

## Aufsätze und Bücher

### 1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie

Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie: Heft 12: Gigon, O., Platon, gr. 8° (30 S.) Bern 1950, Francke. Fr 2.80. — Über die allgemeine Anlage der „Bibliographischen Einführungen“ und die ersten 11 Hefte haben wir in Schol. 25 (1950) 433—438 berichtet. Inzwischen sind von den übrigen, bisher vorgesehenen Heften H. 12—21 erschienen. — Das ausgezeichnete Platon-Heft vermittelt nicht nur eine genaue Kenntnis der Ausgaben und der wichtigsten, darunter viel ausländischer Literatur, sondern gibt auch eine Reihe trefflicher Winke für das Studium und die weitere Erforschung der platonischen Philosophie. Zu Platons geistiger Herkunft und zur Verbindung mit dem Neuplatonismus wäre jetzt noch Liebrucks' „Platons Entwicklung zur Dialektik“ (vgl. Schol 25 [1950] 125), zu Platons Altersvorlesung P. Wilpert „Zwei Aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre“ (vgl. Schol 26 [1951] 253—255) zu nennen. Das Heft verweist in einer Vorbemerkung auf das in H. 5 gegebene Abkürzungsverzeichnis. Da jedoch die letzten zwei Seiten von H. 12 unbedruckt blieben, wäre ein Abdruck des Verzeichnisses leicht möglich und dem Leser dienlich. Ast, *Lexicon Platonium*, ist 1835—38 in 3 Bänden und 1908 in Berlin in anastatischer Neuaufgabe erschienen. — H. 13/14: Wyser, P., Thomas von Aquin (78 S.) 1950, Fr 5.80; H. 15/16: Wyser, P., Der Thomismus (120 S.) 1951, Fr 5.80. — Die beiden Doppelhefte sind darauf abgestimmt, sich zu ergänzen. Das Thomasheft bringt nur Literatur zur eigentlichen Thomasinterpretation, während das Thomismusheft auf die Geschichte und die weiteren systematischen Bemühungen des Thomismus ausgreift. Der Verf. betont, daß die beiden Hefte überdies der Ergänzung durch die umfangreiche theologische Literatur zu Thomas bedürfen. Bei der übergroßen Fülle der Literatur mußte er sich gewisse Schranken auferlegen, die im Vorwort genannt werden. — Das *Thomasheft* gliedert sich in die Abteilungen: Hilfsmittel und Sammelwerke — Leben und Werk — Philosophie. Überall sind die wichtigeren Titel mit trefflichen, wegweisenden Anmerkungen versehen, die dem Heft erst das Relief verleihen. Man erfährt z. B., daß die Bibliographie von Bourke unvollständig und vielfach unzuverlässig ist, während das *BullThAncMéd* als das beste bibliographische Hilfsmittel angeführt wird. Ein chronologisches Schriftenverzeichnis mit Verweisen auf die wichtigsten Ausgaben der Thomasschriften ist recht brauchbar. — Das *Thomismusheft* behandelt im 1. Teil die Geschichte des Thomismus, wobei nur die wichtigeren Philosophen und auch diese nur mit einem Hinweis auf neuere bibliographische Werke berücksichtigt werden konnten. Der 2. Teil gibt die Literatur zur Systematik des Thomismus nach den einzelnen Disziplinen und Gebieten. Bei dem schwankenden Begriff des Thomismus und der Notwendigkeit einer Auswahl ist es begreiflich, daß das Urteil darüber, was in dieses Heft gehört, nicht immer einstimmig sein wird. — H. 17: van Steenberghe, F., Philosophie des Mittelalters (52 S.) 1950. Fr 3.80. — Die Fülle des bibliographischen Materials wird in diesem Heft dadurch bewältigt, daß der Verf. jeweils auf de Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale* (1934/36/47) und deren Bibliographien Bezug nimmt. Dadurch gewinnt er Platz für die Veröffentlichungen der letzten 15 Jahre. Soweit besondere Hefte über Teilgebiete erschienen oder, wie bei Duns Scotus, geplant sind, scheidet deren Stoff hier aus. Das Heft, das mit Nicolaus von Cues abschließt, ist nicht bloß ein Leseplan, sondern ein brauchbares Werkzeug, um in die Philosophie des Mittelalters einzudringen. Zu Alexander von Hales ist jetzt die in Quaracchi erscheinende „Glossa in quattuor ll. Sent.“, zu Albert dem Großen die inzwischen begonnene, kritische Gesamtausgabe des Albertus-Magnus-Instituts in Köln nachzutragen. — H. 18: Perler, O., Patristische Philosophie (44 S.) 1950 Fr 2.80. — Wie das vorige Heft an de Wulf, so schließt sich dieses Heft für die ältere Literatur an die Bibliographie von Ueberweg-Geyer an, um Raum für die neueren Veröffentlichungen zu

gewinnen. Außer einem Abschnitt über die Geschichte der Theologie beschränkt sich das Heft auf die Philosophie im engeren Sinn, ohne ihre Beziehungen zur Theologie und zum christlichen Leben zu berücksichtigen, was bei der Fülle des Stoffes nicht tunlich war. Warum im allgemeinen Teil die Geschichte der altchristlichen Literatur hinter die Geschichte der patristischen Philosophie und die Geschichte der Theologie gestellt ist, wird nicht ersichtlich. Zu 1, 32 ist nachzutragen, daß inzwischen auch der 2. Bd. von Billicsich, „Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes“, erschienen ist; ebenso wurden inzwischen „Dictionnaire de théologie catholique“ (5. 26), wenn man von der Table générale abieht, und G. Müller, *Lexicon Athanasianum* (12. 11) vollendet. — H. 19: Vajda, G., *Jüdische Philosophie* (40 S.) 1950. Fr 2.80. — Das vorliegende Heft gliedert sich in die Abschnitte: Allgemeine Hilfsmittel; Die rabbinische Gedankenwelt; Die jüdische Philosophie des Mittelalters; Die jüdische Mystik; Die jüdische Philosophie der Neuzeit. Den Hauptteil bildet die jüdische Philosophie des Mittelalters. Da das Heft dem Anfänger, nicht dem Spezialisten dienen soll, wurde von der Anführung neuhebräisch geschriebener Literatur abgesehen. Einige sprachliche Härten in den Bemerkungen des Verf. könnte der Herausgeber leicht beseitigen. — H. 20/21: Regamey, C., *Buddhistische Philosophie* (86 S.) 1950. Fr 5.80. — Da sich die Bibliographischen Einführungen an Leser wenden, welche die orientalischen Sprachen nicht kennen, und doch ein möglichst genaues Verständnis der buddhistischen Philosophie erstreben, wird bei der Behandlung der Quellen das Hauptgewicht auf die Übersetzungen der buddhistischen Texte gelegt. Ferner bemühte sich der Verf., in Anbetracht der Fülle von pseudowissenschaftlichen Schriften auf dem Gebiete der indischen Philosophie, den Leser durch taugliche Mittel der Kontrolle instandzusetzen, den Weizen von der Spreu zu sondern. Außerordentlich wertvoll sind die (nur dem ganz den Stoff beherrschenden Fachmann möglichen) Hinweise auf Bücher und Aufsätze, die Probleme behandeln, die man dort anhand des bloßen Titels nicht suchen würde. Etwas nachteilig macht sich bemerkbar, daß die zahlreichen Abkürzungen nicht alle in einer gemeinsamen alphabetischen Liste zusammengefaßt sind. Die Verwendung des Ausdrucks „Besprechung“ in diesem Heft ist irreführend; es müßte statt dessen „Darstellung“ heißen.

Brugger

Di Napoli, J., *Manuale Philosophiae ad usum Seminariorum*: I.: *Introductio generalis, Logica, Cosmologia*; II.: *Psychologia, Gnoseologia, Ontologia*; III.: *Theologia rationalis, Ethica, Paedagogia, Aesthetica, Historiologia*; IV.: *Supplementum*. 8<sup>o</sup> (348, 581, 564, 200 S.) Turin 1950/1951, Marietti. — Dieses lateinische Lehrbuch der Philosophie enthält außer den in den Titeln aufgezählten Fächern im 4. Bd. einen Überblick über die Geschichte der Philosophie, die Enzyklika „*Humani generis*“ mit erklärenden Anmerkungen und ein ausführliches Sachverzeichnis. Seine Gesamthaltung ist die des überlieferten Thomismus, die Darstellung klar und didaktisch geschickt, freilich nicht selten etwas zu schematisch. Im Anfang (I 12) betont der Verf. die Notwendigkeit, die lateinische Schulphilosophie mit dem heutigen Geistesleben in Verbindung zu bringen. Es ist auch tatsächlich in den geschichtlichen Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln oder in der Form eines Anhangs zu diesem oder jenem Kapitel vieles von moderner Problematik aufgenommen; aber man hat den Eindruck, daß es zu einer wirklichen inneren Begegnung nicht kommt; im lehrhaften Kern des Ganzen, den Thesen, herrscht allzu ausschließlich und allzu problemlos der überlieferte Thomismus. Selbst die innerhalb der katholischen Philosophie heute viel erörterten Fragen treten zurück. Bemerkenswert ist immerhin die These, daß die Entwicklung des menschlichen Leibes aus dem Tierreich philosophisch nicht unmöglich ist (II 181 f.), die zurückhaltende Beurteilung der thomistisch-molinistischen Kontroverse (III 126—132), in der Ethik die Betonung der sozialen Funktion des Eigentums (III 303 f.), die Verteidigung der Gewerkschaften (III 334—336) und die Darlegungen über das Verhältnis von Ethik und Wirtschaftsleben (III 337—340); in der Ästhetik wird das Schöne als transzendentes Merkmal des Seienden verteidigt (III 483—485). In andern Punkten wird man hinter die allzu bestimmten Behauptungen des Verf. ein Fragezeichen setzen müssen, so z. B., wenn er sagt, es sei absolut unmöglich, die große Mannigfaltigkeit der biologischen Arten von ganz wenigen Stämmen abzuleiten (I 329), oder wenn der unmittelbare Sinnesrealismus

als „absolut notwendig“ bezeichnet wird zur Vermeidung des Idealismus (II 306). Heidegger und namentlich Jaspers kann man nicht einfachhin als Vertreter einer atheistischen Existenzphilosophie bezeichnen (III 231 u. IV 81). de Vries

Kindt, K., *Vorschule christlicher Philosophie*. 8° (262 S.) Hamburg 1951, Wittig. DM 7.80. — Der Verf. setzt sich mit Entschiedenheit für eine christliche Philosophie im evangelischen Lager ein, für eine Philosophie, die das im Bereich des evangelischen Denkens so lange verstummte Gespräch mit dem philosophierenden Katholizismus wieder in Ganz setzen soll. „Über dem Blick nach Basel“, meint K., sollte man „die Betrachtung des eigenen uns noch verbliebenen geistigen Grundes und Bodens nicht vernachlässigen“ (250f.). Diese Philosophie darf freilich nicht eine „Philosophie der Emanzipation“ sein, sondern muß, wie es der großen abendländischen Überlieferung entspricht, eine „Philosophie der Integration“ sein, die sich gegen die Offenbarung nicht absperrt. Das Buch gibt im wesentlichen einen geschichtlichen Überblick über diese Philosophie aus der Sicht des Verf. Die antike Philosophie von den Vorsokratikern über den „Martyrer“ Sokrates, den „Visionär“ Platon und den „Baumeister“ Aristoteles hat die Uroffenbarung zur Voraussetzung und Grundlage des Wahrheitsstrebens. Nicht nur „der Beter“ Augustinus, sondern auch „die Meister der Schule“, die Scholastiker, werden durchaus positiv gewertet. Mehr noch freilich gilt dem Verf. „der Mystiker“ Nikolaus von Cues. Aber auch in der Folgezeit ist die Kontinuität zum Mittelalter nicht abgebrochen. Mit den Jesuiten weitert sich eine protestantische Scholastik, und aus ihrem Geist heraus schafft Leibniz ein großartiges System christlicher Philosophie. In ihm vor allem sieht K. das große Vorbild für eine christliche Philosophie im evangelischen Lager. Wolffs Philosophie dagegen sei nur eine aufklärerische Karikatur Leibnizens, und in Kant vollends habe man sehr zu Unrecht „den Philosophen des Protestantismus“ gesehen (231). — Es würde uns sehr freuen, wenn die Bestrebungen des Verf. zu einer neuen Begegnung evangelischen Denkens mit der abendländischen philosophischen Tradition führten. Hoffentlich unterschätzt der Verf. nicht die Schwierigkeiten, die dem noch entgegenstehen. Vor allem sein Begriff der „christlichen Philosophie“ bedarf noch der Klärung. Gewiß will er keine „unrechtmäßige Vermischung der Sphären“ (235); eine solche liegt aber nicht nur bei einer „säkularisierten Theologie“ im Sinne Hegels vor, woran der Verf. allein denkt, sondern auch bei einer ihrer methodischen Eigenständigkeit beraubten „Philosophie aus dem Glauben“. Eine grundsätzliche Besinnung auf das Verhältnis von Natur und Gnade müßte hier noch einiges klären. de Vries

Dondeyne, A., *Foi chrétienne et pensée contemporaine. Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique „Humani generis“* (Bibl. philos. de Louvain 10). gr. 8° (221 S.) Louvain 1951, Publications Universitaires. Fr. 100.—. — Der Untertitel dieser Schrift gibt ihr Anliegen genau an: Es geht dem Verf. um ein Aufgreifen und vorbereitendes Ausarbeiten der Fragen, die durch „Humani generis“ im philosophischen Bereich angeregt und neu aufgeworfen werden, nicht etwa nur um Interpretation des Rundschreibens und allgemeine programmatische Hinweise, bei denen es in den zahlreichen bisher erschienenen Kommentaren fast immer verblieben ist, wenigstens im Hinblick auf das philosophische Fragegebiet. Das Interesse bewegt sich zunächst um zwei Themengruppen, nämlich Geschichtlichkeit (mit Relativismus in ihrem Gefolge) und das Irrationale im modernen Denken. Der Verf. hat völlig recht mit seiner Grundanschauung, die Enzyklika habe neben ihrer Forderung auf Unversehrtheit des Glaubensgutes ebenso sehr die dringende Verpflichtung zum Inhalt, sich mit den Problemen einzulassen, die aus der Begegnung von Glaube und heutiger Philosophie erwachsen. — Das Bewußtsein der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner geistigen Vollzüge hält er für den am meisten kennzeichnenden Zug unserer Zeit (11). Geschichtlichkeit erschöpft sich keineswegs in den Phänomenen des Werdens und der Zeithaftigkeit, sondern bedeutet die Auflösung der menschlichen Existenz in Möglichkeiten der Freiheit. Wieweit die existentialistische „Möglichkeit“ in die christliche Philosophie übernommen werden könnte, etwa als von Gott dem Menschen je zugemessene Seinspotentialität (vgl. 50),

auszulegen mit Hilfe der thomistischen Akt-Potenz-Lehre (52), diese Überlegung wird angeregt, aber nicht weiter verfolgt, bis auf Hinweise allgemeiner Art im Kapitel über den Thomismus. — Das Irrationale hat man ebenso als Reaktion gegen den cartesianischen Rationalismus zu verstehen (55), besonders bei Jaspers und Marcel (95), sowie aus der Tatsache der nie völlig durchschaubaren Abhängigkeit der rationalen, begrifflichen Erkenntnis vom Vorrationalen und Vorbewußten. — Die Aufgabe der christlichen, scholastischen Philosophie läge nach all dem auf dem Gebiet der Neubegründung der Ontologie, Neubegründung insofern, als die Fragen um Geschichtlichkeit usw. nicht von außen herangetragen oder rein für sich behandelt werden dürfen, sondern in das Fundament selbst hineingehören. Andererseits gewinne das auf Thomas zurückgehende Philosophieren eine neue Aktualität, weil es in vielen Punkten den modernen Bedürfnissen entgegenkommt, so etwa mit seinem innerlich transzendenten und reich differenzierten Seinsbegriff (115). Als Beispiel neuer Ansätze erwähnt der Verf. die Arbeiten A. Brunners (111). — Endlich steht die alte und doch immer wieder empfundene Frage zur Diskussion, wie sich der christliche Glaube zur modernen Geistigkeit in ihrem ungehemmten Trieb nach Wahrheitssicherung verhalte, zumal im Hinblick auf jene beiden Hauptpunkte. — Es konnte hier nur einiges Wenige herausgegriffen werden aus der Fülle dessen, was der Verf. zu diesen Themata beibringt. Es soll noch nachgetragen werden, daß er manche Einzelheiten in der existenzialistischen Denkweise gut nachzeichnet, wenn er sich auch an gewissen entscheidenden Stellen etwas einseitig an Sartre und Merleau-Ponty orientiert, was aber wiederum der Blickrichtung von „*Humani generis*“ zu entsprechen scheint. Ebenso werden grundlegende Thesen der Seins- und Erkenntnis-metaphysik des hl. Thomas in Begegnung mit modernen Formulierungen in oft eindrucksvollen Umschreibungen vorgeführt.

Ogiermann

ged von Hildebrand, D., *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*. gr. 8° (VIII u. 98 S.) Bonn 1950, Hanstein, DM 4.50. — Ursprünglich für Steinbüchels Sammlung „Die Philosophie“ geschrieben und von deren Herausgeber (mit innerem Widerstreben des Verf., VII) dem Zweck und der Art des genannten Handbuches angepaßt; zum größten Teile schon gedruckt, als H.s literarischer Tätigkeit in Deutschland durch den Nationalsozialismus ein Ende gemacht wurde, liegt das Buch nun schließlich vollendet vor. Wir freuen uns dieser Vollendung. Hier gibt ein Philosoph hohen Ranges Rechenschaft von dem, was er sich als Selbstverständnis philosophischen Tuns erarbeitet hat. Das Schlußkapitel: „Die Bedeutung der Philosophie für den Menschen“ verrät die innere Teilnahme, etwas von der „Feierlichkeit und Glut“, die nach H.s eigenen Worten dem wahren philosophischen Erkenntnisstreben zu eigen ist (91); was da über die Lebensnähe der Philosophie, über ihre Mission im Aufbau des geistig-irdischen Kosmos gesagt ist, ließe sich, mit einem Lieblingsausdruck H.s, als klassisch bezeichnen. — Da die Eigenart philosophischen Erkennens entfaltet werden soll, ist das Buch zu einem großen Teil erkenntnistheoretischen Inhalts. In feinsinnigen Analysen wird Erkennen von anderen Verhaltensweisen abgegrenzt. Für das Verständnis philosophischen Erkennens ist von besonderer Wichtigkeit der von H. aufgewiesene Unterschied des Kennnisnehmens und des Ruhens im geistigen Besitz, der „erkennenden Vermählung mit dem Seienden“. Sinn und Möglichkeit apriorischer Erkenntnis wird eingehend untersucht, da philosophisches Erkennen, nicht ausschließlich, aber vorwiegend apriorische Wesenserkenntnis ist (sehr fraglich bleibt allerdings, ob man der wesensmäßigen, absolut gewissen Erkenntnis alle andere als bloß, wenn auch höchst wahrscheinlich gegenüberstellen kann). Ebenso sucht H. den Sinn von Intuition zu klären: denn Intuition ist die Urmethode philosophischer Erkenntnis (88). Mit ihr setzt H. Phänomenologie in ihrer wahren Bedeutung gleich: „sie ist nichts anderes als ein eindeutiges Vordringen zur intuitiven Vergegenwärtigung der Wesenheit, . . . ein vorurteilsloses Lauschen auf den Gegenstand, eine in lebendigstem Sachkontakt vollzogene Erkenntnis“ (89). In diesem Sinne kann H. sagen, daß die Phänomenologie die philosophische Urmethode ist, die alle großen Philosophen bei ihren entscheidenden Entdeckungen angewandt haben: „Zwischen *phänomenologischer Betrachtungsweise* und *metaphysischer Wesensanalyse* ist kein Unterschied“ (90).

Hartmann

Jaspers, K., *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. 8° (368 S.) München 1951, Piper. DM 12.—, gbd. DM 16.—. — Zum großen Teile ist dieser Band Sammlung von schon Bekanntem, und er erfüllt die Aufgabe, die solcher Vereinigung des an vielen Stellen Verstreuten zukommt: sie macht in handlicher Form zugänglich, was sonst beschwerlich zu suchen war, und fügt, neben diesem ersten praktischen Zwecke, das Einzelne in ein Ganzes ein, in dem es, zwar in sich geschlossen an seiner Stelle stehend, zugleich in einem neuen Lichte erscheint. Das meiste von dem, was hier zusammengefügt ist, stammt aus der Zeit nach dem letzten Kriege. Davon sind eine Anzahl Reden und einige andere Beiträge Zeugnisse der Wirksamkeit, die J. nach dem Zusammenbruch, als ihm wieder in die Öffentlichkeit zu sprechen möglich war und er um des früheren erzwungenen Schweigens willen mit um so größerem Nachdruck sprechen konnte, aus der Not des Augenblicks heraus ausgeübt hat. Naturgemäß war einiges von dem, was er damals gesagt hat, auch nur für den Augenblick gesprochen und ist heute historisches Dokument der geistigen Lage von damals und des Dienstes, den J. in ihr geleistet hat. Anderes besitzt eine weiter reichende Bedeutsamkeit. Das gilt unter den Reden, die er beim Wiederbeginn des Universitätslebens gehalten hat, besonders von der „Vom lebendigen Geist der Universität“ ebenso wie von den beiden Vorträgen bei den *Rencontres Internationales* in Genf: „Vom europäischen Geist“ (1946) und „Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus“ (1949). Wieder ausschließlich der philosophischen Aufgabe wendet sich die Antrittsvorlesung „Philosophie und Wissenschaft“ in Basel 1948 zu. — Einige Arbeiten sind in dieser Sammlung zum ersten Male gedruckt. Es sind zwei Aufsätze der ersten Gruppe, deren Beiträge einzelne Gestalten der Geistesgeschichte behandeln; ein Vortrag: „Das radikale Böse bei Kant“ (1935) und ein anderer über Kierkegaard (1951). Ein besonderer Wert aber kommt den beiden die letzte Gruppe bildenden Stücken zu, in denen J. eine Art philosophischer Selbstdarstellung gibt: „Über meine Philosophie“ (1941), bisher nur italienisch veröffentlicht, und ein Radiovortrag von 1951: „Mein Weg zur Philosophie“. Was J. hier über seine persönliche Geschichte mitteilt, über das jugendliche Erlebnis der Einsamkeit und den Drang nach Kommunikation, läßt den Charakter seiner Philosophie noch besser verstehen. Der Bericht: „Über meine Philosophie“, legt nicht nur das heutige Ergebnis dar, sondern erzählt, wie sich in der geistigen Entwicklung J.' die Grundfragen seines Philosophierens herausgebildet haben und welche Motive dazu Anstoß waren. Diese Darstellung öffnet in ihrer verhältnismäßigen Schlichtheit einen unmittelbaren Zugang zu dem, was J. in seiner Gedankenwelt für entscheidend hält.

Hartmann

van der Meulen, J., *Magdalena Äbi und Kant oder Das unendliche Urteil* (Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung 3) 8° (50 S.) Meisenheim/Glan 1951, Westkulturverlag. DM 3.50. — Eine polemische Schrift gegen das Buch von M. Äbi „Kants Begründung der deutschen Philosophie“ (Basel 1947). Nach den Zitaten zu urteilen, gibt sich dieses tatsächlich allzu anspruchsvoll und sich selbst gegenüber äußerst unkritisch. Der Verf. hielt aber ein Eingehen darauf für nötig und nützlich, weil selbst Fachphilosophen, wie etwa M. Bense, davon geblendet worden seien. Der Kernfehler liege in der Mißdeutung der Kantschen transzendentalen Deduktion. Und man wird zugeben müssen, daß Kant nicht einfach einer Begriffsverwechslung, einer *quaternio terminorum*, erlegen sei. Verf. wirft seiner Gegnerin *ignorantia elenchi* vor. Daß sie transzendente und empirische Frage- und Forschungsweise in ihrer Eigenart nicht auseinanderhält, zeigen deutlich ihre Bemerkungen zu Hegel (49). Andererseits wird man dem Verf. entgegenhalten, daß echtes transzendentales Denken ontologisch gewendet sein muß, denn der Gegenstand als Gegenstand verweist auf das Sein des Seienden an sich selbst. Es hat keinen Sinn, zu sagen, das Seiende als solches erscheine uns u. U. anders, als es an sich selbst sei; es würde dann eben nicht erscheinen. — Der Untertitel der Schrift ist nur metaphorisch gemeint.

Ogiermann

Schneider, Fr., *Kennen und Erkennen. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie*. 8° (556 S.) Gütersloh 1949, Bertelsmann. DM 16.—; geb. DM 19.—. — Der Verf. will gegenüber der einseitigen Beachtung des „Erkennens“, d. h. des tätigen, bezie-

henden Denkens, das schlicht hinnehmende, schauende „Kennen“ in der Erkenntnistheorie wieder zur Geltung bringen. Darum unterzieht er nach den einleitenden Abschnitten über Bedeutung, Möglichkeit und Methode der Erkenntnistheorie (23—38) im 1. Teil gewisse entgegengesetzte Systeme, namentlich den Positivismus Schlicks, den Idealismus Kants und des Neukantianismus und den kritischen Realismus N. Hartmanns, Stumpfs und anderer einer scharfen Kritik (39—200). Allen gemeinsam sei der „Satz des Bewußtseins“, demzufolge nur der Bewußtseinsinhalt, nicht aber das reale Seiende selbst unmittelbar gegeben sei; so bleibe der Realismus zugunsten des Phänomenalismus aufgehoben. Im 2. Teil kommen Beiträge der Psychologie zur Überwindung des Phänomenalismus zur Sprache (201—319), so z. B. psychologische Erklärungen der Sinnestäuschungen, der Kontrasterscheinungen, der Nachbilder usw.; auffallend ist die Feststellung, von „Intensität“ könne weder bei der Wahrnehmung noch bei der Vorstellung die Rede sein und daher könne auch der Unterschied beider nicht in der Verschiedenheit der Intensität liegen (293—296); auch von „Intentionalität“ könne bei der Wahrnehmung nicht gesprochen werden (303—306). Der 3. Teil bringt die systematische Begründung des Realismus im Sinne des Verf. (320—517). Das Kennen, auch „Wissen“ genannt, ist zwar durch physikalisch-physiologische Prozesse vermittelt, aber nicht das seelische Endresultat dieses Prozesses ist das in der Wahrnehmung Gegebene, sondern das reale Ding der Außenwelt selbst. Das Wissen ist ein beziehungsloses „Haben“ (363), es ist keine Beziehung, ja überhaupt kein Seiendes; denn Seiendes könne nichts anderes „haben“ als nur seine eigenen Eigenschaften, der Gegenstand sei aber gerade keine Eigenschaft, keine Bestimmung des wissenden Ich (366—373). Das wissende Ich selbst ist darum auch nicht mit der Seele gleichzusetzen, wenn es auch der Seele „aufruhe“ (372). Die Kennzeichnung des „reinen Ich“ erinnert stark an Rickerts „erkenntnistheoretisches Subjekt“. Die Frage nach seiner Substantialität, heißt es, sei sinnlos (394). Gegenüber dem beziehungslosen Kennen wird das „Erkennen“ als beziehendes Denken bestimmt: in ihm wird ein Gegenstand „als“ etwas gedacht, viele Gegenstände werden als etwas Gleichartiges aufgefaßt; das dabei notwendige Absehen vom Besonderen wird als ein „Vernichten“ bezeichnet, darum dem Erkennen ein „akosmistischer“, „Sein-vernichtender“ Zug zugeschrieben (420). Stark betont wird die Bedeutung der Sprache für das Denken; nur in der sprachlichen Ersonderung entsteht der Begriff (445). Die Leistung des Erkennens ist nie in dem Sinn ein Zurückgehen hinter das unmittelbar „Gekannte“, als ob dieses nur Erscheinung für das erst im Erkennen erfaßte „wahre Sein“ wäre (491). In diesem Sinn bekennt sich der Verf. am Schluß ausdrücklich zum „naïven“ Realismus (496). Der abschließende 4. Teil („Die Erkenntnistheorie und die Metaphysik“) beschränkt sich auf Andeutungen. — In dem wesentlichen Anliegen des Buches, der Unterscheidung des hinnehmenden Erfassens eines Sachverhaltes vom urteilenden Denken und der Begründung des letzteren durch das erstere, wissen wir uns mit dem Verf. eins. Aber leider wird diese These in der genaueren Fassung und Durchführung unnötigerweise mit Annahmen belastet, die ihren Wahrheitskern weniger deutlich hervortreten lassen. Hierher scheinen uns nicht nur die Aufstellungen über das Ich und den Akt des „Wissens“ zu gehören, sondern auch die Übersteigerung der „Unmittelbarkeit“ der Wahrnehmung und die Versuche, die unleugbaren Sinnestäuschungen mehr oder weniger wegzuerklären. In der Auseinandersetzung mit der scholastischen Species-Lehre (286), aber auch anderswo, scheint der Verf. den Unterschied von Akt und Inhalt zu übersehen; sonst könnte er nicht daraus, daß der Ton selbst keine Empfindung ist, schließen, es gebe keine Tonempfindung (297). Weil dem Wahrnehmungsinhalt die Prädikate des Wahrnehmungsaktes niemals zugeschrieben werden dürfen, wird auch kein besonnener kritischer Realist behaupten, die „erlebte Außenwelt“ sei „etwas Seelisches“ (235). Daß eine solche Auffassung unsinnig ist, darin stimmen wir dem Verf. vollkommen zu.

de Vries

Speiser, A., Elemente der Philosophie und der Mathematik. Eine Anleitung zum inhaltlichen Denken. 8<sup>o</sup> (115 S.) Basel 1952, Birkhäuser. sfr 11.45. — Kern und entscheidender Inhalt der Philosophie ist nach S. die Formel, die moderne Form der griechischen Idee. Schlüssel zur Gewinnung der Formel ist das methodische Verfahren, von S. in Anlehnung an den mathematischen Sprachgebrauch als „Operator“

bezeichnet, und zwar solange, als die Zeit einer nicht-platonischen Wissenschaft (analog zur nicht-euklidischen Geometrie) noch nicht gekommen ist, der Operator der platonischen Dialektik, mit dem auch Fichte und Hegel gearbeitet haben. Gewöhnlich wird der Operator Hegels als dialektischer Dreischritt bezeichnet, aber in Wirklichkeit ist der dialektische Operator sechs- bzw. siebenstellig, wie S. an Stellen von Plato, Fichte, Hegel u. a. zeigen will. Sein Schema ist dies: 1. Das Sein (Thesis); 2. Das Nichts (Antithesis); 3. Das Werden (Synthesis); 4. Das Entstehen (Synthesis mit dem Akzent auf dem Sein); 5. Das Vergehen (Synthesis mit dem Akzent auf dem Nichts); 6. Der Widerspruch und Kampf zwischen 4 und 5. Die nun folgende Position, wie bei Hegel das Dasein, ist in Wirklichkeit eine neue 1 auf einer höheren Ebene, so wie die Ziffer 1 in der Zahl 10 an eine höhere Stelle vorgerückt ist, und auf dieser höheren Ebene spielt erneut der dialektische Operator: 11. Dasein; 12. Bestimmtheit, Qualität; 13. Qualifiziertes Dasein; 14. Realität; 15. Privation; 16. Realität und Privation beisammen. Damit ist wieder eine höhere Ebene erreicht, d. h. der an erster Stelle stehende Operator rückt um einen Schritt vor, und zugleich wird der an letzter Stelle stehende nochmals untergegliedert: 211. Das Etwas; 212. Das Andere, usf. So geht es über die Positionen 300. Das Fürsichsein, 400. Die Quantität, usf. mit ihren Untergliederungen, in denen u. a. auch der bei Hegel fehlende Anschluß an die Begrifflichkeit der modernen Mathematik hergestellt wird. — All dies mußte eigentlich geschrieben werden 1300, 1400 usf.; denn es war die erste Stufe eines übergreifenden Operators, der nun als Position 2000 das Wesen bringt und dann „gleich einer vierstimmigen Fuge“ weiterläuft. — Der Aufweis dieser „Mehrstimmigkeit“ des sechsstelligen dialektischen Operators gegenüber der gewöhnlichen Darstellung in einstimmig fortlaufenden Triaden ist das Hauptanliegen des Buches. Man wird zu dem Einwand neigen, daß gerade eine solche Darstellung der Hegelschen Gedanken den Anschein eines formal konstruierten Systems erwecken müsse; S. würde darauf antworten, daß die Schönheit einer Fuge eben in ihrer kunstvollen Konstruktion gründet und daß die mathematische Formel nur dem Unkundigen formal erscheint. Wie dem auch sei: Von den grundlegenden Einwänden, die man gegenüber Hegel erheben muß, ist durch das Buch S.s keiner entkräftet.

Büchel

Busa, R., S. J., La terminologia tomistica dell'interiorità. Saggi di metodo per un'interpretazione della metafisica della presenza (Archivum phil. Aloisianum, ser. 2 n. 4). gr. 8° (280 S.) Mailand 1949, Bocca. L 1200.—. — Der Verf. geht in seiner überaus gründlich gearbeiteten Dissertation der Bedeutung der verschiedenen Wörter nach, mit denen Thomas das Insein, die Gegenwart, das Zusammensein eines Seienden in bzw. mit einem andern bezeichnet. Fragen wie das logische Enthaltensein des Prädikats im Subjekt, das Insein des Akzidents in der Substanz, das örtliche Insein, das Zusammensein von Ursache und Wirkung, das Insein des Objekts in der Erkenntnis und namentlich die göttliche Allgegenwart kommen dabei zur Sprache. Während der 1. Teil die Probleme des Inseins in ihrer Gesamtheit nach den Kommentaren zur Physik und Metaphysik behandelt, beschränken sich der 2., 3. und 4. Teil auf die schwierigsten Probleme, die durch das „Insein“ Gottes in den Gesbüpfen aufgeworfen werden, nach der Darstellung des Sentenzenkommentars, der Summa contra gentiles und der Summa theologica. Aus den Ergebnissen seien einige bemerkenswerte Einzelheiten hervorgehoben: Die Wörter immanens und transcendens kommen bei Thomas kaum vor, wie er überhaupt in seiner schlichten Sprache für den Laien unverständliche Ausdrücke möglichst meidet (83). Die Ausdrücke „similitudo rei in anima“ und „res extra animam“ haben keinerlei räumlichen Sinn, sondern das Abbild ist „in“ der Seele wie ein Akt in der Potenz. Die species, die „im Auge“ ist, wird von Thomas „visum primum“ genannt, während das Ding der Außenwelt „visum secundum“ ist (94). Für das Innenwirken bevorzugt Thomas bewußt das Wort operatio, für das Wirken nach außen das Wort actio (164). Zweimal (106, 197—199) kommt der Verf. auf die überaus schwierige Frage zu sprechen, was diese actio, d. h. das Hervorbringen selbst, eigentlich sei; es kann nicht selbst wieder etwas Hervorgebrachtes und darum kein neues Sein der Ursache sein; eine befriedigende positive Lösung findet der Verf. nicht. In der Frage, wie Gott in den Dingen sei, unterscheidet Thomas das esse ubique, das nur die Körper betrifft, und

das esse in omnibus rebus (121 f.). Beides erklärt Thomas, da Gott kein Wo-sein (ubi) zukommen kann, durch das Wirken Gottes in den Geschöpfen; er läßt sich von dieser Auffassung auch nicht durch die Warnung des Lombarden abbringen, dem es eine praesumptio des kleinen Menscheistes zu sein scheint, die göttliche Allgegenwart erklären zu wollen (123 f.). Das schwierigste Problem, mit dem der Verf. lange ringt, ist nun, wie nach Thomas das Wirken Gottes, namentlich als Mitwirken mit dem Wirken der Geschöpfe, eine Gegenwart Gottes bedeute. Er lehnt es als im Text des hl. Thomas nicht begründet ab, daß außer dem Wirken Gottes und dem Wirken des Geschöpfes noch ein Drittes anzunehmen sei, das Gott allein im Geschöpf wirkt (224) — hier ist wohl an die göttliche praemotio als qualitas fluens gedacht. Daß das Geschöpf „in virtute Dei“ wirkt, wird dadurch erklärt, daß „die geschaffene Kraft (virtus) Gottes Kraft ist, in dem Sinn, daß sie das Durchgehen (passare) des Wirkens Gottes durch die geschaffene Kraft ist“; Gott wirkt durch das Geschöpf hindurch (attraverso la creatura); Gott teilt sich selbst als aktives Prinzip, als das Seinmachen (far essere), worüber die Zweitursache verfügt, dieser mit (225). Natürlich handelt es sich hier, wie der Verf. selbst anmerkt, um unzureichende Formulierungen. Jedenfalls zeigen sie, daß der Verf. sich nicht dabei beruhigt, überlieferte Lösungen nur formelhaft weiterzugeben.

de Vries

Fabro, C., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. 2. Aufl. 8° (XII u. 384 S.) Turin 1950, Società Editrice Internazionale. L 1000.— Die 1. Aufl. dieses für die thomistische Metaphysik hochbedeutungsvollen Werkes wurde in Schol 16 (1941) 390—393 ausführlich gewürdigt. Die 2. Aufl. bringt außer zahlreichen kleineren Zusätzen, die sich namentlich in den Anmerkungen finden, vor allem folgende Erweiterungen: In der Einleitung setzt sich F. mit neueren Arbeiten, die das Teilhabe-Problem bei Thomas behandeln oder berühren, auseinander; Werke von J. Mundhenk, G. Siewerth, M. Müller, G. Isaye, A. Hayen, J. De Finance, L.-B. Geiger kommen hier zur Sprache (12—23). Im systematischen Hauptteil des Werkes ist ein Abschnitt über die der Metaphysik entsprechende Abstraktion eingefügt (132—135). F. meint, der Metaphysik sei nicht die Abstraktion des Begriffes, sondern nur die „Abstraktion“, wie sie im Urteil vorliege und die Thomas auch separatio nenne, zugeordnet. Hier dürfte ein Mißverständnis vorliegen. Thomas will an der betreffenden Stelle (In Boëth. De trin. q. 5 a. 3) gegen die Platoniker ausschließen, daß auch die Gegenstände der Naturwissenschaft und Mathematik von der Materie „getrennt“ bestehen; darum betont er, daß die Abstraktion als „Trennung“, wie sie sich im negativen Urteil ausspricht, allein der Metaphysik zukommt; keineswegs wird damit aber gesagt, der Metaphysik komme allein diese Art der Abstraktion zu; die Begriffe des Seienden, des Aktes und der Potenz usw. negieren nicht die Materie, sondern sehen nur von ihr ab. — Am Schluß des Kapitels über die „prädikamentale Teilhabe“, d. h. die Teilhabe der Art an der Gattung bzw. des Individuums an der Art, ist ein zusammenfassender Abschnitt hinzugefügt, der die Unterschiede der prädikamentalen Teilhabe von der „transzendentalen“ Teilhabe herausarbeitet (179—186). Von der prädikamentalen Teilhabe gilt: nihil prohibet, id quod per participationem dicitur, substantialiter praedicari. Dadurch wird allerdings der Teilhabe-Gedanke wesentlich abgeschwächt. — Am Schluß des systematischen Hauptteils sind die Texte der Gegner und Anhänger des hl. Thomas, die F.s Interpretation bestätigen, vermehrt worden; neu hinzugefügt sind u. a. Texte von Augustinus Niphus (252 f.) und Bemerkungen über die Gegensätze zwischen Thomisten und Albertisten (266—269).

de Vries

Carosi, P., Due significati dell'ente e l'oggetto formale dell'ontologia. 8° (161 S.) Subiaco 1952. L 450.— Es handelt sich um die alte Frage nach der mehrfachen Bedeutung von ens, und zwar im Hinblick auf eine Entscheidung über das Formalobjekt der allgemeinen Ontologie. Den Anstoß zu vorliegender Untersuchung gab wohl vor allem die Terminologie des modernen französischen Thomismus, die dem esse existentiae den Vorrang vor der essentia zu geben scheint. Gegenüber diesen Versuchen einer „esaltazione dell'esistenza“ (160) möchte der Verf. aufzeigen, daß in allen Teilproblemen der allgemeinen Metaphysik das ens nominaliter sumptum das Formalobjekt darstellt. So werden nach einer eingehenden Analyse der

Bedeutungen von ens (mit manchen interessanten philosophiegeschichtlichen Hinweisen) die Fragen Akt-Potenz, Analogie, Transzendentalien, Einheit und Unterschied von Essenz und Existenz, Endlich und Unendlich, metaphysische Wesenheit Gottes unter dieser Rücksicht durchgegangen. Neues kommt da wohl wenig zum Vorschein, nur an einer Stelle werden strenge Thomisten aufhorchen müssen: die Auffassung nämlich, das existere könne nicht als perfectio (die dann durch eine essentia als Potenz eingeschränkt werde) gedacht werden, erhält eine dialektisch zunächst eindrucksvolle Begründung (100 ff.). Trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß der Verf. sich gerade um etwas vom Gültigsten gebracht hat, was neuere thomistische Forschung herausstellt, nämlich um die Erkenntnis, daß nicht so sehr das ens, sondern das esse in der Metaphysik zur Frage steht, und daß dieses esse seinen Sinnpol zweifellos in der Existenz hat. So erscheinen die sorgfältig aufgegliederten, in für einen Italiener angenehm trockenem Stil geschriebenen Darlegungen etwas rückschrittlich. Sie zeigen aber wiederum, und das ist kein geringes Verdienst, daß die üblichen streng thomistischen Fassungen der ontologischen Begriffe (wie vor allem Akt und Potenz, perfectio, limitatio) nicht befriedigen können. Ogiermann

Siebers, G., Die kausale Notwendigkeit und das kausale Werden. gr. 8° (VII u. 102 S.) München 1951, Beck. DM 8.50. — Zur Rückführung des Kausalgesetzes und Kausalitäts-Prinzips auf das Identitäts-Prinzip geht S. von der im Bereich des Materiellen sehr richtigen Feststellung aus, daß die übliche Unterscheidung von „Ursache“ und „Wirkung“ eine unzulässig-einseitige Vereinfachung darstellt; tatsächlich gibt es immer nur ein „Wechsel“-Wirken, bei dem die „Aktivität“ jedes Partners mit der von dem anderen „verursachten“ „Wirkung“ unlöslich verknüpft erscheint, so daß man sinnvollerweise nur von einem einzigen Kausalprozeß sprechen kann, der von allen beteiligten Partnern gleichermaßen ausgeht und gleichermaßen auf alle zurückwirkt. Daraus leitet S. die Begründung des Kausalitäts-Prinzips ab, welches er jedoch nur in der Form kennt, daß jede empirische Veränderung notwendig eine Ursache habe (33). Die Begründung geht davon aus, daß die Veränderung eines Körpers in Wirklichkeit immer nur ein Teillausschnitt aus einem Gesamtkausalprozeß mehrerer Partner und als solcher identisch mit der „Wirkung“ eines anderen Körpers ist; dieser andere Körper erscheint dann in der abstrakt-isolierenden begrifflichen Betrachtung als die vom Kausalitäts-Prinzip verlangte „Ursache“. Ähnlich wird das Kausalgesetz begründet: Wenn ein harter Körper beim Aufprall auf eine Glasplatte diese zertrümmert, so besteht die „Härte“ des Körpers eben in der tatsächlichen Zertrümmerung; würde der Körper das Glas nicht zertrümmern, dann wäre er auch nicht hart. Nichts anderes als diesen Identitätszusammenhang von „Härte“ und „Zertrümmerung“ bedeutet nach S. die im Kausalgesetz ausgesprochene Notwendigkeit des Hervorgehens der „Wirkung“ (Zertrümmerung) aus der „Ursache“ (Härte). Würde aber ein Körper, der 100mal ein Glas zertrümmert, es beim 101. Mal nicht mehr tun, dann wäre es nicht mehr „derselbe“ Körper; denn der frühere Körper war „hart“, der jetzige ist es nicht mehr. Daraus folgt, daß „derselbe“ Körper immer das Glas zertrümmert; m. a. W.: Es ergibt sich die philosophische Begründung der naturwissenschaftlichen Induktion. Man kann sich jedoch angesichts dieser Schlußweise des Eindrucks nicht erwehren, daß beim Übergang zur naturwissenschaftlichen Induktion eine Äquivokation hinsichtlich des Terminus „derselbe“ vorliegt. — In diesem Sinn ist nach S. auch das menschliche Handeln und der Ablauf der Geschichte „notwendig“; denn insofern es gerade so beschaffen ist, kann es nicht anders sein, ohne aufzuhören, „dasselbe“ zu sein. — Um für das Grundlagenproblem der Mathematik eine Lösung zu finden, leitet S. den Begriff der Zahl aus der Tätigkeit des Zählens und die geometrischen Beziehungen aus der Tätigkeit des Konstruierens ab; die Notwendigkeit der arithmetischen und geometrischen Lehrsätze soll dann wieder eine Identitätsnotwendigkeit sein. Für die Arithmetik wird man dies, unabhängig von der Beweisführung S.s, vielleicht insofern zugeben, als die Peano'schen Axiome, aus denen alle Gesetzmäßigkeiten der ganzen Zahlen folgen, in dem philosophischen Begriff der (ganzen) Zahl analytisch enthalten sein dürften. Auch bei den geometrischen Sätzen trägt natürlich die logische Notwendigkeit der Ableitung der Folgerung aus den Prämissen

analytischen Charakter, und diese Notwendigkeit scheint S. zumeist im Auge zu haben. Bezüglich der eigentlichen Axiome dagegen finden sich lediglich schwer verständliche Formulierungen wie die, daß die Gültigkeit des Parallelen-Axioms sich „alsbald bei dem wirklichen Versuch erhärte, dem Satz (Axiom) eine andere Wendung zu geben“ (88).

Büchel

Finili, A., O.P., Is there a philosophical approach to God?: DomStud 4 (1951) 80—101. — Von den katholischen Philosophen wird fast immer übersehen, daß die Gottesbeweise des hl. Thomas im Zusammenhang eines theologischen Werkes stehen. Als Theologe sucht Thomas den vorausgesetzten Glaubensartikel vom Schöpfergott rational zu begründen und gegen seine Leugner zu verteidigen. Darum kann er auch zuvor (S. th. 1 q. 2 a. 2) ohne *petitio principii* aus der Glaubenswahrheit, daß die Welt Gottes Werk ist, die Möglichkeit eines Gottesbeweises ableiten. Der Philosoph dagegen muß ganz anders an die Frage herantreten. Er kann nicht von vornherein fragen, ob Gott existiere; denn so setzt er den Gottesbegriff bereits aus dem Glauben voraus; sondern er hat nur zu fragen: Gibt es eine erste Ursache alles uns bekannten Seienden, von welcher Art ist sie und von welcher Art ist ihre Ursächlichkeit? Festzustellen, daß die so gefundene erste Ursache mit dem Gott des Glaubensbekenntnisses identisch ist, das ist bereits Sache des Theologen. Diese sich streng aufs Philosophische beschränkende Behandlung der Frage nach dem Weltgrund hat Thomas nirgends ausgeführt, obwohl sich die Prinzipien dafür in seinen Werken finden. — Es will uns scheinen, der Verf. hat hier nun doch die Anforderungen an die methodische Eigenständigkeit der Philosophie übersteigert. Gewiß darf der Philosoph nicht Sätze, die zunächst nur als Glaubenssätze feststehen, seiner Beweisführung logisch zugrunde legen. Insofern ist es richtig, daß sich die Beweisbarkeit des Daseins Gottes philosophisch nicht vor der Ausführung des Gottesbeweises selbst nachweisen läßt, es sei denn, man denke nur an die kritische Rechtfertigung der Grundlagen des Gottesbeweises. Wohl aber darf sich die Philosophie ihre Fragestellung und die in ihr beschlossenen Begriffe vom Glauben her geben lassen; denn damit wird der Begriff ja noch nicht als gerechtfertigt vorausgesetzt, sondern im Gegenteil: nach der philosophischen Rechtfertigung des Begriffes wird gerade gefragt. Dazu kommt noch, daß die Frage: „Gibt es einen Gott?“ und mit ihr ein vorphilosophischer Gottesbegriff uns nicht nur vom Glauben her, sondern auch vom allgemeinen Bewußtsein der Menschheit (selbst der Ungläubigen) her gegeben ist. Sollte die Philosophie eine solche Menschheitsfrage nicht aufnehmen dürfen, nur aus dem einen Grund, weil sie den in ihr eingeschlossenen Gottesbegriff noch nicht mit ihren eigenen Mitteln erarbeitet hat? Müßte eine solche Auffassung von Philosophie nicht eine Kluft zwischen Philosophie und Leben aufreißen?

de Vries

Keilbach, V., Problem Boga u filozofiji (Das Gottesproblem in der Philosophie), gr. 8° (286 S.) Zagreb, Agram. — Wie der Untertitel — „Theodizee“ oder „natürliche Theologie“ — eigens hervorhebt, ist vorliegendes Werk eine Theodizee im traditionellen Sinn. Des Verf. Absicht geht indes nicht dahin, lediglich die Zahl der schon vorhandenen Lehrbücher zu bereichern, sondern er stellt sich die Aufgabe, das Denken sachlich zu fördern und dort weiterzutreiben, wo dieses sich in seiner neuesten Krise wieder allmählich zurücktastet zum Gottesproblem als dem grundlegenden und zentralen Problem menschlicher Existenz. Daraus erklärt sich, daß der Verf. die heute weniger aktuellen Fragen kurz faßt, um recht ausführlich und tief-schürfend jenen Problemen nachgehen zu können, welche die heutigen Geister lebhaft bewegen und in ständiger Spannung halten. In diesem Sinn finden eine ebenso gründliche wie selbständige Behandlung: die Lehre der Kirche über die natürliche Gotteserkenntnis, das Kausalitätsprinzip in seiner Bedeutung für die natürliche Gotteserkenntnis, Kants Kritik der herkömmlichen Gottesbeweise, der Atheismus des dialektischen Materialismus und die verschiedenen Formen des Pantheismus. Wertvoll sind die historischen Hinweise auf die Gestaltung der Gottesbeweise, eindrucksvoll die Darlegungen über Sinn und Ziel der Gottesbeweise, dankenswert die klare Herausarbeitung der logischen Grundstruktur, ohne die ein Beweisen des Daseins Gottes nicht stichhaltig ist. Das einleitende Kapitel über die Entstehung des Gottesbegriffes ist in der Auswertung der neueren psychologischen und ethno-

logischen Forschungsergebnisse wohl deshalb verhältnismäßig kurz gefaßt, weil der Verf. diesen Fragen in seiner „Einführung in die Religionspsychologie“ große Beachtung schenkt und den Leser dahin verwiesen wissen will. — In der Darstellung der Gottesbeweise hält sich K. an die „fünf Wege“ des hl. Thomas, ohne allerdings darauf zu verzichten, die klassische Fassung mit kritischen Bemerkungen zu verdeutlichen und der neuen wissenschaftlichen Lage entsprechend weiterzuentwickeln. Im Anschluß an die „fünf Wege“ gelangen dann die sog. psychologischen Beweise und andere von modernen Denkern bevorzugte Gedankengänge zur Darstellung, wobei der Verf. das Für und Wider gerecht abwägt, um schließlich seinen eigenen Standpunkt zu beziehen. Das Werk bedeutet eine wertvolle Bereicherung der Fachliteratur, zumal im kroatischen und übrigen slawischen Sprachgebiet, und wird nicht nur Theologen, sondern auch suchenden Laien gute Dienste leisten. Es zeichnet sich aus durch all die Merkmale, die uns aus dem übrigen fruchtbaren wissenschaftlichen Schaffen des Verf. bereits bekannt sind: durch ein gründliches Vertrautsein mit der Fachliteratur; durch Beherrschung der Probleme; durch wohlwollendes Eingehen auf die verschiedensten gegnerischen Ansichten und Standpunkte wie durch Weitherzigkeit in den Auffassungen, ohne dabei der Klarheit, Bestimmtheit und Selbständigkeit Abbruch zu tun; durch glückliches Verbinden des Alten mit dem Neuen, das dem Bemühen entspringt, dem Wahren und Guten im modernen Denken gerecht zu werden, besonders aber auch der sachlichen Einschätzung der Vergangenheit und der aufrichtigen Ehrfurcht vor den erworbenen Einsichten und Werten.

Kozelj

## 2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Maspero, H., *Études historiques (Mélanges posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine, 3) 8°* (270 S.) Paris 1950, *Civilisations du Sud. Fr. 465.—* — Das vorliegende Buch schließt die dreibändigen „Mélanges posthumes“ des großen Sinologen ab. Außer vier bislang noch unveröffentlichten Studien zur chinesischen Kulturgeschichte sind dem Buch noch einige von M. ursprünglich in heute schwer zugänglichen Zeitschriften veröffentlichte Beiträge zur Wirtschafts- und Rechtsgeschichte des alten China beigegeben. Zusammen mit den beiden anderen Bänden (deren Inhaltsverzeichnis dem vorliegenden Band dankenswerterweise beigelegt ist) bilden diese „Mélanges“ ein für jeden, der an der Geschichte und an der Kultur des frühen China interessiert ist, geradezu unentbehrliches Handbuch. — Aus den Originalbeiträgen dieses Bandes sei vor allem auf zwei verwiesen. Unter dem Titel „Influences occidentales en Chine avant les Han“ (35—51) — übrigens eine Überarbeitung eines im Jahre 1929 in Tokio gehaltenen Vortrags — untersucht M. den Umfang und die Wege westlicher Einflußnahme im China der vorchristlichen Zeit. Gemeinhin sind wir nur zu sehr geneigt, das alte China uns dem Westen gegenüber möglichst verschlossen vorzustellen — höchstens denken wir an ein Kulturgefälle von Ost nach West über die Seidenhandelsstraßen hin. Unter der kundigen Führung von M. ändert sich das Bild nicht unwesentlich: China hat von Westasien und vom Mittelmeerraum her wichtige kulturelle Impulse empfangen. Die These vom rein autochthonen Ursprung der frühen chinesischen Kultur ist nicht mehr zu halten. — Der vierte Beitrag „La vie courante dans la Chine des Han“ (63—76) gibt eine Rekonstruktion des Alltagslebens im China der Han-Zeit (206 v. Chr. — 220 n. Chr.) an Hand von archäologischen Funden. Gerade der Rückgriff auf die nichtliterarischen Monumente macht diese Studie so besonders interessant. — Aus den nachgedruckten Artikeln sei vor allem auf die Untersuchung über die Anfänge der chinesischen Kultur (79—92) und auf die über ein taoistisches Zeugnis über den römischen Orient (93—108) verwiesen. Die beigegebenen Zeittafeln und Indices erhöhen den Wert des Buches.

Bacht

Loenen, J. H. M., *De Nous in het system van Plato's Philosophie. gr. 8°* (297 S.) Amsterdam 1951, *Jasonpers Universiteitspers.* — Welche Stellung nimmt in der Entwicklung und im System von Platons Philosophie der Gedanke von einer Vernunft ein, die auf Grund der Erkenntnis des Guten die Ursache ist von Ord-

nung und Harmonie in der Natur, so daß diese ein Kosmos wird? Der Beantwortung dieser Frage sind vorstehende Untersuchungen gewidmet. Das Ergebnis ihres 1. Teiles lautet: Für Platon ist der Nus nur denkbar als eine Funktion des unsterblichen Teiles der Seele, einen Nus choristos, wie Aristoteles ihn hält, gibt es für ihn nicht. Hierauf gründet sich für den 2. Teil die Arbeitshypothese, daß ein etwaiger transzendenter Gott unaussprechlich sein muß. Auf Grund dieser Voraussetzungen erscheinen eine ganze Reihe wichtiger Stellen im Phaedon, Phaedrus, Staat, Sophist., Polit., Phileb., Timaeus in neuem Licht. Aus ihrer eingehenden Erklärung ergibt sich, daß die unmittelbare Ursache des Naturgeschehens der Nus einer Weltseele ist, die letzte Ursache jedoch ein transzendenter Gott, der Demiurg, ist, der, alles Erkennen übersteigend und unaussprechlich, durch das Dazwischentreten dieser immanenten Weltseele, der unmittelbaren Ursache von Bewegung und Vollendung, sein ursächliches Wirken ausübt. — Wie man auf den ersten Blick sieht, sind die Ergebnisse der Arbeit von L. von erheblicher Tragweite für unsere Auffassung von Platons Lehre und ihrer Entwicklung sowie gewisser Lehrpunkte des Neuplatonismus. Auch wenn man vielleicht nicht in allem den Ausführungen des Verf. folgen kann, verdienen diese doch volle Beachtung. Bei der kurzen Darlegung der homerischen Lehre über Nus—Psyche hätte wohl ein näheres Eingehen auf das Verhältnis von φρένες zu νόος gute Dienste getan; vgl. dazu Ilias 23, 104; Od. 10, 493 ff. über Teiresias, wo auch πεπνυσθαι steht, das an Pneuma erinnert, was in der Sache auch eine Rolle gespielt hat; sodann Od. 10, 240. Zur Nuslehre des Anaxagoras ist zu bemerken, daß die Kennzeichnung des Geistigen besonders am Anfang recht große Schwierigkeiten rein sprachlicher Art bot; siehe hierüber H. Meyer, Die Weltanschauung des Altertums, 57 f. Eine andere Quelle für die ältere Seelenlehre dürften sodann Schriften der griechischen Heilkunde sein, die auch über Psyche gehandelt haben und die wohl nicht ohne Einfluß auf die Ansichten Platons waren. Kutsch

Augustinus, Selbstgespräche. Lat. und deutsch hrsg. v. P. Remark. kl. 8<sup>o</sup> (203 S.) München 1951, Heimeran. DM 8.50. — In der ansprechenden Reihe der Tusculum-Bücherei liegt nun neben Werken Homers, Platons, Ciceros usw. auch diese lateinisch-deutsche Ausgabe der echten Soliloquia vor, in denen sich in so einzigartiger Weise Augustins Drang nach Wahrheit offenbart. Die Übersetzung ist ebenso gewandt wie sinnetreu, wenn sie auch natürlich die Prägnanz des lateinischen Urtextes nicht erreichen kann. Nur an ganz wenigen Stellen dürfte sie den Sinn nicht richtig wiedergeben. Das „dissonantia usque in extremum nulla est“ (8) heißt doch wohl nicht: „es gibt nicht die geringste Disharmonie“, sondern eher: „es gibt keine Disharmonie bis zuletzt“, d. h. keine Disharmonie, die sich nicht zuletzt auflösen würde. Und das „propter aliud“ am Ende des 11. Kap. (60) bedeutet gewiß nicht „aus altruistischen Gründen“, sondern „um eines andern (Zielgutes) willen“, „nur als Mittel“. Aber das sind auch die einzigen Fehler, die mir in der flüssigen Übersetzung, die den augustiniischen Gedanken in ein modernes Deutsch überträgt, aufgefallen sind.

de Vries

Cayré, F., Dieu présent dans la vie de l'esprit (Bibl. augustinienne. Études. Philosophie 2). kl. 8<sup>o</sup> (234 S.) Bruges 1951, Desclée, de Brouwer. Fr. 110.— Die Bibliothèque augustinienne bringt in der philosophischen Reihe ihrer Studien über Augustinus nach dem Einführungsbändchen von F. Cayré nunmehr aus seiner Feder den 1. Band über die Gotteslehre, dessen Thema der augustiniische Gottesbeweis ist. In vollendeter Klarheit kommt alles zur Sprache, was Augustinus zu diesem Thema gedacht hat; doch zentriert sich die Überlegung um den spezifisch augustiniischen Gottesbeweis aus dem Leben des Geistes. Zutreffend wird bemerkt, Augustin wolle und suche einen Beweis vom Dasein Gottes (11); eine Übersicht über Wege der Gotteserkenntnis bei den Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern bis Augustinus geht voraus. Im gewissen Sinn wird Tertullian mit seiner Schrift De testimonio animae als Vorläufer des typisch augustiniischen Gottesbeweises angesprochen (17). — Insgesamt finden sich bei Augustin sieben viae; drei mehr vom Positiven der erfahrenen Wirklichkeit her, nämlich ex consensu gentium, ex ordine, ex pulchritudine universi; drei mehr vom Negativen her, d. h. aus der Erfahrung von Grenze und

Endlichkeit, nämlich ex gradibus, ex mutatione, ex desiderio beatitudinis; alle sechs nur gelegentlich und sehr skizzenhaft ausgeführt. Die siebente via müsse man als Augustins ganz persönlich erlebte und verantwortete auffassen, als „ausschließlich sein Werk“ (42), dargestellt vor allem in *De religione* und *De libero arbitrio*. Dieser Beweis „aus dem Leben des Geistes“, also aus dem Sinn der höheren Tätigkeiten der geistigen Menschenseele, verknüpft sich immer wieder mit dem ex mutatione (cf. 28, 34) und ex gradibus (66, 68) und benutzt, was der Verf. ausdrücklich und mit Recht hervorhebt, das Prinzip vom zureichenden Grund (155, 156). Worin liegt nun der Grundgedanke der via augustiniana? Die Seele erfährt in sich ein Höheres, insofern sie unter dem Einfluß, der Einwirkung von Mächten (forces vitales, sagt der Verf.) steht, denen sie sich unterwerfen muß, wenn sie sinnvoll geistig tätig sein will. Diese lebendig einwirkenden höheren Mächte sind die Ideen, Werte, Normen, die veritates aeternae. Sie sind also mehr als die Seele, weil diese in ihrer höchsten Tätigkeit von ihnen innerlich abhängt, können aber auch nicht sozusagen unwirkliche Objektivitäten sein, sondern gründen als wahre Mächte und die Aktivität des Geistes durchwaltende Prinzipien letztlich in einer Wirklichkeit, die sich durch sie kundtut, in einer Realität über allem endlichen Geist, Gott. — Aber man darf sich nicht verhehlen, daß es sich eben nicht um „reale“ Mächte handelt. Der Schluß von „idealen“ Ordnungen auf ihren letzten Realgrund, Gott, dürfte sich schwierig gestalten. Auf diese der modernen Scholastik wohlbekannte Problematik scheint die augustinische Fragestellung, wie man wohl schon immer gesehen hat, hinauszu-  
laufen.

Ogiermann

Meyer, H., *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*. IV. Bd.: Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus. gr. 8° (VIII u. 567 S.) Würzburg 1950, Schönigh. DM 18.—. — Mit dem zuletzt erschienenen 4. Bde. ist das fünfbandige Gesamtwerk der Geschichte der abendländischen Weltanschauung abgeschlossen. Seit ziemlich langer Zeit hat es kein deutscher Gelehrter mehr unternommen, allein die ganze Geschichte unserer Philosophie in solchem Umfange zu schreiben. Das vollendete Werk ist ein imponierendes Zeugnis der Schaffenskraft des Verf. Auch dieser Bd. beweist, daß M. mit der genauen Kenntnis der Quellen eine umfassende Belesenheit in neuen Forschungsarbeiten verbindet. Das schafft ihm öfters die Möglichkeit, herkömmliche Meinungen zu korrigieren. Manche Systeme sind in wichtigen Momenten anders beurteilt, als es die philosophiegeschichtlichen Handbücher gewöhnlich tun; das gilt z. B. deutlich von der Philosophie Spinozas. Andere Denker werden in ihrer Bedeutung nachdrücklicher hervorgehoben, wie Fr. v. Baader oder Deutinger. Der 4. Abschnitt des Kapitels über den deutschen Idealismus faßt diese beiden Philosophen mit dem jüngeren Fichte und Weiße als „die theistische Richtung des deutschen Idealismus“ zusammen und gibt eine notwendige Ergänzung zum Gesamtbilde des Idealismus; zu wünschen bliebe vielleicht, daß auch Schellings spätere Philosophie, weniger die Philosophie der Mythologie als seine veränderte Stellungnahme zum idealistischen Systemdenken, etwas weiter ausgeführt worden wäre (die letzte größere Untersuchung von Fuhrmans ist nicht genannt, während sonst M. auf neuere wichtige Arbeiten regelmäßig hinweist). Die Besonderheit des Werkes als einer Geschichte der Weltanschauung, worüber M. im Vorwort einiges Erklärende sagt, macht sich in diesem Bd. vor allem geltend in dem Kapitel über die deutsche Klassik, das Goethes Weltanschauung ausführlich behandelt, und in denen über den Neuhumanismus und die Romantik; im letzten Kapitel, das die voluntaristisch-pessimistische Lebensphilosophie zum Thema hat, steht neben Schopenhauer R. Wagner. Diese Teile beleben in glücklicher Weise die Darstellung der Ideen dieses Zeitalters. — Das Register, das in einem eigenen Heft für das ganze Werk beigelegt ist, erfüllt die Wünsche nach dem notwendigen Hilfsmittel für die Benutzung der einzelnen Bände einigermaßen. — Zwei Kleinigkeiten: Der Name Frohschammer ist mehrmals unrichtig geschrieben. Wen hatte M. im Auge, als er P. Laberthonnière unter die katholischen Cartesianer des 17. Jahrh. versetzte (126); vielleicht den P. Bertet?

Hartmann

Cantimori, D., *Italienische Häretiker der Spätrenaissance*. Deutsch von W. Kaegi. gr. 8° (509 S.) Basel 1949, Schwabe. sfrs. 28.—. — Das Schicksal der

italienischen Häretiker der Spätrenaissance läßt die Entwicklung des europäischen Geistes vom Humanismus bis zur Aufklärung nacherleben. Aus der platonisierenden Philosophie des Ficino und der philologischen Kritik des Lorenzo Valla, die das theologische und juristische, weniger das rhetorische Wort und seinen genauen Gehalt überprüfte, entwickelten sich gegensätzliche Haltungen. Die eine vertraut dem Menschenwort und der menschlichen Vernunft, wie sie in jedem Einzelnen lebendig ist; die andere kommt zu einer pseudomystischen und spiritualistischen Gesinnung, die fideistisch im geöffneten Wort den letzten Halt und das letzte Ziel sieht. Auch hier ist das subjektive Element vorhanden und führt zur Trennung von jeglicher Tradition. Pantheistischer Überschwang vermischt sich mit moralischer Nüchternheit. Diese Geister sehen, wie es sich fast immer herausstellt, irrümlischerweise in Luther, Zwingli, Calvin und ihren Anhängern Gesinnungsgenossen. In ihrer Heimat versuchen sie zuerst durch Zweideutigkeit und Verschlagenheit, ihre Umgebung zu täuschen und dem Glaubensgericht zu entgehen. Nikodemismus nennt es Calvin. Dann suchen sie Zuflucht zuerst in der anliegenden Schweiz, in Graubünden, dem Veltlin, in Zürich, Basel, auch in Bern und Genf. Der humanistische Ausgangspunkt Zwinglis war ihnen überdies verwandt. Sie hoffen, dort ihren Individualismus frei entfalten zu können, sehen aber bald, daß in den neuen Kirchen dieselbe Ketzerverfolgung herrscht, für die die Hinrichtung Servets, mit dessen Lehren manche von ihnen sympathisieren, durch Calvin das gefährlichste Beispiel ist. Sie suchen sich zu retten durch Ausbildung ihrer verhüllenden Rede- und Schreibweise, suchen auch Zuflucht an deutschen Universitäten, oder, vom Heimweh getrieben, in ihrer italienischen Heimat. Zugleich aber entwickeln sie auch die Toleranzgedanken, für die etwa das 1554 in Basel anonym erschienene Büchlein „De haereticis an sint persequendi“ ein fruchtbar weiterwirkendes Beispiel ist. Je mehr sich die neuen Kirchen verfestigen, desto unhaltbarer wird der Aufenthalt in der Schweiz. Manche machen Reisen und suchen in Deutschland, England, Polen und Siebenbürgen unterzukommen. Während die Anschauungen der kritischen Geister immer mehr an christlichem Gehalt verlieren, um schließlich im Skeptizismus oder einem blassen Rationalismus oder Moralismus zu enden, finden eine Reihe der mystischen und spiritualistischen Männer wieder zur katholischen Kirche zurück. — Cantimori ist den verschlungenen Denkwegen und den nicht minder abenteuerlichen äußeren Lebensschicksalen dieser Männer, wie Francesco Calabrese, Giorgio Siculo, Camillo Renato, Celio Curione, Sebastian Castello, Bernardino Ohino, der Familie der Sozzini, Matteo Gribaldi, Giorgio Biandrata, Valentino Gentile, Anton Mario Besozzi, Jacobus Acontius, Francesco Pucci usw., nachgegangen. Die häretische Bewegung vollzieht sich in zwei Schüben, von denen die erste um die Mitte des 16. Jahrhunderts abebbt, die andere beginnt. Jene ist vielfältiger und ideenreicher, die andere stellt sich entschiedener gegen beide christliche Konfessionen und bekämpft die Reformation mit der gleichen Entschiedenheit wie die alte katholische Kirche. Jene sind mehr oder weniger Häupter kleiner Gemeinden und passen sich womöglich den neuen Kirchen an, in deren Schoß sie Seelsorge üben oder schriftstellern, diese bleiben mehr vereinzelt, und nur wenigen gelingt es, eine größere Anhängerschaft zu finden oder durch ihre Gedanken und Schriften zu wirken. — Das klare, in der Übersetzung Kaegis wirklich eingedeutschte Werk löst die Aufgabe, die es sich gestellt hat: die geheime und unterirdische Bewegung des Geistes deutlich zu machen, die von der Renaissance zur Aufklärung führt. Die italienischen Häretiker haben sie nicht allein begründet, aber sie scheinen irgendwie überall beteiligt gewesen zu sein, wo der Weg über den Toleranzgedanken zur natürlichen Religion, zum Deismus und Rationalismus führte.

Becher

Benz, R., Deutsches Barock. Kultur des 18. Jahrhunderts. 1. Teil gr. 8° (560 S.) Stuttgart 1949, Reclam. DM 19.50. — Was R. Newald in seiner Literaturgeschichte vermissen ließ, ein Gesamtbild der Zeit zu geben, das vermag B. zu bieten. Die Leichtigkeit und Schönheit seiner Sprache, der hinreißende Schwung einer mitfühlenden Empfindung lassen ihn das Einzelne nur im Ganzen sehen, und nur das Ganze sucht er im Einzelnen. B. stellt sich die weitere Aufgabe, aus allen kulturellen Erscheinungen ein Bild der Barockzeit zu formen. Das Literarische tritt hier sogar gegenüber den anderen Künsten zurück. Nachdem er in dem „Philosophen-Vorspiel“ die

Persönlichkeit Leibnizens gezeichnet hat, der im Bereich des Denkens mehr die konkrete Person als Schöpfer eines abstrakten Systems ist, was den Barock als Zeit des Lebensausdruckes kennzeichnet, entfaltet er in drei großen Kapiteln: Bauende, Singende-Klingende und Schreibende Welt, die bildende (architektonische), musikalische und dichterische Leistung der Barockzeit bis etwa 1750. In einem weiteren Kapitel: „Durchdringung der Welten“, versucht er weiterhin, die Zeit von 1750 bis 1770 zu fassen. Im wesentlichen beschränkt sich aber dieser Abschnitt darauf, daß die dichterische Leistung Klopstocks und das musikalische Werk Glucks, die durch den Jesuitendichter Denis zusammengeführt wurden, in ihrer Ähnlichkeit dargestellt werden. Das Natur- und Volkhafte erscheinen wieder und bilden einen ernsteren, innigeren, wesentlicheren Menschen. Ein abschließendes Kapitel führt dann die Betrachtung zu Ende, indem das Werden der Klassik, der musikalischen sowie der dichterischen, aus der Vergangenheit heraus deutlich gemacht werden soll. Klassisch ist an sich nicht antikisch beseelt; das wäre Klassizismus. — B. betrachtet die Kulturerscheinungen des ganzen deutschen Raumes. Während aber Newald u. a. versuchen, Norden und Süden als Teile eines großen Ganzen zu sehen, hebt B. noch stark den Süden gegen den Norden ab. Ebenso haben für ihn die katholische und protestantische Religion zwei wesensverschiedene Kulturen gestaltet, die nur Berührungspunkte hatten und nur gegen das Ende des 18. Jahrhunderts zu einer, allerdings säkularisierten, dritten Religion, die der Schönheit und der geistigen Bildung, führten. Unter Religion versteht B., so scheint es wenigstens, das menschliche Verhalten Gott gegenüber, das sich auf den Mythos stützt, der in der Theologie zum Dogma erstarrt (313). Daß die Kunsterscheinungen des 18. Jahrhunderts in dieser Religion wurzeln und aus ihr die beste Kraft ziehen, ist ihm eine Selbstverständlichkeit. Bei J. S. Bach geht sogar die Leistung der protestantischen Kultur weit über die der gleichzeitigen katholischen hinaus. Bach hat das Christentum wirklich fortgebildet (20). Die Übernahme der italienischen Baukunst sagt für B. nicht eine Überfremdung des deutschen Geistes, wohl aber hält er merkwürdigerweise die italienische Musik mehr oder weniger für einen Fremdkörper im Norden. Ohne den Unterschied Süden—Norden, Katholisch—Protestantisch leugnen oder geringschätzen zu wollen, scheint es uns doch an der Zeit, über den trennenden Kräften mehr das Gemeinsame zu sehen. Die Tatsache, daß der protestantische Norden in der Bildenden Kunst viel weniger leistete als der katholische Süden und daß der Norden in der Musik mehr im Mittelalter, in der Gotik, sagt B., verharrete, ist außer im verschiedenen stammhaften Gefüge doch hauptsächlich darin begründet, daß das katholische Christentum tatsächlich sich weiterentwickelte, während die Sondertriebe der protestantischen Kirchen weithin erstarrten. Der Geist der Zeit, der alle Lebenskräfte formte, vermochte daher mehr im Süden als im Norden zu wirken. Bei dem gegenseitigen Austausch, wie ihn B. besonders auf musikalischem Gebiet sichtbar macht, ist denn doch eine gegenseitige Bereicherung erfolgt. — Das literarische Kapitel des Buches ist wohl das schwächste. Es fußt tatsächlich nur auf jenen Dichtern und Werken und ihrer Beurteilung, wie sie schon bei Gervinus vor 100 oder bei Scherer vor 50 Jahren feststand. Vielleicht hätte die neue Sicht den Verf. erkennen lassen, daß seine großen Linien, die er herausarbeitet, zum Teil einem Wunschbild entsprechen. Die Verhältnisse sind verwickelter, der Aufbau des Jahrhunderts mühsamer, als jemandem erscheint, der in einem großen Entwurf das Ganze zeichnen möchte. *Becher*

Nadler, J., Johann Georg Hamann (1730—1788). Der Zeuge des Corpus mysticum. 8<sup>o</sup> (518 S.) Salzburg 1949, Müller. — Als Inhaber des Lehrstuhls für deutsche Literatur in Königsberg ist N. auf Hamann in besonderer Weise aufmerksam geworden und übernahm den Auftrag, die Werke des „Magus im Norden“ herauszugeben. Nach zwanzigjähriger Arbeit erscheint jetzt mit dem 1. Bd. der Werke die Biographie Hamanns, die er gleichwohl einen Anfang, nicht einen Abschluß nennt. Hamann wächst als gläubiger Lutheraner auf. Sein Mißtrauen gegen die zeitgenössische Philosophie wurde durch das Studium der Philosophiegeschichte des französischen Jesuiten Rapin und dessen Abneigung, ja Ablehnung gegenüber der Philosophie und der Vernunft noch bestärkt. Bei Shaftesbury findet er den begeisterten Schwung des Gefühls. So bedeutet die „Erweckung“ in London am 13. März 1758 keine Änderung, sondern eine Festigung und Steigerung des Hamann-

schen Bemühens, von dem er schon vorher in seiner ersten Schrift Zeugnis ablegte. „Die naive und erhabene Einheit von persönlicher Kleinwelt und Großwelt der Gott-Menschen-Ordnung“ (66) kehrt in jeder Schrift wieder. „Mit dem Londoner Erlebnis Hamanns ist das neue geistige Deutschland seines Jahrhunderts geboren worden“ (76). Er lebt künftig nur aus dem Glauben. Sein krauses Denken und sein noch krauserer Stil, besser sein „Bildreden“ (362) erschweren die Deutung der Schriften Hamanns, weshalb N. auch sein Buch einen „Anfang“ nennen zu müssen glaubt. Hamann steht gegen die Vernunft Voltaires und die natürliche Religion Humes. Da der subjektive irrationale Glaube Grundlage alles geistigen Lebens ist, dieser Glaube sich aber auf die Offenbarung stützt, spielt bei Hamann die Sprache eine Hauptrolle. Am meisten widmet er sich den griechischen und den orientalischen „Offenbarungs“-sprachen. Mensch-werdung und Gott-werdung umfassen den gesamten Prozeß des Geschehens. Sein trinitarisches Denken sucht und sieht überall Analogien. Dem göttlichen Urbild Vater-Sohn-Geist entspricht das Abbild, die menschliche Trias Leben-Sprache-Vernunft. So wird Hamann Philologe, Antignostiker. Dem Geschlecht und seiner Bedeutung sind viele seiner Versuche gewidmet. Wo immer ihm die reine Vernunft begegnet, begehrt er auf, so etwa auch gegen Friedrich II. (Salomon des Nordens—Magus im Norden; Philosoph von Sans-Soucy und Philosoph von Grand-Soucy), der für ihn eine Art Antichrist darstellt, wobei allerdings auch die Abneigung des Ostpreußen gegen Berlin eine Rolle spielt. Das geistige Arbeiten Hamanns entwickelt sich weniger an den Sachen als an den persönlichen Begegnungen, so mit Starck, Herder, Reichardt, Kant. Wie sich das menschliche Wesen aus der Ganzheit gestaltet, so ist auch der Gegenstand der Untersuchung immer das Ganze, das Corpus mysticum, die coincidentia oppositorum, die er von Giordano Bruno (Nicolaus Cusanus ist ihm unbekannt) übernimmt und die er über alle Kritik Kants stellt. Hellenen und Juden sind die Vorbereiter des Christentums. Der katholischen Kirche ist er abgeneigt. Wenn er sie auch als leibliche Mutter des Luthertums anerkennt, in puncto der Marien- und Aposteltage ein Katholik ist (431), so ist ihm doch „der welsche Catholicismus der Vater des mannigfaltigen Aberglaubens und einförmigen Atheismi in jeder Theorie und Praxis bis ans Ende der Tage“ (432). Gleichwohl hofft er auf das Corpus mysticum der Una sancta, die aber ohne menschliches Eingreifen durch den guten Hirten allein bewirkt wird. Obwohl Hamann zur Dichtung kein Verhältnis hat, wirkte er doch — weniger durch seine Schriften als durch seine Persönlichkeit, die besonders Herder an Goethe und Jean Paul und Reichardt an Tieck und Wackenroder weitergaben. Seine geistliche Wirkung wird besonders an der Fürstin Gallitzin sichtbar. Hamann hat kraft des rätselhaften Vertrauens, das er bei Kindern und Erwachsenen, Gelehrten und Ungelehrten erweckte, durch seine ungemaine Gabe der einfühlsamen Menschenbehandlung (87) und die trotz der Dunkelheiten sokratische Hebammenkunst seiner Sprech- und Schreibweise einen Einfluß entfaltet, der mannigfaltiger und fruchtbarer war als die Leistung vieler größerer Gestalten des Sprechens und Denkens. Ob es N. und anderen Untersuchern seiner Schriften gelingen wird, seine Anschauungen in ein Ganzes zu bringen und zu Gold umzumünzen, wird man abwarten müssen. Jedenfalls darf man nicht übersehen, daß das Irrationale und Individualistische Anfang und Ende des Hamannschen Bemühens ist.

Becher

Koch, G., Hamann-Magus und das deutsche Schicksal. Vom Sinn der Einfalt (147 S.) Köln (o. J.), Kiepenheuer und Witsch. DM 7.50. — Das Anliegen des Verf., der für sein Buch die Biographie Nadlers nicht mehr benützen konnte, ist, Hamann ähnlich wie Sören Kierkegaard zu einem Propheten und Deuter der Gegenwart und einem Grundleger eines christlichen Existenzialismus zu machen. In einem 1. Teil sucht er die Lehrstücke Hamanns darzustellen, der das in der Renaissance wurzelnde autonome Menschenbild der Aufklärung überwand und aus der Ganzheit für die Ganzheit zu leben lehrte. Es ging ihm um das Urwirkliche. So überwand er den mathematischen Idealismus Kants ebenso wie den von ihm befruchteten, aber ins Einseitige und Unchristliche abgeglittenen Weimarer Klassizismus. Rückkehr zu Hamann, dessen Gedankenwelt in Pestalozzi, Arndt u. a. weiterlebte, bedeutet das Heil für die Gegenwart in der Wiedererweckung des lutherischen Christentums oder, was dasselbe ist, in einem Leben aus einem gläubigen, einfältigen Gewissen, das in

der Liebe das persönliche Christentum verwirklicht. K. legt Wert darauf, den Wert einer Erneuerung Hamannscher Lebenshaltung durch viele Zitate zu stützen. Seine Gewährsmänner sind etwa R. Hildebrand, der Freiherr vom Stein, W. Heinrich Riehl, Bodelschwingh, J. Möser, J. Albrecht, Bengel, K. Fr. von Moser, Claudius, Wichern usw. Diese „Deutung“ der deutschen Entwicklung seit Hamann bis zur Gegenwart macht den 2. Teil des Buches aus, das also weniger eine wissenschaftliche Darstellung als eine evangelisch-religiöse Programmschrift ist.

Becher

Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft. Hrsg. von H. Wahl † und A. B. Wachsmuth. XI. Bd. 1949 (VII u. 321 S.); XII. Bd. 1950 (VIII u. 373 S.) Weimar, Böhlau. Je DM 16.— — Das Goethe-Jahrbuch will der doppelten Aufgabe dienen: die wissenschaftliche Tradition der inneren Aneignung und Auseinandersetzung mit Goethes Lebensform und Geisteswerk in jeder neuen Generation fortsetzen sowie das geistige Bild Goethes im Wandel der Gegenwart echt, lebendig und wirksam erhalten. Unter den zahlreichen Beiträgen verdient hier der von E. Spranger (XI, 46—61) hervorgehoben zu werden, der als Analyse und Kommentar des Mottos zum vierten Teil der Autobiographie gedacht ist: ‚Nemo contra Deum nisi Deus ipse‘. Man hat darin wohl die ausführlichste Charakteristik des Dämonischen zu sehen, die Goethe öffentlich im Rückblick auf vier bereits durchlebte Stufen der Religiosität gegeben hat. Die Suche nach der Herkunft des „sonderbaren, aber ungeheuren Spruches“ ist bisher erfolglos geblieben, als genuin spinozistisch ist er nicht anzusehen. Das Widergöttliche, das grundsätzlich Böse ist weder mit Gott noch mit dem Menschen identisch, es gehört einer Zwischenschicht an, dem Reich des Dämonischen. Es bleibt nur übrig, den Satz aus den Grunderfahrungen Goethes selbst zu deuten; wenn man auch von Goethe selbst nicht eine philosophische Aufklärung über das ‚Wie‘, das Ineinander von Göttlichem und Widergöttlichem erwarten darf, so ergibt sich als Endlösung, daß auch im ‚contra Deum‘ immer noch anwesend und wirksam bleibt ‚Deus ipse‘. — Von den übrigen Aufsätzen, die Goethe auch in seinem Verhältnis zum werktätigen Menschen seiner Zeit und aus seinen amtlichen Schriften als politischen Menschen zu kennzeichnen suchen, sei auf zwei hingewiesen, die besondere Aufmerksamkeit verdienen. E. Grumach prüft in seinen Prolegomena zu einer Goethe-Ausgabe (XII, 60—88) den Text der Sophien-Ausgabe nach den Handschriften. Das folgenschwere Ergebnis ist die Erkenntnis, daß der Text dieser Ausgabe den heutigen modernen Anforderungen an eine kritische Edition nicht mehr entspricht. An den Tasso-Handschriften beweist L. Blumenthal (XII, 89—125), daß keiner der späteren Drucke zur Grundlage einer neuen Ausgabe gemacht werden kann. In Form einer Denkschrift äußert sich W. Schadewaldt (XI, 293—305) über das begonnene Goethe-Wörterbuch, das die Sprache Goethes nach neueren philologischen Erkenntnissen erschließen und zu einem Goethe-Thesaurus werden soll.

Fischer

Briefe der Freunde. Das Zeitalter Goethes im Spiegel der Freundschaft. Hrsg. von E. Schenck. (544 S. u. 10 Bildnistafeln). 2. Aufl. Stuttgart 1949, Reclam. DM 16.50. — Der Humanismus der Goethezeit wird in seinen Wandlungen und in der unmittelbaren Innigkeit und Form seiner Träger durch diese Briefsammlung überraschend deutlich. Von Ewald von Kleist angefangen bis zu Gneisenau gewinnen wir einen Einblick in das persönliche Leben von über 48 Männern und Frauen, Dichtern, Staatsmännern und Philosophen, die die geistige Welt fast eines Jahrhunderts geformt oder ausgeprägt haben. Schenck wählt die Briefe nicht nach ihrem Ideengehalt aus, sondern insofern sie Zeugnisse der menschlichen Beziehungen der Schreiber sind. Gleichwohl sind sie zugleich Zeugnisse der „intellektuellen Daseinsbewältigung“ ihrer Verfasser. Jeweils werden die Briefe durch Schenk kurz eingeleitet. Diese Ausführungen rufen, so treffend sie zum Teil sind, doch auch Widerspruch hervor, so etwa die Würdigung Schellings oder Fr. Schlegels, von dem es reichlich antiquiert heißt: „Als er sich bankerott gespielt hatte, wurde er katholisch, um an den übertollen Tischen der Tradition ein wohlfeiles Brot zu essen“ (385).

Becher

Sawicki, F., Lebensanschauungen moderner Denker. I. Kant und das 19. Jahrhundert. kl. 8° (362 S.) 9. Aufl. Paderborn 1949, Schöningh. DM 6.80. — II. Die

Philosophie der Gegenwart. kl. 8° (408 S.) ebd. 1952. DM 9.60. — Den 4 Bändchen der „Lebensanschauungen alter und neuer Denker“ hat S., nun 75jährig, ein neues hinzugefügt. Mit dem früheren 4. Bändchen zusammen erscheint es unter dem gemeinsamen Titel: „Lebensanschauungen moderner Denker“. Der 1. Bd. des so benannten Werkes ist ein Nachdruck der 8. Aufl. 1935, unverändert bis auf einige den Literaturangaben hinzugefügte Titel. Notwendig wäre vor allem die Ergänzung Schellings in bezug auf seine letzte Philosophie und seine spätere Stellung zu Hegel, Gegenstände, die inzwischen genauer erforscht sind und das Bild des Idealismus wesentlich ergänzen (Spätidealismus). Die hundert Seiten, die von Haeckel und Eucken handeln, stammen aus einer vergangenen Zeit; wenn dafür Feuerbach, Marx und Kierkegaard dargestellt würden, gewänne das Büchlein an Nutzen für heute. — Im 2. Bd. ist S. von der bisher festgehaltenen Methode, in Einzelbildern der führenden Denker ein Zeitalter zu schildern, abgegangen und hat den Stoff nach sachlichen Gesichtspunkten gegliedert. Das hat jedenfalls ermöglicht, eine ziemlich große Anzahl bekannter Denker einzuordnen und ein Bild der verschlungenen Problemlage der gegenwärtigen Philosophie zu geben; der Nachteil, daß derselbe Philosoph an verschiedenen Stellen behandelt wird, ist dafür wohl leicht in Kauf zu nehmen. So ist in aller Kürze eine reichhaltige Übersicht über die deutsche Philosophie der Gegenwart entstanden; außerdeutsche Denker sind nur wenig einbezogen, außer den unmittelbar mit dem deutschen Denken verbundenen. Dem Charakter des bisherigen Werkes entsprechend, hat S. nicht nur berichtet, sondern auch zu den verschiedenen Philosophien Stellung genommen. Die Klarheit, die er seiner Darstellung zu geben versteht, ohne die Gedanken in einer ihre Bedeutung verschleiernenden Weise zu vereinfachen, macht auch dieses neue Bändchen seiner „Lebensanschauungen“ zu einem willkommenen Hilfsmittel des Studiums.

Hartmann

Steinbüchel, Th., Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jahrhundert. kl. 8° (172 S.) Frankfurt a.M. 1951, Knecht. DM 7.80. — Diese zehn Vorlesungen sind zwar Fragment eines geplanten, nicht mehr vollendeten Ganzen. Aber wir müssen trotzdem für die Veröffentlichung des Manuskriptes aus dem Nachlaß dankbar sein. Vielleicht ist St. nirgends sonst so in seinem ureigenen Element gewesen, als wenn er ideengeschichtlichen Zusammenhängen nachging und aus einem überquellend reichen Wissen um die Einzelgestalten und Werke die treibenden Kräfte eines Zeitalters und das Mit- und Gegeneinander seiner formenden Gedanken beschrieb. Und mit den geistigen Bewegungen der Zeit, die hier zur Verhandlung steht, war er im besonderen Maße vertraut. Das gibt diesen Vorlesungen ihre lebendige Fülle. Nach St.s Absicht sollen sie nicht bloße geschichtliche Reflexion sein, sondern dem Verständnis der geistigen Lage des Christentums in der gegenwärtigen Welt dienen; unter dieser leitenden Idee sind sie aufgebaut. Nach einer geschichtsphilosophischen Einleitung und einem allgemeinen Überblick über die Krisis des christlichen Ethos im 19. Jahrh. stellen sie die Aufklärung dar als das Erbe, das dem 19. Jahrh. überkommen ist und die geistige Welt des Bürgertums und seine Christlichkeit wesentlich bestimmt hat (dabei behandelt St. getrennt die Bourgeoisie, d.h. das kapitalistische Unternehmertum, und das mittelständische aufgeklärt-gebildete Bürgertum). Weiter werden die Widerstände gekennzeichnet, die sich der Aufklärung schon zu ihrer eigenen Zeit entgegengesetzt haben und mit dieser auf das 19. Jahrh. fortwirken; in drei Vorlesungen interpretiert St. Leibniz, Herder und Rousseau und arbeitet ihre nicht ganz eindeutige Stellung innerhalb der Welt der Aufklärung heraus. Der letzte Vortrag spricht über den Pietismus als religiöse Gegenbewegung gegen die Aufklärung (leider ist S. 163 aus I. A. Bengel ein Benzel geworden). — In einer weiteren Semesterreihe sollten Klassik, Idealismus und Romantik als Überwinder der Aufklärung und schließlich die neue Aufklärung in der 2. Hälfte des 19. Jahrh. behandelt werden. Das, was vorliegt, läßt erkennen, was von diesem 2. Teile zu erwarten gewesen wäre.

Hartmann

De Raeymaeker, L., Le Cardinal Mercier et l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain. gr. 8° (275 S.) Löwen 1952, Publications universitaires de Louvain. Fr 145.— Im Anschluß an die Studentagung zu Ehren seines Gründers, Kard. Mercier, vom 11.—13. 10. 1951, unter dem Titel „Der Thomismus von heute“

(vgl. RevPhLouv 43 [1951] Heft 4), veröffentlicht der jetzige Präsident des Institut supérieur de Philosophie in Löwen, de R., einen geschichtlichen Überblick über dessen Gründung und wechselvolle Entwicklung. Wir werden hineingeführt in die Zeit der beginnenden und erstarkenden Neuscholastik gegen Ende des letzten Jahrhunderts. Im Mittelpunkt steht überragend Kard. Mercier, dessen starker und sympathischer Persönlichkeit es gelang, nicht nur der Anfangsschwierigkeiten Herr zu werden, sondern auch die fast tödlichen Entwicklungshemmungen des ersten Jahrzehnts, die aus verständlichen Kompetenzschwierigkeiten eines Institutes im Rahmen einer Universität und der Spannung zwischen einem nur tradierenden und einem „offenen“ Thomismus erwachsen, nach zähem Kampf zu überwinden. In dieser Haltung seines Gründers, treu im Geiste und im Rahmen der Scholastik, aber im Bewußtsein, daß es keine Philosophie „faite“ gibt, sondern daß sie immer noch „à faire“ bleibt, hat sich das Institut auch unter den Nachfolgern Merciers zu einer allgemein anerkannten, erstrangigen Bildungs- und Forschungsstätte der scholastischen Philosophie entwickelt. — So haben wie hier eine Veröffentlichung, die nicht nur dem Freund des Löwener Instituts und seines großen Gründers eine liebe Hauschronik sein wird, sondern die darüber hinaus ein lebendiges Zeugnis ist der Devise unter der Sonne der Wahrheit des hl. Thomas im Wappen des Instituts: „Nova et vetera!“

Glahn

Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950. E-M. gr. 8° (414 S.) Rom 1952, Edizioni Delfino. L. 2800.— Bibliografia Filosofica Italiana Anno 1949, a cura di U. A. Padovani e M. F. Sciacca. gr. 8° (XII u. 171 S.) Milano 1951, Marzorati. L. 800.— Die italienische Philosophische Bibliographie von 1900—1950 liegt nun in ihrem 2. Bd. bis zum Buchstaben M vor. Über das Werk und seine Anlage haben wir berichtet (Schol 26 [1951] 446f.). — Eine neue Bibliographie, die im Namen des Centro di Studi Filosofici Cristiani am Aloysianum in Gallarate (Varese) herausgegeben wird, sammelt sämtliche italienische Veröffentlichungen philosophischen Inhalts aus je einem Jahre; der vorliegende 1. Bd. berichtet über 1949. Das Material ist in zwei Abteilungen geordnet, nach Verfasseramen und nach der behandelten Materie; ein weiterer Index enthält die Namen aller, deren Arbeiten in Italien während dieses Jahres rezensiert worden sind. Die Bibliographie soll, wie die Einleitung feststellt, außer der Erleichterung des Auffindens zugleich die Möglichkeit geben, die wechselnden Richtungen des philosophischen Interesses genauer zu verfolgen; aus dem Bestand von 1949 zeigt sich in dieser Hinsicht z. B. eine vermehrte Beschäftigung mit Rosmini, während Hegel zurücktritt. Für die Benutzung fällt auf, daß die Unterabteilungen im 2. Teil bisweilen über mehrere Seiten hinweg Titel aufzählen, ohne daß eine innere Gliederung erkennbar oder wenigstens leicht überschaubar wäre. Mit einfachen typographischen Mitteln, durch Hervorhebung zusammengehöriger Gruppen, könnte man dem Suchenden die Arbeit noch erleichtern.

Hartmann

Redeker, H., Existentialisme. Een doortocht door filosofisch frontgebied. gr. 8° (347 S.) Amsterdam 1949, De bezige Bij. Fl 9.50.— Das Buch ist das erste größere Werk über die Existenzphilosophie, das in Holland erschienen ist. Der Verf. will auch für den Nicht-Fachphilosophen die Hauptrichtungen innerhalb der deutschen Existenzphilosophie und des französischen Existenzialismus darstellen. In einem 1. Kap. über die Quellen der Existenzphilosophie werden Husserl, Dilthey und Kierkegaard behandelt; Husserl hat nach der Auffassung des Verf. die Betrachtung des Menschen als mit der Welt in Kontakt stehenden Wesens beigesteuert, Dilthey den Sinn für die Geschichtlichkeit, Kierkegaard den entscheidenden Begriff der Existenz. Es folgt eine breite Darstellung der Philosophie Heideggers, die sich freilich im wesentlichen auf dessen ältere Veröffentlichungen beschränkt (65—130). Nach einer „kurzen Zwischenbilanz“ wird dann die Jaspersche Existenzphilosophie behandelt (137—193). Ein längeres „Intermezzo“ geht sodann den Zusammenhängen der Existenzphilosophie mit dem „deutschen Denken“ überhaupt nach. Darauf folgt die Behandlung des französischen Existenzialismus (232—330). Hier kommen Gabriel Marcel, Louis Lavelle, Albert Camus und vor allem J. P. Sartre zur Sprache. — Gegenüber antideutschen Stimmungen, die den in der Existenzphilosophie

sich aussprechenden „deutschen Geist“ mit dem Hitlertum in Verbindung bringen und für die Zerstörung der westlichen Zivilisation verantwortlich machen wollten, weist R. mit Recht darauf hin, daß gerade durch Hitler das deutsche Denken und Fragen zu einem gewaltsamen Ende kam (197); freilich habe dieses Denken die nihilistische Situation mitgeschaffen, in der das Hitlertum wegen Fehlens eines ersten Gegners triumphieren konnte (ebd.). Im übrigen ist der Verf. keineswegs blind dafür, daß die Krise, die sich in der deutschen Philosophie aussprach, zugleich auch die Krise der westlichen Welt ist; über dem einseitig an der Naturwissenschaft orientierten technischen Denken war der Zugang zum Sein verloren gegangen. Im übrigen bemüht sich der Verf. vor allem, die Zusammenhänge der Existenzphilosophie mit dem deutschen Idealismus, besonders mit Kant und Fichte, aufzuweisen. Freilich wird man ihm schwerlich beipflichten, wenn er meint, Heidegger, der vermeintliche Irrationalist, sei in Wirklichkeit ein verkappter Rationalist (132). Auch sonst scheinen uns die geistvollen Darlegungen der geschichtlichen Zusammenhänge von Konstruktionen nicht ganz frei zu sein.

de Vries

Holz, H. H., Jean Paul Sartre. gr. 8° (139 S.) Meisenheim/Glan 1951, Westkulturverlag. DM 8.—; geb. DM 10.30. — Sartres Gedankenwelt wird in ihrer Herkunft gerade aus der französischen Philosophie (im Anschluß an E. Callot) aufgezeigt, wobei die Kritik und angebliche Überwindung des Cartesianismus eine beherrschende Rolle spielen. Ebenso aber erfährt die Abhängigkeit von Husserl und Heidegger gebührende Würdigung. Dabei ergibt sich schon, daß S.s Methode die transzendente bleibt. Die weitere, sehr lesenswerte Analyse der Methode (16 ff.) arbeitet den Begriff der transzendental-phenomenologischen Ontologie heraus. Die existentiellen Grunderfahrungen bei S. (Angst, Schuld, Langeweile, Ekel) führen dann zur Bestimmung des Sinnes von Sein, das als Ansich und Fürsich erfahren wird. Wie S. es sich zur Aufgabe macht, den radikalen Gegensatz und die Beziehungen zwischen beiden Seinsarten aufzuhellen, wie das Fürsich als Bewußtsein durch das „Nichts“ konstituiert wird und durch den Drang zum Ansich, zur Synthese von Für- und Ansich, das alles liest sich sehr interessant, obwohl es gegenüber den bisherigen Darstellungen der Philosophie S.s kaum etwas Neues an Interpretation bringt und, wie zu erwarten stand, nur wenig mehr Licht in das Dunkel von „Sein und Nichts“. Bei Hinweisen auf weiterführende Gedanken hält sich der Verf. oft an Bollnows doch wohl zu stark psychologisierende Auseinandersetzung mit diesen existential-philosophischen Fragestellungen. Auf das stellenweise ziemlich eingehende Referat über S.s Hauptwerk (andere Schriften werden nur wenig beigezogen) folgen kritische Anmerkungen, die allerdings enttäuschen. Zunächst wird zu zeigen versucht, daß S. die eigentlich ontologische Problematik Heideggers verfehle, was fürs erste eine Überwindung des im Anthropologischen befangenen „Existenzialismus“ tatsächlich einleiten könnte; dann aber gleitet alles in marxistische Terminologie ab: S.s Denken wird als „vielleicht extremste Stufe einer bürgerlichen Ideologie“ (108) verstanden, demgegenüber der Verf. „eine ideologische Neuorientierung des Bewußtseins vom Sein“ her (122) fordert. Ob er damit das ontologische Problem Heideggers nicht noch gründlicher als S. mißversteht?

Ogiermann

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza (Argentina). Tom. I—III. gr. 8° (2179 S.) Mendoza, Instituto de Filosofía. — Die drei Bände des 1. argentinischen Philosophenkongresses in Mendoza (30. 3.—9. 4. 1949) beweisen, daß die argentinischen Philosophischen Fakultäten keine Mühe und die Regierung keine Kosten gescheut haben, um diesem Kongreß Glanz zu verleihen, auf dessen Schlußsitzung der Staatspräsident Perón selbst eine großangelegte philosophische Rede hielt. Durch die Einladung einer großen Anzahl Gelehrter aus allen Teilen Amerikas und aus Europa ist diese Versammlung eine wahrhaft internationale Begegnung geworden. Referate sind in beträchtlicher Anzahl auch von denen an den Kongreß eingesandt worden, die eingeladen, aber an einer persönlichen Teilnahme verhindert waren. In der langen Reihe der Vorträge, die in den Akten gedruckt vorliegen, finden sich infolgedessen Äußerungen bekanntester Philosophen der heutigen Welt und sichern der Sammlung ein allgemeines Interesse. Die Akten

beschränken sich auf die Wiedergabe der Reden und Referate, die im ursprünglichen Text mitgeteilt sind (die deutschen und englischen zugleich mit einer spanischen Übersetzung); Diskussionen oder ihre Ergebnisse sind nicht veröffentlicht. — Als hauptsächlichste Themen, die auf dem Kongreß verhandelt wurden, lassen sich diese nennen, die innerlich eng verbunden sind: die Philosophie selbst und ihre gegenwärtige Lage, die Existenzphilosophie, die menschliche Person. Diese Probleme waren nicht nur Gegenstand der Vorträge auf Plenarsitzungen, sondern kehren in vielfältiger Weise auch in den Referaten der verschiedenen Sondergruppen wieder, in denen alle Sparten philosophischen Forschens zur Geltung kommen. — Auch die Äußerungen auf diesem Kongreß lassen erkennen, daß die nordamerikanische Philosophie zur *Existenzphilosophie* wenig Beziehung hat; einer ihrer Vertreter nennt sie eine rein spekulative Laune (*a mere speculative fad*) und sagt ihr Ende bei größerer sozialer Sicherheit voraus (2079, vgl. 899). Dagegen ist die spanische und lateinamerikanische Welt stark von ihr bewegt und steht in ernster kritischer Auseinandersetzung vor allem mit Heidegger; als einen Versuch, ein mit der katholischen Tradition verbundenes Denken mit Antrieben aus Heideggers Werk zu verbinden, nennt der Bericht über Spanien vor allem die Philosophie von Xavier Zubiri (435 ff.). Von den führenden Denkern der Existenzphilosophie sind durch eingesandte Arbeiten Jaspers und Marcel vertreten. *Jaspers* sucht „Die Situation der Philosophie heute“ zu klären (922 ff.); tatsächlich schildert er die Situation eines durch den Nihilismus gehenden Denkens, und es wäre zu fragen, ob die Argentinier, die im wesentlichen aus einer lebendigen Tradition heraus philosophieren, darin ihre Situation gedeutet finden, wenn sie auch mit ihm einig sein werden, daß „eine unzerstörbare Ansiedlung nur in der Tiefe der philosophischen Überlieferung der Menschheit“ möglich ist. *Marcel* bemüht sich, gegen Sartres These von der Existenz, die der Essenz vorgeht, das Existentielle in seinem Sinne zu bestimmen: *l'existentiel c'est l'inter-subjectif* (415). In einem weiteren Beitrag erörtert er das Verhältnis von „*Réflexion et mystère*“ (1059 ff.); schließlich macht er in „*Crise des valeurs*“ (1318 ff.) auf Fehldeutungen aufmerksam, die sich an den Begriff Wert (Umwertung) anschließen können.

Hartmann

### 3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Tolansky, S., *Introduzione alla fisica atomica* (Bibl. di cultura scientifica 21). 8° (484 S.; 122 Abb., 5 Tafeln) Torino 1950, Einaudi. L. 2500.— Ein ausgezeichnetes Lehrbuch der Atomphysik, aus dem Englischen übersetzt, das in knapper Übersicht die heutigen Forschungsergebnisse zusammenfaßt. Der Verf., zur Zeit Professor am Royal Holloway College der Universität London, hat eine besondere Gabe, auch schwierige Stoffe durch klare, auf das Wesentliche gehende Formulierungen und anhand von schematischen Zeichnungen verständlich zu machen. T. beginnt mit der elektrischen Leitfähigkeit der Gase; Ionen, Kathoden- und Kanalstrahlen werden anschließend besprochen. Das 5. Kap. entwickelt die Grundgedanken der Quantentheorie und des Bohrschen Atommodells. Es folgen zwei Abschnitte über den thermoionischen und den photoelektrischen Effekt. Das dicht gefüllte 8. Kap. zeigt den Zusammenhang von Spektren und Atombau auf und macht mit den Quantenzahlen, dem Pauli-Prinzip und dem periodischen System bekannt. Die Röntgenstrahlen schließen uns die Kristallstruktur auf. Wichtig ist das 11. Kap. über die Wellenmechanik, wo die Doppelnatur von Materie und Wellen, das Prinzip von Heisenberg und die Wellengleichung von Schrödinger zur Sprache kommen. An die Radioaktivität und die mit ihr zusammenhängenden Strahlenarten reihen sich die Tatsachen der Höhenstrahlung und die Besprechung der in ihr auftretenden Teilchen: Positron und Meson. Die letzten Kapitel handeln über die heute so bedeutungsvolle Kernphysik und ihre Anwendungen. Den Abschluß bildet die Relativitätstheorie. Alle diese Themen werden in gedrängt sachlicher, auf alles Beiwerk verzichtender Form, allerdings auch mit Ausschluß von problematisch-kritischen Erörterungen durchgeführt. Allgemeine physikalische Vorkenntnisse sind vorausgesetzt, auch die Grundlagen der höheren Mathematik; doch ist der mathe-

matische Apparat mäßig angewendet, die experimentelle Seite wiegt vor. Auf fehlerfreien Druck und ansprechende Ausstattung ist viel Sorgfalt verwendet worden. Das Buch von T. könnte sehr wohl auch in einer deutschen Ausgabe — neben etwa den mehr theoretischen „Grundlagen der Atomphysik“ von H. A. Bauer (Wien 1951) und den vielen allzu populären Atombüchern — solide Tatsachenkenntnis vermitteln, die dem Naturphilosophen stets als Grundlage dienen muß. Pohl

Maier, A., Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Größe; die Impetustheorie. 2. Aufl. 8° (X u. 318 S.) Roma 1951, Edizioni di storia e letteratura. L. 3 000.— — Die beiden Abhandlungen, die M. nun zu einem Band vereinigt neu herausgibt, sind schon bei ihrem ersten Erscheinen anerkennend in dieser Zeitschrift besprochen worden (15 [1940] 468 und 16 [1941] 444f.). Die Verfasserin hat inzwischen neues Handschriftenmaterial gesammelt und vereinzelt Textausgaben, die seitdem erschienen sind, verwerten können. So hat im 1. Teil vor allem das Kap. über die erkenntnistheoretische Wendung und die neuen Strömungen des 14. Jahrh. eine verbesserte Fassung erhalten. Auch in der 2. Abhandlung ist viel Neues eingearbeitet worden. Schon die Tatsache allein, daß diese beiden Schriften, die doch Einzelfragen nachgehen, neu aufgelegt werden konnten, läßt ihre tiefere Bedeutung für das Studium der Scholastik vermuten. Es geht hier letztlich um sehr wertvolle Einblicke in die Entwicklung des scholastischen Denkens in Fragen, die in veränderter Form auch die heutige Naturwissenschaft beschäftigen und die gerade bis zu jenem Punkt verfolgt werden, wo das Neue hereinbricht, bis zum Aufschwung der empirischen Forschung am Beginn der Neuzeit. Diese mühsamen und fleißigen Untersuchungen lockern den geschichtlichen Boden, sie lassen die Lehrsätze des Mittelalters in ihrem Zusammenhang sehen und verstehen; erst dadurch wird es einer heutigen scholastischen Naturphilosophie möglich gemacht, das Grundsätzliche vom Zeitgebundenen abzulösen und das doppelte Extrem zu meiden, starr und unbekümmert um den Fortschritt der Wissenschaft das alte Erbgut weiterzugeben oder auch das Alte völlig zu ignorieren und einfach die heutigen naturwissenschaftlichen Formulierungen zu übernehmen. Gerade das moderne Gedankengut läßt sich anhand dieser Studien oft bis zu den ersten Ansätzen zurückverfolgen oder auch als Gegensatz älterer Auffassung erst richtig verstehen. Selbst N. Hartmann hat die Arbeiten M.s zu schätzen gewußt und der Verfasserin die seltene Ehre angetan, daß er — ganz gegen seine Gepflogenheit — in seiner „Philosophie der Natur“ (390) ausdrücklich auf ihr „lehrreiches Werk“: An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft (das demnächst in 2. Aufl. erscheinen wird), hingewiesen hat. Pohl

Dingler, H., Das physikalische Weltbild (Beihefte z. ZPhForsch 4). 8° (56 S.) Meisenheim 1951, Westkulturverlag. DM 4.10. — Die Schrift bietet im wesentlichen eine Gegenüberstellung des Positivismus mit der „methodischen Philosophie“ D.s, eingebettet in einen Rückblick auf die Entwicklung der Naturphilosophie im letzten Jahrhundert. In der „certistischen“ Tendenz des Positivismus, d. h. in dem Streben nach unbedingter Sicherheit und Gewißheit, erblickt D. eine berechtigte Forderung an jede moderne Philosophie, stellt aber dann heraus, wie die Grundthesen des Positivismus, welche diese certistische Tendenz verwirklichen sollen (Aufstellung der Erfahrung als einziger Erkenntnisquelle usw.), selbst jeder Begründung entbehren und völlig ungesichert sind. Demgegenüber wird auf die echte Erfüllung des certistischen Anliegens in der „methodischen Philosophie“ hingewiesen, welche die Grundlagen der Logik, Arithmetik, Euklidischen Geometrie und Newtonschen Mechanik aus der Forderung nach eindeutiger geistiger und manueller Beherrschung der Wirklichkeit ableitet. Die Resultate der methodischen Philosophie werden aus den früheren Werken D.s ohne neuen Beweis übernommen; eine Auseinandersetzung kann daher auch nur dort und nicht bei der vorliegenden Schrift anknüpfen (vgl. Schol 26 [1951] 114). Hinsichtlich der Kritik des Positivismus wird man jedoch D. auf jeden Fall Recht geben müssen, ebenso weitgehend bezüglich der Ablehnung der vielfachen Überschätzung der philosophischen Bedeutung des physikalischen Weltbilds. Büchel

Finlay-Freundlich, E., *Cosmology* (International Encyclopedia of Unified Science I/8). 8° (IV, 59 S.) Chicago 1951, The University of Chicago Press. Doll. 1.25. — Dieses Heft ist ein Teil der beiden vorbereitenden Bände der Enzyklopädie der Einheitswissenschaft, deren Herausgabe auf dem Pariser Kongreß für Einheit der Wissenschaft 1935 beschlossen und (†) O. Neurath übertragen wurde. Kosmologie ist hier im astronomischen Sinn gemeint: es geht um die Frage des Aufbaus des Weltganzen. Das ältere Weltmodell dehnte die innerhalb der Galaxis beobachteten Verhältnisse auf eine unendliche Gesamtwelt aus. Die Schwierigkeit eines unendlichen Gravitationspotentials (Seeliger) läßt sich durch eine hierarchische Struktur der Welt beseitigen; noch leichter fällt der von Olbers gemachte Einwand einer unendlichen Helligkeit durch Annahme von absorbierender Materie. Das war das „statische“ Modell. Durch die Erweiterung der Forschung auf die extragalaktischen Objekte, vor allem durch die Entdeckung der Rotverschiebung der Spiralnebel und damit der Expansion des Universums sah sich die Kosmologie vor ganz neue Aufgaben gestellt. Voraussetzung einer Lösung des Weltproblems ist das „Weltpostulat“, das den letzten Rest der geozentrischen Auffassung beseitigt: Jeder Beobachter soll, wo immer in der Welt er sich befindet, von ihr dieselbe Ansicht haben. Die klassische Mechanik kann das Problem nur durch Zusatzannahmen lösen, die einer Aufhebung des Newtonschen Gravitationsgesetzes gleichkommen. Freilich kann auch die relativistische Lösung nicht ohne Ad-hoc-Hypothesen auskommen; doch erhalten diese im Zusammenhang eine besondere Bedeutung. Die wichtige Neuerung der relativistischen Theorie besteht darin, daß sie die Möglichkeit einer geschlossenen begrenzten Welt zuläßt und so die Unendlichkeitsschwierigkeiten vermeidet. Freilich, welches von den möglichen Weltmodellen tatsächlich verwirklicht ist, läßt sich heute noch nicht entscheiden; die Beobachtungsgrundlagen reichen dazu nicht aus: dasselbe Ergebnis, zu dem O. Heckmann (Theorien der Kosmologie) schon vor zehn Jahren gekommen ist; seitdem ist kein wesentlicher Fortschritt erzielt worden. Immerhin ist es — so kann F.-F. abschließend mit Recht feststellen — ein großer Erfolg, daß der Fragenkomplex überhaupt einer exakten Behandlung zugänglich geworden ist. Die Grundgedanken des Verfahrens und deren mathematische Formulierung hat der Verf. recht übersichtlich dargestellt.

Pohl

Neuberg, A., *Das Weltbild der Physik, in seinen Grundzügen und Hauptergebnissen dargestellt*. 5., neubearb. Aufl. 8° (196 S.) Göttingen 1951, Vandenhoeck & Ruprecht. DM 7.50. — Die beiden Bücher des nun bald 86jährigen Oberkirchenrates a. D. „Das Weltbild der Biologie“ (1. Aufl. 1939) und „Das Weltbild der Physik“ (1. Aufl. 1940), später als „Naturwissenschaftliches Weltbild der Gegenwart“ zusammengefaßt, haben in schwierigen Zeiten rasche Verbreitung gefunden. Der physikalische Teil liegt nun wieder gesondert in 5. Aufl. vor. Die größere Hälfte ist der Darstellung der Tatsachen gewidmet: Materie, Wellen, Weltall, Erdbau und -geschichte. Der 2. Teil bringt zuerst allgemeine Züge der heutigen Physik und befaßt sich dann mit weltanschaulichen Fragen. Hier findet sich viel Schönes zusammengetragen über die wissenschaftliche Zusammenarbeit der Völker, die Ordnung des Kosmos, über das Geistige und die Schönheit, die sich in ihm finden. Vorsichtig tastend und abwägend wird dann das Verhältnis von Wissenschaft und Weltanschauung erörtert. N. stellt das Programm auf: *Getrennte Bahnen!* „Ich weiß wohl, daß nicht alle, auch nicht alle Theologen hierin mit mir einverstanden sind“, gesteht er selbst (136). Es kommt alles darauf an, wie man diese Trennung auffaßt. Bei den vielen guten und richtigen Erwägungen, die N. vorlegt, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er die Scheidung von Physik und Metaphysik, von Wissenschaft und Glaube doch zu glatt denkt. Ähnliches ist von der Wunderfrage zu sagen. Durch die vielen behutsamen Formulierungen und Einschränkungen wird letzten Endes das Wunder seines eigentlichen Wesens entleert. Die Frage der Finalität wird als weniger wichtig nicht recht zu Ende geführt. Die letzten Abschnitte über Entwicklung und Schöpfung und über den Schöpfungsbericht der Bibel werden einem gut unterrichteten Katholiken wenig Neues bieten; er weiß, wie die Jahreszahlen des Martyrologiums am Weihnachtsfest und die Schöpfungstage der Genesis zu verstehen sind. — Was an dem Buch so sympathisch berührt und sicher zu seinem großen Erfolg beigetragen hat, ist die Tatsache, daß hier ein Nichtfachmann sich in

das Gebiet der Physik eingearbeitet hat und so manche neuen Gesichtspunkte an den Stoff heranbringt, die dem in seinem Fach befangenen Forscher meist fehlen; so ist er dann auch befähigt, das Wissen dem Laien in nichtfachlicher Form darzubieten. Dazu kommt die gewinnende Art, mit der der bejahrte Verf. die Früchte jahrelangen Studiums und fleißigen Sammelns vorlegt: schlicht und klar, alles durchsetzt mit einer Fülle von treffenden Zitaten, wirklich „*proferens de thesauro suo nova et vetera*“.

Pohl

Glaube und Forschung, Vorträge und Abhandlungen der Evangelischen Akademie Christophorus-Stift, hrsg. v. G. Howe, 2. Folge. 8° (188 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 4.50. — Der 1. Teil, *Theologische Besinnung*, beginnt mit einer Meditation von K. Schumann über Kol 1, 16—23: Die theologische Sicht der Welt von Gott und Christus her. Dann folgt ein Vortrag von H. Asmussen: *Theologie und Physik: Wandlungen in der modernen Naturwissenschaft und im Selbstverständnis des Menschen*. Die hier aufgewiesenen Parallelen zwischen der allgemeinen Geistesgeschichte und etwa der Preisgabe von Kausalität und Objektivierbarkeit, der Relativierung von Raum und Zeit usw. in der Physik sind als geistesgeschichtliche Phänomene recht interessant; vom sachlich-systematischen Standpunkt aus erscheinen sie manchmal als etwas unkritische Übernahme physikalistischer Auffassungen. Jedoch wird eine „Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion“ etwa im Sinn Bavinks klar abgelehnt. Ein Vortrag von A. D. Müller: „Naturgesetz und Freiheit — theologisch gesehen“, ist mehr eine Theologie der Freiheit; die Frage nach dem Verhältnis von Willensfreiheit und naturwissenschaftlichem Determinismus wird praktisch auf dem Stand belassen, den sie etwa bei Planck hat. — Der 2. Teil, *Gespräch*, bringt ein Referat von P. Jordan: *Der Positivismus in der Naturwissenschaft*. Das Referat findet eine gewisse Ergänzung in dem Hochland-Artikel (Dez. 1951) des gleichen Verfassers: *Zeitgeist im Spiegel der Naturwissenschaft*. Mit der Ablehnung aller Metaphysik verbindet J. eine betonte Offenheit für jede (nicht-philosophische) religiöse Fragestellung, so daß seine Gedanken gerade auf junge katholische Theologen großen Eindruck machen, wie J. selbst hervorhebt und Ref. aus persönlicher Erfahrung bestätigen muß. Tatsächlich laufen jedoch die Ausführungen Js auf eine inhaltliche Entleerung wesentlicher Grundbegriffe der christlichen Verkündigung hinaus. Spricht noch Pius XII. in der Ansprache vom 22. 11. 51 von einem „engstirnigen und sich selbst widersprechenden Positivismus“, so wird in dem vorliegenden Referat der positivistische Empirismus als Haltung der Offenheit, der demütigen Hinnahme der Wirklichkeit hingestellt gegenüber der ‚Anmaßung‘ einer apriorischen Erkenntnis in der traditionellen Philosophie. Der Versuch der Metaphysik, zu einer Gesamterfassung der Wirklichkeit zu kommen, ist nach J. vom theologischen Standpunkt aus ‚Hybris‘; nur das positivistische Wissen um die Bruchstückhaftigkeit des menschlichen Erkennens entspricht der Situation des sündigen Menschen. Die traditionelle Philosophie ist ein Versuch zur geistigen Selbst-Sicherung des Menschen; die folgerichtige Beschränkung auf bruchstückhaftes empirisches Erkennen stößt ihn in die vollendete Entsicherung zurück. — Die Darstellung Js findet eine gründliche Richtigestellung in den anschließenden Ausführungen von F. Schneider und G. Henneman, wenn sich Ref. auch den konkreten Lösungen, die dort für die durch die Quantenphysik aufgeworfenen Probleme gegeben werden, nicht in allem anschließen möchte. Den Schluß bilden zwei Beiträge von G. Howe über das gegenwärtige Gespräch zwischen Theologie und Physik, bei denen das christliche und aufrichtige Bemühen des Mathematikers auf der einen und des radikalen Christen auf der anderen Seite aus jeder Zeile spricht. Allerdings sind die vorgetragenen Bemerkungen zur Theologie stark beeinflusst von Barth und Nietzsche, im Physikalischen von v. Weizsäcker (Objektivierbarkeit, Kausalität, Substantialität usw.) und daher in dieser Form für den katholischen Theologen nicht unmittelbar verwertbar.

Büchel

Braeunig, K., Willensfreiheit und Naturgesetz (Glauben u. Wissen 7). 8° (40 S.) München 1951, Reinhardt. DM 1.90. — Der Verf. lehnt es mit Recht ab, die alte Frage nach der Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Naturgesetz durch Hinweis auf die „Unbestimmtheitsrelation“ zu lösen; die Begründung dieser Ab-

lehnung durch die Bemerkung, trotz der Unbestimmtheitsrelation bleibe das Kausalgesetz im makrophysikalischen Bereich gewahrt, befriedigt freilich weniger. Die Lösung des Problems sucht der Verf. im Anschluß an Driesch und Kant. Schon im Lebensgeschehen wirke eine höhere, zweckbestimmte Kraft in die mechanisch-kausalen Vorgänge hinein, ohne daß dadurch deren naturgesetzlicher Zusammenhang durchbrochen werde. So könne erst recht der Wille sich vom Sittengesetz bestimmen lassen, ohne daß dadurch die streng kausale Notwendigkeit in der Erscheinungswelt eine Ausnahme erleide. Ein „banaler Indeterminismus“ sei mit dieser Auffassung allerdings nicht gegeben (35). Wie der Verf. dies meint, wird nicht ganz klar. Gewiß kann es sich bei der Willensfreiheit nicht um einen „völlig unbegründeten Entschluß“ (36) handeln. Aber wenn man von „Wahl“ und „Entscheidung“ redet und wenn die Wahl nicht bloße Selbsttäuschung sein soll, muß man zugeben, daß es für den Willen in der konkreten Situation wirklich mehrere Möglichkeiten gibt. Und wenn der Wille — und hier gilt das gleiche für die notwendig wirkende Entelechie — in den Ablauf des körperlichen Geschehens hineinwirken soll, muß man ebenfalls zugeben, daß in der Körperwelt unter dem Einfluß des höheren Prinzips etwas anderes geschieht, als nach rein „mechanischer“ Kausalität hätte geschehen müssen. Ein „Wunder“ ist das ebensowenig wie die Tatsache, daß der Magnet die Auswirkung der Schwerkraft hindert.

de Vries

Conrad-Martius, H., Abstammungslehre. 2. Aufl. 8° (425 S.) München 1949, Kösel. DM 14.80. — Das Werk der bekannten Naturphilosophin, das nach 11 Jahren jetzt in 2. Aufl. erscheint, trifft eine veränderte Situation. Herrschte damals in vielen Fachkreisen eine betonte Zurückhaltung gegenüber der kausalen Fundierung des Darwinismus, so hat dieser heute durch die moderne Mutationslehre sich neu befestigen können. Damit hat in der Abstammungslehre — wie überhaupt in vielen Zweigen der Biologie — der Positivismus und Mechanismus neuen Boden gewonnen. Gerade in dieser Situation begrüßen wir das Buch von C.-M., das geeignet ist, die geistesgeschichtlichen Hintergründe des alten wie des neuen Darwinismus klarzulegen und so den Weg zu einer heute mehr denn je dringlichen Umbesinnung zu ebnen. Der Text des Buches ist im wesentlichen der gleiche geblieben; der neuen Situation tragen zahlreiche den Text begleitende Anmerkungen Rechnung. Das Buch hat das Grundanliegen, den Weg der Abstammungslehre vom ursprünglichen Darwinismus (1. Teil: das biogenetische Grundgesetz und sein Zusammenbruch) über eine Biologisierung der Abstammungslehre (2. Teil) bis zum Einbruch metaphysischer Vorstellungen in der Frage nach dem Typus und der Typenentstehung (3. Teil) aufzuzeigen. Naturphilosophisch von Bedeutung scheint besonders der 3. Teil, der das „Problem aller Probleme der Abstammungstheorie“ behandelt, das Wesen des Typus. C.-M. unterscheidet ganzheitliche („typische“) Typen und Abwandlungstypen. „Der ‚typische‘ Typus steht in sich, gibt sich selber sein eigenes Formungsgesetz, ist deshalb ganzheitlich und nur von seiner eigenen Bildungsmittelpunkt aus zu fassen und zu verstehen. Der Abwandlungstypus dagegen ist nur auf dem Grunde des nächsthöheren Typus und von ihm her zu verstehen, weil mit ihm der zugrundeliegende nächsthöhere Typus nach irgendeiner Richtung oder unter irgendeinem Gesichtspunkt abgewandelt ist. Durch die Abwandlungstypen erfahren die typischen Typen eine spezialisierte konkrete Ausformung (Gattung), Spezifikation (Art) oder bildhafte Ausprägung (Rasse)“ (323). Daraus ergibt sich, daß beim Artenwandel der Grundtypus durchaus erhalten bleiben kann. Erst bei der „Transformation“ in eine höhere Systemgruppe muß der ganzheitliche Grundtypus verlassen werden, der Organismus muß „in einem absoluten, ganzheitlichen Sinne in anderer werden“ (324). Hier beginnen die großen Schwierigkeiten der Abstammungslehre, die sich etwa im Problem der Spezialisationskreuzungen offenbaren und Stammreihen von Familie zu Familie so erschweren. — Das Buch schließt mit einer Nachbemerkung über das Abstammungsproblem beim Menschen. Die Verfasserin kritisiert die oft gebrauchte, aber unzureichende Lösung, die den Körper des Menschen dem Tierreich, die Seele aber einer anderen Welt zuweist. Ferner hat das anthropologische Problem wesentlich theologische Aspekte, und die in der Bibel geschilderte Schöpfungsgeschichte (besonders auch der „Fall“) hat auch tiefe biologische Bedeutung. Die Verfasserin meint, der erste Mensch habe durch den „Fall“

seinen ursprünglichen Leib in gewissem Sinne verloren (384), was wohl kaum aus dem biblischen Bericht gefolgert werden kann. Die „biologische“ Bedeutung des Falles für die menschliche Leiblichkeit scheint vielmehr darin zu liegen, daß der paradiesische (praeter-naturale) Zustand (besonders die volle Harmonie mit der Umwelt) in einen „natürlichen“ Zustand (d. h. den prägenden Einfluß der Umwelt auf die Leiblichkeit des Menschen durch Verlust der Umwelt-Harmonie) gewandelt wurde. Eine eingehendere Berücksichtigung dieser theologischen Tatbestände würde das Problem der „Menschwerdung“ in ein neues Licht rücken. Haas

Just, G., Vier Vorträge. 8° (64 S.) Berlin 1951, Springer. DM 4.80. — Die nach dem Tode des Verf. mit einem Geleitwort von E. Spranger veröffentlichten Vorträge haben folgende Themen: Die Stellung des Menschen im Reiche des Lebendigen (I). Über die Beurteilung geistiger Leistung (II). Gegenwartsprobleme der Anthropologie (III). Alte und neue Sozialanthropologie (IV). — (I) „Die klare Einordnungsmöglichkeit des Menschen an einem ziemlich genau angebbaren Punkte des organischen Formenreiches“ wird als „Ergebnis einer mehrere Jahrzehnte umfassenden überaus umfangreichen Forschungsarbeit“ festgestellt (12). Der Verf. betont entschieden die Sonderstellung des Menschen; jedoch wird die Frage nach einem „prinzipiellen“ oder nur „graduellen“ Abstand zu den anderen Lebewesen zwar gestellt, aber nicht beantwortet. Überdies tragen die angeführten Belege (aus Arbeiten von Darwin, Köhler, Lorenz) kaum dazu bei, gerade die Sonderstellung aufzuzeigen. — (II) Der Verf. stellt die Frage nach einem Kriterium für die Beurteilung einer geistigen Leistung und nach der Möglichkeit einer Frühdiagnose künftiger geistiger Leistungen außerhalb einer eigentlichen experimentellen Leistungsprüfung. Bezüglich einzelner Fälle von Genialität und Hochbegabung sieht er ein wesentliches Kriterium in dem Bemerkten ähnlich Begabter, die ihren Eindruck dahin formulieren: „Hier ist einer, der etwas leistet“ (27). Im Bereich der Normalbegabungen bewegt sich die Untersuchung im wesentlichen innerhalb der üblichen Feststellungen des Verhältnisses von Schulleistung und Lebensleistung. — (III) Die naturwissenschaftliche Anthropologie versucht „das natürliche Bild des Menschen, die Lebenserscheinung Mensch, so wie sie sich dem Auge objektiver Naturforschung darbietet, so unverzerrt wie möglich aufzufangen“ (42). — (IV) Die Sozialanthropologie soll nur die Fragestellungen bearbeiten, die sich deskriptiv, vergleichend, statistisch behandeln lassen; sie soll die Ergebnisse nicht werten, sondern einfach in ihrer Tatsächlichkeit feststellen (53). Im einzelnen interessieren den Verf. besonders Beziehungen zwischen Anlage, Umwelt und Selbstentfaltung. — Die Vorträge zeugen von einer umfassenden Kenntnis der einschlägigen Literatur und bringen geistvolle Ansätze der Problemstellung. Man vermißt aber doch eigentliche Lösungen der aufgeworfenen Fragen, oder wenigstens die Andeutung der Richtung, in welcher solche erfolgen könnten. Bei dem gewollt naturwissenschaftlichen Standpunkt des Verf. wirkt die Einbeziehung geisteswissenschaftlicher Gesichtspunkte zu wenig überzeugend. Daß die Vorträge ein sehr aphoristisches Gepräge haben, läßt sich hier und dort aus dem Charakter ihrer äußeren Veranlassung verstehen, wirkt aber im Ganzen doch nicht recht befriedigend. Trapp

Pöll, W., Die Suggestion. Wesen und Grundformen. gr. 8° (263 S.) München 1951, Kösel. DM 12.50. — Die Untersuchungen über das Wesen der Suggestion (S.) sind nach deren Grundformen gegliedert: Fremd-S., Selbst-S. und Massen-S. Alle drei Formen sind in einem gleichen Sinne S., jedoch sind die beiden ersteren nicht aufeinander rückführbar (128 ff.), und die letztere stellt keine spezifisch neue Form von S. dar, da die Masse lediglich als Verstärkersystem wirkt (216). — Der Ansatz für die Untersuchung bei der Worterklärung des suggerere bietet die vorerst einmal allgemein hin zu treffende Feststellung an, daß durch die S. nicht der noetische Oberbau der Persönlichkeit angesprochen wird (11). Der Verf. nimmt dann mit E. Strauß die Analyse der „Kundgabe“ als Ausgangspunkt für die Bestimmung der realen Möglichkeit der S. (22), ohne jedoch die von diesem vollzogene Ausweitung der S. auf alle zwischenmenschlichen Beziehungen anzuerkennen. In klarer Abgrenzung von Liebe, Glaube, Ehrfurcht und Gehorsam wird das Wesen der S. in der Darbietung von „Bedeutungen“ in Bewußtseinsinhalten und deren Aneignung durch

zustimmende Annahme gesehen, wobei die Motive für die Annahme nicht aus den Inhalten selbst genommen werden, sondern aus den in der Weise der Darbietung erscheinenden Ausdrucksqualitäten des Suggestors (Sr.). Damit ist einerseits die Abgrenzung zur Übertragung bloßer Imitations- und Exekutionsreflexe vollzogen und andererseits herausgestellt, daß eigentlich logische Gründe für die Zustimmung nicht zuständig sind (47 ff.). Mit der Betonung der zustimmenden Annahme ist ferner die Notwendigkeit leiblicher Auswirkungen der S. in den Hintergrund gestellt. Ihre relative Häufigkeit auf Grund der Leib-Seele-Einheit wird jedoch nicht in Frage gestellt (89). Gegenüber der gewollten Praxis der Hypno-S. und der gesteuerten Wach-S. wird für das Wesen der S. im allgemeinen von seiten des Sr. eine bewußte Absicht nicht erfordert (71). Die Möglichkeit der starken Motivkraft der S. diesseits logischer Einsichten begründet der Verf. durch die Rückführung der Motive auf Vitalität und Vitalinteresse. Es wird eine biologische (110), eine existentielle (114) und eine charakterliche (116) Vitalität unterschieden, aus der heraus unter Voraussetzung der entsprechenden Angemessenheit an die eigenbestimmte Vitalanlage der Fremdpersönlichkeit (103 f.) der S.-impuls wirksam werden kann. Bei der Selbst-S. bietet das vital Bedeutsame im engeren Sinne des biologisch Vitalen wie im weiteren des existentiell Vitalen die wirksamen Motive dar (146). Die Verankerung der S. in der Vitalität bedeutet aber keine Hörigkeit schlechthin gegenüber dem Sr. (34), noch auch gegenüber dem eigenen Vitalinteresse. Der Selbststand der Persönlichkeit wird nicht in Frage gestellt, da die S. ihrem Wesen nach keine Veränderung der eigentlichen Bewußtseinslage besagt und ihre Wirksamkeit von der betroffenen Person her dadurch aufgehoben werden kann, daß für die Beurteilung der dargebotenen Bewußtseinsinhalte anstelle der Ausdrucksqualitäten des Sr. des eigenen Vitalimpulses die Einsicht in logische Begründungszusammenhänge zugrunde gelegt wird (34). — Der Verf. sieht das Hauptanliegen seiner Untersuchung darin, die generisch-strukturelle Einheit von Fremd- und Selbst-S. aufzuweisen, die S. diesseits der leiblichen Epiphänomene begrifflich zu erhellen und die Rückführung der Ursachen der suggestiven Einwirkung auf den vital-existentiellen Bereich unter Wahrung der Personwürde zu begründen. Man kann ihm im Ansatz der Fragestellung nur voll beipflichten und den Versuch einer einsichtigen Begründung dieser Wesensuntersuchung der S. als in allen Stücken gelungen bezeichnen. Trapp

Klages, L., Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck. 7. Aufl., gr. 8° (366 S.) Bonn 1950, Bouvier. DM 17.—. — Das Werk muß als grundlegend für die Ausdruckskunde bezeichnet werden, auch wenn man ihm eine straffere Systematik wünschen möchte und wegen seiner bekannten metaphysischen Voraussetzungen manche Vorbehalte machen muß. Diese Metaphysik, an die die psychologischen Erkenntnisse von Kl. keineswegs immer angeglichen sind, verkürzt leider auch die Perspektiven der Ausdruckskunde. So würde der Verf., wie wir glauben, z. B. dem Problem der Wesensfindung (41—57) eine merklich andere Fassung gegeben haben, wenn ihm der Geist nicht grundsätzlicher Widersacher der Seele wäre. Dann wäre auch für seinen Leitsatz: „Wesensfindung ist Wesenswahrnehmung, und Wesenswahrnehmung ist die Grundlage der Ausdruckswahrnehmung“ (41) eine neue und kritische Klärung beigebracht worden. — Das Buch hat seit seiner 2. Aufl. (1921) manche Wandlungen durchgemacht. Nur die drei letzten Kapitel der vorliegenden Ausgabe decken sich noch im wesentlichen, wenn auch vielfach erweitert und umgearbeitet, mit der genannten Auflage: Vom persönlichen Leitbild (271—287), Das Formniwo (sic!), Die Gestaltungskraft (311—342). Die theoretischen Gedanken und Darlegungen werden vielfach an Schriftproben erläutert und gesichert. Dem Ausdrucksprinzip (146—164) gibt Kl. eine doppelte Formulierung: „Jede ausdrückende Körperbewegung verwickelt das Antriebserlebnis des in ihr ausgedrückten Gefühls“ (148). In dieser Fassung ist das Prinzip auf Bewegungserscheinungen (das Schreiben z. B.) eingengt. Man kann demnach in den Bewegungen die Antriebsseite der Gefühle, nicht aber ihre Artung wahrnehmen. Weniger glücklich erscheint es uns, wenn der Verf. diese Artung der Gefühle mit dem Namen der Stimmung belegt. Konsequenter bleibt er sich, wenn er dann meint, daß alle Gefühle sowohl Antriebserlebnisse als auch Stimmungen sind (153). Eine genauere Analyse macht allerdings noch einen Unterschied

zwischen Gefühl und Stimmung. Weiter trägt die zweite Fassung des Ausdrucksprinzips: „Der Ausdruck verwirklicht nach Stärke, Dauer und Richtungenfolge die Gestalt einer seelischen Regung“ (157). In diesem Zusammenhang wäre eine weitere Begründung des Abhängigkeitsverhältnisses der Einsicht in jede beliebige Ausdruckserscheinung vom Einblick in die Antriebsgestalt der Seele vorteilhaft gewesen. Auch das Phänomen der Antriebsgestalt wäre in seiner Komplexion mit dem Lebensvorgang überhaupt einer tiefer führenden Analyse zugänglich zu machen. — Mit dem Darstellungsprinzip betreten wir eine ganz andere Ebene: nur der Mensch kann darstellen, unwillkürlich oder auch bewußt, in Haltungen, Gebärden, Bewegungen und Bewegungsspuren (zu ihnen gehört das Geschriebene) und besonders durch die Sprache, nicht aber das Tier. Dabei unterstehen sämtliche Darstellungswerte den Kategorien des Sinnenraumes (245). Die Untersuchungen zu den Sprachentstehungstheorien und über die innere Beziehung von Zeigen und Nennfähigkeit der Sprachlaute werden das Interesse aller finden, die sich eingehender mit der Psychologie oder Philosophie der Sprache beschäftigen. Der dem Menschen innewohnende Darstellungsdrang und sein Darstellungsvermögen eröffnen, trotz aller Möglichkeit der Überschneidung von Darstellung und Ausdruck (279), einen Weg in das Wesen des Menschen. Denn sowohl die unwillkürlichen als auch die willkürlichen Bewegungen, wie sie z. B. im Vorgang des Sprechens und Schreibens erscheinen, unterliegen dem Einfluß des Darstellungsdranges und sind begrenzt durch das Darstellungsvermögen eines Menschen. Dabei werden die willkürlichen Bewegungen nur insoweit vom Darstellungsdrang geprägt, als eine unbewußte Erwartung des anschaulichen Erfolges im Menschen wirksam ist (271). Diese ist wiederum eingebettet in eine Art von persönlichem Raumsinn mit seinen mannigfachen Dimensionen, die durch unbewußte Wahlverwandtschaft zu bestimmten Klängen, Gerüchen, Gestalten usw. konstituiert werden. Diese von Mensch zu Mensch verschiedene Artung, die sich dem unmittelbaren Bewußtsein entzieht, ist als das persönliche Leitbild eines Menschen anzusehen. Man kann deshalb den Satz aufstellen: „Jede willkürbare Bewegung des Menschen wird mitbestimmt von seinem persönlichen Leitbild“ (272). Dieses Leitbild ist der *Seele* des Menschen eingegeben. Es wirkt unbewußt und ist in keiner Weise identisch mit einem von *Geist* und Bewußtsein geformten persönlichen, etwa ethisch gesehenen Ideal. — Auf den Inhalt, den Reichtum an Gedanken, die Anregungen und auch die Problematik der beiden letzten Kapitel über Formniveau und Gestaltungskraft können wir hier nicht mehr näher eingehen. Trotz den oben angedeuteten Vorbehalten und den kritischen Bemerkungen bleibt die fundamentale Bedeutung, die dieses Buch für die Ausdruckskunde hatte und auch heute noch hat, durchaus anerkannt.

Gilen

Kretschmer, E., Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten. 20., verb. Aufl. 8° (XI u. 349 S., 7 Abb.) Berlin 1951, Springer. DM 24.—. — Ein Werk, das in der 20. Auflage erscheint, hat damit allein schon seine wissenschaftliche Position gesichert und bewiesen. In dem Sinne, wie es im neu hinzugefügten Kapitel: „Der Konstitutionstypus als naturwissenschaftliches und erkenntnistheoretisches Problem“ (339 ff.) ausgeführt wird, ist die Typenforschung ohne Zweifel ein hochwertiges Instrument für das erste Auffinden empirischer Zusammenhänge und ihrer lebensnahen Darstellung (340). Der Verf. ist sich auch bewußt, daß die Typen innerhalb einer anthropologischen Forschung nur den Wert eines „Wegweisers“, eines unentbehrlichen „Baugerüstes“, eines unersetzlichen „Denkmodelles“ (346) besitzen, in denen aber gesetzmäßige empirische Korrelationen zum Ausdruck gebracht werden. Sehr geschlußreich ist das ebenfalls neue Kap. „Konstitution und Leistung“ (265 ff.), das sich die Aufgabe stellt, die bestimmte Arbeitsleistung eines Individuums vom konstitutionstypischen Kern der Persönlichkeit her zu bestimmen. Die bisherigen Ergebnisse und Gesetze auf diesem Gebiete stützen sich auf 3272 untersuchte Fälle. Zwei andere erweiterte Kap.: „Psychomotorik“ (250 ff.) und „Vegetative und endokrine Stoffwechselreaktionen der Konstitutionstypen im Experiment“ (88 ff.) dienen zum tieferen Ausbau der Grundthese des Werkes und enthalten ein reiches experimentelles Material. Leider besitzt das Werk auch in der 20. Aufl. immer noch kein Sach- und Namensverzeichnis.

Stasch

Remplein, H., Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit. Grundlagen und Erkenntnisse der Kindes- und Jugendpsychologie, 2. Aufl. 8° (430 S.) München/Basel 1950, Reinhardt. DM 16.—. — In diesem Buche will der Verf. eine Gesamtdarstellung der seelischen Entwicklung des Menschen von der Geburt bis zur vollendeten Reife geben. Das Buch ist aber nicht nur eine Ausbreitung psychologischer, speziell entwicklungspsychologischer Erkenntnisse, die im 3. Teil: Abwandlungen der seelischen Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit (321—405) zum Teil auf Untersuchungen beruhen, die aus dem Arbeitskreis des Verf. herausgewachsen sind. Es geht gelegentlich auch auf pädagogische Gedanken ein und will so „der psychologischen Unterbauung der Erziehung und Bildung unserer Jugend“ dienen (9). Im 3. Teil der Arbeit, der eine Art Psychologie des Berufsschülers darstellen soll, wird dieses Anliegen des Verf. besonders deutlich. — Nach einer allgemeinen Grundlegung (12—74) behandelt R. im 2. Teil das eigentliche Thema der seelischen Entwicklung in Kindheit und Reifezeit, in den Hauptabschnitten frühe Kindheit, mittlere bis späte Kindheit und Reifezeit. Auf jeder dieser Stufen unterscheidet er drei Phasen. Die frühe Kindheit reicht, anders als etwa bei Stern, bis zum 3./4. Lebensjahr. In der Behandlung der einzelnen Phasen folgt R. der von Pfänder vorgeschlagenen Gliederung der seelischen Funktionen in kognitive, Gefühls- und praktische Regungen. Vielleicht wäre es gut, bei einer Neuauflage diesen konsequent durchgeführten Aufbau auch im Inhaltsverzeichnis erscheinen zu lassen. Anerkennenswert ist der Versuch des Verf., in der Entwicklung des kindlichen Seelenlebens auch die nach Phasen verschiedene Entfaltung der seelischen Schichten aufzuweisen oder, genauer, die Entwicklung der einzelnen Funktionskreise bestimmten Schichten zuzuordnen. Dieser Versuch läßt allerdings auch die Problematik der Schichtenlehre in ihrer Anwendung auf das Seelenleben erkennen. Der Verf. deutet diese Problematik an, wenn er auf die vertikale und horizontale Dynamik der seelischen Schichten und den Unterschied gegenüber einer geologischen Schichtung hinweist (60). R. unterscheidet vier Schichten im Aufbau der psychophysischen Persönlichkeit des Menschen: die leibliche, die vital-seelische, die endotheum und die personelle Schicht. In das Gebiet der Psychologie fallen die drei zuletzt genannten Schichten. Eine Tafel, die dem Buche beigegeben ist, vermittelt die anschauliche Übersicht über die Entwicklung der seelischen Schichten. Es ist bemerkenswert, daß der Verf. die Stimmungen und die Affekte, im Unterschiede von Lersch, der von ihm so genannten vitalseelischen Schicht zuordnet. Hier wäre eine eingehendere Begründung wünschenswert, wie auch der kurze Hinweis auf die Leibnähe unterster seelischer Funktionen (96) als Fundament für die Aufstellung einer eigenen Schicht wohl kaum als genügend anerkannt werden kann. — Das Buch ist, wie auch die inzwischen bereits notwendig gewordene 3. Auflage beweist, durchaus geeignet, allen, die mit Erziehungspraxis oder organisatorischem Neuaufbau der Erziehung betraut sind, Einsicht in die Gesetze der seelischen Entfaltung des jungen Menschen zu geben. Das ausführliche Literaturverzeichnis wird jedem, der sich in eine speziellere Frage der Entwicklungspsychologie in Kindheit und Jugend vertiefen will, gute Dienste tun.

Gilen

Müller-Suur, H., Das Psychisch Abnorme. Untersuchungen zur allgemeinen Psychiatrie. 8° (147 S.) Berlin/Göttingen/Heidelberg 1950, Springer. DM 12.—. — In diesen Untersuchungen, die eine hohe Geistigkeit und eine bemerkenswerte, vor allem an Brentano orientierte philosophische Umsicht offenbaren, will der Verf. den Begriff des psychisch Abnormen und damit auch den schwierigen Begriff der psychischen Norm erhellen. Die Begriffe einer Durchschnittsnorm (Realnorm), der Idealnorm oder einer nicht näher zu bestimmenden, aber uns doch irgendwie vorschwebenden Durchschnittsbreite menschlicher Persönlichkeiten (K. Schneider) erscheinen als ungenau und unvollständig oder als nicht genügend differenziert. Ihnen stellt M.-S. seinen „differenzierten Normbegriff“ gegenüber (46—59). Er wird gebildet durch ein Zurückgehen „auf die einzelne menschliche Persönlichkeit als den vorstellbaren Inhalt des Urteilsgegenstandes“ (53). Dieser Begriff wird den in sich verschiedenen — und wohl auch dialektischen Bestimmungen von Seins- und Werdensnorm, von Individual- und Kollektivnorm gerecht. Trotzdem bleibt die Einheit dieses Normbegriffes erhalten. Sie gründet in der Einheit des sich entwickel-

den psychischen Wesens. Jede Beurteilung des Probanden bzw. der in Frage stehenden Eigenschaft des Probanden muß die vier genannten Differenzen dieses Normbegriffes überprüfen. Sie setzt demnach eine umfassende Kenntnis sowohl des Probanden und seiner Entwicklung als auch des Kollektivs oder der Kollektive voraus, denen der Proband angehört. Eine solche Prüfung wird deshalb auf den Fachmann beschränkt bleiben müssen. In einer nicht spezialisierten Allgemeinpraxis wird man auch weiterhin mit dem Durchschnittsnormbegriff von K. Schneider arbeiten, sich aber dessen Grenzen vor Augen halten müssen (68). Den Weg zu seinen Aufstellungen bahnt der Verf. sich durch eine Analyse des Normbegriffes mit der sprachkritischen Methode (30—46). Zu einer weiteren Klärung führt die differenzierende Untersuchung über das qualitativ Abnorme oder das Krankhafte (69—91). In dem Kapitel über das Psychogenieproblem stellt der Verf. das sog. Psychogene dar als Problem einer psychophysischen kausalen Wechselwirkung (121—124). — Die Arbeit verdient auch in psychologischer und philosophischer Hinsicht Studium und Beachtung. Sie ist nicht leicht zu lesen, wohl nicht nur wegen der sachlichen Schwierigkeit des behandelten Problems, sondern auch deswegen, weil das oft spürbar harte Ringen mit dem Inhalt der Gedanken die Form zu sehr in den Hintergrund treten läßt. Nicht völlig richtig ist seine Darstellung des aristotelischen Materie-Form-Begriffes (7). Das Verhältnis von Allgemeinem und Individuum, von Allgemeinbegriff und Individualbegriff müßte wohl anders aufgefaßt werden (23 f.).

Gilen

Daim, W., Umwertung der Psychoanalyse. gr. 8° (364 S., 34 Abb.) Wien 1951, Herold, DM 15.50. — In der letzten Zeit haben wenige Bücher so viel Anerkennung und Widerspruch zugleich gefunden wie das vorliegende Werk. Die Religion und die Psychoanalyse Freuds, zwei bisher als entgegengesetzt geltende Pole, sollen zu einer Synthese vereinigt werden (13). Auch dann, wenn die Möglichkeit und Notwendigkeit dieses Vorhabens bejaht wird, muß die Art und Weise der Durchführung in beiden Lagern Widerspruch erregen. Wer eine Brücke bauen will, muß zunächst einmal Pfeiler schlagen, die verbindende Glieder darstellen. Der Verf. führt aber die Beziehung des Menschen zum Absoluten einfach als Setzung ein (125) und erweitert sie dann zu einer Dialektik zwischen den Begriffen Absolut und Relativ (126); schließlich mündet die aufgeworfene Frage in eine schematisierte Darstellung der Probleme: Gott und Götze (132), Gottesforderung und Götzenforderung (138), das „Herz“ und der „Schatz“ (151), der Zusammenbruch des Götzen (157), Phänomenologie der Verdrängung (161). Die eigentlich psychologische Frage, wo innerhalb einer Anthropologie die Ausrichtung des Menschen zur Absolutsphäre hin anzusetzen sei, wird nicht berührt. Der Verf. gebraucht zwar im Abschnitt über den Libidobegriff (175) ähnlich klingende Worte, wie „Entfaltungstendenz“, „Verwirklichungspotenz“, spricht aber im gleichen Atemzuge von einem „Grundtrieb“, von einem „Urtrieb“. Es wird somit dem Leser nicht leicht fallen, die behauptete „Ausrichtung“ einem dieser dynamisch gefärbten Begriffe unterzuordnen. Die Unklarheit der anthropologischen Auffassung ist auch darin begründet, daß der Verf. auf das Verhältnis von mechanisch-deterministischer Kausalität und Finalität nicht eingeht. Ungeklärt bleibt ferner die Beziehung von Bewußtsein bzw. Unbewußtem einerseits und Ausrichtung auf das Absolute bzw. auf die „Vergötzung“ andererseits. Die Art und Weise, wie zur Frage der „Schuld“ Stellung genommen wird (252), und die Bemerkung über eine „pelagianische Freiheitsüberschätzung“ (350) könnte die Schlußfolgerung nahelegen, der Verf. habe die Grundthese Freuds von der völligen Determiniertheit des Menschen durch seine Triebe nicht überwunden. Ja es könnte sogar der Eindruck entstehen, durch eine religiöse Scheinargumentation werde die Auffassung Freuds geradezu bestätigt. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird versucht, die Absolutsphären, bzw. die Verabsolutierungen eines „Götzen“ in der menschlichen Entwicklung aufzuzeigen. Psychoanalytische Protokolle werden als Beweis herangezogen. Eine unvoreingenommene Analyse der Protokolle scheint jedoch nahezuzeigen, daß hier Inhalte späteren Geschehens gleichsam zurückdatiert werden. Zuzugeben ist nur, daß die späteren Konfliktsituationen mit drastischen Entwicklungshemmungen der Kindheit im Zusammenhang stehen, die aber, in sich betrachtet, doch mehr einen formalen Charakter tragen. Die Hauptthese des Werkes:

eine neurotische Verdrängung tritt bei der Konstituierung einer falschen Absolutsphäre, einer Vergötzung, ein (162), mag, aus praktischer Intuition gewonnen, richtig sein und sich auch in der Praxis bewährt haben; jedoch die vorliegenden Ausführungen zeigen deutlich, wie weit der Weg von einer praktischen Intuition zur lückenlosen theoretischen Fundierung ist. Es ist bedauerlich, daß aus keinem der Protokolle ersichtlich ist, wie die Loslösung von einem „Götzen“ und die Hinwendung zur wahren Absolutsphäre konkret erfolgte. Gelungen ist der 1. Teil des Werkes, der den Leser in die Begriffswelt und die Methode der Psychoanalyse einführt.

Stasch

Jung, C. G., Antwort auf Hiob. 8° (169 S.) Zürich 1952, Rascher-Verlag. DM 8.80, geb. DM 11.80. — Der Schweizer Psychologe hat sich in diesem Werk auf das theologische Gebiet begeben, weil er glaubte, den mit ihrem Glauben geplagten Menschen unserer Zeit eine Hilfe bieten zu sollen. Das Problem des Buches Job und des Menschen unserer Zeit, die Auseinandersetzung mit dem Leid und der Gewaltsamkeit der Welt läßt den Menschen irre werden an einem liebenden Gott. Den Widerspruch zwischen der Erfahrung des Alltags und dem christlichen Glauben an den über allem waltenden Gott will nun J. überwinden durch vollständige Subjektivierung und Psychologisierung. Wahrheit ist ja nicht das Ja des Intellektes zu einer objektiven Wirklichkeit und Tatsache, sondern der sachgerechte Ausdruck einer seelischen Wirklichkeit. Das einmal angenommen, lösen sich die Schwierigkeiten des christlichen Glaubens wie ein Kinderspiel. Die religiösen Aussagen sind „seelische Tatsachen, die nicht zu bestreiten sind und keines Beweises bedürfen“ (6). So werden nun die Aussagen des Buches Job als die Wiedergaben des Glaubens gedeutet, wie er als seelische Tatsache im Verfasser dieses Buches und in den Menschen seines Glaubens lebte. Daher wird es J. dann möglich, in tiefenpsychologischer Beobachtung diesen Gott sich am Gegensatz zu dem Menschen entwickeln zu sehen. Dieser Gott ist ja kein Gott als objektive Größe, sondern das Produkt des seelischen Geschehens eines Menschen und kann von da her nach den psychoanalytisch feststellbaren Entwicklungs- und Reaktionsgesetzen erklärt werden. Von Inspiration im katholisch gläubigen Sinn, von der Hl. Schrift als Ausdruck einer objektiv gegebenen göttlichen Offenbarung übernatürlicher Art kann hier keine Rede mehr sein. Wer J.s Deutungen nachgeht und sie annimmt, mag ein Stück alter Literatur als Reflex psychologischer Vorgänge der Menschheit untersucht haben, die Hl. Schrift als Wort Gottes und Quelle religiösen Glaubens hat er aufgegeben. In Wirklichkeit macht J. den Dienst, den er den glaubenskranken Menschen leisten will, unmöglich, weil er sie glaubenslos macht, um ihnen den Glauben wieder möglich zu machen. Das aber ist unmöglich, wenn man — was J. allerdings nicht tut — Glauben nimmt, wie er einer objektiv gegebenen Offenbarung Gottes entsprechen muß.

Semmelroth

Wenzl, A., Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung (Sammlung Dalp 77). kl. 8° (216 S.) München 1951, Lehnen. DM 7.80. — Der Ansatz zur theoretischen Erhellung der Unsterblichkeit liegt nach dem Verf. in der Tatsache der menschlichen Sehnsucht nach Unsterblichkeit, die innerhalb der Weltreligionen durch den vom Christentum am reinsten vertretenen Glauben an die Unsterblichkeit beantwortet wird (10). Philosophisch betrachtet der Verf. das Postulat der Unsterblichkeit als grundlegend, jedoch nicht in dem Sinne, daß es — wie Kant meint — *nur* vom Postulat her einen Zugang zur Erfassung der Unsterblichkeit gäbe (65). Grundsätzlicher Heraklitismus, Determinismus und Materialismus wie dogmatischer Empirismus sind nach dem Verf. die philosophiegeschichtlichen Erscheinungsformen der stärksten Hemmung gegenüber einer Annahme von Unsterblichkeit; ein gemäßiger Eleatismus, Indeterminismus, Vitalismus, und jede Form von Transzendenzphilosophie machen am meisten zur Bejahung der Unsterblichkeit geneigt (166 ff.). Der Bedeutungsgehalt von Unsterblichkeit beschließt in sich das Offenbarwerden des Sinngehaltes unseres diesseitigen Lebens (66), das Mitschauen der Sinngehalte uns verbundener Seelen (75), und zwar beides in der Bezogenheit auf das Sein Gottes (90). Die der modernen Mathematik und Physik zu

dankende Erweiterung unserer Denkmöglichkeiten führt den Verf. beim Versuch einer denkbaren Strukturanalyse der Unsterblichkeit zur Annahme einer „zweiten Zeitdimension“ (41), die er als psychisch bezeichnet und dahin bestimmt, daß sie nicht in der Weltfläche selbst liegt, sondern ihr gegenüber immateriell ist (61). Sie ist die Zeit der nicht messenden und meßbaren inneren Ganzheitsschau (180). Bei der Einführung dieser zweiten Zeitdimension denkt der Verf. an eine Metaphysik der „fünfdimensionalen Wirklichkeit“, die er als „Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion“ (181) sieht. — Er breitet vor dem Leser ein erstaunliches Wissen philosophischer und fachwissenschaftlicher Art aus. Wo dem mathematisch weniger Geschulten einiges an theoretischen Überlegungen zugemutet werden muß, lohnt die Ausweitung des Blickes auf Grenzfragen der Theodizee, Ethik und Psychologie die angewandte Mühe. Hier und dort möchte man etwas in Sorge sein, daß bei der Bewältigung der Probleme einer eigentlichen Metaphysik zu wenig zugetraut wird.

Trapp

Baumgarten, E., Versuch über die menschlichen Gesellschaften und das Gewissen. Studium generale 3 (1950) 519—551. — In dieser gedankenreichen Arbeit geht B. von der Meinung aus, daß das Gewissen bei den Primitiven eine „nahezu eindeutige Funktion der Gesellschaft gewesen sein muß, deren Mitglied der Mensch war. Dieses „soziale“ Gewissen wurde dann zu einem „religiösen“ vertieft durch die Furcht vor den Gottheiten, unter deren Schutz und Kontrolle die überkommene soziale Ordnung stand. Mit der Zugehörigkeit zu verschiedenen, teilweise sich bekämpfenden Gesellschaften entstand das individuelle Gewissen: der Mensch fühlt sich als Instanz zwischen den Gesellschaften. Die grundlegende These des Verf. über die Beziehungen zwischen menschlichen Gesellschaften und Gewissen geht dahin: das Gewissen ist eine Qualität des einzelnen Menschen, es „residiert“ in ihm; in seinen Inhalten ist es aber bestimmt von Sachverhalten, Möglichkeiten und Vorstellungen, deren Zustandekommen und gegenwärtige Geltung von der menschlichen Gesellschaft gegenwärtiger oder früherer Zeiten abhängt (521). Im ersten Teil seiner Arbeit untersucht B. sodann eine Reihe von Phänomenen des Gewissens als conscientia = Mitwisserschaft, wie der Sprachgebrauch sie anbietet: das „gute Gewissen“ des Beamten, den Fluchtcharakter des „schlechten“ Gewissens, den Angriffscharakter des „bösen Gewissens“ und seine typischen Modi, die Bedingungen der „Gewissenhaftigkeit“. Er will dabei die offenen und verborgenen Interaktionen aufdecken, die zwischen Individuum und seinen Gesellschaften hin- und hergehen und jene Phänomene ermöglichen. Man möchte wünschen, daß die hier vom Verf. angesetzten soziologischen und psychologischen Analysen an anderer Stelle weiter ausgeführt würden. — Im zweiten Teil des Versuches steht das „Schuldig“, das der Sprachgebrauch dem Gewissen zuschreibt, zur Erörterung. Damit treffen wir auf eine Innerlichkeit des Menschen, die tiefer liegt als die noch sozial bestimmte „gesellige Innerlichkeit des Sprachraumes“. Es ist der Ort, an dem Gott vom religiösen Menschen die Reinheit des Gewissens verlangt, die mit der konzilianter Liebe des sozialen Gewissens vielfach nicht mehr verträglich ist (539). An dieser Stelle jedenfalls greift das Gewissen als Phänomen über die von menschlicher Gesellschaft gesetzten und anerkannten Geltungen hinaus: Es offenbart seine innere, vom Urteil der Gesellschaft unabhängige Beziehung zu wesenhaften Werten und deren möglicher Gefährdung. Vermutlich liegen hier einige der vom Verf. intendierten Anhaltspunkte für eine allgemeine Theorie des Gewissens (521).

Gilen

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

Hunscheidt, W., Sebastian Mutschelle 1749—1800. Ein Kantianischer Moraltheologe, Moralphilosoph und Moralphädagoge. 8<sup>o</sup> (176 S.) Bonn 1948, Scheuer. DM 4.80. — Seb. Mutschelle ist ein interessanter Vertreter der bayerischen Aufklärung, der in Kant das Heil für die katholische Moraltheologie und Philosophie erblickte und allen Ernstes an die Vereinbarkeit von katholischer Offenbarungslehre und Kants kategorischem Imperativ glaubte. Die sorgfältigste Studie behandelt das Leben, die moraltheologischen und -philosophischen Lehren, wie auch die nicht un-

wichtigen Tendenzen seiner Moralpädagogik in Katechese, Volksschulwesen und Predigt, sowie seine Stellung und sein Fortwirken in der Zeit. Mit peinlicher Objektivität werden die guten Absichten und Leistungen Mutschelles betont, aber ebenso die Unhaltbarkeit der rationalistischen Thesen vom Standpunkt der Offenbarung aus. Man wundert sich, wie bei der Ableitung des Moralprinzips wohl die neueren Autoren berücksichtigt, dagegen die katholische Tradition eines Suarez und Thomas gänzlich ignoriert werden. H. meint, man müsse wohl zwischen Febronianismus, Josefianismus und Rationalismus unterscheiden und Mutschelle habe nicht die kirchenrechtlichen Irrtümer des Febronianismus und Josefianismus gelehrt. Hierzu darf man wohl bemerken, daß eine weitgehende *negative* Gemeinschaft doch in Frage kommen kann, nämlich der Mangel einer warmen kirchlichen Gesinnung. Das Bestreben, der Moralthologie durch Fortlassung liturgischer, kirchenrechtlicher und anderer Vorschriften eine neue Einheitlichkeit zu geben, möchte ich nicht als besonderes Verdienst Mutschelles werten.

Schuster

Holzamer, K., Grundriß einer praktischen Philosophie. kl. 8° (184 S.) Frankfurt a. M. 1951, Knecht. DM 7.20. — In seinem Kerne ist das Buch H.s eine gedrängte Darstellung der philosophischen Ethik im Sinne der „traditionellen Philosophie“ (wie H. selbst es ausdrückt), dabei in der Wertethik sich besonders an Scheler anschließend. Diese Ethik ist in einem ersten Teile unterbaut durch eine allgemeine Einführung in Sinn und Wert des Philosophierens und eine knappe Skizzierung erkenntnistheoretischer Grundgedanken. Näher ausgeführt ist das Problem der Freiheit, sowohl als psychologischer wie als sittlicher Freiheit. Deren Darlegung bildet den Ausgangspunkt eines eigenen Teiles über die Toleranz, dem sich ein letzter Abschnitt über das Ressentiment oder das „affektive Vorurteil“ anschließt. Dieser Teil über die Toleranz hat wohl, wie es scheint, aus der Schwierigkeit der Sache heraus nicht ganz die prägnante Klarheit der Gedankenführung und der Sprache erreicht, die das Buch sonst auszeichnet und es zu einer in jeder Beziehung empfehlenswerten Einführung macht, aus der auch der Eingeweihte noch Gewinn schöpfen kann. Die vorgelegten Gedanken über Toleranz sind wichtig; ihre wesentliche Absicht ließe sich durch den Satz kennzeichnen: „Wir müssen also die rationalistisch-skeptische Begründung der Toleranz, wie sie in der modernen Zeit vielerorts gegeben wurde, überwinden und die Verträglichkeit aus der *einen* Wahrheit, die für alle gilt, gewinnen“ (162 f.). — Man wird meistens mit H. einig sein und sich an manchen glücklichen Formulierungen freuen. Nicht ganz überzeugt die Weise, wie das Verhältnis von Theorie und Praxis hinsichtlich der Ethik bestimmt ist (68 f.). Es ist auch zu bezweifeln, ob die Ranghöhe der Werte für die Willenswahl so wesentlich ist, wie es, wohl unter dem Einfluß Schelers, hingestellt wird (84, 96 ff.); auch die sittlich gute Entscheidung besteht nicht immer im Vorziehen des jeweils ranghöheren Wertes.

Hartmann

Maritain, J., Die Menschenrechte und das natürliche Gesetz. kl. 8° (100 S.) Bonn 1951, Auer. DM 8.—. — Die Abhandlung, die hier in deutscher Übersetzung vorgelegt wird, ist schon während des letzten Krieges geschrieben (1942). Das erklärt manche Anspielungen, besonders auf die damaligen deutschen Verhältnisse, die man 1951 entsprechend hätte ändern sollen. Aus demselben Grunde ist auf die Bemühungen der Nachkriegszeit um Formulierung der Menschenrechte nicht Bezug genommen worden. Aber das beeinträchtigt den Wert der Arbeit nicht, die eine philosophische Begründung und Entwicklung der Menschenrechte zum Ziel hat. In einem 1. Kap. entfaltet sie die Idee der Gesellschaft aus der Personalität des Menschen; innerhalb dieser Darstellung, die in der Hauptsache traditionelles Gut in der persönlichen Weise M.s bringt, trägt M. auch seine Auffassung vom Verhältnis von Kirche und Staat in einer „christlichen“ Gesellschaft vor (19 ff.). Der 2. Teil handelt von den Rechten der Person, die aus dem Naturrecht begründet werden. Die bürgerlichen (politischen) Rechte leitet M. mittelbar aus dem Naturrecht ab, als dessen innerer Dynamik entsprechend. Es würde den Gedanken zu größerer Deutlichkeit verhelfen haben, wenn die aktiven staatsbürgerlichen Rechte (der Mitwirkung an der Gestaltung des politischen Gemeinwesens) von den anderen, z. B. dem Recht auf Rechtsschutz, auf Gleichheit vor dem Gesetz, deutlicher getrennt

wären; dann hätte sich klarer gezeigt, daß aktive Rechte, etwa das angeführte des allgemeinen Stimmrechts (73), nicht in gleicher Weise naturrechtlich begründet werden können wie etwa das Recht auf Sicherheit und Schutz. Zu dem Recht der Redefreiheit macht M. beachtenswerte Ausführungen über seinen echten Sinn (77 f.). — Leider ist die deutsche Übersetzung ungenügend. Immer wieder wird man gezwungen, Sätze zu lesen, deren Bau rein französisch und dem deutschen Sprachgeist zuwider ist; öfters ist die Wiedergabe einzelner Ausdrücke ungeschickt, und an einigen Stellen weiß der Übersetzer nicht, wovon die Rede ist, so, wenn er *ius gentium* sinnstörend mit Völkerrecht übersetzt (59) oder eine juristische (moralische) Person zu einer „sittlichen“ Person macht (87). Er scheint auch François Suarez (neben Francisco de Vitoria!) für einen Franzosen zu halten (51). Hartmann

49d Sorokin, P. A., Die Wiederherstellung der Menschenwürde. 8° (245 S.) Frankfurt M., 1952. Henrich. — Maquet, J., *Sociologie de la connaissance*. gr. 8° (360 S.) Louvain 1949, Nauwelaerts. Fr. 175.— — Nach S.s „Krise unserer Zeit“ erscheint nun auch sein daran sich anschließendes Buch *The Reconstruction of Humanity* (1948) in deutscher Übersetzung. Zu den soziologischen und kulturphilosophischen Anschauungen, auf denen es aufbaut, vgl. unsere eingehende Stellungnahme (25 [1950] 565—568). Eine ausführliche kritische Darstellung der Soziologie S.s und ihrer Methoden unter besonderer Berücksichtigung der Wissenssoziologie enthält das Buch von Maquet, das aus persönlicher Bekanntschaft mit S. geschrieben ist und dessen ausdrückliche Anerkennung gefunden hat. M. behandelt zugleich die Wissenssoziologie K. Mannheims und stellt sie der S.s gegenüber. Außerdem ist M. um die Klärung des Verhältnisses von Wissenssoziologie und philosophischer Erkenntnislehre bemüht. — Da S. die heutige Lage als die Selbstauflösung einer Periode beurteilt, in der die Kultur auf den „sensoriellen“ (sinnlichen) Werten beruhte und infolgedessen wesentlich vom Egoismus bestimmt war, sieht er die Notwendigkeit einer Kulturerneuerung in der Rückwendung zu höheren, idealen Werten, deren Bejahung und Verwirklichung die Menschen altruistisch macht. An dieser Grundidee richtet S. eine alle Bereiche umfassende Kulturkritik aus und fragt nach den Wegen, auf denen das gesellschaftliche Leben mit Altruismus in Gesinnung und Handeln erfüllt werden kann. Im einzelnen enthält das Buch anregende Gedanken; es ist von dem Ethos eines Mannes erfüllt, der sich um die Erneuerung des sittlichen Lebens und der gesamten Kultur ernste Sorge macht. S. fühlt sich gedrängt, seine soziologischen Erkenntnisse auszuwerten. Aber der wissenschaftliche Soziologe hat hier einen gefährlichen Schritt getan, als er zum programmwerbenden Reformator wurde, der von der „Schaffung eines höheren Menschentyps auf dieser Erde“ träumt (124) und einen „neuen Homer und Shakespeare, einen neuen Bach und Beethoven, einen neuen Phidias und Michelangelo“ erwartet (128). Die Psychologie S.s löst den Menschen in eine ganze Reihe von biologischen und „soziokulturellen“ Egos auf (198 ff.), die überformt sein sollen von dem Überbewußten, das als die höchste Schicht der menschlichen Persönlichkeit, als Selbst, Geist, überpersönliche unendliche Mannigfaltigkeit oder Gottheit definiert wird (204). Die religiösen Begriffe, mit denen S. operiert, enden in einem Relativismus, dem aller Unterschied der Religionen vom Hinduismus über das Christentum bis zum — Atheismus von „untergeordneter Bedeutung“ ist (118 f.). Ähnlich vage bleibt schließlich die „oberste Prämisse“, die für die neue Kultur bestimmend sein soll (vgl. 110 ff., 159). Hartmann

408  
410 Stratenwerth, G., Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus. 8° (118 S.) Göttingen 1951, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 7.80. — Die Arbeit ist unter der Leitung von H. Welzel entstanden, der sich die philosophische Durcharbeitung der Naturrechtsgeschichte zur Aufgabe gesetzt hat (vgl. sein Buch: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 1951). Sie greift einen entscheidenden Punkt in der Entwicklung des Rechtsgedankens auf: den Beginn eines voluntaristischen Verständnisses des Naturrechts bei Scotus gegenüber der klassischen Naturrechtsidee des hl. Thomas. Die Untersuchung der Lehre von Scotus, die S. vorlegt, ist sorgfältig aus den Texten belegt. Das 3. Kap., das das Naturrecht bei Scotus nach Geltungsgrund, Inhalt und Erkennbarkeit behandelt, ist durch eine weiter ausholende Darstellung der meta-

physischen Voraussetzungen vorbereitet. Darin wird die Willens- und Freiheitslehre von Scotus und seine Deutung des sittlichen Wertes verhältnismäßig eingehend dargelegt und in ihrem Unterschied zu Thomas herausgearbeitet. An einigen Stellen ist es S. wohl nicht ganz geglückt, die beiden Denkweisen sachlich gegeneinander abzugrenzen. Das Urteil, daß im Thomismus an die Stelle des lebendigen Gottes wieder ein sehr ferne ruhendes Wesen getreten sei (6), wird Thomas nicht gerecht. Es scheint, daß S. die Umformung, die die aristotelische und andere Konzeptionen in der wesentlich von der christlichen Tradition geprägten Denkweise des Aquinaten erhalten haben, nicht hinlänglich in Betracht zieht. Wenn er den Voluntarismus des Scotus als Ausdruck des Bemühens erklärt, Gott von aller Notwendigkeit dem Außergöttlichen gegenüber freizumachen, und ihn als Antithese gegen den rationalistischen Aristotelismus stellt, der die Beziehungen Gottes zur Welt bis ins Letzte einsichtig und rational erklärbar machen wollte (54), so entspricht das nicht der tatsächlichen Stellung des hl. Thomas. Er ist kein „Rationalist“; wenn man mit Recht von einem „Intellektualismus“ bei Thomas spricht, muß doch immer festgehalten werden, daß damit etwas ganz anderes bezeichnet ist als das, was man in heutiger Sprache Rationalismus nennt. Thomas hat nie die Beziehungen Gottes zur Welt restlos rational erklärbar machen wollen; man denke nur an das, was über den Geheimnischarakter in seiner Philosophie, über seine *theologia negativa* gezeigt worden ist. Dazu lehrt Thomas wie Scotus, daß Gott von aller Notwendigkeit gegenüber dem Außergöttlichen frei ist: *non tamen ex necessitate vult ea, quae vult, propter bonitatem suam* (S. th. I, 19, 3): also eine Freiheit, an der jede „rationale Erklärbarkeit“ scheitert. Aus ähnlichem Grunde ist auch die *lex aeterna* bei Thomas nicht „das letzte Element einer unpersönlichen Gottesvorstellung“ (6). — Aber solche nicht annehmbaren Formulierungen stehen mehr am Rande. Für die Kenntnis der Wert- und Rechtsphilosophie des Scotus ist die Arbeit S.s ein sehr brauchbarer Beitrag.

Hartmann

Beyer, W.R., *Recht und Rechts-Ordnung; eine Grenzziehung*. 8° (142 S.), Meisenheim/Glan 1951, Westkulturverlag Anton Hain. DM 9.20, geb. DM 11.50. — „Die Mehrzahl der Fragenden (und gerade der nach-Recht-Fragenden!) will in der Regel nicht die Wahrheit als Antwort“; dieser Satz, mit dem der Verf. sein Vorwort schließt, könnte dahin mißverstanden werden, als wolle er bösen Willen als Regelfall unterstellen. Dem ist nicht so; der Satz ist vielmehr Ausfluß des im 1. Teil der Schrift nur andeutungsweise und existentialistisch überformt, im 2. Teil dagegen ganz offen sich enthüllenden Marxismus des Verfs. Gilt dem Verf. aber jede Überzeugung als standortgebunden („Ideologie“), so ist eine geistige Auseinandersetzung mit ihm noch viel weniger möglich, als wenn er dem Gesprächspartner bösen Willen unterschöbe. Die Ausführungen des Büchleins verlohnen aber eine Auseinandersetzung; statt sie mit dem Verf. zu führen, muß man es also mit sich selbst tun. — Viele Meinungsverschiedenheiten über das Recht sind nur *lis de verbo*: in welchem Sinne gebraucht man das Wort „Recht“ oder sollte man sich einigen, es gebrauchen zu wollen? Hier aber geht es mindestens nicht allein darum, sondern wesentlich um die Sache selbst. Was gemeint ist, wenn man von „Recht“ spricht, wird als bekannt und allgemein übereinstimmend vorausgesetzt; gefragt wird nach dem richtigen Verständnis, der zutreffenden Wesenserklärung oder Sinndeutung dieses Gemeinten; damit verbindet sich die Frage nach der Herkunft oder dem Ursprung dieses „Rechts“. — Nach B. ist Recht das „Instrument einer Gesellschaft zur Durchsetzung ihrer Ziele“ (31), Werkzeug, das eine Gesellschaft sich schafft entsprechend ihren Bedürfnissen: „Der Grund für die Geltung des Rechts und der Grund für die Geltung der Moral sind die — jeweiligen — Bedürfnisse einer Gesellschaft“ (88); „die Gesellschaft stellt sowohl die Moral- als die Rechtspflichten auf“ (90); „Recht ist nur, was als Recht funktioniert. Dazu muß es mit Zwang durchsetzbar sein“ (ebd.). Dementsprechend ist Rechts-Ordnung „mit Zwang durchsetzbare gesellschaftliche Ordnung“ (94), näherhin „die mit Zwang durchsetzbare Ordnung der von der — jeweiligen — Gesellschaft gesetzten Normen-Ordnungen“ (ebd.). „Rechts-Ordnung ist die Ordnung der Ordnungen“ (ebd.; ebenso schon 69), ist „Ordnungs-Ordnung“, die als solche „Kompetenz-Kompetenz“ für sich in Anspruch nimmt (95), ist „Ordnungsletzttheit; das Ordnungsprinzip findet in ihr seine Krönung: den

Zwang“ (80). — Wenn es an anderer Stelle heißt: „Recht ist die Gerechtigkeit erstrebende, mit Zwang durchsetzbare gesellschaftliche Ordnung“ (124), so führt der Zusatz „Gerechtigkeit erstrebend“ nichts Neues und vor allem keinen objektiven Maßstab ein, denn „diese Idee der Gerechtigkeit . . . ist niemals eine abstrakte, objektive, über dem Sein der Menschheit schwebende, etwa gar (sic!) naturrechtliche ‚Idee‘“, ist vielmehr „Ausfluß des gesellschaftlichen Seins, den Bedürfnissen der — jeweiligen — Gesellschaft erwachsen und mit diesen gesetzmäßig verbunden“ (125). — Darin, daß das Recht im gesellschaftlichen Raum beheimatet ist (ius est ad alios!), stimmt die scholastische Lehre mit dem Verf. durchaus überein. Offenbar aber verstehen beide unter „Gesellschaft“ etwas sehr Verschiedenes. Für die scholastische Lehre sind es die Menschen, die kraft ihrer wesentlich gesellschaftlichen Anlage die menschliche Gesellschaft bilden. Und da die Menschennatur immer und überall die gleichen Wesenszüge aufweist, ist auch die menschliche Gesellschaft trotz der außerordentlich wechselnden Gestalt, in der sie im Raume und in der Zeit erscheint, im wesentlichen immer und überall die gleiche, sind Sinn, Ziel, Aufgaben der menschlichen Gesellschaft durch eben diese Menschennatur in allem Wesentlichen unwandelbar vorgegeben und unterliegen nur Mittel und Wege der jeweils möglichen Sinnerfüllung, Zielverwirklichung oder Aufgabenlösung dem Wandel. Nach dem Verf. ist nun zwar das Recht ein Vorzug des Menschen, der dem Tier unzugänglich ist. Man wäre geneigt, dies auf die unveränderliche, den Menschen wesentlich über das Tier erhebende Menschennatur, näherhin seine Personhaftigkeit, zurückzuführen. Damit würde man aber den Sinn des Verf.s bestimmt nicht treffen. Für ihn ist die Gesellschaft erste und letzte Instanz, und in der Gesellschaft ist alles ohne Ausnahme in ständigem Fluß, zunächst im gesellschaftlichen Sein und in gesetzmäßiger Entsprechung in ihren Bedürfnissen, ihren moralischen und rechtlichen Wertungen, in dem, was sie jeweils als „gerecht“ ansieht und darum mittelst der von ihr — jeweils — geschaffenen und abgewandelten Rechtsordnung anstrebt. „Der Wechsel einer Gesellschafts-Ordnung ist bedingt durch den Wechsel der Gesellschaft selbst, ihrer Bedürfnisse und ihrer Anschauungen. Dieser — und nur dieser — Wechsel zieht einen Wechsel der Rechts-Ordnung nach sich. Die seinsgesetzlichen Änderungen und Veränderungen der Gesellschaft macht die — sollensgesetzlich auf dieser Gesellschaftsordnung aufgebaute — Rechtsordnung notwendigermaßen mit“ (61). Also genau die Lehre von Karl Marx von dem sich langsamer oder rascher umwälzenden Überbau (Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einführung). Ebenso in Übereinstimmung mit Karl Marx ist „Gesellschaft“, solange gesellschaftliche Klassen bestehen, für den Verf. gleichbedeutend mit der derzeit oder in diesem Kreise herrschenden Klasse (besonders deutlich 45), und erst in der klassenlosen Gesellschaft mit der Gesellschaft insgesamt. Eben solange ist auch der Staat (96) bloßes Instrument der Gesellschaft bzw. der in ihr herrschenden Klasse. Genau wie bei Karl Marx wurzelt dieser historische Materialismus des Verf.s im ontologischen Materialismus: „Sein ist Sein im Raum und in der Zeit“ (71), m. a. W. der Verf. kennt nur materielles Sein, denn nur dieses ist raum- und zeitgebunden. — Im 1. Teil der Schrift („Recht“) ist der Marxismus existentialistisch überformt, was die Lesung dieses Teils für denjenigen, dem diese Sprache und Denkweise nicht geläufig ist, recht mühsam macht. Im 2. Teil („Rechts-Ordnung“) fällt das fort, was der Verständlichkeit sehr zustatten kommt. In dem kurzen 3. Teil („Recht und Rechts-Ordnung“) wird abschließend das Verhältnis von Recht und Gnade erörtert. Wenn Verf. meint, seit Thomas von Aquin habe die katholische Philosophie (sic!) „die ‚Gnadenordnung‘ einer Seinsbefindlichkeit in überirdischer, rein göttlicher Sphäre gleichgestellt“ usf. (136), so erhellt, daß er einer Verwechslung erlegen ist und die Gnade im theologischen Sinn (Begriffspaar: Übernatur/Natur) und die Gnade im allgemeinen, nicht-theologischen Sinn (Begriffspaar: Gnade/Recht) irrigerweise ineins wirft. Die beiden Wortbedeutungen von „Gnade“ stimmen im Merkmal des ‚gratis‘, des Ungeschuldeten, überein, bestehen im übrigen aber völlig unabhängig nebeneinander. — Die Schrift will eine Widerlegung des Naturrechts sein. Was sie in Wirklichkeit beweist, ist die Unvereinbarkeit von Naturrechtslehre und Marxismus. Diesen Beweis würden wir auf anderem Wege führen; im Ergebnis sind wir mit dem Verf. insoweit durchaus einig.

v. Nell-Breuning

v. Wiese, L., *Gesellschaftliche Stände und Klassen*. kl. 8° (85 S.) München o. J. (1950), Lehnen. DM 3.80. — Die berühmt gewordenen Artikel von Gustav Gundlach im Staatslexikon der Görresgesellschaft (<sup>5</sup> III, 383 ff. und <sup>5</sup> V, 45 ff.) bemühen sich, scharfe Begriffe von Klasse und Stand herauszuarbeiten und einander gegenüberzustellen. Darum geht es in diesem Büchlein nicht, das nur ziemlich beiläufig zu verstehen gibt (47), was es unter Klasse und Stand verstanden wissen will. Für v. W. ist auch der Stand in jedem Fall eine gesellschaftliche Schicht (so besonders klar 45) und darum auch das Problem der hierarchischen Stufung der Gesellschaft bzw. der Elitenbildung in der Klassengesellschaft und in der ständisch strukturierten Gesellschaft im wesentlichen das gleiche. — In seiner klugen und maßvollen Art weiß v. W. dem Wahrheitsgehalt des Marxschen Zweiklassenschemas gerecht zu werden und doch die unzulässige Simplifikation dieses Schemas zu berichtigen. — Auf welchem erkenntnistheoretischen und metaphysischen Boden baut v. W.? Auf der einen Seite — wörtlich im Sinn der Blattseite des Buches zu verstehen — schreibt er: „Die für alle bestehende völlige Ungewißheit über Sinn oder Unsinn unseres Daseins legt ein verbindendes und gleichmachendes Schicksalsband um alle Kreatur“ (80). Das klingt nach kraß nihilistischem Agnostizismus. Auf der anderen Seite — fast genau gegenüberstehend — spricht er von zwei „Wertgesetzen“ (sic!) und bezeichnet als Fernziel, „möglichst viel von der vor Gott bestehenden Gleichheit immer mehr zu verwirklichen“, und als Nahziel, „über dieser religiös begründeten Gleichheit die Gradabstufungen nicht zu ignorieren, aber sie zu vervollkommen“ (81). Also klar ausgesprochene Gläubigkeit. In der Gewissensfrage, nach der Berechtigung des vom Kommunismus geübten Verfahrens, den Menschen ungemessene Leiden zuzumuten als Preis für die soziale Höherentwicklung, bezieht v. W. klar ablehnenden Standpunkt, meint aber: „Beweisen läßt sich freilich hierbei nichts. Gott wird richten!“ (78.) Diese beiden kurzen Sätze mit ihrem unvermittelten Gegensatz von „wertfreier“ Wissenschaft und sicherer religiöser Überzeugung geben den Schlüssel zum Verständnis der W'schen Haltung in die Hand. Erfreulicherweise ist das Schriftchen als *Ganzes* alles andere als „wertfrei“; es ist durchpulst von hohem humanitärem, letztlich doch religiöse fundiertem Ethos. v. Nell-Breuning

Weber, Alfred, *Prinzipien der Kultur- und Geschichtssoziologie*. 8° (176 S.) München 1951, Piper. DM 8.80; geb. DM 11.50. — Für sein großes Werk „Kulturgeschichte als Kultursoziologie“ gibt der Verf. eine Grundlegung, die aus meist schon veröffentlichten Beiträgen besteht. Als Beispiel der Anwendung dieser Prinzipien folgt die ebenfalls schon früher gedruckte Abhandlung: *Das alte Ägypten und Babylonien*. Nach allerlei kritischen Hinweisen auf gegensätzliche Standpunkte (Spengler, Toynbee und ältere) werden als die drei wesentlichen Prinzipien entwickelt: Gesellschaftliche Struktur, Zivilisation und Kultur. Der Verf. will seine Soziologie nicht nur als rein formale Wissenschaft aufbauen. An der deutschen Soziologie kritisiert er, daß sie sich zu weit vom wirklichen Lebensstrom entfernt und sich in einem Systematisieren und Katalogisieren, das niemand satt macht, erschöpft. Auf der anderen Seite will der Verf. auch keine Kulturprognose geben, sondern eine Analyse des Vorhandenen und Gewordenen ohne erschöpfende historische Kausalerklärung. Die Kulturphysiognomie soll mehr als bloßes Phänomen, nämlich Ausdruck von etwas sein. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte scheidet aus, obwohl darüber an anderem Ort noch gesprochen werden soll. — Die Kürze und Schwierigkeit der sprachlichen Darstellung sind hinderlich; aber auch grundsätzliche Bedenken betreffs der Vollständigkeit der Prinzipien, der Ausscheidung der Sinnfrage und namentlich des Verzichtes auf die Darstellung eines Menschenbildes stellen sich. Im geschichtlichen Teil über Ägypten und Babylonien scheinen die Ergebnisse der Ethnologie und Religionsgeschichte nicht genügend berücksichtigt. Schuster

Dulckeit, G., *Philosophie der Rechtsgeschichte*. 8° (148 S.) Heidelberg (1950), Quelle u. Meyer. DM 7.20; geb. 8.90. — Wie frühere Arbeiten D.s., auf die er des öfteren zurückgreift (Rechtsbegriff und Rechtsgestalt 1936, System und Geschichte in Hegels Philosophie 1937, Die Idee Gottes 1947), ist auch diese Philosophie der Rechtsgeschichte von Hegel inspiriert. Die Problemstellung ist im wesentlichen neu; es sollen die inneren Prinzipien rechtsgeschichtlicher Entwicklung herausgearbeitet

werden. Dabei verbindet D. Hegels Rechtsphilosophie und seine Philosophie der Geschichte: die eine entfaltet die logischen Momente des Rechtsbegriffs, der „die geheime Triebfeder und verborgene Kraft“ (99) in aller geschichtlichen Entwicklung des Rechtes ist; als Teil der Gesamtgeschichte hinwieder ist die Rechtsgeschichte philosophisch zu begreifen nach den Prinzipien der Philosophie der Weltgeschichte. In den beiden ersten Kapiteln werden darum Hegels Geschichts- und Rechtsphilosophie behandelt. In der Darstellung der Geschichtsphilosophie verteidigt D. Hegels Konzeption gegen die Einwände, die gegen sie gemacht worden sind. Schon dieser Teil ist sehr lehrreich; D. ist ein geistvoller Interpret und ein beredeter Anwalt Hegels. Aber es gelingt ihm, natürlich, nicht, alle Einwände zu entkräften. Er bleibt, im ganzen gesehen, innerhalb der Welt Hegels, dessen Philosophie nach seinem Urteil „die Wirklichkeit nahezu erschöpfend“ ist (9). Besonders deutlich zeigt sich das darin, daß er die Dialektik des Unendlichen und Endlichen bei Hegel als das wahre philosophische Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt anerkennt: „Auch Gott als Persönlichkeit ist wirklich nur in der Person des Gott erkennenden Menschen“ (21); deshalb ist für ihn Weltgeschichte *das* immanente Weltgericht (25), und er kennt keine „außerhalb des Geistes und seiner Geschichte liegende Vorsehung“ (77). D. stellt mit Recht hohe Anforderungen an eine Kritik Hegels; aber grundsätzlich ist die Ablehnung dieser für Hegel wesentlichen Dialektik nicht nur als „Bekenntnis“ auf Grund des Offenbarungsglaubens (18) möglich, sondern ist auch philosophisch zu rechtfertigen. — Auf diesem Hegelschen Standpunkt, dabei aber die Gedanken weiterführend, entfaltet D. das Verhältnis der logischen Entwicklung des Begriffs und der geschichtlichen Entwicklung in der Zeit. Ein kurzes, aber verständnisvolles Kapitel legt die systematischen Grundgedanken der Rechtsphilosophie Hegels auseinander. Das 3. Kapitel, als größter Teil des Buches, zeichnet die geschichtliche Entwicklung des Rechts, ganz auf der Hegelschen Dialektik der Momente des Rechtsbegriffes aufbauend und die Geschichtsphilosophie auswertend. Innerhalb der Grenzen, die mit diesem grundsätzlichen Anschluß an Hegel gezogen sind, ist das Buch D.s als Verdeutlichung und Anwendung Hegelscher Gedanken von hohem Interesse.

Hartmann

Lemberg, E., Geschichte des Nationalismus in Europa. 8<sup>o</sup> (319 S.), Stuttgart o. J. (1950), Schwab. DM 14.80. — Das Werk bietet viel mehr als eine Geschichte des Nationalismus; die Geschichte wird nur ausbreitet, um die tragfähige Erfahrungsgrundlage zu gewinnen, von der aus ein klarer Begriff des Nationalismus gewonnen, sein wahres Wesen gedeutet werden kann. Verf. geht also nicht von einer gegebenen oder von ihm selbst aufgestellten Begriffsbestimmung aus, um diesen seinen „Nationalismus“ in den verschiedenen geschichtlichen Epochen verwirklicht zu finden. Er sucht vielmehr umgekehrt das auf, was im Leben der europäischen Völker seit der pax Augusti sich jeweils als die stärkste gemeinschaftsbildende Kraft erwiesen hat. Er zeigt, wie und warum die gemeinschaftsbildende Kraft der christlichen Glaubens- und Kultureinheit, die ein einheitliches Europa geschaffen hatte, allmählich dahinschwand und andere gemeinschaftsbildende Kräfte, zuletzt die Einzelstaaten (Staatsnationen) und die sprachlich-kulturellen Gemeinschaften der Völker (Kulturnationen) strukturbestimmend wurden. Auf diese Weise wird der Nationalismus nicht bloß mit andern gemeinschaftsbildenden Kräften in eine Reihe, sondern — was wichtiger ist — in einen übergeordneten Sinnzusammenhang gestellt; das aber heißt, ihn bereits weitgehend entgiften oder wenigstens einer Umbildung und Läuterung zugänglich machen. Nach der mit guten Gründen gestützten Meinung des Verf.s hat der Nationalismus seinen Kulminationspunkt bereits überschritten und sind die mit Berufung auf ihn begangenen Ausschreitungen, die wir erlebten und von denen er selbst durch Vertreibung von seinem Lehrstuhl in Prag hart genug betroffen worden ist, in Wirklichkeit bereits Auswirkungen der Struktur einer neuen Welt bestimmenden übernationalen Ideologien, denen es nicht mehr um Staat oder Volk, sondern um zwei gegensätzliche Auffassungen von Sinn und Ordnung menschlichen Zusammenlebens zu tun ist. — In durchaus gradliniger Gedankenführung bietet Verf. eine reiche Fülle von Stoff. Dabei erliegt er aber niemals der Versuchung, den Tatsachen, um sie in die gerade Linie zu zwingen, Gewalt anzutun. Auch da, wo der Gegenstand leidenschaftlichen Affekt wecken könnte,

bewahrt Verf. die vollkommene Sachlichkeit des Wissenschaftlers und bleibt seine Sprache unter Verzicht auf jedes Pathos und jedes Brillantfeuerwerk wohlthuend ausgeglichen und nüchtern. Das Werk ist ein Muster dafür, wie man einen die Leidenschaften entzündenden Gegenstand vollendet sachlich, wissenschaftlich gründlich und zugleich für breite Kreise verständlich und anziehend behandeln kann. Ein wirklich wertvolles Buch, dem man viele aufgeschlossene Leser wünscht. — ‚Genus electum‘, ‚ethnos hagian‘ (20 und 36) gehen nicht auf Paulus, sondern auf den Apostelfürsten Petrus zurück; Fundstelle ist 1 Petr 2, 9. v. Nell-Breuning

Wetter, G., S. J., Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. 8° (XII u. 647 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 28.—. — Zur Einführung in den sowjetischen dialektischen Materialismus stand uns bisher nur das zwar ausgezeichnete, aber doch allzu knappe, die Dinge zu sehr zusammenpressende Büchlein von I. M. Bocheński, Der sowjetrussische dialektische Materialismus (DIAMAT), Bern und München 1950 (vgl. Schol 26 [1951] 130) zur Verfügung. Das Buch von W. behandelt den gleichen Gegenstand viel ausführlicher und kann ihn darum sowohl anschaulicher als auch einprägsamer vorlegen. Im 1. Hauptteil stellt W. die Geschichte des dialektischen Materialismus von Hegel und Marx bis zu Stalin, im 2. Hauptteil das System des heutigen sowjetischen dialektischen Materialismus dar. Diese Verfahrensweise macht Wiederholungen unvermeidlich. Nichtsdestoweniger scheint sie zweckmäßig. Gerade dadurch, daß der Leser die gleichen Fragestellungen, Lösungsversuche und Meinungskämpfe zuerst im geschichtlichen und nachher wieder im systematischen Zusammenhang kennen lernt, gewinnt er ein sozusagen körperhaftes und lebendiges Bild. Dadurch, daß der systematischen Entfaltung der historische Ablauf vorausgeschickt ist, kennt der Leser bereits die praktische Tragweite und aktuelle Bedeutung, ja manchmal geradezu Dramatik der ansonsten vielfach völlig abstrus anmutenden theoretischen Diskussionen. Als Entgelt dafür, daß er, um sich durch das Buch hindurchzuarbeiten, länger zu lesen hat, bleibt ihm die Langeweile erspart. So muß die Anlage des Werkes als durchaus gelungen bezeichnet werden. — Da der Verf. in beträchtlichem Umfang aus Quellen schöpft, die nur in russischer Sprache vorliegen und überdies zum Teil nur schwer erreichbar sind, ist eine Nachprüfung im einzelnen praktisch unmöglich. Wer diese Quellen zu benutzen nicht in der Lage ist, kann nur feststellen, daß das Wesentliche des dialektischen Materialismus und seiner sowjetischen Ausprägung zuverlässig und klar dargelegt ist; auch die Gesamtwürdigung trifft zweifellos ins Schwarze. — Bemerkenswert ist, zu welch untergeordneter Bedeutung der historische Materialismus herabsinkt im Vergleich mit dem dialektischen Materialismus. Nur an einer Stelle erscheinen Dialektik der Geschichte und historischer Materialismus gleichgesetzt (186), doch ist das wohl eher die Wiedergabe der Auffassung Deborins als die eigene Auffassung des Verf.s. — Die Ausführungen über das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit (403 ff.) würden gewinnen durch Bezugnahme auf die zwei Seelen in der Brust von Karl Marx, des eisigen Theoretikers und des glühenden Revolutionärs, und die verschiedenartigen Bemühungen der Marx-Interpreten um einen Ausgleich dieses Widerspruchs. — In seinem Schlußwort meint der Verf., die Weltanschauung, die im System des dialektischen Materialismus „ihre konsequenteste Formulierung erhalten“ habe, sei „nicht allein die Weltanschauung der verschiedenen kommunistischen Parteien“, sondern gebe „darüber hinaus die oft unbewußte und unausgesprochene Einstellung des Durchschnittsbürgers von heute wieder, soweit er nicht noch positiv religiös und christgläubig (sei), und zwar unabhängig von politischer Haltung und sozialer Zugehörigkeit, die denselben Durchschnittsbürger vielfach zum erbitterten Gegner des Kommunismus machen mögen“ (567). Leider dürfte Verf. damit recht haben. Ein ernsthaftes Studium des dialektischen Materialismus dürfte vermutlich genügen, um die meisten dieser Durchschnittsbürger aufschrecken zu lassen und in dieser ihrer Weltanschauung zu erschüttern. Aber ein Werk wie dieses verlangt trotz seiner flüssigen und leichtverständlichen Schreibweise *denkende* Leser und hat daher wenig Aussicht, von diesen „Durchschnittsbürgern“ gelesen oder erst gar studiert zu werden. Wer sich ernsthaft mit dem Kommunismus (Bolschewismus) auseinandersetzen will, kann an diesem Werk nicht vorbeigehen. v. Nell-Breuning

## 5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Lottin, O., *Quelques Réflexions sur la Théologie Morale des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles: Mél. de Science Religieuse* 9 (1952) 73—84. — L., dessen außerordentliche Verdienste um die historische Erforschung der Moral des 12. und 13. Jahrhunderts allgemein anerkannt werden, gibt in diesem kurzen, aber ungemein inhaltsreichen Artikel eine reife Frucht jahrzehntelanger Beobachtung. Worin liegt das Verdienst und die treibende Kraft der Moralthologie des 12. und 13. Jahrhunderts? Die Väter haben Großes geleistet, aber die stets sich vervollkommnende Systematik der einzelnen Traktate ist eine Frucht dieser Zeit. Der Einfluß der Häresien und ihrer Bekämpfung trug jedoch wenig zur Entwicklung bei; es war vor allem die innere Lebendigkeit der Zeit und ihrer bedeutenden Vertreter, die von den bescheidenen Anfängen gelegentlicher Quästionen zur Bibel oder anderen Texten so Großes in der Systematik und spekulativen Durchdringung schufen. — Gab es auch Fehler bei Schaffung dieser Gebilde? Die Antwort ist besonders lehrreich, selbst noch für unsere Zeit. Zunächst nahm man ererbte Begriffe und Termini zu leicht in streng eindeutigem Sinn auch dort, wo der eine Terminus verschiedene Dinge bezeichnete, z. B. das Wort Tugend, Erbsünde und Sünde, Gesetz. Zweitens: die Theologie im Bewußtsein ihrer königlichen Würde hielt sich oft zu fern vom kanonischen Recht und der Moralphilosophie, auch dort, wo sie wertvolle Hilfe hätte finden können, z. B. in der Tugendlehre. Die wertvollste Schule des Porreta wurde mehrfach vernachlässigt. Drittens eine übermäßige Freude an Symmetrie und Parallelismus, z. B. Beweise aus der Harmonie zwischen Natur und Übernatur, die Sucht, alles nach der Siebenzahl zu ordnen. Endlich im Gegensatz zur freien Diskussion der *Opinionum magistrorum* eine oft übertriebene Achtung vor der *Auctoritas*, z. B. eine Schriftdeutung, die in der Sache nicht begründet ist, Annahme der *Glossa* als entscheidendes Moment, Festhalten an Sätzen Augustins, die mit der fortgeschrittenen theologischen Erkenntnis nicht mehr übereinstimmen. Alles Fehler, die bis auf den heutigen Tag nachwirken. L. zeigt, wie selbst Thomas wegen der Autorität Augustins neue Gedanken nicht bis zum letzten durchführte, so daß sich gewisse Widersprüche ergeben. L. macht alsdann wertvolle Anregungen für die Thomasinterpretation und eine umgebildete Systematik der Moral, deren Diskussion den Moralisten von Fach überlassen sei.

Pelster

Meier, L., *De quodam elencho titulorum scholasticorum denuo invento: Ant 27* (1952) 367—376. — Zu den von Spettmann, Ehrle, P. Lehmann veröffentlichten Verzeichnissen der Ehrentitel scholastischer Lehrer kann M. ein neues in Cod. 325 der Universität Bonn (saec. 15) hinzufügen. Es stammt aus dem Karmeliterkloster Boppard und enthält 23 Namen. Besonders wertvoll ist der Vergleich der Titel mit jenen der bisher bekannten Verzeichnisse, der oft eine bedeutende Verschiedenheit aufdeckt. Auffallend ist, daß sämtliche Hss deutschen Ursprungs sind und dem 15. Jahrhundert angehören. Damals scheinen solche Bezeichnungen zu einem gewissen Sport geworden zu sein. Ihr Nutzen für uns liegt vorzüglich darin, daß sie die Bestimmung des Inhabers solcher Titel erleichtern. Der Titel selbst ist öfter, zumal bei den älteren, aus dem 14. Jahrhundert stammenden Titeln, für den Inhaber bezeichnend, wie *Doctor subtilis*, *Doctor sanctus* (Thomas), *Doctor devotus* (Bonaventura), *Doctor profundus* (Bradwardine), der dann später auch nach Ware und Jacobus de Aesculo hinüberwanderte. Andere verdanken mehr einem Zufall ihr Dasein, wie *Doctor solemnis* für Heinrich von Gent, welcher Titel ursprünglich nur irgendeinen bedeutenden Lehrer bezeichnete, z. B. bei Michael de Massa in Cod. Neapel VII C. 1 f. 13<sup>v</sup>: *patet per dicta doctorum solemnium scilicet fratris Thome et Egidii*. Auch *Petrus de Tarantasia* ist bei Wilhelm von Woodford (Cambridge Univ. 1154 Ff. 1. 21 f. 257<sup>v</sup>) *Doctor solemnis*. Manche andere wie Heinrich von Gent, Albert Durandus, sind bei Woodford *doctores praeclari* oder *famosi*. Ähnliches gilt von dem *Venerabilis inceptor* Ockham bei Woodford, wie schon Ehrle gezeigt hat. Für das langsame Wachsen der Titel im 14. Jahrh. kann ich auf einen Artikel über die Ehrentitel in der *ThQschr* 103 (1922) 37—56 verweisen. Für den *doctor subtilis* haben wir 2 weitere Zeugnisse aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh.: Johannes von Reading O. F. M. (bald nach 1320) in Cod. D. 4. 95 der Nationalbibliothek Florenz

f. 104<sup>v</sup> und f. 227<sup>v</sup> (und öfter, im Text) — Duns wird auch doctor noster genannt f. 43<sup>r</sup> —, ebenso kurz vor Reading bei Robert Chatton in Cod. C. 5. 357 der gleichen Bibliothek f. 128<sup>r</sup> (im Text). Um die gleiche Zeit sagt Magister Thomas Buckingham aus dem Weltklerus nach Cod. 134 New College Oxford f. 339<sup>v</sup>: Johannes Duns Scotus, qui communiter nominatur doctor subtilis. Andere Titel habe ich bei diesen Autoren nicht gefunden. Der um 1365 in Cambridge und Norwich lehrende Franziskaner Johannes von Walsham (vgl. Franz St 34 [1952] 129—146) kennt in Cod. 182 des Corpus Christi College Oxford bereits 3 Titel: Doctor solemnis für Heinrich von Gent (f. 66<sup>r</sup> und öfter), Doctor communis für Thomas (f. 69<sup>r</sup>), Doctor subtilis für Duns (f. 69<sup>r</sup> und öfter). Bradwardine dagegen ist nur Cancellarius, nicht Doctor profundus. Einen Hinweis, daß reverendus ursprünglich kein Titel war, haben wir an dem unbekanntem Forsete, quidam reverendus doctor. Bei Johannes von Basel O. E. S. A. (1368/69) kommen nach den Aufzeichnungen von Ehrle aus Cod. Monac. 26711 hinzu Doctor inventivus für Jakob von Viterbo (f. 388<sup>v</sup> und öfter) — Aegidius ist nur dominus Aegidius und doctor noster —, Doctor profundus für Bradwardine (f. 392<sup>v</sup>), Doctor sanctus für Thomas (f. 25<sup>v</sup>), Doctor authenticus für Gregor von Rimini (f. 28<sup>r</sup>) — letzterer ist nach Thomas Claxton (um 1415) in Cod. B. 6. 340 I der Nationalbibl. Florenz (f. 135<sup>v</sup>) auch Gregorius novellus. Thomas de Rossi redet in seiner Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis (1373) von Aureoli „doctoris facundi domini Aurioli“ (Cod. Marc. Venedig Z. lat. 495 f. 123<sup>rb</sup>). So geht es in fortschreitendem Tempo über Dionysius de Montina O. E. S. A. (1268/69) (nach Zumkeller fälschlich Dionysius Cisterciensis genannt), Johannes von Wales, Wilhem von Verillon weiter bis zu den umfangreichen, aber teilweise nicht viel besagenden Listen des 15. Jahrhunderts. Diese mehr sporadischen Notizen zeigen jedenfalls, daß die Entwicklung nur langsam vor sich ging. Pelster

Van den Eynde, D., O. F. M., Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII<sup>e</sup> siècle: Ant 26 (1951) 223—246. — Ders., William of Saint-Thierry and the author of the Summa sententiarum: FrancStud 10 (1950) 241 bis 256. — G. gibt in der 1. Arbeit für eine größere Anzahl von Werken des 12. Jahrh. genauere Datierungsangaben: Summa sententiarum (vor 1138—1140), Collectanea des Lombarden (1138—1140), Rationale des Joh. Belet (1160—1164), Verbum abbreviatum des P. Cantor (1191—1192), dessen Summa de sacramentis (1192 bis 1197), die Summe des Praepositinus (1190—1194), das Speculum des Radulph Ardens (1193—1200), die Summe Ps. Langtons Breves dies hominis (1195—1210 oder vielleicht genauer 1202—1206). Es ist natürlich nicht möglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung die interessanten Einzelbeobachtungen von E. mitzuteilen. Nur auf die beiden frühesten und wichtigsten Datierungen sei hingewiesen. Für die *Summa sententiarum* steht nach der Untersuchung von L. Ott über Vivianus von Prémontré als frühesten Zeugen einer Benutzung der Summa sententiarum (vgl. Schol 14 [1939] 80—90) 1141 als späteste Verfassungszeit fest. E. belegt nun darüber hinaus, daß auch Petrus Lombardus sie in seinen Collectanea benutzt hat. Der Beweis ist stichhaltig; denn die betreffenden Stellen hat die Summa sententiarum teilweise aus De sacramentis Hugos von St. Viktor (oder dessen Dialog) entnommen. Der Lombarde hat sie ein wenig verändert in seinen Paulinenkommentar eingeordnet, so daß es nicht möglich ist, die umgekehrte Entstehungslinie De sacramentis — Collectanea — Summa sententiarum anzusetzen. Die Summa muß vor den Collectanea liegen. Diese aber sind 1142/3 von Gerhoh bereits bezeugt. Das setzt also die Entstehung der Summa sententiarum mindestens um 1140 voraus. Dazu ist noch eine andere Beobachtung von E. wesentlich. Er konnte in der Summa sententiarum keine Spur des Streitens Wilhelms von St. Thierry mit Abaelard aus den Jahren 1138—1140 finden. Das ist doppelt auffällig, da die Summa in anderen Lehren, die schon vorher angegriffen worden waren, deutlich Stellung gegen Abaelard nimmt. Freilich ist dieser Grund mit Recht von E. sehr vorsichtig formuliert worden. Denn wir wissen ja noch nicht, inwieweit dieser Kampf schon vor Sens, auf dem er endgültig ausgetragen wurde, die Gemüter erregte, so daß der Verfasser der Summa auf ihn Rücksicht nehmen mußte. — Für die Datierung der *Collectanea des Lombarden* dagegen konnte E. vielleicht einen Hinweis auf diesen Streit Wilhelms finden. Sie weisen nämlich auf die abaelardsche Theorie von den eucharistischen Akzi-

denzien „in aere“ hin, die einen der Punkte des Streites bildete. Sie wird vom Lombarden erwähnt, aber noch nicht zurückgewiesen. Das ergäbe als Abfassungszeit also den Anfang des Streites 1138 und sein Ende in Sens 1140, was ja mit der durch Gerhoh belegten Zeit kurz vor 1142/3 fast zusammenfällt. Jedenfalls scheint mir, daß die *Collectanea* vor 1140, als vor der Verurteilung in Sens entstanden sein müssen, da die Lehre nicht abgelehnt wird. — Für die Quellen der *Summa sententiarum* gibt der 2. Artikel einen sehr wertvollen Beitrag. Er belegt gut, daß der Liber de sacramento altaris des *Wilhelm von St. Thierry* (geschrieben vor 1134) Quelle der *Summa* in ihrer Eucharistielehre ist. Auch die Verbindung der *Summa* mit der Anselmschule wird erneut belegt.

Weisweiler

Geyer, B., Neues und Altes zu den *Sententiae divinitatis*: *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux 1951, Duculot, 617—630. — Diese ganz ausgezeichnete Untersuchung bietet die Erfüllung eines Versprechens, das G. 1916 in der *ThRev* bei Gelegenheit der 1. Aufl. des Werkes von J. de Ghellinck, *Le mouvement*, gemacht hat. Er machte damals auf die St. Florianer Hs XI 264 f. 127<sup>v</sup>—123<sup>v</sup> aufmerksam, in der sich teilweise mit den *Sententiae divinitatis* übereinstimmende Quästionen zur Christologie finden. In der vorliegenden Arbeit gibt nun G. diesen Text. Der beigefügte Vergleich mit den *Sent. div.* zeigt, daß die Florianer Quästionen nicht auf unsere Überlieferung der *Sent. div.* zurückgehen können. Es muß eine gemeinsame Urquelle vorliegen, die auch das Sondergut der beiden Werke enthalten hat. Das stimmt sehr gut mit meiner Beobachtung zusammen, die aus der Überlieferung der Sakramentensumme des Mag. Simon gemacht werden konnte: der edierte Text der *Sent. div.* ist im Beginn von einer in Tegernsee befindlichen schlechten Überlieferung des Mag. Simon abhängig und vielleicht dort oder in einem Kloster der Nähe mit den ursprünglichen *Sent. div.* zusammengestellt worden. Mit Recht weist G. darauf hin, daß man daraus nicht schließen dürfe, die edierten *Sent. div.* enthielten nicht die ursprünglichen *Sent. div.* in ihrer „wesentlichen Identität“ (621). Das kann G. auch damit stützen, daß er, auf den Veröffentlichungen Landgrafs aufbauend, eine Reihe gilbertinischer Sentenzen über die bisher bekannten hinaus in den edierten *Sent. div.* aufweisen kann. So kann man nur das Schlußurteil unterschreiben: „Die Untersuchungen Weisweilers und unsere obigen Ausführungen haben gezeigt, daß der Verfasser der [edierten] *Sent. div.* ältere Quellen benutzt hat“ (625). Ich möchte dazu vielleicht auch die *Summa sententiarum* rechnen. „So ist es leicht möglich, daß . . . das in Reims verbrannte Sentenzenbuch in die oberdeutschen Klöster gelangt wäre und dort eine Verarbeitung gefunden hätte, die uns in der jetzigen Form der *Sent. div.* vorliegt“ (625).

Weisweiler

Ott, L., Walter von Mortagne und Petrus Lombardus in ihrem Verhältnis zueinander: *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux 1951, Duculot, 647—697. — Der eingehende Artikel bietet einen Beitrag zu der wichtigen Frage nach den Beziehungen der ersten frühcholastischen Lehrer zueinander. Bei dem Übergang des patristischen Denkens zum scholastischen des 12. Jahrh. war zunächst das reiche patristische Gut von den einzelnen Schulen und Lehrern naturgemäß ihrer persönlichen Eigenart und der Zeitlage entsprechend recht verschieden bearbeitet worden. Desto bedeutungsvoller war daher das Zusammenarbeiten der entstandenen Werke und Ideen zu neuen Summen, welche der patristischen Gesamtaufassung so stärker Rechnung tragen konnten. Es war das auch das große Verdienst der Sentenzenbücher des Lombarden. O. zeigt erneut diese Arbeitsart des Lombarden am Beispiel der Einarbeit der Ehelehre des Walter von Mortagne. Sowohl in die Ehelehre seiner *Collectanea* wie in das Sentenzenbuch hat der Lombarde sie eingebaut, in die Sentenzen sogar fast gänzlich. Nur aus zwei Kapiteln läßt sich ein Einfluß Walters nicht nachweisen. Dabei zeigt es sich, daß der Einfluß Walters bei den theologischen Erörterungen größer ist als in den rein kanonistischen Teilen, in denen Gratian mehr benutzt wurde. Bedeutungsvoll ist endlich der nicht zu unterschätzende Einfluß Hugos von St. Viktor auch auf diese Lehre des Lombarden. Am deutlichsten und einflußreichsten zeigt sich die Zusammenarbeit in den Ausführungen über die Konsenslehre, die Walter und mit ihm der Lombarde vertritt. Die positiven Darlegungen sind auch hier meist Walter entnommen; die lange Auseinandersetzung mit der Kopula-

theorie aber gründet auf dem Material Gratians, den der Lombarde damit bekämpft. Die tiefen theologischen Darlegungen Hugos verwendet er am Ende von dist. 27 und im Anfang der 28. dist, während er in dist. 27. d. 3 auch noch auf die früheren eigenen Darlegungen in den Collectanea zurückgreift. So ist das mittelalterliche Schulbuch auch hier eine Sammlung früher erarbeiteten Materials geworden, auf das man ideengeschichtlich zurückgehen muß, um seine wahre Bedeutung bei der Kürze der Ausführungen würdigen zu können. Weisweiler

Martin, R. M., O. P., Oeuvres de Robert de Melun. Tom. III: Sententiae. Texte inédit. Vol. I et II (Spicilegium S. Lovaniense 21 et 25). gr. 8° (XXI u. 347 u. 423 S.) Louvain 1947 u. 1952, Spic. S. Lovaniense, Rue Juste Lipse 22.— Nach dem Tod von R. M. Martin hat sein Ordensbruder R. M. Gallet die Fortsetzung der textkritischen Edition der Sentenzen Roberts von Melun in diesem 2. Bd. fortgeführt. Nach dem 1. Bd. mit einer kurzen Einführung und den beiden ersten Teilen der Sentenzen (Einleitung, Sechstagerwerk und Beginn der Trinitätslehre) enthält der 2. Bd. die weiteren Teile 3—6 des 1. Buches und damit den Schluß der Lehre über die Dreifaltigkeit. Wie in allen Editionen des Spic. S. Lovaniense sind in beiden Bänden eingehende Register der verwerteten Hss und Bücher, vor allem auch der Zitationen, und wertvolle Initienverzeichnisse der ‚auctoritates‘ beigegeben. Man wird es nach dem Ableben von M. besonders bedauern, daß die Einführung des 1. Bds. so karg geblieben ist. M. hätte als der beste Kenner Roberts uns am leichtesten in die Eigenlehren der Sentenzen einführen können, auch wenn das Werk noch nicht gedruckt ganz vorlag. Es bleibt nun zunächst eine „Edition“, dessen Aufschließung und dessen Nutzen noch auf sich warten läßt. Die relativ geringe Benutzung in den fünf Jahren seit dem Erscheinen des 1. Bds. belegt das. Hoffentlich schenkt uns daher G. doch bald diese eingehende Einführung. — Für die ideengeschichtliche Stellung der Sentenzen zeigt der Apparat sehr gut bereits den weitgehenden Einfluß Hugos von St. Viktor, aber auch Abaelards und seiner Schule auf Robert. In der Vereinigung der beiden so grundverschiedenen Schulen zu einer ideellen Einheit liegt wohl das Bedeutende der Stellung Roberts — natürlich unter Ausschaltung der verurteilten Lehren Abaelards. Es ist nach der bisher vorliegenden Edition wohl nicht zuviel gesagt, wenn man das Weiterleben abaelardischer Lehren — mit der notwendigen Kritik an ihnen verbunden — mit auf Robert zurückführt. Das dürfte besonders für die Trinitätslehre gelten, wie schon die 60 Verweise in den Anmerkungen der Edition des 2. Bds. belegen, wobei die Hinweise auf die Abaelardschule noch gar nicht mitgezählt sind. Diese Zahl übersteigt weit die aller anderen Lehrer der Zeit, Hugo nicht ausgenommen, über den der 2. Bd. nur 9 Hinweise bringt. Dennoch bleibt der Einfluß Hugos besonders im 1. Bd. der weitaus überwiegende. Nicht nur die Gesamteinteilung in die beiden Bücher nach den „Sakramenten“ des Alten und Neuen Bundes, also des opus creationis (Gotteslehre und Schöpfung) und recreationis (Erlösungslehre und Sakramente des NT) ist viktorinisch, sondern auch der Großteil der vorgetragenen Lehre. Der Schule von St. Viktor ist vor allem auch die Grundmethode der Sentenzen angepaßt, in der die Heilige Schrift und nicht die Vernunft letztlich führend ist. Die Ablehnung der Katenenliteratur und der Glossen mit ihren schematischen Einleitungen in der Einführung, die Robert dem Werk vorausschickt (10f.) gehört mit in das Erbe, das er von Hugo übernommen hat. Übrigens muß zu den Hugowerken, die Robert benutzt hat, auch die „Vorlesung“ gerechnet werden. Sie ist z. B. in der wichtigen Frage nach der Wort- und Sinnbedeutung der Heiligen Schrift benutzt. Denn weder De sacramentis noch das Didascalicon oder die Praefatiunculae Hugos haben die Bezugnahme auf die caprea des Hohenliedes, welche die Vorlesung bringt und die Robert von ihr fast wörtlich übernommen hat (vgl. Zur Einflußsphäre der „Vorlesungen“ Hugos von St. Viktor: Mélanges J. de Ghellinck 527—581; in der vorliegenden Edition I 172). Hugos Ideen sind von Robert auch der heute so akuten Frage nach der allegorischen Schriftklärung in ihrer ruhigen Art übernommen worden. Wie Hugo fordert Robert eine sachliche Grundlage und unterstreicht daher die Bedeutung des Trivium und Quadrivium für die Theologie (perutilia I 180). Hugo steht also hier nicht so allein. Weisweiler

Lottin, O., O.S.B., *Le traité d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit: Mediaeval Studies 12 (1950) 20—56.* — In der Schol 25 (1950) 424 ist bereits auf den Handschriftenfund von L. in London, Brit. Roy. E XII und in Paris, Bibl. nat. lat 3238 F hingewiesen worden. Die letztere Hs enthält eine gekürzte, überarbeitete Form des Londoner Tugendtraktes und bringt ausdrücklich den Namen des Alanus als Verfasser. Das konnte L. im früheren Artikel auch aus internen Kriterien festigen. Die vorliegende nähere Untersuchung zeigt, daß unmittelbare Quellen für Alanus die von Landgraf edierte Ysagoge in theologiam der Abaelardschule und für einzelne Ausführungen der Lombarde waren. Die gleichlautenden Ausführungen bei Simon von Tournai aber sind sicher erst aus dem Werk des Alanus geschöpft und nicht Quelle. Auf dem Weg über die Ysagoge scheint auch das *Moralium dogma philosophorum* indirekt eingewirkt zu haben. Da weder Gandulphs noch des Peter von Poitiers Einfluß nachweisbar ist, dürfte der Traktat zwischen 1155 und 1165 geschrieben sein. Dogmengeschichtlich ist er für die genauere Wesensbestimmung der Tugend von großer Bedeutung. Gegenüber dem mehr philosophisch orientierten Tugendbegriff Abaelards als *habitus mentis bene constitutae* entwickelt Alanus an Hand dieser Definition den theologischen Begriff der übernatürlichen Tugend. Er fordert dazu die rechte Beziehung zum *debitum finis*, d. h. *propter deum*, und zum *debitum officium*, als das er die „*mores et instituta ecclesiae*“ bezeichnet. Diese verlangen: *ut opus dirigatur ad Deum et in caritate fiat* (27). Somit kann jemand im Stand der Todsünde (etwa des Mordes) keine rechte Tugend üben, selbst wenn er z. B. in Keuschheit *propter deum*, also aus der guten Zielsetzung heraus, leben würde. Die Beziehung zum Übernatürlichen ist damit also bereits grundsätzlich herausgestellt, wenn auch erst in der Übergangsform des 12. Jahrh., wie sie Landgraf im 1. Bd. seiner „Dogmengeschichte“ allgemein geschildert hat. Fehlt eines der beiden Elemente, so gibt es nur ein Handeln der „*virtus politica*“, nicht aber der „*virtus catholica*“. Die übernatürliche Tugend wird so genannt, *quia universalis vel quia universaliter ab hominibus appellatur vel quia fides catholica, id est universalis, eam approbat* (28). Als Übergangsform ist der Traktat also sowohl dogmatisch wie moraltheologisch hier und in ähnlichen Fragen von echtem Interesse, so daß man seine Edition (25—56) sehr begrüßen wird.

Weisweiler

Balić, C., *De auctore operis quod ‚Ars fidei catholicae‘ inscribitur: Mélanges J. de Ghellinck S. J., Gembloux 1951, 793—814.* — Neben den *Regulae sacrae theologiae* des Alanus von Lille ist die *Ars fidei catholicae* seit langem Gegenstand des Interesses gewesen. Der Verfasser unternimmt es nach dem Vorbild des Boethius in *De hebdomadibus* theologische Axiome aufzustellen und aus ihnen andere Sätze abzuleiten, mit einem Worte: die Vernunftgemäßheit des Glaubens deduktiv nachzuweisen. Den Glauben selbst will er durch seine Methode keineswegs überflüssig machen. Die *Ars* wurde zuerst von B. Pez 1721 gedruckt und später in *Migne t. 210* aufgenommen. Baeumker lieferte im *PhJb* 1893, 163—175, ganz wesentliche Textverbesserungen nach 2 Hss. Baeumker, der nicht nur Philosoph, sondern auch ein guter Philologe war, nahm aus innern Gründen das Werk für Alanus in Anspruch, während Hauréau und später Grabmann, sich allein auf äußere Zeugnisse verlassend, es dem Nikolaus von Amiens, der in mehreren Hss als Verfasser auftritt, zuschrieben — andere Hss allerdings nennen Alanus. Balić hat das Rätsel gelöst. In wenigstens 4 Hss folgt den 5 Büchern der *Ars* eine Ergänzung: ‚*Potentia et vis*‘, die sich deutlich von der *Ars* unterscheidet und allem Anschein nach einen anderen Verfasser hat — die Zitationen allein sind allerdings kein vollgültiger Beweis. Diese Ergänzung nun wird in *Cod. M R 97* von Agram dem Nikolaus von Amiens zugeschrieben, während in der gleichen Hs die *Ars* in 5 Büchern für Alanus in Anspruch genommen wird. Der Irrtum erklärt sich somit ohne Mühe. Ein Abschreiber fand unter ‚*Potentia et vis*‘, das auf die *Ars* folgte, den Namen des Nikolaus und übertrug ihn auf das Ganze. Wir haben ein typisches Beispiel dafür, wie bei der Bestimmung eines Verfassers innere und äußere Kriterien zusammenarbeiten müssen. Hätte man die inneren Kriterien erster genommen, so wäre man, gestützt auf einige äußere Zuteilungen, denen andere widersprachen, nicht zu einer so entschiedenen Zuteilung an Nikolaus gekommen. Hätte man andererseits die handschriftliche

Bezeugung besser untersuchen können, so wäre man auf die Ergänzung und deren Zuteilung an Nikolaus z. B. in Cod. 523 der Madrider Nationalbibliothek aufmerksam geworden und hätte eine Spur für die Lösung gefunden. — Es bleibt mir ein Zweifel. Ist ‚Potentia et vis‘ die ganze Schrift? In n. 3 wird gesagt: Quas initium saepe dicti libri (sc. artis) distinguit. Die Ars ist vorher nur *einmal* genannt. Fehlt vielleicht eine Einleitung? B. hat durch diese sorgfältige Erstausgabe nach 4 Hss das Schriftchen zum ersten Mal zugänglich gemacht. — Diese und manche andere Textausgaben in Zeitschriften legen einen Wunsch nahe. Bei den heutigen Schwierigkeiten im wissenschaftlichen Buchhandel flüchtet sich alles in Zeitschriften. Es wäre von großem Werte und eine bedeutende Erleichterung, wenn jemand ähnlich wie Pelzer es für die Initienverzeichnisse in vorbildlicher Weise getan hat, eine Zusammenstellung der in neueren Zeitschriften oder auch sonst erschienenen Ganz- oder Teilausgaben von Texten mittelalterlicher Philosophen und Theologen machte. Der Dank vieler wäre ihm sicher.

Pelzer

Landgraf, A. M., Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton (BeitrGeschPhThMA 37, 1). gr. 8° (XXXIX u. 160 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 12.50. — Von den Werken St. Langtons ist auffallenderweise nichts außer kleinen Textstücken und einem von G. Lacombe in CathHistRev 15 (1930) veröffentlichten Sermo gedruckt worden. Und doch steht der 1228 gestorbene Kardinal mitten in dem Umbruch des Überganges von der Früh- zur Hochscholastik. So schon ist die Ausgabe von L. als mutiger Versuch sehr zu begrüßen, uns das erste theologisch-systematische Werk des Mannes ganz vorzulegen. Es ist zugleich der erste eigentliche Kommentar zum Lombarden über die bloßen Worterklärungen und Stichwortglossen hinaus. (Darüber, daß sie nicht in die frühen Glossen zum Lombarden hineinpaßt, vgl. vom Referenten Eine neue frühe Glosse zum 4. Buch der Sentenzen des P. Lombardus: Festschrift Grabmann I 377 ff.) Aber sie ist noch nicht eine eigentliche Summe, die sich von dem Text des Lombarden löst. Ursprünglich war der Text offenbar eine für die Vorlesung bestimmte Marginalglosse. Ein Abschreiber hat sie dadurch, daß er vom Lombarden nur mehr die Stichworte nahm, stärker zur Stichwortglosse gemacht. Aber sie blieb ausführlicher, wenn sie auch noch kurz gehalten ist. Für längere Deutungen verweist sie auf einen Paulinenkommentar und auf Quästionen. Das brachte L. auf die Spur nach dem Verfasser des anonym in Cod. VII C 14 der Bibl. naz. in Neapel überlieferten Kommentars. Denn die angezogenen Stellen finden sich im Paulinenkommentar Langtons wie auch z. T. in seinen Quästionen. Besonders beweiskräftig dürfte z. B. der Vergleich mit dem Galaterbriefkommentar sein. Der Sentenzenkommentar schreibt: Hic assignandus est syllogismus, quo Christus conclusit diabolo. De quo extra ad Galatas (126). Tatsächlich findet sich im Paulinenkommentar diese sonderbare Abhandlung (XXIII f.). Ähnliche Gleichheit läßt sich auch mit dem Philipperbriefkommentar für das Verhältnis von gaudium saeculi und gaudium dei feststellen (139 bzw. XXVI f.). Auch sonst finden sich gleiche Ansichten, wie daß die Feier der Geburt Mariens für den Augenblick ihrer Empfängnis „häretisch“ ist; man darf nur den Augenblick ihrer Heiligung feiern (XXVIII); oder der Hinweis auf die Unlöslichkeit der Ehe als Beweis für die Verbundenheit von Gottheit und Körper in Christus nach der Trennung von der Seele im Tod (XXX). Referent hat an Hand der von D. Van den Eynde in seinem Werk Les définitions des Sacrements, Rom-Löwen 1950, mitgeteilten Lehre Langtons nach den Quästionen von Cambridge St. John's College 57 oder Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 14556 die allgemeine Sakramentenlehre mit der des Sentenzenkommentars verglichen, um zu einem weiteren persönlichen Urteil zu kommen. Als Ergebnis läßt sich buchen, daß die Lehre in wesentlichen Punkten übereinstimmt. So ist bei der Taufe der Charakter sehr betont und die Lösung der Schwierigkeit, die sich daraus für die augustianische Definition des Sakramentes als visibilis forma ergibt, in der typischen Art Langtons in beiden Werken geboten: Die Taufe bleibt dennoch visibilis „in suo adiuncto“, wie es in den Quästionen heißt (Eynde 87), oder „mediante (aqua) qua fit (character) sacramentum“, (147) wie der Kommentar schreibt. Es fehlt freilich im Kommentar der technische Ausdruck für diese indirekte Sichtbarkeit „quasi per causam“. Das aber mag an seiner Kürze liegen. Wichtig ist auch die Ausdrucksweise in beiden Werken über die

Beschneidung, die nur passio ist, da sie nur die Sündenvergebung bringt, während die Taufe auch actio ist (ebd. 86 bzw. 150). Endlich ist in beiden Werken das Prinzip, daß die Sakramente des Alten Bundes nicht heiligen, für die Beschneidung dadurch unwirksam gemacht, daß es nur für jene alttestamentlichen Sakramente, die im Alten Bund eingesetzt wurden, gilt: Cricumcisio autem legem praeventit (weil es schon von Abraham seinen Ursprung herleitete: ebd. 95 bzw. 150). Jüngst hat D. Van den Eynde auch die ganze Frage über die Heiligung durch die alttestamentlichen Sakramente aus Cambridge veröffentlicht: Stephen Langton an Hugh of St.-Cher on the Causality of the Sacraments, in *FrancStud* 11 (1951) 141—156. Dadurch läßt sich noch weiter die Ähnlichkeit mit der Edition von L. belegen. So ist die Wirksamkeit der Beschneidung als occasio in beiden Werken dargestellt (L. 148, Eynde 143). Damit ist also erneut auch über die Feststellungen von L. hinaus an unauffälligen Beispielen bewiesen, daß die Gedanken der sicher echten Quästionen bis in Einzelzüge denen Langtons im Kommentar entsprechen. Wir haben somit keinen Grund an der rechten Zuteilung an ihn zu zweifeln. Es bleibt natürlich die von L. eigens hervorgehobene Möglichkeit, daß vor der Abschrift in eine fortlaufende Stichwortglosse einzelne Zusätze in die frühere Form der Marginalglosse sich eingeschlichen haben. So ist also ein echtes Werk des Kardinals aus dieser ideengeschichtlich so wichtigen Zeit der Forschung in mustergültiger Edition geschenkt. Es zeigt uns den Fortschritt der theologischen Deutung seit dem Lombarden in diesen fünf Jahrzehnten angestrengtester theologischer Arbeit der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Weisweiler

Betti, H., Notes au sujet de la Littérature Théologique sur les Sacraments en général au début de la Grande Scolastique: *RechThéolAncMéd* 18 (1951) 211 bis 237. — Schon ein Blick in die Prolegomena zum 3. Buch der *Summa* Alexanders von Hales zeigt die Fortschritte, die in den letzten Jahrzehnten in der Erforschung der Quästionenliteratur von ca. 1230 bis 1250 gemacht wurden. Leider ist das meiste noch unveröffentlicht, so daß die Benutzung für die Dogmengeschichte dieser Zeit noch recht erschwert ist. B. gibt einzelne neue Beiträge. Vor allem veröffentlicht er aus Cod. 3804 A der Pariser Nationalbibl. eine *Quaestio über die Sakramente im allgemeinen* mit 5 Unterfragen. Sie hängt ab von der *Quaestio* Alexanders: ‚Primo queritur de numero sacramentorum novae legis‘, die in mehreren Hss erhalten ist, und ebenso vom 4. Buch des *Sentenzenkommentars* Alexanders. Beides ergibt sich aus den von B. angeführten Stellen. Daß sie von Alexander selbst stammt, halte ich für ausgeschlossen; denn einmal ist das Formelwesen ganz verschieden, ferner wird die auf Alexander zurückgehende Stelle durch ‚Quidam sumunt‘ eingeführt, dem ‚Alii sumunt sic‘ gleichgestellt werden. Nach Alexander ist das Weihwasser ‚signum et causa‘, nach unserer *Quaestio* ‚non causat gratiam‘. Auch Rupella hat wenig Aussicht. Es finden sich keine positiven Anzeichen. Besser bleibt man bei einem unbekanntem Kompilator: Franziskaner oder Dominikaner? — Für die Bestimmung eines anonymen *Kommentars zum 4. Buch der Sentenzen* in Cod. Paris. Nat. 3032 kann B. nachweisen, daß sowohl der *Kommentar* Hugos von St. Cher als jener Alexanders zitiert wird. Aus der Stelle ‚Contrarium videmus de facto quia fratres de sancto Victore parisiensi et fratres minores et praedicatores contrarium faciunt . . . Unde quia fratres nostri et fratres (praedicatores) hoc faciunt in ista dioecesi (sc. Metensi) läßt sich fast mit Notwendigkeit schließen, daß der Verfasser Franziskaner sei; denn praedicatores muß ergänzt werden, damit der Satz Sinn hat. Die fratres nostri werden aber die zuerst genannten fratres minores sein. — Eine Bemerkung über die *Summa Rolands von Cremona* in Cod. Mazarine 795 gibt ein ungelöstes Rätsel auf. Dort steht f. 80 r a secundum quod dicit ‚beatus‘ Thomas. Eine irgendwie ähnliche Stelle findet sich bei Thomas in Sent. l. 4 d. 6 q. 2 a. 3 und *Summa* 3 q. 71 a. 2. So erfahrene Paläographen wie Molinier, Ehrle, Filthaut setzen die Hs ins 13. Jahrh. — Ehrle und Filthaut in die erste Hälfte — und das nach sorgfältiger, umfassender Prüfung. Und nun sollte die Hs nach der Heiligsprechung geschrieben sein, wo die Schriftunterschiede der Zeiten für jeden greifbar sind! Steht dort wirklich von gleicher Hand beatus oder ist es ein Verlesen oder eine Verbesserung für frater? Ein Einschub mit Bezug auf den *Sentenzenkommentar* 1253—55 wäre möglich; aber nach 1323? Übrigens würde allenfalls 1274 genügen.

Denn Nikolaus von Lyra nennt in seinem Quodlibet von 1310 Bonaventura frater und auch beatus. — Endlich weist B. *Herbert von Auxerre* als Verfasser einer *Summa de sacramentis* nach. Cod. 1760 Troyes (Clairvaux) (aus welcher Zeit?) und eine anonyme Glosse in Cod. Paris. Nat. 15702 sowie ein Obituar von Clairvaux (Zeit?), das sich auf Hss in Clairvaux und der Sorbonne bezieht, bezeugen es. Eine methodische Bemerkung: Herbert als Verfasser von *De sacramentis* soll besser bezeugt denn als Verfasser der *Abbreviatio* der *Summa* Wilhelms von Auxerre; denn für diese habe man „nur“ das Zeugnis von Hss. Führt dies nicht zu einem übertriebenen historischen Skeptizismus, wenn das Zeugnis alter, gleichzeitiger Hss keine moralische Gewißheit bietet, bei der allerdings die ‚absolute‘ Möglichkeit eines Irrtums besteht? Nun gehört der von mir eingesehene Cod. 291 Montpellier (aus Clairvaux) mit der *Summa de sacramentis secundum magistrum Hubertum de Anthissiodoro* der 1. Hälfte des 13. Jahrh. an. Ein solches Zeugnis allein und mehr noch im Verein mit anderen Hss scheint mir historische Gewißheit zu geben. Für die nach B. weniger als echt bewiesene *Abbreviatio* haben wir als Zeugen für Herbert wenigstens die von mir eingesehenen Hss — sehr wahrscheinlich noch andere — Cod. Troyes 1966 (saec. 13) ‚*Summa magistri Guilelmi Antisiodorensis abreviata a magistro Herberto*‘ — Cod. Avignon 290 (A. F. 133) saec. 13 ‚*Summa magistri Hereberti*‘ — Cod. Bodl. 146 der Bodleiana Oxford (s. 13) ‚*Summa magistri Auberti Altisiodorensis*‘. Cod. Ambros. L. 42 sup. gibt in der Aufschrift f. 1<sup>r</sup> Anno domini M° CC° XXXIII, XIII Kal. Magii auch einen terminus ante quem für die *Abbreviatio* (vgl. Schol 3 [1928] 442). Ob das auch für *De sacramentis* gilt, muß noch untersucht werden. — Solch kurze Notizen, wie B. sie bietet, geben oft wichtige Aufschlüsse und stellen neue Probleme.

Pelster

Roos, H., *Die Modi significandi des Martinus de Dacia*. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter (BeitrGeschPhThMA 37, 2). gr. 8° (168 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 11.—. — Die Arbeit nimmt die grundlegenden Forschungen bes. von Grabmann und P. Lehmann über die *Modi significandi* auf und führt sie für Martinus von Dacien weiter. R. hat über ihn bereits früher zwei Artikel in der Dänischen Zeitschrift *Classica et Mediaevalia* veröffentlicht: *Martinus de Dacia* und seine Schrift *De modis significandi*: 8 (1946) 87—115, und *Sprachen* im Mittelalter: 9 (1948) 200—215, denen jüngst noch ein dritter folgte: *Martinus de Dacia's Isagogekommentar*, in der Festschrift L. L. Hammerich 208—217. Eingehend wird in dem vorliegenden Buch die Überlieferung der *Modi significandi* des Martinus zusammen mit den Kommentaren zu ihnen und auch das Verhältnis der Hss untereinander untersucht (8—40). Somit ist einer späteren Edition gut vorgearbeitet. Überzeugend ist auch der weitausgeführte Beweis für die Autorschaft des Martinus. Die wenigen sonst in den Hss genannten Verfassernamen lassen sich m. E. nach wohl am besten aus den in der Schrift selbst bei Beispielen genannten Vornamen (vgl. 44) Johannes und Petrus erklären (42), während Elgeri in Troyes wohl aus egregii entstanden sein dürfte, wie die mit Troyes eng verbundene Erfurter Hs schreibt (42). Von ideengeschichtlicher Bedeutung sind die beiden weiteren Kapitel, in denen die Grammatik im Bildungssystem des Mittelalters zunächst mehr allgemein dargestellt wird (4. Kap., 121—159). Die Ergebnisse werden dann auf die Schrift des Martinus angewandt (5. Kap., 121—159). Es ergebe sich daraus nach R. mit großer Wahrscheinlichkeit, daß die Schrift um 1250 in Paris entstanden sei. Denn Anlage und Methode stimmten sehr mit der von Grabmann so gründlich untersuchten Schrift des Nikolaus von Paris aus dem gleichen Milieu der Pariser Artistenfakultät der Zeit überein. Wie bei ihm sind auch bei Martinus nur Schriften zur *logica vetus* überliefert, wie sie im 1. Teil des Dekretes von 1255 aufgezählt sind. Die Kommentare scheinen also noch vor der Auswirkung des neuen Dekretes angesetzt werden zu müssen (126f.). Auch die Art der Texterklärung, die kurze lectio und längere quaestio noch miteinander verbindet und nicht die erstere von der ausgebauten quaestio disputata wie Albert der Gr. trennt, ist von Martinus noch angewandt. Als terminus ad quem hat R. mit Grabmann (vgl. jetzt dazu von M. Grabmann: *Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik*. Ein Überblick, in *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux 1951, 421—433, bes. 428) 1286 gut angesetzt, also das Jahr, in dem Martinus däni-

scher Kanzler wurde. R. konnte als terminus a quo ein zwar anonymes aber doch wohl typisches Zitat aus Robert Kilwardby feststellen, in dem dieser „antiquus expositor“ genannt wird (122). Da wahrscheinlich die logischen Schriften Kilwardbys vor dessen Ordenseintritt liegen dürften (um 1250), wäre damit ein Datum zwischen 1250 und 1286 gegeben. R. möchte das aber näher „um 1250“ begrenzen, weil die Richtlinien der früheren Aristotelesdekrete von 1215 bzw. 1231 noch eingehalten sind. Auf Thomas von Aquin fand er noch keine Hinweise. Die Hauptschwierigkeit für diese „Arbeitshypothese“ (134) dürfte wohl die Bezeichnung Kilwardbys als „antiquus expositor“ sein. Konnte man ihn um 1250 schon so nennen? R. sucht die Bezeichnung mehr inhaltlich im Gegensatz zu modernus zu deuten, also nicht zeitlich, sondern bewertend aufzufassen (132). Ob das genügt, wenn es sich nicht um eine Richtung, sondern um eine Einzelpersönlichkeit handelt? Durch eine spätere Ansetzung der Abfassungszeit würden die übrigen Gründe zwingen, den Abfassungs-ort von Paris wegzuverlegen — vielleicht nach Dänemark. Denn in Paris kann das Werk nachher wohl kaum mehr in der alten Art geschrieben worden sein. Auch die Abhängigkeitsfrage müßte dann wohl anders gelöst werden, wie ja auch Grabmann Boetius von Dacien etwas früher als Martinus ansetzt (ebd. 428), während R. anders urteilt (135). Aber unabhängig davon bleibt die Einfügung des Werkes in die Zeitströmung äußerst wertvoll und interessant. — Die inhaltliche Würdigung durch R. bringt noch einen anderen sehr wichtigen Punkt zur Sprache. Die *Modi significandi* stehen im Streben der Zeit, eine eigentliche Sprachlogik aufzubauen. Die grammatische Tatsache wird meist vorausgesetzt. Das Mühen geht darauf, die logische Definition des grammatischen Vorganges zu finden und ihn dann in ein logisches System einzuordnen. Damit ist nun zweifellos ein Bruch mit den Bestrebungen der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts gegeben, in dem nach Abaelards stark logischen Abhandlungen die Schule des Petrus Heliae und besonders die Radulphs von Beauvais wieder mehr die Grammatik pflegten. Jüngst hat R. M. Hunt darauf eindrucksvoll hingewiesen (vgl. Schol 27 [1952] 476f.). Leider wurde diese Arbeit R. erst nach Fertigstellung seines Buches zugänglich (96). Hunt hat dargetan, wie das volle Untergehen dieser Schule im 13. Jahrh. gerade darauf zurückzuführen ist, daß die neue aristotelische Linie die Logik wieder stärker über die bloße Grammatik stellen ließ. Es gibt also doch wohl ein stärkeres Auf und Ab seit Abaelards stark logischem Einschlag über Petrus Heliae und Radulph zu den *Modi significandi*, als R. meint, wenn er mit Grabmann mehr das organische Werden seit Abaelard hervorhebt. (Übrigens ist die Grammatica Hugos von St. Viktor bereits von J. Leclerq in ArchHistDoctrLitMA 14 [1945] 263—322 ediert worden.) Aber gerade dieses Wechseln der Richtungen macht den neuen Versuch der *Modi significandi* zur Logik hin ideengeschichtlich so wertvoll, und man möchte nach dieser Einführung recht gerne auch bald die Edition von R. gedruckt sehen. Es würde ein großer Dienst für die Gesamtbetrachtung der Hochscholastik sein.

Weisweiler

Studia Albertina. Festgabe für B. Geyer. Hrsg. von H. Ostlender (BeitrGPhThMA, Supplementbd. 4). gr. 8° (472 S.) Münster/Westf. 1952, Aschendorff. DM 30.—. — H. Ostlender, Die Autographe Alberts des Großen: ebd. 3—21. — Fr. Stegmüller, Das Uppsaler Albertusautograph: Ebd. 22—29. — T. Schmid, Albertus-Magnus-Fragmente in Schweden: Ebd. 30—31. — Aus der reichhaltigen Festschrift zum 70. Geburtstag des um die Albertusforschung und die Ausgabe der Werke hervorragend verdienten Prof. Geyer seien hier zunächst drei Arbeiten, die sich mit den Autographen und der handschriftlichen Überlieferung der Werke Alberts befassen, genannt. Anschließend werden dann einzelne weitere Arbeiten der Festschrift getrennt besprochen, damit sie nicht in einer bloß summarischen Aufzählung des Inhaltes der Festschrift, wie es heute so vielfach der Fall ist, verschwinden. — Der Sekretär des Albertus-Magnus-Instituts Ostlender gibt eine sehr eingehende und wertvolle Übersicht mit allen Nachweisen über die ehemals existierenden und die heute noch vorhandenen Autographe Alberts. Verloren sind die Urschrift des Lukasevangeliums, früher in Regensburg, ebenso das Autograph des Metaphysikkomentars in der Speyrer Dombibliothek, eine Irrtumsliste über Sätze der Brüder des freien Geistes. Erhalten sind dagegen die Autographe von De animalibus und des Matthäuskomentars, beide im Historischen Archiv zu Köln,

ferner Cod. misc. lat. 273 der Nationalbibl. Wien mit einem Bruchstück aus der Physik, mit *De coelo et mundo*, *De natura locorum* und *De causis proprietatum elementorum*. Hinzu kommen jetzt 2 Pergamentblätter in Cod. C. 232 der Universitätsbibl. Uppsala, die *Stegmüller* gefunden hat und deren Echtheit er in seinem Artikel beweist. Sie enthalten Sent. l. 2 d. 3 a. 6 und l. 2 d. 4 a. 1 (bruchstückweise). Da es von l. 2 nur 3 Hss gibt, ist der Fund recht wertvoll. St. weist hin auf die Mangelhaftigkeit des Druckes *Jammy-Borgnet*, wie es früher *Stadler* für *De animalibus* getan hat. O. berührt das graphologische Problem, das bei mittelalterlichen Autoren seine außergewöhnlichen Schwierigkeiten hat. Vielleicht läßt sich bei Autographen und in mehr der Kursivschrift sich nähernden Werken einiges erreichen. Noch eher gilt dies für die Datierung. So zeigt u. a. der *Isaiaskommentar* bei *Thomas* einen jugendlicheren Charakter als die *Summa contra gentiles* und ebenso das Fragment von Uppsala als *De animalibus* und der *Matthaeuskommentar*. Ein Wunsch für die Beigabe von Tafeln sei erlaubt. Wie so oft ist auch hier die Reproduktion viel zu klein und deshalb teilweise kaum brauchbar. Besser ein kleines Stück, das lesbar ist, als ein größeres in unmöglicher Verkleinerung. Betreffs der Auswertung der Werke für die Charakteristik möchte ich darauf hinweisen, daß sich aus einem Studium der Werke nicht nur in Bezug auf die Lehre, sondern auch auf die Person manches ergibt, so auch bei *Albert*. — Die Studie von *Schmid* über die *Albertus-Fragmente* in Schweden zeigt am Beispiel *Alberts*, wie ein geduldiges Studium der Vorsatzblätter manche Funde in den Hss ergeben kann. Pelster

*Filthaut, E.*, Um die *Questiones de animalibus* *Alberts* des Großen: *Studia Albertina*, Münster 1952, 112—127. — Diese mit außergewöhnlicher Sorgfalt und Sachkenntnis geschriebene Untersuchung über die lange verschollenen *Questiones de animalibus* *Alberts* des Großen lassen für die vom Verf. vorbereitete Ausgabe das Beste erwarten. Nach Aufzählung der bisher bekannten 5 Hss, von denen die *Mainzer* eine freiere Bearbeitung ist, beweist F. mit überzeugenden äußeren und inneren Gründen die Echtheit der Fragen, die freilich auf ein *Reportatum* zurückgehen, so daß man mit kleineren Änderungen rechnen muß. Die Fragen *De pulsu* in der späten *Erfurter* Hs dürfte F. mit Recht als Einschub ansehen. Interessant sind auch hier die eingeflochtenen Berichte über Selbsterlebtes und Beobachtetes. Wiedermum drängt sich die Frage auf: Hat *Albert* nicht in *Padua* Medizin studiert? Daß diese für *Albert* so charakteristischen Berichte in einzelnen Hss ganz oder teilweise fehlen, erklärt sich leicht daraus, daß der Abschreiber für sie kein Interesse hatte. Eine wirkliche Schwierigkeit macht die Datierung. Nach der *Mailänder* Hs, die in diesem Teil noch dem 13. Jahrh. angehören kann, hätte *Albert* die Vorlesungen 1258 in *Köln* gehalten. Dies Datum ist wenigstens für die heutige Fassung unmöglich. Sie setzt nämlich *De animalibus* voraus, das nicht vor 1268 vollendet war; ferner zitiert sie zwar in den *Lemmata* die arabisch-lateinische Übersetzung von *De animalibus*, aber im Text auch einzelne Male die griechisch-lateinische, ebenso *De causa motus animalium*. Sie setzt auch das vierte Buch der *Meteora* in der neuen Übersetzung voraus. All diese Übersetzungen sind aber erst um 1260 entstanden, und *Albert* gebraucht in seinen Kommentaren noch die älteren Übersetzungen. F. möchte deshalb eine spätere Überarbeitung der *Kölner* Vorlesung durch den *Reportator* annehmen. Das ist möglich. Ob sehr wahrscheinlich? Daß ein *Reportator* die neuen Übersetzungen einschob, dazu noch in ungenauer Form, ist wenig wahrscheinlich. Daß *Alberts* Wissensdurst sich bald nach dem Erscheinen den neuen Übersetzungen zuwandte, wie er ja auch die *Metaphysica media* alsbald statt der arabischen Übersetzung benutzte, ist leicht verständlich. Ich möchte daher an der früher geäußerten Ansicht einer Textverderbnis in der Zahl 1258 der *Ambrosiana*-Hs einstweilen festhalten. Die *Questiones* lägen demnach erst nach etwa 1260, dem frühesten Datum der Vollendung von *De animalibus*. *Albert* nahm 1269 endgültig seinen Wohnsitz in *Köln*. Die gegen diese Datierung erhobenen Schwierigkeiten scheinen nicht unlösbar. *Albert* wird *frater*, nicht *dominus* genannt. Die Hss von *Poitiers* und *Erfurt* stammen nicht aus *Deutschland*; ein *Deutscher* würde nicht von *Albertus theotonicus* reden. Doch brauchte man um den *Episkopat* *Alberts* sich nicht viel zu kümmern, zumal *Albert* wieder unter die *Obedienz* des Ordens zurückkehrte. Deshalb ist auch der *frater* keine entscheidende Instanz, ebensowenig wie bei *Thomas* gegen die *Datie-*

rung nach 1323. Im Stamser-Katalog wird weder bei Hugo von St. Charo noch Anibaldus die Kardinalswürde genannt. Aber Albert zitiert Köln, als sei er nicht dort. Antwort: In der Vorlesung wird Albert wohl eher hic oder in nostro conventu gesagt haben. Der Reportator mußte dies natürlich für den neuen Leserkreis in Colonia usw. abändern. Da übrigens Albert ein Pferd und einen Hund sich hielt, so denkt man eher an den ehemaligen Bischof als an den frater. Daher scheint die Annahme einer auch sonst häufigen Verderbnis in der Zahl nicht unwahrscheinlich. Absolute Sicherheit wird man kaum erhalten.

Pelster

Backes, J., Das zeitliche Verhältnis der Summa De incarnatione zu dem dritten Buch des Sentenzenkommentars Alberts des Großen: *Studia Albertina*, Münster 1952, 32—51. — Das von F. Haberl, Die Inkarnationslehre Alberts des Großen, 1939, aufgeworfene Problem über das zeitliche Verhältnis der noch ungedruckten Summa de incarnatione und des 3. Buches der Sentenzen war eigentlich schon vor Haberl in einem seiner Lösung entgegengesetzten Sinn durch Ohlmeyer und Lottin endgültig gelöst. Ohlmeyer (*RechThAncMéd* 1932, 397) zeigt, daß De incarnatione in Sent. I. 3 d. 1 a. 1 zweimal zitiert wird. Lottin (*RechThAncMéd* 1936, 141 f.) weist nach, daß die Summa de bono De incarnatione voraussetzt. Nun aber verweist Sent. I. 3 d. 40 a. 4 klar auf die Summa De bono et de virtutibus: Qui vult potest inducere longam quaestionem de legibus et iure naturali, quam disputavimus in tractatu de iustitia. Gleichwohl ist diese neue Widerlegung von Haberl nicht überflüssig. B. vergeht eine Reihe von Stellen, die nach Haberl eine Priorität des Kommentars beweisen sollen. Er zeigt, daß eine solche Priorität keineswegs notwendig ist, ja daß oftmals im Kommentar eine gewisse Entwicklung und Besserung zu Tage tritt. Es wird dadurch ein tieferes Eindringen in die allmähliche Entwicklung nach Inhalt und Form ermöglicht. Allzugroß kann allerdings der sachliche Unterschied nicht sein, da die Werke ja zeitlich recht nahe stehen.

Pelster

Hiedl, A., Die ursprüngliche Einteilung des Sentenzenkommentars Alberts des Großen: *Studia Albertina*, Münster 1952, 189—201. — Wer einmal Kommentatoren zum Lombarden aus dem Anfang, der Mitte und dem Ende des 13. Jahrh. und dem 14. Jahrh. verglichen hat, dem ist es sofort offenbar geworden, wie allmählich die Erklärung immer mehr zurücktritt, bis wir im 14. Jahrh. vielfach nur noch Sammlungen von Quästionen haben, die irgendwie lose mit dem Inhalt der angezogenen *Distinctio* zusammenhängen. Schon bei Thomas und Bonaventura sind die Fragen scharf geschieden von der *Divisio* und der *Expositio textus* oder den *Dubia circa textum*. Bei Fishacre und Albert dagegen ist die Verbindung von *Lectio* und *Quaestio* noch viel inniger. H. geht dieser Behandlung, die leider durch die Drucke stark verdeckt ist, umsichtig nach und liefert damit eine wichtige Vorbereitung für die Neuausgabe. Albert beginnt mit der *Divisio textus*. Dann aber müssen wir 2 Arten von Quästionen unterscheiden: die einen lehnen sich unmittelbar an die Einteilung des Lombarden an und hängen eng mit dem Text zusammen. Sie werden eingeleitet durch *Deinde quaeritur*, nicht nur zu Anfang der *Distinctio*, sondern auch innerhalb derselben und das entsprechende Lemma des Lombarden; dann folgen ein oder mehrere *Dubia*, eingeleitet durch *Incidit quaestio (dubium)*, wobei er im Gegensatz zu anderen Erklärungen die Einteilung des Lombarden als Wegweiser benutzt. Die *Expositio „litterae“* der anderen Kommentatoren tritt ganz zurück; nur im ersten und dritten Buch findet sie sich nach H. zweimal, ein Anzeichen, daß diese beiden Bücher zuerst geschrieben wurden, wie anderweitig feststeht. Eine Untersuchung der Einteilung bei anderen Autoren jener Zeit dürfte sich lohnen.

Pelster

Fries, A., *Principium Biblicum Alberti Magni*: *Studia Albertina*. Münster 1952, 128—147. — F. hatte in Cod. Vat. 42 45 eine Einleitung in die Hl. Schrift „*Principium biblicum*“ aufgefunden. Durch eingehenden Vergleich mit anderen Schriften Alberts konnte er den ziemlich umfangreichen Traktat als echt nachweisen. (Eine Vorlesung Alberts des Großen über den biblischen Kanon: *DivThom[Fr]* 1950, 194 bis 213.) Hier veröffentlicht er das ganze *Principium*. Es ist ein schönes Beispiel für diese Gattung, und es zeigt die große Kenntnis der Schrift und der Väter bei Albert. Es stammt aus der Pariser Zeit.

Pelster

S. Thomas d' Aquin, *Contra Gentiles* III. Texte de l'Édition Léonine, traduction de M. J. Gerland. 4° (882 S.) Paris o. J., Lethielleux. Fr. 3400.— Die neue lateinisch-französische Ausgabe der *Summa contra Gentiles* hat mit dem 3. Buch begonnen. Sie wird von den PP. Dominikanern von Chambéry-Leyse besorgt, die aber den Text der Leonina einfach nur übernehmen und der Übersetzung keine Erklärungen oder Anmerkungen beifügen. In einer kurzen Einleitung wird Thema und Methode dieses Buches der S. c. G. nur ganz im allgemeinen skizziert. Man möchte meinen, daß eine solche Selbstbescheidung dem Zweck der Ausgabe, weiteren, wenn auch gebildeten Kreisen zu dienen, nicht völlig gerecht wird. Allerdings soll Bd. 1 eine größer angelegte Einführung bringen. Auch das beigefügte Begriffsregister bleibt im allgemeinsten Rahmen. Es will ausdrücklich nur als ein erstes Hilfsmittel zum Studium gelten. Der eigentlich wissenschaftliche Wert des Ganzen ist damit sehr herabgedrückt im Gegensatz etwa zu den deutschen Thomasausgaben. Vielleicht bedeutet die Übersetzung als solche in diesem Fall schon eine gewisse Hilfe auch für die Interpretation; man möchte es wünschen, da ja der Originaltext unmittelbar zum Vergleich zur Verfügung steht. Aber die Herausgeber betonen die Wörtlichkeit der Übersetzung. Rezensent kann sich über sie verständlicherweise kein Urteil erlauben. Doch scheint strenge Wörtlichkeit nicht immer vorzuliegen. O g i e r m a n n

Meier, L., *Die Rolle der Theologie im Erfurter Quodlibet: RedhThAncMéd 17* (1950) 283—302. — Auch nach den Untersuchungen von P. Glorieux (*La Littérature Quodlibétique* 2, Paris 28—50 und *DivThom [Pi] 42* [1939] 61—93) bestehen, zumal über manche Äußerlichkeiten der Quodlibeta, noch einige Dunkelheiten. Über die Zeit nach etwa 1350 wußten wir so gut wie nichts. Da können uns die zumal in deutschen Bibliotheken erhaltenen Bruchstücke von Quodlibeta des 15. Jahrhunderts, wenn mit der nötigen Vorsicht behandelt, vielleicht einige Rückschlüsse für die ältere Zeit erlauben. L. Meier, der wie wohl kein anderer eine umfassende Kenntnis der kleineren deutschen Bibliotheken hat, bringt aus den verschiedensten Bibliotheken eine Menge von Hss der an der Erfurter Universität gehaltenen Quodlibeta des 15. Jahrh., die größtenteils datiert sind und den Namen des Quodlibetarius angeben. Wir erfahren aus den *Statuta disputationum de Quodlibet*: 1. Die Quodlibeta wurden in der philosophischen Fakultät am Tag nach Bartholomäus (24. August) vormittags und nachmittags gehalten; 2. der Vorsitzende wird am 2. Januar gewählt, er wählt eine Frage aus Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik aus, die er zu Anfang des Quodlibet disputiert, wobei ein Baccalar ihm und anderen Magistri und Prälaten antwortet. Außerdem bestimmt er für jeden Magister artium eine Frage, die er zu behandeln hat; sie wird 2 oder 3 Wochen vor dem Quodlibet zugestellt. Die Studenten dürfen ‚*utiles et honestae quaestiones et problemata de materia artium liberalium*‘ schriftlich den disputierenden Magistri einreichen. Der Quodlibetarius (Vorsitzende) muß magister artium sein und darf noch nicht die Lizenz in der Theologie erworben haben. Die von ihm disputierte Quaestio mit einem Baccalarialis als Respondens heißt Quaestio principalis. Hier erhält eine öfter ausgesprochene Vermutung eine Bestätigung, daß nämlich nur bei der ersten Quaestio ein Responsalis da war. Bemerkenswert ist auch, daß der Quodlibetarius allem Anschein nach nur die erste Frage beantwortete; darauf traten andere Magistri auf. M. untersucht nun den Anteil der Theologen an diesen Quodlibeta. Sie konnten, wie gesagt, nicht Quodlibetarius sein, falls sie bereits die Lizenz in der Theologie erworben hatten. Bei der nahen Verwandtschaft der Fakultäten beantworteten sie aber nicht selten rein theologische Fragen, die wohl in erster Linie von wißbegierigen Studenten gestellt wurden. — Es bleibt mir noch der Zweifel, ob diese rein theologischen Fragen streng zum Quodlibet gehörten oder nur zur Erhöhung der Feierlichkeit ‚*tempore Quodlibet*‘; wie es mehrmals heißt, disputiert wurden. Wie umfangreich ein Quodlibet sein konnte, zeigt das Quodlibet des Magister Johannes Lamsiden, in dem die Namen von 61 Disputierenden angeführt werden. Es gab auch, wie beim Doktorat der Theologie, eine quaestio expectatoria zur Erwartung säumiger Besucher. — Hatte die theologische Fakultät auch eigene Quodlibeta? Es scheint nicht; wenigstens findet sich in den Statuten keine Nachricht. Auf Grund von vor Jahren gesammelten, leider nur dürftigen Notizen aus den Codd. 340 (369), 241 (491), 342 (564), 343 (441) der Universitätsbibliothek Münster, die leider sämtlich dem furor bellicus zum Opfer

gefallen sind; gab es auch in den Ordensstudien Quodlibeta mit einer *quaestio principalis cum argumentis*, mit *quaestiones sine argumentis*, so in Bremen (Cod. 343 f. 199<sup>va</sup>), in Soest (Cod. 342 f. 43<sup>r</sup>), in Utrecht (Cod. 342 f. 172<sup>r</sup>). Das Quodlibet bestand aus der *Quaestio principalis* und einer oder mehreren *Quaestiones cum argumentis* und *sine argumentis*; determinator und respondens sind hier gleichgesetzt, desgleichen in Utrecht anno 1448 (Cod. 340 f. 4<sup>r</sup>). Cod. 341 enthielt unter anderem die 4 Quästionen bei Erlangung des theologischen Doktorats (2 für die Vesperien, 2 für die Aula); die von verschiedenen Magistri zur Disputation vorgelegten *Quaestiones* in Utrecht, eine ausgeführte *Quaestio principalis pro quodlibet* (f. 103<sup>r</sup>), ferner die Anzeige einer *Disputatio de quodlibet* (f. 123<sup>r</sup>): *Item lector apud fratres predicatorum suas ///* (2 Worte unleserlich) *continuando lecciones cras hora octava pro gracia principii vel quodlibeti infra scriptas disputabit questiones.* Ähnlich die Anzeige einer *Predigt* auf den hl. Thomas: *Hodie post prandium hora tertia vel paulo post baccalarius predicatorum faciet sermonem latinum ob honorem doctoris sancti beati Thome. In scolis eorundem* (wahrscheinlich in Utrecht). Es fanden sich in den Hss Fragen aus den Konventen von Utrecht (1447—1448), Marburg (1477), Lübeck, Soest, Magdeburg, Bremen 1451. Neu ist auch, daß mit der *quaestio principii* (für die Sentenzen) eine *Questio quodlibetaria*, d. h. hier eine Frage über irgendein Thema verbunden war. Es sei in diesem Zusammenhang auf Cod. lat. Monacensis 655 (saec. 15) hingewiesen. Er enthält ff. 53<sup>r</sup>—59<sup>r</sup>: *Statuta facultatis artium*: In ihnen werden auch über das Abhalten der Quodlibeta eine Anzahl Einzelbestimmungen gegeben. Es würde sich der Vergleich mit Erfurt wahrscheinlich lohnen. Man sieht aus dem Artikel sowie aus den Arbeiten von A. Lang über die Verhältnisse an der Wiener Universität, die ein reges Leben verraten, daß wir uns abgewöhnen müssen, Philosophie u. Theol. des 15. Jahrh. einfachhin als Dekadenz abzutun. Pelster

Simeón de la S. Familia, O. C. D., *Un nuevo códice manuscrito de las obras de San Juan de la Cruz usado y anotado por el P. Tomás de Jesús: Ephemerides carmeliticae* (Firenze) 4 (1950) 95—148. — Juan de Jesús María, O. C. D., *El Cántico espiritual de San Juan de la Cruz y Amores de Dios y el alma* de A. Antolinez, O. S. A.: ebd. 3 (1949) 443—542; 4 (1950) 3—70. — S. bietet einen Beitrag zur Geschichte der handschriftlichen Überlieferung der Werke des hl. Johannes v. Kreuz. Er weist auf ein Ms. von dessen Werken hin, das sich im Generalarchiv des Ordens zu Rom findet, aber bisher wenig bekannt und vor allem nicht dem wahren Herausgeber, Thomas von Jesus, zugeteilt war. Dieser gelehrte mystische Schriftsteller (1564—1627) hat die Werke des Heiligen von älteren Mss. abschreiben lassen, mit Korrekturen und Anmerkungen versehen und schon 1603/4 zum Druck vorbereitet. Doch kam es erst 1618/19 durch einen andern Karmeliten dazu. Der Verf. gibt genau die Tätigkeit des Thomas an allen Teilen der Werke an, die begrifflicher Weise für den Inhalt kaum in Betracht kommt. Besonders weist S. zum Schluß darauf hin, daß Thomas den Heiligen und seine Werke sehr hoch geschätzt hat, wenn er ihn auch in seinen eigenen nicht namentlich zitiert. — Dieser Gedanke ist die Überleitung zum 2. Aufsatz. Denn er wendet sich scharf gegen das Buch des Professors Krynen von Salamanca, der Thomas als Gegner des Heiligen hinstellt. Er habe ihn wegen dieser Gegnerschaft nie genannt. Von ihm sei auch die Ausgabe B des *Cántico espiritual*, die bisher ebenso wie A allgemein dem Heiligen zugeschrieben wurde. Nach Krynen ist sie auf folgende Weise zustande gekommen: Karmeliten haben dem Augustiner Antolinez ein Exemplar der Ausgabe A geliehen und dieser habe daraufhin ein eigenes mystisches Lied: *Amores de Dios y el alma*, verfaßt. Soweit stimmt Kr. mit den Tatsachen überein. Aber dann — so fährt der Verf. fort — irrt er und vergewaltigt die Quellen, wenn er schreibt, aus Vermischung von A und dem Lied des Antolinez sei B entstanden, und B sei nicht ein Werk des Heiligen, sondern seines angeblichen Gegners Thomas. Demgegenüber beweisen die ältesten Mss. und die besten Herausgeber, daß *Cántico B* immer als ein Werk des Heiligen galt. Außerdem legt der Verf. mit Recht dar, daß die inneren textkritischen Beweise von Kr. nicht durchschlagen, da er B. nur mit Antolinez und Thomas vergleicht, nicht aber mit Johannes v. Kreuz selbst, und die Abhängigkeit des B von Antolinez nicht zu beweisen vermag. So muß man bei der alten Ansicht bleiben, daß A und B zwei verschiedene mystische Dichtungen desselben Verfassers im Anschluß an das Hohe-  
lied sind.