Seienden selbst gleichzusetzen. de Vries.

H ä g e r, H., Realsein. Eine ontologische Betrachtung über das Wirklichsein der Dinge. 8^o (50 S.) Würzburg 1937, Tritsch. *M* 1.80. — Zu den obersten Urgegebenheiten, die in eine eigentümliche Dunkelheit gehüllt sind, gehört vor allem das Realsein. Seinem wahren inneren Gehalt spürt H. hier nach. Zunächst negativ falsche oder ungenaue Bestimmungen abwehrend, umgrenzt er immer schärfer den positiven Kern, der in der „zentralen theoretischen Bestimmung des Realsein-Prädikates“ umschrieben wird: „Ein Gegenständliches ist real, das besagt, daß es in sich und durch sich selbst seinen Eigen-Sach-Gehalt ganz und gar eigens ausweist“ (38). Diese Selbst-Ausweisung wendet sich nicht nach außen und fällt nicht damit zusammen, daß ein Gegenstand sich dem Erkennen aufdrängt, zu seinem Anerkanntwerden gleichsam nötig; als letzte Voraussetzung davon verleiht sie vielmehr im sich ausweisenden Realen selbst und hat daran nicht nur ihr Subjekt, sondern auch ihr Objekt. — Die Untersuchungen sind scharfsinnig durchgeführt und im negativen Teil auch durchaus überzeugend. Die positive Umschreibung des Realseins trifft sicher etwas Richtiges. Wenn sie den Leser nicht restlos zufrieden stellt, so ist das bei derartigen Urgehalten nicht verwunderlich. Immerhin vermeidet sie Unzulänglichkeiten anderer Bestimmungen. Für eine letzte Bewältigung des Problems reicht die hier angewandte phänomenologisch-begriffsanalytische Methode nicht aus; eine metaphysische Vertiefung würde zeigen, daß sich die Ablehnung verschiedener Arten des Realseins und der damit verbundenen Analogie letztlich nicht halten läßt. Lotz.

H a e c k e r, Th., Schönheit. Ein Versuch. gr. 8^o (152 S.) Leipzig 1936, Hegner. *M* 4.20; geb. *M* 5.80. — Was H.s übrigen Schriften ihr Gepräge gibt, verleiht auch dem vorliegenden Buch seine Eigenart. Eine Menge geistvoller Gedanken werden vor uns ausbreitet, ohne daß eine geschlossene systematische Entwicklung beabsichtigt ist. Auch wird das Thema nicht bloß philosophisch gesichtet, sondern von vornherein in die Totalität unserer christlichen Existenz, in die Fülle der christlichen Heilstatsachen hineingestellt. Wir heben nur das philosophisch Bedeutsame kurz heraus. Das Schöne tritt neben dem Wahren und dem Guten als transzendente Eigenheit des in sich einen Seins auf. Dieser objektiven Dreiheit entsprechen von Seiten des Subjekts Denken, Wollen und Fühlen, wobei letzteres „der Untergrund“ oder „Urgrund“, „fast ein Ungrund“ ist, von dem gilt: „Nichts ist so sehr im Innersten des Seins selber wie das Fühlen.“ Da die Schönheit ursprünglich im Fühlen daheim ist, wird das Schöne primär gefühlt. Da ferner das Fühlen nicht durch das Denken ersetzt, sondern nur erleuchtet und geklärt werden kann, ist die Schönheit ein unableitbarer und unrückführbarer Urverhalt des Seins, der „niemals zu definieren, sondern höchstens zu analysieren“ ist. Des näheren wird ihr Wesen umgrenzt durch Entfaltung des Satzes: „Das Schöne scheint zu gleicher Zeit sowohl mehr als auch weniger zu sein als das Wahre und das Gute“. Mehr ist sie durch die Unmittelbarkeit und Mühelosigkeit, mit der sie erfaßt und genossen wird; ferner insofern sie das Überfließen des Seins offenbart und so sich selbst genügt; endlich weil sie freies, unverdientes Geschenk und so ein Aufstrahlen des Glanzes der Liebe ist. Weniger ist sie, weil sie das Verdienst des Geschöpfes, den Gebrauch seiner Freiheit, die Anstrengung seiner Arbeit souverän überspringt, und deshalb kein Gebot (wie bei Wahrheit und Gutheit) zu ihr verpflichtet; doch ist sie wie die Liebe keineswegs

überflüssig, sondern mehr als alle Pflichterfüllung, „mühevolle Vorwegnahme eines Reiches der Gnade und Liebe, das voll erst in der Ewigkeit da sein wird“. Von hier aus wird verständlich, warum aller irdischen, vergänglichen Schönheit eine verhaltene Schwermut innewohnt. Auch wird einsichtig, wie es durch Losreißen von der jenseitigen Schönheit zur Schönheit des Bösen kommt; sie gefällt nicht nur, sondern verlockt, verführt und verwirrt, weil sie durch Liebe die Idee des Hasses verwirklichen will. — Dies vorausgesetzt, gilt von der Kunst, daß sie das Sein als Schönheit angeht und die Schönheit des Seins offenbar macht. Christliche Kunst im besonderen entsteht dann, wenn das Sein des Künstlers als solchen in das Reich der Gnade aufgenommen ist. Zwar ist einer Künstler von Natur her, nicht erst durch Gnade; aber die Wurzeln der genialen Natur werden durch die Taufe genährt und verwandelt, so daß aus einem neuen, von Glaubenswissen durchleuchteten ‚sensus‘ christliche Kunst geboren werden kann. — Daß trotz all ihres Tiefsinnes H.s Ausführungen letztlich nicht ganz befriedigen, kommt wohl daher, daß manches von vornherein als feststehend angenommen wird, was unbedingt noch weiterer Klärung bedürfte. Vor allem gilt das von der Dreiheit: Denken, Wollen, Fühlen. Ist das Fühlen wirklich als drittes Glied dem Denken und Wollen schlechthin gleichzuordnen? Liegt darin nicht eine allzu ausschließlich vom Menschen her gesichtete Auffassung des geistigen Lebens? Eine an der geistigen Schau ausgerichtete Sicht der Dinge wird wohl eher mit dem Mittelalter dazu neigen, das Fühlen als eine bestimmte Modalität des Denkens und des Wollens zu betrachten. Davon bleibt natürlich die andere Dreiheit: Wahrheit, Gutheit, Schönheit nicht unberührt. Wenn man auch zugeben wird, daß die Schönheit hierarchisch ist wie das Sein, so steht sie doch wohl nicht als völlig Neues neben Wahrheit und Gutheit, sondern ist in bestimmter Weise deren Modalität. Von hier aus wird schließlich die enge Beziehung der Schönheit zur Liebe erneut untersucht werden müssen. Man kann vielleicht nicht schlechthin sagen: „Schönheit ist, weil Liebe ist“. — Diese wenigen summarischen Andeutungen hoffen wir bald an anderer Stelle im einzelnen ausführen zu können. Lotz.

Brunns, P. L., *Metaphysik des Wortes*. 8^o (101 S.) Bonn 1937, Hofbauer-Verl. — Das Wort kennzeichnet den Menschen in der ihm eigenen Stellung auf der Grenzscheide zweier Welten. Darum lohnt es sich, den metaphysischen Tiefen des Wortes thematisch nachzuspüren. Vor Platon herrschte eine mythisch-magische Auffassung des Wortes; die Namen galten als das verleiblichte Wesen und darum als natürliche Zeichen der Dinge; so mühte man sich um die „Richtigkeit“ der Namen und um ihre Etymologie. Platon bringt die Wende, indem er zwischen Ding und Wort das vorher übersehene Mittelglied des Begriffes einfügt. Nun wird das Wort zur „Offenbarung dessen, was wir denkend sagen“, und seine Richtigkeit ist letztlich nicht mehr naturgegeben, sondern durch Übereinkunft festgesetzt. Diese neue Auffassung nehmen Aristoteles, Augustinus und besonders Thomas auf. Letzterer kommt zu einer ausgebauten Lehre vom inneren und äußeren Wort; ihre Darlegung ist das Hauptziel der Studie und nimmt darum auch den breitesten Raum ein. Naturgemäß wird dabei alles im Zusammenhang mit der Erkenntnismetaphysik des Aquinaten entwickelt. — Neues erfahren wir hier kaum. Doch ist die Zusammenordnung des Bekannten unter der Rücksicht einer Metaphysik des Wortes ganz lehrreich. Eine ursprüngliche spekulative Bewältigung des

Problems darf man von der Arbeit nicht erwarten, weil das nicht beabsichtigt war. Lotz.

* * *

Hofmann, P., Sinn und Geschichte. Historisch-systematische Einleitung in die sinn-erforschende Philosophie. gr. 8^o (XV u. 712 S.) München 1937, Reinhardt. M 23.—; geb. M 25.—. — Sein vorliegendes Werk bezeichnet H. selbst als „die erste etwas eingehendere Darstellung von Gedanken, an deren Ausbildung ich mehr als ein Jahrzehnt lang meine gesamte Lebenskraft gesetzt habe“. Im vorliegenden Buche soll wenigstens die „Einleitung“ seines systematischen Werkes geboten werden. (Den Umfang des geplanten Werkes wird man aus dieser 727 Seiten umspannenden „Einleitung“ einigermaßen erschließen können). Der Grundgedanke seiner neuen Philosophie liegt in dem Begriff des Sinnes. „Meine Philosophie ist Sinn-Erforschung“; und zwar will H. von dem „Urphänomen“, dem geheimnisvollen Wunder des Ich-sagen, ausgehen. Das Ich-sagen bedeutet das Sinngewandte, welches dem Ich-bezeichneten den Sinn gibt, Subjekt zu sein: die „Subjektivität des Subjekts“. Dieser Sinn — und das heißt: „Sinn“ überhaupt — ist nur an dem einzigen Ich-Objekt als dessen verspürte Beseeltheit unmittelbar zugänglich. Die Objektivität der Objekte dagegen, ihr Ein-ander-sein gegenüber dem Ich, wird verstanden als das ihnen zugeordnete Seiend-sein oder „Sein“. Diese Korrelation von Ich und Gegenstand oder von Sinn und Sein ist innerlich unendlich, und zwar in zwei möglichen Urrichtungen: das Objekte-erkennen in beständigem Sich-selbst-transzendieren in die denkend zu begreifende Welt des Seienden („Objektivismus“); die mich-selbst-verstehende Selbstbesinnung „introszendierend“ in die innere Unendlichkeit des Ich-sagenden Lebens („Subjektivismus“). Die abendländische Kultur stehe nun auf objektivistischer Grundlage, und zwar habe die Antike in dem naiv-ungebrochenen objektivistischen Lebensgefühl in einer „Welt ohne Sinn“ gelegen, während das historische Christentum in dem „Sinn ohne Welt“ gelebt habe (Unter dem „historischen Christentum“ will er nicht den „letzten und tiefsten Ideengehalt des Evangeliums Jesu“, sondern die „Haltung des dogmatisierten Glaubens aller christlichen Kirchen“ verstanden wissen [675]). Gegen beide Haltungen will H. als ihre Vollendung sein System stellen, das er als „*introszendentalen Solipsismus*“ bezeichnet (den er von einem Solipsismus, der objektivistisch als metaphysische Behauptung über das seiende Selbst auftritt, scharf getrennt wissen will; denn sein neuer Solipsismus beruhe auf der polar unendlichen Verflechtung von Transzendenz und Introszendenz). Aus der letzten und tiefsten Einsamkeit seines Solipsismus will H. dann durch den „Glauben“ (in kant-ähnlicher Wortbedeutung), d. h. durch die „Liebe“ den Weg zum „Du“, zur „Gemeinschaft“ finden; so führt nach ihm durch diese notwendige Einsamkeit hindurch der Weg zu einer neuen Gewißheit des Lebens. — H. betont eingangs: „Die entscheidenden Gedankengänge meiner Philosophie liegen tief ... Ihre rein systematische Darstellung verlangt von dem Leser in hohem Maße die Anstrengung des Begriffes“, d. h. die angespannte Haltung introszendenter Selbstbesinnung“. — Daß es, zumal bei der Eigenwilligkeit der Terminologie und der Sprache des Verf.s, ein hartes Stück Arbeit ist, sich durch die 700 Seiten hindurchzulesen, wird man ihm sicher bestätigen können. Lohnt sich solche Arbeit? — Der neue „*introszendentalen Solipsismus*“ H.s wird die Philosophie-

geschichten um ein paar Zeilen und um einen neuen Systemnamen (neben den tausenden anderen) vermehren — eine „völlige Neugründung der Philosophie“ wird er nicht heraufführen. Aber das Werk wird — und darin erblicken wir seinen Wert — uns den Blick für die schwere Problematik der heutigen „sinn-erforschenden Philosophie eröffnen, wird uns in vielen Einzelfragen tiefer sehen lassen und uns Gedankengänge und Ideenbesitz der scholastischen Philosophie (wie z. B. den Lehrsatz vom adäquaten Objekt des Intellektes) als Reichtum begreifen lassen. Für diese Gabe danken wir dem ehrlich nach Wahrheit und Lebenssinn strebenden Verfasser. — Die Behauptung von der „Anbetung der Madonna“ (569), eine geschmacklose Entgleisung, zeigt von neuem, wie fremd auch gebildeten Andersgläubigen die Grundhaltung katholischer Gläubigkeit sein kann.

Hentrich.

Goffredo, A., *La filosofia della storia*. gr. 8^o (VII u. 745 S.) Rom 1936, Signorelli. L 25.—. — Im 1. Teil, der idealen Geschichte oder Rechtsphilosophie, legt G. die Grundbegriffe dar (menschliches Individuum, Gesellschaft, Staat und Staatenvereinigung sowie die entsprechenden Rechtsformen). Der 2. Teil, die Realgeschichte oder Geschichtsphilosophie, behandelt unter philosophischer Rücksicht die historischen Gegebenheiten, d. h. die Faktoren sowie Prinzip, Mittel und Ziel der wirklichen Geschichte. Der 3. Teil entspricht unserer Historiologie und im 4. wird der wirkliche Verlauf der Geschichte gezeichnet mit einem Blick auf die Zukunft, aber unter Verwendung des früher entworfenen Schemas. — Aus dem reichen Inhalt des Buches möchten wir nur den einen oder andern charakteristischen Gedanken herausheben. Der Beginn und so gleichsam das Prinzip der Geschichte ist der göttliche Auftrag: „Vermehrt euch und macht euch die Erde untertan!“. Das Ziel ist also die Umwandlung der Natur, ihre Erhöhung in die ideale Sphäre, was konkret die Hervorbringung der Kultur (*civiltà*) bedeutet. Dieses ist zugleich das Ziel des Staates und der Staatenvereinigung oder Etharchie. Sie faßt G. nach Analogie der Zusammenfassung der Einzelmenschen im Staate; der Obrigkeit im letzteren entspricht der führende Staat. Wenn die anderen Staaten sich diesem nicht mehr fügen wollen oder er selbst das innere Anrecht auf die Hegemonie verloren hat und diese dennoch nicht abgeben will, so muß der Krieg entscheiden als legitimes Gewaltmittel. Er ist so „der Triumph der materiellen Gewalt, aber der materiellen Gewalt, die in den Dienst der geistigen gestellt ist“. Für den Einzelmenschen ist das letzte Ziel die Vereinigung mit Gott, zu der die Umgestaltung der Natur oder die Kultur den Weg bildet. Die Realgeschichte scheidet sich in zwei Reiche, deren Grenzlinie die Erlösungstat Christi bildet. Erst die Menschwerdung Gottes ermöglicht dem gefallenem Menschen (sowohl dem einzelnen wie dem Staat) die Verwirklichung seines Zieles. Die problematische Zeichnung der Zukunft weist folgende Züge auf: Wachstum des Menschengeschlechtes, größere Unterwerfung der Natur, größerer Rechtsausgleich auf sozialem Gebiet, Ausgleich zwischen Subjektivem und Objektivem in der Wissenschaft. Über die zukünftige Hegemonie wagt G. keine Mutmaßung. — Das Werk ist wohl eher eine Geschichtstheologie; denn die Grundausrichtung wird ihm durch die Hl. Schrift gewiesen, die auch des öfters zum Beweis herangezogen wird. Im allgemeinen gewinnt man den Eindruck, als ob der Verf. doch noch etwas zu sehr einem Fortschritts-optimismus das Wort rede und auch die Stellen aus der Hl. Schrift wohl etwas stark in dieser Richtung auslege. Die Grundprinzipien,

die aus der scholastischen Philosophie geschöpft sind und vielfach durch den Glauben erhärtet werden, wird man wohl fast durchwegs anerkennen können; aber die Anwendung auf die Wirklichkeit scheint gelegentlich doch noch größere Vorsicht und Zurückhaltung zu verlangen. Alles in allem stellt das Buch, was Umfang und systematische Durchdringung des Stoffes angeht, eine Leistung dar.

* * *

Ortegat, P., S. J., Philosophie de la Religion. gr. 8^o (475 S.) Paris 1938, Desclée. Fr 45.—. — Ein ungemein reichhaltiges Buch, das sich mit allen religionsphilosophischen Problemen unserer Zeit und dabei gleichzeitig mit den großen Systemen der Gegenwart und jüngern Vergangenheit kritisch auseinandersetzt. Methode und Aufbau des Werkes scheint uns recht glücklich gewählt als ein Zusammenspiel von historischer, kritischer und metaphysischer Betrachtungsweise. So wird die religionsphilosophische Methode dargelegt in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Empirismus, die notwendige Zurückführung des religiösen Phänomens auf ein Absolutes wird zur Zurückweisung des Agnostizismus und des Pessimismus einerseits wie des Dilettantismus andererseits. Hier schon zeigt sich die Grundlösung des Verf.s angedeutet, nämlich die gegenseitige Ergänzung des Denkens und Wollens, von Idee und Wert (Wirklichkeit). Die einseitige Überbetonung des Denkens wird sichtbar an Hegel und Kant, die Bedeutung des echten Willensmomentes am Determinismus, die Überwucherung des Strebens in den verschiedenen Formen bei Nietzsche, W. James und in der Ethik Kants. Die Gefühlstheorien werden am Schluß noch berücksichtigt. Den Abschluß bilden die Erörterungen über das Persönlichkeits- und Gemeinschaftsproblem. — O. versteht es meisterhaft, den Grundgedanken der jeweiligen Systeme klar herauszukristallisieren, was natürlich die Widerlegung erleichtert. Diese fußt fast durchweg auf der Urteilstheorie von Maréchal, daß nämlich jedes Urteil ein Streben in sich schließt und dieses das reale Absolute impliziert. Kurz wird dieser Grundgedanke vom Verf. selbst skizziert: „Man kann Gott nur als transzendent erkennen, d. h. als über den Bereich des Gedankens hinausliegend, vermittelt der ontologischen Mitwirkung einer dynamischen Fähigkeit. Diese Fähigkeit ist der Wille, der über das Denken hinaus und im Denken in geheimnisvoller Beziehung steht mit dem letzten Ziel, einem Absoluten, das existenziell oder im Akt ist. Der Wille nötigt den Verstand vorwärts und über sich hinaus zu schreiben und bannt so den Götzendienst eines rein logischen Gedankens“ (222). — Durch die stete Auseinandersetzung mit den verschiedenen Irrtümern erhält die Darstellung einen gewissen apologetischen und polemischen Charakter, der hier aber dazu dient, immer wieder auf die letzten Voraussetzungen zurückzugreifen, und somit auch die Lösungen fruchtbarer und vor allem zeitnäher gestaltet. Auch wenn man nicht alle Einzelaufstellungen des Buches teilt — der Verf. vertritt den strengen Thomismus —, so wird man dasselbe doch zum Besten rechnen dürfen, was auf katholischer Seite über Religionsphilosophie veröffentlicht worden ist.

Rast.

Dempff, A., Religionsphilosophie. gr. 8^o (296 S.) Wien 1937, Hegner. geb. M 12.—. — D. definiert die Religion als „die gemeinschaftliche und persönliche Verbundenheit des Menschen mit Gott, in Gebet und Gottesdienst, Gottesfurcht und Gottesliebe zur Erlösung von Leid und Unrecht, Sünde und Tod“. Diese wird dann in ihrer Beziehung zur Metaphysik, Menschenlehre, Ethik,

Gemeinschaftslehre und Geschichtsphilosophie untersucht. Als seine Hauptthese bezeichnet D., daß „die großen geisteswissenschaftlichen Methoden, die von dem Idealismus und der Romantik geschaffen wurden, keineswegs bereits überwunden sind ...“. Es liegt im Stoffe, daß so ungefähr alle zeitnahen Fragen in dem Buche berührt werden, die der Verf. immer in die Geschichte einzubauen versteht durch Auseinandersetzung mit den entgegenstehenden Lösungen. Er selbst geht an die Probleme heran von seinem bekannten katholisch-scholastischen Standpunkt aus, wie schon der häufige Verweis auf seine früheren Schriften nahelegt. Gelegentlich wünschte man wohl schärfere Formulierungen oder auch eingehendere Begründungen. Manche umstrittene Fragen — ich möchte z. B. bloß auf das Gradusargument hinweisen — werden vielleicht doch etwas zu bündig abgetan. Dem Fachphilosophen wird das Buch zwar nichts wesentlich Neues, wohl aber manche Anregung bieten. Dagegen wird der gebildete Laie — und für den ist diese Veröffentlichung der an der Bonner Universität gehaltenen Vorlesungen wohl bestimmt — aus dem flüssig und klar verständlich geschriebenen Buch geistige und seelische Bereicherung schöpfen.

Rast.

v a n d e r L e e u w, G., De primitieve Mensch en de Religie. Anthropologische studie. 8^o (187 S.) Groningen 1937, Wolter. Fl 3.50. — Mit Recht sieht der Verf. in der primitiven Mentalität nicht eine den primitiven Stämmen ausschließlich eignende Geistigkeit, die wesentlich von der modernen verschieden wären. Sie bedeutet vielmehr eine besondere geistige Struktur, die sich allerdings am stärksten bei Primitiven geltend macht, aber auch in verschiedenem Grade bei Kindern wie auch dem erwachsenen geisteskranken, aber auch normalen Abendländer gefunden wird. Es ist ein massives und affektbetontes Denken in Ganzheiten und Teilnahme. An der primitiven Auffassung vom Wesen des Kaufs und des Verkaufs, an Magie, Mythos und Ritus wird diese Eigenart weiter veranschaulicht und in Gegensatz zum geschichtlichen Denken gestellt. Das moderne Denken ist dem primitiven gegenüber abstrakt. — Der 3. und 4. Teil des Buches ist mehr philosophisch und untersucht das Wesen der Religion in ihren verschiedenen Erscheinungsformen. Die Beschreibung der primitiven Geistigkeit ist mit gutem Blick und großer Maßhaltung durchgeführt. Es soll weder eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Geistigkeit im evolutionistischen Sinn gegeben werden, noch soll die primitive Geistigkeit als minderwertig gegenüber der modernen hingestellt werden. Allerdings bleiben die Strukturen noch zu sehr nebeneinander stehen. Es ließe sich aus der Charakterisierung der primitiven Mentalität als Denken in den Kategorien des Persönlich-Lebendigen, die wir hier früher (Schol 10 [1935] 395—406) gegeben haben, leicht größere Einheit in die Struktur selbst bringen und auch ein stetiger Übergang zwischen primitiver und moderner Geistigkeit nachweisen. In seinen philosophischen Ausführungen ist der Verf. wohl schon in seiner „Phänomenologie der Religion“ (vgl. Schol 10 [1935] 262 ff.) stark von der Existenzialphilosophie beeinflusst. Mythos und Religion werden zu stark einfach gleichgesetzt als Deutung des unerkennbaren Hintergrundes der Wirklichkeit. Von selbst wird auch das christliche Dogma zu einer solchen mythischen Deutung. Damit will der Verf. zwar in keiner Weise ein abwertendes Urteil aussprechen; er ist im Gegenteil durchdrungen von der alles Andere übertreffenden Wirklichkeit und Wichtigkeit des Religiösen und dem unersetzlichen Wert

des Christentums. Aber es fragt sich doch, ob man die Religion nicht ihres Markes beraubt, wenn man meint, daß alle religiösen Auffassungen nur symbolische Deutungen sind, ohne daß es ein Mittel gäbe, wenigstens grundsätzlich zwischen dem objektiven und dem subjektiven Element der Mythen zu unterscheiden, und daß Mythos und Dogma einfach auf der gleichen Stufe ständen (vgl. *Stimmzeit* 133 [1937] 1—8). Brunner.

Schulemann, G., *Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes*. gr. 8^o (196 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 4.60; geb. *M* 5.80. — Jahrzehntelange Studien befähigen den Verf., dem Leser dieses Buches ein reiches Gesamtbild des Buddhismus vom Standpunkte der sog. „Großen Überfahrt“ vor Augen zu stellen. Es ist zugleich eine Einführung in das Saddharma-Pundarika-Sūtra (Lehrvortrag vom Lotos des guten Gesetzes), in dessen Vorgeschichte, Inhalt und Nachwirkungen. Der Verf., der vor der Veröffentlichung einer schon vollendeten, erstmaligen Übersetzung des Sūtras nach Maßgabe der tibetischen Version steht, hat es verstanden, dieses Sūtra, das von einem neueren Forscher als die Krone des mahāyānischen Schrifttums bezeichnet wird, in den Zusammenhang der buddhistischen Religionsentwicklung zu stellen. — Im 7. Kap. würden die sinnerklärenden Abschnitte wohl passender jeweils an die Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel des Sūtras angefügt. — Das Kapitel über abendländische Naturerkenntnis und Philosophie ist nicht ohne Interesse, aber für diesen Zusammenhang entschieden zu breit. — Besondere Aufmerksamkeit verdient das 11. Kap., das den Mahāyāna-Buddhismus und das Christentum einander gegenüberstellt. Wir gehen mit dem Verf. durchaus darin einig, daß wir Christen auch die fremden Religionen soweit als möglich positiv zu werten und in ihnen brauchbare Ansätze anzuerkennen haben, so daß sich das Christentum schließlich als die Erfüllung der Sehnsucht aller Religionen erweist. In manchen Einzelheiten scheint uns der Verf. aber doch in der Angleichung und Parallelisierung zu weit zu gehen. Vor allem müßte bei solchen Versuchen mehr zwischen den im Christentum enthaltenen Elementen der natürlichen Religion und den ihm eigentümlichen, übernatürlichen Offenbarungslehren unterschieden werden. Diese auch in andern Religionen finden zu wollen, bietet ein eigenes theologisches Problem, das noch der Lösung harret. Brugger.

4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Mittasch, A., *Katalyse und Determinismus. Ein Beitrag zur Philosophie der Chemie*. gr. 8^o (IX u. 203 S.) Berlin 1937, Springer. *M* 9.60. — Das Buch bietet mehr, als der Titel zunächst vermuten läßt. In sich ist die Schrift einer gründlichen Untersuchung der besonderen Art katalytischer Kausalität gewidmet; darunter wird ganz allgemein jede Kausalität verstanden, bei der ein Stoff (Katalysator) „durch seine Gegenwart chemische Reaktionen und Reaktionsfolgen nach Richtung und Geschwindigkeit bestimmt“ (VI). Um die Eigenart solcher Verursachung klar in die Erscheinung treten zu lassen, bringt der Verf. tiefgehende Erörterungen über die vielen verschiedenen Formen von Kausalität, denen er die Katalyse als eine Form der Anstoß- oder Anregungskausalität gegenüberstellt. Die Untersuchung gibt ein Bild von der Kompliziertheit des kausalen Geschehens in der Natur; im konkreten Fall die kausale Abhängigkeit genau anzugeben, ist dabei oft recht schwierig; doch wird das Dasein der Kausalität nicht in Zweifel gezogen;

mit Recht fordert M. sie auch für das Mikrogesehen trotz aller Unbestimmtheitsfaktoren. In diesem Zusammenhang wird darauf hingewiesen, daß Kausalität durchaus nicht immer mechanische Kausalität zu sein braucht und daß eine mechanistische Auffassung den Kausalitätsverhältnissen in der Natur nie und nimmer gerecht werden kann. Der Verf. zeigt dann eine harmonische Rangordnung im Kausalgeschehen der Natur auf, bei der die höheren Stufen beherrschend in die niederen eingreifen und die ihre Krönung findet in der Ganzheitskausalität, die, oft mit Zielstrebigkeit gepaart, vor allem im Biologischen vorgefunden wird. — Für ein tieferes Verstehen der Naturvorgänge bietet die Schrift viel Anregung.

Junk.

Delevsky, J., Le finalisme dans la nature: RevPhFrÉtr 63 (1938) 55—95. — Der Artikel untersucht an einer Reihe von Beispielen aus Astronomie, Physik, Biologie, Geschichte die Anwendung der teleologischen Erklärung auf die Naturvorgänge mit dem Ergebnis, daß diese Erklärung als Hypothese zulässig ist, aber nicht mehr, und daß ihre Anwendung unweigerlich zu einem immer größeren Anthropomorphismus führen muß. Die Arbeit leidet genau so wie die meisten Behandlungen der Finalität, sei es in positivem oder in negativem Sinne, an einer mangelnden Untersuchung der Begriffe Ziel, Zweck, Ordnung, Zufall wie auch der Frage, mit welchen Mitteln wir Finalität erkennen können (vgl. Schol 9 [1934] 238 ff.). Eine solche Untersuchung würde zeigen, daß die am Schluß des Artikels als möglich hingestellte pluralistische Lösung ebensowenig haltbar ist als eine monotheistische, die sich nicht nur auf die Annahme der Teleologie in der Natur stützen könnte.

Brunner.

Junk, N., Die Bewegungslehre des Franz Suarez (Philos. u. Grenzwiss. VII 1). gr. 8^o (72 S.) Innsbruck 1938, Rauch. M 2.50. — Da Suarez keine eigene „Physica“ hinterlassen hat, können seine naturphilosophischen Anschauungen nur durch Zusammentragen und Vergleichen gelegentlicher Äußerungen in andern Werken, namentlich in den Disputationes metaphysicae, ermittelt werden. J. hat sich dieser mühsamen Aufgabe für die naturphilosophisch so wichtige Lehre von der Bewegung unterzogen und legt die Ergebnisse klar und überzeugend dar. Im allgemeinen erscheint Suarez in seiner Bewegungslehre noch im Bann der aristotelisch-scholastischen Naturauffassung; der Einfluß des Nominalismus zeigt sich in der stärkeren Betonung der Erfahrung und der kritischeren Zurückhaltung in der Übertragung begrifflicher Unterscheidungen auf die Wirklichkeit. Den scholastischen Bewegungssatz (Quidquid movetur ...) beschränkt er auf das materielle Werden. Am reizvollsten ist das Kapitel über die Impetustheorie. Hier steht Suarez in der Mitte zwischen alter und neuer Naturlehre, insofern er zwar die Fortdauer der Bewegung durch einen dem Körper mitgeteilten „Impetus“ erklärt, diesen aber nicht, wie etwa schon Nik. Oresme, als Bewegungszustand (causa formalis der Bewegung), sondern noch als Bewegungskraft (causa efficiens instrumentalis) auffaßt.

de Vries.

Wenzl, A., Metaphysik der Biologie von heute (Wissensch. u. Zeitgeist 9). 8^o (58 S.) Leipzig 1938, Meiner. M 1.50. — Der Verf. zeigt in diesem Büchlein, daß auch die Biologie, „wie jede Wirklichkeitswissenschaft, ihre Metaphysik hat“, d. h. „sie entsteht aus philosophischen Fragestellungen und mündet wieder in sie ein“. W. beschränkt sich auf zwei Fragen, die zur Zeit besonders besprochen werden: das Lebensproblem, der Entelechiebegriff, die

Metaphysik der Entelechie; und die Metaphysik der Abstammungslehre. Im Schlußabschnitt wird auch die Eignung und das Hingebordnetsein des nicht belebten Kosmos auf das Leben einbezogen unter dem Titel: Allgemeine Metaphysik des Lebens. In diesem Abschnitt kommt der Verf. auf die vielumstrittene Frage nach den überindividuellen Entelechien, den Entelechien der Art, Gattung usw. zu sprechen. Mir scheint, daß für den wissenschaftlich orientierten Naturphilosophen diese Frage gelöst werden kann, ohne platonische Ideen oder dergleichen annehmen zu müssen. Es ist ja experimentell bewiesen, daß die individuelle Entelechie durch bloße Teilung des Organismus vermehrt werden kann und zwar in Ganzheiten. Die Entelechie ist also eine Realität, die ihrem ganzen Wesen nach eine potentielle Pluralität ist, die sich so oft individuell und ganz verwirklicht, als ihr geeignete Materie zur Verfügung gestellt wird. Die „Art“ ist dann eine Abstraktion. — W. geht mit der ihm eigenen mathematisch orientierten Einstellung den Begriffen und den Schlußfolgerungen nach und führt die Schlüsse wirklich zu Ende. So findet er es unkonsequent, zur Erklärung des Lebens überphysikalische „Funktionen“ anzunehmen, die wirklich real in das Naturgeschehen eingreifen sollen, aber einen realen Träger dieser Funktionen als untragbar für einen Wissenschaftler abzulehnen. Die Schrift ist für eine kurze und zuverlässige Orientierung weiterer Kreise sehr zu empfehlen.

Frank.

* * *

Steinberg, W., *Psychologie als Wissenschaft von der Seele*. 80 (114 S.) Leipzig 1937, Quelle u. Meyer. M 3.—. — St. bietet eine sehr ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Positivismus der „Psychologie ohne Seele“. Der einführende erste Teil wendet sich im allgemeinen gegen die Auffassung der Psychologie als „Wissenschaft von bloßen Bewußtseinsphänomenen“, denen höchstens eine irgendwie äußerliche Rückweisung auf ein Ich als Subjekt zuerkannt wurde. Es wird gut gezeigt, wie in Wahrheit die „Seele“, wenigstens als das erlebende und Erlebnis zeugende „Ich“ unmittelbar in den Erlebnissen miterfahren wird, besonders deutlich dort, wo die Erlebnisse aus mehr „innerlichen Schichten“ des Seelischen entquellen, wie aktives Denken, starke Gefühle, vor allem Willensentscheidungen. Die folgenden sechs Kapitel zeigen das Ungenügen positivistischer Einstellung in der Psychologie des „Denkens“, der „Triebregungen und selbsttätigen Strebungen“, der „zuständlichen und stellungnehmenden Gefühle“, des „Einfühlens und Nachfühlers“, in der Lehre vom Unbewußten und in der Erkenntnis der „Freiheit des wollenden Ich“. In der Denkpsychologie wird das große Verdienst der Külpe-Schule mit Recht hervorgehoben, ihre ursprüngliche Auffassung von der teilweise völligen Anschauungslosigkeit des Denkverlaufes wieder aufgenommen (was zur Ablehnung des Positivismus nicht notwendig wäre), ihre Gesamtheorie durch das stärkere Hervorheben der „Ichaktivität“ im Denken glücklich ergänzt. Sorgsam wird das eigentliche Wollen von mehr triebhaften Strebungen abgegrenzt. Möglichkeit und Wirklichkeit von unbewußten seelischen Vorgängen und Seinsformen werden deutlich erwiesen. Freilich möchten wir der These von „unbewußtem Denken“ und „unbewußten Gefühlen“ die andere Ausdrucksweise vorziehen, nach der es sich bei diesen Dingen um unbewußte, das Denken und die Gefühlserlebnisse mitbestimmende habituelle Einstellungen und „Vor-Gänge“, vorgängige Ereignisse im seelischen Unbewußten handle. Besonders sei

noch auf den letzten Abschnitt hingewiesen, in dem der Begriff der Willensfreiheit von dem Kants deutlich geschieden und, unter dem Einfluß Pfänders, in seiner Verwirklichung dargetan wird. Im ganzen Buch tritt sehr eindringlich der Primat des Geistigen im menschlichen Seelenleben hervor. Dem entspricht es, daß nicht von gleichsam aufeinander liegenden „Schichten“ geredet wird, von denen die jeweils höhere nur Entwicklungsprodukt der jeweils tieferen wäre. Um die Sonderart des Geistigen und doch zugleich seine Verbindung mit dem Nichtgeistigen anzudeuten, spricht der Verf. von zentralen und peripheren Schichten. Willwoll.

Kastein, G. W., Eine Kritik der Ganzheitstheorien. gr. 8⁰ (II u. 131 S.) Leiden 1937, Ginsberg. Fl 2.—. — Hier wird der so oft widerlegte Materialismus im Ernst vertreten: Die einzige Substanz ist die Materie. Alle psychischen Erlebnisse sind ihre Akzidentien, hervorgerufen durch die körperlichen Zustände; unbewußte Vorgänge gibt es nicht. Auch bei den Organismen wäre ein Lebensprinzip widersprechend; es handelt sich bloß um körperliche Prozesse. — Nun zum Einzelnen. Die Denkprozesse, heißt es, bilden keine kontinuierliche Kette; deshalb kann der kausale Zusammenhang nicht in ihnen selbst liegen, sondern nur in der sicher kontinuierlichen Kette körperlicher Prozesse. Die Antwort ist: die Identität der Seele braucht gar nicht eine Kontinuität bewußter Akte zum Beweis; denn es ist eine intuitiv evidente Tatsache, daß alle Erlebnisse demselben Ich zukommen. Daß auch unbewußte seelische Zustände vorkommen, folgt übrigens aus den Tatsachen des Gedächtnisses, besonders des intellektiven. — Der entscheidende Grund gegen den Materialismus ist natürlich das Kausalitätsprinzip, die Grundlage aller Wissenschaften, daß das Niedere nicht die Ursache des wesentlich Höheren sein kann, daß die geistigen Akte, das Höchste im Menschen, nicht als Produkt der reinen Materie mit den aus der Physik ihr gegebenen Eigenschaften gedacht werden können. Diese Kontroverse ist gegen den alten Materialismus schon immer siegreich durchgeführt worden. K. könnte sie leicht einsehen in den klassischen Werken von Busse, Geysler usw. — Nicht so aussichtslos ist vielleicht die Kontroverse über die Sondernatur der Vegetation, da hier die psychischen Erlebnisse fehlen. K. sieht in der Kausalität der *causa finalis* einen Widerspruch; denn was nicht ist, kann auch nicht handeln. Sehr richtig! Aber das beweist eben nur, daß die *causa finalis* keine *causa efficiens* ist (was man immer wußte). Dagegen kann recht wohl die nur in der Erkenntnis stehende *causa finalis* (der als wertvoll erkannte Zweck) die erkennende Seele moralisch ziehen, anlocken, die Verwirklichung des Zieles zu erstreben. Mit dem Widerspruch der *causa finalis* ist es also nichts. Daß übrighin auch im Organismus der Zweck entscheidend wirkt, ist recht allgemein anerkannt. Es ist das Streben nach Erhaltung und Entwicklung des Lebewesens, das vom Augenblick des Todes an aufhört. Fröbes.

Jakubisiak, A., La pensée et le libre arbitre. gr. 8⁰ (344 S.) Paris 1936, Vrin. Fr 35.—. — Das Werk stellt sich im Vorwort die Aufgabe, die vom Bewußtsein garantierte Tatsache der freien Selbstbestimmung vor dem Denken als etwas diesem überaus entsprechendes zu rechtfertigen. Die drei ersten „Bücher“ dienen der Grundlegung der These, daß die Systeme der „Deterministen“ Parmenides, Platon, Stoiker, Spinoza, Hegel, Kant, Husserl wie auch die Systeme von Aristoteles und Thomas an dem Grundfehler eines allzu „unitarischen“, zu sehr aufs Verbinden und zu wenig

aufs Trennen, zu sehr aufs Universale und zu wenig aufs Individuelle eingestellten Intellektualismus leiden und daß sie darum dem Problem von Ratio und Freiheit nicht gerecht werden können. — Das 4. und 5. Buch wollen die Harmonie von Denken und Freiheit dartun; das 4. Buch befaßt sich darum eingehend mit Analysen der Eigenart des Denkens, das 5. Buch führt vor das Problem des Werkes hin, die Denkgemäßheit einer — allerdings vag aufgefäßen — Freiheit. Erstaunlich vieles und vielerlei ist in diesem Werk untergebracht, bis zu Analysen des biblischen Gottesbegriffes und seiner Gegenüberstellung zum allzu „aristotelisch-deistisch“ angehauchten scholastischen, und bis zu Darlegungen der Corpus-Christi-mysticum-Lehre bei Kirchenvätern, Paulus, Adam, und bis zur Polemik gegen eine mehr als moralische Ausdeutung der Lehre Pauli. Man kann nicht sagen, daß die Klarheit der Gedankenführung im Ganzen dadurch gewinne. Vielmehr fragt sich der Leser auf weite Strecken hin, was denn nun der eigentliche Sinn des Werkes sei, da Haupt- und Nebensachen so wenig geschieden sind. Ob straffere Gedankenführung nicht auch manche Einseitigkeiten z. B. in der übertriebenen Deutung des scholastischen Gottesbegriffes, in der nicht recht tiefgehenden Erörterung des Konkurses Gottes u. ä. leichter hätten vermeiden lassen?

Willwoll.

Frenkel, E. u. Weißkopf, E., Wunsch und Pflicht im Aufbau des menschlichen Lebens (Psych. Forsch. über den Lebenslauf 1). 8^o (XI u. 163 S.) Wien 1937, Gerold. M 8.50. — Diese sorgfältige Studie geht von der Lehre vom „Dominanzwechsel aus Lustprimat zu Aufgabeprimat“ aus, wie sie in Ch. Bühlers Lebenslaufbuch herausgearbeitet worden ist. Sie will der Eigenart dieses Dominanzwechsels im Verlauf der fünf Lebensphasen genauer nachgehen und sie stützt sich — nach Vorversuchen über die Phänomenologie der Erlebnisse von „Wunsch“ und „Pflicht“ — auf Umfragen bei 65 Personen zwischen 17 und 80 Jahren. Es ergibt sich zunächst ein sich steigernder Prädominanzwechsel aus „Erfülltsein vom Wunsch“ zum „Erfülltsein von der Pflicht“ bis zur fünften, eine gewisse Umkehr des Verhältnisses in der letzten, fünften Lebensphase. Außerdem findet ein Inhaltwechsel der leitenden Wunsch- und Pflichtgedanken statt: aus Personimmanenz zu Persontranszendenz, aus Zentrierung von Wunsch und Pflichtgedanken um das eigene Selbst zur Hinwendung auf anderes, aus Bestreben, „sich selbst dem eigenen Ideal ähnlich zu gestalten“ zum Bestreben, „dem Produkt der eigenen Arbeit ideale Gestalt zu verleihen“. Indem die zunächst als Pflicht in Erscheinung tretenden Interessen allgemach zu Wünschen werden und so sich ein gewisser, in verschiedenen Phasen verschiedener, Ausgleich von Wunsch- und Pflichtbestimmtheit ergibt, vollzieht sich eine „Verinnerlichung und Tiefenfundierung“ der Pflichten. In einigermaßen gleichem Ausmaße wird zu Wunsch und Pflicht zugleich nur die produktive Arbeit. Neurotische Versuchspersonen zeigten in der Eigenart und dem Verhältnis von Wunsch- und Pflichtgedanken ein Stehenbleiben auf früherer Altersstufe. Die Analyse individueller charakterologischer Unterschiede in der Entwicklung von Wunsch- und Pflichterlebnis läßt diesen Symptomwert für das Verhältnis von psychologischem und biologischem Alter zuerkennen.

Willwoll.

Stisser, L., Über Affekte, emotionale Objektion, Ganzheitsauffassung und Persönlichkeitsveranlagung: Unters f. Psych., Philos. u. Päd. 13 (1937) 1—91. — Der Ablauf einer Schallplatte mit einer

Erzählung wird dadurch gestört, daß die Schallstärke oder die Tonhöhe innerhalb enger Grenzen beständig hin und her schwankt. Dann wird der Text trotzdem als Einheit erlebt; es treten aber affektive Erlebnisse auf (der „Emotionatoreffekt“), der Text erscheint etwa pathetisch oder erregt, schwungvoll, ängstlich usw. Diese Emotion ist stärker beim Extravertierten. Wird dagegen ein Musikstück geboten mit gleicher Störung, so fällt der Ganzheitseindruck weg, ebenso die Affekte; die Tonhöhenschwankungen zerstören nun die Melodie. Das angeführte Achsische Produktionsprinzip macht die sonderbare Erscheinung nicht klarer, sondern wiederholt nur die Tatsachen. Beim gesprochenen Text liegt die Vermutung nahe, daß für die Sprachlaute die hohen Obertöne entscheidend sind, für die die kleinen Schwankungen wenig bedeuten; bei der Melodie handelt es sich dagegen um die relativ tiefen Grundtöne, die eine Tonhöhenveränderung auflöst. Damit ist freilich der entstehende Affekt noch nicht erklärt. Fröbes.

van der Hoop, J. H., Bewußtseinstypen und ihre Beziehung zur Psychopathologie. gr. 8^o (375 S.) Bern 1937, Huber. Fr 15.—. — Ein Arzt gibt auf Grund seiner Heilbehandlung eine Übersicht und Wertung der herrschenden Theorien. Grundlegend sind ihm die Lehre von Freud und die Jungsche Teilung nach Typen (Intro- und Extravertierte) und Formen des Geisteslebens. Die letzteren hat er teilweise umgebildet; statt der Empfindung betrachtet er den Instinkt; die Intuition versteht er wie eine Inspiration über eine komplizierte Beziehung; das Gefühl faßt er wie das Sentiment im Sinne von Shand. Für die Erklärung der krankhaften Erscheinungen ist die Hauptfrage, ob die Ursache der Krankheit in einfachen Komplexen besteht oder in einer Charakterentwicklung. Der Schluß behandelt philosophische Fragen wie die objektive Begründung der Psychologie und die Einheit und Transzendenz des Bewußtseins. Man kann fragen, ob dem Verf. dafür das notwendige Material zu Gebote steht, z. B. bei der Unterscheidung der phänomenologischen und naturwissenschaftlichen Psychologie. Die vielen Schemata veranschaulichen gut die Typen und psychischen Formen. Dinge, wie die philosophische Einsicht oder das religiöse Erleben werden auf Grund der Theorien der Psychoanalytiker wohl kaum genügend behandelt. Das Buch ist offenbar auf den medizinischen Leser eingestellt. Die eigentlich psychologischen Ausführungen haben eine zu beschränkte Tatsachengrundlage, um einen Psychologen zu befriedigen. Fröbes.

Speijer, N., u. Stokvis, B., Über die subjektiven Phänomene in der Hypnose: Psych. en Neurol. Bladen 1 (1937) Heft 1. — Die stark mit psychoanalytischen Begriffskategorien arbeitende Untersuchung gilt der Frage nach der subjektiven Erlebnisstruktur des Hypnotisierten und nach dem „psychologischen Mechanismus der Hypnose“. Zum Zweck der Untersuchung (und um die Frage nach „hetero- und homo-erotischer Übertragung“ usw. stellen zu können) wurde ein Arzt von einer Ärztin und einem Kollegen hypnotisiert und die von ihm selbst gleich nach der Beeinflussung gemachten, bzw. später niedergeschriebenen Selbstschilderungen analysiert. Als Allgemein-Ergebnis buchen die Verf. eine „erstmalige experimentelle Bestätigung“ der auf Grund theoretischer Überlegungen erwachsenen Hypothesen der Psychoanalyse (Freuds, Schilders, Ferenczi's u. a.) über das Wesen der Hypnose als Reaktivierung der Ödipussituation, infantil-erotische Einstellung des Hypnotisierten, Hervortreten perverser Triebkomponenten. Wer wie Ref. die psychoanalytische Verengung der allgemeinen Trieb-

psychologie auf die Sexualkategorien allein nicht mitzumachen vermag, wird sich lieber an die gegebenen Beschreibungen der in den Versuchen beobachteten Tatsachen selbst halten. Willwoll.

Speijer, N., Eine Untersuchung nach den Triebgrundlagen des Selbstmordes: Psych. en Neurol. Bladen 1 (1937) Heft 2. — Die Arbeit geht davon aus, daß viele Selbstmörder vor der Tat in mehr oder minder gefährlichem Grade aggressiv gegen die Außenwelt, Dinge oder Menschen werden und daß nach einer früheren Arbeit des Verf.s hier gesetzmäßige Koordinationen vorliegen. Die vorliegende Arbeit sucht eine theoretische Deutung dieser Gesetzmäßigkeit ganz auf dem Boden der Freud'schen Psychoanalyse. Darnach „kommt es nur dann zum Selbstmord, wenn eine solche Persönlichkeitsstruktur besteht, in welcher der Todestrieb im Über-ich jenen im primären Masochismus an Stärke weit übertrifft“. Wo die entsprechende Persönlichkeitsstruktur diese „Möglichkeit zum Selbstmord“ nicht bietet, sieht der Verf. „in der Aggressivität gerade vor dem Selbstmord ein Bestreben der Persönlichkeit . . ., die Persönlichkeitsstruktur derartig zu verwandeln, daß der Selbstmord . . . jetzt wohl erfolgen kann“.

Willwoll.

Grassl, Er., Die Willensschwäche (ZAngewPsych Beih. 77). gr. 8^o (X u. 254 S.) Leipzig 1937, Barth. M 12.—. — Hier haben wir die erste zusammenfassende Darstellung dieses für die Erziehung so grundlegenden Leidens. Das Wort Willensschwäche wird im allgemeinsten Sinn genommen für sämtliche Formen von Willensstörungen, deren äußerster Grad die Abulie ist. Die Voraussetzungen der Willensentscheidung sind die Gefühle und Triebe, die erworbenen Gesinnungen. Die Entscheidung daraus liegt beim Willen selbst. Die Wurzeln der Willensstärke sind einerseits die Triebe und Strebungen; andererseits die Willensstärke im engeren Sinn in Opferbereitschaft und Selbstvertrauen. Im einzelnen können in der Willensschwäche etwa gewisse Triebe geschwächt sein, wie der Arbeitstrieb; bisweilen auch krankhaft gesteigert; oder die vitalen Triebe sind stärker als die geistigen (höheren); oder die Motivbildung ist gestört; oder die Bildung des Entschlusses, sei es durch Beeinflussung, durch Depression, sei es durch Störung der eigentlichen Willenskraft, wie beim verzogenen Kind. — Eingehend werden die Formen der Willensschwäche beschrieben auf Grund eines reichen Materials. Es mag die Selbständigkeit gestört sein: es fehlt die Durchsetzungskraft, der Opfermut. Oder der Arbeitswille fehlt, es besteht Unfähigkeit zum Anfang oder zur Ausdauer. Die Selbstbeherrschung ist gestört, wenn man einem starken Trieb nicht widerstehen kann, wenn das Selbstvertrauen mangelt. Als besondere Erscheinungsformen werden beschrieben: die Faulheit; der Berufswechsel; Selbstmord usw.; der Wanderdrang bei denen, die geordnete Arbeit nicht aushalten; der übermäßige Geschlechtstrieb; die Hemmungslosigkeit gegenüber Genüssen, wie Morphinismus. Ursachen der Willensschwäche sind: manche Krankheiten oder Entwicklungsstörungen; die Psychopathie oder Nervosität; Fehler der Umgebung, der Erziehung, wie beim verhätschelten Kind, durch Kriegszeiten oder Arbeitslosigkeit; Fehler der Selbsterziehung zu Opferbereitschaft. Im Interesse der Pädagogik wird dann die richtige Art der Erziehung sehr eingehend dargelegt. Die Bedeutung des wichtigen Buches für Fragen der Moral liegt nahe.

Fröbes.

Wenzl, A., Graphologie als Wissenschaft. gr. 8^o (123 S.) Leipzig 1937, Quelle u. Meyer. *M* 5.10. — Aus der Geschichte der Wissenschaft werden kurz besprochen die Leistungen von Michon und Crépieux-Jamin; dann ausführlicher die Axiome von Klages, deren dunkle Fassung verständlich gemacht wird; das mehr auf Erfahrungsgrundlagen sich stützende System von Saudek, nebst einigen Systemen der letzten Jahre. Es werden darauf etwa 20 Schriftmerkmale gefunden mit ihrer üblichen Deutung. So deutet die Bindungsform der Arkade auf Verslossenheit, die der Girlande auf Gutmütigkeit; starker Druck weist auf Festhalten, auf Willen, die schräge Schrift (wenn sie nicht die erlernte Schulschrift ist) auf Affektivität, Ungehemmtheit, die Steilschrift auf Selbstkontrolle. — Die wissenschaftliche Systematik unterscheidet bei den Deutungen drei Gruppen: 1. unmittelbar verständlich ist die Wirkung des Zwecks, nämlich Gedanken zu fixieren, um sie anderen mitzuteilen; das treibt zur Eile und andererseits zur Leserlichkeit; dem kann verschiedenes zugrunde liegen: Tätigkeitsdrang oder aber Abneigung gegen die Hast; oder das Ideal der schönen Schrift, der Wunsch, durch originale Schrift Eindruck zu machen. 2. Das Temperament als formale Äußerung von Gefühl und Willen kann sich unbewußt äußern in der Ausdehnung der Züge, Kraft, Schnelligkeit. 3. Dunkler sind die symbolischen Formen, die Lage, Form, Quantität ausdrücken sollen: so ist die Form der Arkade ein Symbol des Zudeckens, die Girlande des Öffnens. — Über die Grenzen der Graphologie wird geurteilt: Sie sagt am ehesten etwas aus über das Persönlichkeitsideal und einige Triebfedern. Dagegen fast nichts über Gedächtnis und seine Inhalte, das positive Wissen und Können, die Weltanschauung; wenig über die konkreten Gefühle und Leidenschaften, Liebe und Haß und ihren Gegenstand, über sittliche Grundsätze. Die Graphologie ist eine zusätzliche Beurteilung für die Berufseignung, eine Ergänzung zum Lehrerurteil, neben den Zeugnissen, den Testprüfungen, den Taten und dem persönlichen Eindruck. Fröbes.

5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre. Pädagogik.

Katkov, G., Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee (Veröff. d. Brentanogesellschaft 3). 8^o (XII u. 164 S.) Brünn 1937, Rohrer. *M* 6.—; geb. *M* 7.—. — Die Arbeit trägt die Widmung: Zum 100. Geburtstag von Fr. Brentano (16. 1. 1938). Sie atmet auch den Geist Brentanos in der Auswahl der Probleme und — trotz einschneidender Kritik — auch in den Lösungsrichtungen. Der Inhalt der vier Kapitel ist folgender: Werttheoretische Vorbemerkungen, Kritik des Summierungsprinzips der Güter, Unabhängigkeit eines fruchtbaren praktischen Prinzips vom Prinzip der Summierung, die Lehre von der besten Welt als werttheoretisches Problem. Im Anhang folgt noch eine Betrachtung über das Buch des Engländers W. D. Ross „Das Gute und das Richtige“. Maßgebend für die ganze Untersuchung ist Brentanos einflußreiche Schrift „Über den Ursprung der sittlichen Erkenntnis“, die unter anderem auch die Lehre vom Summengut als höchstes Gut enthält. Die Kritik des Summierungsprinzips ist scharfsinnig. Immerhin müßte noch beachtet werden, daß angesichts des unendlichen Gottes alle geschöpflichen und kontingenten Werte nicht notwendig sind. In Brentanos Spuren wandelt der Verf. auch in der Leugnung

der Willensfreiheit und der ewigen Höllenstrafe, ohne daß hier eine Vertiefung und Orientierung über die letzten Zusammenhänge zwischen dem unendlich heiligen Gott und der Prüfung des freien Menschen versucht würde. Schuster.

Lottin, O., O. S. B., *Les premiers exposés scolastiques sur la loi éternelle: EphThLov 14* (1937) 287—301. — L. stellt als älteste bisher bekannte Abhandlung über die *lex aeterna* die *Quaestio de lege aeterna* in *Cod. Vat. lat. 782, fol. 129^r—133^r* fest, die von der *Summa Alexandrina* benutzt ist. Es wird eine eingehende Beschreibung der Urquelle mit vielfacher Textangabe geboten. Diesen Abhandlungen der frühen Franziskanerschule, die sich also zuerst der näheren Untersuchung der *lex aeterna* — in engem Anschluß an Augustin — annahm, wird die andere früheste Quelle der Dominikanerschule gegenübergestellt: Petrus von Tarantasia im *Quodlibet* des *Cod. Vat. Borgh. 139* und *Arras, Ville 873* (577). Hier druckt L. den ganzen Text ab. Ein Vergleich mit der Darlegung des hl. Thomas zeigt, daß dieser jedenfalls die franziskanische Abhandlung des *Cod. Vat. lat. 782* oder der *Summa Alexandrina* kannte, wie die Reihenfolge der Fragen belegt. Desto interessanter ist es daher, den inneren dogmengeschichtlichen Fortschritt zu untersuchen: Thomas hat in die augustiniische Denkweise seinen allgemeinen Begriff vom Gesetz eingebaut. Durch die konkrete Anwendung auf die *lex aeterna* wurde so deren Bestehen leicht bewiesen: Es ist die *ordinatio rationis ab eo qui curam communitatis habet promulgata* eben für die Gesamtregierung der Welt. Dadurch erhält die augustiniische Definition der *summa ratio* ihren tiefsten Ausdruck. Weisweiler.

Schilling, K., *Geschichte der Staats- und Rechtsphilosophie im Überblick von den Griechen bis zur Gegenwart* (Rechtswiss. Grundrisse). gr. 8^o (216 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 7.—; geb. *M* 9.—. — Der Überblick beginnt mit einer Einleitung über Rechts- und Staatsphilosophie und greift nur die Hauptvertreter der Entwicklung heraus, um die großen Linien aufzuzeigen. Es war dafür ein glücklicher Gedanke, z. B. Platons Staat und Augustins Gottesstaat — über diesen manche irrige Anschauungen berichtend — ausführlich wiederzugeben. — Das NT wollte S. nehmen, wie es ist. Es ist dann freilich auffällig, daß er nicht schon darin die Gottheit Christi fand. Er zieht hierin wie für die Entstehung der Unsterblichkeitslehre und des christlichen Naturrechts eigenartig „künstliche“ Lösungen den offensichtlichen vor. Für S., der Platons Unsterblichkeitslehre am Ende der *Politeia* „merkwürdig“ findet, ist alles Leben sterblich; seiner Erhaltung sollen aber Recht, Staat und Religion dienen! In der Schilderung der „unpolitischen“ Urkirche folgt S. trotz allem dem von ihm abgelehnten Troeltsch. Die protestantische Staatsabwertung kann weder der katholischen Kirche, wie S. mit Dempf zugibt, noch dem NT zugeschrieben werden. Wenn S. *πολίτευμα*, Phil 3, 20 (Vulgata: *conversatio*!), auf Verlegung des Staates ins Jenseits und somit auf Schaffung eines Konkurrenzstaates deutet, so ist ihm offenbar desselben Paulus Anerkennung der gottgegebenen starken Staatsautorität Röm 13 entgangen. Das „unpolitische“ Christentum — der Ausdruck scheint bei S. ein Tadel sein zu sollen — will keine Politik sein; es will aber sein und ist das unentbehrliche Fundament jeder Politik, während S.s „mythische“ Grundlage dafür wenig tragfähig erscheint. Gemmel.

Werner, U., *Der Einfluß der lutherischen Ethik auf die So-*

zial- und Wirtschaftsauffassung von Roscher und Knies (Hist. Forsch. 334). gr. 8^o (120 S.) Berlin 1938, Ebering. *M* 4.80. — Roscher und Knies betonen die Willensfreiheit und die Nächstenliebe, Grundmotive der lutherischen Ethik. Die katholisch-mönchische Entsagungslehre wird abgelehnt. — Die offenbar erstrebte Objektivität der Arbeit hätte durch stärkere Heranziehung katholischer Literatur gewonnen, zumal der Konvertit Ludw. von Hammerstein S. J. auf Roschers Mißverständnisse aufmerksam gemacht hatte (72 Anm. 108). Die katholische Lehre über die Willensfreiheit und die Nächstenliebe ist konsequenter als die besonders des frühen (34) Luther und die auf die sola fides-Lehre zurückgehende Kulturabstinentzauffassung (109). Auch ist die katholische Auffassung über Ehe, Familie, Staat und jede gottgesetzte Autorität gewiß eine positive gegenüber etwa der Betonung des religiösen Individualismus und der im Protestantismus oft starken Nachwirkung der fälschlich Augustinus zugeschriebenen (70) Lehre vom Staate als dem Bösen (vgl. Schol 11 [1936] 157; 12 [1937] 149). Die katholische Entsagungslehre ist nicht bloß „ethisch“ (77), sondern evangelisch. Wohl ist zu unterscheiden die jedes Berufsleben stets — nicht erst seit Luther — heilighaltende geistige Armut und die wirkliche, die immer freiwillig bleibt — warum also von „Müssen“ und „Pflicht“ der Gelübde reden? (112, 7) —, zur christlichen Vollkommenheit also nicht notwendig gehört und die Pflicht zur Arbeit einschließt (9). Gemmel.

Petraschek, K., System der Philosophie des Staates und des Völkerrechts. gr. 8^o (VIII u. 670 S.) Zürich-Leipzig 1938, Verl. f. Recht u. Gesellsch. *M* 25.80; geb. *M* 28.80. — Was die Worte Philosophie und System im Titel versprechen, ist in dem Werke gehalten. Das Geschichtliche tritt zurück. Dafür erfahren die metaphysischen, vorab naturrechtlichen Grundlagen des Staates und des Völkerrechts eine gründliche Darstellung in systematischer Vollständigkeit. Dabei treten die Gegenwartsfragen, vorab für Deutschland, und die dahin gehörige Literatur mit fast vollständiger Übergehung der älteren in den Vordergrund. Ein sorgfältiges Inhaltsverzeichnis und Tabellen erleichtern den Gebrauch des schön ausgestatteten Werkes. Nach methodologischer Vorbereitung wird in einer allgemeinen Staatsmetaphysik das Verhältnis des Staates zur Staatsidee, zu Recht, Macht, Sittlichkeit, Volk und Kirche geprüft. Der Hauptteil, eine ausführliche philosophische Staatssoziologie, schildert die geistig-rechtlich-sittlichen und die natürlichen Staatsgrundlagen. Eine spezielle Staatsmetaphysik stellt u. a. die wichtigsten Staatstypen dar, z. B. den totalen und den Führerstaat. Die Philosophie des Völkerrechts untersucht mit besonderer Sorgfalt die Stellung der Moral und der Kirchen im politischen Völkerleben. Die Frage Staaten- oder „Völker“-Recht wird berührt. — Diese mit voller Stoffbeherrschung, mit einem aufgeschlossenen Blick für das gesunde Neue und mit edlem Freimut in Aufweisung drohender Gefahren gearbeitete Gesellschaftsphilosophie ist in unserer bewegten Zeit sehr zu empfehlen, zumal die Darstellungsart bei aller Gründlichkeit ansprechend und leicht verständlich ist. Die folgerichtige Bejahung des Staates, wie sie ja auch echt scholastisch und christlich ist, durchzieht das Werk, mit Ablehnung jedoch aller positivistischen Überspannung und mit Betonung der auch für das Gemeinwohl unentbehrlichen Individualrechte. Das sonst im besten Sinne abgewogene, gerechte Urteil des Verf.s wird bei einigen überraschenden Pauschalanklagen vermißt werden, leider auch gerade auf dem Gebiete, dessen selbständige Durchar-

beitung den wichtigsten Eigenwert des Werkes darstellt und auf dem es auch so viel Gutes zu tun berufen sein wird, auf dem religiösen. Nach P. hat das „Christentum“ für die Völkerverbindung sowie für die Betonung des Nationalen im Übernationalen kaum etwas geleistet (110; 442). Bei Beurteilung der Lage in Deutschland nach 1918 sind wohl die damaligen Möglichkeiten in nationaler sowohl wie religiöser Beziehung und in diesem Lichte die Absichten und Leistungen der angeklagten Minderheit gegenüber schwersten, Gott Dank abgewandten, Gefahren nicht hinreichend erwogen worden (560 ff.). Die Ausschaltung des Geschichtlichen wäre vielleicht besser eine vollkommene gewesen. So bedeutet denn auch „Kirche“ bei P. philosophisch abstrakt nichts anderes als irgend eine Glaubensgemeinschaft. Diese Hinweise entkräften nicht das über das Gesamtverdienst des Werkes Gesagte. — Auf S. 2 Z. 2 v. u. ist „nicht“ zu streichen. Gemmel.

Angelinus, O. M. Cap., *Wijsgerige Gemeenschapsleer*. Deel I: *De Gemeenschap op zich*. 8^o (127 S.) Utrecht/Nijmegen 1937, Dekker. Fl 2.25; geb. Fl 2.90. — Diese Arbeit erschien in der Serie: „*Wijsgerige en zielkundige Bibliotheek*“ unter der Redaktion von J. H. E. J. Hoogveld. Sie bietet die allgemeine Gemeinschaftslehre. Im 1. Teil wird die Gemeinschaft an sich betrachtet, der 2., noch nicht veröffentlichte Teil wird die Gemeinschaft in ihrem Verhältnis zu den Gliedern zum Gegenstand haben. Unter den vielen Erscheinungen auf diesem Gebiet während der letzten Jahre nimmt das Werk seine besondere Stelle ein. Struktur, Ausarbeitung und Stil dieses Buches sind ruhig und reif. Einige Gedanken, die der Verf. am abgeklärtesten darbietet, seien, namentlich aus den ersten vier Kapiteln, kurz angedeutet. — Zunächst bekommt der Beweis für die soziale Natur des Menschen aus der Hilfsbedürftigkeit metaphysische Beweiskraft. In manchen Kreisen wär er in Mißkredit geraten, obwohl Thomas von Aquin ihn vorzugsweise verwendet. Die allzuvereinfachende Art, in der er von vielen geführt wurde, hat das wohl verursacht. Hingewiesen sei auch auf das eigentliche Leitmotiv des Buches: Die Ordnung als Formalursache der Gemeinschaft. Hier ist der „Fund“, der den Verf. wohl zur Veröffentlichung seines Buches veranlaßt hat. In der Verwirrung, die gerade in diesem Punkte sehr groß ist (vgl. 67 ff. Anm. 2), wird seine Lösung sehr aufklärend wirken; aber auch auf viele andere Probleme kann sie wohl ein helleres Licht werfen. Schließlich werden noch wertvolle Gedanken geboten über das Eigenleben der Gemeinschaft, über das Verhältnis zur Naturgesetzlichkeit und freier Willensbestätigung beim Zustandekommen von Gemeinschaften u. a. Im 5. Kap., in dem auch von der Autorität die Rede ist, zeigt sich nicht mehr die große Reife der vorhergehenden Kapitel. Der Ton wird hier und da polemisch. Mit dem wiederholten Appell an den Sprachgebrauch macht die Beweisführung keinen starken Eindruck, umso mehr als der Verf. in anderem Zusammenhang meint, daß man sich auf den Sprachgebrauch nicht sicher verlassen könne: „Benennungen beruhen nun einmal auf Außerlichkeiten und Zufälligkeiten“ (162). Diese Ausstellung betrifft freilich zunächst nur die Form; die hier vorgelegte sachliche Meinung von A. zur Autoritätsfrage scheint recht annehmbar zu sein, wenn sie auch in ihrer Beweisführung noch vertieft werden kann. Schröder.

Spann, O., *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*. 4. mit Zusätzen vers. Aufl. gr. 8^o (XIV u. 268 S.) Jena 1938, Fischer. M 7.—; geb. M 9.—. — Da nach

dem Universalismus der Geist von der Ganzheit her auf die Glieder einwirkt, wird die individualistische Gesellschaftsauffassung des Liberalismus und Marxismus zurückgewiesen. Die Ganzheitsordnung stellt der Ständestaat dar, an seiner Spitze der die übrigen Berufsstände regelnde Höchststand, der Staat. — S.s Kampf für das Geistige gegen allen Materialismus verdient Anerkennung. Dieser Kampf wäre wirksamer, blieben nicht — worauf schon frühere Besprechungen seiner Werke in dieser Zeitschrift hingewiesen haben — die Leitbegriffe wie Geist, Ganzheit, Gesellschaft in einer groben Dunkelheit. Es ermutigt nicht, wenn S. das „letzte Geheimnis“ der Individualität — also seines Gegen-Hauptbegriffs — nicht anrühren zu wollen behauptet; es fehlt aber jede Begründung des Person-Wertes bei einem sonst philosophischen, zur Führung in seiner Wissenschaft berufenen Soziologen. Doch auch sein Lieblingbegriff, die „Ganzheit“, ermangelt der Folgerichtigkeit. Die Menschheit, nach ihm das höchste Gesellschaftsganze, das also das „Primärste“ sein müßte, entbehrt nach seinen eigenen Worten im System der praktischen Bedeutung (72). Aus der Unklarheit der Grundbegriffe ergibt sich das Willkürliche in der Beurteilung aller Systeme nach dem Schema Individualismus-Universalismus. Der Marxismus hat nach S. etwas Universalistisches an sich, während der Absolutismus (17) und der totale Staat (185) dem Individualismus zugeteilt werden. Da die Gesellschaft auch nach S. schlecht sein kann (37), warum in ihr dem einzelnen gegenüber — traditionalistisch — das geistige Prinzip erblicken? Das letztlich Entscheidende liegt nicht in der Haltung des einzelnen zur Gemeinschaft, sondern in dem diese Haltung bestimmenden Verhältnis des einzelnen *und* der Gemeinschaft zu der objektiven, lebendigen, geistigen Norm, zu Gott, der beiden, dem einzelnen wie der Gemeinschaft, ihre unveräußerlichen Rechte und Pflichten zuweist. Indem S. das objektiv Geistige oft zu sehr mit Ganzheit, Gemeinschaft u. ä. gleichsetzt, leistet er wider Willen dem falschen Kollektivismus Vorschub. Von diesem werden S.s — seltenere — Hinweise auf die Menschenwürde der einzelnen und auf das berechtigte Eigenleben der Untergemeinschaften, denen der Staat nur ergänzend zu helfen habe (187, 239), außer acht gelassen als zu wenig begründet und als „individualistische“ Fremdkörper in seiner Gesamtheorie, zumal nach anderen Äußerungen jene Untergemeinschaften erst vom Staate ihr Recht empfangen (193) und folgerichtig jedes Privatrecht bestritten wird (208). Auch krankt die Geist-Lehre S.s an seinem oftmaligen Lobe des „deutschen Idealismus“, der zweifelsohne dem wahrhaften geistigen Prinzip, dem Gottes- und Christusglauben, in Deutschland schwersten Abbruch getan und dem Materialismus die Wege ebnet hat. — Die belgischen (nicht bloß die flämischen) Bischöfe lehnten in ihrem gemeinsamen Hirtenschreiben Weihnachten 1936 keineswegs „die berufsständische Auslegung“ von Quadragesimo anno ab (237); sie beriefen sich vielmehr auf die Enzyklika für den umfassenden Ausbau der Berufsvereinigungen, aber — ganz im Geiste der Enzyklika — mit voller Wahrung ihres freien und religiösen Charakters gegenüber einem „absolutisme étatique“.

Gemmel.

Larenz, K., Über Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens. gr. 8^o (57 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. M 1.80. — L.s Verdienste um die philosophische Durchdringung des neuen Rechtsdenkens sind bekannt. Er führt hier aus, wie die Rechts-Lückenergänzung nicht aus lebensfernen Rechtsbegriffen,

aber auch nicht willkürlich nach dem Einzelfall geschehen darf, sondern ein einheitliches Denken in lebendig-konkreten Typen fordert, die ihren letzten Maßstab in der lebendig-konkreten völkischen Ordnung haben. Jene lebendig-konkreten Grundbegriffe und Typen treten uns entgegen in den ihr eigenes Gesetz in sich tragenden naturgegebenen Lebensgemeinschaften. — In dem völkischen Maßstab will L. auch das Sittliche eingeschlossen wissen, während er von der letzten religiösen Grundlegung nicht spricht. Von dieser sittlich-religiösen Grundlegung wird es abhängen, ob der völkische Maßstab nicht im Positivistischen endet; vgl. Schol 12 (1937) 209. Würde das völkische Recht anderen Kulturen nicht nur als Eigentypus zugesellt, sondern als bis in die Wurzel verschieden entgegengesetzt, könnte dieser völkerrechtliche Individualismus ferner einmal eine minder-rechtliche Sonderbehandlung erfahren. Jedenfalls lag das Welterobernde des Hegelschen Idealismus, auf den L. sich in etwa beruft, letztlich nicht in einem relativistischen völkischen Recht, sondern, wie L. zugeben muß (Zeitschrift f. d. gesamte Staatswiss. 98 [1937] 149; vgl. ebd. 66 u. 105 W. Schönfeld's Urteil über einen Ps.-Hegelianismus), in einem absoluten Recht. Die begreiflicherweise erhörte Befreiung von beiden Extremen, dem leeren Kantischen Formalismus wie dem entgegengesetzten Faktizismus kann nur auf einem Wege erfolgen: durch Anerkennung eines objektiven, in Gott gegründeten ewigen Wesens des Menschen und der Dinge, das im Reichtum der Völker sich ausprägt. Gemmel.

Rhode, H., Die Willenserklärung und der Pflichtgedanke im Rechtsverkehr (Neue Deutsche Forsch. 172; Abt. Bürgerl. Recht, Handels- und Wirtschaftsrecht 3). gr. 8^o (115 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünhaupt. M 5.— Die Untersuchung zur Vertragsauslegung handelt von strengen Verkehrsgeschäften außer etwa einer zutreffenden arbeitsrechtlichen Anwendung (Erlaß von Tariflohn). Die Pflichttheorie R.s sucht gegenüber der Willentheorie in Fortführung wahrer Ansätze der Erklärungs- und Vertrauens- theorie das Recht privater Bewegungsfreiheit zu verbinden mit der Pflicht, das Gemeinwohl durch den Schutz gegenseitigen Vertrauens zu fördern: Nach der Pflichttheorie muß nämlich der Erklärende stets zu dem stehen, was der Empfänger aus seiner Anordnung entnehmen mußte. Da c. 1529 das Landesvertragsrecht „kanonisiert“, sind die Ausführungen R.s über die einschlägigen §§ des BGB, die nach R. auch heute tragbar sind, beachtenswert. Dienlich hierzu dürfte noch heute sein A. Lehmkuhl S. J., Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches nebst Einführungsgesetz, Freiburg i. B. 1911⁶⁻⁷ 31 ff.; 41; 92. Seine Bemerkungen zu dem auch von R. ausführlich behandelten § 119 (über den Vertragsirrtum) entsprechen dem nunmehrigen c. 104. Gemmel.

Mitchison, N., The moral basis of politics. 8^o (XXII u. 376 S.) London 1938, Constable. Sh 8.6. — M., früher Mitglied der Labour Party, handelt über die Ziele der Politik und über die Wege zu ihrer Verwirklichung: Gewalt oder Überzeugung. Man darf nicht ein System der Moral oder Politik erwarten; der Standpunkt wird in Anlehnung an die europäischen Gegenwartsfragen entwickelt. Deutschland, Italien und Rußland stehen im Vordergrund. Letzteres erhält den Preis (!), obwohl es bisher wegen Behinderung von außen seine Ziele noch nicht voll habe verwirklichen können. Die Stellung zum spanischen Streit kann man daraus erraten. Der pragmatistische Standpunkt der Verf. bleibt fast immer unverbindlich; M. ist christlich, ohne einer Kirche anzuge-

hören. — Die katholische Mutter ist nicht zu einer Höchstzahl von Kindern verpflichtet (294). Das Buch ist bezeichnend für die „Gläubigkeit“ des Volksfrontkommunismus in manchen Ländern.
Gemmel.

Coquelle-Viance, G., *Un ordre corporatif français*. 16^o (112 S.) Paris [1938], *Fédér. Nat. Cath. Fr* 6.— Man könnte die Arbeit einen zutreffenden Kommentar zum Berufsständeprogramm der päpstlichen Enzykliken nennen. Wie diese zeichnet sie sich aus durch maßvolle Vermeidung aller Einseitigkeiten. Sie gibt dem Einzelnen, der Familie und den Berufsständen mit deren weitgehender Selbstverwaltung als naturgemäßen „Institutionen“ und damit der unentbehrlichen Privatinitiative, aber auch einer starken Staatsautorität das Ihre zum Schutze und zur Kontrolle der als öffentlich-rechtlich anerkannten Korporationen. Hier wird also gegenüber dem schweizerischen Privatprinzip und dem italienischen Staatsprinzip im Korporationswesen — dem Vorgange Salazar's entsprechend — eine organische Verbindung beider zu einer einheitlichen Gesellschaftsordnung erstrebt. Maßvoll wird die moralische und religiöse Verpflichtung aller Politik erörtert. Auch die Katholische Aktion wird gefordert; doch wird ihr eine Monopolstellung versagt, da sie, selbst unpolitisch, eine politische Betätigung der Katholiken sogar fordere.
Gemmel.

Bellini, L., *La proprietà* (Bibl. dell'Unione Catt. per le scienze soc. 6). gr. 8^o (XII u. 418 S.) Mailand 1938, *Vita e Pensiero*. L. 30.— Diese bedeutsame Monographie über das Eigentum will alle entscheidenden Seiten dieser umstrittensten Sozialeinrichtung im Geiste der christlichen Soziallehre und der päpstlichen Rundschreiben zur Darstellung bringen. Der Aufbau ist klar und geschlossen: Geschichtlicher Überblick, Begründung und Erläuterung des Eigentums, System, Inhalt, Grenzen des Eigentums, Grenzen der Akkumulation, Funktionen des Eigentums, die öffentliche Gewalt und das Eigentum. Es verdient große Anerkennung, daß B. nicht bei den allgemeinen Prinzipien stehen bleibt, sondern mit Mut und Umsicht die heute brennenden Fragen aufgreift. Die drei letzten Kapitel bieten in dieser Hinsicht am meisten Neues. Beherzt wird auch das schwierige Problem der Eigentumsregulierung und -reglementierung im faschistischen Korporativsystem behandelt. Im Schlußurteil über diese Fragen heißt es: Um hier die richtige Einschätzung zu gewinnen, muß man die überlieferte Mentalität korrigieren. „Es herrscht die Gesinnung vor, möglichst schrankenlos über sein Eigentum zu verfügen. Natürlich hat das die katholische Moral nicht gebilligt. Jetzt lastet der kräftige Zügel des Faschismus auf dem Eigentümer, der sich an der empfindlichsten Stelle getroffen fühlt.“ „Keine Rose ohne Dornen.“ — Ein eigentliches Sachverzeichnis fehlt und wird durch das spezifizierte Inhaltsverzeichnis nicht ganz ersetzt. Auseinandersetzungen mit der Literatur werden nicht verboten, aber der Verf. zeigt überall seine Kenntnis und kritische Verantwortlichkeit.
Schuster.

Simon, Y., *Trois leçons sur le Travail* (Cours et doc. de Philos). gr. 8^o (VI u. 73 S.) Paris [1938], *Téqui*. — Ohne Schulausdrücke zeigen diese Vorträge doch den Reichtum echt scholastischen Denkens auch für so wichtige Gegenwartsfragen, wie sie in dieser Arbeitsmetaphysik, -ethik, -psychologie und -soziologie aufgeworfen werden. Besonders sei hingewiesen auf die Ausführungen über das Verhältnis der Arbeit zur *contemplatio* wie überhaupt zur Vervollkommnung des Menschen selbst, vorab in intellektueller Beziehung. Mit Recht wird das Entscheidende der *iustitia distri-*

butiva auch für die Arbeiterwelt betont (40 f.). Wenn S. den Überfluß des Eigentums einer Zwangsverteilung unterworfen wissen will — hierin Aristoteles, nicht Thomas folgend —, denkt er weniger an Staatszwang als an Regelung durch die übrigen Lebensgemeinschaften.
Gommel.

* * *

Philosophy of Education. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Thirteenth annual Meeting December 29 and 30, 1937. Vol. XIII. 8° (232 S.) Washington [1938], Cath. Univ. of America. — Dieser Kongreßbericht gibt ein anschauliches Bild vom Ringen der katholischen Pädagogen Nordamerikas um eine solide Grundlegung der Erziehungstheorie und Praxis vom Boden der katholischen Philosophie und Pädagogik aus. Einige Themen aus dem reichen Programm seien hervorgehoben: Die wesentlichen Tatsachen der Erziehungsphilosophie des hl. Thomas; Die Rolle vom naturwissenschaftlichen und philosophischen Denken in der Erziehung; Die Einwirkung der neueren Psychologie auf die Erziehungsphilosophie; Die Rolle der Religion in einer demokratischen Erziehungsphilosophie. Außer diesen und einigen andern durchweg gründlich gearbeiteten Vorträgen der Hauptversammlungen fanden noch zahlreiche Nebenveranstaltungen statt. So eine interessante gemeinsame Sitzung mit der (nicht katholischen) Philosophiegesellschaft (östliche Abteilung), ferner mehrere Diskussionen am runden Tisch. Alle diese Veranstaltungen zeigen das ernsthafte Bemühen, über die den Angelsachsen sonst geläufigen „funktionierenden Kompromisse“ im Erziehungswesen heraus zu grundsätzlicher Stellungnahme vorzustoßen, und so am Aufbau einer katholischen Erziehungstheorie mitzuwirken. Gewiß ist manches, was hier behandelt wird, nur aus der amerikanischen Mentalität und Problematik verständlich. Allein auch die deutsche katholische Pädagogik wird dieses gut ausgestattete Buch mit Nutzen studieren.
Schröteler.

Schultze, F. E. O.; Schaar, B.; Brommauer, W.; Schibler, K., Persönlichkeit und Kindesalter samt einer Theorie der Persönlichkeit (ZAngewPsychBeih. 78). gr. 8° (V u. 185 S.) Leipzig 1937, Barth. M 12.—. — Das Heft vereinigt vier Arbeiten, von denen die drei ersten den Versuch einer Bestandaufnahme des sozialen Verhaltens der „Vollkinder“ (8., 10. und 11. Jahr) und des Vorpubertätsalters 11.—13. Jahr machen. Es geht den Verf.n in ihren Königsberger Dissertationen darum, gute Durchschnittskinder (vom Herausgeber merkwürdigerweise „Pester“ genannt = ein den Pestalozzischen Ansichten vom normalen Kinde entsprechendes Menschenwesen) nach Methode der sogenannten „Dauer-Plan-Beobachtung“ in ihrem möglichst unbeeinflussten sozialen Verhalten zu beschreiben. Dabei werden zwar keine überraschenden neuen Einsichten zutage gefördert, wohl aber wird manches gut gesehen und belegt. Zu bedauern ist, daß es sich bei den Vollkindern nur um Knaben, bei Vorpubertätskindern nur um Mädchen, bei beiden Gruppen noch dazu um ein verschiedenes soziales Milieu handelt, wodurch Vergleich und Aufweisung der Entwicklungslinien sehr erschwert werden. Auf Grund der so gewonnenen „Zustandsbilder“ sucht dann der Herausgeber (Prof. der Pädagogik in Königsberg) in der 4. Arbeit die „Persönlichkeitsanteile“ und das „Persönlichkeits-Inventar“ aufzuweisen. Die einzelnen Eigenschaften werden systematisch klassifiziert, und von dieser Grundlage aus wird der Vorstoß in eine Theorie der Persönlichkeit gemacht. Die Absicht ist zweifelsohne zu begrüßen,

aber das Ergebnis muß sehr mager bleiben, da der Verf. sich auf eine biologisch-assoziative Seelenauffassung stützt, bei der die entscheidenden höhern Fähigkeiten zu kurz kommen. Schröteler.

Blättner, F., Die Methoden der Jugendführung durch Unterricht. Kritische Untersuchung zur Didaktik der deutschen Jugendschule. 8^o (290 S.) Langensalza [1937], Beltz. M 7.50. — Das Buch, eine von der Hamburger Universität angenommene Habilitationsschrift, stellt den ernsthaften Versuch einer neuen Begründung der Unterrichtslehre dar. Es geht von einem doppelten Ausgangspunkte aus: vom Primat des Volkstums als dem Ursprung der „Kultur“ und der „Bildung“ und dem Vorrang der Erfahrung vor dem theoretischen Denken in der Erziehung. Der Verf. sieht die entscheidende Tatsache, die das Gesicht der Schule vollkommen ändern müssen, im Jugendbunde. Die kommende Schule werde ein Zusammenleben der Schüler mit den Erwachsenen sein, „in dem es um ernste Dinge gehe“. Dieses Zusammenleben sei unausweichlich notwendig, da es Gebiete gebe, in der Kundige und Reife die Unkundigen und Unreifen zur Kenntnis und Reife führen müßten. Dazu gehörten die Bezirke des Kriegshandwerkes, der Arbeit, der Erkenntnis, des völkisch-geselligen Lebens und des Religiösen. Was dieses letztere Gebiet angeht, so glaubt der Verf. in Anbetracht der augenblicklichen Lage der Kirche in Deutschland „schmerzlich resignieren“ zu müssen. Die Arbeit beschränkt sich bewußt auf die methodische Seite der Schultheorie. Sie stellt die wichtigsten methodischen Erfindungen knapp heraus, weist dann die erzieherischen Mächte, Inhalte und Methoden auf, um sich im Hauptteil eingehend mit der Weise der Führung in die Bezirke der Arbeit, des Schaffens und Schauens und des Erkennens zu beschäftigen. Dabei liegt das Hauptgewicht vielleicht noch zu stark auf der kritischen Auseinandersetzung mit den Theorien der Vergangenheit. Das Buch ist anregend auch dort, wo man dem Verf. nicht folgen kann. Schröteler.

Wilfert, M., Psychologie und Pädagogik der Selbstbeherrschung (Fr. Manns Pädagog. Magazin 1420). 8^o (210 S.) Langensalza 1936, Beyer. M 4.20. — Selbstbeherrschung wird hier in einem wesentlich allgemeineren Sinn genommen als sonst üblich, nämlich als ein Bewußtseinsablauf, der sich nicht gehen läßt, wie in der Träumerei, sondern vom Willen geleitet ist und zwar gegen den Widerstand von Trieben. Beide Verlaufsweisen werden sehr gut an Beispielen erläutert. Beim Willensentschluß, der sonst gut beschrieben wird, wird die hier wesentliche Eigenschaft der Freiheit nie erwähnt. Gut werden viele Typen geschildert, nach dem Grad der Entschlossenheit, der Konstanz der Lebensziele usw. Eine seltsame Entgleisung ist das Bild des Asketen als des Menschen, der ohne sonstiges Ziel (!) sein Leben vergewaltigt (im Anschluß an Nietzsches). Wer wissen will, was Aszese in den wirklichen Religionen bedeutet, vergleiche das wertvolle Büchlein über Selbstverleugnung von E. v. Frentz. — Auch im Wollen wird eine Trieberfüllung gesehen, nämlich des Triebes (Motives), der vorgezogen wird. Die Willensherrschaft wird dann im einzelnen verfolgt: die willkürliche Aufmerksamkeit beweist (mit Recht) nicht, daß Wille und Aufmerksamkeit identisch sind, sondern daß die Aufmerksamkeit Wirkung des Willens ist. Beim Lerner ist der Wille zum Lernen unentbehrlich. Auch die Assoziationsgesetze beruhen nur auf einer gleichen Triebkraft. Indessen ist dabei das Entscheidende die Reihenbildung der Gedächtnisdispositionen und

das entsprechende Grundgesetz der Reproduktion. Wenn man auch das Trieb nennen will, verliert das Wort seine spezifische Bedeutung und wird für die Erklärung wertlos. Gut wird durchgeführt, daß beim erfolgreichen Denken der Wille, der Fleiß entscheidet. Ebenso kann der Wille bestimmte Gefühle hemmen oder fördern; doch ist es wohl übertrieben, daß jedes Wollen einen Gefühlszustand enthalte. — Im 2. Teil, der *Pädagogik*, wird der erzogene Mensch definiert als der, dessen Leben von den Werten her bestimmt wird. Da die Werte nicht klar von den Trieben gesondert werden und jede Skala für die relative Größe der Werte fehlt, hat die Anwendung keine rechte Grundlage. Sehr eingehend wird durchgeführt, wie das Kind zur Annahme von Werten erzogen werden kann; die Triebpflege wird geschildert. Die Existenz einer moral insanity bei normalem Verstand ist nicht überzeugend bewiesen. Bei dem erstrebten „Bedürfnis zum Werthandeln“ fehlt der Gedanke an eine genügende Sanktion, die besonders für den durchschnittlichen Menschen eine unentbehrliche Grundlage ist. Das Buch, das sich besonders an Pfänders Seelenlehre anschließt, bietet sicher viel Wertvolles. Fröbes.

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten.

- | | | | |
|---------------------------------------|----------------------------|--------------------------|----------------------------------------|
| Ajroldi G. F. 129 | Frenkian A. M. 111 | Lindemann H. 133 | Scholz H. 135 |
| Angelinus O. M. Cap. 154 | Friedrich H. 113 | Lottin O. 121 152 | Schopenhauer A. 115 |
| Balić K. 126 | Goffredo A. 141 | Lotz J. B. 102 | Schreiber G. 98 |
| Baudry L. 126 | Grabmann M. 122 | Mac Cornick J. F. 113 | Schröder Chr. M. 116 |
| Bellini L. 157 | Grassl E. 150 | Malmberg F. 110 | Schulemann G. 144 |
| Benz E. 124 | Guggenberger A. 136 | Maréchal J. 136 | Schultze F. E. O. 158 |
| Beyerle K. 98 | Haecker Th. 130 138 | Maritain J. 131 | Simon Y. 157 |
| Bijdragen d. Ned. Je-
zuiteten 110 | Häger H. 138 | Martin R. M. 91 | Sleijffers J. 110 |
| Blättner F. 159 | Hellpach W. 106 132 | Meyer H. 92 | Span. Forschungen der
Görresgls. 98 |
| Böhm Fr. 113 | Hendrixx P. 110 | Michaelis G. 116 | Spann O. 154 |
| Brecht F. J. 110 | Heschel A. 112 | Mitchison N. 156 | Speijer N. 149 150 |
| Brommauer W. 158 | Hessen J. 104 | Mittasch A. 144 | Stegmüller F. 99 |
| Bruns P. L. 139 | Hoffmann E. 127 | Nikolaus v. Cues 127 | Steinberg W. 146 |
| Büngel W. 132 | Hoffmann P. 140 | Nink C. 100 | Stisser L. 148 |
| Cartesius 113 | Honecker M. 98 99 | Occam Wilh. von 126 | Stokvis B. 149 |
| Christ K. 124 | Hosse J. 123 | Olgiati Fr. 113 137 | Stolz A. 119 |
| Coquelle-Viance G. 157 | Hübscher A. 115 | Oltmanns K. 125 | Thielemans H. 110 114 |
| Cramer W. 134 | Jakubisiak A. 147 | Ortegat P. 142 | Thompson W. R. 131 |
| Cremers V. 110 | Jansen B. 128 | Peters B. 95 | Tummers F. 110 |
| Daniëls J. C. 120 | Jaspers K. 113 | Petraschek K. 153 | Urbach O. 130 |
| Delevsky J. 145 | Johannes a S. Thoma
127 | Pflanzer D. 126 | Van der Hoop J. H. 149 |
| Dempf A. 142 | Jöhr W. A. 108 | Philippe O. 137 | Van der Leeuw G. 143 |
| Dondaine A. 117 123 | Junge R. 132 | Philos. of Education 158 | Vives J. 98 |
| Eckhart 124 | Junk N. 145 | Raaf Fr. 132 | Weisskopf E. 148 |
| Emge C. A. 113 | Kastein G. W. 147 | Revue de Synthèse 113 | Wenzl A. 145 151 |
| Finke H. 98 | Katkov G. 151 | Rhode H. 156 | Werner U. 152 |
| Fiszer E. 130 | Keulemans Th. 107 | Robert von Melum 91 | Wilfert M. 159 |
| Fleischmann K. 127 | Klaiber L. 98 99 | Schaar B. 168 | Wilhelm v. Occam
126 |
| Frauenstädt J. 115 | Koch J. 124 | Schaerer R. 112 | |
| Frenkel E. 148 | Landgraf A. 119 | Schibler K. 158 | |
| | Larenz K. 155 | Schilling K. 152 | |
| | | Schmitt Fr. S. 117 | |