

ein Buch, das den realen Gottesbeweis zu geben verspricht, den berechtigten Forderungen des kritischen Denkens aufs sorgfältigste Rechnung tragen, auch wenn dadurch der metaphysische Aufstieg ein wenig verlangsamt wird. Jos. de Vries S. J.

Gauss, H., *Handkommentar zu den Dialogen Platons, 1. Teil, 1. Hälfte, Allgemeine Einleitung in die platonische Philosophie*. gr. 8° (243 S.) Bern 1952, Lang.

G., Professor der Philosophie an der Universität Bern, plant die Herausgabe eines dreiteiligen Kommentarwerkes zu den Dialogen Platons. Aufbau und Gliederung dieses Werkes werden der von der Platonphilologie erarbeiteten Chronologie und Gruppierung der Dialoge folgen (236—237).

Der vorliegende Einleitungsband, welcher mit den noch nicht erschienenen Erläuterungen der Frühdialoge den 1. Teil des Gesamtwerkes bildet, will das geplante Unternehmen rechtfertigen, da uns eine „befriedigende Geschichte“ des Platonismus fehlt (13 Anm. 1) und „auch noch kein philosophischer Kommentar zu Plato vorliegt, der sich als Ergänzung den bahnbrechenden Untersuchungen der Philologen würdig anreihet“ (22). Im Gegensatz zu namhaften Philosophen, die sich zwar um Plato bemühten, aber weniger um seiner selbst willen, sondern da sie in ihm mehr „einen Vorläufer und Wegbereiter“ (21) der eigenen Philosophie sahen, möchte der Verf. durch genetische Darstellung einen Zugang zum Philosophen Plato vermitteln (22, 23). Gleichzeitig soll damit dem Leser verständlich werden, „auf Grund von welchen Argumenten es ein philosophischer Autor wagt, sich auch in unserem Jahrhundert noch als Platoniker“ zu bekennen (237). Diese äußere historische Rechtfertigung (13—24) wird philosophisch durch eine zusammenfassende Vorschau (24 bis 211) auf die Untersuchungsergebnisse der Einzelinterpretationen vertieft.

Das Eigentümliche der Darbietung liegt nicht in der Wiedergabe des Quellenbefundes, den man in vielen ähnlichen Darstellungen wiederfindet, sondern in der Art, platonische Philosophie zu deuten, die „in erster Linie nicht Theorie, sondern eine ethische Haltung ist“ (63; vgl. auch 33, 37, 44, 45, 60, 61, 63, 83, 107, 109, 110, 171, 173). Als solcher sicherte ihr Plato für immer den Einfluß im menschlichen Leben (24—34) durch die Forderung des „λόγον διδόναι“ (27), welche sowohl auf dem Wege der Reflexion (29) erfüllt wird wie auch auf dem der „geistigen Kommunikation“ (29), durch die ja auch Plato von Sokrates den gewaltigen geistigen Impuls erhielt. Da Plato es dem Philosophen zur Aufgabe macht, „immer wieder von der jeweiligen Situation aus zu ergründen, wie sich unter Voraussetzung eines letzten, absoluten Maßstabes die endlichen Umstände in jener Situation präsentieren“ (6), wird seine Philosophie nicht nur Lehre, sondern vor allem „bestimmte Lebensweise“ (33). Deshalb bleibt der Erkenntnisakt nicht Selbstzweck, sondern er „treibt immer zugleich über sich selber hinaus, entweder zur ästhetischen Kontemplation oder zur praktisch-ethischen Aufgabe einer Umgestaltung der vorgefundenen Verhältnisse“ (37). Damit wird der Verstand in den Dienst des Willens gestellt (37), er motiviert das praktische Handeln und hat ein „kritisches Geschäft“ (50) mit der besonderen Aufgabe, dafür zu sorgen, daß der „Ausblick über das Endliche hinaus beständig erhalten bleibt“ (52). Das ist gesichert, wenn wir uns durch den Dienst an einem der drei Werte des Guten, Wahren oder Schönen „in Übereinstimmung mit dem Absoluten“ wissen (52). Da nun die sinnlich reale Welt der Ort ist, in dem die transzendenten Werte verwirklicht werden sollen (64), verlangt Plato deren genaue Kenntnis. Durch Vergleich zweier Tatbestände, wodurch deren Gesetzmäßigkeit ermittelt wird, erhalten wir diese notwendige Wirklichkeitserkenntnis. Auf Grund einer so gefundenen Formel, die „für eine in der Zeit sich abspielende Bewegung selber der Zeit entrückt und in das «Nunc stans» des Verstandes gebannt ist“ (66), handeln wir. Diese „statischen Formeln“ (66, 67) sollen „gedankliche «Chiffren» bilden, die logisch die empirische Wirklichkeit nur symbolisieren und die nur dadurch wieder für die empirische Wirklichkeit relevant werden können, daß wir auf Grund der Einsicht in diese Chiffren handeln“ (68). Da die empirische Wirklichkeit nicht den hinreichenden Grund ihrer Existenz in sich trägt und von einer „ihr gegenüber transzendenten Ursache als ihrem realen Grund abhängig ist“ (76), müssen wir zu ihrer Erklärung die Zuflucht zu den Ideen nehmen (82), die infolge der Möglichkeit ihrer dialektischen Verbindung „die logischen Chiffren“ der Wirklichkeit bilden (83, 84). Weil diese durch ein „quantitatives Maß charakterisiert“ (84) sind, ist eine exakte Erkenntnis

möglich (84, 93). Der Mathematik kommt außerdem auch noch „existentielle Bedeutung“ (85) zu, da „gewisse mathematische Proportionen auch die «*conditio sine qua non*» für die Existenz empirischer Dinge darstellen“ (85, 89). Auf Grund der Mittelstellung zwischen Sein und Werden und des Relationscharakters der Zahlen (87) muß die Mathematik der Sinnenwelt vorausgehen (89) und kann nie durch Abstraktion aus ihr gewonnen werden (90—94). Wegen dieser Mittelstellung fällt ihr nicht die entscheidende Rolle im Erkenntnisprozeß zu. Diese besitzt die „Logik“, welche die Mathematik „erfüllt“, „indem sie die Denkgesetze (Satz der Identität, des Widerspruches, vom ausgeschlossenen Dritten, vom zureichenden Grund) ins Bewußtsein ruft, durch welche allein die Erfahrung möglich wird und von denen anzunehmen ist, daß sie auch schon dann Gültigkeit besaßen, bevor wir ihrer bewußt geworden sind“ (95).

Diese erkenntnistheoretische Konzeption wird nun eingebettet in eine seinsmetaphysische Behandlung der konkreten Existentialordnung (111—171: die «*metaphysischen*» Prinzipien), welche der Verf. als „Metaphysik der Ursachen (172) kennzeichnet. Die Erfahrungswelt ist nicht nur „Inbegriff aller erfahrbaren gegenständlichen Wirklichkeit“ (111), sondern ist als *γένεσις εἰς οὐσίαν* (Phileb. 26 D 8) „auf ein «*Sein*» ausgerichtet, das es «*abbilden*» oder verwirklichen soll“ (111). „*Causa prima*“, Weltseele und die Einzelseelen sind jene „*metaphysischen Prinzipien*“, welche den Kosmos „verwalten“. Die „*Causa prima*“, einmal logisch als „absolute Eins“ bestimmt, dann ethisch als das Gute (125, 126), ist eine außerweltliche Ursache, nicht unmittelbar gegeben, sondern nur aus den Wirkungen erkennbar (114, 115). Von diesem „*unerkennbaren*“, aber nicht „*undenkbaren*“ Prinzip (125, 133) wissen wir das „*Daß*“, aber nicht das „*Was*“ (115). Während sie Grund dafür ist, daß überhaupt etwas Kontingentes existiert (112, 123, 139, 140), bedarf es der speziellen innerweltlichen Ursachen dafür, daß „*das Empirisch-Kontingente jeweils so ist, wie es ist*“ (122). Diese gleichzeitig transzendenten und endlichen Zweursachen, welche in ihrer Wirkweise an eine vorgefundene Wirklichkeit gebunden sind (140, 158), nennt Plato „*Seelen*“ (139). *Causa prima* und *causae secundae* sind aufeinander angewiesen; letztere können als „*nur endliche Kräfte*“ (141) eine „*vorübergehende Störung*“ verursachen! Diese Kollision schützt den Kosmos vor Verkrampfung und Starrheit und gibt die Möglichkeit der Selbstkorrektur. Deshalb kann das Universum als lebendig gedacht werden (141). Die Ausübung dieser „*Kausalität*“ verlangt von den „*Seelen*“ die Erfüllung gewisser Bedingungen (141). „*Sie handeln nicht völlig spontan, sondern nur wenn sie durch «Anwesenheit eines Schlechten» dasjenige, was an sich weder gut noch schlecht ist, gut machen wollen*“ (141; vgl. auch 142, 164, 166). Das „*wertindifferente*“ Sein der Welt kann also nicht zur Tat veranlassen (142), sondern nur „*die zufällige Anwesenheit*“ des Schlechten, dessen Quelle der unrichtige Gebrauch, „*den eine endliche Ursache von dem an sich neutralen Sein macht*“ (142), ist. Weil also ein „*Unbehagen*“ Veranlassung zum praktischen Handeln ist (189), erhält auch die Lust Anteil am richtigen Handeln. Ethischen Charakter trägt allerdings nur die „*rein-geistige Lust*, die als Begleiterscheinung aller unserer Bemühungen um das Schöne, Wahre und sozial Gerechte sich jeweils einstellt, und die sogenannte «*notwendige Lust*», die mit unserer Sorge um die Erhaltung des Lebens verbunden ist“ (190). Als nicht eindeutig determinierte Ursache steht die Seele beständig vor der Wahl, richtig oder unrichtig zu handeln. Zwei Tendenzen sind ihr ursprünglich gegeben, einmal für das Wohl des Ganzen zu sorgen, indem sie dem vernünftigen Seelenteil folgt (142, 185), dann besitzt sie „*den ebenso ursprünglichen Hang, nur das zu tun, was ihr als Einzelursache dienlich zu sein scheint*“ (142, vgl. auch 174). Unrichtig handelt die Seele aus Mangel an adäquater Einsicht. Eine solche wäre mit dem Verlust der Freiheit verbunden (144). Trotz der Unmöglichkeit einer Überschau des Universums muß die Seele sich um das Maß von Einsicht bemühen, das sie „*zur Erfüllung ihrer ethischen Aufgabe in der empirischen Welt braucht*“ (145), die darin besteht, über die „*eigenen endlichen Zwecke* hinaus sich für den einen der drei Werte des Guten, Schönen oder Wahren einzusetzen oder sich aufzuopfern“ (147). Dies Tun muß aber nach „*der Wahl des Besten* modifiziert werden“ (180), dem einzigen Wege, das unbeständige Gut der Freiheit zu bewahren. Aus dem entscheidenden Grundsatz ethischen Tuns, daß Unrecht tun schlimmer sei als Unrecht leiden (148), spricht als letzte objektive metaphysische Verankerung der

Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und ihre Bindung an „ewige Sinngehalte“ (146).

Zwischen der Erstursache und den Einzelseelen steht die Weltseele, deren Wirkungsweise „nirgends unmittelbar in Erscheinung tritt“ (152), die andererseits „nichts anderes leistet als das, was ebensogut aus der kombinierten Anstrengung der Einzelseele erklärt werden könnte, sofern diese . . . das Wohl des Ganzen im Auge haben“ (152). Die enge Verbindung von Theorie und Praxis kommt besonders zum Ausdruck in den „außertheoretischen Disziplinen“. Zu diesen rechnet die Ethik (173—194), deren wesentliche Grundzüge vorhin dargelegt wurden. Wie die Ethik in die überempirische Ordnung hineinweist, so auch die Ästhetik (194—205). „Dem Gehalte nach stellt die Kunst nichts anders dar als jene transzendente Weltordnung“ (198). In der Kunst wird das Absolute unmittelbar gewiß (199), ohne sich logisch Rechenschaft zu geben wie die Philosophie (200). Kunst ist eine Gabe von „oben“ und höchste religiöse Überzeugung „von der göttlichen und zugleich sittlichen Weltordnung“ (200). Deshalb lehnt Plato jene Kunstformen ab, die diesem überzeitlichen Gehalt zuwider sind (201—203).

Alle Einzelkünste sind nun „dienende Glieder“ der höchsten aller Künste, „der philosophischen Politik“ (204—211). Nach Meinung des Verf.s werde ihre entscheidende Stellung innerhalb des platonischen Denkens schon aus der Tatsache ersichtlich, daß ein großer Teil der erhaltenen Werke sich mit staatsphilosophischen Fragen auseinandersetze. Das Ringen um die Verwirklichung des Staatsideales ist gekennzeichnet durch die Werke: Staat, Politikus, Kritias, Gesetze. Der „inneren Bedeutung“ nach ist der platonische Staat kein Machtstaat, sondern ein „Erziehungsstaat“ (208 bis 211).

In dem Abschnitt endlich „Vom «historischen» Plato zu einem christlichen Platonismus“ (211—236) bekennt sich der Verf. zu letzterer Form, da nach seiner Auffassung der historische Plato wegen mancher Unzulänglichkeiten, vor allem wegen seines Gottesbegriffes, heute nur noch in christlicher Umformung haltbar sei. Das Christentum aber, welches den Anforderungen der „*philosophia perennis*“ entspricht (229), ist das „vorwiegend ethisch, nicht dogmatisch verstandene anglikanische Christentum“, zu dem sich der Verf. bekennt und das er „auch vom philosophischen Standpunkt ohne Vorbehalt gutheißen“ kann (9). In diesem Sinne möchte er die Tradition seiner „eigentlichen philosophischen Lehrer“ (Dean Inge, Erzbischof Temple, Prof. A. E. Taylor und Prof. Cl. Webb) fortsetzen (9). Diesem Bekenntnis wird weder der Philosoph noch der Theologe zustimmen. Letzterer wird vor allem vom Verf. für die schwierigen Fragen von Natur und Übernatur, Glaube und Wissen, Antike und Christentum eine tiefere theologische Auseinandersetzung verlangen. In diesen Fragen dürften wohl die Kirchenlehrer und Theologen der Vergangenheit bessere Wegführer sein als die Genannten.

Man wird die Bemühungen des Verf.s, platonisches Denken als gestaltende Kraft im Vollzug des konkreten Lebens aufzuweisen, begrüßen. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung allerdings mit Einzelheiten seiner allgemeinen Ausführungen dürfte wohl dann erst fruchtbar sein, wenn die philologisch fundierten Einzelinterpretationen der verschiedenen Dialoge vorliegen. Diesen noch zu erwartenden Einzelinterpretationen wird man aber mit einer besonders kritischen Aufmerksamkeit begegnen, wenn der Verf. sich für manche bedeutenden philologischen Fragen als „nicht genügend qualifiziert“ (22, vgl. auch 173, 205) bekennt. Mit Recht darf man schon jetzt an der Möglichkeit einer philologischen Begründung für Behauptungen etwa folgender Art zweifeln: „Wer das Sein zum obersten Begriff der Philosophie macht, der wird nicht darum herkommen, dem Pantheismus zuzuneigen und der Ethik gegenüber der Wirklichkeitserkenntnis nur zweitrangige Bedeutung zu vindizieren“ (136); in Platos Philosophie habe der Substanzbegriff keinen Platz (112); „Naturphilosophie finde sich am Rande seines Denkens“ (113). Hierhin gehört auch die These vom wertindifferenten Sein (142, 184); ebenso ist die angedeutete Interpretation des Timäus bedenklich (vgl. z. B. 113). Die Überbetonung des Praktischen ist verantwortlich für die Vernachlässigung der Metaphysik, die doch für Plato so entscheidend ist, da auf dem Wissen um metaphysische Fragen sich die ganze philosophische Lebensform aufbaut. Als Beispiel für die Vernachlässigung bzw. für das Fehlen metaphysischer Probleme, welche für die metaphysische Deutung des Lebens

bedeutsam sind, seien genannt: erkenntnistheoretische und ontologische Teilhabe (vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I. q. 84. a. 4. c); Apriorismus; Seele als innerweltlicher Berührungspunkt von Ideenwelt und Empirie; Existenzart der aprioristischen Erkenntniselemente in der Seele und die der Ideen; „Wahrheit“ und Wahrheitsgewißheit; Verhältnis von Person und Werk etwa in der Gestalt des Sokrates.

Auf Grund der Zielsetzung dieser allgemeinen Einleitung hätte der Mathematik wie der „Logik“ und ihrem gegenseitigen Verhältnis mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden können. So wäre einmal die bleibende denkerische Leistung Platos deutlich geworden und eine tiefere Schau mancher philosophischer Probleme. Platos Logik ist z. B. mit den genannten vier logischen Prinzipien durchaus nicht erschöpft. Die Sklavenaufgabe im Menon (82 E—87 A) weist auf die Grundlagenkrisis der griechischen Mathematik und auf ihre Überwindung hin, indem solche Zahlenverhältnisse, die sich der unmittelbaren Darstellung durch ganze Zahlen entziehen, indirekt durch Betrachtung ganzzahliger Verhältnisse beherrscht werden können (vgl. Eukl. V def. 3, 5, 7). Das logische „Konstruktionsprinzip“ dieser Eudoxischen Logoslehre erinnert an folgende Sätze der formalen Logik: (1) Jede reflexive, symmetrische und transitive Beziehung erzeugt eine Klasseneinteilung. (2) Jede Klasseneinteilung wird durch eine äquivalenzartige Beziehung erzeugt. Die Größenpaare zerfallen in Klassen, zwischen denen neue Beziehungen feststellbar sind. Zur Spitzenleistung griechischer Mathematik gehört der Beweis der Transitivität (vgl. z. B. Eukl. V Satz 11). M. a. W.: Plato benutzt mehrstellige logische Funktionen und betrachtet jeweils ein zusammenhängendes und abgeschlossenes System von Klassen (vgl. dazu Parm. 143 E—144 A). Der Logos ist also das einheitliche Element, welches die *vielen* (Eukl. V def. 5) gleichwertigen Paare zu *einem* mathematischen Einzelding stempelt. Diese Größenpaare sind dann Träger der gewöhnlichen mathematischen Beziehungen, wie „gleich“, „ungleich“ usw., und Träger gewisser rechnerischer Verknüpfungen, aber nicht auf Grund von naiv-anschaulichen Tatsachen, sondern ausgesuchtfornalen Bestimmungen. Der moderne Mathematiker bewundert die Erkenntnis der Beweispflicht wie deren kunstvolle und streng logische Erfüllung der beziehungs-theoretischen Eigenschaften dieser Logoi; so z. B. im genannten S. 11 von Buch V bei Euklid, daß: *οἱ τῶ αὐτῷ λόγῳ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀλλήλοις εἰσὶν οἱ αὐτοί*. Damit ist z. B. für das Problem „ἐν καὶ πολλά“, einem Grundproblem platonischen Denkens, eine mathematische wie formallogische Begründung gegeben, die mehr besagt als eine „Sortierung“ von Gegenständen und gleichzeitig die alltäglichen traditionellen philosophischen Darlegungen wesentlich übersteigt. In problemgeschichtlicher Schau könnte die Eudoxische Logoslehre, die Begründung der Irrationalzahlen, die Darstellung und Wesensart der Logoi, noch eindrucksvoller beleuchtet werden durch einen Vergleich mit anderen Verfahren zur Begründung der Irrationalitäten, wie sie verknüpft sind mit den Namen Bachmann, Cantor, Dedekind, Weierstrass.

Diese hier angedeuteten Erwägungen liefern eine ausgezeichnete Interpretationsbasis für die platonischen Altersdialoge, besonders für den Parmenides. Außerdem erhellen sie die Ideenlehre über die gewöhnliche Deutung hinaus, ebenso den „Ordo-Gedanken“ wie auch das Verhältnis vom Ganzen zum Teil und die Frage der Analogie, bei der es für Plato im Gegensatz zu Aristoteles weniger auf das Eigensein der Verknüpften ankommt als vielmehr auf den Typus der Verknüpfung. Das Verhältnis endlich von Mathematik und „Logik“, eine für das Verständnis Platos so un-gemein wichtige Frage, läßt sich wohl folgendermaßen darstellen: Geht man aus z. B. von der besonderen Arithmetik: sie hat besondere Gegenstände, nämlich einzelne Zahlen (wie 5, 7, 12 usw.), besondere Beziehungen (wie $12 = 7 + 5$), besondere Eigenschaften dieser Beziehungen, wie $5 + (6 + 7) = (5 + 6) + 7$. Der erste Schritt der Verallgemeinerung führt zur allgemeinen Arithmetik; hier gibt es unbestimmte Zahlen (wie a, b, s usw.), besondere Beziehungen (wie $s = a + b$), besondere Eigenschaften dieser Beziehungen, wie $a + (b + c) = (a + b) + c$. Verallgemeinert man nun auch noch die Beziehungen, erreicht man die Algebra, also: unbestimmte Elemente (a, b, p, s usw.); unbestimmte Beziehungen (wie $s = S(a, b)$); besondere Eigenschaften dieser unbestimmten Beziehungen wie $S[a, S(b, c)] = S[S(a, b), c]$. Der letzte Schritt verallgemeinert auch noch die Beziehungseigenschaften, dann befinden wir uns in der formalen Beziehungslogik, mit der vorhin nur operiert wurde. So werden in den Vordergrund der Betrachtung die Gesamtheit

gestellt, welche gegenüber gewissen Beziehungen abgeschlossen ist, und ihre Beziehung zu anderen Gesamtheiten, wie z. B. Gruppen, Ring, Körper. Sie sind nicht gekennzeichnet durch ein gemeinsames Merkmal der Einzelglieder, sondern durch die „Klassengenossenschaft“, was hinwieder bedeutsam ist für die Universalienlehre wie die Abstraktionstheorie. K. Ennen S. J.

Ohm, Th., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie.* 4° (XVI u. 544 S.) Freiburg, Wewel. DM 19.—; geb. DM 22.—.

Obwohl ein Werk über die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen ein Wagnis ist, wie der Verf. schreibt, so war doch ohne Zweifel er der Berufene, es zu schreiben. Anhand der religionsgeschichtlichen Tatsachen und im Lichte der Offenbarung und Theologie fragt er, ob sich die Liebe zu Gott auch in den nichtchristlichen Religionen findet, was sie an Werten enthält und welches ihre Mängel sind. Darin wird er nicht nur von einem theoretischen, sondern auch von einem praktischen, missionarischen Interesse geleitet. Das Werk ist die Frucht jahrzehntelanger und umfassender Studien auf dem Missionsfeld und in den Bibliotheken Europas. Nicht überall konnten freilich die Übersetzungen am Urtext nachgeprüft werden; aber das Textmaterial, das teilweise auf eigenen Forschungen, teilweise auf der Verwertung fremder Arbeiten beruht, ist so überreich, daß das sich ergebende Gesamtbild gesichert ist.

Genaue Begriffsbestimmungen sowie die Rechenschaftsablage über Gegenstand, Sinn und Methode der Untersuchung leiten zum 1. Buch des Werkes über. Dieses befaßt sich zunächst mit dem Anruf Gottes an die nichtchristlichen Völker. Ein solcher Anruf wird dem Menschen schon durch die natürliche Offenbarung in der Schöpfung kund. Sie sagt uns, daß Gott der höchste Wert ist, daß er uns liebt und von uns geliebt werden will. Noch deutlicher und erhabener ist der Anruf der übernatürlichen Offenbarung. Daß die Liebe Gottes zu uns und sein Wille, von uns geliebt zu werden, schon im Alten Testament gelehrt werden, ist für den christlichen Theologen nicht neu, wohl aber, wie es scheint, für manche Religionsgeschichtler. Die Liebesbotschaft des Neuen Testaments von der von oben her durch den Heiligen Geist geschenkten übernatürlichen Liebe richtet sich ebenso wie das Liebesgebot des Alten Testaments an alle Menschen. Sorgfältig geht O. schon hier den verschiedenen Bedeutungen der Liebe und den ihnen zugeordneten Ausdrücken im Alten und Neuen Testament nach, wie überhaupt seine Fragestellung eine so reiche Differenzierung aufweist, daß sie in einem kurzen Bericht nicht dargestellt werden kann.

Wie wiederum Philosophie und Theologie zeigen, besitzt der Mensch auch die Fähigkeit, Gott auf natürliche Weise zu lieben. Dabei werden die Fragen nach der selbstlosen Liebe, der Liebe zu Gott über alles und der natürlichen Freundschafts-
liebe zu Gott, geklärt. Betreffs der Fähigkeit für die übernatürliche Liebe hält sich O. an die klassische Formulierung Augustins: *Posse habere . . . caritatem naturae est hominum; habere autem . . . caritatem gratiae est fidelium.* Ein Abschnitt über die Möglichkeit des Gotteshasses beschließt das 1. Buch. — Die unbedingte Sicherheit, mit der Gott (durch Vernunft und Glauben) als höchstes Gut erkannt wird, schließt die Freiheit der Liebe zu Gott nicht aus. Diese gründet vielmehr darin, daß wir Gott, solange wir ihn nicht in unmittelbarer Schau genießen, auch als *causa mali* oder als *prohibens vel negans bonum nostrum* betrachten können.

Das 2. Buch gibt durch eine erdrückende Fülle von positiven Zeugnissen der Religionsgeschichte (57—422) Antwort auf die Frage, wie die Nichtchristen den Ruf Gottes beantwortet haben. Eine Aufzählung der behandelten Religionen und Religionsformen — es sind praktisch alle — erübrigt sich. Ausführlich werden die Religionen der alten Griechen und Römer mit Einschluß der Philosophen behandelt. Das Tremendum überragt zwar das Fascinosum und die Furcht die Liebe. Dennoch findet sich besonders bei den Griechen der Zug zu Gott, der Eros, die Liebe von unten her, die dann für die Agape des Neuen Testaments einen Anknüpfungspunkt bot. Einläßlich ist die Darstellung der Bhakti-Frömmigkeit (200—267). Es ist ein Irrtum, in Indien nur eine monistische oder theopanistische Frömmigkeit zu sehen. In den allerweitesten Kreisen herrscht der Glaube an einen persönlichen Gott und warme Liebe zu ihm. Die Bhakti-Religion steht in ihrer Entwicklung nachein-