

auf die Nachwirkung der Stoa ins Mittelalter und in die Neuzeit hinein (I 466—473) abgesehen, schließt das Stoawerk des Verf. mit dem Sieg des Christentums im pelagianischen Streit.

Was der Verf. über das gegenseitig ungleiche Verhältnis von *Stoa und Christentum* ausführt (I 400—465) weckt allerdings nicht selten die Kritik von Seiten des Theologen. Da das Kapitel in den letzten Jahrzehnten reichlich von allen Seiten behandelt worden ist, war schwerlich zu erwarten, daß uns der Göttinger Gelehrte in seiner Abschlußbetrachtung noch überraschend neue Einsichten vermittelte. Recht bedauerlich, weil für die Grundhaltung des Kapitels überaus mißlich, ist die am Eingang dieser Darlegungen vom Verf. aus einer vergangenen Epoche übernommene bibelkritische Ansicht: „Neben und vor die eigene Lehre Jesu trat nach seinem Tode die Predigt von seiner Person und von seiner Heilsbedeutung“ (I 402). Man könnte auch hier am Rande für den Leser einen Satz hinschreiben, den unlängst der evangelische Theologe H. Frhr. v. Campenhausen (Heidelberg) der philosophischen Kritik des Christentums bei K. Jaspers entgegengehalten hat: „Der alte klassische liberale Versuch, unter dem vorliegenden Evangelium von Jesus die ältere Schicht eines Evangeliums Jesu zu entdecken, das ihn selber nur als Lehrer und Propheten und noch nicht als den geglaubten Herrn erkennen ließe, ist heute so gut wie allgemein und jedenfalls mit guten Gründen aufgegeben“ (ZThK 48 [1951], 243). Die Verhältnisbestimmung „Antike und Christentum“, an der dem Verf. sichtlich so viel gelegen ist, würde sich in vieler Hinsicht doch wohl anders ausnehmen, wenn nicht nur das christozentrische Menschenbild des Frühchristentums tiefer und richtiger erfaßt, sondern auch schon die *anima naturaliter christiana* des Griechen (von der übrigens der Verf. manches schöne Zeugnis beibringt) nicht um ein so Wesentliches verkürzt erschiene, daß ihr der religiöse Begriff der Sünde vom Verf. schlechthin abgesprochen wird (HM 39). Gewiß haben sie nicht den vollen Begriff der Sünde gekannt, den auch wir nur dem Licht der heilsgeschichtlichen Offenbarung verdanken; aber schwerlich könnte der Verf. dartun, daß die Griechen auch jenes moralisch-religiöse Bewußtsein von Sünde nicht gehabt haben sollten, das Paulus den Heiden insgesamt, darunter aber die Griechen und Römer sicher nicht zuletzt gemeint, ausdrücklich zuspricht (Röm 2, 14 ff.).

Die Antike, vor und neben dem Christentum (und Germanentum) eine Hauptgrundlage der abendländischen Kultur, tritt uns in den hier angezeigten Bänden in der Zweifelt ungleicher Pole — Griechentum und Römertum — entgegen. Die Vorliebe des Verf. für die starken Gestalten eines Panaitios und Poseidonios trägt mit dazu bei, daß der Weg der Vermittlung und Anpassung der griechischen Kultur an das selbständige und selbstbewußte Volkstum der Römer gut sichtbar wird und den Wandel verständlich macht, der zur endgültigen Gestaltung der Humanitätsidee bei Cicero (und Varro) geführt hat. Hat das Werk auch nicht wie das unvergeßliche von W. Jaeger „die Paideia der Griechen und die Griechen als Paideia“ zum Gegenstand, so könnte es doch in heutiger Zeit eine ähnliche kultur- und schulpolitische Bedeutung erfüllen.

J. Ternus S. J.

Ogiermann, H. A., *Hegels Gottesbeweise* (Analecta Gregoriana 49). 8° (230 S.) Rom 1948, Univ. Gregoriana.

Je mehr man in den letzten Jahrzehnten gelernt hat, die Philosophie Hegels nicht nur systematisch, sondern auch genetisch zu sehen, desto mehr mußte das religionsphilosophische Problem als das Grundanliegen hervortreten, das sich von den Jugendschriften über die Hauptwerke hinweg bis zu den Vorlesungsreihen der Spätzeit durchhält. Darum bildet auch dieser Fragenkreis ein zentrales Motiv der neueren Hegelliteratur, besonders der katholisch-scholastischen Auseinandersetzung mit H.; vgl. Niel, Möller und Ogiermann. Die vorliegende Studie, die leider erst so spät in unserer Zeitschrift zur Besprechung kommt, nimmt sich die „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes“ vor, also den krönenden Abschluß der Religionsphilosophie H.s. Bisher war

darüber nur eine Dissertation erschienen: K. Domke, Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels (Leipzig 1940). Doch wird man dem Urteil O.s zustimmen müssen: Domke habe es sich „zu leicht gemacht“. Und O. erfüllt seinen Vorsatz, es sich „schwer zu machen“; sein Nachvollzug unterschlägt nichts von der metaphysischen Tiefe H.schen Denkens.

Wie nicht anders möglich, interpretiert O. die Gottesbeweise auf dem Hintergrund der ganzen Philosophie H.s. Im 1. Teil, „Die Problematik der Gottesbeweise im allgemeinen“, wird die Basis bereitet durch eine gründliche und sachkundige Einführung in Gedankenwelt und Denkmethodik H.s. O. verarbeitet gut die Ergebnisse der jüngsten Forschung, ohne eigentlich Neues bieten zu wollen. Im 1. Kap., „Gottserkenntnis als Denken“, wird, ausgehend vom Problem „Glauben und Wissen“ — Glaube als Unmittelbarkeit, Denken als Vermittlung —, das Wesen spekulativen Denkens entfaltet: die Allgemeinheit als Element des Denkens, die Dynamik der Reflexionsbewegung, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, und endlich Sinn und Struktur der dialektischen Methode. Das 2. Kap., „Gottserkenntnis als Beweis“, führt schon näher an den Gegenstand heran und zeigt, was H. unter „Beweis“ versteht: Vermittlung der Notwendigkeit, d. h. die Notwendigkeit der „Erhebung des Geistes zu Gott“, soll sich ausweisen an der Notwendigkeit objektiver Selbstbewegung des Begriffs. Damit wird das formal-logische Beweisverfahren als unzulänglich aufgehoben im spekulativen Beweis.

Der 2. Teil behandelt „die Gottesbeweise im einzelnen“: den kosmologischen, den teleologischen und den ontologischen Beweis. H. übernimmt sie aus der philosophischen Tradition und will sie ausdrücklich gegen Kant in ihre alten Rechte einsetzen. Tatsächlich lebt hier viel aus der klassischen Metaphysik fort, wenn auch auf die Ebene dialektisch-spekulativen Denkens transponiert. Der kosmologische Beweis (1. Kap.) hat zum Ausgangspunkt die Zufälligkeit, das „Nicht-in-sich-gründen“, scholastisch ausgedrückt: die Kontingenz der endlichen Dinge, die über ihre Grenze hinausweisen auf das Unendliche. Der Beweis mündet in der endlich-unendlichen Bewegungseinheit „wahrhafter Unendlichkeit“, entsprechend dem ersten Teil der Logik. Der teleologische Beweis (2. Kap.) geht von der Zweckmäßigkeit der Natur aus, welche auf immanente Vernünftigkeit schließen läßt, also auf immanente Existenz des „Begriffs“, d. h. Gottes selbst. Der letzte und wichtigste, ja im Sinne H.s der einzig wahrhaft metaphysische Beweis ist der ontologische (3. Kap.). Während die beiden ersten von den endlichen Dingen ausgehen und aufsteigen zur Unendlichkeit der Idee, geht der dritte Beweis den umgekehrten Weg: Er setzt an beim reinen, für-sich-seienden Begriff, der sich notwendig realisiert — ein Gedanke, der sich schon ausführlich im dritten Teil der Logik findet, wo H. auch schon auf das Argument Anselms rekurriert. Hier ist der absolute Idealismus in seinem eigentlichsten Element: der Einheit des Subjektiven und des Objektiven, des Gedankens mit dem Sein. Der Begriff selbst bestimmt sich zur Objektivität, die Allgemeinheit vermittelt sich zur Einzelheit dinghafter Existenz.

Den 3. Teil bildet eine „kritische Rückschau auf Hegels Beweisgedanken“. Sie ist jedoch mehr als das: Weit über die bloßen Gottesbeweise ausgreifend setzt sich O. auseinander mit den tragenden Gedanken der H.schen Konzeption unter der Rücksicht der Frage nach dem Sein, die er als erster ausdrücklich an H. heranträgt. Zwei Grundgedanken seien hier herausgehoben: 1. das Verhältnis zwischen Sein und Geist, und 2. zwischen Endlichem und Unendlichem. Zum ersten meint O., daß H. sich zwar auf Seinsmetaphysik zubewege (168), doch könne sich diese nicht vollenden, weil er sich zu einer Philosophie des Geistes ablenken läßt (171). D. h. einerseits wird wohl alle Fortbestimmung als Erfüllung und Verdichtung des Seins gefaßt, andererseits aber das Sein auf das Nur-Sein, das Nicht-mehr-als-Sein beschränkt, so daß die Aktualität des Geistes dem Sein als Mehr-als-Sein und Nicht-mehr-Sein gegenübersteht. Da aber Geist erst wahre Wirklichkeit besagt, wird das Sein zur Nichtwirklichkeit, zum Nicht-Sein, zum Schein herabgesetzt — was schon die Dialektik des reinen Seins am Anfang der Logik abstrakt formuliert. Zum Zweiten, dem Verhältnis

des Endlichen und Unendlichen, führt O. aus, daß sich die thomistische Philosophie mit H. in ihrem Prinzip vom „actus de se illimitatus“ begegne, ja sie dürfe bei H. „die Bestätigung einer ihrer tiefsten Einsichten buchen“ (179). Andererseits wird aber die Endlichkeit so sehr in das innerste und reinste Wesen des Seins hineingenommen, daß die wahre Unendlichkeit selbst einen endlich-unendlichen Bewegungskreis darstellt, der sich notwendig in endlichen Momenten manifestiert. Die Kritik an der für H.s Denken so zentralen Dialektik des Endlichen und Unendlichen steht auch in der Mitte der „kritischen Rückschau“ O.s und gehört zum Besten, was darüber geschrieben wurde.

Die Gottesbeweise H.s zusammenfassend und den kritischen Teil unmittelbar vorbereitend findet sich ein Abschnitt über „die Seinsweisen Gottes“ (154—166); er sei noch eigens herausgegriffen. Denn hier stellt O. die Frage, die sich auf jeder Seite aufdrängt, wo H. von „Gott“ und Gottesbeweisen spricht: „Was ist die Existenz Gottes? ... Wie ist und existiert Gott?“ (154). Die Antwort stützt sich auf H.s Ausführungen in der Philosophie der Religion über die „drei Sphären, in denen die göttliche Idee zu betrachten ist, in deren jeder sie ganz, aber verschieden nach der Bestimmung des Elements ist“ (155). Gemeint sind die drei Sphären der endgültigen Systemfassung in der Enzyklopädie: Idee, Natur, Geist. Später kommt O. nochmals darauf zurück und will dem „Eindruck“, der entstehen konnte, „das Dasein des Absoluten, Gottes, beschließen sich endgültig in der Welt, in der Endlichkeit“, entgegenwirken mit dem Satz: „Jedoch steht fest, daß nur in jener ersten und dann wieder dritten Sphäre Gott eigentlich ist, während die zweite Sphäre, eben die der Welt-Natur, nicht eigentlich Sein Gottes darstellt, sondern eher ein Nicht-sein“ (221).

Wenn man die Religionsphilosophie H.s von seinen Hauptwerken her sieht und interpretiert, wird sich gegen die Auffassung, die hier ausgesprochen ist bzw. der ganzen Deutung O.s zugrundeliegt, ein Bedenken anmelden müssen. Die drei Sphären des enzyklopädischen Systems, worauf hier verwiesen wird, sind 1. die „kleine Logik“, die verkürzte Fassung der „Wissenschaft der Logik“, 2. die allein neu gearbeitete Philosophie der Natur, und 3. die Philosophie des Geistes, eine Überarbeitung der „Phänomenologie des Geistes“, die jedoch ursprünglich nicht am Ende sondern am Anfang stand, als Aufstieg des Denkens zum Standpunkt der Logik. Beschränken wir uns auf die erste Sphäre: Wie immer man auch die Logik im Ganzen deuten mag — in einem realen oder bloß idealen Sinn (der ihrer Stellung im System mehr zu entsprechen scheint), als metaphysische Ordnung möglicher Wesenheiten oder als selbständig seiendes Ideenreich im Sinne Platos oder schließlich als „ordo possibilium in mente divina“, d. h. in einem irgendwie real gedachten göttlichen Geist —, wie auch immer, jedenfalls ist das Absolute schon hier innerlich konstituiert durch seinen Weltbezug, es „ist“ oder „wird“ es selbst in steter Selbstentzweiung und Veräußerlichung in die Unmittelbarkeit. Es vollzieht sich das, was der ontologische Gottesbeweis meint: Gott ist nur Gott, insofern er sich „offenbart“, wie H. gern in christlicher Terminologie sagt, d. h. insofern er in seinen Momenten zur Erscheinung und im endlichen Geiste zum Selbstbewußtsein kommt. Es liegt also schon hier jener Weltbezug vor, der in der Philosophie der Natur und des Geistes wiederkehrt, ja man könnte in äußerster Zuspitzung sagen: Gott ist nichts anderes und nicht mehr als die mögliche Welt — darum realisiert er sich selbst in der Weltwerdung und wird „Gott“ im endlichen Geist. Jedenfalls ist eine solche Deutung zumindest auch berechtigt. Es ist kein Zufall, daß gerade dieses Buch, das sich ausgibt als „Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“, zum Evangelium des dialektischen Materialismus werden konnte.

Nun redet sicher die Religionsphilosophie im allgemeinen eine „christlichere“ Sprache: sie redet mehr von „Gott“, während es früher das Absolute, das Unendliche, die Idee hieß — auf Sinndifferenzen dieser Termini kommt es hier nicht an —, sie spricht von der Trinität, der Menschwerdung, der Geistsendung usw. Wenn diese Dinge auch der Phänomenologie nicht fremd sind, so treten sie doch in der Religionsphilosophie, durch deren Gegenstand bedingt, mehr in den Vordergrund. Die Frage ist aber, ob damit auch ein inhaltlicher Wandel

im Philosophieren H.s gegeben sei, ob er sich etwa selbst „problematisch geworden“ sei, ob hier vielleicht sogar Elemente vorliegen, die das bisherige System sprengen. O. scheint, wenn er auch nicht ausdrücklich dieser Frage nachgeht, eine solche Auffassung zugrunde zu legen, er betont die Weltvorgängigkeit und -unabhängigkeit Gottes in einer Weise, die sich durch die Logik und die Phänomenologie kaum belegen läßt; er kann aber aus der Religionsphilosophie eine Reihe übrigens gut ausgewählter Texte anführen (158 ff., bes. 159), die solches nahelegen und sich in den Rahmen des Früheren kaum einordnen lassen. Freilich ist durch einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Stellen gerade bei H. noch kaum etwas ausgemacht. Erst eine sorgfältige Analyse der Religionsphilosophie im Ganzen könnte den Nachweis eines eventuellen „Bruches im System“ erbringen. Wenn der Nachweis möglich ist, wäre er der Mühe wert. Bisher ist er, soweit ich sehe, nicht erbracht. Damit ist jedoch der Wert der Arbeit O.s nicht herabgesetzt. Es zeigt sich da nur wieder, wie viel noch zu leisten ist, bis wir H. wirklich kennen und verstehen, soviel auch schon geleistet ist, gerade in den letzten Jahren etwa von Möller und Ogiermann. Ihre Arbeiten zeigen, daß man im katholischen Raum H. ernst zu nehmen gelernt hat und daß ein Gespräch in Gang gekommen ist, von dem man vielleicht noch manches erhoffen darf für die *philosophia perennis*.

E. Coreth S. J.

Hartmann, N., *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*. gr. 8° (XX u. 709 S.) Berlin 1950, de Gruyter. DM 27.50.

Lange und mit hochgespannten Hoffnungen hatte man das Erscheinen des letzten Bandes der H.schen Ontologie erwartet (vgl. Schol. 12 [1937] 106 f.; 14 [1939] 415—418; 16 [1941] 397—401). In der Tat muß man staunen über die Fülle eindringlicher Analysen, die in den drei Hauptteilen des Buches über die „dimensionalen“ Kategorien Raum und Zeit, die „kosmologischen“ Kategorien der Philosophie des Anorganischen und die „organologischen“ Kategorien vorgelegt werden.

Der 1. Teil über *Raum und Zeit* als kategoriale Möglichkeitsbedingung raumzeitlicher Existenz (42—250) wird durch Untersuchungen über den noch tiefer liegenden Begriff der Dimensionalität eingeleitet und mit der Kategorie der Bewegung und der Auseinandersetzung mit der Relativitäts-Theorie abgeschlossen. Beim Raum heben sich Ideal-, Real- und Anschauungsraum voneinander ab und werden in ihren jeweiligen besonderen und gemeinsamen Eigenschaften untersucht; Fragen geometrischer, physikalischer und psychologischer Natur werden in dem ganzen Umfang, in dem sie hier hereinspielen, aufgenommen und behandelt. Bei der Zeit kommen zu den entsprechenden Gesichtspunkten noch die drei Ordnungen der zeitlichen Modi hinzu: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Gleichzeitigkeit, Sukzession und Dauer und die eigentlichen Modi des zeitlichen „Fließens“. Auf der damit gewonnenen kategorialen Grundlage werden die vorgeblich kategorialen Aussagen der Relativitäts-Theorie auf einen dynamischen Zusammenhang (etwa im Sinn der Verzögerungen von Prozeßabläufen und Verkürzung von Körpern) und eine daraus sich ergebende Relativität der Messung zurückgeführt.

Im 2. Teil (251—511), der eigentlichen *Naturphilosophie des Anorganischen*, geht es H. darum, philosophisch den Umschwung nachzuvollziehen, der die aufkommende Naturwissenschaft von der traditionellen Metaphysik weg und zu ihren Erfolgen hingeführt hat: die Abwendung von der statischen „Form“-Betrachtung und die nachdrückliche Betonung des „Prozeß“-Momentes. Die aristotelische Auffassung des Prozesses als des Übergangs von einem terminus a quo zu einem terminus ad quem wird schon darum als verfehlt bezeichnet, weil es im wirklichen Prozeßablauf derartige Termini gar nicht gibt: Der Prozeß läuft ohne Anfang und ohne Ende immer weiter. Demgemäß werden auch Substanz und Kausalität ganz aus diesem Blickpunkt her gesehen. Bei der *Substanz* ist das Beharrungsmoment entscheidend, dieses aber ist wieder wesentlich auf den Prozeß bezogen: „... denn was wäre Beharrung von etwas,