

# Aufsätze und Bücher.

## 1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Bröcker, W., Die Lehre des Anaxagoras: Kantstudien 42 (1942-43) 176-189. — Anknüpfend an die vielfach gegensätzlichen Auslegungen, welche die Lehre des Anaxagoras von der Materie und vom Geist gefunden hat, sucht Br. in einer neuen Deutung die bestehenden Schwierigkeiten zu meistern und zugleich die Einzelzüge aus ihrer einheitlichen Wurzel zu verstehen. Was die Materie angeht, so ist der einzelne Same nicht ein kleinstes Teilchen, sondern ein Elementarstoff, der stetig den ganzen Weltraum erfüllt und deshalb sich mit allen anderen Samen durchdringt, so daß immer und überall alles in allem ist. Weil am Anfang alle Samen in einer gleichmäßigen Verdünnung ruhten, gab es noch keine geformte Gestalt, war noch alles verborgen. Erst durch Verdichtung, bzw. Verdünnung der verschiedenen Samen an jeweils anderen Raumstellen entstand Gestalt und so Offenbarkeit oder Wahrheit. Dieses Werden ist das Werk jener bewegenden Kraft, die Vernunft heißt, weil sie der Grund des In-die-Unverborgenheit-tretens oder der Wahrheit ist. Dabei kommt die Vernunft nicht von außen zu dem Samenganzen hinzu, sondern ist als wesentlich Zugehöriges mitgesetzt; die Materie ist kraft der ihr innewohnenden Vernunft selbst produktiv. Folglich ist die Vernunft »ursprünglich als ein Eröffner der verschlossenen Natur und erst abgeleiteterweise als ein bei sich selbst Verweilendes zu denken« (189). — Die Auslegung, die Br. der Materie gibt, verdient alle Beachtung, zumal Anaxagoras von Parmenides abhängt, der das Seiende als stetige Kugel faßt. Durch seine Fülle der Samen sucht Anaxagoras über den Eleaten hinaus »die Einheit des Seienden als solchen mit der Vielheit des unterschiedlichen Wasseins zu vereinigen« (183). Bei der Deutung des Geistes wird mit dem Wahrheitsmoment ein fruchtbarer, sonst kaum beachteter Gesichtspunkt herausgehoben. Doch dürften der Immanenz des Geistes in der Materie bestimmte Ausdrücke des Anaxagoras entgegenstehen. Nur nach dem Deismus, keineswegs nach dem Theismus; ist ein transzendenter Gottesgeist »etwas Fremdes«, das »die Einheit alles Seienden ... in Frage stellt« (186). Lotz (S).

Kühn, H. J., ὕψος. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwungsgedankens von Platon bis Poseidonios (Würzburger Stud. z. Altertumswiss. 14). gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 116 S.) Stuttgart 1941, Kohlhammer. M 6.— Die Studie gibt eine sorgfältige Interpretation von Texten aus dem Anonymus περὶ ὕψους, aus Philon, Poseidonios und Platon, die alle um den Begriff ὕψος kreisen. Das Wort wurde von der räumlichen Dimension auf geistige, metaphysische Größen, auf eine große Seelenhaltung, endlich auf die erhabene Rede übertragen. Das Ziel der Arbeit ist, zu zeigen, wie der ursprünglich religiös-metaphysische Gehalt zum Teil verblaßt, zum Teil verändert wird. Beim Anonymus περὶ ὕψους wird ὕψος ein stilkritischer Begriff, insofern er den seelischen Aufschwung in Sprache und Dichtung zum Ausdruck bringt. Homer und Platon sind Meister im Gebrauch dieses Kunstmittels. Dabei erscheint das Werk Homers als ein philosophisches Werk, allerdings Philosophie in dichterischem Gewande. Der Dichter ist der Interpret Gottes. Auch Platon wird auf diese Ebene gezogen. Obwohl ὕψος so als literarkritischer Terminus zunächst nur die höchste Gewalt des Schriftstellers und Redners bezeichnet, so schimmert doch die ursprüngliche philosophisch-religiöse Bedeutung der Seelenhaltung noch durch. Poseidonios gilt allgemein als Quelle des Anonymus. Der Verf. stellt sich aber die Frage, ob und inwieweit bei ihm auch noch die philosophische Vorstellung zu fassen ist. Das geschieht zunächst auf dem Umweg über Philon. Auch dieser kennt den rhetorischen Begriff des ὕψους. Er übt aber eine ausgedehnte Kritik an einem falschen ὕψος. K. zeigt, daß die von Philon getadelten Chaldäer die Lehre des Poseidonios vertreten. Es ist Leugnung des

Göttlichen, Täuschung mit Aufgeblasenheit, nämlich eine rein wissenschaftliche Bewältigung der Weltfragen durch die Erkenntnis des menschlichen Geistes ohne die von Gott geschenkte Gnosis oder mystische Schau. Eine ausgedehntere Untersuchung der Platonischen Lehre über den seelischen Aufschwung (Symposion, Phaidros, Staat, Theaitetos) und ihres Wandels zeigt die nahe Berührung zwischen dem Anonymus und Platon, besonders dem Phaidros. Aber ebenso bedeutsam sind die Unterschiede. Dadurch, daß Platon vom Anonymus auf die Ebene Homers gestellt und zum Vertreter einer musischen Philosophie gemacht wurde, mußte die Ideenlehre preisgegeben werden. An die Stelle der transzendenten Ideen traten die immanenten rein menschlichen ὑπερφύα. Das Gewaltige, Schöne und Große, im Leben selbst Erlebte und Geschaute gibt dem Menschen das Ziel seiner Bestimmung an. Von Poseidonios also stammt diese umfassende Umdeutung Platons, die an die Stelle der Erkenntnis der Ideen die des räumlichen Kosmos setzte. Aber Poseidonios, der das meiste dazu beigetragen hatte, die platonische Philosophie zu neuem Leben zu erwecken, mußte das Schicksal erfahren, vom neu aufblühenden Platonismus verdrängt zu werden. Schuster (S).

Reidemeyer, K., Mathematik und Logik bei Plato (Hamburger mathem. Einzelschriften 35). gr. 8° (20 S.) Berlin und Leipzig 1942, Teubner. M 2.—. — R. versucht einen neuen Zugang aufzuweisen zur Dialektik Platons und zwar auf dem Wege über die Mathematik. Die Mathematik, die Plato kannte, war die Pythagoräische Mathematik, in der sich die Umwendung vom Anschaulichen zum Begrifflichen vollzog. Der Nachweis, daß Diagonale und Seite eines Quadrates nicht mit derselben Einheitsstrecke gemessen werden können, läßt sich nicht veranschaulichen, sondern ist nur dem Denken zugänglich. So entzieht sich das ursprünglich anschaulich gegebene Quadrat bei näherem Zugriff der anschaulichen Behandlung. Die mathematischen Wissenschaften sprechen scheinbar »von Wahrnehmbarem, tatsächlich aber von Erkenntnishaftem« (10). Dieser Zustand in der mathematischen Erkenntnis soll Plato dazu geführt haben, das Sein in einen urbildlichen und einen abbildlichen Teil zu zerlegen. Durch mathematische Schulung wird es erreicht, den »Philosophen aus der Verblendung des sinnlich Wahrnehmbaren zu befreien und seinen Blick zum Erkenntnishaften und Seienden umzuwenden« (10). »Den Zugang zum Sein dieses Seienden zu finden, ist die Aufgabe der Dialektik« (17). Diese Dialektik ist zwar eine notwendige Vorbedingung für die Schau des Seienden und des Guten, aber keine hinreichende. Dem Menschen ist es nämlich nur gegeben, nach Weisheit zu streben, sie zu besitzen ist den Göttern vorbehalten, die sie dem dialektisch Vorgebildeten in einer glücklichen Stunde zeigen. Das Ergebnis der Dialektik selbst ist, »den Umriß einer widerspruchsfreien Gnosis und Logik zu entwerfen« (19). Junk (S).

Bommersheim, P., Plotin und der Aufbau der religiösen Personalwelt: BIDPh 16 (1943) 370—386. — Verf. will die Personalwelt Plotins als umfassenden Zusammenhang zwischen Person und Welt in ihren Baugesetzen und Baugliedern darlegen. Ursprung der Religion ist bei Plotin nicht Hypostasierung einer metaphysischen Idee, sondern die religiöse Erfahrung. Diese Religion fällt aber mit Philosophie zusammen. Objekt der religiösen Erfahrung ist Gott oder besser gesagt die Göttlichkeit als Attribut Gottes, das jedoch nicht als bloße Eigenschaft Gottes gedacht werden darf. Grundlegend ist die Einheit Gottes. Der Grundgegensatz herrscht zwischen Gott und Welt, dem Einen und dem Vielen. Daneben besteht aber auch eine Grundseinsverbindung zwischen Welt und Gott. Das Wesen aller Religion hängt nun daran, daß der Mensch ein Mittleres ist zwischen Grundgegensatz und Grundseinsverbindung, beiden angehörig und in keinem allein verweilend. Im Gefüge des Plotinischen Stufenkosmos werden die einzelnen Seinsbereiche zu Stufen der Gottesnähe. Alle Stufen der Welt sind zugleich auch Schichten der Seele. Unserer körperformenden Seele entspricht im großen Weltall die Allseele, die zugleich in allen Einzelseelen ist und ihre Einheit

ausmacht. Wenn sich die Seele zu ihrem eigenen Wesen wendet, kommt sie zugleich zu dem, was über dem Geist ist. So hat die niedere Stufe die höhere in sich als ihren Kern, ihr Wesen und ihren Ursprung. Die Seele besitzt nun die doppelte Möglichkeit der Verweltlichung und der Gottung oder Hinwendung zu Gott. Auch diese ist doppelter Art, durch Arbeit an der Welt oder Flucht aus der Welt. Bei Plotin herrscht wesentlich der letztere Typ. Neben dem Attribut des Einigen betont Plotin noch das Licht, aus dem das Erkennen fließt, und das Gute oder den Wert. Ewigkeit und Leben dagegen treten zurück. Erst das Licht und das Gute erlauben eine Ableitung der Welt aus Gott. Die Seele muß die Stufen des Heilsweges mit Bewußtsein durchschreiten. — Eine Betrachtung der religiösen Struktur Ekkeharts soll später folgen.

Schuster (S).

Masnovi, A., S., Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi. 8° (VIII u. 178 S.) Mailand 1942, Vita e Pensiero. L 12.— Das Büchlein faßt sieben Aufsätze bzw. Vorträge aus den Jahren 1931—1941 zusammen, von denen fünf im Sinne des Titels der Durchführung des Vergleichs zwischen Augustinus und Thomas dienen. M. will vor allem das Gemeinsame beider herausarbeiten. Beiden großen christlichen Denkern geht es in ihrem Philosophieren um das Problem des Lebens, und sie finden dessen Lösung in Gott. Der Aufstieg zu Gott beruht bei beiden auf dem Grundsatz, daß das Veränderliche im Unveränderlichen seinen letzten Seinsgrund habe, also (?) auf dem Satz: Omne, quod movetur, ab alio movetur (144). Überhaupt sei der beste Deuter Augustins gerade Thomas (166). — Die Frage drängt sich aber auf, ob dabei nicht die geschichtliche Wirklichkeit des Philosophierens Augustins im Sinne des Thomismus eine gewisse Umdeutung erfahre. Gewiß besteht zwischen Augustin und Thomas im Religiös-Christlichen eine letzte und entscheidende Gemeinsamkeit; das hindert aber nicht, daß im Systematisch-Philosophischen tiefgehende Unterschiede bestehen können. Die Bedeutung des Neuplatonismus ist für das Denken Augustins doch wohl größer, als M. zuzugeben geneigt ist (vgl. 121, 168 f.). Dieser Einsicht hätte sich M. kaum verschließen können, wenn er außer dem persönlichen Bekenntnisbuch Augustins auch dessen systematisch-philosophische Schriften herangezogen hätte. — Die beiden restlichen in M.s Buch wiedergegebenen Vorträge — das 2. und 3. Kap. — gelten weiteren »Entwicklungen« (sviluppi) des thomistischen Gedankens: das 2. Kap. der geschichtlichen Bedeutung des Neothomismus; M. sieht sie vor allem darin, daß die Erneuerer des Thomismus im 19. Jahrh. die thomistische Abstraktionslehre gegenüber vielen Mißverständnissen wieder ins rechte Licht rückten und so den Weg zur Lösung des die Zeit am meisten bewegenden Erkenntnisproblems wiesen. Das 3. Kap. bringt M.s anlässlich der Jahrhundertfeier der Gesellschaft Jesu in der Mailänder Katholischen Universität gehaltenen Vortrag »Die Gesellschaft Jesu und ihre philosophische Wirksamkeit«. Hervorgehoben werden die Verdienste Fonsecas und seiner Mitarbeiter in Coimbra um die Neubelebung des Aristoteles-Studiums und die des Suarez um die systematische Ordnung und Durcharbeit der neuen Erkenntnisse. Noch bedeutsamer scheint M. die Tätigkeit S. Sordis und anderer, namentlich italienischer Jesuiten zur Wiedererweckung des Thomismus im 19. Jahrhundert.

de Vries (S).

\* \* \*

Fichte, J. G., La Destination de l'homme, übers. von M. Molitor, mit einer Einleitung von M. Gueroult. kl. 8° (214 S.) Aubier 1942, Montaigne. — Fichtes »Bestimmung des Menschen« bildet den Auftakt zur letzten Periode seines philosophischen Schaffens. Die vorliegende französische Ausgabe bietet einen sinngetreu übersetzten Text. Die Einleitung (47 S.) ordnet die Gedanken der Schrift, von der eine sorgfältige Analyse gegeben wird, sowohl in die philosophische Entwicklung Fichtes als auch in den weiteren Zusammenhang der Philosophiegeschichte ein. — Wie weit die Veränderungen im Denken Fichtes seinen ursprünglichen Absichten

entsprechen oder widersprechen, darüber sind die Meinungen bekanntlich geteilt. Die Hauptänderung in der »Bestimmung des Menschen« besteht nach G. darin, daß Fichte an Stelle der intellektuellen Anschauung den blinden Glauben gesetzt habe. So überrascht man vom dritten Buch über den »Glauben« auch ist und so verständlich die These G.s durch Zitate aus anderen Schriften auch wird, ein Blick auf die Gesamtentwicklung Fichtes und auf die Reihenfolge seiner Schriften läßt einen doch nicht zur Ruhe kommen. Es wäre doch mehr als merkwürdig, wenn Fichte eine so grundlegende Änderung selbst nicht bemerkt oder geglaubt hätte, daß andere sie nicht bemerken würden. Er schreibt aber in der Vorrede seines Werkes, daß man in ihm nichts finden werde, was nicht schon in anderen Schriften desselben Verfassers vorgetragen wäre. »Die Bestimmung des Menschen«, die 1799 (nicht 1789) ausgearbeitet worden ist, stünde so inmitten von Schriften, die ihr vorausgehen und nachfolgen, aber von ganz anderer Geistesart sind. Was noch mehr bedeutet: Fichte hat seine »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« von 1794 im Jahre 1802 wieder unverändert in Druck gegeben. Er konnte sich also keiner so grundlegenden Veränderung bewußt sein. Zur Lösung des Rätsels sei auf eine Stelle seiner Abhandlung »Über den Begriff der Wissenschaftslehre« verwiesen. Es heißt dort: »Die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, insofern sie Wissenschaft ist, herrscht, ist ein Vorstellen; daraus aber folgt gar nicht, daß alles, worüber reflectiert wird, auch nur ein Vorstellen sein werde... Das Vorstellen ist die höchste und absolut-erste Handlung des Philosophen als solchen; die absolut-erste Handlung des menschlichen Geistes könnte wohl eine andere seyn« (S. W. I 80). In Übereinstimmung damit unterscheidet Fichte in der »Anweisung zum seligen Leben« fünf verschiedene Standpunkte, von denen je einer sich über die anderen erhebt. Als vierten nennt er den Standpunkt der Religion (S. W. V 470). Es ist eben der, der in der »Bestimmung des Menschen« als der letzte, der Standpunkt des Glaubens beschrieben wird. Als fünften und letzten Standpunkt nennt er dann den Standpunkt der Wissenschaft (472), fügt aber ausdrücklich hinzu, daß das gottselige Leben durch ihn keineswegs bedingt sei. Was folgt daraus? Daß die »Bestimmung des Menschen« keine Darstellung der Wissenschaftslehre ist, daß sie bewußt auf dem vorletzten Standpunkt stehen bleibt. Fichte betont in seiner Vorrede ja ausdrücklich, daß das, was außer der Schule brauchbar ist, von der neueren Philosophie, den Inhalt dieser Schrift ausmachen solle, vorgetragen in derjenigen Ordnung, in der es sich dem kunstlosen Nachdenken entwickeln müßte.

Brugger (S).

Heyse, H., Kant und Nietzsche: Kantstudien 42 (1942-43) 3—27. — Durch alle vorletzten Verschiedenheiten hindurch gilt es zu den letzten »gemeinsamen metaphysischen Horizonten« (3) von Kant und Nietzsche vorzudringen. Beide überwinden die Bindungen des christlichen Glaubens in einer neuen Begegnung mit dem ursprünglichen Griechentum. So stellt Kant »die gesamtabendländische Metaphysik in Frage« und führt »damit zugleich eine neue metaphysische Situation« (4) herbei. Aus dieser Situation heraus hat Nietzsche philosophiert »und eben damit die kantischen Problemstellungen radikalisiert und umfassend erweitert« (4). Bei Kant wird das Ding-an-sich in uns und außer uns als das Grenzenlose, Un-bestimmte, Un-endliche durch den von der menschlichen Existenzialität und Subjektivität entworfenen, begrenzenden oder de-finierenden Horizont zur Idee umgewendet, als Erscheinung konstituiert und so erst zum Sein gebracht. Diese Grundkonzeption führt Nietzsche darin fort, »daß der dionysische Urgrund in der apollinischen Lichtwelt zum Erscheinen gebracht wird« (17). Von hier aus wird der Wille zur Macht als »Prinzip zugleich der Existenzkonstituierung wie der Weltauslegung« (19) begriffen; er steigert sich als »Wahrheit hineinlegen« am höchsten, wenn es ihm gelingt, »dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen« (21), was in der ewigen Wiederkehr geschieht. Der hiermit umrissene Kerngedanke wird bei beiden vielfach noch von andersartigen Elementen durchkreuzt. Für die Zukunft gilt es nach H., ihn in

radikaler Reinheit durchzuführen. — Zweifellos besteht zwischen Kant und Nietzsche eine letzte Gemeinsamkeit. Sie treffen sich in der Idee des Menschen als des Gesetzgebers, der das ungeformte Chaos gestaltet. Dabei hat Nietzsche Gott bereits ausgeschaltet, während für Kant die Gottesidee noch eine gewisse Rolle spielt. H. treibt weiter zur reinen Immanenz und absoluten Autonomie des Menschen. Auf dieser Linie bewegte sich das echte Griechentum sicher nicht eindeutig; vielmehr hat es fortschreitend um die Transzendenz gerungen, wenn es auch der Immanenz zu sehr verhaftet blieb. Sachlich schließt die Annahme eines transzendenten Gottes das Schöpfer-tum des Menschen nicht aus, sondern ein; denn einzig in einem konstituierenden Entwerfen kann sich dem Menschen die Wahrheit des Seienden enthüllen. Freilich wird sich, wenn »das Urphänomen der Grenze« (10) nicht einfach hingenommen, sondern philosophisch durchdrungen wird, zeigen, daß dieses Entwerfen nicht ein ur-vollziehendes, sondern ein nach-voll-ziehendes ist; deshalb liegt ihm auch nicht ein schlechthin ungeformtes Chaos zugrunde. Im übrigen übt auf H.s Darlegungen die Begrifflichkeit der protestantischen Theologie mit ihrer starren Gegensätzlichkeit zwischen der bloßen Immanenz des (erbsündlichen) Menschen und der allein aus dem Glauben möglichen Transzendenz einen bestimmenden Einfluß aus.

Lotz (S).

Hawighorst, G., Der Möglichkeitsbegriff in der kritischen Ontologie Nikolai Hartmanns. 8<sup>o</sup> (72 S.) Passau 1942, GogeiSSL. — Die kleine Schrift ist ein Auszug aus einer bedeutend größer angelegten Dissertation, die H. bei der Päpstlichen Universität in Rom eingereicht hat. Das Kernstück der von Hartmann im Anschluß an die Überlieferung wieder erweckten Ontologie bildet die Modalanalyse. Innerhalb der Modi wiederum kommt der Möglichkeit in verschiedener Hinsicht die zentrale Mittelstellung zu. Dabei soll ein neuer Möglichkeitsbegriff herausgearbeitet werden, dessen Eigenart vor allem in der realen Sphäre zu wesentlichen Abweichungen von der aristotelischen disjunktiven Möglichkeit führt. Es ist eine eingliedrige Möglichkeit, die entweder nur Möglichkeit des Wirklichseins oder nur Möglichkeit des Unwirklichseins besagt. Des genaueren ist real möglich nur das, dessen Bedingungen bis zur letzten wirklich sind. Da aber mit der Erfüllung aller Bedingungen etwas nicht nur möglich, sondern schon wirklich ist, gilt, daß im Realen alles, was möglich ist, auch wirklich ist, und daß umgekehrt nur das, was wirklich ist, auch möglich ist. Ferner ist das Mögliche ohne weiteres notwendig, weil es mit der Erfüllung aller Bedingungen unausweichlich wirklich ist. Demnach muß das erste Glied der ganzen Kette von Bedingungen, dem keine früheren Bedingungen mehr vorausliegen, als zufällig erscheinen. Die metaphysischen Voraussetzungen dieser Möglichkeitslehre sind die Trennung der idealen von der realen Sphäre, die Leugnung der inneren Finalität und die Irrationalität unserer Erkenntnis. So bleibt »nur die äußere, mechanistische Möglichkeit der Verkettung« (54). Wenn sich Hartmann für diese Auffassung gegen Aristoteles auf die Megariker beruft, so geschieht das zu Unrecht, weil diese »eine innere, wenn auch starre Wesensmöglichkeit verteidigten« (68). — H.s Arbeit zeigt am Kernstück der Möglichkeit, was jüngst Guggenberger eingehend nachgewiesen hat, daß nämlich Hartmann unrettbar dem naturwissenschaftlichen Denken verhaftet bleibt.

Lotz (S).

Pfeil, H., Die philosophische Entwicklung seit 1900: Klerusblatt 24 (1943) Nr. 23-24. — Pf. zeigt in diesem vielbeachteten Artikel, wie sich in der außerscholastischen Philosophie seit 1900 eine Wende vollzog vom denkbar schärfsten Gegensatz zwischen der herrschenden Philosophie und der aufstrebenden neueren Scholastik zu einer ständig fortschreitenden Annäherung an diese. Drei Gesichtspunkte sind dafür kennzeichnend: 1. Die Wende zum Objekt in der Frage nach der Objektivität der Erkenntnis, nach der Realität der Außenwelt und in der Rückkehr zur Metaphysik. 2. Die Erhellung des Geistes, die zur Erkenntnis einer strukturierten, geistigen Seele führt und in der Anthropologie ein im Grunde aristotelisches Menschenbild formt.

3. Die Begegnung mit Gott, der von der Mehrzahl der führenden Denker anerkannt wird. Hand in Hand geht damit eine Korrektur in der Beurteilung der mittelalterlichen Philosophie und in der Auffassung vom Wesen der Philosophie. Pf. erhofft sich aus dieser Annäherung, die in manchen Grundfragen bis zur Übereinstimmung führte, einen neuen Höhepunkt der philosophia perennis. — Es ist gewiß richtig und ermutigend, daß sich seit 1900 eine Bewegung in der von Pf. gezeigten Richtung angebahnt hat. Ob aber Pf. sich nicht über die Tragweite dieser Bewegung täuscht? Die Wende zur Metaphysik ist doch meist nur eine Wende zur Ontologie im engeren Sinne (vgl. J. B. Lotz »Ontologie und Metaphysik«, Schol 18 [1943] 1—30). Es ist sicher zuviel gesagt, daß dem Inhalt nach und in den Grundfragen zwischen der fortschrittlichen Psychologie und Anthropologie von heute und der neueren Scholastik kein Gegensatz mehr besteht. Meist fehlt ein klarer Begriff von der Geistigkeit der Seele. Bei aller Anerkennung der Eigen-gesetzlichkeit des Geistigen wird dieses doch in solcher Abhängigkeit von den unteren Schichten gesehen, daß es mit diesen steht und fällt. Es ist kein Zufall, daß überall dort, wo die Geistigkeit der Seele nicht klar erkannt ist, auch der Schritt zur Unsterblichkeit nicht getan wird. Über die Auffassung der Transzendenz bei Jaspers, die von der Auffassung der Scholastik bei aller Ähnlichkeit »letztlich doch durch einen Abgrund getrennt ist«, vgl. J. B. Lotz »Analogie und Chiffre« (Schol 15 [1940] 39—56). — Wenn die These Pfs einige Einschränkungen erfuhre, so geschah dies, um den falschen Eindruck hintanzuhalten, als ob die moderne Philosophie sich der Ansicht der Scholastik ganz genähert habe. Gar leicht möchten die Leser Pfs daraus die Folgerung ziehen, daß sich das Studium der Scholastik nun erübrige, da man ihr Wahrheitsgut ebensowohl und dazu noch in moderner Fassung auch anderswo finde.

Brugger (S).

de Vleeschauwer, H. J., Die nationalen Unterschiede in der europäischen Philosophie: Kantstudien 42 (1942-43) 64—105. — In den nach vier-jähriger Unterbrechung nunmehr mit einem 328 Seiten starken Band eine neue Folge beginnenden Kantstudien legt der bekannte flämische Philosoph in einer nebeneinander französisch und deutsch veröffentlichten Abhandlung anregende Betrachtungen über das genannte Thema vor. Fruchtbarer als die gebräuchlichen Gegenüberstellungen von lateinischem und germanischem oder mittelmittelmeerrischem und nordischem Geist scheint ihm die Entgegen-setzung von westlichem und mitteleuropäischem Denken zu sein. An der Grenzscheide der beiden Kulturen mit beiden wohl vertraut, aber mit un-verkennbarer Vorliebe für das mitteleuropäische Denken, bringt er den Gegensatz etwa auf die — in ihrer Kürze freilich mißverständliche — For-mel: Mitteleuropäischer Irrationalismus und westlicher Rationalismus. Irra-tionalismus meint dabei nicht, wie das Wort gewöhnlich verstanden wird, Ver-neinung der Vernunft (83), sondern ein Denken, das nicht bloß »klare und deutliche Begriffe«, sondern auch die ahnungsreiche, schöpferische Intuition zu ihrem Recht kommen läßt, das darum nicht bloß die rational völlig be-herrschbaren Bereiche der Wirklichkeit gelten läßt, sondern in besonderer Weise den geheimnisvollen Tiefen des Seins zugewandt ist. Das mittel-europäische Denken gibt sich nicht mit der bequemen Herausarbeitung von Gegensätzen und der Entscheidung für eine der beiden Seiten zufrieden, sondern sucht in »verstehender Weisheit« (81), die Gegensätze in höherer Einheit zu verbinden; die coincidentia oppositorum des Kusaners ist ein urdeutscher Gedanke. Demgegenüber verkörpert der Westen die schluß-folgernde Vernunft mit ihrer mathematischen Strenge und ihrem tech-nischen Verfahren als Norm des Denkens und Handelns. Der westliche Geist zielt auf die »Konstruktion eines Weltbegriffs, der sie vereinfacht bis hin zur abstrakten Struktur von allgemeinen Gesetzen, die leicht zu handhaben sind« (81); wenn der Erfolg ausbleibt, gibt er sich leicht dem Skeptizismus hin, der nur die Kehrseite des Dogmatismus ist. Gegenüber dieser Gemein-samkeit des westlichen Denkens, die sich namentlich in der unmittelbar praktischen Zielsetzung der Wissenschaft und der damit gegebenen Vorliebe

für die positiven Wissenschaften zeige, scheint dem Verf. der zweifellos bestehende Gegensatz zwischen dem französischen mathematisch-rationalistischen Charakter (etwa Descartes') und dem englischen physico-empiristischen Charakter (etwa Bacons) zweitrangig zu sein. Zum Schluß bemerkt der Verf., trotz der tiefgreifenden Gegensätze zwischen westlichem und mitteleuropäischem Denken trete doch die geistige Einheit Europas klar hervor, sobald man sein Denken im ganzen genommen etwa mit dem Denken Asiens vergleiche; diesen Vergleich will er ein anderes Mal durchführen. — Der Verf. hat mit feinem Verständnis die Vorzüge des deutschen und die Gefahren des westlichen Denkens herausgearbeitet. Wenn er dabei auch den Geist der katholischen Kirche einseitig dem westlichen Denken zuordnet (89), so liegt freilich eine Verwechslung des Wesentlichen dieses Geistes mit einer zufälligen Ausprägung vor. Ist es doch gerade der Geist des ungeschmälerten, katholischen Christentums, der die natürlichen Vorzüge der verschiedenen Völker zu ganzer, harmonischer Entfaltung bringt, weil er die Gefahren des Abirrens, die ja die Kehrseite natürlicher Vorzüge sind, überwinden läßt, ohne die berechnete Eigenart und gottgewollte Mannigfaltigkeit aufzuheben.

de Vries (S).

L ü t h. P. Nishida und die japanische Philosophie. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Japans: ZDKulturph 9 (1943) 135—141. — In der Geschichte der neueren japanischen Philosophie lassen sich drei Perioden unterscheiden: eine des ungehemmten Einströmens westlichen Geistes, eine der kritischen Sichtung des Ausländischen und eine der Rückbesinnung auf das eigene Wesen. Während T. Takeki (»Japanische Philosophie der Gegenwart« in: BIDPhil 14 [1940] 277 ff., vgl. Schol 17 [1942] 116) Nishidas Bedeutung vor allem in der Auseinandersetzung mit europäischen Philosophemen sah, glaubt L. diese am besten dahin zu kennzeichnen, daß Nishida die dritte Periode der japanischen Philosophie eingeleitet habe. Nishida habe in der Form einer rein logischen Entwicklung nichts anderes getan, als den Grundgedanken des urjapanischen Zen-Buddhismus zur Darstellung gebracht. — Gut hebt L. den Unterschied zwischen dem leeren und abstrakten Nichts der Negation alles Seienden und dem vollendeten Nichts (japan. Mu-itschimoto) hervor, das man sich als Konzentration alles Konkreten zu denken hat. L. verwahrt sich dagegen, daß es sich dabei um ein »Jenseits« oder um ein sonstwie Transzendentes handle. Ob sich diese Verwahrung nicht aus einem (weit verbreiteten) Mißverständnis der Transzendenz erklärt? Muß denn das Transzendente als absolut distanziert von der Diesseitigkeit gedacht werden? Man kann sein Verhältnis zum Diesseits, das eine gewisse Immanenz einschließt, kaum schöner ausdrücken, als der Zen-Meister Joka es in den von L. zitierten Versen tut: »Ein und derselbe Mond spiegelt sich / In allen Wassern. / Alle Monde im Wasser / Sind eins mit dem einzigen Mond.« Wird dieses Bild in die Begriffssprache der Scholastik übersetzt, so ist es nicht weit von der Auffassung eines Thomas von Aquin. Bei den folgenden Versen des Dichters: »Die Gestalt der Wahrheit aller Buddhas / Durchdringt meine Natur, / Und die meinige wiederum / Wird eins mit dem, der da ist«, würde er allerdings seine Einschränkungen machen, ihnen aber dennoch einen guten Sinn abgewinnen können. Würde das aber auch der Sinn Nishidas sein? Wir wissen es nicht. Gerade die scholastische (nicht bloß auf aristotelische Quellen zurückgehende) Metaphysik besitzt ein Rüstzeug, das der begrifflichen Durchdringung und Aufhellung östlichen Denkens wohl mehr gewachsen ist, als jede andere Form europäischer Philosophie.

Brugger (S).

## 2. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik.

Beltrán de Heredia, V., Hacia un inventario Analítico de Manuscritos Teológicos de la Escuela Salmantina, Siglos XV—XVII, conservados en España y en el extranjero: Revista Española de Teología 3 (1943) 59—88. — Wie der Titel besagt, will dieser Aufsatz eine methodische Anleitung zur

Sammlung und Katalogisierung der Hss aus der Schule von Salamanca geben. M. E. kommt ihm eine ähnliche Bedeutung zu wie dem 1883 erschienenen Aufsatz Ehrles über das Studium der Hss der mittelalterlichen Scholastik. Wenn auch das Gebiet nicht so unbekannt ist, wie damals das handschriftliche Material der mittelalterlichen Theologie, so werden sich doch die allerwenigsten über die auftretenden Schwierigkeiten und Besonderheiten im Klaren sein. Hier spricht nun ein Spanier, der seit mehr als 20 Jahren unter diesen Hss lebt. H. weist im ersten und wichtigsten Teile auf die verschiedenen Klassen von Hss und die aus ihrem besonderen Charakter sich ergebenden Schwierigkeiten hin. Er unterscheidet magistrale Hss, die unmittelbar auf die von den Lehrern verfaßten und geschriebenen Vorlesungen zurückgehen, und Schülerhss, Nachschriften nach den Vorlesungen des Professors. Sie bilden die Mehrzahl. Andere wieder sind Kompilationen aus den Vorlesungen mehrerer Professoren. Man nahm eine Nachschrift und ergänzte die fehlenden Teile aus anderen Vorlesungen, die derselbe Professor früher oder sein Substitut oder auch ein ganz anderer gehalten hatte. H. nennt solche Kompilationen akademische Hss zweiter Klasse, im Gegensatz zu den unmittelbaren Nachschriften. Eine dritte nicht scharf geschiedene Klasse umfaßt die Traktate, die sich ein Student für die nicht selbst gehörten Teile aus anderen Nachschriften zusammenstellte. Es herrschte die Sitte des Diktierens. Aber auch da gab es verschiedene Formen. Jenachdem fiel die Nachschrift anders aus. In den Nachschriften wurden oft Name, Datum und anderes angegeben. Fiel dies bei späteren Abschriften fort, so entstanden neue Fehlerquellen. H. zeigt aus seiner reichen Erfahrung heraus all die Klippen, die man bei Beschreibung der Hss zu umgehen hat, so daß schon deshalb dieser Aufsatz für Forscher auf diesem Gebiet unentbehrlich ist. Er weist auch die Hilfsmittel auf, die zur Bestimmung der chronologischen Ordnung dienlich sind. — Im zweiten Teil gibt er eine Übersicht über die hauptsächlich in Betracht kommenden Bibliotheken. Hier sind zumal bei außerspanischen Bibliotheken viele Ergänzungen möglich. Verwiesen sei nur auf den Artikel von Stegmüller in den Spanischen Forschungen 1935 über Spanische und portugiesische Theologie in englischen Bibliotheken. Auch Cambridge (Molina: De incarnatione), München (Petrus Soto, Azor, Vazquez), Mailand bieten Ergänzungen. — Im dritten Teil werden Einzelvorschriften über die Katalogisierung gegeben, unter denen ich die Forderungen eines genügenden Incipit und Explicite und die strenge Einhaltung der Reihenfolge und Angabe der Besonderheiten hervorhebe. — Ich schließe mit einer Anregung. Wenn Spanien diese große Aufgabe übernehmen will, was durchaus zu begrüßen ist, so wäre es eine große Ersparnis von Zeit und Kosten, wenn sofort ganze Arbeit geleistet würde, ich meine, daß man alle iberischen Dogmatiker und Moralisten von c. 1500—1650 inventarisierte, ob Salmantiner Schule — bei dem weitreichenden Einfluß von Salamanca ein schwer zu umschreibender Begriff — oder nicht. Es wird sehr viel Spreu dabei sein. Aber das läßt sich bei solchen grundlegenden Arbeiten einmal nicht vermeiden. Ferner wünschte ich, daß man ein Verzeichnis der Druckwerke iberischer Dogmatiker und Moralisten anlegte; denn einmal wird durchgängig das Wertvollste doch in den Druckwerken enthalten sein, dann aber ist es oft weit schwieriger, über ein Druckwerk, zumal spanisches Druckwerk, von 1500—1650 sich zu unterrichten als über einen Inkunabeldruck. Pelster (S).

\* \* \*

Landgraf, A., Ein anonymes Werk aus dem Bereich des Odo Rigaud O. F. M.: CollFranc 13 (1943) 5—12. — Im Cod. 16406 der Pariser Nationalbibl., der wegen seiner Fragen aus dem Kreis um Alexander von Hales in den letzten Jahren öfter genannt wurde, findet sich ff. 153<sup>r</sup>—217<sup>v</sup> ein Kommentar zum vierten Sentenzenbuch: Legitur 4<sup>o</sup> regum V<sup>1o</sup>: Tunc Helyseus ad Naaman Syrum Vade et lavare sepcies in Jordane et caro tua recipiet sanitatem et mundaberis. In hoc verbo tangitur. Er schließt unvollständig im Traktat De ordine »ut vult se noluisse frequenter«. Es ist eine Sa-



kramentenlehre im Anschluß an die Erklärung des Lombardus aus der Zeit des Überganges zur neuen Form. L. zeigt nun an einigen Fragen, daß sie eng mit dem Kommentar Odo Rigaldis verwandt ist. Gehört sie zur Schule Rigaldis oder war sie Vorlage für Odo? M. E. lösen die beigebrachten Texte diese Frage nicht. Gewisse, aber nicht entscheidende Gründe scheinen eher für eine Vorlage zu sprechen. Da die Lösung dieser Frage für die Beurteilung Rigaldis ihre Bedeutung hat, so müßte die Untersuchung auf Grund weiterer Texte fortgeführt werden.

Pelster (S).

Müller, J., *Der Tractatus de formis des Johannes Quidort von Paris: DivThom (Fr) 19 (1941) 195—210.* — In der Venediger Ausgabe der *Quodlibeta des Hervaeus von 1513* findet man als Anhang auch eine Schrift *De unitate formarum: Omnes homines scire desiderant* als Werk des gleichen Verf. In dem Neudruck des Cosmas Alemannus, der die letzte *Quaestio* aufgenommen hatte (Paris 1885—1894, t. 3), glaubte Ehrle einstweilen bei dieser Zuteilung bleiben zu dürfen. Und da die zahlreichen Traktate und Quästionen über Einzigkeit und Mehrheit der Formen zwar oft genannt, aber sehr selten gelesen werden, so ist es bis heute dabei geblieben. M. beweist nun hauptsächlich durch Zitate aus dem *Correctorium* des Johannes von Paris, von denen mir zumal jenes über die Konsekrationsworte überzeugend zu sein scheint, daß Johannes auch Verfasser dieses Traktates ist. Die Lösung einer Schwierigkeit — das *Correctorium* zitiert ein cap. 19, während der Traktat nur 18 Quästionen hat — dürfte M. ruhig mit mehr Zuversicht vortragen; denn die letzte *Quaestio* nach Johannes zwei Disputationen. Hier dürfte auch der Grund liegen, weshalb er von cap. 19 redet, nicht von Q. 19; es sind 18 Quästionen, aber 19 capitula. Obendrein kann M. auf Cod. 251 Avignon hinweisen, der den Traktat unter dem Namen eines frater Johannes bringt. Inbetreff der zeitlichen Fixierung dürfte etwas mehr Vorsicht am Platze sein. Der anmaßende und unhöfliche Ton lassen allerdings an ein Jugendwerk denken. Aber Zitierungen des bekannten Briefes Kilwardbys an Petrus de Confleto beweisen noch nicht, daß der Traktat unmittelbar nach 1277, etwa 1278—1279, geschrieben ist. Vor dem Tode des Kardinals (Nov. 1279) würde der Verfasser so ungezogene Worte wie ‚inerudite et pueriliter dictum‘, ‚relicta ratione‘, ‚ruditas et imbecillitas intellectus‘ wohl nicht zu gebrauchen gewagt haben. Ich sehe keine Schwierigkeit, den Traktat um einige Jahre später anzusetzen, zumal Johannes erst 1304 Magister wird.

Pelster (S).

Grabmann, M., *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus* (Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Abt. 1943, 2). gr. 8° (103 S.) München 1943, Beck. M 6.50. — Schon vor geraumer Zeit hat G. die ehemals dem Skotus zugeschriebene *Grammatica speculativa* als ein Werk des Thomas von Erfurt festgestellt. Die vorliegende Arbeit bringt neue Forschungen über den bislang nur wenig bekannten deutschen Gelehrten des 14. Jahrh. Die Einleitung berichtet über den Anteil Deutschlands am mittelalterlichen Aristotelismus von Notker Labeo an bis zur Gründung der deutschen Universitäten. Sodann werden zum Teil neu aufgefundene Schriften des Thomas von Erfurt besprochen. Neben der *Grammatica speculativa* oder dem *Tractatus de modis significandi* und den Kommentaren dazu sind es die Schrift *Fundamentum puerorum*, der *Tractatus de constructione grammaticae*, Handschrift des *Compendiolum*, endlich die Kommentare zur *Isagoge* des Porphyrius und zu den Kategorien des Aristoteles. Das 3. Kap. zeigt im Umriss Persönlichkeit und Leben des Rektors der Erfurter Stadtschule mit einem Überblick über das Aristotelesstudium daselbst. Thomas war sicher im frühen 14. und wahrscheinlich schon im späten 13. Jahrh. als magister, als regens oder rector an den Schulen von St. Severi und zu den Schotten in Erfurt tätig. Er erreichte sich als Verfasser von logischen und sprachlogischen Schriften eines bedeutenden Ansehens. Den Grad eines *Magister artium* hat er sich vermutlich in Paris erworben. In Erfurt bestanden vier Hauptschulen: von St. Marien, von S. Severi, bei

den Reglern und Schotten, die im 14. Jahrh. unter einem gemeinsamen rector superior standen. Thomas ist der erste uns bekannte Rector dieser Hauptschulen. Die Benennung Erfordiensis läßt Erfurt auch als seine Vaterstadt erscheinen. Übrigens ist mit ihm ein anderer, noch bedeutenderer Lehrer gleichzeitig an der Stadtschule tätig, Johannes Aurifaber, Verfasser von logischen und naturphilosophischen Schriften, der in der bisherigen Bibliographie noch nicht erwähnt ist. Das 4. Kap. behandelt die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik und ihre Literaturgattungen. Es sind durch die handschriftlichen Forschungen eine große Anzahl bisher unbekannter Tractatus de modis significandi zutage gefördert worden, nämlich von Thomas von Erfurt, Siger von Courtrai, Michael von Marbais, Boetius von Dacien, Martinus von Dacien, Simon von Dacien, Johannes Josse de Marvilla, Johannes Avicula de Lotharingia, Radulfus Brito, Matthaues de Bononia, Johannes Aurifaber und Erhardus Knab von Zwiefalten.

Schuster (S).

X  
Bruni, G., *Incerti auctoris impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super primum sententiarum* (Bibl. Augustiniana medii aevi, Series 1, Textus theologici et philosophici, t. 1). gr. 8° (104 S.), Romae 1942. — Der Orden der Augustinereremiten hatte in der Theologie des 14. Jahrh. eine führende Rolle. Aber auch im 16. und bis ins 18. Jahrh. hinein kann er eine gute Anzahl von bedeutenden Dogmatikern und Moralisten aufweisen. So ist es sehr zu begrüßen, daß man neuerdings dieser Schule großes Interesse entgegenbringt. Ein Zeichen desselben ist auch die nun beginnende Bibl. Augustiniana medii aevi, an der ich nur die Beschränkung auf das Mittelalter bedauere. Dieses 1. Heft enthält nun keine Schrift des Schulhauptes Aegidius von Rom, sondern eine Kritik des ersten Buches seiner Sentenzen von dominikanischer Seite. Sie ist deshalb so aufschlußreich, weil sie zeigt, daß die Differenzen zwischen Thomas und dem in manchen Punkten ihm nahestehenden Aegidius doch zahlreicher sind, als man gewöhnlich annahm. Aegidius ist ein sehr selbständiger Denker. Der Kritiker behandelt die wichtigsten Unterscheidungslehren im ersten Buch. Sie liegen in der Auffassung der Theologie als einer vorzüglich affektiven Wissenschaft, in der Behandlung unserer Erkenntnis der verschiedenen göttlichen Attribute, in vielen Fragen über die Konstitution der Personen in der hl. Dreifaltigkeit, bei welcher Gelegenheit die Theorie der Relationen ausführlich erörtert wird, endlich im Problem, wie die übernatürliche Liebe wachse. Es wird ein großer Teil fundamentaler Fragen der Trinitätslehre erörtert, wobei der Kritiker sich als kenntnisreichen und gründlichen Theologen offenbart. Wer ist der Verfasser? Der Auvergnese Bernhard von Clermont, dem eine spätere Hand den Traktat in Cod. Vat. 722 zuweist, kommt nicht in Frage, wie schon A. Pelzer gezeigt hat. Bruni läßt die Sache in Schwebe. M. E ist der Kritiker augenscheinlich ein englischer Dominikaner. Wie ich in einem Artikel des Greg zeige, ist es hinreichend verbürgt, daß Thomas Sutton, der bedeutendste englische Thomist, auch diesen Traktat geschrieben hat. Ich glaube ihm noch manches, unter anderem auch verschiedene Opuscula Thomae, zuweisen zu können. — Die Ausgabe bietet neben der Einleitung, die sich auf das Notwendigste beschränkt, den Text und die ausdrücklich gemachten Zitate. Für weitere Ausgaben scheint mir eine kurze sachliche Einleitung wünschenswert. Sonst bleibt das Werk nur zu leicht littera mortua. Außerdem sollten die Aegidius wörtlich oder fast wörtlich entnommenen Stellen sofort kenntlich sein. Da die Hs wegen der vielen Abkürzungen nicht gerade leicht leserlich ist und zudem sehr subtile Fragen behandelt werden, so sind leider mehrere Fehler unterlaufen und andere offenbare Fehler der Hs nicht verbessert. Zu Nutz und Frommen anderer Leser seien eine Anzahl von Lesefehlern oder notwendigen Textänderungen mitgeteilt. Ich habe aber keineswegs den ganzen Text verglichen, sondern nur bei gelegentlichen Anstößen ihn zu Rate gezogen. Lesefehler: 5<sub>26</sub> increpanda) increpandum — inventum) in ventum; 9<sub>12</sub> per) pro — facile) facili; 14<sub>18</sub> necessarie) necessario; 17<sub>12</sub> apte) aperte; 19<sub>29</sub> aspersa) et sparsa; 22<sub>45</sub> vi-

deatur) videant; 27<sub>19</sub> und 27<sub>21</sub> receptam) receptivam; 29<sub>2</sub> hec) hoc; 34<sub>19</sub> male) malo; 35<sub>2</sub> sanctus) sancti; 35<sub>18</sub> filius) fieri; 37<sub>12</sub> scibilem in ordinem) scibile in ordine; 37<sub>43</sub> ad hoc) adhuc; 37<sub>43</sub> ipsa) ipsam; 47<sub>32</sub> convenienter) convenientius; 85<sub>20</sub> ea) eam, 92<sub>28</sub> eiusmodi eiusdem; 98<sub>28</sub> mutum) motum. Der Zusammenhang verlangt m. E. folgende Verbesserungen: 17<sub>10</sub> usitatio) usitatus; 21<sub>24</sub> ist das Komma nach ipsa zu streichen; 36<sub>14</sub> alia a realitate mit Umstellung; 48<sub>28</sub> und statt sed des Textes; 52<sub>34</sub> proximior) proximius; 85<sub>25</sub> ponat) ponatur; 87<sub>18</sub> relata) relativa; 87<sub>22</sub> non ist zu streichen; 87<sub>26</sub> ad relationem) aliud quam relationem; 88<sub>18</sub> facere) fieri; 95<sub>5</sub> stare nisi. — Es wäre sehr zu wünschen, daß auch die beiden anderen Gegenschriften gegen das gleiche Buch des Aegidius, zumal jene in Cod. 217 des Merton College Oxford, die »sicher« ein Werk des Robert von Oxford ist, veröffentlicht würden.

Pelster (S).

Gutierrez, D.; Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII: Ciudad de Dios 153 (1941) 227—255. — G. gibt in diesem Artikel, dem weitere folgen sollen, einen Überblick und eine Charakteristik der spanischen Augustinerschule des 16. Jahrh. Den ersten mächtigen Anstoß zur eifrigen Mitarbeit an der Erneuerung der Theologie dieser Zeit findet er in dem Provinzialkapitel von Dueñas, das 1541 unter dem Vorsitz des großen Ordensgenerals Girolamo Seripando tagte. In ihm wurde nicht nur ein engerer Zusammenschluß der verschiedenen Observanzen, sondern auch eine Reform der Studien durchgesetzt. Als nicht minder mächtigen Faktor dürfen wir wohl den allgemeinen Aufschwung der theologischen Studien in Spanien hinzufügen. Charakteristisch ist nun, daß nicht Aegidius von Rom, noch weniger Gregor von Rimini im Vordergrund standen wie in der Augustinerschule des 14. Jahrh., sondern der hl. Thomas, dessen Summa erklärt wurde. Die alten Augustinerlehrer, zumal Aegidius, wurden zitiert; aber in den Unterscheidungslehren stand man gewöhnlich auf Seiten von Thomas. Als Beispiel wird die Lehre über den Charakter der Theologie angeführt. G. führt diesen Unterschied auf folgende Gründe zurück: Aegidius hatte nur die ersten drei Bücher des Lombardus erklärt — das dritte nur teilweise —; es fehlte also ein vollständiger Kurs. Er stand ferner in vielen Lehren Thomas sehr nahe. Dazu kam das stets wachsende Ansehen des hl. Thomas und nicht zuletzt die Empfehlung Seripandos, nach der Thomas in den Fragen, die Aegidius nicht behandelte, dienen sollte. G. bezeichnet die Stellung der Augustiner des 16. Jahrh. als einen unabhängigen Thomismus; wie mir scheint eine recht glückliche Charakterisierung. Möge bald die versprochene Behandlung der Autoren dieser Zeit — es ist eine stattliche Anzahl — folgen. Nur eine Bemerkung, die mehr Nebensächliches betrifft. G. macht sich die heute bei manchen gebräuchliche Charakterisierung der Jesuitentheologen als Elektiker, die sich besonders durch Erudition und Kenntnis der positiven Theologie auszeichnen, zu eigen. Mir scheint, diese Charakterisierung, die nicht selten einen etwas verächtlichen Beigeschmack hat, ist sehr mißverständlich. Mit ganz dem gleichen Recht wie die Augustiner kann man die meisten und hervorragendsten Jesuiten wie Gregor von Valentia, Molina, Vasquez, Lessius, Ruyz de Montoya, ja selbst Suarez als unabhängige Thomisten bezeichnen. Man hat einzelne Abweichungen von der strengen Thomistenschule, die durch Kontroversen über Gebühr in den Vordergrund geschoben wurden, zu sehr beachtet und dabei die überwiegende Menge von Fragen, in denen Übereinstimmung herrscht, übersehen.

Pelster (S).

\* \* \*

Gradi, Renata, Il pensiero del Cusano (Problemi d'oggi. Seconda serie, volume settimo). 8° (126 S.) Padua 1941, Cedam. L. 16. — In einem gedrängten Durchblick sucht G. den wahren und lebendigen Grund des Cusanischen Denkens durch alle Probleme und Widersprüche hindurch aufzuzeigen. Das bloß Geschichtliche wird absichtlich zurückgestellt. Im ordnenden Mitvollzug soll die denkerische Leistung des Cusaners mehr dargestellt als interpretiert

werden. Mensch, Universum, Gott sind dafür die Ordnungsbegriffe. Der Mensch, Kopula des Universums, stehend zwischen Zeit und Ewigkeit, rührt mit seinem Intellekt an das Geheimnis der höchsten Einheit. Zeit und Zahl, Sinne und Seele werden einbezogen in den Aufstieg aus dem Dinkel des Nichtwissens zum Gipfel des ‚sapere‘, ein Aufstieg, der gleicherweise absteigender Fluß von Licht zu Finsternis wie aufsteigender Rückfluß ist, Zirkulation der Liebe, worin das wahre Leben des Seins sich erschöpft. G. zeigt, wie beide Gefahren, die des Immanentismus in der Idee der »causa sui«, andererseits die des Agnostizismus, in der Auffassung der »docta ignorantia« überwunden werden. Die Verfasserin sieht in Nikolaus von Cues einen Aristoteliker dem Grundzug nach, einen neuplatonischen Mystiker in der gesamten Geisteshaltung. Zwei Welten streiten in ihm, die rationale und die mystische. — Nach einer knappen Übersicht über die Werke des Cusaners mit gedrängter Inhaltsangabe (103—110) folgt abschließend ein Ausblick auf die fruchtbare Auswirkung seiner Ideen, insbesondere auf die italienische Renaissancephilosophie (110—119). Grundlage der Untersuchung bildet die Baseler Ausgabe der Werke von 1565. P. Rottas Darstellung ist vielfach verwertet, weniger die durch die Neuausgabe der Heidelberger Akademie in Fluß gekommene und an sie anknüpfende Diskussion. Auf das Verhältnis zu Meister Eckhart wird an einzelnen Stellen hingewiesen (30<sup>a</sup>, 33, 46<sup>a</sup>, 52, 64<sup>a</sup>, 70, 102). — Das Buch bietet eine übersichtliche knappe Darstellung einzelner Grundgedanken des Cusanischen Denkens, die sich selbstständig einen Weg durch die Probleme seiner Gedankenwelt zu erschließen sucht.

Fischer (S).

Bohnenstädt, Elisabeth, Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Cues (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, 1938-1939. 1. Abhdlg. = Cusanus-Studien 3). gr. 8<sup>o</sup> (136 S.) Heidelberg 1939, Winter. M 7.—. — Nach einer Einführung (1—27) von Augustinus über das Reich der Deutschen zu Thomas von Aquin und Dante wird im Geiste Cusanischen Denkens die Gestalt der Kirche gezeichnet, wie sie sich in den Werken des Cusaners widerspiegelt in ihrer Selbstaussage und als *ecclesia coniecturalis*: Ihr göttlicher Ursprung und Zielpunkt in der sichtbaren Gemeinschaft, die in Übereinstimmung auf Glaube und Liebe aufgebaut gegen alles Widergöttliche durch die Inkarnation des Wortes ihren Bestand gewinnt und erhält. Die »vermutungshafte« Kirche ist eine Gegenüberstellung von »eingefalteter« und »ausgefalteter« Kirche, ein Messen der Wirklichkeit am Ideal. Das »Imperium« ist für Nikolaus das deutsche Kaiserreich. Seine formbildenden Elemente, Naturrecht, Gesetz, Herrschen, der rechte Selbststand des Reiches werden ebenfalls in ihrer ideellen Gestalt und konkreten Auswirkung sowie ihrer zeitgenössischen Verflochtenheit zur Darstellung gebracht. — Die Untersuchung ist ausgezeichnet durch eine klare Herausarbeitung der tragenden Gedankengänge des Cusaners, dessen eigene Worte, insbesondere aus der »Concordantia catholica«, und sich gleichbleibende Position die eigentliche Grundlage bilden. Zum Text werden reichliche Anmerkungen geboten. Gewiß verdient die sicherlich nicht leichte Untersuchung der Cusanus-Übersetzerin als ein wertvoller, fördernder Beitrag zur Cusanus-Forschung angesehen zu werden.

Fischer (S).

Creutz, R., Medizinisch-physikalisches Denken bei Nikolaus von Cues und die ihm als »Glossae Cardinalis« irrig zugeschriebenen medizinischen Handschriften (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse, 1938-1939. 3. Abhdlg. = Cusanus-Studien 4). gr. 8<sup>o</sup> (34 S.) Heidelberg 1939, Winter. M 1.30. — Die in der Cusanus-Bibliothek zu Cues befindlichen 19 Bände medizinisch-wissenschaftlichen Inhalts mit 109 Traktaten geben Zeugnis von dem Interesse des Cusaners auch auf diesem Gebiet. Die im Cod. 222 enthaltenen Traktate, »Glossae Cardinalis«, stammen, worauf J. Koch hinwies, nicht von Nikolaus, sondern von einem Magister Cardinalis, der sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. zu Montpellier nachweisen läßt. Auch sonst

findet sich der gleiche Traktat handschriftlich überliefert (Amploniana-Erfurt, Würzburg, Paris, Metz, Basel). C. gibt einleitend einen kurzen Überblick über physikalisches Denken insbesondere bei Ärzten und stellt des Cusaners »de staticis experimentis« als Schulbeispiel schöpferischen medizinisch-physikalischen Denkens hin. Den größeren Teil (14—34) nimmt ein Teilabdruck aus dem genannten Traktat ein, nach Cod. Amplon. Q. 181,3 fol. 49 ss. und Cod. Cusanus 222 fol. 1 ss. nebeneinander. Über die richtige Lesung kann hier nicht geurteilt werden. Es handelt sich jedoch kaum um einen unabhängigen veränderten Auszug (13), sondern um die Niederschriften zweier verschiedener Schreiber.

Fischer (S).

Hofmann, J. E., Die Quellen der Cusanischen Mathematik I: Ramon Lulls Kreisquadratur (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., philos.-hist. Klasse, 1941-1942, Abhdlg. 4 = Cusanus-Studien 7). gr. 8° (37 S.) Heidelberg 1942, Winter. M 2.— — Ramon Lulls Traktat »De quadratura et triangulatura circuli« umfaßt zwei Teile. Der erste mathematische Teil sollte nur eine Einleitung sein »zu einer weit tiefergehenden Betrachtung, worin die ganze Theologie und die anderen Wissenschaften unter einheitlichen Gesichtspunkten zusammengefaßt werden sollten« (6). Vorliegende Abhandlung befaßt sich nur mit diesem mathematischen Teil. Er findet sich auch, von Cusanus selbst geschrieben, in einem aus dem Jahre 1428 stammenden Codex der Hospitalbücherei von Cues und »bildet eine der unmittelbaren Quellen der Cusanischen Mathematik« (4). H. bringt eine Untersuchung des Inhaltes dieses Teiles und zeigt, daß Lulls Ergebnisse zwar »mit der Mathematik des Wirklichen und Wahrnehmbaren nicht viel zu tun« haben, daß aber die allgemeine Formulierung einiger Sätze, »richtig als Keimling späterer allgemeiner Methoden verstanden, von erheblichem methodischem Wert und bestimmt eine gedanklich wichtigere Leistung« ist »als das, was uns in zahlreichen recht schwachen und banalen, wenn schon richtigen Rechnungen aus der gleichen Zeit erhalten ist« (15). Eine Darstellung der gesamten Abhängigkeitsverhältnisse des Cusaners von Lull will H. bei einer späteren Gelegenheit bieten, hier beschränkt er sich darauf, auf die unmittelbare Übernahme des bei Cusanus immer wiederkehrenden Satzes von der Inkommensurabilität zwischen Kreisbogen und Sehne hinzuweisen. Die Mathematiker von Fach, die bei Lull wie bei Cusanus »nur mehr die unmittelbaren Ergebnisse, nicht aber die methodischen, philosophischen und historischen Zusammenhänge gesehen« (18) haben, wurden den Leistungen der beiden Männer nicht gerecht. »Erst in jüngster Zeit hat sich ein Wandel in der Auffassung vorbereitet« (5). Nach dieser Einführung folgt am Schluß der Abhandlung (21—37) die kritische Wiedergabe des lateinischen Textes der mathematischen Schrift von Lull.

Junk (S).

\* \* \*

Malaxechevarria, J., S. J., Martin de Olabe. Estudio Historico gr. 8° (294 S.) Rom 1940, Pont. Universidad Gregoriana. — Dieses Buch über den ersten Rektor des Collegium Romanum ist freilich in manchen Teilen wegen der allzu breiten, panegyrisch-rhetorischen Form, wie sie früher in Spanien manchmal Brauch war, heutigem Geschmack weniger entsprechend; es verdient aber wegen des reichen sachlichen Materials und der guten Zeichnung der Umwelt im Alcalá, Paris, Trient und Rom des 16. Jahrh. alle Beachtung. Der Verf., der jetzt in Venezuela lebt und für einen weiteren Leserkreis schreibt, konnte keine archivalischen Studien machen; er hat aber das in den Monumenta Historica Societatis Jesu und anderen Quellen vorliegende Material und neuere Bearbeitungen gewissenhaft benutzt. Olabe, ein Baske aus Vitoria, machte seine Studien in Alcalá und später in Paris, wo er als Mitglied des Collegium Sorbonicum den theologischen Doktor erwarb (1544). Bald nachher wurde er wohl auf Verwenden des Dominikaners Pedro de Soto, den Olabe zeit lebens als väterlichen Freund verehrte, kaiserlicher Kaplan. 1552 schloß er sich dem Jesuitenorden an, der den gelehrten und fähigen Mann mit offenen Armen aufnahm. Ignatius machte Olabe

schon im folgenden Jahr zum ersten Rektor und Theologieprofessor im neu entstandenen Collegium Romanum. Olabe blieb in dieser Stellung bis zu seinem bereits am 17. August 1556, wenige Wochen nach dem Hinscheiden des Stifters, erfolgten Tode. Für die Geschichte der Theologie ist Olabe in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Die von Kardinal Truchseß gegründete theologische Fakultät Dillingen sieht in Pedro de Soto und Olabe ihre ersten Professoren der Theologie, die sich auch der Reform der Diözese widmeten. Auch in Trient war Olabe einige Zeit als Vertreter des Kardinals von Augsburg tätig. Die Protokolle über die 12.—14. Sitzung (Eucharistie und Buße) verzeichnen seine aktive Teilnahme an den Verhandlungen. Vor allem aber ist von Bedeutung, daß Olabe als erster Rektor, Professor und Studienpräfekt dem römischen Kolleg der Gesellschaft Jesu und damit indirekt den anderen theologischen Studienhäusern der Gesellschaft eine bestimmte Richtung gab. Es ist Paris, wie es vor der Mitte des 16. Jahrh. war: wiederaufblühende Scholastik — Olabe legte als erster in Rom, noch vor den Dominikanern, die Summe des hl. Thomas dem Unterricht zu Grunde — mit starkem positiv-humanistischem Einschlag, wie sie Olabe zuerst im Alcalá des Kardinals Cisneros und dann in Paris hatte kennen lernen. Auch das Äußere, die feierlichen öffentlichen Disputationen und literarischen Darbietungen, entsprachen dem, was Olabe und seine ersten Mitarbeiter in Paris gesehen hatten. Eine größere literarische Tätigkeit konnte der hochgebildete Mann bei seiner vielseitigen anderweitigen Tätigkeit nicht entfalten. Doch spürt man bei vielen derartigen Erstunternehmungen der jungen Gesellschaft seinen fördernden Rat. Olabe verdient es, als Wegbereiter größerer Nachfolger mit Ehren genannt zu werden. M. hat es verstanden, die anziehende Gestalt dem Leser nahe zu bringen, wenn man auch wünschen darf, daß im ersten Teil, wo die Quellen dürftiger fließen, manche phantasievolle Ausmalung fehlte. Das Geburtsjahr 1508 scheint mir viel zu früh angesetzt. Den Tatsachen würde besser etwa das Jahr 1512 entsprechen. Man begann damals die logischen Studien in sehr jungen Jahren.

Pelster (S).

### 3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre.

#### Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. 2. Bd. gr. 8° (VIII u. 174 S.) Basel 1942, Verl. f. Recht u. Gesellschaft. — Der gegenüber dem 1. Band (vgl. Schol 17 [1942] 462) viel reichhaltigere 2. Band des Jahrbuches gibt einen lehrreichen Einblick in das philosophische Leben der Schweiz. Immer wieder spürt man aus den verschiedenen Beiträgen heraus, wie sich hier deutsches und französisches Geistesleben berühren und befruchten. Es scheinen besonders zwei Richtungen im Denken der Gegenwart zu sein, die Interesse und Pflege finden: einerseits eine an den positiven Wissenschaften ausgerichtete Logik und Wissenschaftslehre, die namentlich in den französischen Arbeiten stark in den Vordergrund tritt, andererseits die Existenzphilosophie. Zum ersten Fragenkreis gehört die klare, ruhig abwägende Abhandlung von K. Dürr über »alte und neue Logik« (104—122). D. erkennt die Verdienste der neuen, mathematischen Logik an, wendet sich aber gegen die Verächter der alten Logik und zeigt, daß doch mehr Verwandtschaft zwischen alter und neuer Logik und mehr Stetigkeit in der Entwicklung besteht, als es die übereifrigen Verteidiger des Neuen wahr haben wollen; die Betonung dieser Verwandtschaft könne das Studium der Geschichte der Logik nur vertiefen. — A. Mercier bietet in seinem kurzen, französisch geschriebenen Beitrag (141—146) einige erkenntnistheoretische Erwägungen über die moderne Physik; diese sei nicht mehr mit A. Naville als die Wissenschaft zu bestimmen, in der sich die Begriffe der Zahl, des Raumes, der Zeit und der Materie verbinden, sondern eher als die »Wissenschaft von der Entwicklung der Systeme« — gemeint ist: der Systeme von Korpuskeln. —

A. Speiser sucht in seiner Arbeit »Platons Ideenlehre und die Mathematik« zu zeigen, wie die Lücken in Platons Unsterblichkeitsbeweis im *Phaedon* durch Berücksichtigung seiner Philosophie der Mathematik sich schließen: die Seele ist verwandt mit den Zahlen und Ideen und darum unvergänglich. — Während Speiser mit Platon anerkennt, daß nur eine metaphysische (»dialektische«) Betrachtung ein letztes Urteil über den Sinn der Mathematik erlaubt, versucht R. Wavre in seiner Abhandlung »Inventer et découvrir« (147—168) unter ausdrücklicher Vermeidung aller metaphysischen Voraussetzungen die Frage zu lösen, wie sich »Erfinden« und »Entdecken« in der Erkenntnis des mathematischen Gegenstandes gegeneinander abgrenzen; durch freie Konstruktion des Geistes »erfunden« werden die methodischen Hilfsmittel, aber auch die Definitionen, »entdeckt« mit deren Hilfe die sich damit notwendig ergebenden Folgerungen; die entscheidende Frage nach den ersten Begriffen — und, wäre hinzuzufügen, nach den ersten Einsichten — bleibt offen und muß bei der positivistischen Haltung des Verf. offen bleiben. — Auch die ebenfalls französisch geschriebene Abhandlung von J. de la Harpe über den Gegensatz von Subjekt und Objekt (84—103) leidet unter der Schwäche der metaphysischen Grundlagen; es geht dem Verf. um eine Abgrenzung der verschiedenen Bedeutungen von »Subjekt« und »Objekt« und eine Begriffsbestimmung der »Objektivität«. — Zur Existenzphilosophie bietet E. Spieß eine gründliche geschichtliche Darstellung der »Wege der neueren Philosophie zu Martin Heidegger« (47—77). — Dagegen ist der Beitrag »Philosophie der Existenz« von H. Barth (22—46) der systematischen Klärung existenzphilosophischer Fragen gewidmet. B. bekennt sich zu einer an die große antik-christliche Überlieferung anknüpfenden Existenzphilosophie. Diese dürfe auf Systematik nicht verzichten. So sucht B. vor allem den Begriff der »Existenz« selbst zu klären; Existenz ist ihm »Erscheinung als Ereignis«, d. h. die Erscheinung in ihrem In-die-Erscheinung-Treten; dieser Begriff erfahre durch den Begriff der »Vorwegnahme« eine gute Auslegung; die entwerfende Vorwegnahme wird weiter als »Entscheidung« bestimmt. — Wenn die positiv-wissenschaftliche Philosophie vor lauter »Exaktheit« kaum mehr an die großen Lebensfragen des Menschen herankommt, so steht die Existenzphilosophie umgekehrt in Gefahr, über der persönlichen Anteilnahme die der Philosophie eigene echte Wissenschaftlichkeit zu vernachlässigen. Beide Gefahren beruhen auf dem Fehlen einer tragfähigen metaphysischen Grundlage. M. de Munynck O. P., dessen Vortrag »La base métaphysique de la personnalité« den Band eröffnet (1—17), ist offenbar von der Überzeugung tief durchdrungen, daß der Thomismus in dieser Beziehung unserer Zeit Entscheidendes zu sagen hat. Darum legt er einfach im Sinn des hl. Thomas dar, wie der Mensch durch seinen Geist allem Seienden offen und dadurch über die raum-zeitliche Welt und ihre Naturgesetzlichkeit überlegen ist. Wenn der Vortrag noch mehr an die Fragestellungen der Gegenwart angeknüpft hätte, wäre er wohl zu einer noch fruchtbareren Begegnung mit der modernen Philosophie geworden.

de Vries (S).

Hoogveld, J. H. E. J., Inleiding tot de Wijsbegeerte. Deel II. Wezen en taak der wijsbegeerte. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 403 S.) Nimwegen (1942), Dekker und Van de Vegt. Fl 5.50; geb. Fl 6.75. — Über den 1. Band dieser Einleitung in die Philosophie, der eine gründliche thomistische Wissenschaftslehre bietet, haben wir früher (Schol 16 [1941] 140 f.) berichtet. Die dort gerühmten Vorzüge kommen in erhöhtem Maß dem vorliegenden 2. Band zu, der »Wesen und Aufgabe der Philosophie«, also das Hauptthema der Einleitung, behandelt. Man wird nicht leicht über diese Gegenstände Darlegungen finden, die sich an umfassender Kenntnis der Fragen und der einschlägigen Literatur, an Gediegenheit der Lehre und Ausgewogenheit des Urteils mit dem vorliegenden Band messen können. Bei aller Treue zur thomistischen Überlieferung greift H. auch mutig die neuen Aufgaben an, so etwa bei Behandlung der Einteilung der Philosophie. Im einzelnen folgt nach einem kurzen, aber klugen Kapitel über die einzuhaltende Methode im 2. Kapitel

die allgemeine Wesensbestimmung der Philosophie; das 3. Kapitel behandelt die Beziehung der Philosophie zu den positiven Wissenschaften, das 4. ihr Verhältnis zu Glaube und Theologie — hier wird auch die Frage der »christlichen Philosophie« behandelt; das 5. Kapitel bespricht abweichende Auffassungen über das Wesen der Philosophie, besonders die Descartes', Kants, Hegels, der Marburger Schule und Heideggers; im 6. Kapitel wird eine beachtenswerte, auch die neueren philosophischen Fächer in die platonische Dreiteilung einbeziehende Einteilung der Philosophie vorgelegt und begründet; das 7. Kapitel behandelt die Bedeutung der Philosophie für Wissenschaft und Leben. Ein Anhang »Logos und Bios« bringt in beschwingter Sprache eine Verteidigung des recht zu verstehenden thomistischen »Intellektualismus«. — Im 3. Kapitel ringt der Verf. u. a. mit der schwierigen Frage einer genauen Abgrenzung von Naturphilosophie und Naturwissenschaft; trotz mancher trefflicher Bemerkungen hat man aber den Eindruck, daß es auch ihm noch nicht gelungen ist, hier zu letzter Klarheit zu kommen. Die schwächste Seite des Buches scheinen uns indes die eingestreuten erkenntnistheoretischen Erörterungen zu sein. Die Art, wie H. den Realismus mehr vorschreibt als begründet, erinnert an Gilsons »methodischen Realismus«. Mißverständlich scheinen uns auch die Ausführungen über das Verhältnis der metaphysischen Grundbegriffe zur konkreten Erfahrung; hier müßte u. E. auch die innere Erfahrung berücksichtigt werden, sonst dürfte bei völliger Trennung dieser Begriffe von der Erfahrung der Wirklichkeit ihre Realgeltung folgerichtig nicht mehr begründet werden können. Gewiß wäre es unbillig, von einer Einleitung in die Philosophie eine letzte philosophische Lösung dieser schwierigen Fragen zu erwarten; nur sollte dann auch der Eindruck vermieden werden, als seien diese Fragen so leichtin lösbar.

de Vries (S).

Flechtner, H. J., Selbstbesinnung der Philosophie. gr. 8<sup>o</sup> (232 S.) Innsbruck 1941, Wagner. M 6.50. — F. geht davon aus, daß das Vertrauen zur Philosophie in unserer Zeit weithin geschwunden ist. Mit Recht bemerkt er, daß der »Historismus in der Einführung in die Philosophie« (7) wohl viel Schuld an der bestehenden Mißstimmung trage. Jedenfalls fordert die heutige Lage eine Selbstbesinnung der Philosophie auf ihr Wesen und ihre Aufgaben. Nach einem einführenden Kapitel über das »Phänomen Philosophie« geht F. daran, aus den geschichtlichen Gestalten der Philosophie induktiv einen Wesensbegriff der Philosophie zu erarbeiten. Doch erweist sich dieser Versuch als undurchführbar (92). Das vorläufige Ergebnis ist nur eine logisch geordnete Übersicht über die verschiedenen Möglichkeiten, das Wesen der Philosophie zu bestimmen. Nur so viel ist klar, daß die Philosophie auf Erkenntnis zielt. Das folgende Kapitel »Die Probleme der Philosophie« zeigt dann, wie in all der Gegensätzlichkeit der Richtungen doch eine Einheit der behandelten Probleme lebt. Alles Philosophieren nimmt seinen Ausgang von gewissen Urfragen, die Kant in den drei Fragen zusammenfaßt: Was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen; F. fügt als vierte die Frage hinzu: Was bin ich und was ist die Welt, in der ich bin. Das sind nicht rein theoretische Fragen, sondern Lebensfragen, die den ganzen Menschen angehen; dadurch unterscheidet sich die Philosophie von jeder »Wissenschaft« — wir würden sagen »Einzelwissenschaft«. In anregenden Ausführungen entfaltet F. dann den Begriff des Problems; nicht jede Frage ist ein Problem; ein Problem ist vielmehr eine Fragestellung, die erst auf Grund von Vorerkenntnissen möglich ist, ja selbst schon eine Erkenntnis davon ist, was dem Gegenstand möglicherweise zukommt (125). Die Probleme sind philosophische Probleme durch ihren Zusammenhang mit den Urfragen. Im nächsten Kapitel wird die Bedeutung der »Lösungen philosophischer Probleme« erörtert. Der Laie nimmt immer wieder Ärgeris an der Vielheit der Richtungen. F. zeigt gut, wie manche Gegensätzlichkeit nur eine scheinbare ist, weil es sich in Wirklichkeit um einander ergänzende Teilansichten handelt, die freilich oft irrtümlich als das Ganze ausgegeben werden. Aber außer dieser in der Sache selbst begründeten Mehrheit der An-



sichten gibt es auch eine durch die persönliche Eigenart der Denker bedingte. Logisch sind stets mehrere Lösungen der philosophischen Probleme denkbar; zwischen diesen Möglichkeiten entscheidet sich der einzelne Denker mit Notwendigkeit je nach seiner persönlichen Eigenart. Trotzdem soll sich kein Relativismus ergeben; die einander widersprechenden Urteile sollen wahr bleiben, weil die gewählte Lösung einen möglichen Kosmos wiedergibt (177 f.; 216). Auf Grund dieser Ergebnisse werden im Schlußkapitel die Aufgaben der Philosophie, ihre Erkenntnis- und Führungsaufgabe, erörtert. — F. hat es aus der Eigenart der Philosophie begreiflich gemacht, warum man es ihr nicht mit Recht vorwerfen kann, daß sie »immer wieder von neuem beginnt« und nicht, wie rein theoretische Einzelwissenschaften, den »sicheren Weg einer Wissenschaft« findet. Auch das Bemühen, die Vielheit sich bekämpfender Richtungen verständlich zu machen, verdient Anerkennung. Der dazu gewählte Weg muß allerdings Bedenken erregen. Abgesehen davon, daß nicht alle Richtungen widerspruchsfreie Denkmöglichkeiten darstellen, behaupten die sich bekämpfenden Richtungen nicht bloß die Denkmöglichkeit, sondern die Wirklichkeit ihrer einander entgegengesetzten Weltbilder. Sie als gleichberechtigt anerkennen, müßte also doch zu dem auch von F. abgelehnten Relativismus führen, der das gesunkene Ansehen der Philosophie wahrlich nicht heben kann.

de Vries (S).

Kolbenheyer, E. G., Bauhüttenphilosophie. Ergänzende und erläuternde Abhandlungen. 8<sup>o</sup> (716 S.) München 1942, Langen und Müller. M 14.—. — Aufsätze, Reden und Essays aus den verschiedensten Gebieten: Philosophie, Kunst und Ästhetik, Religion, Erziehung, Kulturpolitik, Politik und Wirtschaft aus den Jahren 1912—1941 sind hier zusammengefaßt. Sie nehmen — wie das frühere Werk: »Die Bauhütte«; siehe Schol 16 (1941) 139 f. — Stellung zu wichtigen Gegenwartsfragen vom Standpunkt einer biologischen Metaphysik aus, die das Seelische als eine dem Bestand und der Entwicklung des menschlichen Artlebens dienende Hilfsfunktion betrachtet. Zur Philosophie und Religion im wissenschaftlichen Sinn haben die Aufsätze nur geringe Berührung. Sie sprechen aber die Überzeugung aus, daß der Katholizismus zwar der mediterranen Menschheit entsprechend, dem deutschen Volk dagegen wesensfremd sei. Es bestehe kein Zweifel darüber, daß die Überwindung des rationalistischen Individualismus nicht mehr auf religiösem Wege erfolgen könne. Der deutsche Glaube, die deutsche Frömmigkeit sei unreligiös und undogmatisch.

Nink (S).

\* \* \*

Rausch, J., Der Urteilssinn. Eine logische Untersuchung (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philos. 39). gr. 8<sup>o</sup> (88 S.) Berlin 1943, Junker u. Dünnhaupt. M 3.80. — Die Frage nach dem Urteilssinn, so zeigt diese an Bruno Bauch anschließende transzendentallogische Untersuchung, führt hin auf größere Zusammenhänge; der zeitliche Zusammenhang des tatsächlichen Urteilens, Fragens und Verstehens ist auf den logischen Zusammenhang der Wahrheit bezogen; das Urteil führt zurück auf den Begriff. Dieser aber ist nicht ein Absehen, »logisch gesprochen ein Außerhalbstehen von seinen besonderen Bestimmungen, sondern das Gesetz, durch das jene überhaupt leben, sind, d. h. logisch, gelten«. Er ist »das Gestaltungsprinzip eines Ganzen von Spezifikationen zur Einheit«. Er »spezifiziert sich auf Grund des in ihm liegenden Kategorienkomplexes selbst in seine Besonderheiten« (55). »Sinn hat das Urteil, sofern es Setzung durch eine ihm überlegene Ordnung ist, innerhalb derer seine partielle Identifikation überhaupt erst möglich wird. Sinn ist also immer Ausdruck der logischen Tat, der durchgreifenden Spontaneität des Logos« (58). Ihren Höhepunkt erreicht die transendentale Analysis im 3. Teil, der die Bedingungen der Gegenständigkeit entwickelt: Identifikation, Konkreszenz und Limitation. Identität ist »nichts Starres, sondern etwas Wechselbezügliches«; Bestimmtheit — der deutsche Ausdruck für Identität — ist Produkt einer Identifikation, eine Beziehung, in der sich etwas durch ein Heteron zu sich selbst und dieses

durch sich selbst bestimmt. »Alles, was ist, ist, was es ist, durch etwas, was es nicht ist; dieses aber ist seinerseits, was es ist, durch das, was es zu dem machte, was es ist« (50, 66). Kategorien sind Funktionen, als solche Arten der Spontaneität, d. h. zugleich Arten der Identifikation. Die verschiedenen Einheiten der Identifikation befinden sich ihrerseits wieder in höheren, die sich durch Gliederung in die niederen zu sich selbst bestimmen. Das Gesetz der Erzeugung von Diskretem ist die Limitation. — So wesentlich diese Untersuchung sich von der scholastischen Bestimmung des Urteilsinnes unterscheidet, so spielen doch dieselben Grundmotive eine bedeutende Rolle in beiden. Dies gilt sowohl vom Zusammenhang der Wahrheit, auf den jede Urteilsaussage stößt, wie ganz besonders von den Möglichkeitsgründen der Gegenständlichkeit. Jedes Seiende ist tatsächlich ein Concretum, in dem formal verschiedene Konstitutionsgründe real identisch, beim *ens contingens*: identifiziert sind. In jedem *ens contingens* ist eine Idee verwirklicht; doch verwirklicht, »entfaltet«, »gliedert« oder bestimmt die Idee sich nicht selber zum Diskreten und Anderen; aber die Idee ist im Gegenstand konkretisiert, bestimmt und limitiert; in skotistischer Terminologie: »kontrahiert«. Jede echte Sinnergründung aber ist logische Sachanalyse, deshalb weil es keinen logischen Gehalt gibt der nicht sinnvoller Gehalt eines Seienden wäre. Darum gibt es kein vom Reich des Möglichen und Wirklichen getrenntes Reich des »reinen« Sinnes. Darum führt auch die Ergründung der inneren Struktur der Sinngehalte zum Begriffspaar Potenz und Akt, damit aber zugleich zum Begriffspaar Logos und Telos sowie zu den Prinzipien des Potenz-Akt-Verhältnisses. Dies sind Andeutungen. Näheres siehe vom Ref., Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung und metaphysische Seinserschließung, in Schol 18 (1943) 239—261. Nink (S).

Santos, A. J. M., *Las dos fuentes de la metafísica*. gr. 8° (XIV u. 55 S.) Rom 1943. Gregoriana. Dissertation. — Der geschickt ausgewählte Ausgang aus der Dissertation ermöglicht einen guten Überblick über den Gedankengang des Ganzen. Es geht dem Verf. um die Frage, ob die eigentliche Quelle metaphysischer Erkenntnisse das begriffliche Denken oder die »Intuition«, die konkrete Erfahrung des Seins, ist. Der 1. Teil erläutert an bezeichnenden Beispielen die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten: Die einen, wie Garrigou-Lagrange und Maritain, erwarten in der Metaphysik alles Heil allein vom begrifflichen Denken, die andern, wie Chevalier und Le Roy, allein von der Intuition; andere verbinden beide Quellen miteinander, so in mehr kritischer Einstellung Santeler und Dal Prà, in mehr ontologischer Einstellung Jolivet — der freilich wieder nahe an die bloß begriffliche Metaphysik heranrückt —, Romeyer, Descoqs und Hoenen. Im 2. Teil arbeitet der Verf. seine eigene Lösung heraus. Der Ausgang von der im Selbstbewußtsein gegebenen »Intuition« des eigenen Seins ist notwendig, weil der bloße Begriff das Dasein nicht geben kann. Mit dieser Intuition muß sich aber das begriffliche Denken verbinden; sonst kämen wir nie zu allgemeingültigen Wesenseinsichten. Die damit gegebenen zwei Quellen der Metaphysik führt S. ähnlich wie Hoenen dadurch in etwa auf eine einzige zurück, daß er die Wesenseinsicht zuerst am konkreten Einzelfall aufscheinen läßt. So liegt also wurzelhaft doch eine einzige Quelle vor, die Intuition (42). — In der Ablehnung einer rein begrifflichen, nur auf apriorischer Einsicht beruhenden Metaphysik wissen wir uns mit dem Verf. völlig eins. Was die genauere Kennzeichnung der anzunehmenden Zweieinheit angeht, scheint uns freilich, wie wir schon früher (Schol 14 [1939] 176—181) gegenüber der Auffassung Hoenens dargelegt haben, die eigentlich metaphysische Einsicht von der konkreten Erfahrung mehr abgehoben werden zu müssen; dadurch, daß ein in der konkreten Anschauung gegebenes Seinsverhältnis als notwendig erfaßt und verallgemeinert wird, dürfte der Bereich der möglichen Erfahrung noch nicht überschritten sein. de Vries (S).

De Craene, A. M., *L'engagement à l'Être. Essai sur la signification de la connaissance*. gr. 8° (129 S.) Brügge 1941, Desclée De Brouwer. Fr 40.—

Der Verf. will, wenn wir ihn recht verstehen, irgendwie die Erkenntnislehre Maréchal's weiterführen. Nicht nur das Urteil, sondern auch die Vorstellung (repräsentation) beruht nach ihm auf einer Aktivität des Geistes, die diesen als eine Fähigkeit auf der Suche nach der ihn erfüllenden Anschauung, nämlich nach der Anschauung des absoluten Seins erweist. So enthüllt sich das Indienstgenommensein vom Sein selbst (engagement à l'Être) als das innerste Wesen unserer Vernunft; damit erscheint die Metaphysik als innerlich notwendig. Daß die Vorstellung nur möglich ist auf Grund einer Bindung an das subsistierende Sein selbst, wird damit begründet, daß die Vorstellung nur dann geistig erfaßbar (intelligible) ist, wenn sie sich selbst identisch bleibt. Sie ist aber nicht einfach als identische gegeben sondern wird identisch nur durch die gleichsetzende Tätigkeit (identification) des Geistes. Diese Tätigkeit erweist sich als ein Streben auf die unbedingte Identität hin, die nur im subsistierenden Sein selbst verwirklicht ist. — Eine Beurteilung des Buches ist uns dadurch leider fast unmöglich gemacht, daß die schwierige, (wenigstens für uns) an entscheidenden Stellen der wünschenswerten Eindeutigkeit entbehrende Sprache des Verf. den Sinn der einzelnen Gedankenschritte nicht scharf genug hervortreten läßt. Schon die eigentliche Absicht des Verf. konnten wir nicht mit Sicherheit feststellen. Im Anfang scheint er eine erste erkenntniskritische Grundlegung bieten zu wollen, aber je weiter man liest, desto mehr zweifelt man an dieser Absicht — ihre Durchführung würde jedenfalls ein viel nüchterneres und vorsichtigeres Vorgehen erfordern. Vor allem aber konnten wir uns nicht darüber klar werden, was gemeint ist mit repräsentation (sinnliche Vorstellung oder Begriff), identité (wohl wenige Begriffe sind so wenig eindeutig festgelegt!), identification (wir stellen die Identität doch wohl nicht selbst her, sondern bringen nur eine vorgefundene Identität zum Ausdruck). Ferner fragt man sich: Soll das Streben zum absoluten Sein in jedem Denkkakt als ein bewußtes oder nur als der verborgene tiefere Sinn der Denkbewegung verstanden werden? Das letztere ist durchaus zuzugeben. Wenn das besagte Streben aber die Geltung unserer Erkenntnis erstlich begründen soll, müßte es ein bewußtes, erfahrungsmäßig gegebenes sein; es wird aber dem Verf. mit all seinen Beweisen schwerlich gelingen, jemand davon zu überzeugen, daß er eine Erfahrung hat, von der er selber nichts merkt. Vielleicht will der Verf. aber eine ausschließlich erkenntnis-metaphysische Untersuchung bieten, die dartun soll, daß unser Geist wesensnotwendig auf Metaphysik angelegt ist. In dieser Hinsicht bietet das Buch manche anregende und eindrucksvoll gefaßte Gedanken. Freilich würden auch diese Ausführungen noch überzeugender wirken, wenn das mit Recht so umstrittene Naturstreben nach der Anschauung Gottes ganz aus dem Spiel gelassen wäre.

de Vries (S).

Busch, E., *Mystik und Philosophie*. ZDKulturph 9 (1943) 142—151. — B. kennzeichnet die Philosophie als aktives Denken, das seinen Ausgang nimmt von der natürlichen äußeren oder inneren Erfahrung, von der u. U. auch auf Gott geschlossen wird, während für die Mystik nur der in einer passiven Erfahrung gegebene Gott das Erste und durch sich selbst Gewisse ist. Bis hierher können wir B. beipflichten. Was er aber weiter über die Ausgestaltung der Welt- und Selbstauffassung des Mystikers sagt, fordert (auch im geschichtlichen Teil) oft zum Widerspruch heraus. Vor allem läßt B. die Unterscheidung zwischen psychologisch naheliegenden Gedanken der Mystiker und logisch notwendigen Urteilen vermissen. Die Erfahrung des Mystikers vollzieht sich auf nicht-begriffliche, überbegriffliche Weise. Sie bietet von sich aus keine Gewähr einer richtigen (d. h. nicht erschöpfenden, aber doch auch nichts Falsches behauptenden) Übersetzung in die Sprache des Begriffs. Jede Aussage des Mystikers über Gott, die Welt und sich selbst ist aber auf eine begriffliche Übersetzung angewiesen. Sie wird danach ausfallen, wie der Mystiker sonst in seiner philosophischen oder natürlichen Weise (die ihm nie vollständig fehlt) zu denken gewohnt ist. Die philosophische und mystische Gotteserkenntnis sind zwar der Erkenntnisweise und

dem Formalobjekt nach sehr verschieden, sie lassen sich aber, wie a priori aus der Seinsmetaphysik und a posteriori aus der Personalunion großer Mystiker und Philosophen (Thomas v. Aquin u. a.) hervorgeht, widerspruchlos auf ein identisches Objekt beziehen. Brügger (S).

\* \* \*

Vanni-Rovighi, S., *Elementi di Filosofia*, Vol. II *Metafisica*, Parte I. *Ontologia*. gr. 8° (157 S.) Como 1942, Cavalleri. L 15.— Das »Elemente der Philosophie« betitelte Werk der Verfasserin umschließt 4 Bände. Der 2. Band ist der Metaphysik gewidmet und behandelt in seinen zwei Teilen die Ontologie und die natürliche Theologie. Die Ontologie bietet eine sehr klare, leicht verständlich und überaus flüssig geschriebene Darstellung der einschlägigen Hauptfragen. Der überlieferte Stoff ist persönlich durchdrungen und originell verarbeitet. Dabei zeichnen sich vier Problemkreise ab. Der erste entfaltet das Sein in seiner Transzendenz und Analogie, dazu das Mögliche und das Gedankending. Im zweiten werden die Transzendentalien erörtert; recht glücklich ist die Entwicklung der Prinzipien der Identität und des Widerspruchs, des zureichenden Grundes, der Finalität im Zusammenhang jeweils mit Einheit, Wahrheit und Gutheit. Hieran schließt sich eine ansprechende Darstellung der Schönheit, die ebenfalls als Transzendente genommen wird. Ein dritter Problemkreis zeigt, wie das Werden nicht dem Identitätsprinzip widerstreitet; die Lehre von Akt und Potenz löst jeden Widerspruch und führt zum Kausalitätsprinzip, das sich vom Primat des Aktes über die Potenz her enthüllt. Die Schwierigkeiten, mit denen Hume, Kant und die moderne Atomphysik dieses Prinzip zu bedrohen scheinen, werden eingehend besprochen. Das Thema des vierten Kreises sind die Kategorien. Ausführlich ist von der Substanz, kurz vom Akzidenz die Rede; unter den verschiedenen Arten des letzteren wird einzig die Beziehung behandelt. — Seiner Grundhaltung nach folgt das Buch dem heutigen Thomismus; die reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein wird der natürlichen Theologie vorbehalten. Zugleich sucht die Verfasserin an entscheidenden Punkten die Verbindung mit dem modernen außerchristlichen, zumal auch mit dem deutschen Philosophieren. Hier fällt auf, daß bei der Behandlung des Guten die Wertphilosophie nicht erwähnt wird. Im Ganzen bleibt die Berührung mit dem außerscholastischen Denken zu sporadisch und zu äußerlich; es müßte noch mehr zu einer inneren Begegnung und zu einer tieferen Assimilation des anderen Geistesgutes kommen. Bei der Auseinandersetzung mit dem Anfang von Hegels Logik könnte noch schärfer hervortreten, was darin eigentlich geschieht. Statt des Seins tritt nämlich das Werden in den Mittelpunkt; die Wahrheit des Seins ist das Werden, weshalb das Sein lediglich als Moment des Werdens erscheint. Was die Wesensproblematik einer Ontologie überhaupt angeht, so sieht die Verf. deutlich deren innere Einheit mit der natürlichen Theologie (vgl. 30, Anm. 22); welche Folgerungen sich daraus für die Behandlung der Ontologie ergeben, hat Ref. zu zeigen versucht (vgl. *Ontologie und Metaphysik*: Schol 18 [1943] 1—30). Statt des dort geforderten Einbeziehens der Theorie des Absoluten spürt man hier immer wieder das Bestreben, die Ontologie reinlich davon abzugrenzen. Zu den ersten Prinzipien wäre zu bemerken, daß sie besser nicht 'analytisch' genannt werden, zumal uns geschichtlich nichts an diesen Ausdruck bindet. Die synthetische Notwendigkeit oder die apriorische Synthese treffen genauer den vorliegenden Tatbestand (vgl. Jos. de Vries, *Geschichtliches zum Streit um die metaphys. Prinzipien*: Schol 6 [1931] 196—221). Lotz (S).

Descogs, P., S. J., *Schema theodiceae. Liber primus: De Dei cognoscibilitate*. gr. 8° (VIII u. 227 S.) Paris 1941, Beauchesne. — Von den auf 4 Bände berechneten *Praelectiones theologiae naturalis D.* liegen bisher 2 Bände im Druck vor (vgl. Schol 9 [1934] 274—276 u. 12 [1937] 134 f.), das Erscheinen der restlichen 2 Bände hat sich durch die Ungunst der Zeit immer noch hinausgezögert. Das Werk stellt ohne Zweifel die gründlichste Darstellung der philosophischen Gotteslehre dar, die wir zur Zeit besitzen. Man wird daher die vorliegende Zusammenfassung der beiden ersten Bände

zu einem für den Unterricht brauchbaren Textbuch dankbar begrüßen; auch in der verkürzten Gestalt bietet das Werk bedeutend mehr als die meisten anderen Lehrbücher; das Latein, das hier gegenüber den Beigaben in französischer Sprache bei weitem überwiegt, ist fast immer durchsichtig und leicht verständlich. Bedeutung über den Schulgebrauch hinaus gewinnt das Buch durch die zur Ergänzung des größeren Werkes hinzugefügten überaus reichhaltigen Bibliographien des letzten Jahrzehnts; vor allem natürlich die französischen, aber auch die anderssprachlichen, namentlich die deutschen einschlägigen Arbeiten sind in reicher Fülle herangezogen und ausgewertet. Dazu werden manche neu aufgetauchten Fragen und Lösungsversuche besprochen, so namentlich in einem Anhang ausführlich A. Grégoires neuartiger Aufbau der Gottesbeweise (vgl. Schol 17 [1942] 98 f.). — Die Gesamthaltung ist die gleiche geblieben wie in dem größeren Werk: D. will nicht durch kühne Gedankengänge blenden, sondern standfeste Beweise bieten. Die Kritik abweichender Auffassungen nimmt einen breiten Raum ein. Namentlich ist D. gegenüber der »platonisierenden« Abart des Neuthomismus mehr als zurückhaltend, vor allem gegenüber den Ideen Maréchals. Alle vollgültigen Gottesbeweise beruhen nach ihm auf dem Gedanken der Kontingenz und Wirkursächlichkeit. Beachtenswert ist, wie er auch den umstrittenen Gottesbeweis aus dem Sittengesetz auf den Kontingenzgedanken zurückführt. Abgelehnt wird der ideologische Gottesbeweis, dem aus dem Glückseligkeitsstreben nur Wahrscheinlichkeit zugebilligt. Zu weit geht die Kritik u. E. beim Beweis aus den Vollkommenheitsstufen und dem eng damit zusammenhängenden Beweis der Unendlichkeit Gottes. Die einseitig »aristotelische« Fassung des Teilhabe-Gedankens (114 f.) hängt damit zusammen. Gewiß wird mit Recht betont, daß der Stufenbeweis nicht allein aus dem Nachbild-Urbild-Verhältnis geführt werden kann. Ebenfalls mit Recht wird immer wieder bemerkt, daß unser Seinsbegriff nicht von vornherein schon Unendlichkeit besage. Das schließt aber nicht aus, daß wir durch eine zu diesem Begriff hinzutretende Einsicht erfassen können, daß das Sein nicht aus sich endlich sein kann, woraus dann gefolgert werden kann, daß das reine, in sich subsistierende Sein unendlich sein muß. Der von D. stattdessen eingesetzte Beweis aus der Unveränderlichkeit Gottes (112, 161) dürfte wohl nicht unabhängig von diesem Zusammenhang sein. Auch wäre es wünschenswert, daß dem Nachweis der Unveränderlichkeit selber (51), der gegenüber dem naturalistischen Pantheismus von so entscheidender Wichtigkeit ist, noch mehr Sorgfalt zugewandt würde. de Vries (S).

\* \* \*

Bollnow, O. F., Über die Ehrfurcht: BIDPh 16 (1943) 345—360. — Diese feinsinnige, phänomenologisch eingestellte Arbeit über die Ehrfurcht geht aus von einem Goethewort, wonach die Ehrfurcht dem Menschen nicht natürlich und angeboren ist, sondern die Erhebung in eine ganz neue Ebene erfordert, in der der Mensch aus der Unmittelbarkeit seines naturhaften Daseins heraustritt. Die Ehrfurcht schließt zwei Komponenten in sich, die hinneigende Verehrung und zurückbebende Furcht, allerdings nicht als getrennte Faktoren. Nahe verwandt, aber doch zu scheiden von der Ehrfurcht ist die sittliche Achtung, der das Element der Scham fehlt. Die gegenständliche Qualität, das Ehrwürdige, liegt vor allem im Leben mit dem Doppelaspekt seiner Macht und Machtlosigkeit, wie wir es dem Kinde und der Frau gegenüber empfinden. Enge Beziehungen bestehen auch zwischen Ehrfurcht und der Haltung des primitiven Menschen gegenüber dem tabu, vor dem er heilige Scheu empfindet. Das ehrfürchtige Verhalten ist besonders das Schweigen und Verstummen. Während die Achtung ganz eingebunden ist in das Ganze des sittlichen Daseins, so daß sie sich mit diesem als eine Folge gewissermaßen von selbst ergibt, fließt die Ehrfurcht niemals aus einer bloß erkennenden Haltung; daraus würde sich kein Grund ergeben, über die Klarheit des Rationalen hinauszugehen. Die ursprüngliche Erfahrung der Ehrfurcht erschließt sich vielmehr erst aus der existenziellen

Bedrängnis, die aus der verletzten Ehrfurcht entspringt. Anthropologisch wichtig ist, daß in der geistigen Ebene der Achtung das menschliche Leben noch völlig klar und bis ins letzte hinein durchsichtig und vor einer rein rationalen Betrachtung offen daliegt; dagegen lassen sich die Erscheinungen der Ehrfurcht niemals auf eine vernünftige Begründung zurückführen. Die Ehrfurcht behält immer etwas wesenhaft Dunkles. Daher rührt die Tendenz jeder aufklärerischen Menschenauffassung, die Ehrfurcht zu leugnen oder auf bloße Achtung zurückzuführen. — Vielleicht liegt hier eine Überspitzung vor. Die wirkliche sittliche Achtung verträgt sehr wohl ein Stück des unaufgehellten Mysteriums. Schuster (S).

Utz, A. F., Wesen und Sinn des christlichen Ethos. gr. 8° (221 S.) München-Heidelberg 1942, Kerle. M 5.—. — Das Buch ist für den Christen geschrieben, um ihn die Werte seines eigenen, des christlichen Lebens neu erkennen und würdigen zu lassen; man muß dem Verf. dankbar sein für die eindringliche Darstellung des übernatürlichen Lebens und seiner inneren Tiefen. Aber das Buch wendet sich auch an den »Heiden«, an den Vertreter eines rein menschlichen Ethos, und will ihm Verständnis christlicher Haltung vermitteln und die Einsicht, welche Erfüllung sein Bemühen um edles Menschentum vom Christlichen her erfahren soll. Dieses konkrete Ziel der Darstellung hat seine Wichtigkeit; aber der Gedanke daran hat wohl dazu beigetragen, daß der Begriff des »Heiden« im Verlauf der Darlegungen verschiedene, ineinandergehende Bedeutungen annimmt. So erweist der erste Teil (Der Mensch im vorchristlichen Denken) mit Recht die Beziehung auf Gott und Ewigkeit als in der Natur des Sittlichen liegend, während der zweite (Christliche Überformung) sie als Eigenart des Christlichen in Anspruch nimmt, das abgegrenzt wird vom Ethos des »erdgebundenen«, erdverwachsenen« Heiden (104 ff.). Die Wertung geht von der Bewunderung reiner Menschlichkeit des edlen »Heiden« bis zur Feststellung der »Verwüstung der natürlichen Sittlichkeit« (191), da »der Heide das Ideal edlen Menschentums höchstens zu erkennen vermag, ohne die Kräfte zu besitzen, es zu verwirklichen« (69). Allerdings gibt sich U. selbst immer wieder Mühe, die verschiedenen Betrachtungsweisen der reinen Natur in abstracto und der konkreten Lage des »Heiden« in der Verfallenheit durch die Sünde (und der geheimen Beeinflussung durch die Gnade Christi) zu unterscheiden. — Der dritte Teil (Menschlich-christliche Ganzheit) behandelt das Verhältnis von Natur und Übernatur. Die von U. dargestellte Synthese gipfelt in dem Satze, daß der Christ zugleich auch ganzer Mensch ist: dieses Gesetz, das sich während des irdischen Lebens nur im sittlich-religiösen Bereich uneingeschränkt auswirkt, wird in der einstigen Verklärung seine vollkommene Bestätigung erfahren. Das Prinzip: Gratia supponit naturam will U. auf seinen »Ursinn« eingeschränkt wissen, nach dem es als Voraussetzung für die Gnade nichts als das »schlichte Sein« des Menschen, seine wesenhafte Geistigkeit verlange (160). Das gilt gewiß für die Möglichkeit der Begnadung überhaupt; da genügt die bloße Existenz eines Menschenwesens, und ein perpetuo amens kann ebenso getauft werden wie ein noch nicht bis zur selbständigen Lebensfähigkeit entwickelter Embryo. Aber die völlige Unabhängigkeit der Gnade und ihres Wachstums von allen natürlichen Gegebenheiten dürfte doch nicht so bestehen, wie sie U. immer wieder behauptet. Sollten wirklich erbliche Belastung, geistige Unfähigkeit, seelische Schwäche (167) nicht oft genug ernste Bedrohung für die Bewahrung des Gnadenlebens und noch mehr schwere Hemmungen für seine Entfaltung sein, ebenso wie ein äußerlich menschenunwürdiges Dasein (155)? Es ist auch nicht einzusehen, warum aus dem »Nachteile«, der darin für den Betroffenen gegenüber besser Ausgestatteten liegt, ein Widerspruch gegen den Glauben folgen soll, daß Gott niemand über seine Kräfte versucht (155). Bevorzugen Gottes in der Mitteilung seiner Gnade sind Tatsache, und es entspricht doch wohl dem Lauf der Dinge, daß sich schon in den natürlichen Gegebenheiten des Menschenlebens solche Gnadenwahl Gottes auswirkt.

Hartmann (S).

#### 4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Heisenberg, W., Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. 4. Aufl. 8° (95 S.) Leipzig 1943, Hirzel. M 3.50. — Immer mehr wird auch in Kreisen von Nichtfachleuten der Wunsch rege, mit den grundlegenden Wandlungen, die in der Physik der letzten Jahrzehnte stattgefunden haben, in zuverlässiger Weise bekannt zu werden. Diesem Verlangen kommt H., der als Begründer der Quantenmechanik in entscheidendem Maße an dem Fortschritt der modernen Naturwissenschaft beteiligt ist, durch diese Schrift entgegen. Die Broschüre enthält 6 Vorträge (seit der 3. Aufl. sind den drei Vorträgen der beiden ersten Auflagen drei weitere hinzugefügt), die in den letzten zehn Jahren vor Nichtphysikern gehalten worden sind. Ein volles Verständnis der modernen Physik läßt sich wohl nicht erzielen ohne intensives Studium und tiefes Eindringen auch in die mathematischen Formulierungen. Trotzdem gelingt es H., die entscheidenden neuen Gedanken und Auffassungen der physikalischen Wissenschaft auch für weitere Kreise verständlich darzustellen. In den einzelnen Vorträgen wird die heutige Situation der Naturwissenschaft in immer neuer Sicht gezeigt und durch Aufweisen ihrer Beziehungen zu den verschiedensten Fragen von allgemeiner Bedeutung dem Verständnis nahegebracht. Die Ausführungen offenbaren die bei dem Verf. selbstverständliche souveräne Beherrschung der neuen Physik, aber auch eine überlegene Kenntnis ihrer geschichtlichen Entwicklung von den ersten Anfängen her und zeichnen sich aus durch eine meisterhafte Darstellung. Alle Aussagen sind getragen von einem tiefen wissenschaftlichen Ernst und ruhiger Objektivität. Auch andersartige, nicht exakt-wissenschaftliche Naturbetrachtungen, wie die ästhetische und künstlerische, werden in ihrem Rechte anerkannt, und es werden Schichten der Wirklichkeit aufgezeigt, die mit den naturwissenschaftlichen Methoden nicht zu erschließen sind, wie die organische, psychische, ethische, religiöse. Der Philosophie sind durch die Probleme und Ergebnisse der neuesten Physik noch große Aufgaben gestellt. Diesem Bemühen kann H.s Buch viel Anregung und Hilfe bieten, wenn auch nicht alle, durch eine neopositivistische Grundhaltung bedingten philosophischen Antworten übernommen werden können. — Der früher als Einzelschrift schon erschienene 6. Vortrag »Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes« wurde hier bereits eigens angezeigt (Schol 17 [1942] 471).

Junk (S).

Planck, M., Wege zur physikalischen Erkenntnis. 8°. 1. Band. 3. Aufl. (VI u. 238 S.) M 6.—; geb. M 7.60. 2. Band (151 S.) M 4.—; geb. 5.40. Leipzig 1943, Hirzel. — Die beiden Bände bringen 21 Reden und Vorträge aus den letzten 25 Jahren, die alle bereits veröffentlicht waren, entweder in den ersten Auflagen des ersten Bandes oder in den »physikalischen Rundblicken« oder als Einzelhefte. (Vgl. die Besprechung zweier Einzelvorträge: Schol 13 [1938] 462 und 17 [1942] 471). In seinen Darlegungen gibt P., der durch seine Quantentheorie die Wendung von der »klassischen« zur modernen Physik eingeleitet hat und die neue physikalische Entwicklung aus eigener Erfahrung kennt, einen tiefen Einblick in die Aufgaben und Resultate der Physik von heute, soweit das in gemeinverständlicher Form möglich ist. Jeder Vortrag behandelt in abgerundeter Weise je eine besondere Frage. Dadurch werden zwar die grundlegenden Neuerungen der modernen Physik (Relativitätstheorie, Quantentheorie, Kausalitätsproblem usw.) mehrfach besprochen, aber meist in anderen großen Zusammenhängen und in neuer Beleuchtung dargeboten. In stetem Kampf gegen den Positivismus, der in rein sachlicher Haltung durchgeföhrt wird, tritt der Verf. ein für die Existenz einer realen Außenwelt, die zu erforschen Aufgabe der Physik sei. Auch zu den großen Menschheitsfragen, wie Willensfreiheit, Weltanschauung, Religion, Wissenschaft und Glaube nimmt er vom Standpunkt des exakten Wissenschaftlers Stellung. Er zeigt mit überzeugender Klarheit, daß auch die modernste Naturwissenschaft nicht im Gegensatz steht zur Religion, er sieht vielmehr beide vereint unter dem gemeinsamen Losungswort: »Hin zu Gott!« (II 104). Allerdings weist er die philosophischen Vor-

aussetzungen und Folgerungen der Wissenschaft einem unbegründbaren Glauben zu, zu dem kein wissenschaftlicher Weg führe. »Vom Standpunkt eines im Geist der exakten Naturforschung aufgewachsenen Gelehrten« (II 91) unterschätzt er die Tragweite metaphysischer Gedankengänge, die auch zu wissenschaftlich gesicherten Ergebnissen führen, allerdings nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden. Auf jeder Seite der beiden Bände tritt uns der Verf. entgegen als ernster Forscher und edler Mensch, ausgezeichnet durch tiefe Ehrfurcht vor der Wirklichkeit und der Überzeugung anderer Menschen. Eine besondere anerkennende Erwähnung verdient das ausgezeichnete Namen- und Sachverzeichnis zu jedem Bande, das es ermöglicht, gesuchte Stellen schnellstens aufzufinden. J u n k (S).

N o w a k, K., *Physikalisches Weltbild ohne Abstraktheit. Neue Erkenntnisse durch reale Betrachtung der Naturerscheinungen. Von der Lichtkorpuskelwendel, dem Elektronenwärmeumlauf und den falschen Rechnungsgrundlagen der »modernen« Physik.* 2. Aufl. 8<sup>o</sup> (86 S.) Leipzig 1942, Heling. M 3.20. — In wenigen Wochen war die 1. Auflage dieses Buches vergriffen. Der Titel läßt in ihm wertvolle Anregungen und neue Einsichten vermuten. Man kann den Inhalt in zwei Gedankengruppen scheiden: Kritik und Neubau. In den kritischen Teilen, die sich vor allem am Anfang und Schluß des Buches finden, beklagt der Verf. die neueste Entwicklung der Physik. Viele ihrer Ergebnisse und insbesondere ihre Methoden seien verfehlt. Man ist zu sehr ins Mathematische und Unanschauliche abgeglitten und hat so die Physik zu einer »Geheimwissenschaft« gemacht (79). »Man erfand für vernunftmäßig scheinbar unerklärbare Tatbestände verwirrende abstrakte Begriffe, die der weiteren Forschung eher schaden als nützen«; unübersichtliche mathematische Ableitungen hielten von »logischem Denken« ab (78). Man muß wieder zur klassischen Physik zurückkehren, zu dem »durch irdische Erfahrungen (direkte Sinneswahrnehmungen) gebildeten Denken« (77 f.). — Den Verirrungen der »modernen« Physiker Einstein, Heisenberg, de Broglie usw. stellt N. sein Weltbild gegenüber, das freilich noch »keineswegs Anspruch auf abgeschlossenem Ausbau erhebt« (78 f.). Die zu klärende Grundfrage ist durch die Doppel- (Wellen- und Korpuskel-) Natur der Materie und des Lichtes aufgegeben. Unter der Voraussetzung des anschaulichen Bohrschen Atommodells glaubt N. das Problem durch Annahme schraubenförmiger Bahnen der aus dem Atomverband austretenden Teilchen (Elektronen, Lichtkorpuskeln = Photonen, die nach N. als Masseilchen anzusehen sind) lösen zu können. Wie entstehen solche »Wendelbahnen«? Bekanntlich wird ein senkrecht zu einem äußeren Magnetfeld sich bewegendes Ladungsträger in eine Kreisbahn abgelenkt; ein um den Kern rotierendes Elektron bzw. Photon erzeugt nun ein Magnetfeld; wird ein solches Teilchen aus dem Verband gelöst, so fliegt es nicht in der Tangente ab, es wird vielmehr durch das von ihm selbst erzeugte Feld in eine Schraubenbahn umgelenkt; diese steigt gleichmäßig an, da das »magnetische Eigenfeld der Bewegung« konstant ist. Mit dieser Grundannahme sucht dann der Verf. die verschiedenen physikalischen Tatsachen, vor allem die Strahlungserscheinungen, zu erklären. — In seiner Kritik hat N. manche schwachen Punkte der modernen Physik richtig erkannt; aus den neuen Erkenntnissen, etwa aus der Unbestimmtheitsrelation Heisenbergs, wurden ja häufig übertriebene Folgerungen grundsätzlicher Art über Naturgesetze und Naturerkenntnis abgeleitet; mit Recht fordert N. für die Energie stets einen Träger. Bedauerlich ist es aber, daß er bei der Aufstellung seiner Hauptthese (17 f.) äußeres Feld und Eigenfeld verwechselt. Eine Selbstablenkung, wie sie der Verf. konstruiert, käme einem perpetuum mobile gleich. Das Elektron würde durch eine magnetische Zentripetal- (nicht -pedal-, wie N. schreibt) kraft in eine Kreisbahn gezwungen, im Kreise umlaufend erzeugt es wiederum dasselbe Magnetfeld und dessen ablenkende Kraft. Dieser Gedankengang bewegt sich offenbar selbst im Kreise, allerdings in einem



circulus vitiosus. Damit fehlt dem weiteren Aufbau die nötige Grundlage.  
Pohl (S).

Hauser, G., Über den Zusammenhang zwischen Geometrie und Philosophie. Eine Einführung für gebildete Laien. gr. 8° (104 S.) Luzern 1942, Räder. M 3.85. — Aufbauend auf der Kenntnis der Geometrie, wie sie als Ergebnis des Mathematikunterrichts auf der höheren Schule vorausgesetzt werden kann, sucht das vorliegende Buch in gemeinverständlicher Form ein Verständnis der Geometrie zu vermitteln, wie sie als Wissenschaft heute betrieben wird. Das Studium der Elementarmathematik gibt nämlich kein zutreffendes Bild von der modernen geometrischen Wissenschaft. Im Anschluß an die axiomatischen Darstellungen von Hilbert, Geiger und Conseth wird gezeigt, daß die Geometrie eine reine Beziehungslehre ist, deren Aufgabe es ist, die zwischen den geometrischen Gebilden und Sätzen bestehenden Beziehungen einer erschöpfenden Untersuchung zu unterwerfen. Dabei tritt ein inniger Zusammenhang zutage zwischen Geometrie und Logik, und der Verf. hält geometrische Operationen für besonders geeignet, um logische Verhältnisse darzulegen. Eingehend werden Stellung und Eigenschaften der nicht-euklidischen Geometrien behandelt, soweit dies im Rahmen einer gemeinverständlichen Darstellung möglich ist. Das letzte Kapitel ist dem Problem »Geometrie und Wirklichkeit« gewidmet. Die Ausführungen ergeben als Resultat, daß die Geometrie ein begriffliches Schema ist, dessen Brauchbarkeit für die Darstellung der wirklichen Verhältnisse durch die Erfahrung zu entscheiden ist. Einstweilen lautet die Entscheidung der Erfahrung dahin, daß das angemessenste geometrische Begriffsschema für die Darstellung der physikalischen Erscheinungen im Bereich der menschlichen Umwelt die euklidische Geometrie ist, während für die kosmische Makrowelt eine nicht-euklidische Geometrie das passende Schema liefert. Doch ist damit die Frage nach der geometrischen Struktur der Welt noch nicht erledigt. — Das Buch scheint uns sehr gut geeignet, in das Verständnis dessen, was Geometrie eigentlich ist, einzuführen. Diesem Ziele dienen auch die kurzen eingestreuten historischen Hinweise.  
Junk (S).

Löbell, F., Geometrie, Wirklichkeit und Anschauung: Forschungen und Fortschritte 19 (1943) 174—175. — Der kleine Aufsatz behandelt mit außerordentlicher Klarheit das Geometrieproblem in seinen allgemeinen Zügen. Die Geometrie, wie sie durch die Entdeckung der nicht-euklidischen Geometrien und durch die Ausbildung der axiomatischen Methode geworden ist und heute vorliegt, ist eine abstrakte Geometrie, ein rein logisches Gefüge formaler Beziehungen, das frei ist von allen anschaulichen Bestandteilen. Diese Geometrie läßt sich anwenden auf die Wirklichkeit, wenn erstens erklärt wird, was in der wirklichen Welt unter den geometrischen Gebilden zu verstehen ist, »etwa unter Gerade ein Lichtstrahl im leeren Raum« (175), und zweitens nachgewiesen wird, daß diese Dinge der Wirklichkeit den Axiomen der Geometrie genügen. Diesen Nachweis zu erbringen, ist Aufgabe der Erfahrung. Zwischen der abstrakten und der angewandten Geometrie liegt noch eine Anschauungsgeometrie, in der die geometrischen Gegenstände als Idealisierungen kraft des räumlichen Anschauungsvermögens im Geiste existieren. Auch die nicht-euklidischen Geometrien sind dieser Anschauung zugänglich, wie der Verf. eigens gegenüber gegenteiligen Behauptungen hervorhebt. Im übrigen liegen auf dem Gebiete der Geometrie noch manche Probleme, bei deren Lösung »auch der Philosoph mitzuwirken Gelegenheit hat, sofern er auf der Grundlage eines umfassenden Studiums der mathematischen Klassiker zugleich Mathematiker, vornehmlich 'Geometer' ist« (175).  
Junk (S).

v. Weizsäcker, V., Gestalt und Zeit (Die Gestalt 7). gr. 8° (42 S.) Halle 1942, Niemeyer. M 2.40. — In der Schrift bemüht sich W. darum, ein Verständnis und damit eine Versöhnung anzubahnen des Widerstreites zwischen kausalanalytischer und ganzheitlicher Naturbetrachtung. Den Schlüssel zu diesem Verständnis bietet ihm der Zeitbegriff. Der gestaltlosen

Zeit der physikalischen Welt, die der kausalanalytischen Forschung zugrunde liegt, stellt er die Zeit der Biologie gegenüber. Eine eingehende Untersuchung der Struktur der biologischen Zeit führt zu dem Ergebnis, daß »Gestalt nicht in der Zeit entsteht oder besteht, sondern Zeit in der Gestalt entsteht und vergeht, als Anfang und Ende, als Dauern und Vergehen . . . Bestimmungen wie: vorher, nachher, langsam, schnell, ruhig, unruhig, bewegt u. a. erweisen sich als Glieder eines Übergreifenden, die Zeitgestalt Mitformenden« (31). Aus den Ergebnissen der Wahrnehmungsphysiologie und -psychologie wird dann der Nachweis erbracht, daß die Gestalt es ist, die die Zeitstruktur mitgestaltet. »Es ist die Struktur einer biologischen Zeit, welche sich als fähig erweist, die Vergänglichkeit der Gestalt und die Gerichtetheit der Gestalt mit ihrer Festigkeit in einer Gegenwart zu vereinigen« (37). — Ob die Deutungen W.s zurecht bestehen, mag dahingestellt sein. Jedenfalls handelt es sich um einen Versuch, in sachlich-nüchterner Weise das Gestaltproblem zu behandeln, im Gegensatz zu manchen anderen Versuchen ähnlicher Art, die eher der dichterischen Phantasie ihren Ursprung verdanken.

Junk (S).

\* \* \*

Henrichs, M., Die erste Kindheitserinnerung. 8<sup>o</sup> (64 S.) Luxemburg 1943, Worre-Mertens. — Die aus dem psychologischen Institut von Köln hervorgegangene Arbeit beschreibt zunächst die Lösungen der bisherigen 50 Jahre. Verf. selbst sammelte Kindheitserinnerungen von 220 Kindern (13—14 Jahre alt) und 45 Erwachsenen, teils durch mündliche Prüfung, teils durch Fragebogen. Er strebt besonders danach, die psychologische Ursache festzulegen, die diese Erinnerungen vor anderen bevorzugt. Das Alter der ersten Kindheitserinnerung war im Mittel etwa 4 Jahre und schwankte zwischen 2—6. Wird ein Kind darüber befragt, so begnügt es sich nicht mit einer Begebenheit, sondern reiht daran noch manche andere Erlebnisse. Als Verf. an einem sehr kalten Wintertag eine Schulklasse untersuchte, kam vielen die Erinnerung an das Erlebnis, daß der Rhein zugefroren war, so daß man über ihn wandern konnte. Zur Erklärung der Kindheitserinnerungen Erwachsener wird die Lehre vom Gedächtnis aus der Psychologie nachgetragen; das Beste darüber bietet G. E. Müller. Daß dieser die Richtigkeitskriterien, die er beim Lernenlassen neutraler Silben gewonnen hatte, »ohne weiteres« auf die gewöhnlichen Lebenserinnerungen übertrage, ist allerdings unrichtig, wie H. schon aus meiner Psychologie S. 155 f. hätte erkennen können. Die von Erwachsenen erhaltenen Ersterinnerungen erwiesen sich häufig als affektbetont (etwa ein Schreck), oder gefühlsbetont (Liebesbedürfnis; Neid), als ichbetont (empfindlich für Lob und Tadel), als strukturbetont (aus seiner Furcht oder seinem Mut); bisweilen auch ist sie von keinem Gefühl unmittelbar getragen. — Die Arbeit vertieft unser Wissen über diese Frage nicht unerheblich.

Fröbes (S).

Schwabenbauer, E., Die vorverlegte und beschleunigte Jugendentwicklung als allgemeine Erscheinung der neueren Zeit: ZAngewPsych 64 (1943) 241 ff. — Bei der Pubertät spricht man mit Recht von den Flegeljahren. Es herrschen Übermut und Lärm, derber Ausdruck, Trotz. Körperlich strecken sich die Extremitäten allein, wodurch die Bewegungen unbeholfen werden. Seelisch ist der Kern der Pubertät die Neugestaltung des Weltbildes, körperlich die Erreichung der Fortpflanzungsfähigkeit. Auffallend ist die allgemeine Veränderung der Entwicklung in der neueren Zeit, etwa seit 1900; die Jugendentwicklung verfrüht sich körperlich und geistig immer mehr; seit der Jahrhundertwende um etwa 1½ Jahre. Diese Erscheinung wird in fast allen Kulturstaaten beobachtet, auch in Nordamerika, Australien und Japan. In dieser Richtung wirken die Menge, die Nähe, die Enge in den Städten. Heute leben in Deutschland Zweidrittel der Bewohner in Städten. Aber auch die ländliche Lebensweise ändert sich allmählich. Die Ursache der beschleunigten Entwicklung liegt in der ganzen Änderung der Lebensformen. — Genauer: Die vom Lande in die Stadt Wandernden sind lebendi-

ger, tüchtiger, regsamer. Die allzufrühe Landarbeit schädigt den Körper vieler Bauernkinder. Beim Landkind hat das Sexuelle nicht den gleichen Reiz; es wird einfach hingenommen; es herrscht da nicht die nervöse Labilität. In der Stadt beeinflußt das Kino oft ungünstig; schon fast jedes Schulkind liest dort die illustrierten Blätter. Weiter greift die Großstadt immer mehr in das Land hinaus, städtische Formen der Kleidung, der Wohnung, Lebenshaltung, beginnende Geburtenbeschränkung. Nach allem sind die Faktoren der beschleunigten Jugendentwicklung die Labilitätssteigerung, die Reizanhäufung, die höheren geistigen Anforderungen, die durch die Umwelt geänderte Lebensweise. Der Jugendliche ist vor und während der Reifezeit äußeren Einwirkungen besonders ausgesetzt. Fröbes (S)

Pauli, R., Der Arbeitsversuch als charakterologisches Prüfverfahren: ZAngewPsych 65 (1943). — Die Kräpelinische Arbeitskurve in der genaueren Form, die ihr Pauli neustens gegeben hat, ist schon öfter besprochen worden (vgl. meine frühere Besprechung von Rempelin in dieser Zeitschrift 18 [1943] 152). Das Eigentümliche des Artikels ist die bis ins Einzelne gehende Beschreibung, wie der Versuch auszuführen und zu verrechnen ist. Es handelt sich um die Addition von möglichst vielen einstelligen Zahlen innerhalb einer Stunde. Die Leistung muß für den Betreffenden neu sein und die Absicht bestehen, dabei das höchste zu leisten, worüber später nachgefragt wird. Die Höhe der Leistung ist bei Kindern weniger als 2000 Additionen, bei Erwachsenen 3000, selten 4000. Alle drei Minuten ist ein Strich zu machen bei der Zahl, wo man gerade steht, so daß auch die 20 Teilsommen berechnet werden können. Gemessen wird nachher die Menge der Additionen, die Steighöhe, die Gipfelage, die Schwankung. — Die psychologische Deutung stellt fest: Willensstärke, Geschicklichkeit, Gewissenhaftigkeit, Zuverlässigkeit. Für jede Gruppe (nach Alter, Geschlecht, Bildungsgrad, Stadt oder Land) wird aus dem Material eines Versuches selbst bestimmt die Rangordnung für jedes Symptom. Für die Deutung ist gewöhnlich entscheidend die Größe der Gesamtleistung. Das Urteil wird ergänzt durch die Stetigkeit, Steighöhe usw. — Theoretisch ist der Zusammenhang mit den guten Charaktereigenschaften hier nicht ganz klar. Wenn einem die Summe schnell einfällt, ist die Arbeit fast ein Spiel und beweist nicht notwendig Charakterstärke oder Gewissenhaftigkeit. P. selbst empfiehlt übrigens durchaus alle anderen Kennzeichen der Willenseigenschaften, selbst Graphologie, mit zu benutzen. Fröbes (S).

Spieth, R., Typenpsychologische Untersuchungen an Hilfsschülern: ZAngewPsych 63 (1942) 129 ff. — Hilfsschüler sind bekanntlich Schüler, die in der Volksschule nicht mitkommen. Hier sollte auch bei ihnen der Wahrnehmungstypus bestimmt werden, ob bei ihnen bei der Auffassung gesehener Gegenstände deren Farbe bevorzugt ist oder die Form, oder beide gleichmäßig erscheinen. Überwiegende Formseher heißen diejenigen, die in über 60 v. H. der Fälle allein die Form des Gegenstandes nennen; überwiegende Farbseher, die in weniger als 40 v. H. die Form angeben; Formfarbseher, die zwischen beiden liegen (40—60). — Beim tachistoskopischen Versuch wurden verschiedene Formen in verschiedenen Farben dargeboten während 1:250 Sekunden und verlangt, das Gesehene zu bezeichnen. Da waren überwiegende Formseher 8, Farbseher 9, Formfarbseher nur 5, also letztere unter den 22 Vpn 23 v. H. Also während Lutz und Scholl bei Erwachsenen und normalen Kindern ein deutliches Überwiegen des Mischtypus fanden, treten bei den Hilfsschülern die reinen Typen stark hervor. — Bei gewöhnlichen Sortierversuchen, wo bloß anzugeben war, was gesehen wurde, zeigten schwach Begabte überwiegend Farbreaktionen. Das hing aber stark vom Material ab. Wenn der Gegenstand bekannt ist oder man sich an den Farben satt gesehen hat, wird mehr die Form beachtet. Also ist der tachistoskopische Versuch in dieser Hinsicht zuverlässiger. — Ferner die Formseher haben den kleinsten Beachtungsumfang, die Farbseher den größten; erstere haben fixierende, letztere fluktuierende Aufmerksamkeit. Wurden in eigenen

Versuchen sinnvolle Worte mit Druckfehlern geboten, so begnügen sich die Farbseher mit subjektiver Richtigkeit, geben gleich ganze Worte an; die Formseher dagegen beginnen mit einzelnen Buchstaben. Beide Erscheinungen waren bei Hilfsschülern besonders ausgeprägt. Auch beim Rorschach-test erwiesen sich die Farbseher als mehr subjektiv, als phantasiereicher, unkritischer. — Zusammenfassend ist das Charakteristische der geistig Zurückgebliebenen ihre einseitige Einstellung gegenüber der Wirklichkeit. Die Formseher lassen sich schwer beeinflussen, können sich nicht leicht umstellen; die Farbseher sind beweglicher, machen die größten Lesefehler, verlangen nach beständiger Abwechslung.

Fröbes (S).

### 5. Vergleichende Religionsgeschichte.

Staudacher, W., Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern. kl. 8<sup>o</sup> (XVIII u. 121 S.) Tübingen 1942, K. Blötzer. — Der erste Teil bietet zunächst einen Überblick über die Formen und die Verbreitung der Himmel-Erde-Trennungs-Mythen (HETMythen). Er ist, obschon sehr reichhaltig, natürlich doch nicht vollständig, wenigstens was die Mitberücksichtigung verwandter oder vorausgesetzter mythischer Züge betrifft. Zu den letzten würde etwa der von W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, VIII, 342, nach A. C. Hollis von den Masai berichtete Mythos gehören, der unmittelbar den nach St. selbst (46 s. unten) hinter allen HETMythen stehenden Gedanken einer eigenartig vorgestellten Verbindung von Himmel und Erde enthält. Auch im biblischen Schöpfungsbericht wird ein Anklang an die HETMythen vermutet. Die Phönizier haben die Vorstellung eines Welteneies (Moth) = Chaos. In Indien wird der Mythos in kraftvollem Stil erzählt. Es ist die Rede von einem Auseinanderstemmen von Himmel und Erde durch die Gottesmacht; ein Urdrache spielt eine Rolle. China und Japan, Indonesien und Melanesien bieten je verschiedene Formen. Von den Ländern des 5. Erdteils hat Neuseeland die von St. zum Teil nach Bastian wiedergegebenen klassischen Typen der Mythe. Polynesien und Amerika schließen den Überblick ab. — Wenn St. entschlossen den psychologischen Ausgangspunkt der Mythen im Erlebnis des täglichen Wechsels zwischen Tag und Nacht erblickt (46 ff.), weil das nächtliche Dunkel als dadurch entstanden empfunden wird, daß sich der Himmel jede Nacht dicht über der Erde gelagert hat, so dürfte sich doch fragen, ob nicht am Anfang auch die einfachere Vorstellung des ungeschiedenen Beisammenseins einer Schöpfungsmasse gestanden haben könne (die sich für den primitiven Menschen im Beisammen von Himmel und Erde summiert). Dann könnte man das Auseinandertreten der beiden großen Teile auch ohne das genannte Erlebnisvorbild als Trennung auffassen. Richtig ist beobachtet, daß die HETMythen nur einen von den Grundtypen der Weltentstehungslehren darstellen. Es gibt außerdem auch noch die Vorstellung der vom Himmel heruntergelassenen Erde und die von ihrer Auffischung aus dem Meere (49). Entscheidend ist die Feststellung, daß HETMythen in ihrer primären Verbreitung auf die prähistorische, rassische und kulturelle Einheit: Indien, vopolynesisches Ozeanien und Vorderer Orient beschränkt, d. h. vorindogermanisch sind. Sie gehören der indomediterranen Kulturgemeinschaft an, deren Bestand durch die jüngsten Entdeckungen der Hindus-Kultur gesichert ist. — Im ersten Teil erweist St. die HETMythe als den Sinn der hesiodeischen Erzählung von der Uranosentmannung und als orphisches Gut, und zwar ist die Orphik, obwohl sie in ihrem Göttersystem von Hesiod abhängig ist, in der Gestaltung ihrer HETMythe (wie in manchem andern auch) Hüterin und Weiterbildnerin vorgeschichtlicher Anschauungen. Der Beweis, der sich für den zweiten der beiden griechischen Heimaträume des Mythos in mühsame Untersuchungen quellenanalytischer Art stürzen muß, ist m. E. im ganzen überzeugend geführt. Bahnbrechend kann, weit über das erzielte Einzelergebnis hinaus — das aber in sich selbst

wertvoll genug ist — wirken die Tatsache, daß die Arbeit überhaupt an dem Einzelbeispiel, das sie aufgegriffen hat, das Unberechtigte des eingestrichelten Mißtrauens gegenüber der Möglichkeit, den jüngeren orphischen Quellenrümern Stücke alter Tradition abzugewinnen, mit jugendlicher Frische dartut. St. geht mit großer Zielbewußtheit, die den Überblick über die wesentlichen, das Quellenverhältnis klärenden Einzelmomente nie verliert, und unter Aufwand einer straffen Zucht des schließenden Denkens voran, so daß die Arbeit sich gar nicht wie die Anhäufung philologischen Kleinwissens, sondern wie die Entfaltung und Lösung eines mathematischen Problems liest. — Sachlich wichtig ist, was den orphischen Stoff betrifft, nicht nur das, was als sicherer Bestand der hinter den einzelnen Seitenströmen der Überlieferung stehenden Urform ermittelt ist, sondern ebenso sehr das, was als ihr fremd ausgeschieden wird; dahin gehört z. B. die Vorstellung des Chronos, die als zervanistische Zutat erkannt wird. Wir geben das Gesamtergebnis teilweise unter Anlehnung an die Worte des Verf. (119): Die altophische HETMythik ist ein volkstümlicher Schöpfungsmythus, dessen Vorhandensein in Griechenland uns schon die Sage von der Uranosentmannung bei Hesiod beweist, die ihrerseits aber eine stark entstellte Form des nämlichen Mythos ist. Grundsätzlich wertvoll ist an diesem Ergebnis ein Doppeltes. Einmal erweist sich die Orphik als Hüterin alten volkstümlichen Gutes, das sonst in der griechischen Religion unbeachtet geblieben ist. Daß sich gerade der Schöpfungsgedanke als Teil dieses Altgutes herausstellt, ist die zweite, an religionswissenschaftlicher Bedeutsamkeit noch vorangehende Allgemeinerkenntnis. — In der für die Völkerkunde aufgeschlossenen Art der Themastellung und der philologischen Sauberkeit der Durchführung macht die Arbeit auch ihrem Anreger Herter (jetzt in Bonn) alle Ehre.

P r ü m m (S).

Stübler, G., Die Religiosität des Livius (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 35). 8° (XII u. 215 S.) Stuttgart 1941, Kohlhammer. — Die Arbeit zeigt an fünf Stoffen aus dem Geschichtswerk des Livius, wie sich die Stimmung der augusteischen Reform in der Religiosität des Livius widerspiegelt. Die Darstellung der Persönlichkeit, der Leistung und besonders der Vergöttlichung des Romulus erweist sich als ausgerichtet an der (offenbar ehrlichen) Überzeugung des Livius über die in Augustus wirksame göttliche Kraft. »Livius hat, wie wir gesehen haben, den Mythos des Romulus benutzt, um die Göttlichkeit des wiedererstandenen Romulus, des Augustus, zu verkünden und durch die Verbindung der für die Religion des Gründers wichtigsten Begriffe und Vorstellungen zu erklären: Augustus hat einen Gott zum auctor, besitzt deshalb selbst göttliche auctoritas, vermittelt als optimus augur Rom den Segen der Götter und gewährleistet seinen ewigen Bestand; zuletzt wird er zum Himmel zurückkehren, um als Gott weiterhin sein Volk zu behüten« (15). Besonderen Nachdruck legt St. auf die Formel *deum deo natum*, die aus der Mitte der Menge heraus nach der Entrückung des Romulus hörbar wird. »Noch nie war bisher der römische Heros als selbständiger Gott verehrt worden, noch nie war ein römischer Gott zugleich Sohn eines Gottes gewesen« (25). St. glaubt, daß Livius hierbei an Augustus gedacht hat und daß auch der römische Leser seines Werkes sofort herausgehört habe, daß mit diesem unbestimmten Ausdruck zugleich das Wesen des Augustus bezeichnet werden solle. Das mag alles stimmen, bloß ist gegen die Übersetzung der Wendung *deus deo natus* mit »Gott Gottes Sohn« Einspruch zu erheben. Es müßte gesagt werden: »ein Gott eines Gottes Sohn«. Die scheinbar belanglose Hinzufügung des Artikels reißt die ganze Kluft auf, die die mit der Wendung verbundene Gedankenwelt trennt von jener Gedankenwelt, innerhalb der die Bezeichnung Christi als Gottes Sohn steht (auf die St. 26 hinweist). — Der Abschnitt über Numa sucht besonders auch die Zusammenhänge zwischen Religion und Sittlichkeit herauszuarbeiten, die Livius im Gründerwerk des Numa und der Reform des Augustus verwirklicht glaubte. Gut wird hier unter anderem bemerkt, daß Livius Anschauungen verrät, »die eine Versittlichung der Religion mit einer gewissen Aufklärung verbinden«, und daß er insofern kein Vertreter

ganz originaler römischer Religion ist. — Der Abschnitt über Camillus beschäftigt sich mit der beherrschenden Gestalt des 5. Buches von Livius, in der eine Parallele zur Gestalt des Romulus erkannt wird. Hier schon begegnet das Motiv der Devotion, nämlich in der Todesbereitschaft der Greise, die nach dem Verlassen der Stadt durch das Volk noch darin zurückbleiben. Mit diesem Motiv beschäftigt sich im einzelnen der Schlußabschnitt des Werkes. Er behandelt den Opfertod der beiden Decier, Vater und Sohn, der schon so vielfach auf die zugrunde liegenden Anschauungen untersucht worden ist. St. verwendet besonderen Fleiß darauf, die Devotion des jüngeren Decius mit der Devotion und Einweihung der Samniten zu verknüpfen, die zehn Kapitel später erzählt wird. Er glaubt folgende Deutung vorgelegen zu dürfen: »Wie Decius sind auch die Samniten *victimae* (X 38,9); nur er bieten sie sich nicht freiwillig zu dem Opfer wie Decius, der dem Befehl der Götter in den Tod hineinfolgt, sondern werden von ihren Priestern mehr als Opfertiere an die Altäre herangeführt als wie wirkliche Teilnehmer an der heiligen Handlung (38,9). Es sind regelrechte Menschenopfer, so wie sie die Bacchanten ihren Göttern darbringen; mit scharfen Worten brandmarkt Livius das Verabscheuungswürdige dieses Rituals« (188). Religionsgeschichtlich wertvoll sind die weiteren Bemerkungen über die Gestaltung der Vereidigung der Samniten nach dem Bilde der Einweihungsreligionen, deren Vorbild St. auch in der Erzählung des Livius über die Spanier Mandonius und Idibilis XXVIII 34,5 (138) wirksam meint. Schließlich glaubt St. Züge namhaft machen zu können, die den sonst sehr natürlichen Tod des Augustus zur freien Tat einer Devotion erheben — Den größten Umfang beansprucht die Würdigung der Darstellung des 2. Punischen Krieges. Hier findet man u. a. die Stellen gesammelt, in denen sich die Überzeugung des Livius und auch der Zeitgenossen über göttliche Fügungen im Verlauf dieses weltgeschichtlichen Ringens (besonders bei der im 26. Buch erzählten Wendung) ausspricht. Man braucht die Dinge nur im Lichte augustinischer Geschichtstheologie zu sehen, um einen berechtigten Kern in diesen Anschauungen zu erblicken. — Wir haben eine Grenze der wertvollen Arbeit schon angedeutet. Man empfindet auch bei ihr oft, daß die in religionsgeschichtlichen Untersuchungen der heutigen Altertumsforschung verwendeten Kategorien teils zu sehr im Banne bestimmter religionsphilosophischer Thesen stehen, teils zu verschwommen sind, um der geschichtlichen Wirklichkeit ganz objektiv gerecht zu werden.

Prüm m (S).

Beukers, Cl., *Cicero's Godsdienstigheid*. gr. 8° (XVI u. 224 S.) Brüssel und Nijmegen 1942, NV. Standaard-Boekhandel, Dekker en Van de Vegt, Fr. 70.— — Wenn Livius vielleicht als Beispiel dafür gelten kann, daß der im ganzen doch unerfreuliche Gesamteindruck der römischen Religionslage um die Zeitwende Raum läßt für mancherlei Belichtung durch das Bild des religiösen Willens einer Einzelpersonlichkeit, die den Durchschnitt beträchtlich überragt, so zeigt die Untersuchung von B., daß es bei Cicero trotz mancher verstehenden Bemerkungen über Religion kaum zu einer tieferen Frömmigkeit gekommen ist. Das Grundergebnis der Arbeit ist die Herausstellung des Zwiespältigen und wesentlich Theoretischen der religiösen Gesamthaltung des Redners. Originell ist die Art, wie das Ergebnis erarbeitet wird. Einmal im Verfahren strengster Induktion aus den Quellen: die Literatur wird nur zur Nachkontrolle oder zum Vergleich der unmittelbar den Texten abgewonnenen Erkenntnisse herangezogen. Andererseits sucht B. überall in die religiöse Psyche des Menschen Cicero einzudringen, die hinter den Texten steht. Er nimmt sich die Zeit zu einer kontemplativen Versenkung in die Hintergründe und scheut sich nicht, das Gespräch mit der Person des Redners und Politikers, in das er überall hineinstrebt, auch in der Form der Darstellung zur Geltung kommen zu lassen. So sprengt die Form die Fesseln einer zünftigen philologischen Dissertation. Das Buch ist in seiner Anlage und Gestaltung nur in einem Lande wie Holland und Flandern möglich, wo der Humanismus älteren Stils noch eine wirkliche

Macht ist und wo der Autor von vornherein darauf rechnen konnte, in weiten Kreisen auch außerhalb der Reihen der Philologen eine rege Anteilnahme für die aufgeworfenen Fragen zu finden. Das macht auch eine gewisse behäbige Breite der Darstellung wohl verständlich; sie fällt schon sofort im ersten Abschnitt, der sich mit dem Wollen von *De natura deorum* befaßt, auf. Es ist mit dieser Feststellung nicht gesagt, daß der Philologe und Historiker der alten Religion das Werk nicht voll und ganz ernst zu nehmen habe, sondern eher, daß er insofern von der Art des Verf. lernen kann, als sie zeigt, wie man Texte, die inhaltlich so zeitgebunden sind wie möglich, durch Verbindung mit modernen (in diesem Fall religionsphilosophischen Fragestellungen) für jeden Gebildeten interessant gestalten und so der Altertumswissenschaft Freunde erwerben oder auch erhalten kann. Der Vorsprung des Buches gegenüber anderen seiner Art besteht darin vor allem, daß es feste religionsphilosophische Maßstäbe anlegt, nicht aber solche, die mit so und so vielen ‚als ob‘ belastet sind. Das religiöse Phänomen selbst wird in seiner vollen, also nicht bloß geschichtlichen und phänomenologischen Objektivität genommen und sogar Fragen wie die nach der *salus infidelium* werden wenigstens gestreift. Es ist für das Buch auch von Vorteil, daß die in zwanglosem Gespräch und in freiem Diskurs der Gedanken erarbeiteten Einsichten oft in knappen Zusammenfassungen wiederholt werden, was namentlich dem nichtholländischen Leser das Verständnis bedeutend erleichtert. Soviel ich sehe, ist z. B. das durch die Methode der psychologischen Einfühlung in den Menschen Cicero gewonnene Bild über den Sinn des Werkes »Über das Wesen der Götter« z. T. wenigstens wirklich neu, und was wichtiger ist, auch für das Ziel des Buches, die Analyse und Wesensbestimmung der religiösen Grundhaltung des Mannes ergebnisreich, insofern sofort das Schwankende und doch auf innerem wirklichem Interesse an der Gottesfrage Aufruhende dieser Haltung sichtbar wird. Wir können hier nicht die Mosaiksteine ausbreiten, die das Grundergebnis der Arbeit ermöglichen. Scheinbar geht der Autor oft sprunghaft voran, so wenn er auf *De natura deorum* die Analyse des *Enkomions* auf die Weisheit aus *Tuscul.* V 5 folgen läßt. In Wirklichkeit machen aber diese so verschiedenen religiösen oder quasireligiösen Mächte (eine solche ist eben auch die Philosophie, zu der Cicero, wie B. nicht ungeschickt sagt, geradezu eine duleutische Haltung einnimmt) das Zerrissene der religiösen Haltung Ciceros schon weithin verständlich. Wenn dann noch das Unvermögen hinzukommt, zwischen den verschiedenen Möglichkeiten einer Stellungnahme zu einer und derselben religiösen Gegebenheit — in den Büchern *De divin.* z. B. zwischen dem skeptischen Standpunkt des Markus und dem mehr bejahenden des Quintus — sich zu entscheiden, kann nur Verwirrung als Endstadium übrigbleiben. Diese schon in der Untersuchung über *De natura deorum* begründete Annahme zweier Grundstrebungen im Charakter Ciceros selbst, einer idealistisch gerichteten und in die Tiefe dringenden und einer mehr geüßerischen und oberflächlichen, wird durch die Schlußuntersuchung über seine Stellung zum Augurat vertieft. Im übrigen weicht der Verf. einer ausgeführten Darstellung der Beeinflussung der Lebensführung Ciceros durch seine Religionsanschauung ziemlich aus. Den eigentlichen Kern des Werkes bilden geistvolle Einzeluntersuchungen, die unter dem Obertitel »Voorstellungen, Gedragingen, Formen« zusammengefaßt sind. Sie befassen sich mit Ciceros religiöser Anlage, seinem (persönlichen) kultischen Verhältnis zu Minerva und Jupiter (*Capitolinus*), dem Inhalt und den Beziehungspunkten seines *deus*-Begriffs, mit seiner religiösen Sprache und den Motiven und Stimmungen, die diesen Sprachvorrat bei ihm zum Aufklingen bringen — wie man sieht, schon in der Fragestellung originale Untersuchungen.

Pr ü m m (S).

\* \* \*

Koppers, W., Bhagwān, the supreme deity of the Bhils. A contribution to the history of Indian and Indo-European Religions: *Anthr* 35-36 (1940-1941) 264—325. — Der bekannte Ethnologe berichtet in dieser Arbeit

über die religionsgeschichtlichen Ergebnisse seiner 1938-1939 unternommenen Forschungsreise unter den Bhils, einem zwischen ein und anderthalb Millionen zählenden Stamm, der die Ausläufer des Vindhya- und Satpuragebirges zwischen Nordindien und dem Dekkanhochland bewohnt. Außer den eigenen Untersuchungen stand K. auch umfangreiches Material von L. Jungblut S. V. D. zur Verfügung. — Obwohl vorarischen Ursprungs sprechen die Bhils heute in der Hauptsache eine indoarische Sprache. K. warnt deshalb davor, aus Sanskrit oder Hindunamen ohne weiteres zu schließen, daß auch der so bezeichnete Begriff hinduisiert worden sei. Bhagwān im Munde eines Bhil ist etwas ganz anderes als im Munde eines Hindu. K. geht dann anhand der im Stamme gebräuchlichen Gebete, Flüche, Mythen und Legenden (besonders des Schöpfungs- und Sintflutmythus), der Gottesnamen, Sprichwörter und Gelübde den Glaubensvorstellungen der Bhils nach. Es zeigt sich, daß die Bhils Bhagwān klar von den »Göttern« unterscheiden, daß sie ihn allein als den Schöpfer der Menschen und der Götter betrachten. Die anderen Götter sind seine Diener. Er ist Herr über Leben und Tod. Er besitzt kein Weib. Er war bei Beginn der Schöpfung allein. Zuweilen tritt sogar der Gedanke der Schöpfung aus Nichts klar hervor. Seine Macht ist unendlich. Er gibt und er nimmt: was er tut, ist wohlgetan. Er richtet die Toten; seine erste Frage gilt dabei den Taten der Nächstenliebe. — Obwohl sich natürlich auch weniger reine Vorstellungen finden, ist es doch bemerkenswert, daß gerade jene Bhils, die dem Einfluß der Hindus weniger unterlagen, die oben genannten Ideen zeigen. Sie gehören also zu ihrem Ahnenerbe. — Der Glaube an ein höchstes Wesen oder Überbleibsel davon findet sich auch bei anderen Eingeborenentämmen Zentralindiens; mancherorts sogar unter demselben Namen. So bei den Korkus, Korwas, Oraons, Lohars (ein Zweig der Mundas), den Bihors und den Baigas. Einige von diesen gebrauchen neben dem indo-arischen Namen Bhagwān auch ältere nichtarische Bezeichnungen. — Der Name Bhagwān führt uns zurück auf den Vedischen Gott Bhaga = Geber der Gaben (von der Wurzel bhaj = zuteilen). Er hängt weiter zusammen mit dem бага persischer Inschriften. Ferner ist uns ein phrygischer Ζεὺς Βαγαῖος bekannt und das slawische Wort bog (bogu) für Gott. Diese Namenreihe für einen indogermanischen Hochgott, auf die schon L. Schröder hingewiesen hatte, findet in K.'s Untersuchung ihre Bestätigung. — Es scheint, daß die vorarischen Bewohner Indiens bei ihrer Begegnung mit den arischen Eroberern erkannten, daß unter den arischen Göttern keiner ihren eigenen Gottesvorstellungen besser entsprach als Bhagwān, sodaß sie mit dem Wechsel der Sprachen auch dessen Namen als Bezeichnung für ihre höchste Gottheit übernahmen. Damit stimmt zusammen, daß auch die hinduistischen Formen der Bhagavatreigionen (Bhagavat und Bhagwān sind nur verschiedene Formen von derselben Wurzel bhaj) im Gegensatz zu Polytheismus und Pantheismus besonderen Nachdruck auf den einen Gott Bhagavat legten. Nach Garbe war die »Bhagavadgita« ursprünglich monotheistisch. Da Bhaga in den Veden trotz allem nur eine verhältnismäßig geringe Rolle spielt, ist die starke Wirkung dieser Gottheit und ihres Namens wahrscheinlich dem Einfluß nichtvedischer Arier, möglicherweise auch dem der Eingeborenentämme zuzuschreiben. — Die gründliche Arbeit hat der Religionsgeschichte ohne Zweifel einen reichen und bedeutsamen Ertrag gebracht.

Brugger (S).