

und Intellekt die sog. geistigen Sinne zu üben. Dazu muß eine tiefe Kreuzesliebe kommen, aber beides auf das apostolische Ziel des Ordens hingelenkt werden. So faßt Nadal die Aszese des Jesuiten zusammen als *vita activa superior*, die beim Apostolat Gott nie vergißt, sondern gerade darin ihn findet. Sehr gut ist, daß Nicolau auch die Quellen Nadals angibt. Es sind außer dem hl. Ignatius besonders sein Landsmann Ramón Lull, der Ps.-Areopagite, Bonaventura. Ebenso lesen wir von den Schriftstellern, auf die Nadal besonderen Einfluß ausgeübt hat, wie Alfons Rodriguez, Franz Suárez, Lancicius.

So lernt man Nadal als einen ganz bedeutenden asketischen Schriftsteller kennen. Damit hat Nicolau für die Geschichte der Frömmigkeit etwas Wertvolles geleistet. Vielleicht würde man wünschen, daß er nicht nur einige bisher ungedruckte Werke im Anhang beigelegt und häufig auf die großen, aber schwer zugänglichen Sammlungen der *Monumenta Historica Societatis Jesu* und deren *Archivum Historicum* verwiesen hätte, sondern wenn er die gesamten Ansprachen und Schriften in einem etwas größern Band zusammengestellt hätte.

E. Raitz v. Frenzt S.J.

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen.

Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Studia philosophica. Jahrb. d. Schweiz. Philos. Gesellschaft, hrsg. von D. Christoff u. H. Kunz. Bd. 9 u. 10. gr. 8° (VII u. 244, VIII u. 252 S.) Basel 1949 u. 1950, Verlag für Recht und Gesellschaft; in Deutschland: Heß, Stuttgart. — Die beiden Bände, deren Beiträge von schweizerischen und deutschen Autoren teils in deutscher, teils in französischer Sprache abgefaßt sind, geben einen Einblick in das vielfältige Leben der Gegenwartsphilosophie im deutschen und schweizerischen Raum. Wir heben besonders heraus: im 9. Bd. den Beitrag von G. Krüger (Tübingen), M. Heidegger und der Humanismus. Eine sehr beachtenswerte, sowohl sorgfältig referierende als auch kritisch stellungnehmende Studie, die als Resultat ausspricht, Heideggers unmetaphysischer Humanismus bleibe dem modernen Subjektivismus verhaftet; Heidegger humanisiere das Sein und trage die überwundene Not der Geschichtigkeit des Menschen mit aller daran haftenden Relativierung der wandelbar gewordenen Wahrheit in jenes Sein selbst hinein. Die Apotheose der Geschichte sei ein Verhängnis des heutigen Menschen überhaupt. — Im 10. Band behandelt M. Buber (Jerusalem) unter dem Titel „Urdistanz und Beziehung“ ein wesentliches, dem Sein, Verhalten und Tun des Menschen (und, so fügen wir hinzu: jedes *ens contingens*) zugrunde liegendes Verhältnis — B. nennt es „Prinzip des Menschseins“ —; jenes Verhältnis, daß der Mensch sich absolut notwendigerweise von den anderen Seienden unterscheidet und zugleich mit ihnen in Beziehung steht. Wie dieses Verhältnis weiterhin zu erklären sei, ist bei B. nicht gesagt. Letztlich geht es dabei um die Frage nach dem Verhältnis des Vielen zum Einen und der Vielen zueinander; vgl. vom Ref., *Philos. Gotteslehre*, München 1948, 101–105. — In jedem der beiden Bände findet sich ein wertvoller Beitrag über *thomistische Philosophie*; im 9. Bd.: N. M. Luyten O. P. (Fribourg), *Thomistische Philosophie — heute*. Die Abhandlung zeigt klar und überzeugend die überzeitliche und darum auch gegenwartsnahe Bedeutung der thomistischen Philosophie. Im 10. Bd. behandelt Th. Deman O. P. (Fribourg) eine besondere Rücksicht der thomistischen Philosophie: *De la fonction pratique de la philosophie morale*. Die Arbeit wertet Resultate der griechischen, insbesondere platonischen Philosophie aus und nimmt Bezug auf Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. — Störend im 10. Bd. wirken zwei nicht ganz objektive Besprechungen von J. Rattner; die 1. über L. de Raeymaeker, *Philosophia Lovaniensis* (Loewen in Belgien, nicht in Holland, wie R. sagt!); die 2. über die beiden Schriften von F. J. von Rintelen, *Dämonie des Willens*, und: *Von Dionysos zu Apollon*.

Rattner wird weder der thomistischen Philosophie noch dem hohen Ethos und der geistesgeschichtlichen Bedeutung der beiden Schriften v. Rintelens gerecht. — Wir begrüßen die Universalität des Jahrbuches und seine Leitidee, daß die Vielspältigkeit der Gegenwartsphilosophie nur in universaler Besinnung überwunden und zur Einheit der Wahrheit geläutert werden kann. Nink

Bourke, V. J., Thomistic Bibliography 1920—1940 (The Modern Schoolman, Suppl. to Vol. 21). gr. 8° (VIII u. 312 S.) St. Louis 1945, St. Louis University. Doll. 2.50; geb. 3.—. — Diese Bibliographie, die uns verspätet zugeht, will die „Bibliographie Thomiste“ von Mandonnet und Destrez, die 1921 als 1. Bd. der Bibliothèque thomiste erschienen ist, für die zwei Jahrzehnte 1920 bis 1940 weiterführen. B. hat in 5667 Nummern Bücher und Zeitschriftenaufsätze aus dieser Zeit über Leben und Werke des hl. Thomas, über die verschiedenen philosophischen und theologischen Teilgebiete sowie über die geschichtlichen Beziehungen des hl. Thomas zu früheren und späteren Denkern zusammengestellt. Natürlich kann es sich dabei nur um eine Auswahl handeln, und die Frage ist unvermeidlich, nach welchen Grundsätzen sie erfolgt ist. Leider hat man den Eindruck, daß der Zufall allzu großen Einfluß auf die Auswahl gehabt hat. Vielleicht war auch der Zeitpunkt der Herausgabe wegen der im Krieg abgebrochenen wissenschaftlichen Beziehungen verfrüht. Jedenfalls vermißt man nicht wenige bedeutende Werke besonders deutscher, aber auch italienischer, französischer und spanischer Autoren, während nicht selten viel weniger bedeutsame Aufsätze der gleichen oder anderer Autoren verzeichnet sind. So fehlen z. B. alle Bücher von H. U. v. Balthasar, Bontadini, Conrad-Martius, Donat, Fröbes, Geysler (außer „Das Gesetz der Ursache“), B. Jansen, Max Müller, v. Mund-Breuning, Nink, Przywara (außer „Analogia entis“), Rosenmöller, Siegmund, Solana, Steinbüchel, de la Taille, Veuthey; auffällig ist, daß sogar die Werke des Amerikaners A. C. Cotter fehlen. Der Grund scheint nicht eine zu enge Auffassung des „Thomistischen“ zu sein; der Verf. umgrenzt freilich nirgends genauer den Sinn, in dem das Wort im Titel seines Buches verstanden werden soll, faßt ihn aber offenbar weit auf. — Immerhin wird man dem Verf. für das reichhaltige Verzeichnis namentlich der Zeitschriftenaufsätze dankbar sein, da gerade solche Aufsätze sonst leicht übersehen werden. de Vries

Riehl, H., Othmar Spann, Das philosophische Gesamtwerk im Auszug. gr. 8° (VI u. 338 S.) Wien 1950, Braumüller. DM 13.50; geb. 14.80. — R. bietet zum 70. Geburtstag des inzwischen verstorbenen Gelehrten eine Auswahl aus 12 philosophischen Werken mit einem kurzen Lebensbild und einer Bibliographie. Die Auszüge sind gegliedert nach dem allgemeinen System (Kategorienlehre, Metaphysik, Geistlehre oder Pneumatologie und Naturphilosophie) und den Sondergebieten der Religion, Kunst, Geschichte der Philosophie, Gesellschaftslehre, Erziehungslehre und Geschichtsphilosophie. Die Auszüge zeigen überall die Eigenart Spanns, der über allen Positivismus hinaus zu philosophischer Tiefe strebt und vor allem in der Gesellschaftslehre den Individualismus überwinden will. Die Ideen vom Über-Dir, der Rückverbundenheit, der Eingebung und Ausgliederung, sowie der Ebenbildlichkeit als den Gesetzen jeden Seins überhaupt kommen wirkungsvoll zur Darstellung. — Freilich kann auch die Kritik nicht schweigen zum methodischen Vorgehen, das allzusehr dem Idealismus verhaftet bleibt. Die Sicherung der Existenz Gottes im Absehen von eigentlichen Gottesbeweisen, die mystische Erfahrung als Quelle der Religion, Sätze wie „Religion ist vor Staat, aber Staat ist vor Kirche“ und anderes kann nicht überzeugen. Schuster

Heinrich, W. (Herausgeber), Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft. Othmar Spann zum 70. Geburtstag. gr. 8° (XII u. 361 S.) Wien 1950, Braumüller, geb. DM 18.—. — Neben den herkömmlichen, besonders den beschreibenden und den ursächlich-genetisch erklärenden wissenschaftlichen Methoden ist heute der namentlich von O. Spann zur Geltung gebrachte Begriff der Ganzheit auf allen Wissensgebieten im Vordringen. Es entspricht dem Sinn des Spannschen Lebenswerkes, wenn die vorliegende, von Vertretern

verschiedener Fachgebiete bearbeitete Festgabe die Ganzheitslehre zum Gegenstand hat; in 4 Teilen: 1. in ihrer Methode, 2. in den Gesellschaftswissenschaften, 3. in den übrigen Geisteswissenschaften, 4. in den Naturwissenschaften. Uns hier interessiert an 1. Stelle die Bedeutung des Ganzheitsbegriffs in der *Philosophie*; vor allem der Hauptbeitrag auf diesem Gebiet von A. Mayer-Abich, Zur Logik der Unbestimmtheitsbeziehungen (47—76), der die Heisenbergsche Unbestimmtheits- oder Unsicherheitsrelation zum Ausgangspunkt der Erörterung nimmt. Der Verf. unterscheidet drei Typen der Logik: 1. die klassische aristotelische; „sie ist weiter nichts, als wenn wir im Geiste der platonischen Ideenlehre Wissenschaft treiben oder neu begründen wollen“ (?); 2. Kants transzendente und 3. Hegels dialektische Logik. Er fragt: Gibt es in der klassischen Logik Unbestimmtheitsprinzipien, und welcher Art sind sie? Nach E. Boutroux, führt er aus, sind die in einem bestimmten Wirklichkeitsbereich gültigen Gesetze *kontingent* gegenüber denjenigen des nächstanschließenden Bereichs von geringerer Realdimension. So sind die biologischen Gesetze *kontingent* gegenüber den chemischen, diese gegenüber den physikalischen, diese wieder gegenüber den mechanischen und diese endlich gegenüber den geometrischen. Die Wirklichkeit ist eine wohl abgestufte und gegliederte *Ganzheit*. Die Naturgesetze einer Wirklichkeitsstufe sind aus denen der niedriger dimensionierten Stufe nicht ableitbar. In den Kontingenzen kommen Unbestimmtheitsbeziehungen zum Vorschein. Es bleibt eine Unbestimmtheit des Realen gegenüber der Idee, die sich als solche gar nicht messen und berechnen läßt, weil kein Maßstab denkbar ist, mit dem man Ideen und ihre Realisationen gemeinsam messen könnte. Die Baupläne der modernen Morphologie und erst recht die Typen des Funktionierens sind dynamisch. Der Funktionsplan ist aber nicht als Resultante des Bauplans zu fassen; der Rhythmus des Funktionierens eines Organs oder irgendeines ganzheitlichen Gebildes ist kein Modus des Typus seines Aufbaus. Es gibt weder einen Primat der Form über die Funktion noch umgekehrt einen Primat der Funktion über die Form. Bauplan und Funktionsplan, Typus und Rhythmus sind vielmehr komplementär in jedem ganzheitlichen Gebilde. — Nach scholastischer Philosophie ist jedes *ens creatum* ein *ens contingens*, d. h. innerlich einheitlich-sinnvoll-final in Potenz-Akt-Stufung aufgebaut und daher im Übergang von der Potenz zum Akt tätig. Es hat daher einerseits zwar logisch notwendige Sachverhalte und Beziehungen, die von der Reallogik dargestellt werden. Es kann aber andererseits niemals von der Logik allein ganz ausgedrückt werden. Vielmehr ist es eine statisch-dynamische vieleinheitliche Ganzheit, die selbst mit dem realen Identischsein ihrer inneren, sich wie Potenz und Akt, wie Materie und Form zur Einheit ergänzenden Prinzipien gegeben ist. Innere Konstitution beruht also auf innerer Konstituierung, Ganzheit auf Ergänzung, Einheit auf Einigung, Gestalt auf Gestaltung, Form auf Formung. Kein wirkliches *ens contingens* kann allein aus seiner Idee begriffen werden, auch nicht als Überkreuzung unendlich vieler ideeller Beziehungen. Das wirkliche *ens contingens* hat in seinem Sein und darum auch in seinem Tätigsein auch individuelle und existentielle Sachverhalte, die aus seiner Idee nicht ableitbar sind. Es ist in seinem Erscheinen und Tätigsein geformt und gestaltet, weil es *natura prius* in seinem Sein geformt und gestaltet ist.

Nink

v. Brandenstein, B., Der Aufbau des Seins, System der Philosophie. gr. 8° (XVI u. 464 S.) Tübingen 1950, Niemeyer, DM 22.—; geb. DM 25.—. — Ein System der Philosophie in 9 Teilen: 1. Dinglehre — Ontologie, 2. Gehaltlehre — Totik, 3. Formenlehre — Logik, 4. Gestaltungslehre — Mathematik, 5. Wirklichkeitslehre — Metaphysik, 6. Tathlehre — Pragmatik, 7. Wissenschaftslehre — Theoretik, 8. Kunstlehre — Poietik, 9. Lebenslehre — Ethik. — Jedes Ding, d. h. „all das, was irgendwie ist, was nicht nichts ist“ — genannt werden als Beispiele „ein Stein, das Weltall, die Zahl 3, das Prinzip der Identität, ein Wahn, das Denken einer Ungereimtheit, eines Widersinns“ —, jedes Ding ist durch drei Urbestimmtheiten charakterisiert; es ist 1. etwas, ein Was, es hat, ja ist ein Gehalt; 2. es hat Form, ist mindestens mit sich identisch; und hat 3. Gestaltung, mindestens Einheit: „Die Gehaltskategorien sind auf sach-

licher Ähnlichkeit beruhende nominalistische Feststellungen“, die die in den einzelnen Gehalten bestehende Ähnlichkeit zusammenfassen. Die Gegenstände der reinen Logik sind „an sich ‚ideale‘, nicht wie eine Pflanze oder ein Tisch wirkliche, sondern nur ‚bestehende‘, ja zum Teil eben in den wirklichen Gegenständen bestehende nicht-wirkliche Gegenstände“ (97). Die Mathematik ist eine ideale Grundwissenschaft, die „vorwirkliche“, ideale Gegenstände untersucht, die in Gehalt und Form von den Gegenständen der Logik verschieden sind. Die mathematischen Kategorien und ihre Zeichen sind die Zusammenfassungen. Mit der Wirklichkeit als solcher und ihren grundlegenden Bestimmungen beschäftigt sich die Metaphysik. Hier werden behandelt: Ursache, Kausalprinzip, die Naturkräfte, die als transzendente, freie und geistige Kraftwesen gefaßt sind, Artentwicklung, alte und neue Abstammungslehre, das Wesen des Menschen, der als Geistwesen über der physischen Welt steht, endlich Gott und die Schöpfung. Auch in Gott, der absoluten geistigen Urwirklichkeit, verbinden sich „drei absolute, eigenartige Ichstrukturen ersten Ranges“. „In der ersten herrscht der eigenartige Wille vor: das ist die absolut schöpferische, eigenartige göttliche Willens-Ichstruktur, die persönliche göttliche Urgüte.“ In der zweiten herrscht der Verstand vor: das ist die absolute Urwahrheit, „die eigenartige göttliche Verstandes-Ichstruktur, der göttliche Logos“. In der dritten herrscht das Gefühl vor, „das in Gott ausschließlich absolutes, unendliches Gesinnungsgefühl ist: das ist die absolut urbildende, eigenartige Gefühls-Ichstruktur, die absolute göttliche Liebe, die persönlich göttliche Urschönheit, Urheiligkeit. Die drei zusammen sind der absolut vollkommene göttliche Urgeist“ (463). — Philosophie ist nur als System möglich. Daher ist es zu begrüßen, wenn die Grundwahrheiten in einheitlicher Ordnung dargestellt und die inneren Gründe dieser Ordnung im Seienden selbst gesucht werden. Dies aber war das Ziel der aristotelisch-scholastischen Philosophie von jeher. Mit ihr hat denn auch das vorliegende Buch manche Ergebnisse gemeinsam. Andererseits aber bestehen sehr viele wesentliche Verschiedenheiten: in der Fassung des Begriffs des Seienden, seiner inneren Gründe und seiner transzendentalen Vollkommenheiten; in der Bestimmung von Sein und Werden, von Ursache und Kraft, Statik und Dynamik; in der Bestimmung des Begriffs selbst und seines Verhältnisses zu Wahrnehmung und Vorstellung; in der Bestimmung der Abstraktion, ihres Sinnes, ihrer Stufen und ihrer Bedeutung zur Erklärung des Gegenstandes der Logik und Mathematik. Es bestehen wesentliche Verschiedenheiten vor allem in der natürlichen Gotteslehre, in der Art und Weise sowohl, wie die Gottesbeweise geführt werden, wie auch in der philosophischen Entfaltung des Wesens Gottes, der göttlichen Vollkommenheiten und des Verhältnisses von Gott und Welt. Was von den „drei absoluten, eigenartigen Ichstrukturen“ in Gott gesagt wird, bedarf zweifelsohne näherer Erklärung, so daß klar ersichtlich wird, was wir sola ratione von Gottes Wesen, Dasein und Vollkommenheiten erkennen, andererseits, was wir von Gott und besonders von der hlst. Dreifaltigkeit nur aus der göttlichen Wortoffenbarung wissen. Nink

Erismann, Th., Denken — Wollen — Sein. Bd. 1: Denken und Sein, Problem der Wahrheit. 8° (499 S.) Wien-Köln 1950, Sexl. DM 20.—. — Nicht systematisch von einer erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundidee aus erörtert diese Arbeit ihren Gegenstand, sondern in lose aufeinander folgenden Gedanken über den Aufbau der Welt im Denken und Sein. Ungefähr alle Themen, die in Erkenntnistheorie und Metaphysik behandelt zu werden pflegen, sind kurz berührt: Wahrheit in ihrem absoluten Charakter, Denken und Glauben, Wahrnehmen und Erkennen in erkenntnistheoretischer und psychologischer Sicht, Skepsis, die klar abgelehnt wird, Definition, Axiom, Schluß, Verifikation, Irrtum, Bewußtsein und Wissen, Erkenntnis und Transzendenz, Idee, Kraft, Substanz im Sein und Erkennen, Leib und Seele. Ideen werden nicht erdacht, sondern entdeckt. Ihr Sein setzt das Sein des absoluten Geistes voraus. Die Weltsubstanz ist es, in der die Ideen „als Möglichkeiten schlummern“, in der sie gedacht sind. Die Weltsubstanz aber besteht nicht in der Konkretheit von Raum und Zeit. Erst im weiteren Abstieg von der Weltsubstanz konkretisiert sich die Idee, „bis das konkrete Einzelding dasteht oder

gar das Ereignis“ (439). Die Ideen sind im absoluten Denken, „welches selbst nichts anderes ist als der Ideen Reich“ (491). Im Wesen Gottes sind alle unendlich vielen Ideen des Seins und unter ihnen auch alle Ideen, die wir Seelen nennen, Ideen, die das konkrete Sein vorübergehend beherrschen. Der absolute Geist ist der Ort, „an dem die Seele als organisierendes Prinzip ewig, also auch vor Bildung des Leibes besteht und fortbesteht nach dessen Zerfall“ (489). — Nach christlicher Philosophie ist Gott *Schöpfer*, Schöpfer der Welt und jeder Einzelseele. Die untermenschliche Kreatur ist *vestigium Dei*, der Mensch *imago Dei*. Über die Ideen und ihre Beziehung zum Geiste Gottes sagt Thomas von Aquin kurz und bestimmt; *Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas* (S. theol. I q. 15 a. 1). Ebd. a. 1—3 die Erklärung, wie die Ideen im Geiste Gottes sind; vgl. die *commentaria Cardinalis Caietani*.

Nink

Leisegang, H. († am 5. 4. 1951), Denkformen. 2., neu bearbeitete Aufl. gr. 8° (VI u. 457 S.) Berlin 1951, de Gruyter. DM 30.—. — Die 2. Aufl. unterscheidet sich von der 1., 1928 erschienenen dadurch, daß manches, was heute entbehrlich sein dürfte, gestrichen ist. Dafür sind Ergänzungen aufgenommen, so besonders eine neue Einführung in das Problem und eine Erläuterung der angewandten Methode. Neu hinzugekommen ist ein Kap. über das euklidisch-mathematische Denken. Die ärgste Feindin aller Philosophie ist nach L. ihre eigene Geschichte, „diese traurige Geschichte der zahllosen sich widersprechenden Lehrmeinungen, der unschlichtbaren und fruchtlosen, der doch seltsamerweise die ganze Weltgeschichte bewegenden und immer neue Opfer fordernden Weltanschauungskämpfe“. Die Erklärung für die bunte Vielheit der Anschauungen sucht L., mit vielen andern, in der Annahme verschiedener Typen von Menschen, die entsprechend ihrer inneren Eigenart, ihrer Umwelt und Erziehung eine gesetzmäßig konstante Eigenart des Denkens zeigen. Hier müßte die Untersuchung freilich tiefer zurückgehen und die verschiedenen Menschentypen bis zu ihrer gemeinsamen Wurzel, der inneren spezifischen Natur des Menschen, zurückverfolgen. Dann würde sie auf ein letztes inneres Prinzip des Menschen selber und seines Denkens stoßen. Sie würde einerseits sehen, was in allem Denken unabänderlich gemeinsam ist; anderseits, worin die Möglichkeit verschiedener Menschentypen und Denkformen innerlich gründet; zugleich aber auch, wie und innerhalb welcher Grenzen grundsätzlich eine Verschiedenheit des Menschseins und seines Denkens überhaupt möglich sei. Die Arbeit hätte dann einen unverrückbaren und zuverlässigen Grund ihrer Einteilungen und Beurteilungen; sie wäre vor Willkür mehr geschützt. Die 1. Aufl. wurde in dieser Zeitschrift, Schol 6 (1931) 63—75, eingehend in ihrem Inhalt dargestellt und beurteilt. Die Kritik mußte damals auf erste Mängel hinweisen, auf Behauptungen, die nicht bewiesen sind, ja mit den Tatsachen im Widerspruch stehen; auf Urteile, besonders über Aristoteles und Augustinus, die auf Mißverständnissen beruhen und in schreiendem Gegensatz zur anerkannten Größe dieser Männer stehen; auf eine Gewalttätigkeit in der Systematisierung u. ä. Wenn auch in der 2. Aufl. im einzelnen manche Formulierungen geändert sind, so ist doch im ganzen das Buch so geblieben, wie es seinerzeit angelegt war.

Nink

Péghaire, J., C. S. Sp., *Regards sur le connaître*. 8° (480 S.) Montréal 1949, Fides. Doll. 3.—. — Der Band enthält 10 Aufsätze über verschiedene Punkte der thomistischen Erkenntnislehre. Bemerkenswert sind besonders das 4. Kap. über den Akt des natürlichen Glaubens, das 5. Kap.: Thomismus und Erfahrung, das 6. Kap. über rationale und experimentelle Psychologie, das 7. Kap. über die Seelenfähigkeiten und das 8. Kap. über die „*Cogitativa*“. Überall bemüht sich P., die alten thomistischen Lehrstücke in Beziehung zu den Ergebnissen der modernen Wissenschaft zu setzen und zu zeigen, wie sie in ihren wesentlichen Punkten durch diese Ergebnisse bestätigt werden. Die thomistische Philosophie, betont P., ist durchaus nicht reine Begriffsspekulation, sondern geht grundsätzlich von Erfahrungsgegebenheiten aus; zuzugeben ist freilich, daß diese Gegebenheiten zuweilen vorschnell gedeutet wurden. Den Angriffen gegen die thomistische Lehre von den Seelenfähigkeiten, als bedeute sie eine Hypostasierung bloßer Abstraktionen, begegnet P. mit dem

Hinweis, daß auch nach Thomas das eigentlich wirkende Prinzip die Person sei, die sich der Fähigkeiten nur bediene, „durch sie“ wirke (301); es ließe sich freilich entgegen, je mehr das Wirken dem substantiellen Ich selbst zugeschrieben werde, um so mehr werde der versuchte Beweis für die reale Unterscheidung der Fähigkeiten von der Seelensubstanz (der für die akzidentellen Akte eine ebenfalls akzidentelle wirkende Potenz fordert) wieder ausgehöhlt. In der schwierigen Frage nach dem Wesen der Cogitativa scheint uns der Verf. trotz aller Bemühungen nicht zu einer überzeugenden Lösung zu kommen. Um sie als eine eigene, von andern unterschiedene sinnliche „Fähigkeit“ zu erweisen, käme es darauf an, das ihr charakteristische „Formalobjekt“ aufzuzeigen. „Einzelnes“ ist schließlich Gegenstand jeder sinnlichen Fähigkeit, das „Nützliche und Schädliche“ als Formalobjekt (360—363) würde die Cogitativa nicht von der sinnlichen Schätzungskraft (*aestimativa*) unterscheiden — abgesehen davon, daß erklärt werden müßte, wie solche Beziehungen rein sinnlich erfaßbar sind. Sicher kann auch ein „Urteilen“ oder „Schließen“ im eigentlichen Sinn einer sinnlichen Fähigkeit nicht zugeschrieben werden. Hier wie anderswo bleibt P. vielleicht tatsächlich doch noch zu sehr am bloßen Buchstaben des Meisters haften, wie sehr auch das Bestreben anzuerkennen ist, den überzeitlich gültigen Gehalt zu erfassen. de Vries

Henle, R. J., S. J., *Method in Metaphysics* (The Aquinas Lecture, 1950). kl. 8° (VII u. 73 S.) Milwaukee 1951, Marquette University Press. — Die 1950 gehaltene öffentliche Vorlesung zu Ehren des hl. Thomas, veranstaltet von der Aristotelian Society of Marquette University, hat den Übergang von der sinnlichen Erkenntnis zur metaphysischen zum Thema. Metaphysik als Wirklichkeitswissenschaft muß einen Ausgangspunkt im Wirklichen haben, in dem, was die (äußeren und inneren) Sinne uns geben. Weiter ausholend wird zunächst alle intellektuelle Erkenntnis als solche in ihrer Erfahrungsgrundlage aufgezeigt, am Beispiel der Bildung mathematischer Begriffe (etwa des Rechtecks) und Relationen (das Ganze größer als der Teil). Gerade auch die Notwendigkeit, die in derartigen Relationserkenntnissen mitbehauptet wird, gehe auf Einsicht ins Gegebene zurück (30 f.). Das Phantasma ist selbst Objekt des Intellekts, der in aktiver Einsicht die „Intelligibilität“, die es „enthält“, herausliest (44). In der Metaphysik ist nun die wesentliche Reflexion die auf das „esse“ als intelligibel (52), während die Einzelwissenschaften es voraussetzen oder wenigstens nicht in seiner Intelligibilität durchleuchten (58). Als Beispiel metaphysischer Seinserkenntnis fungiert der Widerspruchssatz, der auf einer im konkreten *esse entis* einschichtigen Notwendigkeit des *actus existentiae* beruht (56). Metaphysische Methode ist also intellektive Hinwendung zum Gegebenen. — Es wird wohl kaum etwas über die allgemeinste Auslegung der thomistischen „*conversio ad phantasma*“ und des „*intelligibile in sensibili*“ hinaus gesagt. Daß das *esse existentiae* etwas in sich Intelligibles sei, so daß von ihm allgemeine und notwendige Aussagen möglich werden, behauptet der Verf. nur; die Evidenz des Widerspruchssatzes wird nicht aufgewiesen. Nur dann aber könnte man an einem Beispiel die Möglichkeit und Tatsächlichkeit echt metaphysischer Urteile herausstellen. Berufung auf den gesunden Menschenverstand (56) genügt nicht. Ogiermann

Whiteley, C. H., *An introduction to Metaphysics*. kl. 8° (XIII u. 174 S.) London 1950, Methuen. sh. 8/6. — Die Schrift ist eine allererste Einführung für weitere philosophisch interessierte Kreise, die einige metaphysische Probleme in volksnaher Form darstellt. Im Mittelpunkt steht die Beziehung zwischen Geist und Materie, der Nachweis, daß die geistigen Tätigkeiten sich durch materielle Vorgänge erklären lassen. Geist und Körper sind unterschiedene Substanzen, die äußerlich miteinander in Beziehung stehen. Alle geistigen Vorgänge seien auch materiell, d. h. schließen Massenbewegung und Energieübertragung ein. Doch seien umgekehrt nicht alle materiellen Vorgänge geistig. Bei Betrachtung der Gottesbeweise glaubt W. folgern zu sollen, der kosmologische Beweis bei Thomas von Aquin, C. gent. I 13, könne die „*gentiles*“ nicht überzeugen. Auch der teleologische Beweis sei nicht zwingend. Doch ist der eigentliche Ausgangspunkt der Gottesbeweise, die innere Potenz-Akt-Struktur der Dinge sowie ihre innere sinnerfüllte Finalität, nicht be-

rücksichtigt. Diese aber bilden die Grundlage der Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und überhaupt in der Scholastik. Nink

Mascall, E. L., *Existence and Analogy*. 8^e (XIX u. 188 S.) London 1949, Longmans. Sh. 12,6. — Hier setzt sich ein anglikanischer Theologe mit aller Entschiedenheit für die philosophische Gotteslehre ein, und zwar im engsten Anschluß an Thomas von Aquin; dabei folgt er Gilson, Maritain, Garrigou-Lagrange und Sertillanges, um nur seine bekanntesten Gewährsmänner zu nennen. Schon diese Namen bürgen für einen gegenwartsnahen Thomismus; der Verf. möchte sogar noch mehr, als das bisher geschehen ist, das Zeitbedingte des mittelalterlichen Aristotelismus ausscheiden. Überhaupt weisen seine scharfsinnigen und klaren Ausführungen eine durchaus persönliche Note auf. Das vorliegende Buch ist eine Art von Fortsetzung zu dem schon 1943 erschienenen Werk „He who is: a study in traditional Theism“. Es bietet eine Spezialuntersuchung über die ausschlaggebende Bedeutung von Existenz und Analogie für die philosophische Gotteslehre. — Im ersten Problemkreis geht es um den Nachweis des Daseins Gottes. Dieser kann nie dem bloßen Essentialismus gelingen, wie an den verschiedenen Formen des ontologischen Argumentes überzeugend dargetan wird. Ganz anders verhält es sich mit dem Existentialismus, wozu das griechische Philosophieren durch Thomas fortgebildet worden ist. Nach ihm kann die aktuelle Existenz nicht auf die Essenz zurückgeführt werden, weshalb sie auch nicht im Begriff, sondern erst im Urteil denkend vollzogen wird. Entsprechend geht der Aufstieg zu Gott von dem konkret-tatsächlich Existierenden (nicht von der bloßen Wesenheit) aus, insofern dieses nicht durch sich selbst existiert und deshalb ein durch sich selbst Existierendes als Ursache verlangt. Auf die logische Struktur gesehen, handelt es sich hier für M. eher um einen Aufweis als um einen Beweis, eher um ein einfaches Einsehen als um einen Schluß; denn es ist ein und derselbe freilich rationale Akt, mit dem wir die reale Unterscheidung von Wesenheit und Dasein im endlichen Existierenden und dessen Abhängigkeit von jenem Seienden erfassen, in dem Wesenheit und Dasein identisch sind (vgl. 79). Die sogenannten „*quinque viae*“ des Aquinaten haben nach M. nur noch als verschiedene Einkleidungen dieses einen Grundaktes Bedeutung; soweit sie diesen aber verdunkeln, sind sie als hinderlich auszumerzen. — Uns will scheinen, daß es bei dem Aufstieg zu Gott doch um einen eigentlichen Beweis oder ein Schlußverfahren geht. Der Verf. scheint nicht genug zu unterscheiden zwischen dem unmittelbar einsichtigen Wesenszusammenhang, daß ein Kontingentes eine Ursache verlangt, und der in Kraft dieses Zusammenhanges und einzig durch einen Schluß vollzogenen Erkenntnis, daß die Welt Gott voraussetzt. Um den Gottesbeweis von innerweltlichen Beweisen abzuheben und die unendliche Reihe zu überwinden (Anliegen, von denen M. sehr bewegt wird), braucht man nicht den Beweischarakter zu leugnen; wichtiger ist es, zu beachten, daß im Gottesbeweis schon die Analogie am Werke ist, die der Verf. zu sehr davon ausschließt (vgl. 95 f.). — Gerade die Analogie bildet das Thema des zweiten Problemkreises; sie ist für den Menschen der einzige Weg zur Bestimmung des Wesens Gottes, soweit dieses überhaupt uns zugänglich ist. Hier arbeitet M. mit Recht heraus, daß erst die Verbindung von Proportionalität und Attribution wirklich allen Agnostizismus zu bannen imstande ist. Im Lichte dieser Analogie wird dann der Zusammenhang zwischen Gott und seiner Schöpfung durchleuchtet. Die Schwierigkeiten, die gegen den Theismus erhoben werden, verfolgt M. mit unerbittlicher Folgerichtigkeit bis in ihre feineren Verzweigungen, wobei immer wieder die durch die Analogie eröffnete Tiefe zu einer Lösung führt, die den Widerspruch beseitigt, ohne das Geheimnis aufzulösen. Besonders in diesen Erörterungen bewährt der Verf. die Lebendigkeit und religiöse Kraft seines Denkens. — Übrigens steht M. mit seiner philosophischen Gotteslehre im heutigen außer-katholischen England nicht allein, wie die beiden Werke von Farrer und Emmet zeigen, die er am Schluß ausführlich bespricht. Lotz

de Bivort de la Saudée, J., *Essai sur Dieu, l'Homme et l'Univers*. 8^e (VIII u. 508 S.) Tournai 1950, Casterman. Fr. belg. 120.—. — Das Buch ist eine erweiterte Neubearbeitung des 1937 von I. v. Kologriwof herausgegebenen

Essai d'une Somme catholique contre les sans-Dieu. Es soll nach der Absicht des Herausgebers Priestern und führenden Laien in wissenschaftlich zuverlässiger und doch leicht verständlicher Weise das notwendige Rüstzeug für die Auseinandersetzung mit dem atheistischen Kommunismus geben. Diesem Zweck dienen die 15 von ersten Fachleuten geschriebenen Beiträge vorzüglich. Im Vordergrund steht nicht die Polemik, sondern die ruhige und sachliche Darlegung der Ergebnisse der Wissenschaft und der Gedanken der christlichen Philosophie. Vielleicht ist sogar die Frage am Platz, ob nicht der eine oder andere Beitrag den grobschlächtigen Angriffen des Kommunismus allzu feinsinnige Gedankengänge entgegensetzt. Namentlich bei dem 1. Beitrag von *A. Dondeyne* über das Dasein Gottes (1—43) regt sich dieses Bedenken. Der Beitrag von *G. Vandebroek* über den Ursprung des Menschen (45—112) legt die Ergebnisse auch der neuesten paläontologischen Forschung übersichtlich dar, betont auch, daß der Polygenismus keineswegs bewiesen ist, beschränkt sich aber, was die weiteren Folgerungen aus den Tatsachen angeht, auf die kurze Bemerkung, daß die meisten Forscher heute an der leiblichen Abstammung des Menschen von den Primaten nicht zweifeln (108); hier wäre eine ausdrückliche Zurückweisung der uneingeschränkten Abstammungslehre, wie sie vom Materialismus vertreten wird, sicher sehr wünschenswert gewesen. In etwa wird dieser Mangel in dem Beitrag von *J. Ternus* über die menschliche Seele (201—233) durch den Nachweis des Wesensunterschiedes von Tier und Mensch ersetzt (224—227). Auch der Aufsatz von *F. Rüschkamp* über den Ursprung des Lebens (173—200) mit seiner entschiedenen Ablehnung der Urzeugung gehört hierher, insofern er die Unmöglichkeit zeigt, Wesensunterschiede durch allmähliche Entwicklung zu überbrücken. Der Astronom *A. Romañá* (113—172) gibt einen schönen Überblick über die Ergebnisse seiner Wissenschaft und arbeitet besonders die Beweisgründe heraus, die den zeitlichen Anfang der Weltprozesse nahelegen. *H. de Lubac* (237—267) zeigt die Unhaltbarkeit der materialistischen Theorien über Ursprung und Entwicklung der Religion, *H. Fehner* (271—294) die Echtheit und Glaubwürdigkeit unserer Quellen des Lebens Jesu. Weitere Beiträge von *P. Defrenne* und *J. Huby* berichtigen das kommunistische Bild des Urchristentums. *L. Malevez* (339—354) legt die göttliche Stiftung der Kirche dar. Nach zwei kirchengeschichtlichen Beiträgen über den Ursprung des Christentums in Frankreich und die Reformation folgen zwei Aufsätze, die das Unbegründete der kommunistischen Angriffe gegen die Kirche unserer Tage darlegen. Den Abschluß des Bandes bildet die Darstellung und Kritik des dialektischen Materialismus durch *G. A. Wetter* (439—488). Jedem Beitrag ist eine gut ausgewählte Bibliographie beigegeben, Wiederholungsfragen zu den einzelnen Kapiteln (489—497) erhöhen die didaktische Brauchbarkeit dieser apologetischen Summa. de Vries

Maziarz, E. A., *The Philosophy of Mathematics*. 8° (VIII u. 286 S.) New York 1950, Philos. Library. Doll. 4.— Was ist der Sinn der Mathematik, was ihr Gegenstand, was der Sinn ihrer Symbolsprache? Wie wird sie begründet, a priori oder a posteriori, oder in einem Verfahren, das apriorische und aposteriorische Züge trägt? Worauf beruht die absolute Gültigkeit ihrer Sätze, die gerühmte Exaktheit und anerkannte Vorbildlichkeit ihres Verfahrens, die so groß ist, daß die mathematische Methode lange Zeit hindurch als die wissenschaftliche schlechthin galt? Was ist der Sinn ihrer Axiome und Postulate? Wie werden sie aufgestellt? Diese Fragen haben zu allen Zeiten das Denken beschäftigt. Die alten und immer neuen Auseinandersetzungen zwischen Philosophie und Mathematik spiegeln naturgemäß den entweder naturhaft-unreflex oder aber philosophisch-reflex eingenommenen Standpunkt der Beteiligten. Die vorliegende klar und übersichtlich gefaßte Schrift entwirft in ihrem 1. Teil nach Art eines Grundrisses die Geschichte der Philosophie der Mathematik in reicher Auswertung und ständiger Bezugnahme auf die große einschlägige Literatur. Behandelt werden im Altertum: die Pythagoreer, Platon und Aristoteles; in der kartesischen Zeit: Descartes, Spinoza und Leibniz; aus der Periode der englischen Erfahrungswissenschaft: Newton, Locke, Berkeley und Hume; aus der Neuzeit: Kant und Comte; endlich aus der Gegen-

wart: die verschiedenen Versuche zur Bestimmung des Sinnes und Gegenstandes der Mathematik, wie sie von Naturwissenschaft, Naturphilosophie, Logistik, Mathematik und Metaphysik unternommen worden sind. — Der 2., systematische Teil beantwortet die Frage nach dem Sinn der Mathematik vom Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie aus, insbesondere in Auswertung der Lehre von der Abstraktion, deren Formen und Grade in lebendigem Zusammenhang mit den Problemen der Neuzeit und Gegenwart entwickelt werden. In der Frage nach dem Sinn der Mathematik und der Geltung ihrer Axiome verbergen sich Grundprobleme der Philosophie. Dies herausgestellt zu haben, ist ein Verdienst dieses Buches, das Philosophen und Mathematikern sowie überhaupt allen, die sich für das Verhältnis von Philosophie und Mathematik interessieren, willkommen sein wird. Nink

Jaspers, K., *Der philosophische Glaube*. 8° (136 S.) München 1948, Piper. DM 7.50. — Dieses Buch enthält sechs Vorlesungen, die (außer der fünften) als Gastvorlesungen an der Universität Basel im Juli 1947 vorgetragen wurden. In der ersten Vorlesung wird „der Begriff des philosophischen Glaubens“ (9) entwickelt; er hat im Umgreifenden seinen Ort, das die „Subjekt-Objekt-Spaltung“ (14) übersteigt. Die zweite Vorlesung zeigt die „philosophischen Glaubensgehalte“ (25) auf; wir heben heraus: „das eigentliche Sein ist die Transzendenz“ (27); „Glaube heißt das Bewußtsein der Existenz in bezug auf Transzendenz“ (28). Dem ungeheuren Thema „der Mensch“ (41) geht die dritte Vorlesung nach; „Freiheit aber ist es, aus der wir uns unseres Menschseins bewußt sind“ (50), und das ist „nicht allein Wissensinhalt, sondern Glaube“ (51), auch „nur durch Freiheit werde ich der Transzendenz gewiß“ (53); deshalb: „das Wesentliche ist, daß der Mensch als Existenz in seiner Freiheit sich geschenkt erfährt von der Transzendenz“ (57). In der vierten Vorlesung kommt das Verhältnis von „Philosophie und Religion“ (60) zur Sprache; grundsätzlich gilt: „Für Philosophie ist Religion . . . etwas, das sie wesentlich angeht und in Unruhe hält“ (61); „wir philosophieren aus der biblischen Religion und erfassen hier unersetzliche Wahrheit“ (69). Doch muß die biblische Religion ihren „Ausschließlichkeitsanspruch“ aufgeben, der „in seinem Motiv wie in seinen Folgen das Unheil für uns Menschen“ (69) ist. Ebenso „preiszugeben ist die Christusreligion, die in Jesus Gott sieht“; denn „kein Mensch kann Gott sein, Gott spricht durch keinen Menschen ausschließend“ (80). Letztlich besagt „die Erneuerung religiösen Glaubens aus dem Ursprung“ nichts anderes als „Verwandlung der Religion in Philosophie“, freilich nur als „Weg einer Minderheit“ (83). Trotzdem bejaht die Philosophie „die religiösen Institutionen . . . in ihrer Weltwirklichkeit“, „ohne daß die Philosophen geradezu an ihr teilnehmen können“ (89). Die fünfte Vorlesung handelt von „Philosophie und Unphilosophie“ (90). Letztere tritt als eine Philosophie auf, die „die Glaubensursprünge“ der Philosophie preisgibt; sie lebt im „Unglauben“ oder in der „Leugnung der Transzendenz“ (90); das wird an den Beispielen der „Dämonologie“, der „Menschenvergötterung“ und des „Nihilismus“ (91) verdeutlicht. „Die Philosophie in der Zukunft“ (117) ist das Thema der letzten Vorlesung; „Philosophie kann nicht aufhören, solange Menschen leben“; denn darin „gewinnt der Mensch seinen Ursprung“, öffnet sich ihm der „Sinn des Lebens“ (123), haben wir „Selbst werden dadurch, daß wir Gottes gewiß werden“ (124). Diese Aufgabe fordert in ihrer heutigen Prägung den Durchgang durch die Unruhe, den Nihilismus und die Wissenschaften und vollzieht sich im grenzenlosen Kommunikationswillen. — Die wenigen Streiflichter, die wir auf die Vorlesungen von J. werfen konnten, lassen im wesentlichen dieselbe Grundposition wie früher erkennen. Deutlicher als bisher wird wohl ein Zweifaches. Negativ zeigt sich, daß J. nicht als christlicher Philosoph genommen werden kann; zu sehr löst er unabdingbare Elemente des Christentums auf. Positiv setzt er sich mit äußerster Entschiedenheit für Gott und seine Transzendenz ein, wobei er ausdrücklich die nur scheinbare oder „immanente Transzendenz“ (92) ablehnt. Freilich erschließt sich Gott nach wie vor für den Philosophen nicht im beweisbaren Wissen, sondern einzig in dem nicht als allgemein-gültig beweisbaren, wohl aber für den Einzelnen unbedingten Glauben. Die Folge dieser kantischen Trennung des Glaubens vom Wissen ist, daß

es „unmöglich“ ist, zu bestimmen, „was Gott sei“ (31), daß Gottes Wesen „nie wirklich zu fassen“ (110) ist. Dahinter steht die Unmöglichkeit der, wenn sie versucht wird, „immer unwahren Ontologie“ (111), die „am Ende immer Immanenzlehre“ (112) ist. So bleibt das Gottesbild in einem gewissen Zwielficht. Dafür ist ein Text kennzeichnend, der sich zwar zunächst auf die Gegenüberstellung zwischen dem griechischen und dem alttestamentlichen Monotheismus bezieht, der aber vielleicht doch grundsätzlich gemeint ist: „Es ist der Unterschied von Philosophie und Religion. Es ist in der Folge der Unterschied von Gottheit und Gott, — von gedachter Transzendenz und lebendigem Gott; das Eine der Philosophie ist nicht der Eine der Bibel“ (64).

Lotz

Bernhart, J., Chaos und Dämonie (Hochland-Bücherei). 8° (127 S.) München (1950), Kösel DM 4.20. — Was der Untertitel dieses Bändchens — „Von den göttlichen Schatten der Schöpfung“ — nur schattenhaft andeutet, das sagt die Einleitung deutlich heraus: es geht um eine der dunkelsten Seiten der christlichen Anthropologie, um die „Verstrickung des Menschen in Chaos und Dämonie“ (11 f.). Den Theologen wird der Vorwurf nicht erspart, daß sie trotz ihrer Dämonenlehre und trotz ihrer Erbsündendogmatik unterlassen haben, ein befriedigendes Wort zu sagen zum Befund einer Welt, in der das Dämonische zu Hause ist, ohne daß es erst von dem gestürzten Engel und dem gefallenen Menschen her zu verstehen wäre (10). Die längst fällige Aufgabe sei von der Theologie — „abgesehen von sporadischen Tiefblicken einiger Außenseiter“ — noch kaum in Angriff genommen (11). Der Mensch von heute habe wieder mehr als im Zeitalter flach rationalistischen Denkens Verständnis dafür, daß es bei dem urtiefen Zwiespalt seines konkreten Daseins im Anteil von Göttlichem und Dämonischem zugleich nicht um Scheinwesen eines Widerspiels unserer seelischen Funktionen, sondern um Wirklichkeiten geht. Der Mensch ist ein dämonisches Wesen (im orphisch-goethischen und im christlichen Sinn), weil „er sich von Grund auf als dämonisches Wesen hat“, sein Dasein in Natur und Geschichte ganz dämonisch („pandämonisch“) ist (124). Seine „dämonische Wurzel“ ist die Freiheit (123 u. ö.). In ihr liegt der Grund dafür, daß der Mensch „sich vor sich selbst zu fürchten“ hat. Das Kennwort des neuen Existentialismus, der allenthalben von der „Angst des Daseins“ spricht, entspricht der „Urdämonie im Verhältnis von Mensch und Welt“ (124). Die Ausführungen bewegen sich im Umfeld des Schnittpunktes zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie. Sie umkreisen eines der schwierigsten Probleme in essayhafter Form von hohem, oft künstlerischem Niveau. Eine Art Fundament auszuschachten, ist offenbar der Sinn des eröffnenden Abschnittes über die „Not um den Begriff des Dämonischen“ (13–23). Von einem recht „kritischen Bewußtsein gegenüber den Allgemeinbegriffen“ getragen, lassen sie den Leser enttäuscht, wenn er den Versuch einer Definition des Dämonischen erwartete (auf den es ja mehr als auf den privativen Begriff des „vorkosmischen, aber kosmosfähigen“ Chaos ankommt). Dämonie als „sittlichgeistige Unentschiedenheit“ ist analog zur „elementaren Ungeschiedenheit“ des Chaos, und beides ist Anfang „aus Gottes Hand“ (25 f.). Die weiteren Ausführungen über das „pandämonische Ganze von Welt und Mensch“, über den „dämonischen Charakter der Natur“, über die „Manifestation des Dämonischen im Tier“, über die „dual-gespaltene Urlage“ und das „wissend-freie Gegenüber“ des Menschen stellen immer deutlicher das Wesen des Dämonischen heraus und bringen es schließlich (mehr nebenbei) auf den gefüllten Ausdruck einer Art Merkmalbestimmung: „dämonisch“ meint „eine vorsittliche, weder gute noch böse Energie von ungewöhnlicher Triebgewalt über das Ganze des Menschenwesen, ein unbegrenztes Zutrauen zu sich selbst, woraus ebenso Gutes wie Verderben entspringen kann, die urgensätzliche Geladenheit vom Charakter des ‚sacrum‘, einer heilig-verflucht nach oben und unten gespannten Vermöglichkeit“ (120). — Vom Chaotisch-Dämonischen als ‚Problem der Theodizee‘ war eingangs schon beiläufig die Rede; es kommt als eigener Titel in einem Sonderabschnitt (107–118) eingehender zur Sprache. Die Verknüpfung mit der theologischen ‚Status‘-Lehre wird aus-

drückliches Thema in den zwei zentralen Abschnitten: „Mensch und Eros im paradiesischen Stande“ (48—65); „Die Natur Mensch an und für sich betrachtet“ (66—72). Bedeutsamer als der dogmengeschichtliche Durchblick (67—72) sind für den Theologen manche Sätze, die ihn besonders aufhorchen lassen, wie etwa dieser: „Auch der (Sünden-)Fall ist ein Scheidewerk. Im ungelösten Chaos der anerschaffenen Dämonie sind Licht und Finsternis auseinandergetreten, beides je zu seiner Wahrheit. Felix culpa! Auch über den Chaoswassern des Dämonischen hat Gottes Geist geschwebt“ (65). Es mutet wie gute augustinische Theologie in Schellingscher Sprache an und ist beispielhaft für den Tenor im Ganzen. Die ebenso gefüllte wie eigenständige Form mit der geballten Kraft des (oft auch eigenwilligen) Ausdrucks zwingt den Leser zu einem außergewöhnlichen Maß von Aufmerksamkeit, die überdies bei der Zumutung eines Satzungetüms von 25 (Klein-)Zeilen S. 87 f. unnötig belastet wird. Manch ein etwas kühn hingesetzter Satz läßt bald den Philosophen, bald den Theologen zunächst stutzen und sich erst dann beruhigen, wenn er gleich im näheren Zusammenhang — den dialektisch gemeinten Sinn von Satz und Gegensatz als Milderung oder Beseitigung des Anstoßes gewahrt. — Der Schlußabschnitt („Die Herausforderung ‚dieser Welt‘ durch das fortdauernde Christuseignis“) schlägt noch einmal hart die Dissonanz an: „Das Christentum liegt dem Menschen nicht“ (123). Der Verf. hält sichtlich nicht viel von einer ‚anima naturaliter christiana‘ — ein gewiß zweideutiges Wort, verfänglich schon in der Abstraktion einer ‚natura pura‘, erst recht aber in der Ausdeutung des konkreten Naturstrebens des Menschen in Hinsicht auf sein faktisches Endziel. Lösender Ausklang des anregenden Bändchens ist der Schlußsatz: „Chaos und Dämonie sind uns nicht das letzte Wort des Daseins, wenn uns das WORT, das Fleisch geworden ist — unser Fleisch — das letzte ist“ (126 f.).

Ternus

Grenzmann, W., Dichtung und Glaube. Probleme und Gestalten der deutschen Gegenwartsliteratur. 8° (326 S.) Bonn 1950, Athenäum-Verlag. — Glaube ist in diesem Buch nicht in dem echt theologischen Sinn gemeint, sondern allgemein als „die in überrationalen Überzeugungen wurzelnde Anschauung vom Ganzen der Welt“. Besser würde man von „letzten“ Überzeugungen sprechen, da der reine Verstand, ein allgemeines Gefühl oder der die natürlichen Kräfte des Menschen übersteigende theologische Glaube zu einer allgemeinen Weltanschauung und Weltdeutung führen können, wie die Dichter der Gegenwart sie zeigen. Denn diese Dichtung ist wirklich zumeist Weltanschauungsdichtung. In ihr geht es hauptsächlich um den Menschen und den Sinn oder Unsinn seines Lebens. Was die Existentialisten und die den Existentialismus einbauenden und überwindenden Philosophen lehren, wird in der Dichtkunst konkret gestaltet. Die Farbigkeit, Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und Konkretheit, die dem Dichter eignen, können auch den Wissenschaftler und den aus den letzten Gründen lebenden und lehrenden Menschen fördern. Vollendete Skepsis, Vertrauen zum Sein, Offenheit für das in der Welt wirkende Mysterium Christi stehen in der Gegenwart nebeneinander. Dabei liegt der Schwerpunkt offenbar beim Erleben des Bösen und der Sichtbarmachung des Irrationalen in seiner vielfachen Brechung. Der zwischenstufige Mensch in allen seinen Bereichen zieht mit Vorliebe die Aufmerksamkeit auf sich. Auch das Wirken der Gnade wird — aus zweifellos echtem und gutem Willen — in pseudomystische Verbindung mit der Sünde und mit den Sündern gebracht. Man möchte fast formulieren, daß Kalvinismus, Jansenismus, Manichäismus in undeutlicher Form wiederkehren. — G. behandelt in blühend geschriebenen Darstellungen Thomas Mann, Kafka, Kasack, Wiechert, Hesse, E. Jünger, Fr. J. Jünger, Carossa, Bergengruen, Langgässer, Andres, Werfel, R. A. Schröder, G. v. le Fort. Man sieht, daß die bedeutendsten Namen der heute Schreibenden. Ohne Anerkennung und Ablehnung zu verweisen, bemüht er sich, jeweils das Positive zu sehen, und vom Positiven her, nicht aus der Negation heraus, die gedankliche Einheit der jeweiligen Weltdeutung zu gewinnen. Der Leser wird willig der sicheren Führung folgen, wenn er sich auch die Freiheit vorbehalten mag, Einzelheiten anders zu sehen. Diese zu nennen, erübrigt sich an dieser Stelle.

Becher

Anwander, A., Die Religionen der Menschheit. 2. Aufl. gr. 8° (XVI u. 400 S., 32 S. Tafeln mit 67 Abb., 1 Religionskarte). Freiburg 1949, Herder. DM 16.—

— Schon lange bestand das Bedürfnis, A.s vor 24 Jahren lebhaft begrüßtes Werk wieder in einer den neuen Forschungsergebnissen Rechnung tragenden Gestalt zu besitzen. Das Vorwort der umgearbeiteten Aufl. gibt Rechenschaft von den wichtigsten Veränderungen. Selbstverständlich wurden die inzwischen erzielten Ergebnisse der Religionswissenschaft verwertet, die Literaturhinweise überprüft und ergänzt, die Besprechungen zur 1. Aufl. berücksichtigt, indem Fehler und Versehen berichtigt wurden. Am meisten fällt die starke Zusammendrängung des Stoffes auf, die zum Teil durch eine knappere Sprache ermöglicht wurde. Der eigentliche Text wurde um ein Drittel gekürzt. Der vorbereitende Teil: „Fragen, die nicht schweigen wollen“, mit seinen religionsphilosophischen und apologetischen Erörterungen wurde dem religionsgeschichtlichen Charakter des Buches entsprechend von 60 auf knapp 5 Seiten in eine kurze Einleitung gebracht. Die Weltreligionen Buddhismus, Islam und Judentum werden in der neuen Aufl. in einem eigenen Abschnitt behandelt und von ihnen wieder „Die übernatürliche Religion“ abge sondert. Der neue Abschnitt behandelt die religionsgeschichtliche Umwelt des jungen Christentums (früher das hinter der griechischen und römischen Religion stehende Kapitel „Die Fülle der Zeit“), die Geschichte der Kirche Gottes in einem kurzen Überblick (neu) und gibt eine letzte Besinnung über die Spannkraft und Weite der Offenbarung (früher: Die übernatürliche Religion). — Im wesentlichen blieb Aufbau, Gliederung und Sprache unverändert. Wenig verändert ist der Lesebuchteil. Unverändert blieb ferner die Grundeinstellung des Buches. Die Art der Darstellung zeigt, daß der Verf. in erster Linie zu seinen katholischen Glaubensgenossen spricht. In delikaten Fragen ist er immer klar, ohne Verschwommenheit des Urteils, und doch taktvoll bemüht, die fremde Religion mit Zurückhaltung und Ehrfurcht zu betrachten. Dabei verläßt ihn das Bewußtsein nicht, daß der Geschichtschreiber einer fremden Religion dieser nie ganz gerecht werden kann, was nicht bedeutet, daß ein religionsloser Forscher dies besser könne; ganz im Gegenteil. — Die Behandlung der japanischen Religion ist wohlwollender ausgefallen als die in der 1. Aufl. etwas negative Darstellung. In der Frage nach den religionslosen Menschen und Völkern ist der Verf. zurückhaltender und vorsichtiger geworden. Die Statistik und Karte der Religionen ist leider unverändert geblieben. Die beigefügte Bemerkung „Heute sind diese Zahlen meist überholt“ ist ein schlechter Ersatz für eine Verbesserung. Auf S. 14 findet sich ein Einschub, der wohl aus Versehen von S. 5 hierher geraten ist. Am wenigsten befriedigt der Bildteil. Es ist zwar ein Vorteil, daß die Bilder jetzt beisammen sind; auch ist ihre Zahl größer geworden; aber mit wenigen Ausnahmen ist die Wiedergabe (wie auch die Ausstattung des ganzen Buches) schlechter als in der 1. Aufl. In mancher Hinsicht behält daher die 1. Aufl. auch weiterhin einen gewissen Eigenwert gegenüber der zweiten. Dennoch möchten wir diese nicht missen.

Brugger

Pfeiffer-Belli, W., Europa und das große Asien. Studien zur Geistesgeschichte (Speyerer Stud., Reihe II, Bd. 1). 8° (86 S.) Speyer 1949, Pilgerverlag. DM 2.80. — Der Verf. gibt eine anregende Schilderung der Begegnung von Ost und West. Erst spät kam das große Asien, lange verdeckt durch Vorderasien, und auch dann nur in seinen unverstandenen Äußerlichkeiten, in das Blickfeld Europas. Die entscheidende Begegnung mit Asien sieht der Verf. im Bekanntwerden des Buddhismus durch Schopenhauer. Die Schilderung dieser Begegnung wird zur Kulturkritik, indem der Verf. der europäischen Illusion vom Fortschritt des Weltganzen die buddhistische Askese der Verneinung und die Ruhe der überzeitlichen Schau gegenüberstellt. Der Verf. ist Christ; er stellt Christus hoch über Buddha. Er meint jedoch mit Schopenhauer, dessen Ethik stimme mit der christlichen bis zu den höchsten Tendenzen überein; nur das Ziel sei verschieden. Als ob die Tendenzen bei verschiedenem Ziel dieselben sein könnten! Auch erscheint es bei der Vielgestaltigkeit Asiens als eine zu große Vereinfachung, Buddha, bei aller Anerkennung seiner

hohen Bedeutung, ohne Einschränkung die Verkörperung des großen Asiens zu nennen.

Brugger

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Dilthey, W., Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie. Hrsg. und ergänzt von H.-G. Gadamer. 8° (268 S.) Frankfurt 1949, Klostermann. DM 5.—; geb. DM 7.—. — Zu Lebzeiten D.s war der vorliegende Grundriß nur als Manuskriptdruck erschienen; nach dessen 6. Aufl. wird er hier in wörtlichem Abdruck für die Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Was den Text selbst angeht, so hat der Herausgeber lediglich die schon bei D. kenntliche Gliederung schärfer hervorgehoben. Doch fügte er Anmerkungen bei, die auf die neueste Forschung verweisen; dabei kam es nicht auf Vollständigkeit an, sondern auf eine Auswahl jener Werke, die am besten D.s Darstellung ergänzen und fortführen. Im Anhang gibt G. einen Einblick in die Philosophie des 20. Jahrhunderts, der sich methodisch und inhaltlich an den gegebenen Rahmen hält. — Wie es bei D. zu erwarten ist, zeichnet sich sein Grundriß durch erstaunliche Reichhaltigkeit und souveräne Beherrschung des Stoffes aus. Dazu kommt die universalgeschichtliche Betrachtung, die das Philosophieren in die Entwicklung der Wissenschaften sowie in die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zusammenhänge einordnet. Überall treten die geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien deutlich hervor. Doch zeigt sich gerade hierbei, daß sich unsere Sicht seit D. beträchtlich verändert hat. So wird man heute kaum mehr die Neuzeit als „das Stadium der Erfahrungswissenschaften und ihrer Grundlegung durch eine Theorie der menschlichen Erkenntnis“ (150) charakterisieren. Auch wird man nicht mehr alle inhaltlichen Probleme den positiven Wissenschaften zuweisen, während die Philosophie lediglich deren formale Grundlagen erforschen soll; Philosophie ist, wie auch G.s Anhang zeigt, für uns heute etwas anderes als nur „das durch den Fortschritt der geschichtlichen Forschungen über sie ermöglichte Bewußtsein über die Bildung der Weltansichten, ihre Hauptformen und deren relativen Wahrheitswert“ (233). Diese Auffassung macht aber D. auf seine Weise zum Fundament seiner Darstellung; „ihr Standpunkt ist der einer Erfahrungsphilosophie“, der es vor allem auf „die Tatsachen der inneren und der geschichtlichen Erfahrung“ ankommt; aus „dem ganzen Strukturzusammenhang“, der sich im Einzelnen und in der Geschichte verwirklicht, gilt es, „die Systeme“ zu „begreifen“ (12). Zu den damit angedeuteten inhaltlichen kommen methodische Grenzen dieses Grundrisses. Er ist nämlich so sehr ein Leitfaden für die Vorlesungen, daß er notwendig der weiteren Auslegung bedarf; wegen seiner vielfach nur stichwortartigen Kürze ist er als erste Einführung für noch nicht anderweitig vorgebildete Leser wohl kaum geeignet. Doch vermag er dem schon fortgeschrittenen Leser, der selbst die weitere Auslegung vollziehen kann, reiche Anregungen zu bieten; freilich ist der Rez. der Meinung, daß D. selbst seinen Grundriß in dieser Form schwerlich veröffentlicht hätte. — Die Anmerkungen des Herausgebers bringen wirklich eine sorgfältige Auswahl aus den neueren Arbeiten. Bei Alexander von Hales und Bonaventura (135) sollte man noch die monumentalen Ausgaben von Quaracchi nennen. Bei Thomas von Aquin (136) vermißt man die umfassende Darstellung von Hans Meyer, und bei Scotus (137f.) das wichtige Buch von Longpré. Bei Spinoza (161 f.) dürfte das großangelegte Werk von Dunin-Borkowski nicht fehlen.

Lotz

Hoffmann, E., Griechische Philosophie bis Platon. 8° (184 S.) Heidelberg 1951, Kerle. DM 7.50. — Das 1921 im Teubner-Verlag herausgegebene Buch erscheint in 2. Aufl., einige Kapitel sind durch neue ersetzt. Sein Zweck ist unverändert derselbe, nämlich an Hand der geschichtlichen Darbietung des Stoffes den Leser in die Philosophie und ins eigene Mitphilosophieren einzuführen. Zur Darstellung gelangen die Vorsokratiker, die Sophisten, Sokrates und Platon. Die Anfangskapitel dienen dazu, mit dem geistigen Boden bekannt zu machen, aus dem die griechische Philosophie entsprossen ist. Der

Wert der einzelnen Abschnitte ist natürlich verschieden. Besonders hervor-
gehoben zu werden verdient die vorzügliche Zeichnung der Lehre Heraklits
im Anschluß an die Bilder von dessen Sprache (Strom, Leier und Bogen,
Krieg und Eintracht, ewiger Brand, Logos). Seite 112 scheint uns der theoretische
Inhalt des Homomensurates des Protagoras also zu fassen zu sein:
Jegliches ist jeglichem, wie es jeglichem zu sein scheint. Diese Fassung
legen jedenfalls die Stellen bei Platon, Crat. 368 A C, Theaet. 152 A, 158 A,
166 C al. nahe. Vermißt haben wir einen Beitrag über Solons Gedanken über
Staat und Gemeinschaft, die unserer heutigen Zeit schon einiges geben könnten,
sodann einen zusammenfassenden Überblick über den Aufbau der gesamten
Philosophie, etwa im Anschluß an entsprechende Anschauungen des
Aristoteles, was sicher in den Rahmen des Buches paßt und seinem Zweck
der Einführung durchaus dienen würde. Kutsch

Festugière, A. J., O. P., Socrates. Deutsche Bearbeitung von A. Haas.
8° (137 S.) Speyer 1950, Pilgerverlag. DM 4.90. — Diese feinsinnige Biographie
erschien im Flammarionverlag Paris schon 1934. Der Verf. schildert die Um-
welt im damaligen Athen, das Wollen der Sophisten, von dem sich die er-
zieherischen Absichten des Sokrates wirkungsvoll abheben. Die Darstellung
setzt schon eine gute Kenntnis der platonischen Dialoge voraus. In seinem
unbestechlichen Charakter und seinen seelsorglich anmutenden Bestrebungen
bei der Jugend wird Sokrates so nahe als möglich an das christliche Ethos
herangebracht, obwohl er kein Wort Gottes, keine Gnade, keine Sakramente
kannte. Freilich werden auch die Grenzen solcher griechischer Weisheit nicht
verschwiegen. Es fehlt dieser Weisheit das Bewußtsein des Übels. Sünde ist
nur Unwissenheit. Vielleicht ist dieser Sokrates doch noch zu optimistisch
gesehen. Manche feine Beobachtungen sind in diesem Büchlein zu finden, die
den wirklichen Kenner des klassischen Altertums verraten. Schuster

Schilling, K., Platon. Einführung in seine Philosophie. 8° (348 S.) Wur-
zach 1948, Birnbach. DM 17.—. — Diese Einführung in die Philosophie Platons
hat nicht den Umfang und die Zielsetzung Friedländers, bietet aber, aller-
dings nicht für Anfänger, eine gründliche und zuverlässige Hilfe für das Ver-
ständnis des unsterblichen Platon. Es will nicht eine einzige Idee als die
Lösung aller Rätsel hinstellen, überhaupt nicht eine neue Platondeutung
bieten, sondern in geduldiger Analyse der Dialoge der Früh- und Reifezeit
und der Altersperiode mit maßvoller Berücksichtigung der neueren deutschen
und englischen Literatur die geistige Welt des einflußreichsten griechischen
Denkers dem philosophisch interessierten Leser nahebringen. In der Neuauf-
lage seiner „Geschichte der Philosophie“ hat Sch. auch die Ergebnisse seiner
Forschung besonders für die Altersperiode berücksichtigt. Die *Idee* bedeutet
zunächst das Aussehen eines Dinges, wird dann zum eigentlich festen und
bleibenden Sein und Vorbild für die Einzeldinge, aber auch zum Guten
schlechthin und Unbedingten, das letztere gerade im Gegensatz zum heidnisch
Natürlichen. Im Alter verschieben sich die Akzente, indem neben dem prak-
tischen Bereich (Leben in der Polis) auch die theoretische Schau des Einzel-
menschen als Lebensinhalt und Lebensziel gewürdigt wird. Der platonische
Eros ist weder als Verirrung greifbar vom Standpunkt protestantischer Ethik
aus, noch nach den Erscheinungen der pathologischen Homosexualität unserer
Tage zu verstehen, er bleibt uns heute nur noch *theoretisch* zugänglich, weil
uns die Erfahrung fehlt. Die Lehre von der *Unsterblichkeit* im Mythos des
zehnten Buches des Staats fordert den Lohn für die Tugend im Jenseits.
Dabei sei aber weniger an Trost gegenüber einer möglichen Vernichtung oder
an eine Drohung gegen den Hang zur Ungerechtigkeit gedacht. Überhaupt
hat Platon trotz aller Ausblicke und Möglichkeiten für das Jenseits die Dies-
seitigkeit und Natur niemals endgültig verlassen, ganz im Gegensatz zum
Pythagorismus, der im Grunde der griechischen Geisteswelt fremd bleibt.
Das Wesentliche für Platon ist die Sicherung der moralischen Unterscheidung
von Gut und Böse. Damit hat Platon allerdings das Lebensgefühl des natu-
ralistischen Heidentums endgültig verlassen. Schuster

Grenet, P., Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues

de Platon. gr. 8° (300 S.) Paris 1948, Boivin. Fr. 960.— Die Grundthese dieser Arbeit faßt der Verf. so zusammen: Wenn auch Platon noch nicht die analogische Struktur des Seinsbegriffs gekannt hat, so steht er doch am Ursprung des philosophischen Gebrauchs der Analogie. Nicht als wenn er sie selbst erst erfunden oder ausdrücklich oder systematisch entfaltet hätte; aber er hat doch die Analogie, die seine Vorgänger und Zeitgenossen in einzelnen Gebieten verwendeten (im Religiösen, Künstlerischen und Mathematischen), übertragen auf die philosophische Ebene im eigentlichen Sinn, und er war der erste, der die unabsehbare Fruchtbarkeit dieser Methode gesehen hat. — Nach einer kurzen Einleitung über die Definition der Analogie als Ähnlichkeit in Unähnlichkeit in den verschiedenen Stufen, zeigt G., wie Platon in die philosophische Sphäre überträgt: 1. die religiöse und mythische Analogie, die ihren Ursprung im Gefühl der Begrenztheit der menschlichen Erfahrung hat, die aber auch gerade das Mittel ist, diese Grenzen zu überschreiten; 2. die mathematische Analogie, in der die Ähnlichkeit der Beziehungen das Instrument der Einheit in der Vielheit und der Harmonie, und so auch wieder das Instrument der Beherrschung und Entdeckung wird; 3. die künstlerische Analogie im weitesten Sinn bis zur „Kunst der Künste“: der Erziehung, der Moral und der im griechischen Sinn all dies umfassenden „Politik“. So steigt er auf zu einer metaphysischen Analogie im Herzen des Platonismus: in der Ideenlehre, die neben anderen Elementen doch wesentlich ein „Exemplarismus“ vom Typ Kunstwerk-Modell ist. Diese platonische Analogie besagt eine Ähnlichkeit in der Unähnlichkeit, da innerweltliches Sein, Erkennen und Handeln begründet sind in einem göttlichen Sein, Erkennen und Handeln — insoweit besagt sie Ähnlichkeit, und doch besagt sie auch Unähnlichkeit, insoweit das Innerweltliche das Ideal nie erreicht. — Die Arbeit ist klar und beweiskräftig aufgebaut, und vor allem methodisch sauber gearbeitet. Dabei ist sich der Verf. bewußt, daß eine nur analytische und rein philologische Methode ungenügend wäre, und ist immer bestrebt, die Grundstruktur der Gedanken in den Dialogen aufzudecken, auch wo sie ungenannt oder gar unbewußt bleibt. Auftretende Objektionen werden nicht umgangen, sondern stichhaltig zurückgewiesen oder klargestellt. Nie wird der Versuch gemacht, eine platonfremde Analogie hineinzutragen und Platon zu „thomistisieren“ (wie es G. selbst nennt). So ist die Arbeit ein wertvoller Beitrag zur neueren Platonforschung. Glahn

Goldschmidt, V., *La religion de Platon*. kl. 8° (XII u. 158 S.) Paris 1949, Presses Universitaires. Fr. 200.— In der Einleitung geht G. aus von den echt platonisch gesehenen Tendenzen des Menschen über sich hinaus: dem Suchen nach dem Wahren, dem Sehnen nach dem Guten und der Liebe zum Schönen. Er arbeitet dann im 1. Kap. das Bemühen Platons um das Gottesbild heraus, wie es sich in der Ideenlehre mit der Spitze in der höchsten Idee des Guten zeigt. Das 2. Kap. entfaltet das Menschenbild Platons: Verhältnis von Leib und Seele, Seelenwanderung usw. Das 3. Kap. zeichnet das Bild nach, das Platon uns vom alles umfassenden Staat und von der Stellung der Religion im Staat gibt. Dabei kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß bei Platon die Stellung des Menschen zu Gott, obwohl „der Mensch unter allen Lebewesen am meisten die Gottheit verehrt“, nicht klar zu fassen ist. Jedenfalls ist der Mensch immer nur auf dem Wege, Gott zu erkennen, ihn anzuerkennen und sich ihm anzugleichen, obwohl von dieser Haltung die ganze Moral und vor allem der Sinn des Staats abhängt. — Es scheint G. für Platon charakteristisch zu sein, daß man bei ihm Philosophie und Religion nicht trennen könne. Irgendwie, wenigstens für die Grundlagen, wird das bei allen ganzheitlich denkenden Philosophen der Fall sein; die Trennung beider Domänen bis zu einer „doppelten Wahrheit“ ist erst die „Errungenschaft“ einiger Philosophen der Neuzeit. Eine gewisse Schwierigkeit liegt aber darin, daß man bei Platon zwischen dem „Erkennen“ eines „Absoluten“ und dem „Anerkennen“, das doch erst der Anfang einer Religion wäre, keinen Unterschied sieht. Und da nun der platonische Gottesbegriff in der unpersönlichen Idee des Guten besteht, die dazu noch eine (wenn auch die höchste) Idee unter vielen ist, und da der Begriff der Religion so in etwa pantheistisch ver-

schwommen bleibt, fällt es dem Verf. schwer, nicht in einer bloßen „Metaphysik“ stecken zu bleiben, sondern zu echter „Religion“ vorzustoßen. Problematisch bleibt auch das Verhältnis der persönlichen Religion Platons zum „staaterhaltenden“ traditionellen Götterglauben. — Alle diese Schwierigkeiten fühlt der Verf. wohl, doch hat er sich bewußt jede Kritik verweigert; er will Platon nur so bringen, wie er vorliegt. Und darin hat das Büchlein wohl recht, wenn es uns vorsichtig sein läßt, Platon in „frommer Vereinfachung“, verführt durch seine religiösen Präntionen und beeinflußt durch die neuplatonische Interpretation, zu sehr zu „taufen“; denn er ist wirklich noch „auf dem Wege“.

Glahn

Aristoteles, Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst. Eingeleitet und neu übertragen von O. Gigon (Die Bibliothek der Alten Welt). kl. 8° (440 S.) Zürich 1950, Artemis-Verlag. Fr. 14.80. — Aristoteles, Nikomachische Ethik. Eingeleitet und neu übertragen von O. Gigon (Die Bibliothek der Alten Welt). kl. 8° (304 S.) Zürich 1951, Artemis-Verlag. — Der erste der beiden vorstehenden schmucken Bände eröffnet eine Buchreihe, die eine den neuesten Forschungsergebnissen angepaßte Neuübertragung der Hauptwerke des Aristoteles bringen soll. Dieser Band, der 2. der Reihe — dem 1. ist die allgemeine Einführung mit einem Bericht über das Leben des Philosophen nebst einer Darstellung seines Schrifttums und seiner Stellung in der Geschichte der griechischen Philosophie vorbehalten — enthält drei kleinere Schriften: De caelo, De anima, De arte poetica. Sie hat der Übersetzer G., Professor für klassische Philologie an der Universität Bern, deshalb zuerst herausgebracht, weil er glaubt, sie seien übersichtlicher als die großen ethischen und metaphysischen Werke und in ihnen träte in manchem die aristotelische Eigenart deutlicher hervor. Nun, darüber läßt sich streiten. Der andere Band, der die Nikomachische Ethik bringt, scheint uns geeigneter, jedenfalls ansprechender für diesen Zweck. Auch Jaeger legte diese zur Einführung in Aristoteles bei seinen Vorlesungen zugrunde. Jeder Schrift sind zur Erleichterung des Verständnisses ziemlich ausgedehnte Einleitungen vorausgeschickt. Am gediegensten dürfte die zur Ethik sein, wo recht aufschlußreiche Ausführungen über den Einfluß der frühen griechischen Heil- und Völkerkunde auf das Werden der philosophischen Ethik der Griechen nebst den von der Tragödie behandelten Fragen sich finden. Wenn allerdings am Ende dieser Einleitung der Verf. meint, die stoische und epikureische Sittenlehre habe unvergleichlich viel tiefer gewirkt als die aristotelische, so können wir dieser Ansicht nicht ganz zustimmen. Deren überragende Wirkung blieb dem Mittelalter vorbehalten, wo ein hl. Thomas von Aquin seine Erklärung dazu schrieb, und durch ihn dauert die Nachwirkung des Stagiriten noch heute an! Für seine weiteren Arbeiten an der Übersetzung sei der gelehrte Verf. auf die Kommentare des Fürsten der lateinischen Scholastik verwiesen. Es ist erstaunlich, wie tief er trotz der für uns so unbeholfenen mittelalterlichen Übertragung in die Gedankenwelt des großen Denkers des Altertums eingedrungen ist. — Eine solche Übersetzung stellt keine leichten Aufgaben. Im allgemeinen ist G. diesen gerecht geworden, seine Übersetzung liest sich recht flüssig, kein Beiwerk gelehrter Anmerkungen stört den Leser. Wo Sacherklärungen unumgänglich waren, wie bei der Poetik, folgen diese am Ende, in maßvollem Umfang. Gefreut hat uns besonders bei dieser Schrift, daß der Text von A. Gudemann zugrundegelegt ist und daß auch auf Tkatschs Werk verwiesen ist, das damit eine seltene, aber durchaus verdiente Anerkennung gefunden hat. Bis die neuaufgefundenen arabischen Übersetzungen für andere Texte und ihre Erklärung ausgewertet werden, wird ja noch einige Zeit vergehen. Auf alle Fälle ist mit der Neuübertragung ein guter Anfang gemacht. Mögen auch die weiteren Schriften, die sicher noch manche cruces interpretum bieten, in gleicher Güte nachfolgen.

Kutsch

Aristoteles, Tierkunde (Die Lehrschriften, hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert v. P. Gohlke, VIII 1). 8° (544 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 12.—. Metaphysik (Lehrschriften V) 1951, DM 12.—. — G.s neue Aristotelesübertragung wurde schon eingehend in Schol 24 (1949) 413—415 ge-

würdigt. Inzwischen ist auch die Übersetzung der „Tierkunde“ und der „Metaphysik“ (diese auf gutem, holzfreiem Papier) erschienen. — G. faßt die „Tierkunde“ als eine von A. selbst geordnete Sammlung ursprünglich selbständiger Schriften auf. Dieses Riesenwerk war aber selbst wieder nur als Teil einer Gesamtvorlesung über die Natur gedacht, der als zweites umfassendes, aber noch nicht einheitlich geordnetes Vorlesungswerk die Schriften über das menschliche Tun und Schaffen an die Seite treten sollten, beide umspannt und begründet durch die „Metaphysik“. G.s Einleitung bietet nicht nur eine Übersicht über die Disposition der „Tierkunde“, sondern auch eine solche über die aristotelische Einteilung der Tiere. Das 7. und 9. Buch beläßt er in der Reihenfolge, der auch die Bekkersche Akademieausgabe folgt und die er als die ursprüngliche nachweist. Entsprechend seiner Grundauffassung hält er das 7., 9. und 10. Buch für echt. Die Widersprüche, in denen das 10. Buch zu den anderen steht, sind ihm kein Zeichen der Unechtheit, da ein Fälscher solche Widersprüche ängstlich vermieden hätte. G. erklärt sie zwanglos daraus, daß das 10. Buch, wie das Schriftenverzeichnis des Diogenes beweist, ursprünglich eine gesonderte Schrift war, die A. erst später der „Tierkunde“ einverleibte, ohne daß er dazu gekommen wäre, sie mit ihr in Übereinstimmung zu bringen. G.s Erläuterungen dienen ausschließlich der Entstehung des Textes. Für die Facherklärung verweist er auf die modernen zoologischen Werke, deren Verwertung er dadurch erleichtert, daß er dem Werk ein alphabetisches Verzeichnis der behandelten Tiere angefügt hat mit den Stellen der „Tierkunde“ und der aristotelischen Parallelwerke. Dennoch wäre dem Leser ein Dienst erwiesen, wenn die Stellen vermerkt würden, wo A. mit den neueren Forschungen in Widerspruch steht. Gerade dadurch würde die Zuverlässigkeit seiner Beobachtungen um so mehr ins Licht treten. Der Übersetzung liegt die Ausgabe von Dittmeyer zugrunde. — Nach G.s allgemeiner Auffassung wurde der Text der „Metaphysik“, Fehler schreibtechnischer Art abgerechnet, von den späteren Herausgebern nicht verändert. Auch die Anordnung der Bücher der „Metaphysik“ geht auf A. selbst zurück. Das schließt eine genetische Erklärung nicht aus; aber die allmähliche Entstehung der uns vorliegenden Ordnung der Bücher hatte ihren Grund in A., der die M. aus Einzelabhandlungen zusammenstellte und diese Zusammenstellung wiederholt änderte. G. unterscheidet eine ältere M., die Buch I, 1—9 (vielleicht mit anderem 3—7), II 1—5, III, IV, VI (ohne 4—6) und IX enthielt; dann eine mittlere M., die I 1—6, 10, II, III, V, VI (ohne die Zusätze in 9—11), VIII, IX, XII (ab 1086 b 21) und XIII enthielt; weiter einen neuen Entwurf in X und XI; und endlich, als unvollendete Ausarbeitung dieses Entwurfs, die letzte M. mit α , II (ab 996 a 18), III, V, VI, VII, VIII, IX (?), XII (bis 1086 b 20). Die Ausarbeitung dessen, was XI 6—8 angezeigt wurde, fehlt. — In einem weiteren Abschnitt seiner Einleitung führt G. die Grundlehren des A. vor, insbesondere über das Eidos und den unbewegten Bewegter, mit ihrem im Laufe der Zeit erfolgten Abänderungen. Ein letzter Abschnitt enthält Bemerkungen zur Handschriftenüberlieferung. Die im allgemeinen treffende und gewandte Übersetzung ist als eine Art Kommentar gedacht. In Einzelheiten kann man anderer Meinung sein. So scheint mir die Wiedergabe von *archē* mit Grundlage nicht glücklich zu sein. Die Erläuterungen sollen nur eine kurze Begründung dafür geben, warum eine Stelle als Zusatz kenntlich gemacht wurde. Sie versuchen auch zwischen den Zusätzen der mittleren und letzten Fassung zu unterscheiden. Eine Liste der Textergänzungen schließt das Werk ab. Ohne Zweifel stellt es ein wertvolles Hilfsmittel dar für die Arbeit am griechischen Text selbst. — Wie dem Ref. bekannt wurde, wird im selben Verlag in Kürze ein Werk erscheinen, das zu einer ganz anderen Auffassung über das Werden des Corpus Aristotelicum kommt als G. und die bisherigen Aristoteleskennner. Man darf dem Erscheinen dieses Werkes und der Auseinandersetzung, die es einleiten wird, mit Spannung entgegensehen.

Brugger

Glacon, C., *Il Divenire in Aristotele. Dottrina e testi (Problemi d'Oggi. Collana di Filosofia e Storia della Filosofia. Terza Serie. Vol. V.)*. 8° (202 S.) Padova 1947, Cedam. L. 780.— — Vorstehende Schrift befaßt sich mit der Frage des Werdens bei Aristoteles. In der Darlegung folgt sie der her-

kömmlichen Auffassung, die im hl. Thomas ihren hervorragendsten Vertreter gefunden hat. Die Grundlage für diese Deutung bilden in der Hauptsache Texte aus der Physik und Metaphysik des Stagiriten, die im Anhang in italienischer Übersetzung beigefügt sind, zusammen mit einigen Texten Platons, dessen Anschauung vom Werden neben dem der Vorsokratiker ebenfalls dargestellt wird. Der Verf. ist bei seiner Darlegung bemüht, Aristoteles gegen den Vorwurf des Widerspruches in seiner Ansicht zu verteidigen. Dieses Bemühen ist durchaus anzuerkennen. Bedenken haben wir aber hinsichtlich des methodischen Vorgehens. Dies geht wohl zurück auf die vom Verf. in der Einleitung vertretene Ansicht, er könne bei seiner Untersuchung von einer möglichen Entwicklung des Philosophen in diesem Punkte absehen. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, die Ergebnisse Jaegers bestätigt hat. Mit beiden Forschern hat man sich somit auseinanderzusetzen. Um dies zu tun, darf man sich aber nicht auf die Physik und Metaphysik allein beschränken. Den Denkern des Altertums trat das Werden doch wohl in erster Linie in Natur und Technē entgegen. Die Tierkunde des Stagiriten, sodann *De animalium generatione* (vom Verf. S. 89 angeführt), *De generatione et corruptione*, dürften doch manches über das Werden (*genesis*) enthalten. Abgesehen hiervon, wie steht es mit *Metaph. VII (VI) 15: 1039 b 20—25?* Vgl. dazu J. B. Schuster, *Der Aristotelische Hylebegriff: Schol 10 (1935) 50 ff.*, wo zur Ansicht von Franz Sanc Stellung genommen ist. Wie Schuster mit Recht S. 54 fordert, bedarf es zur Klärung solcher Fragen einer zusammenhängenden und vergleichenden Untersuchung einer viel größeren Zahl einschlägiger Stellen. Im Falle eines abweichenden Ergebnisses bleibt allerdings die Frage zu beantworten, auf wen die herkömmliche Deutung zurückgeht. Wir möchten überdies noch weiter fragen, ob die landläufige Auffassung mit Recht dem hl. Thomas zugeschrieben wird?

Kutsch

Guardini, R., *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*. 2. Aufl. kl. 8° (214 S.) München 1950, Kösel DM 9.80. — Ders., *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*. 2. Aufl. kl. 8° (317 S.) München 1950 Kösel DM 11.50. — Wesentliche Veränderungen haben die beiden neuaufgelegten Bücher nicht erfahren. Zusammen mit dem Dostojewskibuch des Verf. („Der Mensch und der Glaube“) bilden sie eine auch für die Fachtheologie bedeutsame Trilogie mit dem gemeinsamen Grundthema: Was ist und wie wird gläubige Existenz im weitesten Sinn, und wie unterscheidet sich innerhalb einer solchen die spezifisch christliche Existenz nach ihrem objektiven Sein und Werden und nach ihrer subjektiven Bewußtseinsgestalt? Die mannigfachen gegenseitigen Verweise in beiden Büchern bezeugen schon die Ergänzung. — Im *Pascalbuch* befaßt sich eigentlich nur das erste und das letzte Kapitel mit Pascals eigener religiöser Existenz, die übrigen hingegen vorwiegend mit der philosophisch-theologischen Anschauung Pascals über das Paradoxon Mensch: *L'homme dépasse infiniment l'homme* (*Pensées* fr. 434). Allenthalben nimmt der Verf. die Gelegenheit wahr, auch Pascals geistesgeschichtliche Stellung in der Neuzeit herauszustellen. Besonders aufschlußreich ist das vorletzte der fünf Kapitel, in dem das „Argument der Wette“ ideen- und motivgeschichtlich in Vergleich gesetzt wird zum „ontologischen Argument“ Anselms und zum „absoluten Paradox“ (*Credo quia absurdum*) bei Kierkegaard. So bedauerlich es ist, daß wir trotz Chevalier, Tourneur und Lafuma (vgl. *Schol 25 [1950] 110 f.*) immer noch an dem literarischen Problem der „*Pensées*“ laborieren, so überzeugend ist der Eindruck, den man aus Guardinis *Pascalbuch* gewinnt: Es ist dennoch möglich, ganz nahe an Pascals eigentliches Denken heranzukommen und seine Gedanken über den Menschen von innen her, gleichsam in *statu nascendi* nachdenken zu können. Dafür ist G.s feinspürige und analytische Kunst und synthetische Kraft eine unvergleichliche Hilfe. Nicht weniger bewundernswert ist die vom Verf. psychoanalytisch — im besten Sinn des Wortes — herausgearbeitete Stufenfolge der dreifachen Bekehrung im Leben Pascals, deren auffälligste jene zweite war, von der das „*Memorial*“ Zeugnis ablegt, das G. deswegen seinem Buch zugrunde gelegt hat. Damit ist auch schon die

Verknüpfung mit dem Augustinusbuch angesagt. — Der für das *Augustinusbuch* titelgebende Begriff der „Bekehrung“ deckt sich weder mit der biblischen μετανοια, noch mit dem dogmatischen einer Abkehr von der Sünde oder Umkehr vom Un-, Irr- oder Aberglauben. Was der Verf. als inneren Vorgang der Bekehrung aus den Bekenntnissen des Afrikaners herausarbeitet, setzt vielmehr diesseits der Unterscheidungen nach Vernunft und Offenbarung, von Natur und Gnade, ja noch diesseits der Differenz von theoretischem Denken und geistig-praktischem Leben ein bei jener Wurzel lebendigen Seins, aus dem die Selbst- und Weltanschauung des „homo naturaliter christianus“ entspringt. Es liegt dem Verf. viel daran, daß man anerkenne: Augustinus war nie Heide; seine Bekehrung aber war die persönliche Entscheidung, das sein zu wollen, was er in seinem Innersten immer schon war, indem er mit seinem sich klärenden Denken und seinem sich loslassenden Willen dem an ihn ergangenen Ruf der Gnade folgt und sein eigenstes Sein einholt (165 ff.). Die besondere theologische Aktualität dieses neuaufgelegten Buches leuchtet damit ohne weiteres ein. Geht es in ihm doch um das neuerdings so viel diskutierte Thema der theologischen Anthropologie: was es mit der „christianitas naturalis“ auf sich habe. Was im 2. Teil des Buches auf rund 100 Seiten als der Weg und die Entscheidung Augustins dargestellt wird, sollen die (im 1. und längeren Teil) vorausgeschickten Deutungsgrundlagen für ein leichteres Verständnis vorbereiten. Mit dem Recht der bewußten und wohlbedachten Selbstbegrenzung hat der Verf. davon abgesehen, die Bekenntnisse des hl. Augustinus in den Zusammenhang seiner übrigen Schriften, geschweige denn mit anderem altchristlichem Schrifttum zu stellen. Es mag darum dem Leser mit dem Hinweis auf zwei neueste Werke gedient sein, die Guardinis Buch nach dieser doppelten Seite hin in dankenswerter Weise ergänzen: G. Bardy, La conversion au christianisme durant les premières siècles (Theologie 15) Paris 1949 (vgl. Schol 25 [1950] 279 f.) und J. M. Le Blond, Les conversions de S. Augustin (Theologie 17) Paris 1950. Auch M. F. Sciacca, San Agostino (Bd. 1. Brescia 1949) enthält wichtige Beiträge zur Zeit- und Kausalbestimmung der verschiedenen Stufen in der intellektuellen und der sittlich-religiösen Entwicklung Augustins.

Ternus

Fischl, J., Geschichte der Philosophie, 2. Bd.: Renaissance und Barock; 3. Bd.: Aufklärung und Idealismus. 8° (XVI u. 283, XII u. 360 S.) Graz 1950, A. Pustet. Sch. 49.50 u. 58.50. — Der 2. Bd. des schon wohleingeführten Werkes (vgl. zum 1. Bd. Schol 24 [1949] 466) behandelt die Geschichte der Philosophie der Neuzeit bis Leibniz. In der Philosophie der Renaissance geht der Verf. aus von den Humanisten, die er in ihrer allgemeinen Eigenart und dann in ihrer persönlichen Gegensätzlichkeit als Platoniker und Aristoteliker, Naturphilosophen, Neuplatoniker und Skeptiker durchgeht. Ein eigenes Kap. ist der „neuen Naturwissenschaft“ mit ihrem neuen Weltbild gewidmet; sie ist durch die Namen Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton, Bacon bezeichnet. Die Reformation in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung, die „neue Staatslehre“ (Machiavelli, Thomas Morus, Campanella), und schließlich die Neuscholastik des 16. Jahrh. schließen den 1. Teil ab. Der 2. Teil: „Die Philosophie des Barock“, ist gekennzeichnet durch die Stichworte Rationalismus: Descartes, Pantheismus: Spinoza, Staatsabsolutismus mit den Staatsrechtlern, an deren Spitze Hobbes steht, und schließlich „Praestablierte Harmonie“: Leibniz. Der 3. Bd. beginnt im 1. Teil mit der englischen Aufklärung (Locke, Berkeley, Hume), um überzuleiten zur französischen Aufklärung (Montesquieu bis Rousseau) und zu enden mit der deutschen Aufklärung (Wolff, Lessing, Goethe, Schiller). Der 2. Teil unter dem Obertitel „Deutscher Idealismus“ ist gegliedert und charakterisiert als kritischer Idealismus: Kant, subjektiver Idealismus: J. G. Fichte, objektiver Idealismus: Schelling, absoluter Idealismus: Hegel, pessimistischer Idealismus: Schopenhauer. — Die freundliche Aufnahme, die das Werk gefunden hat, gründet sich wohl vor allem auf das ehrliche Bemühen, das F. im Vorwort des 1. Bd. in die bescheidenere Abänderung des stolzen Aphorismus von Nietzsche kleidet: „Mein Ehrgeiz ist, in leichtverständlicher Sprache zu sagen, was jeder andere in schwerverständlicher

Philosophensprache sagt, in seiner schwerverständlichen Philosophensprache nicht sagt.“ Doch mit diesem Bemühen, das wohl weitgehend gelungen ist und das die große Stärke dieses Werkes ist und bleibt, sind fast notwendig auch schon die Grenzen angedeutet. Wenn es immer schon problematisch ist, in einem Handbuch der Philosophiegeschichte kurz zusammenzufassen, was Jahrtausende gedacht haben, und man immer gezwungen sein wird zu vereinfachen und zu typisieren, so gilt das besonders, wenn das Werk für weitere Kreise bestimmt sein soll. Dazu kommt noch, daß F., wohl im Bestreben, vollständig zu sein, darauf verzichtet hat, eine engere Auswahl zu treffen unter der großen Zahl der Philosophen „mittlerer Größe“, wie z. B. bei den Renaissancephilosophen oder den englischen Moralisten, und eine mehr ideengeschichtliche Schau zu geben, die er übrigens in Zusammenfassungen und Übersichten doch nicht vernachlässigt. So sind in diesem Rahmen Vereinfachungen und Typisierungen, wie z. B. bei den verschiedenen Formen des Idealismus, nicht zu streng zu beurteilen; noch weniger kann verlangt werden, daß der Verf. in umstrittenen Fragen für seine Ansicht eine Begründung gibt. Wenn auch nicht als Nachschlagewerk in der Hand des Fachphilosophen, wird das Werk doch in der Hand des Studierenden oder, noch besser, des gebildeten Laien ein ausgezeichnetes Hilfsmittel sein. Dazu befähigt es seine geistesgeschichtliche Weite, die auch Dichter nicht übergeht, und vor allem sein flüssiger leichter Stil, der auch dem Nichtfachmann den schwierigen Inhalt aufzuschließen versucht und durch charakteristische Zitate belebt. Dies wird der bleibende Wert dieses Werkes sein, das aus dem echt sozialen Ethos heraus geschaffen wurde, Philosophie sei nicht nur die Angelegenheit eines Kreises von Fachgelehrten, sondern ein allgemeinmenschliches Anliegen.

Glahn

Urmeneta, F. de, *La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives*. 8° (637 S.) Barcelona 1949, Consejo superior de investigaciones científicas. — Das großangelegte Werk über den spanischen Zeitgenossen und persönlichen Bekannten des Erasmus stellt im 1. Teil (parte analítica) das Lehrgebäude von L. Vives in sich dar und gliedert die Werke in thematische Gruppen nach ihrer vorherrschenden Zugehörigkeit zur allgemeinen Psychologie (de anima et vita; fabula de homine; dialogus qui sapiens inscribitur), zur speziellen Psychologie (ad Catonem maiorem praelectio; ad somnium Scipionis praefatio; in somnium Scipionis vigilia), zur allgemeinen Pädagogik (de tradendis disciplinis; introductio ad sapientiam; satellitium animi, sive symbola; dialogistica exercitatio) und differentiellen Pädagogik (de ratione studii puellarum; de ratione studii adolescentium; de institutione feminae christianae; de officio mariti). Im 2. Teil (parte sintetica) wird das ganze Werk in die zeit- und philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge gestellt, seine Abhängigkeit vom Denken des Altertums, der Patristik, Scholastik und Renaissance wie seine Eigenständigkeit diesem gegenüber dargestellt. Schließlich untersucht der Verf., inwieweit ein Einfluß von Vives auf die Psychologie und Pädagogik der Neuzeit nachweisbar ist. — Unter Bezug auf eine wohl vollzählige Bibliographie und mit erstaunlicher Kenntnis aller einschlägigen Probleme der Philosophie und der Kulturgeschichte stellt der Verf. dar, daß die Psychologie des Vives nur aus dem Ganzen seiner Philosophie zu begreifen sei, seine Pädagogik aber die praktische Auswertung der Psychologie darstelle. Wir haben hier wohl den ersten umfassenden Versuch einer psychologisch begründeten Erziehungslehre. Die Philosophie des Vives ist vom Charakter der späten Scholastik gezeichnet, die ihrer eigenen Grundlagen nicht mehr recht sicher ist. Die praktischen Erwägungen haben den Primat vor den theoretischen Überlegungen. Die dem damaligen Spanien noch eigene Stabilität der christlichen Grundhaltung bewahrt Vives jedoch vor allem bloß Negativen seines Freundes Erasmus. Im einzelnen zeigt sich Vives vor allem in seiner Lehre von der Assoziation und der Psychologie der Affekte als moderner Psychologe. In seiner Pädagogik ist entscheidend die klare Abgrenzung von vorgegebener Anlage und möglichem Ziel einer Erziehung. Endziel ist die Erziehung auf Christus hin.

Trapp

Stieler, G., *Gottfried Wilhelm Leibniz*. 8° (198 S.) Paderborn 1950, Schö-

ningh. DM 4.60. — Es soll Leibniz als der irenische, Universalität und Totalität anstrebende Denker vorgestellt werden, zumal im Hinblick auf die das heutige geistige Leben aushöhlende Einseitigkeit des Spezialistentums und der technischen Zivilisation. Die Schrift erhebt keine eigentlich wissenschaftlichen Ansprüche. Sie gibt Einführungen in L.s Forschungsgebiete, Durchblicke und Zusammenfassungen (ohne ausreichende Kritik, vornehmlich im Theologischen, geschweige denn in selbständiger Durchdringung der Probleme). Gut herausgehoben wird die zentrale Bedeutung, die für L. der Metaphysik zukommt, trotz seiner Auffassung von ihr als Hypothese, wenn auch angeblich der besten und wahrscheinlichsten. Ebenso deutlich wird der grundlegende Rationalismus, doch auch dessen Grenze einerseits an den Phänomenen des Unbewußten und andererseits an der übernatürlichen Offenbarung. L. hält daran fest, daß Offenbarung niemals gegen die Vernunft sein könne, daß es also genüge, die Nichtwidersprüchlichkeit einer Offenbarungswahrheit darzutun. Im übrigen scheint er Offenbarung im echten Sinn angenommen zu haben, wie überhaupt sein Streben darauf ging, gegenüber dem andrängenden Unglauben das Christentum zu verteidigen. Die „Unruhe zu Gott“ sei der tiefste Impuls in seinem Leben gewesen. Doch kann er nicht gerade als „Theologe von hohem Rang, Mystiker“ usw. (107) gelten, erst recht nicht im Vergleich mit Thomas, wie der Verf. allzu voreingenommen schreibt. Der Eindruck, allein die Metaphysik L.s biete ein tragfähiges Fundament für die Theologie, z. B. für die Lehre von der Eucharistie (84), dürfte nicht standhalten. Gewährsmänner für die Darstellung sind Kabitz (1909) und Baruzi (1909), was für eine wissenschaftliche Einführung, falls sie beabsichtigt wäre, jedenfalls nicht ausreichen würde. — Es bleibt das Bild eines genialen, in alle Richtungen ausgreifenden, in seiner Art tief religiösen, das Ganze von Natur und Übernatur suchenden und darum für unsere Zeit gewiß vorbildlichen Denkers. Ogierrmann

Leibniz, G. W., *Protogaea*. Übers. von W. v. Engelhardt (Leibniz' Werke, hrsg. v. W. E. Peuckert, 1. Bd.). 8° (182 S. u. 12 Tafeln) Stuttgart 1949, Kohlhammer. DM 8.40. — Der Verlag Kohlhammer hat es sich zur Aufgabe gemacht, eine Ausgabe der Werke von L. in kleinen, handlichen und gut ausgestatteten Bändchen herauszubringen; dabei wird zu den fremdsprachigen Schriften eine deutsche Übersetzung geboten. Der vorliegende erste Band enthält ein Werk, das „die Geschichte des welfischen Hauses und Landes einleiten sollte“ (174). Darin entwickelt L. seine Gedanken über die Entstehung der Erde und gibt eine Beschreibung der Bodenbeschaffenheit der welfischen Lande, wobei er vor allem die Bodenschätze und Versteinerungen im Auge hat. Die Tafeln reproduzieren die Kupfer, die sich bei der noch vorhandenen Reinschrift finden. Diese neue Ausgabe (die letzte war 1768; eine französische Übersetzung erschien 1859) bietet den lateinischen Urtext und eine zuverlässige, gut lesbare deutsche Übersetzung. Das Werk ist nicht philosophisch, zeigt aber L. als universalen Geist, der auch auf diesem Gebiet eine Fülle von Beobachtungen und Überlegungen vollzogen hat. Lotz

Leibniz, G. W., *Textes inédits publiés et annotés par G. Grua* (Bibliothèque de philosophie contemporaine). 2 Bde. 8° (zus. VIII u. 936 S.) Paris 1948, Presses Universitaires de France. je Fr 600.— — Solange die kritische Gesamtausgabe der Werke von L. noch aussteht, ist jedes Unternehmen zu begrüßen, das bisher noch unveröffentlichtes Textmaterial zugänglich macht. Gr. hat mit großer Sorgfalt nach den Manuskripten von Hannover gearbeitet, ohne freilich wegen der mangelhaften Kataloge garantieren zu können, daß er auf den von ihm bearbeiteten Gebieten alles erfaßt hat oder daß nicht gelegentlich ein schon irgendwo edierter Text hineingeraten ist. Die Texte werden in Sachgruppen geordnet und innerhalb der Gruppen, soweit möglich, chronologisch aneinandergereiht. Jeder Gruppe geht eine Einführung voraus, die das neue Material zu dem bereits bekannten in Beziehung setzt. Die Anmerkungen bieten zu den neu veröffentlichten Texten Parallelstellen besonders aus dem jungen L.; auch geben sie die exakten Nachweise für die meisten zitierten Autoren. Das genaue Sach- und Personenverzeichnis erhöht noch die Brauchbarkeit der vorzüglichen, mit unübertrefflicher Akribie ge-

arbeiteten Ausgabe. Was den sachlichen Ertrag angeht, so bringen die neuen Texte keine wesentliche Änderung für die Auslegung von L., wie Gr. selbst bemerkt. Doch zeigen sie etwa, wie sich die „Theodizee“ von Anfang an vorbereitet und wie die ars combinatoria auf das Gebiet des Rechtes angewandt wird. Auch bestätigen die vielen Privatnotizen, die hier veröffentlicht werden, durch ihre Übereinstimmung mit den für andere bestimmten Texten die Aufrichtigkeit des großen Mannes. Welches Material Gr. im einzelnen bietet, lassen deutlicher die zehn Sachgruppen erkennen, in die er seine Texte ordnet; es sind: Glaube und Vernunft, Visionäre und Quietisten, die Kirche, übernatürliches Ziel und Gnade, Freiheit und Optimum, die Seele und die Welt, Weisheit und Glück, die Gerechtigkeit, juristische Pläne, juristische Probleme.

Lotz

Hauck, W. A., Das Geheimnis des Lebens. Naturanschauung und Gottesauffassung Friedrich Christoph Oetingers. kl. 8° (225 S.) Heidelberg 1947, Winter. DM 4.—. — Der Verf. weist mit seinem verdienstvollen Buch auf die noch viel zu wenig bekannte Naturphilosophie und Gotteslehre des württembergischen Theologen Fr. Chr. Oetinger (1702—1782) hin. Die Bedeutung Oetingers spricht sich schon darin aus, daß man ihn den „Magus des Südens“ genannt und dem „Magus des Nordens“ (Hamann) gegenübergestellt hat. Für Oetinger ist die Universalität seiner Interessengebiete ebenso charakteristisch wie die Intensität, mit der er die einzelnen Probleme durchforscht. Die Philosophie gilt ihm dabei als die Königin der Wissenschaften, als die „Grundweisheit“, ja als „Philosophia sacra“. Oetingers Zentralidee ist die „von Leben durchpulste geist-leibliche Totalität“ des Gesamtkosmos. Von diesem „Panvitalismus“ aus setzt er sich kritisch auseinander mit Orthodoxie, Idealismus und Rationalismus. Abschließend sucht der Verf. Oetingers Gegenwartsbedeutung zu erfassen. Dabei kritisiert er mit scharfen Worten die deszendenztheoretische „Oberflächlichkeit und Überheblichkeit“ (209) unserer heutigen Zeit.

Haas

Weymann-Weyhe, W., Die Entscheidung des Menschen. Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit. gr. 8° (201 S.) Freiburg 1948, Herder. DM 8.—. — Kein im strengen Sinne wissenschaftliches Werk, sondern ein Versuch, unsere geschichtliche Situation von N. her zu verstehen. Sein Denken wird als Ausdruck einer menschlichen Existenzweise genommen, die erst nach ihm völlig zu Bewußtsein und Geltung kam. N. hat geschichtliche Wirklichkeit, d. h. „geschichtliche Gültigkeit“ in bezug auf uns, insofern auch der Christ vom Geist der nietzscheanischen Problematik mitgeprägt ist, aber so, daß der äußerste Gegensatz zum Christlichen die reine Gestalt des Christlichen hervortreten und neu aneignen läßt. In N. erscheint eine bis dahin nicht erfahrene Verdichtung des Elementarmenschlichen, dem es nur um sich geht. Aus diesem grenzenlosen Irrtum, aus dieser maßlosen Sünde soll das wesenhaft Gute zurückgewonnen werden (95). Der Geist der Neuzeit ist bestimmt von höchster Selbstreflexion, von schneidendstem Selbstbewußtsein (13), und N. bedeutet dessen äußerste Konsequenz. Er führt in den Nihilismus, in das Chaos, das aber nun zugleich als Ort Gottes erlebt werden kann und muß, indem „hinter allem Gewebe der Reflexion und durch alle grenzenlose Vermessenheit hindurch“ das nicht mehr direkt faßbare Sein selbst aufleuchtet (vgl. 111); die Grenze, an die das Denken und Wollen stößt, also positiv ausgelegt werden muß, nämlich als zugleich über sich hinausweisend; denn der absolute Widerspruch kann nicht das Letzte sein (134). Sokrates hatte im Begriff des Nichtwissens noch das Positive gesehen, N. begreift sich als den, in dem der sokratische Geist des Abendlandes sich zersetzt und auflöst (126). Es werden mithin im Zusammenbruch des geistigen Abendlandes wieder die Fundamente sichtbar, Sokrates und Christus (120), und sie bleiben, weil es keine anderen gibt; es bleibt das prinzipielle Offensein im Nichtwissen gegen den absoluten Grund (123), und es bleibt die Erfüllung in Christus, in dem allein, auch für Nietzsche, der reale Gott zu fassen ist, wenn er überhaupt ist. „Der Zusammenbruch des neuzeitlichen Geistes ist wie das Zerreißen eines verhüllenden Gewebes: das transzendent Religiöse

wird zugänglich für den Armen im Geiste“ (127). Freilich wird das alles, wenigstens im Hinblick auf strengere Ansprüche kritischen Nachvollzugs, mehr behauptet als überzeugend entwickelt. Alles verharrt zu sehr in einer „Unmittelbarkeit“ der Evidenz und müßte, mit Hegel zu sprechen, begrifflich „vermittelt“ werden. Denn das moderne Bewußtsein leidet ja gerade unter der oft geradezu zwanghaften Hemmung, den Schritt über die Grenze des Gegenständlichen hinaus mitzutun. Das Phänomen der „Grenze“ in seiner Positivität wäre eindringender zu erörtern. Dennoch ist es wahr, daß durch N.s Situation aus immanenter Gesetzlichkeit das Nichts „zu dem Ganz-Anderen, den Menschen bei weitem Übergreifenden“ (34) wird, und als letzte Konsequenz Christus hervortritt. — Der Vergleich mit Kierkegaard, vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der immanenten Dialektik des Selbst, der Person, bringt gut zugespitzte Formulierungen, aber gegenüber den so oft anzutreffenden Durchführungen dieser Parallele nichts Neues. — Fruchtbar und zentral ist der Gedanke, in der Auseinandersetzung mit N., auch von Kierkegaard her, von der „Person“ auszugehen, die ja, wie sich auch in der Kritik der Idee des „Übermenschlichen“ (175 f.) und vor allem der „Ewigen Wiederkehr“ (196 f.) zeigt, dialektisch zerstört wird. Das Leitbild einer personalen Philosophie und Theologie, von dem das Buch bestimmt ist und auf das es bewußt hinführt, in seiner Notwendigkeit und Möglichkeit zu sehen und tiefer zu verstehen, das ließe sich als stärkster Impuls aus dieser von hohem Ernst erfüllten Untersuchung gewinnen.

Ogiermann

Kierkegaard, S., *Diario a cura di C. Fabro*. 1. u. 2. Bd. 8° (CXL u. 450, XXIV u. 628 S.) Brescia 1948/49, Morcelliana. L 1800.— u. L 2500.— — Ein mühsames und verdienstvolles Werk hat F. mit dieser Ausgabe auf sich genommen. Ihre Wichtigkeit wird daraus ersichtlich, daß im Schaffen K.s neben den pseudonymen Schriften und den erbaulichen Reden die Tagebücher eine besondere Rolle spielen. In ihnen ist K. ganz er selbst wie nirgends sonst; hier enthüllt sich seine Seele in ihren entscheidendsten Momenten; hier finden wir den Schlüssel zur Deutung seiner geistigen Welt. Zugleich können wir die Grundgedanken, die seine Bücher füllen, in ihrem Ursprung und noch ohne Verschlüsselung beobachten; ja die ersten skizzenhaften Umriss seiner Werke treten uns entgegen. Aus dem riesigen Material, das die vielbändige dänische Ausgabe der Tagebücher enthält, hat F. vor allem die lehrhaften und erbaulichen, aber auch manche ästhetische Texte ausgewählt. Doch ist seine Auswahl so reich, daß er die bisher vollständigste deutsche Ausgabe von Haecker und überhaupt alle vorhandenen nicht-dänischen Ausgaben durch seine als die umfassendste von allen weit übertrifft. Die italienische Übersetzung, für die F. eigens Dänisch gelernt hat, sucht möglichst wortgetreu zu sein und auch den K. eigenen unnachahmlichen Ton wiederzugeben, soweit nicht das Streben nach Verständlichkeit gewisse Eingriffe, besonders in das Satzgefüge, verlangte. Der 1. Bd. bietet Aufzeichnungen aus den Jahren 1834 bis 1848, also aus der Zeit der inneren Krisen und der äußeren Erschütterungen durch Regina Olsen und den „Korsaren“. Im 2. Bd. finden sich Texte aus den Jahren 1848—1852, die von dem Reifungsprozeß Zeugnis geben, der sich in K. auf der Höhe seines Lebens bezüglich aller persönlichen und sachlichen Probleme vollzogen hat. Dem Ganzen hat F. eine ausführliche Einleitung über K.s Leben und Werke sowie über die Bedeutung und den Sinn seines Denkens vorausgeschickt. Daran schließt sich ein vollständiges Verzeichnis der Werke des großen Dänen, bei den wichtigsten mit kurzen Inhaltsangaben verbunden. Außerdem trägt zum Verstehen bei eine sehr ins einzelne gehende Tafel von K.s Lebensdaten für die Zeit, die der betreffende Band umfaßt. Endlich geben kürzere Noten am Fuß der Seiten und einige längere am Schluß jedes Bandes wertvolle Erläuterungen. Die für den 3. Bd. in Aussicht gestellten Verzeichnisse werden die Brauchbarkeit dieser Ausgabe erhöhen und vollenden. — Werfen wir noch einen Blick auf F.s aus gründlicher Sachkenntnis und bedeutendem Einfühlungsvermögen geschriebene Einführung. Sie läßt die vielverschlungene und in gewisser Hinsicht zweideutige Erscheinung K.s gut hervortreten. In seinem Werk ist er Dichter, Philosoph und Theolog, in seinem Leben aber Mensch, Christ und ein wenig Mystiker (vgl.

LXXXV). Diese Elemente sind unlöslich ineinander verflochten, und es ist schwer zu sagen, wie sie sich gegenseitig beeinflussen oder welches von ihnen etwa den Primat innehat. Dazu kommt, daß K.s Dialektik die Gegensätze zwar nicht wie Hegel aufzuheben, wohl aber zu umspannen sucht, daß es bei ihm neben einer aufsteigenden Dialektik, die zu Gott emporträgt, eine absteigende gibt, die von Gott wegführt. Schließlich finden in seinen Werken verschiedene Grundstellungen des Daseins, durch die er entweder getrieben wurde oder die er versucherisch durchleben wollte, ihren Niederschlag. Nach sorgfältiger Würdigung all dieser Gesichtspunkte zieht F. die Folgerung, daß K. doch seiner Grundströmung nach ein leidenschaftlicher Gottsucher und ein „religiöser Schriftsteller“ (so nennt er sich selbst) war und immer geblieben ist. Die Mitte, um die bei ihm alles schwingt, liegt noch mehr im Religiösen als im Ethischen; es geht ihm um das Unendliche und Ewige, um den Glauben und die Nachfolge Christi; obwohl sein Christentum zunächst adogmatisch und antikirchlich erscheint und er darüber zu sehr in dichterischer Irrealität schreibt, ist nicht zu verkennen, daß er sich vom Protestantischen entfernt und in vielen Zügen dem Katholischen nähert. Diese Deutung K.s, die auch der Ref. für die richtige hält, trifft sich mit Haecker, widerspricht aber Schrempf, den F. mit Lowrie verdienstermaßen scharf ablehnt. — Von hier aus wird die Frage brennend, wie denn aus K. Existenzphilosophie und Existentialismus hervorgehen konnten. Wie F. in scharfsinnigen, eindringlichen Analysen zeigt, setzen diese Strömungen das Formale in K. fort, verbinden es aber mit einem anderen säkularisierten Inhalt. Wenn sie K.s eigentlich Inhaltliches verwerfen, so gibt ihnen dabei dessen absteigende Dialektik einen Schein von Berechtigung; auch spielt mit, daß man sich zu sehr an die Schriften hielt, die gerade deshalb von K. als Pseudonyme herausgegeben wurden, weil er sich nicht restlos mit ihnen identifizierte. In seinem Formalen ruft K. den Menschen zu seiner eigenen Entscheidung (und damit zum vollen Christsein) auf, wobei freilich schon hinter der im Werden der Selbstsetzung begriffenen Existenz der objektive Logos der Essenz verschwindet; daran knüpfen die heutigen Richtungen in einseitiger Übersteigerung an. Was Heidegger betrifft, so wird er nihilistisch gezeichnet; das im Nichts sich zeigende Sein kommt noch nicht zur Geltung. — Alles in allem ist F.s Ausgabe ein nicht nur für Italien, sondern auch für die gesamte K.-forschung wichtiges Ereignis; denn hier werden Hunderte von Stellen geboten, die bisher dem, der nicht Dänisch versteht, unzugänglich waren. Zugleich gewinnen wir durch F.s vorzügliche Arbeit eine einwandfreie und überzeugende Grundlage für die von ihm vertretene und der Wahrheit am nächsten kommende K.-deutung.

Lotz

Pruche, B., *L'homme de Sartre*. kl. 8° (129 S.) Grenoble 1949, Arthaud. Fr. 230.— — Paissac, H., *Le dieu de Sartre*. kl. 8° (159 S.) ebd. 1950. Fr. 260.— — Schon das erste Bändchen der Reihe „Structures de notre temps“, die von Professoren des Dominikanerstudiums in Lyon herausgegeben wird, diente der Auseinandersetzung mit Sartre (B. Pruche, *Existentialisme et acte d'être* 1947). Die beiden nächsten, die wir hier anzeigen, setzen dieselbe philosophische Diskussion fort und sollen noch durch ähnliche Untersuchungen ergänzt werden (wie: *Le monde de Sartre*, *La morale de Sartre*; schon erschienen: *Connaissance et identité*). Das ganze Werk sucht die Grundlagen für eine philosophische existentielle zu schaffen. Sie soll von der Erfahrung der Existenz ausgehen, deutlicher, als es die klassische Philosophie oft getan hat (Paissac 156); aber im Unterschied von Sartres Existentialismus ist ihr als Ziel gesteckt „de ne pas se borner à décrire l'existence, mais d'aller jusqu'à penser l'existant intégral, avec son existence et le sens que lui donne son essence intelligible“ (Paissac 157). Dieser Grundgedanke zieht sich durch die gesamten Darlegungen der beiden Verfasser. Es ist ihr wesentlicher Einwand gegen Sartre, daß er am Existierenden nur die pure Existenz sieht, die ihm eben darum absurd erscheint; nur sie sehen will, obwohl sich doch selbst in dem entscheidenden Erlebnis der Existenz, wie es in *La Nausée* beschrieben ist, das „Geheimnis der Existenz“, der in den Existierenden verborgene Sinn ankündigt. Darin liegt die Wahl, die option fondamentale Sartres (Pruche 63),

aus der sich der eigenartig abweisende Charakter seines Denkens erklärt, das keine Gemeinschaft des Mitseins kennt, sondern nur den Konflikt („L'enfer, c'est les Autres“), das Gott nur als Bedrohung der Freiheit verstehen kann, als den Anderen, dessen Blick nicht auszuhalten wäre. — Pruche behandelt in der Analyse von Sartres Verständnis des Menschen zwei Probleme, die Freiheit und das être-pour-autrui; Paissac entwickelt die Gründe, die Sartre für seinen dezidierten Atheismus aus der Wirklichkeit des Menschen, vor allem seiner als absolut aufgefaßten Freiheit, und aus den angeblichen Widersprüchen des Begriffs Gottes als eines en-soi-pour-soi entnimmt. Beide Arbeiten legen Sartres Positionen im engen Anschluß an seine Texte dar; besonders das Buch von Pruche ist sehr reich an Belegen, die aus dem gesamten literarischen Werk von Sartre genommen sind. Die Antwort weist in genauem Eingehen auf Sartres Gedankengänge nach, daß bei der Anerkennung des im Existierenden liegenden Sinnes und der Beziehung, die es zum höchsten Sein hat, sich eine andere Deutung des Menschen, seiner Freiheit, der möglichen Gemeinschaft der Liebe, seines Verhältnisses zu Gott ergibt. Die Überlegungen, in denen Paissac (44ff.) von der Sartreschen Existenz-erfahrung zum Begriff des actus essendi und des actus purus führt, sind im Hinblick auf die neu gestellte Frage nach dem Sein bemerkenswert.

Hartmann

Vietta, E., Versuch über die Existenz in der modernen französischen Philosophie. Zum philosophischen Werk von Jean Paul Sartre. 8° (51 S.) Hamburg 1948, Hauswedell. DM 2.80. — Die vorliegenden Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, der unter dem Titel „Theologie ohne Gott“ bereits früher erschienen ist. Die jetzige Fassung wurde an Hand der späteren Veröffentlichungen von Sartre und auf Grund von Gesprächen mit Heidegger erweitert; auch bietet sie als Anhang eine Auseinandersetzung mit Sartres Begriff der Freiheit. Der Verf. verfügt über umfassende Kenntnis der Quellen und ein tief eindringendes Verstehen; mit sicherem Blick weiß er das Wesentliche herauszuheben, scharf zu umreißen und kritisch zu beleuchten. Dabei tritt der beträchtliche Unterschied zwischen Heidegger und Sartre, der im Anschluß an diesen von vielen übersehen oder verwischt worden ist, deutlich hervor. Während Heidegger im Sein steht, kommt Sartre (trotz eines Ansatzes zum Sein hin in „Der Ekel“) nicht von Descartes los, weshalb er in der Subjektivität verfangen bleibt. Daher wird Sartre auch zum Techniker einer schrankenlosen Freiheit um ihrer selbst willen; Heidegger hingegen sieht als Denker der Freiheit diese als das Wesen der Wahrheit und damit als das Wesen des Seins. — V. wendet sich entschieden gegen Sartre und ist von Heideggers neuem Durchbruch ganz erfüllt. Wenn er von hier aus auch die christliche Weltordnung in eine gewisse Fraglichkeit rückt, so darf man bezweifeln, ob er damit der Wirklichkeit oder auch nur der eigentlichen Absicht Heideggers selbst gerecht wird.

Lotz

Steinbüchel, Th., Existenzialismus und christliches Ethos. 8° (72 S.) Heidelberg 1948, Kerle. DM 2.50. — In dieser Schrift geht es darum, „herauszustellen, was der Existenzialismus vom Menschen philosophisch erhellt; welches das Ethos ist, das dieser Seinserhellung entspricht, und wie es sich zum christlichen Ethos verhält“ (7). Nach dem Zusammenbruch des idealistisch-harmonistischen Weltbildes haben besonders Kierkegaard und Nietzsche dem Existenzialismus die Wege bereitet. Dieser stellt einen Widerschein der heutigen Bedrohtheit des Menschen dar und sieht ihn deshalb vor allem in seiner Nichtigkeit, in seiner Angst und Flucht vor dem Nichts. Doch führt er zugleich den Menschen zu sich selbst zurück, indem er den Einzelnen aufruft, durch seine eigene freie Entscheidung angesichts des Abgrundes sein Selbst in der jeweiligen Situation zu gewinnen. Damit ist schon der Kern des existenziellen Ethos ausgesprochen; „gegen Kollektivismus und Naturalismus“ rettet es „das Elementarste der abendländischen Kultur“ (49). In diesem Kern besteht eine tiefe Übereinstimmung mit dem christlichen Ethos. Die Wege trennen sich aber bei der menschlichen Wesenheit, die nach dem christlichen Ethos jedem Einzelnen als Bleibendes innewohnt und von jeder freien Ent-

scheidung verwirklicht oder verraten wird, während sie vom existenziellen Ethos (Heidegger wohl ausgenommen) nicht beachtet oder gar verworfen wird. Was die letzte Verwurzelung des Ethischen in Gott angeht, so kommt einzig Jaspers (Marcel wird nur kurz erwähnt) zu einer durchgeführten positiven Lösung der Gottesfrage, obwohl auch er diesen Bereich dem Glauben zuweist, weil sein „Wissensbegriff noch der alte positivistische ist“ (64). — St. hat uns eine geistesgeschichtlich weit ausgreifende, anregende Studie geschenkt. In den Hauptlinien, auf die es ihm vor allem ankommt, wird man zustimmen; bei gewissen Einzelheiten wird mancher die Akzente anders verteilen. Für die Darstellung des französischen Raumes ist zu beachten, daß damals, als St. schrieb, das Schrifttum noch nicht voll zugänglich war.

Lotz

Boasson, J. J., *De Bestemming van de Mens. gr. 8°* (VI u. 239 S.) Utrecht 1949, de Haan. Fl. 12.50. — Das Werk darf man mit Freuden als eine reife Frucht existenzphilosophischen Ringens begrüßen. Der Lebensernst dieser Philosophie kommt einem schon zum Bewußtsein, wenn man die Widmung des Werkes erwägt, die einem Opfer von Auschwitz gilt. Das Buch ist von hoher Geistigkeit getragen. Wir begegnen den neuesten Fragestellungen. — Zweckmäßig ist das Werk in drei Teilen aufgebaut. Der 1. Teil zeigt die erkenntnistheoretischen Grundlagen auf. Die Extreme des Rationalismus und des Irrationalismus werden abgelehnt. Hier wird auch eine sehr selbständige, aus reicher Quellenkenntnis ermöglichte Würdigung der Existenzphilosophie geboten. Man wird dabei eine schon reiche niederländische existenzphilosophische Literatur feststellen. Auch christliche Existenzphilosophen, wie Marcel und Lavelle, kommen zu Worte. Das Ergebnis der Untersuchung ist, daß die Existenzphilosophie weniger neuer wissenschaftlicher Strenge zustrebt als einer neuen Seelen-, Lebens- und Kulturgesamthaltung. — Im 2. Teil wird aus den ins Unendliche ragenden Anlagen des Menschen ein Menschenbild aufgebaut, dessen geheimste Kraft das Gewissen mit seiner unabhängigen Hoheit und Würde darstellt. Hier kommt einem zum Bewußtsein, daß die Existenzphilosophie, die nicht inhaltlich, aber in ihren Fragestellungen hier beim Verf. führend ist, im Grunde eine Haltung ist. Dies ist der tiefste Ursprung ihres Ernstes. Der gesuchte neue Mensch soll sich dem *Leben* hingeben, im reinen Fall dem möglichst stürmischen Leben, ohne sich von Zweifeln der Geschichte oder überhaupt von Zweifeln beirren zu lassen. — Im 3. Teil wird jenes reiche Leben selbst bis in die wirtschaftlichen Bereiche aufgezeigt und durch manche geistvolle Bemerkung einer weiteren Entfaltung entgegengeführt. Der Verf. stellt der Existenzphilosophie die Aufgabe, durch Schaffung des wahren Menschen mitschöpferisch die wahre Menschheitskultur aufzubauen.

Gemmel

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl, hrsg. von J. Hanslmeier. 8° (203 S.) München 1950, Filser. DM 13.50; geb. 15.—. — Aus Anlaß des 60. Geburtstages (25. 1. 47) von Aloys Wenzl, der uns als Naturphilosoph und Psychologe, als Nachfolger E. Bechers ein selten reiches Lebenswerk geschenkt hat, haben Freunde und Schüler zu Ehren des Meisters eine Festschrift vorgelegt, die von A. Sommerfeld dem Jubilar überreicht wurde. Sommerfeld weist auf die erstaunliche Breite und Tiefe des Interessengebietes Wenzls hin, das U. Schöndorfer in einem kurzen biographischen Rückblick entfaltet. Es folgen dann Aufsätze mit Themen aus den verschiedensten Gebieten (Physik und Naturphilosophie, Philosophiegeschichte, Sprachkritik usw.) von zum Teil namhaften Autoren (Bavink, Conrad-Martius, v. Rintelen usw.). Auf einige Arbeiten sei kurz hingewiesen. Bavink liefert in seiner Studie „Von Augustinus bis zu Pascual Jordan“ einen Beitrag zum Zeitproblem. Es handelt sich im wesentlichen um eine Auseinandersetzung mit der neuen Kosmogonie P. Jordans („Über die Entstehung der Sterne“, 1943), die nach Bavinks Urteil eine frappante Ähnlichkeit mit der philosophischen Lehre der Alten (bes. Augustins) von der Zeitlosigkeit Gottes und der

mit der Welt erschaffenen Zeit hat. Über „Begriff der Potenz und neue Physik“ gibt Conrad-Martius eine sehr tiefeschürfende Untersuchung. Sie ergründet zuerst die verschiedenen Arten von Aktualität und Potentialität (z. B. materiale und entelechiale Potentialität, epigenetische und evolutionistische Aktualisierung) und wendet dann die gewonnenen Einsichten auf das Korpuskel-Welle-Verhältnis an. Zugleich setzt sie sich damit mit Wenzl auseinander, der ja zum erstenmal das Begriffspaar Potenz-Akt auf diese mikro-physikalischen Verhältnisse angewandt hat. — P. Wilpert berichtet in einer sehr wertvollen Studie über „die Elementarlehre des Platon und Demokrit“ und weist im Gegensatz zur älteren Auffassung nach, daß die Elementarlehre zu den Kernstücken der platonischen Lehre besonders in ihrer letzten Phase gehört. Er sucht die „tiefgreifende Strukturwandlung des platonischen Denkens“ aus den Schriften Platons (besonders aus seiner Altersvorlesung „Über das Gute“ und aus „mechanischen“ Gesichtspunkten im Timaios) zu erweisen und sieht in dieser Wandlung den Einfluß Demokrits. Von den übrigen Arbeiten sei noch hingewiesen auf „Positivismus und gefährdete Humanität“ von F. J. v. Rintelen und „Das existentielle Denken“ (sein Wert und seine Grenzen) von A. Guggenberger. So stellt die reichhaltige Festschrift nicht nur eine würdige Gabe für Aloys Wenzl dar, sondern ist gleichzeitig Bereicherung aller am geistigen Ringen unserer Zeit Interessierten. Haas

Vogt, H., Kosmos und Gott. kl. 8° (125 S.) Heidelberg 1951, Kerle. DM 6.80. — Gegenstand des Bändchens ist das, was die astronomische Wissenschaft heute über Bau und Entwicklung des Gesamtkosmos und seiner einzelnen Teile auszusagen vermag. In der Darstellung wird deutlich geschieden zwischen wissenschaftlich gesicherten Ergebnissen und unsicheren Hypothesen, die vom Verf. einer gesunden Kritik unterzogen werden. V. bemüht sich um eine allgemeinverständliche Darstellungsweise, die ihm jedoch nicht ganz gelungen sein dürfte; für manche Leser werden die Zumutungen an Voraussetzungen zu groß sein. Der Philosoph findet in dem Büchlein eine zuverlässige Darstellung der astronomischen und astrophysikalischen Grundlagen für seine Spekulation. Vor dem Leser entsteht das grandiose Bild der Welt und ihres Werdens. Den Schluß bildet das Bekenntnis des exakten Naturforschers, daß nicht nur kein Widerspruch besteht zwischen Naturwissenschaft und Gottesglauben, daß vielmehr die Naturwissenschaft zum Gottesglauben hinführt. Junk

Spülbeck, O., Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. 8° (203 S.). 3. Aufl., Berlin 1950, Morus-Verlag. DM 4.40; geb. DM 6.—. — Daß dieses aus Vorträgen erwachsene Buch in drei Jahren drei Auflagen erleben konnte, ist ein genügender Beweis dafür, daß es einem Bedürfnis entgegenkommt. Sp. unternimmt es, in allgemeinverständlicher Form ein Weltbild zu zeichnen, in dem Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie in gleicher Weise zu ihrem Recht kommen. Er ist sich bewußt, daß ein abschließendes Urteil heute noch nicht in allen Fragen gefällt werden kann; er zeigt aber, daß die Widersprüche, die zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, philosophischer Einsicht und Gottesglauben konstruiert werden, auf falschen Voraussetzungen beruhen. Nicht die gesicherten Ergebnisse der Naturwissenschaften, der früheren wie der modernen, sind einer gesunden Philosophie und der Religion feindlich, sondern nur deren Deutung auf Grund einseitiger und abwegiger Prinzipien. Bleiben die naturwissenschaftlichen Methoden beschränkt auf das ihnen eigene Gebiet, dann bleibt die Natur auch offen für höhere Faktoren und das Wirken Gottes. Die Naturwissenschaft selbst führt zu Grenzen, an denen Philosophie und Theologie noch weitere Auskünfte zu geben vermögen. Die Resultate, zu denen die moderne Atomphysik und Biologie gelangt sind, werden in klarer und auch für den Nichtfachmann verständlicher Weise dargelegt. Eine eigene Behandlung erfährt die Entwicklungslehre und der Schöpfungsbericht der Bibel. Gegenüber der ersten (vgl. Schol 24 [1949] 602) und der fast unveränderten zweiten Aufl. bringt diese dritte Aufl. Verbesserungen und Erweiterungen, die den Umfang des Buches um fast 80 Seiten vermehren. Junk

Dolch, H., Theologie und Physik. Der Wandel in der Strukturauffassung naturwissenschaftlicher Erkenntnis und seine theologische Bedeutung. 8° (X u. 110 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 4.80. — Die vorliegende Arbeit, eine Münsterer theol. Dissertation, stellt nicht naturwissenschaftliche und theologische Erwägung einander gegenüber, sondern verdeutlicht in einer kurzen Nachzeichnung des historischen Wandels der klassischen Physik zur modernen Atomphysik, daß Anfänge eines tiefinnerlichen, neuen Selbstbescheidungsprozesses festzustellen sind, zunächst und unmittelbar bei den angesehensten Begründern der Atomphysik selbst. Das Erfahrungsgesamt — dies wird den Forschern in ihrer Arbeit immer deutlicher — ist nicht durch eine homogene Theorie zu beschreiben, sondern durch einzelne Disziplinen, durch die jeweils bestimmte Gruppen von Erscheinungen dargestellt werden. Der Aufbau wissenschaftlicher Erkenntnis ist geschichtet. Es gibt nicht nur *ein* Ordnungsschema, das im Verlauf der Forschung stetig vervollständigt werden kann, sondern es gibt mehrere Schemata, die relativ selbständig und unabhängig voneinander jeweils bestimmte Objektbereiche darstellen. Kein Schema gibt also die Wirklichkeit schlechthin wieder, sondern jedes nur einen Teil von ihr. Der Bereich der klassischen Physik hat sich als Ausschnittsbereich erwiesen. Ihr naives, sorgloses Selbstverständnis wurde in die Schranken gerufen, nicht als ob sie nur vorläufige Annahmen enthielte, sondern insofern sie im vermeintlichen Allgültigkeitsanspruch naiv und sorglos war. Wir schließen nicht auf die Ungültigkeit der klassischen Elektrodynamik, sondern auf die Grenze ihrer Gültigkeit. Die moderne Physik hat die Erkenntnis gewonnen, daß die Welt der klassischen Physik in die Welt der Atomphysik hineinleuchtet und daß erst von ihr aus die geheimnisvolle Welt innerhalb der Atome erschließbar wurde. Vom erkannten Verhältnis der Makro- und Mikrophysik her nun kann das Verhältnis der natürlichen Ordnung zur übernatürlichen Offenbarungsordnung verständlich gemacht werden. Die Beziehung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung aber bekundet das Wunder, das einerseits die Offenbarungswirklichkeit erschließt und andererseits die bekannte Wirklichkeit vertieft als Ausschnitt der Gesamtwirklichkeit verstehen lehrt. Es zerstört nicht das Wissen um die Wirklichkeit dieser Welt, auch nicht jenes, daß des Menschen Geist ihre Struktur erkennen und in naturwissenschaftlichen Sätzen beschreiben kann, wohl aber die vordergründige Annahme, daß diese natürlich erfahrbare Welt die Gesamtwirklichkeit sei und des Menschen Geist diese aus sich erkennen und in seinen Gesetzen beschreiben könne. — Die dankenswerte, aufschlußreiche, klar und ansprechend gefaßte Schrift berührt eine Wurzelstelle der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft und kann so den Weg zu einem weiteren Verständnis bereiten helfen. Sie erschließt dem modernen Physiker von seinem Arbeitsgebiet und seiner Methode her den Sinn des Wunders, das unter der doppelten Rücksicht der *causalitas formalis* und *efficientis* Zeichen ist; das in besonderer Weise verursacht und so geeignet ist, zur Klärung des Zusammenhangs zwischen Gott und Welt verwendet zu werden. Die Arbeit ist vor allem wichtig für Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen. Gern werden wir ihrem Verfasser wieder begegnen.

Nink

de Goeje, C. H., What is Time? gr. 8° (51 S.) Leiden 1949, Brill. fl. 4.— — Der Verf., Professor für westindische Sprache und Völkerkunde, legt in der vorliegenden Broschüre Gedanken und Erwägungen vor, die er sich zum Zeitproblem gemacht hat. Dabei versteht er unter Zeit nicht das abstrakte Schema möglicher Geschehnisse, sondern die Zeit, wie sie sich im Zeiterlebnis darstellt. In dieser Wahrnehmung der Zeit sieht er ihre ganze Realität. Sie ist ein besonderer Aspekt des Bewußtseins von der ständigen Veränderung der psychischen Zustände. Auf dieser Grundlage lassen sich, so meint G., alle die verschiedensten Aussagen, die über die Zeit gemacht werden, deuten und verstehen. Die Schrift bietet manche Anregungen, die zu einer tieferen Erfassung und weiteren Diskussion des philosophischen Problems Zeit beitragen können.

Junk.

de Broglie, L., Physik und Mikrophysik. 8° (347 S.) Hamburg 1950, Claassen. DM 16.50. — Der vorliegende 3. Bd. der Vorträge und Aufsätze B.

gliedert sich in 3 Themenkreise: „Die Wissenschaft“ (9—114), „Wissenschaftliche Philosophie“ (115—230) und „Wissenschaftsgeschichte“ (231—345). Bietet der 1. Teil eine Einführung in den Tatsachen- und Ideengehalt der Atom- und Kernphysik von verschiedenen Ansatzpunkten aus, so handelt der 3. Teil u. a. über „Grundlagenforschung und Zweckforschung“, den „Anbruch des Atomzeitalters“ und „Das große Abenteuer“ der wachsenden menschlichen Macht über die Natur. „Wir müssen auf uns selber vertrauen und hoffen, daß wir . . . vernünftig genug sind, unsere wachsende Macht nur zu segensreichen Zwecken zu gebrauchen“, ist der Schluß dieses Abschnitts und des ganzen Buches. — Naturphilosophisch interessiert vor allem der 2. Teil. Für jeden Versuch einer real-ontologischen Deutung des Wellen-Korpuskel-Dualismus lehrreich sind die „Persönlichen Erinnerungen aus den Anfängen der Wellenmechanik“ mit dem Bericht über die Theorie der ‚Führungswellen‘ und der ‚doppelten Lösung‘ der Wellengleichung; ihre Lesung wird davor bewahren, bei dem Versuch der philosophischen Deutung Wege einzuschlagen, die sich schon damals als ungangbar erwiesen haben. Im nächsten Abschnitt macht B. auf bemerkenswerte Analogien zwischen der Bergsonschen Auffassung von Zeit und Bewegung und der Quantenphysik aufmerksam. Wenn er auch selbst gesteht, „daß manche Sätze Bergsons stark modifiziert werden müssen“, wenn man die Analogien in dem „subtilen und oftmals flüchtigen Denken des Philosophen“ herausarbeiten will, so kann man doch eine gewisse Verwandtschaft in der Auffassung von Zeit, Raum und Bewegung wie in den Aussagen über Determinismus und Individualität nicht abstreiten. Hinsichtlich des Indeterminismus weist B. weiter hin auf einen sonst in der philosophischen Diskussion weniger beachteten mathematischen Beweis von J. v. Neumann für die Unmöglichkeit ‚verborgener Variabler‘, durch die der Indeterminismus der Quantenphysik deterministisch unterfangen würde. Dazu ist jedoch die Kritik zu beachten, die H. Reichenbach an dem v. Neumannschen Beweis übt (Philosophische Grundlagen der Quantenmechanik S. 25 Anm.): Der Beweis setzt voraus, daß die statistischen Gesetzmäßigkeiten der Quantenphysik für *alle* Arten statistischer Gesamtheiten gelten, auch für jene, die schon mit Zuhilfenahme der neuen Variablen geordnet sind; wenn aber der Indeterminismus der Quantenphysik kritisiert wird, dann wird gerade auch diese Annahme in Frage gestellt. Reichenbach formuliert dies dahingehend, daß v. Neumann die ‚Allgemeingültigkeit der Quantenmechanik‘ voraussetze; dies ist aber in dem angegebenen Sinn zu verstehen und nicht etwa so, als ob bei Ablehnung der v. Neumannschen Voraussetzung die Gültigkeit der Quantenphysik bestritten würde für den Bereich, auf dem sie sich erfahrungsgemäß bewährt hat, d. h. für die Systembeschreibung ohne Benutzung der verborgenen Variablen.

Büchel

Pohl, H., S. J., Der Weltäther. Ein Beitrag zur Lösung des Materieproblems. (Philos. u. Grenzwiss. 7. Bd., H. 5.) 8° (VIII u. 92 S.) Innsbruck 1951, Rauch. DM 6.—. — Hinter dem vielleicht etwas veraltet klingenden Titel steht ein erfreulicher Versuch, auf scholastischer Grundlage das philosophische Problem des physikalischen „Feldes“, so wie es sich in der Quantenphysik darbietet, anzugehen. Ein historischer Überblick über die Entwicklung des Ätherproblems in Philosophie und Naturwissenschaft dient zugleich als Problemstellung für die folgenden Betrachtungen. Diese leiten das Dasein eines Weltäthers ab aus der stetigen Ausdehnung der Welt, die einen Realzusammenhang auch über den „leeren“ Raum hinweg erfordert, und aus den in die gleiche Richtung weisenden Erscheinungen der physikalischen Felder. Die Frage nach dem Sosein des Weltäthers bringt einen begrüßenswerten Neuanatz der philosophischen Betrachtungsweise: Der Äther wird nicht mehr den materiellen Körpern als Ur- oder Hintergrund gegenübergestellt, sondern es sind die materiellen Teilchen selbst, die in ihrer Gesamtheit den Äther bilden. Die materielle Substanz als solche, d. h. als metaphysisches Prinzip, ist außerhalb von Raum und Zeit und erhält ihre Räumlichkeit wie ihre Bezogenheit auf andere Substanzen erst durch die Ausdehnung als

Akzidens. Dieses Akzidens ist aber nun aufzufassen als eine Art Wirkosphäre, als eine Art Führungsfeld, das sich in dem physikalischen Feld- bzw. Wellenbild widerspiegelt und wenigstens der Möglichkeit nach sich über die ganze Welt erstreckt: der Inbegriff der Realbeziehungen zwischen der materiellen Substanz, dem „Teilchen“, und seiner Umgebung. Die Gesamtheit dieser Wirkosphären in ihrer gegenseitigen Durchdringung macht dann das aus, was zunächst als Weltäther bezeichnet wurde. — Neben der Durchführung dieses Leitgedankens und seiner Anwendung auf Einzelfragen finden sich wertvolle Betrachtungen über die wesentliche Relativität und Dynamik des materiellen Seins sowie schöne Begriffsabgrenzungen aus dem physikalisch-philosophischen Grenzgebiet, deren Verwendung das Arbeiten auf diesem Gebiet sehr erleichtern kann. — Einige kritische Bemerkungen wollen als Anregung zur Weiterentwicklung der sehr ansprechenden Gesamtschau verstanden sein: Bei der Ableitung der Stetigkeit der Ausdehnung aus der stetigen Bewegung (36) wird vielleicht nicht genügend beachtet, daß die Anwendung des Begriffs der Ortsbewegung auf Elementarteilchen — in deren Bereich ja das eigentliche materielle Geschehen zu suchen ist — doch nur mit gewissen Einschränkungen erfolgen kann; jedenfalls kann auch bei der Bewegung von einer Stetigkeit nur insoweit gesprochen werden, als überhaupt in den Differentialgleichungen der Quantenphysik Stetigkeit zum Ausdruck kommt. Die an sich wohl richtigen Überlegungen bezüglich der Unmöglichkeit eines absolut leeren Raumes (39) erwecken in der vorgelegten Form den Anschein, als ob aus der Unmöglichkeit des Satzes „Der leere Raum existiert“ auf die Unmöglichkeit der Aussage „Es gibt einen leeren Raum“ geschlossen würde; es müßte also eine genauere Formulierung geboten werden, die dann auch die inzwischen erschienene Argumentation N. Hartmanns hinsichtlich des leeren Raumes (Naturphilosophie 47, 84, 89, 95) berücksichtigte. Wenn der Teilchencharakter der Photonen mit March in gewissem Sinn als Schein hingestellt wird (62), so hat March selbst an dieser Auffassung die notwendige Korrektur angebracht (Natur und Erkenntnis 165). Die Betrachtungen über die wesentliche Relativität und Dynamik des materiellen Seins könnten vielleicht noch eine Vertiefung erfahren von der Untersuchung der Quantenstatistiken her, die wohl auf eine nicht nur erkenntnistmäßige Ununterscheidbarkeit, sondern auch auf eine seinsmäßige Verschmelzung von Elementarteilchen beim Einsetzen von Wechselwirkung schließen lassen; man würde sich freuen, einer Fortführung der Arbeit des Verf. in dieser Richtung wie hinsichtlich der Ausdeutung der Relativitätstheorie zu begegnen.

Büchel

Grégoire, Fr., Note sur la philosophie de l'Organisme. 59 S.) Löwen 1948, Institut Supérieur de Philosophie. Fr. 35.— — Die hier veröffentlichte Studie ist zuerst in der RevPhLouv (Aug. 1948) erschienen. Der Verf. will das im Titel angeführte Thema nicht erschöpfend behandeln, sondern nur Fragestellung und Terminologie des Organismusproblems vorlegen. Die Arbeit hat drei Teile: A. Les questions; B. Les positions; C. Note complémentaire sur le sens de quelques expressions. — Nach einer genauen Formulierung der Probleme einer Philosophie des Organischen (1. Question de la vie organique individuelle; 2. Question de l'évolution des espèces; 3. Question de l'origine de la vie organique) widmet der Verf. den Hauptteil seiner Untersuchung einer Klassifizierung der Antworten, welche die drei entscheidenden Fragen gefunden haben. Als erste Antwort behandelt er den Agnostizismus; sodann den Mechanismus in seinen verschiedenen Stufen, je nachdem alle drei Fragen oder nur die 1. und 2. Frage mechanistisch beantwortet werden; schließlich den Anti-Mechanismus in der zweifachen Form, der Theorie „de l'émergence“ und des Neovitalismus. Ergänzende Bemerkungen zu einigen in der Philosophie des Organischen häufig gebrauchten Ausdrücken, wie z. B. Finalität, Ganzheit, Anpassung, Gestalt, beschließen die Abhandlungen. — Mit großer Einfühlungsgabe in das Denken und Wollen der verschiedensten modernen biologischen und naturphilosophischen Strömungen ist es dem Verf. gelungen, eine brauchbare Klassifizierung der Meinungen zum Vitalismus-Mechanismus-Problem aufzustellen, ohne dabei schwer faßbaren Richtungen, wie z. B. dem „Organizismus“, Gewalt anzutun. In dem Vorschlag, den Begriff

Finalität in der Biologie nicht mehr zu gebrauchen und ihn durch andere Termini (Koordination, Organisation, System usw.) zu ersetzen, werden viele Biologen und erst recht Naturphilosophen eine allzu große Vorsicht gegenüber einer metaphysikfeindlichen Biologie erblicken. Haas

Koppen, K., Die Wunder des Lebens. gr. 8° (346 S., 50 Abb.) Bonn 1949, Dümmler. DM 14.80. — Von den Wundern des Lebens werden uns in vorliegendem Werk vor allem die Wunder des menschlichen Lebens gezeigt. Was biologische und medizinische Forschung heute an wichtigen Ergebnissen zu einer biologisch orientierten Anthropologie beisteuern kann, ist hier in einer auch für den Nichtfachmann zugänglichen Form dargestellt. Der Verf. geht von der Entstehung der Welt, des Lebens und dem Werden des Menschen (stammesgeschichtliche und individuelle Entwicklung) aus. Bei der Beurteilung stammesgeschichtlicher Argumentationen läßt er eine auf Tatsachen gegründete, weise Vorsicht walten. Das biogenetische Grundgesetz gilt ihm „höchstens als Regel“ („um es nicht als Konstruktion einer Spekulation zu werten“). Sehr zurückhaltend ist er auch gegenüber den in der Haeckelschen Ära mit so viel unbegründetem Enthusiasmus aufgestellten Stammbäumen vom einfachsten Lebewesen bis zum heutigen Menschen. Bezüglich der Abstammung des Menschen macht er sich die Worte Bavinks zu eigen (52): „Der Mensch ist aus dem Tierreich emporgestiegen, aber er ist jetzt etwas anderes und weit mehr als das Tier. Er steht mit den Füßen auf der Erde, aber sein Haupt ragt in den Himmel, er ist wirklich der Wanderer zwischen zwei Welten.“ In den Kap. vom Sein und Vergehen bietet der Verf. eine Biologie der Lebenserscheinungen (Zelle, Vererbung, Konstitution, Gesundsein, Krankheit, Altern, Sterben, Tod). Im Anhang zu diesen Kap. wird Stellung genommen zu Wunschtod und Sterbehilfe, Selbstmord, Erdbegräbnis und Feuerbestattung, wobei sich der Verf. von rein biologischen bzw. medizinischen Gesichtspunkten leiten läßt. Anschließend wird dann das „Leib-Seele-Sein“ (Nervensystem, Sinnesleben usw.) und die Beziehung des Menschen zur übrigen Welt behandelt. Den Abschluß des Werkes bildet ein weltanschauliches Kap. (Triebkräfte des Lebens, Willensfreiheit, Sinn des Lebens, Wissen und Glauben). — Der Verf. behandelt sein Thema auf breitester Grundlage, unter Einbeziehung zahlreicher Grenzfragen. Leider ist er in der philosophischen Bewältigung der aufgeworfenen Probleme weniger erfolgreich. Einige Beispiele mögen das zeigen: Obwohl er bei der Frage nach der ersten Entstehung des Lebens den Zufall ausschließen will (26) und eine Schöpfung für möglich hält, bringt er den Einwand vor, daß ein Schöpfungsakt eine Unterbrechung der uns gegebenen Kausalität bedeuten würde. Welche Kausalität würde aber im Fall der Erschaffung des ersten Lebens durchbrochen, wenn dieses vor der Erschaffung noch nicht existierte und nach der Erschaffung nicht rein physikochemisch erklärt werden kann? Der gleiche Grund veranlaßt den Verf. auch zur Ablehnung der Möglichkeit des Wunders. S. 25 wird es als unmöglich erachtet, daß den Lebewesen „eine entsprechende schöpferische Wesensidee“ in Gott entspricht (Feuling). Kann schon kein Künstler ohne Ideen schaffen, so noch viel weniger die absolute Intelligenz, Gott. — Die Darstellung des Vitalismus (33) scheint zu grob, wenn der Verf. die Einführung des Entelechiebegriffes darauf zurückführt, daß „man die Unkenntnis über das Leben an sich auf einen noch rätselhafteren metaphysischen Faktor abschiebt, um mit ihm spekulieren zu können“. — S. 83 sagt der Verf. vom Substanzbegriff: „Es gibt keine ‚beharrende Substanz‘ mehr, sondern als letzte Realität bleibt nur das elektromagnetische Feld in seiner raumzeitlichen Bindung.“ Ein solches Urteil scheint nur möglich, wenn man die Substanz als „starrs Wirklichkeitsklötzchen“ mißversteht und nicht berücksichtigt, daß Substanz neben der Selbstständigkeit (Subsistenz) auch inneres Tätigkeitsprinzip (Natur) besagt. — Bei der Behandlung von Fragen, die unmittelbar in den weltanschaulich-religiösen Bereich hineinführen (Feuerbestattung, Erdbestattung, Tod, Unsterblichkeit, Leib-Seele-Problem usw.), wäre eine stärkere Berücksichtigung der weltanschaulichen Gesichtspunkte angebracht gewesen. Der Verf. leugnet die Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele. Im Leib-Seele-Problem vertritt er die Zweiseiten- oder Identitätstheorie. Den letzten Sinn des Lebens

sieht er im Werterleben, das den Menschen geistig befriedigt, das aber seine Hauptziele allein im Diesseits finden soll. Die Weltanschauung, die an den entscheidenden Stellen offenbar wird, ist eindeutiger Positivismus. Haas

Marc, A., *Psychologie réflexive*. 2 Bde. gr. 8° (382 u. 420 S.) Brüssel 1949, L'édition universelle. Fr. 475.— Die beiden Bände handeln in drei Büchern von der Erkenntnis (I), vom Willen und vom Geist (II). Der Verf. geht von einer Phänomenologie und Metaphysik des Zeichens aus, wie es sich im gesprochenen Wort als Sichtbarwerden des Geistes in Raum und Zeit darstellt. Anthropologisch wird diese Art von Zeichen als die Offenbarung von Bewußtsein gedeutet. Die Darstellung der Erkenntnis geht über Sinnes- und Verstandeserkenntnis zur Betrachtung der Aktivität und Rezeptivität menschlichen Erkennens, untersucht den Vorgang der Abstraktion und Vergegenständlichung, die sachliche Grundlage für die Begriffsunterscheidung von Verstand und Vernunft und schließlich die Psychologie von Wahrheit und Irrtum im Urteil. Die Auffassung des Verf. von einer ausschließlichen Objektivität der Sinnesqualitäten dürfte kaum ohne Widerspruch bleiben. — Der Aufweis der Geistigkeit und Freiheit des Willens wird um eine Betrachtung des personalen Sinnes der Liebe als Wille zu sich und zum anderen geistvoll erweitert. Es fällt jedoch auf, daß im Gegensatz zu der eindeutigen Zweiteilung der Erkenntnis hier nur vom geistigen Wollen die Rede ist und des sinnlichen Strebens keinerlei Erwähnung geschieht. Auch vermißt man eine Darstellung oder doch wenigstens eine anthropologische Ortsbestimmung von Gemüt, Gefühl, Stimmung. — Das 3. Buch ist der Einfachheit, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele gewidmet und bringt Überlegungen über die leib-seelische Ganzheit sowie über den Seinsgehalt von Person und Individuum. — Das ganze Werk stellt sich als Begegnung scholastischen Denkens thomistischer Prägung mit neuzeitlicher Problematik dar, vor allem mit der Fragestellung Kants. Diese ungemein eingehende Auseinandersetzung ist gekonnt und überzeugend; Kant selbst kommt freilich immer nur in der Übersetzung von Tremesaygues zu Wort. Ein wesentlicher Vorzug dieser Psychologie liegt ferner in der geschickten Verbindung von Geschichte und Systematik der einzelnen Probleme. Unbeschadet dieser großen Vorzüge scheint uns allerdings, der sehr vorteilhafte Ansatz der ganzen Spekulation sei nicht immer folgerichtig genug entfaltet. Man würde jedenfalls nach dem im ersten Teil Gesagten wesentlichere Aussagen über die Leib-Seele-Struktur der menschlichen Persönlichkeit erwarten. So aber tritt die glänzende Darstellung der Einheit von Sinnlichkeit und Geistigkeit der ersten Kapitel gegen das Ende hin zugunsten einer offensichtlichen Überbetonung der Geistigkeit in den Hintergrund. Die Vorzüge der ganzen Anlage und Durchführung sind aber so viele, daß es genug ist, auch ihre Grenzen zu sehen: dann wird man reichen Gewinn haben. Trapp

Oelrich, W., *Geisteswissenschaftliche Psychologie und Bildung des Menschen*. gr. 8° (229 S.) Stuttgart 1950, Klett. DM 9.50. — Das Werk von O. schließt sich eng an Spranger an, besonders an seine Lebensformen und seine Psychologie des Jugendalters. Zu den Aufgaben der geisteswissenschaftlichen Psychologie (90—133) gehört neben der psychologischen Durchdringung des Ich und der Umwelt eine Untersuchung über die Art, wie das Ich sich mit der Umwelt auseinandersetzt. Diese von Mensch zu Mensch verschiedene Sonderart wird in überschaubarer Weise uns zugänglich und verständlich, wenn wir uns mit dem Maßstab der Sprangerschen Lebensformen der individuellen Wirklichkeit zu nähern suchen (114 ff.). Gegenüber dieser Position des Verf. ist zu bedenken, daß die Lebensformen Sprangers als ideale Typen einen wertvollen Weg bahnen zum Verständnis ausgereifter und hochentwickelter Persönlichkeiten, daß ihnen aber in der Anwendung auf weniger entwickelte und nicht gereifte Menschen sehr viel Problematik anhaftet. — In den beiden ersten Abschnitten seines Buches bietet O. zunächst einen orientierenden Überblick über Ursprung und Geschichte der geisteswissenschaftlichen Psychologie (11—34) und bringt dann Untersuchungen über den Aufbau der geisteswissenschaftlichen Psychologie (35—89). Vielleicht hätte

er diesen Abschnitt besser als „Fundamente“ denn als „Aufbau“ bezeichnet. Denn er enthält eine mehr wissenschaftstheoretisch gedachte Darlegung der Grundlagen seiner Psychologie, darunter vor allem ein Kapitel über die Theorie des Verstehens. Bei der Begriffsbestimmung der geisteswissenschaftlichen Psychologie wäre mehr Klarheit und Präzision zu wünschen. Mit Recht macht O. darauf aufmerksam, daß man die Methoden und Forschungsergebnisse einer naturwissenschaftlich gerichteten Psychologie nicht auf das Verhältnis von Seele und Geist übertragen darf. Damit deutet er aber auch an, daß Aufgabe der geisteswissenschaftlichen Psychologie nicht nur der „objektive Geisteszusammenhang“ — wir deuten dieses Wort als Zusammenhang zwischen subjektivem und objektivem Geist —, sondern auch die Beziehung von Seele und subjektivem Geiste sein muß. Den in sich und auch für O. schwierigen Begriff des subjektiven Geistes faßt er als „den in der menschlichen Seele wirksamen Geist“ (37). Es wäre sicher eine weiterführende Aufgabe, die Bedingungen für die Möglichkeit eines solchen Wirkens von der menschlichen Seele und auch vom wirkenden Geiste her, sowie die Art und die Entwicklung dieser Wirksamkeit aufzuhellen. Die Identifizierung des „Struktur- oder Entwicklungsprinzips, des Ganzheits- oder Gestaltungsbegriffs“, wie sie dem Verf. vorzuschweben scheint (37), dürfte nicht durchführbar sein. Welchem Reichtum an Problemen inhaltlicher Art die geisteswissenschaftliche Psychologie sich gegenübergestellt sieht, zeigt der Verf. in einem Überblick über die Gebiete der geisteswissenschaftlichen Psychologie (u. a. Psychologie der Lebensalter, der Geschlechter, der objektiven Geistesgebilde). Der letzte Abschnitt des Buches untersucht den Zusammenhang der geisteswissenschaftlichen Psychologie mit der Erziehungswissenschaft. Dieser Zusammenhang ist grundlegend in der Auseinandersetzung des Individuums mit der Natur und den Sachgebieten des objektiven Geistes gegeben: Erziehung ordnet sich wesensmäßig ein in diesen organischen Bildungsprozeß. — Das Buch ist der erste Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der geisteswissenschaftlichen Psychologie und verdient als solcher Beachtung.

Gilen

Katz, D., *La psicologia della forma*. Traduzione di E. Arian E (203) 8° Turin 1950, Einaudi. L. 1200.— In diesem Buche, das inzwischen auch wieder in seiner deutschen Ausgabe erschienen ist, gibt K. einen guten Überblick über die Grundlagen und die einzelnen Arbeitsgebiete der Gestaltpsychologie. Das Werk ist als erste Einführung in die Gestaltpsychologie gedacht. Daraus wird die knappe Fassung mancher Kapitel erklärlich (vgl. den Abschnitt über Wesen der Gestaltpsychologie 125—129). Der Verf. stellt in ruhiger und distanzierter Objektivität die Bedeutung, die Resultate und auch die Grenzen der Gestaltpsychologie dar. Er kann dabei auf eine Reihe von Forschungen hinweisen, die er persönlich oder durch seine Schüler zu diesen Problemen beigetragen hat. Zu den charakteristischen Eigenarten der Gestaltpsychologen gehört, besonders bei ihren Hauptvertretern, der Kampf gegen die Elementenpsychologie (vgl. erstes und letztes Kap.). K. glaubt, daß man in diesem Kampf etwas übertrieben hat (18). Auch in der Zukunft wird man die Forschungsergebnisse der physiologischen Psychologie als beachtlich gelten lassen und auf den von ihr geschaffenen Grundlagen und zum Teil noch gar nicht abgeschlossenen Untersuchungen der einzelnen Sinnesgebiete weiterbauen müssen (200). Dabei ist aber zuzugeben, daß manche dieser Analysen im Lichte der Gestalttheorie neue Aspekte offenbaren. Dagegen können die optischen Täuschungen, die umkehrbaren perspektivischen Täuschungen (49 f.), das Wahrnehmen des Rhythmus in Musik, Tanz und Sprache sowie eine Reihe anderer akustischer Phänomene (55) nur auf dem Boden einer strukturtheoretischen Auffassung erklärt werden. Auch die komplexen Einheiten der Gedankenwelt, z. B. die Totalität einer Diskussion um ein wissenschaftliches Problem, wird in den Bereich der Gestaltpsychologie und ihrer Studien gezogen (ebenfalls die Psychologie des Wollens und des Gefühlslebens). Es bleibt jedoch fraglich, ob eine wissenschaftliche Diskussion, die sich etwa über einen längeren Zeitraum erstreckt, wirklich die Züge einer „Gestalt“ in sich trägt. K. schließt sich nicht der Auffassung an, daß

man praktisch jedes Gebiet der allgemeinen Psychologie unter dem Begriff der Gestalt angehen könne: die Begriffe „komplexe Einheit“ und „Gestalt“ decken sich nicht (61). Innerhalb des Rahmens, den K. sich gestellt hat, war es wohl nicht möglich, näher auf den Versuch Köhlers einzugehen, das gestaltmäßige Verhalten der Organismen unter Ablehnung des Vitalismus durch „dynamische Selbstregulierung“ zu erklären (78). Mit Recht weist der Verf. darauf hin, daß Köhlers Lehre von den physischen Gestalten auf Erkenntnistheorie und Weltanschauung dieser Schule, nicht nur auf ihre psychologischen Untersuchungen starken Einfluß genommen hat. — Man möchte wünschen, daß in einer Neuauflage bei den Zitaten auch die Fundorte angegeben würden. Der Übersetzung ist ein zwei Seiten umfassendes Verzeichnis italienischer Literatur zur Gestaltpsychologie beigegeben. Gilen

Fröbes, J., S. J., *Tratado de psicología empírica y experimental*. Spanische Übers. v. J. A. Menchaca S. J. 4. Aufl. 2 Bde. gr. 8° (XXVIII u. 660, XXVI u. 678 S.) Madrid 1950, Razón y Fe. Zus. Pes. 250.—. — Von dem geschätzten „Lehrbuch der experimentellen Psychologie“ von J. Fröbes erschien die 3. Aufl. des 1. Bandes bereits 1923, die des 2. Bandes 1929; seitdem konnte der Verf. in Deutschland nur 1935 noch einen kurzen Nachtrag zum 1. Bd. drucken lassen. Von seiner unermüdlchen Weiterarbeit auf dem Gebiet der Psychologie zeugen seine sorgfältigen Literaturberichte in den Bänden 1—19 (1926 bis 1944) dieser Zeitschrift. Diese und andere Forschungsergebnisse konnte der Verf. in die 3. spanische Ausgabe seines Werkes hineinarbeiten; die vorliegende 4. Aufl., die der 3. schon bald folgen konnte, ist im wesentlichen ein Abdruck der 3. Aufl. Von den insgesamt über 1300 Seiten der beiden Bände sind etwa 300 gegenüber der 3. deutschen Ausgabe neuer Text. So bieten die beiden Bände eine Zusammenfassung der psychologischen Forschungsergebnisse bis 1942, wie man sie in dieser Vollständigkeit anderswo schwerlich finden wird. Darum haben sie auch über den spanischen Sprachbereich hinaus ihre Bedeutung. Die Ergänzungen betreffen u. a. die Eidetik, die Gestaltwahrnehmung, die Zuverlässigkeit von Zeugenaussagen, die künstlerische Inspiration, die Ausdruckslehre, die Frage nach der Intensität des Wollens; die Typenlehre, die Entwicklungspsychologie, die psychischen Anomalien; ganz neu sind die Abschnitte über Rassenpsychologie (II 540—544). de Vries

Vetter, A., *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie*. 8° (141 S.) Stuttgart 1950, Klett. DM 9.—. — Auf dem sachlichen Hintergrund einer vergleichenden Auswertung der Selbstzeugnisse junger Menschen gibt der Verf. eine Phänomenologie der Phantasie und darüber hinaus eine Ortsbestimmung derselben im Ganzen des seelischen Gefüges. Die Gliederung des Phantasievorganges (I) zeigt die sensorische Phantasie und ihr Bilderlebnis, die Umschmelzung im Gefühl und die Werkgestaltung der motorischen Phantasie. Unter dem Gesichtspunkt des übergreifenden Gehaltes der Phantasie (II) stellt sich die Welterfahrung und der Zukunftssinn der Phantasie dar. Phantasie und Traum werden in einem Anhang gegeneinander abgehoben. — Der Verf. sieht mit Recht in der Phantasie nicht eine eigentliche Grundfähigkeit im strengen Sinne. In ihrer wesentlichen Gefühlsabhängigkeit erscheint sie vielmehr als der vergegenständlichende Horizont, dessen eigentliche Innerlichkeit das Gefühl ist. Sie ist der „Horizont des Erlebnisbereiches der Persönlichkeit“. Sehr fruchtbar erweist sich die ausdrückliche Betonung eines spezifischen Neuheitsmerkmals, das der Phantasie über Erinnerung und Wahrnehmung hinaus eignet, sowie die ausgezeichnete Darstellung der Doppelbewegung der Phantasie in ihrem Aufruhen auf der sensorisch-motorischen Leibeseinlage; die Phantasie ist so durch Bilderlebnis und Werkgestaltung polar bestimmt. Im Aufweis ihrer Erlebnisbedeutung und ihrem Verhältnis zum religiösen Urbezirk zeigen sich wertvolle Ansätze zur Auseinandersetzung mit R. Otto. Sachlich überzeugend stellt sich auch die Abgrenzung der Auffassung des Verf. zu jener von Kierkegaard, Klages und Heidegger dar. In der Skizze über Traum und Phantasie verdient besondere Beachtung, daß der Verf. neben der Dynamik der triebhaften Wunschregung die pathische Auslegung des Traumes betont und in ihren Zusammenhang mit einer Er-

scheinungslehre stellt. Traumdeutung kann nicht in einer Entlarvung ihr Genüge finden, sondern muß den persönlichen Lebenssinn entdecken, von dem aus erst Verdrängung als solche sichtbar werden kann. Trapp

Jung, C. G., *Gestaltungen des Unbewußten*. Mit einem Beitrag von Aniela Jaffé. 8° (616 S.) Zürich 1950, Rascher. S. Fr. 32.— Jung legt in diesem 7. Band der psychologischen Abhandlungen Untersuchungen über Psychologie und Dichtung (I) vor, über Wiedergeburt (II), zur Empirie des Individuationsprozesses (III), über Mandalasymbolik (IV). Mehr als die Hälfte des Buches bildet der Beitrag von A. J. über Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen „Der Goldne Topf“ (V). — Die nicht selten bis zur Tragik gesteigerte Spannung eines Dichterlebens sieht der Verf. wesentlich darin, daß die Sehnsucht des „gewöhnlichen“ Menschen nach sicherem Lebensglück dem rücksichtslosen Drang schöpferischer Begabung erliegen muß. — Für die Formen der Wiedergeburt werden fünf Aspekte bezeichnet: Metempsychosis, Reinkarnation, Auferstehung, Wiedergeburt, Teilnahme am Wandlungsvorgang. Der Verf. will nicht über die Tatsächlichkeit von Wiedergeburt in irgendeinem Sinne befinden, sondern schließt erst einmal aus der Tatsache solcher Vorstellungen auf einen zugrundeliegenden psychischen Sachbestand. Unter den möglichen Wegen zur Wandlung werden als „technische“ Yoga und Exercitia spiritualia genannt. — Anhand von 17 Bildern aktiver Imagination einer Patientin wird ein Individuationsprozeß erläutert. — Diese Einzelkasuistik wird durch Teil IV in größere Zusammenhänge gestellt: der exegetische Text zu 54 Bildtafeln versucht die Symbolik des Mandala in seiner Ausprägung durch aktive Imagination darzustellen. Der Vergleich von individueller Phantasie und überindividuellen Grundgehalten ergibt für den Verf. die Feststellung eines kollektiven Unbewußten. Als Grundlage seiner symbolischen Produkte wird die Existenz von urtümlichen Bildern (Archetypen) postuliert. — Wie alle Werke Jungs zeigt auch das vorliegende ein umfassendes Wissen in Ethnologie und Religionsgeschichte. Die Einzelercheinungen werden jedoch in ihrer Vielzahl gleichwertig registriert, und J. stellt lediglich fest: „Ich fühle mich nämlich nicht dazu berufen, ethisch abzuwägen, was die venerabilis mater Natura tut, um ihre köstliche Blume zu entfalten. Man kann es tun, und wessen Temperament ethische Nötigung verspürt, muß es auch tun, um einem Bedürfnis, das auch anderen eignet, entgegenzukommen“ (162). — A. Jaffé zeigt am Beispiel des genannten Märchens, wie bei E. T. A. Hoffmann die äußere Welt und die Welt der Bilder ineins fließen und wie zugleich das individuelle Erleben des Dichters als persönliche Ausgestaltung überpersönlicher Wirklichkeiten gedeutet werden könnte. Die Analyse der Bildwelt wird auf dem Hintergrund einer umfassenden Kenntnis der Literatur- und Geistesgeschichte vollzogen. Bei der Darstellung ethischer und religionsgeschichtlicher Zusammenhänge spricht so sehr die Schülerin Jungs, daß auch für diesen Teil des Buches das zu den anderen Teilen Gesagte gültig ist. Trapp

Plessner, H., *Lachen und Weinen*. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens, 2. Aufl. (Sammlung Dalp). 8° (226 S.) München (1950), Lehnen. DM 9.80. — In dieser eindringlichen und anregenden, von einer leichten Aggressivität gefärbten Studie begreift P. Lachen und Weinen als Ausdrucksformen, die dem Menschenwesen eigen sind. Er lehnt sich nicht an Begriffe und Schemata irgendeiner Metaphysik an, weil sonst leicht Vorurteile erstehen könnten, die eine Durchleuchtung der Probleme des Ausdrucks nur hindern (24). Der Verf. will aber über das Studium von Ausdruck und Ausdrucksformen, wie sie sich im alltäglichen Umgang von Mensch zu Mensch, von Mensch zu Welt anbieten, weiterführen zu einem Verständnis der menschlichen Natur und des menschlichen Wesens. In diesem Zusammenhang sind die einzelnen Kapitel seines Buches zu sehen: Verhältnis des Menschen zu seinem Körper, die Ausdrucksweise von Lachen und Weinen, Anlässe des Lachens, Anlässe des Weinens, der Ursprung von Lachen und Weinen. Lachen und Weinen sind körperliche Reaktionen, die sich aber, darin von Sprache, Geste und Gebärde deutlich unterschieden, vom Körper auf-

fallend emanzipieren. Im Lachen und Weinen verliert die menschliche Person weitgehend ihre Beherrschung, aber gerade dieser Verlust der Beherrschung hat im ganzen Ausdruckswert. In einer von der Person unbeantwortbaren aber nicht bedrohenden Situation (89) wird „eine Möglichkeit des Zusammenwirkens zwischen der Person und ihrem Körper offenbar, die für gewöhnlich geheim bleibt, weil sie nicht beansprucht wird“ (43): der Körper übernimmt gewissermaßen die Antwort, nicht in der Funktion seiner *Instrumentalität*, sondern in Funktion seiner *Expressivität* (56). So sind Lachen und Weinen „Grenzreaktionen“ (193), die zugleich Selbstbehauptung und Selbstpreisgabe verraten. In beiden Fällen wird der Mensch von einer Ohnmacht der Beantwortung umfassen. In der Situation, die erheitert, sieht er sich der Übermacht einer unausgleichbaren Mehrsinnigkeit gegenübergestellt, im Weinen zeigt diese Ohnmacht sich als ein Mangel an Distanz gegenüber dem Inhalt eines ergreifenden Gefühls oder gegenüber körperlichem und seelischem Schmerz. — Man möchte wünschen, daß der Verf. in ähnlicher Weise das Phänomen des Lächelns einer Analyse unterzöge. Auch in diesem Phänomen größerer Beherrschtheit des Körpers durch Person oder Geist kommt das Wesen des Menschen in spezifischer Weise zum Ausdruck. Gilen

Pfahler, G., Der Mensch und seine Vergangenheit. Eine Besinnung über die Psychologie der Tiefe für Helfer und Hilfesuchende. 8° (XVI u. 362 S.) Stuttgart 1950, Klett. DM 14.50. — In diesem Buch geht der Verf. von der Voraussetzung aus, daß jedes Erleben der Gegenwart getragen und mitbestimmt ist von Erlebnissen, Einsichten, den Erfahrungen und dem Tun der Vergangenheit. Das Hauptanliegen des Buches ist es, im Unterschiede zu den von Ärzten wie Carus, Freud, Adler und Jung stammenden Untersuchungen, „dem Walten der Vergangenheit beim gesunden Menschen nachzugehen“ (IX). Nur eines von den sechs Kapiteln des Buches — das umfänglichste — ist dem kranken Menschen, seiner Vergangenheit und dem Hineinwirken dieser Vergangenheit in seine Gegenwart gewidmet: „Unordnung und Ordnung. Von den Verbiegungen der Lebenslinien“ (201—336). Einen Überblick über den Inhalt dieses Kapitels geben die Titel der einzelnen Abschnitte: Angst (als Musterfall); Geschlecht; Tod; Koblode, Dämonen und böse Geister. Die theoretischen Grundanschauungen des Verf. sind im zweiten Kapitel dargelegt: Theorie der Tiefe (39—145). Das letzte Kapitel führt nach der Intention P.s an die Grenzen der Psychologie und bietet den Übergang zur Weltanschauung: Der Mensch als Herr und Knecht seiner Vergangenheit (337—358). — Der Verfasser hat sein Buch vor allem für Erzieher, Seelsorger und Ärzte geschrieben. Hier liegt eine wirkliche Aufgabe des Buches: es kann zu einer „Besinnung über die Psychologie der Tiefe“ führen, wie jeder sie braucht, der verantwortlich in Führung und Formung von Menschen tätig ist. Weniger glücklich ist das Buch gegenüber der anderen Aufgabe, die P. sich gestellt hat: „eine Lücke in der Arbeit der wissenschaftlichen Psychologie auszufüllen“ (VIII). Um dieser Aufgabe in gültiger Weise gerecht zu werden, wäre eine Umarbeitung und Vertiefung des Werkes nicht zu umgehen. So wäre eine eingehende wissenschaftliche Begründung seiner Definition der Tiefe und auch der Grundthesen wünschenswert. Wenn Psychologie der Tiefe „die Lehre von der Art und Weise ist, in der je und je Erweckung und Einsatz der Vergangenheit in der Gegenwart auf die Zukunft hin vor sich gehen“ (103), dann muß in einem Werke, das eine Lücke in der Wissenschaft ausfüllen will, diese Art und Weise schon eingehender untersucht und dargelegt werden. Ebenso würde das Buch nach dieser Seite gewonnen haben, wenn die objektiv bestehenden sachlichen und dynamischen Zusammenhänge zwischen Psychologie, Anthropologie und Weltanschauung in genaueren Analysen aufgewiesen worden wären. Gilen

Troubles et lumière. Études Carmélitaines 1949. 8° (219 S.) Paris 1949. Desclée de Brouwer. — Der vorliegende Band enthält Referate und Diskussionsbeiträge des fünften internationalen Kongresses für Religionspsychologie, der im September 1948 in Avon-Fontainebleau abgehalten wurde. Der Kongreß hatte sich die Aufgabe gestellt, die psychologischen Bedingungen

einer echten Spiritualität zu erforschen. Die Referate — nicht alle auf gleicher Höhe stehend — sind teilweise von mehr theologischer als psychologischer Sicht der religionspsychologischen Probleme bestimmt. *L. Beirnaert* liefert einen beachtenswerten Beitrag über *Sens chrétien du péché et sentiment de culpabilité* (31-41). Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß bei einem mit dem Christentum lebendig verbundenen Menschen eine Bejahung und Anerkennung eigener Schuld möglich ist, ohne daß dadurch lähmende Depressionen auf den Menschen hereinstürzen müssen, die ihn lebensuntüchtig machen. Bei manchen auch lebendig an das Christentum gebundenen Naturen bietet das Phänomen der Sünde und der Schuldhaftigkeit zugleich einen neurotischen und einen religiösen Aspekt, so daß eine Lösung des Konfliktes von Psychiatrie oder Psychoanalyse (eine andere Möglichkeit wird nicht erwähnt) und von der Religion her in gemeinsamer Arbeit angebahnt werden müßte. — *R. Allers* steuert Gedanken bei: „Autour d'une psychologie de la confession“. Auf seine Ausführungen über das Vergessen, die psychologische Isolierung des vergessenen Bewußtseinsinhaltes und das daraus resultierende vage Gefühl einer Schuldhaftigkeit sei hier eigens hingewiesen (69-71). Diese Arbeit würde gewinnen, wenn sie übersichtlicher gegliedert wäre. — Nach *P. Cossa* (*Mauvaise conscience et troubles mentaux*) ist es nicht bewiesen, daß Gewissensbisse allein genügen, um eine Neurose zu begründen. Oft ist aber der unbewußte Konflikt, aus dem Neurosen erstehen, von einem ins Bewußtsein greifenden Gewissenskonflikt überlagert. In diesem Falle ist Heilung nur möglich, wenn auch das moralische Gewissen wieder beruhigt wird (102). — Die Züricher Ärztin und Jungschülerin *J. Jacobi* zeigt psychologische Aspekte des religiösen Menschen, ganz aus der Ideenwelt ihres Meisters heraus, mit Tafeln von Mandalas aus der psychotherapeutischen Praxis, aus Lamaklöstern, christlichen Handschriften und theosophischen Drucken (115-135). Eine weitere Erörterung des „religiösen Instinktes“, dessen grundlegende Bedeutung für die seelische Gesundheit sie mit *C. G. Jung* hervorhebt, würde noch weiteres Licht in die Struktur des religiösen Menschen und der religiösen Phänomene bringen können. — Der Löwener Psychopathologe *E. de Greef* behandelt das Thema „*Affectivité et Spiritualité*“. Er begrenzt seine Studie bewußt auf fundamentale und elementare mystische Erlebnisformen. Die wesentlichen Züge dieser Mystik, soweit sie rein psychologischer Art sind, findet er auch in dem Menschen, der von einem ästhetischen Erlebnis oder in der Liebe (Elternliebe oder sexuelle Liebe) ekstatisch hingerissen wird. Der Mechanismus einer sympathischen Wertung, der in solchen Phänomenen vorliegt, kann auch zu Projektionen führen, in denen der Mensch glaubt, mit dem Absoluten in unmittelbarem mystischen Kontakt zu treten. In Wirklichkeit handelt es sich dabei aber um eine Illusion. *G.* bringt einige Beispiele für seine Auffassung. Es ist zuzugeben, daß diese Möglichkeit besteht und daß pseudomystische Vorgänge als objektivierende Projektionen eigener Gedanken und Gefühle enthüllt werden können. Es wäre eine dankbare Aufgabe, auch echt mystische Erlebnisse religiöser Menschen nach dieser Seite zu analysieren, etwa an Hand der Werke von *Theresia von Avila*, und zu prüfen, ob auch dort noch von Projektionen gesprochen werden kann, die vielleicht als Teilfaktoren in das Ganze des mystischen Geschehens eingegangen sind. *Gilen*

Schmaltz, G., Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie. 8° (163 S.) Stuttgart 1951, Hippokrates-Verlag. DM 8.50. — Dieser 1. Bd. der „Schriftenreihe zur Theorie und Praxis der Psychotherapie“ bringt eine Anthologie östlicher Lebensweisheit, vor allem aus dem indischen und chinesischen Kulturkreis. Der Verf. stellt die Texte in drei Gruppen zusammen: Lehrer im Osten (I), Wege zum Selbst (II), Zum Weltgeschehen (III). Auf dem Hintergrund dieser Zeugnisse will eine sehr ausführliche und gekonnte Einführung dazu dienen, aus dem östlichen Leben und Denken Anregung zur psychotherapeutischen Lösung westlicher Lebensprobleme allgemein menschlicher Art zu vermitteln. Dabei sollen nicht Lösungen wesensverschiedener Kulturkreise einfachhin übernommen werden; es sollen aber Möglichkeiten einer Befruchtung des Bemühens um den an sich und seiner Welt Leidenden auf-

gezeigt werden. Einen der wesentlichsten Unterschiede zwischen Ost und West sieht der Verf. in der verschiedenen Wertung von Außen- und Innenwelt. Als Kern des psychotherapeutischen Geschehens wird die Selbstverwirklichung im Individuationsprozeß gesehen. Als Voraussetzung für ein sinnvolles und fruchtbares Arbeiten verlangt der Verf. für den Therapeuten die Lehranalyse. Die Unterscheidung von „großer“ und „kleiner“ Psychotherapie ist nicht die sonst übliche. Verf. will mit dieser vielmehr die Heilung von Neurosen im engeren Sinne bezeichnen, mit jener die Bemühung um eine weitere Entwicklung der im wesentlichen sanierten Persönlichkeit. In jedem Fall muß sich Psychotherapie von jeder Philosophie und Theologie absetzen, da sie auf die Heilung eines an seiner Existenz jeweils ganz individuell leidenden Menschen bedacht zu sein hat. Wahrheit ist für den Kranken letztlich das, was seiner Gesundung fruchtbar ist, was ihn aus der Verstrickung zur Erlösung führen kann. Eine Zusammenarbeit mit Vertretern der Kirche wird für Grenzfälle in Aussicht genommen, weil auch die Religion in einer ihrer vorliegenden Formen für einen Kranken lebensnotwendig und damit heilsam sein kann. Daß jedoch die Seele des Menschen naturaliter christiana sei, glaubt der Verf. durch seine therapeutische Erfahrung nicht bestätigt. — Der Verf. verfügt über eine ausgezeichnete Kenntnis aller einschlägigen Literatur und geht wesentliche Fragen der Psychotherapie so grundsätzlich an, daß man an der Schrift kaum vorbeigehen kann, wenn man über das seelenärztliche Anliegen unserer Zeit unterrichtet sein will. Gerade aber weil die Arbeit Sch. ernst zu nehmen ist, muß sie auch sehr ernst stimmen: sie ist auf allen Seiten ein Zeugnis, wie dem Menschen Psychotherapie zum Erbe der gestorbenen Religion werden kann und vielfach werden muß. Wenn Gott nicht mehr lebt, klammert sich der Mensch an seine eigene Mitte, um den Verfall noch etwas aufzuschieben.

Trapp

Speer, E., Lindauer Psychotherapiewoche 1950. gr. 8° (200 S.) Stuttgart 1951, Hippokrates-Verlag. DM 9.50. — Die „I. Lindauer Psychotherapiewoche“ vereinte im Mai 1950 über 500 Ärzte und Ärztinnen aus dem Bundesgebiet und der Ostzone. Nichtärztliche Therapeuten waren zur Teilnahme nicht zugelassen. Der vorliegende Bericht bringt die Vorlesungen und Vorträge ausführlich oder in zusammenfassenden Referaten. Die Beiträge sind von I. Hirschmann, G. R. Heyer, B. Kihn, E. Kretschmer, G. Mall, G. W. Perade, I. H. Schultz, E. Speer, W. Winkler. Neben allgemeinen Aspekten psychosomatischer Medizin und analytischer Therapie kommen auch Fragen der engeren Psychiatrie, wie Paranoia und schizophrene Reaktion, zur Behandlung. Letztere wird als neben der prozessualen Schizophrenie mögliche Erkrankung gar nicht so seltener Art angenommen. Im Ganzen neuerer Diskussionen interessiert, daß der Hypnose doch eine nicht geringe Bedeutung beigemessen wird und daß die Narkoanalyse als therapeutische Hilfe mit umschriebener Indikation Anerkennung findet. Die Abgrenzung von Psychotherapie und Seelsorge wird hier und dort kurz berührt und maßvoll abgewogen erörtert. Die Auffassung freilich, daß man Paradies und Sündenfall als echten Mythos begreifen müsse und nicht zum moralischen Exempel degradieren dürfe, daß ferner nach katholischer Anschauung das Kleinkind (etwa bis zum 3. Jahr) nach dem Tode noch unmittelbar ein Engel werden kann, kann nicht dazu ermuntern, beim ärztlichen Therapeuten Behebung seelischer Konflikte weltanschaulicher oder religiöser Art zu suchen.

Trapp

4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie.

Tymbos für Wilhelm Ahlmann, ein Gedenkbuch, hrsg. von seinen Freunden. 8° (XII u. 326 S.) Berlin 1951, de Gruyter. DM 12.50. — Der Mann, dem dieses Gedenkbuch gewidmet ist, dürfte weiteren Kreisen kaum bekannt sein, hatte aber einen erlesenen Kreis geistig hochstehender Männer um sich gesammelt. 21 Mitglieder dieses Freundeskreises, darunter Wissenschaftler von Namen und Rang, steuerten Beiträge aus den verschiedensten Wissensgebieten bei. Die kathol. Theologie ist vertreten durch Hans Barion, „Sacra

hierarchia — die Führungsordnung der kathol. Kirche“ (18—45), die evangel. Theologie durch Hans Schomerus, der unter dem Titel „Der Mensch in der Verantwortung“ (252—271) die Zusammenhänge zwischen Existentialismus und Erbsündelehre betrachtet. Heinz Brauweiler legt in „Christliche Sozialordnung und Naturrecht“ (46—62) den Lehrgehalt von „Quadragesimo anno“ in einer für Außenstehende geeigneten Weise dar. Ernst Forsthoff zeigt in „Der moderne Staat und die Tugend“ (80—91) das Ungenügen einer bloßen Wendung vom Rechtspositivismus zu einem naturrechtlichen Normativismus; ethisch einwandfreie Normen allein tun es nicht; Staat und Gesellschaft benötigen tugendhafte Bürger als ihre Träger. Oskar Klugs „Die Formen des Wirtschaftens“ (185—197) trägt bei zu einer zutreffenderen Erfassung des Material- und Formalobjekts der Wirtschaftswissenschaft, ohne allerdings die von ihm klar aufgewiesene Schwierigkeit bereits zu meistern. Enttäuschend ist der Beitrag, den Carl Schmitt über „Recht und Raum“ (241—250) vorlegt. Den Abschluß bildet der Bericht von Werner Weber über den „Gegenwärtigen Status der theologischen Fakultäten und Hochschulen“ (309—326), eine kluge Würdigung der Lage mit manchem sonst schwer zugänglichem Material. — Alles in allem ein sehr wohl gelungenes Gedenkbuch. v. Nell-Breuning

Prior, A. N., *Logic and the Basis of Ethics*. 8° (XII u. 111 S.) Oxford 1949, Clarendon, Sh 8/6. — Man kennt den starken Einfluß, den das England der Aufklärungszeit mit seinen starken politischen, wirtschaftlichen und geistigen Auftrieben auch auf die Theologie und Philosophie des Festlandes ausübte. Das gilt besonders auf dem Gebiete der Ethik. Man wird darum P.s geschichtliche Untersuchungen über die damaligen Antworten auf die alte Menschheitsfrage nach der Erkenntnis von Gut und Böse begrüßen. Er geht diesen Antworten nach bis in die neueste Gegenwart. Der theologische Moralpositivismus der Spätscholastik und der Reformatoren sank mit dem Schwinden des christlichen Glaubens in England zum menschlichen Moralpositivismus herab. Für Locke war der Unterschied zwischen Gut und Böse im göttlichen Willen (d. h. in der göttlichen Willkür) oder in der menschlichen Gesetzgebung oder — in der öffentlichen Meinung begründet! Es war nur mehr ein kleiner Schritt, diesen Unterschied in der Lust oder Unlust zu sehen. Bietet uns P. einen Ausweg aus diesen jahrhundertealten Irrwegen? Er verweist zu Beginn seines Buches auf das Gleichnis von dem, der vor dem Turmbau über die Mittel nachsinnt. P. scheint für den Turmbau der menschlichen Sittlichkeit und Kultur keine andern Mittel zu kennen als den kindlichen, aber fideistischen, blinden christlichen oder allgemein religiösen Glauben — im Gefolge Reids. Eine *logische* Begründung des Sittlichen aus dem Evangelium oder aus den Wesenheiten der Dinge liegt ihm fern (45). Eine solche Überantwortung der gewaltigen sittlichen Entscheidungen letztlich an Wille und Trieb ist kein Ausweg aus den Zweifeln der Jahrhunderterte, sondern trotz bester Absichten — ein Hinausführen in das Land des „Jenseits von Gut und Böse“. Wie die Existenzphilosophie auf dem Festlande ruft dieser englische Moralpositivismus nach den ewigen Wesenheiten der Dinge in Gott. Gemmel

Welzel, H., *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*. gr. 8° (200 S.) Göttingen 1951, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 12.80. — Der Titel des Buches läßt kaum vermuten, daß es sich um eine wesentlich historische Arbeit handelt. W. sucht die Problemgeschichte des Naturrechts darzustellen, und zwar unter der Rücksicht einer „materialen Rechtsethik“, der „Frage nach den materialen Prinzipien des richtigen sozialen Handelns, in deren Mittelpunkt historisch das Naturrecht gestanden hat“ (7) (also unter Verzicht auf die Probleme der subjektiven Seite der Handlung). Die Untersuchung umspannt die gesamte Geschichte vom antiken Naturrecht bis zur Gegenwart; W. sieht in ihr eine innerlich zusammenhängende Gedankenfolge, in der die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten sachgerecht entwickelt worden sind. Unter ihnen ist vor allem der Gegensatz eines ideellen und eines existenziellen Naturrechts verstanden. Das erste ist eine ideale, ewig gültige, der Vernunftfeindsicht zugängliche Ordnung; das andere beruht

„auf situationsbedingten Entscheidungen oder auf vitaler Daseinsbehauptung“, ist also Naturrecht etwa im Sinne der Sophisten oder, besonders deutlich, des Thomas Hobbes. Die Darstellung geht oft auf die Quellen zurück und bemüht sich um eindringende Sachlichkeit; auch der kritischen Erörterung der verschiedenen Systemversuche kann man an vielen Stellen folgen. Allerdings nicht immer. Unrichtig erscheint vor allem das Bild, das von Paulus entworfen wird, und alles, was aus dieser Auffassung sich weiter durch die Interpretation hindurchzieht. Für W. ist Paulus der „Apostel der absoluten, grundlosen Freiheit Gottes“ (51). Das mag man sagen; aber es muß in der Ordnung verstanden werden, in der Paulus seine Aussagen über die Unergründlichkeit der göttlichen Ratschlüsse macht. Gewiß ist für ihn das Handeln Gottes mit dem Menschen, vor allem in seinem Heilswirken, „nicht durch rationale Einsicht in ideell notwendige Wertzusammenhänge auszumachen“; aber daraus folgt nichts über seine Stellung zu den Fragen, in denen zwischen Wesensnaturrecht und Positivismus entschieden werden muß. Am einfachsten läßt sich das deutlich machen durch eine historische Feststellung. Thomas v. Aquin übernimmt die paulinische Theologie von der Freiheit der Gnade; er lehrt die vollkommene Freiheit des göttlichen Willens, der aus grundloser, nicht nur jeder Wesenseinsicht entzogener, sondern über alle Wesensnotwendigkeit prinzipiell hinausliegender Entscheidung die Welt schafft. Aber das hindert ihn nicht, zugleich in dem Bereich, für den das allein gelten kann, an der Wesensordnung der Natur und ihrer Notwendigkeit für jeden Willen festzuhalten. Die Konstruktion, daß sich bei Thomas der griechische Intellektualismus gegenüber dem „paulinischen Voluntarismus“ durchsetze (57), ist also nicht zu begründen. Wenn das, was Paulus über die Freiheit Gottes sagt, „christlicher Voluntarismus“ heißen soll, dann setzt nicht erst Scotus dem idealistischen griechischen Naturrecht die christlich-voluntaristische Antwort entgegen (51), sondern Thomas schon ebenso. Noch ein anderes Beispiel, wie vorsichtig interpretiert werden muß, gibt das über Augustinus Gesagte. W. glaubt, daß in der Naturrechtslehre Augustins idealistische und voluntaristische Möglichkeiten noch gleichgewichtig nebeneinander liegen. Der Schluß ist unberechtigt. Daß eine Handlung wie Ehebruch verboten ist, weil sie schlecht ist, und nicht umgekehrt, stellt Augustinus in Übereinstimmung mit seiner übrigen Lehre fest, und insofern ist seine Ansicht eindeutig als „idealistisch“ im Sinne W.s zu definieren. Wenn er ebenfalls sagt, daß Sünde die Übertretung eines göttlichen Verbotes ist, so nimmt das von der genannten „idealistischen“ Auffassung gar nichts zurück. Die Frage der Verpflichtung ist eine andere als die nach dem Guten oder Bösen einer Handlungsweise an sich. Wenn der Mensch etwas Böses tut, ist diese Verletzung der Wesensordnung zugleich eine Übertretung des göttlichen Willens, der diese Ordnung durch Gebot verbindlich macht, und dadurch im prägnanten Sinne Sünde. Darin liegt nichts Voluntaristisches in der Richtung einer positivistischen Auffassung, und wieder ist in diesem Sinne auch Thomas Voluntarist. Auch die Stelle *De trin.* XV, 13, aus der W. ein voluntaristisches Moment bei Augustinus herauslesen will (53), ist anders zu interpretieren. — Von der Aufgabe der Überwindung des Positivismus durch die Gewinnung wenigstens eines „material-ethischen Satzes von bleibender Gültigkeit“ spricht W. am Ende nur andeutend. Das Naturrecht als solches lehnt er ab und macht ihm den Vorwurf der „typisch naturrechtlichen *petitio principii*: was man zuvor als gut empfinden hat, wird als das ‚Naturgemäße‘ hingestellt und dann als Erkenntnisgrund des Guten verwandt“ (61, vgl. 144). Es wird nicht deutlich, woher er „jenes Moment am Menschen“ gewinnen will, durch das die Person einen letzten Sinn für sich und absolute, in allem Handeln zu respektierende Gültigkeit erringen kann (196). Ist das anders möglich als durch eine Besinnung auf die „Natur“, auf das Wesentliche am Menschen?

Hartmann

Ambrosetti, G., *Il Diritto naturale della Riforma Cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez* (Pubbl. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma 20). gr. 8° (XI u. 257 S.) Mailand 1951, Giuffrè. L. 1000.— Diese vorzügliche geistesgeschichtliche Arbeit über die Entwicklung des Natur-

rechtsgedankens in der katholischen Reform des 16. und 17. Jahrh. will vor allem die Beziehungen zum positiven Recht und damit zur geschichtlichen Welt zur Darstellung bringen. Der Gesichtskreis war durch die Entdeckungen und Eroberungen viel weiter geworden. Das Recht der Heiden, die noch außerhalb der Offenbarung standen, die damit erforderliche Basierung des Rechts auf die Menschennatur als solche im Sinn eines christlichen Humanismus, die neue Wendung der Jus-gentium-Lehre, die sich viel mehr an den positiven geschichtlichen Rechtsauffassungen orientierte, finden in der Periode der christlichen Renaissance besonders in Spanien eine große Aufgeschlossenheit für die Zeitanliegen, um in den veränderten Verhältnissen das alte Erbe der Naturrechtslehre fruchtbar zu machen. Die Schule von Salamanca mit dem großen Franz von Vitoria und dann Suarez werden besonders gewürdigt. Bei Suarez wird das jus gentium nicht bloß als notwendige Ableitung aus den Naturrechtsätzen gefaßt, sondern als positive Anpassung an neue Verhältnisse. Demgemäß wird das Recht nicht bloß als Funktion einer Vernunftordnung, sondern auch als Ausfluß des rechtschaffenden Willens des Volkes gefaßt. Die scholastische Volkssouveränitätstheorie fließt aus derselben geistigen Haltung. Der Verf. prägt zum Schluß die Formel vom Naturrecht mit veränderlichem Inhalt, wie sie R. Stammler (und ebenso Kohler, aber ohne die neukantianische Ideologie) vorgeschlagen hatten. Besser würde man wohl sagen, Naturrecht mit veränderlicher Anpassung gemäß der geschichtlichen Entwicklung. — Eine Kritik der Lehre des Suarez, etwa über das jus gentium, wird nicht gegeben. Das jus gentium propriissime dictum bei Suarez ist nicht so sehr das moderne internationale Privatrecht, sondern wohl ein gleichgeschaltetes Recht. Der kenntnisreiche Verf. hat eine große Literatur verarbeitet und vermittelt ein eindrucksvolles Bild der rechtsphilosophischen Entwicklung, die vorteilhaft absticht von der folgenden Periode des aufgeklärten Vernunftrechts, die sich der geschichtlichen Entwicklung ganz entfremdete und gerade dadurch das Naturrecht im 19. Jahrh. und noch bis in die Gegenwart in Verruf gebracht hat.

Schuster

Kirche und Recht. Ein vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland veranlaßtes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts. gr. 8° (52 S.) Göttingen 1950, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 1.80. — Das Buch enthält den Bericht über eine Arbeitstagung in Göttingen Mai 1949. Das erste Referat von E. Wolf: Rechtfertigung und Recht, knüpft an K. Barth und an J. Elluls „Theologische Begründung des Rechts“ (1945) an. U. Scheuners Vortrag: Zum Problem des Naturrechts nach evangelischer Auffassung gibt einen inhaltsreichen Abriss der geschichtlichen Entwicklung des Naturrechtsgedankens und fragt nach den Möglichkeiten eines Naturrechts in der Gegenwart. Der Verlauf des Gesprächs ist kurz wiedergegeben; sieben „Thesen“ halten das Ergebnis der Besprechungen fest. Stark wird die Einmütigkeit betont, mit der man die thomistische Naturrechtsauffassung ablehnt. Im übrigen scheinen die Ansichten der Gesprächsteilnehmer selbst in fundamentalen Dingen wenig übereinzustimmen. Bemerkenswert ist, daß über die Frage „nach dem Sinn der reformatorischen Position“ in bezug auf das Verhältnis von iustitia Dei und iustitia civilis entgegengesetzte Meinungen vorgetragen werden. Wahrscheinlich werden viele Leser urteilen, daß die gegebene theologische Begründung des Rechts, bei aller Bedeutsamkeit mancher geäußerten Gedanken, im ganzen wenig befriedigend ist. Unvereinbar erscheint die Feststellung, daß die protestantische Rechtsanschauung tief unterschieden sei „von der thomistischen Zuversicht des lumen naturale“, mit der gleich folgenden Behauptung, daß es eine apriorische Erkenntnis von Rechtsprinzipien gebe, die aus der Fähigkeit des Menschen zur Werteinsicht hervorgehe und in der allgemeinen Rechtsüberzeugung der Völker erscheine (43). Im wesentlichen geht die Tendenz aller Überlegungen dahin, das Nein zum „ideologischen“ Naturrecht mit einem „relativen“ Ja zur Handhabung der Elemente naturrechtlichen Denkens zu verbinden (25); Rechtsprinzipien anzuerkennen, sogar aus apriorischer Erkenntnis, sie aber ja nicht „positiv zu formulieren“ (43); naturrechtliche Rechtsgrundsätze in Dankbarkeit anzuerkennen, aber dabei gegen die Überheblichkeit und Hilflosigkeit aller (!) naturrechtlichen Programme und Ausflüchte gesichert zu

sein (52). Da die protestantische Lehre, so wird festgestellt, den Boden der natürlichen Theologie nicht betreten will, muß sie sich mit naturrechtlichen Prinzipien des Rechts begnügen, die keine absoluten Gebote und keine formulierten Sätze der Gerechtigkeit sind und denen kein absoluter Geltungsanspruch zugeschrieben wird (44). Wie darin eine „Überwindung des Positivismus“ liegen soll und die Möglichkeit, „das Recht unabhängig vom Staate zu stellen“, ist schwer zu begreifen. Hartmann

Boelen, B. J. M., Eudaimonie en het Wezen der Ethiek (Leuvense Bibl. Philos. 3). gr. 8° (191 S.) Löwen 1949, Hooger Institut voor Wijsbegeerte. Fr. 110.— Die heute vorherrschende Neigung, dem Werden den Vorzug zu geben gegenüber dem Sein, die stets sich wandelnden Situationen der starren Normethik entgegenzusetzen, wird wohl manche beim Lesen des obigen Titels, der von einem (bleibenden) Wesen der Ethik spricht, abschrecken. Solche mögen gerade aus der Offenheit des Titels Vertrauen schöpfen. Sie werden sich einer streng durchgeführten Untersuchung gegenübersehen, die über Tagesmeinungen hinausführt. B. sucht das so verschieden gedeutete Geheimnis des Sittlichen zu entschleiern, indem er, von den Tatsachen des Bewußtseins ausgehend, in immer weiteren Kreisen die gesamte Wertewelt bis in ihren Ursprung erfaßt. Diese, oft mit phänomenologischer Feinheit geschilderte Welt — der Verf. steht hier nicht inhaltlich, aber methodisch unter dem Einfluß Schelers — wird in Beziehung zum Menschen gesetzt. Dieser wird folgerichtig aus einer zielbewußt herausgearbeiteten „Idee des Menschen“ heraus erschaut. In dieser Idee wahrer Menschenexistenz sind nach ihm *Ganzheit* und *Einheit* entscheidend, da nur so das *Wesen* der Menschenethik wie in einem Brennpunkt sich sammeln kann. — An dem Maßstab solcher Ganzheit und Einheit mißt er auch einige bisherige Lösungen der Sittlichkeitsfrage. Selbst bei Aristoteles und Thomas findet er nicht ganz seine Einheit wegen ihres einseitigen Intellektualismus. Hierzu könnte man wohl auf die Deutung der aristotelischen Werterkenntnis bei Augustin und Thomas hinweisen; vgl. Schol 1 (1926) 521, 527. Vor allem wird Kants starre Trennung von Sittlichkeit und Glück und Schelers Scheidung von Sein und Wert zurückgewiesen. Der Gang durch die Geschichte und die Wertewelt führt B. zu dem Ergebnis: Die den Menschen in den Werten anrufende und auffordernde Sittlichkeit ist nichts anderes als seine Wesenserfüllung, die Stillung aller seiner tiefsten Sehnsüchte, sein Glück. Sittlichkeit und Glück sind dasselbe, hienieden und in der jenseitigen Vollendung. Es läßt sich nicht leugnen: Der Mensch erscheint hier nicht als „verdammte zur Freiheit“, als Opfer grausamer Verzweiflung, sondern als triumphaler Schöpfergedanke. Er ist Ebenbild und einmal Teilnehmer des unendlichen Lebens der Dreifaltigkeit. Gemmel

Schilling, O., Die soziale Frage und ihre Teilgebiete. 2. Aufl. 8° (231 S.) Donauwörth, Auer, DM 7.50. — Zur 1. Aufl. schrieb 1930 Kardinal Bertram ein erst mahnendes Geleitwort. Der Neuausgabe stellt der Verf. Mahnungen Pius' XII. voran. Der allgemeine Teil bespricht Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftslehre (Familie, Gesellschaft, Staat, Individuum und Gemeinschaft, sowie die christliche Wirtschaftsethik). Als Teilgebiete der sozialen Frage werden die Arbeiter-, Agrar-, Handwerker- und Mittelstandsfrage behändelt, ebenso der mittlere und kleinere Detailhandel, Frauenfrage und Armenfürsorge. Die Darstellung ist sprachlich einfach gehalten und allgemeinverständlich. Die Grundnormen der Wirtschaft sind Gerechtigkeit und Liebe. Alle wesentlichen Punkte werden kurz, aber sachlich behandelt. In der Zinslehre verteidigt Sch. den *titulus legalis*. Ohne Rückgang auf eine vorausgehende Nützlichkeit des Kapitals und Kredits wird man aber nicht auskommen. Die landwirtschaftlichen Probleme kommen ausgiebig zu Worte. Die extremen Forderungen Damaschkes werden mit Recht beanstandet. Die Bodenreform, Landflucht, Landjugend, Anerbenrecht und Neugestaltung des Pachtrechts für die nachgeborenen Söhne, sowie die landwirtschaftliche Besteuerung werden sorgsam untersucht. Das Mitbestimmungsrecht wird allgemein, nicht im Lichte oder im Lärm der Gegenwartskämpfe, diskutiert. Auch die Konsumentenmoral bleibt nicht unerwähnt. Zu wünschen wäre, daß bes. für

die Benützung des reichhaltigen Sachregisters die Randnummern auf jeder Seite oben erwähnt würden.

Schuster

Bresciani-Turroni, C., Einführung in die Wirtschaftspolitik. Mit einem Geleitwort von L. Einaudi. Aus dem Italienischen übersetzt und bearbeitet von A. Zarkorsky. gr. 8° (312 S.) Bern, Francke. DM 16.—; geb. DM 19.50. — Es spricht hier ein Mann zu uns, der nicht nur als Professor an der staatlichen Universität Mailand mitten im wissenschaftlichen Leben der Gegenwart steht, sondern als Präsident der Römischen Bank und Direktor der Internationalen Bank für Wiederaufbau und Entwicklung auch einen Einblick in das finanzpolitische Leben seines Staates und der Welt hat. So dürfen wir von ihm gerade für das *Wirtschaftspolitische* reiche Aufschlüsse erwarten. Er stimmt überein mit dem, was sein Fachgenosse und jetziger italienischer Staatspräsident L. Einaudi in der Vorrede gegen jene Nationalökonomien bemerkt, die sich auf die Erforschung der Wirtschaftsmittel beschränken wollen und die Berücksichtigung der Wirtschaftszwecke, wie etwa des Volkswohlstandes, wie auch die staatliche Intervention ablehnen. Immerhin bekennt sich auch Bresciani-Turroni zu den von der klassischen Nationalökonomie aufgestellten Wirtschaftsgesetzen. Nur will er sie nicht mehr wie die ersten Klassiker aus der „natürlichen Ordnung“, dem „Naturrecht“ und überhaupt nicht aus „allgemeinen Wesenheiten“, die uns verschlossen blieben, ableiten. Hier unterlaufen Mißverständnisse. Mit Recht lehnt er die deterministische, auf einer falschen sozialen Naturgesetzlichkeit aufgebaute Philosophie des 18. Jahrhunderts ab. Doch müßte er ebenso die heute weithin verlassene *kantische* Scheu vor aller Metaphysik und aller Wesenserkenntnis ablegen. In seinen praktischen Ausführungen vergißt er oft selbst diesen von der Mode überkommenen Kantianismus. Er sagt z. B.: Die Nationalökonomie „studiert bestimmte allgemeine Tatsachen, die auf gewisse dauernde Wesenseigenschaften der Natur des Menschen sowie der ‚Natur der Dinge‘ zurückzuführen sind“ (38) — geradezu eine scholastische Ausdrucksweise! Ein ähnlicher Widerspruch liegt gegenüber der Zweckbetrachtung vor. Selbst in der wissenschaftlichen *Wirtschaftspolitik* will er nichts von Zwecken wissen, sondern nur von *Beschreibung* der Tatsachen, ihrer Ursachen und Wirkungen. In seinen Ausführungen jedoch geht der erfahrene Finanzpolitiker ganz im Sinne der Vorrede Einaudis, wie schon bemerkt wurde, vor. Ob nicht diese, heute schon weithin aufgegebenen Gewohnheit einiger Nationalökonomien, alles Finale, alle Wertung, alle Metaphysik abzulehnen und sich mit Kant und Max Weber in der „Wissenschaft“ auf das Kausale zu beschränken, wertvollste Einsichten verbaut, unnötige Widersprüche veranlaßt und die Überbrückung zu anderen Lagern hin erschwert? Und dies alles nur überholten Schemata zuliebe. — Von diesen gelegentlichen Modebemerkungen abgesehen, ist das Werk B.-T.s dank dessen Erfahrungen und den bis in die Gegenwart hineinreichenden statistischen Belegen eine Fundgrube für die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Man kann sein System neo-liberalistisch nennen — zumal er selbst W. Röpke empfiehlt. Er lehnt jede Bedrohung der Privatinitiative und darum den Sozialismus ab. (Er sieht nicht, daß er mangels einer besseren Staatsphilosophie durch die Lehre, die Privatinitiative sei vom Staate den Untertanen *verliehen*, diese der größten Gefahr aussetzt.) Den Hauptkampf führt er aus gegen die „neueste Phase des Sozialismus“: die *Planwirtschaft*. Diese wolle scheinbar den Markt und die Initiative wahren, nur „organisieren“. Er nennt diesen „Neu-Merkantilismus“ mit dem Titel der bekannten Schrift von F. v. Hayek den „Weg zur Knechtschaft“. Als abschreckendes Muster einer Planwirtschaft führt er die nationalsozialistische Wirtschaftspolitik vor mit ihrem Heer von Wirtschaftskontrolleuren, ihrer Freiheitsunterdrückung und ihrem von ihm selbst bei mehrfachen Deutschlandreisen festgestellten häufigen wirtschaftlichen Versagen. Ähnlich lehnt er ein Eingreifen der Gewerkschaften in die Wirtschaft ab, die dadurch nur der Erzeugung und damit im Grunde auch sich selber schaden (141). Doch tritt er für eine gemäßigte *Teilhabe der Arbeiterwelt* am Betriebe ein, wobei er freilich den Entwurf eines Betriebsrätegesetzes durch den italienischen Industrieminister von 1947 als „planwirtschaftlich“ ablehnt. Als Muster einer sach-

lichen staatlichen Intervention stellt er die Finanzpolitik Brüning's nach der Krise von 1929 hin (190 ff.). Seine Erfolge hätten die Nationalsozialisten sich zu Unrecht zugeschrieben. B.-T. tritt für das *Freihandelsprinzip*, auch für den gesamten Weltmarkt, ein. Alle wirtschaftlichen „Blöcke“ erscheinen ihm auf die Dauer als ein Irrweg. Er denkt dabei auch gerade an die meist übersehenen „kleinen“ Völker (und welche „Großmacht“ kann nicht morgen auch einmal ein „rechtloses“, „kleines“ Volk werden?). Deshalb wendet er sich nicht ohne Schärfe gegen die gestrigen Theorien der Reichshierarchie mit den „Anhängsvölkern“ (Ganzer, Carl Schmitt).

Gemmel

Russell, B., Macht und Persönlichkeit. (Lebendiges Wissen 1.) kl. 8° (132 S.) Stuttgart 1950, Kohlhammer. DM 5.70. — Die Übersetzung stammt von K. König und Angelika Hübscher-Knote. Der bekannte Verf. entfaltet in dem kleinen Büchlein über soziale und sozialpsychologische Probleme im leichten Plauderton ein reiches Wissen. Sein letztes Ziel ist, zu zeigen, wie der Weltfriede nur durch eine zentrale Lenkung einer Weltregierung und trotzdem mit Gewährung der größtmöglichen Freiheit und Initiative besonders auf kulturellem Gebiet gesichert wird. Besonders das letzte Kap. über Individualethik und Sozialethik erweckt am meisten Sympathie: Es gibt Dinge, deren Wert nicht von der bloßen Nützlichkeit abhängt. Die Prinzipien der Sicherheit, Gerechtigkeit und Bewahrung geben der Gesellschaft Bestand und Festigkeit. Weniger befriedigen im 1. Kap. die Fragwürdigkeiten über die Rolle der Langeweile, den Instinkt zum Abenteuer und vor allem über die Entwicklungslehre.

Schuster

5. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik

Scimè, S., S. J., L'Assoluto nello Pseudo-Dionigi Areopagita. gr. 8° (19 S.) Messina 1950, Istituto Filosof.-teol. Ignatianum. — Der Einleitungssatz des Buches ist zugleich seine Rechtfertigung: Dionigi L'Areopagita è un autore di cui oggi molto si parla, ma che in realtà è troppo poco conosciuto (3). So untersucht S. vor allem an Hand von *De divinis nominibus* und *De mystica Theologia* die Transzendenz Gottes bei Ps.-Dionysius. Bereits das so häufig angewandte *ὑπέρ* bringt das Doppelbild des Areopagiten gut zum Ausdruck: das Ganz-Andere der Gottheit und zugleich das Dunkel, in dem Ps.-Dionysius bewußt vom Absoluten spricht. Verstärkt wird diese Formel noch durch Zusammensetzungen wie *ὑπεράγαθον ἀγαθότητα* und *ὑπέρθρον θεότητα*. Von unserer Erkenntnisweise aus gesehen ist daher das Absolute *κρείττον παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως*. (10). Nur durch die Offenbarung und die mystische Kontemplation als unmittelbarer Teilhabe ist ein Zugang zu ihm möglich. Doch auch dann bleibt in uns das übertiefe Dunkel seines Wesens (*ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ*). An zwei der plotinischen und so auch areopagitischen Grundbegriffe, dem *des bonum* und *des unum*, belegt das S. eingehender. Auch sie sind letztlich absolut transzendent, wie es etwa von der Einheit heißt: *καὶ οὐκ ἔστι τὸ πάντων αἴτιον ἐν τῶν πάντων ἐν, ἀλλὰ πρὸς παντὸς ἐνὸς καὶ πλήθους καὶ παντὸς ἐνὸς καὶ πλήθους ὀριστικόν* (16). Gott ist also der Eine nicht durch Zusammensetzung aus Mehreren (*compositione*), sondern „per eccellenza“, als letztes Einziges, in dem Alles seine Einheit hat, ein Gedanke, den später Hugo von St. Viktor — noch stärker als Augustin oder Anselm von Canterbury — im Anschluß an seinen Kommentar in Coelestem Hierarchiam des Areopagiten in seinen systematischen Werken vertreten und in das scholastische Denken vertiefend eingeführt hat. In einem Punkt weist die Arbeit so über sich hinaus. Das *Esse participatum* der Schöpfung ist wohl berührt, aber es drängt doch nach einer tiefergehenden Vergleichung mit dem Absoluten. So würde auch dessen Begriff noch gewinnen. Vielleicht schenkt uns der Verf. auch darüber eine ebenso gute und philologisch sauber durchgearbeitete Untersuchung.

Weisweiler

Guillaume de Saint-Thierry, *Le Miroir de la foi*. Présentation, Traduction et Notes par J. M. Dechanet O.S.B. 8° (191 S.) Bruges 1948, Beyaert. Frs. 85.— Von D. sind im Verlag Beyaert während des Krieges schon zwei Werke über Wilhelm von St. Thierry erschienen, die wir bei dieser Gelegenheit wenigstens kurz mitanzeigen möchten: 1940 das größere Erstwerk

Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry. gr. 8° (XII u. 85 S.) Frs. 20.— und 1942 die Lebensdarstellung: Guillaume de Saint-Thierry. L'Homme et son oeuvre. gr. 8° (XIV u. 215 S.) Frs. 50.—. Im ersteren Werk ist vor allem bedeutungsvoll die überzeugende Darlegung, daß Wilhelm für sein Buch *De natura corporis et animae* lange Teile aus *De hominis officio* Gregors von Nyssa anonym übernommen hat. Er benutzte dafür die jüngst von Dom M. Cappuyens in Bamberg gefundene Übersetzung des Skotus Eriugena. Der tiefe Einfluß griechischer Theologen wie Origenes, Ps.-Dionysius, Basilius wird auch im zweiten Werk von D. gut herausgearbeitet. Es enthält dazu einen eigenen Anhang *Les sources de Guillaume* (200—209), in dem die Quellen seiner Schriften genau zusammengestellt sind. Das gibt einen sehr wertvollen Einblick der von Wilhelm und dem Kreis um Bernhard benutzten Literatur. Dadurch wird das wissenschaftliche Bild, das wir uns bisher aus dem scharfen Gegner Abaelards machten, doch wesenhaft erweitert. Gewiß hat A. Wilmart recht, wenn er schreibt, daß Wilhelm der früheren Methode der ‚deffloratio‘ treu geblieben ist. Aber der Kreis der Quellen ist doch recht erweitert und vor allem ist das starke Hervortreten der griechischen Patristik neben Ambrosius und Augustinus, die noch die frühen Werke beherrschen, in den späteren sehr wichtig. Auch das ist ein neuer Beleg dafür, wie weitherzig das 12. Jahrhundert selbst in seinen konservativen Kreisen war. — Nachdem D. in den Editions Mouton in Paris 1944 bereits eine Teiledition veröffentlicht hatte (*Oeuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*) und in den Editions Universitaires in Brüssel 1945 die Betrachtungen und Gebete (*Guillaume de Saint-Thierry. Méditations et prières*), ist nun auch das *Speculum fidei* von ihm herausgegeben worden. Der Text wurde auf Grund der einzigen Hs der Stadtbibl. von Charleville Cod. 114f. 46^r—75^r hergestellt. Da in dieses Ms kurz nach seiner Herstellung, also noch im 12. Jahrhundert, Verbesserungen aus einer anderen Hs eingetragen sind, besitzen wir eine alte Doppelüberlieferung, die um so wichtiger ist, als die Charleviller Hs aus Signy stammt, wo Wilhelm das Werk 1140—1143 verfaßte. Der Apparat bringt die Varianten der Doppelüberlieferung und die Druckfehler der Ausgabe Tissier-Migne, die aber auch nur die Charleviller Hs benutzt hatte. Eine französische neue Übersetzung ist beigelegt. Die Einführung von D. gibt einen guten Einblick in die Grundlinien dieser ersten eingehenden Abhandlung über die Tugend des Glaubens, die wir in der westlichen Theologie besitzen. Die Schrift wird von D. mit Recht als eine Gegenarbeit gegen den Rationalismus eines Abaelard, Wilhelm von Conches und ihrer Anhänger bezeichnet. Daher ist in ihr der Einfluß des Willens, der Liebe und der Gnade auf den Glauben, also vor allem die Tugend des Glaubens, herausgearbeitet worden. Sie war offenbar für junge Ordenskleriker bestimmt, die so vor dem reinen Rationalismus und einem bloßen rationalen Weg zum Glauben und im Glauben bewahrt werden sollten.

Weisweiler

Leclercq, J., O.S.B., *Saint Bernard et ses secrétaires*: RevBénédict 1951, 208—229. — Durch die Arbeit von J. Chatillon, *Autour des ‚Miscellanea‘ attribuées à Hugues de Saint-Victor*, in den *Mélanges Viller*, sind wir darauf hingewiesen worden, daß die Predigten des 12. Jahrh. manchmal nur in kurzen Notizen überliefert sind, wie sie entweder vom Prediger vorher oder von den Zuhörern bei der Predigt bzw. nachher niedergeschrieben wurden. Einzelne der kleinen Predigtskizzen unter den *Miscellanea* Hugos gehören so Predigten Richards von St. Viktor als Noten zu. L. untersucht nun die Predigten Bernhards auf ihr Entstehen und ihre Überlieferung hin. Er kann dabei schon darauf hinweisen, daß die Predigten Anselms von Canterbury *De similitudinibus* oder *De beatitudine coelestis patriae* von Eadmer nach Predigten Anselms zusammengestellt sind. Das gleiche ist uns für die Predigtsammlung *Odos* von Morimund überliefert. Für Bernhard lag bereits die vorzügliche Untersuchung für die Briefe von P. Rassow vor: *Die Kanzlei St. Bernards von Clairvaux*, in *StudMittBenedOrd* 1913. Ihr Ergebnis war ja auch, daß ein Großteil der Briefe Bernhards auf Grund kurzer Notizen von den Sekretären verfaßt sind. Das gleiche Bild ergibt sich nun auch für die Predigten, wie L. zunächst aus den Äußerungen Bernhards selbst (212—216) und dann aus denen seiner

Schüler (216—227) belegt. Bernhard selbst sagt z. B. im Anfang seiner 54. Predigt, daß er am Tage vorher eine Stelle der Hl. Schrift anders interpretiert habe. Es sei aber nicht notwendig, das hier zu wiederholen, da man sie nachlesen könne: *scripta sunt ut dicta sunt et excepta stylo sicut et ceteri sermones*. Das ‚*excipere*‘ wird genauer gedeutet im 18. Brief an Kardinal Petrus: *Aliqui fratres ex his, qui me coram audiere loquentem, suo stilo exceperunt et penes se retinent. In einem anderen Brief an einen Fr. G. bittet Bernhard, eine Konferenz nicht zu verbreiten, die man mitgeschrieben habe, bevor er sie selbst verbessert habe, da einige historische Fehler in der mündlichen Darlegung unterlaufen seien. Dazu paßt ganz das Zeugnis der ersten Schüler. So schreibt Wilhelm von St. Thierry in seinem Leben Bernhards: *Testantur hoc scripta eius, quae vel ipse scripsit vel alii scripserunt, sicut ex eius ore exceperunt* (216). Ähnliche Äußerungen findet man öfter in den Vorreden der Predigtsammlungen, in denen bedauert wird, daß durch diese mangelnde Überlieferung das Feuer der Rede Bernhards selbst gelitten habe (219). L. weist dabei auf den *Sermo ad episcopos in conc. Remensi* hin, der nach der handschriftlichen Überlieferung erst 10 Jahre später von einem Hörer niedergeschrieben wurde und so den Verdacht der Unechtheit durch seine verschiedene Sprachart erregte. Die *Sententiae* und *Notulae* werden noch unmittelbar solche kurzen Notizen sein. Als Gesamtergebnis kann so L. buchen, daß einzelne Predigten auch im Wortlaut von Bernhard selbst herrühren oder doch von ihm durchgesehen sind; von anderen hat er nur kurze Notizen gemacht; wieder andere sind mitgeschrieben worden oder nachher erst zusammengestellt an Hand der Notizen Bernhards oder der Hörer. Das ist natürlich eine sehr wichtige Feststellung auch für andere Schriften der Zeit, nachdem die gleiche Methode nun für Briefe und Predigten feststeht. Wir werden jedenfalls damit rechnen müssen, daß auch einzelne systematische Werke so entstanden sind und dann einfach im Ganzen dem Lehrer zugeschrieben wurden.*

Weisweiler

Aelred de Rievaulx, *L'Amitié spirituelle. Présentation, Traduction et Notes* par J. Dubois. 8° (CIV u. 208 S.) Bruges 1948, Beyaert. Frs. 120.— Aelreds *De spirituali amicitia* hat hier eine neue Ausgabe und eine neue französische Übersetzung gefunden. Grundlage für beide ist die frühe, dem 12. Jahrh. entstammende Hs der Bibl. roy. zu Brüssel II 954. Sie kommt aus der Zisterzienserabtei von Cambron bei Mons, die St. Bernhard noch selbst gegründet hat. Im Apparat findet man dazu die Varianten der Edition Gibbon-Tissier-Migne, der eine nun verlorene Hs aus Douai zugrunde lag. Sie hing aber offenbar mit der hier benutzten eng zusammen. D. hat Stichproben mit anderen Hss vornehmen lassen, besonders mit London, Brit. Mus. Royal 8 F. I, die aus Revesby stammt (saec. 12), wo Aelred zuletzt Abt war. Wenn wir also auch keine kritische Edition vor uns haben, so ist doch der Text im allgemeinen genügend gesichert, und wir sind nun im Besitz wenigstens der Varianten einer guten frühen Überlieferung über den Mignedruck hinaus. Eine eingehende Einführung berichtet über Aelreds Leben und Werke. Neben einer ausführlichen Analyse der vorliegenden Schrift (1164—1167), die mit Recht als eine der bedeutendsten mittelalterlichen Abhandlungen über die Freundschaft unter den Menschen herausgestellt wird, findet man eine gute Untersuchung über ihr Verhältnis zu Ciceros *De amicitia*, die als Hauptquelle in Frage kommt. Es wird aber von D. dargetan, daß der Sinn der Arbeit Aelreds trotz aller Abhängigkeit doch ein anderer als der Ciceros ist. Denn bei Aelred bildet die Hl. Schrift eine zweite, ebenso wichtige Rolle. Als 3. Grundlage wird die persönliche Ansicht Aelreds herausgearbeitet. Er sieht zwar in der menschlichen Freundschaft echt humanistisch eine natürliche Grundlage jeden menschlichen Lebens, also auch des religiösen und Mönchslebens. Er begründet sie aber religiös in einer Christusverbundenheit des Menschen, in der die Grundlagen echter Freundschaft beginnen und sich vollenden. Auf Christus nämlich gründen sich die *honestas et suavitas, veritas et iocunditas, dulcedo et voluntas, affectus et actus* (10). So kann Aelred sagen: *Itaque amicus in spiritu Christi adhaerens amico efficitur cum eo cor unum et anima una et sic per amoris gradus ad Christi concendens amicitiam unum cum eo*

spiritus efficitur in uno osculo (vgl. ebd. oder LXXVII). Wir haben also ein Beispiel des echten religiösen Humanismus des 12. Jahrh. vor uns.

Weisweiler

Richard de Saint-Victor, *Sermons et opuscles spirituels inédits*. Tom. I: L'Édit d'Alexandre ou Les trois processions. Texte latin, introduction et notes de J. Chatillon et W. J. Tulloch. Traduction franç. de J. Barthélemy. gr. 8° (XC u. 127 S.) Brugge (1951) Desclée. Frs. 195.— Ch. und B. hatten eine Edition der bisher unveröffentlichten Werke Richards vorbereitet, als sie durch R. W. Hunt in Oxford hörten, daß T. dies für die englischen Hss auch bereits getan hatte. Es war ein kluger Gedanke, beide Editionen zu vereinen. So liegt denn dieser erste Band vor, der das Predigtwerk Richards *Super exiit edictum* oder *De tribus processionibus*, wie das Werk auch genannt wird, in einer guten textkritischen Edition aus 9 Mss bietet. Es werden sich so leicht Neufunde einordnen lassen. Der besondere Wert liegt darüber hinaus in der ausgezeichneten Einführung. Es war nicht leicht, das Werk zu deuten, da uns von einem Edikt Alexanders nichts bekannt ist. Es handelt sich sicher um Papst Alexander III. Es scheint ein Brief gemeint zu sein, den der Papst in dem peinlichen Streit um den Abt Ervinus von St. Viktor zu Paris an die Kanoniker dort richtete. Nach der ersten Blüte unter Gilduin (1113—1155) und Achard (1155—1162) scheint sich Ervinus mehr mit äußeren Sachen abgegeben zu haben als mit dem Geist seiner Kanoniker. Mehrmals mußte Alexander eingreifen, bis es 1172 gelang, Ervinus abzusetzen. Die Predigten unserer Veröffentlichung müssen also zwischen 1162 und 1173 gehalten worden sein. Richard als Prior hat die Mönche in ihnen zur völligen Unterwerfung unter den Beschluß des Papstes aufgefordert und den Abt ermahnt, sich innerlich der Abtei anzunehmen. Das genauere Datum ist leider nicht festzustellen. Es ist die Möglichkeit gegeben, daß sie noch unter Ervinus etwa bei der Anwesenheit Alexanders III. gehalten wurden (1163—1165) oder auch nach der Neuwahl vor dem neuen Abt, also 1172—1173. Der Titel *De tribus processionibus* gibt gut den Inhalt an. An Hand der liturgischen Schilderung der drei großen damaligen Prozessionen an Lichtmeß, Ostern und der Himmelfahrt des Herrn werden die drei Stufen des geistlichen Lebens dargestellt und in sie hinein die genannte Ermahnung eingeflochten: *Purification et confession — Le progrès dans la vertu — La vie parfaite et la contemplation*. Zur heute so akuten Frage des Symbolismus enthält also die Schrift viele Anregung und Hinweise, da die Symbole gedeutet werden, die in den Prozessionen vorkamen. Damit ist auch die Bedeutung der Schrift für das Verständnis des Mystikers Richard gegeben. Man kann sich nur freuen, daß die Herausgeber in ähnlicher Form auch die unveröffentlichten *Adnotationes mysticae in quasdam sententias Scripturae* uns schenken wollen.

Weisweiler

Van den Eynde, D., *On the Attribution of the Tractatus de Sacramento Altaris* to Stephen of Baugé: *FrancStud* 10 (1950) 33—45. — In Migne 172, 1273—1312 steht ein kleiner Traktat *De sacramento altaris*. Tatsächlich handelt er von den 7 Ordines und den Zeremonien der hl. Messe. Er wurde von Stephan von Baugé, Bischof von Autun (1112—1135), der 1139/40 als Kluniazenser starb, wenn auch mit einigem Zögern zugeschrieben. Der Traktat war gerade auf dem Wege, berühmt zu werden, da er in dieser Voraussetzung das älteste Zeugnis für das Wort *transsubstantiatio* und für die Dreiteilung *sacramentum, sacramentum et res, res tantum* enthielt. Van den Eynde, der sich seit einiger Zeit erfolgreich mit der Theologie des 12. Jahrh. beschäftigt, zeigt nun durch Stellenvergleich, daß *De sacramento altaris* von *De sacramentis Hugos* und von der *Summa sententiarum* abhängt. — Die behauptete Abhängigkeit von *De quinque septenis* scheint mir weniger evident, ist aber für die Frage der Datierung ohne Bedeutung. — Aus dieser Abhängigkeit folgt, daß Stephan, der 1236 resignierte und schon 1239/40 starb, beinahe unmöglich als Verfasser des Traktats angesprochen werden kann. Ob Stephan II., Bischof von Autun (1170—1186), in Frage kommt, will der Verfasser ohne Einsicht in die handschriftliche Überlieferung nicht entscheiden. Bei dieser Gelegenheit sei eine

Bemerkung über den Titel der Summa sententiarum erlaubt. Vor Jahren bin ich einmal diesem Titel nachgegangen. Es ist mir nicht gelungen, unter den recht zahlreichen Hss, eine mit diesem Titel aufzuweisen. Pelster

Betti, H., Pro editione critica quaestionum Alexandri Halensis: Ant 26 (1951) 83—98. — Auch nach den musterhaften Prolegomena zum dritten Buch der Summa Alexanders sind noch nicht alle Fragen gelöst. Vor allem warten die zahlreichen Quaestiones Alexanders und seines Kreises auf eine Edition. Sind sie ja imstande, weitgehenden Aufschluß über die Theologie von etwa 1230 bis 1250 zu geben. B. liefert eine gute Vorarbeit, indem er in Cod. Paris Nat. lat. 3804 A, der in dieser Hinsicht noch nicht untersucht war, die Fragen Alexanders nachweist De scandalo, De institutione poenitentiae, De clavibus, De institutione clavium, De relaxationibus, De confessione, De resurrectione und Utrum resurrectio dicatur aequivoce de resurrectione Christi et nostra. Außerdem zählt B. 4 andere Fragen auf, von denen wenigstens jene De veritate und anscheinend auch eine andere eng mit Alexander zusammenhängen. Eine weitere Untersuchung, bei der auch innere Kriterien anzuwenden wären, konnte B. noch nicht durchführen. Pelster

Gauthier, R. A., La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Ethique à Nicomaque: RechThéolAncMéd 18 (1951) 66—105. — Die Datierung mancher Schriften des hl. Thomas, die für die Bestimmung der Lehrentwicklung von großer Bedeutung ist, lag bis vor wenigen Jahrzehnten sehr im argen. Dann setzte eine rege Tätigkeit ein. Natürlicherweise konnte man in vielen Fällen nicht sofort zu endgültigen Ergebnissen gelangen. Eine Schwierigkeit war zudem, daß man oft auf das eine oder andere Anzeichen hin eine Datierung vornahm, die dann begierig, ohne irgendwelche ernste Nachprüfung in die allgemeinen Übersichten aufgenommen wurde. So entstanden die einander sich widersprechenden Chronologien je nach Geschmack oder Vorliebe für diesen oder jenen Autor. Helfen kann nur eindringende und wiederholte Untersuchung, wie sie z. B. Mansion geliefert hat. Ein mustergültiges Beispiel einer solchen Untersuchung liegt hier vor. Schon vorher hatte G. Verbeke einen durchaus lobenswerten Versuch zur Datierung des Ethikkommentars unternommen. Er setzte ihn auf c. 1260 an. Bei aller Anerkennung des Versuchs äußerte ich Bedenken gegenüber der Durchschlagskraft der vorgebrachten Beweise, ohne jedoch die Untersuchung weiterzuführen. Gauthier nimmt das Problem wieder auf. Charakteristisch für seine Methode ist, daß er nicht bloß das eine oder andere Kriterium benutzt, das oftmals nur zu einer Wahrscheinlichkeit führt, sondern alle verfügbaren Anzeichen, und daß er vor keiner Schwierigkeit und keiner oft recht mühsamen Verifizierung zurückschreckt: Die Angabe des Tholomeus von Lucca — unter Urban IV 1261—64 — konnte er leicht als wenig zuverlässig zurückweisen. Es folgen die Untersuchung der Lehrentwicklung in der Frage nach der Stellung der delectatio in der Glückseligkeit, in der Frage nach der Großmut und den entgegengesetzten Fehlern, die Zitation des Buches Λ als I. 11 oder 12 der Metaphysik, die Zitation von De passionibus als Werk des Andronicus, die Entwicklung der Frage nach dem Sitz der Enthaltbarkeit und Beharrlichkeit. Alle diese mit großer Sorgfalt durchgeführten Untersuchungen — auf Einzelheiten kann ich leider hier nicht eingehen — haben als Endergebnis: Der Ethikkommentar ist wenigstens von I. 1 lect. 6 an nach De malo und nach der Summa 2. II q. 49 verfaßt; er läuft parallel zu dem letzten Teil von 2. II; ob er nun 1270 oder 1271 verfaßt wurde, das ist eine völlig untergeordnete Frage. Hier ist der einzige Schönheitsfehler der Arbeit, die noch immer von der zweimal in der Woche stattfindenden Disputation Mandonnets sich nicht ganz freimacht, obwohl sie andererseits durch einzelne Bemerkungen wie über das Entstehen von De potentia zu deren Begräbnis beiträgt. Sehr wichtig sind 2 andere Ergebnisse: Thomas hat, wie an den Beispielen gezeigt wird, eine wirkliche Entwicklung in der Lehre durchlaufen, von der man vor de Guibert kaum eine Ahnung hatte. Wichtiger noch ist eine zweite Folgerung: In manchen Dingen finden wir nicht in der Summa, sondern erst in den Aristoteleskommentaren den Schlußstein des Lehrgebäudes. Es ist nur zu

wünschen, daß G. seine ebenso gründlichen und mühevollen wie erfolgreichen Untersuchungen in gleicher Weise fortsetzt. Dann wird bald an Stelle leichtbeschwingter Datierungshypothesen festgegründete Sicherheit oder wenigstens solide Wahrscheinlichkeit einziehen. Pelster

Glorieux, P., Jean Quidort et la distinction réelle de l'essence et de l'existence: *RechThAncMéd* 18 (1951) 151—157. — In der *Hebdomada Thomistica* 1924 (vgl. *Acta Hebdomadae Thomisticae*, Romae 1924, 130—190) hielt M. Grabmann einen weithin bekanntgewordenen Vortrag, in dem er aus den Zeugnissen der nahe auf Thomas folgenden Lehrer zu beweisen suchte, daß Thomas den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein gelehrt habe. Der Vortrag fand bei vielen begeisterte Aufnahme, als sei nun der endgültige Beweis für diese Tatsache erbracht, während andere bei aller Anerkennung des reichen Materials die Schlußfolgerung als nicht bewiesen ansehen. Unter anderem führte G. aus *Cod.* 2165 der Wiener Nationalbibliothek eine ‚*Determinatio*‘ ins Feld: *Esse non est proprietas fluens ab essentia, sed est ab extra sicut calor in aqua et lux in aëre.* Auf Grund einer folgenden Notiz verlegte G. diese Determination ins Jahr 1279, in dem zu Paris der Prämonstratenser Johannes und ein frater Stephanus diese Frage erörtert hätten. In ihr wird nun unter Berufung auf Texte aus den beiden Summen und auf Aegidius Romanus der reale Unterschied vorausgesetzt; also ein sehr altes Zeugnis. Gl. nimmt die Untersuchung wieder auf. Er zeigt zunächst, daß dieser Abschnitt nicht aus dem Jahre 1279 stammen kann, da die erwähnten Quästionen *De esse et essentia* des Aegidius erst 1285/1286 verfaßt wurden. Die Note zu Schluß besagt also nur, daß die beiden genannten Magistri im Jahre 1279 die gleiche Ansicht vertraten — zwei Verfasser ‚einer‘ Determination ist an sich schon sehr fragwürdig —. Ob sie dabei auf Thomas sich beriefen, darüber wissen wir nichts. Wichtiger ist der zweite Punkt. Gl. zeigt, daß die fragliche Stelle keine *Determinatio* ist, sondern ein Punkt der Rechtfertigung des Johann Quidort von Paris. Er hat früher (*ScPhTh* 19 [1930] 469—474) nach einem ersten Mißgriff mit sehr großer Wahrscheinlichkeit eine Verteidigungsschrift in *Cod.* 3490 der Bibliothek Mazarine Paris dem Johannes Quidort zugeschrieben. Wie ein leider nicht genügend durchgeführter Vergleich mit dem Sentenzenkommentar des Quidort zeigt, ist nun Johannes Verfasser dieses Artikels der ‚*Determinatio*‘ Gr.s. . . . Daß er aber zu der Rechtfertigungsschrift gehört, dafür sprechen manche Ähnlichkeiten. Der Beweis läßt sich noch verstärken. Die von Gl. früher veröffentlichte Verteidigung ist sehr wahrscheinlich nur ein Auszug. Nach *Cod.* 147 der Stadtbibliothek Bordeaux (saec. 14) f. 4^v (ehemals 448^v) ging die ‚*expositio articulorum, qui impositi fuerunt fratri Johanni Parisiensi*‘ von fol. 276 bis 288, während die von Gl. veröffentlichte Verteidigung nur 6 Druckseiten umfaßt. Falls es sich um dieselbe Verteidigung handelt, was sehr wahrscheinlich ist, so folgt notwendig, daß die erhaltene Schrift nur ein Auszug und unvollständig ist. — Wenn man bis hierhin Gl. durchaus zustimmen kann, so erregen zwei andere Behauptungen Bedenken. Der Johannes Praemonstratensis soll Johannes de Weerde, Mönch der Abtei Dunes bei Brugge sein. Nun ist aber Johannes de Weerde, wie Gl. früher selbst gesagt hat, Zisterzienser und Dunes eine Abtei des gleichen Ordens. Er kommt also nicht in Frage, es sei denn, daß in der Note selbst schon ein Irrtum vorliegt. Der frater Stephanus, der vom Schreiber der Note als ganz bekannte Persönlichkeit eingeführt wird, ist wohl nicht Stephanus von Mont-Saint-Eloi, sondern viel eher Stephanus de Bisunco (Besançon) des Katalogs der Dominikanermagistri in Paris. Zwar wäre Stephan der Reihenfolge nach erst etwa 1280 Magister geworden. Aber einmal haben wir im Katalog nicht immer streng chronologische Reihenfolge, und zweitens dürfen wir bei solchen Notizen nicht unbedingte historische Genauigkeit voraussetzen; 1279 und 1280 liegen nahe beieinander. Von größerer Bedeutung ist eine andere Ausstellung. Für Gl. scheint es feststehende Tatsache, daß die Verteidigungsschrift Johannes' und folglich der verteidigte Sentenzenkommentar aus dem Jahre 1287 stammen. M. E. entbehrt diese Hypothese des festen Bodens. Die Sammlung von Fragen verschiedener Autoren des *Cod.* 15850 der Pariser Nationalbibliothek, die Nikolaus von Bar-le-Duc, Bischof von Mâcon,

der Sorbonne vermachte, geht wenigstens bis zum Jahre 1299, ja bis 1304. Niemand weiß, ob der Artikel 7 in der Sammlung des Nikolaus von Bar, auf den sich die Angabe stützt, von ihm selbst stammt oder nur ein Glied seiner Sammlung ist, ebensowenig wie man weiß, ob in der Sammlung die chronologische Ordnung bewahrt ist, auf welche Annahme Gl. die andere Datierung stützt. Außerdem hätte Johannes in der Annahme 1286/87 nach der Sentenzenvorlesung volle 18 Jahre auf das Magisterium warten müssen; und er war Mitglied des Pariser Konvents. Es ist daher wohl ungleich wahrscheinlicher, daß Sentenzenkommentar und Verteidigung erst in den allerletzten Jahren des dreizehnten oder den ersten des folgenden Jahrhunderts verfaßt wurden. Johannes von Paris, ein Hörer des hl. Thomas und des Stephanus von Mont-Saint-Eloi dürften eher ins Reich der Phantasie gehören. Eine Frage noch: Warum erregte die These überhaupt Anstoß? Wir können nur eine Vermutung aussprechen: Vielleicht schien der erste Teil: *Esse non est proprietatis fluens ab essentia*, der gegen Avicenna gerichtet ist, sich nicht mit Thomas zu vertragen, der Met. 1. 4 c. 2 sagt: *(Esse) quasi constituitur per principia essentie*; viel wahrscheinlicher aber deshalb, weil die ägidianische *Distinctio* bei manchen Dominikanern noch auf Widerspruch stieß; daher das Bestreben Johannis, sie auf Thomas zu stützen. Für die Frage nach der Ansicht von Thomas selbst, ist kein Fortschritt erzielt. Solange man für Met. 1. 4 lect. 2 keine genügende Erklärung findet, was bisher meines Wissens niemand ernsthaft versucht hat, und vor allem solange man nicht erklärt hat, wie es möglich war, daß genau die gleichen Argumente, die Thomas im Anschluß an Averroes gegen den realen Unterschied vorzubringen scheint, bei fast allen Gegnern den Sturmbock gegen den Unterschied bildeten; so lange muß man wohl sagen: Es ist wahrscheinlich — keineswegs sicher —, daß Thomas im Anschluß an Avicenna in jüngeren Jahren einen solchen Unterschied gelehrt, daß er aber in der späteren Zeit, der die Metaphysik angehört, unter dem Einfluß von Aristoteles und Averroes den realen Unterschied in einen intentionalen verwandelt hat. Es ist immer mißlich, über die Ansicht eines Mannes zu entscheiden, wenn er nicht *ex professo* zu der Frage Stellung genommen hat. Durchaus möglich bleibt, daß er nie mehr als einen intentionalen Unterschied gelehrt hat. Von Interesse ist auch, daß schon vor Thomas der Engländer Adam von Bocfield um 1250 im engen Anschluß an Averroes mit denselben Gedanken, ja fast mit denselben Worten, wie Thomas lehrt, daß *unum* und *ens* sachlich zur *essentia* nichts hinzufügen, daß sie aber *secundum modum* — Thomas sagt *secundum rationes* — verschieden sind. Es fehlt auch beiden nicht der *processus in infinitum*, wenn die Wesenheit nicht real das *esse* und das *unum esse* einschließt. Vgl. Cod. 416 Padua (S. Antonio) f. 39^{va}. Es ist nur gut, daß die ganze Synthese des hl. Thomas nicht, wie einzelne behauptet haben, auf dem physischen Unterschied beruht; sonst hätte sie ein gar brüchiges Fundament.

Pelster

Meier, L., *Iter Britannicum Scotisticum*: Ant 26 (1951) 115—128. — Der vorliegende Bericht über die Bibliotheksreise, die P. Meier im Auftrag der Kommission für die Scotusausgabe 1949/1950 unternahm, behält auch nach den Prolegomena editionis seinen Wert. Denn einmal gibt er eine so umfangreiche Übersicht über englische Bibliotheken, wie sie wenigstens auf dem Kontinent sehr schwer zu erhalten ist. Dann enthält er eine Zusammenstellung sämtlicher in England vorhandenen Handschriften mit Werken von Scotus. Unter ihnen befinden sich auch einige, die in den Prolegomena noch nicht genannt sind, die also bei der Ausgabe anderer Scotusschriften geprüft werden müssen.

Pelster

Berichtigung:

Seite 12, Zeile 1 (Überschrift) lies „Inspiration“ statt „Inspiratino“.