

reiten. Den Gegensatz zwischen Thomas und Skotus in der Fundierung der sittlichen Ideenlehre sehe ich nicht so stark. Ebenso scheint mir die Darstellung der Augustinischen Ideenlehre nicht so sicher. Zur Frage der Antinomien zwischen Moral und Religion bei Hartmann vgl. jetzt Schol 14 (1939) 240 ff.

Joh. B. Schuster S. J.

Hessen, J., Die Werte des Heiligen. gr. 8<sup>o</sup> (282 S.) Regensburg 1938, Pustet. M 5.80; geb. M 6.80.

Das Werk beabsichtigt, eine neue Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage zu geben. Der Hauptteil und Hauptinhalt besteht in der phänomenologischen Beschreibung des Religiösen. Hier wird viel Schönes geboten, das geeignet ist, dem modernen Menschen, der so oft den Sinn für das Religiöse verloren hat, seinen innern Wert, seine Schönheit, seinen Reichtum und seine Bedeutung für das Ganze des menschlichen Lebens wieder nahe zu bringen. Eines jedoch könnte man an diesen Beschreibungen aussetzen. H. beschränkt sich auf die religiösen Erfahrungen unserer, vom Christentum bestimmten religiösen Welt und es wird nicht klar, ob er diese Erfahrung als die religiöse Erfahrung schlechthin oder nur als die eine mögliche, wenn auch vollkommenste, Verwirklichung hinstellen will. Eine Berücksichtigung der Religionsgeschichte, wofür jetzt schon allerlei Vorarbeiten zur Verfügung stehen, hätte hier großen Nutzen gebracht.

Viel weniger als dieser phänomenologische Teil befriedigen der erkenntnistheoretische und metaphysische. Die metaphysische Grundlegung leidet daran, daß Wert und Sein zu sehr getrennt werden und die Seinsweise des Wertes nicht geklärt wird. Und doch führt zuweilen die Sache selbst den Verf. zur richtigen Lösung, wie z. B. S. 71, wo er sagt: „Diese Frage führt auf das Fundiertsein des axiologischen Bewußtseins in einem ontologischen. Es (d. h. das Bewußtsein der Demut) ist das Bewußtsein unserer seinsmäßigen Begrenztheit und Endlichkeit.“ Wäre dieser Gedanke systematisch durchgeführt worden, so hätte die Wertlehre viel gewonnen.

Erkenntnistheoretisch leidet die ganze Darstellung daran, daß der Doppelsinn der beiden Ausdrücke ‚objektiv‘ und ‚göttlich‘ ganz übersehen wird. Objektiv kann bedeuten: real, d. h. vom Akte des erkennenden Subjekts unabhängige Existenz besitzend. Es kann aber heißen und heißt so gerade in der idealistischen Phänomenologie: nur in seiner Wesensstruktur, aber nicht in seinem Dasein vom erkennenden, realisierenden Akte unabhängig. Nur in dieser zweiten, für den Erweis des Daseins eines transzendenten Gottes ungenügenden Bedeutung ist die Objektivität des religiösen Wertes aus den Akten unmittelbar einsichtig. Gerade die Berufung auf die logischen, ästhetischen und sittlichen Werte hätte zur Erkenntnis dieser Tatsache führen können; denn diese Werte haften als solche am Akte des Subjekts und beweisen allein keine diesem transzendente Realität. So ist auch durch den religiösen Akt unmittelbar der Wert und die Wirklichkeit der Religion, aber nicht die Wirklichkeit Gottes gegeben. Auch der Ausdruck ‚göttlich‘ leidet an einer solchen Doppeldeutigkeit. Er besagt entweder den Wert des Heiligen, wie er am religiösen Akt haftet und mit ihm gegeben ist; oder er meint das, was zum transzendent existierenden Gott gehört. Wiederum ist die Realität des Göttlichen im ersten Sinne mit dem Akt und seiner von der Willkür des einzelnen Subjekts unabhängigen Wesensstruktur unmittelbar gegeben, aber nicht im zweiten Sinne.



Das Ungenügende dieser Grundlagen wirkt sich auch in der Behandlung des Wunders, der Offenbarung und des Verhältnisses zwischen religiöser Erfahrung und Gottesbeweisen aus. Letztere werden nebeneinander gestellt, wo doch die Gottesbeweise die Reflexion auf den allgemeingültigen und mitteilbaren metaphysischen Gehalt aller möglichen religiösen Erfahrung sind. Die innere Erfahrung für sich allein kann wohl für den Erfahrenden überzeugend und verpflichtend sein; aber sie genügt nicht für einen philosophischen Beweis, da Philosophie ihrem Wesen nach den Anspruch macht, für alle zugänglich und darum für alle überzeugend und verpflichtend zu sein. Erfahrung ist als solche nicht übertragbar, außer insoweit sie sich an äußere, allen erfahrbare Objekte als an ihren Grund, ihren Gegenstand, ihren Ausdruck oder ihr Ziel anschließt; darum kann sie auch nur auf diesem Wege über das Äußere Gegenstand der Philosophie werden. Auf Grund bloß persönlicher innerer Erfahrung kann wohl Glaubensverkündung stattfinden, aber nicht philosophische Erhellung. Dies ist übersehen in der Behandlung der Mystik wie auch des Wunders; letzteres wird zudem in einem zu weiten und uneigentlichen Sinne verstanden. — Die Darstellung der scholastischen Lehre von der Mitwirkung Gottes (119) ist sicher nicht für alle scholastischen Autoren zutreffend, vor allem nicht für die besten. A. Brunner S. J.

Geyer, B., Die Albert dem Großen zugeschriebene *Summa naturalium* (*Philosophia pauperum*). Texte und Untersuchungen (BeitrGPhThMA 35, 1). gr. 8<sup>o</sup> (VIII, 47 u. 82\* S.) Münster 1938, Aschendorff. M 6.55.

Mit gewohnter Meisterhand hat G. hier das so umstrittene Problem des Verfassers der *Summa naturalium* des meistverbreiteten Lehrbuches der Naturphilosophie des Mittelalters einer Lösung nähergeführt. Die Arbeit ist ein Beweis dafür, wie eine Reihe gründlicher wissenschaftlicher Vorarbeiten (u. a. von Pangerl, Dyroff, Birkenmajer, Pelster, Grabmann, Thomson, Mandonnet) langsam eine Frage zur Reife bringen. G. stellt als Grundlage seiner Untersuchungen zunächst in bisher noch unbekanntem Umfang die hss Überlieferung zusammen und veröffentlicht wesentliche Stücke, die für die Verfasserfrage bedeutend sind zum ersten Mal, so die wesentlichen ganzen Nachträge der Summe. Da zur Arbeit bereits u. a. zwei wesentliche Besprechungen von O. Lottin in *BullThAncMéd* 3 (1938) n. 775 und von Fr. Pelster in *ThRev* 39 (1939) 67 ff. erschienen sind, werden wir die dort vorgebrachten Gegengründe hier mitprüfen.

Aus der klaren Darstellung ergibt sich m. E. mit Sicherheit, daß das vierte der 5 Bücher vom Verf. aus Alberts d. Gr. Schrift *De impressionibus* fast ganz entnommen ist. Dessen *Summa de creaturis* ist in einigen Kapiteln der drei ersten Bücher benutzt, Schwieriger ist die Quellenfrage beim 5. Buch. G. untersucht die beiden von Birkenmajer bereits aufgestellten Rezensionen und stellt fest, daß die eine im wesentlichen mit der unter dem Namen Alberts d. Gr. verbreiteten Schrift *De potentiis animae* gleich ist. Eine Abweichung läßt in der Frage der Abhängigkeit tiefer sehen. Der Text des 5. Buches der *Summa nat.* weist nämlich auf eine Darlegung im vorhergehenden 4. Buch hin, während *De pot. animae* die Stelle selbst sofort wörtlich eingesetzt. G. glaubt, daß dieser Tatbestand nur bei einer Abhängigkeit der Schrift *De pot. animae* vom 5. Buch der *Summa nat.* sich erklären lasse. Denn in *De pot. animae* habe die lange Stelle keinen eigentlichen Sinn,