

Aufsätze und Bücher

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

Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik. Hrsg. v. *H. G. Gadamer* und *H. Kubn*. Tübingen, Mohr. Jahrgang DM 24.—; Einzelheft DM 7.20. — Während sich der „Philosophische Literaturanzeiger“, wie noch im letzten Heft (6. Bd., H. 5, 236 Anm.) betont wurde, hauptsächlich auf sachliche Berichterstattung beschränken will, soll die neue Zeitschrift vorzüglich einer echten philosophischen Kritik dienen. Im Gegensatz zu allem Relativismus, der nur ein „Verstehen“ der einander widersprechenden Meinungen aus der Geisteshaltung der einzelnen Denker für möglich hält, sind die Herausgeber überzeugt, daß „gültige Maßstäbe“ und ein „gemeinsamer Boden für verantwortliche Kritik“ erreichbar sind. In der Tat, wenn nicht trotz aller Schwierigkeiten dieses Vertrauen festgehalten wird, sinkt alles Philosophieren zu einem unverbindlichen Gerede herab. Andererseits wird man natürlich damit rechnen müssen, daß längst nicht jede Kritik den gemeinsamen Boden wirklich findet; aber auch so kann eine ernste Kritik auf wichtige neue Gesichtspunkte hinweisen und dadurch zu weiterem Nachdenken anregen. Die kritischen Referate des uns vorliegenden 1. Heftes leisten dies in hervorragendem Maße. *H. Wagner* sucht in seinen etwas eigenwilligen Betrachtungen zu Husserls Nachlaß (1-22) den Husserlschen Idealismus als Begründung des Realismus zu deuten. Äußerst anregend ist der Beitrag von *E. Voegelin* über die Philosophie der Politik in Oxford (23-48): Die bisher herrschende Staatslehre, die den säkularisierten demokratischen Nationalstaat als „den“ Staat ansah, ist durch die Zeitereignisse fragwürdig geworden; eine echt philosophische Neubestimmung, ausgehend von einer kritischen Anthropologie, täte not. Die englischen und amerikanischen Staatsphilosophen der Oxforder Schule kommen aber von den überlieferten liberalen Idealen, in denen theologische Lehren der Puritaner säkularisiert weiterleben, nicht los; eine Ausnahme macht nur *G.R.G. Mure*. Der folgende Beitrag des Heideggerschülers *W. Bröcker* über „Heidegger und die Logik“ (48-56) zeigt, daß die Abneigung Heideggers gegen die Logik auf dem Mißverständnis beruht, die Logik sei Wissenschaft nur vom rein theoretischen Denken des „Vorhandenen“. Den Abschluß des Heftes bildet eine ausführliche Besprechung von *H. Karppps* „Probleme alchristlicher Anthropologie“ (56-64). — Wenn es den Herausgebern gelingt, die Zeitschrift auf der Höhe dieses ersten Heftes zu halten, wird sie ein hervorragendes Hilfsmittel für die philosophische Arbeit werden.

de Vries

Miano, V., Dizionario filosofico. kl. 8° (VIII u. 693 S.) Turin 1952, Società Editrice Internazionale. L. 2500.—. — Dieses philosophische Wörterbuch ist eine Gemeinschaftsarbeit von Professoren des Pont. Ateneo Salesiano in Turin. Für die Gesamtplanung des Werkes, zuweilen auch für die Einzelausführung, ist das Vorbild des „Philosophischen Wörterbuchs“ von *W. Brugger* mehr als das anderer derartiger Wörterbücher bestimmend gewesen. Insbesondere ist die zu weitgehende Aufspaltung in Einzelartikel, wie sie sich in den meisten Wörterbüchern findet, vermieden worden, in der richtigen Überzeugung, daß manche philosophische Stichwörter nur in einem größeren Zusammenhang verständlich gemacht werden können; daher erscheinen viele Stichwörter nur mit Verweis auf andere; doch bleibt der Charakter eines Nachschlagebuches erhalten; die einzelnen Artikel sind selten länger als eine Seite, also nicht zu Traktaten ausgewachsen. Der Leser wird klar und zuverlässig über den Sinn der Begriffswörter unterrichtet. Die Gesamthaltung ist die der christlichen Philosophie; bloße Schulmeinungen treten zurück. Die Literaturangaben beschränken sich meist auf Werke in italienischer und französischer Sprache, was bei der Zielsetzung des Buches gerechtfertigt ist. Am Schluß ist ein

schematischer Überblick über die Geschichte der Philosophie auf nur zehn Seiten beigegeben, ferner ein systematisches Verzeichnis der Einzelartikel nach der Ordnung der philosophischen Fächer. Das Wörterbuch ist mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis gearbeitet und wird seinen Zweck, Studenten und philosophisch interessierten Gebildeten zuverlässige Auskunft über den Sinn philosophischer Fachausdrücke zu geben, ausgezeichnet erfüllen. — Nur wenige Ungenauigkeiten sind mir aufgefallen. S. 454 im Artikel ‚Oppositione‘ werden subcontrarietas und subalternatio fälschlich als Arten des Gegensatzes bezeichnet. S. 65 im Artikel ‚Behaviorismo‘ muß es statt Paulov heißen: Pavlov.

de Vries

Rogge, E., Axiomatik alles möglichen Philosophierens. 8° (XVI u. 240 S.) Meisenheim 1950, Westkultur. DM 11.50; geb. DM 13.50. — Das Werk des im Krieg im Alter von 33 Jahren gefallenen Verf. ist Fragment geblieben. In der Einleitung schildert der Verf., wie der Plan des Werkes in ihm gereift ist. Von der Brentano-Schule herkommend, fand er im Neopositivismus und bei Heidegger in den grundlegendsten Fragen, wie etwa in der Frage nach dem Verhältnis von Wort und Bedeutung, von Brentano wie auch voneinander grundverschiedene Antworten. In der Folge entdeckte er immer mehr derartige Dreierheiten gegensätzlicher Auffassungen in den drei Richtungen der Philosophie, die er als Positivismus, Rationalismus und Hermeneutik bezeichnet. So befestigte sich in ihm immer mehr die Überzeugung, daß den drei Richtungen ein jeweils verschiedenes „Axiomensystem“ zugrunde liegt, das als selbstverständlich angenommen, dagegen von den beiden andern Richtungen als sinnlos verworfen wird. Er sucht nun diese axiomatischen Vorentscheidungen möglichst vollzählig aufzufinden und schließlich als Axiomatik alles möglichen Philosophierens zu erweisen. Eine Tabelle (166 f.) faßt die Ergebnisse, soweit sie Wesen, Methode und Aufgabe der Philosophie betreffen, zusammen, eine andere (228) die Ergebnisse bezüglich der erkenntnistheoretischen Fragen. Die weiteren geplanten Kapitel (Logik, Metaphysik, Ethik, Anthropologie) hat der Verf. nicht mehr ausarbeiten können. — Die Zusammenstellungen der „Axiome“ zeigen ein feines Verständnis für die Eigenart der einander bekämpfenden Richtungen; hier dürfte der Hauptwert des Buches liegen; freilich handelt es sich bei den „Axiomen“ vielfach mehr um Haltungen als um Sätze, in andern Fällen um ableitbare Sätze. Das eifrige Bemühen, die „Axiome“ aufzuspüren, zieht den Verf. am Ende so völlig in seinen Bann, daß ihm darüber jeder Versuch einer Auseinandersetzung zwischen den Standpunkten von vornherein aussichtslos erscheint, selbst da, wo es sich in Wirklichkeit nicht um Widersprüche, sondern um miteinander vereinbare Teilaspekte handelt. Die Axiome werden ihm rational nicht begründbare Entscheidungen. So führt den Verf. seine extrem rationalistische Haltung zum radikalsten Irrationalismus und Relativismus, der, wie er selbst wohl sieht, letztlich das Ende aller Philosophie bedeutet.

de Vries

Vancourt, R., La philosophie et sa structure. Philosophie et Phénoménologie. gr. 8° (233 S.) Paris 1953, Bloud et Gay. Fr. 870.— — Dieses Buch zeichnet das Bild der gegenwärtigen, von der christlichen weithin losgelösten Philosophie, das bis in die letzten Ansätze und Begriffe hinein zerrissen ist. Es zeichnet dieses Bild unter den Rücksichten: Ausgangspunkt der philosophischen Forschung, Philosophie und Religion, Unmittelbarkeit der Erkenntnis, metaphysische Erfahrung, Wesen der Erkenntnis, Eigenart des menschlichen Verstandes. Die Unterschiede erfassen jeden Begriff, zutiefst den des Seins und des Erkennens. Es sind beinahe so viele philosophische Versuche, wie es Philosophen gibt. Obendrein verschiebt sich das Bild unaufhörlich in einer Weise, die nicht zur Einheitlichkeit hin, sondern eher von ihr wegzuführen scheint. Kann man da noch von systematischer und geschichtlicher Struktur und Gestalt der Philosophie sprechen, wenigstens solange Struktur und Gestalt Einheit voraussetzen, ohne die sie nicht sein können? Besagen die Worte „Seins- und Lebensphilosophie“ eine auch nur im wesentlichen einheitliche Gedankenentwicklung? F. J. von Rintelen hat seinem Buch ähnlichen Inhalts den Titel gegeben: „Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart“ (Meisenheim 1951). Dieser Buchtitel bezeichnet schon eher die außerordentlich vielfältige

Lage. — V., von dem auch N. Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis“ ins Französische übersetzt wurde (Paris 1947), hat das Bild der Gegenwartsphilosophie richtig gezeichnet. Es ist in der Tat so mannigfaltig und gegensätzlich, als es hier erschütternd vor uns tritt. Die Zerrissenheit wirkt kläglich und niederdrückend, besonders in ihrem Kontrast: zu einer Zeit, wo die zweiten Wissenschaften einen hohen Stand erreicht und eine strenge Forschungsmethode ausgebildet haben und immer weiter zu vervollkommen bemüht sind. Was ist der innere Grund der verworrenen philosophischen Lage? Sicher nicht der menschliche Verstand, der zwar in Folge und im Maße der Potentialität der menschlichen Natur irren kann, aber seinem Wesen entsprechend auf Einheit, Wahrheit und Gutheit hin von Gott erschaffen ist, ja anders gar nicht erschaffen werden konnte; der aber seinem Wesen nach geschichtlich ist und daher Neues und Echtes nur in Anknüpfung an das — entweder naturhaft oder reflex-wissenschaftlich-geschichtlich Entstandene und Überkommene gewinnen kann. — Der Verf. sucht auch *scholastische* Gedanken in die philosophische Diskussion einzuschalten. So wird gesagt: „L'êtré implique les deux aspects fondamentaux“: *essentia* und *existentia* (68 f.). Sind Wesenheit und Dasein nur „Aspekte“ des Seienden? Von „Aspekten“ sprechen schließlich auch Phänomenologie und Existentialontologie. In dem Ausdruck „aspects *fondamentaux*“ zeigt sich schon *mehr* an. Was? Was besagt hier „fundamental“? Wie sind Wesenheit und Dasein — eine *Zweiheit* konstitutiver Gründe — in der *Einheit* des Daseienden, des von ihnen innerlich begründeten Subjekts? Das Daseiende hat *sein* Wesen und *sein* Dasein. Was heißt dieses „Sein“? Was das „Haben“? Mit welchem Recht wird es dem Daseienden zugesprochen, derart, daß es von ihm „impliziert“ ist? Gerade wenn der Philosophie eine Struktur beigegeben wird — und wahre Philosophie hat zweifellos eine einheitliche systematische und geschichtliche Struktur —, wäre an erster Stelle die innere wesen- und zielgemäße Struktur des Seienden und Daseienden sowie seiner ihm innerlich vorgeordneten Gründe, in notwendiger Folge dazu aber auch die sinn- und zielgemäße Gestalt und Eigenart der Erkenntnis — der sensitiven und der intellektiven — zu enthüllen. Das Seiende birgt schon sein „ontologisches Geheimnis“, enthüllt es aber auch; ja enthüllt es *wesentlich mehr*, als es dies verbirgt. Jedes Seiende steht in seinem eigenen, von ihm selbst innerlich begründeten Licht: *omne ens est verum sibi et alteri*. Freilich ist jedes *ens contingens* und jedes menschliche Erkennen irgendwie auch dunkel. Aber so, daß das Licht immer auch ins Dunkel hineinstrahlt. Denn das Licht gründet im *actus entis*; der Akt aber erfüllt und erhellet innerlich die Potenz: die Potenz, das innere Prinzip der Schwäche und Verborgenheit im *ens contingens*. Die Grundgedanken der scholastischen Philosophie — ihrer Metaphysik, Erkenntnistheorie, Theodizee und Axiologie — können entscheidend das philosophische Gespräch der Gegenwart beeinflussen, *wenn* sie in ihrer *inneren Reinheit* und *Kraft* zur Geltung kommen. Sie werden im lebendigen Philosophieren selber vervollkommenet und vielleicht auch tiefer gefaßt, als sie in ihrer ursprünglichen Gestalt auftraten. *Fas est et ab hoste doceri.*

N i n k

Pieper, J., *Philosophia negativa*. Zwei Versuche über Thomas von Aquin. 8^o (104 S.) München 1953, Kösel. DM 3.80. — Das Bändchen faßt zwei Abhandlungen zusammen: „Über das ‚negative‘ Element in der Philosophie des hl. Thomas“ und „Über die Aktualität des Thomismus“. Im Eingang der ersten Abhandlung weist P. treffend auf die Schwierigkeit aller Interpretation hin, die darauf beruht, daß im Text oft Dinge unausgesprochen bleiben, die für den Autor selbstverständlich sind, für den späteren Leser dagegen keineswegs. Lücken in der Beweisführung ermöglichen es manchmal, diesem Ungesagten auf die Spur zu kommen. So ist z. B. bei Thomas der geschöpfliche Charakter aller Dinge oft unausgesprochen mitzuverstehen. Weil die Dinge nach Gottes Ideen geschaffen sind, nur darum haben sie ein erkennbares Wesen; eben deshalb sind sie aber auch für uns unausschöpfbar. Diese Begrenztheit unserer Erkenntnis ist das „negative Element“, das bei Thomas oft nachdrücklich betont wird und doch manchmal übersehen worden ist. — Auf diesem negativen Element beruht auch vorzüglich die Aktualität des Thomismus in dem doppelten Sinn einer Entsprechung gegenüber den berechtigten Stre-

bungen der Zeit und eines Korrektivs gegenüber ihren Einseitigkeiten. In diesem Zusammenhang kommt P. zu der etwas überspitzten Formulierung, die Aktualität des hl. Thomas bestehe zu einem guten Teil darin, daß es einen „Thomismus“ nicht gebe (61); gemeint ist: einen Thomismus als in sich abgeschlossenes System; ein solches widerspreche ebenso dem Geist des hl. Thomas wie dem unserer Zeit. Gegenüber dem Einwand, das Entscheidende sei nicht die Aktualität, sondern die Wahrheit einer Lehre, bemerkt P., Wahrheit werde um so tiefer als Wahrheit erkannt, je bewegender ihre Aktualität zutage trete (90). — P. wird wohl selbst nicht leugnen wollen, daß in der Frage der Wesenserkenntnis noch mancherlei Entscheidungen notwendig wären; mißverständlich ist es jedenfalls, wenn die „accidentia“, von denen her nach Thomas die Namen der Dinge genommen werden müssen, mit „äußere Zufälligkeiten“ wiedergegeben werden (38); es kann sich um sehr wesentliche „accidentia propria“ handeln. Zu S. 57: Der von Thomas am meisten zitierte Autor ist gewiß nicht Ps.-Dionysius; nach Ausweis des Indexbandes der Leonina sind wenigstens in den beiden Summen die Aristoteleszitate achtmal zahlreicher als die des Ps.-Dionysius.

de Vries

Müller, M., *Crise de la Métaphysique. Situation de la philosophie au XX^e siècle*. kl. 8° (125 S.) Paris 1953, Desclée. Fr. 390.— Diese Veröffentlichung macht zwei früher in deutscher Sprache erschienene Arbeiten des Freiburger Philosophen in einer klaren und zuverlässigen Übersetzung zugänglich. Die erste Arbeit ist das kleine, aber inhaltsreiche Buch „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“, das 1949 in Heidelberg herausgekommen war. Der Text ist unverändert; doch erleichtern Zwischenüberschriften die Übersicht über das Ganze. Dazu hat der Ref. Stellung genommen in Schol 27 (1952) 82—85. — Die zweite Arbeit ist ein Vortrag, der sich unter dem Titel „Phänomenologie, Ontologie und Scholastik“ in der TPh 14 (1952) 63—86 findet. Er ist im Anschluß an das erste internationale phänomenologische Kolloquium in Brüssel von 1951 entstanden und untersucht tief eindringend drei spekulative Voraussetzungen der Phänomenologie, wodurch diese als in einer vorgängig und implizit angenommenen Ontologie begründet erscheint. Erstens ist gemäß der Phänomenologie jederzeit ein radikaler Neuanfang möglich, weshalb sie das Philosophieren ahistorisch faßt. Doch gründen alle ihre Phänomene im Sein, das als „absoluter Zuspruch und Anspruch . . . je und je sich anders schickt und gibt“ (68), das „in seiner Wahrheit je und je geschichtlich anders“ (71) ist. Zweitens nimmt die Phänomenologie das intentionale Bewußtsein oder das vorstellende und „sich entgegenstellende Denken als den einzigen Bereich, in dem es so etwas wie ‚Wahrheit‘ geben kann“ (71). Doch verbleibt sie damit in der gegenständlichen Übereinstimmung oder Richtigkeit, die allein das Seiende betrifft, während sie die jegliche Richtigkeit allererst ermöglichende und übergegenständliche Wahrheit des Seins ausläßt. Drittens faßt die Phänomenologie auch die Selbstgewißheit intentional, wodurch „mit der Wahrheit zugleich auch die Selbstheit des Selbst untergeht“ (79), indem sie im „überichlichen und über selbsthaften . . . Leben“ (81) begründet wird. Dagegen erwächst jene Selbstgewißheit, die das Selbst in seiner Selbstheit bestehen läßt und ermöglicht, einzig aus der übergegenständlichen Wahrheit des Seins, aus dessen auf uns zukommendem Anspruch; als so angesprochener muß der Mensch sein Selbst im Sein übernehmen, steht er unvertretbar und unausweichlich vor der Aufgabe, er selbst zu sein; das aber besagt, daß die Selbstgewißheit wesentlich Gewissen ist. — M.s Darlegungen führen Gedankengänge Heideggers weiter und bringen sie mit der Lichtmetaphysik Augustins sowie der darauf aufbauenden Intellectus-agens-Lehre des Aquinaten in Verbindung. Uns will scheinen, daß darin ein wichtiger Beitrag zur Erhellung der ontologischen Grundlagen der Phänomenologie Husserls liegt; doch ist zugleich in der hier entworfenen Ontologie die phänomenologische Methode in einem von den Voraussetzungen Husserls gelösten und deshalb weiteren Sinne am Werke.

Lotz

de Vries, J., *De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis. Ed. altera* (Opuscula et textus, series scholastica, 14). kl. 8° (62 S.) Münster 1953,

Aschendorff. DM. 2.80. — Die ausgewählten Texte der verdienstvollen Zusammenstellung sind dieselben geblieben wie in der 1. Aufl., auch in den Anmerkungen ist nur wenig geändert. Die Bibliographie hätte M. Müller, Sein und Geist (Tübingen 1940), darin zu De ver. 1, 9 S. 109 f., 129 f., aufnehmen können. In der Vorrede entwickelt der Verf. seine eigene Auffassung vom Sinn der „reflexio in naturam intellectus“, wie sie De ver. 1, 9 in Anspruch genommen wird. Die Kritik an der Interpretation Hoenens (La théorie du jugement d'après S. Thomas d'Aquin, 1946, 184-186) scheint berechtigt. Die weitere Frage, ob es aus dem Gesamtsystem des hl. Thomas heraus möglich sei, „natura intellectus“ dort als „tendentia naturalis intellectus“ zu verstehen und die Bedeutung jener Reflexion schließlich auf die Erkenntnis bewußtseinstranszendenter Wirklichkeit einzuschränken, versucht der Verf. eben durch die vorgelegte Synthese von Texten, die zu den einzelnen Aussagen von De ver. 1, 9 gewisse Parallelen und Ergänzungen bringen, einer Beantwortung näherzuführen. Diese Absicht bedingt es, daß manche wesentliche Punkte aus der Erkenntnislehre des Aquinaten gar nicht berührt werden, so daß der Titel der Schrift etwas zu allgemein klingt. O g i e r m a n n

H a l l d é n, S., The Logic of Nonsense. gr. 8° (132 S.) Uppsala-Leipzig 1949, Lundequist — Harrassowitz. Kr. 7.—. — Die heutige Logik hat einigemal versucht, durch die Annahme verschiedener Prinzipien die Paradoxien aus den deduktiven Systemen auszuschließen. Am bekanntesten sind wohl die Russell'sche Typentheorie mit ihrem Reduzibilitätstheorem und das Verifizierungsprinzip von Carnap. Nach dem letzteren enthält jede sinnvolle Aussage nur logische oder empirische Begriffe. In diesem Prinzip ist zugleich die Grundthese des Neupositivismus aufgestellt. Paradoxien gewisser Art sind bei einer genaueren Formulierung ausgeschlossen, aber für die Metaphysik bleibt in einem solchen System kein Platz. Es ist nicht verwunderlich, daß dieses Prinzip auch einem positivistisch eingestellten Denker eine willkürliche Beschränkung unseres Wissens zu sein scheint. Ähnliche Schwierigkeiten wurden gegen die Typentheorie erhoben. H. versucht in dem Buche diesen Schwierigkeiten entgegenzutreten. Doch über die neupositivistische Einstellung kommt er kaum hinaus. Der 1. Teil deutet die Problematik der Paradoxien und gibt eine genauere Analyse dessen, was sinnvoll ist. Im 2. Teil untersucht H. die formalen Eigenschaften des Sinnvollen. Im 3. Teil versucht er eine Umformung der Reduzibilitätstheorie, deutet ihren Zusammenhang mit den epistemologischen Paradoxien und stellt eine Vermutung bezüglich dieser Formulierungen auf. Der 4. Teil ist nochmals den wichtigsten Paradoxien gewidmet. — Den neuen Formulierungen H.'s fehlt leider eine genauere und systematische Ausarbeitung, die sonst in der symbolischen Logik üblich ist. Der innerste Grund aller Paradoxien liegt wohl darin, daß wir in unserem Denken, besonders bei der Bildung der zusammengesetzten Begriffe, dem logischen Nichtwiderspruchsprinzip nicht Genüge leisten. Dies kann bei einem rein formalen Verfahren unter dem Gewand der Wörter oder Symbole verborgen bleiben. Diese Zusammenhänge näher auszuführen und ihre symbolische Formulierung vorzulegen ist auch heute noch eine dankbare Aufgabe des Logikers. R i c h t e r

L u k a s i e w i c z, J., Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic. gr. 8° (XI u. 141 S.) Oxford 1951, Clarendon-Press (London, Geoffrey Cumberlege). sh 15.—. — L., einer der bedeutendsten Vertreter der polnischen logistischen Schule, widmet der aristotelischen Syllogistik ein grundlegendes Werk. Im ersten, historischen Teil (Kap. 1-3), versucht er eine treue Wiedergabe dieser Theorie. An Hand gründlichen Studiums des Originals und der Kommentatoren, wobei er sich oft mit den neuzeitlichen Kommentatoren Prantl und Maier auseinandersetzt, stellt er manche historische Fragen in ein neues Licht. Aristoteles führt den Syllogismus immer etwa in der Form ein: Wenn jedem A ein B zukommt und wenn jedem B ein C, dann kommt notwendig jedem A ein C zu. Die Einführung der Variablen durch Aristoteles ist von grundlegender Bedeutung für die formale Logik überhaupt. Doch die Substitutionsregel scheint Aristoteles nur als Exemplifikation zu kennen. Die singulären Termini hatte er nach L. aus seiner

Theorie deswegen ausgeschlossen, weil sie keine eigentliche Homogenität des Subjekts und Prädikats aufweisen. Er teilte die Syllogismen in drei Figuren ein, aber er kannte auch alle Modi der sog. vierten Figur. Diese Figur Galen zuzuschreiben, ist nach L. ein geschichtlicher Irrtum. Aristoteles geht in seinem System auch schon axiomatisch voran. Auf die vollkommenen Modi (die Modi der ersten Figur) führt er die anderen zurück. Eine nähere Analyse dieser Beweise zeigt, daß sie den elementarsten Teil der Logik, den Aussagenkalkül, einschließen. Aristoteles bediente sich intuitiv der Regel dieses Kalküls; doch erst den Stoikern blieb es vorbehalten, in der Theorie des hypothetischen Syllogismus das erste System des Aussagenkalküls auszuarbeiten. An diese Analyse knüpft der zweite, systematische Teil des Buches, an (Kap. 4 u. 5). L. stellt eine Axiomatik der aristotelischen Syllogistik auf, die allen Anforderungen der heutigen symbolischen Methode entspricht. Diese Axiomatik besteht aus den Axiomen des Aussagenkalküls, zwei Regeln der Umformung (logisches Quadrat), zwei Axiomen der Identität und den Modi Barbara und Datisi. — Aristoteles befaßte sich auch mit den verworfenen Modi, für die L. ein ähnliches Axiomensystem aufstellt. Doch dieses erweist sich als nicht vollständig, wenn man die Theorie der Syllogistik auch auf die Pollysyllogismen und überhaupt alle Sätze, die innerhalb dieser Theorie möglich sind, erweitert. Seine Vollständigkeit erhält das System erst, wenn man die Slupecki-Regel einführt, die eine Ähnlichkeit mit dem klassischen Prinzip „ex negativis nil sequitur“ hat. — L. definiert die aristotelische Syllogistik als eine Theorie der vier Relationskonstanten A, E, I, O. Er faßt nämlich die kategorischen Aussagen verschiedener Quantität und Qualität als verschiedene Relationen zwischen Subjekt und Prädikat auf. In dieser formalen Deutung ist die aristotelische Syllogistik, ähnlich wie die Mathematik, ein Teil der Relationslehre. Doch bleibt sie trotzdem Wissenschaft über die Formen des Denkens, obwohl dies von L. heftig bestritten wird. Die hypothetische Aussage, „*ei γὰρ . . . , ἀνάγκη . . .*“, identifiziert L. mit der Implikation der symbolischen Logik. Dabei deutet er das Wort *ἀνάγκη* nur als Quantor „für alle“. Dieses Wort weist aber zweifellos auf den wesensnotwendigen Zusammenhang zwischen dem Vorder- und Nachsatz der hypothetischen Aussage hin. Dieser Unterschied müßte wohl mehr berücksichtigt werden. — Das Werk L.s verdient wegen seiner grundlegenden Bedeutung die Aufmerksamkeit aller, die sich mit der aristotelischen Syllogistik befassen.

Richter

Albrecht, W., Die Logik der Logistik. gr. 8° (60 S.) Berlin 1954, Duncker u. Humblot. DM 4.—. — Der Verf. versucht, sich mit der Alternative „traditionelle oder mathematische Logik“ auseinanderzusetzen. Er stellt sich auf die Seite der traditionellen Logik und spricht der mathematischen Logik den logischen Charakter ab. Eine Verbindung beider, wie sie z. B. Lukasiewicz erstrebt (vgl. die vorangehende Besprechung), hält er für unstatthaft. Er weist auf die Unmöglichkeit eines Vergleichs zwischen den logischen Verknüpfungen des Aussagenkalküls und der überlieferten Logik hin, ferner auf die andersartige Bewertung der Quantität und die scheinbare Voraussetzungslosigkeit der mathematischen Logik. — Die Behauptungen des Verf. gehen wohl zu weit. Gewiß sind die Verknüpfungen der beiden Logiken nicht vollkommen identisch; aber es besteht keine unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen; so ist z. B. die hypothetische Aussage der traditionellen Logik eine inhaltliche Interpretation der Implikation der Logistik, während diese selbst weitgehend von jedem Inhalt und dem Zusammenhang der beiden Grundaussagen, zwischen denen das Implikationsverhältnis besteht, absieht. Die Voraussetzungslosigkeit der mathematischen Logik ist sicher nur sekundär. Unser Denken geht primär in sinnvollen und bedeutungshaltigen Begriffen und Urteilen vor sich; die Formalismen sind Spätprodukte, die uns vor manche Rückfragen stellen. Dieses Problem bleibt übrigens auch in der Auffassung des Urteils, die der Verf. von Kant übernimmt, ungeklärt. Die wahre Lösung der Alternative sehen wir nicht in der Trennung der beiden Logiken, sondern in ihrer Synthese.

Richter

Boehner, Ph., O.F.M., Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to ca. 1400. 8° (XVII u. 130 S.) Chicago 1952, University of Chicago

Press. Doll. 3.— B. will nicht eine vollständige Geschichte der scholastischen Logik schreiben, nicht einmal für die Periode von 1250—1400, sondern nur an einigen Proben zeigen, wie die Logik in dieser Zeit weitergebildet worden ist; er will damit zugleich der Verständigung zwischen scholastischer und moderner Logik dienen. Ausgangspunkt sind ihm die umfangreichen logischen Schriften Alberts des Großen; was die nachfolgenden Logiker über sie hinaus bringen, gilt als neues Element. Hierher gehören vor allem die Traktate über die Syncategoremata, die sprachlogischen Untersuchungen über die Supposition und andere Eigenschaften der Begriffswörter, die Traktate „de insolubili“, „de obligatione“ (Regeln über die Disputation), „de consequentiis“. Im einzelnen führt B. aus: die Syncategoremata, die er mit den logischen Konstanten der modernen Logik vergleicht, die Suppositionslehre und die Theorie der Consequentiae. Die Suppositionslehre wird nach Petrus Hispanus, Ockham und Walter Burleigh dargestellt, die Theorie der Consequentiae nach Ockham und Albert von Sachsen. B. zeigt, wie die Regeln, die Ockham für die Konsequenzen aufstellt, ohne weiteres in die Symbole der modernen Aussagenlogik übertragen werden können. Das letzte Kap. behandelt den systematischen Aufbau der Logik bei Petrus Hispanus, Ockham, Buridan, Walter Burleigh und Albert von Sachsen. Ein erster Anhang bringt die Übersetzung zweier Sophismata Alberts von Sachsen, ein zweiter überträgt dessen Regeln der Supposition in die logistische Zeichensprache; hier kann man sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, daß dabei das Einfache kompliziert gemacht wird und die Symbolisierung geradezu Selbstzweck wird. de Vries

Pontifex, M., O.S.B. — Trethowan, Iltyd, O.S.B., *The Meaning of Existence. A Metaphysical Enquiry*. 8^o (177 S.) London—New York—Toronto 1953, Longmans, Green and Co. sh 12/6. — Vorliegende Untersuchung, deren beide Verfasser sich als Schriftsteller und als Mitarbeiter an der *Downside Review* in England einen Namen gemacht haben, geht weit über das hinaus, was der Titel zunächst anzeigt. Es handelt sich im wesentlichen um eine Analyse des Seinsbegriffs, die unmittelbar, d. h. ohne vermittelnden Schluß, wenn auch indirekt, Gottes Existenz aufzuweisen vorgibt. Ausgegangen wird von der Erfahrung; was ich da als „existent“, Existenz, Sein anspreche, bedeutet die Bedingung der Möglichkeit von „Urteil“ (assertibility), und zwar den allgemeinsten Charakter des Ansich, der allem zukommt, wenn dieses Allgemeinste auch von „unvollkommener logischer Einheit“ ist. Diese gängige scholastische These wird gleichsam neu erstellt im Hinblick auf positivistische und rein logizistische Urteils-theorien bei angelsächsischen Autoren, bes. bei B. Russell. Es folgt dann u. a. eine Kritik der thomistischen Auffassung des Seins (14 f.), ohne daß aber, wie es scheint, die Eigenart von *essentia* und *existentia* als „innerer“ Gründe des Seienden gesehen würde. Freilich tritt aus den Analysen wieder einmal hervor (bes. 17 f.), wie problematisch die thomistische Theorie bleibt, die den „*actus essentialis*“ sowohl als Potenz zum „*esse*“ wie auch schon, mit der die Problematik gerade herausfordernden Einschränkung: „*in suo ordine*“, als „*actus*“ einführt. Der entscheidende Schritt aber geschieht mit der Behauptung, Existenz der einzelnen erfahrbaren Seienden erschöpfe sich wegen ihrer „Allgemeinheit“ nicht in diesen, gehe nicht in ihnen als je einzelnen auf. „Deshalb muß sie ein *Characteristicum* sein, das sich von einer Quelle, einem Ursprung außerhalb herleitet, eben weil sie nicht auf sie — die Einzelseienden — eingeschränkt ist“ (18 u. ä. ö.). Existenz besage also ein Doppeltes, sei eine „*double notion*“ (108), meine zugleich Gott und Geschöpf (65, 123 f.). Die Beziehung auf Gott gilt demnach als „*an ultimate perception of the intellect*“ (57, 87 f.). Es wird nicht darauf hingewiesen, daß diese Art Gottesargument eine Verwandtschaft zum „henologischen Argument“ zeigt (vgl. z. B. C. Nink, *Philosophische Gotteslehre*, 1943, 102 f.). Nun aber war bisher in allen diesbezüglichen Darstellungen vorausgesetzt worden, der Überschritt zu Gott erfolge kraft des Satzes vom zureichenden Grunde. Gegen die Form syllogistischen Gotterkennens, also eigentlicher „Beweise“ des Daseins Gottes, polemisiert das Buch jedoch, zumal der Verf. des 2. Teiles, in aller Schärfe (bes. 141). Was über den Satz vom zureichenden Grunde ausgesagt

wird (103 f.), dringt nicht zur Klarheit durch. Und wenn man gegen das Schlußverfahren Einwände erhebt (131), die an solche bei Sextus Empiricus und Lotze gemahnen, dann wird verständlich, daß man ihm keinen Wert beimißt, ja dem Empfinden nachgibt, wer es (in Sachen der Gotteserkenntnis) einsetzt, verfallt der *irrisio infidelium* (140). Dennoch dürfte es selbst nach den Ausführungen auf S. 18 und parall. feststehen, daß die Transzendenz zu Gott nur dann logisch berechtigt ist, wenn die Einheit der Seinsbestimmung in der Vielheit der Seienden einen zureichenden Grund hat, und daß die strenge Formulierung dieses Zusammenhanges nach der Form des Syllogismus verlangt. Die Polemik gegen Garrigou-Lagrange (126 f.) geht also zu weit. — Die Kapitel über Essenz-Existenz, Akt-Potenz und Analogie greifen alte Fragen wieder auf. Von hohem Interesse sind die Bemerkungen über die Wesensattribute Gottes (z. B. 30 f., 61 f., 122 f.), wobei allerdings das Problem, inwiefern gewisse Vollkommenheiten in Gott formaliter eminenter und nicht einfach nur eminenter verwirklicht sind, nicht zu klarem Austrag gelangt; der Sinn von „*perfectio pura*“ kommt nicht zu seinem Recht. Augustinische Mentalität (vgl. 174) scheint hier Schwierigkeiten zu fühlen, über die die aristotelisch-thomistische mit ihren Mitteln leichter Herr wird. Übrigens mag man es bezeichnend finden, daß zum Schluß Philosophen wie G. Marcel, Le Senne, Lavelle, auch Blondel als der Geisteshaltung des Buches nahestehend genannt werden. Man wird geradezu darauf gestoßen, wie aktuell und allen Ernstes würdig die Frage ist, der diese Studie sich widmet.

Ogiermann

Vier, P. C., O.F.M., *Evidence and Its Function according to John Duns Scotus* (Franciscan Institute Publications, Philos. Ser., 7). 8° (XII u. 174 S.) St. Bonaventure (N.Y.) 1951, The Franciscan Institute. — Diese Dissertation behandelt die Erkenntnislehre des Scotus zum erstenmal vom Problem der Evidenz her. Für die Scotustexte hat der Verf. teilweise auf Handschriften zurückgegriffen, für das *Opus Oxoniense* auf cod. 137 von Assisi, für die Pariser Vorlesungen auf die sog. *Reportatio examinata* im cod. Vienn. 1453. Die Begründung der Gewißheit durch die Evidenz stellt Scotus ausdrücklich der Illuminations-theorie seines Zeitgenossen Heinrich von Gent entgegen. Die *evidentia rei*, die Scotus der ontologischen Wahrheit der Dinge gleichsetzt, kann nur dann evidente Erkenntnis begründen, wenn der Gegenstand dem erkennenden Subjekt deutlich gegenwärtig ist. Darum kommt dem Gegenstand des Glaubens keine Evidenz zu. V. zeigt dann im einzelnen, wie sich nach Scotus die Evidenz in den Prinzipien, im Schluß, in den eigenen Akten, in der Induktion und in der Sinneswahrnehmung verwirklicht. Bedeutsam ist, daß Scotus für die Gewißheit der Erkenntnis nicht mehr, wie Aristoteles, eine Notwendigkeit, sondern nur die Evidenz des sich offenbarenden Gegenstandes fordert und so deutlich macht, wie es auch vom Kontingenten ein Wissen geben kann. Vor allem aber zeigt sich der Scharfsinn des Scotus in der klaren Unterscheidung zwischen der Prinzipienkenntnis und der empirischen Induktion. Hier bedeutet seine Lehre einen unbestreitbaren Fortschritt über Aristoteles und Thomas hinaus. Ausdrücklich sagt er, für die Prinzipien sei eine Wahrnehmung des Einzelfalles nicht notwendig (109); er sieht also klar ihre Apriorität. Die empirische Induktion dagegen gründet er auf wiederholte Wahrnehmung und auf den Satz: *quidquid evenit in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae* (138). — Die Prinzipien (*principia per se nota*) sind nach der Darstellung V.s bei Scotus stets streng analytische Urteile (*alter terminus alterum includit*: 99). Die Beispiele von *principia per se nota*, die gelegentlich erwähnt werden (wie z. B. der oben zitierte Satz), sind aber tatsächlich nicht alle von dieser Art. Man bedauert, daß V. nicht der Frage nachgegangen ist, wie nach Scotus ursprünglich erkannt wird, daß ein Proprium, das im Begriff des Wesens nicht enthalten ist, diesem dennoch notwendig zukommt; Andeutungen zu dieser Frage finden sich bei Scotus z. B. in *Super universalia Porphyrii* q. 31—33.

de Vries

Hennemann, G., *Das Bild der Welt und des Menschen in ontologischer Sicht*. (Glauben und Wissen, 8). 8° (76 S.) München 1951, Reinhardt. DM 3.40;

geb. 4.80. — Das Besondere der vorliegenden Untersuchung ist, daß sie „das Menschsein in seinem tiefsten Schichtungszusammenhang bloßzulegen versucht“; so will sie durch Kategorialanalyse die Fundamente für die „Fassung des Problems des Menschseins überhaupt“ (11) schaffen. Dabei wird „philosophische Anthropologie“ als „spezielle Ontologie“ gesehen, womit „nur im Rahmen einer Lehre von der Gesamtwirklichkeit, nach welcher diese ein Stufenreich ist aus einer materiellen, organischen, seelischen und geistigen Schicht, das Bild von der Welt und dem Menschen“ (72) gezeichnet werden kann. Maßgebend ist für H. die Ontologie N. Hartmanns mit der ihr eigenen Kategorialanalyse und Schichtenlehre; sie beschränkt sich „auf den Umkreis der erfahrbaren Wirklichkeit“ (12), tritt „metaphysisch ungeklärten Anschauungen“ entgegen und setzt „an ihre Stelle kritischere Begriffe“, die nämlich „das Unerkennbare voll anerkennen“ (13). Im Menschen sind vor allem zu beachten Geist und Person, die seine Sonderstellung in der Welt begründen, indem sie ihn mit „dem kategorialgerichteten Denken“ (49) und dem vernehmenden Verwirklichen der Werte ausstatten, „ihm die Würde, aber auch die Bürde der Freiheit“ (75) auferlegen und so von der Umweltgebundenheit befreien. Bei der Umschreibung dessen, was Geist ist, macht sich ein gewisses Schwanken zwischen dem objektiven und dem subjektiven Geist bemerkbar. Ersterer meint die „geistigen Gehalte“ (51), die, „an sich objektiv“, die Menschen verbinden und „von Bewußtsein zu Bewußtsein“ (50) übergehen, bei denen „die psychischen Akte . . . keineswegs Elemente, sondern nur Träger“ (51) sind. Damit verschwimmt in etwa oder davon wird nicht deutlich genug abgehoben der subjektive Geist, der „Selbstbewußtsein“ (51) und „Weltbewußtsein“ (52) ist und dessen Hauptmerkmale schon berührt wurden. Hier geht es um den „anthropologischen Geistbegriff“, von dem allein gilt, daß er, „an die niederen Seinsschichten“ gebunden, doch „Autonomie“ (53) über sie besitzt. Um dem Psychologismus zu entgehen, ist es nicht notwendig, den subjektiven Geist auszuschließen, wohl aber von diesem den objektiven klar zu scheiden. Wie das eben Gesagte zeigt, wird auch auf den Geist das kategoriale Grundgesetz angewandt, daß die höheren Schichten immer von den niederen getragen werden, zugleich jedoch diesen gegenüber frei sind (vgl. 33, 35). Als Folge wird daraus entnommen, daß der Geist „dem Entstehen und Vergehen, der Vergänglichkeit“ (37) unterliegt, daß er „in der Zeit lebt und stirbt, . . . Geschichte und Schicksal hat“ (52). Freilich handelt es sich dabei nur um den „empirischen“ und „endlichen“ Geist, „den allein wir kennen“ (52). Gewiß kennen wir zunächst nur den Geist in seiner menschlichen Gestalt; tatsächlich ist dieser so an die niederen Schichten gebunden, daß er ohne sie sein irdisches Dasein nicht hätte. Hieraus ergibt sich aber keineswegs, daß er ohne sie „stirbt“ und überhaupt nicht existieren kann; vielmehr zeigt sich das Gegenteil, wenn man nur neben der Bindung des Geistes an die niederen Stufen auch seine Autonomie darüber ganz beachtet und zu Ende denkt. Diese Überlegungen führen letztlich zum übermenschlichen oder göttlichen Geist; deshalb kennen wir doch nicht allein die empirisch-endliche Weise des Geistes. An solchen Fragen wird klar, wie N. Hartmanns Kategorialanalyse zwar grundlegende Klärungen zu bieten vermag, schließlich aber wegen ihrer Beschränkung auf das Erfahrbare nicht ausreicht, ja das im Erfahrbaren nicht ausschöpft, was darüber hinauszutragen imstande ist. Seine „kritischeren Begriffe“ leisten vieles im Vorletzten, gehen aber mit einem ungeheuren Substanzverlust bezüglich des Letzten einher, zu dem der philosophierende Mensch schon in einem unvergleichlich tieferen „Krinein“, d. h. kritischen Unterscheiden, als N. Hartmann vorgedrungen ist.

L o t z

R o m a n o, P., *Ontologia del Valore. Studio storico-critico sulla Filosofia dei Valori* (Problemi d'oggi III, 8). gr. 8^o (IX u. 221 S.) Padua, Cedam. L 950.—
— Nach einem fast erschöpfenden Durchblick durch das wertphilosophische und werttheoretische Schaffen, wobei überall Unzulänglichkeiten festgestellt werden, unternimmt das vorliegende Werk eine eigene systematische Entwicklung der Fragen um den Wert. Unter entschiedener Zurückweisung aller subjektivistischen Anschauungen tritt R. kraftvoll für die Objektivität der Werte ein. Seine „On-

tologie des Wertes“ erwächst aus der Grundthese, daß Sein und Wert zusammenfallen, weshalb Philosophie mit der allumfassenden Lehre vom Wert identisch ist; denn die Welt der Werte erstreckt sich genau so weit wie die des Seins, und die Stufen der Werte sind die Stufen des Seienden. Sein ist insofern Wert, als es sich behauptet und so gilt; daher sind alle Urteile, weil sie gelten oder eine Geltung aussprechen, Werturteile, auch die bloßen Existenz- oder Feststellungsurteile, nicht allein die eigentlichen Wert- oder Wertungsurteile. Von hier aus versteht sich die Ablehnung des Irrationalismus von selbst; wenn auch alle Vermögen bei der Erfassung des Seins und des Wertes zusammenwirken und dabei bald dieses, bald jenes den Vorrang gewinnt, so gehört doch das letzte Wort der Vernunft. So entfaltet sich die Wertontologie in der untrennbaren Durchdringung von Sein, Wert und Geist. In seinem innersten Kern weist der Wert über das Empirische und Kontingente hinaus und in die Transzendenz hinein; letztlich kann er nicht begriffen werden ohne seinen Wesensbezug zur absoluten Realität des persönlichen Schöpfergottes. Das Gelten und Sollen, das dem Wert eigen ist, enthält eine Notwendigkeit, die den absoluten Urgrund enthüllt; dieser absolute Wert ist, insofern ihm alles seinen Wert verdankt, der Urquell jeder Geltung. — Diese sehr klar und folgerichtig durchgeführte Ontologie des Wertes deckt sich weitgehend mit dem scholastischen Denken, ohne sich dazu zu bekennen. Kritisch anzumerken wäre, daß hier Sein und Wert fast synonym sind, weshalb Seinsphilosophie in Wertphilosophie übergeht und das Urteil als solches zum Werturteil wird. Dabei kommt die trotz der Formalidentität bestehende Unterscheidung von Sein, Wahrheit und Wert zu kurz; eine Vermischung und Verwischung dieser Sphären dient nicht der Klarheit; hinter ihr steht eine Gleichsetzung von Wert und Gelten, die an die badische Schule erinnert. L o t z

H a r t m a n n, N., Ästhetik. gr. 8^o (XI u. 477 S.) Berlin 1953, de Gruyter. DM 34.—. — Im Frühjahr und Sommer 1945, während der Einkreisung und Zerstörung Berlins, schrieb H. in Potsdam die erste Niederschrift seiner Ästhetik. Schon diese Umstände machen das Buch zu einem hohen Zeugnis menschlicher Geistes- und Willenskraft. Mehr noch aus inneren Gründen wird es neben der „Ethik“ für immer seinen Platz behaupten. Die eigentümliche Schwierigkeit der Ästhetik, in Allgemeinbegriffen aussprechen zu müssen, was nur durch die Schau der konkreten Einzel Dinge erfaßt werden kann, ist hier durch eine Art anschaulicher Vernunft weitgehend überwunden. Kaum je zuvor ist der Akt des ästhetischen Schauens so scharfsinnig von jedem anderen Sehen distanziert und die Seinsweise des ästhetischen Gegenstandes, bei dem „ein Anderes“ in der materiellen Form erscheint, so einleuchtend geklärt worden. Die Schichten im Kunstwerk sind hier für die einzelnen Kunstarten — am eindrucksvollsten vielleicht für Dichtung und Musik — ausführlich und verständlich voneinander abgehoben. Auch die gegenstandslose Kunst hat ihren angemessenen Platz gefunden. Wenn überhaupt theoretisches Denken zum Verständnis des konkreten Kunstwerkes beitragen kann, ist es hier geschehen. Es wird nützlich sein, Hartmanns Ontologie mit der Ästhetik zusammen zu lesen. Die Ontologie ist seine Stärke, seine Schwäche ist die Metaphysik. Aus dem ganzen Buch spricht die Abneigung gegen jede metaphysische Begründung des Schönen und der Kunst. „Wie wir es uns versagen müssen, eine imponierende Metaphysik des Schönen zu geben, so müssen wir auch auf die Beschreibung seines Wertcharakters verzichten“ (357). Es ist „verkappter Anthropomorphismus“, die Sinnggebung der Welt auf ein zwecktäugliches Bewußtsein, auf teleologische Prinzipien zu gründen. „Was aber bleibt übrig? Eine sinnleere Welt?“ Warum soll man Sinnggebung „nur bei allgemeinen Prinzipien suchen, niemals aber in der Nähe, im Menschenleben und beim Tun oder Wirken des Menschen . . . Gerade eine sinnlose Welt ist für ein Wesen wie den Menschen die einzig sinnvolle Welt; in einer schon ohne ihn sinnerfüllten Welt wäre er mit seinen Gaben der Sinnverleihung überflüssig“. Sinngebend ist der Mensch durch jede sittlich gute Tat und jeden weisen Gedanken, in besonderer Weise aber auch durch seine ästhetischen Gaben, durch die Fähigkeit, die Welt als etwas Schönes sehen und selbst Schönes schaffen zu können (407—408). Auch auf diesem „bescheidenen

Weg“ (327) findet H. viele Erkenntnisse, die uns bereichern können, wenn wir sie als vorletzte, nicht als letzte Wahrheiten annehmen. Sein Buch wirkt neben vielen anderen Büchern über Ästhetik wie ein erraticer Block auf einer flachen Halde.

S y n d i c u s

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

de Raedemaeker, F., S.J. De Philosophie der Voorsokratici (Philos. Bibl.). 8° XLIII u. 423 S. Antwerpen-Amsterdam 1953, Standaard. — Als Historiker gibt der Verf. die philosophischen Anschauungen der Vorsokratiker wieder. Leben, Lehre, Bibliographie und Übersetzung von ausgewählten Belegstellen nach der Ausgabe der Vorsokratikerfragmente von Diels-Kranz bilden den literarischen Rahmen für die Darstellung der einzelnen vorsokratischen Denker (1-408). Die Einleitung (V—XLIII) unterrichtet über: Allgemeine Kennerken van het voorsokratische denken (V—XVI); Bronnen (XVI—XXVIII); Methode (XXVIII bis XXXIV). Bibliographische Angaben beschließen diese Einleitung (XXXV—XLIII). Von einem wissenschaftlichen und textkritischen Apparat, wie man ihn z. B. bei Überweg-Praechter oder Diehls-Kranz vorfindet, hat der Verf. abgesehen. Ähnliches gilt von der Interpretationsmethode des Verf.'s, welcher der von namhaften Forschern gepflegten ideengeschichtlichen Analyse nicht folgt. Das wird ersetzt durch Hinweise auf entsprechende fachwissenschaftliche Untersuchungen. Große Anerkennung verdient die Absicht des Verf.'s, die ihn trotz des Wissens um die vielen Schwierigkeiten seines Unternehmens (vgl. XXVIII—XXXIV) zur Veröffentlichung des Werkes bewog: „We menen hiermee een kleine dienst te hebben beuzen aan onze Nederlandse kultuur, die n. o. m. toch maar een arme kultuur blijft, zolang zij geen volledige en goede vertaling zal bezitten niet alleen van de voorsokratici, maar ook van Platoon en Aristoteles“ (XXXIV). Ennen

Ravaisson, F., Essai sur la métaphysique d'Aristote. Fragments du tome III (Hellénisme—Judaïsme—Christianisme). Texte établi par Ch. Devivaise. 8° (158 S.) Paris 1953, Vrin. — Als Ravaisson, Vertreter des „Spiritualismus“ in Frankreich, dem die Geschichte der Philosophie trotz der wenigen Schriften nachrühmt, ein „mächtiger und eigenartiger Denker“ gewesen zu sein (vgl. auch: Funke, G., Maine de Biran, 1947), 1846 den 2. Bd. obigen Werkes veröffentlichte, kündigte er die folgenden mit den Worten an: Le troisième contiendra l'histoire de la Métaphysique, dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme, en Orient et en Occident, jusqu'à la fin du moyen âge. Le quatrième volume contiendra l'histoire de la Métaphysique dans les temps modernes, et la Conclusion de tout l'ouvrage (9). Von dem angekündigten 3. Bd. sind uns nur Fragmente, A und B aus verschiedenen Epochen, erhalten, die D. mit größter Treue edierte (10). Die Einleitung (9—31) bringt Ausführungen zur Textgeschichte wie zur eklektischen Philosophie Ravaissons. Ennen

Smeets, A., Act en Potentie in de Metaphysica van Aristoteles. Historisch-philologisch onderzoek van Boek IX en V der Metaphysica (Publicaties op het gebied der geschiedenis en der philologie). gr. 8° (X u. 236 S.) Leuven 1952, Universiteitsbibl. Fr. 250.—. — Mit Hilfe der aus der Aristotelesforschung bekannten Methode, dem literarischen und philosophischen Werdegang des Aristoteles nachzugehen, untersucht der Verf. die Entstehungsgeschichte des für die Akt- und Potenzlehre so bedeutsamen Buches IX der Metaphysik, dem er eine kurze Betrachtung (182—204) über dieselbe Lehre in B. V anhängt. In ihrem 1. Teil (26—60) ermittelt die Untersuchung die literarische Gestalt von B. IX. Textangaben (26—33: Formele structuur-aanwijzingen in Boek IX) lassen folgendes Kompositionsschema erkennen: 1. Sektion: Die kinetische Dynamis (Kap. 1—5); 2. Sektion: Der Akt und die nichtkinetische Potenz (Kap. 6—7); 3. Sektion: Priorität des Aktes (Kap. 8—9); als allgemeine Einleitung zum ganzen Traktat wird 1,1045 b 26—1046 a 4 angesehen; Kap. 10 gehört nicht hierher (vgl. 33

und Beilage). Innerkritische Scheidung des Textes nach seinem Gehalt (33—55) hebt aus dem „Schriftenaggregat“ (W. Jaeger) solche Ausführungen ab, die sich als Hauptuntersuchungen diesem Schema einfügen, wie z. B. 1,1046 a 9—18; 1,1046 a 29—35. Dagegen erweisen sich andere Textstellen als von Aristoteles selbst herführende organische Zusätze zur Hauptuntersuchung, so z. B. 1,1046 a 18—28; 2,1046 b 24—28 (vgl. Beilage). Endlich gibt es andere Textgruppen ohne solchen organischen Bezug zur Hauptuntersuchung. Diese sind nur lose mit dem Kompositionsschema verbunden, teils sind es „aristotelische Interpolationen“, teils „nicht-aristotelische Interpolationen“ (56), wie z. B. 1,1047 b 3—14; 7,1049 a 18—b 2. Die Chronologie dieses nicht streng durchkomponierten Buches IX, das wie die ganze Metaphysik als „Sammlung wissenschaftlicher Papiere“ nur eine „Kollektiveinheit“ (W. Jaeger) besitzt, stellt sich nach dem Verf. so dar: Die Kapitel 1, 6 und 7 entstanden während der zweiten athenischen Periode (57,228). Mit diesen Kapiteln wurden andere schon vor Abfassung des Buches bestehende Abschnitte nur lose verbunden. Letzteres gilt für Kap. 2 und 5. Die Datierung für Kap. 3 und 4, in denen sich Aristoteles mit den Megarikern auseinandersetzt, ist wegen ihrer isolierten Stellung schwierig; letzteres macht allerdings ihr Bestehen vor der Zusammenstellung des Buches wahrscheinlich. Die verhältnismäßig gut geordneten Kapitel 8 und 9 gehören mit Kapitel 2 und 5 wohl der Übergangsperiode an. Wie B. IX kompositionstechnisch eine höchst lockere und bewegliche Form an den Tag legt, so gilt ähnliches auch für seinen Inhalt, den der Verf. historisch-kritisch analysierend im 2. Teil der Untersuchung (61—181) wiedergibt. Das Ergebnis dieser Analyse kommt mit dem anderer Forscher darin überein, daß die Kernbegriffe (*δύναμις*, *ἐνέργεια*, *ἐνδεχόμενον*, *δυνατόν*) durchaus nicht eindeutig bestimmt sind. So fehlt dem Buche neben der äußeren Geschlossenheit auch die innere. Diese methodisch auf die Betrachtung der Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung von Form und Inhalt in B. IX gut angelegte Untersuchung bestätigt demnach für diesen Abschnitt die für den Werdegang des Aristoteles charakteristischen Merkmale, wie sie W. Jaeger (Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, 1912) für die ganze Metaphysik wissenschaftlich erschloß. Seine Forschungen wird man zur rechten Beurteilung dieser Einzeluntersuchung immer beachten müssen; vor allem wird man seinen Ausführungen über „Die literarische Stellung und Form der Metaphysik“ (a.a.O. 131—188) Beachtung schenken müssen, um Mißverständnissen hinsichtlich des literarischen Genus zu entgehen. In Erinnerung an die für die Lösung der sog. platonischen Frage sich so fruchtbar erwiesenen Sprachforschungen hätte man auch im vorliegenden Falle eine auf breiterer Basis beruhende Untersuchung der sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten des Aristoteles gewünscht. Seine wissenschaftliche Sprachform hat große Ähnlichkeit mit der des platonischen Parmenides, des Euklid, Proklos u. a. Für derartige notwendige sprachliche Beobachtungen bieten neben W. Jaeger u. a. auch Schwegler (Die Metaphysik des Aristoteles, III. Bd., 1847, 369—388), Zürcher (Aristoteles' Werk und Geist, 1952), Norden (Antike Kunstprosa, 1923) wertvolle Hinweise und Anregungen. Für das Begreifen der sprachlichen Eigenart des Aristoteles dürfte man heute eine unmittelbare Hilfe beim Orientalisten finden. Als Beispiel seien hier genannt die wissenschaftlichen Leistungen eines J. Tkatsch, Furlani usw. (vgl. W. Kutsch, Zur Geschichte der syrisch-arabischen Übersetzungsliteratur, *Orientalia* [1937], 68—82).

Ennen

Oldfather, W. A., Contributions toward a bibliography of Epictetus. 8^o (XIX u. 177 S.) Urbana 1952, The University of Illinois Press. — Dieses Werk, welches sowohl hinsichtlich des Inhaltes wie der technischen Ausstattung mit großer Sorgfalt gearbeitet ist, dürfte vom Wissenschaftler, der sich um die Erforschung der Stoa müht, sehr begrüßt werden. Im einzelnen gibt das Werk Auskunft über folgendes: Textausgaben und ihre Charakteristik, Übersetzungen innerhalb der verschiedenen Sprachgebiete. S. 88—90 verzeichnet Auswahlsgaben. Auf S. 108—136 werden die wissenschaftlichen Arbeiten aufgezählt und auf deren Besprechungen hingewiesen. Die Benutzung wird durch die ausgezeich-

neten Indices erleichtert (153—177). Neben einem Autorenindex (153—163) gibt es einen „Index of Printers and Publishers“ (164—169) wie einen „Index of places of publication“ (170—172), endlich einen „Index of publication dates“ (173—177). Auf S. IX wird auf die durch Zeitgeschehen bedingten Lücken hingewiesen, die der Sammlung anhaften, die in sich aber ein wertvolles Zeugnis für das Weiterwirken antiken Geistesgutes darstellt.

E n n e n

Ritzel, W., Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die Kritik der reinen Vernunft nach Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch (Monographien zur philosophischen Forschung, 9). 8^o (134 S.) Meisenheim 1952, Westkultur. DM 9.80; geb. DM 11.80.— — Schneeberger, G., Kants Konzeption der Modalbegriffe (Philosophische Forschungen. Neue Folge, 1). 8^o (111 S.) Basel 1952, Verlag f. Recht u. Gesellschaft. Fr. 10.—; geb. Fr. 12.—. — Die erste der beiden Abhandlungen gibt einen guten Durchblick durch die Kantauffassung der im Untertitel genannten Autoren. Dabei verdient der um M. Wundt und Br. Bauch kreisende zweite Teil, in dessen Mittelpunkt das Ding an sich steht, das größere Interesse. Die Auswahl der Autoren ist vom Telos der Arbeit bestimmt, die Entwicklung der Kantauffassung nur soweit darzustellen, als sie von der doppelten Voraussetzung ausgeht, das eigentliche Anliegen Kants wie auch der systematischen Philosophie in der Transzendentalphilosophie oder dem philosophischen Idealismus zu sehen. Die neukantianische Linie wird von Bruno Bauch und seinem Geltungsidealismus her gesichtet und beurteilt. — Die zweite Studie beschäftigt sich mit Kants Modalbegriffen: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit. Sie geht rein systematisch voran, ohne die etwa vorhandene Entwicklung in der vorkritischen Zeit oder (mit Ausnahme eines kleinen Exkurses über Nietzsche) andere Auffassungen zu berücksichtigen. Innerhalb dieser Grenzen ist die Arbeit jedoch umfassend und gründlich und gibt einen guten Einblick, welche Stellung Kant zu den Problemen jenseits der Naturwissenschaft eingenommen hat. Da es bisher über die Modalbegriffe Kants nur Teilbearbeitungen gab, die überdies nach Ansicht des Verf. auch auf ihrem Gebiet unzureichend waren, ist diese Darstellung um so schätzenswerter.

B r u g g e r

Schelling, F. W. J., Das Wesen der menschlichen Freiheit. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von H. Fuhrmans. 8^o (L u. 110 S.) Düsseldorf 1950. Schwann. DM 4.80. — Die kleine Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit bildet in Sch.s geistiger Entwicklung einen entscheidenden Wendepunkt. Deshalb ist es zu begrüßen, daß diese wichtige Quelle in einer neuen handlichen Ausgabe zugänglich gemacht wurde. Danach wird man um so lieber greifen, weil eine klare, mit Sch. und dem deutschen Idealismus auf das beste vertraute Einleitung vorausgeht. Sie führt in das Problem der Freiheit besonders bei Hegel und bei Sch. selbst ein und verdeutlicht in glücklicher Weise die Grundgedanken dieser Abhandlung, die aus deren vielverschlungenem Geflecht herausgehoben werden. Zu tieferem Verständnis tragen auch die sachkundigen Anmerkungen bei, die teils die zu den Anspielungen des Textes gehörenden Nachweise erbringen, teils die oft verschiedene Gesichtspunkte ineinander verknötenden Fäden entwirren. — Nach F. besteht die Freiheit bei Hegel darin, daß der Mensch, vom Telos der Idee fasziniert, das von dieser her Notwendige wählt. Bei Sch. ist Freiheit zunächst im Sinne Spinozas das Verwirklichen des im Subjekt Vorgezeichneten und so Notwendigen; dann aber kommt er zu Freiheit als Tat und Entscheidung. In der hier edierten Schrift durchkreuzen sich beide Sichten; doch wird die zweite schon vordringlich und für das Ganze bestimmend. Alles kreist um die Kernfrage nach der Möglichkeit des Bösen, die im Anschluß an Böhme gelöst wird. Dafür entscheidend ist der Real-Idealismus, nach dem das Sein eine Synthese enthält aus dem Idealen als Ordnung, Form und Helle und dem Realen als Chaos, Drang und Dunkel. Durch das Rationale gebändigt, verleiht das Irrationale allem Seienden GröÙe, Bewegtheit und Stoßkraft; zugleich aber besagt es Gefährdung, die bei uferlosem Ausbrechen als das Böse zerstört. Diese Doppelheit verlegt Sch. auch in Gott hinein. Aus dem Aufbrechen dieser beiden Mächte in Gott und

ihrem Freigeben durch ihn entsteht die Welt als Verwirklichen seiner zuvor verschlossenen Fülle. Wie sich die Welt als Entwicklungsgeschichte Gottes entfalten kann, ohne daß damit ein Pantheismus gesetzt ist, leuchtet dem Ref. nicht ein.

Lotz

Asveld, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation* (Bibl. philos. de Louvain, 11) gr. 8^o (244 S.) Louvain 1953, Publications Universitaires. Frs. 135.— Die Einleitung unterrichtet über den Stand der Frage und Forschung auf dem Gebiet der Frühzeit Hegelscher Philosophie, auf dem es eigentlich nur eine einzige neuere Monographie zu geben scheint, die des Marxisten G. Lucacs (*Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Zürich⁴ Wien 1948). Im allgemeinen ist man sich darüber einig, daß die geistesgeschichtlichen und religionsphilosophischen Probleme und Studien, mit denen der junge Hegel aufwächst, bereits die für seine endgültige Philosophie entscheidenden Grundbegriffe und Denkformen erzeugt haben. Das Buch möchte eine umfassende Darstellung, wie sie im französischen Sprachraum noch fehle, versuchen, und zwar mit den Augen des Theologen, d. h. mit einem unmittelbaren Verständnis für die primär theologischen Interessen, die Hegel damals bewegt haben. Trotzdem verdichten sich die Analysen und Antworten Hegels aus jener ersten Zeit nach Auffassung des Verf. in den Worten „Freiheit“ und „Entfremdung“, also in rein philosophischen, geistesphilosophischen Schlüsselworten. Sie sind es, die die Auseinandersetzung Hegels mit dem klassischen Altertum, dem Judentum und Christentum bestimmen und geradenwegs in die Periode seiner reifen Meisterschaft hinüberleiten. — Die Arbeit verfolgt Hegels Entwicklung während seiner Schul- und Seminarzeit, seiner Hauslehrerzeit in Bern und vor allem in Frankfurt a. M. Diese fällt in die Spätphase rationalistischer, liberaler Aufklärung und schaltet alles „Übernatürliche“ völlig aus. Im Tübinger Stift liegt der Akzent des Interesses bald auf geistesgeschichtlichen, politischen und volkspädagogischen Themen; die religiösen Phänomene werden praktisch ins Moralische und Pädagogische aufgelöst. Dennoch läßt sich die eigentlich religiöse Frage nach der Möglichkeit, „sich Gott zu nähern“, nicht verdrängen und kennzeichnet von vornherein das Klima des Denkens: Judentum und Christentum, kirchliches, dogmatisches Christentum gelten als Ausdruck der „Entfremdung“ des Menschen von sich selbst, — Gott als das absolut transzendente, unendliche Ideal, der Mensch ihm gegenüber Knecht, unwürdig, unfähig. Alles kommt es Hegel nun darauf an, diese Fremdheit zwischen Gott und Mensch geistig zu überwinden; die Idee eines persönlichen Gottes wird unter dem Einfluß Schellings schon in Bern aufgegeben (45); die „Freiheit“ des Menschen wird darin gesehen, daß ihn nichts wie von außen, wie von etwas ihm Fremden her betreffen und bestimmen dürfe (51); Entfremdung bestehe gerade darin, daß der Mensch sich dieser seiner „Freiheit“ beuge (111). Von hier aus versteht man den späteren Terminus „Negativität“ (ebd.), die mehr eine „privatio“ bedeutet, weil sie ganz lebendig als Spannung empfunden wird zu dem, was der Mensch sein sollte und dem Wesen nach „eigentlich“ ist. „In der Tat, der Begriff Entfremdung ist der Kern der Hegelschen Idee der Freiheit und schlechthin der gesamten Hegelschen Philosophie“ (227). Lange Textproben belegen diese Entwicklung, vornehmlich aus der Frankfurter Periode, die als die ausschlaggebende angesehen wird (118). Der Terminus Freiheit entfaltet sich dann zu „Leben“, „Liebe“, „Geist“, welche Leitideen entgegen dem, was manchmal gesagt wird, nicht ursprünglich aus der Lektüre des Evangeliums stammen (127). Hegel erblickt seine Aufgabe darin, „das reine Leben zu denken“ (167), — es rein immanent zu fassen. Die religiöse Lösung dieser Aufgabe kommt für ihn als ein Letztes nicht mehr in Frage; alle religiöse „Versöhnung“, die einen transzendenten Gott voraussetzt, bleibe etwas wie von außen Gesetztes, „Geschenktes“ (189), könne dem Menschen darum nicht genügen. Die Hegelsche Forderung nach unbedingter Immanenz der Synthese von Gott und Mensch ist damit bereits ausgesprochen. Ebenso die Erkenntnis, daß diese Verhältnisse sich begrifflich als Versuch einer Synthese von Unendlich und Endlich darstellen würden (196), wobei die Gegensätze irgendwie doch auch erhalten blieben; und so deutet sich sogar bereits im „Systemfragment“ von Frankfurt die

spätere Formel von der „Identität der Identität und Nichtidentität“ an (205). — Das Schlußkapitel, in dem Hegel nach einem Wort von Th. Haering „Geistempirist“ genannt wird, bringt Vorblicke auf seine Spätphilosophie, berührt die sachliche Problematik der Versöhnung von göttlicher und menschlicher Freiheit, vermerkt die Ansatzpunkte für die einseitige Deutung Hegels durch Marx (229 f.) und auch den geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit der These R. Bultmanns (234 f.). Persönlich wichtiger erscheint dem Verf. eine gewisse Differenz zur Interpretation Th. Haerings, der die Gegenmomente in der Hegelschen Synthese als Gott und Mensch bezeichnet, während der Verf. lieber sagen möchte: Mensch und Ideal, „Erfüllung“ des Menschen (218 f.). Wie darüber nach den Jugendschriften zu urteilen sei, das wäre (vgl. den obigen Hinweis auf „Negativität“ als „privatio“) sehr diskutabel. Für die späteren Werke ist wohl Haerings Formel vorzuziehen.

O g i e r m a n n

Hyppolite, J., *Logique et existence*. 8^o (249 S.) Paris 1953, Presses Universitaires de France. Frs. 700.—. — Der geistvolle und anregende Hegelkenner versucht in dieser Studie, die erstwesentliche Frage an Hegels Philosophie zu stellen und auszuarbeiten, die nach der Begründung der Identität von Wissen und Wirklichkeit, also nach dem Übergang vom relativen Wissen der einzelnen historischen und individuellen Bewußtseinsstufen zum absoluten Wissen „des“ Geistes, nach dem Übergang vom Denken zum „Sein“ überhaupt und schlechthin, von der Hegelschen „Phänomenologie“ zur „Logik“ (24). Einleitende Ausführungen entwickeln das Problem aus der Phänomenologie der Sprache, die als das Da-Sein des Geistes (31), des Sinnes von Sein, und in ihrer Dialektik von Individuell und Allgemein, von Subjekt und Objekt als Sichausprechen des Seins selbst, als „Gespräch des Seins“ (41) verstanden wird. Der Mensch erscheint so als Dasein des Absoluten. Dabei gilt es dem Verf. als ausgemacht, daß Hegel nicht einem reinen Humanismus verfallende (25 u. ö.); menschliches Bewußtsein decke sich nicht mit dem absoluten, sondern „im“ Menschen entberge sich dialektisch „das“ Sein, die göttliche Wirklichkeit (25, 42, 91 f.), was im Verfolg der Darstellung aus der Kritik der linksgerichteten Hegeldeutung immer klarer hervorgeht (137, 231 f.). Nun aber gelangt „Phänomenologie“ deshalb über sich hinaus in die metaphysische „Logik“, weil nach Hegel der Inhalt des Gedankens nichts von außen her nur Gegebenes, der „Form“ der theoretischen Synthese nichts Fremdes sein könne (89 f., bes. 91), also die Form selbst inhaltlich sei, d. h. in ihrer synthetisierenden Funktion zugleich intuitiv, insofern, so könnte man deuten, die Synthese immer schon auf Grund von theoretischen „Leitbildern“ erfolge (vgl. 168); die Einheit der synthetischen Apperzeption ist Ausdruck der Objektivität selbst, über Kant hinaus (203). Die Beziehungen zwischen „Phänomenologie“ und „Logik“ werden dementsprechend sehr instruktiv und erhellend umschrieben (schon 42 f.). Nebenbei erfährt konsequenterweise die moderne Logik eine scharfe Kritik (54 f.). Was zu Hegels Dialektik (dialektischer Methode) beigebracht wird (74 u. ö.), hält sich im Rahmen des Bekannten, wie überhaupt viele Einzelanalysen, bes. auch die sehr gekonnten und beispielhaften des Aufbaus der Hegelschen Logik (195 f., 209 f.), nicht eigentlich Neues entdecken. Dafür überraschen die Formulierungen immer wieder durch Ausgeglichenheit und Präzision. Freilich vermag noch so geistreiche Konstruktion darüber nicht hinwegzutäuschen (und will es auch nicht), daß Hegels Konzeption der dialektischen Identität von Sein und Erkennen (und damit von Gott und Mensch) nicht logisch ausgewiesen werden kann, sondern höchstens ein Apriori bedeutet, das aus existenziellen Grunde erwächst: aus dem Willen zur „Vermittlung“ von allem mit allem, zur Überwindung der „Entfremdung“ (vgl. 232 f.), die Gott und Mensch als je für sich seiende „Substanzen“ erlebt (und eben nicht Gott als „Subjekt“ und damit Welt und Mensch als sein antithetisches und synthetisches Sichselbsterscheinen, worin Hegel die Lösung erblickt). Nachdem der Verf. im Schlußkapitel, das dem ganzen Werk den Titel gegeben hat, wobei „existence“ im Sinne des französischen Existenzialismus zu nehmen ist, nochmals die Hegelinterpretation Feuerbachs zurückgewiesen hat, bekennt er sich gegen Hegels überdimensionalen philosophischen

Anspruch, Geschichte und absolutes Wissen in Identität zu zwingen; eine solche Synthese sei unerschwinglich (243), d. h. aber wiederum, der Übergang von der „Phänomenologie“ (oder wie der Verf. lieber sagen möchte, Anthropologie) zur Ontologie (absolutem Seinswissen) sei die Schwierigkeit in Hegels System. — Man kann dem nur zustimmen, darf aber darauf hinweisen, daß der Verf. das zugrunde liegende Problem wohl in noch zu enger Fühlung mit Hegelscher Terminologie und Mentalität erfährt und umschreibt. Wenn er von der Frage nach der Möglichkeit „absoluten“ Wissens redet, versteht er dieses anscheinend immer sogleich (gut hegelianisch) mit den Charakteren göttlicher Unbedingtheit und Unperspektivität. Eine solche ist dem Menschen freilich unerreichbar. Aber absolut gültiges, absolut notwendiges, weil auf Seinserfahrung und -verstehen aufruhendes Wissen fällt doch nicht einfachhin mit göttlich-absolutem Wissen zusammen. Wo immer ein Wissen als Einsicht ins Sein des Seienden aufgefaßt werden muß, dort kommt ihm Absolutheit zu, wenn auch nicht schon deshalb erschöpfende und archetypische Absolutheit, d. h. göttliche; Seinsdenken, wo immer es auftritt, ist, soweit es ein solches ist, notwendig unperspektivisch, d. h. in dem, was es enthüllt, einfachhin von notwendiger Wahrheit — „Sein“ kann als solches nur entweder als es selbst erfaßt oder überhaupt nicht, auch nicht nur „perspektivisch“, erfaßt werden. Im übrigen zeigt sich aus der vorliegenden Studie, und zwar gerade wegen ihrer sachlichen, akademisch-kühlen Art wiederum, daß der entscheidende Punkt, um den sich eine Auseinandersetzung mit Hegel bewegen muß, deutlich genug sichtbar ist: Möglichkeit oder Unmöglichkeit dialektischer Einheit von Absolut und Relativ, Unendlich und Endlich, und daher letztlich als „contradiction fondamentale“: das Absolute, „das sich selbst limitiert“ (126).

O g i e r m a n n

L i t t, Th., Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. gr. 8^o (314 S.) Heidelberg 1953, Quelle u. Meyer. DM 19.50. — L., der in seinem Werk „Denken und Sein“ (Stuttgart 1948) bereits an Gedankengänge Hegels angeknüpft hatte, um wissenschaftstheoretische Fragen zu klären, entwirft nun eine Gesamtdeutung hegelscher Philosophie in der Absicht, ihre Grundgedanken kritisch zu erneuern und für moderne Problematik fruchtbar zu machen. Zweifellos verdient diese seine Intention hohes Interesse; sie schließt sich ja an bereits vorliegende ähnliche Versuche an, freilich ohne sie recht auszuwerten, — einige, wie die von Croce und Kroner, werden wenigstens genannt, das Hegelbuch von N. Hartmann hat dagegen anscheinend keine Sympathie gefunden, obwohl es in der Methode und z. T. auch in den Ergebnissen manche Parallele aufweist. Wenn im Vorwort gesagt wird, das Buch habe von intransigenten Hegelorthodoxen einerseits und von solchen, die Hegel in Bausch und Bogen verwerfen, andererseits gleicherweise kräftigen Widerspruch zu gewärtigen, so möchte man meinen, daß diese beiden Kategorien heute unter denen, die Hegel wirklich kennen, nur spärlich vertreten seien. Allerdings werden viele an Hegel orientierte Denker das echt metaphysische Klima vermissen, in dem allein auch Kritik an Hegel zu gedeihen vermag (und wäre es selbst eine Hegelinterpretation wie die Heideggers in „Holzwege“), und die Gegenseite wird manche Zugeständnisse an die methodische Eigenart Hegels, wenn auch nur in bezug auf die Theorie der Geisteswissenschaften, entweder als nicht mehr aktuell betrachten (so etwa zum Thema der Eigenständigkeit geisteswissenschaftlicher Methode) oder (etwa in puncto Dialektik) als noch zu ungreifbar und umstritten mit Fragezeichen versehen. — Schon die Anlage des Buches spiegelt die Auffassung L.s wieder, derzufolge eine ergiebige Deutung Hegels am Zielpunkt seiner Philosophie ansetzen müsse, der Philosophie des Geistes (2. Buch), um von ihr aus rückschreitend das System zu verstehen, also anschließend die Naturphilosophie (3. Buch) und endlich die Logik (4. Buch). Vorausgeschickt wird (1. Buch) eine Analyse der Denkbewegung Hegels, die im wesentlichen die Unterschiede zwischen mathematischem, organismischem und philosophischem Denken herausarbeitet, den Gang vom Ansich zum Fürsich und An-und-für-sich, und das Problem der (dialektischen) Identität von Ich und Allgemeinheit, in eins mit der Frage nach der Idee des „Allgemeinen“ überhaupt.

Die rückschreitende Interpretation (vgl. dazu bes. auch 202, 206, 248 f., 285), die einen gewissen Kunstgriff darstellt, weil sie vom für uns Verständlichsten auszugehen scheint, dem Geistigen, bedürfte allerdings weiterer Klärungen, denn es wird immerhin fraglich bleiben, ob ein Verständnis der höchsten Synthesen, von denen wir auszugehen vermöchten, dem entspräche, was Hegel selbst darin sieht. Es zeigt sich denn auch, daß die „Logik“ Hegels, also das, was L. zuletzt behandelt, die höchsten Synthesen in ihrer (angeblichen) Notwendigkeit erst durchsichtig macht, schon deshalb, weil erst dann das Wesen der Dialektik, bes. die Einheit von Form und Materie des Denkens (260 f.), vorgeführt wird. Entscheidend mag für L.s Verfahren sprechen, daß Hegel selbst von religionsgeschichtlichen und -philosophischen, ganz allgemein von geisteswissenschaftlichen Interessen und Studien hergekommen ist; man kann, so scheint es, ruhig sagen, er habe zu seinen religionsphilosophischen Überzeugungen und Ideen nur die letzte logische und ontologische Theorie gesucht und sie in der Dialektik des Seins und Begriffs selbst zu finden gemeint. Von hier aus will es nicht befriedigen, wenn L. den Ertrag einer fruchtbaren und schöpferischen Hegelkritik im Grunde fast nur darin sieht, daß Wissenschaftstheorie und Geisteswissenschaft Anregung empfangen (13 f., 269 f.). Da haben Hyppolite u. a., schließlich sogar Kojève, doch tiefer gesehen, wenn sie die religionsphilosophische Frage in ihrer existenziellen Bedeutsamkeit als Zentrum der Geistesarbeit Hegels bezeichnen (das Werk Iljins, der darin am weitesten geht, wird von L. überhaupt nicht erwähnt); also müßte auch eine kritische Erneuerung oder, besser gesagt, eine das Positive in Fragestellung und Lösungsrichtung hegelscher Philosophie kritisch aufnehmende und auswertende Auseinandersetzung viel mehr und geduldiger dem metaphysischen und religionsphilosophischen Gedanken nachspüren. — Daß die „Entdeckung“ des „objektiven Geistes“ mit all dem, was für Geschichts- und Lebensphilosophie dabei herauspringt, eine der originalen Leistungen Hegels sei, das hat zum mindesten auch N. Hartmann schon, und noch energischer als L., ausgesprochen (Die Philosophie des deutschen Idealismus II Hegel, 298 f.). Ungleich schärfer aber klingt, und das muß als ein Verdienst des Werkes von L. hervorgehoben werden, die Abwehr jeder Vergewaltigung der personalen Freiheit des Einzelmenschen durch übergreifende kollektive oder metaphysische Mächte, durch den „Weltgeist“, den „objektiven“ Geist usf. (127 f., 293 f., 301 f.). Hier werden wir mit L. durchaus einig gehen. Ja, es dürfte sich allmählich ganz allgemein gezeigt haben, daß gegen Hegels systematische Grundkonzeption nur der eine Gegenstoß durchdringt: sie vergreift sich an der menschlichen Freiheit. Selbst die Kritik an der dialektischen Identität von Unendlich und Endlich, die die Entscheidung auf der Ebene des rein Logischen sucht, hat als vollbewußte Voraussetzung den echten „Selbststand“ der menschlichen Person, ihr Selbstsein in je eigener Freiheit. Wird diese nicht in ihrem vollen Eigengehalt und -gewicht geltend gemacht, dann kommt man gegen Hegels Dialektik wohl nicht auf. Daher trägt L.s Hegelbuch neben manch anderem Positivem im einzelnen, das noch zu verzeichnen wäre, zu einer endgültigen Überwindung des hegelschen Monismus Wesentliches bei. O g i e r m a n n

Specht, E. A., Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel (Kantstudien, Ergänzungshefte, hrsg. im Auftrag der Kantgesellschaft, Landesgruppe Rheinland-Westfalen, 66), gr. 8^o (86 S.). Köln 1952, Kölner Universitätsverlag. — In diesem Heft werden mit gründlicher Sorgfalt die Analogieproblematik im Denken Kants und die Gründe ihres Fehlens im Denken Hegels untersucht. Abgesehen von A. Inauen (Kants Gottesbegriff: PhJb. 1920), dessen Erkenntnisse der Verf. verwertet, wurde auch in der neueren Kantforschung zu wenig die zentrale Stellung beachtet, die dem Analogiebegriff in Kants Lehre von der Gotteserkenntnis zukommt. Tatsächlich bildet für Kant — ähnlich wie für die Scholastik — die Analogie den Schlüssel zur Lösung des Problems, ob und wie unsere auf die Erfahrung beschränkte Erkenntnis dennoch einen „transzendenten Gegenstand“ bestimmen könne. Trotzdem kommt es — das sei hier kritisch angemerkt — nicht zur Ausbildung einer echten Analogie. Das Proportionalitätsverhältnis „vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ (Proleg.

§ 58) bleibt bei Kant für unsere Erkenntnis von bloßem Symbolwert, d. h. es bleibt eine äußerliche (uneigentliche) Analogie der Proportionalität, auf Grund deren wir keineswegs das An-sich-sein Gottes, sondern höchstens sein Verhältnis zur Erfahrungswelt analog bestimmen können. Das heißt aber, daß in dieser „Analogie“ die Verschiedenheit gegenüber der Gemeinsamkeit so sehr vorherrscht, daß die Analogie zurückfällt in eine Aequivokation. Dennoch bleibt Kant noch irgendwie im Bereich einer durchgehenden Denktradition, die nach ihm unvermittelt abbricht. In einer Analyse des Hegelschen Denkens (bes. der Phänomenologie des Geistes) will der Verf. zeigen, daß hier die Grundvoraussetzungen einer analogen Gotteserkenntnis aufgegeben werden. Diese Voraussetzungen sind, daß Gott 1. als „transzender, vom sinnlichen Seienden unendlich verschiedener Gegenstand“ und 2. als „ruhendes Subjekt“ gedacht wird, „dem man feste Prädikate zulegen kann“ (73). Beides ist in der Philosophie Hegels aufgegeben: „Gott existiert nicht im Jenseits, sondern ist die dialektische Bewegung, in die jedes jeweilige Jenseits eingeschmolzen wird, Gott ist kein ruhendes Subjekt, sondern das Werden des sich selbst Erkennens des Geistes“ (ebd.). — Dagegen wäre doch zu bedenken, daß gerade durch das letzte Element (Gott kein ruhendes Subjekt, sondern werdender Geist) das Problem der Analogie von neuem aktuell wird, insofern das so gedachte Wesen Gottes durch unsere Erfahrungsbegriffe (des „abstrakten Verstandes“) nie bestimmbar, sondern immer nur durch negativ dialektische Vermittlung (der „spekulativen Vernunft“) erreichbar ist, d. h. in je neuer Abhebung von der Erfahrungswelt. Wenn auch bei Hegel der Analogiebegriff fehlt, so ist dies doch ein Denkprozeß, dessen metaphysische Relevanz der scholastischen Analogieproblematik, wie mir scheint, viel näher steht als Kants zwar ausdrücklicher, aber ausgehöhlter Analogiebegriff. Allerdings vermittelt Hegels Dialektik eine „vermittelte Unmittelbarkeit“, d. h. die negative Denkbewegung mündet in unmittelbarem, also eigentlichem und univokem Erfassen des Absoluten, genauer: die Denkbewegung des endlichen Geistes selbst wird ausgegeben als die Bewegung, in der das Absolute Geist wird. Wie bei Kant die Analogie zurückfällt in Aequivokation, so wird sie bei Hegel aufgehoben in Univokation, während der scholastische Analogiebegriff in der Mitte steht und allein die seltsame Schwebung und Spannung analogen Erkennens durchhält.

Coreth

Landmann, M., Geist und Leben. Varia Nietzscheana. gr. 8^o (162 S.) Bonn 1951, Bouvier. DM 9.80.— Nietzsche erscheint in diesem ungemein sachkundigen und scharf durchdachten Buch als einer der ersten, „in dem unsere heutigen Betrachtungsweisen und Themenkreise durchgebrochen sind“ (161). Dabei geht es nicht so sehr um Nietzsche selbst als vielmehr darum, wie er „die allgemeinen philosophischen Möglichkeiten abwandelt oder befruchtet“ (161). Nur indem wir seine Probleme von unserer eigenen Situation her neu durchdenken, können wir ihm und dem Heute gerecht werden. Entscheidend ist, ob wir der Unterordnung des Geistes unter das Leben zu folgen vermögen, die Nietzsche vollzogen hat. Zum „Vorbild für seine lebensphilosophische Richtung“ (20) ist ihm Schopenhauer geworden, dessen Anregungen er aber radikalisiert und nach einem Prinzip zu Ende denkt. Hieraus ergibt sich, daß die Welt der moralischen Bedeutsamkeit entkleidet wird und die *Moralwerte* in Bedingungen der Steigerung des Lebens übergehen. Mit dem Guten wird das Böse relativiert; da gerade aus ihm das starke Leben wächst, ist das bisherige Böse mit dem künftigen Guten identisch. Ja das Böse ist stets im Guten eingeschlossen, weil die Werte gegensätzlich sind und deshalb jeder Wert, von seinem Gegenwert her gesehen, ein Unwert ist. Auch die *Erkenntnis* wird auf das Leben zurückgenommen, woraus Nietzsches seinen totalen Perspektivismus ableitet. Es kommt nicht auf „objektgetreue Erfassung des Seins“ (80), sondern auf Lebenssteigerung an; wenn dazu der Wahn dienlicher ist, müssen wir ihn der Wahrheit vorziehen. „Wahrheit und Lebensfruchtbarkeit“ (83) fallen auseinander. Zugleich jedoch hält Nietzsche an der Erreichbarkeit der Wahrheit fest, ja er ringt um sie mit unerbittlicher Wahrhaftigkeit, freilich um eine Wahrheit, die mit dem Leben eins ist, wobei

sich die Lebensabhängigkeit wahrheitsfördernd auswirkt. In ähnlich zwiespältiger Weise wird die historische Erkenntnis im besonderen gewertet. Abschließend analysiert L. den Stil des „Zarathustra“ und zeigt, wie sich darin die Eigenart von Nietzsches Philosophieren genau widerspiegelt, was sich besonders im Ineinanderschwingen des Dichterischen und des Aphoristischen ausprägt. — In seiner Stellungnahme setzt sich der Verfasser deutlich von Nietzsche ab. Vor allem sind keineswegs alle Bereiche des menschlichen Daseins als bloße Abwandlungen des Vitalen zu verstehen. „Vielleicht läßt sich der Mensch mit monistischen Kategorien überhaupt nicht begreifen und hat sein Auszeichnendes vielmehr darin, ein uneinheitliches, vielleicht sogar ein zerrissenes Wesen zu sein“ (119). Dahinter steht freilich die Überzeugung, „daß echte Harmonie Spannungen nicht aus der Welt schafft, sondern sich . . . aus ihnen aufbaut“ (122). — Uns will gegen L. scheinen, daß die Spannungen, die selbstverständlich zum Wesen des Menschen gehören, nicht ohne weiteres, sondern erst durch Fehlentwicklungen zu Uneinheitlichkeit und Zerrissenheit führen, die freilich weithin das Heute kennzeichnen. Durch seine Auffassung wird L. zu einer Überspitzung des Widerstreites der Werte verführt; jedenfalls ist die daraus gezogene Folgerung unannehmbar, daß im Guten stets das Böse enthalten sei. Wenn demnach der Erkenntnis und der Sittlichkeit Eigenständigkeit zukommt, so hat doch Nietzsche auch „das Vitale als einen eigenen Wertbereich“ sehen gelehrt, dessen Bedeutung als „Grundlage“ (65) der anderen Bereiche mehr als früher zu beachten ist. So ist „es immer ein Gesamtlebenssubjekt, von dem das Erkennen ausgeht“; daher gilt: „Nur was uns auch lebensmäßig von irgendwelcher Bedeutung ist, ist uns auch erkenntnismäßig von näherer Ergreifbarkeit“ (120). Doch soll diese Ein-Ordnung der Erkenntnis in das Leben nicht wieder in eine Unterordnung umgefälscht werden. Zwar kann „das Wissen seinen Rang und sein Maß erst im Rahmen eines neu sich herausbildenden Gesamtsystems der Werte“ (104) erhalten; die „Fülle des Wißbaren“ aber darf nicht auf den „notwendig nur engen Ausschnitt des Lebbareren“ (119) beschränkt werden. Vielmehr „schwingt sich in der Erkenntnis das Leben gerade über sich selbst hinaus“ (121). Hier können wir im wesentlichen L. zustimmen. Allerdings wäre eine weitere Klärung dessen, was Leben ist, möglich. In seiner tiefsten Bedeutung umfaßt es nämlich über das Vitale hinaus auch den Geist, was bei L. anklingt. Dann schließt der gesamt menschliche Lebensvollzug den Geist ein, der nur in seiner bloß theoretischen Gestalt dem Leben gegenübertritt.

Lotz

Lotz, J. B., Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum. 80 (75 S.) Frankfurt a. M. 1953, Knecht. DM 3.80. — Mit wenigen, aber sicheren Strichen zeichnet der Verf. den Weg Nietzsches bis zur Wahl der „Verdammnis“ statt der von der christlichen Wahrheit verheißenen „Seligkeit“. Im 1. Teil zeigt sich, wie Nietzsche das Christentum sieht und was er an dessen Stelle setzen will; er verdächtigt es als Verneinung des Willens zum Leben, wobei er es ganz aus der Philosophie Schopenhauers (15 u. 19) und der Deutung durch die extrem liberale Bibelkritik (20) mißversteht sowie aus dem Blick auf die verbürgerlichte Christenheit des 19. Jahrhunderts (17), ohne je erfahren zu haben, was ursprüngliches Christsein heißt. An diesem Punkt wäre es interessant gewesen, zu hören, warum er eigentlich Augustinus, Thomas, Pascal, Fénelon, ja auch Dostojewskij und wohl auch andere, denen er doch in seiner Lektüre begegnet ist, nicht kongenialer begriffen hat. An die Stelle des Christentums setzt Nietzsche die „dionysische Verklärung“ des Lebens, d. h. den Übermenschen, die ewige Wiederkehr, das zum Sein selbst proklamierte „Werden“ in seiner „Unschuld“ (vgl. bes. 30). Darin liege der Wille zu einer Synthese des Absoluten und Relativen. Der 2. Teil entwickelt, wie das Christentum Nietzsche sehen muß und seinem Anliegen in echter Synthese der Gegensätze gerecht wird. Der Christ lehnt den Versuch einer dionysischen Synthese ab. Sie erklärt den „Widerspruch“ zum Urgrund von allem (33), ist also keine ernst zu nehmende Synthese, sondern Verkrampfung und Surrogat. Die echte theoretische Synthese läßt das Absolute absolut und das Relative relativ sein, weiß aber um die Einheit

beider kraft der Transzendenz und zugleich radikalen Immanenz Gottes in der Schöpfung. Vor allem offenbart sich Nietzsches „ewige Wiederkehr“ als vollendeter Nihilismus, als absolute Sinnlosigkeit, zu der gegen alle Evidenz des Verstandes und Herzens ja zu sagen sei, ein Ja zur Hoffnungslosigkeit der Hölle, der Verdammnis. Der Christ wählt demgegenüber das Leben, eine Entscheidung, bei der gerade die relative Absolutheit des Menschen, nämlich sein Unendlichkeitsstreben und die Unbedingtheit seiner Freiheit, zum höchsten Ausdruck kommt (66 f.). — Weniger deutlich tritt hervor, daß die christliche Wahrheit nicht nur Sünde und alles, was ins Nichts führt (70), verwirft, sondern, und in welchem Sinn, mit unerbittlicher Schärfe Selbst- und Weltverleugnung fordert; dies bleibt, rein philosophisch gesehen, immer ein Paradox, das sich in der Diskussion mit Nietzscheanern nie auflösen oder auch nur begütigen läßt. O g i e r m a n n

v. B a a d e r, Fr., Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern. Ausgewählt, eingeleitet und mit Texthinweisen von H. Grassl. 8° (269 S.) München 1953, Kösel. DM 15.50. — Ähnlich wie bei Hamann und Herder münden in Baader die vielfältigsten geistigen Ströme der Vergangenheit, und seiner Gegenwart wird er tausendfacher Anreger für seine Zeit und ist doch nicht faßbar. Der Herausgeber bemüht sich sehr, sein persönliches Bild und seine Lehre zu umreißen. Aber der Theosoph, der assoziative und bildhafte Denker und Dichter bleibt auch in dieser Darstellung und in dieser Auswahl, was er ist, zuweilen außerordentlich tief, Ahner mancher verborgenen Wahrheit, der aber auch wieder einem Einfall zum Opfer fällt. Durchaus christlich in seinem Denken, ist er doch nicht fest und klar in seinen Anschauungen und schwankt zwischen Böhme und der katholischen Lehre. Ohne je eigentlich kirchenfeindlich zu sein, kann er mit Recht auf Mißstände des kirchlichen Lebens hinweisen. Er bindet sich nicht an die kirchliche Lehre, die er aber im Tod bekennt. Die gut ausgewählten Stücke dieses Bandes (drei andere sollen noch folgen) kann man auf das androgyne Problem zurückführen. Der ursprünglich geschlechtslos geschaffene Adam fällt erstmalig in der Versuchung, da ihm Gott im Paradies die Tierpaare vorstellt, die er benennen soll. Schon die Schöpfung Evas ist ein Abfall der ersten Schöpferidee. Baaders Denken lehnt die platonische Geschlechtslehre ab; er stellt sich auch gegen Goethe und den Idealismus Kants, Schellings und Hegels und führt Gedanken der Kabbala, der Parazelsus, Böhme, Saint-Martin weiter. Die Auswahl ist trefflich, gut kommentiert und gibt einen guten Begriff sowohl von der sympathischen Persönlichkeit Baaders wie von seinen Anschauungen. B e c h e r

v. K e m p s k i, J., Charles S. Peirce und der Pragmatismus. 8° (226 S.) Stuttgart 1952, Kohlhammer. — Die Studie gilt dem amerikanischen Philosophen und Logiker Peirce (1839-1914), dem eigentlichen Begründer des Pragmatismus. Sein Pragmatismus darf allerdings nicht mit dem James' und Deweys gleichgesetzt werden; Deweys Instrumentalismus, schreibt der Verf., „ließ sich nicht anerkennen, ohne die abendländische philosophische Tradition in ein Trümmerfeld zu verwandeln“ (4). Noch weniger wird die vergrößernde Formel Wahrheit - Nützlichkeit Peirce gerecht. Dessen „pragmatische Maxime“ besagt vielmehr: „Überlege, welche Wirkungen, die denkbarer Weise praktische Bezüge haben könnten, wir dem Gegenstand unseres Begriffes zuschreiben. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffes des Gegenstandes“ (10). Der praktische Bezug, auf den es dabei ankommt, ist nicht der Nutzen oder gar das Vergnügen des Individuums, ja nicht einmal die „Steigerung der Gattung Mensch“, sondern letztlich die „Rationalisierung des Universums“. Wahre Erkenntnis hat also nach Peirce einen notwendigen Bezug auf mögliches Handeln; daß allein in diesem Bezug die Wahrheit besteht, wird nicht gesagt. Wenn Peirce sich Scotus verwandt fühlt, gerade wegen dessen Realismus, und wenn er meint, die Entdeckung von Naturgesetzen durch die Physik mache den Nominalismus zu einer „unrühmlichen Denkhaltung“, so spricht das jedenfalls gegen eine relativistische Deutung seines Pragmatismus. Eigenartig ist Peirces Gleichsetzung des Pragmatismus mit der Logik des „abduktiven“ Schlusses. Dieser geht von einer beobachteten Wirkung aus, nimmt zu ihrer Er-

klärung einen allgemeinen Satz als Hypothese an und führt auf die Bedingungen, unter denen die beobachtete Wirkung auf Grund dieser Hypothese zu erwarten ist. Die Hypothese ist sinnvoll, wenn sie zu Handlungen führen kann, die diese Bedingungen beobachten lassen und damit die Hypothese verifizieren. Daß der abduktive Schluß nicht zwingend ist, wird dabei zugegeben. Nachdem der Verf. im 2. Kap. das Verhältnis Peirces zu Kant untersucht hat, entwickelt er im 3. Kap. dessen Lehre vom abduktiven Schluß und behandelt im 4. Kap. die Modi des deduktiven, induktiven und abduktiven Schlusses systematisch mit den Hilfsmitteln der symbolischen und axiomatischen Methode. de Vries

L'Esistenzialismo. Critica filosofica (Studio Teologico per Laici 2). 8° (149 S.) Florenz 1950, Città di Vita. L 500.— — Eine Reihe von namhaften Sachkennern, unter denen *Battaglia*, *Fabro*, *Sciaccia* und *Stefanini* genannt seien, haben Abhandlungen zu diesem Band beigezeichnet. Er enthält eine kritische Untersuchung des Existentialismus, wobei die christliche Philosophie im weiteren, die Scholastik überschreitenden Sinne und eine katholische Grundhaltung den Maßstab bilden. Die hier geübte Kritik will positiv und konstruktiv sein; sie arbeitet die Grundabsichten, Problemstellungen und Lösungen heraus, sucht den wertvollen Errungenschaften gerecht zu werden, zeigt die Grenzen des Erreichten auf und ist bestrebt, Unvollendetes oder Abwegiges zu Ende zu führen oder in andere Bahnen zu lenken. — Mit diesem Programm stimmt *Sciaccas* Unterscheidung zwischen dem echten und dem unechten Existentialismus zusammen; ersterer öffnet sich zur Transzendenz und damit zu Gott, letzterer hingegen verschließt sich in der Immanenz und ist deshalb atheistisch; während jener allein die Existenz zu gründen vermag, löst dieser sie auf. Obwohl die theistische oder religiöse Richtung mit der *Philosophia perennis* zusammenstimmt und zu der personalen Innerlichkeit des Philosophierens beiträgt, erregt doch ihr übersteigerter Anti-Intellektualismus Bedenken. *Fabro* untersucht den theologischen Existentialismus, dem Marcel sich nähert, der aber nur in Kierkegaard ganz ausgeprägt ist. Dieser wendet sich im Laufe der Jahre immer bewußter den Beziehungen von Natur und Gnade zu, besonders wie sie sich im Glaubensakt darstellen, durch den sie der einzelne mit seinem innersten personalen Kern dem Absoluten hingibt. Dabei kommt der große Däne allmählich zu so ausgewogenen Formulierungen, daß ihnen nach *Fabro* der katholische Theologe zustimmen kann. Was die Metaphysik betrifft, so erweist sich nach *Antonelli* der Existentialismus dazu unfähig, weil er sich ganz an das Konkrete hält und deshalb die für den Aufbau der Metaphysik erforderliche Dialektik verhindert. Er gibt daher eine gewiß reiche Phänomenologie der Existenz, kommt aber nicht zu einer eigentlichen Metaphysik des Konkreten. Im ethischen Bereich hat zwar der Existentialismus, wie *Sciamannini* zeigt, die menschliche Person in ihrer unverletzlichen Einzelheit neu gewertet. Doch kann er nicht eigentlich eine Ethik begründen, weil mit den Wesenheiten auch die absolut geltenden Werte und die allgemeinverbindlichen Normen verschwinden, weil der Mensch unrettbar seiner Situation überantwortet ist, weil endlich die Verwurzelung des Ethischen im transzendenten Absoluten meist fraglich bleibt oder sogar verworfen wird. Den methodischen Fragen wendet sich *Prini* zu, der gut herausarbeitet, wie der Existentialismus ganz neu gegen den Rationalismus das Seinsproblem stellt und eine Begründung des metaphysischen Wissens anstrebt, die man eine Methodologie des Unverifizierbaren nennen könnte. Daß so der Weg zur Metaphysik neu geöffnet und die Seinsfrage wieder aktuell geworden ist, sollte man nie vergessen, wenn auch keiner dieser Philosophen den Weg befriedigend zu durchschreiten vermochte; am meisten hat noch Marcel mit seiner Metaphysik der Person erreicht, obwohl auch bei ihm die Analogie des Seins nicht voll zur Auswirkung kommt. Nicht gewürdigt werden konnten in diesem kurzen Durchblick, der sich auf die Grundaspekte beschränkt, die Beiträge über die Ästhetik des Existentialismus, über dessen Verhältnis zum Marxismus und über seine Hauptvertreter. — Der Wert des Buches besteht darin, daß es die Grenzen und Gefahren des Existentialismus klar sichtbar werden läßt. Im Vergleich damit kommt das Herausstellen und Aneignen der positiven Errungenschaften zu kurz. Manches wird wohl zu negativ gesehen; besonders das Heideggerbild ist meist noch zu sehr von den Zügen des Nihilismus und Atheis-

mus bestimmt; auch Marcel wird einmal in wirklich unzutreffender Weise verurteilt (88 f.). Die kritische Stellungnahme wird in erfreulicher Aufgeschlossenheit und mit Gespür für die Probleme vollzogen; doch würde man manchmal noch mehr Bewegtheit des Fragens wünschen, die auch die eigene Auffassung tiefer ergreift und in Fluß bringt. Bemerkbar macht sich auch ein Schönheitsfehler, der bei einer Vielzahl von Autoren kaum zu vermeiden ist, daß nämlich die Meinungen sich nicht ganz decken, was aber das Grundgepräge des Ganzen nicht aufhebt.

Lotz

Marcel, G., Geheimnis des Seins. Autorisierte Übertragung von H. von Winter, Nachwort von L. Gabriel. 8° (535 S.) Wien 1952, Herold. DM 17.80. — Für die Jahre 1949 und 1950 hatte die Universität Aberdeen M. für die berühmten „Gifford Lectures“ ausersehen. Den Niederschlag dieser Vorlesungen bildet das vorliegende Werk, in dem der Verf. wie nie zuvor eine Zusammenfassung oder Gesamtschau seines Philosophierens gibt. Dabei bemüht er sich keineswegs, eine systematische Ableitung oder Beweisführung zu bieten, was ja seiner persönlichen Eigenart und dem tiefsten Grundcharakter seines „nicht-spekulativen Denkens“, wie er sich selbst in seinem Vorwort für die deutsche Ausgabe ausdrückt, zuwiderliefe. Vielmehr vollzieht sich alles in der Methode des konkreten Aufweisens, die durch ihre unmittelbare Lebensnähe so ungemein reizvoll und überzeugend ist. Auf diese Weise entfaltet sich in tiefdringender und immer wieder neuansetzender Analyse M.s ursprüngliche und großangelegte Grundkonzeption, die sich ausdrücklicher als früher um das „Geheimnis des Seins“ zusammenschließt. Dessen Verdeutlichung widmet Gabriel sein mit echtem innerem Verständnis nachvollziehendes Nachwort. „Die Erfahrung einer die Sachebene gegenständlicher Erfassungsweise übersteigenden, im Sinne gegenständlicher Unfaßbarkeit transzendenten Wirklichkeit des menschlichen Daseins . . . verwandelt sich in die Allgemeingültigkeit eines neuen philosophischen Seinsgedankens“ (515). Indem sich der Mensch durch die Sammlung oder die zweite Reflexion zum Sein hin öffnet, empfängt er dessen Gegenwart, nimmt er an dessen Fülle teil. Das geschieht vor allem in der Begegnung mit dem Du, in der Treue zu ihm, weshalb es heißt: „Die Treue ist der Ort des Seins“ (528). Vollendet teilt sich das Sein erst in der Begegnung mit dem göttlichen Du und in der Treue zu diesem mit. Weil Begegnung zuinnerst Liebe ist, findet der Mensch in der Liebe, letztlich in der Gottesliebe das Sein und einzig so auch sein eigentliches Selbst. — Sehr zu begrüßen ist, daß dieses reife Werk M.s nun auch in einer wohl gelungenen deutschen Übersetzung vorliegt. Sie liest sich leicht und flüssig und gibt aus wirklichem Eindringen die oft so nüancierten Gedanken zuverlässig und scharf wieder.

Lotz

Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel. Ins Deutsche übertragen von Ch. Horstmann. 8° (361 S.) Warendorf 1951, Schnell. DM 12.50. — In diesem Sammelband verbinden sich Beiträge mehrerer dafür zuständiger Autoren zu einer ausgezeichneten Einführung in die philosophische Welt von Marcel. Sein christlicher Existentialismus oder besser seine christliche, d. h. mit dem Christentum zusammenstimmende, Philosophie der Existenz wird nach bestimmten Wesenszügen zugänglich gemacht. Dieses Leitmotiv durchzieht alle Kapitel des Buches vom Geleitwort *Gilsons* bis zu dem Nachwort, das *W. Rest* der deutschen Ausgabe beigegeben hat. Einen besonderen Wert verleiht dem Ganzen das, was Marcel selbst unter dem Titel „Rückblick“ schreibt. Er führt durch die Stadien seiner Existenz zu dem Denken, das der immer neue und doch immer gleiche Anruf je und je von ihm gefordert hat. Mit Recht hebt Rest hervor, daß dieses Denken nicht im Widerspruch zu der Enzyklika „*Humani Generis*“ steht. — Besonders was das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen angeht, vertritt Marcel (was der Ref. unterstreichen möchte) keineswegs eine mit der *Philosophia perennis* unvereinbare Gegenthese; vielmehr hat er mit großer Eindringlichkeit eine ergänzende Sicht herausgearbeitet, die in der Überlieferung der letzten Jahrhunderte nicht so thematisch und umfassend zu Wort gekommen ist. Dabei handelt es sich nicht um die objektive Beweiskraft, sondern um die subjektive Aneignung; wäh-

rend jene im Allgemeinen beheimatet ist, hat es diese mit dem ganz Individuellen zu tun. Je höhere Bezirke aber unsere Gewißheit erreicht, desto weniger leuchtet die objektive Beweiskraft ohne die subjektive Aneignung ein, desto mehr ist das Allgemeine nur durch das Individuelle zugänglich. Dafür das Organ zu bilden und das zum Vollzug zu bringen, ist Marcel in immer wieder neuen Analysen bemüht. Damit man zum Aufhören kommt, wählt er häufig extreme, pointierte, manchmal auch überspitzte Formulierungen; sie verraten nicht selten, daß er zu wenig Blick für die ergänzende Gegenseite hat, und geben zu den Mißverständnissen Anlaß. — Die Übersetzung ist gut lesbar und zuverlässig.

Lotz

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Ardley, G., Aquinas and Kant. The foundations of the modern sciences. 80 (X u. 256 S.) London 1950, Longmans. Sh 18.— Das Werk behandelt das Verhältnis der empirischen Wissenschaften zur Philosophie. Dabei gilt dem Verf. Thomas als Repräsentant der metaphysischen Philosophia perennis, Kant als Vertreter des nicht-metaphysischen Wissens der Neuzeit. Grundlegend ist die Unterscheidung von zwei Arten der Analyse: die eine deckt die reale Struktur des Seienden auf, die andere verfolgt Zwecke, die der Sache selbst fremd sind; die eine führt zur realen Natur des Seienden, die andere zu einem Gesetz, das der Sache aus praktischen Gründen auferlegt wird. So legen die modernen Wissenschaften, besonders die Physik, ihren Gegenständen das Gesetz des Menschen auf, um sie zu kontrollieren und Macht über sie zu gewinnen. Diese These begründet A. aus der Geschichte der Naturwissenschaften und der Analyse ihres Verfahrens. Dieses ist keineswegs ein bloßes Generalisieren von Beobachtungen. Die Wissenschaft sondert von vornherein bestimmte Tatbestände aus und bringt sie zueinander in eine funktionale Beziehung. Zuweilen, wie beim Licht, verwendet sie abwechselnd verschiedene Theorien oder setzt sie in eine zusammen. Das Neutrino wurde erdacht, um das Gesetz der Erhaltung der Energie beibehalten zu können. Galileis Gesetz über die gleichmäßige Beschleunigung fallender Körper ergibt sich nicht notwendig aus den Experimenten. Denn alle Abweichungen, die beobachtet werden, werden auf Widerstände zurückgeführt; der Widerstand jedoch äußert sich nur in der verringerten Beschleunigung. Diese Beispiele lassen sich nach A. beliebig vermehren. Auch der Erfolg, den die Anwendung der Gesetze zeitigt, beweist nicht deren Realität, da der gleiche Erfolg oft auch mit anderen Hypothesen erreicht werden kann. A. will mit seiner These nicht den Nutzen der modernen Physik bestreiten, wohl aber ihren Erkenntniswert bezüglich des Wesens der Dinge. Gegenstand der Physik sind nur empirisch verifizierbare Artefakte des menschlichen Geistes. Darin, daß Kant den apriorischen Charakter der Naturwissenschaft erkannte, sieht A. dessen große Bedeutung. Er bedauert nur, daß Kant dieses Apriori als mit der Natur unseres Verstandes notwendig gegeben ansah und es auf alle Erkenntnis ausdehnte, wodurch die Metaphysik ausgeschlossen wurde. Auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, ist Kant die große Ergänzung zu Thomas, weil er neben der Philosophie eine autonome, apriorisch vorgehende Erfahrungswissenschaft zuläßt. — Im letzten Teil seines Werkes geht A. auf die verschiedene Stellungnahme der scholastischen Philosophie zur modernen Physik ein. Er unterscheidet Realisten und Phänomenalisten; die ersteren verstehen die Physik als Darstellung der Wirklichkeit, die letzteren leugnen dies. Der „passive Phänomenalismus“ betrachtet die Physik als mathematische Beschreibung gegebener Phänomene, während nach dem „aktiven Phänomenalismus“ auch die Phänomene schon Elaborate der Physiker sind. Die „Realisten“ sind notwendig auch „Monisten“ (Unifiers) in dem Sinn, daß sie aus Physik und Philosophie ein gemeinsames System bauen. Der Hylemorphismus geht dabei im Hylosystem (der akzidentellen Einheit des Atoms) unter. Die „Dualisten“ lassen jeder Betrachtungsweise ihr eigenes Recht. Während aber die „passiven Phänomenalisten“ (wie Duhem, Maritain, O’Rahilly) das beiderseitige Verhältnis nicht klären können, glaubt A., daß dies dem „aktiven Phänomenalis-

mus“ möglich sei. — Seine These stellt A. mit reicher Kenntnis des empirischen Materials und der Geschichte der Wissenschaft dar. Seine Beweise sind ohne Zweifel eindrucksvoll (vgl. auch *E. May*, Induktion und Exhaustion: *Methodos* 1949, 137—149). Aber vielleicht vermeidet er doch eine gewisse Einseitigkeit nicht. Er selbst gibt zu, daß sich die Physik erst allmählich zu einer apriorisch vorgehenden gewandelt hat. Sie hat aber darum ihre früheren Ergebnisse nicht einfach abgestreift. Das passive Verfahren und seine Ergebnisse werden also auch heute noch integrierender Bestandteil der Physik sein. Wir vermissen beim Verf. eine Untersuchung darüber, welche Rolle die Sinne in unserer Naturerkenntnis spielen. Das Argument z. B. vom galileischen Zirkelschluß verliert viel von seiner Überzeugungskraft, wenn man bedenkt, daß der Widerstand nicht nur als verringerte Beschleunigung, sondern auch unmittelbar durch sinnliche Erfahrung wahrgenommen wird. — Schließlich ist es nicht notwendig Subjektivismus, wenn man außer dem willkürlichen Apriori der pragmatischen Setzung auch ein notwendiges Apriori der Sinnes- und Verstandeserkenntnis annimmt. Darum dürfte auch Kants Bedeutung über die vom Verf. umschriebene hinausgehen. — Obwohl daher der aktive Phänomenalismus nicht die einzige und letzte Lösung des Problems sein dürfte, ist die Studie des Verf. doch der Beachtung aller Physiker, Erkenntnistheoretiker und Naturphilosophen wert. Eine gründliche Untersuchung der physikalischen Theorien auf ihren bloß hypothetischen (wenn auch noch so sehr bestätigten) bzw. streng (als *condicio sine qua non*) bewiesenen Charakter ist dringend notwendig.

Brugger

Paniker, R., *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. gr. 8^o (447 S.) Madrid 1951, Consejo Superior de Investigaciones científicas. — Das Werk ist aus einer mit dem Preis Menéndez Pelayo ausgezeichneten Doktor-Dissertation hervorgegangen. Es behandelt den grundlegenden Begriff der Natur geschichtlich (41—220) und systematisch (223—360). Der geschichtlichen Entwicklung des Begriffs von den Vorsokratikern bis zu Berdjajew und der modernen mathematischen Physik schickt der Verf. ein Kap. voraus, das in einer vorläufigen Übersicht zwanzig verschiedene Abschattungen der Bedeutung des Wortes „Natur“ unterscheidet. Der systematische Teil arbeitet zunächst die Wesensmerkmale des philosophisch grundlegenden Natur-Begriffes heraus: Prinzip, Substanz, rationale Struktur der Wirklichkeit, zweite Substanz. Mit Recht betont der Verf., daß der Naturbegriff Ausdruck des dynamischen Charakters des Seienden ist. Dagegen scheint die Einschränkung auf die aristotelische „zweite Substanz“ anfechtbar. Auswirkungen der Natur sind Ordnung, Liebe (Naturstreben) und Finalität; wenn die Natur in diesem Zusammenhang mit der *causa finalis* gleichgesetzt wird (348), so ist wohl eher an die Natur als Prinzip des zielstrebigem Wirkens gedacht. Ein erster Anhang behandelt die natürlichen Vorgänge (*los procesos naturales*), ein zweiter gibt kurze Erklärungen von 77 scholastischen Aussprüchen über die Natur. — Das Buch bietet aus reichster Sachkenntnis auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung eine eindrucksvolle und im ganzen zuverlässige Darstellung der scholastischen Lehre von der Natur; diese ist gewiß geeignet, das Vorurteil zu zerstreuen, die Scholastik kenne nur eine statische Naturordnung. Über Einzelheiten läßt sich streiten; so kann u. E. die Lehre des hl. Thomas, das Geschöpf wirke „in virtute divina“, keinesfalls so verstanden werden, als ob „das wirkende Ding die Natur und seine ihm innerliche Kraft Gott“ sei (170). Gerade in diesem Abschnitt über die Instrumentalität der Natur sind auch mehr als einmal für die im Text geäußerten Auffassungen des Verf. in den Anmerkungen Zitate angeführt, die etwas ganz anderes besagen (vgl. z. B. Anm. 299, 304, 319). — Im ganzen beschränkt sich das Buch auf die Darstellung der überlieferten Lehre, verzichtet dagegen auf spekulative Weiterführung. So fanden wir z. B. nichts über die Frage, wie erkannt werde, was zur Natur des Menschen gehöre. Da nach der christlichen Offenbarung der jetzige Zustand des Menschen keineswegs der reine Naturzustand ist, schließt die philosophische Erkenntnis der Natur als solcher Probleme in sich, die vielleicht bisher noch nicht hinreichend berücksichtigt worden sind.

de Vries

André, H., Vom Sinnreich des Lebens. kl. 8^o (508 S.) Salzburg 1952, O. Müller. DM 14.70. — Dem Buch hat *H. Christmann O.P.* eine Einleitung gegeben, in der er die Bedeutung des Forschens seines Freundes A. im Lichte der zeitgenössischen Problematik aufzeigt. Er schildert den Weg von den ersten botanischen Arbeiten A.s über das bedeutsame naturphilosophische Hauptwerk „Urbild und Ursache in der Biologie“ (1931) bis zur umfassenden Konzeption einer Realsymbolik im Spätwerk A.s. Dieser letzten Phase gehört auch das vorliegende Buch an, in dem A. versucht, in einem „seinsgerechten und ursachenverankerten Symbolismus“ (23) sowohl den sinnhaften wie den übersinnlichen Kosmos in einer Einheits-Schau zu umfassen. So wird der „sinträchtige Grund einer den Dingen von Gott eingeborenen Kunst“ (Thomas) auf neue Weise sichtbar. Diesen Grund sucht A. in seiner sowohl von dichterischer Aussagekraft wie von naturwissenschaftlicher Sachkenntnis getragenen Realsymbolik zum Ausdruck zu bringen. Diese Symbolik will nichts mit romantischer Schwärmerei zu tun haben, denn sie ist letztlich in einer Real-Ontologie gegründet und von der Ur-Wirklichkeit der christlichen Heilsordnung überhöht. In dieser umfassenden Symbolerkenntnis erscheint auch ein anderes Grundanliegen A.s, das man die Rückführung der wissenschaftlichen Erkenntnis in ihren Bild-Ursprung, die Incarnatio des Gedankens im Bild nennen könnte. Dieses „Ins-Bild-setzen“ kann aber echt und ohne unzulängliche Grenzverwischungen nur auf dem Boden der scholastischen Analogielehre geschehen. — Im 1. Kap. (Rechtfertigung der Untersuchung) bezeichnet A. sein Buch als „die in 20 Jahren ausgereifte Frucht meines Buches ‚Urbild und Ursache in der Biologie‘“ (45). Der biologische Gesichtspunkt hat sich jetzt auf einen universelleren Lebensbegriff geweitet, der besagt, „wie das Leben als solches in der Natur sich ereignet oder abspielt und aus welchen letztzugrundeliegenden Prinzipien seine ihm göttlich — nicht menschenähnlich — eingeplanten Sinnkräfte sich entfalten“ (45). Dazu soll eine eigenständige Naturontologie (im Gegensatz zu „naturwissenschaftsphilosophischen Zwitterbildungen“) hinführen. Eine Naturontologie hat die Synthese zwischen der vorwiegend prädikativen Denkweise der älteren Substanzmetaphysik und der einseitig funktionalistischen Betrachtungsweise des neuzeitlichen Denkens zu leisten. Diese Synthese, die A. in der „zweisesenteilig“ (53) zusammengesetzten „aristotelischen Monade“ gegeben sieht, ist dann auch das Fundament für das Verständnis von Oetingers Wort, daß „Leibwerdung das Ende der Wege Gottes ist“. Zugleich treten Natur und Geschichte in der Menschwerdung in eine innere Verbindung miteinander, christliche Erdverbundenheit und Geschichtsverantwortlichkeit fordernd und sich in einer „Ontologie und Theologie der Wurzelfassung“ (55) ausprechend. Im 3. Kap. (Ontologie des Lebendigen) und im 4., den Analogiewundern gewidmeten Kap. kommt A. zu einer „Aufschließung der biologischen Probleme höherer Ordnung“. Er zeigt, wie lebendige Gestaltbildung die beiden Faktoren fordert: „das bestimmungsbereite Sein, den Materialgrund, und das beherrschende formgebende Feld, das Verwirklichungsfeld (Akt)“ (95). Die primäre Zielstrebigkeit wird als „Zentralbegriff der gesamten theoretischen Biologie“ bezeichnet und dem „anthropomorphisierenden Psychovitalismus“ gegenübergestellt. Im 5.—7. Kap. spricht er über den „Seinssinn des Erkennens“ und den „Bilsinn des Erkennens“ und leitet damit über zum Thema der letzten Kap., die sich um die schon erwähnte „Realsymbolik“ bemühen. — Es geht A. in seinem Buch nicht so sehr um strenge Einzelbegründungen als um weitreichende Perspektiven (55). Darin liegt auch die Bedeutung des Werkes. Wer das nicht beachtet, wird sich immer wieder an der eigenwilligen und beziehungsreichen Terminologie und dichterischen Sprechweise A.s stoßen. Bei der Behandlung des Instinktproblems hätte man einen Hinweis auf die erstaunlichen Ergebnisse der modernen Verhaltensforschung (Tinbergen, Lorenz usw.) gewünscht. Auch die wesentlichen Erkenntnisse der Scholastik über die inneren Sinne hätten hier ihren Platz finden können. Sicherlich wäre auch ein Literaturverzeichnis für den in biologischen und naturphilosophischen Fragen weniger bewanderten Leser eine große Hilfe gewesen. Was das Werk aber an großangelegten Entwürfen und großartigen Perspektiven aufweist, läßt leicht diese kleineren Mängel vergessen.

H a a s

Mittasch, A., *Entelechie*. 8° (60 S.) München 1952, Reinhardt. DM 3.20. — In diesem, Hans Driesch gewidmeten Büchlein sucht der bekannte Erforscher der Katalyse in den Vitalismus-Mechanismusstreit klärend einzugreifen. „Als einzige Möglichkeit, den Streit endgültig zu beenden, erscheint strenge Begriffsbestimmung. Ist doch (nach dem Sprachforscher Max Müller) ‚Definition die einzige Arznei, welche die Wissenschaft des Denkens verordnen kann‘ (Vorwort). In der Einleitung sucht deshalb der Verf. die verschiedenen Deutungen der Begriffe Mechanismus (als Mechanismus im eigentlichen Sinn, als Physikalismus bzw. Chemismus und als Kausalismus) und Vitalismus klar zu erfassen. Sodann werden die Grundlagen des Neovitalismus untersucht, wobei besonders der Begriff „Kraft“ (z. B. katalytische Kraft, Willenskraft) geklärt und die „Obergesetzlichkeit des Lebens“ (Ganzheit, Entelechie) klar herausgestellt wird. Ein Abschnitt über das Problem der Teleologie, der Immanenz und Transzendenz (Frage nach dem metaphysischen Wesen der Entelechie) sowie ein Anhang (Aussagen verschiedener Autoren über das Entelechieproblem) beschließen die kleine, gehaltvolle Schrift. Als Ergebnis dieser Abhandlung kann man die Definition der Entelechie betrachten, die M. gibt: „Entelechie als Inbegriff aller jener Gesetzmäßigkeiten des Lebendigen, welche physikalische und chemische Beschreibbarkeit überschreiten, also ein zusammenfassender Sprachausdruck für die nicht abzuleugnenden höheren Auslösungs-, Steuerungs-, Bildungs-, Entwicklungs- und Heilungskräfte, denen die physikalische und chemische Spielraumgesetzlichkeit in den Organismen, vor allem den tierischen und menschlichen, dienstbar ist“ (32). H a a s

Bertrand-Serret, R., *La superstition transformiste*. 8° (219 S.) Paris 1952, Bordas. Fr. 480.—. — Der Verf. untersucht in dieser gegen den extremen Evolutionismus gerichteten Schrift zuerst die Frage, inwieweit der „Transformismus“ eine vollgültige wissenschaftliche Theorie sei (2. u. 3. Kap.) oder nur als Arbeitshypothese gewertet werden könne (4. Kap.). Nach einer kurzen Darlegung der „Schein“-Argumente des Transformismus (5. Kap.: argument d'autorité, argument de nécessité) und der Abwegigkeit des „Concordisme“ (das ist: „un désir sans frein ni prudence de faire concorder les dogmes religieux avec les théories transformistes: 109) kommt der Verf. im letzten (7.) Kap. zu einer Schlußfolgerung, in der das wahre Maß des Transformismus herausgestellt werden soll. Vor allem wendet er sich gegen die Auffassung mancher Fachvertreter, daß „der Transformismus nicht nur eine mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese, sondern ein solid begründetes Faktum ist“ (R. Collin). Demgegenüber erkennt der Verf. dem Transformismus nur den Wert einer nicht sehr ertragreichen, bisweilen sogar gefährlichen Arbeitshypothese zu. Im Anhang werden noch einige Sonderfragen behandelt (z. B. der Archaeopteryx und die Zwischenglieder, Mutationstheorie und Vererbung erworbener Eigenschaften, der Transformismus und die Enzykliken „Divino afflante“ und „Humani generis“). — Das Buch stellt eine gute Zusammenfassung der wesentlichen Schwierigkeiten gegen den extremen Evolutionismus dar. Man könnte dem Verf. vielleicht nahelegen, in einer Neuauflage die tatsächlich heute verbreitetste Form des Evolutionismus (vom Verf. als „Nouvelle théorie synthétique“ bezeichnet und vertreten von Simpson, Mayr, Dobzhansky, J. Huxley, Rensch u. a.) nicht nur im Anhang zu behandeln (184 ff.), sondern im ganzen Buch als Grundlage für die Kritik zu benützen. Damit würde die Arbeit des Verf. auch auf einer breiteren Tatsachenbasis sich entfalten können. In einzelnen Punkten dürfte auch die Kritik an den Evolutionsmechanismen (z. B. Mutation, Selektion) zu weit gehen; wenigstens für die Mikroevolution läßt sich ihre große Bedeutung heute kaum mehr bezweifeln. H a a s

Wellek, A., *Das Problem des seelischen Seins. Die Strukturtheorie Felix Kruegers: Deutung und Kritik*. 2. Aufl. 8° (123 S.) Meisenheim 1953, Westkulturlverlag. DM 7.50. — Die Tatsache, daß die 1. Auflage dieses Buches (von J. Fröbes in dieser Zeitschrift besprochen: 1942, 148 f.) schon nach Jahresfrist vergriffen war, ist ein deutlicher Beweis für seinen wirklichen Wert. Die Neuauflage brauchte deshalb auch keine einschneidenden Veränderungen zu bringen. Die Gedanken

über formalen und inhaltlichen Charakter des Strukturbegriffes sind deutlicher herausgearbeitet worden. Der Verf., sowie auch sein Lehrer Krueger, nähert sich in manchen grundlegenden Konzeptionen den Anschauungen aristotelischer Psychologie, Metaphysik und Kategorienlehre. So betont er die Bedeutung des Substanzbegriffes für die Untersuchungen des seelischen Seins, das als bewußtseinsjenseitige Struktur den Phänomenen des Seelenlebens zugrunde liegt. Wer sich eingehender mit Krueger beschäftigt hat — eine Arbeit, die jedem philosophisch interessierten Psychologen dringend empfohlen werden muß —, empfindet nach W., „daß ein folgerichtiges Zuendenken dieser Strukturtheorie nach allen Richtungen in nicht unerhebliche Schwierigkeiten führt“ (89). Es scheint uns, daß ein Teil dieser Schwierigkeiten geklärt werden könnte, wenn man den aristotelischen Seinsbegriff zugrunde legt, so wie er im 7. Buch seiner Metaphysik untersucht und entfaltet wird. Dort findet sich nicht nur die Bestätigung für die These W.s, daß „Form und Substanz in einem Worte zu denken, nicht unmöglich ist“ (90). Vielmehr ist die Form, in ihrem eigentlichen Sinne genommen, Substanz. Die Substanz, jedenfalls die psychophysische Substanz, wie sie im Menschen vorliegt (vgl. auch den Abschnitt über die Hierarchie der Strukturen, 46—58), wird durch die Form konstituiert. Dabei bleibt die Frage noch offen, welche Art von totaler oder partialer Identität zwischen Form und Substanz festgestellt werden kann. Der Seinsbegriff, um den es hier bei Aristoteles geht, ist jedenfalls in verschiedenen Analogien gestuft. Ähnliche Analogien dürften auch im Kruegerschen Strukturbegriff nachweisbar sein. — Der Leser, der sich einen kurzen Einblick in die klaren begrifflichen Unterscheidungen dieses Buches, in seine wissenschaftstheoretischen Anschauungen und seine metaphysische Problematik verschaffen will, wird vielleicht zunächst einmal die 20 Thesen zur Neufassung der Strukturlehre (43—46) studieren und sich dann den Anwendungen und dem Ausbau (46—88) oder auch, an Hand der in den Thesen aufgeführten Fragen, den Darlegungen über Struktur und Entwicklung, Struktur und Disposition (90—95), Sollen und Wert zuwenden. — Strukturen möchten wir lieber nicht als „Sukzessivganze“ bezeichnen (auch W. selber macht hier Einschränkungen, 45 A.), sie vereinigen in sich den Charakter von Simultan- und Sukzessivganzheiten. Die Begriffe des Seins und des Werdens, jedenfalls des Seins und der Angelegtheit auf Werden, sind in ihnen realisiert.

Gilen

Solerti, G., L'immortalità dell'anima in Aristotele. 8° (180 S.) Torino 1952, Soc. editr. internaz. L. 500.— — Mansion, A., L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote: RevPhLouv 51 (1953) 444—472. — Das Buch von Solerti hat jedenfalls das Verdienst, die Problematik der aristotelischen Unsterblichkeitslehre an Hand der Texte und auch eigener Textinterpretation klar herausgearbeitet zu haben. Nach einem Überblick über die Unsterblichkeit in Mythos und Logos der aristotelischen Umwelt (5—44) untersucht der Verf. zunächst die Entwicklung des Unsterblichkeitsgedankens in der Früh- und Übergangsperiode des Aristoteles (53—83). Dabei stützt er sich besonders auf die Arbeiten von Jaeger, Nuysens, Bignone. Die entscheidenden Kapitel des Buches sind der Seelenlehre gewidmet, wie Aristoteles sie in *περὶ ψυχῆς* vorgetragen hat. Zunächst legt er die metaphysischen Voraussetzungen des Werkes dar (85—96). Wesentliche Voraussetzung ist die Entelechielehre des Aristoteles und innerhalb dieser Lehre die These, daß die Entelechie als solche nur im Ganzen des konkreten Individuums Existenz hat. Dabei wird die Möglichkeit einer *forma separata* offengelassen (96). Schon im 1. Buche *De partibus animalium* zeichnet sich eine Übertragung des Hylemorphismus in die Seelenlehre ab, die in *De anima* endgültig durchgeführt wird: Die Seele ist Form des Körpers (97—114), und zwar einzige Form. Vom Leibe getrennt, kann sie nur dann existieren, wenn es in ihr eine eigene, nicht an den Leib gebundene Tätigkeit gibt. Als solche kommt am ehesten das Denken in Frage (A. 1. 403 a 8). Und hier ersteht das von Aristoteles nicht restlos gelöste Problem des *νοῦς* (115—140). Bemerkenswert, allerdings nicht restlos befriedigend, sind die Erklärungen, die S. zum 4. und besonders zu dem schwierigen 5. Kapitel des 3. Buches der *Anima* gibt (128—135). Der *νοῦς ποιητικός* muß doch wohl

als ein Teil der Seele angesehen werden. Die Texte des Aristoteles sind kaum anders zu interpretieren, auch S. kommt zu diesem Ergebnis. Unsterblichkeit aber ist nicht ein Prädikat der Seele, sondern nach dem Verf. nur des *νοῦς ποιητικός*. — Eine in vielen Punkten von S. abweichende Auffassung der Aristoteles Texte bietet die mit umfassender Sachkenntnis geschriebene Arbeit von *Mansion*. Sie enthält kritische Stellungnahmen zu S. und eine Weiterführung seiner Gedanken. Interessant sind seine Ausführungen über den Intellekt, von dem Aristoteles 430 a 22—25 spricht. Es gehe hier um eine reine Wesenheit des Intellektes, die als solche in ihrer Einzigkeit existiere und auch in einer „union mystérieuse avec le psychisme de chaque homme individuel“ das Denken ontologisch möglich macht (469). Man würde gern sehen, wie diese Interpretation, die in keiner Weise mit der Lehre des Averroës vom *unicus intellectus agens subsistens* verwechselt werden darf, im Ganzen der aristotelischen Psychologie und Erkenntnislehre näher begründet werden kann. Gilen

Grensted, L. W., *The Psychology of Religion*. kl. 8^o (181 S.) London 1952, Oxford University Press, sh. 6.— Bei der Lektüre dieses Buches kann gelegentlich der Wunsch nach größerer Selbständigkeit der Gedanken und klarer Sichtung von richtigen, problematischen und abwegigen Theorien aufsteigen, die zu den Fragen der Religionspsychologie vorgetragen worden sind. Es ist jedoch zu bedenken, daß der Verf. selber mehr als einmal von Zweifeln an Sinn und Berechtigung der Religionspsychologie angefallen worden ist (V). Außerdem wollte er weder eigene Untersuchungen vorlegen noch einen vollständigen, kritischen und an die letzten Tiefen der Probleme rührenden Überblick über Entwicklung, Stand und Forschungsaufgaben der Religionspsychologie bieten. Sein Anliegen war es, eine kurze Einführung in die Religionspsychologie zu geben, die für die Hand des Studenten bestimmt ist. In diesem Sinne sind auch seine Ausführungen über Themen der allgemeinen Psychologie, z. B. über die Instinktlehre, zu verstehen. Mit Recht macht der Verf. mehrfach auf die Grenzen zwischen Religionspsychologie und Theologie aufmerksam sowie auf die Gefahr, metaphysische Aussagen auf nicht genügend gesicherten oder vielleicht einseitig interpretierten Erfahrungen aufzubauen (vgl. Freud: Die Zukunft einer Illusion, S. 4). Die Bedeutung der Freudschen Psychoanalyse für die Religionspsychologie wird von G. wohl doch zu hoch eingeschätzt (siehe das Kap. über Individual Religion, 71—101). In dem Abschnitt über Entwicklung der Religion (102—128) dürften besonders die Ausführungen über die Stellung der Religion im Seelenleben des Kindes und des Jugendlichen interessieren. Der bibliographische Anhang (166—175) verweist auf eine Reihe zum Teil auch älterer angloamerikanischer Untersuchungen zu Fragen der Religionspsychologie, die im deutschen Sprachgebiet teilweise unbekannt geblieben sind. Gilen

4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Janssen, A., *Leergang van algemene moraalphilosophie*. 3. Aufl. gr. 8^o (373 S.) Löwen 1953, Universitas. Fr. 150.— Die 2. Aufl. dieser allgemeinen Ethik haben wir in dieser Zeitschrift wegen ihrer Gediegenheit und Zeitnähe empfohlen (Schol 27 [1952] 466). Die Neuauflage verdient dasselbe Lob. Im wesentlichen ist sie ein Abdruck der 2. Aufl., doch ist der Text an vielen Stellen erweitert worden, so namentlich S. 107 f., wo der Verf. im Anschluß an Thomas die in einer Willenshandlung unterscheidbaren Teilakte aufzählt, und S. 191-193, wo er ausführlicher als früher über Handlungen mit doppelter Wirkung spricht. — Die durch die sog. Situationsethik aufgeworfenen Fragen nach der Bedeutung der konkreten Lebenslage für die sittliche Einzelentscheidung kommen leider nicht eigens zur Sprache. de Vries

Gutwenger, E., Wertphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes (Philosophie und Grenzwissenschaften VIII, 1/2). gr. 8° (208 S.) Innsbruck 1952, Rauch (Auslieferung in Deutschland: Monachia Verlag, München 22, Widenmayrstr. 50). — G. selbst spricht am Ende seines Werkes von dem zurückgelegten spekulativen Wege, „der durch ermüdende Einzelanalysen und spinnöse Denkkonstruktionen geführt hat“ (204). Tatsächlich hat er sich den Aufbau und die Begründung seiner Gedanken nicht leicht gemacht, und man möchte hier und da meinen, daß es für die Wirkung des Ganzen günstiger gewesen wäre, wenn er auf die genaue Auslegung von Dingen verzichtet hätte, die nicht unmittelbar im Bereiche seiner Fragestellung lagen; das gilt z. B. für das 2. Kapitel, das einen Abriss der Erkenntnistheorie darstellt, deren Ergebnisse eine Wertphilosophie doch wohl als gesichert voraussetzen darf, oder für den, an sich dankenswerten, langen Exkurs über die Kausalität im atomaren Bereich, der in Überlegungen über die Finalität im Anorganischen eingebaut ist (92-105). Zur breiten Beantwortung solcher Sonderfragen ist der Verf. geführt worden durch das Bestreben, seine Behauptungen auf sorgfältig ausgearbeitete Grundlagen aufzubauen. Diese geistige Redlichkeit bildet einen wesentlichen Grundzug des Buches und hat es zu einer wertvollen Untersuchung gemacht; denn gerade in den Fragen der Wertphilosophie, bei den Undeutlichkeiten, die manche Denker zu unhaltbaren Positionen geführt haben, ist ohne peinlich korrektes Vorgehen nicht weiterzukommen. In dieser Hinsicht ist schon das 3. Kapitel: „Begriff und Definition des Wertes“ lehrreich, das u. a. den genauen Sinn herausarbeitet, der manchen gebräuchlichen Formeln zugrunde liegt; es wird im 7. Kap.: „Wert und Sein“ noch ergänzt. Ähnlich bemüht sich Kap. 6: „Werterlebnis und Werterkenntnis“ um deutliche Abgrenzungen, die in die umstrittene Frage Licht bringen können. Der 2. Teil des Buches: „Hauptprobleme der Wertethik“ entwickelt, von der Analyse des ethischen Aktes ausgehend, die Grundprobleme der allgemeinen Ethik. Hier bewegt sich G. auf dem Boden einer Ethik, für die in der Bestimmung des Sittlichen der Bezug des Menschen auf Gott als Endziel wesentlich ist. Diesem Grundgedanken versteht er in der spekulativen Durchdringung eigene Gesichtspunkte abzugewinnen, so daß dieser Teil des Buches einen bemerkenswerten Beitrag zur Behandlung der fundamentalen Probleme der Ethik darstellt. Der eigentliche Wert scheint allerdings weniger im formulierten Ergebnis zu liegen. Denn die Definition des ethischen Wertes als einer „dispositiven moralischen Kausalität, die Gott zur Gewährung des Endzieles veranlaßt“ (200), gibt wohl das nicht ganz wieder, was ethischer Wert meint, und läßt auch nicht die Fülle dessen erkennen, was G. selber dazu zu sagen hat. Das Gewicht, das er darauf legt, eine Definition nach *genus* und *differentia specifica* herauszuarbeiten, ist wohl bei diesen Urbegriffen nicht völlig der Sache entsprechend, hier so wenig wie bei der Bestimmung des allgemeinen Wertbegriffes (70). Wenn aber auch seine schließliche Definition kaum Aussicht hat, von anderen übernommen zu werden, bringt seine Ausdeutung des ethischen Aktes fruchtbare Gedanken, und besonders das, was er über die Hingabe, über das Verschenken der eigenen Person im ethischen Handeln ausgeführt hat, verdient, ernstlich weiterbedacht zu werden.

H a r t m a n n

Aurelius Augustinus, Die Lüge und Gegen die Lüge. Übertr. u. erläutert v. P. Keseling. 8° (L u. 158 S.) Würzburg 1953, Augustinus-Verlag. DM 14.50. — Mit diesem Bändchen beginnt die deutsche Gesamtausgabe der moraltheologischen Schriften des hl. Augustinus, die unter dem Titel: „Sankt Augustinus, der Seelsorger“, von den Augustiner-Eremiten A. Kunzelmann und A. Zunkeller herausgegeben wird. Die Schriften *De mendacio* und *Contra mendacium*, die dieses Bändchen zum erstenmal in deutscher Übersetzung bietet, sind bekanntlich für die Entwicklung der ethischen und moraltheologischen Beurteilung der Lüge von größter Bedeutung. Um den entscheidenden Einfluß Augustins in dieser Frage zu zeigen, gibt der Übersetzer in der Einleitung einen ausgezeichneten Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Problems von der Antike bis in unsere Zeit (VI-XLVIII). Es folgt die Übersetzung (1-124); den Abschluß bilden Erläuterungen (125-142) sowie Verzeichnisse von sprachlichen Parallelen und Beispielen

für rhetorisch-stilistischen Schmuck. Die Übersetzung gibt den Sinn des Urtextes genau wieder. Ihre Lesbarkeit hätte noch gewinnen können, wenn die langen Sätze, namentlich die eingeschobenen Nebensätze, mehr, als es tatsächlich geschehen ist, aufgelöst worden wären. Vergleicht man unter dieser Rücksicht die vorliegende Übertragung etwa mit der Übersetzung der Soliloquia von P. Remark (vgl. Schol 28 [1953] 120), so spürt man bald, wie diese dem deutschen Sprachcharakter besser entspricht. Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch die vorliegende Übersetzung die Gedanken des hl. Augustinus oft in sehr treffenden deutschen Wendungen wiedergibt. — Eine Kleinigkeit: Das „exceptio“ zu Anfang von n. 20 De mendacio (30) ist wohl nicht als „Ausnahme“, sondern im juristischen Sinn als „Einschrankung“ zu verstehen.

de Vries

Die Deutsche Thomasausgabe, Band 18: Recht und Gerechtigkeit (S. Th. 2, 2 q. 57-79). Kommentiert v. A. F. Utz O. P. 8° (16 u. 640 S.) Heidelberg u. Salzburg 1953, Kerle u. A. Pustet. DM 23.70 (subskr. DM 19.80). — Der neue Band der Deutschen Thomasausgabe enthält die Quästionen über die Gerechtigkeit im engeren Sinn. In Anlage und Ausstattung entspricht er dem bewährten Muster der bisherigen Bände. Auch die Eigenart der Übersetzung ist die gleiche geblieben. Der Band bringt die Lehre des Aquinaten über grundlegende Fragen, wie das Wesen des Rechtes, das Naturrecht, das Recht auf Eigentum, aber auch über Einzelfragen, wie Selbstmord, Todesstrafe, Körperverstümmelung, gerechten Preis, Darlehenszins usw. Utz, der den Kommentar geschrieben hat, warnt zwar gelegentlich davor, Thomastexte unmittelbar als Belege unserer heutigen Auffassung anzuführen, weil man den gewaltigen Denkprozeß nicht übersehen dürfe, der zwischen ihm und uns liegt (493). Weil es aber ein „gerader Denkprozeß“ ist (ebd.) und die Darlegungen des hl. Thomas vor allem die wesentlichen Grundlinien klar hervortreten lassen, sind seine Lösungen trotz mancher Verschiedenheit der heutigen Sichtweise immer noch sehr bedeutsam. Beides arbeitet U. in seinem Kommentar besonders für die Begriffe des Rechts und Naturrechts und für die Naturrechtllichkeit des Eigentums heraus. Bezüglich des Naturrechtes weist er vor allem darauf hin, daß sich dieses nach Thomas nicht nur auf die unveränderliche Wesensordnung, sondern auch auf wandelbare Umstände, wie Kulturauffassungen und soziologische Gegebenheiten, stützt (488); in diesem Sinne sagt Thomas sogar: „Die Natur des Menschen ist veränderlich“ (2, 2 q. 57 a. 2 ad 1). Darum gibt das Naturrecht nicht, wie Messner meint, nur einen Grundriß von Rechtsbeziehungen, sondern kann bis ins ganz Konkrete gehen (433 f., vgl. 402 f.). In der Beurteilung des Eigentums hängt Thomas nicht nur von Aristoteles, sondern nicht minder von der altchristlichen Tradition ab; während diese aber die rechtliche Seite des Eigentums ganz zurücktreten läßt, wird sie im Mittelalter, namentlich auch bei Thomas, wieder gewürdigt. Freilich geht Thomas bei der Begründung des Sondereigentums nicht von der Einzelperson, sondern von den Erfordernissen des Gemeinwohls aus. Für Leo XIII. dagegen ist die Würde der menschlichen Person Ausgangspunkt. U. sieht darin ein Eindringen von Gedanken des neuzeitlichen Individualismus; das Berechtigte der modernen Auffassung der Menschenrechte als Freiheitsrechte, die von seiten der Gemeinschaft unantastbar sind, wurde von der katholischen Naturrechtslehre übernommen (497). Es dürfte aber doch überspitzt sein, wenn U. schreibt: „im Ansatz (!), d. h. vom Strukturprinzip her ist man entweder Kollektivist oder Individualist“ (496). Warum sollte es nicht möglich sein, gleich vom ersten Ansatz her die Einseitigkeit zu vermeiden, indem man vom ganzen Menschen ausgeht, der sowohl Einzelperson wie Gemeinschaftswesen ist? Darum befriedigt auch der Exkurs über die Anwendung des Begriffs der Ganzheit auf die Gesellschaftslehre (562-564) nicht ganz. Besonders der letzte Absatz dieses Exkurses scheint wenig klar zu sein. Einerseits hat man den Eindruck, als solle das sittliche Leben in der natürlichen Tugendordnung völlig auf das Gemeinwohl hingeordnet werden, andererseits spricht U. von einer „über alle Gemeinschaft hinausragenden, auf Gott gerichteten Moralität“ des Menschen. Das wären aber doch unvereinbare Aussagen. Man sieht nicht gut, wie man diese Sätze verstehen soll.

de Vries

Pieper, J., Über die Gerechtigkeit. 8° (143 S.) München 1953, Kösel. DM 5.40; geb. 7.80. — Ungefähr gleichzeitig mit dem Band „Recht und Gerechtigkeit“ der Deutschen Thomasausgabe erschien auch dieses Bändchen von P., in dem er die Gerechtigkeitslehre des hl. Thomas für unsere Zeit fruchtbar zu machen sucht. Das Bändchen umfaßt nicht nur die Gerechtigkeit im engeren Sinn in ihrer dreifachen Gestalt als ausgleichende, zuteilende und gesetzliche Gerechtigkeit, sondern auch die Gottesverehrung und jene Tugenden des Gemeinschaftslebens, die von Thomas der Kardinaltugend der Gerechtigkeit angegliedert werden. Freilich muß sich P. in diesem Bändchen noch mehr als in den früher erschienenen über die drei andern Kardinaltugenden darauf beschränken, die tragenden Grundgedanken herauszuarbeiten und ihre Bedeutung für die Gegenwart zu zeigen. Er tut das in seiner bekannten meisterhaften Weise. Bemerkenswert sind vor allem die Ausführungen über die zuteilende Gerechtigkeit als die sittliche Haltung der Regierenden und ihre Anwendung auf die Verhältnisse der modernen Demokratie: „Das Problem der modernen Parteiendemokratie ist, konkret gesprochen, dieses: wie eine Partei dennoch unparteilich sein könne“ (95 f.). Da den regierenden Mächtigen nichts davon zurückhalten kann, Unrecht zu tun, außer seiner eigenen Gerechtigkeit, erhellt die gewaltige Bedeutung der Erziehung zur Gerechtigkeit (88 f.). — Nicht ganz befriedigen die kurzen Ausführungen über das Recht des Einzelnen gegenüber dem Staat, namentlich der Satz: „Der Einzelne hat dem Staat gegenüber . . . nicht ein in dem Sinn ausschließliches Recht auf Leben und Gesundheit, daß die Staatsgewalt, wenn das Gemeinwohl es fordert, nicht darüber verfügen könnte“ (83). Eine direkte Verfügung über das Leben oder die Gesundheit eines Schuldlosen wäre stets eine Verletzung des unabdingbaren Rechtes der Einzelperson, eben deshalb freilich, wenn das Unrecht von der staatlichen Autorität, der höchsten Hüterin des Rechtes, geschieht, auch im höchsten Sinne gegen das Gemeinwohl. de Vries

Schönfeld, W., Über die Gerechtigkeit. gr. 8° (132 S.) Göttingen 1952, Vandenhoeck und Ruprecht. DM 7.50. — „Ein Tryptichon“ lautet der Untertitel des Buches. Es handelt in drei Teilen von der Gerechtigkeit: von der Gerechtigkeit in der Rechtsphilosophie, in der Rechtshistorie und in der Rechtsdogmatik. Aber wie bei einem dreiteiligen Altarbild zugleich an das Vierte zu denken ist, auf das es als Sinnbild hinweist, geht es auch hier immer um die Gerechtigkeit in ihren vier Dimensionen, und gerade die vierte Dimension ist das, worauf es Sch. am meisten ankommt. Er unterscheidet nämlich die Gerechtigkeit in die austeilende, die austauschende, die strafende und (als vierte Dimension) die heilende; die austeilende (distributiva) entspricht — als der von ihr geschaffenen Gestalt, in der sie in Erscheinung tritt (91) — der Gemeinschaft, die austauschende (commutativa) der Gesellschaft, die strafende (vindicativa) dem Staate, die heilende (medicinalis) der Kirche. Diese systematische Einteilung ist das Schema, in dem sich Sch.s Gedanken bewegen; aber es wird von sehr wenig schematischen Gedanken erfüllt, und Sch. ist gar nicht auf eine Systematik scharfer Abgrenzungen aus: „Die vierte Dimension durchkreuzt alle unsere Berechnungen und durchschlägt unsere Sicherungen und wirft uns in das Nichts unseres Glaubens und Unglaubens, unserer Seligkeit und Unseligkeit. Im Nichts der vierten Dimension berühren sich die Gegensätze auf eine Weise, die uns im Innersten erschüttert, weil wir uns davon nichts träumen ließen, als wir noch in der goldenen Mittelmäßigkeit der handfesten Dreidimensionalität, auf die man sich geruhsam verlassen kann, verweilten“ (132). Daraus entspringt die Lebendigkeit des Buches, das in manchen Stücken geradezu von Geist sprüht. Allerdings kommt der Leser, der den Gedanken genau nachzugehen versucht, ebendaher auch bisweilen in Verlegenheit. Schon das eben mitgeteilte Schema der Gerechtigkeitsordnung wirft viele Fragen auf — wenn es mehr sein soll als ein geistreicher Einfall; und gerade der für Sch. zentrale Begriff der *iustitia medicinalis* bleibt in sich und in seinem Verhältnis zu den anderen Weisen der Gerechtigkeit in einer gewissen Unbestimmtheit, vielleicht sogar Fragwürdigkeit, so tief sinnige Dinge Sch. auch über den Einfluß des christlichen Glaubens auf das Rechtsdenken zu sagen weiß. Der Jurist und Rechtsphilosoph Sch. schreibt zugleich als evangelischer Theologe; das gibt seinen Aussagen über Kirche

und Kirchenrecht (das er energisch gegen seinen Lehrer R. Sohm verteidigt) und der Art, wie er den Einfluß des Glaubens und der Theologie auf die Welt des Rechtes sieht, ihre Besonderheit. Dieser Stellung des Verf. entspringt wohl auch die unausgesprochene Auffassung des Staates, die darin liegt, daß dem Staate als die *vorzügliche* Weise, wie im staatlichen Handeln Gerechtigkeit zu üben sei, die strafende Gerechtigkeit zugeordnet wird (während die iustitia legalis überhaupt nicht vorkommt). — Seine rechtsphilosophische Grundanschauung über das Problem Naturrecht - Positivismus hatte Sch. ausführlich in der 2. Aufl. seiner „Grundlegung der Rechtswissenschaft“ (1951) dargelegt. Man müßte dieses die ganze Geschichte der rechtsphilosophischen Probleme mit einer erstaunlichen Gelehrsamkeit durchdringende Werk hinzunehmen, um die knappen Aussagen Sch.s über die Naturrechtslehre und das Naturrecht in diesem Büchlein über die Gerechtigkeit in ihrem vollen Sinne und in ihrer Begründung zu erfassen. Die Naturrechtslehre betrachtet er als geschichtlich überwunden; eine Rückkehr zu ihr erscheint ihm als „Ausflucht der Verlegenheit“, die keinen Bestand haben kann, und zwar deswegen, weil für ihn Naturrechtslehre wesentlich mit einer Abwertung des positiven Rechtes verbunden sei (60). Den Positivismus andererseits in seiner „Unzulänglichkeit und Nichtigkeit“ verwirft Sch. entschieden; der § 56 über die positivistische Philosophie des Rechts, zugleich mit § 8: Der Siegeszug des Positivismus, in der „Grundlegung der Rechtswissenschaft“ ist in dieser Hinsicht ausdrücklicher Erwähnung wert. Das, was Sch. verlangt, ist die geschichtliche Rechtslehre, der „das Naturrecht nur am Positiven Recht der Geschichte aufgehen kann, und zwar dann, wenn sie an dem Recht, das ist, das bessere Recht, das Recht, das deshalb sein soll, entdeckt“ (109). Das Naturrecht des Katholizismus lehnt er ab, weil er es als abstrakte Naturrechtslehre versteht, infolge ihres „Mangels an geschichtlichem Sinn“ (49), wobei es letztlich für ihn um Geschichte im Sinne von Heilsgeschichte geht. Immerhin ist das, was Sch. selbst über das absolute, d. h. übergeschichtliche und für alle Zeiten geltende, aber zugleich auf die Zeiten, in denen es sich ganz verschieden konkretisiert, relative Naturrecht sagt, wohl kaum zu unterscheiden von dem in der katholischen Gedankenwelt angenommenen Naturrecht. Jedenfalls können wir uns den Einwand zu eigen machen, den er ausdrücklich gegen J. Ellul und die von ihm im Namen des Evangeliums vertretene völlige Ablehnung der Naturrechtslehre erhebt: „Denn die Unterscheidung von Natur- und Positivem Recht am Recht der Geschichte ist keineswegs in unsere Hand gegeben, daß wir sie annehmen oder ablehnen könnten, wie es uns gefällt, nachdem sie einmal offenbar geworden ist, was das Verdienst von Hellas ist“ (Grundlegung der Rechtswiss. 231).

Hartmann

A m o n n, A., Grundsätze der Finanzwissenschaft; 2. (besonderer) Teil. gr. 8° (231 S.) Bern 1953, Francke. DM 13.—; geb. DM 16.—. — Der Band umfaßt die besondere Steuerlehre, Theorie des öffentlichen Kredits und Probleme des Finanzausgleichs, wobei Verf. sich streng auf die im engeren Sinn finanzwirtschaftlichen Fragen beschränkt und die allgemeinen volkswirtschaftlichen Zusammenhänge bewußt anderweitiger Behandlung überläßt. — Die Steuerlehre ist ausgezeichnet durch die bei A. gewohnten Vorzüge der Sachlichkeit, Klarheit und begrifflichen Sauberkeit. Bei den beiden letzten Gegenständen befließigt der Verf. sich einer solchen Kürze, daß selbst wichtige Fragen unerwähnt bleiben müssen. Das Buch erfüllt genau den Zweck, den sein Verf. sich gesteckt hat. — Leider sind mehrfach Zeilen verstellt; auf S. 108 konnte ich trotz Bemühens den Zusammenhang nicht herstellen.

v. Nell-Breuning

D e h n, G., u. W o l f, E., Gottesrecht und Menschenrecht (Theologische Existenz heute N. F., 42). gr. 8° (35 S.) München 1954, Kaiser. DM 1.70. — Neben dem Text einer Predigt über Röm 12, 1-6 von G. Dehn, gehalten während der Tage der Besinnung für Juristen, 23. bis 25. 1. 1953, im „Haus der Begegnung“, Mülheim (Ruhr), bildet das bei der gleichen Gelegenheit vorgetragene Referat von E. Wolf den Hauptinhalt dieses Heftes. Es schließt sich, einige Stücke wörtlich übernehmend, an den von W. unter dem Titel: Rechtfertigung und Recht, auf der Göttinger Arbeitstagung (Mai 1949) erstatteten Bericht an (Kirche und Recht, 1950,

5-26). In dieser neuen Darlegung: „Zum Problem des Naturrechts in evangelischer Sicht“, sucht W. systematisch, jeweils in Thesen zusammengefaßt, seine Stellungnahme zum Naturrecht auch in Abgrenzung gegenüber anderen Auffassungen auf evangelischer Seite zu entwickeln. Verhältnismäßig ausführlich interpretiert er dabei die Bedeutung der *lex naturae* bei Luther (19 ff.). Durch das Ganze zieht sich die Auseinandersetzung mit dem Naturrecht des „Thomismus“, das W. auch da ablehnt, wo heute Annäherungen im evangelischen Denken festzustellen sind, wie bei Emil Brunner oder in der anglo-amerikanischen Theologie (18). Ebenso wie andere Naturrechtslehren ist für W. auch das thomistische Naturrecht „ideologisch“. Diesen „ideologischen Anspruch und Charakter“ sieht er einmal in seinem „absolut“ gesetzten Naturbegriff, „der das jeweils geschichtlich Wirksame und Mögliche als das ‚Natürliche‘ zur leitenden Instanz der Rechtsfindung bzw. Rechtsbildung durch das Naturrecht macht“ (13); an anderer Stelle wird das „ideologische Gepräge“ des christlichen Naturrechts in dem Anspruch gesehen, „Abglanz der Gerechtigkeit Gottes zu sein“ (16). Noch schärfer ist der Einwand, auch das thomistische Naturrecht sei, wie jedes ideologische Naturrecht, im Grunde deistisch (18). Dieser Vorwurf wird hier erhoben im Hinblick auf die vielverhandelte Stelle bei Grotius: „... etiamsi daremus . . . non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana“ (*De iure belli et pacis*, Proleg. 11). Ob dieses Gedankenexperiment als Beweis für einen zugrundeliegenden Deismus, der Natur und Naturrecht irgendwie als von Gott und seiner Macht unabhängig ansehen wollte, ernstlich gebraucht werden kann, ist sehr fraglich; denn was es illustrieren soll, ist ebenso bei Grotius wie bei seinen Vorgängern (zuerst ist es bei Gregor von Rimini im 14. Jahrh. nachweisbar) unmittelbar nur der Unterschied dessen, was aus der Wesensordnung, von dem, was *ex libera Dei voluntate* folgt (wie Grotius im folgenden Paragraphen seiner Prolegomena ausdrücklich sagt). Aber auf diese historische Frage würde wenig ankommen. Es geht bei W. um etwas Grundsätzliches, und derselbe Vorwurf kehrt in gewissen Abwandlungen wieder. So wird die *lex-naturae*-Lehre des Thomismus dahin interpretiert, daß sie dem Menschen eine *mitschöpferische* Anteilhabe an der *lex aeterna* zuschreibe, während er nach lutherischer Auffassung nicht Mitschöpfer, sondern *Mitarbeiter* im Dienste der schöpferischen Gerechtigkeit Gottes sei, „als solcher befreit von der Hybris der Ideologien und Theorien, durch die er, der Mensch, Gottes Welt in seine Verfügung nehmen möchte . . ., ohne mit dem Streben nach absoluten, autonomen, nach allgemein gültigen Werten sich auszuliefern an einen die lebendige Welt Gottes nachgestaltenden und damit verzerrenden Mythos, auch nicht an einen Mythos des Naturrechts“ (23). Dem entspricht, daß natürliches Recht als „in der Immanenz menschlichen Daseins gedacht“ erscheint (28). Folgerichtig kann von W. die Stellung der reformatorischen Theologie darin gesehen werden, daß es das Naturrecht „entmythologisiere“ und „entideologisiere“ (24). Im gegenseitigen Verständnis zwischen reformierter und katholischer Theologie bleibt hier noch Wesentliches zu klären — oder es ist hier die Linie der Unterscheidung erreicht, die nicht überschritten werden kann. Doch ist dabei festzustellen, daß unabhängig von den theologischen Begründungen, im Inhalt der naturrechtlichen Elemente, eine Übereinstimmung vorhanden ist, die im Raume praktischer Bewährung glücklicherweise eine Möglichkeit des Zusammenwirkens offen läßt.

Hartmann

Clément, M., *L'économie sociale selon Pie XII*. 1. Bd: Synthèse doctrinale; 2. Bd: Documents Pontificaux. 8° (225 u. 327 S.) Paris 1953, Nouvelles Éditions Latines. — Seiner Aufgabe, alles, was in Verlautbarungen Pius' XII. bis Mitte 1953 an Aussagen über die Wirtschaft enthalten ist, zu einem Lehrgebäude zusammenzustellen, unterzieht C. sich mit bemerkenswertem Geschick. Die typischen Vorzüge des *esprit latin* kommen der Arbeit zustatten. Wenn sie trotzdem nicht voll befriedigt, so deswegen, weil sie dem Papste etwas zuschreibt, was gar nicht in seiner Absicht liegt noch auch liegen kann. Das kirchliche Lehramt will kein Lehrsystem, sei es der theoretischen Nationalökonomie (Sozialökonomik), sei es der Wirtschaftspolitik geben; es ist sich bewußt, dafür „weder über die geeigneten Mittel zu verfügen noch eine Sendung erhalten zu haben“ (Q. a. n. 41). Über ökonomische Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten äußert der Papst sich nur

insoweit, als dies notwendig ist, um die für das Wirtschaftsleben maßgeblichen sittlichen Normen entwickeln zu können. Auf diese Weise aber kann er gar nicht dazu kommen, ein vollständiges Lehrgebäude der Wirtschaftswissenschaften und Wirtschaftspolitik aufzurichten. Insofern bewegen sich Wirtschaftswissenschaft und kirchliches Lehramt in zwei verschiedenen Ebenen, ähnlich etwa, wie selbst verschiedene wirtschaftswissenschaftliche Disziplinen sich auf Ebenen verschiedenen hohen Abstraktionsgrades bewegen und nur dann miteinander in Konflikt geraten können, wenn eine von ihnen vergißt, auf welchem Abstraktionsgrad sie sich bewegt und so sich zu Aussagen verleiten läßt, durch die sie fälschlich in eine andere Ebene übergreift. Ist die klassische und auch noch neoklassische Ökonomie diesem Fehler erlegen und hat sie in jene Ebene übergegriffen, die dem Lehramt der Kirche vorbehalten ist, so vermeidet die Kirche es peinlichst, Gleiches mit Gleichem vergeltend nun ihrerseits in die Ebenen sich einzudrängen, die den Wirtschaftswissenschaften zustehen. Das verkennt C., und daraus erklären sich seine Mißverständnisse in Bezug auf Gleichgewicht und Marktformenlehre. Bei der Erklärung der allerdings nicht ganz leicht verständlichen Papstworte über die „*théorie purement positiviste et fondée sur la critique néo-kantienne des „lois du marché“*“ (Alloc. 3. 6. 1950) macht sich das in besonders störender Weise geltend. Nach C. wäre die Marktformenlehre als solche vom Papst als positivistisch und neukantianisch gebrandmarkt, wobei er noch in Unkenntnis des Neukantianismus diesen kurzerhand mit Kant gleichsetzt, womit er bestimmt die Meinung des Papstes verfehlt. — Ungeachtet der mangelnden Unterscheidung zwischen Funktionalzusammenhängen und dem Bereich menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit im wirtschaftlichen Raum ist die Arbeit interessant und anregend, auch in dem, worin sie zum Widerspruch herausfordert.

v. Nell-Breuning

Popitz, H., Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx (Philos. Forschungen, Neue Folge 2). 8^o (172 S.) Basel 1953, Verlag für Recht und Gesellschaft (Auslieferung in Deutschland: J. Heß Verlag, Stuttgart-O, Hackländerstr. 33). DM 18.—. — Seit der Entdeckung der Marxschen Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Paris) ist die Aufgabe gestellt, die philosophische Entwicklung des jungen Marx aufs neue zu untersuchen und, wie gleich die erste Besprechung von H. Marcuse 1932 sagte, „die geläufige Interpretation der späteren Ausarbeitung der Kritik im Hinblick auf die Ursprünge zu revidieren“. Denn mit diesen Pariser Manuskripten ist das für die Erkenntnis der Marxschen Gedankenwelt dieser Zeit zur Verfügung stehende Material bedeutend größer geworden; man muß sogar sagen, daß sie für das Verständnis des philosophischen Ausgangs der Marxschen Weltanschauung die wichtigste Quelle bilden; in den späteren Schriften tritt Marx als Philosoph nicht mehr mit der gleichen Deutlichkeit hervor wie hier. Nach den beiden Erstausgaben, 1932, von Landshut und Mayer in den Marxschen Jugendschriften bei Kröner (Taschenausgabe, 2 Bde.) und der vollständigeren im 3. Bd. der 1. Abteilung der großen historisch-kritischen Marx-Engels-Ausgabe des Moskauer Marx-Engels-Lenin-Instituts, die beide seit langem schwer zugänglich sind, liegen jetzt wieder zwei neue Drucke vor: der von E. Thier besorgte (K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie, 1950) und der nochmals revidierte Text des schwer leserlichen Manuskriptes in der nunmehr einbändigen Ausgabe bei Kröner, 1953 (K. Marx, Die Frühschriften, herausgegeben von S. Landshut, 225-316). Der Ausgabe von Thier ist ein ausführlicher Kommentar vorausgeschickt: „Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten“. Diese Arbeit erschien, als das Manuskript des vorliegenden Buches schon vollendet war, mit dem P. einen wichtigen Beitrag zur Lösung der eingangs genannten Aufgabe liefert. — Der wichtigste Teil in der Untersuchung von P. ist der dritte: Der „entfremdete Mensch“ (Die philosophische Grundlage des dialektischen Materialismus). Er bildet eine sorgfältige Analyse des philosophischen Gehalts der Pariser Manuskripte. Vor allem kommt es dem Verf. darauf an, den Zusammenhang des Marxschen Denkens mit Hegel aufzuzeigen; denn Marx geht stillschweigend von Hegelschen Problemstellungen aus, und, wie P. bemerkt, „bleibt seine Ausgangsposition . . . dunkel, wenn sie lediglich aus seinen Manuskripten zu erschließen versucht wird“ (148). Infolgedessen beginnt P.

mit der Interpretation der entsprechenden Parteien in Hegels Phänomenologie des Geistes und in seiner Rechtsphilosophie und zeigt, wie Marx von da aus die Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen Welt, sowohl die des Arbeiters wie die des Arbeitsherrn, entwickelt und „die innere Dynamik des Entfremdungssystems“ (153) aufzuzeigen versucht. Durch den genauen Aufweis der philosophischen Problematik, in die Marx hineingestellt ist, vor allem in der Philosophie Hegels, aber darüber hinaus in der Geschichtsphilosophie und Zeitkritik der ganzen Epoche, über die der 1. Teil des Buches ausführlich handelt, erhält die Untersuchung von P. ihr Gepräge und ihren besonderen Wert. — Es mag hinzugefügt sein, daß im gleichen Jahre eine andere Darstellung der Marxschen „Ethik“, seiner Gedanken über die Entfremdung des Menschen und ihre Überwindung erschienen ist: F. Grégoire, *La pensée communiste*, Fasc. 4: *Le jeune Marx et l'émancipation du travail*, Louvain 1953 (Rapid-copy). Diese Arbeit geht nicht im einzelnen von Hegelschen Texten aus, wie P. es tut, um Marx zu deuten, sondern gibt eine klare, sorgfältig durchgeführte systematische Übersicht über die Marxschen Gedanken. In Fasc. 3 desselben Werkes (*L'athéisme matérialiste*, 1950) hatte G. in ausgezeichneter Weise die religionsphilosophischen Ideen des jungen Marx dargestellt. Hier erscheint die Bedeutung Feuerbachs für die Entwicklung des Marxschen Denkens größer, als P. sie gelten lassen will, der von einem engbegrenzten Einfluß spricht (68, 128). Diese Seite des Marxschen „Humanismus“, die in seiner Religionskritik liegt, kommt bei P. kaum zur Sprache, ist aber auch für die Deutung des Entfremdungsbegriffes von Wichtigkeit. In dieser Beziehung kann die Arbeit von G. eine kritische Ergänzung des Buches von P. bilden. Hartmann

Utz, A. F., *Das Subsidiaritätsprinzip Politeia*. Veröffentlichungen des Internat. Instituts für Sozialwissenschaft und Politik, Universität Freiburg/Schw., Bd 2. gr. 8° (119 S.) Heidelberg 1953, Kerle. DM 8.60. — Die fünf Beiträge dieses Bandes (zwei von A. F. Utz, je einer von H. E. Hengstenberg, G. Küchenhoff und J. J. M. Van der Ven) gewinnen dem Subsidiaritätsprinzip überraschend neue Seiten ab. — Utz beleuchtet in interessanten Ausführungen die Verschiedenheit der Ausgangslage bei Thomas v. Aq. und bei Leo XIII. und der an ihn anknüpfenden Fortentwicklung unserer Soziallehre. Ebenso unterzieht er die aristotelische Bezeichnung des Staates als „vollkommene Gesellschaft“ beachtlicher Kritik; gegen seine Dreigliederung Staat-Gesellschaft-Wirtschaft dürfte aber doch einzuwenden sein, daß Wirtschaft als Vorgang nicht neben Staat und Gesellschaft gestellt werden kann, vielmehr einen Teil des gesellschaftlichen Geschehens, als Wirtschaftsgesellschaft verstanden einen Teil der Gesellschaft selbst ausmacht. — Hengstenberg und Küchenhoff bemühen sich jeder um einen eigenen Beweis des Subsidiaritätsprinzips, ersterer auf streng metaphysischem, letzterer auf juridischem oder staatsphilosophischem Weg. — An dem Beitrag von Van der Ven ist besonders beachtlich die Konfrontierung des Subsidiaritätsprinzips einmal mit der Situationsethik, zum andernmal mit dem in den Niederlanden in der Soziallehre reformierten Ursprungs vertretenen Prinzip der „Souveränität im eigenen Kreis“; diese Ausführungen legen nahe, Subsidiarität nur behutsam mit „Eigenrecht der kleineren Lebenskreise“ zu verdeutschen. v. Nell-Breuning

Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart*. (Kröners Taschenausgabe, 214). gr. 8° (XIV u. 200 S.) Stuttgart 1953, Kröner. DM. 6.—. — Diese „systematische Einführung“ (wie sie sich selbst bezeichnet) in die deutsche Soziologie der Gegenwart ist dadurch ausgezeichnet, daß sie einen Franzosen zum Verfasser hat, der sich ursprünglich auch an französische Leser wendet. Die Sachlichkeit des Referates leidet dadurch nicht: A. bringt für seine Aufgabe eine genaue, in langem Aufenthalt an deutschen Forschungsstätten erworbene Kenntnis der deutschen soziologischen Literatur mit und ist, was hier eine nicht zu übersehende Bedeutung hat, zugleich mit der deutschen Geschichtsphilosophie wohl vertraut. Andererseits gibt ihm die Distanz, in der er als Franzose zum Denken der deutschen Soziologen steht, eine besondere Möglichkeit kritischer Betrachtung, die seinem Buche einen eigenen Wert verleiht. In einer abschließenden Überlegung: „Die Soziologie in Deutschland und Frankreich“, sucht er, seine gesamte Darlegung zusammenfassend,

die Eigenart der deutschen Soziologie zu bestimmen und findet sie einmal in ihrer Verbindung mit der Philosophie, in ihrem vorwiegend geisteswissenschaftlichen Charakter (während die Soziologie in Frankreich mehr positivistisch ist und sich am Ideal der Naturwissenschaft orientiert), und zweitens in ihrem methodologischen Interesse, ihrem „Bedürfnis nach einer Selbstrechtfertigung“. Der Grundgedanke, von dem aus A. seine Darstellung aufbaut, ist der einer Unterscheidung von systematischer und historischer Soziologie. Die systematische Soziologie bewegt sich zwischen zwei Extremen, die von der formalen Soziologie Simmels und L. v. Wieses auf der einen, vom Universalismus Spanns auf der anderen gebildet werden; Tönnies, H. Schmalenbach und Vierkandt (die „phänomenologische“ Soziologie) werden zwischen ihnen eingeordnet. Der 2. Teil ist der vorwiegend historisch orientierten Soziologie gewidmet, die, wie A. sagt, sich einer Theorie der Weltgeschichte nähert (49). Hier sind behandelt Fr. Oppenheimer, die Kulturosoziologie Alfr. Webers und die Wissenssoziologie vor allem K. Mannheims. Im Werke Max Webers sieht A. schließlich eine Synthese von systematischer und historischer Soziologie verwirklicht. Eine ausführliche Analyse dieses Werkes stellt den Höhepunkt seines Gesamtberichtes über die deutsche Soziologie dar. Er betrachtet M. Weber als den zweifellos bedeutendsten deutschen Soziologen; „sein Werk drückt . . . nicht nur einen Moment des deutschen Schicksals, sondern darüber hinaus eine Stufe europäischen Bewußtseins aus“ (150). Dieser Überblick über den Aufbau des Buches zeigt, daß es A. gelungen ist, in die schwer zu überschauende Mannigfaltigkeit (und Gegensätzlichkeit) soziologischer Theorien eine Ordnung zu bringen, die seine Einführung zu einem sehr brauchbaren Hilfsmittel des Studiums macht. Zugleich wird daraus erkennbar, was der Begriff A.s von allgemeiner Soziologie als selbständiger Wissenschaft umfaßt; dabei ist seine Bemerkung erwähnenswert, daß gewiß auch jetzt noch ein Teil der soziologischen Arbeit im weiteren Sinne, und vielleicht sogar der interessanteste, von Historikern, Juristen und Nationalökonomern bewältigt werde (XII). — Das vorliegende Büchlein, mit dem sich die Krönersche Sammlung ein Verdienst erworben hat, ist die deutsche Übersetzung der 2. Aufl. des französischen Werkes (1950). Sie enthält als Abschluß eigens für die deutsche Ausgabe geschriebene „Bemerkungen zur jetzigen Lage der soziologischen Problematik“, die die Gemeinsamkeit der Aufgaben innerhalb der westlichen Sozialforschung betont, wie sie sich in der letzten Zeit herausgebildet hat; „die deutsche Soziologie aber kann zum gemeinsamen Werk den Beitrag einer einzigartigen philosophischen Tradition mitbringen“ (187).

H a r t m a n n

Ambrosetti, G., *Razionalità e storicità del diritto* (Pubbl. dell'Istituto di filosofia del diritto dell'Univ. di Roma, 28). gr. 8^o (VIII u. 234 S.) Mailand 1953, Guiffirè. L. 1200.— Die umfangreiche Einleitung (1—97) gibt eine außerordentlich anregende geschichtliche Einführung in das Problem, um das es dem Verf. geht. In der modernen Rechtsphilosophie zeigt sich ein Schwanken zwischen Rationalismus und Historismus; die einen betrachten das Recht ausschließlich als übergeschichtliche Idee, die ändern nur als geschichtliche Tatsache. So hatte das Naturrechtsdenken der Aufklärung die Geschichte vernachlässigt; die Reaktion gegen diese Einseitigkeit war der Rechtspositivismus. Auch Kant hat wenigstens das geschichtlich gewordene Recht von den apriorischen Grundlagen des Denkens und der Sittlichkeit losgetrennt. Das Entweder-Oder von rein apriorischem Formalismus und bloßem Positivismus überwindet auch die neuere italienische Rechtsphilosophie nicht. Den tieferen Grund für dieses Versagen sieht A. in der ungenügenden Wertung des Sozialen, im Mangel einer Ontologie der sozialen Wirklichkeit. Der Nominalismus hatte die soziale Wirklichkeit von der Ratio losgelöst und der Willkür der Macht überliefert. So blieb es in der Folgezeit; nur Vico unter den modernen nicht-scholastischen Rechtsphilosophen ordnete das Soziale wieder in das Metaphysische ein. Auch in der Existenzphilosophie kommt es nicht zu einer neuen Begegnung zwischen Gedanke und Geschichte. Dagegen findet A. in der jüngsten Phase der deutschen Rechtsphilosophie wertvolle Ansätze zu einer Neubesinnung, so bei Würtenberger, Radbruch, Rommen, v. Hippel, Coing, während die Denkweise der protestantischen Theologen die Gefahr eines theonomen Positivismus mit sich bringe. Auf dem Hintergrund dieser geschichtlichen Betrachtung sieht A. die

Aufgabe der heutigen Rechtsphilosophie darin, das Recht wieder zur Geltung zu bringen nicht als reine Idee und auch nicht als bloß geschichtliches Phänomen, sondern als einen Wert, der sich notwendig in der Geschichte verwirklicht, obwohl er nicht aus ihr allein stammt. Dementsprechend geht er in seiner eigenen Lösung von der Wesensontologie der menschlichen Person aus. In ihr gründet das Sittengesetz und — von diesem selbst gefordert — das Rechtsprinzip der „geschichtlichen Freiheit“ als der Vollmacht (potere), in der sozialen Umwelt den Bereich des „suum“ zu bestimmen. Fast nur unter diesem Begriff der *facultas moralis* berücksichtigt A. das Naturrecht. Dieses im Wesen des Menschen begründete Rechtsprinzip besagt zugleich die Wesensforderung, in der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit der Gesellschaft eine positive Rechtsordnung zu schaffen; das geschieht durch die Gesetze. Diese haben zunächst den Sinn, der geschichtlichen Welt ihre Festigkeit zu geben; letztlich dienen sie damit dem Wohl der menschlichen Person. — Nur gelegentlich deutet der Verf. an, daß die wechselnden geschichtlichen Verhältnisse, die doch auch ihre Wesensstruktur in sich tragen, bestimmte Rechtsnormen notwendig machen können; wäre er diesen Gedanken mehr nachgegangen, so hätte er vielleicht unter einer weiteren wichtigen Rücksicht den Zusammenhang zwischen Vernunftordnung und Geschichte im Recht zeigen können. Der Ansatz allein bei der menschlichen Person und gelegentliche Äußerungen wie die, die Gerechtigkeit auf der Ebene der Gemeinschaft habe ihr Fundament in der Gerechtigkeit zwischen Mensch und Mensch, d. h. der *iustitia commutativa* (202 f.), könnten ein Abgleiten von der rechten Mitte zum individualistischen Extrem hin vermuten lassen, wenn der Verf. nicht auch die Ontologie der Gemeinschaft so energisch betonte.

de Vries

Dombois, H. A., Strukturelle Staatslehre. gr. 8° (91 S.) Berlin 1952, Duncker und Humblot. DM 6.60. — Diese Staatslehre übersteigt nicht viel den Umfang, den eine tüchtige Dissertation zu haben pflegt; sie hat als solche 1950 der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen vorgelegen, aber nicht als der Versuch eines Anfängers, sondern als das Werk eines erfahrenen Juristen, der die Aufgabe sieht, die Grundlagen unseres Rechts- und Staatslebens neu zu durchdenken (D. war damals Staatsanwalt in Fulda und ist jetzt Mitglied des Stiftrates der Evangelischen Forschungsakademie Christophorus-Stift, Hemer i. W.). Das Buch ist außerordentlich gedrängt geschrieben, aus einer Fülle geschichtlicher Kenntnis und politischer Beobachtung, und gerade aus dieser Sättigung durch das Historische gewinnen seine begrifflichen Analysen einen hohen Grad konkreter Anschaulichkeit; was nicht ausschließt, daß die besondere Art, in der D. seine Gedanken entwickelt, den Zugang zum Gemeinen nicht immer erleichtert. Das Ganze ist in 3 Teilen aufgebaut: Ontologie, Teleologie und Soziologie des Staates. In der Ontologie des Staates verwertet D. in origineller Weise die Dreiheit: Substanz, Bewußtsein, Wille, um die Entstehungselemente des Staates aufzuzeigen (Volk als Wesensgemeinschaft, Nation als Bewußtseinsgemeinschaft, Staat als Willensgemeinschaft) und die Probleme der Staatserhaltung auseinanderzulegen, bei der es sich handelt um die Kontinuität der Substanz (Versuche der großen Revolutionen, durch Massenhinrichtungen oder durch soziale Umschichtung die Staatssubstanz zu verändern!), Kontinuität des Bewußtseins (Generationenproblem) und die Kontinuität des Willens. Ähnlich gelingt es D., durch Anwendung derselben Begriffe zu bemerkenswerten Beobachtungen bei der Behandlung des Staatsgebietes zu kommen, wo er ihnen die Dreiheit: Gebiet, Hauptstadt, Grenze, entsprechen läßt. Die Betrachtung der „Grenze“ wird weitergeführt im letzten Kapitel der Ontologie: „Zeit und Ende des Staates“, das zugleich wichtige Überlegungen über die Revolution enthält. In der Teleologie des Staates betont D. mit Smend (dessen Staatslehre er überhaupt nahesteht), daß alles Nachdenken über die Staatszwecke notwendig auf die alte Lehre vom Macht-, Rechts- und Wohlfahrtszweck zurückzuführen sei; aber auch sie weiß er in geistvoller Weise zu bereichern. — An einigen Stellen, an denen der Verf. auf die katholische Kirche zu sprechen kommt, wären Korrekturen anzubringen. Bei der Frage der Dauerhaftigkeit von Staatsbildungen wird die „staatsähnliche römische Kirche“ als Beispiel genannt (72), aber dabei vergessen, daß die Kirche doch wesentlich anderer

Natur als der Staat ist: gerade in Beziehung auf Entstehung und Dauer steht sie unter unvergleichlich anderen Prinzipien als die Staaten. Es ist nicht richtig, daß „alles, was in ihr geschieht, priesterliches Amt ist“ (72); gerade ihre Leitungsgewalt, in der sie als sichtbare Gemeinschaft bei allem Unterschied des Ursprungs und der Aufgabe dieser potestas iurisdictionis noch am meisten dem Staate ähnlich ist, ist nicht Ausfluß des priesterlichen Amtes. Über das, was gemeint ist, wenn bei der Christianisierung ganzer Völker von einem Zusammenfließen von natürlicher und Offenbarungsreligion gesprochen wird (36), ließe sich reden; aber in dem Wort vom „gutkatholischen Heidentum Südfrankreichs und Süditaliens“ liegt eine tiefe Verkennung der Wirklichkeit, die allerdings für einen deutschen Protestanten nur schwer zugänglich sein dürfte.

Hartmann

Mesnard, P., *L'essor de la philosophie politique au XVII^e siècle*. gr. 8° (VIII, 711 u. 21 S.) Paris 1952, Vrin. Fr. 2400.— Es liegt an sich eine gewisse Schwierigkeit darin, wenn ein großes Werk nach einer Reihe von Jahren unverändert aufs neue herausgegeben wird; denn für gewöhnlich ist die Forschung in der Zwischenzeit nicht stehengeblieben. Auf jeden Fall aber wird die Bedeutung eines solchen Buches dadurch in überzeugender Weise anerkannt, daß es trotz solcher Bedenken wiedererscheinen kann. Diese Bestätigung ist dem Buche von M. durch die Neuauflage gegeben, und es ist dankbar zu begrüßen, daß das Werk, das zuerst 1935 erschien, damit wieder leichter erreichbar ist. Es stellt eine Leistung dar, die, bei selbstverständlicher Auswertung einer ausgebreiteten Literatur, aus einer gründlichen Erforschung der ersten Quellen hervorgegangen ist. Deshalb würde auch eine neue Bearbeitung keine umfangreichen Änderungen verlangen. Der bibliographische Nachtrag, den der Verf. der Reproduktion angefügt hat, gibt einen brauchbaren Ersatz für Ergänzungen des Textes, die bei der photomechanischen Reproduktion nicht möglich waren. Er führt die inzwischen erschienenen wichtigen Textausgaben und Arbeiten über die behandelten Denker auf und enthält kurze, aber sehr lehrreiche Übersichten über den letzten Stand der Untersuchungen. Für das Studium der Geschichte der Staatsphilosophie in dem entscheidenden 16. Jahrh., der Entwicklung des modernen Souveränitätsbegriffes und der Grundideen der völkerrechtlichen Ordnung bildet M.s Werk ein wichtiges Hilfsmittel. Von Machiavelli bis Suárez sind alle für die Entfaltung staatsphilosophischer Ideen bedeutsamen Denker und Bewegungen in zum Teil sehr eingehenden Analysen dargestellt.

Hartmann

Mensch und Staat in Recht und Geschichte. Festschrift für Herbert Kraus zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, herausgegeben vom Göttinger Arbeitskreis. gr. 8° (VIII u. 468 S.) Kitzingen 1954, Holzner. DM 24.— Diese Festschrift ist einem Völkerrechtler gewidmet, der früh die Grundlagenprobleme seiner Wissenschaft zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht hat und damit in den Bereich rechtsphilosophischer Überlegungen eingetreten ist. Der Titel: „Mensch und Staat“ gibt den Kernpunkt dieser Überlegungen wieder. Dem „Staatsethos“ (1925) und der „internationalen Moral“ (1927) hat K. eigene Arbeiten gewidmet. Noch in einem seiner letzten Vorträge (Massen-austreibung und Völkermord, 1953) spricht er mit tiefer Überzeugung von den Grenzen des Staates und der Würde des Menschen: „Mit der Verletzung der Gebote des Menschentums durch menschenrechtswidrige Zielsetzungen und Methoden tritt der Staat aus seinem Bereich hinaus und begibt sich in eine Sphäre von Unrecht und Unsittlichkeit. Das hat zur Folge, daß seine Anordnungen nicht Recht, sondern Gewaltakte sind.“ Auch philosophiegeschichtlich von Bedeutung sind verschiedene Arbeiten über die völkerrechtlichen Ideen Kants (zuletzt: Von ehrlicher Kriegsführung und gerechtem Friedensschluß. Eine Studie über I. Kant, Tübingen 1950, Recht und Staat 149). — In der Festschrift sind vorwiegend Beiträge von Staats- und Völkerrechtlern vereinigt. Von andersgearteten Aufsätzen seien zwei genannt: einer über den Manichäismus (mit ausführlichem Literaturverzeichnis; v. Selle), der andere über den Göttinger Philosophen J. G. H. Feder, der sonst fast nur durch seinen ruhmlosen Zusammenstoß mit Kant und der Vernunftkritik bekannt ist und hier von K. O. Kurth in einer positiveren

Weise gezeichnet wird: an Hand einer Reihe kleinerer Auszüge aus den Büchern Feders sucht Kurth genauer den Einfluß zu bestimmen, den er auf die Ausbildung der Schopenhauerschen Gedankenwelt (nicht des Schopenhauerschen Systems) gehabt hat. Unter den historischen Beiträgen leitet zu Völkerrecht und Rechtsphilosophie über die Studie von H. Wehberg, der darauf aufmerksam macht, daß bei Hugo Grotius des öfteren dieselbe Rechtsfrage verschieden nach Naturrecht und positivem Völkerrecht beantwortet wird. Sehr mit Recht betont Wehberg, daß für Grotius (wie für die ganze Überlieferung, in der er steht) Naturrecht wirkliches Recht und nicht nur „Moralregel für das einzelne Gewissen“ ist; aber es scheint nicht, daß die Lösung ganz richtig ist, die W. vorschlägt, im Falle der verschiedenen Regelung einer Frage durch Völkerrecht (ius voluntarium) und Naturrecht würden bei Grotius die Regeln des Naturrechts in den Bereich der Moral verwiesen (229). Das Verhältnis ist je nach dem Grunde des Unterschiedes verschieden zu erklären; anders z. B. in dem Falle der *iusta causa belli*, auf die das positive *ius gentium* verzichtet, ohne die *naturrechtliche* Notwendigkeit ändern zu können, als in dem Falle der Sklaverei, in dem das ehemalige positive Recht eine Ermächtigung gibt, die zwar im Naturrecht nicht enthalten ist, aber als rechtliche Regelung auch im Gewissen angenommen werden konnte. — Völkerrechtliche Probleme, zum Teil in ausdrücklichem Eingehen auf rechtsphilosophische Grundlegungsfragen, sind in einer ganzen Anzahl von Arbeiten behandelt. Für mehr philosophisch als juristisch interessierte Leser sei besonders hingewiesen auf die Ausführungen von G. Leibholz über „Das Phänomen des totalen Staates“, eine schon etwas ältere Arbeit (1946), die eine eindrucksvolle Analyse gibt; auf den Beitrag von H. Korte, der die „Grundrechte der Staaten im Völkerrecht der Gegenwart“ behandelt und die heutige Anerkennung ihrer überpositiven, „translegalen“ Begründung nachweist, und auf die „Glossen über Wesen und Funktion des Krieges im Völkerrecht“ von F. A. v. d. Heydte, die auch für den Sozialethiker aufschlußreich sind. Das ganze Werk wird eröffnet durch ein „Gespräch über Völkerrecht und Außenpolitik“, in dem P. Barandon einen Juristen und einen Politiker in geistvoller Weise die „Diskussion zwischen Grotius und Machiavelli“ auf der Ebene heutiger Probleme erneuern läßt. — Am Schluß ist ein Curriculum vitae des Jubilars und ein Verzeichnis seiner wissenschaftlichen Arbeiten angefügt. Diese ausführliche, auch die Gutachten umfassende Bibliographie weist einige kleine Schönheitsfehler auf. Unter den Monographien fehlt die wichtige Schrift: Gedanken über Staatsethos im internationalen Verkehr, Berlin 1925. Die Angabe: „Massenausreibung und Völkermord, Göttingen 1953“, ist irreführend; es handelt sich um einen (in Göttingen April 1953 gehaltenen) Vortrag, der gedruckt ist im 4. Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg, Kitzingen/Main 1954, 118—138. Nicht aufgeführt ist ein Artikel ähnlichen Titels: Das Verbrechen des Genocidiums (Völkermord) und die Massenausreibung, Archiv, herausgegeben vom Göttinger Arbeitskreis 1949 IV (22. 9. 1949). Die Vorlesungen: La morale internationale stehen im *Recueil des Cours* 1927 I, 389—539 (nicht, wie infolge Druckfehlers angegeben, 117—123). Bei den Gutachten und Vorträgen wäre die Beifügung des Fundortes zu den Stücken, die veröffentlicht sind, wünschenswert gewesen (in einem wichtigeren Falle kann man ihn aus S. 113, Anm. 3 ergänzen).

Hartmann

5. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik

Bonaventura a Mehr, P., O.F.M.Cap., *Auxilium Scriptorum. Praecepta, consilia, subsidia manuscriptis prelo parandis imprimis operum et commentariorum quae latine vulgantur.* gr. 8° (57 S.) Romae 1953, Officium Libri Catholici. — Diese Anleitung zur Herrichtung von Manuskripten für die Drucklegung wird vor allem Anfängern gute Dienste leisten. Aber auch andere werden sicher oft gerne darnach greifen, zumal eine gute Übersicht über die gebräuchlichen Abkürzungen der religiösen Orden und Genossenschaften sowie der wissenschaftlichen Sammlungen und Zeitschriften geboten wird. Gerade die letzteren halten die rechte Mitte zwischen allzu kurzen und darum unverständlichen und allzu aus-

fürhlichen und darum zu umständlichen Abkürzungen. Es wäre zu wünschen, daß die hier vorgeschlagenen Abkürzungen, die schon vielfach in Gebrauch sind, bei wissenschaftlichen Veröffentlichungen allgemein übernommen würden.

Brinkmann

de Wulf, M., *Philosophie and Civilization in the Middle Ages*. 8° (X u. 312 S.), New York 1953, Dover Publ. Doll. 1.50; geb. Doll. 3.50. — Das Buch ist eine 2. unveränderte Aufl., deren erste 1922 bei der Princeton Univ. Press erschien. Es ist darin das Material der Vorträge gesammelt und erweitert, die W. während des 1. Weltkrieges an den Universitäten von Harvard, Poitiers und Toronto gehalten hat. W. selbst nennt das Werk im Vorwort „a supplement to my History of Mediaeval Philosophie“ (V). Man findet darin einen Überblick über den Einfluß des mittelalterlichen Wissens auf die Zivilisation des Westens. Ausgehend vom 12. Jahrh. und dem damaligen Feudaleuropa mit dem Einfluß von Cluny und Cîteaux, erscheint dem Verf. der Geist des Individualismus damals zu erwachen: The feudal man lived as a free man (34). Besonders durch Cluny habe dies Streben seine Verchristlichung erfahren: because Christianity placed upon each soul purchased by Christ's sacrifice an inestimable worth (ebd.). Das macht sich auch in der Philosophie etwa in der Lehre vom Individuum gegenüber den Universalien oder methodisch in der Absonderung der Einzelwissenschaften bemerkbar. Im 13. Jahrh. wird der Individualismus der vielen Einzelschulen durch die Universitäten in andere Richtung geleitet, dazu auch durch die beiden großen neuen Orden mit ihren studia generalia. Sie werden nun die individuellen Träger des wissenschaftlichen Lebens. Auch wird die Wissenschaft als ganze durch die neue scholastische Philosophie einschließlich des Aristotelismus erfaßt. Das zwang auf der einen Seite zur individuellen Klassifikation, die aber dann wieder ein „gigantisches Werk der Systematik“ wurde (85). In ähnlicher Weise wird in den weiteren Kapiteln die Wirkung des Individualismus auf die einzelnen Wissenschaftsgebiete einschließlich der Ethik und Soziologie verfolgt. Ein Mann von so universalem Wissen wie W. durfte einen solchen ideengeschichtlichen Überblick wagen und darin vielerlei Anregungen geben, die man sonst leicht in der Einzel- forschung nicht schaut. Vielleicht urteilen wir heute im Fortschritt des Einzelwissens über die Zeit in Einzelpunkten anders. Vor allem wird man nicht den Sonderbegriff des „Individualismus“, wie ihn der Verf. versteht, übersehen dürfen. Es bleibt aber eine anregende Schrift, die eine Neuauflage verdiente.

Weisweiler

B. 2: 98/127

Stegmüller, Fr., *Repertorium biblicum medii aevi*. Tom. III: *Commentaria*. Auctores H-M. gr. 8° (581 S.) Matriti 1951, Cons. sup. de investigaciones cient. Instituto Fr. Suárez. — Als Fortsetzung der beiden ersten Bde. (vgl. Schol 27 [1952] 471 f.) bringt der neue Bd. die biblischen Kommentare mit den Verfasser- namen H-M. Es steckt auch in diesem Bd. eine ungeheure Einzelarbeit, die bis in Zitationen von noch ungefundnen Kommentaren geht, wie sie sich hie und da in der Literatur finden. Nicht nur die kurzen Lebensdaten der Verfasser und die Hauptliteratur sind meist angegeben, sondern auch viele Handschriften. Die Nummern der besprochenen Kommentare gehen von 3862 bis 5657; es sind also über 2500 Werke analysiert. Dabei mußten zahlreiche Echtheitsfragen geprüft werden, die gerade bei den Bibelkommentaren so häufig sind. Es ist gewiß, daß eine solche Erstaufstellung recht undankbare Arbeit ist. Denn bald werden, wie es bereits mit dem 1. und 2. Bd. geschehen ist (s. Schol 29 [1954] 157), durch Spezialarbeiten manche Beifügungen gemacht werden können. Wir freuen uns, daß St. sich dadurch nicht abschrecken läßt. Denn solche Nachschlagewerke erleichtern, ja ermöglichen erst viele genauere Einzelarbeiten und helfen zu weiteren Funden. Wenn einmal ein Initienverzeichnis des Gesamtwerkes vorliegt, wird man das noch deutlicher spüren. — Ein paar Zusätze zu Hugo von St. Viktor: Die Institutiones in Decalogum (n. 3800) sind nicht aus De sacramentis genommen, sondern umgekehrt in dieses Werk eingebaut (vgl. Schol 24 [1949] 64 ff.). Ps.-Hugos

Allegoriae in VT et NT (n. 3847/8) finden sich auch in Rom, Cod. Borgh. 343, fol. 53^r-71^r. Von frühen Überlieferungen (s. 12) ist *De modo orandi* (n. 3810, 1) in Clm 2560, fol. 124^v-131^v überliefert; *De archa Noe* (n. 3791) in Clm 2575, fol. 55^r-84^v; *De quinque septenis* (n. 3849) ebd. fol. 3-7^v, in Clm 5990, fol. 4-6^v und Clm 14166 (saec. 13), fol. 9-10^v, wo auch fol. 33-71 ein Teil der echten *Miscellanea* (n. 3854) folgt. Das *Didascalicon* findet sich ferner in Clm 8262a, fol. 1^v-59^v; das 7. Buch (n. 3789) steht in Clm 21570, fol. 100-120^v. Dort ist auch die Erklärung *Super ecclesiasten* (n. 3812).

Weisweiler

Rochais, H. M., *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen-âge latin*: RevBénéd 63 (1953) 246-291. — Die Überlieferung patristischer Texte ins Mittelalter ist noch immer eine recht dunkle Frage. R. bringt dazu einen guten neuen Beitrag, wenn er den *Liber scintillarum* (PL 88, 597-718) des sogenannten Defensor aus dem Ende des 7. Jahrh. in seiner Überlieferung näher untersucht und aus ihr Folgerungen über Verbreitung, Bearbeitung und Benutzung zieht. Die Hss bringen eine kürzere und längere Einleitung. Letztere hält R. für die ursprüngliche. Sie nennt als Verfasser Defensor, seinen „nutritor“ Ursin und als Ort der Niederschrift die Abtei St. Martin in Ligugé bei Poitiers. 330 Hss konnte der Verf. bisher feststellen. Aus dem 8. Jahrh. sind noch 5 Überlieferungen als Fragmente erhalten. Eine Notiz zeigt, daß das Kapitel *De simplicitate* bereits Weihnachten gelesen wurde, sei es nun beim *Officium* oder im Kapitel bzw. im Refektor. Das Werk ist also schon Konventslektüre geworden. Außerdem finden sich in dieser frühesten Überlieferung bereits Kapitel, die im Migne-Druck fehlen. Die Verbreitung wird im 9. Jahrh. größer, da noch 17 Hss aus ihm erhalten sind: Reichenau, St. Gallen, Einsiedeln, Bayern, Nordfrankreich und Norditalien sind vertreten. 10 Hss sind aus dem 10. Jahrh. erhalten, meist aus Klöstern. Aus dem 11. Jahrh. kennt R. 17 Zeugen, darunter je einen aus Schäftlarn und Blaubeuren. Erzt jetzt findet sich eine Hs aus Spanien, San Millan. Aus dem 12. Jahrh. datieren schon 50 Hss. Von den 38, deren Herkunft bekannt ist, sind 23 aus Klöstern der Benediktiner, 6 der Zisterzienser, 4 der Prämonstratenser und nur eine aus einer Kathedralbibl. (Salisbury). Die Ausbreitung umfaßt nun ganz Europa. Selbstverständlich werden auch die Bearbeitungen immer zahlreicher, so z. B. eine mit mehr logischer Reihenfolge der Kapitel. Das 13. Jahrh. zählt 75 Zeugen, und 70 stammen aus den beiden folgenden Jahrhunderten. Auch jetzt sind von 85 ortsbekanntem Hss noch 40 aus Benediktinerklöstern und nur 7 aus den Zisterzienserabteien. — Der Text der Hss fordert dringend eine Neuausgabe, da auch ursprüngliche Stücke, wie bereits gesagt, im Druck fehlen. Sie wird schwierig werden, weil das Latein der ersten Hss des 8. Jahrh. sehr schlecht ist und bereits im 9. verbessert wurde. Ursprünglich scheint das Werk in der damals üblichen schlechten Sprache hergestellt worden zu sein, damit es seinen Lesern verständlich sei. Soll man nun einen philologisch brauchbaren Text herstellen oder die ältere, erste Niederschrift? Da es sich doch um eine Textsammlung der Patristik handelt, dürfte der erste Weg wohl vorzuziehen sein. Denn der Verfasser hat doch die Sprache nur aus praktischen Gründen verschlechtert. Uns interessieren die philologischen Sondergewohnheiten des 7. Jahrh. weniger. — Interessant ist noch die Zusammenstellung der Verfasser der Texte, die R. vornimmt. 350 Zitate stammen aus dem NT, aber 800 aus dem Alten. Es finden sich 1800 Väterstellen von 17 Autoren. Am stärksten ist Isidor vertreten (700), Gregor M. (300), Hieronymus und Augustin (je 200), Basilius (c. 100), Ambrosius und Cyprian (je 50), Ps.-Clemens und Ephrem (je 20). Dabei sind jedoch unechte Zuteilungen mitgerechnet. Der Einfluß des Sammelwerkes ist dadurch noch vergrößert worden, daß z. B. 130 Texte in Alkuins *Liber de virtutibus et vitiis* übernommen sind. Die weite Verbreitung macht es also sicher, daß wir eine der bedeutenden Quellen für die Väterkenntnis im aszetischen Raum vor uns haben.

Weisweiler

Winandy, J., O.S.B., *Ambroise Autpert, Moine et Théologien* (Tradition monastique, 2). 8^o (149 S.) Paris (1953), Plon. Fr. 420. — Der Abt von Clair-

vaux in Luxemburg, der uns bereits eine eingehende Darlegung über die Werke Autperts geschenkt hat (RevBénéd 60 [1950] 93—119), gibt uns im vorliegenden Bd. eine Einführung in das Denken des Abtes von St. Vincent am Volturno, wo er am 4. 10. 777 Abt wurde, aber am 28. 12. 778 schon seine Demission gab. Kurz darauf (30. 1. 784) starb er auf der Reise nach Rom. Das sind die einzigen sicheren Lebensdaten. Wir wissen nur noch, daß er aus der Provence stammte. Das Lebensbild muß also aus den Schriften erschlossen werden, und gerade deshalb ist diese erste Gesamtdarstellung wichtig. W. schildert Autpert als einen Mann, der ganz in der Vätertradition lebte, um dadurch das Glaubensgut möglichst zu bewahren. Die der Karolingerzeit so liebe Beschäftigung mit den heidnischen Schriftstellern blieb ihm daher fern. Daher kam auch seine Abneigung gegen die christlichen Apokryphen: *Teneamus solum quod certum habemus*, so schreibt er in seinem Apokalypsekomentar (21). Nichts soll man lehren, was nicht in der Hl. Schrift steht. In Einzelkapiteln zeigt W., wie Autpert dieses Grundprinzip tatsächlich durchgeführt hat. „La vision de l'Église“ belegt eine Auffassung von der Kirche, die sich eng an Cyprrian, Irenäus und Augustin anlehnt und von der Kirche vor allem als *corpus Christi mysticum* handelt. Dabei ist die Tatsächlichkeit dieser Vereinigung mit und in Christus stark herausgearbeitet, wie es dem betrachtenden Mönch in seiner Grundeinstellung nahe lag. Daher kann er auch die Einheit der Kirche hier auf Erden so real schildern. Ihre Leiden sind die Leiden Christi. In diesem Gedanken des mystischen Leibes hat auch die gegenseitige Liebe der Glieder ihre tiefste Wurzel. Der Gottesmutter ist das weitere Kapitel bei W. gewidmet. Stammen doch von Autpert die ältesten Marienpredigten des Westens, soweit sie uns überliefert sind. Neben der Jungfrauschafft Mariens ist es vor allem die Mutter, die er preist, daneben auch die Braut und der Typus der Kirche. Im Schoß Mariens hat der Herr sich mit der Kirche vermählt. Daher ist Maria die große Fürbitterin und die *mater gentium*. Auf der anderen Seite urteilt er auch hier nüchtern und real. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel will er nicht aus den Apokryphen beweisen. Daher genügt es ihm, sie im Himmel zu wissen, sei es mit oder ohne ihre Leiblichkeit. Sehr wichtig erscheint uns die Feststellung, daß die byzantinischen Schriften aus dem Süden Italiens anscheinend keinen direkten Einfluß auf das Marienbild Autperts ausgeübt haben, es sei denn indirekt durch ihre starke Marienminne. Das eigentümliche Denken zeigt sich auch im Kapitel *Le Combat Chrétien*, in dem W. die Moralthologie Autperts untersucht. Theologie ist wiederum das Wesentliche. Schrifttexte, nicht Vernunftüberlegung herrschen vor, wenn z. B. im *Conflictus vitorum et virtutum*, den Morin 1910 mit Recht Autpert zugeschrieben hat, die *Vitia* sich mit Vernunftgründen empfehlen, die Tugenden aber durch Schrifttexte ihre Schönheit beweisen. Die weiteren Kapitel: *L'Idéal monastique* und *Vacatio Sabbati*, zeigen mehr den Mönch in seinem eigenen Lebensziel. Auch hier ist innere Begeisterung mit ruhiger Schlichtheit gepaart. Das Mönchtum findet sein Urbild im frühen gemeinsamen Leben der Christen zu Jerusalem. Daher steht die Empfehlung der Armut so im Vordergrund wie auch die Buße, in deren Geist Autpert z. B. die Armut vor allem geübt wissen will. Die Kontemplation ist ihm Lebensziel. Das Leben hier ist ihm der Weg dazu. Die Sorge für den Nächsten hindert ihn nicht ebensowenig wie die Leiden, welche die Seele nur noch offener für die Liebestätigkeit machen. Man sieht also wieder das Doppelte in der Geistesrichtung Autperts: Mystik und Wirklichkeit. — Der Schluß der Arbeit bringt noch zwei lateinische Editionen mit französischer Übersetzung. Zunächst wird die kürzere Rezension der Predigt auf die Geburt Mariens gedruckt, die W., ebenso wie die längere, früher Alkuin zugeschriebene (PL 101, 1300—1308), Autpert zuerteilt. Durch P. Barré wurde W. auf eine neue Hs in Paris, Bibl. nat. lat. 3781, aufmerksam, so daß ein besserer Text hergestellt werden konnte. Eine doppelte Rezension gibt es auch von dem Werk Autperts *Summa et incomprehensibilis natura*. Die erste ist unter den Werken des Ambrosius gedruckt (PL 17, 755—762). W. gibt hier die zweite kürzere, die 1925 von Friderici in dem kaum zugänglichen *Chronicon Vulturense* gedruckt worden ist. Auch hier konnten zwei weitere Hss in München und Paris helfen, einen guten Text herzustellen. — Also eine

sehr wichtige Einführung in Autperts Gedanken, vor allem auch deshalb, weil der in der Bibl. magna schwer zugängliche Apokalypsenkommentar Autperts der Untersuchung weitgehend zugrunde gelegt wurde. Zum Marienbild Autperts als der zärtlich liebenden Mutter und seiner Entstehung aus den Gedanken der Vorzeit vgl. nun auch: Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon: Schol 28 (1953) 504—525. Weisweiler

St. John Damascene, *Dialectica*. Version of Robert Grosseteste. Ed. by A. Colligan O.F.M. (Franc. Inst. Publ., Text ser., 6). gr. 8^o (VIII u. 63 S.) St. Bonaventura N.Y. 1953, The Franciscan Institute, oder Louvain, Nauwelaerts, und Paderborn, Schöningh. Doll. 1.—. — Wahrscheinlich wurde die hier herausgegebene Schrift des Damasceners 742—749 verfaßt. Sie war als Einleitung der Ekdisis des orthodoxen Glaubens gedacht. Daher ist sie eigentlich keine „Dialektik“ im Sinn der Logik. Es werden vielmehr bestimmte logische Ausdrücke, die für die *Theologie* von Wichtigkeit sind, behandelt, wie ens, substantia, accidens, individuum, proprium, persona, hypostasis, enhypostataton und anhypostataton, qualitas, facere et pati, motus usw. Daher hatte die Scholastik besonderes Interesse an dem Buch, wie C. an Ockam belegt. Es gibt zwei frühe Hauptlinien der Überlieferung, die beide vielleicht auf den Damascener selbst noch zurückgehen: eine längere von 68 Kapiteln und eine kürzere von 15. Dazwischen liegt eine jüngere Überlieferung, die auch die Ordnung der Kapitel ändert. Dieser letztere Typ scheint Grosseteste bei seiner Übersetzung gedient zu haben. C. gibt eine gute Gegenüberstellung der Kapitelzahlen und hat auch am Rand seiner Edition die Mignekapitel aus PG 94 angegeben. Man kann also leicht den griechischen Text bei der Benutzung nachschlagen. Mit Thomson schreibt C. die Übersetzung Grosseteste zu und läßt sie zwischen 1235 und 1242 geschehen sein. Eigentlich ist es schade, daß C. nur die drei Oxforder Hss von den 13 bisher bekannten benutzt hat. Wäre es bei der heutigen Leichtigkeit, sich Photos zu verschaffen, nicht angeraten, wenigstens Stichproben aus den anderen zu machen und so zu versuchen, einen ersten Stammbaum aufzustellen? Der Benutzer wird es auch bedauern, daß der Apparat am Schluß allein gedruckt ist. Die kleinen Mehrkosten würde er sicher gern tragen, wenn er ihn gleich unter dem Text fände. Das soll aber den Dank nicht mindern, daß nun die Übersetzung uns handlich zugänglich ist. Denn besser ist zunächst eine vorläufige Edition als eine erst nach Jahren. Weisweiler

Wasselynck, R., La part des Moralia in Job de S. Grégoire le Grand dans les Miscellanea victorins: MéIScRel 10 (1953) 287—294. — W. fand, daß eine große Zahl der Kapitel in den Miscellanea Hugos bzw. Ps.-Hugos von St. Viktor aus den Moralia in Job Gregors des Großen genommen sind. Das ist eine wichtige Entdeckung, die uns das Rätsel über die einzelnen Kapitel dieser Sammlung leichter wird lösen lassen. Es sind einzelne Stücke auch aus anderen Werken Gregors genommen. Um folgende Kapitel handelt es sich: I 109, 173; III 83—85, 87—89, 91—94, 97—101, 115, 121—123, 127, 128; IV 4—10, 12, 15—17, 21—23, 27, 28, 37; VI 72, 82; VII 8. Also die meisten Texte finden sich in Buch 3 und 4, während besonders die beiden ersten Bücher wenige Entlehnungen aus Gregor aufweisen. Das bestätigt die bisherige Ansicht, daß besonders im Anfang viele echte Stücke Hugos sich finden. M. vermutet, daß noch andere Kapitel Gregors Werke benutzt haben, bes. auch den Ezechielkommentar. Das konnte ich tatsächlich schon bei einer ersten oberflächlichen Nachprüfung feststellen. So sind III 80 (= Ez. II 20—22), IV 65 (= Ez. I 5), VI 74 (= Ez. I 8), 75 (= Ez. II 10) aus dem Ezechielkommentar exzerpiert und aus den Moralia II c. 52 auch noch III 86 der Miscellanea genommen. Letztere Verifizierung ist deshalb besonders wichtig, weil sie die beiden Reihen der Zitate im 3. Buch verbindet, so daß nun III 83—89 hintereinander aus Gregors Werken genommen sind. III 95 ist eine Bearbeitung von Mor. XIX c. 28. Zweifellos werden sich noch manche andere Gleichheiten finden, wenn eine systematische Durcharbeit einmal gemacht wird. Bemerkenswert ist ferner, daß ich auch Stellen

find, in denen nur der eine oder andere Ausdruck mit Definition aus Gregor genommen ist. So ist z. B. die Definition von *zona aurea* in IV 69 der *Miscellanea Gregors* Gut, wie Mor. XXXIV c. 15 belegt. Inhaltlich stimmt VI 130 mit Mor. XXVIII c. 4 überein. Woher diese Excerpte oder Überarbeitungen stammen, ist noch unbekannt. Jedenfalls scheint Paterius nicht Pate gestanden zu haben, wie W. belegt. Interessant ist, daß oft andere Verse, etwa aus den Psalmen, an den Anfang gesetzt sind, die dann mit einer Stelle etwa des Ezechielkommentars erklärt werden und so ihre Herkunft verbergen. Jedenfalls haben wir also vielfach bereits eine Bearbeitung Gregorianischer Texte vor uns. Also eine wichtige, bisher verborgene patristische Quelle der Scholastik! Weisweiler

*Liber de sex principiis Gilberto Porretae ascriptus. Ad fidem manuscriptorum ed. A. Heysse O.F.M. †, recognovit D. Van den Eynde O.F.M. Ed. altera (Opuscula et textus, 7). 8^o (36 S.) Münster (1953), Aschendorff. DM 0.95. — Diese vorzügliche Neuauflage hat vor allem die Einführung auf den jetzigen Stand der Forschung gebracht. So ist die Authentizität Gilberts noch mehr abgeschwächt worden, als es bereits H. getan hatte. Ursprünglich dürfte die Schrift anonym verbreitet worden sein; dann wurde sie Aristoteles zugeschrieben. Zuerst hat nach unserer heutigen Kenntnis Roland von Cremona Gilbert als Verfasser genannt. Neben dem Fehlen aller Hss Belege für den Namen und überhaupt für die Schrift selber im 12. Jahrh. ist für die spätere Entstehung auch von ausschlaggebender Bedeutung, daß selbst Zitate aus ihr in anderen Schriften dieser Zeit nicht festgestellt wurden. Selbst im späteren 13. Jahrh. wird das Werk noch oft anonym abgeschrieben oder Aristoteles zuertheilt. Es ist freilich wahr, wie E. M. Buytaert (*FrancStud* 14 [1954] 107 f.) gut bemerkt, daß auch etwa die Burgundio-Übersetzung von *De orthodoxa fide* des Damasceners (1150—1158) nur in einer einzigen Überlieferung des Cod. Vat. lat. 313 aus dem 12. Jahrh. uns bisher überliefert ist. Aber bei Ps.-Gilbert handelt es sich doch um ein Schulbuch, wo das Fehlen also mehr auffällt. Der Katalog von Padua, S. Antonio, aus dem Jahr 1842 bringt zwar die Nachricht einer Überlieferung auch des Ps.-Gilbert in Cod. 401 aus dem 12. Jahrh. Doch bedarf das noch der Nachprüfung. Gewiß brauchen auch Zitate aus einem Schulbuch nicht als solche gekennzeichnet oder wörtlich zu sein. Dennoch bleibt das Fehlen auffällig. So kommt auch Buytaert zu dem Ergebnis einer nicht-gilbertinischen Schrift. Mit Recht weist E. ferner darauf hin, daß in ihr der *Liber de generatione et corruptione* genannt ist. Seine Übersetzung wird also vorausgesetzt. Sie ist aber von Aristipp († 1162) gemacht worden, während Gilbert schon 1154 starb. — Die weitere Bedeutung der Schrift war sehr groß. Sie wird oft in den Hss zusammen mit dem *Organon* überliefert und wurde 1152 bzw. 1255 ausdrücklich offiziell unter den Büchern genannt, die in der Artistenfakultät gelesen werden sollten. Albert der Gr. und Robert Kilwardby zählen zu ihren frühen Kommentatoren. An sich war sie als Schulbuch über die Prädikamente gedacht, nicht als eigentlich wissenschaftliches Werk. — Die Neuauflage hat für den Text die wichtige Hs der *Bibl. nat. von Paris* Cod. lat. 16597 (saec. 13), auf die G. Lacombe bei der Besprechung der 1. Ausgabe hingewiesen hat, eingearbeitet, so daß wir nun einen hinreichend gesicherten Text gegenüber dem humanistisch überarbeiteten des H. Barbaro, der in PL 188 gedruckt ist, besitzen. Dieser sollte also nicht mehr zitiert werden. Die Neuauflage geht somit über den engeren Zweck als Vorlage für Seminarübungen weit hinaus. Freilich hätte man auch hier wie bei der oben genannten Ausgabe des Damasceners gern einen Stammbaum der bisher bekannten 40—50 Hss gehabt, oder doch wenigstens der aus dem 13. Jahrh. stammenden. Buytaert zählt deren — außer den Parisern — 18 auf. So erst wäre das unsichere Gefühl, ob die wesentlichen Hss benutzt sind, genommen worden.*

Weisweiler

Delhaye, Ph., *Gauthier de Châtillon est-il l'auteur du Moralium dogma?* (*Anal. Med. Namurcensia*, 3). gr 8^o (89 S. u. 10 Tafeln) Namur (1953), Centre d'Études médiévales, 4 Boulevard du Nord, oder Lille, Giard. — Die Schrift

setzt sich in recht lebhafter Weise mit der Arbeit von *R. A. Gauthier*, *Pour l'attribution à Gauthier de Châtillon du Moraliū dogma philosophorū*, in der *Revue du moyen-âge latin* 7 (1951) 19—64 auseinander. In ihr hat Gauthier die frühere Zuweisung des *Moraliū dogma* an Wilhelm von Conches durch D. (*Une adaptation du De officiis au XIII^e siècle, le Moraliū dogma philosophorū: RechThAncMéd* 16 [1949] 227—258) angegriffen und das Werk Walter von Châtillon zugeschrieben. Bereits im später beigefügten Vorwort des *Dogma, 'Quia mores'* wird die Schrift entweder Walter oder Wilhelm zuerteilt. Die Verfasserschaft war also schon früh umstritten. D. prüft nun die Gegenründe von Gauthier eingehend. Er setzt den Prolog nicht so früh an wie dieser (um 1215), sondern vielleicht erst ins spätere 13. Jahrh. Vor allem aber betont er mit Recht, daß der Prolog die Frage der Autorschaft offenläßt. Entscheidend müssen also die inneren Kriterien sein. Die von Landgraf veröffentlichte *Ysagoge* und des Alanus von Lille *De virtutibus* dürften von dem *Moraliū dogma* abhängig sein. Denn erstere fügt an die Einteilung der *Abaelardschule* die des *Moraliū dogma* anscheinend an. *De virtutibus* verrät sich als abhängig, da es z. B. Gregors des Gr. Texte schlechter bringt als das *Dogma*. Aber selbst bei umgekehrtem Abhängigkeitsverhältnis wäre Wilhelm von Conches als Verfasser nicht ausgeschlossen, da er bei der Abfassung dieser beiden Werke noch lebte. Leider ist ein unmittelbarer Vergleich des *Dogma* mit anderen Schriften Walters nicht möglich, da sonst fast nur Gedichte von ihm bekannt sind. — Wertvoller noch als diese wichtigen Erkenntnisse sind die im Buch von D. eingestreuten Einzelbemerkungen und Darlegungen zur Ethik der Zeit und zu ihrer Tugendlehre. So handelt D. z. B. über die Einteilung der Tugenden bei den verschiedenen Autoren und über ihre Verbindung untereinander. Sehr wichtig erscheinen auch die Untersuchungen über die Verbindung von Ethik und Theologie (17 ff.). Es zeigt sich, daß der augustinische Konkordismus von rationaler und geoffenbarter Moral, also die Einordnung heidnischer Ethik in die christliche Moral, viel früher ist, als G. sie für das 13. Jahrhundert annahm. Isidor, Alkuin, später die Schule von Chartres lehren so, wie später z. B. Bonaventura in seiner *Reductio artium ad theologiam*. Durch diese Untersuchungen werden die wertvollen Ergebnisse über die Ethik im 12. Jahrh. ergänzt und bestätigt, die uns D. in seiner umfassenden Kenntnis dieses Gebietes bereits geschenkt hat (vgl. *Schol* 26 [1951] 152). Weisweiler

*S. Thomae Aquinatis In Aristotelis libros De coelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum Expositio. Cum textu ex recensione Leonina cura et studio Fr. R. M. Spiazzi O.P. gr. 8° (XXVIII u. 740 S.) Turin-Rom 1952, Marietti. — Super Evangelium S. Joannis Lectura. Ed. V. revisa. Cura R. Cai O.P. gr. 8° (IX u. 542 S.) Turin-Rom, Marietti. — In octo libros De physico auditu sive Physicorum Aristotelis. Ed. novissima, cura et studio P. Fr. Angeli M. Pirotta O.P. gr. 8° (658 S.) Neapel 1953, D'Auria. L. 4000. — De natura materiae. Attributed to St. Thomas Aquinas. Introduction and Text by J. M. Wyss (Textus philos. Friburgenses). gr. 8° (135 S.) Fribourg 1953, Soc. Philos., oder Louvain, Nauwelaerts. — In Fortsetzung unseres Berichtes über Neuauflagen der Werke des Aquinaten (vgl. *Schol* 27 [1952] 477 f.) seien zunächst zwei Werke in der handlichen Ausgabe von Marietti angezeigt. *Spiazzi* hat seinen früheren Bänden die Kommentare *De coelo et mundo, De generatione et corruptione* und die *Expositio Meteorologicorum* zugefügt. Als Textgrundlage wurde die Ausgabe in der *Leonina* mit Recht genommen. Kritische Noten fehlen, da es sich um eine Handausgabe handelt. Aber die *Leonina* verbürgt ja einen guten Text. Neben einer chronologischen Tafel (die natürlich alle Fragen der thomasischen Zeitbestimmungen in sich birgt; vgl. *Schol* a.a.O.) finden sich die guten Überblicke über die einzelnen Werke. Darüber hinaus ist in den einleitenden Seiten ein kurzer Einblick in die Hauptthesen der Kommentare gegeben. Das wird dem Anfänger helfen, sich einen ersten Einblick in die Werke zu verschaffen. — Ähnlich wie bei der *Lectura super Evangelium S. Matthæi* (vgl. *Schol* a.a.O.) hat *Cai* nun auch die Neuedition der *Lectura* in das *Johannesevangelium* ge-*

boten. Es handelt sich wieder um ein Reportatum des Fr. Raynald von Piperno, das aber Thomas selbst nach dem *Catalogus officialis* durchgesehen hat: *recollegit idem fr. Rainaldus, sed correxit eam fr. Thomas*. C. läßt die *Lectura in Paris* zwischen Januar 1269 und April 1272 entstanden sein. Die Edition selbst hat wie die 4. Aufl. die ed. *Parmensis* als Grundlage. Der Neuherausgeber hat aber auch die *Piana* und *Lugdunensis* herbeigezogen. Das Textbild ist neugestaltet und recht übersichtlich geworden. Es sind neue Verzeichnisse ähnlich wie bei der Ausgabe der *Lectura super Matthaem* beigegeben und ein sehr eingehender Überblick. Wir haben also trotz der noch fehlenden kritischen Ausgabe einen guten Fortschritt für den Handgebrauch. — *Pirotta* hat bereits 1925—1934 in der früheren *Marietti*-Ausgabe die Kommentare *De anima*, *De sensu et sensato* und die *Ethica* ediert. Der vorliegende Band, der in Neapel bei *D'Auria* erschien, geht einen etwas einfacheren Weg der Herausgabe als die beiden oben besprochenen Bände: *Adamus* *scrupulosoque Pianam editionem potius adaptare elegimus* (9). Denn diese Ausgabe erschien ihm als die beste, also auch über die bereits erschienene *Leonina* erhaben. Glücklicherweise schließt das nicht aus, daß an einer Reihe von Stellen, wie Stichproben zeigten, doch die *Leonina* benutzt und nach ihr verbessert wurde. So ist in *Lib. 1 lect. 1 nr. 27* das in der *Piana* fehlende *Homoteleuton* aus der *Leonina*, die es aus den Hss feststellen konnte, beigelegt. In *nr. 1272* heißt es wie in der *Leonina* richtig *AB, BC* statt *ABC*; in *nr. 1574* ist wie in der *Leonina* statt ‚qui‘ das bessere ‚quae‘ eingesetzt; in *nr. 602* liest man wieder mit der *Leonina* ‚alter horum‘ statt ‚alterum eorum‘ in der *Piana*, wie auch ‚et alter‘ statt ‚et alterum‘ usw. Vielleicht schenkt uns die neue *Marietti*-Ausgabe wieder den reinen Text der *Leonina* in einer Handausgabe. Bis dahin wird die vorliegende ihre Dienste tun. Denn das Schriftbild ist sehr gut und Papier wie Ausstattung vorzüglich. Die Schrift wird von *P.* nach 1261 gelegt, während *Spiazzi* in seiner *Tafel 1268* angibt. — Eine gute, eigentlich textkritische Edition des Traktates *De natura materiae* bietet *J. M. Wyss*, angeregt von *P. P. Wyser O.P.* Einer genauen Beschreibung der 30 bekannten Hss und ihrer Klassifizierung folgt die Untersuchung über die Echtheit der Schrift. Das Schlussergebnis lautet mit *Mandonnet* gegen *Grabmann*: *it seems impossible to maintain that St. Thomas was the author* (64). Dazu zwang *W.* die Hss Überlieferung, die zeigt, daß der Text sich nur in Hss findet, die zweifelhafte Werke des *Aquinaten* bringen, während er sich umgekehrt in keinem Manuskript findet, in dem nur echte Werke stehen (59 ff.). Auch die inneren Kriterien belegen dies Urteil, wie etwa die Lehre von der Mehrheit der Formen. Der weiteren Forschung ist es nun durch die vorzügliche Edition leichter gemacht, den wahren Verfasser durch den Lehrvergleich vielleicht zu finden. Die Edition fußt auf 9 Hss des 14. Jahrh. Aber auch die späteren wurden zur Prüfung beigezogen. Sie zeigen aber kaum mehr wesentliche Änderungen. So haben wir einen sicheren Text, für den man *W.* sehr danken muß.

Weisweiler

Fries, A., *Thomas und die Quaestio „De immortalitate animae“*: *Div Thom (Frib) 31* (1953) 18–52. — Es ist nicht gerade ein alltägliches Ereignis, daß eine in allen Thomasausgaben fehlende *Quaestio Disputata* als zweifellos echt nachgewiesen wird. Die *Quaestio De immortalitate animae* ist zwar seit etwa 30 Jahren aus *Cod. Vat. 781* bekannt, jener Hs, die zuerst von *A. Pelzer* als von *Thomas* selbst benutzt erkannt wurde. Sie wurde auch von *F. E. Gómez* in einer allerdings für viele schwer zugänglichen spanischen Sammlung als Werk von *Thomas* veröffentlicht, aber als solches nicht allgemein anerkannt. Den Echtheitsbeweis führt nun *F.* mit solcher Kraft, daß *m. E.* auch *Hyperkritiker* ihm nicht widerstehen können. Die enge Verbindung mit anderen *Thomas*-schriften gerade in dieser Hs, die sachliche Übereinstimmung mit Parallelstellen — mit Recht macht *F.* wiederum darauf aufmerksam, daß man wörtliche Herübernahme bei *Thomas* nur in seltenen Fällen antrifft —, das gleiche Formelwesen und die Vorliebe für gewisse Ausdrücke und Wörter, all dies legt für *Thomas* als Autor lautes Zeugnis ab. Auch die Entstehungszeit kann *F.* durch gute Gründe bestimmen. *De immortalitate animae* liegt nach dem *Sentenzenkommentar*, aber vor der *Summa* und *De anima*. Dürfen wir aus dem *Vorkom-*

men von Quästionen Alberts des Großen in derselben Hs vielleicht vermuten, daß sie aus den ersten Jahren des siebten Jahrzehntes (bald nach 1261), wo Thomas mit Albert am päpstlichen Hofe weilte, herrührt? F. wird die Frage in den *Opuscula* und *Textus* neu herausgeben. — Zwei ergänzende Bemerkungen. Aus einer in den Jahren 1926/1927 bis ins einzelne gehenden palaeographischen Studie, und dem Vergleich mit anderen Autographen des Heiligen, ergab sich mir, daß in Cod. 781 einzelne Seitenüberschriften in der littera illegibilis geschrieben sind, während ein großer Teil der Hs, unter anderem auch unsere *Quaestio*, eine Halbkursive zeigen, die von der littera illegibilis zwar verschieden ist, aber all ihre Elemente enthält. Die von den Herausgebern der *Summa contra gentiles* angewandten Kriterien, sachliche Änderungen, Streichungen, halb angefangene Wörter und Ersetzung durch andere Ausdrücke, all das, was von den Herausgebern als charakteristisch für ein Autograph angesehen wird, findet sich zumal in *De veritate* in reichlichem Maße. M. E. vermag die Berufung auf ein Diktatschreiben diese Tatsachen kaum zu erklären. Wir hätten also in den betreffenden Teilen, auch in *De immortalitate animae*, nicht die Urschrift, aber eine Autorenabschrift vor uns. Zweitens: Im Cod. Laud. Misc. 480 der Bodleiana Oxford, der auch *De immortalitate animae* enthält, steht mitten unter bekannten Fragen von Thomas die *Quaestio: Utrum anima coniuncta cognoscat se ipsam per essentiam*. Sie ist unzweifelhaft echt, wohl Reportatum. Interessant ist, daß wir in ihr die unmittelbare Niederschrift einer *Determinatio* haben — die *Disputatio* wird vorausgesetzt. Die *Quaestio* wird zugleich mit jener *De immortalitate* in den *Opuscula* et *Textus* veröffentlicht.

Pelster

Smalley, B., *A Commentary on the Hexaemeron by Henry of Ghent: RechThAncMéd* 20 (1953) 60-101. — Heinrich von Gent ist bekannt durch seine *Summa* und die *Quodlibeta*. Zwar wußte man durch Delisle und Ehrle, daß in Cod. 15355 der Pariser Nationalbibl. ein Kommentar zu den ersten 3 Kapiteln der *Genesis* ihm zugeschrieben wurde, aber niemand hatte die Hs untersucht. So ist diese erste Bearbeitung sehr nützlich. S. bringt die inneren und äußeren Gründe für die Echtheit — das Zeugnis des Katalogs der Sorbonne von 1338 hätte nicht fehlen dürfen — und zeigt dann an Beispielen ausgewählter Texte, wie Heinrich seine Aufgabe als Exeget auffaßte und durchführte. Er ist reich in Anführung philosophischer Texte, er verteidigt vor allem den Literarsinn, gibt die verschiedenen Bedeutungen der Worte — als Beispiel ist u. a. die Erklärung von *Principium* angeführt — und ist eher zur Kritik als zum Konkordismus der Meinungen geneigt.

Pelster

Dondaine, A., *Documents pour servir à l'histoire de la Province de France. L'appel au Concile (1303): ArchFrPraed* 22 (1952) 383-493. — Diese reich dokumentierte Abhandlung bietet nicht nur für die Geschichte des Dominikanerordens, sondern auch für die Geschichte der Theologie Interesse. Der Gallikanismus des französischen Klerus, der sich schon in den Streitigkeiten um die Privilegien der Bettelorden gezeigt hatte, nahm unter der Herrschaft des gewalttätigen und schlauen Philipp des Schönen bedeutenden Auftrieb. Der Streit mit Bonifaz VIII. gipfelte in der Appellation Philipps 1303 an ein allgemeines Konzil und an den künftigen legitimen Papst. Philipp forderte die ausdrückliche Beistimmung der Bischöfe, Prälaten, Äbte und Ordensmitglieder. Königliche Kommissäre machten ihre Runde in den Klöstern und Abteien und verlangten die Unterschrift. Das Merkwürdige ist nun, daß ein großer Teil der Mendikanten, die bisher die Verteidiger der Päpste, ihrer Schützer und Wohltäter, gewesen waren, auf seiten Philipps standen. In unserer Zeit hat man gewöhnlich die Unterzeichner sehr scharf beurteilt und die Weigerer als Verteidiger des Hl. Stuhles gefeiert. Ich habe schon früher in einer Besprechung (*Schol* 6 [1931] 105f.) die Meinung geäußert, daß diese Urteile auf beiden Seiten übertrieben wären. Tatsache ist, daß der größte Teil der Franzosen unterzeichnete und umgekehrt die Ausländer eine Zustimmung meistens verweigerten. D. veröffentlicht auf Grund der zumal im Nationalarchiv Paris vorhandenen Quel-

len die Namen der Unterzeichner des Predigerordens, unter ihnen der ehemalige Kanzler Johannes de Allodio, Johannes von Paris, Durandus, Hervéus Natalis. Im Konvent von St. Jacques waren 133 Appellanten, unter ihnen 6 oder 7 Ausländer; die Zahl der Verweigerer ist nicht überliefert. Bei den Franziskanern gab es 70 Appellanten, unter ihnen die 2 *magistri regentes* und 2 *baccalarii* und etwa ein Dutzend Ausländer, und 84 Opponenten, unter ihnen einen Magister und wenigstens 67 Ausländer — bei manch anderen läßt sich die Nationalität nicht mit Sicherheit feststellen (D. ist hier ein Irrtum unterlaufen, indem er die Zahl der Appellanten auf 85 anstatt auf 70 angibt). D. sucht mit aller Vorsicht die Zahl der Opponenten bei den Dominikanern festzustellen. Kein *magister regens* hat zugestimmt. Es waren im Konvent etwa 120 Ausländer; nur 6 oder 7 haben sich den Appellanten angeschlossen; die anderen also waren Gegner. Wieviel Franzosen mit ihnen gingen, läßt sich nicht feststellen. Die Verhältnisse in beiden Orden liegen also ungefähr gleich. Man kann D. nur zustimmen, wenn er für die Appellanten Milderungsgründe anführt. Sie standen unter dem Druck des gewalttätigen Philipp, sahen in der durch schlaue Propaganda vergifteten Atmosphäre nicht so klar, wie wir Nachfahren es tun. Man darf wohl hinzufügen, daß die Lehre von der *immediata iurisdictio* des Papstes und des Verhältnisses von Konzil und Papst noch nicht so durchgebildet war, wie es heute ist. Wenige Jahre später spricht hier Petrus de Palude ein klareres Wort. Auch waren es Franzosen, und in der *ecclesia gallicana* lebte seit langem ein starkes Gefühl der Selbständigkeit und einer besonderen Berufung der Nation. Andererseits ist es vielleicht weniger angebracht, den Heroismus der Opponenten, falls es nicht Franzosen waren, ganz allgemein zu preisen. Sie waren Ausländer, hatten wenig Interesse daran, die Machtgelüste Philipps zu bestärken, ihre Fürsten und Oben standen größtenteils auf seiten des Papstes, manche waren seine unmittelbaren Untertanen. Sie hatten also, falls sie zustimmten, bei ihrer Heimkehr allerlei Unangenehmes zu erwarten. Es bleibt das Verdienst von D., diese Appellation objektiv beurteilt zu haben. Ein anderes Verdienst sind die zahlreichen Angaben über die Personalien der Beteiligten, über die Aufnahme des Dekretes in anderen Konventen und die Austreibung der Verweigerer in Montpellier. Er bringt auch eine Liste des Bernard Gui mit den Namen der Konvente in der *Provincia Franciae* im Jahre 1306.

Pelster

Smith, C., *Some Aspects of the Scholastic Career of Archbishop Winchelsey: DomSt 6* (1953) 101-126. — Robert von Winchelsea, Erzbischof von Canterbury (1293-1313), ist in der englischen Geschichte bekannt als heroischer Verteidiger der Rechte seines Stuhles gegen Einmischungen Eduards I.; er wurde hie und da sogar als Heiliger verehrt. Seine frühere Laufbahn als Student und Lehrer in Paris und Oxford war in einiges Dunkel gehüllt. Seine Werke lagen völlig oder größtenteils unbekannt in Cod. 158 und 196 Assisi, in Cod. 217 des Magdalen College und Cod. 63 des Balliol College Oxford. Es ist ein großes Verdienst von S., die in Dokumenten oder gelegentlichen Bemerkungen verstreuten Angaben gesammelt und gesichtet zu haben. Winchelsey war 1267 *Magister artium* und Rektor der Universität Paris, wozu häufig ein blutjunger *Magister artium* genommen wurde. Möglicherweise unterbrach er von etwa 1272-1278 seine Studien, um sein Amt als Rektor von Wood Eaton zu versehen; 1283 ist er Kanoniker von St. Paul in London und Archidiakon von Essex und 1288 *Magister regens theologiae* und Kanzler in Oxford. Bald nach 1289 geht er als Lehrer der Theologie an die Kathedrale von London und wird 1293 zum Erzbischof von Canterbury gewählt. S. weist die in verschiedenen Hss vorhandenen *Questiones disputatae*, 8 an der Zahl, nach und führt den völlig gelungenen Beweis, daß auch 2 in Cod. 63, Balliol College, befindliche anonyme *Quodlibeta* — *Quodl. 2* unvollständig — Eigentum Winchelseas sind. Er konnte auch das durch falsche Einsetzung eines Quaterns in Unordnung gebrachte *Quodl. 1* wieder richtig ordnen. Außerdem wird bewiesen, daß die in Cod. Magd. C 217 enthaltene Widerlegung des Aegidius Romanus eine Abkürzung der Schrift Roberts von Orford ist. Der Verfasser bleibt unbekannt. Winchelsea dürfte nicht in Frage kommen. Es müßte noch untersucht werden, ob die Zitate aus Winchelsea sich auch im *Correctorium* Orfords finden; dann wäre Robertus eben Orford. Da

die *Dissertatio* von Vella, die nach S. Robert von Orford als Verfasser des *Correctorium* in Cod. Merton C 276 beweist, nicht gedruckt ist, so darf ich darauf hinweisen, daß dieser Beweis auch in dem Artikel: Thomistische Streitschriften gegen Aegidius Romanus (Greg 24 [1943] 152-157), geführt wird. — Die Arbeit ist ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte Winchelseas, der im Gegensatz zu seinem Vorgänger auf dem Stuhl von Canterbury, John Pecham, dem Thomismus nahestand. Hoffentlich bringt S. in einer folgenden Studie auch die noch fehlende Liste der einzelnen Fragen. — Vielleicht ist am Schluß eine allgemeine Bemerkung am Platze. Bei Anwendung der späteren Statuten zur chronologischen Bestimmung des Studienlaufes ist große Vorsicht am Platze. Waren die Statuten schon damals in Kraft? Wenn ja, gab es vielleicht allgemeine oder persönliche Privilegien, hier z. B. wurden Pariser Studienjahre in Oxford angerechnet? Wie groß war der Zwischenraum zwischen Vollendung der Sentenzenvorlesung und dem Doktorat? Pelster

Glorieux, P., Note sur les Questions disputées attribuées à Jean de Murro: *RechThAncMéd* 20 (1953) 135-137. — Über der Identifizierung der anonymen Schriften des Franziskaner-Kardinals Johannes de Murro steht kein günstiger Stern. Man sieht, welche Schwierigkeiten oft mit einer solchen verbunden sind. Zuerst hatte O. Lottin (*RevHistEccl* 44 [1949] 153-172) bewiesen, daß der Murro zugeschriebene Sentenzenkommentar nicht sein Eigentum sein kann. Nun zeigt Glorieux, daß von den 27 Fragen, die in Cod. 15895 ff. 1-15 Murro gehören sollen (vgl. *Mélanges A. Pelzer* 467-492), nur 4 Fragen mit Sicherheit für Murro in Anspruch genommen werden können, bei 4 anderen ist es allenfalls möglich; die übrigen sind Auszüge aus Quodl. 8 und 9 Gottfrieds von Fontaines; eine gehört Peter von Saint-Omer. Als geringen Ersatz kann ich eine andere Frage nennen. In einer Mischhandschrift im Besitz des Jesuitenkollegs in Frankfurt, die sich ein italienischer Franziskaner bald nach 1300 angefertigt hat, lesen wir f. 147^r: *Questio fratris Joannis de Murro Cardinalis*. Es folgt ff. 147^r-148^r. *Questio utrum beatitudo consistet in actu. Et videtur quod non. Operacio est ab agente . . . nec per consequens ei quies opponitur.* Pelster

Lottin, O., L'Ordinatio de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences. *RechThAncMéd* 20 (1953) 102-119. — L. liefert hier in seiner umsichtigen, alle Schwierigkeiten berücksichtigenden Weise einen mustergültigen Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des 3. Buches von Scotus' Sentenzenkommentar. Er prüft in sorgfältiger Gegenüberstellung auf Grund von 4 bzw. 5 Hss die Überlieferung des Kommentars zur 36. Distinktion. Das Ergebnis ist: Alle Hss: Assisi 137, Valencia 139, Oxford Merton 62 (Troyes 661), Barcelona Arch.-Cor. Aragon Ripoll 53, sind Reportationen, Assisi und Valencia auf der einen Seite, Merton und Ripoll auf der anderen gehören eng zusammen, trotz unbedeutenderen Unterschieden. Ferner gehen alle Hss auf eine Vorlesung zurück. Aber der Text von Assisi ist eine überarbeitete Reportation. Der Überarbeiter ist Scotus selbst. L. unterstreicht in weiser Vorsicht, man dürfe aus Dist. 36 nicht schließen, daß das gleiche für die Dist. 16-40 gelte. — Einige ergänzende Bemerkungen: L. bestätigt hier die auf Grund der Untersuchung anderer Distinktionen gemachte Behauptung, daß die Typen Valencia und Ripoll nicht die Frucht zweier, wie andere wollten, sondern einer und derselben Vorlesung seien (vgl. Hat Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt: Greg 27 [1946] 220-260). Die Verschiedenheiten in den Typen erklären sich durch verschiedene Reportationen. Nicht ganz überzeugt haben mich die Gründe für eine Überarbeitung durch Scotus selbst. Wir wissen aus den Prolegomena der neuen Ausgabe, daß schon bald aus den Rezensionen Elemente in den ursprünglichen Text einzudringen versuchten. Es scheint mir durchaus möglich, daß dem Recensor von Assisi die Ausführung nach Heinrich von Gent zu lang erschien. Er weiß auch, daß sie in Buch 6 der *Metaphysik* im wesentlichen enthalten sind. Der Kürze halber verweist er auf sie. Wenn Scotus selbst eine Editio vorbereitete, so mußte ihm doch daran liegen, dem Leser den vollen Inhalt zu geben. Oder ist es so, daß er in seiner Hs „vorläufig“ nur verwies, um später

nachzufüllen? Ferner wird die Einleitungsformel „in qua Magister agit“ von den Herausgebern für l. 1 d. 2 — die einzige bisher in Frage kommende — als Einschub bezeichnet. Zufolge der Ausgabe von Venedig 1619, die auf ältere zurückgeht, wird sie vielfach „alia lectio“ genannt. Es ist also vorläufig Vorsicht geboten. Überhaupt scheinen Buch 2 und 3 ähnliche Schwierigkeiten für die Textgestaltung zu haben wie Buch 1, wie dies schon aus den Bemerkungen von C. Balič (Les Commentaires de Jean D. Scot sur les Quatre Livres des Sentences, 92-199) hervorgeht. Nur ein Punkt. Im Vertrauen auf Cod. Fol. 69 Worcester und auf den scheinbaren Abschluß von Dist. 18 durch eine Disputatio in Aula hatte ich angenommen, daß Scotus in Paris das 3. Buch nur bis zu dieser Distinktion erklärt habe und der Rest nach England gehöre. Nun scheint er aber, wenigstens nach Stichproben zu schließen, daß die auf Dist. 18 folgenden Distinktionen so völlig den vorhergehenden Fragen gleichen, daß sie wohl auch zu den Reportata Parisiensia gehören. Zudem haben mehrere Hss der Reportata den vollständigen Kommentar. Die Disputatio in aula oder eine zeitweilige Unterbrechung hätte den Anlaß geboten, daß hier einige Hss schließen. Das „Usque huc legit frater Joannes Duns Parisius, aliud de Anglia“ in Cod. Ripoll nach l. 3 d. 17 bietet allerdings ein schwerwiegendes Bedenken, so daß man an Reportata einer früheren Lectio Oxoniensis denken müßte. Vielleicht ist aber „in Anglia“ ein vorereiler Schluß des Schreibers, der in einer Pariser Hs nur 17 Distinktionen fand, in einer anderen aber das vollständige Buch. — Eine andere Frage. Wie kommt es, daß im Gegensatz zu früheren Distinktionen Dist. 36-40 der Reportata und des Oxoniense so gut wie vollständig übereinstimmen? Hier findet sich auch das in den Reportata sonst fehlende „in qua Magister agit“. Wer hat die Priorität? Diese und manche andere Fragen zeigen, mit welch großen Schwierigkeiten die Herausgeber auch in den letzten Büchern zu kämpfen haben und wie notwendig und verdienstvoll die kritische Ausgabe ist.

Pelster

Schriften des Nikolaus von Cues. Predigten. 1430-1441. Deutsch von J. Sikora (†) u. E. Bohnenstädt (Im Auftr. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. hrg. von E. Hoffmann). 8° (475 S.), Heidelberg 1952, Kerle. DM 19.80. — Insgesamt neunzehn Predigten der ersten Predigtperiode des Kardinals werden hier in sorgfältiger, langjähriger Übersetzungsarbeit vorgelegt. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, wurde nach den Handschriften (Cod. Cusanus 220, Cod. Vatic. lat. 1244, 1245) eine wortgetreue und zugleich verständliche Übertragung angestrebt. Zahlreiche Anmerkungen sollen dem heutigen Leser das Verständnis erleichtern. In einem Vorwort rechtfertigt die Übersetzerin ausführlich die Grundsätze, nach denen sie die Arbeit anfertigte. Darüber hinaus aber gewährt sie einen Einblick in die damalige Predigttechnik überhaupt. Sie schließt sich der Auffassung J. Kochs an, wonach die Predigten im allgemeinen wohl lateinisch vorbereitet, aber deutsch gehalten wurden (15). Auf das Inhaltliche der Predigten kann hier nicht eingegangen werden, aus allem spricht der Seelenhirt und der Kirchenfürst. Gelegentlich wird der Ton angeschlagen, der dem Cusaner eigentümlich ist, die Thematik seines Denkens, seine Lieblingsideen, eine echte Mystik in der Folge der Tradition. „Manchmal sind einzelne Sätze von besonderem Gewichte eines anrufenden und lockenden Reichtums und fallen in ihrer starken Aufleuchtkraft gleichsam wie Perlen in uns hinein“ (38), kostbares Traditionsgut, bescheiden in der äußeren Form, solche Stellen künden scheu tiefste seelische Hintergründe. Damit wird gesagt, daß eine grundsätzliche Einführung und Durchklärung der Predigten nicht beabsichtigt ist (54), es kommt darauf an, zu versuchen, den großen Prediger „so aufzunehmen, wie er ist und wie er aus und zu seiner Zeit in vielem auch noch ganz eigentlich zu uns redet“ (60).

Fischer