

## Aufsätze und Bücher

### 1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie

Heußner, A., Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter. Erste Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme. 8. Aufl. von G. von Bredow. 8° (216 S.) Göttingen 1949, Vandenhoeck und Ruprecht, DM 4.50; geb. DM 6.—. — Die Eigenart dieser ersten Einführung liegt darin, daß sie überall von der Person der Philosophen ausgeht und von ihrem Leben aus ihre Lehren zu durchleuchten sucht. Die Probleme ihres Denkens sollen als Probleme ihres Lebens erkannt werden. So gewinnen sie die Seele und erzeugen Leben. Behandelt werden: Materialismus und Monismus (Spinoza), die klar abgelehnt werden; die Monadologie (Leibniz), der Kritizismus (Kant), Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel), Pessimismus (Schopenhauer), Realismus (E. v. Hartmann), Naturalismus (Nietzsche), die Philosophie der Gegenwart (N. Hartmann, Heidegger, Jaspers), die Religion: das Christentum in protestantischem Sinn genommen. Schopenhauer und E. v. Hartmann lenkten einem oberflächlichen Optimismus gegenüber den Blick wieder auf die dunklen, rätselhaften Seiten in Menschennatur und Weltgeschehen. Sie verkannten aber das wirkliche Wesen der Schuld und Sünde, weil sie das eigentliche Elend in der Existenz überhaupt sahen. Es gilt, so schließt das Buch, von neuem den Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, um Sinn und Wert des Lebens zu kämpfen. In diesem Ringen müssen wir auf die unvergänglichen Kräfte des Christentums zurückgreifen. Nink.

Gex, M., Einführung in die Philosophie<sup>2</sup>. Deutsche Übersetzung von E. de Forest. Titel der Originalausgabe: Initiation à la philosophie (Sammlung Dalp. 2). 8° (288 S.) Bern 1949, Francke, Fr. 8.60. — Dieses Buch will in das philosophische Denken und seine Geschichte einführen sowie dazu verhelfen, die Werke der großen Denker zu verstehen. Es ist weder eine vollständige, chronologisch aufgebaute Geschichte der Philosophie noch eine neue Philosophie in systematischer Form. Vielmehr macht es, nach Problemkreisen gegliedert, im Anschluß an die großen abendländischen Philosophen vertraut mit den Problemen der Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik. Es entwirft ein Bild von Wesen, Geschichte und Schicksal der abendländischen Philosophie. Von Kant heißt es: er „ist der Verfasser der tiefgründigsten und genialsten Erkenntnistheorie, die je geschrieben wurde; auf diesem Gebiet kommt ihm keiner gleich“ (151f.). Die scholastische Philosophie wird nur ganz kurz gestreift. Es wird darauf hingewiesen, daß Thomas von Aquin die Metaphysik des Aristoteles wieder aufgenommen und weitergeführt habe; seine Philosophie habe in der Gegenwart in etwas abgewandelter Form als Neothomismus wiederum große Verbreitung gefunden und gelte als die offizielle Philosophie der katholischen Kirche; der mittelalterliche Universalienstreit sei durchaus nicht als unfruchtbare Auseinandersetzung haarspaltender Scholastiker anzusehen. Aber die Bedeutung der aristotelisch-scholastischen Philosophie in Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik ist nicht herausgestellt. Dies bedauern wir, zumal wir mit dem Verf. darin einig sind, daß Philosophie unser innerstes Wesen angeht, daß sie etwas Schöpferisches ist, richtunggebend für die Zukunft der Menschheit; Ideen leiten die Welt. Nink.

De Wulf, M., Initiation à la Philosophie thomiste. 2. Aufl. 8° (196 S.) Löwen 1949, Nauwelaerts, Fr. 50.—. — Die 1. Aufl. dieser Einführung in die thomistische Philosophie haben wir Schol 8 (1933) 436 angezeigt; die vorliegende 2., nach dem Tode des Verf. (1947) herausgegebene Aufl. bringt im Text keine bemerkenswerten Änderungen. Das Buch gibt in 20 Kapiteln einen klaren,

didaktisch geschickten Überblick über alle wesentlichen Teile der thomistischen Philosophie: Erkenntnistheorie und Metaphysik, Naturphilosophie und Psychologie, Ethik und Soziallehre; sogar der Wissenschaftslehre und der Ästhetik ist je ein Kap. gewidmet. Bei einer solchen Fülle von behandelten Problemen ist es unvermeidlich, daß manches schematisch vereinfacht wird; auch muß die Art der Darbietung mehr eine Darlegung fertiger Ergebnisse als ein Erarbeiten der Lehrinhalte aus den gegebenen Phänomenen werden. Würde man nicht beim Leser dadurch leichter ein inneres Verhältnis zur Philosophie wecken, daß man ihm zwar weniger Stoff böte, dafür aber wenigstens an einigen Problemen die Lösung selbst miterarbeiten ließe? Und noch eine kleine Frage sei gestattet: Empfiehlt es sich wirklich, die thomistische Philosophie im Gegensatz zum „Monismus“ „Pluralismus“ zu nennen (35)? Muß es denn unbedingt ein „Ismus“ sein? de Vries.

Carreras Artau, J., *Teoría del conocimiento y Ontología* (Elementos de Filosofía aristotélico-escolástica 2). 8. Aufl. 8° (298 S.) Barcelona 1950, Alma Mater. Pes. 35.— Das vorliegende Lehrbuch, das in neun Jahren nicht weniger als acht Auflagen erlebt hat, ist in seiner Eigenart dadurch bestimmt, daß es sich eng an den vom spanischen Unterrichtsministerium für den Kurs zum Baccalaureat aufgestellten Lehrplan anschließt. Dieser Lehrplan (cuestionario), der am Schluß des Buches (295 f.) abgedruckt ist, verlangt vom Studenten nicht nur einige philosophiegeschichtliche Kenntnisse, sondern auch ein beachtliches Maß systematisch-philosophischen Wissens; der Lehrplan setzt freilich eine weitgehende weltanschauliche Einheit der Lehrenden und Lernenden voraus. Den verlangten Examenstoff bietet das Buch in didaktisch geschickter, leicht einprägsamer Form. Inhaltlich gibt es im allgemeinen die in den altbewährten scholastischen Lehrbüchern überlieferte Lehre, ohne sich auf die feineren Lehrunterschiede zwischen den Schulen viel einzulassen, freilich auch ohne selbständiges Weiterführen der Problematik. Weniger befriedigend ist in der Erkenntnistheorie die Behandlung der Außenweltserkenntnis, wo mit Berufung auf die spontane, als im gnoseologischen Sinn „unmittelbar“ gedeutete Gewißheit auf eine genauere philosophische Analyse verzichtet wird. In der Ontologie scheint uns die Lehre vom „ideal Seienden“ (ente ideal) weniger glücklich; hier werden nicht nur die gedanklichen Beziehungen und die rein logischen Gebilde (wie Arten und Gattungen), sondern als auf gleicher Seinsstufe stehend auch die mathematischen Objekte und die Werte als bloß ideales Seiendes, das nur als Gegenstand des Denkens bestehen kann, hingestellt; vielleicht sind hier doch Auffassungen der modernen Wertphilosophie, die mit der klassischen Wertmetaphysik der Scholastik kaum vereinbar sind, zu wenig kritisch aufgenommen worden. de Vries.

Berghin-Rosé, G., *Elementi di filosofia. II. Ontologia*. 8° (254 S.) Turin 1949, Marietti. L. 450.— B. bietet ein Lehrbuch ganz im Sinne der thomistischen Schule, das sich durch pädagogisches Geschick auszeichnet. Der Stoff ist klar und knapp formuliert und übersichtlich angeordnet; Zusammenfassungen am Ende jedes Abschnittes erleichtern den Überblick. Immer wieder wird die Bedeutung der einzelnen Lehrstücke für das Ganze der Wahrheit aufgezeigt, wobei der Verf. auch über die Ontologie hinausgreift und den Zusammenhang mit der übrigen Philosophie, ja mit der Theologie herstellt. Alle Fragen, die zu diesem Traktat gehören, kommen zur Sprache. Dabei erhebt sich B. manchmal über die Weitergabe des überlieferten Lehrgutes zu einer gewissen persönlichen Prägung, so schon wenn er die gradus metaphysici eher gradus logici genannt wissen will, wenn er die Ordnung, obwohl sie ein Sonderfall der Einheit ist, eigens unter den Transzendentalien aufführt, vor allem aber wenn er das Schöne und die Kunst recht originell entwickelt. Freilich scheint es, daß im Wesen des Schönen das Element der Ordnung zu einseitig betont wird. Der Auseinandersetzung mit andern Richtungen ist verhältnismäßig wenig Raum zugestanden. Das moderne außerkirchliche Philosophieren wird nur bei einigen Fragen als Gegner negativ abgelehnt, hat aber diese Ontologie kaum positiv befruchtet. Die Auseinandersetzung mit der Wertphilosophie (109 f.) sollte weitergeführt werden. Beim Kategorienproblem wären

die neueren eingehenden Forschungen zu berücksichtigen. Die Bemerkung, daß es bei Platon Ewiges unabhängig von Gott gäbe (66), stimmt wohl nicht, weil bei ihm die andern Ideen von der höchsten Idee des Guten abhängen (Politeia). Beim Kausalprinzip kann von einer eigentlichen demonstratio (216 f.) keine Rede sein; daß die Leugnung dieses Prinzips eine *contradictio in terminis* besagt, ist wohl nicht so eindeutig klar, wie der Verf. meint.

Lotz.

Dingler, H., Grundriß der methodischen Philosophie. 8° (144 S.) Füssen 1949, Winter. DM 4.90; geb. DM 5.80. — D. setzt der Philosophie die Aufgabe, für die Ordnung des menschlichen Lebens durch absolut gewisse Aussagen einen sicheren Boden zu finden. Im besondern richtet sich seine Aufmerksamkeit auf die Allgemeinaussagen über das Reale. Die aus der alltäglichen Erfahrung gewonnenen „natürlichen Begriffe“, wie die der Arten von Lebewesen, Mineralien usw., können wohl zu Allgemeinaussagen verhelfen, die eine praktisch hinreichende Eindeutigkeit und Gewißheit haben, aber wegen der Möglichkeit stetiger Übergänge zwischen den Arten fehlt ihnen die absolute Eindeutigkeit und Gewißheit. Eine derartige Gewißheit ist zunächst nur den Allgemeinaussagen der Idealwissenschaften eigen, die analytisch aus „reinen Ideen“ gewonnen werden; solche Ideen aber werden von uns selbst aus dem einzigen Grundelement der Relation der Verschiedenheit konstruiert. So lassen sich nach D. die vier Idealwissenschaften Arithmetik, Analysis, Geometrie und Kinematik bzw. Mechanik ableiten. Freilich können nur die Euklidische Geometrie und die Newtonsche Mechanik ausschließlich aus reinen Ideen aufgebaut werden. Die Sätze der Idealwissenschaften lassen sich zunächst in all den Fällen auf das Reale anwenden, in denen wir die Ideen selbst durch technische Bearbeitung der Materie im Realen verwirklichen. Aber auch, wo wir nur gedanklich mit Hilfe der reinen Ideen die Vorgänge gleichsam nachmachen können, erhalten wir absolut gewisse Allgemeinaussagen über das Reale. Trotzdem wird wiederholt behauptet, diese Ideen hätten kein „fundamentum in re“, das Allgemeine gehöre nur unserm Denken an, die nominalistische Lösung sei uns heute eine Selbstverständlichkeit, Naturgesetze gebe es im Realen selbst nicht (67 f.). — Die Frage scheint hier unvermeidlich: Wenn die idealen Strukturen nur durch unser Denken in das Reale hineingelegt werden, wie kommt es dann, daß die realen Dinge selbst (die auch nach D. keineswegs nur Konstruktionen unseres Denkens sind) sich den Gesetzen fügen? Vielleicht will D. mit seinen nominalistischen Formeln nur sagen, die Begriffe seien nicht in der abstrakten Weise, wie sie gedacht werden, in den Dingen verwirklicht. Jedenfalls sagt er an anderer Stelle (36 f.) ausdrücklich, es gebe Ideen („qualitative Ideen“), die an einem realen Gegenstand voll verwirklicht sein können, wenn auch nie für sich allein, sondern stets in konkreter Einheit mit unbegrenzt vielen anderen Bestimmungen, die im Begriff nicht erfaßt werden. Das ist aber schließlich die aristotelische Auffassung, jedenfalls wie sie in der scholastischen Philosophie verstanden wird. Neben den Allgemeinaussagen von absoluter Notwendigkeit wäre freilich auch die „physische Notwendigkeit“, wie sie durch Induktion gewonnen wird, zu berücksichtigen. Den Gesetzen der Newtonschen Mechanik etwa wird man schwerlich absolute Notwendigkeit zuschreiben können. Ebenso wenig können sie aber als bloß „zufällig“ zutreffend aufgefaßt werden. Zwischen dem absolut Notwendigen und dem Zufälligen dürfte wohl doch eine breite, mehrfach abgestufte Zwischenschicht anzunehmen sein. Eine genauere Besinnung auf das, was D. Allgemeinaussagen „von praktisch hinreichender Eindeutigkeit und Gewißheit“ nennt, müßte wohl auch für diese eine Seinsgrundlage in der „Natur“ der Dinge aufdecken. Von da aus müßten aber auch die weltanschaulichen Folgerungen des Verf. neu durchdacht werden.

de Vries.

Bachelard, G., La philosophie du non, Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique (Bibl. de Philos. contemporaine). gr. 8° (148 S.) 2. Aufl. Paris 1949, Presses Universitaires de France. Fr. 240.—. — Die Wissenschaft unterrichtet die Vernunft. Die Vernunft muß der höher entwickelten und

sich weiter entwickelnden Wissenschaft gehorchen. Sie hat nicht das Recht, eine unmittelbare Erfahrung höher zu stellen, sondern muß sich der am reichsten entfalteten Erfahrung unterordnen. Das Unmittelbare muß hinter dem wissenschaftlich Konstruierten zurücktreten. Arithmetik, Geometrie und Physik sind Wissenschaften. Die traditionelle Lehre von einer absolut unveränderlichen Vernunft ist „nur eine Philosophie“, eine untergegangene Philosophie. In diese Worte faßt B. den Sinn der „philosophie du non“. Diese hat nicht verneinenden, sondern versöhnenden Charakter; sie ist nicht aprioristisch-dialektisch, sondern synthetisch. Sie bewahrt den Zusammenhang mit den früher aufgestellten Wissenschaften. Diese sind in den späteren enthalten; die Newtonsche Mechanik in der nicht-Newtonschen, die euklidische Geometrie in der nichteuklidischen, die aristotelische Logik in der nicht-aristotelischen. Man mag ohne Ende streiten über den Fortschritt in Moralität, Wohlstand und Dichtung; ein Fortschritt entzieht sich jeder Diskussion, der Fortschritt in der Wissenschaft. Der Gedanke der Wissenschaft enthält also ein Prinzip zur Einteilung philosophischer Systeme und zum Studium des Fortschritts der Vernunft. Dies zeigt der Verf. zunächst an der in der Wissenschaft erfolgten Entwicklung des Begriffs der Substanz und Masse, bei dem schließlich an die Stelle des Begriffs der Realität jener der Realisierung getreten sei. Dieser Entwicklung entsprächen in der Wissenschaft die Standpunkte: naiver Realismus, positivistischer Empirismus, klassischer Rationalismus der rationalen Mechanik, relativer und diskursiver Rationalismus. Neben die euklidische Geometrie, fährt B. weiter, sei die nichteuklidische getreten, neben die aristotelische Logik die nichtaristotelische. — In der „philosophie du non“ ist die Philosophie nicht mehr Grundlage der Wissenschaften, sondern abhängig von ihnen und ihrer Entwicklung. Wo nicht das Seiende finale Form des Erkennens ist, läßt sich der wahre Sinn der Philosophie nicht mehr bestimmen. Man kann schließlich dazu kommen, am Wissenschaftsfortschritt den Sinn und Fortschritt der Philosophie zu orientieren. Aber die Grundfrage kehrt wieder: Wodurch bestimmen sich Wesen, Einteilung, Wahrheit, Methode und Fortschritt des Wissens und der Wissenschaften? Nicht Wissen und Wissenschaft ist die letzte finale Norm der menschlichen Erkenntnis, sondern das Seiende, auf dessen Erfassung der menschliche Verstand sinnvoll-final hingeordnet ist, durch dessen wahre und gültige Erfassung er Philosophie und zweite Wissenschaften wahr und gültig aufbaut. Die „philosophie du non“ ist nicht zum Wesen, Grund und Ausgangspunkt der Philosophie vorgestoßen.

Nink.

Vernekohl, W. (Herausgeber), „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit.“ Gedenkbuch der Freunde für Peter Wust, gr. 8° (185 S.) Münster 1950, Regensberg. DM 6.80. — Diese zum 10. Jahrestag des Todes Peter Wusts (3. 4. 50) erschienene Schrift will die Erinnerung an seine eigenwüchsige Gestalt und segensvolle Wirksamkeit wachhalten. Sie zerfällt in zwei Teile. Der 1. Teil zeichnet Bild und Lebensweg des Menschen und Philosophen, in vielfacher Bezugnahme auf W.s eigenen Lebensrückblick „Gestalten und Gedanken“<sup>2</sup>, München 1940; der 2. Teil deutet sein Werk und führt es in einzelnen Untersuchungen weiter. Sein einsames, schlichtes Heimatdörfchen, „mein“ Rissen-thal, unweit der Saarufer, hat tiefe und ansprechende Züge seines Wesens bestimmt. Nach seinem Münsterer Freund, dem besonders durch seine Bemühungen um die mathematisch-logistische Philosophie in Fachkreisen bekannten H. Scholz, war W. „ein Mensch mit vielen Aporien“, der immer wieder auch schwer unter den Schickungen seines Lebens litt, „der im Ideellen gelebt hat auf eine ganz und gar nicht alltägliche Art“, ein „wesentlicher“ Mensch. Eine „ganz große Wandlung“ in seinem Leben, die geistige Berufung zum Philosophieren, erfuhr er als Student der Philologie an der Universität Berlin durch Friedrich Paulsen. Später, im J. 1921, fand er in M. Scheler einen Lebensbegleiter als Meister und Führer im Geiste, dem er sich stets in großer Dankbarkeit und Ehrfurcht verbunden wußte; auch dann noch, als sich in Schelers letzten Jahren ein radikaler Gesinnungswechsel vollzogen hatte. Zutiefst war W. ein religiöser und frommer Mann, der nach jahrelangem Suchen

und Ringen zurückfand zum frohen Glauben seiner Kindheit. Sein Denken und Wirken zeigte in steigendem Maße religiösen Bekenntnischarakter. Angesichts seines nahen sicheren Todes konnte er sagen: „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit.“ Sein (hier beigedrucktes) „Abschiedswort“ an seine Schüler vom 18. 12. 1939 ist ein dankbares Bekenntnis zu Christus und eine ergreifende Aufforderung zum Gebet: „Die großen Dinge des Daseins werden nur den betenden Geistern geschenkt. Beten lernen aber kann man am besten im *Leiden*.“ — Im Mittelpunkt des philosophischen Werkes W.s steht der Mensch, dessen Wert sich nach dem bestimmt, was er liebt und in welchem Maße er zu letzter Liebe fähig und bereit ist. Erst im Prinzip der Liebe vollendet sich alle Kultur. Der von W. in seinem „Abschiedswort“ zitierte philosophisch tiefe, auf allen Seins- und Lebensgebieten höchstwahre Augustinussatz „Du hast es so geordnet, o Gott, daß sich selbst zur Strafe wird ein jeder ungeordnete Geist“ (Conf. I, 12) wird in dem wertvollen Beitrag von W. Th. Cleve, „Die inneren Ursachen der Unordnung; eine philosophische Deutung unserer Zeit“, zum Ausgangspunkt der Untersuchung. Jeder Verstoß gegen den naturgegebenen Sinn des Menschen und seine darin gegründete Aufgabe hat seine entsprechende Strafe zur Folge. — W.s segensvolle Wirksamkeit setzt sich heute und hoffentlich noch recht lange fort, vor allem deshalb, weil er den inneren Zusammenhang von Wahrheit und Liebe, Erkenntnis und Bekenntnis in seinem Leben und Lehren eindrucksvoll zum Ausdruck brachte. Wir danken den Verfassern und dem Verlag, daß sie das uns angehende und ansprechende Buch herausgebracht haben. Wenn das Person-Innere, das Herz, Quellgrund und Mitte unsers Lebens, Denkens, Wertens, Strebens und Liebens ist, dann ist die Philosophie des Menschen, als *scientia ex ultimis causis*, auch *philosophia cordis*. Nink.

Hengstenberg, H. E., Zur Revision des Seinsbegriffes: PhJb 59 (1949) 14—34. — Vordringlicher als die Frage nach dem Menschen ist die Frage nach dem Sein. H. stellt diese, indem er das Realseiende untersucht. Dabei geht seine „Revision“ auf eine Synthese zwischen der Statik des Aristotelismus, in dem die Scholastik eingeschlossen ist, und der Dynamik des Existentialismus, von dem die Existentialphilosophie nicht unterschieden wird, aus. Anders gesagt, soll die von der Scholastik vertretene „Komposition“ des Seienden durch dessen „Konstitution“ ersetzt werden. Dabei besagt Komposition „das Zusammen-Gesetzsein der Teile von außen, damit das Ganze daraus erst werde“ (20); jeder Kenner der Scholastik wird diese Beschreibung als unzureichend, ja als unzutreffend ablehnen. Konstitution hingegen meint „das Zusammen-Gestelltsein der Teile innerhalb des Ganzen“ (20); hier gilt von den Teilen: „Alle haben zwar in sich, nicht aber für sich Wirklichkeit. Wirklich sind sie nur im Ganzen“ (21). Wenn ein Kenner das liest, wird er feststellen, daß genau das die Scholastik lehrt. H. bemerkt zwar, seine Kritik richte sich „in erster Linie nur auf die extremen Positionen“ (24); dazu ist aber zu sagen, daß solche Positionen Verfallserscheinungen sind, in denen das eigentliche Wesen der aristotelischen Scholastik nicht aufscheint und von denen her man sie deshalb auch nicht kennzeichnen darf. Im Hinblick auf das Buch „Sein und Geist“ von M. Müller gibt der Verf. zu, daß er sich „mit modernen Ansätzen auf thomistischer Grundlage weitgehend einig“ (24) wisse; da nun Müller gerade eine lebendige spekulative Entwicklung des echten Aristotelismus bietet, handelt es sich doch eher um eine Vertiefung des Seinsbegriffes mit dem Aristotelismus als um eine „Revision“ des Seinsbegriffes gegen den Aristotelismus. — Wie stellt sich die Konstitution des Realseienden nach H. genauer dar? Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen Sein — es „meint die Verknüpfung der Züge“ — und Existenz — sie „zielt auf den Bestand“ (17). Das wird zunächst am Urteil erläutert und deckt sich dort mit dem, was ich einmal als die prädikative und die veritative Synthese entwickelt habe (Sein und Wert I, Paderborn 1938, 53—63). Was das Realseiende angeht, so ist es das Grundanliegen des Verf., „das strenge ontologische Gleichgewicht von esse und Existenzprinzip, Sein und Existenz“ (30) herauszuarbeiten. „Das Seiende ist, indem es existiert; und es existiert, indem es ist“ (30). Im

Gegensatz dazu sage der Aristotelismus: „Etwas existiert, weil es ist“ (33) und führe somit die Existenz auf das Sein zurück; der Existentialismus aber behaupte: „Etwas ist, weil es existiert (sich vollzieht)“ (33) und leite somit das Sein aus der Existenz ab. Das Sein (esse) baut sich nach H. aus Dasein, Wesen und Existenzprinzip auf, die sich als „Konstituentien“ real voneinander unterscheiden. Das hieraus erwachsende „ganze Realeisende“ heißt als Hypostase „metaphysische Existenz“ (30); sie soll an die Stelle der Substanz treten. An ihr zeigen sich die „Konstituierten“, deren erstes das Sein ist, wozu noch die Wesenheit und der metaphysische Sinn kommen; sie unterscheiden sich nur begrifflich und gründen zugleich im konstituierten Ganzen und im Empfangenden aus der Transzendenz. Schließlich kommt allen sechs Stücken ein je eigenes „Daß-sein“ zu; es besagt „das physische Vorhandensein“ (30) im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit. — Gewiß enthalten diese Darlegungen scharfsinnige Analysen und gute Gedanken. Insbesondere trifft sich die Unterscheidung zwischen den Konstituentien und den Konstituierten mit meinen eigenen Anschauungen. Doch scheint zunächst die Terminologie doch recht willkürlich und verwirrend zu sein. Die fünf Begriffe, in die die scholastische *existentia* aufgespalten wird (vgl. 30), müßten nicht Namen haben, die so nahe beieinanderliegen; das gilt zumal vom „Dasein“ und der „metaphysischen Existenz“. Was die von H. vollzogenen Unterscheidungen selbst angeht, so sind sie wohl nicht alle von der Sache selbst gefordert; auch werden sie von ihm selbst nicht folgerichtig durchgeführt. Einmal gehört das Existenzprinzip zu den Stücken, die das esse aufbauen, anderswo (30) wird es diesem gegenübergestellt. Esse und metaphysische Existenz werden nicht eindeutig voneinander abgesetzt. Es ist fraglich, ob das Daß-sein wirklich etwas anderes als die Existenz ist. So bleibt auch H.s Grundspannung Sein-Existenz letztlich ungeklärt.

Lotz.

Foulquié, P., *La dialectique* (Que sais-je? 363). kl. 8° (127 S.) Paris 1949, Presses Universitaires. — Der Zweck dieses Buches ist die Klärung und Präzisierung der Begriffe „Dialektik, dialektisch“. Ihre Vieldeutigkeit ist geschichtlich begründet, und deshalb führt uns der Verf. an Hand dieses Begriffes durch die großen Etappen der Geschichte der Philosophie. Er unterscheidet eine „alte“ und eine „neue Dialektik“. Die „alte Dialektik“, mehr oder weniger eine praktische Anwendung der Logik, von der sie sich unterscheidet wie der Advokat vom Juristen, stützt sich auf das Kontradiktionsprinzip. Die „neue Dialektik“, die entscheidend mit Hegel beginnt, scheint gerade das Kontradiktionsprinzip zu leugnen; denn sie lebt aus dem Gegensatz. Beginnend mit Zenon, dem „Erfinder“ der „alten Dialektik“, über Sokrates, den Meister des klärenden Dialogs, und Plato, der „dialektisch“ zu den Ideen aufstieg, hat doch der Begriff, soweit er nicht mehr oder weniger mit der Logik identifiziert wurde, während des Mittelalters (Thomas, Duns Scotus) bis in die Neuzeit (Descartes, Kant) den üblen Beigeschmack, der ihm seit den Sophisten anhaftet, nie ganz verloren. Die „neue Dialektik“, die im Widerspruch in den Dingen selbst die wesentliche Triebfeder sieht (schon Heraklit: „Krieg als der Vater aller Dinge“) und im Urteil im Übersteigen von kontradiktorischen Sätzen den Fortschritt sieht (Ansätze schon in der Theologia negativa des Areopagiten oder in der „docta ignorantia“ des Cusaner u. ä.), hat eine philosophische und eine wissenschaftliche Form. Die philosophische Form hat ihre Spitze in Hegel und wird von Marx nach seinen eigenen Worten, da sie „auf dem Kopf stehe“ (Idealismus) im dialektischen Materialismus „auf die Füße gestellt“. Diese philosophische Dialektik findet heute eine, wenn auch noch nicht klar fixierte, so doch um so mehr popularisierte Parallele in der „wissenschaftlichen“ Dialektik; sie geht vom Umsturz der bisher absolut gültigen „mathematisch sicheren“ Gesetze und dem „Sowohl-als auch“ sich scheinbar widersprechender Begriffe aus und kann charakterisiert werden als eine dynamische Haltung des Geistes, der immer dahin gespannt ist, die alten Wahrheiten im Widerspruch zu überschreiten. Und dieser Dynamismus ist nach dem Verf. das letzte Gemeinsame dieses nun einmal schillernden Begriffes „Dialektik“: Wie die „alte Dialektik“ das dynamische Element

der sonst statischen Logik darstellt, so sieht auch Hegel diesen inneren Dynamismus in den Dingen im dialektischen Idealismus und Marx im dialektischen Materialismus. — Das Buch gehört zu den Monographien, für die man dankbar sein muß. Klar und sauber, methodisch gewissenhaft wird der geschichtlich so belastete Begriff auseinandergelegt und scharf gefaßt. Dazu kommt noch ein durchsichtiger, leicht verständlicher Stil, der die Arbeit, wie es dem Zweck der Sammlung „Que sais-je“ entspricht, auch dem Nichtfachmann zugänglich macht. Glahn.

Balthasar, N., *Mon moi dans l'être et mon moi dans le monde*: RevPh-Louv 47 (1949) 351—365. — Der Aufsatz faßt einige Grundgedanken der Werke B.s „La Méthode en Métaphysique“ (Löwen 1943) und „Mon Moi dans l'Être“ (Löwen 1946) kurz zusammen. B. wendet sich gegen die Auffassung vieler Thomisten, dem Menschen fehle jede geistige Intuition; an ihre Stelle trete allein das Urteil; nur in ihm werde das Dasein des Einzelnen erkannt. Das ist, meint B., ein falscher Thomismus. Bevor das Dasein mit Recht im Urteil ausgesagt werden könne, müsse es erfahren, erlebt sein. Diese Erfahrung liegt in der geistigen Intuition des Ich tatsächlich vor; diese gibt uns den Begriff des Seienden als solchen (*ens qua ens*); aus dem Sinnlichen dagegen könnte dieser Begriff nicht abstrahiert werden. Die durch Abstraktion aus dem Sinnlichen gewonnenen Begriffe sind eindeutige kategoriale Begriffe, die von den Unterschieden völlig absehen; sie sind deshalb allgemein und als solche nicht verwirklicht; es gibt z. B. nicht „den“ Menschen. Der Begriff des Seienden dagegen wird nicht abstrahiert, sondern durch „Transzendentalisieren“ gewonnen; er enthält darum alle Unterschiede „*confuso modo*“; er ist ein „allgemeines Einzelnes“ (*universel singulier*: 354), eine „intuitive Idee“ (363). Der Unterschied des Begriffs des Seienden und des im Selbstbewußtsein erlebten konkreten Seienden wird von B. kaum berücksichtigt; nennt er doch die Intuition des Ich zugleich eine Intuition des transzendentalen Seins als Seins (*Mon Moi dans l'Être* 11). „Die transzendente Schau (*vue*) ist eine totale, sie ist also eine Schau von vielen Einzelnen in der Gesamtheit der Seienden“ (356); in ihr erfasse ich mein persönliches Dasein als unterschieden vom Dasein anderer Iche und der Welt. — Mit vollem Recht betont B. die für die Metaphysik grundlegende Bedeutung des Selbstbewußtseins. Das Seinsurteil kann in der Tat nicht die erste und grundlegende Seinserkenntnis sein; es muß sich letztlich auf eine Seinserfahrung stützen, und diese liegt eben im Ichbewußtsein vor. Freilich würden wir diese Erfahrung, weil reflexiver Natur, nicht „Intuition“ nennen. Doch betrifft dieser Unterschied mehr die Ausdrucksweise als die Sache selbst; B. denkt bei „Intuition“ vor allem an die Unmittelbarkeit der Erkenntnis (vgl. *La Méthode en Métaphysique* 164). Sachlich dagegen können wir B. nicht beipflichten, wenn er in der „Intuition“ des Ich zugleich schon die Transzendentalität des Seins finden zu können meint. Transzendentalität im Sinn von Allumfassendheit kann doch nur dem Begriff des Seienden, nicht dem konkreten einzelnen Seienden zukommen. Das konkrete Ich kann höchstens in Beziehung stehen zu allem Seienden. Aber wird es als solches unmittelbar erlebt? Kann man auch nur sagen, es werde als verschieden von andern Ichen unmittelbar erlebt? Jedenfalls dürfen wir den Unterschied zwischen dem Begriff des Seienden und der Erfahrung eines konkreten Seienden nicht übersehen. Dann geht es aber u. E. auch nicht an, jede, auch eine unvollkommene, Abstraktion des Begriffs des Seienden zu leugnen. Enthielte der Begriff des Seienden wirklich, wenn auch nur *confuso modo*, alle Unterschiede, wie könnte er dann noch von einem Einzelding ausgesagt werden, das doch die Unterschiede der andern Einzeldinge nicht in sich trägt? Oder soll man sich das Enthaltensein aller Unterschiede so denken, daß sie gleichsam disjunktiv mitbezeichnet werden? Auch das dürfte seine Schwierigkeiten haben. Die Transzendentalität des Begriffs des Seienden wird wohl nicht daraus zu erklären sein, daß sein Inhalt alle Unterschiede aktuell einschließt, sondern daraus, daß sein Umfang alles, auch alle Unterschiede, umfaßt; dies dürfte aber nur zu erkennen sein durch Hinbeziehung des (unvollkommen) abstrahierten Begriffs des Seienden auf alle mög-

lichen Seienden. — Störend wirkt in den Untersuchungen B.s (wie in manchen ähnlichen Untersuchungen in französischer Sprache), daß *ens* und *esse*, Seiendes und Sein, unterschiedslos durch dasselbe Wort *être* wiedergegeben werden. de Vries.

Giacon, C., *Atto e potenza*. 8<sup>o</sup> (78 S.) Brescia 1947, „La Scuola“. L. 160.— Die vorliegende Schrift über Akt und Potenz ist aus der Überzeugung erwachsen, daß es ohne diese Lehre nie eine wahre Metaphysik geben kann. Wo das Philosophieren daran vorüberging, vermochte es entweder die Fragen nicht auf ihre letzten Gründe zurückzuführen oder es hat sich in allerlei Irrtümern verloren, wie der heutige Anti-Intellektualismus, der ganz dem Werden verfallen ist, zeigt. Außerdem lassen sich die gegenwärtig drängenden Probleme wie Personalität, Freiheit und Geschichte einzig auf diesem Boden allmählich einer Lösung näherbringen. Im einzelnen weist G. die Grundprinzipien der Akt-Potenz-Lehre schon in den Dialogen Platons auf; dann entwickelt er die Systematisierung dieser Prinzipien durch Aristoteles, besonders was die Spannungen von Substanz-Akzidens und Materie-Form sowie den unbewegten Bewegter als den reinen Akt angeht; schließlich stellt er dieselbe Lehre bei Thomas von Aquin als das Fundament seiner Metaphysik dar. Erst der Aquinate hat die Akt-Potenz-Struktur auf die innerste Konstitution des Endlichen aus Wesenheit und Sein angewandt und in alle Grundfragen der Metaphysik hineingebaut. Insbesondere führt alle Kausalität letztlich zu dem subsistierenden Sein als dem reinen Akt hin, von dem her auch die Prinzipien der Wirk- und der Zweckursächlichkeit ihre tiefste Begründung empfangen. Dazu ist freilich anzumerken, daß dies nicht die erste und einzige Begründung der Prinzipien der Ursächlichkeit sein kann, weil sie den Aufstieg zum subsistierenden Sein tragen. Auf's Ganze gesehen, ist G.s Schrift dankenswert als knappe, klare und folgerichtig durchentwickelte Darstellung der Akt-Potenz-Lehre im streng thomistischen Sinne. Lotz.

Schuler, B., O.F.M., *Die Gotteslehre als Grundwissenschaft*. gr. 8<sup>o</sup> (X u. 267 S.) Würzburg-Paderborn 1950, Schöningh. DM 9.60. — Die Gotteslehre ist das höchste und schönste Anliegen der Metaphysik. Sie steht um so fester, je tiefer ihre Fundamente liegen. Sch. faßt die Gotteslehre als Grundwissenschaft und gliedert sie in 3 Teile: 1. der natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis, 2. die nähere Bestimmung des göttlichen Wesens, 3. das Gleichnis Gottes im Endlichen: die Schöpfungslehre und ihre Folgerungen. Der Grundgedanke des „*Gotteserweises*“ lautet: „Alle meine schaubaren Gegenstände“ sind nicht-einfach, zusammengesetzt, endlich. „Alles Zusammengesetzte ist seinem Begriff nach etwas Nichtletztes oder Späteres, zu dem es denknötwendig etwas Früheres geben muß“, „ein *Prinzip* der Einheit, der Vielheit und des Ineinanderseins beider“. „Dieses eine unendliche Urprinzip meines Bewußt Gehabten ist auch das Urprinzip meines wissenden Ich und alles Endlichen, das es überhaupt gibt.“ Wir nennen es *Gott*. Sch. betrachtet seinen „*Gotteserweis*“ als ein analytisches Verfahren, das nicht mit Zuhilfenahme eines Beweisprinzips wie etwa des Kausalprinzips gewonnen sei. — Es läßt sich wohl fragen, ob die innere sinnvoll-final statisch-dynamische Vieleinheit und Ordnung, die jedem Seienden notwendigerweise zukommt, zutreffend bestimmt, insbesondere ob sie geeigneterweise als „Ineinandersein von Einem und Vielem“ zu bezeichnen sei. Duns Scotus bestimmt sowohl die Mehrheit der inneren, sinnvoll-final einander zugeordneten Seinsgründe als auch ihre Einheit schärfer, tiefer und angemessener. Die inneren Gründe des *ens contingens* stehen in einem sinnvoll-final geordneten Potenz-Akt-Verhältnis zueinander, derart, daß mit ihrem realen Identischsein das *ens contingens* selber und seine sinnvoll-final geordnete Vieleinheit logisch notwendigerweise gegeben sind. Das Seiende, insbesondere das *ens contingens* selber und seine Einheit sind also dem Identischsein ihrer inneren Gründe gegenüber konsekutiv, Real identisch sind beim *ens contingens* die inneren Gründe nicht aus sich selber, sondern durch *Gott*. Wenn aber das *ens contingens* in vielfacher, innerlich geordneter Weise eine Potenz-Akt-Struktur

aufweist, dann ist ein vielfacher, innerlich geordneter Aufstieg von ihm aus zu Gott möglich. Und jeder erfolgt mittels der Prinzipien des Grundes und der Kausalität. Das Kausalprinzip aber ist ein Spezialfall des allgemeineren Satzes: keine Potenz-Akt-Einheit kann aus sich sein, vielmehr hat jede ihren zureichenden oder bestimmenden Grund in einem andern, letztlich in Gott. Der natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis ist der implicite oder explicite vollzogene Aufstieg zu Gott mittels der Prinzipien des Grundes und der Kausalität. Und diese Art der Gotteserkenntnis ist in jedem Gottesbeweis logisch vorausgesetzt; auch im eudämonologischen, weil die Betrachtung des Zieles des ens contingens nur auf Grund der Betrachtung seines Woher erfolgen kann; innerlich notwendigerweise entspricht das Wozu eines Seienden seinem Woher und setzt es seinslogisch voraus. — Die *nähere Bestimmung des göttlichen Wesens* erfolgt bei Sch. von dem Grundsatz aus, daß Gott infolge seiner absoluten Einfachheit alle nur möglichen Vollkommenheiten hat. Wir stimmen dem zu. Zur Erkenntnis der inneren Ordnung der göttlichen Vollkommenheiten aber gelangen wir wiederum ausgehend von der dem Seienden als solchem inneren Ordnung. — In der *Schöpfungslehre* wird die Ansicht vertreten, daß alles Geschaffene, „auch alles, was man als anorganische, unbelebte Körper zu bezeichnen gewohnt war“, seinem ganzen Wirklichsein nach lebende Kraft sei. Der letzte Abschnitt untersucht die Frage, ob Theismus und Hylomorphismus vereinbar seien. Er kommt zum Resultat, daß der aristotelische Hylomorphismus seiner inneren Tendenz nach im Gegensatz zu einer theistischen Welterklärung stehe. Wir haben Bedenken, ob das Buch dem Sinn des aristotelischen (und thomistischen) Hylomorphismus, insbesondere den wichtigen Begriffen Potenz und Akt, Materie, Form und Steresis gerecht wird. Es hätte viel gewinnen können, wenn die unvergänglichen, in der Scholastik schon erarbeiteten Werte der Erkenntnistheorie und Metaphysik auf Grundlegung und Durchführung inhaltlich und methodisch mehr eingewirkt hätten.

Nink.

Stirnemann, H., Zur suppositalen und virtuellen Unmittelbarkeit: DivThom (Fr) 28 (1950) 255—273. — St. untersucht die Weise der göttlichen Allgegenwart, die Thomas bekanntlich auf die unmittelbare Tätigkeit Gottes in den Geschöpfen zurückführt. Die Frage ist, ob dazu die Unmittelbarkeit der Kraft genügt, die darin besteht, daß jedes Geschöpf nur in der Kraft Gottes etwas wirken und hervorbringen kann, oder ob dazu die Unmittelbarkeit des Suppositums nötig ist, bei der nichts so zwischen die Ursache und Wirkung tritt, daß es der Ursache untergeordnet wäre. Auf jeden Fall schließt die Unmittelbarkeit der Kraft zwar die Mittelbarkeit der Kraft, nicht aber die Unmittelbarkeit des Suppositums aus. In Auseinandersetzung mit den Kommentatoren kommt St. zu folgendem Ergebnis: Alle Wirkungen geschaffener Ursachen hängen als geschaffenes Sein in ihrem Werden und Bestehen unmittelbar von der schöpferischen Tätigkeit Gottes ab, so daß ihnen Gott durch die Unmittelbarkeit des Suppositums gegenwärtig ist. Die Bestimmungen, die das gewirkte Sein unmittelbar von der geschaffenen Ursache empfängt, werden zwar als solche von Gott nur mittelbar hervorgebracht. Das hindert jedoch nicht, daß Gott auch dieses Wirken der Ursache, sofern es ein Sein ist, unmittelbar hervorbringt. Gott ist also dem Wirken der geschaffenen Ursache und der hervorgebrachten Wirkung in ihrem ganzen Sein unmittelbar gegenwärtig, obwohl die Wirkung außerdem, als von der geschaffenen Ursache gewirkte, von ihm auch mittelbar abhängt. Damit vertritt St. außer der praemotio auch einen concursus simultaneus.

Brugger.

\*

Liebert, A. †, Die theologische Denkungsart und ihre Universalität. PhilStud 1 (1949) 245—259. — Da die Philosophie die Wahrheitsfrage prinzipiell aufwirft und die einzelnen Wissenschaften danach untersucht, welchen Typ und Grad der Wahrheit sie erreichen, hat die Philosophie auch ein philosophisches Interesse an der Theologie und fragt nach ihrem Gegenstand, ihrer Form und Methode und nach ihrem Wahrheitswert. Nach L. ist auch

die Theologie eine durchaus universale Wissenschaft und Geisteshaltung. Ihr Gegenstand ist Gott, und zwar der Schöpfergott. Dabei ist Gott nicht nur der Ursprung der Harmonie der Welt, sondern ebenso ihrer Tragödie. Wie die Philosophie hat auch die Theologie noch keine ihr angemessene Methode gefunden. Immer lehnte sie sich an die zu ihrer Zeit maßgebende Wissenschaft an. In diesem Sinne spricht L. von der Periode der mystischen und negativen Theologie zur Zeit des Neuplatonismus und im 12. und 13. Jahrh., von der rationalen Theologie der Aufklärung, von der historischen Theologie des 19. Jahrh., die dem Wesen des Religiösen am wenigsten gerecht wurde, und von der dialektischen Theologie der Gegenwart mit ihrer Verwandtschaft zur negativen Theologie. Über alle zeitbedingten Formen hinweg zeigt sich die Hypostasierung oder die Realisierung von Ideen als die charakteristische Methode der Theologie, die damit die in der Schöpfung liegende Realisierung göttlicher Ideen (= Offenbarung) zum Bewußtsein bringt. Durch diese Methode erweist sie sich auch als der Natur des Menschen am meisten angemessen. Falsch aber wäre es, die Wissenschaftlichkeit der Theologie nach Wissenschaften außer ihr, etwa der Mathematik, bemessen zu wollen oder auf rein rationalem Gebiet zu suchen. Wahr ist die Theologie als Lebensmacht, als größte und machtvollste Form der Weltanschauung und als Glaubensbekenntnis. Ihr Verhältnis zur Philosophie ist dialektisch. Während die Philosophie mehr das Problem und die Kritik pflegt, vertritt die Theologie, obwohl nicht ausschließlich, die Entscheidung und das Dogma. Beide zusammen, Theologie und Philosophie, sind die Pole unserer geistigen Existenz. — Bedeutungsvoll an dieser Arbeit L.s erscheint das ehrliche und dem Wesen der Philosophie angemessene Streben, von sich aus ein Verhältnis zur Theologie zu gewinnen. Die Grenzen des dargestellten Versuchs erklären sich vor allem aus dem Mangel der Unterscheidung zwischen der *Theologia naturalis* als einer metaphysisch-philosophischen Disziplin, die sich zuletzt auf die *Einsicht* in ihren Gegenstand stützt, und der Offenbarungstheologie, deren (allerdings auch wissenschaftlich zu untersuchende) Grundlage die Tatsache einer echten, über die Schöpfung hinausgehenden *Offenbarung* ist. Um diesen Unterschied zu sehen, ist es nicht nötig, daß die Tatsache der Offenbarung persönlich anerkannt wird; es genügt dazu die Berücksichtigung des Selbstzeugnisses der Offenbarungstheologie in seiner geschichtlichen Wirklichkeit.

Brugger.

Noll, B., Der philosophische Mensch in der Entscheidung unserer Zeit. 8° (142 S.) Meisenheim am Glan 1948, Westkultur-Verlag. DM 6.40. — Wissen hat die Tendenz zur Gestaltung des Lebens; Weltanschauung ist theoretisch-praktisch. Die vorliegende, philosophisch und theologisch nicht unterbaute Schrift sieht die Welt nicht mehr als die Schöpfung eines Gottes der Liebe, sondern in Anknüpfung an antike Vorstellungen als eine Geheimniswelt des Schaffens und gleichzeitigen Zerstörens. „Wir erkennen die Bedingungen, unter denen diese Welt besteht, und täuschen uns nicht über ihren furchtbaren und fragwürdigen Charakter, der die Folge widerstreitender Prinzipien in der Tiefe ist.“ Wenn uns der hellenische Mensch als die höchste, bisher auf Erden erreichte Seinsgestalt erscheint, „so bleibt uns am — durch ein Überchristliches überwundenen — Christentum gleichwohl der Impuls einer spontanen Liebeskraft, die wir am Christen der Zukunft mitkultivieren wollen“. Liebe als eine Kraft, die aus der Fülle abgibt, muß die beherrschende Grundkraft bei Menschen sein, die an einem „Zeitalter der Feste“ maßgebend bauen und gestalten. Wenn die inneren und äußeren Bedingungen sich zusammenfinden, „dann mag dereinst ein ‚neuer Tag‘ kommen, an dem etwas vom Luxushaften in unser Leben kommen wird, von dem wir uns bis jetzt keine Vorstellung machen konnten“ (!). — Die Erkenntnisse christlicher Philosophie und Theologie sind der Schrift fremd geblieben.

Nink.

Steinbüchel, Th., Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen. 8° (XV u. 267 S.) Frankfurt (1949), Knecht. DM 8.50. — Diese Vorlesungen, die St. als Rektor der Tübinger Universität 1946/47 für

Studierende aller Fakultäten gehalten hat, sind nach seinem nachgelassenen Manuskript gedruckt. Wer St. kennt, findet ihn in diesen Vorlesungen ganz wieder. Vom geistigen Geschehen der Zeit gepackt, den großen Deutern des modernen Menschen verbunden (Pascal, Kierkegaard und Nietzsche werden am häufigsten angeführt), zeichnet er ein Bild der Krisis der Zeit und entfaltet die Haltungen des Christen, der in dieser Zeit steht und ihre Forderung vor Gott zu erfüllen bereit ist, die Grundhaltungen aus dem Geiste abendländisch-christlicher Gläubigkeit (207). Die wesentlichen Gedanken, die St. vor allem über Person und personale Beziehung, über die Dialektik des menschlichen Daseins, über das Entscheidende der Freiheit früher entwickelt hat, kehren wieder; in dem, was er über einzelne Haltungen wie Ehrfurcht, Demut, Dank, über Trauer und Schwermut auslegt, zeigt sich die Meisterschaft der Analyse. Alles ist in einer bewunderswerten Leichtigkeit des Ausdrucks mitgeteilt. — So sehr St. dadurch zu fesseln weiß, darin liegt auch eine Gefahr, und um der Sachlichkeit willen darf das nicht verschwiegen werden. In der lebendigen Diktion, die ihm eigen ist, braucht er Formulierungen, die zumindest der Verzeichnung nahe sind. Was gemeint ist, mag ein Beispiel deutlich machen. Öfter stellt St. den Menschen, der aus der „Krisis“ kommt, dem Unerschütterten, dem Bourgeoischristen, dem pharisäisch Gerechten gegenüber, — ganz als ob es sonst nichts gäbe. Und wenn dann der religiöse Mensch beschrieben wird: nicht der Feste, der nie Erschütterte, der „nie dem Zweifel und der existentiellen Verzweiflung“ Anheimgefallene (48), „sondern das immer wieder verzweifelnde, von Gott abgetriebene und doch . . . im Dunkel seiner Trauer und Gottferne zum ewigen Lichte Gottes sich immer wieder wendende Wesen“ (100), so sind das lauter Aussagen, die der Wirklichkeit nicht entsprechen. Es gehört nicht zum religiösen Menschen, daß er immer wieder verzweifelt und von Gott abgetrieben wird und aus „seiner abgrundtiefen Ferne von Gott“ die Liebe der Gottsehnsucht wieder „keimen“ läßt (101). Will man den Worten einigermaßen ihr Gewicht lassen, dann dienen sie der Glorifizierung eines modernen verzweifelten und scheiternden Gottsuchens, mit der der ungläubige Mensch seine tragische Unzulänglichkeit (von subjektivem Verschulden braucht nicht die Rede zu sein) in höchste Tugend oder wenigstens in das eigentlich menschlich Echte umzudeuten versucht. Im „Verborgenen Antlitz“ hat I. Fr. Görres vor den Gestalten des begnadeten Gottsuchers der Heiligen diesem Versuch eine deutliche Antwort gegeben. — Oder ist vielleicht eine „existentielle Verzweiflung“ schließlich doch gar nicht eine so ernst gemeinte Sache? Hartmann.

Moortgat, A., Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst. 8° (155 S.) Berlin 1949, De Gruyter. DM 24.— — Tammuz ist das halb göttliche, halb menschliche Wesen, das das Entstehen und Vergehen der Vegetation und des Lebens überhaupt, den Kampf zwischen Leben und Tod darstellt. Dieser Kampf spielt, nach den Bildwerken zu urteilen, die hier einer sorgfältigen Untersuchung unterworfen werden, in der ganzen vorderorientalischen Religionsgeschichte eine bedeutende, wenn auch wechselnde Rolle. Um ihn kreisen die Bildmotive des Tierbeschützers, des Helden, der die Raubtiere bezwingt, des Lebensbaumes mit Tieren oder Genien, des Symposions einer weiblichen und einer männlichen Gestalt, des Wagenrennens. In der frühsumerischen Kultur nimmt dieser Ideenkreis eine beherrschende Stellung ein. Von den semitischen Lichtgöttern wird er zurückgedrängt; Scharmasch und Marduk eignen sich gewisse Aspekte von Tammuz an und werden dadurch, wie später auch Assur, zur Doppelgestalt eines Sonnengottes, der zugleich Vegetationsgott ist. Die Bergvölker nehmen um das Jahr 1000 v. Chr. das Motiv ebenfalls auf; von da geht es dann zu den Persern, Griechen und Römern über und findet bis ins Mittelalter auch in der christlichen Kunst symbolische Verwendung. Die Untersuchung ist für den Wandel der vorderorientalischen Religionen sehr aufschlußreich. Brunner.

## 2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

De Wulf, M., Précis d'Histoire de la Philosophie. 9. Aufl. 8° (192 S.) Louvain 1950, Nauwelaerts. Fr 50.— Dieses kleine Repetitorium der Geschichte der Philosophie erschien in 9. Aufl. nach dem Tod des hochverdienten Verf. Für Altertum und Neuzeit benützt es als Vorlage Zeller sowie Windelband und Höfding. Die Darstellung ist äußerst gedrängt. Nur ganz selten wird eine kritische Bemerkung gemacht. Daß Wiclif und die böhmisch-deutschen Reformatoren vom Skotismus beeinflusst sind (101), klingt mißverständlich. Richtig ist, daß Thomas Bradwardine mit seiner Lehre vom determinierenden Einfluß Gottes auf den freien Willen des Menschen auf Wiclif eingewirkt hat, aber mit dieser Lehre im Gegensatz zu Skotus steht. Von Pantheismus sollte man bei Nikolaus von Cues nach den neueren Forschungen doch nicht mehr sprechen. — Das Büchlein kann und will natürlich in keiner Weise den Lehrer ersetzen.

Schuster.

Schilling, K., Geschichte der Philosophie (Winters Studienführer). 8° (248 S.) Heidelberg 1949, Winter. DM 6.90; geb. DM 8.70. — In eine Sammlung von Studienführern eingereiht, will diese Geschichte der Philosophie nicht Lehrbuch, sondern Anleitung zum Studium sein. Auch einige allgemeine Ratschläge für das Universitätsstudium der Philosophie überhaupt finden sich am Schluß; sie heben die einmalige Stellung der Philosophie im Kosmos der Wissenschaften hervor und — warnen vor der Philosophie als Lebensberuf. — Die Übersicht über die Gesamtgeschichte von den Griechen bis zum 20. Jahrh. deutet vieles nur an. Die grundlegenden Auffassungen kehren wieder, die Sch. in seiner zweibändigen Geschichte der Philosophie 1943/44 dargelegt hat; so z. B. die Charakterisierung der späteren Antike als des „Zeitalters des jenseitigen Gottes“, das in scharfem Gegensatz zur „griechischen“ Philosophie der Immanenz des Göttlichen (auch bei Aristoteles) gestellt wird. Ausführlich sind die Hinweise auf Studienhilfen. Darin geht das Büchlein über seinen nächsten Zweck hinaus und gibt eine Sammlung der neuesten Literatur, mit der ausgesprochenen Absicht, Ueberweg seit der jeweils letzten Auflage bis zur Gegenwart fortzuführen. Diese Literaturangaben, die auch Zeitschriftenaufsätze und bisweilen wichtige Rezensionen anführen und hier und da das Urteil des Verf. kennzeichnen, geben dem Buche einen besonderen Wert; ausländische Literatur ist reichlich einbezogen. Vollständigkeit ist verständlicherweise nicht angestrebt; aber ohne ersichtlichen Grund sind die Angaben sehr unterschiedlich. Die wenigen Titel bei Pascal vermitteln keinen Begriff vom Umfang der neuesten Pascalforschung. Bei Hegel vermißt man die großen Werke der letzten Jahre von Kojève, Hippolyte, Niel, Grégoire, Ogiermann. Etwas unbefriedigend ist das Kap.: Das übrige 19. Jahrhundert, in dem die gesamte Philosophie außer den drei großen Idealisten, Schopenhauer und Nietzsche auf vier Seiten zusammengepreßt ist, unter Verzicht auf Literaturangaben. Kierkegaard ist überhaupt nicht erwähnt.

Hartmann.

Buchheim, K., Wahrheit und Geschichte. 2. Aufl. 8° (271 S.) München (1950), Kösel. DM 9.80. — Dieses Buch, geschrieben zur „Begegnung von Glaube und Wissenschaft“ (Untertitel), kam in seiner 1. Aufl. (1935) deswegen nicht voll zur Auswirkung, weil es nicht mit dem Strom der Zeit ging. Wollte doch schon das Eingangskapitel („Zeitgerechte Geschichtserkenntnis“) mit seiner Nietzschekritik indirekt den nationalsozialistischen Geschichtsmißbrauch treffen (Vorwort). Die Neuauflage ist wesentlich unverändert geblieben. Der Schlüssel des Buches ist die typologische Zweiteilung: ‚Raumdenker‘ — ‚Zeitdenker‘. Da alles erfahrungswirkliche Sein, weil geschaffen, auch zeithaft und damit (im weiteren Sinne) geschichtlich ist, kann es vom Raumdenken der kausalmechanischen Wissenschaften nicht in seiner eigentlichen Wahrheit erkannt werden. Der technische Erfolg des cartesianischen Wissenspositivismus widerlegt das nicht, sondern bestätigt es durch die Art und die Folge seines Triumphes. Für ein echtes Geschichtsverständnis ist es notwendig, die Sinn-

bänder im geschichtlichen Geschehen zu erkennen, was ohne Wesenserkenntnis nicht möglich ist. Grundlegend dafür bleibt das Erbe der griechischen Philosophie. „Die Zeit ist da, wo die ontologische Arbeit der Griechen für uns von entscheidender Bedeutung werden kann“ (72). Treffend ist die Bemerkung gegen den existenzphilosophischen Willen zur ‚Destruktion‘ der klassischen Realontologie: „Es müßte uns schon sehr an jedem historischen, das heißt zeitlich-existentiellen Augenmaß fehlen, wenn wir meinen wollten, daß wir zur ‚Destruktion‘ eines weltgeschichtlichen Ergebnisses der Wahrheitsforschung überhaupt imstande wären“ (46). — Um die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie aufzuzeigen, wird deren Eigenart und Entwicklung in dem bei weitem größten Teil des Buches (Kap. 4—12) in einer Weise zur Darstellung gebracht, die immer anregend wirkt, auch dort, wo man ihr nicht ganz beipflichten kann. Die eigentliche Geburt der antiken Philosophie sieht der Verf. in der mit orphischen Motiven durchsetzten Zahlenphilosophie und mathematischen Himmelstheologie der Pythagoräer (Kap. 5). Den chronologischen Sammelbegriff ‚Vorsokratiker‘ verwirft er, weil in ihm der tiefe Unterschied verwischt wird, der von einem mehr mathematisch bestimmten philosophischen Denkstil jenen ganz anders gearteten einer Erfahrungswissenschaft vom irdischen Geschehen absetzt, wie er bei den Sophisten in perikleischer Zeit herrschend wurde (vgl. 150 mit den Darlegungen des vorausgehenden Kap. 7). Als das große Verdienst des Sokrates wird — im 8. Kap. „Erkenne dich selbst“ — die dreifache Erkenntnis herausgehoben: der Weg über den Menschen als Weg zur Wahrheit; das allgemeinschliche Ethos als Wurzel der Sittlichkeit; die Heilsmöglichkeit des Menschen jenseits der Polis. Der Kynismus nahm diese polisfreie Heilsmöglichkeit im naturalistischen Sinn, was ihn in Gegensatz brachte zu Platon (vgl. Kap. 10 über „Natur und Idealstaat“). Schon beim Doppelthema des 9. Kap. („Erforschung der Seele“) ‚Eudaimonia‘ und ‚Eros‘, an dem die Divergenz der sokratischen Schule einsetzte, war der wiederholte Entwicklungswechsel des platonischen Kampfes gegen die Hedoniker zur Behandlung gekommen und das Urteil gefällt worden, daß die moralistischen Vorurteile gegen die hedonische Philosophie im geschichtlichen Sinn hinfällig seien (vgl. 167). Verblüffend wirken die Bemerkungen über den Kontrast des Generationenproblems in der Antike im Vergleich zur Moderne (189 ff.). Die zwei letzten Kap. „Wahrheit im Jenseits“ und „Wahrheit im Diesseits“ lassen schon durch ihre Titel erkennen, daß es sich um die Gegenüberstellung von Platon und Aristoteles handelt. Wie ein Leitmotiv aber zieht sich durch das ganze Buch, was der Verf. einmal (178) in den Worten ausspricht: „Im Wesen des Christentums liegt es, andere Weltanschauungen und Lebensordnungen immer zugleich durch Natürlichkeit und Übernatürlichkeit zu überbieten.“

Ternus.

Aristotelis Categoriae et liber de Interpretatione recognovit brevis adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello (Scriptorum Classicorum Oxoniensis). 8° (XXII u. 96 S.) Oxford, Clarendon Press, und London oder New York, Cumberlege, 1949. Sh 4,6. — Dieses schöne Bändchen der Oxforder Klassikerbibliothek bringt die längst dringend nötige Neuausgabe der beiden ersten Schriften des aristotelischen Organon. Denn mehr als hundert Jahre sind es her, daß Th. Waitz die letzte kritische Bearbeitung davon geliefert hat. In der langen Zwischenzeit sind mit der Veröffentlichung der *Commentaria in Aristotelem Graeca* durch die preußische Akademie und der verschiedenen Übersetzungen aus dem späten Altertum und dem Mittelalter neue wertvolle Textzeugen zugänglich gemacht worden, die eine wesentliche Erweiterung der Grundlage unserer Überlieferung darstellen. Diese hat nunmehr M. für die Neugestaltung seines Textes herangezogen. Überdies hat er die ältesten griechischen Handschriften wieder verglichen und bei dieser Nachprüfung manche Lesart seiner Vorgänger berichtigt. Daß wir damit einen zuverlässigeren Text erhielten, wird man gerne dankbar anerkennen. Ein besonderes Verdienst der Ausgabe liegt zweifellos darin, daß die Übersetzungen in einem so ausgedehnten Umfange benutzt wurden, wie es bislang noch bei keiner Schrift des Altertums, die Bibel natürlich ausgenommen, geschehen ist.

Zenkers Arbeit brauchte dabei allerdings kaum mehr erwähnt zu werden. Schon J. Tkatsch, Die arab. Übers. der Poetik des Aristoteles I 152a hatte mit Hinweis auf Rose und Baumstark den kritischen Beitrag Zenkers als ungenügend erklärt. Bouyges mußte dann am arabischen Kategorientexte feststellen, wie nachlässig Zenker gearbeitet hatte. Die Beobachtungen von Bouyges bestätigte vollauf K. Georr, Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes, wo man 127 ff. die Belege nachlesen mag. Georr bietet in seinem Buche auch die syrische Kategorienübersetzung Jakobs von Edessa. Infolge der größeren Zahl der Übersetzungen litt wohl etwas die Gründlichkeit in deren Verwendung. Hier mag man es bedauern, daß sich der Herausgeber nicht an den von Tkatsch a. a. O. 153 f. gezeichneten Weg gehalten hat, der jedenfalls eine bessere Gewähr für die Richtigkeit bietet, als wenn man nur hier und da eine Übersetzung einsieht, wie es nach der Bemerkung XV der Vorrede bei der Übertragung Wilhelms von Moerbeke geschehen ist. Die Arbeiten Tkatschs und Gudemans, trotz aller Versehen, die ihnen unterlaufen sind, machen in diesem Punkte u. E. einen gediegeneren Eindruck. Ähnliches gilt von Ausgaben von H. J. Drossaart Lulofs, deren Indices die Arbeitsweise klar erkennen lassen. Die hier erhobene Forderung nach gründlicher Einzeluntersuchung der Übersetzungstechnik hätte allerdings den Rahmen der Sammlung, in der unser Büchlein erschienen ist, gesprengt, und das mag man als Entschuldigung gelten lassen. Vielleicht läßt sich das Versäumte nachholen, wie anderes XXII ja auch in Aussicht gestellt wird. Doch hindert uns das hier ausgesprochene Bedenken nicht, aufrichtig uns zu freuen, daß wir in der Neuauflage ein lang entbehrtes handliches Werkzeug erhalten haben, um an dem Aristoteles-Text zu arbeiten. Zu wünschen wäre auch, wenn die anderen Schriften des Organon ebenso bearbeitet würden, allen inhaltlichen Schwierigkeiten zum Trotz, die infolge der Entwicklung auf logistischem Gebiet sich neuerdings erhoben haben.

Kutsch.

Virieux-Reymond, Antoinette, La Logique et l'Épistémologie des Stoiciens. Leurs rapports avec la logique d'Aristote, la logique et la pensée contemporaines. 8° (VI u. 331 S.) Lausanne 1949, Rouge. — Die Beurteilung der Logik der Stoa war bei maßgebenden Forschern wie Prantl und Zeller recht abfällig. Daß hierin allmählich ein Wandel eintrat, ist vor allem der modernen logistischen Forschung zu verdanken. Von deren Gesichtspunkten aus hat die gelehrte Verfasserin die stoische Erkenntnislehre und Logik einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Sie schickt in der Einleitung einen Überblick über die Quellen mit einer kritischen Würdigung der Zuverlässigkeit der Gewährsmänner voraus, dem ein knapper Abriss der Geschichte der Stoa in ihren Hauptvertretern folgt. Der erste Teil bringt dann die Kosmologie und daran anschließend die stoische Erkenntnislehre. Der zweite Teil behandelt kurz die Entwicklung der Logik vor Aristoteles, dann ausführlicher die des Stagiriten selber. Der dritte Teil ist der Darstellung der stoischen Logik gewidmet sowie dem Nachweis ihrer Verwandtschaft mit der modernen Logik nebst einer kritischen Stellungnahme zu gewissen Einzelfragen. Der Schlußteil beschäftigt sich vor allem mit dem Nachleben der Stoa und dem Auftauchen verwandter Gedankengänge im späten Altertum, Mittelalter und in der Neuzeit. — Das Buch stellt sicher einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der stoischen Logik, ja der Logik überhaupt dar. Es war zweifellos ein glücklicher Griff, an den Gegenstand vom Standpunkt der neueren Logik heranzugehen. Man wird gewiß in manchen Einzelfragen seine Vorbehalte zu den Ausführungen der Verfasserin machen, aber im allgemeinen ist ihr Urteil über die stoische Logik zutreffender als das der oben erwähnten Gelehrten. Das Buch ist auch in dem behandelten Hauptgegenstand eine willkommene Ergänzung zu dem neuen Stoa-Werk von M. Pohlenz. — Hier möchten wir auf einiges hinweisen, was vor allem der wünschenswerten Weiterführung der Untersuchungen des Buches dienen soll. Für die Entwicklung der voraristotelischen Logik dürfte noch manches Wertvolle aus Schriften des hippokratischen Corpus zu gewinnen sein, z. B. De vetera medicina (Methodenlehre) und De diaeta (Induktion!). Bei der Verwandtschaft der Logik der Stoa

mit der Mathematik, die ja auch das Altertum bereits erkannt hat, z. B. Poseidonios, dürfte es doch nicht weit hergeholt sein, beider Beweisverfahren oder Grundlagen miteinander zu vergleichen. Bekanntlich hat die mathematikgeschichtliche Forschung uns doch neue Belehrung über Platon gebracht. Was nun Aristoteles angeht, dessen Auffassung die Ausführungen nicht immer ganz gerecht werden, so scheint uns Lukasiewicz doch nicht so Unrecht zu haben, wenn er annimmt, daß manches in dessen Logik schon die Keime für die Weiterentwicklung in sich trug. Jedenfalls ist die Forderung nicht von vornherein abzuweisen, auch die aristotelische Logik unter dem Gesichtspunkt der Logistik zu betrachten und zu untersuchen. So ging A. Becker, ein Schüler von H. Scholz, vom logistischen Standpunkt aus an die I. Analytik heran und deutete eine Reihe von Stellen anders, als es bislang üblich war; vgl. A. Becker, Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsbeschlüsse (1933) und die Kritik und Ergänzung dazu von O. Becker, DLitZeit (1935) 581 ff. Zum Nachwirken der Stoa, das noch so wenig erforscht ist, einige weitere Angaben: In dieser Zeitschrift 14 (1939) 446 wies F. Pelster auf M. D. Chenu, Un vestige du Stoïcisme (RevScPhTh 27 [1938] 63 ff.) hin. Chenu hat gezeigt, wie von den Begriffspaaren *imaginatio-formatio* und *credulitas-fides* *imaginatio* und *credulitas* durch Vermittelung des Gundisalvi aus Avicenna stammen und der stoischen *φαντασία* und *συγκατάθεσις* entsprechen. Pelster macht dann a. a. O. weiter aufmerksam auf die Zusammenstellung von *intellectus*, *opinio*, *fantasia*, die sich bei R. Kilwardby, Barbarismus, finden und als Funktionen der *virtus apprehensiva* und Objekt der Logik bezeichnet werden. Zu Avicenna führt uns auch G. Furlani, Avicenna e il „Cogito ergo sum“ di Cartesio (Islamica 3 [1927] 53 ff.), und ders.: Avicenna, Barhebreo, Cartesio (Riv. di studi orientali 12 [1933] 21 ff.). Furlani fragt im ersten Artikel nach der Quelle, ohne eine Antwort darauf geben zu können. Die Untersuchungen der Verfasserin dürften die Lösung bringen: es liegt wohl Einfluß der Stoa vor. S. Horowitz, Über den Einfluß des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern (Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges. 57 [1903] 177 ff.) bringt weitere Belehrung; ebenso Osman Amin, La philosophie des Stoïciens, Kairo (1945) 228 ff. (arabisch). Derselbe ägyptische Gelehrte kündigt darin seine Schrift: Le Stoïcisme dans la Philosophie Musulmane an, die Ref. noch nicht zugänglich ist. Er hofft später darauf zurückzukommen.

Kutsch.

Boëthius, A. M. S., *Philosophiae consolationis libri quinque*. Ed. K. Büchner (Editiones Heidelbergenses 11). 8° (120 S.) Heidelberg 1947, Winter. DM 2.—. — Die Ausgabe ist wie alle der Heidelberger Sammlung vor allem für akademische Seminarübungen bestimmt. Sie beruht auf der Edition in der Wiener Väterausgabe, die W. Weinberger 1934 uns schenkte. Doch hat B. wichtige Änderungen auf Grund der Kritiken von Bieler in den Wiener Studien 1936, Klingner in Gnomon 1940 und Diemelt in Glotta 1942 wie seiner eigenen kritischen Stellung in Hermes 1940 vorgenommen, die er im Apparat begründet. Auch ist die Interpunktion teilweise verbessert. Hier diente die deutsche Übersetzung des Herausgebers in der Sammlung Dieterich, Leipzig 1934, als Wegweiser. Im allgemeinen sind nur die wichtigsten Varianten beigefügt. Das bringt selbstverständlich ein gewisses subjektives Element in die Ausgabe, das aber bei solchen mehr einfacheren Editionen unvermeidlich ist. Eine gute Hilfe ist dem Forschenden daher die Angabe der Weinbergerschen Seitenzahlen am Rand. So ist der größere Apparat der Wiener Ausgabe leicht einsehbar. Im übrigen verbürgt die jahrelange Beschäftigung B.s mit Boëthius eine ruhige Beurteilung in den umstrittenen Texten. Das handliche Format ist ein weiterer großer Vorteil der Ausgabe. Man hätte nur den einen Wunsch, den Variantenapparat nicht erst gedrängt auf den Schlußseiten zu finden, sondern gleich unter dem Text. So würde der Benutzer noch stärker auf ihn bei der Interpretation hingewiesen.

Weisweiler.

Ottawaelder, P., Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius. 8° (XI u. 133 S.) Tübingen 1950, J. C. B. Mohr. DM 12.—. — Die Arbeit will klarstellen, inwieweit Grotius die scholastische Tradition fortführt und inwieweit bei

ihm ein Bruch mit der Tradition vorliegt und eine neue Linie der Entwicklung beginnt. Das Ergebnis, zu dem Verf. gelangt, ist vermittelnd-gemäßigt und insoweit glaubwürdig. Die Untersuchung selbst aber leidet an wesentlichen Mängeln. Seine Kenntnis der scholastischen Vorgänger des Grotius schöpft Verf. fast ausschließlich aus zweiter Hand, was namentlich für Vitoria und Suarez vollkommen unzulänglich ist. Noch schwerer aber wiegt, daß Verf. die entscheidenden Begriffe entweder selbst nicht hinreichend klar hat oder jedenfalls dem Leser nicht klar genug zu entwickeln vermag; das gilt insbesondere für das Verhältnis von Recht und Ethik, aber auch von Natur und Offenbarung. So reicht das Rüstzeug des Verf. für die von ihm unternommene Aufgabe nicht aus. Bedauerlicherweise ermangelt die Darstellung ganz allgemein der Durchsichtigkeit. Als Erstlingsarbeit eines jugendlichen Anfängers immerhin verheißungsvoll, hätte nicht ein früher Tod als Kriegsfolge (8. 8. 45) sein wissenschaftliches Arbeiten vorzeitig abgebrochen.

v. Nell-Breuning.

Scheibe, W., Johann Gottfried Herder. 8° (96 S.) Stuttgart 1950, Klett. DM 3.80. — Zwei Teile enthält das Büchlein. Im ersten Teil gibt Sch. eine kurze Skizze des Pädagogen Herder, im zweiten läßt er ihn selbst zu uns sprechen. Aus beiden ergibt sich ein knappes, gutes Bild des weit vorausschauenden Menschenbildners. Er hat intuitiv gesehen und in die Tat umgesetzt, was erst ein ganzes kommendes Jahrhundert wissenschaftlich untermauern sollte: Selbsttätigkeit, Achtung vor dem Kinde, Erfassen des Unterrichtes vom Kinde her, Bejahren der verschiedenen Entwicklungsstufen. Herders Unterschied zum althumanistischen Bildungsideal besteht darin, daß er die reine Imitation der Antike ablehnt. Ihr Wahrheits- und Schönheitsgehalt soll die Augen öffnen für die Wahrheit und Schönheit der Menschennatur überhaupt, die bei den Griechen zu ihrer reinsten Ausprägung gekommen ist. In uns aber muß die Antike nach dem Lebensprinzip unseres eigenen Volkes neu geboren werden. Jede Überfremdung lehnt er ab, auch die durch die lateinisch-christliche Welt. Nicht mehr die *sapiens atque eloquens pietas* des christlichen Althumanismus ist ihm Erziehungsideal, sondern eine *sapiens atque eloquens humanitas*. Humanität wird für ihn und den ganzen Neuhumanismus zur Religion, mag er auch später gegen Ende seines Lebens das Christliche in der Jugenderziehung wieder stärker fordern. Die Herausstellung dieser Grenze fehlt bei Sch., mag das Büchlein auch sonst eine anerkennenswerte Arbeit sein.

Erlinghagen.

Lion, F., Lebensquellen französischer Metaphysik: Descartes—Rousseau—Bergson. Übers. v. R. Gillischewski. 8° (128 S.) Hamburg 1949, Claassen und Goverts, DM 8.50. — Der Verf. gibt in mehr intuitiv-dichterischer als streng wissenschaftlicher Form, in lebensvollem, geistsprühendem Stil überraschende Durchblicke durch die französische Philosophie. Drei Typen französischen Denkens greift er heraus, um an ihnen die innere Verwandtschaft französischer Geistesart trotz aller Verschiedenheiten zu zeigen. *Descartes'* Denken, der Ordnung der großen lateinischen Tradition verpflichtet, ist durch seine durchsichtige Klarheit gekennzeichnet, *Rousseaus* Philosophieren durch die Liebe zur „allerholdesten Unordnung der Natur“, wenn er auch als Franzose, namentlich im Contrat social, die Ratio nicht ganz verleugnen kann. *Bergsons* Zauberwort ist das „Leben“ als Gegenpol zur starren, toten Materie, das „Leben“, das Descartes nicht einmal in seinen „Passions“ kennt; neu ist bei ihm für Frankreich die Ablehnung des Verstandes, der der starren Materie zugeordnet sei und selbst alles, was er anfasse, starr und tot mache. Das schwierigste Problem für Bergson ist die *coniunctio oppositorum* zwischen dem Gedächtnis, das in die Vergangenheit schaut, und dem der Zukunft zugewandten schöpferischen Werden. Im Nachwort ringt der Verf. mit der fast unmöglich scheinenden Aufgabe, diese drei Typen in einen lebendigen Zusammenhang zu bringen. Er findet, daß alle drei mit Gegensatzpaaren arbeiten: Denken—Körper, Natur—Kultur, Leben—Materie. Allen dreien soll auch die Überzeugung von einem Sündenfall zugrunde liegen, aus dem der

Mensch sich selbst ohne Gnade von Gott erlöse. So haben sie das christliche Mysterium säkularisiert. Descartes will von der Verworrenheit der Scholastik durch seine *clarté* erlösen, Rousseau durch die Rückkehr zur Natur von dem „schweren Leichentuch der Kultur“, Bergson durch die Freiheit in äußerster Beweglichkeit von der Starrheit der Materie. — Wer an das Büchlein herangeht mit einem Gespür für dichterische Intuition, die auch philosophische Wahrheiten in neuer Beleuchtung nahe bringen kann, wird aus ihm mannigfache Anregungen in sich aufnehmen können. Glahn.

de Ruggiero, G., Philosophische Strömungen des 20. Jahrhunderts. Mit einem Nachwort von E. Rothacker. 8° (292 S.) Köln 1949, Schaffstein. DM 9.50. — R., Philosophieprofessor in Rom († 1948), gehörte dem engsten Mitarbeiterkreise der 1903 von B. Croce gegründeten Zeitschrift „La Critica“ an. Er war einer der glühendsten Verfechter jenes philosophischen Idealismus, der von Vico über Spaventa bis zu F. de Sanctis und Croce reicht. Die vorliegende, nach der 3. Aufl. des italienischen Originalwerkes „Filosofi del Novecento“ (Bari 1946) von W. Eicke übersetzte Schrift bietet sehr lebendige, mit Geist und Humor geschriebene Darstellungen über englische, amerikanische, französische und deutsche Strömungen des 20. Jahrh. Die italienischen Verhältnisse sind nicht berührt, weil ihnen in der 2. u. 3. Aufl. von de R.s „Filosofia contemporanea“ ein eigener Anhang gewidmet ist. Von den *englischen* und *amerikanischen* Philosophen sind dargestellt: Alexander und der englische Realismus, Whitehead, Santyana, John Dewey, Baillie und Collingwood; von den *französischen* Philosophen: Octave Hamelin, Emile Meyerson und der jüngste Bergson. Die deutsche Übersetzung begegnet insofern einem Bedürfnis, als wir über die jüngsten philosophischen Bewegungen des Auslandes nicht ausreichend orientiert waren. De R. ist nicht ein kühler Referent von Tatbeständen, sondern Vermittler von Stimmungen und Tendenzen, er ist der leidenschaftliche Kritiker von Denkhaltungen. Dies zeigt sich besonders gegenüber der Phänomenologie und der deutschen Existenzphilosophie. De R. bekennt, daß er mehr als einmal den Versuch gemacht habe, sich vorurteilslos mit Husserl auseinanderzusetzen, daß er aber immer wieder mit einem Gefühl der Ungeduld und des Verdrusses sich von ihm zurückgezogen habe. An wirklich Neuem in Heideggers Philosophie sei „lediglich eine grandiose Virtuosität der Form, eine verwickelte Worttechnik, die mit ihrer angeblichen Wissenschaftlichkeit die Öde der Landschaft verbirgt, die die Existenz, vom Schicksal dazu gezwungen, durchleitet“ (251f.). Zur Erklärung des Erfolges der Existenzphilosophie bei den Berufsphilosophen meint de R., es sei ihnen ergangen „wie dem, der einen sehr schwierigen lateinischen oder griechischen Text übersetzt hat und der so befriedigt ist, wenn er dessen Sinn verstanden hat, daß ihm auch nicht einmal ein Zweifel hinsichtlich des inneren Wertes dessen überkommt, was er übersetzt hat“ (238). Die Kategorien der Existenzphilosophie scheinen ihm wie in eine unwirkliche Welt verlegt und die Umrisse von Phantomen anzunehmen. Ihr Grundfehler liege darin, daß sie einen Urheber und Bewegte des Werdens ablehne und sich zu einem subjekt- und führunglosen Werden bekenne. Kontinuität im Prozeß des Werdens könne nur durch das Vorhandensein eines identischen Subjekts in den verschiedenen Momenten dieses Prozesses gewährleistet werden. Ganz gewiß. Aber der Subjektsbegriff ist in der Existenzphilosophie deshalb fallen gelassen, weil zuvor der Substanzbegriff fallen gelassen war. Dieser ist aber in der neuzeitlichen Philosophie weithin entwertet. Und so wird die Kritik an einer Hauptposition der Existenzphilosophie, das Seiende sei substanz- und subjektloses Werden, schon früher einsetzen müssen. Nink.

v. Schelling, Rußland und Europa. 8° (404 S.) Bern 1948, Francke. Fr 22.50; geb. Fr 27.— Das Problem „Rußland und Europa“ steht seit über 100 Jahren bewußt im Mittelpunkt der russischen Geschichtsphilosophie. Erstmals klar formuliert wurde es von Peter Tschaadájew (1783—1856), einem der gebildetsten Menschen seiner Zeit, in seinem berühmt gewordenen „1. Philosophischen Brief“ (1836), von dem A. Herzen schrieb, er habe gewirkt „wie ein Schuß in dunkler Nacht“. Es ging um die Fragen: „Kann man Rußland zu

Europa, oder muß man es zu Asien rechnen? Oder ist es etwas Besonderes zwischen beiden? Soll es sich Europa zum Vorbild nehmen oder sich von ihm abschließen und seine Eigenart pflegen? Hat Rußland der Welt gegenüber eine Sendung zu erfüllen, und welche? — Tschaadájew, der ein orthodoxer Russe war und trotzdem das katholische Mittelalter glühend verehrte, gab eine Antwort, die alle seine Landsleute aufs tiefste erbitterte. Während sich nach dem mißglückten Dekabristenaufstand (1825) alle Kreise des russischen Volkes an den drei Idealen „Monarchie, Orthodoxie und Volkstum“ berauschten, wagte er es, öffentlich genau das Gegenteil zu verkünden: Es sei ein Wahn, die Zukunft Rußlands, das keine echte Geschichte besitze, auf eigene Tradition stellen zu wollen; die byzantinisch-russische Orthodoxie sei eine entstellte Form des Christentums und für Rußlands Geschichts- und Kulturlosigkeit verantwortlich, zumal sie Rußland von der Kulturentwicklung Westeuropas, die unter Führung des katholischen Rom stand, ausschloß; die russische Monarchie sei ein Erbe tatarischer Fremdherrschaft, die an Rußlands Fehlentwicklung mitgewirkt habe; falls noch eine Rettung möglich sei, könne diese nur in einer Europäisierung liegen, wie sie schon von Peter d. Gr. versucht worden sei. Die öffentliche Meinung verlangte strengste Bestrafung. So wurde Tschaadájew von Zar Nikolaus I. für wahnsinnig erklärt, ein Jahr lang unter Hausarrest gesetzt — seine Ideen aber diskutierte man eifrigst in allen Salons. Als die „väterliche Fürsorge“ des Zaren aufhörte, zirkulierte sehr bald ein neues Schriftstück Tschaadájews, das den schönen Titel „Apologie eines Verrückten“ trägt und seine Ideen weiter begründet. — An Tschaadájew entzündeten sich nun die beiden Hauptrichtungen der neueren russischen Geistesgeschichte, die „Westler“ und die „Slawophilen“. Letztere, mit Chomjaków an der Spitze, verlangten eine Abwendung Rußlands von Europa, eine Rückbesinnung auf die eigene nationale Substanz, die beim einfachen Volke, besonders beim Bauern, zu finden sei. Es gelte, in liebevoller Rückwendung zur russischen Vergangenheit und zum Volke dem dort noch dumpf gelebten Volkgeist zum Selbstbewußtsein zu verhelfen. Im Grunde des echten Russentums liege die Orthodoxie, „das reine und ursprüngliche Christentum“, von dem der Westen schmählich abgefallen sei. Von Europa sei nichts zu erwarten. Katholizismus, Rationalismus, Reformation, Sozialismus und Revolution bildeten nur die folgerichtige Stufenleiter dieses großen Abfalls um die Jahrtausendwende. Das rechtgläubige Rußland dagegen sei berufen, die übrige Welt wieder zur Quelle des wahren Lebens zurückzuführen. Weniger Widerspruch fand Tschaadájew bei den „Westlern“. Diese wünschten wie er einen Anschluß an Europa, aber nicht an das katholische, sondern an das revolutionäre, sozialistische. Aus ihnen entstanden die russischen Atheisten, Nihilisten und Terroristen, also die unmittelbaren Ahnen der russischen Revolution. Im heutigen Bolschewismus sind aber auch zahlreiche slawophile Elemente wieder aufgelebt: nationalistische Abschließung vom „faulenden“ Europa und zugleich panslawistische Weltherrschaftsgelüste. — Das Buch gibt — für den deutschen Leser erstmalig — eine eingehende Darstellung der russischen Geschichtsphilosophie, besonders der 30er bis 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts, welche vor allem bedeutsam sind. Die Aktualität zur rechten Beurteilung des heutigen West-Ost-Problems liegt auf der Hand. Der Verf. stützt sich auf russische Originalquellen, besonders auf M. Gerschensons „Schriften und Briefe P. J. Tschaadájews“ (Moskau 1913), und auf das ausgezeichnete französische Werk von Ch. Quénet „Lettres philosophiques de Pierre Tschadaev“ (Paris 1937). Es wird eine Fülle geistesgeschichtlich, soziologisch und biographisch wichtiger Details über einzelne russische Geschichtsphilosophen bzw. ihre Zeit geboten, so daß man in Zukunft an Sch.s Arbeit nicht vorbeigehen kann. — S. 231 wird (wie übrigens auch in fast allen russischen Darstellungen) irrtümlicherweise behauptet, der später zum Katholizismus übergetretene Moskauer Universitätsprofessor Wl. Petschörin sei Jesuit geworden; in Wirklichkeit war er Redemptorist. — Leider hat es der Verf. nicht für nötig befunden, einen alphabetischen Index beizufügen; die wissenschaftliche Brauchbarkeit des sonst vorzüglichen Werkes ist damit in bedauerlichem Maße gehemmt.

Falk.

Bochenski, I. M., Der sowjetrussische dialektische Materialismus. kl. 8° (213 S.) Bern 1950, Francke. DM 8.40. — Die bisher einzige Gesamtdarstellung des Themas in deutscher Sprache. In einem ersten Teil werden die westlichen Quellen des dialektischen Materialismus, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, aufgezeigt, dann die russischen Quellen, vor allem Lenin und die Geschichte der sowjetrussischen Philosophie bis zur Gegenwart, mit ihren charakteristischen inneren und äußeren Zügen. Der systematische Teil entwickelt das Inhaltliche dieses Philosophierens, zumal den materialistischen Realismus und die Dialektik im objektiven und subjektiven Sinn. Der historische Materialismus wird nur kurz skizziert. Kritische Bemerkungen über den theoretischen Wert des dialektischen Materialismus, bes. zum technischen Niveau und zur Wissenschaftlichkeit nach den Begriffen des westlichen Kulturkreises und im Hinblick auf allgemeingültige Forderungen schließen die systematische Betrachtung ab. — B. verdankt nach eigenem Geständnis am meisten dem bekannten Werke von G. A. Wetter S. J., *Il materialismo dialettico sovietico* (1948). Freilich zieht er manche dort gezeichnete Linie weiter aus, vornehmlich im historischen Teil. Die systematische Untersuchung gewinnt gegenüber Wetter insofern an Übersichtlichkeit, als sie sich an den „klassisch“ gewordenen kurzen Text von Stalin (aus: Über dialektischen und historischen Materialismus) hält, ihn zurechtrückt und fast Satz für Satz diskutiert. Dabei wird aber ständig auf Lenins Schriften zurückgegriffen, wenn auch nicht so häufig wie wünschenswert auf die „Philosophischen Hefte“, in denen Lenin über gewisse Positionen in seinem „Materialismus und Empiriokritizismus“ hinausgeht, wenigstens in der Formulierung. Es erweist sich nun auf Schritt und Tritt, welches sophistische Spiel mit den Termini Realismus und Materialismus getrieben, und wie ungerechtfertigt und willkürlich die dialektische Methode gehandhabt wird. Die Sinnlosigkeit „materialistischer“ Dialektik wird deutlich, da Dialektik wesentlich einer idealistischen oder zum mindesten einer dem Geistigen den Primat zubilligenden Philosophie zugeordnet ist. Es hätte noch hervorgehoben werden müssen, daß die dialektische Methode, auf die man sich soviel zugute tut, in der Durchführung illusorisch wird, insofern man z. B. das Leben doch mehr oder weniger kausal aus dem Anorganischen und die Denkprozesse aus dem „Gehirn“ ableitet, also faktisch in den vulgären, mechanizistischen Materialismus zurückgleitet. Der Lächerlichkeit überantwortet wird die Theorie der dialektischen „Sprünge“, mit denen man alles und nichts erklärt. Sehr gut läßt B. dann sehen, wie Lenins von Hegel übernommene Auffassung der „Selbstbewegung“ das Hauptmotiv für den materialistischen Atheismus abgibt. Die betreffenden Texte Lenins aber sollten darauf aufmerksam machen, daß hier tatsächlich einige echte Probleme liegen; diese Ansätze zu berechtigter Problematik, wenn sie sich bei den Materialisten auch wie im Rohzustand befinden, sollten aufgegriffen und ausgewertet werden. B. urteilt sehr streng über das technische Niveau des dialektischen Materialismus. Fällt aber dieses Urteil nicht auch auf die westlichen Quellen zurück, bes. auf Feuerbach und sogar manche hoch im Kurs stehende moderne Positivisten? Gerade die angeblichen Argumentationen gegen Gottes Existenz weisen in beiden Kulturhemisphären dieselbe ermüdende Gleichförmigkeit und Oberflächlichkeit auf. — Das Buch ist sowohl im historischen wie im sachlichen Teil ungemein instruktiv. Die Literaturangaben zeugen von einer außergewöhnlichen Belesenheit. Nicht verzeichnet sind die Ausgaben des Dietz-Verlages in Berlin, der eine Reihe „Bücherei des Marxismus-Leninismus“ betreibt, in der auch Lenins philosophische Hefte nebst anderem unter dem Titel „Aus dem philosophischen Nachlaß“ erschienen sind. Dem deutschsprachigen Leser sind diese Veröffentlichungen noch am ehesten zugänglich. — Für jeden offen und ehrlich denkenden Menschen wird die Lektüre dieser nüchternen und leidenschaftslosen Kritik an einer der seltsamsten geistigen Verirrungen unserer Zeit einen bleibenden Gewinn bedeuten. Und auch der Fachphilosoph empfängt Anregungen, die für eine Auseinandersetzung mit Hegel und mit dem Wahrheitsgehalt der dialektischen Methode fruchtbar werden können.

Ogiermann.

Ciardo, M., *Natura e storia nell'idealismo attuale* (Bibl. di cultura moderna). 8° (248 S.) Bari 1949, Laterza. L 940.— Ein seinem Meister anscheinend bis ins Letzte ergebener Croce-Schüler setzt sich mit der Geschichtsphilosophie des Akt-Idealismus Gentiles auseinander, dem er vorwirft, eben Philosophie der Geschichte bieten zu wollen, wobei Geschichte als ein Gebiet der Reflexion für sich genommen werde, während doch, wie es im „storicismo assoluto“ Croces der Fall sei, die Philosophie selbst die Geschichte sei, und Geschichte die konkrete Philosophie. Gentile kennzeichne den „atto puro“, den absoluten selbst-schöpferischen Geist, wesentlich als reinen Gegensatz zur „Natur“, dem Bereich der Objektivität (Natur des Menschen und seiner Welt); es könne ihm daher nicht gelingen, Natur in Geschichte zu überführen (storicizzare la natura), weil sie immer wurzelhaft „außerhalb“ des Geistes bleibe und ihm nur „phänomenal“ zugeordnet werde. Croce dagegen vollende den Gedanken Hegels, indem er den absoluten Geist ebenso absolut, in dialektischer Selbstentzweiung, in Natur übergehen lasse (also nicht als atto puro fasse, wie man erklärend hinzufügen darf), und Natur so in ihrem Grunde (nicht nur phänomenal) als Moment des Geistes ansetze: geistentsprungene, geistdurchwaltete Natur aber sei „Geschichte“ (natura storicizzata ist dies als spiritualizzata, interiorizzata; vgl. bes. 199, 203). Gentile habe nicht verstanden, daß Entgegensetzung zugleich Selbst-Unterscheidung bedeute, habe mithin den dialektischen Idealismus Hegels nicht in Wahrheit zu Ende gedacht. — Man kann nicht leugnen, daß Croce radikaler Hegelianer ist als Gentile. Für ihn wird Gott zu Mensch und zu Geschichte, Gott wird als Geschichte gesehen (Dio come storia; vgl. 144, 235), Gott ist nichts anderes (unico Dio) als der Mensch in seiner Geschichte (l'Uomo come Storia 144). Gott als Transzendenz wird formell verworfen (12, 21). — Wir möchten fragen, worin sich solche philosophische Dialektik noch von der rücksichtslos immanentistischen und materialistischen Auslegung Hegels abhebt, wie sie etwa Kojève vertritt. Dialektischer Idealismus und dialektischer Materialismus scheinen sich hier nur in Worten zu unterscheiden. Jede allzu „radikale“ Weiterführung Hegels bedeutet zugleich eine sich selbst rächende Vereinfachung seines innersten Anliegens. Gentile hat darin vielleicht einigen philosophischen Blick bewiesen, daß er den absoluten Apriorismus Croces nicht teilte; er will einer gewissen Erfahrung auch innerhalb der eigentlichen Philosophie ihr unableitbares Recht belassen, was vom Verf. als Irrationalismus und Naturalismus gebrendmarkt wird. Daß der Akt-Idealismus Gentiles kein „dialektisches Zusammenfallen von kosmogonischem und theogonischem Prozeß kennt“ (213), werden wir ihm also nicht als Rückständigkeit anrechnen. — Sehr interessant sind die durch das ganze Buch verstreuten (nicht immer als solche beabsichtigten) Bemerkungen und Hinweise zum Verständnis des idealistischen Denktyps. Es stellt sich heraus, wie sehr dieses Denken auf „Forderungen“ des Geistes beruht, also auf aprioristischen formalen „Ansprüchen“ der teleologisch ausgreifenden Erkenntnis: Anspruch auf absoluten Monismus, auf möglichste „Verinnerlichung“ und damit dialektisches Ineinanderübergehen der Begriffe, auf Ausschaltung allen „Kausalismus“, an dessen Stelle das faszinierende Wort „Selbst-“ (auto-) tritt, so daß Ausdrücke wie „autodivenire“, „autoesistenza“, „autoazione“ usw. alles erklären sollen. Welch neue, echt metaphysische Probleme mit diesen Ausdrücken erwachen, das scheint der Idealist nicht mehr zu sehen. Der Metaphysiker aber fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Selbst-Bewegung, Selbst-Verwirklichung usw. und legt so den Weg frei zur Überwindung jedes Pantheismus und Atheismus, mag er sich auch noch so sehr verklausulieren. Ogiermann.

Steinbüchel, Th., *Mensch und Wirklichkeit in Philosophie und Dichtung des 20. Jahrhunderts*. gr. 8° (78 S.) Frankfurt 1949, Knecht. DM 3.— Dieser Vortrag, gehalten auf einem Schulungskurs des Borromäus-Vereins, geht im Inhalt weit über seinen Anlaß hinaus. Er ist ein Vermächtnis eines universalen Geistes, der um die Vielfalt und auch Verwirrung des philosophischen und dichterischen Wortes unseres Jahrhunderts weiß. Die drei Richtlinien, in denen die Fragen der Philosophie und die Gehalte der Dichtungen gesehen

und gedeutet werden, sind: die neue Begegnung mit dem Sein, dem Wirklichen und dem Leben, — der neue Blick auf den Menschen als gefügte Ganzheit und auf seine besondere Existenzweise als freie Personalität, — die neue Fragestellung nach dem Sinn des Menschen in der Welt. Die knappe Form der Darlegung hat belegende Zitate nicht zugelassen. Mit raschen Schritten geht der Verf. durch das geistige Leben unserer Tage. Oft ist sein Schritt uns zu rasch und sein Blick uns zu schnell. Dann wieder gewährt er eindringendste Intuition. Immer aber, Seite um Seite, regt er an. Die erwähnten Autoren und Werke faßt ein Verzeichnis zusammen. Kreutz.

Pfeil, H., Existentialistische Philosophie (Forsch. z. neueren Philos. im Geist der Philosophia perennis 1). 8<sup>o</sup> (94 S.) Paderborn 1950, Schöningh. DM 2.40. — Das päpstliche Rundschreiben „*Humani generis*“ kennzeichnet den Existentialismus als die philosophische Richtung, die unter Hintansetzung der unveränderlichen Wesenheiten der Dinge allein um die „Existenz“ des Einzelnen besorgt ist. Hierin sieht auch Pf. das Gemeinsame der existentialistischen Philosophie im engeren Sinn, d. h. der Philosophie Heideggers, Jaspers' und Sartres. Er will nicht auf die erheblichen terminologischen und sachlichen Verschiedenheiten dieser Denker eingehen, sondern das Gemeinsame herausheben, durch das sie die Menschen der Gegenwart aufhorchen und erschrecken ließen. Obwohl so der nihilistisch verstandene Heidegger von „Sein und Zeit“ und namentlich Sartre das gezeichnete Bild einseitig bestimmen, ist dieses doch insofern berechtigt, als der Existentialismus gerade durch die hervorgehobenen Wesenszüge in das allgemeine Bewußtsein eingegangen ist. Gegenüber der einseitigen Essenzphilosophie der Aufklärung und des Idealismus und gegenüber der Vermassung des Menschen will die existentialistische Philosophie den einzelnen konkreten Menschen zum Selbstvollzug aufrufen. Freilich sieht sie dabei das Dasein des Menschen im Gefolge der protestantischen Erbsündelehre als wertlos an: das Dasein ist Last und Hineingehaltensein in das Nichts, Sein zum Tode, sinnlose Leidenschaft. Weiter wird das Dasein in Abhängigkeit vom Nominalismus als wesenlos betrachtet: der Mensch ist reine Individualität, er selbst erst schafft sich in absolut freiem Vollzug seine Essenz, die aber nie endgültige Gestalt gewinnt. In der Beurteilung erkennt Pf. die positiven Werte des Existentialismus durchaus an: den Aufruf zu persönlicher Entscheidung, die Ablehnung des naiven Fortschrittsglaubens, den Sinn für Wert und Bedeutung des Individuellen. Aber infolge der nominalistischen Auflösung jeder absolut gültigen Seins- und Wertordnung wird der Aufruf zu persönlicher Entscheidung ein Aufruf zum Laufen ins Leere, zu einer Dynamik allein um der Dynamik willen; über dem „Elend“ des Menschen wird seine „Größe“ übersehen; die einseitige Schätzung des Einzelnen führt zu Subjektivismus und Verkennung der echten Gemeinschaftswerte. So ist das Ende ein „Nihilismus“, in dem sich der Existentialismus mit seinem östlichen Gegenspieler, dem dialektischen Materialismus, trifft. — Die Grundgedanken der existentialistischen Philosophie, wie sie zum Zeitgeist geworden sind, sind vielleicht noch nie in solcher Kürze und Klarheit gekennzeichnet und so treffend beurteilt worden wie in dieser Schrift. Eine andere Aufgabe ist es freilich, die Gedanken der einzelnen existentialistischen Philosophen selbst und ihre Entwicklung genau herauszuarbeiten und philosophisch zu würdigen. de Vries.

### 3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Beth, E. W., Natuurphilosophie (Noorduijn's wetenschappelijke reeks 30). kl. 8<sup>o</sup> (230 S.) Gorinchem 1948, Noorduijn. Fl. 5.60. — Unter Naturphilosophie versteht B. die logische Analyse der naturwissenschaftlichen Aussagen. Dabei wird vorausgesetzt, daß eine naturwissenschaftliche Theorie einen Algorithmus darstellt. Aufgabe der *Naturwissenschaft* ist es, auf Grund der Erfahrung solche Algorithmen aufzustellen, während die *Naturphilosophie* diese Algorithmen zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht. Als Hilfsmittel bedient

sich die Naturphilosophie bei ihrer Arbeit der Logistik, die in ihren Hauptzügen bereits im Hinblick auf die modernen naturwissenschaftlichen Theorien im 2. Kap. dargelegt wird. Unter Verwendung der logistischen Methode stellt B. dann in scharfsinniger Weise den logischen Aufbau des Aussagenkomplexes der heutigen quantentheoretischen Atomphysik dar. Gegenstand der naturphilosophischen Bemühung ist ihm nicht die Natur selbst, sondern lediglich die wissenschaftliche Sprache über die Natur. Wenn die aristotelische Logik als unzureichend für die Aufgabe dieser Naturphilosophie bezeichnet wird, kann das nur bedeuten, daß die klassische Logik noch einer Weiterführung fähig und bedürftig ist, nicht aber daß sie falsch sei. Die vom Verf. als unzutreffend abgelehnte Unterscheidung von Substanz und Akzidenz z. B. besteht auch heute noch zu Recht, nur ist die moderne Naturwissenschaft bei ihrer Zielsetzung und Methode an dieser Unterscheidung nicht interessiert. Ganz im Sinne seiner einseitigen Betrachtung der Logistik als einzig zulässiger Logik sieht B. schließlich auch in der Entwicklung der Gesamtwissenschaften eine Tendenz zur Vereinheitlichung, bei der die Methoden der anorganischen Naturwissenschaften auch in den übrigen Wissenschaften Eingang fänden. Die wesentliche Verschiedenheit der einzelnen Wissenschaften und ihrer Objekte wird dabei übersehen. Junk.

Wundt, M., Hegels Logik und die moderne Physik (Erkenntnis und Erkenntnis 2). gr. 8<sup>o</sup> (29 S.). Köln und Opladen 1949, Westdeutscher Verlag. DM 2.50. — Nach Auffassung des Verf. sind die Schwierigkeiten der modernen Naturforschung, die mit den Denkgewohnheiten der früheren Naturwissenschaft nicht zu lösen sind, im Lichte der Logik Hegels lösbar. Das widerspruchsvolle Verhalten der letzten Materieteilchen als Welle und Korpuskel sei eine Bestätigung der Hegelschen Logik, nach der „jede Sache mit dem Widerspruch behaftet ist und gerade darin sich ihr Wesen zeigt“ (9). Die durch die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation ausgedrückte Tatsache, daß bei der Messung einer Größe die Messung der komplementären Größe im reziproken Verhältnis ungenau bleiben muß, findet ihre Begründung durch den Gedanken Hegels, daß an einem Ding „die eine Bestimmung verloren“ geht, „wenn die andere festgehalten wird, und um so mehr, je schärfer dies geschieht“ (13). Die Hegelsche Logik, die im Gegensatz zur klassischen Logik mit konkreten Denkgebilden zu tun habe und die Einheit des Subjektiven und Objektiven durch alles durchhalte, gebe die Erklärung dafür, daß in der Physik des Atomaren der Beobachtungsprozeß sich von der Beobachtung selbst nicht trennen lasse. Schließlich fänden auch die beiden von der heutigen Physik vertretenen gegensätzlichen Grundauffassungen, Realismus und Positivismus, in Hegels Logik ihre Berechtigung, müßten aber zur Einheit der Gegensätze vereinigt werden. — W. gesteht selbst, daß er durchaus nicht imstande sei, „der neuen Physik auf ihren kühnen Bahnen zu folgen“ (6) und sie nur aus allgemeinverständlichen Darstellungen kenne. In solchen Darstellungen werden aber nicht nur die gesicherten Ergebnisse der Forschung geboten, sondern bereits eine philosophische Deutung gegeben, die meist unzulänglich ist. Daß die Forschungsergebnisse auch im Sinne der klassischen Logik und auf dem Boden einer realistischen Philosophie interpretiert werden können, zeigen die Versuche, die in dieser Richtung bisher unternommen worden sind. Junk.

Reichenbach, H., Philosophische Grundlagen der Quantenmechanik. gr. 8<sup>o</sup> (198 S.) Basel 1949, Birkhäuser. Fr. 23.—. — R. sieht „die Aufgabe der Philosophie in einer Analyse unseres Wissens von der physikalischen Welt“ (8). Mit den führenden Physikern von heute weiß er sich einig in der Beschränkung unseres gesamten Wissens auf den Bereich des Erfahrbaren, in der Anerkennung der physikalischen Forschungsergebnisse, die ihm genau vertraut sind, sowie in der entschiedenen Ablehnung jeglicher metaphysischen Erkenntnis. Die philosophische Untersuchung der Quantenmechanik bedeutet also nicht eine die Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis überschreitende Deutung der Forschungsergebnisse, sondern lediglich eine logische Analyse der quantenmechanischen Behauptungen und die Schaffung eines geschlossenen Systems von Aussagen, das logisch einwandfrei das Wissen von der quantenmäßig

bestimmten Welt wiedergibt. Die von den Physikern selbst gemachten Versuche zur Lösung der Widersprüche, die in der neuen Physik aufgetreten sind, hält der Verf. für mißglückt: die Beseitigung der genannten Schwierigkeiten durch Berücksichtigung der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, durch Ablehnung von Fragen und Aussagen, die sich einer experimentellen Nachprüfung entziehen, als sinnlos; auch die Anwendung widerspruchsvoller Bilder zur Beschreibung derselben Wirklichkeit scheint ihm unbefriedigend. — Im 1. Teil des Werkes legt er die allgemeinen Gedanken dar, auf denen die Quantenmechanik beruht. Der 2. Teil bringt kurz die mathematischen Grundzüge, zu deren Verständnis nur die Kenntnis der Differenzialrechnung vorausgesetzt wird. Im 3. Teil folgt dann im oben angegebenen Sinn der Versuch einer Interpretation der Quantenmechanik, die dem Verf. als die logisch adäquate Form der modernen Physik erscheint. Die Widersprüche und Anomalien, die sich in der Quantenmechanik ergeben bei Anwendung der Kategorien der klassischen Physik und Logik, werden zu beseitigen versucht durch Einführung geeignet erscheinender Definitionen und die Konstruktion einer dreiwertigen Logik. Die *definitiven Festsetzungen* werden so gewählt, daß sie die Lücken in der Beobachtung und Beobachtbarkeit schließen, ohne daß Voraussetzungen über Wirklichkeiten gemacht werden müssen, die experimentell nicht nachprüfbar sind. Auf die Definitionen als rein konventionelle Festsetzungen kann die Wahrheitsfrage nicht angewandt werden; einen Widerspruch derselben gegen etwaige metaphysische, apriorische Forderungen kennt der Verf. nicht, da er solche Einsichten nicht anerkennt. In der *dreiwertigen Logik* gibt es außer den Werten Wahr und Falsch noch einen dritten: Unbestimmt. Eine Aussage kann demnach wahr, falsch oder unbestimmt sein. Dieser letztere logische Zustand, der nicht mit „unbekannt“ zu verwechseln ist, meint gerade das, was in der klassischen Logik durch das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten nicht zulässig ist. Für die neue Logik werden vom Verf. die Regeln aufgestellt, nach denen unter Anwendung des mathematischen Logikkalküls zu rechnen ist. — Auf diese Weise ist es R. gelungen, einen Weg anzugeben, die Ergebnisse der Quantenmechanik zu formulieren ohne metaphysische Voraussetzungen und ohne Widerspruch innerhalb der Aussagen selbst. Die Anomalien, die bei Anwendung der üblichen Logik in den quantenmechanischen Formulierungen auftreten, werden dafür aber in den Ansatz verschoben. Eine gesunde Philosophie, die auch der Metaphysik ihr Recht zugesteht, kann darum die Definitionen, sofern sie einen Widerspruch zu metaphysischen Prinzipien aufweisen, und die dreiwertige Logik in ihrem Ausgangspunkt nicht annehmen. Der Verf. hat die positivistische Denkhaltung mit unerbittlicher Konsequenz durchgeführt. Wie in allen seinen Publikationen offenbart er auch hier großen Scharfsinn sowie logische Klarheit und Sauberkeit. Junkt.

Einstein, A., *The Meaning of Relativity*. 4. Aufl. 8<sup>0</sup> (145 S.) London 1950, Methuen. sh 7/6. — Den Hauptinhalt des Buches bilden Vorlesungen über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie, die E. im Jahre 1921 an der Princeton University gehalten hat. In diesen Vorlesungen geht der Begründer der Relativitätstheorie von der vorrelativistischen Physik aus und leitet dann über zur Darstellung der neuen Theorie selber. Dadurch wird der Weg sichtbar, der zu der neuen Auffassung führte und das Verständnis auch für den Nichtfachmann erleichtert. Insbesondere treten die erkenntnistheoretischen Grundlagen der neuen Physik klar zutage. Seit der 3. Aufl. (1946) wurde ein Anhang beigefügt, in dem E. kurz über die Fortschritte der Theorie seit 1921 berichtet und vor allem das kosmologische Problem (Alter der Welt, sich ausdehnendes Weltall) im Zusammenhang mit seiner Theorie diskutiert. Die vorliegende 4. Aufl. ist um einen weiteren Anhang vermehrt, in dem der Verf. die neueste Verallgemeinerung der allgemeinen Gravitationstheorie zur Darstellung bringt. Es geht dabei um die Ableitung von Gleichungen für nicht-symmetrische Feldstrukturen, die eine natürliche Verallgemeinerung der symmetrischen Tensorfelder darstellen. E. gesteht selbst, daß er noch keinen Weg sehe, die Theorie an der Erfahrung zu prüfen. Über Wert und Bedeutung dieser im Bereich des Mathematischen liegenden Erweiterung herrscht noch

keine Klarheit und unter den Fachleuten noch keine Übereinstimmung. Für die Philosophie sind von ihr keine grundsätzlich neuen Probleme zu erwarten, die nicht schon mit der Relativitätstheorie selbst gegeben wären. Junk.

Frieling, H., Unser naturwissenschaftliches Weltbild und der Mensch. 8<sup>o</sup> (106 S.) Freiburg i. Br. 1949, Novalis-Verlag. — Der Verf. stellt Betrachtungen an über das Weltbild, wie es von den heutigen Naturwissenschaften gezeichnet wird, in seiner Beziehung zum Menschen. Er beklagt die Entzweiung von Mensch und Natur, die sich ihm dabei offenbart; er vermißt in der Naturwissenschaft von heute „das beherrschende Lebensgefühl der Griechen, das wir als ein kosmisches bezeichnen können“ (101), und die Goethesche Einstellung zur Natur. — Was der modernen Naturwissenschaft als erstrebenswertes Ziel erscheint, durch Ausschaltung aller subjektiven Bestandteile ein möglichst objektives Bild von der Natur zu gewinnen, wird ihr hier zum Vorwurf gemacht. Nun sind sich die Vertreter der Naturwissenschaften aber wohl bewußt, daß ihre Betrachtungsweise einseitig ist und einseitig sein muß; daß ihre wissenschaftliche Erkenntnis nicht alle Beziehungen und Verhaltensweisen des Menschen zur Natur umfaßt, und für sie selbst als Menschen bedeutet die Natur gewiß noch mehr, als ihr naturwissenschaftliches Weltbild enthält. Wissenschaftliche Erkenntnis ist eben nur *eine Beziehung* des Menschen zur Natur, die Raum läßt auch für andere Verhaltensweisen des Menschen der Natur gegenüber. Junk.

Bavink, B., Weltschöpfung in Mythos und Religion, Philosophie und Naturwissenschaft (Glaube u. Wissen 4). 8<sup>o</sup> (126 S.) München/Basel 1950, Reinhardt, DM 4.20; geb. DM 5.80. — Die nachgelassene Schrift Bs. wurde von A. Wenzl herausgegeben und mit einem Vorwort sowie einem kurzen Anhang versehen. In knappen Zügen legt B. zunächst die Anschauungen über die Entstehung der Welt dar, wie sie sich in mythologischen Erzählungen, in religiösen Schöpfungsberichten und in philosophischen Spekulationen finden. Den Hauptwert legt er aber auf die Darstellung der Kosmogonien der heutigen Naturwissenschaft, Geschichte und klar führt er in das Verständnis der zum Teil sehr schwierigen und letztlich nur unter Zuhilfenahme mathematischer Ableitungen verständlichen Theorien ein. Besonderen Beifall zollt er der Weltentstehungstheorie von Dirac und Jordan, bei der nach seiner Meinung „in geradezu überraschender Weise auch die alten theologisch-weltanschaulichen Probleme der ‚Schöpfung‘ neu beleuchtet werden“ (102). Den Positivismus Jordans, den er früher so heftig bekämpfte, glaubt er jetzt mit höchstem Lob als „wissenschaftlich begründete Metaphysik“ (116) bezeichnen zu sollen. Daß B. auch früher schon trotz seines energischen Kampfes gegen den Positivismus selbst nicht frei von positivistischen Gedankengängen war, haben wir schon einmal angemerkt (vgl. PhJb 54 [1941] 295, 300, 315 ff.). — Im Anhang behandelt Wenzl noch kurz die Kosmogonien von G. Lemaître und C. F. v. Weizsäcker. In den Ergänzungen bringt er einige Korrekturen zu Bs. Ausführungen und vor allem den Hinweis, daß die Frage nach dem Woher der Welt in diesen Ausführungen noch unbeantwortet bleibt, daß sie noch einen Schritt weiter zurückgeführt werden muß und erst gelöst werden kann durch die Annahme eines Schöpfers im wahren Sinn des Wortes. Junk.

del Barrio, J. M., Las Fronteras de la Física y de la Filosofía. Introducción fisicoquímica a la Filosofía. T. II: La Molécula (Publ. anejas a „Miscelánea Comillas“. Ser. filos. 3). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 204 S.) Comillas 1949, Universidad Pontificia. Pes 35.—. — In dem vorliegenden Buch werden chemisch-physikalische Fragen über den Aufbau der materiellen Körper behandelt, die für eine Philosophie der Materie von Bedeutung sind. Gestützt auf eine gründliche Kenntnis der Forschungsergebnisse zeigt B. bis ins einzelne gehend, daß die chemisch-physikalische Verschiedenheit aller Körper, der zusammengesetzten sowohl wie der einfachen, sich erklären läßt aus der Anordnung, Struktur und Zahl der jeweiligen Aufbauelemente, die letztlich Protonen, Neutronen und Elektronen sind. Die vieldiskutierte Frage nach dem Verbleiben der Ele-

mente in den Verbindungen wird dahin beantwortet, daß die Elemente nicht nur virtualiter, sondern formaliter und in ihrer Individualität in den zusammengesetzten Stoffen erhalten bleiben. Die Unterscheidung von naturwissenschaftlichem und philosophischem Atomismus hält der Verf. nicht mehr für zu Recht bestehend; es gebe nur noch einen naturwissenschaftlichen Atomismus, der im chemisch-physikalischen Bereich alle Erscheinungen zur Zufriedenheit erkläre. Ein etwaiger Beweis für den Hylomorphismus könne nicht auf Grund chemisch-physikalischer, sondern nur auf Grund metaphysischer Eigenschaften der Körper erbracht werden. Die Darstellung zeichnet sich aus durch begriffliche Klarheit und konsequente Gedankenführung. Störend wirken die zahlreichen Druckfehler bei für den Verf. fremden Eigennamen und Texten.

Junk.

Dessauer, F., Die Teleologie in der Natur (Glaube u. Wissen 3). 80 (71 S.) München-Basel 1949, Reinhardt. DM 2.90. — Vorliegendes Bändchen bringt den Inhalt eines Vortrages, den der Verf. auf Einladung der Berner Philosophischen Gesellschaft gehalten hat, und ist „mit einigen Veränderungen ein Kapitel eines noch unveröffentlichten Werkes über ‚Naturwissenschaftliche Erkenntnis‘. Dieses Buch enthält einen Teilabschnitt ‚Physik und Leben‘, und daraus ist der vorliegende Text entnommen“ (5). Mit souveräner Beherrschung des Stoffes und ruhiger Sachlichkeit wird die Frage nach zweck- und zielgerichteter Ursächlichkeit in der Natur, vor allem der belebten Natur, behandelt. Es geht dem Verf. darum, klarzustellen, inwieweit bei den Tatbeständen, „die dem Naturforscher den Eindruck finaler Ordnung, also einer Bestimmung vom Ende her machen“ (12), im Objekt selbst ein finaler Faktor wirkt. Überzeugend wird nachgewiesen, daß das biologische Geschehen mit den Gesetzen der Physik allein nicht erklärt werden kann, wenn auch jeder biologische Vorgang mit diesen Gesetzen in Einklang steht. Danach bleibt noch die Frage offen, wodurch das Biologische mehr als eine Maschine ist. Diese Frage scheint dem Verf. heute noch nicht völlig lösbar. Die bisherigen Versuche zur Erklärung der Lebensstatsachen mit ihrem sicher festgestellten Geschehen höherer Art von unermeßlicher Weisheit scheinen ihm noch zu anthropomorph und damit nicht das letzte Wort zu bedeuten. Eine Lösung der Frage erhofft D. von dem Fortschritt der Forschung, die nach seiner Meinung „zu den tiefen Gründen der Welt noch in gewaltige Weite führt, wo Größeres auf uns harret, als wir je gesehen“ (70).

Junk.

\*

v. Alesch, J., Zur Methode der Psychologie: PsychRdsch 1 (1949) 75 bis 81. — Das Entscheidende und Bedeutsame dieser Arbeit liegt darin, daß der Verf. für die Psychologie zwei sich ergänzende Methoden aufstellt und gelten läßt: einmal die streng experimentelle Methode, die von den Naturwissenschaften übernommen und dann im Rahmen der Psychologie weiter ausgebildet worden ist (wobei zu bedenken bleibt, daß im Psychischen nicht jene Exaktheit erreicht werden kann, die im Anorganischen und in der Mathematik möglich ist); weiter die Methode einer „gerichteten Intuition“. Gerichtet wird die Intuition dadurch, daß mit den Methoden der Naturwissenschaft, mit Faktorenanalyse, Korrelationsrechnung, auf dem Wege über eine Verfeinerung der exakten Methoden ein Netz geschaffen wird, in dem nicht alle Fäden gleichwertig sind, in dem aber „die stärkeren Ergebnisse die schwächeren tragen, und das in seiner Gesamtheit unzerreißbar ist“ (80). So ist es möglich, Niveau und Entfaltungsmöglichkeiten der Intuition so zu bestimmen, „daß man mit einem analogen Verlauf des intuitiven Aktes beim Diskussionspartner rechnen kann. . . . Durch die Methode der gerichteten Intuition steht die Psychologie . . . sowohl mit den Geistes- wie auch den Naturwissenschaften in tiefstem Zusammenhang, und sie sichert sich zugleich damit ihre wissenschaftliche Selbständigkeit“. — Mit diesem Begriff der gerichteten Intuition vertritt A. das sicher sehr wichtige Anliegen, den Erkenntnissen der Psychologie ihre objektive Sicherheit zu erhalten (vgl. das Beispiel amerikanischer Untersuchungen über die Zuverlässigkeit rein intuitiver Persönlichkeitsbeurteilungen).

gen). In einem Punkte hätten wir gern eine weitere Erörterung gesehen, die aber im Rahmen eines Vortrages vielleicht nicht möglich war: ob die mit den Methoden der Naturwissenschaften getroffenen „Tangentialbestimmungen“ alles enthalten können, „was an wissenschaftlich greifbaren Strukturen vorhanden ist“ (79). Wir vermuten, daß von diesen Tangentialbestimmungen aus in weiterschreitender Erkenntnis mit den Methoden der Geisteswissenschaften Ergebnisse gewonnen werden können, die durchaus wissenschaftlich sind und doch neue Strukturen zutage fördern. Gilen.

Wellek, A., Das Experiment in der Psychologie: Studium generale 1 (1947) 18—32. — Im vorliegenden Artikel handelt es sich um Methodenfragen der Psychologie. Schon Wundt, der Begründer der psychologischen Psychologie und der Völkerpsychologie, hatte gegen eine Anwendung des experimentellen Verfahrens auf Gebiete, die außerhalb der Psychophysiologie lagen, große Bedenken. Um die experimentelle Forschung richtig zu bewerten, muß man jedoch bedenken, daß selbst innerhalb der Naturwissenschaften ein prinzipieller Unterschied besteht zwischen den Experimenten im Anorganischen und dem Experiment im Organischen, also in der Biologie und Physiologie. In der Psychologie unterscheidet sich aber auch schon das rein psycho-physiologische Experiment noch in einem anderen Punkte wesentlich von jedem naturwissenschaftlichen, auch vom biologischen Experiment: es nimmt die Introspektion oder Selbstbeobachtung und damit das Bewußtsein in Anspruch. In jener Psychologie, die den Verhaltensaspekt in den Vordergrund rückt („Behaviorismus“), sucht man allerdings das Bewußtsein, den Bewußtseinsaspekt, möglichst auszuschalten und nähert sich damit dem naturwissenschaftlichen Experiment. Von den Merkmalen des psychologischen Experimentes, die Wundt aufgestellt hatte, ist unter den Einfluß Bühlers und noch mehr der Gestalttheoretiker nur noch das Prinzip der Bedingungsvariation erhalten geblieben. Noch weiter entfernt man sich von dem methodischen Ansatz Fechners und Wundts, wenn man mit Krueger auch die transphänomenalen Strukturen des Seelischen zum Gegenstand der Forschung macht. In der charakterologischen Diagnostik kann überhaupt nur von einem „erweiterten“ Experiment gesprochen werden. In der experimentellen Denk- und Religionspsychologie arbeitet man mit dem „nichtexakten“ Experiment. — Für das spezifisch psychologische Experiment ergibt sich aus der Eigenart des Seelischen eine methodologische Schwierigkeit, die für die Naturwissenschaften nicht besteht: durch die alte Exaktheitsforderung nach künstlichen, möglichst meßbaren, Bedingungen wird die in der Psychologie notwendig verlangte Lebensnähe und Lebensechtheit gefährdet. Man muß also nach Möglichkeit Versuchssituation und Echtheit des Lebens zur Deckung bringen, was auch in der Erwachsenenpsychologie nicht als grundsätzlich unmöglich erscheint. — In der Psychologie und selbst in der Psychophysik (vgl. die Untersuchungen Weizsäckers und seiner Mitarbeiter über Flimmerfarben bei langsam rotierenden schwarz-weiß gefelderten Scheiben [29]) kann die ursprünglich erhobene Forderung einer Exaktheit, wie sie in den Naturwissenschaften erreicht wird (zum Teil allerdings nur scheinbar, weil unserer Beobachtungsgenauigkeit Grenzen gesetzt sind), wegensmäßig nicht erfüllt werden. Denn in der Psychologie gilt der aus der Physik übertragene Kausalnexus mit seinem Notwendigkeitscharakter nicht, weder im Phänomenalen noch in den zugrundeliegenden Strukturen. „Vielmehr gliedert sich die Handlung aus dem Seinsgrund der handelnden Persönlichkeit aus“ (31). — Dieser Begriff der Ausgliederung bedürfte näherer Darlegung. Besonders unter der Rücksicht des Verhältnisses von Grund und Folge, das uns kein „bloß logisch fundierendes Verhältnis“ (30), sondern auch, in ordine reali, ein seinsmäßiges und metaphysisches zu sein scheint. Die Arbeit ist ein bedeutender und wertvoller Beitrag zur Methodologie der Psychologie. Sie wird, über den Kreis der Psychologie hinaus, besonders auch den Erkenntnistheoretiker interessieren. Gilen.

Huth, A., Zehn Gesetze der Seele. Eine volkstümliche Psychologie. 8° (112 S.) Speyer 1949, Pilger-Verlag. DM 2.80. — Der Untertitel „Eine volkstümliche Psychologie“ ist gerechtfertigt durch das voraussetzungslose Entfalten eines

komplizierten Problems, nämlich der Eigen- und Fremdbeurteilung; durch das Vermeiden aller unverständlichen Fachausdrücke; durch die einfache, anschauliche und flüssige Darstellung. All diese Vorzüge lassen einerseits erkennen, daß der Verf. mit einer reichen Erfahrung an das Problem herangeht und dem Leser eine praktische Handhabe bietet. Sie beweisen aber auch andererseits, daß diesen einfachen Formulierungen tiefgehende Forschungsarbeiten vorangingen. Freilich sind die genannten Vorzüge nicht allen Teilen des Buches in gleicher Weise eigen. Wird der Leser im 1. Teil in die Ganzheit und Geschlossenheit der Persönlichkeit eingeführt, so verliert er in der fast unübersehbaren Vielheit des 2. Teiles leicht die Übersicht. Diesen Eindruck hätte der Verf. überwinden können, wenn er in der folgenden Ausführung diese Vielheit wieder auf eine tiefere Einheit zurückgeführt hätte. Im 3. Teil wird aber nur versucht, die gewonnene Mannigfaltigkeit mit Hilfe des Integrationsbegriffes in Eigenschaftsgruppen zusammenzufassen. Jedenfalls überschreitet die vorliegende Arbeit die bisherigen „Typologien“, indem sie in praktischer Anwendung fast alle vorhandenen typologischen Prinzipien und Ergebnisse auswertet.

Stasch.

Wittlich, B., Wörterbuch der Charakterkunde. 3. Aufl. gr. 8° (68 S., 1 Ausschlagtafel). München 1950, Barth. DM 3.60. — Der Verf. will keine sprachwissenschaftlichen Untersuchungen treiben, sondern aus dem heutigen Sprachgebrauch der Wörter den wissenschaftlichen Gehalt herausholen. Die von Klages verfaßte Tafel der „Stammbegriffe“ wird als Grundlage der Arbeit verwendet. In den überwiegenden Fällen sieht der Verf. seine Aufgabe erfüllt, wenn er die Wörter des täglichen Sprachgebrauches mit Hilfe eines Abkürzungsregisters (17) den „Stammbegriffen“ einordnet. Mit diesem etwas mechanischen Verfahren ist aber aus den Wörtern wenig wissenschaftlicher Gehalt herauszuholen. Die „Begabung“ wird z. B. definiert: „Es ist die Fähigkeit, irgend ein Tun bis an den Rand mit Ausdruck zu füllen“. Beim Wort „Beobachtungsgabe“ findet man nur den Hinweis: Verstandesbegabung. Sollte jemand versucht sein, beide Hinweise zu verbinden, so würde er für das Wort „Beobachtungsgabe“ etwa folgende Umschreibung erhalten: es ist die Fähigkeit, die Beobachtung (ein Tun) verstandesmäßig bis an den Rand mit Ausdruck zu füllen. Zuweilen gehen die Umschreibungen über reine Tautologien kaum hinaus; man vergleiche z. B.: Anschauungsvermögen, bequem. Man muß sich wundern, wenn in einem charakterologischen Wörterbuch „erhebliche Tiefe des Gefühls“ mit „Gleichmut“ identifiziert wird (12), oder wenn behauptet wird, daß Stimmung eine jede Gemütsbewegung sei (56). Wertvoll ist dagegen die Einleitung (5—16) die eine kurze Zusammenfassung der Gedankengänge von L. Klages bringt.

Stasch.

Vetter, A., Natur und Person. 8° (360 S.) Stuttgart 1949, Klett. DM 16.— — Es ist die Absicht des Verf., „den Weg zu vertiefter und haltbarer Besinnung zu weisen“. Damit scheint uns Wesentliches an diesem Buche schon geklärt: es ist nicht eigentlich in allen seinen Seiten ein wissenschaftliches, sondern eher das Werk eines Künstlers, der von dem gestaltet, was er im Leben geschaut hat. V. gibt eine „Deutung unserer Existenz“, die — über naturwissenschaftliche und philosophische Anthropologie hinaus — „sowohl den Vordergrund natürlicher Anschauung wie den geistesgeschichtlichen Horizont“ umfaßt und „wesentlich intuitiver Herkunft“ ist. „Der geistesgeschichtliche Hintergrund der Menschenkunde (I) und „Die Entfaltung der menschlichen Selbstanschauung“ (II) sind die beiden Problemkreise. — (I) Was der Verf. aufzuweisen versucht, ist vor allem, daß es nicht angeht, den Menschen in einer übergreifenden Naturwissenschaft einfachhin ins Tierreich zu versetzen, noch auch ihn in einer immanenten Philosophie seiner personalen Wesensausrichtung auf Gott zu berauben. Mit Gott meint Verf. nicht eine vage Transzendenz, sondern den sich offenbarenden, menschengewordenen Gott, der uns in Glaube und Schau erreichbar wird. Was hier an Einzelbetrachtungen christlichen Glaubens und Lebens entworfen wird, ist von einer wohlthuenden Behutsamkeit im Aufspüren der Zusammenhänge und von feinem Verständnis getragen. Dabei liegt es freilich auch im Wesen einer solchen Bemühung um Zusammen-

schau und einordnendes Verstehen, daß sie hier und dort der Gefahr begegnen muß, alle Dinge so sehr relativ zueinander zu sehen, daß man für das Absolute einen Augenblick in Sorge sein möchte. — (II) Ausgangspunkt und Mitte dieser Überlegungen ist die Raumsymbolik der aufgerichteten menschlichen Gestalt. Der gebotene Überblick über bisher erfolgte Ansätze zu einer anthropologischen Ausdruckskunde oder Symboldeutung ist hier nur der getönte Hintergrund für des Verf.s eigene Schau und Deutung. Carus erscheint dem Verf. nicht nur gut vertraut, sondern auch wesensverwandt. Das eigentliche wissenschaftliche Anliegen geht hier wohl darauf hinaus, den Menschen nicht zum Objekt einer Charakterkunde zu machen; er soll verstandener Mittelpunkt einer Seelenkunde sein. — Es handelt sich um ein Buch das nur einem reifen und wissenden Leser sich erschließt, diesem aber viel bedeuten kann, auch wenn er manche Einzelheiten anders „schat“.

Trapp.

Feldkeller, P., Das unpersönliche Denken. 80 (416 S.) Berlin 1949, De Gruyter. DM 12.—. — Der Verf. versucht, die Beziehungen zwischen dem persönlichen Denken und jenem aufzuweisen, von dem wir meinen, es sei persönlich. Dieses „unpersönliche“ Denken wird jedoch nicht im Sinne einer herkömmlichen Massenpsychologie gesehen, da es den über der „Masse“ stehenden Philosophen und Politiker gleichfalls leitet. „Der Mensch sitzt in seinem Gehäuse, einem Gebinde von Begriffen und Vorstellungsbildern, das sich in Theorien und Dogmen, Programmen und Systemen die besondere Festigkeit einer Dauerfugung gibt, die zur Selbständigkeit einer Zweitseele aufsteigt. In besonders entschiedenen Charakteren statuiert sie als Überfugung, Zwangsfugung so etwas wie eine Sekundärperson. Hiermit beginnt das unpersönliche Denken — schon bei den Auswirkungen des persönlichen Interesses“ (27). „Wir sind Empfänger, nicht Sender einer uns von der Wiege bis zum Grabe oszillierend umwogenden Ideenmasse“ (17). „Die Psychologie, die Wissenschaft, der die Zukunft gehört . . . kann uns die Mittel an die Hand geben, durch Einsicht in die Abläufe des bewußten und unbewußten, persönlichen und kollektiven Lebens dem gegenseitigen Verständnis der Völker und ihrer dringenden Lebensbedürfnisse . . . zu dienen . . . Ob sie es wird, hängt von der Kraft der künftigen Revolution ab, mit welcher die gequälte Menschheit sich gegen die unbelehrbare Zunft der Berufspolitiker, die sie in den Abgrund reißt, erheben wird. Nach dem unvergleichlichen Satan der Psychologie [Verf. scheint Hitler zu meinen] . . . kann nur ein Engel und Heiland der Psychologie eine Wende herbeiführen“ (74). — Verf. hat eine erstaunlich große Sachkenntnis von Einzelheiten, fällt jedoch einem geradezu euphorisch anmutenden Drange zur Kombination anheim und verliert sich in einem unentwirrbaren Relativismus. „Das Wesen der ‚Religion‘ . . .“ muß „am Orientalen, Neger, Azteken erforscht werden. Nur hier und vor allem in der Vergangenheit finden wir den Rausch und seine unverkümmerten Ausdrucksformen: den heiligen Königsmord, Tempelprostitution . . . das orgiastische Gottzerreißen, das Verschlingen des Gottes (mit der modernen ‚Kommunion‘ als kümmerlichem Rest)“ — und doch wieder: „Die Kritik der Religion . . . wird den Höhepunkt menschlicher Entwicklung nicht in der Vergangenheit, nicht im Urmenschen, sondern in der Zukunft erblicken, nicht im Unseelischen, überhaupt niemals im Zweitseelischen, sondern in der Seele selber, die immer Einzelsee ist, weil es eine Sammelseele in andern Sinn als dem einer Metapher nicht geben kann . . . Die Weltanschauung des modernen Menschen ist zukunftsfröh, fortschrittsgläubig, liberal“ (124 f.). „Jedes Volk hat gemäß der zeitweilig vorwaltenden Umseele die Regierung, die es braucht und verdient . . . Was in Rußland geschieht, entspricht, während es geschieht, der dortigen Peripsyche genau so wie der westliche ‚Imperialismus‘ und Kapitalismus dem dortigen kollektiven Syntagma . . . Jedes Volk hat die religiöse und politische Psychosphäre, deren sie im Augenblick benötigt“ (398). Die vom Verf. wiederholt geäußerte Wertschätzung des Christentums stellt sich schließlich so dar: „Dem Nazarener glückte die Verknüpfung (von Geist und Seele) vor zweitausend Jahren, aber nur in der Verbindung von Ethik und religiösem Glauben, die uns heute wenig gemäß ist“ (404). — Der wissende Leser erfährt durch das Buch wenig Neues, wenn er erst einmal die eigenwillige Terminologie (Historiurgie, Phrenom,

Pneumatosphäre, Psychom, pneumatoide Mutterlauge aus Urzeiten, Psycholith, Umseele, Sammelseele, Zweitseele) entschlüsselt hat. Trapp.

Goldbrunner, J., Individuation. Die Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung. 8° (212 S.) Krailing 1949,ewel, DM 6.20. — Wer die lange Reihe der Werke Jungs kennt, wird es begrüßen, daß seine Gedanken hier auf engem Raum zusammengetragen sind. Der Verf. greift mit dem Problem der „Individuation“ einen zentralen Gedanken auf, der es ihm ermöglicht, über die gesamte tiefenpsychologische Forschung Jungs zu referieren. Der Leser wird in die geschichtliche Situation Jungs eingeführt, die in der Antinomie der Lehren Freuds und Adlers begründet ist (11). Dann wird die Bedeutung des Unbewußten, der Neurosen, des Traumes in der Lehre Jungs geschildert. Das wesentliche Neue der Forschung Jungs wird in der These des „kollektiven Unbewußten“ und den mit ihm zusammenhängenden „Archetypen“ gesehen. Ersteres ist jene Schicht der Seele, die das Individuum bei seiner Entstehung mitbekam, die ihm angehört als Glied der Gattung Mensch. Es ist der physische Niederschlag aller Zeiten und Völker in einem Individuum. Wird es in einem Menschen zum Bewußtsein geweckt, so kann er dieser Tatsache in verschiedener Weise begegnen: bei einem führt dieses Konfliktserlebnis zu einer Psychose, ein anderer identifiziert sich mit den dunklen und teuflischen Mächten, wird von einem Minderwertigkeitsbewußtsein befallen und von seinem schlechten Gewissen geplagt; wieder andere identifizieren sich mit den guten Seiten der frei gewordenen Kräfte und fühlen sich als „Reformer, Prophet und Martyrer“ (101). Ein vierter Irrweg besteht darin, daß der Mensch die erwachten Inhalte des Unbewußten als Unsinn ablehnt. Der letzte und richtige Weg endlich führt zur kritischen Auseinandersetzung, zur Unterscheidung und Synthese, zur Individuation (102). Die „Archetypen“ können als spezifische Dominante des kollektiven Bewußtseins bezeichnet werden. Es sind ertümliche Bilder, apriorische Kategorien kollektiver Natur, in gewissem Sinn der Niederschlag aller Erfahrungen der Ahnenreihen (113). Die archetypischen Bilder, Figuren und Symbole sind getragen von dunklen, zielstrebigem Drängen und Trieben, den Instinkten (114). Der Mensch, der gegen diese Tendenzen sein Leben einrichtet, verfällt einer Neurose, weil die psychischen Naturgesetze verletzt werden. Heilung kann er nur in der Rückkehr zu seiner eigenen persönlichen Bestimmung finden, nämlich in der wahren Selbstwerdung oder Individuation (143). In einem besonderen Kap. referiert der Verf. über die Stellung Jungs zur Religion und charakterisiert sie richtig als positivistischen Agnostizismus. Die Religionen sind rein symbolische Psychologien (176). — Leider fehlt dem Werk eine ausreichende sachlich-kritische Stellungnahme. Der Begriff des Unbewußten z. B. wird nur durch den Begriff der Verdrängung ersetzt, der aber nicht weiter erklärt wird. Man müßte doch die Frage stellen: Warum bewirken gerade jene „verdrängten“ Inhalte im späteren Leben eine Katastrophe? Gibt es nicht auch positive Lösungsmöglichkeiten menschlicher Zwiespältigkeit? Wenn der Verf. auch von den Beweisen für die Existenz des „kollektiven Unbewußten“ überzeugt zu sein scheint, so könnte man doch noch die Fragen aufwerfen: Weshalb wirkt sich die Begegnung mit jener Tatsache bei einem Menschen in einer Psychose und bei anderen ganz anders aus? Ist all das einem blinden Zufall überlassen, oder spielen noch andere psychische Kräfte mit hinein? Schwer zu verstehen ist ferner die Behauptung, daß sich die Erfahrungen der Jahrtausende in den Bahnen des Gehirns als Bereitschaft, wieder zu handeln, niedergeschlagen haben sollen (114). Wenn der Verf. in den letzten Kapiteln Anleitungen zur Erziehung und Seelsorge geben will, so müßten zunächst die wahren und echten Ergebnisse Jungs von bloßen Hypothesen geschieden werden. Stach.

Heyer, G. R., Vom Kraftfeld der Seele. Zwei Abhandlungen zur Tiefenpsychologie. 8° (186 S.) Stuttgart 1949, Klett, DM 6.50. — Tiefenpsychologie und heutige Physik, Gestalten des kollektiven Seelenraumes sind die beiden Themen, mit denen sich das vorliegende Buch beschäftigt. Wenn an diesen Ausführungen manches den Charakter der Skizze behalten hat, so ist das, wie am Eingang bemerkt wird, auf die Ungunst der durch das Kriegsgeschehen

geschaffenen Verhältnisse zurückzuführen. In der *ersten Abhandlung* weist H. verschiedene Parallelen methodischer und gegenständlicher Art auf, die zwischen Tiefenpsychologie und heutiger Physik bestehen. Die Physik will heutzutage nicht mehr die Welt erforschen nach dem Aspekt, den sie uns unmittelbar bietet, sondern durch ihre Experimente den dunklen Hintergrund der Welt ans Licht bringen (Heisenberg). Ähnlich geht es der Tiefenpsychologie nicht um das Seelenleben, das im Lichte des Bewußtseins steht, sondern um das Unbewußte, das erst in dieses Licht hineingehoben werden muß. Sodann begreift die Physik die ihr aufgegebenen Wirklichkeit heutzutage letztlich in den Erscheinungsformen von Korpuskel und Welle. Analog dazu sind Leib und Seele die zweifache Erscheinungsform des gleichen Ens, der menschlichen Ganzheit (22). Dabei spricht H. offenbar von dem, was sich phänomenologisch in der psychotherapeutischen Praxis darbietet, ohne eine philosophische Aussage über das Leib-Seele-Problem zu machen. Wobei er sich freilich nicht verhehlt, daß er mit diesem Gedanken in die Nähe der Metaphysik gelangt (26). Der Physiker kennt ein Letztwirkliches, ähnlich der Psychologe. Die Grenzen physikalischer und auch empirisch-psychologischer Methoden überschreitet dagegen der Verf. mit der in die Metaphysik greifenden Meinung, daß dieses „Letztwirkliche“ der Physik und auch der Psychologie identisch sein könnte mit der pythagoräischen „Sphärenharmonie“, mit Seuses „Weiselosem“ und mit dem als „Gott“ Bezeichneten. Wenn wir diese Identifikationen nicht annehmen können, so geben wir dem Verf. recht mit seinen Gedanken, daß von diesen Zusammenhängen aus allem psychotherapeutischen Erkennen und Handeln neue und wesentliche Bedeutung zuwachsen kann. — Eine weitere Parallele zwischen Physik und Tiefenpsychologie bieten die Begriffe „Bild“ und „Feld“, mit denen die Physik arbeitet. Was die tiefenpsychologische Behandlung zutage fördert, sind vielfach Bilder, aus denen unbewußte seelische Wirklichkeit herausgelesen werden kann. Und die im Unbewußten verankerten Triebe und Instinkte, auch die Archetypen, können als Felder aufgefaßt werden (32 35), in deren Kraftlinien der Mensch in jeweils verschiedener Weise steht. Auf den Begriff des Feldes und verschiedene Anwendungen dieses Begriffes (Berufsfelder, stammesgeschichtliche und kulturpsychologische Felder) geht der Verf. in der *zweiten Abhandlung* noch näher ein. Obwohl hier das Skizzenhafte deutlicher in die Erscheinung tritt als in dem ersten Aufsatz — man wünschte sich mehrfach weitere Ausführungen und Begründungen, z. B. in dem Abschnitt über Ungültigkeit der Kategorien von Raum und Zeit im Unbewußten (110—116) —, so fehlt es auch in diesem Teil des Buches nicht an beachtenswerten Gedanken und wesenhaften Sichten der tiefenpsychologischen Probleme und der psychotherapeutischen Praxis. So sei aufmerksam gemacht auf die Unterscheidung von gesunder Offensivität und krankhafter Aggressivität, ferner auf die skeptische Zurückhaltung gegenüber allen psychologischen Lehren, die sich ausschließlich am kranken Seelenleben orientieren (123).

Gilen.

Kainz, F., Die moderne Traumforschung: Univ 5 (1950) 897—908. — Die Traumforschung ist heute nicht mehr ausschließlich ein Gebiet der Psychologie. Auch eine Reihe anderer Wissenschaften, z. B. Psychiatrie, Mythenforschung und Ethnologie, haben beachtliche Forschungsergebnisse zur Kenntnis des Traumlebens beigetragen. Es gibt eine Erkenntniskritik und -theorie des Traumes und ontologische Strukturanalysen dieses Phänomens. Auch eine möglichst tiefdringende und richtige Traumdeutung, wie sie in vielfach umstrittener Weise von Freud begonnen und von allen Richtungen moderner Tiefenpsychologie gepflegt wird, muß in den Rahmen einer Synthese umfassender Traumforschung hineingenommen werden. Die Traumpsychologie hat der allgemeinen Psychologie verfeinerte Methoden (Sante de Sanctis) und auch fruchtbare Theorien (z. B. Lindworskys Gedanken von der „panoramischen Vision“) zu verdanken. Die Psychiater haben sich um die Symptomatologie und Ätiologie des Traumgeschehens bemüht, zum Teil, wie Grulhe und Hoche, in entschiedenem Gegensatz zu den Theorien der Psychoanalyse. Sie erhoffen von einem neuen Verständnis des Traumlebens eine Aufhellung bestimmter psychopathischer Phänomene, weil der Traum als „temporäre Geistes-

störung“ (901) manche Analogien zum Seelenleben des Geisteskranken zeigt. Die scheinbare Sinnlosigkeit des Traumes steht in Wirklichkeit unter bestimmten Sinngesetzen, wie die Tiefenpsychologie nachgewiesen hat (902). Daher sind die Träume grundsätzlich einer Deutung zugänglich. Dabei darf man aber die von Chr. Mayer in eingehender Arbeit gefundene Tatsache nicht übersehen, daß der Erwachsene für seine Wiedergabe des Traumes nicht das gesamte Erlebnismaterial, sondern nur lückenhafte Erinnerungen zur Verfügung hat. Eine teleologische Auffassung kann gegen Bechterew dartun, daß der Traum die Aufgabe einer Sicherung und Verlängerung des Schlafes hat. Ferner hilft er mit zur Lösung bedringender Komplexe und fördert durch das Spiel der Phantasie die Erholungsarbeit des Schlafes. — Der Artikel bietet eine gute Orientierung über die Ergebnisse und die wichtigsten Aufgaben moderner Traumforschung. Gilen.

Hansen, W., Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes, 2. Aufl. gr. 8° (509 S.) München 1949, Kösel. DM 13.50; geb. 16.50. — Anhand einer wohl erschöpfenden Verarbeitung der einschlägigen Literatur und unter Bezugnahme auf jahrzehntelange eigene Beobachtung zeichnet der Verf. das Weltbild des Kindes in der Frühphase (I) und in der Hauptphase (II). Der Übergang wird um das vierte Jahr herum angenommen. Der Wesenszug des frühkindlichen Weltbildes wird im Gegensatz zu Ch. Bühler u. a. nicht in einem „anthropomorphisierenden Denken“ gesehen. Vielmehr wird die Belebung aller Dinge der Umwelt des Kleinkindes dadurch als genügend geklärt angesehen, daß das Kind in dieser Frühphase eben nur *eine* Gegenstandskategorie kennt. Für die Hauptphase wird als wesentlich angesehen, daß das Kind „über sich hinauswächst“ und einer sachlichen Welt begegnet, die freilich noch recht begrenzt und kindlich eigengeprägt ist. — Unter den vielen feinen Beobachtungen und treffenden Analysen scheint besonders gut gelungen, was H. über Spielen und Gestalten sagt. Im Ganzen des Entwurfes ist besonders zu begrüßen, daß keine bloße Biologie des Kleinkindes geboten wird, sondern der Eigenständigkeit des Seelischen von vorneherein Rechnung getragen ist. — Wesentliche Änderungen gegenüber der 1. Aufl. wurden nicht vorgenommen. Trapp.

Speer, E., Der Arzt der Persönlichkeit, gr. 8° (XVI u. 285 S.) Stuttgart 1949, Thieme. DM 25.—. — Der Verf. „will versuchen, dem Medizinstudenten ein Bild zu geben ... vom Arzt der Persönlichkeit ... von seiner Tätigkeit, von den Grundlagen und Voraussetzungen seiner Arbeit“ (1). Das Buch ist „nur für werdende Ärzte gedacht oder für Ärzte, die sich in Psycho-Therapie (Ps. Th.) unterrichten wollen“; jedoch sieht Sp. „gerne ein, daß Pädagogen, Theologen, Philosophen und vielleicht noch Richter Fühlung halten wollen mit dem Wissen“ (2), das hier vermittelt werden soll. — Der Verf. spricht von den Grundlagen der Ps.Th. (I), den Arbeitsweisen des ärztlichen Ps-Therapeuten (II) und den Aufgaben ärztlicher Ps.Th. (III). — (I) Das gewollt Neue ist der Aufweis, wie „Persönlichkeit im klinischen Arbeitsbereich erscheint“ (8). „Die Erforschung der Erlebnisreaktion bringt in jedem Falle völlige Sicherheit über die Grundlagen einer Persönlichkeit“ (12). „Neurose ist die Störung einer Erlebnisverarbeitung“ (24). Sp. verlangt bei der Diagnose vor allem die Feststellung der Formbarkeit, die wesentlich von der „Lebenskraft“ der Persönlichkeit abhängt, jener Kraft, „die eine Persönlichkeit zur regelrechten Erlebnisverarbeitung befähigt“ (48). — (II) Die beschriebenen Methoden sind im wesentlichen die allgemein üblichen. „Die Kontaktpsychologie nach Speer“ fügt ihnen neue, vom Verf. zuerst aufgewiesene Gesichtspunkte hinzu. „Liebesfähigkeit und Kontaktfähigkeit sind genau dasselbe“ (218). — (III) Sp. bietet einen Überblick über mögliche Indikationen. „Die eigentlichen Aufgaben“ der Ps.Th. bildet die Behandlung von „Organneurosen“ (231), Entwicklungskrisen, Selbstwertkrisen, Mangelneurosen, Krisen des Zusammenlebens, einzelnen Arten von Sucht und Perversionen. Was in einem Anhang über Onanie gesagt wird, überrascht einigermaßen, wenn man die sonstige Literatur über dieses Thema bedenkt: „Die Selbstbefriedigung ist aber keineswegs eine Perversion, sondern die durchaus physiologische Möglichkeit eines jeden Menschen, sich selbst zu entspannen, wenn der hormonale Überdruck ihn dazu

veranlaßt“ (262). Überraschend vor allem, weil es dann weiter heißt: „Den förmlichen Rat zur Onanie wird man als Arzt niemals geben“ (ausgenommen eine sehr eingeschränkte Indikation beim Manne) . . . „Frauen zur Onanie zu raten, ist ein besonders bedauerlicher Irrtum“ (262). — Sp. bietet einen sehr guten, wohl vollständigen Überblick über die ärztliche Ps.Th. Grenzfragen der Philosophie und Theologie werden mit Takt, jedoch nicht immer mit gleichem Geschick behandelt. So kann vor allem wenig befriedigen, was über „Seele“ gesagt wird, ganz und gar aber nicht die Darlegung von „Gewissen“. Die Beurteilung der praktischen Brauchbarkeit der Lehre Freuds ist äußerst abgewogen, jedoch steht ihr der Enthusiasmus der theoretischen Wertschätzung eigenartig widerspruchsvoll gegenüber. Wo der Verf. auf die von ihm unbedingt abgelehnte nichtärztliche Ps.Th. zu sprechen kommt, berührt der militante Ton auch dann peinlich, wenn man grundsätzlich derselben Meinung ist. Wo übrigens der „tragende Kontakt“ (53) und die „einfache Unterredung“ (61) als Grundformen, letztere in vielen Fällen als allein ausreichende Methode der Ps.Th. bezeichnet werden, wird man füglich zugeben müssen, daß in dieser Weise dann Ps.Th. nicht auf eine ärztliche beschränkt sein muß. Ob man freilich solches Bemühen des Erziehers oder Seelsorgers Ps.Th. nennen soll, bleibe dahingestellt.

Trapp.

#### 4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Gent, W., Der sittliche Mensch. Untersuchungen der sittlichen Haltungen des Menschen, ihre Geschichte, nebst einer Meditation über den Sinn des menschlichen Lebens. 8° (332 S.) Meisenheim/Glan 1950, Westkultur-Verlag. DM 9.70; geb. DM 12.50. — Der Verf., Arzt und Philosoph, will die ethischen Tatsachen ergründen durch ein offenes System von formalen Bestimmungen im Sinne Rickerts. Gegenstand der explikativen Ethik ist die sittliche Handlung und Gesinnung. Als wichtige Grundbegriffe der individuellen Ethik kommen zur Darstellung Sitte, Werte oder Normen, die Person, Gut und Böse, die Tugenden, Sollen und Pflicht, Gewissen, Schuld und Willensfreiheit. Als sittliche Grundeinstellungen gelten Egoismus und Eudaimonismus, Gerechtigkeit, Sympathie und Glaubenshaltung (im Beten). Eine kurze Darstellung der normativen oder weltanschaulichen Ethik berichtet über das Ich-Du-Verhältnis und den idealen oder harmonisierten Menschen in der Ehe, in Beruf und Staat. Der 2. Teil ist eine gedrängte Geschichte der Ethik von den Vorsokratikern bis Scheler, Hartmann und Heidegger. Die Scholastik wird nur kurz behandelt mit dem Ergebnis, daß bei Thomas von Aquin die Ethik wegen der innigen Verbindung mit der Religion ihre Eigenständigkeit ganz verloren habe. Die Schlußmeditation über den Sinn des menschlichen Lebens unterscheidet die Typen des wissenschaftlichen, politischen und religiösen Menschen. Sie gelangt zu der Folgerung, die geforderte Einheit des Geistes werde nur durch eine universal menschliche, das ist ethische, Haltung garantiert. Über die religiöse Haltung oder den Glauben an einen transzendenten Gott heißt es, ein solcher Glaube könne nicht bewiesen werden, sondern beruhe auf gegenstandslosen Gefühlen komplexer Natur, analog wie die Angst in Zuständen von Depression, die Euphorie bei Manien, die Ekstasen bei Schizophrenen, bei Opium- und Meskalinsüchtigen! Die Freiheit des Willens ist ein Postulat. Das Gewissen setzt eine soziale Mitwelt voraus, welche moralisch und rechtlich an ihre Glieder zwecks eigener gesicherter Existenz und Lebensfähigkeit gewisse minimale Anforderungen stellt. Die Schuld kann nicht aus dem Wert und Situationskonflikt, der den Menschen notwendig schuldig werden läßt, abgeleitet werden, sondern setzt Verantwortung und Freiheit voraus. Sie entsteht, wie Scheler zeigt, durch das Vorziehen des niederen Wertes gegenüber dem höheren. Der Verf. stellt sich bewußt auf den Standpunkt einer bloß beschreibenden und explikativen Ethik. Aber damit ist auch gegeben, daß die tieferliegenden Probleme von Sollen, Wert, Pflicht und besonders die Sinnfrage des Lebens nicht einer letzten Lösung zugeführt werden, zumal da die religiösen und metaphysischen Fragen ausgeschaltet werden. Der historische Überblick bietet im einzelnen gute Charakteristiken.

Desgleichen ist die Freiheitslehre Hartmanns sachlich und zutreffend gewürdigt.  
Schuster.

Hillenbrand, M. J., *Power and Morals*. 8° (XI u. 217 S.) New York 1949, Columbia University Press. Doll. 3.25. — Der Verf. steht in Bremen als Konsul des auswärtigen Amtes von Washington und war zuerst Vizekonsul in Kalkutta, wo er 1942 den indischen Widerstandsfeldzug gemäß dem Prinzip der non-violence als unmittelbarer Zeuge beobachten konnte. Im Vorwort steht das ehrliche Bekenntnis, daß die politischen und sozialen Probleme nicht gelöst, ja nicht einmal ein rechter Weg dazu versucht wurde, weil man das eigentliche Problem von Gewalt und sittlicher Ordnung nicht begriffen habe. Positivismus, Pragmatismus, Kontraktualismus und Legalismus versagen vor diesem Problem. Das entscheidende 5. Kap. „Naturrecht für das 20. Jahrhundert“ zeigt, wie H. eine seltene Aufgeschlossenheit für die Erbweisheit des scholastischen Naturrechts und der Naturgesetzlehre besitzt. Grundlegende Norm des Handelns ist die menschliche Natur, Erkenntnis des natürlichen Gesetzes, seine Verpflichtung und Sanktion, seine besonderen Eigenschaften, finden eine klare Darlegung. Die Kritik an der Lehre des hl. Thomas über das Naturgesetz als Teilnahme am ewigen Gesetz übersieht jedoch die eigentliche Absicht, die Thomas und Augustinus dazu geführt hat, das natürliche Sittengesetz mit dem ewigen Gesetz Gottes in Verbindung zu bringen. Diese war nicht eine erkenntnistheoretische oder psychologische, sondern eine metaphysische. Im übrigen zeigt sich H. gut vertraut mit der scholastischen Literatur. Seine besondere Absicht geht dahin, zu zeigen, wie die grundlegenden Sätze des Naturrechts eine elastische Anwendung auf moderne Bedürfnisse gewinnen. Die beiden Schlußkapitel ziehen die Folgerungen aus der Grundlegung für die Frage nach der Moralität der Gewalt und nach dem Ausgleich von Autorität und Freiheit. Die wirkungsvolle Schlußbetrachtung betont nochmals die Notwendigkeit der Rückkehr zur Anerkennung einer natürlichen Sittenordnung.  
Schuster.

Torrance, T. F., *Calvin's Doctrine of Man*. gr. 8° (183 S.) London 1949, Luttenworth Press. Sh 14.—. — In feiner Weise widmet T. dieses Buch seinen Eltern als seinen besten Lehrern. Die Eltern hatten ihm die calvinistische Weltanschauung geschenkt, die jedoch dem in seinem natürlichen Denken ein hohes, reines Menschenbild in sich Tragenden zum Gegenstand schwerer Ringens wurde. Seine Zweifel trafen vorab das Menschenbild Calvins. Dabei lernte er immer mehr Calvins Lehre von der des späteren Calvinismus trennen, da die Späteren den Pessimismus Calvins noch steigerten. Er bietet in dem sorgfältig gearbeiteten Werke hauptsächlich Calvin-Zitate, die leider kaum chronologisch geordnet sind und die unleugbare Entwicklung nicht aufzeigen. Ihnen fügt er vorsichtige Erläuterungen bei. Anzuerkennen ist, daß er die pessimistischen Anklänge bei Calvin in keiner Weise unterdrückt oder beschönigt. Er weist auch hin auf dessen Widersprüche, die er z. T. auf seine Bildersprache (pictorial language) zurückführt. Um so mehr hätte man am Schluß des Werkes eine in etwa einheitliche Schau der Lehre Calvins vom Menschen begrüßt. Die Hauptfrage T.s ist die, ob das Calvinische Menschenbild als Ebenbild Gottes, als *Gottesbild*, anzusprechen sei. Auf jeden Fall ist, wegen der aktualistischen Lehre Calvins von der *creatio continua*, ein statisches „Wesen“ des Menschen überhaupt ausgeschlossen. Jenes Bild kann also nur in einer aktuellen „Bestrahlung“ durch Gott, sein Wort und seinen Geist, bestehen, im Menschen nur in einer „Spiegelung“, einer dankenden und glaubenden „Antwort“, die aber selbst wieder nicht vom Menschen verursacht wird, sondern ausschließlich von Gott auf seinen Lippen geformt wird. So kann T., Berkeleys Ausdrucksweise übernehmend, sagen: Das esse des Gottesbildes im Menschen ist nach Calvin nur ein *percipi*, nichts Bleibendes, nichts Inneres. Aber selbst dieses fließende Gottesbild fehlt bei den Reprobieren, auch den getauften, wenigstens nach vielen Stellen Calvins. Es ist dies die Folge seiner Prädestinationslehre, nach der die Auserwählung der Gnade und dem Gottesbilde voraufgeht. Diese pessimistische Anthropologie wird nach T.

weiter verdunkelt durch Calvins Erbsündenlehre. Die Erbsünde ist eben nicht bloß eine Entziehung von Gaben, sondern eine positive Entwertung der menschlichen Fähigkeiten, die nun in Dingen des Heiles von sich aus nur mehr Sünde beisteuern könnten. Der Mensch ist in Heilsdingen vollkommen Gott und seiner Auserwählung und „Bestrahlung“ überlassen. — Angesichts einer derartig restlosen Passivität des Menschen in Heilsdingen muß es überraschen, wenn T., der gegenüber den Calvinisten jegliche Polemik vermeidet, die römisch-katholische Kirche quietistisch nennt. Und doch ist hier in Schöpfung und Erlösung ein bleibendes Menschenwesen unverändert bewahrt, das wie alle zweiten Ursachen — von denen Calvin nichts hält (63) — und dazu in freier Entscheidung mit Gott mitwirkt. Und wie ist das katholische Menschenbild geadelt durch die dem Gerechten einwohnende Dreifaltigkeit, während nach Calvin der Mensch außer dem göttlichen Wirken in ihm sich nicht wesentlich vom „Elefanten“ unterscheidet. Gemmel.

Ertel, Chr., Der Kollektivmensch. Eine Auseinandersetzung mit den totalitären Systemen. gr. 8° (VIII u. 271 S.) Limburg 1949, Lahn-Verlag. DM 7.25. — Diese in dem Sammelwerk von H. M. Köster „Neue Schöpfung“ (vgl. Schol 20—24 [1949] 433 f.) als erster Beitrag schon erschienene Arbeit sucht das die neue Schöpfung gestaltende wahre Menschenbild von der gegenwärtigen Bedrohung durch den „Massenmenschen“ zu retten. Der wurzellose, darum jeder Tyrannei ausgelieferte Kollektivmensch wird trefflich gekennzeichnet. Zwei der alles an sich ziehenden Kollektivmagnete werden in ihrer Gewalttätigkeit geschildert: Der Nationalsozialismus und der Bolschewismus. Beide werden immer wieder miteinander verglichen und in ihrer weitgehenden Übereinstimmung aufgezeigt. In beiden erscheint eben ein *Absolutes*, ob man es Gott nennt oder nicht. Ist beim Bolschewismus auch der religiöse Anklang verfemt, so wird doch die Masse — freilich mehr als propagandistische Maske — auf den Altar erhoben. In Wirklichkeit ruht die Totalität — hier aber um so gefissentlicher verborgen — bei der einzigen Günstlingspartei, die ihren Exponenten, den Führer, als Weltwunder hervortreten läßt. Vor ihm entfaltet sich ein hierarchischer Ersatzkult. Alle Eigenschaften Gottes, wie der Verf. geistvoll ausführt, werden ihm zugewiesen. Dieser Ersatzkult und der in der allslawischen Ideologie vorgebildete, die Welteroberung rechtfertigende Messianismus sollen das ideallos gewordene Menschenherz entschädigen. Die größte Schwäche beider Diktaturen tritt zutage, wenn sie ein Bild der Zukunft zu malen suchen mit ihren Glücksverheißungen und ihrer Verkündigung der dann herrschenden Sittlichkeit. Hier zeigt sich ihre Ideenarmut, da es nicht nur niederzureißen, sondern aufzubauen gilt. Es kann sich nur darum handeln, daß sie für die Fortdauer des unwürdigsten Terrors versüßende, versöhnende Propaganda-Ausdrücke finden. — Man wird dem Verf. Dank wissen, daß er, sich nur auf wissenschaftliche Quellen stützend, ein Bild der beiden, zweifelsohne weltgeschichtlichen, Bewegungen gezeichnet hat. Der Dank gilt auch dem wissenschaftlich getreuen Bilde des Nationalsozialismus, das keineswegs dem Ressentiment oder der Polemiksucht entspringt, sondern der richtigen Überzeugung, daß weder die Voraussetzungen noch die Auswirkungen des Hitlerlerts überwinden sind. — Der umfassendste Schutz des wahren Menschenbildes gegen alte und neue Feinde wäre — außer und vor aller bloßen Polemik — ein positiver, scharfer Umriß des wahren Menschenbildes, das im Buche nur eben angedeutet wird. Erst die Menschenrechte und die durch das Subsidiaritätsprinzip gesicherten Gemeinschaftsrechte werden uns den echten Gemeinschaftsmenschen schenken. Das Buch wird zur Geburt dieses neuen Menschen viel beitragen. Gemmel.

Arès, R., L'église catholique et l'organisation de la société internationale contemporaine (1939—1949) (Studia Collegii Maximi Immac. Concept. 7). gr. 8° (289 S.) Montréal 1949, Coll. Immac. Conc. — Für das Studium der Probleme der Völkergemeinschaft im Lichte der katholischen Lehre bietet das Buch von A. eine sehr willkommene Hilfe. Zuerst legt es die geschichtlichen Tatsachen dar: das, was die katholische Kirche von Leo XIII. zur Zeit der

Haager Konferenzen an für die Verständigung und Einigung der Völker getan hat, bis zur Gründung und den ersten Jahren der UN. Wichtige Texte nicht nur päpstlicher Äußerungen, sondern auch des amerikanischen Episkopates und anderer Stellen (besonders für die Vorgeschichte der UN sehr instruktiv) werden mitgeteilt. In einem 2. Teil begründet A. das Mitwirken der Kirche an der Errichtung einer internationalen Ordnung aus ihrer Mission heraus und umschreibt die Aufgabe, die der Kirche dabei zukommt. Der ausführlichste 3. Teil entfaltet den Inhalt dessen, was die Kirche in der gegenwärtigen Situation der menschliche Geschichte über die sittliche Ordnung des Völkerlebens und die Organisation der Völkergemeinschaft zu sagen hat. Auch dieser Teil ist ausführlich belegt mit Dokumenten des kirchlichen Lehramtes; wertvoll ist überdies die häufige Bezugnahme auf das Schrifttum ausländischer Theologen und Völkerrechtler. Dazu kommt eine genaue chronologisch geordnete Quellenangabe aller kirchenamtlichen Dokumente der letzten Zeit, die sich auf Fragen der internationalen Moral beziehen, und ein ausführliches Literaturverzeichnis. Dem Benutzer werden dadurch viele Dinge bekannt, die er sonst nicht so leicht finden würde. Hartmann.

Hengstenberg, H. E., Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft, 8° (201 S.) Nürnberg 1949, Glock u. Lutz. DM 5.20. — Grundthese der Untersuchung H.s ist, daß die gesellige Verbundenheit der Menschen reales Sein darstellt. Damit ist H. im bewußten Gegensatz zu nominalistischen Richtungen mit der Überlieferung einig; sein echt metaphysisches Anliegen ist es, die Natur dieses Seins zu klären, und er glaubt, wieder mit vollem Recht, daß aus einer genaueren Erkenntnis dieses realen sozialen Seins wichtige Einsichten für die ganze Sozialphilosophie gewonnen werden müßten. Der Entwurf einer Sozialmetaphysik, den H. vorlegt, imponiert durch seine innere Geschlossenheit; das Begriffsschema, mit dem er vom Realseienden aus einheitlich auch die soziale Wirklichkeit durchleuchten will, gibt ihm die Möglichkeit zu gedankenreichen Entwicklungen. Aber auch unabhängig von den besonderen Kategorien, die H. verwendet, enthält sein Buch wertvolle Erkenntnisse. — Das Kategoriensystem, das H. an anderen Stellen noch ausführlicher dargelegt hat, wendet er hier auf die soziale Wirklichkeit an, und zwar mit der besonderen Begründung, daß die aristotelische Begriffswelt für das soziale Sein keine Kategorien enthalte. Die Kritik, die H. an den aristotelisch-scholastischen Begriffsschemata übt, ist sehr ernst zu nehmen, gerade deshalb, weil er ausdrücklich sich mit den Grundanliegen der thomistischen Philosophie in Übereinstimmung weiß. Nur wäre festzuhalten, daß auch die scholastische Überlieferung von der Notwendigkeit einer Weiterbildung der aristotelischen Anfänge überzeugt war, und daß es nicht nur einen Versuch dieser Weiterführung gibt. — Die Darstellung der aristotelischen Grundbegriffe (15 f.) ist nicht ganz genau. Akzidens als Seinskategorie gehört in eine andere Ordnung als das accidens logicum, das dem proprium gegenübersteht, und gewisse Folgerungen, die H. aus der Verquickung dieser beiden Ordnungen zieht, sind nicht stichhaltig. Vielleicht würde die Berücksichtigung und Ausdeutung der Unterscheidung in actus primus und actus secundus auch dem Vorwurf des statischen Charakters des aristotelischen Seinsbegriffes einigermaßen begegnen. Sodann scheint, daß H. den Begriff, um den es wesentlich ginge, nicht hinlänglich wertet, nämlich den der relatio. Wer bedenkt, welche Bedeutung dieser Begriff in metaphysischen Zusammenhängen hat, auf welche Inhaltsfülle zudem er hinweist, wenn von den innertrinitarischen Relationen die Rede ist, daß er also gar nicht mit der relatio praedicamentalis gleichgesetzt werden kann, wird den Einwand H.s nicht als gewichtig empfinden, man mißverstehe sein Existenzprinzip von aristotelischer Seite leicht „nur als eine Relation“ (182). — Dieses Existenzprinzip ist der für die Deutung des sozialen Seins wichtigste Begriff in der Begriffstafel, mit der H. das Realseiende zu erfassen sucht; es stellt im Sozialen gerade das „reale Band“ dar, analog zu seiner Funktion im realen „Selbstandwesen“. Es bleibt zu fragen, ob dieser Begriff zu rechtfertigen ist. Es ist doch recht schwierig, etwa im Menschen ein Existenzprinzip, ein gleich ursprüngliches drittes Konstituens

als Band zwischen Geist und Leib, als „unveränderlichen entelechialen Faktor“ (183) einzuführen. Schließlich sieht es aus, als ob H. die, allerdings geheimnisreiche, unio zwischen Geist und Leib, allgemeiner zwischen Vitalprinzip und Stoff, zu einer gleichgeordneten dritten Realität gemacht und ihr einen Teil der Aufgaben, die man sonst dem Vitalprinzip zuschreibt, übertragen habe. Dem entspricht, daß er der Versuchung nicht ganz entgangen ist, das Band im Sozialen irgendwie als dritte Größe außerhalb der vereinigten Personen anzusehen; es ist real von den Gliedern verschieden, es wird sogar ein selbständig Tätiges, denn „es bewegt die Glieder personal ständig aktuell aufeinander zu“ (96). Damit zeigt sich wohl, daß ontologisch noch manches zu klären übrigbleibt. — Die neue Begriffstafel gibt den Worten Dasein, Wesen, Existenz u. a. noch einmal neue Bedeutungen. Dabei sind manche ihrer Begriffe mit den in der scholastischen Tradition üblichen so verwandt, wenn nicht identisch, daß diese Komplikation nicht eigentlich notwendig wäre. — Dessenungeachtet bleibt das eindringliche Bemühen H.s um schärfere Bestimmung der metaphysischen Begriffe und um die Ontologie des Sozialen ein bedeutendes Unternehmen.

Hartmann.

Eickhoff, A., Christliches Ordnungsbild und soziale Wirklichkeit. Gegenwartsaufgaben und abendländisches Erbe. gr. 8° (325 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 8.50; geb. DM 9.80. — Das Buch geht aus von einer zusammenfassenden Darstellung der sozialen Ordnungsbilder, die in der Entwicklung der abendländischen Menschheit von der Antike an aufgetreten sind. E. legt ihren Zusammenhang mit letzten weltanschaulichen Entscheidungen klar. Der kritische Ertrag dieser geschichtlichen Übersicht ist die Erkenntnis, daß nur das Ordnungsbild von Dauer sein kann, das auf die christliche Auffassung vom Menschen und von der Welt zurückgeht. Die Hauptabsicht des Ganzen zielt darauf, den Unterschied des Ordnungsbildes von den praktischen Soziallehren deutlich zu machen; gemeint ist das Verhältnis der wesentlichen Grundzüge, der „zeitlos gültigen Richtsätze“ menschlichen Soziallebens, zu den konkreten Urteilen und Weisungen, die sich aus der Anwendung jener Grundsätze auf die realen Verhältnisse ergeben. E. will also vor der Gefahr warnen, in einer gewissen Wirklichkeitsfremdheit Soziallehren, gerade wenn sie in kirchenamtlichen Dokumenten niedergelegt sind, als unveränderliche Größen anzusehen, obwohl sie doch auf bestimmte, dem Wandel unterworfenen Verhältnisse ausgerichtet sind. — An der Gültigkeit und Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen immer geltender Wesensnorm und zeitlich gebundener Anwendung besteht kein Zweifel. Es ist darum auch grundsätzlich richtig, wenn E. die soziale Wirklichkeit von heute darauf prüft, welche praktischen Soziallehren „zeitgemäß“ sind, und wenn er auf die eigene Entscheidung aller verantwortlich Mittätigen aus den gegebenen Aufgaben heraus dringt. Damit ist aber noch nichts über seine Auffassungen im einzelnen gesagt. Das gilt vor allem von seiner Polemik gegen die berufsständische Ordnung, die er für historisch belastet und, an der sozialen Wirklichkeit gemessen, für „vorerst sehr lebensfern“ erklärt (276, vgl. 190). Hier mag dagegen der Hinweis genügen auf die eingehenden Überlegungen der VIII. Arbeitsgemeinschaft des Bochumer Katholikentages, die anderer Ansicht war (im Gesamtbericht von Bochum S. 373—405). Wenn E. (merkwürdigerweise unter der Überschrift: Mitverantwortung im Staat) die Mitwirkung der Arbeiter in den Organen der wirtschaftlichen Selbstverwaltung als friedliche Lösung des Klassenkampfes fordert (251), ist er vielleicht selbst auf dem Wege zur richtig aufgefaßten Idee einer berufsständischen Ordnung. Nur scheint er die Mitwirkung der Arbeiter einfachhin einer Mitwirkung der Gewerkschaften gleichzusetzen. Aus diesem selben Grunde versteht er die Mitverantwortung der Arbeiter im Staat als eine Belastung der Gewerkschaften mit politischen Aufgaben. Tatsächlich beruht diese Mitverantwortung auf den politischen Rechten, die der Arbeiter wie jeder andere Staatsbürger in vollem Maße genießen soll. Die Entfremdung der Gewerkschaften von ihrer naturgemäßen Aufgabe und ihre Entwicklung zu politischen Machtfaktoren ist etwas ganz anderes.

Hartmann.

Vershofen, W., Erlebnis und Verklärung. 8° (176 S.) Stuttgart 1949, Reclam. DM 6.50. — Der Mitbegründer der Nürnberger Hochschule für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften behandelt in diesen auch literarisch hochstehenden Essays viele zeitgemäße soziologische Probleme. Überall offenbart sich weiteste Aufgeschlossenheit für die verschiedenen Gesichtspunkte, besonders auch für die psychologischen, ethischen und religiösen. Er sieht die Polarität zwischen Geist und Trieb in der Person sich ausweiten zu der exzentrischen, „elliptischen“ Spannung zwischen dem Einzelnen und den Gesellungen, wobei stets der Geist über die Triebe siegen müsse. Nur durch den Geist könne Gesellung zu menschenwürdigen, geistigen Gemeinschaften und Gesellschaften als organischen „Gebilden“, nicht nur rechnerischen „Gefügen“ führen. Die Wertschätzung des Geistes läßt V. gegenüber Klages sagen, der Geist sei nur insofern Widersacher der Seele, als er mißbraucht sei (88). V. will das Menschheitsleben eingeordnet sehen in ein alles beherrschendes Weltbild. Er sieht dieses Weltbild über Hegelsche Begrifflichkeit hinaus in etwa angedeutet in A. Schweitzers Ehrfurcht vor allem Leben, die er jedoch nicht überspannt sehen will. Das vollendete Weltbild tritt ihm in der Liebe der Heiligen zur Menschheit und zum All entgegen. Gemmel.

Müller, E., Recht und Gerechtigkeit in der Mitbestimmung (Der Deutschenspiegel 36/37). 8° (82 S.) Stuttgart (1950), Deutsche Verlags-Anstalt. DM 2.80. — Die in diesem Heft mitgeteilten Gedanken sind aus Tagungen der Evangelischen Akademie unter Mitwirkung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern erwachsen. Sie bilden einen bedeutsamen Beitrag von evangelischer Seite zur Frage des Mitbestimmungsrechtes. Bedeutsam sind sie schon im Grundsätzlichen, weil ernstlich die Pflicht der Christenheit anerkannt ist, sich um die Geltendmachung der Lehren des Evangeliums auch in den ganz konkreten Aufgaben des sozialen Lebens in unserer Industrielwelt zu bemühen. Bedeutsam werden sie weiter durch den Reichtum der Gesichtspunkte, unter denen die schwierige Frage erörtert wird. Förderlich wäre es wohl, die verschiedenen Formen von Mitwirkung der Arbeitnehmer und die Gegenstände einer eigentlichen Mitbestimmung genauer zu unterscheiden. Auf die Notwendigkeit der Überwindung der Klassenkampfformen durch ein echt menschliches Verhältnis des Vertrauens wird nachdrücklich hingewiesen. Aber ebenso wird betont, daß die Befugnisse aller Beteiligten auch rechtlich abgegrenzt werden müssen. Für die gesetzliche Regelung wird die Festlegung von Mindestforderungen empfohlen, über die hinaus Betriebsvereinbarungen je nach den gegebenen Verhältnissen und Möglichkeiten die Mitverantwortung der Belegschaft erweitern können. Wichtig ist die Bemerkung über das Mitbestimmungsrecht auf einer „überbetrieblichen Ebene“ (8). Es wäre sehr zu begrüßen, wenn darüber von evangelischer Seite noch genauere sozialetische Gedanken entwickelt würden. Denn die soziale Ordnung auf dieser überbetrieblichen Ebene ist die entscheidende Aufgabe. Hartmann.

Scalteur, C., Le Devoir Fiscal. 8° (178 S.) Bruges-Paris 1950, Desclée de Brouwer. Fr.-belg. 69.—. — Gegenstand der Schrift ist nicht nur die Steuerpflicht, sondern auch die Steuergerechtigkeit, überhaupt alles, was das öffentliche Gemeinwesen von seiner Seite zur Begründung der Steuerpflicht und zur Hebung der Steuerwilligkeit beizutragen hat. Obwohl Verf. von den Verhältnissen in Belgien ausgeht, sind seine Ausführungen ohne weiteres auch für zahlreiche andere Länder zutreffend. In Sachen der Steuerpflicht vertritt Verf. mit ausgiebiger und gediegener Begründung die Gewissensverbindlichkeit der Steuergesetze, soweit ihre Ungerechtigkeit nicht unbestreitbar feststeht; die üblichen Einwendungen werden einzeln vorgenommen und entkräftet. Statt der im älteren Schrifttum herrschenden und für damalige Verhältnisse wahrscheinlich zutreffenden Unterstellung der Steuerpflicht unter die iustitia commutativa leitet Verf. — wie das heute kaum anders möglich ist — die Steuerpflicht aus der Gliedhaftigkeit und Gliedstellung des Einzelnen im öffentlichen Gemeinwesen her und unterstellt sie damit der iustitia legalis. Allerdings dürfte das schärfer formuliert sein; auch die

Tragweite (z. B. Nachzahlungspflicht anstelle der Erstattungspflicht im Falle der Nichtzahlung geschuldeter Steuern) sähe man gern erläutert. Die historisch-kontingente Frage, ob der Gesetzgeber die Steuer unter Gewissensbindung auferlegen wollte, wird eingehend erörtert; zu kurz kommt darüber die grundsätzliche Erwägung, daß, wenn die Steuer um des Gemeinwohls willen eine Notwendigkeit ist, die Gewissensverbindlichkeit ohnehin besteht, der Wille des Gesetzgebers also nichts dazu und nicht davon tun kann. Unzureichend behandelt ist auch die Frage nach dem Steuerzweck (113 ff.). Unbestreitbar dürfen Steuern nur in dem Umfang erhoben werden, wie zur Deckung des öffentlichen Bedarfs erforderlich ist, nicht dagegen zum Zweck der Vermögens- oder Einkommensumschichtung (ein „Lastenausgleich“ ist trotz äußerer Ähnlichkeit keine Maßnahme der Besteuerung). Damit ist aber über die Eignung der öffentlichen Finanzwirtschaft im allgemeinen und der Besteuerung im besonderen als wirtschaftspolitisches Lenkungsmittel noch nichts entschieden. Verf. ist sich bewußt, daß sie unausweichlich wirtschaftspolitische Wirkungen auslösen; damit ist aber zum mindesten die Aufgabe gestellt, bei ihrer Gestaltung auf die wirtschaftspolitischen Wirkungen Bedacht zu nehmen; von da aber ist die Grenze zur Verwendung als wirtschaftspolitisches Lenkungsmittel fließend. — Darin, daß der Liberalismus in Deutschland zu keinem nennenswerten Einfluß gelangt sei (48), irrt Verf.; nur die ungeheuere Enttäuschung, die der Liberalismus hinterließ, macht die antiliberale Welle verständlich, die den Nationalsozialismus emportrug. — Vom Solidarismus wird nur der französische Zweig erwähnt (52); der Solidarismus eines H. Pesch bleibt unberücksichtigt. Das ist um so mehr zu bedauern, als die sozialphilosophischen Erkenntnisse dieses Solidarismus beizutragen vermöchten zu einer Vertiefung dessen, was Verf. ausführt über das Verhältnis des Einzelnen zum Gemeinwesen, dessen Glied er ist (55 ff.), über den für seine ganze Beweisführung so wichtigen Begriff des Gemeinwohls und der „öffentlichen Dienste“ (116). — Ungeachtet solcher Schönheitsfehler ein ausgezeichnetes Büchlein, das berufen erscheint, auf dem sehr vernachlässigten Gebiet der Steuermoral missionarisch zu wirken. v. Nell-Breuning.

Schwerin-Thieme, H., Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte. 8° (XVI u. 389 S.) Berlin 1950, Duncker u. Humblot. DM 16.—. — Dieser Grundriß, mit dem von Schw. die Tradition der „Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte“ von H. Brunner weitergeführt hat, erschien zuerst 1934. Während des Krieges ist er noch zweimal gedruckt worden, 1941 und 1944. Kurz nach Fertigstellung der 3. Auflage fiel der Verf. einem Luftangriff auf München zum Opfer. Die neue Auflage, die H. Thieme-Göttingen besorgt hat, ist fast unverändert. Außer Literaturnachträgen sind an den entsprechenden Stellen kurze Berichte über die Entwicklung seit 1933 eingefügt. Th. kann sagen, was Schw. verschweigen und verschleiern mußte. So spricht er offen über das beschämende letzte Stück deutscher Rechtsgeschichte. Glücklicherweise entspricht es aber auch der Wahrheit, wenn er betont, „daß daneben eine große Anzahl ungenannter Richter, Anwälte und Verwaltungsbeamte in hohen und niederen Stellungen der Gerechtigkeit ... weiter zu dienen bestrebt waren“ (335). Th. ist objektiv genug, auch auf ernsthafte Ansätze in der Gesetzgebung des Dritten Reiches hinzuweisen; zu bezweifeln ist aber, ob der Versuch einer Überbrückung des Gegensatzes von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, den das nationalsozialistische Arbeitsrecht gemacht hat, einer Wiedererwägung wert ist (247). Als eine erfreuliche Folge dieser letzten deutschen Rechtsentwicklung stellt Th. die Rückkehr zum Naturrecht fest, „da das Bewußtsein der Notwendigkeit absoluter Maßstäbe, an denen das staatliche Recht gemessen werden kann, Allgemeingut geworden ist“ (229).

Hartmann.

Luño Peña, E., Historia de la Filosofía del Derecho. 1. Bd. gr. 8° (320 S.) Barcelona 1948, La Hormiga de Oro. Pes. 60.—. — Diese in die Tiefe gehende Geschichte der Rechtsphilosophie, deren 2., zuerst übersandter Bd. bereits besprochen ist (Schol 25 [1950] 147 f.), wird durch eine bedeutungsvolle Einleitung eröffnet. Der Verf., Professor der Rechte an der Universität Barce-

lona, geht darin der spanischen Universitätsgesetzgebung für dieses Fach seit der Aufklärungszeti nach, stellt vor allem aber für diesen Zeitraum das Vorherrschen des Rechtspositivismus und -historismus im Bunde mit der Kodifizierungstendenz fest. Diese Richtung bildete als Ersatz für eine eigentliche Rechtsphilosophie die *Rechtsdogmatik* Iheringerscher Prägung aus, die sich in den Formen der Rechtszyklopädie, der Einleitung in die Rechtswissenschaft und der allgemeinen Theorie des Rechts auswirkte. Der Verf. vertritt den Standpunkt der Hispanidad und Catolicidad, der heutigen Form des Selbstbewußtseins der großen spanischen Rechtsphilosophen des Zeitalters Philipps II. Mit besonderer Sympathie werden gezeichnet die Stoa, vor allem bei ihrem spanischen Vertreter Seneca, die Naturrechtslehre des hl. Paulus, die Rechts- und Staatslehre Augustins — die von allem hineingetragenen Pessimismus befreit ist —, die mit Recht ausführlich dargestellten Systeme der Spanier Raymundus von Peñaforte und Raymundus Lullus. Die gründlichste Behandlung für den einbezogenen Zeitraum erfährt natürlich der hl. Thomas von Aquin (für die Lehre über die soziale Gerechtigkeit und die Kardinaltugend der Gerechtigkeit sei hier zur Ergänzung hingewiesen auf Schol 12 [1937] 223 ff.). Vorbildlich ist die stets streng durchgeführte Einteilung und die jedem Abschnitt beigegebene Bibliographie. — Zu 304: Die Namen Welfen und Ghibellinen stammen von den sich in Deutschland bekämpfenden bayrisch-sächsischen Welfen und den Staufern, die nach ihrem württembergischen Hauptsitz Waiblingen „Waiblinger“ (ital. Ghibellini) genannt wurden. — Zu 310: Cusanus schrieb Gott nicht das „posset“ zu, sondern das „possest“.

Gemmel.

Cabral de Moncada, L., Estudos de História do direito. 2 Bände (Acta universitatis Conimbricensis). gr. 8° (XII u. 263; IV u. 363 S.) Coimbra 1948 u. 1949, Universität. — Ders., O problema do direito natural no pensamento contemporâneo. gr. 8° (VI u. 29 S.) Coimbra editora 1949. — Nach dem Jahrhundert der historischen Rechtsschule bedarf ein auf gründlichen Studien beruhendes rechtsgeschichtliches Werk keiner Empfehlung. In der Zeit des juristischen Neuaufbaues auch in Deutschland mit den vielberedeten „Krisen“ der juristischen Theorie und Praxis ist wie der Ruf nach dem Neuen so der Blick auf die Lehrmeisterin Geschichte von besonderer Bedeutung. Das gilt erst recht, wenn es sich um ein Werk handelt, das in der Beurteilung der rechtsgeschichtlichen Entwicklung dem Geiste der großen naturrechtlichen spanischen Rechtsschule folgt, die auch im früheren Portugal — wie auch wieder im neuesten — maßgebend war (S. 210 ist versehentlich Bellarmin der spanischen Rechtsschule zugezählt). Denn auch in Deutschland erachten immer mehr führende Juristen (es sei hier nur E. von Hippel in Köln genannt) das *echte Naturrecht* als unentbehrlich für die Gesundheit des Rechtslebens; aber eine entsprechende rechtsgeschichtliche Literatur ist bei uns auf weite Strecken erst ein Wunsch, Unser Verf. vereinigt in seiner ausgewählten Sammlung rechtsgeschichtlicher Aufsätze die philosophische Tiefe mit einem reichen positiven historischen Wissen. Er geht je nach den Themen aus vom römischen Rechte, verweilt besonders ausführlich beim westgotischen Rechte in Portugal und Spanien und bietet oft lehrreiche rechtsvergleichende Ausblicke. Viele, auch erstmalig veröffentlichte Texte werden geboten, zudem eine weitreichende Literaturangabe, wobei die deutsche juristische Literatur eine ausgiebige Berücksichtigung erfährt. Einige Themen seien hier aufgeführt: die Periodisierung der portugiesischen Rechtsgeschichte (unter Benutzung der Stutzschen Periodisierungs-Methodik), die Entwicklung der Eheschließungsform, der Duellgesetzgebung, der Erfordernisse bei der traditio und der praescriptio. Zwei Aufsätze verdienen besondere Beachtung: eine juristische und politische Kennzeichnung des 19. Jahrh. in Portugal und eine Würdigung des mutigen Werkes, in dem Koschaker in einer für die deutsche juristische Wissenschaft demütigenden Zeit eine Ehrenrettung des Studiums des römischen Rechts wagte (Krise des römischen Rechts ..., 1938). C. vergißt nicht den Hinweis, daß wie der Nationalsozialismus so der Bolschewismus ein Feind des Studiums des römischen Rechtes ist. — In der an 2. Stelle genannten Universitätsrede verfolgt C. die Entwicklung des Natur-

rechtsgedankens von den griechischen Anfängen bis in die Gegenwart, wobei er treffend auf die großen Unterschiede dieser Lehre trotz der Gemeinsamkeit des Wortes hinweist — ein Wink, den manche Behandlungen des Naturrechts bei uns immer wieder übersehen. Seit der Renaissance ist nach C. die Höhe des Naturrechtsgedankens bald weithin verlassen (wenn man vom Worte absieht!); man sinkt teilweise sogar zurück in materialistisches und sophistisches Rechtsdenken. Aber heute lebt nach ihm mit der Wertschätzung der Metaphysik auch ein neues Naturrechtsdenken auf. Er sieht dabei mehr eine induktive Metaphysik am Werk, die im Bunde mit der Wertlehre auch denen einen Zugang zu den geistigen Kräften erschließt, die eine mehr apriorische Metaphysik ablehnen. — Die wahrhaft scholastische Metaphysik, die—Hegelschen Willkürlichkeiten fern—vom Sinnlichen und von der Erfahrung ausgeht und in strengster Schulung voranschreitet, wird sich mit einer wahrhaften induktiven Metaphysik leicht verständigen können. Gemmel.

### 5. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik

Alberto de la Virgen del Carmen, O. C. D., *Historia de la Filosofia Carmelitana*. gr. 8° (XVI u. 179 S.). Ávila (1948), Colegio Filos. de „La Santa“. Pes. 45.—. — Der vorliegende 1. Bd. der neuen Philosophiegeschichte im Karmelitenorden führt in die Zeit bis zum 16. Jahrhundert. Ein 2. Bd. soll die Entwicklung bis zur Jetztzeit bringen. Nach einer kurzen Einführung in den Beginn des Philosophierens im europäischen Karmel von 1155 bis in die letzten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts folgt eine eingehendere Darlegung der 1. Höhe am Ende des 13. und im 14. Jahrhundert. Hier ist vor allem Gerhard von Bologna, Robert Walsingham, Guido Terreni und Joh. Bacon behandelt. Die 3. Periode „Decadencia de la Filosofia Carmelitana“ (bis 1425) bringt u. a. das Schrifttum von Fr. Bacon und Joh. Brammart. Als Vorläufer der Restauration der Studien im 16. Jahrhundert wird vor allem Thomas Netter de Walden hingestellt. Über die einzelnen Autoren ist eine kurze Bibliographie geboten, dann ein Überblick über das Leben, die Werke, eine Charakteristik ihrer Bedeutung und eine Einführung in ihre Hauptlehren. Literaturgeschichtlich verdankt das Werk selbstverständlich sehr viel den Untersuchungen von B. M. Xiberta. Eigentlich gedacht als Lehrbuch für die Vorlesung gibt es aber darüber hinaus auch dem Wissenschaftler eine kurze schnelle erste Orientierung, vor allem auch dadurch, daß es über die Studiengesetzgebung der einzelnen Perioden unterrichtet. Der noch ausstehende 2. Teil wird wohl bei den gedruckten Werken auch das Erscheinungsjahr des Erst- bzw. Hauptdruckes angeben. Das wäre jedenfalls recht wünschenswert. Weisweiler.

Maier, Anneliese, *Die Borghese-Handschriften der Biblioteca Vaticana*: Trad. 6 (1948) 351—356. — M., die seit mehreren Jahren mit der Anfertigung eines Katalogs der Borghese-Hss in der Vaticana beschäftigt ist und schon manchen glücklichen Fund aus diesen Hss veröffentlicht hat, gibt hier einen Überblick über das Zustandekommen und die Geschichte dieser alten päpstlichen Bibliothek mit vielen interessanten Einzelheiten. Die Sammlung ist der Rest der päpstlichen Bibliothek von Avignon, die, wie Ehrle zuerst gefunden hat, am Ende des 16. Jahrhunderts unter Paul V. nach Rom überführt und in den Besitz der Familie Borghese gelangte, von der sie 1891 der Heilige Stuhl ankaufte. M. geht dem Zustandekommen der Bibliothek vor allem unter Johannes XXII. und Clemens VI. nach. Johannes kaufte, Clemens ließ mehr die Bücher herstellen. Der Vorgang dieser Herstellung wird an Hand der Quellen beschrieben: Materielle Vorbereitung, Eintragung des Textes, Angaben für die Rubrikatoren und Miniaturen, Illumination und Korrektur. Viele Hss kamen aus den Spolien der zur Kurie gehörenden oder an der Kurie verstorbenen Prälaten, andere aus dem Privatbesitz der Päpste; so stammt manches von Clemens VI. aus der Zeit, da er noch Professor war; anderes kam durch Schriften, die der Inquisition eingereicht wurden. So erhält man eine lebendige, durch Beispiele illustrierte Vorstellung vom Werden dieser

Bibliothek. Da durch späteres Neubinden vieles anonym geworden ist, so sind, wie M. betont und bewiesen hat, noch manche Funde für Philosophie und Theologie jener Zeit zu erwarten. Pelster.

\*

Delhaye, Ph., L'enseignement de la philosophie morale au XII<sup>e</sup> siècle: *Mediaeval Studies* 11 (1949) 77—99. — D. hatte in seinem Artikel bei der Festschrift Janssen bereits festgestellt, daß das 12. Jahrhundert in seinen Aufzählungen der Wissenschaftsfächer schon deutlich zwischen einer philosophischen Ethik und einer theologischen Moral unterscheidet. In der vorliegenden Arbeit untersucht er nun, welche Stellung die Ethik im Schulaufbau der Zeit einnimmt. Bei aller Freiheit, welche die einzelnen Schulen und Lehrer sich nahmen, geht doch aus den Darlegungen namhafter und führender Gelehrter des Jahrhunderts wie Hugo von St. Viktor, Wilh. von Chartres und Joh. von Salisbury hervor, daß die Ethik zum Trivium gehörte. Begründet war das aus der römischen Überlieferung, welche die Renaissance des 12. Jahrhunderts ähnlich, wie es vorher schon die karolingische Erneuerung getan hatte, übernahm. Vor allem ist der Einfluß Quintilians maßgebend geblieben. Nach ihm gehört die Ethik zum Programm besonders der Rhetorik. Aber auch die Grammatik befaßt sich bereits mit ihr, da ja auch in der Poesie wie in der Prosa, soweit sie schon in der Grammatik erklärt wurde, viel ethisches Material sich vorfand. Denn man strebte zu einer Gesamterziehung, die neben dem rein Sprachlichen auch das ethische Element heranzog. Sehr interessant ist die Untersuchung, welche Schriften dafür besonders erklärt wurden. Die von C. Haskins veröffentlichte Liste aus dem Ende des Jahrhunderts nennt Sallust, Ciceros *De oratore*, *De amicitia*, *De senectute*, *De fato* wie die *Tusculana* und *De officiis*. Ferner werden genannt Horaz, Ovid, die *Bucolica* und *Georgica*, Martial und Petronius. Peter von Blois spricht ferner von Livius, Tacitus, Sueton, Hegesipp, Josephus. Nicht zu vergessen ist selbstverständlich Seneca und Boethius. Also schon eine wirklich stattliche Reihe bereits in der Grammatik! Wichtig waren als Quellen auch die Katenentexte und die „modernen“ Werke, die durch die Kommentierung der alten Schriftsteller — bis zur Allegorie hin — Material boten. Hier kommen vor allem die Kommentare der Zeit, Boethius, aber auch zu Virgil, Seneca, Ovid u. a. in Frage. In der Rhetorik, die im 12. Jahrhundert immer mehr hinter der Grammatik zurücktrat, kannte man noch zwei Arten der Berücksichtigung ethischer Probleme: im Studium des positiven Rechtes und vor allem in der Deutung von Ciceros *De inventione*, das ja noch in der Summa des hl. Thomas so oft genannt wird. Selbst in der an Bedeutung immer zunehmenden Dialektik ist der Einfluß der Ethik groß. Joh. von Salisbury nennt z. B. zwei konkrete ethische Fragen, die in der Dialektik disputiert wurden: Muß man eher den Gesetzen des Staates oder den Geboten der Eltern gehorchen? oder: Kann man etwas aus bloßer Lust tun? Der Artikel bringt so manche neue Blicke in das Studium der Zeit und verdient darum ebenso wie der grundlegende Aufsatz des Verf. zur Schulorganisation des 12. Jahrhunderts (vgl. *Schol* 25 [1950] 151) große Aufmerksamkeit. Weisweiler.

Ott, L., Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter: *DivThom* (Fr) 27 (1949) 180—200, 293—332. — Die wertvolle Untersuchung zeigt in ihrem 1. Teil, wie Hugo über die Bedeutung der Patristik für die Theologie grundsätzlich gedacht hat. Im 2. Teil belegt sie dann die praktische Durchführung dieser Prinzipien in Hugos Hauptwerk *De sacramentis*. Wichtig ist gleich im 1. Teil die Feststellung, daß die Väterchriften den deuterokanonischen gleichzusetzen sind. Dabei ist es wesentlich, daß für Hugo die Unterscheidung der kanonischen und deuterokanonischen Schriften nicht durch die Inspiration, die er für beide annimmt, sondern allein aus der Anerkennung der Kirche hergeleitet wird. Somit hat also auch in den Väterchriften der Heilige Geist gesprochen. Gerade diese Überzeugung dürfte für Hugo maßgebend gewesen sein, wenn er die Väterschriften so eng mit denen der Heiligen Schrift ver-

band. O. macht noch auf einen anderen Grund für diese gewiß auffallende Tatsache aufmerksam. Die von Hugo so geliebte Symmetrie legt als Gegenstück zur Dreiteilung des AB (Gesetz, Propheten, Hagiographen) auch für den NB eine ähnliche Teilung nahe. Wie so oft geht Hugo dabei von einer traditionellen Lehre aus. Diesmal ist es die Dreiteilung der Schriften des AB nach Hieronymus. Aber er fügt dann sein Eigengut in der Weiterführung zur Dreiteilung des NB durch das Hinzufügen der Väterschriften zur bisher gewohnten Zweiteilung der kanonischen und deuterokanonischen Schriften hinzu. — Zweck des Väterstudiums ist ihm sowohl die wissenschaftliche Belehrung wie die sittliche Anregung. Dadurch konnte Hugo die Grundrichtungen der Dialektik und Antidialektik verbinden. Daraus ergeben sich für ihn auch von selbst die Grundsätze des Väterstudiums. Bedeutsamvoll ist vor allem das Einhalten der rechten Ordnung. Man muß zunächst das feste Fundament der geschichtlichen Betrachtung legen, um darauf das Gebäude der Allegorie erst zu errichten (so wieder mit Hieronymus). Hugo hat in seinen Vorlesungen, die O. nicht benutzen konnte, sehr eingehend bereits in der Frühzeit zu diesen Grundfragen Stellung genommen. Es ist interessant, daß gerade diese Teile der Vorlesungen sowohl von Hugo selbst in späteren Werken wie auch von anderen Theologen der Zeit aufgegriffen wurden, wie ich in der Festschrift J. de Ghellinck zeigen werde. — Der 2. Teil bringt in der praktischen Anwendung dieser Grundsätze durch Hugo manches Material, das, wie O. mitteilt (332), während der Drucklegung bereits in Schol 24 (1949) 59 ff. und 232 ff. in dem Artikel zur „Arbeitsmethode Hugos“ veröffentlicht wurde. Da aber die beiden Arbeiten eine andere Zielsetzung haben, sind doch auch mancherlei Belege für das treue und vielfach wörtliche Festhalten Hugos an der Tradition und seine dennoch immer fortschrittliche Weiterarbeit an ihr neu, so daß es gut war, dennoch den ganzen 2. Teil zu veröffentlichen.

Weisweiler.

Van den Eynde, D., O. F. M., Deux sources de la Somme théologique de Simon de Tournai: Ant 24 (1949) 19—42. — Nachdem in neuerer Zeit zuerst Hauréau sich mit dem Leben Simons beschäftigt hatte und später Grabmann in der „Scholastischen Methode“ einen wesentlichen Beitrag zur inhaltlichen und literargeschichtlichen Bedeutung der Institutiones in sacram paginam geliefert hat, untersucht E. die Quellen der Sakramentenlehre Simons. Schon Grabmann hatte darauf aufmerksam gemacht, daß Simon im Einteilungsschema vielfach vom Lombarden abweicht. E. kommt zu dem überraschenden, aber gut bewiesenen Ergebnis, daß in der Sakramentenlehre der Kanonist Rufinus von Assisi (c. 1160) und der anonyme Verfasser des Speculum ecclesiae (PL 177, 335—330) auf weite Strecken, zumal in Fragen des Kirchenrechtes und der Liturgie Paten gestanden haben. Eine so starke Abhängigkeit legt die Revision unseres Urteil über Simon als ziemlich selbständigen Denker nahe. Mir scheint jedoch Vorsicht geboten. Die Plagiate sind liturgischer und kanonistischer Natur, also auf Gebieten, die Simon vielleicht mehr fremd waren. Vor einem endgültigen Urteil müßten auch die anderen Teile untersucht werden. Zudem wissen wir, daß im 12. Jahrhundert es vielfach Brauch war, das Material anderer zu benutzen und in etwa zu ergänzen. Wie dem auch sei, der Verfasser vermag mehrere nicht unwichtige Folgerungen aus den Tatsachen zu ziehen. Nicht nur Rufin, sondern auch das Speculum sind vor den Institutiones geschrieben und *unmittelbare* Quellen derselben. Ferner sind die von Warichez und Glorieux Simon zugeschriebenen Werke Paradisus und Cur flet qui gaudet versehentlich mit dem Zitat aus dem Speculum Eigentum Simons geworden, während sie dem unbekanntem Verfasser des Speculum gehören. Endlich, die Institutiones Simons sind Quellen für die Regulae theologicae des Alanus von Lille und für das erste Buch der Sentenzen Peters von Poitiers, also vor 1176 und, da sie von Rufinus abhängen, nach 1160 geschrieben. So erklärt sich auch, daß die Einteilung noch nicht jener des Lombarden folgt.

Pelster.

Haring, N. M., S. A. C., Peter Cantor's View on Ecclesiastical Excommunication and its Practical Consequences: Mediaeval Studies 11 (1949) 100

bis 112. — Da die Summe des Peter Cantor immer noch nicht veröffentlicht ist, darf bei dem großen Einfluß, den er auf die Moraltheologie des ausgehenden 12. Jahrhunderts gehabt hat, jede gründliche Untersuchung seiner Lehren auf Interesse rechnen. H. stellt die Lehre über die Exkommunikation aus den verschiedenen Casus zusammen, die Cantor in den Vorlesungen brachte. Es ist kein ganz einheitliches Bild, das sich ergibt. Aber es zeigt doch einige wichtige Grundzüge der Lehre wie auch besonders der Gesamthaltung des Meisters. Weil er einen recht weiten Begriff der Exkommunikation aufstellt (*separatio a sacramentis* oder *a protectione divinae gratiae* oder *drittens a suffragiis ecclesiae*), ist es ihm möglich, die vielerlei Schwierigkeiten, die sich bereits damals der Durchführung der Exkommunikation als Trennung von den anderen Gläubigen auch im täglichen Leben entgegenstellten, zu erleichtern. Diese waren für ihn besonders groß, weil er als Moraltheologe die Exkommunikation nicht nur in den vom kirchlichen Recht vorgesehenen Fällen annahm, sondern darüber hinaus auch jene unter diese Strafe fallen ließ, die ähnliche Fehler begingen. Auch sie sollten die gleichen Strafbedingungen zu erfüllen haben wie die, welche die Kirche, sei es *nominatim* oder *latae sententiae*, für bestimmte Fälle verhängt hatte. Dadurch wurde natürlich die Zahl der Exkommunizierten bedeutend erweitert. Auf der anderen Seite tritt er aber auch gegen allzu extreme Forderungen auf. So vor allem gegen die zahlreichen (*multi*) ungerecht und unbesonnen auferlegten Strafen der Exkommunikation. Scharfe Worte bringt er auch gegen die manchmal recht zwiespältige Haltung, die etwa am Zweikampf beteiligte Personen noch zur heiligen Messe vorher zuließ oder den Kampf vor der Kirche oder auf dem Hofe der bischöflichen Residenz gestattete, dann aber den Gefallenen nicht auf geweihtem Boden beerdigen wollte. — Auffallend ist die etwas unterschiedliche Beurteilung der einzelnen Fälle je nach dem Stand usw. So wird bei einflußreichen Personen darauf hingewiesen, daß die Exkommunikation große Folgen haben könne und daher recht überlegt werden müsse, während es etwa bei öffentlichen Dirnen heißt, daß sie alle zu exkommunizieren seien, da sie „*viles personae*“ sind. Es wird freilich hinzugefügt, daß alle diese als Sünder ansehen. Vielleicht erklärt das einiges, aber wohl kaum alles. Das feudale Denken der Zeit dürfte hier seinen Einfluß selbst auf einen Mann von der Strenge des Peter Cantor gehabt haben. Auch dies gehört zu dem interessanten, gut belegten Ausschnitt aus der Lehre und dem Denken der Frühcholastik.

Weisweiler.

Russell, J. C., *Phases of Grosseteste's Intellectual Life; The HarvardTh-Rev 43 (1950) 93-116.* — Nach dem fundamentalen Werk von H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste* (Cambridge 1940), das die gesamte handschriftliche Überlieferung umfaßt, ist in England und Amerika das Interesse am Schrifttum Grossetestes recht lebhaft geworden, wie die verschiedenen Arbeiten von Callus, Thomson und dem Verfasser dieses Artikels zeigen. R. ist auch Verfasser des sehr nützlichen *Dictionary of Writers of Thirteenth Century England* (London 1936). Eine große Schwierigkeit für die historische Einordnung der Werke liegt aber darin, daß wir über die Zeit vor etwa 1225 im Leben Grossetestes recht wenig unterrichtet sind. Von den wenigen Daten sind noch mehrere unbestimmt. Wenn z. B. in der Zeit 1186–1189 am Hofe Bischof Hugos des Älteren von Lincoln ein Clericus Robert Grostest genannt wird, so kann man mit Fug und Recht an der Identität zweifeln. Der Name muß nicht ungewöhnlich gewesen sein. Es gab auch einen John Grostest und etwas später auch einen anderen Robert Grostest. Wenn unser Grosseteste gemeint wäre, so müßte der Bischof († 1253) das stättliche Alter von wenigstens etwa 85 Jahren erreicht haben. Möglich ist dies, ob sehr wahrscheinlich? 1199 wird er Clericus des Bischofs von Hereford; vor 1206, in welchem Jahre Stephan Langton Kardinal wurde, hörte er theologische Vorlesungen in Paris bei Langton und etwa um dieselbe Zeit auch bei Robert Curzon. 1224 ist er Magister (der Theologie) und Diakon und erhält von Hugo of Wells, Bischof von Lincoln, die Pfarrei Abbotsley; er wird erst Priester, als er schon Lehrer

der Theologie ist. Das sind die sicheren Daten aus der Frühzeit. Da es schon damals Brauch war, daß dem Doktorat in der Theologie der Magister artium voranging, müssen wir dies auch bei Grosseteste annehmen. Wurde er in Paris oder Oxford Magister artium? Hat er längere Zeit dies Amt ausgeübt? Wir wissen es nicht. Gegen eine längere Tätigkeit spricht vielleicht, daß er nur vom Amt des Clericus vor dem Magisterium der Theologie und dem Priestertum redet. Es scheint fast, als habe er längere Zeit, wie so viele andere bekannte Bischöfe, das Amt eines bischöflichen oder fürstlichen Sekretärs ausgeübt. — R. stellt nun zwei Prinzipien auf, die eine Verteilung der zahlreichen Schriften ermöglichen und zugleich Licht auf diese dunklen Jahre der Frühzeit werfen sollen. 1. Wenn die Mehrzahl der ‚alten‘ Hss eines Werkes auf dem Kontinent sich findet, ist dies wahrscheinlich dort entstanden, sonst in England. 2. Die Werke eines berufsmäßigen Schriftstellers, wie Grosseteste es war, verteilen sich ziemlich gleichmäßig über die verschiedenen Lebensperioden. Er kommt so dazu, die theologischen Schriften in die Zeit von 1225—1235, die naturwissenschaftlichen aber in die Zeit vor 1225, und zwar zum größeren Teil auf den Kontinent, zum kleineren nach England zu verlegen. Die Kriterien mögen als Hilfskriterien gute Dienste tun; allein dürften sie nur selten weiterführen, da ein zu großer Spielraum für Ausnahmen bleibt. Bei der Herkunft muß man jedenfalls zwischen Schriftheimat und Bibliotheksheimat unterscheiden. So gibt es in Florenz, Assisi, Rom eine gute Anzahl englischer Hss. Betreffs der gleichmäßigen Beschäftigung Grossetestes bleibt ein Fragezeichen. War er die ganze Zeit im Lehramt oder hat er nicht vielleicht lange Jahre als Sekretär im bischöflichen Dienst verbracht? Traten die Naturwissenschaften in erster Jugend oder erst in späteren Jahren an ihn heran? Nach Roger Bacon kann man eine intensive Beschäftigung auch in späteren Jahren vermuten. So ist *De impressionibus aeris*, das R. in die Zeit vor 1225 verlegt, nach dem 15. April 1249 vollendet und vor Juli desselben Jahres. *De forma prima omnium* mußte auf dem Kontinent vor 1225 geschrieben sein; der Adressat Adam Rufus ist jedoch Engländer. Der stark theologische Einschlag läßt auf eine spätere Zeit schließen. So glaube ich nicht, daß man bei Grosseteste mit den zwei Kriterien allein viel erreichen wird. Wenn anderes feststeht, mögen sie als Bestätigung dienen. — Die eine oder andere Einzelheit: Die Frage, ob Kanzler oder Magister scholarum, kann nicht 1209 erhoben sein; denn Bischof Hugo von Wells wurde in Frankreich geweiht und blieb dort bis 1214. Den genauen Zeitpunkt kennen wir nicht. *De anima* ist kein einheitliches Werk (vgl. Schol 13, 441). ‚*De fluxu et refluxu maris a magistro R (A) Exonie in scolis suis determinata*‘ gehört wohl sicher nicht Grosseteste, wie ich annahm (Schol 1, 572), da mit Henquinet viel wahrscheinlicher A statt R zu lesen ist (also vielleicht Adam Rufus). Ebenso sind die ‚*V Questiones theologice*‘ recht zweifelhaft. So dürfte wohl das meiste in Schwebe bleiben, wenn nicht anderweitige Daten bekannt sind. Vielleicht (!) ist das ‚*Lincolniensis*‘ in manchen naturwissenschaftlichen Traktaten ein Hinweis.

Pelster.

Callus, D. A., *The Oxford Career of Robert Grosseteste: Oxoniensia* 10 (1945) 42—72. — In dieser gehaltvollen und mit nüchtern-kritischem Sinn geschriebenen Studie sucht C. zu bestimmen, was sich mit Gewißheit oder guter Wahrscheinlichkeit über den Aufenthalt und die Tätigkeit Grossetestes in Oxford sagen läßt. Wahrscheinlich kam Grosseteste nach dem Tode Bischof Wilhelms von Hereford (1199) als Lehrer der Artes nach Oxford. Aus dieser Zeit stammen wohl sicher die Kommentare zur Dialektik. Es sprechen gute Gründe dafür, daß er 1209 nach dem Auszug der Magistri aus Oxford in Paris Theologie studiert — jedenfalls war er um diese Zeit in Frankreich. Nicht allzulange nach 1214 hatte er in Oxford als magister scholarum die Oberaufsicht über die Schüler, aus welchem Amt sich der Cancellarius entwickelte. Ob er der erste Kanzler war, steht nicht fest; ebensowenig ob er Doktor der Theologie in Paris oder Oxford wurde. Wir dürfen die von Curzon für Paris festgelegten Anforderungen nicht ohne weiteres auf Oxford übertragen. Vielleicht genügte dort die Lizenz zur Ausübung des Lehramtes von seiten des Bischofs von Lincoln, die natürlich an gewisse Bedingungen geknüpft war. — Von 1229/30

bis 1235 lehrte er in der Schule der Franziskaner zu Oxford und ist so der Begründer der englischen Franziskanerschule und auch wohl in manchem ihrer Eigenart. — C. geht nun dem schriftlichen Niederschlag dieser Oxforder Tätigkeit nach. Von Quästionen ist wenig erhalten. Doch mögen De libero arbitrio, De ordine emanandi causarum a Deo, De veritate, De scientia Dei, in ihrer jetzigen Form Traktate, aus Quästionen entstanden sein. (Siehe aber zur Authentizität die folgende Besprechung.) Mit großer Sorgfalt geht C. der Schrifterklärung Grossetestes während dieser Zeit nach; sie war der eigentliche Inhalt der theologischen Lehrtätigkeit. Es sind eine Reihe von Randglossen zu verschiedenen Büchern und Kommentare im eigentlichen Sinn (authentic) erhalten. Das Hexaameron (vor 1242) jedoch ist kein eigentlicher Kommentar. Mit Recht verteidigt C., daß die Dicta nicht Quelle, sondern eher Auszüge aus dem Kommentare sind. Für manche Einzelheiten muß ich auf die Studie selbst verweisen. Pelster.

Callus, D. A., *The Summa Theologiae of Robert Grosseteste: Studies in Medieval History* presented to Fr. M. Powicke, Oxford, Clarendon Press 1948, 180—208. — In Cod. 28 des Exeter College ff. 306<sup>v</sup>—307<sup>v</sup> finden sich Bruchstücke einer Quästionensammlung: De scientia Dei, De voluntate Dei, De misericordia et iustitia Dei, De presentia Dei localiter, die inhaltlich der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehören. Callus, der die Fragen veröffentlicht und mit einem sorgfältigen Quellennachweis versieht, wirft 2 Fragen auf: Ist Robert Grosseteste der Verfasser und sind es Fragen, die im Verein mit anderen *Opuscula Grossetestes* als Fragmente zu einer *Summa* im Anschluß an die Sentenzen des Lombarden gehören? C. bejaht beide Fragen und bringt Gründe für diese Behauptung. Ich glaube jedoch, daß bedeutende Einschränkungen gemacht werden müssen. Dank dem ausgiebig mitgeteilten Beweismaterial ist dies leicht. Zunächst die zweite Frage. Das Fragment ist keine Abkürzung des Lombarden; es folgt, wie auch C. gesehen hat, nicht der Ordnung des Lombarden, sondern jener des Wilhelm von Auxerre, aus dem es auch manche wörtliche Entlehnungen hat. Die Hinweise auf das zweite und vierte Buch beziehen sich also nicht auf die Sentenzen, wie C. meint, sondern auf die geplante Abkürzung Wilhelms, der die genannten Probleme in den betreffenden Büchern behandelt. Wir haben somit als *terminus post quem*, allerfrühestens die Zeit nach 1215. — Zweitens möchte C., daß die *Opuscula Grossetestes De ordine emanandi causarum a Deo, De libero arbitrio, De veritate, De veritate propositionis, De scientia Dei* (vgl. dazu die vorhergehende Besprechung) nach der Absicht Grossetestes sehr wahrscheinlich in das geplante Werk einzuschließen seien. Ich glaube, diese Annahme läßt sich nicht halten. Denn Struktur und Formelwesen sind in den Traktaten und den Quästionen so verschieden, daß Zugehörigkeit zum gleichen Werk ausgeschlossen erscheint. Ein jeder kann sich schon durch einen oberflächlichen Vergleich von dieser Tatsache überzeugen. Gewisse inhaltliche Ähnlichkeiten erklären sich ohne weiteres durch die gleichen Probleme und dieselbe Zeit. Nur das eine oder andere Beispiel aus vielen. Das bei Grosseteste so beliebte Item fehlt in den Quästionen vollständig. Dagegen dürfte man das *Consequenter* und *Ad hoc dicendum* der Quästionen in den *Opuscula* vergebens suchen. — Damit kommen wir zur ersten Frage. Sind es Quästionen Grossetestes? Die Hs ist hier anonym. Die beiden einzigen unabhängigen Zeugnisse: der Katalog von Boston Bury und John Bale, gehen fast sicher auf die Exeter Hs zurück, die anonym ist. Da jedoch die Fragen zwischen echten Schriften stehen, ist es sehr leicht erklärlich, daß Boston Bury und Bale, der wahrscheinlich den Katalog und sicher die Hs kannte, die Fragen Grosseteste zusprachen. Die inneren Kriterien, die C. anführt, scheinen wenig überzeugend. C. selbst gibt zu, daß die Terminologie der Quästionen von jener Grossetestes ziemlich verschieden ist. Es ist richtig, daß in beiden Werken Gott die *causa formalis* aller Dinge genannt wird. Aber die Begründung aus Augustin ist in beiden ganz verschieden. Und die Bezeichnung *Deus causa formalis* findet sich auch bei Wilhelm, der hier eine Quelle für die *Quaestiones* ist. Die anderen Beweise zeugen nur von gewissen Ähnlichkeiten, die in der Gleichzeitigkeit der

Werke eine völlig hinreichende Erklärung finden. Dagegen spricht eine formale Stilbetrachtung meines Erachtens durchaus gegen die Identität des Verfassers. So dürfte es am besten sein, solange nicht mehr entscheidende Gründe vorgebracht werden können, die Fragmente Grosseteste abzusprechen. Es bleibt das Verdienst von C., das Problem gestellt und die nicht uninteressanten Quästionen veröffentlicht zu haben. Man sollte einmal schauen, ob die Konjektur, daß sie zum Kreis um Alexander gehören, mehr verspricht.

Pelster.

Hunt, R. W., *The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew: Studies in Medieval History presented to Fr. M. Powicke*, Oxford, Clarendon Press 1948, 141—156. — Die mittelalterlichen Traktate gegen die Juden, über die A. Lukyn Williams (*Adversus Judaeos*, Cambridge 1935) eine sehr dankenswerte, freilich nicht vollständige Übersicht gegeben hat, besitzen große Bedeutung für die Geschichte der christlichen Apologetik; denn in ihnen werden vor allem die Messianität Christi, die Abschaffung des Gesetzes und manche katholische Vorschriften und Gebräuche oft sehr gut verteidigt. H., der Vorsteher der Handschriftenabteilung der Bodleiana Oxford, fügt eine neue, bisher fast unbekannte Apologie hinzu. Peter von Cornwall, Prior des Augustiner-Kanoniker-Hauses Holy Trinity London (1197—1221) und Verfasser eines Pantheologus, schrieb 1208 in Form einer Disputation mit dem Juden Simon eine sehr umfangreiche Apologie, die größtenteils in Cod. 130 des Eton College erhalten ist. H. macht mit dem Inhalt, der Tendenz und Form bekannt und gibt im Anhang den Prolog. So hat er eine erste Orientierung ermöglicht. Einzelnes sei besonders erwähnt. Peter gibt nicht nur die Beweise dafür, daß der Messias gekommen und daß Christus es ist. Er behandelt sehr ausführlich die jungfräuliche Geburt des Erlösers, die Wunder Christi, der Apostel und der Heiligen. Er verteidigt neben der Literaturerklärung, auf welche die Juden sich stützen, auch die allegorische Schriftdeutung, die Abschaffung des Gesetzes, die heilige Dreifaltigkeit und anderes. Petrus und Simon sind über den freundschaftlichen Ton der Disputation übereingekommen und auch darüber, daß Simon die von Christus berichteten Tatsachen als unverfälscht anerkennt. Der Disput endet mit der Bekehrung Simons. H. ist auch in etwa den Quellen nachgegangen und kann als vorläufiges Ergebnis die Abhängigkeit von Petrus Alphonsi, Gilbertus Crispinus buchen.

Pelster.

Douie, D., *Archbishop, Pecham's Sermons and Collations: Studies in Medieval History presented to Fr. M. Powicke*, Oxford, Clarendon Press 1948, 269—292. — Nach dem Stil seiner Briefe zu schließen muß Pecham ein begabter Redner gewesen sein. Er selbst betont mehrfach die Wichtigkeit des Predigtamtes und bezeichnet die Predigt als den Hauptinhalt franziskanischer Seelsorge. Leider ist nicht allzuviel erhalten. Die zahlreichen dem Volke gehaltenen Predigten des Erzbischofs, wohl sicher in Englisch, fehlen vollständig. Ein Predigtentwurf in Cod. Ambros A. 11 sup., den schon Fidelis a Fanna kannte, eine Universitätspredigt und eine Collatio in Cod. Z. L. 92 der Marciana Venedig (saec. 13) und Collationes in Cod. Laud. Misc. 85 und in Cod. Rawlinson C. 116, beide in der Bodleiana, dazu Bemerkungen über das Predigen im Kommentar zu den Threni. Das ist alles. G. Melani hat in den Studi Francescani 1941, 197—222 einen Artikel *La predicazione di Giovanni Pecham* veröffentlicht, der wegen seiner reichen Bibliographie über Pecham und über die mittelalterliche Predigt sehr nützlich ist. In ihm gibt er den Text der Pariser Predigt und Collatio, der uns wenigstens die Art der Gelehrtenpredigt Pechams veranschaulicht. Ich möchte eine Schwierigkeit beseitigen, die M. nicht berücksichtigt. Die Collatio ist anonym. Ist sie von Pecham? Einen ersten Einwand hat Pecham selbst und M. gelöst. Predigt und Collatio haben ihr Thema vom 3. Sonntag des Advents genommen. Sie sollen aber am 4. Sonntag gehalten sein. Pecham und M. weisen darauf hin, daß einige Kirchen hier nicht dem römischen Brauch folgen. Der zweite Einwand hat mehr Gewicht. Wie die gleiche Hs, z. B. Sermo und Collatio von Thomas, von Wilhelm von Quincy, von Anselm, Pariser Kanonikers, Wilhelm von Buscy, Bartholomäus von Bologna und anderen, und ebenso andere Hss bezeugen, war

es Brauch, daß im Sermo am Morgen und in der Collatio am Abend der gleiche Vorspruch gebraucht wurde. Hier ist er verschieden. Trotzdem ist die Collatio echt: denn Methode und Stil sind so gleichförmig, daß ein Zweifel nicht bestehen kann. Die Verschiedenheit des Vorspruches erklärt sich daraus, daß Pecham einmal die Epistel und das andere Mal das Evangelium des gleichen Tages benutzt. Es bleibt zu untersuchen, ob nicht noch andere Sermones der Hs z. B. der Sermo und die Collatio auf Allerseelen ff. 238<sup>r</sup>—241<sup>r</sup> und 241<sup>r</sup>—242<sup>v</sup> Eigentum Pechams sind. — Auch betreffs des Kommentars zu den Threni, den M. und auch Douie unbedenklich anführen, sei ein Wunsch geäußert. Die Herausgeber der Werke Bonaventuras haben ihn im 7. Band veröffentlicht. Sie neigen stark dazu, ihn Bonaventura abzusprechen und Pecham zuzuteilen. Keine Hs bezeugt die Echtheit; der einzige Beweis ist das Zeugnis von Pits, der gewöhnlich aus zweiter Hand schöpfte. Eine Untersuchung wäre daher am Platze. Ein oberflächlicher Vergleich des Sermo mit dem Kommentar bestärkte einstweilen die Vermutung der Echtheit. Das ständige *Dicit ergo* des Kommentars findet sich auch einmal im Sermo, ebenso die gleiche Vorliebe für die Aufzählung von Einteilungen besonders mit *tripliciter* und für die Erklärung allegorice, analogice. — Wenn M. hauptsächlich die beiden Predigten und die Threni benützt, so stützt sich D. besonders auf die Oxforder Collationes. Sie betont mit Recht, daß Pecham nicht ein Opfer der Methode geworden ist, sondern Eigenständigkeit, Einfachheit und Durchsichtigkeit bewahrt. Sehr stark ist die allegorische Deutung, die den Gegenstand dem Hörer, der in den Collationes von Oxford wohl ein Franziskanerkonvent ist, näher bringt. Wie bei Bonaventura, so stehen auch in den Collationes Christus und sein Erlösungswerk im Vordergrund. Es ist schade, daß nicht wenigstens eine Oxforder Collatio zugleich veröffentlicht wurde.

Pelster.

Roche, E., O. F. M., *The De primo principio of John Duns Scotus. A Revised Text and a Translation* (Franciscan Inst. Publ. 5). gr. 8° (XVII u. 153 S.) St. Bonaventura N. Y., The Franciscan Institute, oder Louvain, Nauwelaerts, 1949. — In der neuen Serie der Veröffentlichungen des Franziskus-Instituts zu St. Bonaventura unter der Leitung von Phil. Boehner und A. B. Wolter bietet R. eine englische Übersetzung des Tractatus *De primo principio*. Sie gründet auf einem beigegebenen neuen lateinischen Text des Werkes. Dieser schließt sich zwar meist eng an die Ausgabe von Mar. Müller (Freiburg 1941; vgl. Schol 24 [1949] 425) an. Aber der Apparat bringt doch mancherlei wertvolle Hinweise, in denen R. der Ausgabe Müllers nicht gefolgt ist. Von den durch M. eingesehenen und benutzten Hss hat R. nur 7 sehen können. Die übrigen 8 wurden nach dem Apparat von M. eingearbeitet. Die Unterschiede der beiden Ausgaben liegen vor allem darin, daß R. glaubt, M. habe zu großes Gewicht auf die alte Madrider Überlieferung (Bibl. Pal. Nac. 411) und die Oxforder Fragmente gelegt. Es scheint aber, daß R., wohl durch seine Übersetzungstätigkeit veranlaßt, nun hie und da die gewiß manchmal etwas schwierigen Textformen, welche diese Madrider Überlieferung z. T. mit anderen Hss bringt, zugunsten späterer leichter Lesarten zurücktreten ließ. Ein kurzes Beispiel ist etwa die Änderung des Madrider als auch des Wiener und Törtoser Text auf S. 24 n. 23 „*Causae quatuor generum*“ in „*quatuor genera causarum*“, wie Scotus zwar in der Überschrift schrieb. Aber der schwierigere Text ist doch sehr gut bezeugt. Es sind zwar die meisten dieser Unterschiede der beiden Ausgaben von M. und R. nicht so wesentlich, besonders da R. durch die genauen Angaben der Abweichungen von M. mit Hinweis auf die betreffenden Hss eine Kontrolle auch bei der wissenschaftlichen Arbeit erleichtert hat. Dankbar muß man dem Verf. ferner sein, wenn er die Versehen von M. verbesserte und auch die Aristoteleshinweise vermehrte. — Wir möchten diese Gelegenheit benutzen, um auch auf die früheren vier Bände der Serie noch hinzuweisen. Ph. Boehner gab in Bd. 1 und 2 den W. Ockham zugeschriebenen Tractatus *de Successivis* und Ockhams Tractatus *de Praedestinatione et Praescientia Dei et de Futuris contingentibus* heraus. Die beiden anderen Bände enthalten die zwei systematischen Abhandlungen von A. B. Wolter und S. Day zur skotistischen Erkenntnislehre und Metaphysik, die im vorliegenden Heft näher angezeigt sind. Vgl. oben S. 90 ff.

Weisweiler.

Maier, Anneliese, Das Quodlibet des Thomas de Wylton: *RechThAncMéd* 14 (1947) 106-110. — Glorieux hatte (*La littérature quodlibétique* 2, 218 f.) aus Cod. Vat. Borgh. 37 ein Verzeichnis von 33 Fragen eines Quodlibet des Engländer Thomas de Wylton (Thomas Anglicus) veröffentlicht, wohl unter der Voraussetzung, daß alle Fragen sich dort fänden. M. zeigt nun, daß von den 36 nur 18 im Quodlibet der Hs stehen, daß aber zwei weitere Fragen, eine an anderem Orte der gleichen Hs und eine zweite in Cod. Vat. Borgh. 171 erhalten sind. Alles sind Reportata. Pelster.

Martin, G., Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus: *FranzStud* 32 (1950) 31—49. — Vor fast 30 Jahren schrieb P. Doncoeur in der *RevNéoScol* einen Artikel, in dem er nachzuweisen versucht, daß Ockhams Relationslehre Nominalismus ist, d. h. daß die prädikamentalen Relationen — an die transzendenten hat er sicher nicht gedacht — ihr Sein nur im betrachtenden Verstand haben. Ob Doncoeur dies heute noch sagen würde, ist mir recht zweifelhaft. Dagegen wendet sich M. und weist überzeugend nach, daß es nach Ockham reale prädikamentale Relationen gibt, die allerdings vom Fundament nicht real verschieden sind, und daß der Schluß Doncoeurs: nicht real verschieden, also nicht real, unzulässig ist. Es gibt reale Veränderungen, ohne daß im Subjekt notwendig ein neuer Seinszuwachs stattfindet; das esse ad sagt in sich nur das Bezogensein, nicht wie andere Akzidentien eine innere Vollkommenheit. M. zeigt nun, daß Ockham hier zwar im Gegensatz zu Scotus steht, sich aber in bester Gesellschaft nämlich von Aristoteles und Thomas befindet. Die Stellen aus der Physik des Aristoteles und dem Kommentar von Thomas sind so klar, daß ein Zweifel nicht möglich scheint. Zu beachten ist, daß Thomas in *Phys.* 1. 8 die Frage ex professo behandelt; das gleiche gilt z. B. von *De pot.* q. 7 a. 8. M. möchte die verschiedene Interpretation der Texte bei einigen Thomisten dadurch erklären, daß Thomas den Terminus Fundament noch nicht kennt. Jedenfalls ist der Grundsatz: Ad relationem non datur motus bei Thomas klar ausgesprochen und ebenso, daß es zum Entstehen einer neuen realen Relation genügt, wenn in einem anderen Ding eine qualitative Veränderung stattfindet. Das ist aber genau die Lehre Ockhams. Somit kann in diesem Punkt von Nominalismus keine Rede sein, ebensowenig wie bei Herveus, Suarez und anderen. — M. weist auch hier auf die nicht genügende Klärung des Begriffes Nominalismus als Bezeichnung für eine Schule des 14./15. Jahrhunderts hin. Die kritisch-skeptische Tendenz allein genügt nicht; denn sie ist Skotisten und Ockhamisten, ja selbst manchen Thomisten gemein. Den Ausgangspunkt bildete jedenfalls die Universalienlehre. Hier scheint mir Michalski (vgl. Ueberweg-Geyer 585) den Unterschied zwischen Reales und Nominales am schärfsten gekennzeichnet zu haben. Vgl. auch die gründlichen Ausführungen Geyers über die Philosophie Ockhams (a. a. O. 574—582), die trotz des einen oder anderen Versehens kaum zu den Zerrbildern der Philosophie Ockhams gehören dürften. Das Mißliche an der Unterscheidung zwischen Reales und Nominales ist, daß sie nur einen Punkt betrifft. Um zu einer sicheren und umfassenden Abgrenzung zwischen Ockhamisten und Skotisten zu kommen — der Unterschied beider zum Thomismus ist von vornherein klar; freilich ist nicht jeder Dominikaner des 14. Jahrhunderts als Thomist anzusprechen —, müßte man Theologie und Philosophie Ockhams mit Scotus vergleichen und die Differenzpunkte aufweisen. Aber da steht wieder der Mangel an zugänglichen Ausgaben, zumal des Sentenzenkommentars und der Quodlibeta, im Wege. Pelster.

Domingo Báñez, O. P., *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*. Edición preparada por el Maestro Beltrán de Heredia O. P. Tom. III. De Gratia Dei (qq. 109—114). gr. 8° (441 S.) Madrid 1948, Consejo superior de Investigaciones científicas. — Don F. Riesco, der Bücherwart an der Salmantenser Universitätsbibliothek, konnte seinen Fund in keine besseren Hände legen als die des bekannten Forschers Beltrán de Heredia. Es muß alle Freunde der Scholastik beglücken, daß wir nunmehr einen Originaltraktat 'De Gratia' von Báñez haben: Er ist zwar nicht so vollendet und reif wie die von ihm selbst zum Druck gebrachten Kommentare, dazu mit mancherlei Mängeln

behaftet, namentlich auch leidigen Schäden, die das kostbare Ms in seinem unbeachteten Versteck erlitten hat. Immerhin aber ist es ein Originalwerk von Báñez, nicht etwa nur eine Nachschrift seiner Vorlesungen, die er kurz vor seiner ‚jubilación‘ im Jahre 1600 gehalten hat. Sie behandeln die qq. 109 bis 114 der Prima Secundae, ganz in der Art, wie Báñez auch sonst sein Kommentarwerk schreibt. Die Partien über q. 110 und q. 111 stammen nicht von Báñez, der vom 12. 1. bis 23. 2. 1600 in Begleitung des Rektors der Universität bei Hofe weilte und durch einen, uns dem Namen nach nicht bekannten Substituten vertreten wurde, der die q. 110 nach eigenem Ms — wenn auch vielleicht unter Verwendung eines Originalmanuskripts von Báñez — vortrug. Die sich hier aufdrängende Frage, warum nicht das Originalmanuskript von Báñez in die Handschrift aufgenommen ist, wird vom jetzigen Herausgeber nicht gestellt. Eigens aber bemerkt er, daß die ‚lectura‘ über q. 111 in dem Manuskriptfund vollständig fehlt. Um nicht einen unvollständigen Traktat vorzulegen, hat der Herausgeber den fehlenden Anfang des Ganzen sowie die ganze Partie über q. 111 und den ersten Artikel von q. 112 aus einem Ms der Kapitelsbibl. in Palencia ersetzt, das die entsprechende Vorlesung des Nachfolgers von Báñez, Pedro de Herrera, enthält. Da auch der letzte Artikel der q. 114 verloren gegangen ist, hat der Herausgeber auch diesen durch den entsprechenden Abschnitt aus einem Codex der Provinzialbibl. von Girona ersetzt, der Mancio de Corpus Christi zum Verfasser hat. Für dieses Ergänzungsverfahren, das schwerwiegenden Bedenken ausgesetzt bleibt, lassen sich eine Reihe guter Rechtfertigungsgründe geltend machen. Im Inhaltsverzeichnis am Schluß der Ausgabe wird jeweils angemerkt, was von Báñez stammt, was hingegen aus anderen Autoren ersatzweise aufgenommen ist. Besser noch wäre es wohl gewesen, wenn schon auf dem Titelblatt der Vermerk angebracht worden wäre, der dem Leser anzeigt, daß er es nicht mit einem rein báñezianischen Werk zu tun hat. — Im Laufe der hier veröffentlichten Spätvorlesung von Báñez wird öfters auf einen ‚tractatus secundus‘ vorverwiesen, der im Salmantizenser Ms nicht mehr steht und lange vergebens gesucht wurde, ja verloren galt. Schließlich aber fand er sich — wenn auch nicht in einem Autograph, so doch in einer guten Abschrift — im Generalarchiv der Dominikaner in Rom. Eine zweite, nur unwesentlich verschiedene Abschrift des gleichen Traktats im gleichen Archiv gibt sogar das genaue Datum — 8. Sept. 1600 — an, an dem der Traktat zu Ende ging. Die Bedeutung dieses dreiteiligen Traktats (351 bis 420) geht daraus hervor, daß er die letzte Fassung der von Báñez behandelten ‚Auxilienfrage‘ enthält. — Der nun allgemein zugänglich gemachte neue Fund legt als erstes Anliegen nahe — und es wäre eine dankbare Aufgabe einer Dissertation —, durch sorgfältigen Vergleich im einzelnen festzustellen, ob und wie weit sich diese Letztfassung der báñezianischen Gnadenlehre, aus der Feder von Báñez selbst, mit der bisher aus seinen gedruckten Kommentaren erhobenen Fassung deckt. Stichproben, die der Referent gemacht hat, scheinen nicht dafür zu sprechen, daß sich die bekannten báñezianischen Auffassungen merklich verändert hätten, wohl aber bemerkenswerte jüngste Antworten des Mondragoners auf die zu seiner Zeit so lebhaft umstrittenen Punkte aufgezeigt werden können.

Ternus.