

schen Lebens nach, sowohl was die Inhalte, die Akte wie auch die Subjekte im Vergleich zu seinen Sozialpartnern angeht, und zieht daraus wichtige Folgerungen für die verschiedensten Bereiche der Wissenschaft und Praxis. Ebenso praktisch in den Folgerungen ist die Untersuchung „The Psychology of the Will“ von J. Donceel über die Willensstärke.

Die Arbeiten der dritten Abteilung gehören Themen der *Geschichte der Philosophie* an. Th. Davis (Platonic sources of Aristotelian στέρωσις) vergleicht die platonische und aristotelische Theorie der Veränderung, wobei er feststellt, daß Aristoteles die Begriffselemente seiner Theorie schon bei Platon angetroffen hat. Die Notiz von E. Bréhier „La mécanique céleste néoplatonicienne“ beleuchtet die Bedeutung der transzendenten Metaphysik für die Naturphilosophie. R. Arnou (L'acte de l'intelligence en tant qu'elle n'est pas intelligence) weist bei Plotin als Kern der Intelligenz einen dem transzendenten Guten zugewandten Dynamismus nach. L. Massignon (Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne: Notion de „l'essentiel désir“) studiert die Beziehungen der arabischen Mystik des Hallâj zur Philosophie und Metaphysik.

G. Théry (Notes indicatrices pour s'orienter dans l'étude des traductions médiévales) gibt lehrreiche Aufschlüsse über die verschiedenen Methoden der mittelalterlichen Übersetzer der griechischen und arabischen Texte ins Lateinische. Von † M. Grabmann stammt „Un inédit du XIII^e siècle: le Tractatus de Anima du Cod. Vindob. 597“, wahrscheinlich aus der Schule Alberts des Großen, den A. Hayen für die Herausgabe mit Anmerkungen versehen hat. Beachtenswert für eine vertiefte Auffassung des Naturgesetzes ist der Artikel von O. Lottin „La valeur des formules de Saint Thomas d'Aquin concernant la loi naturelle“. L. kommt darin an Hand der Art, wie Thomas sich mit der Tradition auseinandergesetzt hat, zu dem überraschenden Ergebnis, daß die persönlichste Auffassung des Aquinaten über das Naturgesetz im vierten Buch seines Sentenzenkommentars besser zum Ausdruck kommt als in der Summa theologia. E. Gilson (Nature et portée des preuves scotistes de l'existence de Dieu) stellt die Natur und Tragweite der skotistischen Gottesbeweise so heraus, wie sie sich den Augen des Duns Scotus darstellten.

Nur zwei Arbeiten sind der neueren Philosophie gewidmet. J. Ebbinghaus sichert „Kants Beweis von der Anfanglosigkeit der Welt in der ersten Antinomie“ gegen Hegels und Norman Kemp Smith' Mißverständnisse, indem er den eigentlichen Beweisgrund scharf herausarbeitet. Bemerkt sei jedoch, daß die Unmöglichkeit, zu einer leeren Zeit ein zeitlich bestimmtes Verhältnis zu haben, die christliche Lehre von der Schöpfung „von Anbeginn der Zeit“ nicht oder nur berührt, wenn sie falsch interpretiert wird. L. Malevez (Subjectivité et vérité chez Kierkegaard et dans la théologie chrétienne) weist die Unterstellung zurück, als ob es Kierkegaard bei der Tendenz zum Unendlichen nicht auf dessen Existenz ankomme.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die beiden Bände, im ganzen genommen, nicht nur Maréchal zur Ehre gereichen, sondern auch ein rühmliches Zeugnis ablegen von der Geistesarbeit christlicher Philosophie.

W. Brugger S.J.

Möller, J., *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt*. gr. 8° (221 S.) Paderborn 1951, Schöningh, DM 7.50; geb. DM 9.60.

Dem unmittelbar gestellten Thema nach behandelt das Buch M.s die Religionsphilosophie, und diese nicht einmal in ihrem gesamten Bereiche, sondern in den grundlegenden Problemen. Aber indem M. diese Fragen bei Hegel aufgreift, wird er mitten in die Hegelsche Philosophie überhaupt hineingeführt, denn für Hegel ist die Religionsphilosophie „die Krönung, aber auch zugleich der Kern und der ganze Inhalt seines Systems“ (128). Es ist also durch die Sache selbst gefordert, daß die wesentlichen Gehalte des Hegelschen Denkens erörtert werden, und ihre Interpretation geschieht in einer so eindringenden Weise, daß man M.s Buch in die erste Reihe der Werke stellen darf, die sich heute um die Deutung und Fruchtbarmachung der Philosophie

Hegels bemühen. Ebenso treiben die Probleme, die in einer Grundlegung der Religionsphilosophie zu bewältigen sind, über die Grenzen eines besonderen Gebietes hinaus; M.s Darstellung enthält eine Metaphysik des endlichen Geistes, deren spekulative Energie sich an der Tiefe der Hegelschen Fragestellung entzündet hat.

Den ersten, größeren Teil des Buches bildet eine *Übersicht* über die „religionsphilosophische Problematik im Hegelschen Denken“. Sie arbeitet an Hand der Texte die Hegelsche Auffassung der Religion heraus, die gekennzeichnet ist durch „eine doppelte Dialektik, die sich einerseits als Bewegung des endlichen Geistes zu seiner unendlichen Tiefe hin, andererseits aber als Offenbarung des unendlichen Geistes selbst in endlicher Form darstellt“ (86 f.). Am ausführlichsten geht M. auf die Gedankenentwicklung der Phänomenologie des Geistes ein. Aus der Logik analysiert er wichtige Abschnitte, in denen sie ihren Charakter als „Theo-Logik“, als die Darstellung des Göttlichen selbst erweist. Das Verhältnis von absoluter Idee und absolutem Geist wird kurz aus dem Gesamtaufbau der Enzyklopädie gedeutet; es folgen die Grundfragen der Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In dieser ideengefüllten Übersicht geht der Verf. Hegel genau und an entscheidenden Stellen bis ins Einzelne nach. Daraus ergibt sich der Vorzug, daß er nicht nur über Hegel berichtet, sondern die Bewegung des Hegelschen Gedankens mitvollziehen läßt. Vielleicht wird mancher Leser den Wunsch haben, diese Hinführung zu Hegels Dialektik möchte sich bisweilen noch mehr von den ursprünglichen Formulierungen freigemacht haben; es kann wohl sein, daß der Nachvollzug der Hegelschen Gedanken sich damit hätte erleichtern lassen. Aber durch den unmittelbaren Anschluß an den Aufbau des Hegelschen Werkes hat die Auslegung seiner Religionsphilosophie eine Ursprünglichkeit und Fülle gewonnen, die eine einheitliche systematische Wiedergabe schwerlich hätte erreichen können. Und jedenfalls muß man dem Verf. zugeben, daß er sich mit Erfolg große Mühe gemacht hat, das von Hegel Gemeinte zu erschließen; in vielen Hinweisen, die von seinem Vertrautsein mit Hegels Denkwelt zeugen, arbeitet er die besondere Bedeutung Hegelscher Begriffe heraus und sucht Schwierigkeiten des Verständnisses zu beheben. Zu demselben Zwecke ist fremde Hegelinterpretation sparsam herangezogen. Auf Auseinandersetzungen ist im allgemeinen verzichtet, nur werden in verschiedenen Zusammenhängen gewisse Fehldeutungen Kojèves ausdrücklich zurückgewiesen.

Der zweite Teil entwickelt eine *philosophische Begründung der Religion*. Das geschieht in ständiger Auseinandersetzung mit Hegel: „Hegels Phänomenologie und das Problem der Erhellung menschlichen Geistes“, und „Hegels Logik und die Frage nach dem Sein“. Mit Recht sieht M. die wesentliche Bedeutung Hegels für unser heutiges Denken nicht in seiner Lösung, sondern in den Fragen, die er „in einer ungeheuren Tiefe aufgerissen“ hat (156). Es gibt der Darstellung M.s einen eigenen Reiz, daß er noch einmal die wesentlichen Gedanken der Phänomenologie und Logik durchgeht, um jeweils die von Hegel gesehenen Probleme aufzugreifen und die Antwort zu gewinnen, die sich für ein philosophisches Denken ergibt, das den menschlichen Geist in seiner Endlichkeit ernst nimmt und nicht den vergeblichen Versuch macht, ihn als Moment des absoluten Geistes zu begreifen; also in „Nähe und Ferne zu Hegel“ (182), ein „Verstehen“ Hegels und zugleich „Aufhebung“ der Hegelschen Denkstruktur (202). Es handelt sich dabei vor allem darum, die allem Psychologischen vorgängige Seinsstruktur des Geistes in seiner Hinordnung auf das Absolute aufzuweisen. Sein eigenes Denken nennt der Verf. thomistisch orientiert (5); im besonderen steht seine Auffassung in der Nähe von Maréchal und K. Rahner. Einiges von dem, was er zu sagen hat, ist mehr entworfen als ausgeführt, der gedrängten Art dieser Darstellung entsprechend. Es ist sehr zu wünschen, er möchte an anderer Stelle weitere Auslegungen geben. Besonders wäre in dieser Hinsicht zu erwähnen, was er über die metaphysische Begründung der ersten Prinzipien vorlegt (200 f., 207 f.).

Das Werk schließt mit Überlegungen über das Verhältnis von Religionsphilosophie und Theologie. Gegenüber der Hegelschen Auflösung der wesent-

lichen christlichen Glaubensgehalte in spekulatives Denken wird deutlich die Grenze des Philosophierens vor der Offenbarung gezogen. Vielleicht ließe sich über das hinaus, was M. als Möglichkeit des (theologischen) Denkens in Bezug auf den Offenbarungsgehalt angibt (216f.), die Aufgabe der Vernunft noch positiver bestimmen. Es gehört doch wohl zum Aufgabe der spekulativen Theologie, sich um ein inneres Verständnis der Glaubensgeheimnisse zu mühen und in ihrem Zusammenhange die Heilsökonomie Gottes als einheitliches Ganzes zu erfassen; darin leistet sie, wenn auch in den Schranken endlichen Nachdenkens, grundsätzlich mehr als eine bloße Aufhellung von Scheinwidersprüchen. — In einer ähnlichen Frage hat der Verf. eine mißverständliche Formulierung gewählt. Warum soll die Philosophie zwar das Absolute, die Fülle des Seins, aber nicht „den lebendigen Gott“ erkennen können? (158.) Natürlich in anderer Weise als Religion und Glaube. Aber auch die Vernunft hat ihren Zugang zum lebendigen Gott und ist nicht auf „das Absolute (ein Lebloses?)“ verwiesen. Diese Scheidung zwischen dem Absoluten der Philosophie und dem lebendigen Gott der Religion erscheint als eine Reminiszenz, etwa an Scheler oder an eine — oft mißdeutete — Sprechweise Pascals, die nicht ganz zur Metaphysik des Verf. passen will. Besonders da er mit solchem Nachdruck auf eine metaphysische Begründung des religiösen Aktes aus der Struktur des Menschseins selbst dringt und von ihr den Vorwurf des Rationalismus entschieden abwehrt (209). Für diese Aufgabe der Religionsphilosophie leistet sein Buch einen bedeutenden Beitrag.

A. Hartmann S. J.

Fries, H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie.* 8° (398 S.) Heidelberg 1949, Kerle. DM 9.80.

Die moderne katholische Religionsphilosophie in Deutschland hat immer wieder, sei es weiterführend, sei es in kritischer Auseinandersetzung, an die Anregungen Max Schelers angeknüpft. Darum gibt der Verf. im 1. Teil eine ausführliche Darlegung und Würdigung der Religionsphilosophie Schelers. Entscheidend ist Schelers fruchtbarste Schaffensperiode von 1913—1922, die zugleich seine katholische Zeit ist. Seine Philosophie ist in diesen Jahren vor allem durch die realistisch verstandene Phänomenologie, die Lebensphilosophie und den Einfluß Augustins gekennzeichnet. Seine Religionsphilosophie ist in den ethischen Schriften, namentlich im „Formalismus in der Ethik“, grundgelegt, in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk „Vom Ewigen im Menschen“ (1921) ausgeführt.

Bereits in der Wertethik wird das Heilige als höchste Wertmodalität bestimmt (47); da es wesensmäßig ein Personwert ist, erscheint Gott als der höchste Wert, in dem alle andern Werte fundiert sind; der Wert hat den Primat vor dem Sein, wenn auch das Verhältnis von Sein und Wert nicht restlos klar wird (48); ähnlich hat das Wertföhlen den Primat vor der Seins-erkenntnis (52). Auch die Auffassung der Person als „Aktsubstanz“ findet sich schon in der Wertethik (56); der Mensch wird bestimmt als jenes Wesen, das in der Liebe zum höchsten Gut hin transzendiert (57); darum ist Religion der Grundakt des Menschen (58). — Das Werk „Vom Ewigen im Menschen“ bildet diese Thesen zum „Konformitätssystem“ zwischen Religion und Metaphysik weiter. Die Religion gründet in sich selbst, bedarf keiner metaphysischen Grundlegung. Ihr kommt sogar die Priorität zu; diese These ist jedoch nicht, wie Przywara meinte, einfach auf den Primat der Wertliebe vor dem Seins-erkennen zurückführbar (84), da auch der religiöse Akt Erkenntnis einschließt: Er gibt unmittelbar die Existenz Gottes (80), sein intentionales Objekt ist Gott als der absolut Seiende und Heilige (65); demgegenüber ist das intentionale Objekt der Metaphysik Gott als ens a se und Weltgrund; die beiderseitigen intentionalen Objekte sind nur real identisch. Überdies ist das metaphysische Erfassen Gottes im religiösen Akt fundiert. Die Gottesbeweise haben also keine Bedeutung als Hinführung zum Gottesglauben, sondern nur als dessen nachträgliche Bestätigung und Rechtfertigung gegenüber dem Agnostizismus. Im weiteren Verlauf legt der Verf. dar, wie Schelers Konformitätssystem auf