

Aufsätze und Bücher

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

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. XXV—XXVII, 1951—1953. gr. 8° (219, 232, 207 S.) Washington, Cath. University of America. Je Doll. 3.—. — Auf ihrer 25. Jahrestagung 1951 hat die American Catholic Philosophical Association zum ersten Male die neugestiftete Thomas-Medaille (Cardinal Spellman-Aquinas Medal) verliehen. Sie ist als Ehrengabe an solche Philosophen gedacht, die durch hervorragende Lehre und philosophische Veröffentlichungen von bleibendem Wert sich ausgezeichnet und zugleich Einfluß auf das philosophische Leben in Amerika genommen haben. Als erster Träger der Medaille wurde *J. Maritain* ausersehen. Die Rede, mit der er für die Verleihung dankte, ist bemerkenswert, nicht nur durch das, was sie in Kürze an Charakteristik des Werkes des hl. Thomas enthält, sondern vor allem durch die Beurteilung der Aufgabe und Zukunft der Philosophie im katholischen Leben Nordamerikas. Maritain glaubt in gewissen Gruppen der Jugend Amerikas eine ernste Hinwendung zu philosophischem Denken, wie überhaupt zu geistigen und geistlichen Dingen, feststellen zu können, die, wenn sie andauere, zu großen Hoffnungen Grund gebe; und mit Recht bewundert er die Entwicklung, die das philosophische Studium innerhalb des katholischen Raumes Nordamerikas in den letzten Jahrzehnten genommen hat. — Die jährlichen Berichte der American Catholic Philosophical Association legen in ihrer Weise von der Mannigfaltigkeit wissenschaftlicher Bemühung auf philosophischem Gebiete ein sehr beachtliches Zeugnis ab. Die Gesamtthemen, die auf den Tagungen zur Beratung standen, waren folgende: 1951 *The Nature of Man*; 1952 *Philosophy and the Experimental Sciences*; 1953 *Philosophy and Unity*. Außer den Referaten der Hauptversammlungen bemühten sich auch die Diskussionen in den einzelnen Sektionen um das Gesamtthema, ohne andere Gegenstände auszuschließen; so findet sich im Bericht über die Sektionsverhandlungen 1951 eine Erörterung über die Autorität des hl. Thomas in der Philosophie, und 1953 ein längeres Gespräch über das Problem der „Christlichen Philosophie“. Die Philosophische Gesellschaft, die mit ihren mehr als 600 Einzelmitgliedern und 129 angeschlossenen Universitäten, Kollegien und Seminaren zu beträchtlicher Größe angewachsen ist, benutzt ihre jährlichen Tagungen zugleich, um durch Rundfunk eine größere Öffentlichkeit anzusprechen. Unter diesen Vorträgen und Gesprächen der letzten Jahre sind ausgezeichnete Stücke philosophischer Einführungskunst. — 1952 wurde die Cardinal Spellman-Aquinas Medal *E. Gilson* verliehen. Die Dankrede, die er, auf das Hauptthema der Tagung Bezug nehmend, hielt (*Science, Philosophy and Religious Wisdom*), ist zugleich, nach 45 Jahren erfolgreichster Jüngerschaft, ein persönliches Bekenntnis zu Thomas und zu dem, was er als Bestes von Thomas glaubt empfangen zu haben.

Hartmann

Häberlin, P., *Philosophia perennis*. Eine Zusammenfassung. gr. 8° (161 S.) Berlin-Göttingen-Heidelberg 1952, Springer-Verlag. DM 12.60, geb. 16.80. — Der in Deutschland als Philosoph weniger bekannte Zürcher Psychologe und Pädagoge legt in seinem 75. Lebensjahre ein philosophisches Testament vor, das im Beispiel eigenen Denkens die *philosophia perennis* widerspiegeln möchte. Im 1. Kap. wird die Aufgabe der Philosophie umrissen. Sie hat zum Gegenstand das „Seiende“, aber in nicht-empirischer, apriorischer, d. h. unbedingter Wahrheit; diese Grundthese wird energisch durchgehalten. Zugleich ist Wissen Sinnsetzung, denn der Philosoph fragt nach Gestaltung des Lebens aus Wahrheit (13. 161). Die nähere Ausarbeitung der apriorischen Wissensmöglichkeit ergibt die Dreiteilung: ontologische, kosmologische, anthropologische Frage. Die Ontologie analysiert die ungegenständliche Ur-Wahrheit des Selbstseins, deren wir uns in der tatsächlichen Erfahrung kraft apriorischer Einsicht vergewissern als der ontologischen Bedingung möglicher Erfahrung; das Selbst als Subjekt von Erfahrung, so wird gegen Descartes betont, wird, als solches „unab-

hängig“ von Erfahrung verstanden (34). Doch auch die Realität des Objekts offenbart sich a priori; es ist unmittelbar und unbedingt gewiß als „Partner“ des Subjekts, und insofern selbst „Subjekt“. Alles Seiende ist Subjekt. Seiendes begründet sein Sein nicht durch sich, Sein ist nicht durch Seiendes begründet (43, dann auch 137, 140); „existieren“ heißt einfach da-sein, ohne mögliche „Erklärung“; daher Ablehnung Gottes als eines Seienden und aller Gottesbeweise kausaler Natur. Die Kosmologie entwirft die qualitativen Bestimmungen der Objekte, die als Individuen im strengen Sinn mit eindeutig unterschiedenen Qualitäten gefordert werden. „Welt“ ist dann geordnete Vieleinheit von Seienden, ihre Einheit läßt sich nur als *unitas ordinis* denken. Begriffe wie Veränderung, Werden, Zeit, Kausalität finden dabei ihre apriorische Ableitung. Anthropologie geht a priori vom Faktum der Selbstbegegnung im Selbsturteil aus (62); Selbsterfahrung ist nur in Fremderfahrung möglich, und zwar indem das Subjekt die Funktion seines Objekts als die eigene, als seine erfährt (63). Daher bedarf es eines „Organismus“, dessen (unbewußt intentionaler) „Schöpfer“ und Gestalter es ist, und in dessen Funktionen es sich wiedererkennt, d. h. überhaupt erst eigentlich inhaltlich erkennt. Selbsterfahrung ist an „Inkarnation“ gebunden (68). Diese *qualitas* des menschlichen Subjekts ist als einzige a priori einsichtig (weil gefordert vom Phänomen der Selbstbegegnung), und gestattet apriorische Deduktion des Daseinssinnes: der Mensch hat als ständige Aufgabe die „Vergeistigung“ seines Tuns. Geist ist die Möglichkeit, „objektiv“ zu sein im Urteilen und Gestalten gegenüber dem im Organismus als dem Subjekt-Organ wurzelnden „Trieb“ (78 f.). Die perennierenden Lösungsversuche dieser gestellten Aufgabe heißen „Kultur“, und so entfaltet sich Philosophie zu Kulturphilosophie, und zwar in der Dreieinheit von Ästhetik (die das rein formale Apriori der „Ordnung“ in der Welt der Objekte wahrhaft und zur Geltung bringt, — „alles ist schön“), Logik (die sich auf die materiale Seite der Objekte, die Feststellung ihrer „Wirklichkeit“, richtet), Ethik (welche ebenso auf den materialen Aspekt der Dinge bezogen ist, aber in ihrer „Bedeutsamkeit“, ihrem „Wert“ für Tätigkeit und Entwicklung). Von der Ethik her läßt sich nun auch Gott als absoluter Wertgrund, als Subjekt absoluter Sinnsetzung philosophisch einsehen, denn Werte treten mit unbedingtem Anspruch auf Anerkennung gegenüber: „Wissen um absoluten Wert ist zugleich Wissen um gültige Sinn-Gesetztheit und damit um sinnsetzenden Grund“ (138). — Der Reichtum der philosophischen Konstruktionen in diesem Buch läßt sich in so gedrängter Übersicht nicht einmal andeuten. Daß es ein Philosophie heute wagt, ein derart aprioristisches System in strenger Geschlossenheit vorzulegen, ist erstaunlich. Die wenigsten werden ihm folgen können. Schon die Frage, *wie* apriorische Evidenzen möglich seien, wird nicht geklärt; es genügt ja nicht, ihre (angebliche) Tatsächlichkeit (und daraus ihre Möglichkeit) einfach nur zu behaupten. Sonst gelangt man zu einem so gut wie rein intuitionistischen Philosophieren, dessen Ergebnisse immer umstritten bleiben müssen. Von hohem Interesse sind die systematisch auftretenden Bemerkungen über die „kulturelle“ Berufung des Menschen, über Sinn und Weg logischer, ästhetischer, ethischer Kultur. Sie verraten wieder einmal den erfahrenen Psychologen und Didaktiker.

Ogiermann

Misch, G., *Der Weg in die Philosophie*. Eine philosophische Fibel (Sammlung Dalp 72). 1. Teil: *Der Anfang*. 2., stark erweiterte Aufl. kl. 8° (504 S.) München 1950, Lehnen. DM 9.80. — Das Buch war in 1. Aufl. 1926 erschienen, in der Nazizeit jedoch makuliert worden. Ausgehend von der Hegelschen Überzeugung, daß der geschichtliche Verlauf der Entwicklung der Philosophie mit dem systematischen Gang ihrer Entwicklung im Grunde genommen eins sind, will das Buch anhand von Texten mit ausführlichen Einleitungen und Interpretationen *den Weg* in die Philosophie darstellen. Die neue Bearbeitung erstreckt sich nur auf den „metaphysischen Anfang“ oder den „ersten Gang“ der Philosophie bis zum Auftreten des Sokrates. Diesem ersten Gang entspricht nach dem Verf. die gesamte Entwicklung der Philosophie im alten Indien und China, die deshalb hier parallel zur vorsokratischen Philosophie behandelt wird, während der „zweite, wissenschaftliche Gang“ der Philosophie erst mit Sokrates und Platon beginne und ausschließlich abendländisch sei. Der „erste Gang“ wird jedoch auch in der Spiegelung bei den Späteren (etwa bei Platon, Aristoteles, Dilthey, Schopenhauer) und in den Entsprechungen der mittelalterlichen oder neueren Philosophie dargestellt. — Einige Fragezeichen seien angebracht: etwa an

den Aussagen über Glaube und Wissen in der christlichen Philosophie (nach M. hat das Christentum überhaupt keine Philosophie hervorgebracht); oder wenn Nikolaus von Kues mit Giordano Bruno in eine Linie gestellt wird; oder wenn Eckehart nur in den Ausgaben von Pfeiffer und Büttner zur Sprache kommt. Die vollständige Vernachlässigung der für das Werden und die Entwicklung der indischen Spekulation bedeutsamen Sehnsucht nach Erlösung vom Kreislauf der Geburten kann nicht unwidersprochen bleiben. Obwohl das Buch in vieler Hinsicht reiche Anregung und Hilfe zum Verständnis schwieriger Texte bietet, dürften doch so voraussetzungsvolle Texte wie die Upanishaden und das Tao-te-king, die lange und komplizierte geschichtliche Einleitungen und Kommentare erfordern, nicht gerade den leichtesten Zugang zur Philosophie eröffnen, wie das durch den Ausdruck „Fibel“ nahegelegt wird.

Brugger

Wasmuth, E., Von der Wahrheit der Philosophie. 8° (77 S.) Köln 1952, Hegner. DM 3.80. — Das Bändchen, aus einem Vortrag an der Technischen Hochschule in Darmstadt hervorgegangen, arbeitet trefflich den Unterschied zwischen wissenschaftlicher und philosophischer Wahrheit heraus. Was die Kenntnis der Beziehungen zwischen den Dingen angeht, verhält sich der heutige Mensch zu den Alten wie ein Erwachsener zu einem Kind; es wäre aber töricht, zu denken, er sei damit auch „weiser als Sokrates“. Das bessere Wissen hilft nichts zu der wesentlichen Aufgabe, die der Philosophie gestellt ist: ein gültiges Bild des Menschen zu zeichnen, ein Bild, das am Urbild des Menschen — und das ist Gott — sein Maß findet. Freilich entwerfen auch die Einzelwissenschaften, meist ungewollt und kaum bewußt, ein Bild des Menschen; von den Tatsachen her ist dieses allerdings nicht zu beweisen, und darum ist es Aufgabe der Philosophie, ihm gegenüber wachsam und kritisch zu sein. Denn „der Versuch der Menschen, ihr Bild mit den Mitteln der Erde und ohne Schau auf die Höhe, den Himmel, . . . zu schaffen, führte in die Irre“ (63 f.). Weil die Wahrheit der Philosophie es also mit dem Menschen zu tun hat, meint der Verf., habe sie, recht gesehen, nichts mit Gott zu schaffen (67). — Vielleicht will der Verf. damit nur sagen, Gott sei in der Philosophie nicht, wie in der Theologie, der gegebene Gegenstand, auf den sich das Fragen direkt richtet („subiectum scientiae“, sagt Thomas), sondern nur insoweit erreichbar, als er Urgrund des Menschen und der Welt ist. Weil aber das philosophische Suchen nach diesem Urgrund trotz all seiner Unzulänglichkeit nicht einfachhin vergeblich ist, ist auch der Auffassung Jaspers', jegliche philosophische Wahrheit sei zum Scheitern verurteilt (52), nicht ohne Einschränkung zuzustimmen.

de Vries

Sinclair, A., The Conditions of Knowing. 8° (260 S.) London 1951, Routledge and Kegan Paul. Sh 21.—. — Der Verf. ist Dozent an der Universität Edinburgh. Seine oft wiederholte Hauptthese ist: Was die Dinge für uns sind, das sind sie nur auf Grund einer subjektiv bedingten Auswahl und Gruppierung der Gegebenheiten (dependent on ways of selecting and grouping in attention). So beruht z. B. die Entwicklung, die wir feststellen, auf der subjektiven Auswahl bestimmter Data; ähnliches gilt von jeder Ordnung, von kausalen Zusammenhängen, räumlichen und zeitlichen Beziehungen usw. Auf Grund dieser These wird so ziemlich alles abgelehnt, was der Philosophie sonst als ausgemacht gilt: das Bestehen von Tatsachen, der Unterschied von Apriori und Aposteriori, von Erkenntnissubjekt und -objekt, sogar ein klarer Unterschied von Wahr und Falsch. Die Sprache ist das Mittel, andere zu veranlassen, ihre subjektive Auswahl und Gruppierung der Gegebenheiten zu ändern; wenn tatsächlich alle die gewünschte Haltung einnehmen, dann sagen wir, eine Behauptung sei bewiesen. — Ob der Verf. wohl selbst glaubt, daß er auch nur in diesem Sinn seine Behauptungen „bewiesen“ hat? Gewiß beruht unsere Erkenntnis stets auf einer „Auswahl“ und bleibt darum Stückwerk; aber ist deshalb das wenige, das wir erkennen, notwendig eine Verfälschung der Wirklichkeit?

de Vries

Fraenkel, A. A., Abstract Set Theory (Studies in Logic and the Foundation of Mathematics). gr. 8° (X u. 497 S.) Amsterdam 1953, North-Holland Publishing Company. Fl 38.—. — Die Einteilung des Buches entspricht im wesentlichen der des ersten Teiles der bekannten „Einleitung in die Mengenlehre“ des gleichen Verf. Das

1. Kap. entwickelt sehr klar die Grundbegriffe der Mengenlehre, und zwar semiaxiomatisch, d. h. die Axiome der Mengenlehre werden ohne eingehende axiomatische Untersuchung mit ihrer durch die Natur der Sache nahegelegten Begründung an den Anfang gestellt: das Axiom der Bestimmtheit, der Teilmenge, der Paarung, der Vereinigung, des Unendlichen, der Potenzmenge; aus diesen Axiomen wird unter Hinzunahme neuer Definitionen der gesamte Aufbau der Mengenlehre deduktiv abgeleitet. Dieses semiaxiomatische Vorgehen verbindet vorteilhaft größtmögliche wissenschaftliche Genauigkeit mit dem Bestreben zum Entgegenkommen gegenüber dem Leser (das Buch ist als Einführung für Mathematik- wie Philosophiestudenten gedacht); ein streng axiomatisches Verfahren würde weitgehend die mathematische Logik voraussetzen und so das Verständnis von vornherein erschweren. Das 2. Kap. behandelt ausführlich die Äquivalenz der unendlichen Kardinalzahlen (transfinite Zahlen) und ihre Arithmetik (Addition, Multiplikation, Potenzierung). Den Ordnungszahlen und der Theorie der wohlgeordneten Mengen gilt das 3. Kap. Der reiche Inhalt des Buches wird von einer bis zum Jahr 1946 fast vollständigen Bibliographie der allgemeinen Mengenlehre abgeschlossen; die Literatur zur logischen und philosophischen Problematik der Mengenlehre ist darin besonders berücksichtigt. — Die Mengentheorie findet in dem Buch F.s eine Darstellung, die nicht nur den Fachmann zufrieden stellt, sondern auch einem weitesten Leserkreis zugänglich ist. Die eigentlich logische und philosophische Problematik der Mengenlehre soll in einem angekündigten weiteren Werk „Foundations of Set Theory“ ausführlich behandelt werden, zugleich mit einer Ergänzung der Bibliographie. Sein baldiges Erscheinen wird man nach der Lesung des vorliegenden Buches besonders wünschen.

Richter

Scimè, S., *Problemi dell'Essere (Problemi d'oggi, 3. Ser. 10)*. gr. 8° (136 S.) Padua, Cedam. L. 500.—. — Das Buch bietet eine umfassende Zusammenschau der Seinsphilosophie, wie sie unter Führung der christlichen Offenbarung von der Scholastik und besonders von Thomas von Aquin entwickelt worden ist. Dabei wird alles auf die Grundalternative: Monismus oder Dualismus zurückgeführt. Das vorchristliche Denken (damit setzt sich der Verf. immer wieder auseinander, während er das neuzeitliche Philosophieren nur gelegentlich und kurz erwähnt) kam entweder nicht über den Monismus hinaus, oder es konnte in Aristoteles den Dualismus nicht vollendet ausprägen, weil es noch nicht zum freien Schöpfer vordrang. Der Monismus vernichtet das Kontingente und das Absolute oder das Endliche und das Unendliche, deshalb auch das Sein und das Werden, schließlich ebenso das Ideale und das Reale oder das Subjekt und das Objekt; hieraus ergibt sich als letzte Folgerung die Auslieferung des Seins an das Nichts. Der Dualismus hingegen ist allein imstande, alle die genannten Spannungen unverkürzt zu wahren und damit das Sein selbst zur Fülle seiner Entfaltung zu führen. Letztlich liegt auch dem Dualismus ein Monismus zugrunde, der alle endlichen Zweitheiten auf die Einheit des unendlichen Ursprungs zurückführt. — Der Inhalt dieser klar geschriebenen und mit zwingender Logik fortschreitenden Schrift entspricht vielleicht nicht ganz dem Titel, weil hinter den (gewiß richtigen und bewiesenen) Thesen der scholastischen Seinsphilosophie die ihr zugrundeliegenden Probleme oder die ihr innewohnende Problematik nicht kraftvoll genug hervortritt.

Lotz

Fischl, J., *Logik. Ein Lehrbuch. Mit einem kurzen Abriss über Logistik*. 2. Aufl. 8° (156 S.) Graz 1952, Styria. DM 9.—. — Man wird dem Verf. für die klare und übersichtliche Darstellung der immer noch für das Studium der scholastischen Philosophie und Theologie unentbehrlichen überlieferten Logik dankbar sein müssen, zumal sein Buch heute das einzige seiner Art in deutscher Sprache ist, das im Buchhandel erhältlich ist. Den üblichen Kapiteln über Begriff und Wort, Urteil und Satz, Schluß und Beweis hat der Verf. einen kurzen Anhang über die Logistik beigelegt, in dem die wichtigsten logistischen Zeichen erklärt werden; mit Recht warnt F. davor, die Bedeutung der Logistik für die Philosophie zu überschätzen. Weniger befriedigend ist der Abschnitt über die Methode der Forschung (124—128), wegen des unscharfen Begriffs der „Geisteswissenschaften“ (denen sogar die Mathematik zugerechnet wird) und der zu wenig differenzierten Zuordnung der deduktiven Methode zu Mathematik, Philosophie und Theologie. Wir bemerken noch ein paar Kleinig-

keiten, die in einer Neuauflage leicht verbessert werden könnten: Der übliche Begriff der Eigentümlichkeit (was *allen* Individuen einer Klasse notwendig zukommt, und: was *nur* ihnen zukommt) ist in Wirklichkeit kein einheitlicher Begriff (42); Subkontrarietät und Subalternation von Sätzen verwirklichen nicht die Definition des Gegensatzes (76), dürfen also nicht als Arten des Gegensatzes bezeichnet werden (78 f.), die Implikation der Logistiker ist nicht dasselbe wie ein echter Bedingungssatz (149 f.).

Esser, G., S. V. D., *Metaphysica Generalis in usum scholarum*. 2. Aufl., gr. 8° (XVI u. 368 S.) Techny (Ill.) 1952, Mission Press. Doll. 4.—. — Der Aufbau dieser Ontologie ist der in der neueren Scholastik übliche. Der 1. Teil behandelt das transzendente Seiende, mit den Unterteilen: 1. Das Seiende als solches, 2. die Weisen des Seienden (Akt und Potenz, Wesen und Dasein, das Mögliche), 3. die transzendentalen Attribute des Seienden, zu denen auch die Schönheit gerechnet wird. Der 2. Teil behandelt das kategoriale Seiende, mit den Unterteilen: 1. Die Kategorien, 2. Ursprung und innerer Aufbau des kategorialen Seienden (Ursachenlehre). Die Einzelausführung begnügt sich aber keineswegs mit einem schablonenmäßigen Weitergeben überlieferter Thesen. Es kommt dem Verf. vor allem darauf an, zu zeigen, daß die grundlegenden Begriffe und Aussagen der scholastischen Ontologie nicht willkürliche Begriffskonstruktionen sind, sondern durch das Gegebene selbst gerechtfertigt und gefordert werden. Gegenüber dem Bestreben nach kritischer Grundlegung tritt die kühne Spekulation zurück. In der Erörterung der scholastischen Streitfragen sucht E. den verschiedenen Standpunkten gerecht zu werden, legt ihre Gründe dar und beurteilt sie maßvoll; gelegentlich enthält er sich einer eigenen Stellungnahme, in andern Fragen gibt er der suarezianischen Auffassung den Vorzug. Eigenartig ist die Formulierung des „*principium rationis realis*“: „Das Wesen ist Grund der Wesenseigentümlichkeiten“ und seine Kennzeichnung als apriorisches Erweiterungsurteil (99—104); die Begründung berücksichtigt allerdings kaum dieses dem Bereich der logischen Reflexion angehörige allgemeinste Prinzip (das doch wohl streng analytisch ist), sondern mehr die Einzelsätze, in denen ein im Subjektbegriff nicht enthaltenes reales Merkmal als wesensnotwendig ausgesagt wird, z. B.: Ein vernunftbegabtes Seiendes ist frei. Weniger befriedigend scheint uns auch die Zurückführung des Begriffs des transzendentalen Guten auf den des Zieles (*finis*); freilich wird diese Ableitung dadurch wieder in etwa zurückgenommen, daß die Gutheit als eine „absolute Qualität“ bezeichnet wird (175) — was vielleicht nach der andern Seite zu weit geht.

de Vries

Lyttkens, H., *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*. gr. 8° (493 S.) Uppsala 1952, Almqvist & Wiksells. Kr 18.—. — Die umfangreiche Uppsalenser Dissertation über den Analogiebegriff bei Thomas dürfte sowohl der erste eingehende Versuch aus protestantischer Feder auf diesem Gebiete sein wie überhaupt die einzige Monographie zum Analogieproblem, die sich dem ganzen Fragenbereich mit solch geduldiger und angespannter Energie widmet. Zunächst entwirft der Verf. ein Bild des geschichtlichen Werdens des Analogiebegriffs; manche seiner Untersuchungen, vor allem wohl zu Platon und Plotin, beruhen auf erstmaligen Erschließungen der einschlägigen Texte. Die nähere Eingrenzung des Themas bringt es mit sich, daß fast immer sofort auf die Analogie im Gott-Geschöpf-Verhältnis reflektiert wird. Trotzdem kommt sehr gut heraus, wie in der aristotelischen Philosophie der innerweltliche Zusammenhang Substanz-Akzidens der leitende ist, und in der nacharistotelischen griechischen Spekulation auch die Bemühung um ein synthetisches Verständnis der verschiedenen Seinsstufen. Bei Thomas selbst werden die logischen und ontologischen Wurzeln des Analogiebegriffs aufgedeckt, dann die typischen Deutungen, die seine Konzeption gefunden hat, bei Cajetan, Sylvester, Suarez und den Späteren. Die Darstellung ist hier sehr eingehend und bestätigt im wesentlichen die Ergebnisse der bisherigen philos.-geschichtl. Forschung. Höheres Interesse nimmt die Exegese der Thomasstellen selbst in Anspruch. Auch hier läßt sich freilich zunächst nur wenig über das allgemein Angenommene hinaus aussagen, jedoch führt die strenge Nähe zu den Texten dazu, die *analogia attributionis* bei Thomas, entgegen

der gewöhnlichen thomistischen Auffassung, auch als mögliche *innere* Analogie zu begreifen. Der faktische Gebrauch des analogischen Denkens bei Thomas in bezug auf das Verhältnis Gott-Geschöpf reduziert sich keineswegs auf die *analogia proportionalitatis*, sondern geht von der ausdrücklich immer wieder angerufenen Kausalbeziehung aus. Diese aber schließt eine *attributio* ein, und zwar mit formal eigentlicher „Verwirklichung“ des „Seins“ in beiden Analogaten. Wenigstens für den Seinsbegriff muß man also auch im Hinblick auf Gott an einer *analogia attributionis intrinsecae* festhalten; für die anderen „*formae*“ läßt sich das nicht so leicht evident machen, außer man nimmt es direkt mit dem nicht einfachen Problem der *perfectio purae* auf, was der Verf. nicht ausreichend tut. Aber er hat in kritischer Durchleuchtung der Thesen von Feckes, Penido, Ramirez u. a. gezeigt, daß sowohl die Proportionalitäts- wie Attributionsanalogie innere Analogien sein können, und damit bestätigt er auf Grund langwieriger und manchmal fast pedantischer Kleinarbeit an den Texten dasjenige, was die weniger eng thomistischen Schulen der Gegenwart für richtig halten. Zur *analogia proportionalitatis* bringt das vorletzte Kap. überreiches Material. Das „*suo modo*“, wie Sein im Seienden sich je darbietet, läßt sich freilich nicht weiter aufhellen; man sollte mehr damit Ernst machen, daß die Analogie das unmittelbar Gegebene, Primäre ist, während „Gemeinsamkeit“ und „Verschiedenheit“ ihre abstrakten Aspekte sind. Gleichsam hinter sie zurückgreifen zu wollen, das wäre gegen den Sinn des Seinsbegriffs. Thomas hat diese Frage nun einmal noch nicht völlig zu Ende gedacht, was auch des Verf. Meinung zu sein scheint. Seine Dissertation verdient es, zu den zuverlässigsten Arbeiten über Thomas gerechnet zu werden (trotz einiger, wie noch nachbemerkt werden soll, Ungeschicklichkeiten und Unebenheiten im Gebrauch der scholastischen Terminologie) und dürfte in ihrer Art nicht so leicht überholbar sein.

Ogiermann

Siewerth, G., Wort und Bild. Eine ontologische Interpretation. kl. 8° (51 S.) Düsseldorf 1952, Schwann. DM 3.50. — Zugrunde liegt als Thema wohl die thomistische Auffassung von der menschlichen Erkenntnis als Aktuierung der *veritas ontologica* der *res sensibilis*. Wenn die *conversio ad phantasma* in ihrer wesenhaften Bedeutung für den Begriff und damit für Logos und Wort hinzugenommen wird, ergibt sich die metaphysische Zuordnung von Wort und Bild. Tatsächlich wäre hier ein möglicher Ansatz konkreter, d. h. durch Sprache und Bild prinzipiell mitkonstituierter Ontologie zu suchen. Dabei zeichnet sich zugleich eine Phänomenologie und Metaphysik der Sprache ab, die ja in der gängigen scholastischen Philosophie bisher *Desiderat* geblieben ist, vom Geist konkreter Ontologie aber gefordert und wie von selbst entworfen wird. Zu dieser im Gegensatz steht zweifellos eine abstrakt typologisierende, etwa die Przywaras. Urteile allerdings wie das, Przywaras *Analogia Entis* sei „zu einer einzigen Fehldeutung des Aquinaten“ geworden (44), bedürften doch einer sorgfältigen Begründung.

Ogiermann

Pieper, J., Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation. 8° (192 S.) München 1950, Kösel. DM 6.80. — Die philosophische Frage nach dem Sinn der Geschichte ist von der Frage nach dem Ende der Geschichte untrennbar. Auf diese Frage kann uns aber nur die göttliche Offenbarung eine Antwort geben. Darum, meint P., müsse die Geschichtsphilosophie, wenn sie wirklich Philosophie, d. h. ein Fragen nach den Wurzeln der Dinge, sein wolle, auf die Offenbarung zurückgreifen; ja er meint, Ähnliches gelte von der Philosophie überhaupt; eine „reine“ Philosophie höre auf, philosophisch zu sein (19). Tatsächlich ist denn auch die angeblich rein philosophische Geschichtsbetrachtung, soweit sie nicht zu bloßer Kultursoziologie geworden ist, säkularisierte Theologie. Insbesondere beruht der Fortschrittsoptimismus der Aufklärung darauf, daß die christliche Idee der überzeitlichen „Stadt Gottes“ in die eines innerzeitlich zu verwirklichenden gesellschaftlichen Zustandes verkehrt wird. In sehr interessanten Darlegungen zeigt P., wie auch Kant — trotz gelegentlicher Selbstironisierung — diesem Fortschrittsoptimismus verfallen ist (106—126). Das dem christlichen Geschichtsbild wesentliche innergeschichtliche katastrophische Ende ist in diesem Optimismus ausgemerzt. Umgekehrt versteht der Geschichtspessimismus dieses Ende fälschlich als letztgültiges Ende. Das christliche Geschichtsbild ist — trotz der klaren Voraussicht der Kata-

strophe — nicht pessimistisch und bedeutet auch keineswegs Verzichtleistung auf innergeschichtliche Aktivität. Im letzten Abschnitt (139—164) sucht P. den Menschen unserer Zeit zum rechten Verständnis der Herrschaft des Antichrist als des innerzeitlichen Endzustandes zu führen. — Die ebensowohl von starker Gläubigkeit wie von nüchterner Sachlichkeit getragenen Ausführungen sind gegenüber rationalistischer Auflösung der christlichen Erwartung wie gegenüber der phantastischen Apokalyptik der Sekten gleich bedeutsam. Nur wird man gerade im Sinn der christlich-abendländischen Überlieferung, auf die sich P. immer wieder beruft, diese Geschichtsbetrachtung nicht Geschichtsphilosophie, auch nicht „christliche Philosophie“ der Geschichte, sondern Geschichtstheologie nennen.

de Vries

Caudwell, Chr., *Illusione e realtà. Saggio sulle origini della poesia*. 8° (403 S.) Turin 1950, Einaudi. L 1500.— — Caudwell ist Pseudonym des englischen Dichters und Kulturkritikers Chr. St. J. Sprigg, der sich 1935 der kommunistischen Partei anschloß und 1937 im Alter von 29 Jahren als Kämpfer in der Internationalen Brigade im spanischen Bürgerkrieg gefallen ist. Das vorliegende, aus dem Nachlaß veröffentlichte und von D. Puccini ins Italienische übersetzte Werk will eine Theorie der Kunst, insbesondere der Dichtkunst, auf der Grundlage des historischen Materialismus erarbeiten. Der Fehler aller „reinen Ästhetik“ ist die Isolierung der Kunst von der Gesellschaft, die ihr Ursprungsort ist. Die Dichtung ist Mittel, kollektive Gefühle zu erregen. Sie schafft eine Illusion, die aber durch Weckung dieser Gefühle ganz der Realität, insbesondere dem wirtschaftlichen Leben, dient, z. B. durch Weckung der Arbeitsfreude für die Ernte. Darum ist die Dichtung wesentlich ökonomisch (40). So war es in der undifferenzierten Gesellschaftsordnung der primitiven Stämme. Die moderne Dichtung der in Klassen gespaltenen kapitalistischen Gesellschaft hat die Verbindung mit der Gesamtheit des Volkes und mit der Realität verloren, ist als Lyrik Luxus einiger weniger geworden. Von diesem Standpunkt aus schreibt der Verf. die Geschichte der modernen englischen Dichtung neu; charakteristisch ist schon die Periodisierung; er unterscheidet: die Periode der ursprünglichen Kapitalanhäufung, die der industriellen Revolution und die des Niedergangs des Kapitalismus. Die Zukunft gehört nach dem Verf. einer kommunistischen Dichtung, die als Dichtung der proletarischen Klasse beginnen und wieder den Zusammenhang mit dem realen Leben der neuen Gesellschaft finden muß. — Der begabte Verf. ist leider dem marxistischen Dogma völlig verfallen und vermag nur noch in den Kategorien des Klassenkampfes zu denken, die gewiß ungeeignet sind, das wahre Wesen der Kunst zu enthüllen.

de Vries

Van der Kerken, L., S. J., *Het Menselijk Geluk*. 8° (X u. 256 S.) Antwerpen 1952, Standaard. Fr 120.—; geb. Fr 150.— — Der Verf. wendet sich wieder der uralten Frage nach dem Glück des Menschen zu, die in der Existenzphilosophie durch das einseitige Hervorkehren negativer „Befindlichkeiten“, wie der Angst, der Langeweile, des Ekels, zurückgedrängt worden ist. Wenn Aristoteles von Eudaimonie, Thomas von beatitudo spricht, so meinen sie nicht dasselbe; Aristoteles denkt an ein diesseitiges, Thomas an ein jenseitiges Glück. So könnte man meinen, im Christentum gebe es für den Menschen hier auf Erden nur die Erwartung. Das ist aber nicht so; es gibt auch eine wahre Glückserfahrung. Der Verf. will ihre wesentliche Struktur aufdecken. Glück ist nie Befriedigung nur einer Einzeltendenz, sondern erfüllt den ganzen Menschen. Darin kommt es mit der „Seligkeit“ überein, die allein vollkommene Glückserfahrung ist. Doch ist ein unvollendetes Glück, das nicht bloße Täuschung ist, als eine Art Vorahnung und Vorgefühl der Seligkeit möglich; das endliche Objekt wird dabei transparent für die letzte Vollendung; darum kann der Mensch auch in kleinen, scheinbar belanglosen Dingen sein Glück finden. Subjektiv betrachtet, ist die Glückserfahrung kein objektloses Gefühl, sondern schließt die Erfahrung eines Gegenstandes ein. Auch ist sie nicht rein geistig, sondern wurzelt in der Sinnlichkeit und umfaßt so den ganzen Menschen: Vorstellung und Idee, geistige Freude und sinnlichen Genuß. Gegenstand der Glückserfahrung kann die Natur sein — hier finden sich feinsinnige Ausführungen über das rechte Wandern und Reisen —, darüber hinaus die Gemeinschaft mit dem Mitmenschen; seine letzte Ausweitung aber findet das menschliche Erleben erst, wenn es sich in die Sphäre des

Göttlichen erhebt. Im letzten Teil gibt der Verf. kluge Ratschläge zur Verwirklichung der Glückserfahrung. — So verbindet der liebenswürdige Verf. Phänomenologie und Spekulation, Wesenseinsicht und praktische Lebensweisheit, und das in einer edlen, wahrhaft schönen Sprache, die das Lesen zum Genuß macht.

de Vries

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Avicenna, Scientist & Philosopher. A millenary symposium ed. by G. M. Wickens. 8° (128 S.) London, 1952, Luzac. Sh. 15.— Auf Anregung von Prof. Arberry und unter Leitung von Prof. Wickens wurden in den Monaten Januar bis März 1951 zum Gedenken des nach der Mondjahrrechnung 1000. Geburtstages Avicennas eine Reihe von Vorträgen an der Universität Cambridge gehalten, die nunmehr zusammengefaßt in vorstehendem Bändchen veröffentlicht sind. Inhalt und Verfasser der einzelnen Beiträge sind folgende: I. Avicenna, sein Leben und seine Zeit von *A. J. Arberry*. II. Avicennas Stellung in der arabischen Philosophie von *J. L. Teicher*. III. Einige Gesichtspunkte von Avicennas Werk von *G. M. Wickens*. IV. Avicennas Einfluß auf das jüdische Denken von *E. I. J. Rosenthal*. V. Avicennas Einfluß auf die mittelalterliche naturwissenschaftliche Überlieferung von *A. C. Crombie*. VI. Avicenna und das westliche Denken im XIII. Jahrhundert von *P. Kenelm Foster O. P.* — Wie man aus dieser Inhaltsangabe ersieht, vermitteln diese Vorträge ein ziemlich abgerundetes Bild vom Leben und Wirken des Philosophen. Alle, obwohl für einen weiteren Zuhörerkreis bestimmt, zeigen eine beachtliche Höhe, wenn auch der Wert der einzelnen Beiträge, wie das immer bei solchen Veranstaltungen natürlich ist, verschieden ist. Am meisten haben uns die Ausführungen des Herausgebers, Prof. Wickens, über die Eigenart und Ursprünglichkeit gewisser Gedankengänge Avicennas zugesagt. Sie verdienen weitergeführt und zu einer größeren Arbeit entwickelt zu werden. Bezüglich der Bemerkungen über *analogia entis* S. 52 sei hier auf Proclus, *Instit. Theol.* 1 über das Eine, die Menge, das Viele, hingewiesen, wo dieselbe Frage unter etwas anderm Gesichtspunkt berührt zu sein scheint. Bei den cartesianischen Anklängen an Gedanken Avicennas darf man auch an Einflüsse der Stoa denken, von der sich vielleicht mehr, als wir jetzt anzunehmen geneigt sind, in das Mittelalter gerettet hat, vgl. Schol 26 [1951] 126. — Das Büchlein als ganzes ist sicher geeignet, Interesse für den gewaltigen Vertreter mittelalterlichen Geisteslebens zu wecken und hoffentlich zu reger Mitarbeit an der dringend nötigen Ausgabe seiner Werke anzuspornen.

Kutsch

Joseph, H. W. B., *Lectures on the Philosophy of Leibniz*. 8° (190 S.) Oxford, Clarendon. Sh. 15. — Die Vorlesungen, die der verstorbene Oxforder Professor 30 Jahre lang gehalten hat, wurden von *J. L. Austin*, mit einer Kapiteleinteilung und geringfügigen Änderungen versehen, zum Druck vorbereitet. Auf den ersten Blick fragt man sich vielleicht, ob es sich rechtfertigen läßt, die Zahl der vorhandenen Gesamtdarstellungen durch eine weitere zu vermehren, zumal die Literatur der letzten zwanzig Jahre nicht mehr verwertet ist. Bei näherem Zusehen schwindet dieses Bedenken jedoch schnell. Die Darstellung Js ist in der Tat ausgezeichnet, leicht lesbar, soweit der Gegenstand es erlaubt, und nach den Quellen gearbeitet. Eine gute Kenntnis des aristotelischen und scholastischen Denkens, ohne die Leibnizens Lehren nicht verständlich gemacht werden können, kommt dem Verf. zu-statten. Seine Kritik ist gesund und maßvoll, nötigenfalls, wie in dem Kap. über die physische Welt, aber auch eindringlich und scharfsinnig. — Nach einer kurzen Darstellung des Lebens und der Schriften wendet sich J. zuerst den Auseinandersetzungen Leibnizens mit der zeitgenössischen Naturwissenschaft zu. Dieses Kap. ist über die historische Fragestellung hinaus auch bedeutsam für das Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie überhaupt. Auch das nächste Kap. über die „Substanz und den Individualbegriff“ ist von höchstem philosophischen Interesse. Im Kap. über die „Physische Welt“ handelt J. über das Verhältnis von Substanz und Körper, über das Raum- und Kontinuumsproblem sowie über die Realität und Wirkweise der Körper. Das letzte Kap. „Freiheit und Übel“ ist dem Theodizeeproblem gewidmet. Mit Recht weist J. hier auf die Abhängigkeit Leibnizens von Au-

gustinus hin, was auch Leibniz nicht verschwiegen hat. Hinzuzufügen wäre jedoch ein Wort über die Unterschiede zwischen Augustinus und Leibniz. Augustinus identifiziert nicht einfach Übel und Endlichkeit; diese ist nur der Ermöglichungsgrund jener. Auch ist nach ihm diese Welt zwar gut, ja dem Wort der Schrift gemäß sogar sehr gut, aber nicht die beste aller möglichen Welten.

Brugger

Zocher, R., Leibniz' Erkenntnislehre. gr. 8° (34 S.) Berlin 1952, de Gruyter. DM 4.80. — Im 1. Teil behandelt Z., hauptsächlich im Anschluß an die 1684 entstandenen „Meditationes de cognitione, veritate et ideis“, die innere Struktur der Erkenntnis nach Leibniz. Es geht vor allem um den analytischen Charakter des Urteils, um den Unterschied von *vérités de raison* und *vérités de fait* und um das Verhältnis des Satzes vom zureichenden Grund zu beiden Arten von Wahrheiten. Z. meint, zur Behebung gewisser Unebenheiten sei es nötig, bei Leibniz einen weiteren und einen engeren Sinn dieses Satzes zu unterscheiden. Sehr interessant ist das hier erstmals, und zwar in Faksimile, veröffentlichte, anscheinend aus den jungen Jahren Leibnizens stammende Blatt aus den Leibniz-Handschriften der Niedersächsischen Landesbibliothek in Hannover, auf dem er eine streng analytische Ableitung des Satzes vom Grund versucht (34). Entscheidend ist in diesem Beweis der Satz „*Positis omnibus requisitis res est*“, in dem schon die ganze Zweideutigkeit des Leibnizschen Satzes vom Grund enthalten ist; denn faßt man die „*requisita*“ als „*praerequisita*“, so enthält der Satz keimhaft die Leugnung jeder echten Freiheit; rechnet man dagegen das Sein der „*res*“ selbst mit zu den „*requisita*“, so bleibt kaum mehr als eine Tautologie übrig. Im 2. Teil fragt Z. nach der Fundierung der Erkenntnis bei Leibniz. Es handelt sich dabei nicht so sehr um die logische Begründung als um die ontischen Grundlagen, namentlich der „ewigen Wahrheiten“. Klar lehnt Leibniz die Abhängigkeit dieser Wahrheiten vom Willen Gottes ab. Andererseits gelingt es Z. nicht, nachzuweisen, daß sich die Auffassung von „Wahrheiten an sich“, die sogar Gott selbständig gegenüberstehen, bei Leibniz findet (22). Es bleibt also die letzte Fundierung der Wahrheit im göttlichen Geist.

de Vries

Schmidt, E., Hegels Lehre von Gott (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. II. Wissenschaftliche Monographien, 52). gr. 8° (260 S.) Gütersloh 1952. DM 18.—. — Das Werk stellt eine Umarbeitung und Erweiterung einer Dissertation aus den Kriegsjahren dar. Aber später erschienene Hegelliteratur ist (bis auf eine Schrift von G. Dulkeit) nicht berücksichtigt; ausländische Literatur kommt fast überhaupt nicht zur Auswertung. Daher vermißt man auch den Kontakt mit der modernen philosophischen Forschung, die doch gerade in der vergleichenden Interpretation Hegels mit phänomenologischer, existenzialphilosophischer und nicht zuletzt thomistischer Ontologie und Metaphysik neue Gesichtspunkte ergeben hat, besonders auch im Hinblick auf Hegels Gotteslehre. Aber es ist interessant, zu sehen, wie ein protestantischer Theologe Hegels Gottesbeweise positiv zu würdigen weiß (vgl. bes. 112 Anm. 24, 255 Anm. 71), wie er Kants „Zertrümmerung“ der Gottesbeweise ablehnt (die ausführliche Darstellung der Antikritik Hegels an Kants Kritik der rationalen Theologie ist bezeichnend), wie er dem Problem intellektueller Gotteserkenntnis innerhalb protestantischer Theologie mehr Recht verschaffen möchte. In einem 1. Teil wird die Grundlegung der Hegelschen Gotteslehre, bes. Psychologie, Notwendigkeit einer Metaphysik, und die spezifisch hegelianische Forderung nach dialektisch-spekulativer Methode der Gotteserkenntnis behandelt, im 2. Teil die Gotteslehre Hegels selbst mit ihrer neuartigen Form der Gottesbeweise, der Wesensbestimmungen Gottes und seines Verhältnisses zur Welt. Die Vorwürfe, die S. gegen Hegel erhebt, sind die gewöhnlichen: Beeinträchtigung der Personhaftigkeit Gottes, rationalistische Auflösung der göttlichen Trinität, der Inkarnation und Erlösung, Pantheismus (bes. 255, 257). Diese Vorwürfe erfolgen thetisch von der christlichen Theologie her und nicht immanent-kritisch. Einzelne Hinweise darauf, daß Hegel mit der Bibel in Widerspruch stehe (205 Anm. 50, 208 Anm. 51, 252 Anm. 70 u. ö.), machen es sich methodisch sehr leicht. Immerhin läßt sich aus dem Buch ein Eindruck davon gewinnen, wie die Auseinandersetzung mit Hegel protestantische Forscher, auch wenn sie nicht direkt von Kierkegaard oder der dialektischen Theologie herkommen, zu bewegen vermag.

Ogiermann

Laporte, J., *Le coeur et la raison selon Pascal* (Bibl. Philosophique 1). 8° (165 S.) Paris, Elzévir. Fr 375.— — Diese Untersuchung über das Herz und die Vernunft gehört zu den besten Arbeiten über Pascal, die ich kenne. Sie zeichnet sich durch eine umfassende und tief eindringende Kenntnis der Quellen aus. Damit verbindet sich das Streben zur Objektivität, der unbedingte Wille, die Sache selbst genau so, wie sie wirklich ist, zum Sprechen zu bringen; gerade bei Pascal tut das wohl, weil doch manche unfreiwillig mehr oder minder voreingenommene Studien über ihn erschienen sind. Deshalb gelingt es dem Verf., sich von den beiden hier möglichen Extremen fernzuhalten; weder macht er Pascal zu einem abwegigen Irrationalisten, noch deutet er ihn im Sinne des echten Intellektualismus eines Thomas von Aquin. Eine Auslegung kann nach L. nur dann das Richtige treffen, wenn sie den für Pascals Denken doch sehr wesentlichen Einfluß des Jansenismus unverkürzt in Rechnung stellt und wenn sie zugleich den verschiedenen Abschattungen seines Gedankens das ihnen gebührende Gewicht zuteil werden läßt. Aus vielen sorgfältigen und eingehenden Analysen ergibt sich als abschließende Formulierung: Pascal vertritt einen Fideismus, aber von ziemlich eigenartiger Prägung; er dehnt das Ungenügen der bloßen Natur, das Augustinus für das Wollen angenommen hatte, auch auf das Erkennen aus. Sich selbst überlassen, verfällt die erbündliche Vernunft dem Skeptizismus; zur Wahrheit kommt sie einzig dadurch, daß Gott sie durch den Instinkt und den Glauben führt. Dabei ist der Glaube nicht blinder Sprung, sondern auf seinem Höhepunkt Evidenz, eine Art von mystischer Schau, die im Wunder ihre Bestätigung findet. Die Vernunft stützt sich auf die Prinzipien, die erst der Glaube tragfähig macht, und schreitet dann in ihrer Wissenschaft zu zahllosen mathematischen und naturwissenschaftlichen Wahrheiten fort; auch dient sie der Verteidigung und Wegbereitung des Glaubens bei den Ungläubigen. — L. bietet ein folgerichtiges und einheitliches Pascalbild. Aber ist es nicht zu einheitlich? Beachtet es genug die Möglichkeit einander widerstreitender Tendenzen bei Pascal? Die Fragen erneuern sich auch am Ende dieser gründlichen Studie, weil man den großen Fragmentarischen nie ein für allemal wird bewältigen können.

Lotz

Maceina, A., *Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs*. Mit einem Nachwort von Wl. Szylkarski: Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew. 8° (340 S.) Heidelberg 1952, Kerle. DM 12.80. — Über den Großinquisitor von Dostojewski ist viel geschrieben worden. Die Legende läßt sich psychologisch verstehen als Darstellung der Weltanschauung Iwans; sie kann auch als Polemik gegen Rom gedeutet werden. Beides ist richtig. Aber nach M. findet sich in ihr darüber hinaus auch die Geschichtsphilosophie Dostojewskijs. Sie ist eine symbolische Erweiterung des 4. Kap. des Matthäusevangeliums. In jedem Menschen kämpfen der Geist Christi und der Geist der Wüste miteinander, und dieser Kampf bestimmt auch den Verlauf der Geschichte. Christus ruft den Menschen zur Freiheit auf, zunächst auf Kosten seines irdischen Glücks, aber schließlich um seines wahren Glückes willen. Der Geist der Wüste, der Nihilismus, verspricht das irdische Glück, aber um den Preis der Freiheit und der Menschenwürde. Ganz allgemein verstanden ist diese Geschichtsauffassung ohne Zweifel richtig. Aber die besondere Form und Schärfe, so wie sie in der Legende erscheinen, hat der Kampf wohl erst in unseren Zeiten angenommen. — Das Nachwort zeigt, daß die Motive der Legende sich im Schrifttum Solowjews finden und daß darum Dostojewskij sie wohl von seinem jüngeren Freund übernommen hat. Allerdings dürfte Solowjew selbst diese Motive nicht erfunden haben. Sie klingen im zeitgenössischen Schrifttum, das sich unter dem Einfluß von Hegel und Schelling der Geschichtsphilosophie zugewandt hatte, mehr als einmal an.

Brunner

Roos, H., S. J., *Søren Kierkegaard og Katolicismen*. 8° (58 S.) Kopenhagen 1952, Ejnar Munksgaard. Kr 6.50. — Der Vortrag „Kierkegaard und der Katholizismus“, der im Januar 1952 in der Kierkegaardgesellschaft in Kopenhagen gehalten wurde, ist hiermit in Buchform erschienen. R. gibt eine nüchterne und kurze Darstellung der Tendenzen bei Kierkegaard, die sich dem Katholizismus besonders deutlich nähern oder sich von ihm entfernen. Als katholisierende Tendenzen werden behandelt: die Lutherkritik Kierkegaards, sein „Handlungsprinzip“, seine Annäherung an die

„*analogia entis*“ und seine Anerkennung einer objektiven Autorität in der Verkündigung des Christentums. Ohne die Bedeutung dieser Gedanken Kierkegaards herabzumindern, zeigt der Verf., daß man Ausdrücke wie „*anima naturaliter catholica*“ von Kierkegaard nicht gebrauchen kann, da er in anderen Punkten den Katholizismus immer weiter abgelehnt hat. Hier wird besonders sein Antirationalismus, der sich allmählich ins Antiintellektualistische wendet, erwähnt. In seinem Kampfe gegen die dänische Staatskirche hat er sich von jeglichem Kirchenbegriff entfernt. Besonders wertvoll ist die Auseinandersetzung mit der subjektivistischen Glaubensbegründung Kierkegaards. Hier findet R. — wie übrigens auch H. Diem in seiner Abhandlung über die Dialektik Kierkegaards — eine Tendenz, die nicht nur vom Katholischen wegführt, sondern auch in einer für das protestantische Denken unhaltbaren Position endet und sich letztlich vom Christentum überhaupt trennt. Ganz willkürlich scheint also die Bemerkung G. Brandes, die R. erwähnt, nicht zu sein: „Durch ihn (Kierkegaard) ist das dänische Geistesleben in eine Äußerlichkeit getrieben worden, wovon der Sprung entweder in den dunklen Abgrund des Katholizismus oder auf den Gipfel, wo uns die Freiheit winkt, geschehen muß.“ — R. zitiert verschiedene Stellen aus den Tagebüchern, die in der bisherigen deutschen Kierkegaardliteratur weniger beachtet worden sind. Von besonderem Interesse ist die Untersuchung der katholischen Bücher, die Kierkegaard gelesen hat. Am Ende des Buches findet sich ein Katalog der wichtigsten katholischen Bücher, die Kierkegaard in seiner Bücherei besaß. Allein wegen dieser Untersuchung wäre eine Übersetzung ins Deutsche erwünscht. Martensen

Esistenzialismo Cristiano (Sonderheft des Archivio di Filosofia). gr. 8° (158 S.) Padua 1949, Ed. Liviana. L 500.—. — Das vorliegende Heft vereinigt mehrere Autoren (neben den Italienern stehen die beiden Franzosen Marcel und Bréhier), die positiv aufbauend, kritisch und historisch an das Problem des Existenzialismus im allgemeinen und des christlichen Existenzialismus im besonderen herangehen. Letzterer wird seinem Wesen nach vor allem in dem Beitrag von L. Pareyson untersucht. Der nicht-christlichen Richtung, die den Menschen von heute in seiner Krise absolut setzt, stellt er die christliche gegenüber, die die Krise des Menschen von heute auf die Natur des Menschen an sich zurückführt (vgl. 63). Schließlich läuft der christliche Existenzialismus auf die kritische Begründung der Aktualität des Spiritualismus hinaus (vgl. 67). Erst durch das existenzialistische Moment, das den Spiritualismus als Überwindung der gegenwärtigen Krise entwickelt, gewinnt dieser seine Aktualität; ebenso wird erst durch das spiritualistische Moment, das ein Sich-übersteigen des Existenzialismus in den Spiritualismus hinein besagt, jener wirklich theistisch und christlich. Was schon hier anklingt, daß nämlich sogar ein aus der Krise kommendes spiritualistisch-theistisches Philosophieren nicht mehr eigentlich Existenzialismus ist, wird noch schärfer von *Bongioanni* formuliert: Es kann sein, daß nur jene Richtung, die dem Religiösen fernsteht, heute authentischer Existenzialismus ist, während alle seine anderen Gestalten höchstens als Pseudo-Existenzialismen gelten können (vgl. 48). — Gemäß einer dem Ref. vertrauteren Terminologie geht es letztlich um das Verhältnis von Existenz und Sein. Wird das Sein von der Existenz verschlungen, oder wird die Existenz in dem ganz bis zu Gott hin entfalteten Sein begründet? Wir bekennen uns zu der zweiten Möglichkeit; dann aber bleibt wie oben die Frage, ob eine Philosophie des Seins im echten Sinne Existenzialismus sein kann. — Wie in der hier allein herausgegriffenen Grundfrage, leistet der Band auch sonst gründliche Arbeit, die zur Klärung schwieriger Probleme beiträgt. Eine wertvolle Beigabe ist ein Verzeichnis der italienischen Neuerscheinungen über den Existenzialismus von 1946 bis Anfang 1949.

Lotz

Biemel, W., *Le Concept de monde chez Heidegger* (Philosophes contemporains 4). 8° (184 S.) Löwen 1950, Nauwelaerts. Fr 60.—. — In einer sorgfältig nachvollziehenden Studie führt B. zuverlässig in Heideggers Weltbegriff ein. Dabei folgt er vor allem den beiden Werken „Sein und Zeit“ und „Vom Wesen des Grundes“; die in ihnen erreichte Entfaltungsstufe arbeitet er deutlich heraus, ergänzt sie aber zugleich durch die weiterführenden Ausblicke aus den späteren Schriften. Außerdem konnte er eine Reihe von noch ungedruckten Manuskripten zu Rate ziehen. Welt ist bei Heidegger wesentlich relativ zum Dasein; von diesem wird sie gebildet oder ent-

worfen. Das heißt aber nicht im Sinne eines unerleuchteten Idealismus, daß die Welt-
dinge nur Setzungen des Menschen seien; vielmehr sind sie auch unabhängig von ihm
vorhanden. Denn Welt hat nicht einen ontischen, sondern einen ontologischen Sinn;
es geht also um das Entwerfen nicht der einzelnen Dinge, sondern der Welt oder einer
Welt im ganzen als des ermöglichenden Grundes, der die Dinge erst zu dem macht
und als das erscheinen läßt, was sie innerhalb dieser Welt sind. Infolgedessen fällt die
Explication der Welt mit der Explication der Transzendenz des Daseins, die sich
nach Heidegger wesentlich auf Welt im ganzen richtet, zusammen. — Untersuchen
wir weiter vordringend, wodurch das Dasein imstande ist, eine Welt und Welt-
überhaupt zu entwerfen, so verweist das Problem der Welt auf das des Seins. Der
Mensch entwirft Welt, weil er immer schon in der Offenheit des Seins steht. Nun ist
aber die Problematik des Seins noch nicht in allem geklärt; deshalb bleibt auch der
Weltbegriff von einer vorläufig nicht aufhellbaren Dunkelheit eingehüllt. Besonders
eine Aporie ist hervorzuheben; in „Sein und Zeit“, wo die Frage nach dem Sein
ebenfalls schon die leitende ist, kreist alles um den Entwurf des Menschen, während
es später das Sein ist, das den Menschen in das Da, d. h. in die Wahrheit oder Offen-
heit des Seins wirft. Die Abhängigkeit vom Sein, die das Wesen des Menschen aus-
macht, ist das entscheidende Moment, das in Heideggers Entwicklung neu ans Licht
gekommen ist (vgl. 86). — In einer kurzen kritischen Auseinandersetzung weist B.
auf zwei Anliegen hin. In einem gewissen Gegensatz zu „Sein und Zeit“, das nur
die Zeug-Welt analysiert, hat sich Heidegger in seinen neueren Veröffentlichungen
auch anderen Welten zugewandt. Nun erhebt sich die Frage, wie sich diese Welten
zueinander verhalten und in welcher von ihnen (Welt des Zeugs, der Wissenschaft,
der Dichtung usw.) die ursprüngliche Lichtung geschieht, die unser ganzes Dasein
trägt. Außerdem stellt sich neu das Problem der Welt-überhaupt, die jetzt fast mit
dem Sein selbst identisch ist. Das zweite Anliegen betrifft den Bezug des Daseins
zum Seienden, der bei Heidegger ohne weiteres Uneigentlichkeit besagt. Dem hält B.
entgegen, daß ein Bezug des Daseins zum Seienden auch auf die Weise der Eigentlich-
keit möglich sei; zu einem Abgleiten in die Uneigentlichkeit komme es nur dann,
wenn das Dasein selbst der bloßen Dinghaftigkeit verfällt und so sich mißversteht. —
Nach des Ref. Ansicht wäre noch ein drittes Anliegen von großer Wichtigkeit, das in
einer Bemerkung B.s sichtbar wird; er meint, es sei Heideggers Absicht, mit der Über-
windung der traditionellen Metaphysik auch alle Trennungen und Abgrenzungen,
die sie vollzieht, aufzugeben; dabei nennt er die Gegensatzpaare sinnlich—übersinn-
lich, Diesseits—Jenseits (vgl. 90). Von hier wird die Gleichsetzung von Welt und Sein
zur Frage; wird die Welt auf das Sein hin erweitert, oder wird das Sein auf die Welt
hin eingengt? Je nach der Antwort, die man darauf gibt, wird auch die Transzendenz
einen jeweils anderen Sinn gewinnen. Dabei könnte sich zeigen, daß doch nicht alle
Unterscheidungen der überlieferten Metaphysik gänzlich entbehrlich sind. Lotz

Johanns, P., S. J., *La pensée religieuse de l'Inde*. Übers. v. L. M. Gauthier
(Bibl. de la Fac. de Phil. et Lettres de Namur 14). 8° (224 S.) Löwen 1952, Nauwe-
laerts. Fr 140.— — Das Buch ist der Niederschlag von Vorlesungen am Institut für
Indische Literatur von Namur. Es stellt das religiöse Denken Indiens nicht nur, und
zwar gründlich, dar, sondern weist auch immer wieder auf die Anknüpfungspunkte
für das christliche Denken hin. In der Einleitung macht uns der Verf. mit den beiden
grundlegenden Lehrunterschieden des indischen und christlichen Denkens bekannt.
Die Hindus kennen keine Schöpfung aus Nichts, so daß Gott als Ursache der Welt
sich notwendig irgendwie in die Welt hineinverwandelt, und sie kennen keine natur-
hafte Einheit von Leib und Seele, so daß die Seele ihrer Natur nach ein reiner Geist
ist, der infolge früheren Tuns (des Karman) mit einem Leib verbunden ist. — In drei
Büchern behandelt der Verf. den Vishnuismus, den Yoga und den Advaitismus.
Trotz der Wesensunterschiede des metaphysischen Denkens zeigen die Mystik und das
religiöse Leben im Vishnuismus und in der von ihm betonten Bhakti eine der unseren
verwandte Auffassung. Der Yoga ist mehr Methode als Lehre. Sein Ziel ist die Be-
freiung der Seele von den drückenden Fesseln der materiellen Natur. Weg dazu ist
die Selbstverleugnung. Der Verf. sieht darin das Streben des Menschen nach Wieder-
herstellung des Paradieszustandes. Trotz der bis ins einzelne gehenden Darstel-
lung kommen die Grundgedanken des Advaitismus (Nicht-Zweiheit-Lehre) Shan-

karas klar zum Ausdruck. — Die Kenntnis, die dieses Buch über die Spekulationen der indischen Religionsphilosophie vermittelt, geht ganz erheblich über das hinaus, was man sonst, auch bei guten Autoren, zu lesen bekommt. Grund dafür ist nicht so sehr die (vorhandene) Fülle und Genauigkeit der Einzelkenntnisse als vielmehr die Beleuchtung, die der Verf. dem Stoffe von der Philosophie und Theologie der Scholastik her zu geben vermag.

Brugger

Endres, F. C., Die großen Religionen Asiens. Eine Einführung in das Verständnis ihrer Grundlagen. 8^o (187 S. u. 8 Tafeln) Zürich 1949, Rascher. Sfr 12.50. — Das Buch behandelt, zur Einführung für Nichtfachleute, im ersten Drittel den Islam, im zweiten Drittel den Buddhismus, die E. aus eigener Anschauung kennt, und im letzten Drittel in sehr summarischer Zusammenfassung den Hinduismus, Dschainismus, Lao-Tse und den Taoismus, den Shintoismus und die Lehre des Kung-Fu-Tse. — Der Verf. will die Religionen ganz unvoreingenommen, ohne einen bestimmten religiösen Standpunkt betrachten, da er beides, wie es scheint, für unvereinbar hält. Seine besondere Vorliebe gilt jedoch dem Islam und dem Hinayana-Buddhismus. Infolgedessen wird er dem Mahayana und der Bhakti-Religion keineswegs gerecht. Es darf auch nicht verschwiegen werden, daß die Unvoreingenommenheit, deren er sich den nicht-christlichen Religionen gegenüber befeißt, der christlichen Religion und Kirche nicht im selben Maß zuteil wird. Das Urteil über die Kreuzzüge z. B. ist angesichts einer Religion, die den Glaubenskrieg verkündet und in die Tat umgesetzt hat, kaum begrifflich.

Brugger

Isherwood, Ch. (Herausgeber), Vedanta und wir (Titel der amerikanischen Originalausgabe: Vedanta for the Western World). 8^o (512 S.) Zürich 1949, Rascher. DM 21.—. — Das Buch ist ein Sammelband mit 68 Beiträgen von 17 Verfassern, darunter Aldous Huxley und Vivekananda. Sie sind der in USA erscheinenden Zeitschrift „Vedanta und der Westen“ entnommen. Der Herausgeber hat dazu außer anderen Beiträgen eine Einführung geschrieben. Ziel des Bandes ist es, Einblicke zu geben in das religiöse Leben verschiedener östlicher und westlicher Vedanta-Anhänger. Drei Gedanken des Vedanta werden herausgestellt: Die wahre Natur des Menschen ist göttlich; der Zweck unseres Lebens besteht darin, diese göttliche Natur zu „verwirklichen“ (im Sinne des englischen to realise = als lebendige Wirklichkeit zu erfahren); alle Religionen stimmen im wesentlichen überein. — Was das Christentum angeht, so sieht der Herausgeber nicht den grundlegenden Unterschied zwischen der übernatürlichen Teilnahme an der göttlichen Natur und einer angeblichen natürlichen Identität. Auch bezüglich der Einheit des mystischen Erlebnisses in allen Religionen finden sich die gewohnten Äquivokationen. Trotzdem soll nicht verkannt werden, daß die Beiträge eine starke und echte Zuwendung zum Ewigen und Absoluten bekunden.

Brugger

v. Korvin-Krasinski, Cyrill, O. S. B., Die Tibetische Medizinphilosophie. Der Mensch als Mikrokosmos (Mainzer Studien zur Kultur- und Völkerkunde, hrsg. von A. Friedrich, 1). gr. 8^o (XL u. 363 S.) Zürich 1953, Origo-Verlag. — H. de Lubac S. J. hat in seinem Buch über die Begegnung des Buddhismus mit dem Abendland (La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident, Paris 1952) auf die Bedeutung der Erschließung der geistigen Welt des Ostens für die abendländische Kultur und für die christliche Philosophie und Theologie hingewiesen. Es geht hier wahrhaftig um mehr als um die Befriedigung intellektueller Neugier oder um die längst fällige Abrundung unserer einseitigen Kenntnisse. Selbst wenn es nicht erwiesen wäre, daß schon in dem Urgestein unserer abendländischen Kultur mancher Einschlag östlicher Herkunft steckt (wie auch umgekehrt der Osten viel mehr vom Westen empfangen hat, als er meist wahr haben will), so können wir uns, auf dem Wege zur Ein-Welt-Kultur, nicht mehr der gebieterischen Notwendigkeit entziehen, jene Menschen forschend zu befragen, die mit uns mehr und mehr ein Schicksal tragen. Und je mehr die Kirche, unter dem unaufhaltsamen Druck der weltpolitischen Ereignisse, sich ihrer abendländisch-mediterranen Beschränkungen begibt und immer vorbehaltloser (soweit es um jene Bereiche geht, die einer Adaptation überhaupt offenstehen) zur Kirche aller Völker und Kulturen wird, um so unausweichlicher wird die Forderung, das geistige

Erbe dieser anderen Völker, zumal des asiatischen Großraumes, zu assimilieren oder zum mindesten aufzuschließen. Diese Aufgabe war dem christlichen Abendland schon lange gesetzt, eigentlich schon seit der ersten Berührung zwischen Okzident und Orient im 13/14. Jahrhundert und wieder seit der Erschließung Indiens, Japans und Chinas im großen Jahrhundert der Missionspioniere. Sie ist auch wiederholt angefaßt worden — de Lubac erzählt uns in seinem Buche die Phasen und Peripetien dieser oft abenteuerlichen Begegnung —, aber im Grunde müssen wir noch heute das wiederholen, was bereits im Jahre 1829 de Lamennais mit prophetischem Blick geschrieben hatte: „Es wird Zeit, daß die katholische Wissenschaft die reiche Ernte einholt, welche man ihr bereitet hat“ (H. de Lubac, a. a. O. 188). — In diesen Zusammenhang haben wir das vorliegende Werk des Laacher Benediktiners K. zu stellen. Es ist in vielfachem Sinne ein ungewöhnliches Buch, geheimnisvoll wie das mystische Zeichen, das den Umschlag schmückt. Schon der Titel muß den abendländischen Leser schockieren, für den die Medizin zu den ausgesprochen positiven Wissenschaften gehört und sich mit allem Nachdruck von den — angeblich — luftigen Spekulationen der Philosophie fernhält. Aber es geht ja auch nicht um die Medizin des Abendlandes, sondern des geheimnisumwitterten Tibet, das seinerseits den Wissensschatz Alt-Indiens konserviert hat. Daß es in Tibet eine reich entwickelte medizinische Literatur gibt, war seit langem bekannt; der bedeutendste deutsche Fachmann auf diesem Gebiet, *W. A. Un-kerig*, hat in einem einführenden Abschnitt des Buches (XV—XXXI) davon einen Überblick gegeben. Aber für den Abendländer bedeuten diese tibetischen und mongolischen Werke mit ihren schwerfälligen Titeln zumeist nur einen unverständlichen Wust von rätselhaften Bezeichnungen, Vorschriften und Praktiken. Aufgabe des vorliegenden Werkes ist es nun, den tragenden Sinn und das verborgene philosophische Fundament dieser medizinischen Vorstellungen und Anweisungen offenzulegen. Es zeigt, wie hinter dem Ganzen eine erstaunliche differenzierte und geschlossene Welt symbolisch-metaphysischer „Ideen“ steht, die dem Abendländer nur deshalb so verschlossen ist, weil ihm einerseits die Kraft echten Symboldenkens verlorengegangen ist und weil ihm andererseits die letzten Prinzipien, aus denen nach tibetischer Anschauung die Gesamtwirklichkeit sich aufbaut, nie gezeigt wurden. Dieser Aufweis der letzten Seinsprinzipien — es sind drei: Chi (= „Luft“), Schara (= „Galle“), Badgan (= „Wasser“) — und ihrer die verschiedenen „kosmologischen Seinsstufen“ durchherrschenden und strukturierenden Kraft ist der Inhalt der beiden ersten Teile des Buches (1—162). Entscheidend ist dabei der (auch im Untertitel des Werkes ausgesprochene) Gedanke vom Menschen als Mikrokosmos, ein Ideenmotiv, das uns zwar bereits aus der abendländischen Überlieferung geläufig ist, das aber in dieser lamaistischen Metaphysik eine geradezu überwältigende Rolle spielt, wo es ebensowohl die medizinischen und kosmologischen wie auch die magischen und religiösen Vorstellungen und Übungen beherrscht. Die neun Seinsstufen, die alle im Menschen aufweisbar sind, haben ihre „exakten“ Entsprechungen im Makrokosmos, und das Wissen um diese Korrelation ist für die mannigfachen medizinischen Anweisungen unentbehrlich. Demgemäß fügt der Verf. der Beschreibung der verschiedenen Stufen jeweils eine Schilderung der makrokosmischen Entsprechungen und der medizinischen Auswertung (letzteres nur ganz kurz) bei. Der 3. Teil des Buches wertet die so gewonnenen Erkenntnisse in Richtung auf eine „kosmologische Synthese“ aus (163—230). Die Tatsache, daß es mittels der im analytischen Teil des Buches gewonnenen Erkenntnisse gelingt, die sonst unverständliche Lehre Tibets von den „fünf Elementen“, den „fünf Charakteren“, den „vier Grundfundamenten“ und den „acht lamaistischen Kostbarkeiten“ u. ä. m. innerlich einsichtig zu machen, bedeutet eine rückwirkende Bestätigung der metaphysischen Deduktionen. Wie wichtig diese Metaphysik für das Verständnis der tibetisch-altindischen Mythologie mit ihren Spekulationen von der Urwelt und dem Urmenschen ist, wird in den 13 Anhängen (231—280) gezeigt, wie auch sonst der Religionswissenschaftler und Mythologe in dem Werk viele wertvolle Anregungen finden wird. Den letzten Teil bildet ein „kritischer Rückblick“ (281—335), der eine Reihe von methodologischen Fragen fortführt, die schon im Vorwort des Verf. angerührt worden waren. Vor allem geht es um das Problem der Kompetenz und Zuverlässigkeit der hier gebotenen Darstellung, die sich nicht so sehr auf die Einsichtnahme in die tibetisch-mongolischen Dokumente als auf den jahrelangen persönlichen Verkehr des Verf. mit einem

gebürtigen Burjaten, der nach seiner lamaistischen Ausbildung zum Westen kam und als hochangesehener Arzt in Polen lebt, berufen kann. Ohne Zweifel wirft diese Quellenlage manche ernststen Bedenken auf, deren sich der Verf. durchaus bewußt ist, — nicht zuletzt die Frage, in welchem Maße es ihm geglückt ist, dem orientalischen Inhalt eine westliche Form zu geben, ohne ihn zu verfälschen. Aber wie immer die Dinge hier liegen mögen, Philosophie, Ethnologie und Medizin, aber auch Religionsgeschichte und Theologie müssen dem Verf. für sein kühnes Unternehmen Dank wissen. Daß die minutiösen Analysen sich nicht leicht lesen lassen und daß der Leser mehr als einmal zum Anfang zurückkehren muß, um den verlorenen Zusammenhang wiederzufinden, liegt nicht am Stil der Darstellung, sondern an der für den Abendländer so verschlossenen Sprödigkeit des Stoffes. Um so mehr Respekt gewinnt man vor der Leistung, deren Frucht dieses Werk ist, wie auch vor der spekulativen Kraft jener Völker, der dieses hochentwickelte symbolisch-metaphysische System entsprungen ist. Dem Verlag gebührt für die vorzügliche Ausstattung des Werkes hohe Anerkennung. Die „Mainzer Studien zur Kultur- und Völkerkunde“ haben mit diesem 1. Bd. einen glückverheißenden Anfang gewonnen.

Bacht

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Dampier, W. C., Geschichte der Naturwissenschaft in ihrer Beziehung zu Philosophie und Weltanschauung (Die Universität 25). kl. 8° (615 S.) Wien 1952, Humboldt. DM 17.50. — Als eingehende und ausführliche Geschichte der Naturwissenschaft füllt das Buch eine im deutschen Sprachgebiet in den letzten Jahren immer spürbarer gewordene Lücke aus. Die inhaltsreiche Darstellung, auch in der Übersetzung leicht lesbar, ist stets um Objektivität bemüht. Bei der Behandlung des Verhältnisses der Naturwissenschaft zu Philosophie und Religion wird dieses Ziel allerdings insofern nicht immer ganz erreicht, als mit dem naturwissenschaftlichen Ausgangspunkt des Verf. eine gewisse Einseitigkeit der Beurteilung und Bewertung wohl von vornherein gegeben ist. Auf die zahlreichen Fragen, die in diesem Zusammenhang angeschnitten werden, kann hier nicht eingegangen werden; hingewiesen sei nur auf eine gewisse Sympathie, die der Verf. trotz allem für Thomas und die Scholastik spüren läßt. Einige Versehen im Text: S. 28 Z. 7 v. u. muß es statt „ebenfalls“ heißen „dagegen“; S. 480 Z. 21 nicht „136“, sondern „137“ (ein für Eddingtons Theorie wesentlicher Unterschied); S. 499 unten ist unverständlich, wie aus der Ablenkung eines Atomstrahls im inhomogenen magnetischen Feld das elektrische Dipolmoment von Molekülen bestimmbar sein soll; S. 519 Z. 13 sind statt „Billionen“ wohl „Milliarden“ gemeint.

Büchel

Jordan, P., Schwerkraft und Weltall (Die Wissenschaft 107). 8° (VIII u. 207 S.) Braunschweig 1952, Vieweg. DM 15.80. — Das Buch bringt in der ersten Hälfte eine Darstellung der Riemann-Einsteinschen Theorie, d. h. der Allgemeinen Relativitätstheorie mit ihren Voraussetzungen aus der Differential-Geometrie und der Speziellen Relativitätstheorie; die zweite Hälfte enthält im 4. Kap. die besonders von J. weitergeführte Theorie der veränderlichen Gravitationskonstanten, zu deren theoretischer Vertiefung und Begründung ein 3. Kap. über die von Kaluza und Klein begründete projektive fünfdimensionale Fassung der Relativitätstheorie vorgeschaltet ist, das jedoch zum Verständnis des 4. Kap. nicht vorausgesetzt wird. Aus zwei Gründen muß man auch vom naturphilosophischen Gesichtspunkt aus das Erscheinen dieses Buches begrüßen: Einmal bringt es vor allem im zweiten Teil eine übersichtliche Darstellung von Sachverhalten und Theorien, die man bisher meist nur durch das Studium der betreffenden Einzelveröffentlichungen kennenlernen konnte; sodann ist das ganze Buch in einer Art geschrieben, die bewußt versucht, „Beweise nicht durch Rechnen, sondern durch Verstehen zu erreichen“ (V). Was das gerade bei der Allgemeinen Relativitäts-Theorie bedeutet, weiß jeder, der sich einmal mit den üblichen lehrbuchmäßigen Darstellungen dieser Theorie befaßt hat. Und es ist J. tatsächlich in einem erstaunlichen Maße gelungen, die (auch philosophisch) entscheidenden Grundgedanken aus dem sie umgebenden „Formelgestrüpp“ (V) herauszulösen. Aus beiden Grün-

den bedeutet J.s Buch eine erfreuliche Ergänzung der gleichzeitig im gleichen Verlag neu herausgekommenen bewährten Darstellung der Relativitäts-Theorie aus der Feder v. Laues. Büchel

Fényes, I., Eine wahrscheinlichkeitstheoretische Begründung und Interpretation der Quantenmechanik: Zeitschr. für Physik 132 (1952) 81—106. — Dem Verf. geht es um den mathematischen Nachweis, daß die charakteristischen Züge der quantenmechanischen Statistik, in denen nach der gewöhnlichen Auffassung der grundsätzliche Unterschied zwischen der über einer deterministischen Grundlage aufgebauten klassischen und der wesentlich indeterministischen quantenphysikalischen Statistik zum Ausdruck kommt, sich rein aus der statistischen Betrachtungsweise ableiten lassen und über einen zugrundeliegenden Determinismus oder Indeterminismus nichts aussagen. So z. B. die Unschärfebeziehung (vgl. dazu *Herdan*, Naturwiss. 39 [1952] 350, *Fényes*, Naturwiss. 39 [1952] 568); in der Kritik des v. Neumannschen Beweises für die Unmöglichkeit verborgener Parameter (vgl. Schol 27 [1952] 225) wird dargelegt, daß, wenn der Beweis allgemeingültig wäre, auch bei Diffusionsvorgängen keine verborgenen Parameter vorliegen könnten, obwohl sie dort nach allgemeiner Auffassung vorhanden sind; auch von der Nichtanwendbarkeit der klassischen statistischen Mechanik wird gezeigt, daß sie in gleicher Form beim Versuch der Berechnung des Diffusionskoeffizienten auftreten müsse. Die Kritik an der herkömmlichen Auffassung vom Umschlagen der Zustandsfunktion im Augenblick der Messung (vgl. Schol 28 [1953] 169) und an den Heisenbergschen Betrachtungen über die prinzipielle Unmöglichkeit der gleichzeitigen genauen Messung von Ort und Impuls usw. scheint sich allerdings teilweise gegen Behauptungen zu wenden, die in dem zugrundegelegten Sinn von der indeterministischen Auffassung gar nicht vertreten werden. Ein Modell des Elektrons, das die Interferenzerscheinungen usw. verständlich machen würde, kann F. nicht angeben. Büchel

Götlind, E., Bertrand Russell's Theories of Causation (Inaugural Dissertation). 8° (164 S.) Uppsala 1952, Almqvist & Wiksell. — G. behandelt das Kausalitätsproblem bei Russell und bietet so dem Leser einen Durchblick durch dessen Erkenntnistheorie. Russells Denken erfuh hinsichtlich dieses Problems wie überhaupt in philosophischer Hinsicht eine weitgehende Entwicklung und Änderung. Das Kausalitätsproblem begegnete Russell zuerst in *The Principles of Mathematics* (1902), wo er im Zusammenhang der Relationenlehre auch die Theorie der Kausalrelation allgemein ausgearbeitet hat. Hier steht er vollkommen auf dem Boden der klassischen Physik; er vertritt einen gewissen erkenntnistheoretischen Realismus, Determinismus im Sinn der Vorausberechenbarkeit und betrachtet nur physikalische Gesetze als eigentlich kausal. Dieser Determinismus wird dann auch auf den physiologischen und psychologischen Bereich ausgedehnt. Ein metaphysisches Kausalitätsprinzip ist nicht bekannt. Zur Begründung der Induktion fordert Russell in *The Problems of Philosophy* (1912) ein apriorisches Prinzip, welches jedoch weder bewiesen noch widerlegt werden kann, sondern lediglich als berechtigtes Postulat auftritt — weil wir eben das Wissen mehr wünschen als das Nichtwissen. Unter dem Einfluß der modernen Physik gibt er dann das Weltbild der klassischen Physik auf und vertritt erkenntnistheoretisch einen gewissen Phänomenalismus, ohne jedoch kritiklos allen angeblichen philosophischen Konsequenzen der modernen Physik zuzustimmen; so glaubt er auch nicht, daß durch die Unschärfebeziehung mehr als die Unmöglichkeit der Vorausberechnung bewiesen ist. — Der Wert des Buches liegt mehr in einer treuen Darstellung des Kausalitätsproblems bei Russell als in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Russellschen Denken. Richter

Nickel, E., Das „physikalische Modell“ und die „metaphysische Wirklichkeit“. Versuch einer Metaphänomenologie. 8° (99 S.) München/Basel 1952, Reinhardt. DM 4.20. — Der Verf. (Naturwissenschaftler) sucht zur Metaphysik durchzustoßen, um auf „metaphänomenologischer“ Ebene die Fragen, die die heutige Naturwissenschaft aufgibt, einer Klärung zuzuführen. Die ersten Abschnitte des Büchleins umreißen den grundlegenden Unterschied zwischen physikalischem Modell und Ding an sich, Phänomenwelt und „Metaphysisch“: Das Modell ist nur *eine* Seite der Wirklich-

keit; aber auch das „Ding an sich“ der Philosophen gibt diese nicht voll wieder. Die Fülle des konkreten Gegenstandes muß man „gegen die Skelettierung sowohl durch Naturwissenschaft als auch durch Philosophie in Schutz nehmen“ (16); sein Wesen ist mit der — nicht summenhaft mißzuverstehenden — Gesamtheit der möglichen Formen gegeben, in denen es auftreten kann. Der 2. Teil über „die Welt als Äußerung metaphysischer Prinzipien“ sieht nicht nur die Organismen, sondern auch die unbelebte Materie durch ein übermaterielles Prinzip geformt. Während der Biologe der organischen Entelechie die Materie der Physiker als Substrat zuordnen kann, ist die entsprechende Grundlage der Materie-Entelechie nicht erfahrungsgegeben; das ist aber kein Grund, sie zu leugnen. Metaphysische Forschung ist nun einmal für eine tiefere Welterklärung unabdingbar, da „im Phänomen das metaphysische Innen transparent wird“ (47). Besonders gilt das für das finale Naturgeschehen. Von hier aus nimmt der Verf. auch zur Möglichkeit des Wunders Stellung: Die „Metaphysisch“ ist „das eigentliche bewirkende Innen, eine Realität, die sich je nach dem zwischen-geschalteten Gitter (unserer raumzeitlichen Erfahrung) als eine ganz bestimmte Dies-seitigkeit auswirkt“ (52); das Wunder bedeutet dabei „ein partielles Auswechseln des Determinationsgitters“ (48). In einem „fast unerhofften Höhenflug“ (62) führt die weitere Betrachtung zum letzten Grund der Welt und der „Metaphysisch“, zu Gott und dessen schöpferischen Ideen. Die vielen Anführungszeichen erinnern an einen Satz von H. Scholz (Geschichte der Logik 63 f.): „Jedes Anführungszeichen ist ein Symptom für etwas, was nicht erledigt ist.“ Aber gerade in dieser Unfertigkeit wirkt das mit Eifer und Wagemut geschriebene Büchlein anregend. Pohl

Wenzl, A. (Herausgeber), Hans Driesch, Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute, gr. 8° (221 S.) München 1951, Reinhardt. DM 9.—; geb. DM 12.—. — Im Jahre 1951 waren 10 Jahre vergangen seit dem Tode jenes Mannes, der durch seine bahnbrechenden biologischen Forschungen ebenso wie durch sein klares und tiefes naturphilosophisches Denken von einzigartiger Bedeutung für die neuere organische Naturphilosophie geworden ist. Eine Reihe berufener Kenner Drieschs lassen Forschen und Leben dieser vorbildlichen Persönlichkeit in ihren Beiträgen zu obigem Gedächtnisbuch wieder erstehen. Wegen vieler persönlicher Notizen ist besonders der Beitrag von *Margarete Driesch*, der Lebensgefährtin des großen Biologen, wertvoll. *G. v. Natzmer* umreißt die biologische Problemstellung durch Driesch und ihre Weiterentwicklung. *U. Schöndorfer* erörtert die Bedeutung des philosophischen Werkes. Den umfassendsten und zweifellos auch wichtigsten Beitrag liefert *A. Wenzl* in seiner Untersuchung „Drieschs Neuvitalismus und der philosophische Stand des Lebensproblems heute“. W. gibt nicht nur einen klaren Durchblick durch die Hauptprobleme und Hauptentscheidungen Drieschs, sondern führt die naturphilosophische Diskussion über das Lebensproblem eigenständig weiter unter besonderer Berücksichtigung der neuen Kampfansage gegen den Vitalismus z. B. durch *L. v. Bertalanffy*, *Ballauf*, *A. March*. Bei der Darlegung der Wirkweise der Entelechie kommt W. neben der „Suspensionshypothese“ und „Virtuellitätshypothese“ (Drieschs realisierte Bedingungen) zu einer neuartigen Möglichkeit (115), die er „mikrophysikalische ‚Freiheits‘-Hypothese“ nennt und als „Steuerung durch Auswahl physikalisch noch unbestimmter Möglichkeiten und Verstärkerwirkung“ (118) definiert. Ergänzend kommt eine „Hypothese der Schaffung organischer Substanz im Rahmen des mikrophysikalischen Spielraums“ hinzu. Ein Briefwechsel zwischen Driesch und dem in vielen Punkten geistig mit ihm verwandten *A. Mittasch* (katalytische Kausalität) und ein Verzeichnis der Schriften Drieschs beschließen das wertvolle Gedächtnisbuch, das nicht nur interessante historische Einblicke bietet, sondern vor allem geeignet ist, die Gegenwartsbedeutung Drieschs darzutun. Haas

Schrödinger, E., Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet (Sammlung Dalp, 1). 2. Aufl. kl. 8° (132 S.) München 1951, Lehnen. DM 5.40. — In weiser Zurückhaltung will der Verf. von „seiner vergleichsweise einfachen und bescheidenen Wissenschaft (der Physik) aus“ (13) nur einen Beitrag zum Problem, nicht eine eigentliche Lösung des Lebensproblems bringen. Zuerst behandelt er die Frage, warum ein Organismus eine verhältnismäßig grobe Struktur besitzen muß, „damit man einigermaßen genaue Gesetze mit Erfolg auf ihn anwenden kann“

(29); dies hängt letztlich mit der Atomstatistik zusammen. Er muß vor „einzelatomig“ Zufälligkeiten geschützt sein. Dennoch kennt die heutige Biologie Vorgänge, bei denen sehr kleine Atomgruppen von ausschlaggebender Bedeutung sind, die physikalisch betrachtet, viel zu klein sind, um exakte statistische Gesetzmäßigkeiten erkennen zu lassen. Im Vererbungsmechanismus treten uns solche Verhältnisse entgegen. So entsteht also die Frage (67): „Wie können wir vom Gesichtspunkt der statistischen Physik aus die beiden Tatsachen in Einklang bringen, daß die Genstruktur aus einer verhältnismäßig kleinen Anzahl von Atomen zu bestehen scheint und trotzdem eine höchst regelmäßige und gesetzmäßige Wirksamkeit . . . entfaltet?“ Die Antwort lautet: Die rätselhafte biologische Stabilität dieser Strukturen beruht auf der Stabilität des Molekülverbandes. Das starke Band zwischen den Atomen im Molekülverband — ein Rätsel für die klassische Physik — ist durch die Quantentheorie verständlich gemacht worden. So ist z. B. einer der bedeutendsten Vorgänge der Vererbung eng mit der Grundlage der Quantentheorie verwandt. Es läßt sich nämlich eine unmittelbare Beziehung aufweisen zwischen „Quantensprüngen“ und Mutationen (ausgebaut von dem deutschen Physiker Delbrück). Der Verf. folgert daraus, „daß die lebende Materie zwar den bis jetzt aufgestellten ‚physikalischen Gesetzen‘ nicht ausweicht, wahrscheinlich aber doch bisher unbekanntem ‚anderen physikalischen Gesetzen‘ folgt . . .“ (96). Diese anderen Gesetze sind aber im Grunde nichts anderes „als wiederum das Prinzip der Quantentheorie“ (115); der Organismus unterscheidet sich infolgedessen vom Uhrwerk nur in der merkwürdigen Verteilung der „Zahnräder“ und durch die Tatsache, „daß das einzelne Zahnrad nicht ein plummes Menschenwerk ist, sondern das feinste Meisterstück, das jemals nach den Leitprinzipien von Gottes Quantenmechanik vollendet wurde“ (121). — Da der Verf. auch die Entelechie, die er allerdings als „unkörperliche, übernatürliche Kraft“ mißverstehet (99), ablehnt, tun wir ihm keinen Zwang an, wenn wir ihn zu den „Maschinentheoretikern des Lebens“ rechnen und gegen ihn all das vorbringen, was gegen diese Theorie gesagt werden muß: Nichtbeachtung des Ganzheitscharakters des aus heterogenen Teilen bestehenden und final sein relatives Lebensoptimum anstrebenden Organismus, Nichtbeachtung der Pluripotentialität embryonaler Zustände und der Regenerationsfähigkeit des Organismus usw. Im Epilog vertritt der Verf. einen Pantheismus Huxleyscher Färbung.

Haas

Conrad-Martius, H. und Emmrich, C., Das Lebendige; die Endlichkeit der Welt; der Mensch. Drei Dispute. 8° (171 S.) München 1951, Kösel. DM 5.80. — In diesen Gesprächen erweist sich C.-M. wiederum als Naturphilosophin, die mit einem heute seltenen Blick für die Wesensgehalte der naturwissenschaftlichen Tatsachen begabt ist. Daß sie diese Gespräche mit einem Naturwissenschaftler von Fach führen kann, darf als Zeichen gewertet werden, daß auch die Fachwissenschaftler wieder hellhörig für die Tiefendimensionen ihrer Tatsachen werden. Die Gespräche wollen verständlich machen, daß es neben der Erkenntnis der experimentellen Naturwissenschaften auch noch eine ebenso berechnete „auf das Wesen der Natur und aller ihrer Bestände abzielende Forschung“ (15) gibt; diese ist — nach dem Zeugnis der Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts — oft mißachtet worden; und auch wo heute auf naturwissenschaftlicher Seite wieder „Metaphysik“ versucht wird, zeigt sich oft die „ontologische Schwäche“ (23), weil transphysische Probleme mit Denkmitteln der Physik bewältigt werden sollen. An Hand einer Definition des Lebens durch den Botaniker Brünnig (Leben als spezifische Systemgesetzmäßigkeit) wird das Lebensproblem und das Wesen der Entelechie (als gänzlich zu objektiver Wirkmächtigkeit gewordener Plan, 49) in lebendigem Gespräch entwickelt. Im 2. Disput geht es besonders um die Bedeutung des Raumproblems in der klassischen und der neuen, quantentheoretischen und relativitätstheoretischen Physik im Lichte wesensontologischer Betrachtung. Das Ergebnis des Gespräches faßt der eine Gesprächspartner folgendermaßen zusammen: „So erlauben Sie mir, daß ich zum Abschluß unseres Disputes sage, daß die Konzeption einer grenzenlosen, aber endlichen Welt, die Konzeption eines gekrümmten Raumes, auf die erstaunlichste Weise drei Forderungen erfüllt. Sie genügt den Forderungen der Physik und Mathematik, sie genügt den Forderungen der Realontologie, sie befriedigt das naive Gefühl“ (111). Das letzte Gespräch behandelt die brennende Frage der Abstammung des Menschen. Zuerst wird klargestellt,

daß der ganze Streit zwischen Evolutionisten und Mechanisten nur möglich war, weil beiden der metaphysische Boden längst verlorengegangen war. Sodann werden die Fragen nach der Bedeutung der missing links, der Selektion, der Mutation u. a. erörtert. Bezüglich der Herkunft der Menschen stellt C.-M. eindeutig fest: „So wenig wie es einen sogenannten Vormenschen oder den ‚Menschenaffen auf dem Wege zum Menschen‘ geben kann, so wenig kann es ein ‚Mischwesen von Affe und Mensch geben“ (156). Das hat seinen Grund in den Wesensgrenzen zwischen Tier und Mensch; sie unterscheiden sich nicht wie zwei Arten, sondern wie zwei Reiche (159). Das Gespräch endet mit der an die letzte Problematik grenzenden Frage: Wie gelangt die persönliche „Seelenentelechie“ des Menschen zu ihrem Leibe? (170). — Wenn auch manche Stellen etwas überspitzt formuliert erscheinen (z. B. 123, daß die scholastischen Schulen zu formaler Begriffsspalterei entartet seien; oder 149, die Selektionstheorie sei — auf die Geschichte der Natur im großen angewandt — ein großer Unsinn), so glauben wir doch, daß diese ebenso klaren wie tieferschürfenden Gespräche berufen sind, manchem „wesensblinden“ Naturwissenschaftler die Augen für eine neue Welt zu öffnen.

H a a s

Siegmund, G., Der Mensch in seinem Dasein. Philosophische Anthropologie. 1. Teil. 8° (250 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 8.80. — Ders., Der kranke Mensch. Medizinische Anthropologie. 8° (303 S.) Fulda 1951, Fuldaer Verlagsanstalt. DM 8.80. — Die beiden an Umfang kleinen, an Gehalt reichen Bände gleichen sich — aufs Äußere gesehen — fast wie eineiige Zwillinge, obwohl sie nicht einmal in gleichem Verlag erschienen sind. Das entspricht wohl der Absicht des Verf., sie zusammen mit zwei weiteren Teilen, die er ankündigt, als ein einheitliches Ganze erscheinen zu lassen, dessen eine und gleiche Kernfrage immer die philosophische Grundfrage ist und sein soll: Was ist der Mensch? Der erste Teil dieser ‚Philosophischen Anthropologie‘, dem das erste Bändchen — mit seinem nicht genau entsprechenden Titel — gewidmet ist, befaßt sich größtenteils mit grundsätzlichen und grundlegenden Erwägungen. Gleich das 1. Kap. zeugt von echt philosophischem Blick und Griff, indem es vor die Frage nach dem Menschen die Rückvorfrage stellt, was es um das Fragen des Menschen überhaupt ist: seine natürlichen Voraussetzungen und Antriebe, seine phasenweise Entwicklung, seine Reizbedingtheit in Einzellagen, seine Verwicklungen in der immer wiederkehrenden, sich steigernden und verschärfenden Frage-Not unter dem wachsenden Erwachen des Geistes und seiner Fragekraft. Der Expansion des Fragens entspricht eine steigende Konzentration auf die Selbstfragwürdigkeit des Menschen, im Doppelsinn des Wortes: *fragwürdig* und *fragwürdig*. Dahin zielt das 2. der einleitenden Kapitel, die sich mit der Problematik des fragend selbstgefragten Menschen befassen: die Frage des Menschen nach seinem Wesen. Das Fragesubjekt erfährt sich in immer neu ansetzenden Fragen nach sich selbst als geworden-werdendes, sich wandelnd-beharrendes unter Schicksal und Selbstentscheidung und stößt damit auf die tieferen Fragen nach seinem Wesensgrund, in dem ihm Grenze und Weite seines Selbst als Maß vorgegeben ist (Kap. 3). Die Natur-Geist-Spannung im Menschen, die damit zum Thema wird (Kap. 4), erweist sich als das tragende und dynamische Grundverhältnis im Prozeß der Selbstwerdung des Menschen (Kap. 5). Anfangen von der Frage nach der Wesensbestimmung des Menschen ziehen sich durch das ganze Buch — verstreut, aber nicht zufällig eingestreut — Hinweise auf geschichtliche oder zeitgenössische philosophische und vorphilosophische Anthropologie. Ein besonders ausführliches Kapitel — das vorletzte des Buches — bringt eine systematisch-kritische Übersicht über „drei monistische Verkürzungen des Menschenbildes“ (das materialistische, das idealistische und das biologistische). Ergänzungen dazu — so namentlich auch über existentialanthropologische Versuche der jüngsten Zeit — sind ins Schlußkapitel über den ‚Einen Menschen‘ eingearbeitet, dessen Wesensbild vom Verf., entsprechend der Grundhaltung des ganzen Buches, so skizziert wird, daß ebenso einem metaphysikscheuen Phänomenmonismus wie einem allzu eilfertigen Systemwillen gesteuert sein soll. Desiderata anzumelden oder gar ein abschließendes Urteil zu fällen, wird man sich versagen müssen, wenn man dem noch ausstehenden zweiten und dritten Teil des Werkes — ‚Mensch und Tier‘; ‚Die Natur des Menschen‘ — nicht vorgreifen will. Nur möchte man aus dem sympathischen Interesse heraus, das der schon vorliegende Teil geweckt hat, das eine wünschen:

daß die systematischen Linien in der so reich bestickten Webearbeit des ungemein belebten Verfassers leichter für den Leser und Bewunderer erkenntlich blieben. — Das zweite der hier anzuzeigenden Bändchen — dem ersten an Stoff- und Gedankenfülle, an synthetischer Kraft und fesselnder Darstellung ebenbürtig — greift ein Thema aus der Spezialanthropologie heraus: ‚Der kranke Mensch‘. Der Verf. hätte das Zitat aus Aristoteles von der Begegnung zwischen Naturphilosophen und philosophischen Ärzten „auf halbem Wege“ (74) geradezu als Motto seiner ‚Medizinischen Anthropologie‘ wählen können. Vergleicht man die Zeit, da Gutberlet sein Buch ‚Der Mensch‘ schrieb, mit derjenigen, da sein zweiter Nachfolger auf dem gleichen Lehrstuhl seine anthropologische Reihe eröffnet, so gewahrt man einen Umbruch, von dem das hippokratisch-philosophische Selbstbekenntnis einer Autorität wie August Bier so eindrucksvolles Zeugnis gibt (vgl. 87). In der älteren deutschen Naturphilosophie vertieft ansetzend, in der romantischen Philosophie und im deutschen Idealismus erst vollends nach seinem philosophischen Rang erkannt, ist das Thema vom kranken Menschen in der Zeit des Umbruchs nach dem ersten Weltkrieg zu einer Aktualität gelangt, von der eine schier unübersehbar gewordene Literatur nur erst das Teilzeugnis ist. Der Ruf nach der Anthropologie in der heutigen Medizin — einer der vielen, die aus der Fragenot von Sonderwissenschaften kommen, die es letztlich mit dem Menschen zu tun haben — ist oft gehört aber nur selten von Philosophen beantwortet worden, die sich tief genug in die Erkenntnisse und Probleme der heutigen Medizin eingearbeitet haben. Darin aber liegt offensichtlich ein Hauptvorzug der Medizinischen Anthropologie des Fuldaer Philosophen. Die vorausgegangenen Teilveröffentlichungen im PhJb und in den StimmZeit haben bei Medizinern wie bei Philosophen und — obwohl sie vom Theologischen meist absehen — nicht zuletzt auch bei Theologen nachweislich ein gutes Echo gefunden. Über die Genesis der in diesem Buch gesammelten und zu einer locker gefügten Einheit verbundenen Artikel und Vorträge erfährt man aus den beiden Vorworten, dem des Verf. und dem des Vorsitzenden der Fuldaer St.-Lukas-Gilde, einige Angaben, die das Vertrauen in die Arbeit und Nacharbeit eines ‚norum prematur in annum‘ wecken. Das einleitende Kapitel über „Die Frage nach dem kranken Menschen“ führt in die Grundlagenkrisis der jüngsten Medizin und die Bestrebungen zu einer Neuorientierung als Ganzheitsmedizin, von der auch die psychosomatische und somatopsychologische Medizin nur Teilbetrachtungen wären. Es dürfte sich empfehlen, zu diesem Kapitel die untereinander gegensätzlichen Standpunkte von *K. Jaspers* und *V. E. Frh. v. Gebattel* im ‚Studium Generale‘ 6 (1953) H. 8 zu vergleichen. Der ‚Stilwandel‘ der Medizin durch die ‚Einführung des Subjektes‘ rührt noch nicht an die tieferen Probleme der „Wertung des kranken Menschen“ (Kap. 2), die sich als Kriterium der Kulturhöhe und des Kulturverfalls durch die Menschheitsgeschichte bis zu den schauerlichen Enthüllungen im Nürnberger Ärzteprozeß verfolgen läßt. Die Frage nach dem „Sinn der Heilkunde“ (Kap. 3) und die damit zusammenhängende Bestimmung der Sinnstruktur ärztlichen Handelns und der „Aufgabe des Arztes“ (Kap. 4, in dem namentlich Georg Volk sehr zu Wort kommt) hängen aufs engste zusammen und lassen vor allem deutlich werden, wie sehr sich das vom Eros bestimmte hippokratische Ärzteideal von dem Ethos und der Ethik einer christlich, d. h. durch die Agape bestimmten Humanmedizin noch unterscheidet. Um die Kernfrage der philosophischen Wesensbestimmung von Gesundheit und Krankheit kreisen die vier nächsten Kapitel (5—8). Der ontisch-dynamische Begriff der Gesundheit als schwebender Harmonie der Organe und Funktionen im vitalen Insgesamt des Organismus ist die Norm, an der das formal private, real konträre Wesen der Krankheit als „Entordnung“ gemessen sein will. Das Problem der Norm — generell gesehen — kommt leider etwas kurz weg (94 f.). Ausführlich aber kommen die Wandlungen im Krankheitsbegriff übrigens korrelativ zu richtigeren medizinischen Vorstellungen vom Menschen (vgl. dazu *Th. v. Uexküll*, Über das Menschenbild in der heutigen Medizin: *Studium Generale* 6 [1953] 476 f.) — zur Sprache. „An der Bewertung und Behandlung des Fiebers ist der jeweilige Krankheitsbegriff am leichtesten ablesbar“ (125). Der Funktionsbegriff der Krankheit als einer Störung, die von der Natur selbst wieder in den Dienst ihres Heilstrebens einbezogen wird, wird tiefenmedizinisch aufgedeckt und an Beispielen veranschaulicht. Der Sucht als „seelischer Entordnung“ ist ein eigenes Kapitel (6) gewidmet, ein Gegenstück zu den

(auch ethnologisch und kulturgeschichtlich eingehend belegten) Ausführungen über gesundheitsschädliche Folgen des Wohllebens im Kapitel (6): Krankheit und Ziviliation. Die zwei wertvollen Kapitel über „Schmerz“ (10) und „Schmerzverarbeitung“ (11) lassen vor allem an der personalen Seite des Schmerzproblems die Aporien einer rein medizinischen oder auch rein philosophischen Auffassungsweise erkennen. Der Schmerz ist zwar „der Prüfstein für das Eigentliche und Tiefste im Menschen“ (253, nach Buytendijk), aber letztlich in seinem Sinn theologisch zu deuten, wie es *W. Gut* unlängst noch wieder in seiner Züricher Rektoratsrede („Die Deutung des Schmerzes“; siehe *Universitas* 8 [1953] 805 ff.) gut herausgestellt hat. Zusammen mit den zwei vorletzten Kapiteln über „Genesung“ (13) und „Sterben“ (12) — man beachte die Umstellung! — ist diese ganze Schlußpartie des Buches nicht zuletzt auch für die Pastoraltheologie ein sehr dienlicher Beitrag.

Ternus

Willwoll, A., *Psychologia metaphysica in usum scholarum* (Institutiones Philosophiae scholasticae 5). 2. Aufl. gr. 8° (198 S.) Freiburg—Barcelona 1952, Herder. Pes 60.—; geb. Pes 80.—. — *Ders.*, Seele und Geist (Mensch, Welt Gott 4). 2. Aufl. gr. 8° (226 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 12.—; brosch. Studentenausg. DM 8.—. — Nach einleitenden Fragen über Sachbereich und Methode der Psychologie handeln die drei Hauptteile der lateinischen Ausgabe *De existentia animae substantialis et incorporeae*, *De natura animae et personae humanae*, *De origine et fine animae humanae*. Die im Ganzen der scholastischen Psychologie üblichen Themenkreise des sinnengebundenen und des geistigen Erkennens, der Affekte, Strebungen und des geistigen Wollens, des Wesens der Seele als geistigen, einfachen und unsterblichen Seins, des Leib-Seele-Verhältnisses werden zum unmittelbaren Schulgebrauch in Form von 24 Thesen dargeboten. Dabei hindert die schulgerechte Form des lateinischen Lehrbuches den Verf. keineswegs, allenthalben die Begegnung mit modernem Denken und neuzeitlichen Fragestellungen zu vollziehen. Innerhalb des scholastischen Raumes wird versucht, Kontroversen und schuleigene Auffassungen bezüglich einzelner Sonderprobleme möglichst in den Hintergrund treten zu lassen. Damit nimmt der Verf. zwar in Kauf, daß das Ganze seines Entwurfes weniger systematisch geschlossen erscheint; für den Gebrauch als Lehrbuch ist aber der nicht zu unterschätzende Gewinn einer allgemeinen Gültigkeit der Grundlehre gegeben, die für die schulspezifische Lösung von Einzelfragen im übrigen offen bleibt. Gegenüber der ersten Auflage ist ein erweiterter Abschnitt „*De motu psychico inconscio et supraconscio*“ eingefügt, der einen kurzen, aber treffenden Überblick über das Problem und die Problemgeschichte der Psychologie des Unbewußten gibt. — Wenn man einen Wunsch äußern wollte, so wäre es wohl der nach mehr systematischen Literaturhinweisen. In der Lehre selbst erscheint uns die Auffassung, daß das *ens ut verum* das Formalobjekt des Erkennens sei, ontologisch kaum haltbar. — Das deutsche Buch hat alle Vorzüge der lateinischen Ausgabe. Darüber hinaus erheben die glänzende sprachliche Darstellung und die größere Freiheit der Form das Werk weit über das bloße Schulbuch und lassen die Lektüre nicht nur zu einem Gewinn, sondern zur Freude werden. Auch die reichen Literaturangaben der deutschen Ausgabe lassen kaum einen Wunsch offen.

Trapp

Ryan, E. J., C. PP. S., *The Role of the „Sensus communis“ in the Psychology of St. Thomas Aquinas*. 8° (X u. 198 S.) Carthagen (Ohio) 1951, Messenger Press. — In den vier ersten Kap. untersucht der Verf. dieser sehr sorgfältig gearbeiteten Dissertation die Lehre vom Gemeinsinn bei Aristoteles, Avicenna, Averroes und Albert dem Großen. Nach Aristoteles ist die erste Funktion des Gemeinsinns die Unterscheidung der Sinnesqualitäten verschiedener Einzelsinne; als eigener Gegenstand werden ihm die *sensibilia communia* zugeordnet; sein Organ ist das Herz; ohne ihn gibt es überhaupt keine Wahrnehmung. Avicenna betont darüber hinaus, daß der Gemeinsinn die verschiedenen Gegebenheiten der Einzelsinne auf den gleichen Gegenstand bezieht; weil erst er das wesentliche Moment der Bewußtheit gibt, ist er es, der eigentlich wahrnimmt (27); sein Organ befindet sich im Gehirn. Averroes kehrt wieder mehr zu den rein aristotelischen Auffassungen zurück. Bei Albert ist bemerkenswert, daß die *sensibilia communia* deshalb dem Gemeinsinn zugeordnet werden, weil sie das Medium sind, in dem die Qualitäten der Einzelsinne geeinigt

werden (68). Thomas selbst lehnt dagegen die aristotelische Auffassung, die *sensibilia communia* seien der eigentliche Gegenstand des Gemeinsinns, ab. Auch sonst neigt er in der Lehre vom Gemeinsinn mehr Avicenna zu. Zwei Funktionen sind es, die er immer wieder dem Gemeinsinn zuweist: einmal die Einigung und Unterscheidung der Gegebenheiten der verschiedenen Einzelsinne, dann die Bewußtheit der Akte dieser Sinne; denn weil kein Sinn auf seinen eigenen Akt reflektieren kann, muß die Bewußtheit der äußeren Sinne einer andern Fähigkeit zugeschrieben werden (109 f.). R. empfindet mit Recht in dieser Doppeltheit des „Formalobjektes“ eine Unebenheit und versucht in seiner „Synthese“, die Zweieit auf eine Einheit zurückzuführen. Die eigentliche Funktion des Gemeinsinnes, meint er, sei die Erkenntnis der Akte der äußeren Sinne; damit sei die Erfassung des Inhaltes dieser Akte in einem gegeben; der Gemeinsinn empfangen vom äußeren Sinn eine Species, die zugleich das Objekt des äußeren Sinnes und dieses Objekt als von ihm erkannt darstelle (138 f.). Im letzten Kap. weist R. auf Ergebnisse der modernen empirischen Psychologie hin, die die alte Lehre vom Gemeinsinn bestätigen, so namentlich auf die Lehre vom synthetischen Sinn bei dem amerikanischen Psychologen T. V. Moore. — Gerade diese Lehre aber stellt die Einigung der Wahrnehmungsinhalte im Objekt in den Mittelpunkt, nicht die Bewußtheit des Aktes. Das schlichte „begleitende Bewußtsein“ dürfte doch so sehr jedem bewußten Akt wesentlich sein, daß es nicht einem erst nachfolgenden Akt zugeschrieben werden kann. Damit wird der Sinnlichkeit keine „Reflexion“ zuerkannt. Im Gegenteil, da es gerade der Reflexion eigen ist, den Blick des Erkennenden gleichsam thematisch auf das eigene innere Tun und Erleben zu richten, scheint eher die Auffassung, nach der eine sinnliche Fähigkeit als ihr eigens zugeordneter Gegenstand die Akte des Sehens usw. hat, der Sinnlichkeit zu viel zu geben. Auch Thomas selbst legt im Anschluß an Aristoteles In 3 De anima lect. 2 n. 588 eine andere Lösung nahe. Zudem ist nicht einzusehen, wie dadurch, daß alle Akte als Akte des gleichen *Subjekts* erfahren werden, eine Einigung der Sinnesinhalte im *Objekt* zustande kommen soll. Diese Einigung kann sinnlich wohl nur dadurch geschehen, daß die Inhalte der verschiedenen Sinne an der gleichen Raumstelle lokalisiert werden; und so wird man doch mit Aristoteles und Albert d. Gr. die „*sensibilia communia*“, insbesondere den Anschauungsraum, dem Gemeinsinn zuordnen müssen, wenn auch schon die Einzelsinne, namentlich Gesicht und Tastsinn, einen Anfang räumlicher Ordnung bieten.

de Vries

Simon, Y., *Traité du libre arbitre*. 8^o (140 S.) Liège 1951, Sciences et Lettres, Fr 100.— Bei der Lektüre dieses Buches glaubt man zunächst, daß es sich mehr um lebendige und kommunikative Konferenzen handele als um wissenschaftliches Ringen mit den Problemen, die sich um die Fragen nach der Willensfreiheit gruppieren lassen. In Wirklichkeit geht der Verf. aber diesen Problemen mit bemerkenswerter Eindringlichkeit nach. Dabei werden allerdings keine empirischen Beiträge zur Willenspsychologie geboten, vielmehr hat man hin und wieder den Eindruck, daß die empirischen Forschungen zur Willenslehre nicht voll ausgewertet sind. Der Verf. möchte eine Philosophie und Metaphysik der Willensfreiheit geben. Daher finden wir in dem Buche auch Abhandlungen über das Wesen des Intelligiblen (28—37), naturgegebene Notwendigkeit (38—53), Freiheit und Kausalitätsprinzip (93—111), die Idee der Indetermination (117—122), Gesetz und Freiheit (123—140). Die Bedeutung und Tragweite dieser Ausführungen ist am ehesten im Rahmen einer aristotelisch-thomistischen Gedankenwelt zu ermessen (auch Cajetan und Maritain werden öfter zitiert). Das entscheidendste und zugleich sachlich-schwierigste Kapitel des Buches ist der Frage nach „Freiheit des Willens oder Freiheit des Urteils“ gewidmet (71—92). Jedenfalls muß man nach S. festhalten, daß das praktische Urteil Formalursache des Willensaktes ist (72). Dieser Satz ist keineswegs unmittelbar einleuchtend, er gehört nicht zum „*pôle de la détermination rationelle*“. Man würde deshalb gern eine weitere Begründung dieser fundamentalen These sehen. Wenn sie aber einmal angenommen wird, dann kann man, besonders innerhalb der aristotelischen Ursachenlehre, die Folgerung aussprechen: Es kommt darauf an, die Bedingungen der Freiheit des praktischen Urteils auszumachen. Und diese Freiheit (oder auch Indifferenz) des Urteils hat ihre Quelle nicht in einer irgendwie gearteten Indetermination der Vernunft, sondern in der „*naturhaften Überdetermination des ratio-*

nenal Strebevermögen“, d. h. des Willens (78). Die genannte Überdetermination liegt wesentlich in der naturhaften Tendenz des Willens auf den absoluten Wert, auf den Wert in seiner uneingeschränkten Fülle. Und dieser Überwert ist in keinem partikulären Wert gegeben, auf den die Intention des praktischen Urteils gehen könnte. Es erhebt sich nun die Schwierigkeit, wie angesichts solcher indifferenten Urteile in der *Wahlsituation* ein letztes und endgültiges praktisches Urteil zustande kommt, das die Entscheidung mit sich bringt. Und hier rekurriert der Verf. auf den Willen selber, der aus der Fülle seiner Überdetermination heraus — ein anderer Weg ist jedenfalls nicht sichtbar — die Wünschbarkeit des partikulären Gutes so steigert, daß es ein zu einem „absolut wünschbaren Gut wird“ (109). Abgesehen davon, daß dieser Ausdruck des „absolut wünschbaren Gutes“ gewisse Belastungen in sich birgt, scheint in diesem Falle der Willensakt nicht von einem *iudicium practicum* abzuhängen. Es fragt sich deshalb, ob die obenerwähnte grundlegende These noch in ihrer Allgemeinheit aufrecht erhalten werden kann. — Auch diese kritischen Bemerkungen dürften zeigen, daß eine Lektüre des Buches für jeden anregend ist, der sich philosophisch oder psychologisch für das Freiheitsproblem interessiert. Gilen

Darbois, A., *Philosophie de la volonté*. 8° (169 S.) Paris 1951, Presses Universitaires. Fr 500.—. — In diesen vom Herausgeber als Philosophie des Willens bezeichneten Vorlesungen kam es dem Verf. weniger darauf an, letzte und tiefste philosophische Einsichten zu bieten. Er wollte vielmehr auf den Ort und die Fassung einiger philosophischer Probleme hinweisen, die sich auf der Grundlage einer psychologischen Betrachtung ergeben (1). Keinen anderen Anspruch erheben die philosophisch orientierten Kapitel des Buches, etwa über die Willenslehre bei Descartes und Spinoza (42—49), über Heteronomie (75—85) und Autonomie des Willens (109—118), über das Problem der Gnade und des menschlichen Willens (93—108), über den allgemeinen Willen und die universale Vernunft (86—92). Es ist nicht leicht, aus diesem Buche die Eigenart des Willens, wie sie dem Verf. vorschwebt, in einer knappen Beschreibung zu fassen. Der Wille erscheint unter sehr verschiedenen und fast kontradiktorisch entgegengesetzten Formen. Er kann nicht als eine einzige, in sich geschlossene Fähigkeit genommen werden (33), eher als ein Zentrum für die Koordination und die Einheitlichkeit der Lebensführung. Ein starker Wille muß sich auf Leidenschaften stützen (13); wenn diese Kraftquelle versagt, wird der Wille selber schwach. Der Wille schafft sich im Menschen „Organe und Instrumente“. Eine Psychologie des Willens sollte sich nicht so sehr um die Analyse eines einzelnen Willensaktes als vielmehr um das Studium willentlicher Verhaltensweisen bemühen (5). In seiner authentischsten Form ist der Wille nach D. Autonomie, bei aller Anerkennung der Kontingenz menschlichen Daseins. Diese Autonomie ist nicht Willkür oder Egozentrismus. Sie wird am ehesten erreicht, wenn der Wille sich den objektiven und universalen Erkenntnissen der Vernunft angleicht. Im Gehorsam gegenüber der Vernunft sieht der Verf. die einzig gültige Form der Freiheit (110). In diesem Sinne kann der Wille als „eine praktische Vernunft“ bezeichnet werden. — An diesem Werke D.s ist die auf Ganzheit tendierende Betrachtungsweise des Menschen und seiner Psyche beachtenswert. Im Aufbau des Werkes wäre größere Einheitlichkeit sowie genauere Durchführung und Begründung einiger Gedanken zu wünschen, z. B. über das Verhältnis von Wille und praktischer Vernunft. Man muß jedoch bedenken, daß es sich um ein *opus postumum* handelt und daß der Herausgeber auf Vorlesungsmanuskripte und Nachschriften angewiesen war, deren letzte Bearbeitung dem Verf. nicht mehr vergönnt war. Gilen

Graber, G. H., *Die Frauenseele. Das Ewig-Weibliche in Mädchen, Frau und Mutter*. kl. 8° (210 S.) Zürich 1951, Artemis-Verlag. DM 13.50. — Das vorliegende Werk umfaßt zwei Teile, einen mehr theoretischen (*Das Ewig-Weibliche, Wandlungen der Frau im Wandel der Zeit*) und einen praktisch-anschaulichen (*Vom Mädchen zur Frau, Die Frau, Die Mutter*). Von großer Bedeutung ist ohne Zweifel der 2. Teil, in welchem an Hand von konkreten Beispielen die verschiedensten Arten der Frauenschicksale veranschaulicht werden. Mit feiner Einfühlungsgabe führt der Verf. den Leser in die anthropologische Bedeutung der Märchen- und Mythenmotive ein, die so oft in Träumen wiederkehren, und versteht sie therapeutisch gut auszu-

werten. Das Buch ist verständlich und anschaulich geschrieben und wird nicht nur dem Seelenarzt und dem Seelsorger eine große Stütze sein. Diese Empfehlung gilt allerdings nicht für den theoretischen Teil, der kritiklos die Entwicklungslehre Darwins übernimmt und vertritt. Fraglich und viel zu kurz behandelt ist auch die vom Verf. aufgestellte These vom „embryonalen Unbewußten“ (13 ff.), durch die das „Selbst“ eine nähere Erklärung erhalten soll. Stasch

Zillig, M., Gefährdete weibliche Jugend unserer Tage. 8° (131 S.), Paderborn 1951, Schöningh. DM 5.80. — Aus einem 50 junge Mädchen eines Heimes umfassenden Material bietet Z. im Hauptteil dieses Buches 12 Persönlichkeitsbilder, die beliebig ausgewählt sind und deshalb einen Einblick in die Phänomene, die Bedingungen und die Entwicklung der seelischen Gefährdung gestatten. Es handelt sich dabei zwar direkt um die Kriegs- und Nachkriegszeit, die ungewöhnliche Verhältnisse und Belastungen mit sich brachte. Aber die generellen Ursachen der Gefährdung, die Z. aufweist (122—126), gelten auch für normale Zeiten. Der gefährdete Jugendliche erlebt die Umwelt und ihre Verhältnisse nur subjektiv-seligierend. Er macht sich deshalb nur ein einseitiges Bild von der Wirklichkeit, das seinen verfehlten Zielsetzungen entspricht. — Ob der Begriff der Verwahrlosung nicht doch in einem höheren Maße von der seelischen Desintegration her und damit von der Psychologie zu bestimmen ist, als Z. (8) annimmt? Gilen

Hellpach, W., Grundriß der Religionspsychologie (Glaubensseelenkunde). 8° (212 S.) Stuttgart 1951, Enke. DM 21.80. — Mit Recht betont der Verf. in seinem Geleitwort, daß es sich bei einer Religionspsychologie nur um „Erlebnisse, Erfahrungen, Antriebe, Hemmungen, Wandlungen *seelischer* Art“ handeln kann, nicht also um eine Wissenschaft, die Normen aufzustellen hat, an denen die Wahrheit der Offenbarungsinhalte und die Richtigkeit der auf solcher Offenbarung ruhenden Entscheidungen zu messen ist (vgl. das Kapitel über Offenbarung und Entscheidung: 131—147). Damit weist H. auf den für die Religionswissenschaft überhaupt wesentlichen Unterschied zwischen Religion im subjektiven und im objektiven Sinne hin (Religion als Gebilde des objektiven Geistes). Dementsprechend lautet auch die Definition, die der Verf. seinem Buche zugrunde legt: „Religion ist die gläubige Überzeugung vom Dasein und Walten übersinnlicher Mächte, welche dem Weltgeschehen und Menschenleben Sinn verleihen und Ziel setzen...“. Wenn der Verf. als Keimanlage aller Religion die Urdämonie des Menschentums ansieht (23—40), so nähert er sich damit den Problemen der bewußtseinsseitigen Strukturen, aus denen heraus die Phänomene der Religion sich entfalten. Die Wurzeln für den Religionszerfall und Religionsersatz (148—182) reichen gleichfalls bis in diese Strukturen hinein: Zerfall der Religion ist Zerfall seelischer Strukturen. Gern hätte man in diesem Buche noch mehr über die Eigenart, die Verschiedenheit und die Entwicklung der religiösen Urkeime gelesen. H. meint, daß diese Urkeime in keiner Weise die Gestalten und Eigenschaften der künftigen Religion vorauserkennen lassen. Sie entfalten sich auch nur zum kleineren Teil zu manifester Religion (24). Doch würden derartige Untersuchungen, so interessant sie wären und so sehr sie in die Tiefe der religionspsychologischen Problematik einführen, den Rahmen eines Lehrbuches überschreiten. — Vielleicht wäre es fruchtbar gewesen, wenn H. den im Geleitwort umrissenen methodischen Standpunkt der Religionspsychologie noch schärfer und konsequenter durchgeführt hätte. Das gilt besonders von Kapiteln über Religionsstiftung (71—78), Volksreligion und Weltreligion (79—90), Kirche (91—110), die religiösen Gemeinschaften (111—130). Die Kirchen etwa und überhaupt die religiösen Gemeinschaften sind nicht identisch mit der gläubigen Überzeugung vom Dasein und Walten übersinnlicher Mächte, sie sind vielmehr soziologische Gebilde, die aus der Religiosität ihrer Stifter und ihrer Anhänger (Religion im subjektiven Sinne) erwachsen. Diese Meinung darf aber nicht so verstanden werden, als ob etwa die Offenbarungsreligion des Christentums mit soziologischen Kategorien allein schon ihrem tiefsten Wesen nach erfaßt werden könnte. — Die aufmerksame Lektüre dieses Buches ist geeignet, den Leser an grundlegende Probleme der Religionspsychologie heranzuführen und zu selbständigem Weiterdenken anzuregen. Gilen

Albrecht, C., Psychologie des mystischen Bewußtseins. 8° (264 S.) Bremen 1951, Schünemann. DM 9.80. — Der Verf. will versuchen, das mystische Bewußtsein anhand einer beschreibenden, ordnenden und verstehenden Psychologie darzustellen, die aus der Verflochtenheit mit Metaphysik, Theologie und Ethik entbunden ist (5 ff.). Er ist sich dabei bewußt, daß seine Methode der Phänomenologie nur den bewußtseinspsychologischen Aspekt, nicht aber das Ganze am Phänomen der Mystik ins Blickfeld bekommen kann (254). Der „engere Begriff“ der Mystik umfaßt die Ekstase — als Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung —, der „weitere Begriff“ umfaßt auch „religiös-numinose Erlebnisse des Wachbewußtseins“, „sommambule Bewußtseinszustände“. Das mystische Urphänomen wird vom engeren Begriff der Mystik erfaßt; hier allein ist die vom Verf. gemeinte psychologische Phänomenologie verwendbar (253). „Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein“ (254). Die Versenkung beginnt mit der Ablendung der Wahrnehmungswelt; Willensregungen sind nicht mehr auffindbar, das Denken als solches jedoch ist nicht erloschen (55 f.). Die Versunkenheit ist das Ziel der Versenkung (61). In dieser entfällt „die setzende, steuernde Funktion des Ichs“ (65), es gibt aber im Versunkenheitsbewußtsein kein Phänomen, das „als ein Erlöschen des Ichs angesehen werden kann“ (67). Dabei ist der Bewußtseinszustand der Versunkenheit — in seiner Entleerung und der Verlangsamung allen Erlebnisgeschehens — der „klarste und hellste Bewußtseinszustand, den wir kennen“ (73). „Das Fühlen ist wahrscheinlich der tragende Grund des Versenkungsverlaufes“ (83). Das Maß des Bewußtseins der Versunkenheit ist das Maß der Innenschau (102 ff.). Der Vorgang der Versenkung ist durch einen vorläufigen Willensentschluß durchgängig determiniert (105), jedoch „schaltet sich“ der Zustand der Versunkenheit „unerwartet ein“ (113). Wenn „die Zeit zum Stillstand gekommen ist“ und das Ich im „Nichts vergangen ist“, ist das Versunkenheitsbewußtsein durch das ekstatische Bewußtsein abgelöst (134). Der Versunkene „schaut dem Denken zu“ (142), das Sprechen in der Versunkenheit ist reines Ausdrucksgeschehen (145). Es werden acht Formen des „Ankommens“ beschrieben (149 ff.), die aber im konkreten Bewußtsein vielfach miteinander verschränkt sind und jeweils charaktertypisch verschieden erlebt werden (190). Immer ist das Erleben zugleich wertendes Schauen (199 ff.). — Der Verf. verfügt über ein umfassendes Wissen in der Psychologie und Tiefenpsychologie und kennt außer den Klassikern der religiösen Mystik — Tauler, Eckehart, Johannes v. Kr., Theresa v. J. — die theoretischen Werke der protestantischen Religionspsychologie gut. Theoretiker der katholischen Lehre, wie etwa Stolz und Mager, bringt das sehr reiche Verzeichnis der einschlägigen Literatur nicht. Als psychologische Abhandlung stellt das Buch eine ausgezeichnete Leistung dar. Der Theologe wird freilich mit Recht besorgt sein, daß die Art der methodischen Bearbeitung nicht nur das Ganze der Mystik nicht erfassen kann — wie der Verf. selbst feststellt —, sondern das innere Wesen der Mystik so sehr beiseite läßt, daß auch ihre erlebbaren Vollzüge leicht fehlgedeutet werden.

Trapp

Hartlaub, G. F., Das Unerklärliche. Studien zum magischen Weltbild. 8° (313 S.) Stuttgart 1951, Koehler. DM 10.80. — Die einzelnen Abhandlungen des Buches teilt der Verf. in „kritisch-beurteilende“ und „mehr historische“ im Sinne der Geistes- und Kulturgeschichte ein. Eingangs bekennt er, er sei nicht sicher, ob er sich als Christen bezeichnen könne; jedenfalls sei er nicht konfessionell gebunden; im „universellen Theismus“ als einer „dem heutigen Bewußtsein angepaßten toleranten und weltoffenen Pansophie“ würde er sich am meisten zu Hause fühlen, „wenn es so etwas gäbe“ (10). Die einzelnen Essays des Buches handeln von Okkultismus, Parapsychologie, Astrologie, Magie, Theosophie, Freimaurerei, Dichtung und Malerei; hier sieht der Verf. überall das „Unterschwellige, Kommende“, dem sein Interesse gilt (7). Die einheitliche Linie, die alle Einzelheiten zeichnet, kann man wohl am besten als Versuch einer allpsychistischen Interpretation des Kosmos bezeichnen. Da unserer derzeitigen Weltanschauung diese Sicht nach Ansicht des Verf. zu sehr fehlt, ist vieles an ihr notwendig „unerklärlich“. Den Theologen wird zugestanden, daß sie „am ehesten noch eine Witterung für das Bestehen einer Sphäre bewahrt haben, die ihnen zwar von religiösen Gesichtspunkten aus gefährlich erscheinen, deren Realität ihnen jedoch bedeutsam bleiben muß“ (38). „Magisch“ ist für den Verf. „jeglicher

Kausalzusammenhang zwischen Psyche und Psyche, Psyche und Physis, Physis und Psyche, der uns weder erklärbar, noch auch ‚vertraut‘ erscheint“ (110). — Die einzelnen Abschnitte bringen viel Anregendes, der eine und andere („Die Lotophagen“; „Der Traum ein Leben“) fällt im Vergleich zum Ganzen merklich ab. Ob man freilich von „Studien zum magischen Weltbild“ sprechen kann? Es ist doch alles gar so unverbindlich gesagt, und die Form der Darstellung, die sich zwischen Euphorie und Enthusiasmus bewegt, ist nicht dazu angetan, Vertrauen zu wecken und zu überzeugen. Trapp

Muckenschnabel, W. R., Charakter und Handschrift. Ein Wegweiser vom Ich zum Du. Bd. I. Grundlagen der Graphologie. kl. 8° (440 S. mit Bildbeilage) St. Pölten-Biegen 1951, Hippolyt-Verlag. S 60.—. — Der Verf. will die Graphologie zur Begegnung mit dem Wertgedanken und einer christlich verstandenen Existenzphilosophie führen. Das persönliche „Wertvorzugsgesetz“ als individueller kategorischer Imperativ bezeichnet den Charakter eines Menschen, aus dem heraus er auf seine jeweilige Situation antwortet (41 ff.). Dabei ist das Ich stets „Verhaltens-träger“ gegenüber einem Du, letztlich gegenüber Gott, dem höchsten Wert (45). Die Situation im Dasein kann nicht von der religiösen getrennt werden (109). Jede Situation ist inhaltlich Aufforderung zum „Wir-Werden“ in der übergreifenden Einheit Ich-Du-Gott; der Mensch ist entweder egozentrisch oder aber theozentrisch (49 f.). Der Sinn des Schreibens ist „Ich-Du-Mitteilung“ (94). In dieser Sicht soll die Graphologie über die „längst überholten Forschungen der Klages-Schule“ (11) hinaus eine ganz neue Orientierung erfahren. Innerhalb des existenzphilosophischer und soziologischen Gesichtsfeldes kann die Graphologie als Diagnostik „nichts aussagen ohne psychoanalytische Vorarbeit“ (361). Für die existenzphilosophische und -theologische Grundlegung werden vor allem F. Ebner und P. Wust herangezogen, der psychoanalytischen Orientierung steht W. Daim Pate. Die „klassische Graphologie“ aber „beginnt mit Max Pulver“ (27). — Die in der Graphologie üblichen Deutungen der Raumsymbolik in den sechs Hauptbereichen oben-unten, links-rechts, hinten-vorne werden entsprechend der Grundkonzeption des Verf. im Ich-Du-Schema gesehen, das wieder die Schichten Leib, Seele und Geist umfaßt. Dabei mißt der Verf. bei aller Betonung des „graphologischen Sehens“ (132) der Synthese der Einzelmerkmale große Bedeutung zu. — Trotz der echten Anerkennung der Originalität des Gesamtentwurfes und der großen Sachkenntnis des Verf. kann nicht übersehen werden, daß das Buch ernste Bedenken weckt. Vor allem glauben wir, daß die oft geradezu peinlich wirkende Schroffheit in der Auseinandersetzung, vor allem mit Klages, der Idee des Verf. mehr schadet als nützt. Wenn der Verf. wiederholt sehr harte und bittere Worte für jene findet, die einen billigen „Gewerbeschein für Graphologie“ (37) erwerben wollen, so fürchten wir geradezu, daß die vorliegende Art der Darstellung graphologische Amateure erst recht ermutigen muß, zumal der Verf. die Absicht kundtut, daß „die Wissenschaft vom Ausdruckswert der Handschrift nicht mehr einzelnen vorbehalten“ bleiben soll (6). Vor allem werden auch die bis ins kleinste gehenden Tabellen und Verzeichnisse von Formeln und Merkmalen leicht zu einer letztlich doch vordergründigen Synthetik verführen. Es ist wirklich schade, daß wir nicht den Eindruck haben können, daß es dem Verf. gelungen wäre, seiner so wertvollen Grundanschauung die entsprechend reife Form der Darstellung zu geben und mit einer exakten Systematik zu verbinden. — Als ein 2. Bd. ist vorgesehen: Praxis der Graphologie. Trapp

Schneider, K., Psychiatrie heute. 8° (31 S.) Stuttgart 1952, Thieme. DM 1.50. — Diese Veröffentlichung der Rektoratsrede anlässlich der 565. Jahresfeier der Heidelberger Universität verdient deswegen besondere Beachtung von seiten der Philosophie, weil hier der bekannte Psychiater eine „metaphysisch-spekulative Deutung“ der Psychose versucht, der er die aristotelisch-thomistische Leib-Seele-Lehre zugrunde legt. Da Leib und Seele als Teilsubstanzen naturhaft aufeinander hingeordnet sind und in ihrer Verbindung erst das Ganze des lebendigen Menschen konstituieren, kann Krankheit als Zustand der Materie auf die Seele zurückwirken. Eine solche Störung wäre dann ein „sekundäres Irresein“. Die Seele kann sich aber auch aus sich heraus „ver,irren“, ohne daß eine Erkrankung der Materie die Ursache ist; dann wäre von

einem „primären Irresein“ zu sprechen. Auch letzteres kann wieder — eben wegen des Forma-materia-Bezuges — auf den Leib wirken und auch von diesem her angegangen werden.

Trapp

4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Reiner, H., *Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit*. gr. 8° (XII u. 316 S.) Meisenheim/Glan 1951, Westkultur. DM 17.—; geb. DM 19.50. — R. geht von dem durch den Titel des Buches bezeichneten Meinungsstreit zwischen Kant und Schiller aus und zeigt zunächst, daß die Kluft zwischen ihren Auffassungen tatsächlich tiefer ist, als sie selbst in ihren Bemühungen um eine Verständigung es wahr haben wollten. Der Grundfehler Kants liegt darin, daß er die Sittlichkeit allein aus dem abstrakten Gedanken der Pflicht ableiten wollte. Er meinte, jeder Einfluß der „Neigung“ hebe die Freiheit und damit die Sittlichkeit auf. Demgegenüber zeigt R., daß die Neigungen nur einen Spielraum bestimmen, innerhalb dessen die sittliche Entscheidung fällt. Die volle Lösung des Problems ist freilich durch eine bloße Kritik an Kant nicht zu gewinnen, sondern fordert einen „Neubau der Ethik unter Außerlassung der Arbeit Kants“ (12). Diesem Neubau gilt der zweite, systematische, Hauptteil des Buches (89—310). Dessen 1. Kap. behandelt die in der Ethik erforderliche Methode. Mit dem rationalen, apriorischen Weg zur Feststellung der Wesensgesetze muß sich nach R. die empirische, induktive Forschung verbinden, weil nur sie zeigen kann, inwieweit die Normen bei den verschiedenen Völkern tatsächlich erfaßt und anerkannt werden; denn das tatsächliche Erfassen der Werte und Normen ist Voraussetzung für ihre wirkliche Verbindlichkeit. Darum geht R. im letzten Kap. (245 bis 310) der empirischen Verbreitung des sittlichen Sollensbewußtseins und seinen Hauptformen nach. Im einzelnen kommt das sittliche Bewußtsein der Germanen, der alten Griechen und Römer, des Alten Testaments, des Urchristentums und des Abendlandes vom Hellenismus bis zur Gegenwart zur Sprache. Trotz Verschiedenheiten im einzelnen fehlt nirgends ein Bewußtsein des sittlichen Sollens völlig; ja überall ist es in einer bedeutenden Ausprägung und sozialen Funktion aufweisbar (308). Zwischen dieses Schlußkap. und das Kap. über die Methode schiebt sich das systematisch bedeutsamste Kap. über den Ursprung des sittlichen Sollens ein (112 bis 245). Hier entfaltet der Verf. die Gedanken weiter, die er in seiner Schrift „Das Prinzip von Gut und Böse“ (Freiburg 1949) knapp umrissen hat. In feinsinnigen phänomenologischen Analysen sucht R. eine Wertethik zu entwickeln, in der gewisse Fehler, die der Ethik Schelers und N. Hartmanns noch anhaften, vermieden werden sollen. Die Werte werden in intentionalen Gefühlen erfaßt, die aber auch am Vernunftcharakter teilhaben (136); sie sind darum nicht völlig irrational. Unterschieden werden Werte für mich (relative Werte) und Werte an sich (absolute Werte). Mit dieser Einteilung fällt nicht die in subjektive und objektive Werte zusammen; subjektive Werte sind nur die „eigen-relativen“, während die „fremd-relativen“ zusammen mit den „absoluten Werten“ die objektiven Werte ausmachen. Sittlich gut ist die Wahl des objektiven Wertes, namentlich wenn sie unter Verzicht auf einen subjektiven Wert erfolgt. D. v. Hildebrand sei dieser Lösung nahegekommen (143). Sie vermeide einerseits die Einseitigkeit Schelers, nach dem es sittlich völlig belanglos ist, ob ein Wert für die eigene oder eine andere Person erstrebt wird, andererseits die Einseitigkeit des Altruismus, der die absoluten Werte übersehe. Im Folgenden wird von der sittlichen Gutherie, die stets mit der Wahl des objektiven Wertes gegeben ist, die sittliche „Richtigkeit“ der Wahl unterschieden, auf die es dann ankommt, wenn zwischen mehreren objektiven Werten zu wählen ist. Das richtige Vorziehen muß hier nicht nur Werthöhe (Scheler) und Dringlichkeit (N. Hartmann) der zur Wahl stehenden Werte, sondern auch noch andere Rücksichten, z. B. die Quantität der Wertverwirklichung, die Wahrscheinlichkeit des Erfolgs usw., beachten. Letztlich kommt es auf ein sittliches „Fingerspitzengefühl“ an, um bei der Vielzahl der Vorzugsprinzipien zur rechten Entscheidung zu gelangen. R. läßt auch die Möglichkeit gelten, zur Erleichterung der Wahl auf *einen* überragenden Wert, z. B. die Autorität, zurückzugreifen, mag die Autorität nun in einem Gebot (z. B. Gottes) oder einem persönlichen Vorbild Gestalt gewinnen (178—181). Im Folgenden wird auch anerkannt, daß es wenigstens praktisch nicht streng pflichtmäßige Forderungen der Sitt-

lichkeit gibt (193). — Wenn R. meint, der scholastische Begriff des bonum als appetibile berücksichtige nur den „relativen Wert“ (151, 160), so scheint er einerseits den Begriff des appetitus zu eng zu fassen, andererseits nicht zu beachten, daß die Beziehung auf das Streben (wenigstens das bewußte Streben) als Folge des Gutseins aufgefaßt wird. Wenn R. meint, der „Begriffsapparat“ des Thomismus sei für die Ethik unzulänglich (160), so kann man fragen, ob seine eigene Wertlehre diesem Vorwurf ganz entgehe. Wie bei Scheler, so fehlt auch bei R. ein spezifisch von anderen gegenständlichen Werten verschiedener gegenständlicher *sittlicher* Wert, der die sittliche Gutheit des Aktes allererst begründen könnte. Es ist nicht einsichtig, warum die Willensrichtung auf einen „relativen Wert“, z. B. den Genuß, sittlich gut sein soll, nur weil dieser Wert nicht für die eigene Person, sondern für einen andern gewollt wird; offenbar muß doch dieses Wollen, um sittlich gut zu sein, einem höheren Maßstab entsprechen. de Vries

Ermecke, G., Das Sozialapostolat. 8^o (56 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 2.40. — Der hier veröffentlichte Vortrag zur Eröffnung des Studententages 1951/52 der erzbisch. phil.-theol. Akademie zu Paderborn wendet die bekannten Arbeitsergebnisse des Verf. zur Sozialtheologie auf das Sozialapostolat des Christen an. E. gibt — unter Verwertung sozialer und metaphysischer Motive — die theoretische Begründung dieses Apostolates, vor allem im Sinne der Christologie und Ekklesiologie, er behandelt die Frage der sittlichen Verpflichtung desselben und schließt mit 16 Thesen für die praktische Arbeit. Das pastorelle Anliegen steht im Vordergrund und bestimmt die Diktion. So bleiben einige theoretische Gesichtspunkte unausgeführt, z. B. der Zusammenhang des sozialen Apostolates mit den inner-trinitarischen Sendungen, mit den Sakramenten, mit den theologischen Tugenden, der Lehre von der christlichen Vollkommenheit und der Eschatologie. Bei den ethischen Thesen wird nicht ganz deutlich, in welchem Umfang die Verpflichtungen mit den traditionellen, in der Lehre von den Verpflichtungen der Liebe und Gerechtigkeit vorzutragenden, identisch sind. Einige Sätze bedürfen wohl der Abschröpfung gegen Mißverständnisse, z. B.: „Je höher und inhaltlich reicher das Sein, um so größer auch die Verpflichtung zu seiner Entfaltung“ (37); „Je schwieriger es (das Apostolat!) den Umständen entsprechend ist und je intensiver das Ziel des christlichen Lebens bejaht wird, um so wirkungsvoller und verdienstvoller ist der sittliche Akt“ (38). Hirschmann

Wolf, Erik, Fragwürdigkeit und Notwendigkeit der Rechtswissenschaft (Freiburger Universitätsreden N. F. 15) 8^o (32 S.) Freiburg 1953, Schulz. DM 1.50. — Zu dem, was Rechtsphilosophie zu leisten hat, gehört es, nicht nur das Recht, sondern auch die Wissenschaft vom Recht zum Gegenstand des philosophischen Fragens zu machen und ihren Sinn und ihre Aufgabe zu deuten. Dazu bringt der Vortrag des Freiburger Rechtsphilosophen einen zwar kurzen, aber sehr inhaltreichen Beitrag. Er geht von den Einwänden aus, denen die Rechtslehre und die Rechtsgelehrten seit vielen Jahrhunderten begegnen und die die öffentliche Meinung angesichts der Rechtswissenschaft ein anderes Verhalten als anderen Wissenschaften und Forschungsgebieten gegenüber zeigen lassen. Zur Verteidigung seiner fragwürdig gewordenen Wissenschaft weiß W. sehr kluge Gedanken anzuführen. Am bemerkenswertesten ist, wie er den Vorwurf der Unmoralität der Jurisprudenz beantwortet: „Tiefer gesehen, ist er aber eine Folge jener verhängnisvollen Entwicklung, die unsere Wissenschaft von der Mitte des 18. Jahrhunderts an immer weiter vom theologischen und ethischen Ursprung alles Ordnungsdenkens entfernt hat“ (16): wenn es sich dabei um einen Fehlweg des wissenschaftlichen Denkens weithin gehandelt habe, sei er für die Rechtswissenschaft um so verhängnisvoller gewesen, da ihre Erkenntnisse ethischer Begründung bedürfen; „sie hat die bloße Positivität historisch vorkommenden Rechts auf seine echte Verbindlichkeit hin zu prüfen, um dahin zu wirken, daß nichts faktisch gilt, was nicht auch ethisch verpflichtet“ (19). W. bucht es ausdrücklich als ein Verdienst katholischer Rechtsdenker (Cathrein, Mausbach usw.), daß sie schon zur Zeit der Herrschaft des Positivismus einer ethisch indifferenten Rechtsauffassung beharrlich widersprochen haben (Anm. 41). — In dem Überblick über die Aufgaben der Rechtswissenschaft unterscheidet W. die Wissenschaft vom geltenden, positiven

Recht und vom Recht, wie es gelten soll; neben der Rechtspolitik gehört zu dieser zweiten die Rechtsphilosophie, deren Ziel als „die Erkenntnis der Wahrheit vom Sein und Sinn des Rechts im ganzen“ bestimmt wird. Aber auch diese Aufgabe der Wissenschaft vom Recht ist für W. erst eine vorletzte; die letzte ist eine metaphysische, in der die Rechtsphilosophie übergeht in eine Rechtstheologie als ihren letzten Grund, „denn wirklich letzte und höchste Rechtsquelle . . . kann nur die Wahrheit göttlichen Rechts sein, die aller Relativität historischer Tatsachen, aber auch rationaler Urteile enthoben ist“ (25). Man müßte hier wohl die Grenzen etwas anders ziehen als W. und die metaphysische Aufgabe, die er der Rechtstheologie zuschreibt, wesentlich noch als philosophische betrachten; eine Theologie des Rechts hätte von der Offenbarung her noch andere Aufgaben zu erfüllen. Aber abgesehen davon ist das, was W. sachlich meint, ganz und gar anzuerkennen. Diese Rechen-schaft eines Juristen über das, was er unter der Wissenschaft vom Recht versteht, beweist die tiefe geistige Erneuerung, die sich in dieser Welt des Rechtsdenkens vollzieht; wir wünschen sie in die Hand jedes Juristen, damit diese Erneuerung noch allgemeiner werde.

Hartmann

Huber, Max, Das Völkerrecht und der Mensch. kl. 8^o (56 S.) St. Gallen 1952, Tschudy. — Der kleinen Schrift liegt ein Vortrag zugrunde, den H. 1952 in der St. Galler Handelshochschule gehalten hat. Das Thema, das er behandelt, ist eine der ersten Fragen des Völkerrechts, das heute wenigstens auf dem Wege dazu ist, für den Frieden wie in dem für einen möglichen Krieg vorsorglich geschaffenen Rechte ein Minimum an tatsächlicher Achtung vor der menschlichen Person von seiten der großen Gewaltträger zu sichern. Seit einem halben Jahrhundert als Lehrer des Völkerrechts, Richter am Haager Internationalen Gerichtshof und Leiter des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz um diese Fragen bemüht, spricht H. aus umfassender Kenntnis, mit der Einfachheit einer reif gewordenen Weisheit und dem Ethos des Menschen, der um „die Unantastbarkeit und Würde des Menschen“ (19) aus einer tief religiösen Überzeugung heraus weiß. Sehr sachlich schätzt H. die reale Bedeutung ab, die den Rechtsnormen zum Schutze des Menschen in der heutigen Welt zukommt; aber er betont, daß das Wissen um die verhältnismäßig geringen Möglichkeiten kein Recht gibt, abzulassen von der Vertretung der Forderung der Menschlichkeit. — Nach einem kurzen Überblick über die Stellung des Menschen im Völkerrecht früherer Zeit wird ausführlicher gehandelt über die Frage der Menschenrechte in der Satzung der UN und die von den UN gemachten Versuche, völkerrechtliche Sicherungen für den Schutz und die Durchsetzung dieser Rechte zu schaffen. Als wirklich Erreichtes nennt H. die vier Genfer Konventionen von 1949; er zeigt im einzelnen, welche Fortschritte durch diese Verträge, in denen das Recht bezüglich der Sorge für die Verwundeten, der Behandlung der Kriegsgefangenen, des Schutzes der Zivilbevölkerung neu geregelt worden ist, für die wahre Humanität gemacht sind: „Hier liegt wirkliches Menschheitsrecht vor; die menschliche Person, ihre Integrität und Würde, ist um eines alle Schranken des staatlichen Rechtes und der Politik über-
ragenden ethischen Prinzips willen anerkannt“ (50).

Hartmann

von der Heydte, Fr. A., Die Geburtsstunde des souveränen Staates. 8^o (VIII u. 475 S.) Regensburg 1952, Habel. DM 36.—. — Zu bedauern ist, daß vdH. in diesem Buche infolge der widrigen Schicksale, die das von ihm vorbereitete Material erfuhr, nur einen Teil dessen mitteilen kann, was er in langwierigen Quellenstudien erarbeitet hatte. Aber das, was nun vorliegt, ist immer noch eine durch „Beispiele aus Theorie und Praxis“ (439) reich belegte Darstellung der staatsrechtlichen Ideen des späteren 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Es bringt einen neuen Beweis dafür, daß in dieser Zeit die Wende sich vollzieht zu der Auffassung des souveränen Staates, die, wenn auch später noch in ganz andere weltanschauliche Zusammenhänge hineingestellt, die Neuzeit beherrscht hat. Vor allem wichtig ist der Nachweis, daß mit der Entwicklung des Souveränitätsbegriffes sich schon wesentliche Grundgedanken des modernen Völkerrechts ausgebildet haben. Den Bamberger Bischof Lupold von Bebenburg (1340) bezeichnet vdH. als ersten Theoretiker des Völkerrechts: er „nimmt — 300 Jahre vor Grotius, 200 Jahre vor Franziskus de Vitoria — in eine Lehre vom Staat und der Staatengemeinschaft zum erstenmal dieses neue Völkerrecht

auf, das die Rechtsverhältnisse der neuentstandenen Staaten regelt.“ (121). Der Ausgestaltung völkerrechtlicher Begriffe geht vdH. im einzelnen nach. Zum Verständnis des mittelalterlichen Völkerrechts im ganzen weist er ausdrücklich darauf hin, daß die verbreitete Meinung, die Lehre vom gerechten Kriege bilde seinen Mittelpunkt, nicht haltbar ist: „Das Völkerrecht des Mittelalters war Friedensrecht seinem Inhalt wie seiner Zielsetzung nach“ (440); in einem schönen Abschnitt wird gezeigt, aus welchen großen Gedanken mittelalterlicher Weltauffassung die Idee einer die ganze Erde umfassenden Völkergemeinschaft als Friedensgemeinschaft erwuchs (227 ff.). — Vielleicht entspricht der Titel des Buches nicht ganz dem, was es enthält; nicht so sehr die Entstehung des souveränen Staates als weltgeschichtlicher Prozeß wird dargelegt als vielmehr die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens über den Staat, die Ausgestaltung der Idee der Souveränität und einer darauf gegründeten Lehre von der Staatengemeinschaft und dem in ihr herrschenden Rechte. Diese Staatstheorie ist natürlich wesentlich von der Realität des staatlichen Lebens bestimmt; aber es bleibe immerhin die Frage, wie schnell und wie weit es der Theorie gelungen ist, die Wandlungen, die sich in der Wirklichkeit vollzogen, zu erfassen. — Was das Buch, in sehr klarer und übersichtlich disponierter Form, zur Geschichte der mittelalterlichen Staatslehre und besonders der in ihr beschlossenen Anfänge des modernen Völkerrechts beiträgt, ist eine bedeutende Bereicherung der bisherigen Kenntnis. Ein besonderes Verdienst der Darstellung ist, daß sie sorgfältig dem Zusammenhang der staatsrechtlichen Überlegungen mit den verschiedenartigen philosophischen Bewegungen der Zeit nachgeht. — Um schließlich auf eine kleine Einzelheit hinzuweisen: die Formulierung, daß nur die *suprema potestas* „vom 5. Gebot entbinde“ (273), entspricht doch wohl nicht der Art, wie das Mittelalter den Zusammenhang zwischen dem Verbot des Dekalogs und dem *ius gladii* der staatlichen Gewalt gedacht hat.

Hartmann

Aubert, R., Bouyer, L., u. a., *Tolérance et communauté humaine. Chrétiens dans un monde divisé* (Cahiers de l'actualité religieuse). 8° (245 S.) Tournai (1952), Casterman. — Der Sammelband enthält die Referate der „Rencontres doctrinales“ vom Oktober 1951 im Dominikanerkolleg La Sarte in Huy (Belgien). Der Tagung lag ein gut durchdachter Plan zugrunde. So bilden die Arbeiten ein einheitliches Ganze, in dem das Problem der Toleranz nach seinen verschiedenen Rücksichten sorgfältig behandelt ist. Ein kürzerer 1. Teil gibt eine Übersicht über die tatsächliche Lage der politischen, sozialen und religiösen Vielgestaltigkeit unserer Welt. Der 2. Teil befragt Schrift, Väter und kirchliches Lehramt und stellt fest, daß für die Fragen, die sich in der gegenwärtigen Lage der Menschheit für das Zusammenleben und das Zusammenarbeiten der Katholiken mit den Angehörigen anderer Gemeinschaften stellen, über die allgemeinen Grundsätze hinaus eine endgültige Antwort nicht gegeben ist: es ist Aufgabe der Gegenwart, für die geschichtlichen Gegebenheiten unserer Zeit die sachgemäße Anwendung der Grundsätze zu finden. Von besonderem Wert ist die eingehende Analyse der Äußerungen des kirchlichen Lehramtes im 19. Jahrhundert über den Liberalismus, in der R. Aubert das immer Gültige in den Enzykliken Gregors XVI., Pius' IX. und Leos XIII. zu scheiden sucht von dem, was im unmittelbaren Hinblick auf den tatsächlichen Gegner, den zeitgenössischen Liberalismus, gesagt ist und nicht unabhängig von dieser geschichtlichen Bezogenheit interpretiert werden kann. Der umfangreichste 3. Teil bemüht sich um die sachliche Antwort auf die Probleme Toleranz und Zusammenarbeit von Katholiken und Nichtkatholiken. Im Ergebnis treten alle Arbeiten ein für grundsätzliche Religionsfreiheit und den vollen Verzicht auf Anwendung staatlicher Zwangsmittel in religiösen Dingen (soweit die für alle geltende Sittenordnung nicht verletzt wird). Das bedeutet die Ablehnung des autoritär christlichen Staates. Bei den Überlegungen über das Verhältnis von Kirche und Staat ist wiederholt auf Maritain und Murray Bezug genommen; Y. Congars Ansicht geht dahin, daß die Lehre von der *potestas directiva* den wesentlichen Erfordernissen am nächsten komme (199, 223). Zur theologischen Begründung der Toleranz und des Rechtes auf Religionsfreiheit untersucht B. Olivier O. P. die Frage des irrigen Gewissens; A. Léonard O. P. geht aus von der wesentlichen Freiheit des Glaubensaktes und zeigt, wie in ihr die Religionsfreiheit im staatlichen Bereich begründet ist. Es ist ein besonderer Vorzug des Buches, daß es

mit großer Ehrlichkeit alle Schwierigkeiten zu Wort kommen läßt. In dieser Hinsicht darf das Vorgehen der Teilnehmer an den *Rencontres doctrinales* 1951 als vorbildlich gelten. Ihr Beitrag zu dem umstrittenen Problem ist von großer Bedeutung; sie scheint vor allem darin zu liegen, daß er sich um ein positives Verständnis und eine theologische Begründung der Freiheit des Gewissens in seiner religiösen Entscheidung und Betätigung bemüht, die diese Freiheit des Menschen vor staatlicher Gewalt nicht als durch tatsächliche Verhältnisse (in hypothesi) erzwungenes Zugeständnis, sondern (in thesi) als ursprüngliches Recht erkennen läßt, bei dem es — fern allem liberalistischen Indifferentismus — ebenso um das Recht der Person wie um die Ehrfurcht vor Gott geht, der den Glauben nur als freien Dienst will.

Hartmann

5. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik

Schröder, W. J., *Der Ritter zwischen Welt und Gott. Idee und Problem des Parzivalromanes Wolframs von Eschenbach*, gr. 8° (286 S.) Weimar 1952, Böhlau, DM 16,70; geb. DM 19.—. — Erfreulicherweise mehren sich die literarischen Studien über Dichtungen des Mittelalters, die über das rein Menschliche und rein Ästhetische hinaus auch die religiöse und kirchliche Umwelt berücksichtigen. Dies ist auch das Verdienst der Abhandlungen von Sch., der in der Interpretation nicht dem Läuterungsweg Parzivals folgt, sondern mit einer Analyse des Grals beginnt, dann die Beziehungen Wolframs zu den wichtigsten geistigen Erscheinungen seiner Zeit (die Bewegung der Cluniazenser, die bernhardinische Frömmigkeit, Katharer, Waldenser, Templer) verfolgt, den inneren Gehalt dieser ethisch-religiösen Welt unter dem zusammenfassenden Begriff der „triuwe“ zu erschließen sucht und schließlich den „zwîvel“ als Angelpunkt der Problematik darstellt. Aus dieser allgemeinen Übersicht ergibt sich, daß Sch. die Dichtung mehr als eine systematische Darstellung betrachtet denn als eine konkrete Erzählung des Hineinwachsens des Helden in die große Ordnung des christlichen Rittertums. Man muß rückhaltlos anerkennen, daß sich Sch. in das einem Germanisten an sich fremde Stoffgebiet einzulesen und einzulernen versucht hat. Er hat ein ganz erstaunliches Maß von Arbeit darangesetzt und zweifellos der literarischen Betrachtung der mittelalterlichen Dichtung eine Fülle von Quellen und Erkenntnissen zugeführt. Dennoch muß leider gesagt werden, daß trotz aller Einzelergebnisse der Gesamtertrag nicht der aufgewendeten Arbeit und der Sache entspricht. Zunächst wird der Kundige feststellen, daß die benutzte Literatur weithin zufällig oder überholt ist, daß wichtige und wichtigste Forschungen fehlen und daß sich Sch. im ganzen auf nichtkatholische Autoren stützt, die wie Harnack u. a. doch nicht mehr als Kronzeugen angenommen werden können. Daher kommt es z. B., daß Sch. einen falschen Entwicklungsbegriff von der Kirche, die nach ihm im 12. Jahrhundert eigentlich erst anfängt, Papstkirche zu werden, übernimmt. Auch beobachtet man einen starken Mangel an Behutsamkeit im Gebrauch von Fachwörtern und eine Verschwommenheit der Begriffe (Sakrament, Mystik, „Parzivals Priestertum setzt urchristliche Vorstellungen voraus“ usw. 70, vgl. 75, 76, 77, 78, 79, 243 ff. usf.). Die bernhardinische Frömmigkeit, Organisation und Geist des Templerordens haben zweifellos Wolfram beeinflußt. Aber das berechtigt weder zum Satz: „Die ritterliche Kirche des Grals ist die innere Kirche, die wahre Kirche“ (111), noch zu dem Versuch, Wolfram eine reformerische Absicht und eine Ablehnung der werdenden Papstkirche zuzuschreiben. Der Gegensatz zwischen Trevizent und Parzival, als den Vertretern der Gesetzesreligion und der Liebesfrömmigkeit, besteht nicht.

Becher

Dondaine, H. F., O. P., *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle* (Storia e Letteratura, 44). gr. 8° (154 S.) Roma 1953, Ed. di Storia e Letteratura (für England: Oxford, Parker) L 1400.—. — An Hand der handschriftlichen Tradition unterrichtet D. eingehend über ein *Corpus areopagiticum latinum Universitatis Parisiensis*, wie es sich im 13./14. Jahrhundert in einer Reihe von Hss aus dem Pariser Gebiet noch heute findet. Es stand den Pariser Theologen der Zeit offenbar damals zur Verfügung (etwa in Paris, Bibl. nat. lat. 17341, saec. 13., aus St. Jacques der Dominikaner). Es setzt sich aus zwei Teilen zusammen. Den 1.

nennt D. das opus maius. Er enthält die lateinische Übersetzung der Coelestis Hierarchia (Compellit me) mit den Scholien des Maxismus und Johannes Scythopolis und den Glossen des Anastasius sowie die Erklärungen des Scotus Eriugena, des Hugo von St. Viktor und Joh. Sarracenus. Der 2. Teil, von D. opus alterum benannt, bringt die alte Übersetzung der übrigen Bücher des Ps.-Dionysius mit den Scholien des Maximus und Anastasius, den unter dem Namen des Maximus gehenden Auszügen aus Eriugena, De div. nat., und einer Glosse E', die enge Beziehungen zu Alberts Kommentar hat. Daneben enthält er noch die nova translatio des Sarracenus und die Extractio des Thomas Gallus. Es sind im ganzen 13 Hss., die dieses Corpus ganz oder teilweise überliefern. D. untersucht eingehend die verschiedenen Teile nach ihrer Herkunft. Dabei kommt er zu sehr wichtigen Ergebnissen. Zunächst zeigen die Hss., daß die *vetus translatio* des Joh. Scotus eine starke Entwicklung durchgemacht hat. Die älteste Form des Eriugena (A) zeigt noch viele Gräcismen. Die 2. (T = Troyes 802) stammt wohl auch noch von Eriugena selbst, sie ist aber an Hand seiner Expositio verbessert und mehr latinisiert. Dieser Text wurde im Lauf der Zeit weiter entwickelt zur Form P, deren ältester Zeuge der Kommentar Hugos von St. Viktor ist. Entstehungszeit und Neuübersetzer sind noch unbekannt. Bei ihr ist der griechische Text der römischen Überlieferung (R) stärker herangezogen. Es sind also die Lücken der Pariser griechischen Hs, die Eriugena vorlag, teilweise ausgemerzt. Ferner sind Verbesserungen aus der alten Übersetzung A bzw. deren späterer Überarbeitung durch die griechische Überlieferung R neben dem Text T herangezogen. Diese Textform P ist die des Pariser Corpus und hat so stark das 13. und 14. Jahrhundert befruchtet. Aber auch die übrigen Übersetzungen standen im Corpus Parisiense den Benutzern zur Verfügung. Die alte Übersetzung (*vetus translatio* des Eriugena) in der Form P tritt seit 1240 langsam zurück gegenüber der „nova“ des Sarracenus (so schon um 1240 bei Thomas Gallus). Später erst gewinnt dessen Extractio an Bedeutung, nach ihr die Übersetzung des Grosseteste. Von der Übersetzung Hilduins fand D. im 12. und 13. Jahrhundert keine sichere Spur mehr. Bartholomäus von Vincenza (um 1244) kennt Sarracenus, den Wilh. von Auxerre und Philipp der Kanzler noch nicht zitieren. Die Quaestiones Halenses ziehen P zusammen mit Sarracenus heran, die Summa Alexandri gewöhnlich P, hie und da aber auch Sarracenus; Odo Rigaldi zieht Sarracenus vor und verbessert öfter P durch ihn; Wilh. von Melito aber zitiert mehr nach P; Albert d. Gr. kennt in der Coel. hier. noch nicht die „nova“; von da ab wird von ihm die Übersetzung des Sarracenus mehr benutzt. Sonderbarerweise bleiben auch in den anderen Werken Alberts, soweit die Coel. hier. in Betracht kommt, die Zitate aus der *vetus translatio*, während die übrigen aus der *nova* genommen sind. Thomas verbessert öfter P durch Sarracenus, dessen Übersetzung er auch zur Grundlage seiner Erklärung *De divinis nominibus* macht. Heinrich von Gent gebraucht noch die *vetus* und zeigt so, daß sie noch nicht an Wert verloren hat. — Grundlegend erscheinen auch die Untersuchungen von D. über die *Glossen* (Rand- und Interlinearglossen) der Übersetzungen. Anastasius hatte noch zwischen den Glossen des Maximus und Joh. Scythopolis in seiner Übersetzung unterschieden. In Paris ließ man die Unterscheidungszeichen schon früh weg. So wurde alles Eigentum des Maxismus, wie ihm auch die Exzerpte aus *De div. naturae* des Scotus, die man an den Rand setzte, bald aus dem gleichen Grund zugeschrieben wurden. Textkritische Glossen aus dem Vergleich der Übersetzung mit der griechischen Überlieferung kamen hinzu, und auch die verschiedensten Glossen erklärender Art wurden immer mehr zugefügt. Eine der stärksten Glossensammlungen dieser Art ist die Glosse E', die dem Corpus auch beigefügt wurde. So kam es, daß viel Material mit dem Namen des Maximus sich in den Summen des 13. Jahrhunderts findet, das nicht von ihm stammt, aber bei dem Suchen nach Auctoritates in dieser Zeit von großer Bedeutung wurde. Vor allem wird so manche Stelle aus *De div. nat.* des Eriugena als Gut des Maximus angesehen. Die genaue Entstehung der Glosse E' des Corpus konnte von D. noch nicht geklärt werden. Interessant sind die engen Beziehungen zu Alberts Kommentar. Wo liegt die Priorität? In einem Anhang hat D. die vielen Stellen, die sich hier und im ganzen Corpus aus *De div. nat.* finden, zusammengestellt. — Auch über die Geschichte des früheren Corpus im 12. Jahrhundert bringt D. manche wertvollen neuen Ergebnisse. So wird nun deutlich, daß z. B. Hugo von St. Viktor zugleich mit der von ihm benutzten Übersetzung P auch

die Scholien des Anastasius offenbar mit dem Text vorfand und in seinen Kommentar einarbeitete. Damit sind eine Reihe von Deutungen erklärt, die mich veranlaßten, einen Zwischenkommentar zwischen dem Eriugenas und Hugos anzunehmen (RechThAncMéd 19 [1952] 26 ff.). Ich glaube nun nach den Untersuchungen von D., daß man mit der Übersetzung P und Randglossen auskommt. Alles das zeigt den hohen Wert des Buches, das grundlegend für die weitere Forschung bleiben wird. Nun wird es Aufgabe sein, die übrigen Hss einzuordnen bzw. die gezeichneten Linien durch sie auszuweiten und evtl. zu verbessern. Aber wir haben nun die Grundlage dafür.

Weisweiler

Wicki, N., Das „Prognosticon futuri saeculi“ Julians von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus: DivThom (Fr) 31 (1953) 349—360. — Die Benutzung des Prognosticon Julians durch den Lombarden im Traktat De novissimis der Sentenzenbücher ist bekannt. Ausdrücklich ist Julian zitiert in der Frage, ob die Seelen der Verworfenen vor der Auferstehung das materielle Höllenfeuer spüren (l. 4 dist. 44 c. 7; ed. Quaracchi n. 404). Weitere anonyme Stellen fanden die Herausgeber von Quaracchi und J. de Ghellinck, Le mouvement 239 f. Es sind im ganzen 22 Stellen festgestellt worden. W. untersucht nun, ob Julian *direkt* vom Lombarden benutzt wurde. Die eingehende Erforschung kann belegen, daß acht Zitate (n. 402, 404, 403, 404 drei Zitate, 406, 440, 449) nicht aus der Vätersammlung Hugos von St. Viktor am Ende seines Werkes De sacramentis entnommen sind. Aus ihr werden die übrigen stammen. Wir hätten also hier die gleiche Arbeitsmethode, wie man sie auch sonst beim Lombarden bemerkt hat. Er wählt aus den vor ihm liegenden Autoren aus, was ihm für seinen Zweck gut zu sein scheint, hier also bald aus Hugo, bald aus Julian. Gerade das scheint ein wichtiger Grund für die unmittelbare Benutzung Julians zu sein. Immerhin sagt W. mit Recht, daß auch eine noch unbekanntere Sentenzensammlung dem Lombarden vorgelegen haben könnte, welche die Texte aus Julian enthalten hat. Es wäre m. E. sogar möglich, daß Petrus überhaupt die Sammlung in Hugos De sacramentis nicht benutzt hat, sondern die dieser zugrunde liegende, auch noch unbekanntere Sentenzensammlung (vgl. Schol 24 [1949] 255 f.). Sie könnte vielleicht die Stellen aus Julian enthalten haben, da sie die anderen Prognostikontexte, die Hugo und der Lombarde übernahm, auch brachte. Sicherheit wird also erst das Auffinden dieser Sammlung geben können. W. aber hat schon jetzt einen wichtigen neuen Beitrag zur Allgemeinkenntnis des Lombarden geliefert. Denn er hat genauer gezeigt, wie der Sentenzenmeister weitausgreifend — sei es nun direkt oder indirekt — das Gut der Vergangenheit sammelte und neu systematisch ordnete. Er war ja kein „Plagiator“.

Weisweiler

Leclercq, J., O.S.B., Sermon pour l'Assomption restitué à Saint Bernard: RechThAncMéd 20 (1953) 5—12. — Ders., Le premier traité authentique de Saint Bernard: RevHistEccl 48 (1953) 196—210. — Mabillon hatte unter die opera aliena et supposita Bernhards eine Predigt über das frühere Evangelium des *Himmelfahrtstages Mariens* Intravit Jesus mit dem Incipit Quod Dominus ac Salvator noster gesetzt. Denn in den alten Predigtsammlungen des Abtes fehlte sie. L. untersucht an Hand seiner eingehenden Hss Bernhardstudien näher diese Überlieferung. Tatsächlich fehlt die Predigt in etwa 20 Hss. Aber diese sind alle mehr oder weniger vollständig, und über die Hälfte stammt aus Bayern und Österreich. L. vermutet, daß sie aus einer Urhs herkommen; jedenfalls zeugen sie nur von einer mehr lokalen Tradition der Predigten. Die anderen Hss *mit* der Predigt haben auch eine alte Überlieferungsgeschichte, wie etwa Cod. Grenoble 121 aus der Grande-Chartreuse, der also wahrscheinlich vor ihrer Zerstörung 1132 geschrieben ist. Außerdem kommen diese Hss aus fast allen Gegenden der Zisterzienserklöster. Auch Clairvaux kennt vier Hss mit der Predigt (jetzt in Troyes). Diese Überlieferung bringt die Predigt entweder mit Bernhards Namen oder doch mitten in einer Sammlung seiner Schriften. Ich kann noch hinzufügen Köln, Stadtarchiv, W f. 145 (sacc. 12) fol. 98 s. Auch hier steht sie mitten unter Bernhards Werken. Vorher geht sermo 47 de diversis, und es folgt die Leichenrede auf Abt Humbert von Igny. L. stellt fest, daß die Ideen der Predigt ganz zu Bernhard passen. So ist z. B. die Deutung von Castellum (vgl. s. 2 in Dedicacione) oder die Interpretation von murus continentiae, antemurale patientiae (vgl. ebd. oder

De Assumpt. II, 3) bernhardisch. L. hat uns also zum Bernhardjubiläum auch eine Predigt neu geschenkt. Sie ist freilich keine Predigt über die Himmelfahrt Mariens, sondern nur über das Evangelium mit bloßer Anwendung auf die Hörer, ganz ähnlich wie bei der 3. Predigt in Assumptione. Dazu ist die Bemerkung eines Bernhardenkenners, wie es L. ist, recht bemerkenswert: „Saint Bernard a parlé de la Vierge Marie en termes admirables, mais il l'a fait relativement rarement“ (12). L. beruft sich dafür auch auf das Zeugnis von J. B. Auniers, Notre Dame dans l'histoire de Cîteaux (Maria, Études sur la S. Vierge, II, Paris 1952, 587), der schreibt: „Matériellement la place que tient la Sainte Vierge dans l'oeuvre de saint Bernard n'est pas tellement considérable.“ — Noch über eine andere für Bernhard literarhistorisch wichtige Frage hat uns L. eine Arbeit geschenkt. Jüngst hat G. B. Burch, The steps of humility by Bernard, abbot of Clairvaux, 3. ed., Cambridge (Mass.) 1950, 237 f. zu zeigen versucht, daß der Teil über die Demut im von Mabillon unter den opera supposita veröffentlichten Traktat De statu virtutum identisch sei mit dem in Bernhards 18. Brief genannten Traktat *De humilitate*. Damit könne Bernhards Traktat De gradibus humilitatis nicht gemeint sein, da Bernhard in den Retractationes ausdrücklich den Titel „De gradibus“ verteidige. Man hätte also ein weiteres neues Bernhardswerk unter den supposita gefunden. So wäre es auch möglich, die Entwicklungslinie der Lehre Bernhards über die Demut besser zu verfolgen. L. untersucht auch hier zunächst das Zeugnis der Hss. Er fand 20 Hss von De statu virtutum in einer langen und in einer kürzeren Redaktion. Ich stellte die längere Eius inspirante gratia auch noch fest in Breslau, Stadtbibl. 1074 (saec. 13) fol. 59^r—68^r mit dem Explicit nach benedictionem: Explicit liber magistri Hugonis de humilitate, oboedientia, caritate. Wie sonst ist also auch hier der Traktat Hugo zugeschrieben. Er steht zwischen Werken Hugos. Daneben kann L. Bezeugungen für Bernhard bringen. Die Prüfung des Textes ergab eine Klärung dieser unterschiedlichen Zuteilung. Hugo und seine Schule müssen ausfallen, da die Regel Benedikts sehr oft zitiert ist. Das würde in einer Erklärung für Novizen, wie sich die Schrift selbst ausgiebt, nicht erklärlich sein. Es kann sich also nur um einen Benediktiner oder Zisterzienser handeln. Auch Bernhard kommt als unmittelbarer Verfasser nicht in Frage, da der Stil zu verschieden ist und auch die Grundlinien seiner Demutslehre fehlen. Der Traktat zeigt stärkere Anlehnung an scholastische Ausdrucksweise, wie Merito quaeritur . . . , Ad quod reponetur . . . , Dicitur . . . , Dubitari solet . . . u. a. Auf der anderen Seite finden sich aber auch ähnliche Gedankengänge wie bei Bernhard, so daß eine Abhängigkeit gefordert zu sein scheint. Wichtig ist auch, daß der Teiltraktat über die Demut nicht aus De statu virtutum herausgenommen werden kann, wie Burch wollte. Denn er bildet mit dem übrigen Teil eine Einheit. Man kann also L. nur zustimmen, wenn er den Gesamttraktat als eine Koppelung aus verschiedenen Schriften (Bernhard, Anselm von Laon — darauf hat bereits Landgraf hingewiesen) ansieht. L. leugnet mit Recht auch, daß der echte Traktat De gradibus humilitatis nicht die im 18. Bernhardbrief genannte Abhandlung über die Demut sein könne. Denn die Verteidigung des Titels hatte einen anderen Sinn. Nicht der Ausdruck „De gradibus“ war angefochten, sondern „humilitatis“, da der Traktat auch über andere Tugenden handle. Es war also durchaus möglich, daß Bernhard im Brief „De humilitate“ schrieb, statt „De gradibus humilitatis“. Somit bleibt die Möglichkeit, daß De gradibus humilitatis die erste authentische Schrift Bernhards ist, da das Werk im vor 1274 geschriebenen Cod. Troyes 426 ausdrücklich als „primum“ bezeichnet ist. Das haben jedenfalls die frühen Abschreiber nicht wie Burch im Sinn eines bloßen „An die Spitze stellen“ interpretiert.

Weisweiler

Bernards, M., Zu den Predigten Odos von Morimond († 1161): Cîteaux in de Nederlanden, Deel 4, 1953, Abdij Westmalle, 101—103. — Dom J. Leclercq hat jüngst die Einleitung einer Sammlung von Predigten Odos mit dem Incipit Veritas iubet discipulis gedruckt: S. Bernard et ses secrétaires, in RevBénédict 61 (1951) 209 bis 210; vgl. Schol 27 (1952) 155 f. B. weist auf eine andere Sammlung hin, die einen verschiedenen Prolog bringt: Uti in novo opere. Er findet sich im Beginn der Sammlung in Wien, Nationalbibl. 1569 und Troyes 450. Der Prolog Veritas weist ja auch eigens darauf hin, daß mehrere Sammlungen vorhanden waren. Die hier von B. neu-beschriebene bringt die Predigten in der Reihenfolge der biblischen Bücher, und auch

die aus dem gleichen Buch genommenen Sermones, etwa der Psalmen, sind ähnlich geordnet; am Schluß folgen eine Reihe von Predigten auf die Festtage. B. untersucht auch eine Reihe anderer Sammlungen, die den Namen *Odos* tragen. Zu den „zweifelhaften und unechten“ zählt er die Baseler in Univ. Bibl. B. IX 22, auf die G. Morin aufmerksam machte. B. hält mit Recht eine Nachprüfung für erforderlich, da die Verwendung mehrerer Schrifttexte im Beginn der Predigt sonst für Odo ungewöhnlich ist. Unecht erscheinen sicher Dijon 216 und 217, die erst seit dem 17./18. Jahrhundert den Namen *Odos* tragen; unecht ist auch Cod. lat. Bibl. nat. Paris 14590 und 16461, ebenso Rom Bibl. Vat. Reg. lat. 241, fol. 123^v—162^v. Untersucht werden muß noch Zwettl 326 und Melk 14. Der Artikel bringt weiter willkommene Angaben über Einzelpredigten und andere Schriften *Odos*, die z. T. im Anschluß an die Predigten überliefert sind. Gut weist er die Zuteilung von Schriftkommentaren an Odo ab. *Odos* Wirksamkeit war ganz offenbar die Predigt, für welche die beiden Sammlungen mit den Prologen die Hauptquelle bleiben werden. Weisweiler

Leclercq, J., O. S. B., *L'Éloge funèbre de Gilbert de la Porrée*: ArchHistDoctrLittMA 19 (1952) 183—185. — Außer dem teilweise schon veröffentlichten Nachruf auf Gilbert Porreta vom Dekan Laurentius von Poitiers (vgl. J. Leclercq, *Textes sur S. Bernard et Gilbert de la Porrée*: MedStud 14 [1952] 11; siehe Schol 28 [1953] 474 f.) fand L. in Oxford, Magd. Coll. 118 (saec. 12) anschließend an Gilberts Paulinenkommentar ein weiteres Eulogium, das er hier ediert. Es scheint, daß es von der Hand des Totenmelders (rolligeri) selbst stammt; denn es ist überschrieben: *De commendatione magistri Gisleberti porree excerpta de manu Rolligeri*. Jedenfalls ist der Verfasser aus der Diözese Poitiers (episcopum nostrum, nennt er Gilbert). Es interessiert ihn daher auch die Wirksamkeit Gilberts in der Diözese, sein Mut um die Freiheit gegen den Feudalismus, der Bau der Kanoniker- und Bischofshäuser. Man muß wohl annehmen, daß er zur engeren Umgebung des Domes gehörte. Aber wichtiger ist, daß der 1. Teil sich ganz mit der wissenschaftlichen Laufbahn und Bedeutung Gilberts befaßt. Mit besonderer Betonung wird die Liebe zu den *artes liberales* und der Lehrerfolg Gilberts in ihnen hervorgehoben: *ut ab auditoribus suis simul cum artium auctoris auctor et ipse putaretur*. Von den Vätern, die Gilbert studierte, werden vor allem Augustin, Hieronymus und am meisten Hilarius genannt. Es wird das persönliche Studium dieser Väter eigens betont. Von den Werken sind Psalmen- und Paulinenkommentar erwähnt als Zeichen seiner wissenschaftlichen Kenntnis, aber auch seiner rührigen Lehrbemühungen. So ist also das Lebensbild Johanns von Salisbury nicht unwesentlich im Persönlichen erweitert, selbst wenn man den Stil eines Nachrufes berücksichtigt. Weisweiler

Talbot, C. H., *Ailred of Rievaulx: De Anima* (Mediaeval and Renaissance Studies, ed. by R. Hunt and R. Klibansky, Suppl. 1), 4^o (164 S.), London 1952, University, The Warburg Institute. S 25.—. — T. hat uns hier eine vorzügliche textkritische Edition des Dialogs *De Anima* Ailreds von Rievaulx an Hand der vier englischen bekannten Hss von Oxford, Durham, London und Cambridge geschenkt. Es scheint, daß das Werk nicht sehr verbreitet war. Selbst die Bibliotheken, die sonst manches Material aus dem Zisterzienserorden bringen, haben nach T.s. eingehender Untersuchung keine Nachrichten über Hss des Dialogs. Die umfassende Einleitung (1—62) bringt nach eingehender Darlegung des wissenschaftlichen Lebens in Rievaulx, der frühesten Gründung Bernhards in Nordengland (5. 3. 1131), und im jungen Zisterzienserorden im allgemeinen den geistigen Hintergrund der Schrift. Die verhältnismäßig zahlreichen Werke der Zeit über die Seele scheinen, z. T. wenigstens, aus dem religiösen Streben entstanden zu sein, durch die Betrachtung der Seele hin zu Gott, dessen Bild sie ja besonders seit Augustinus war, aufzusteigen. Daneben mag auch der Wunsch mitmaßgebend gewesen sein, so zu einer Einheit des eigenen Lebens und Strebens zu kommen. Ailreds Traktat ist aus diesem religiösen Anliegen heraus stark augustinish, wenn auch persönlich gehalten. Durch das persönliche Element unterscheidet er sich z. B. vom ps.-augustinischen Traktat *De spiritu et anima* (vor 1158), der mehr eine Katenensammlung aus Augustinus, Gennadius, Makrobios, Beda, Alkuin, Hugo von St. Viktor u. a. darstellt. Der so enge und fast ausschließliche Anschluß an Augustin fehlt auch bei den

anderen Werken aus dem Zisterzienserorden über die Seele: Wilhelm von St. Thierry, De natura corporis et animae, und Isaac de Stella. Für beide ist Gregor von Nyssa, Scotus Eriugena und Plotin stärker Mitquelle. Aber Ailred hat doch Augustins Gedanken auch weitergeführt bis in die Kontroversen seiner Zeit, in denen er freilich nur sehr schwer Augustins Stellungnahme verläßt, selbst dort wo etwa Gregor der Große anderer Meinung ist. Die Fragen des Dialogs zwischen Ailred und einem Johannes sind vielfach die der Schule Anselms von Laon, und man wird T. zustimmen, wenn er wenigstens die Kenntnis der Probleme der Schule bei Ailred voraussetzt. M. E. muß man aber bei den vielfach recht wörtlichen Anklängen der Fragestellungen wohl weiter gehen und auch die Kenntnis der einen oder anderen Schrift der Schule selbst annehmen, die ja weit verbreitet war. Wenigstens ideenmäßig hat auch Hugo von St. Viktor und der Lombarde einen indirekten Einfluß ausgeübt. Aber Augustinus steht so im Mittelpunkt, daß T. ein persönliches Studium von dessen Schriften durch Ailred mit Recht annimmt. Geschrieben ist der Traktat als letzter kurz vor dem Tode (Januar 1167). — Die behandelten *Probleme* sind sehr zahlreich und umfassen fast den gesamten Bereich der damaligen Seelenlehre. Die Geistigkeit der Seele ist der Tradition gemäß mit Augustin aus der Möglichkeit abstrahierender Denkens abgeleitet. Alchers Ansicht, daß die Seele, im Vergleich zu Gott, „körperlich“ sei, findet bei Ailred kein Echo. Die Tierseele besteht aus einer „aeria substantia“ und ist damit, der alten Ansicht entsprechend, innerlich abhängig vom Körper. Adelards von Bath Lehre von der Geistigkeit dieser Seelen ist also verworfen. Die Einfachheit ist im engsten Rahmen verteidigt. Während Gilbert, die Anselmschule und der Lombarde eine gewisse Komposition im Gegensatz zu Gott wegen der verschiedenen Aktmöglichkeiten annehmen, ist bei Ailred Augustins Beweisführung der Einheit Gottes aus der Analogie mit der Einheit der Seele heraus stärker maßgebend gewesen. Lokalisiert aber wird die Seele nicht mehr wie bei Alcher oder Isaac von Stella in Herz und Brust bzw. im Haupt. Ailred nähert sich hier sachlich — wenn natürlich auch nicht in den philosophischen Ausdrücken — Hugo von St. Viktor und dem Lombarden, nach denen die Seele definite durch ihre eigenen Kräfte umschrieben ist. Die Theologie des 12. Jahrhunderts hatte sich ferner eifrig mit dem Problem der Einheit oder Verschiedenheit der Seelenkräfte beschäftigt. Auch hier bleibt Ailred bei der augustianischen Tradition entgegen Hugo und Richard von S. Viktor oder Robert von Melun: Die Seele hat nach ihm wohl verschiedene Proprietates; diese aber haben nur die eine Substanz, die Seele, wie es bei Augustins Beweis aus den Seelenfähigkeiten für die Einheit Gottes ja auch der Fall ist. So ist der Dialog Zeugnis eines zwar traditionellen, aber doch persönlich mit den Zeitproblemen ringenden Denkens. Es sind uns somit in letzter Zeit zwei wichtige Traktate über die Seelenlehre des frühen Mittelalters geschenkt (vgl. über die Edition von des Ratramnus de Corbie Liber de anima durch C. L a m b o t Schol 28 [1953] 472). T. konnte den letzteren noch nicht benutzen. Aber ein Vergleich zeigt, daß Berührungen nicht vorhanden sind, da das Zentralthema bei Ratramnus über die Weltseele ja auch verschieden war.

Weisweiler

Delhaye, Ph., Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence: RechThAncMéd 19 (1952) 203—224. — Die englische Scholastik des 12. Jahrhunderts ist immer noch ins Dunkle gehüllt. Daher ist jeder eingehendere Beitrag zu ihrer Kenntnis recht zu begrüßen. R. W. H u n t hat in seinem interessanten Artikel English Learning in the Late Twelfth Century: Transaction of the Royal Hist. Soc. 1936, t. 19, 29f. auf Senatus von Worcester hingewiesen, und D. nimmt die Anregung auf, wenn er auf zwei Briefe aufmerksam macht, die im Briefwechsel (6 Briefe) des Senatus in Oxford, Bodl. 1966 (633), überliefert sind. Sie stammen aus den Jahren 1189 bis 1196, in denen Senatus Prior der Abtei von Worcester war. Im 1. Brief antwortet Senatus auf eine Anfrage des Bischofs Roger von Worcester, der sich offenbar über die laxen Bußpraxis des Senatus beschwert hatte. Dieser hielt sich nicht an die alten Bußbücher, sondern verordnete vielfach Almosen an Stelle der früheren Bußwerke. Der Bischof wies darauf hin, daß es zwecklos sei, die Bußwerke auf Grund der inneren Bußgesinnung zu verringern, da diese nur Gott bekannt sei. Auch würden die Reichen durch die Auflage der Almosen vor den Armen bevorzugt. Senatus antwortet, daß die Bußpraxis zu allen Zeiten unterschiedlich gewesen sei, so daß

eine Milderung möglich wäre. Auch werde die Sünde von Gott allein nachgelassen; die Kirche lege nur eine Strafe auf, die also verschieden groß sein könne. Damit steht Senatus in der Zeit des Überganges aus der Praxis der alten Poenentialien zu den neuen Summulae confessorum mit ihrer milderen Bußauflage. Er zeigt bereits volles Verständnis für das Neue und scheint in Worcester einer der Förderer der Milde gewesen zu sein. Daher die Aufregung des Bischofs. — Stärker wird diese Bedeutung noch sichtbar durch den 2. Brief über die Notwendigkeit der Beichtjurisdiktion. Wie in Paris nach St. Viktor, so gingen auch in Oxford viele Studenten zur Abtei Osenev vor den Toren der Stadt zur Beichte. In St. Viktor war die Jurisdiktionsfrage durch Privilegien geregelt, anders noch in Oxford. Nach dem kanonischen Gesetz mußten die Studenten also dort beim ‚proprius sacerdos‘ beichten. Senatus löst die Frage unter Beibehaltung der alten Grundregel vom ‚proprius sacerdos‘ durch den Hinweis auf die Laienbeicht, die im Notfall genüge. A fortiori tue das also in einem solchen Fall die Beicht bei einem Priester, auch wenn dieser die Jurisdiktion nicht besitze. In Paris war man inzwischen weiter gegangen. Petrus Cantor hatte mit seiner großen Autorität vertreten, daß die Studenten unmittelbar der Jurisdiktion des Bischofs unterstehen, so daß sie überall in der Diözese beichten können. Senatus ist also in England noch viel enger und belegt so die Ansicht von Hunt, daß die Oxforder Theologie am Ende des 12. Jahrhunderts orthodoxer war als die Magistri der freien Künste.

Weisweiler

Buytaert, E. M., O. F. M., Damascenus Latinus. On item 417 of Stegmüllers Repertorium Commentariorum: *RepStud* 13 (1953) 17—70. — Der 1. Teil der Arbeit enthält sehr wertvolle Ergänzungen zu Stegmüllers Repertorium der Sentenzenkommentare des Lombarden (37—53). So zu Adam Wodeham (n. 39), Alanus von Lille (n. 45), Antonius Andreas (n. 71), Antonius de Carlenis (n. 74), Franz von Mayronis (n. 218), Guido de Monte Rocherio, Guido Terrenus, Wilhelm von Auxerre, Wilhelm de la Mare, Ockham, Peraldus, Rubio, Natalis Hervaeus, Peter von Aquila, Holkot, Rosetus u. a. — Im 2. Teil ist insbesondere n. 417 über Johannes Damascenus vervollkommnet. Neben der Liste der Grosseteste-Übersetzung von Harrison Thomson bringt B. eine neue des Burgundio-Textes mit sogar 89 z. T. eingehend beschriebenen Hss. Das Ergebnis ist ideengeschichtlich sehr bemerkenswert. Die meisten Hss von Grosseteste finden sich in England oder sind doch englischen Ursprungs. Burgundio war vor allem in Österreich, Belgien, England, Frankreich, Deutschland, Ungarn, Spanien und Italien verbreitet; am meisten in Italien, Frankreich und England; ja England hat noch mehr Burgundiotexte als solche Grossetestes, obschon es doch davon die meisten Hss vor allen Ländern aufweist. Auffallend ist, daß das 12. Jahrhundert für Burgundio so schlecht vertreten ist. Die Einteilung in vier Bücher scheint später im Anschluß an die Sentenzenkommentare des Lombarden entstanden zu sein. Alexanders Glosse (vor 1224/25) aber kennt sie schon. Also ein ganz mühevoller, aber sehr wertvoller Beitrag zur Ideengeschichte des 12. und 13. Jahrhunderts: der ältere Burgundiotext ist jedenfalls in der Verbreitung der siegreiche!

Weisweiler

Fries, A., Zum Daniel- und Psalmenkommentar Alberts des Großen: *RechThAncMéd* 19 (1952) 337—342. — Dieser Artikel bringt zwei sehr erfreuliche Nachrichten. Für den Danielkommentar, der in den Katalogen der Schriften Alberts nicht genannt wird, hat man nur die Druckausgabe und für die Echtheit freilich gewichtigste innere Gründe. Fr. zeigt nun, daß in der Pantheologia des durchaus zuverlässigen Rainer von Pisa längere Stellen des gedruckten Kommentars unter dem Namen domini fratris Alberti de Alemania ordinis Praedicatorum zitiert werden. Ein sicheres Zeugnis. Es bleibt noch die Frage, ob das Fragment in Cod. Laur. (Conv. suppressi 280) ‚Super Daniele fratris Alberti Theutonici‘ einem anderen Kommentar Alberts angehört oder unecht ist. — Rainer zitiert auch Stellen aus einem Psalmenkommentar Alberti de Alemania. Der gedruckte Kommentar ist sicher unecht. Die angeführten Stellen zeigen einen Weg zur Auffindung. Vielleicht ist es dieser. In einem Aufsatz über die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa (*Xenia Thomistica* 3, Rom 1925) veröffentlichte ich eine aus dem 13. Jahrhundert stammende Bücherschenkung des fr. Proynus. Es ist der Konvent Rainers, dessen Bibliothek

(heute Seminar) in Cod. 4—6 seine Pantheologia besitzt. Unter den verzeichneten Büchern des fr. Proynus sind mehrere der von Rainer benutzten Werke Alberts: Super Dionysium, Super Ethicam, De anima. Andere stehen in Cod. 12 (saec. 13). Cod. 61 (saec. 13) enthält einen umfangreichen Psalmenkommentar (ff. 251): *Exultate Deo adiutori nostro, iubilate Deo Jacob . . . Verbum istud est dicendum (?) prophete. Er wird f. 251^v von später Hand (saec. 15/16) als postilla Alberti Magni ordinis praedicatorum bezeichnet. Zu vorschnell lehnte ich diese Zuteilung ab. Denn f. 1^r steht von einer Hand des 13. Jahrhunderts: *Iste postille super psalterium sunt fratris Alberti Pulti. Dieser Pulte wird 1260 und 1274 als socius definitoris zum Generalkapitel genannt. In einer Urkunde der Bibliothek erscheint er als Prior von Santa Caterina 1272—74, für 1265 und 1287 ist er ebenso als solcher nachweisbar. Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß die obige Notiz nur ein Besitzvermerk ist. Ist aber Albertus Magnus der Verfasser? Auf Rasur steht Incipit postilla ||| ordinis praedicatorum super totum psalterium. In den Zitaten Rainers haben wir das Mittel zur Entscheidung. In den Worten der Prologs: ‚Et instruentis nos sic ad doctrinam philosophorum‘ liegt vielleicht ein erster Hinweis.* Pelster*

Ramírez, I. M., O. P., De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis. 8^o (330 S.) Salamanca 1952, San Esteban. Pes 35.— Pelster, Fr., S. J., La autoridad de Santo Tomás en las escuelas y ciencias eclesiásticas: *EstudEcl* 27 (1953) 143—166. — Das Buch von R. gibt den lateinischen Urtext, der im wesentlichen schon vorher in englischer Übersetzung in *The Thomist* 15 (1952) 1—109 veröffentlicht war; doch sind in dankenswerter Weise die wichtigsten päpstlichen Dokumente zur Empfehlung der Lehre des hl. Thomas von Benedikt XIV. bis Pius XII. hinzugefügt (181—310). Nach einem kurzen Kap. über die wissenschaftliche Autorität des hl. Thomas in Philosophie und Theologie ist der größte Teil des Werkes der „kanonischen Autorität“ des hl. Thomas und der Verpflichtung auf seine Lehre, die sich aus den Weisungen der Kirche ergibt, gewidmet. Die Autorität des hl. Thomas ist nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für unsere Zeit und ihre Probleme anzuerkennen, und zwar ist diese Autorität größer als die irgendeines andern katholischen Theologen. Andererseits besteht nicht für alle Thesen des hl. Thomas, insbesondere nicht für jede der bekannten 24 Thesen, die gleiche Verpflichtung. R. meint allerdings, da diese Thesen ausdrücklich als „tutae“ anerkannt seien, könnten entgegengesetzte Thesen nicht gleich „tutae“ sein (146). Außerdem scheint R. anzunehmen, Pius XII. wolle die Freiheit, die Pius XI. im Rundschreiben „*Studiorum duces*“ ausdrücklich verbürgt hat, auf die Lehren des Heiligen einschränken, deren Sinn nicht eindeutig sei, so daß gegenüber Thesen, die sicher Thomas zuzuschreiben sind, in keinem Fall Freiheit bestände (161). — Gegen diese Übertreibungen wendet sich P. in dem obengenannten Aufsatz. Daß eine These „tuta“ ist, besagt nicht, daß die entgegengesetzte „non tuta“ oder auch nur „minus tuta“ ist, da „tuta“ keineswegs „vera“ besagt. Und was Pius XII. angeht, hat er noch am 23. 9. 1951 in einer Ansprache an die Professoren aus dem Orden der Unbeschuhten Karmeliten sich ausdrücklich gegen Mißdeutungen des Rundschreibens „*Humani generis*“ im Sinn einer Einschränkung der bisher bestehenden Freiheit verwahrt (AAS 43 [1951] 738). Erst recht ist es willkürlich, mit A. B a n d e r a O. P. (Pio XII y Santo Tomás: *CiencTom* 78 [1951] 483—543) die Freiheit auf jene Lehren einzuschränken, in denen die „guten“ Kommentatoren des hl. Thomas, d. h. die Kommentatoren aus dem Dominikanerorden, verschiedener Auffassung sind. Es geht auch nicht an, die Erklärung Benedikts XV. über die 24 Thesen in seinem Brief an P. Ledóchowski als ein „Privileg“ größerer Freiheit aufzufassen, das nur für die Gesellschaft Jesu Geltung habe. Auch Übertreibungen wie die, dem hl. Thomas allein komme eine größere Autorität zu als allen andern Kirchenlehrern zusammen, können der Sache des hl. Thomas nicht wirklich nützen. Zum Schluß betont P. mit Recht die Notwendigkeit verschiedener Schulen und Richtungen, wenn nicht gewisse Seiten der Gesamtwirklichkeit zu kurz kommen sollen. — Zum Ganzen ist neuestens die Papstansprache vom 17. Oktober 1953 zum Jubiläum der Gregoriana zu vergleichen, die eine Verpflichtung auf einen engen Thomismus ausschließt und ausdrücklich eine Mehrheit von Schulen als berechtigt anerkennt. Es heißt dort u. a.: *Unicuique igitur professorum integrum sit, intra supra assignatos limites, qui praetervehendi non sunt, alicui scholae ad-*

haerere, quae in Ecclesia domicilii iure potita est, hac autem lege, ut veritates ab omnibus retinendas prorsus distinguat ab iis, quae lineamenta et elementa peculiaris sunt scholae, et in docendo haec discrimina notet, ut bene cordatum decet magistrum (Osservatore Romano Nr. 243 vom 19.—20. Okt. 1953).
de Vries

Henry of Ghent Summae Quaestionum Ordinarium (Reprint of the 1520 Edition), gr. 8^o Bd. 1 u. 2. St. Bonaventura N. J. 1953, The Franciscan Institute; E. Nauwelaerts, Louvain; Schöningh, Paderborn. — Wer Freude hat an alten schönen Drucken, wird mit großem Vergnügen diesen Neudruck aus der Offizin des Jodocus von Asche zur Hand nehmen. Auf dem Titelbild sehen wir die Offizin und das Prelum mit dem Drucker an der Arbeit, wie es in den ersten Jahrzehnten der neuen Kunst aussah. Der schöne Druck, der bereits die gotischen Lettern mit der Italica vertauscht hat, aber noch eine mäßige Zahl von Abkürzungen beibehält, wirkt geradezu anheimelnd. Allerdings gibt es für den Studierenden etwas Wichtigeres. Die Summa Heinrichs war m. W. nur in dieser Ausgabe und einem Inkunabeldruck zugänglich. Und doch enthalten diese Quaestiones disputatae ganz wichtige Teile der theologischen Einleitungs- und Gotteslehre, die größtenteils in den Quodlibeta nicht behandelt werden. Heinrich steht auf der Höhe seines Schaffens, und gerade hier kommen seine augustinischen Ideen zum Ausdruck. Die Lesung bietet nach erster Probe kaum Schwierigkeiten. Die Frucht wird der Mühe entsprechen. Hoffentlich folgt der Schlußband in nicht zu ferner Zeit. Das St. Bonaventure Franciscan Institute erwirbt sich durch die bei ihm erschienenen Ausgaben die größten Verdienste; denn ohne die Quellen bleibt alle Geschichte phantasievoll konstruiert.
Pelster

Müller, J. P., A propos du Mémoire justificatif de Jean Quidort: *RechThAncMéd* 19 (1952) 343—351. — Die von Grabmann in Cod. 2165 der Wiener Nationalbibl. entdeckte Erklärung: *Esse non est proprietas fluens ab essentia, sed est ab extra sicut calor in aqua et lux in aëre*, wurde von P. Glorieux als Teil der Verteidigungsschrift des Johannes von Paris OP erwiesen (vgl. *Schol* 1952, 159 f.). M. veröffentlicht den sorgfältig revidierten Text und gibt als Datum der am Schluß erwähnten Quodlibeta nicht 1279 oder 1299, wie Grabmann ursprünglich gelesen und später korrigiert hat, sondern 1295 an, was sehr wahrscheinlich richtig ist, da 5 und 9 leicht verwechselt werden. Wir wissen also, daß ein Magister Johannes aus dem Prämonstratenserorden und ein fr. Stephanus 1295 das gleiche Problem in ihren Quodlibeta im gleichen Sinn wie Johannes determinierten. Eine Schwierigkeit bleibt. Will die Nota zum Schluß sagen, daß die beiden Pariser Magistri 1295 die These des Johannes im Auge hatten, daß also der Sentenzenkommentar um 1295 oder etwas früher verfaßt wurde? Das ist durchaus möglich. Es bleibt freilich auch die Möglichkeit, daß die Nota zur Verteidigung des Johannes nur die beiden Magistri anführt als solche, die ebenfalls die beanstandete These verteidigten. Dann bleibt das Datum des Kommentars in der Schwebe.
Pelster

Otto, A., Magister Johannes Dacus und seine Schriften: *Classica et Mediaevalia*, *Revue Danoise de Philologie et d'Histoire*, 13 (1952) 73—86. — M. Grabmann hat bereits auf den Dänen Johannes Dacus in seinen Untersuchungen zur mittelalterlichen Sprachlogik hingewiesen, und die Dänische Sprach- und Literaturgesellschaft hat daraufhin beschlossen, des Johannes Werke in dem geplanten 4- bis 5bändigen *Corpus philosophorum Danicorum* zu veröffentlichen. O. bringt hier einen Überblick über die drei noch bekannten Schriften des Johannes. Die *Divisio naturae* ist eine in 8 Hss noch überlieferte Wissenschaftslehre, als Einleitung in die Philosophie gedacht. Gegenüber den älteren Hugos von St. Viktor, des Gundissalinus und Roberts von Kilwardby ist sie viel kürzer. Das scheint um die Mitte des 13. Jahrhunderts Brauch geworden zu sein, als man Aristoteles in die Wissenschaftslehre mehr einarbeitete und sie so klarer und präziser gestalten konnte. So ist die Schrift ein Zeichen des Wissenschaftsbetriebes an der Pariser Artistenfakultät, wo sie 1280 entstanden ist. Die *Summa grammaticalis* ist das Hauptwerk des Johannes, das leider nur in 2 Hss in Brugge und Wolfenbüttel erhalten ist. O. schätzt ihren Umfang auf 700—800 Druckseiten. Es ist der großangelegte Versuch unternommen, Aristoteles auf die durch Priscian überlieferte antike Sprachwissen-

schaft anzuwenden. Daher wird der spekulativen Grammatik auch ein so großer Raum eingeräumt. Endlich ist noch eine *Quaestio disputata* über die Vielheit der Formen in Assisi, *Bibl. com.* 158 erhalten. Der Thomist Johannes Picardi von Lichtenberg hat Johannes mit Avicbron zu den Hauptverteidigern dieser Lehre schon 1305 gezählt. R. Zavelloni O. F. M. hat daher in seinem Werk *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain 1951, Nauwelaerts, die Hs von Assisi mehrmals benutzt und Johannes Dacus in seiner Lehre in die Zeitauffassung näher eingebaut. Schon Lichtenberg hatte als Grund der Lehre des Johannes angegeben, daß nach ihm die Vielheit der Formen der Vielheit der Intentionen entsprechen müsse. — Es ist recht erfreulich, daß nun auch Johannes Dacus uns hier näher bekannt wird, nachdem H. Roos sich mit seinem Zeitgenossen und Landsmann Martinus de Dacia schon so eingehend in Artikeln wie besonders in seinem wichtigen Buch über die *modi significandi* in den *Baeumker-Beiträgen* beschäftigt hat (vgl. *Schol* 28 [1953] 155 f.). Weisweiler

Fortey, St. L., O. P., *Simon of Boraston O. P. Life and Writings: ArchFrPraed* 22 (1952) 321—345. — Von der schriftstellerischen Tätigkeit der englischen Dominikaner des 14. Jahrhunderts ist, abgesehen von Robert Holcot, bei dem auch noch vieles zu tun bleibt, nicht allzuviel bekannt. Es ist daher sehr erfreulich, daß hier ein Anfang gemacht ist. Simon von Boraston stand von 1327 bis 1336 in der stärksten Zeit nach Absetzung und Tod Edwards II. der englischen Provinz vor. Seine schriftstellerische Tätigkeit fällt vorzüglich in seinen Oxforder Aufenthalt nach 1336. Das Todesdatum ist unbekannt. Sie umfaßt keine streng scholastischen Schriften, aber einen *Ordo iudiciarius circa crimina corrigenda*, der ihm den Ruf eines Kanonisten einbrachte, eine Verteidigung der Mendikanten und Predigten und Hilfsmittel für sie. Der *Ordo* ist geschrieben für kirchliche, zumal Ordensobere, um ihnen die nötigen juristischen und praktischen Kenntnisse für die Anwendung ihrer Strafgewalt zu geben. Die zahlreichen noch erhaltenen Hss, von denen *Cod.* 624 der Universität Münster ein Opfer der Bombardierung geworden und *Königsberg Cod.* 97 in russischen Händen ist, geben Zeugnis von der Verbreitung des Werkes. Die *Distinctiones*, *Predigtkizzen* gehören zu der großen Anzahl dieser Gattung. Ihr Wert liegt in dem Aufschluß, den sie über Predigtweise und Sitten jener Zeit geben. Am wichtigsten sind vielleicht die Verteidigungsschriften der Privilegien der Mendikanten: *De unitate et ordine ecclesiasticae potestatis* und *De mutabilitate mundi*. Es handelt sich um die Beicht- und Begräbnisprivilegien der Mendikanten. In Paris wogte der Streit schon im 13. Jahrhundert. In Oxford gab es zwar 1312 und in den folgenden Jahren eine Kontroverse zwischen Universität und Dominikanern über Universitätsprivilegien, aber bisher glaubte man, bis zu Fitzralph, dem *Armacanus*, um 1350 habe betreffs Beicht- und Begräbnisprivilegs Ruhe geherrscht. Die theologische Bedeutung dieser Schriften liegt darin, daß die Mendikanten Verteidiger der *suprema et immediata iurisdictio* des Papstes sind. Boraston zeigt, daß die Mendikanten keine Eindringlinge, sondern Helfer des Pfarrklerus sein wollen. Das Begräbnisprivileg wurde hauptsächlich wegen der mit dem Begräbnis verbundenen reichen Almosen angefeindet. Boraston bringt viele Beispiel dafür, daß der Vorwurf des Mangels an Stabilität der Klöster nicht berechtigt ist, da alles in dieser Welt vergänglich. Er weist auf die geistlichen Vorteile hin, die ein Begräbnis in den Kirchen der Mendikanten mit sich bringt. Ich vermute, daß die anonyme Verteidigung der *mendicitas*: *Contra contemptum temporalium* in dem auch von F. benutzten *Cod.* 81 des *Lincoln College Oxford* ff. 29^v—32^r der gleichen Zeit angehört. Sie stammt wie der ganze *Codex* sicher aus Dominikanerkreisen. Interessant ist die Bemerkung f. 31^v: *Quia autem occupacio in evangelio non permittit eos (sc. praedicatores) laborare manualiter, cum oporteat studere et predicare et alia spiritualiter facere, habent quandam ex hiis necessitatem mendicandi, cum non sint, qui eis necessaria sine mendicitate conferant.* Der Angriff gegen die *loculi* wird durch das Beispiel Christi und der Apostel zurückgewiesen und durch den Hinweis, daß alle Religiösen, durch die Not gezwungen, direkt oder indirekt einen Vorrat an irdischen Gütern hätten. Bei dieser Gelegenheit sei auf den für Moral- und Wirtschaftsgeschichte wichtigen Traktat des Bernard Guidonis *Universis mercatoribus Tholosanis pauper quidam religiosus de Tholosa* ff. 33^r—39^v der gleichen Hs hingewiesen. Pelster