

Aufsätze und Bücher

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

De Brie, G. A. (Editor), *Bibliographia Philosophica 1934—1945*. Vol. 2 *Bibliographia Philosophiae*. gr. 8^o (XXXII u. 798 S.) Ultrajecti-Antverpiae 1954, Spectrum. 125.— Dfls. — Der 1. Bd. dieses stattlichen Werkes umfaßte die Veröffentlichungen zur *Geschichte der Philosophie* aus den Jahren 1934—1945. Er wurde in dieser Zeitschrift begrüßt als einzigartiges Nachschlagewerk, das im Bibliotheksbetrieb unentbehrlich ist und dem Fachgelehrten unschätzbare Dienste leistet; vgl. Schol 26 (1951) 446. — Der nunmehr vorliegende umfangreiche 2. Bd. hat zum Gegenstand die *philosophische Literatur* von 1934 bis 1945 in 16 wichtigen Teilen: 1. Scripta generalia de philosophia: Bibliographien, Wörterbücher, Festschriften, Tagungsberichte, philosophische Gesellschaften; Einleitung in die philosophischen Handbücher. 2. Logica: Logica formalis, formalizata, Metalogica. 3. Critica scientiarum, bes. Philosophie der Mathematik, der Natur- und Geisteswissenschaften. 4. Theoria cognitionis. 5. Metaphysica. 6. Theodicea. 7. Philosophia naturalis: Kosmologie und Biologie. 8. Psychologia: auch ihre Sonderdisziplinen. 9. Ethica. 10. Philosophia et theoria generalis iuris. 11. Philosophia linguistica. 12. Aesthetica et philosophia artis. 13—16. Philosophia religionis, culturae, historiae, educationis. Ein eingehendes Namenverzeichnis von 128 Seiten erleichtert in erheblichem Maße den Gebrauch des Werkes. — Dieses große Unternehmen bedarf keiner neuen Empfehlung. In der eindrucksvollen Gestalt, in der es dasteht, ist es sich selbst Empfehlung. Wir schulden dem Werke aufrichtigen Dank; Dank dem Herausgeber, der den gut gegliederten Plan gefaßt hat, Dank den zahlreichen Mitarbeitern, die in mühevoller Arbeit ihn sorgfältig durchgeführt haben. N i n k

Thyssen, J., *Die Philosophie in der gegenwärtigen geistigen Krise* (Akademische Vorträge und Abhandlungen, 18). 8^o (47 S.) Bonn (1954), Bouvier. 4.80 DM. — Das Heft enthält drei im Rahmen des Bonner „Studium generale“ gehaltene Vorträge; der Titel der Schrift gibt nur das Thema des ersten der drei Vorträge. In diesem sucht der Verf. zu umreißen, was für eine Aufgabe die Philosophie in einer Zeit hat, in der die Allgemeingültigkeit fast aller Erkenntnisse bezweifelt wird. Der „Sprung“ in den Glauben gelinge nicht allen. Die Philosophie muß den Schwankenden dadurch einen Halt geben, daß sie auf die allgemeinmenschlichen Grundwerte hinweise, in deren Anerkennung die Philosophen trotz aller Verschiedenheit der Richtungen im wesentlichen einig seien. Der an zweiter Stelle abgedruckte Vortrag über „die Bildungsfunktion der Philosophie“ arbeitet gut die Bedeutung der Philosophie für Vertiefung des Fachstudiums und seine Einordnung in allumfassende Zusammenhänge heraus. Der dritte Vortrag „Karl Jaspers als Metaphysiker“ gibt einen ausgezeichneten Überblick über die Grundgedanken der irrationalistischen Metaphysik Jaspers'. — Im ersten Vortrag wünschte man die Ansätze zur Überwindung des Relativismus, in dessen weiter Verbreitung Th. mit Recht ein Merkmal der geistigen Krise sieht (10 f.), stärker herausgearbeitet. Zu den Gemeinsamkeiten aller echten Philosophen gehört auch die Überzeugung vom absoluten Wert der Wahrheit, der nicht erst durch die Anerkennung von seiten der Mehrheit zustande kommt. de Vries

v. Hildebrand, D., *Die Menschheit am Scheidewege*. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge. gr. 8^o (659 S.) Regensburg 1955, Habel. 22.50 DM. — Eine erste Sammlung von Abhandlungen und Vorträgen D. v. H.s erschien 1932, vom Verfasser selbst herausgegeben, unter dem Titel: „Zeitliches im Lichte des Ewigen“, der die Weise seines Denkens treffend bezeichnete. Die darin vereinigten Arbeiten sind in den neuen Band ohne Ausnahme aufgenommen worden, und es hätte sich schon gelohnt, sie erneut vorzulegen. Aber sie bilden nur den klei-

neren Teil der neuen Sammlung, die *Karla Mertens* herausgegeben und mit einer einführenden Deutung bereichert hat. Einige der nun hinzugefügten Stücke stammen noch aus der früheren Zeit v. H.s, wie der Aufsatz: „Die neue Welt des Christentums“ von 1919, der am Anfang seiner religiösen Schriften steht und das Besondere des Christlichen, seinen übernatürlichen Charakter, hervorhebt. An den Kampf, den v. H. von Österreich aus gegen den Nationalsozialismus geführt hat, erinnert vor allem die Abhandlung: „Die Juden und das christliche Abendland“, die neben der Absage an den Antisemitismus die Rolle der Juden in der geistigen Gestaltung des Abendlandes behandelt; aus der Konzeption, die v. H. darüber entwickelt, erscheint ihm der Zionismus (und die gegenwärtige Existenz des Staates Israel?) als ein geistiger Selbstmord und eine Verleugnung des innersten, geheimnisvollsten Sinnes und Wesens Israels. Aus der gleichen Zeit stammt die grundlegende Besinnung auf „die geistige Einheit des Abendlandes“. Einige neuere Arbeiten, die der Wirksamkeit v. H.s in den Vereinigten Staaten angehören, sind von der Herausgeberin aus dem Englischen übersetzt worden. Darunter ist der Aufsatz, der der ganzen Sammlung den Titel gegeben hat: „Die Menschheit am Scheidewege“; in einer Analyse moderner Haltungen, auch im Hinweis auf Sartre, zeigt er, daß die wesentlichste Scheidung innerhalb der heutigen Menschheit sich in der Anerkennung oder Verwerfung der Geschöpflichkeit des Menschen vollzieht. — Nur bei einzelnen Beiträgen ist auf ihre Entstehungszeit oder erste Veröffentlichung hingewiesen. Kurze Angaben dieser Art wären zu allen Stücken willkommen gewesen. — Die ganze Sammlung, durch ein ausführliches Register erschlossen, gibt ein deutliches Bild von der Spannweite des Geistes, die v. H. eigen ist. Und der innere Wesenszug seiner Erkenntnishaltung offenbart sich am deutlichsten in dem, was er, mit auffallender Häufigkeit, über die Ehrfurcht sagt, die „Mutter der Tugenden“. Er spricht es als Grundsatz aus: „Nur dem ehrfürchtigen Geist erschließen sich die Tiefe, die Fülle und vor allem die Geheimnisse des Seienden“ (188). Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht der Beitrag über „die Idee einer katholischen Universität“. Er gibt eine Darlegung der Haltungen, die für die Erkenntnis bedeutsam sind. Als die wesentlich richtige nennt er „eine ehrfürchtige und zugleich liebende Geöffnetheit“; jene „von dem Wissen um die Tiefe und den Reichtum des Kosmos erfüllte Ehrfurcht, die . . . den Dingen mit der inneren Bereitschaft naht, ihrer Tiefendimension gerecht zu werden . . .“ (565).

Hartmann

Pieper, J., Weistum, Dichtung, Sakrament. 8^o (349 S.) München 1954, Kösel. 13.50 DM. — Die Aufsätze und Notizen P.s, die dieser Band vereinigt, entstammen im wesentlichen dem Zeitraum von 1935 bis 1953. Sie gruppieren sich um die drei Themen „Weistum“ (Philosophie), „Dichtung“ (und Kunst), „Sakrament“. Der Verf. versteht es meisterhaft, die Weisheit der Alten, vor allem des hl. Thomas von Aquin., neu zum Leuchten zu bringen und dadurch in den genannten Bereichen den Blick für das Wesentliche, für die „Wahrheit der Dinge“, zu schärfen. Dabei bleibt er keineswegs in abstrakter Spekulation befangen, sondern weiß immer wieder von den Wesensordnungen her auf die konkretesten Gegenwartsfragen Licht, manchmal überraschendes Licht fallen zu lassen, wie z. B. auf Fragen wie „Freizeitgestaltung“ oder Fernseh-Übertragung der hl. Messe. Gegenüber allem rein Gewohnheitsmäßigen und aller bloßen Betriebsamkeit betont er die Notwendigkeit der Besinnung und echter „Muße“; um dahin zu gelangen, muß der gehetzte moderne Mensch wieder echt zuhören und mit eigenen Augen sehen lernen; sonst verfällt er notwendig dem demagogischen Zauber beliebiger Machthaber (216). Ein Buch, das den besinnlichen Leser wirklich innerlich bereichert, selbst da, wo er dem Verf. nicht in allem zustimmt.

de Vries

Schwippert, H. (Herausgeber), Mensch und Technik. Erzeugnis — Form — Gebrauch (Darmstädter Gespräch, 3). 4^o (253 S.) Darmstadt 1952, Neue Darmstädter Verlagsanstalt. 12.60 DM; geb. 16.80 DM. — In dem lebendig bewegten Gespräch über das brennende Problem „Mensch und Technik“ trafen sich in Darmstadt Menschen der Theorie und der Praxis, begegneten sich die verschiedensten geistigen Einstellungen. Den Hintergrund aller Auseinandersetzungen bildete

das weithin empfundene „Nichtwissen um das Problem der Technik“ (104). Ein Geschehen hat sich vollzogen, „das für unsere Existenz notwendig und wesentlich ist“ (104), das wir aber erst allmählich mit unserer Erkenntnis einholen müssen. Die Diskussion schwang bis in die äußersten Extreme aus: einerseits wurden die Dämonie und die der Technik eigenen Gefahren hervorgehoben bis zu der Behauptung, sie sei „das Widernatürliche schlechthin“, „naturfern und menschenfern“ (93); andererseits bestritt man die Dämonie und sah in der Technik „ein durchaus legitimes Anliegen, einen ausdrücklichen Gottesauftrag an den Menschen“ (43), der bestellt sei, Gottes Schöpfungswerk zu entfalten, weshalb „technische Gestalten“ als „Bereicherungen der Schöpfungswelt“ (33) anzusprechen seien. Als Ergebnis trat mehr und mehr die ausgewogene Mitte hervor; an sich ist die Technik als „Erschließung der Welt für den Menschen und durch den Menschen“ (55) etwas Positives; tatsächlich aber sind wir „der technischen Dinge nicht Herr geworden“ (57), weil „die Entwicklung des menschlichen Charakters“ (58) mit ihnen nicht Schritt gehalten hat und wir für sie „nicht richtig erzogen worden sind“ (100). Für die Zukunft ist entscheidend, was der Mensch „aus der Technik macht, wie er sie verwendet“ (99); es gilt, den Menschen „in den Mittelpunkt“ (92) zu stellen; wenn er „sein Leben meistert, dann meistert er die Technik“ (82). Wie vor allem *Stepun* zeigte, gilt es zu verhüten, daß „eine exzentrisch gelagerte Partialität den Totalitätsanspruch erhebt“ (39). Damit die Technik dem wahrhaft Menschlichen eingeordnet werde, sind „das spezialistisch ausgerichtete Leistungs-subjekt“ und „der Massenmensch“ (40) zu überwinden. „Wir müssen wieder die Persönlichkeit in uns aufrichten und aus der Mitte der Welt heraus leben“ (40); und „die Welt ohne Mitte ist die Welt ohne Gott und darum auch ohne Persönlichkeit“ (39; vgl. 159—167). Diesen Heilungsprozeß kann fördern die Pflege der Muße (110 f. u. 145) und des Schöpferischen (159), der elementaren Betätigungen, deren bildende Kraft nicht unterschätzt werden darf (144 f.), und damit des ganzheitlichen, in allen Stufen seiner Entwicklung beheimateten Menschentums (173—179). — Der letzte Tag war durch das „internationale Arbeitsgespräch über industrielle Formgebung“ (181) ausgefüllt, dem die gleichzeitig stattfindende Ausstellung eine anregende Basis gab. Dabei war die Überzeugung maßgebend, daß durch die Maschine, durch Materialgerechtigkeit und Zielgerichtetheit das wohlgeformte Ding nicht zwangsläufig zerstört wird. Alles kommt auf die rechte Handhabung der Maschine an. Es gilt, gute Formen zu entwickeln, die den Notwendigkeiten der Technik entsprechen und so dem Kitsch den Boden entziehen; dabei sind Persönlichkeit, Meisterschaft und Qualitätsgefühl von entscheidender Bedeutung. Des näheren wurde erörtert, welche Wege zur guten Form und zum fähigen Former (Designer) führen und wie sowohl der Unternehmer als auch der Verbraucher dafür zu gewinnen sind. — Philosophisch gesehen, wandte sich das Gespräch nicht hinreichend der grundsätzlichen Klärung zu; so blieb ziemlich im Dunkeln, was letztlich die Technik, der Mensch und die gute Form eigentlich sind, von einigen wenigen Ansätzen abgesehen. Daher kam es nicht zu einer tiefgründigen und eindeutigen Unterbauung der Forderungen und Wege, vermochte man insbesondere das Verhältnis von Mensch und Technik nicht über eine gewisse Unbestimmtheit hinauszuführen. Von einer Durchdringung des Grundsätzlichen her hätten die fruchtbaren Einsichten, die immer wieder aus dem Gespräch leuchteten, bedeutend an Klarheit und Kraft gewonnen. Lotz

Reidemeister, K., Geist und Wirklichkeit. Kritische Essays. 8^o (92 S.) Berlin 1953, Springer. 8.60 DM. — Der Verf. will der Frage nachgehen, welche Bedeutung die Wissenschaftlichkeit für die Philosophie hat. Geschichtlich zeigt sich die Abwendung von einer wissenschaftlichen Philosophie mit der Abwendung von der Natur und der exakten Naturwissenschaft verbunden. Darum gilt die Bestimmung des Verf. vorzüglich den Bedingungen der Naturwissenschaft und Mathematik. Die Naturwissenschaft zwingt den Menschen „in die strenge Schule des Feststellens“ (5); dabei entzieht sich die Wirklichkeit immer mehr den apriorischen Vorstellungen des Menschengeistes. Die Mathematik dagegen wird unabhängig von der erfahrenen Wirklichkeit logisch konstruiert; nicht die Anschauung war Führerin beim Aufbau der Geometrie; darum ist Kants Begründung der Apriori-

tät der Raumvorstellung nicht durchschlagend (22 f.). Im 2. Teil verbindet R. mit den wissenschaftstheoretischen Erwägungen eine Kritik der Ontologie als Lehre vom Seienden und vom Sein. Er unterscheidet hier wiederholt verschiedene Schichten des Realen: Erscheinung, Faktum, Wirklichkeit, Sein. Anscheinend sollen alle diese Schichten voneinander verschieden sein; man vermißt aber eine klare Abgrenzung. Das Wissen dringt nur bis zur „Wirklichkeit“, zu dem Wirkungszusammenhang der Dinge, vor; aber „Erkenntnis von Seiendem“ ist das nicht. Das Sein „lichtet sich“ nur im Mythos (62). Insbesondere ist das Cogito nicht Feststellung eines Seienden, sondern nur „Bezeichnung einer Leistung“ (47). — Man spürt aus den Darlegungen R.s ein lebendiges, persönliches Philosophieren heraus, aber es bleibt zu sehr „Soliloquium“, unbekümmert darum, ob auch der Leser mit Hilfe der gewählten Formulierungen den Gedanken eindeutig erfassen kann. So ist man oft auf ein Raten angewiesen und weiß dann nicht, ob man richtig geraten hat. Im besonderen wird es nicht klar, ob nicht die Abneigung R.s gegen die Ontologie nur auf einem Mißverständnis beruht; jedenfalls zielt seine Kritik zunächst auf die Existenzphilosophie. Damit hängt es wohl zusammen, daß in das Wort „Sein“ etwas hineingelegt wird, was seinem ursprünglichen Sinn fernliegt. Schließlich kann doch gar keine Aussage gemacht werden, ohne daß irgendwie ein „Sein“ ausgesagt wird.

de Vries

Bocheński, I. M., *Ancient Formal Logic*. 8^o (X u. 122 S.) Amsterdam, North-Holland Publishing Company. 12.— Fl. — Man wird B. für diese bei aller Kürze inhaltreiche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der antiken Logik Dank wissen. Die Kürze ist nicht zuletzt dadurch ermöglicht, daß die logischen Gesetze der Alten in die Symbolsprache der modernen Logik übertragen sind. Außer den in den „Principia mathematica“ verwandten Symbolen benutzt B. auch die scholastischen Zeichen für die vier Arten von kategorischen Sätzen (SaP usw.) und neu eingeführte Zeichen für die aristotelischen Modalitäten. Die geschichtliche Entwicklung gliedert B. in fünf Perioden: 1. Die Vorläufer vor Aristoteles, besonders Platon; 2. Aristoteles; 3. Die alten Peripatetiker: Theophrast und Eudemos; 4. Die stoisch-megarische Schule; 5. Die nachstoische Logik, insbesondere Galenus und Boethius. Entgegen der gewöhnlichen Auffassung zeigt B., daß sich bei Aristoteles schon Ansätze zu einer Relationslogik finden (68—70); auch einige Gesetze der Aussagenlogik kennt Aristoteles bereits (70 f.). Weiter ausgeführt wurde die Aussagenlogik allerdings erst von den Stoikern; interessant ist der Hinweis, daß sich bei ihnen vier verschiedene Auffassungen der Implikation finden (89 f.). Jedenfalls sieht man hier wieder, wie ungerecht die Urteile Prantls über die stoische Logik waren.

de Vries

Cornforth, M., *Wissenschaft contra Idealismus. Eine Untersuchung des „reinen Empirismus“ und der modernen Logik*. 8^o (380 S.) Berlin 1953, Dietz. 6.50 DM. — In diesem aus dem Englischen übersetzten Buch beurteilt der Verf. vom Standpunkt des Dialektischen Materialismus die empiristische Philosophie von Berkeley bis Mach und ihre Fortführung im logischen Positivismus Russels, Wittgensteins und Carnaps. Die Grundthese C.s lautet etwa so: Bei aller zur Schau gestellten Hochschätzung der Wissenschaft gehören der Empirismus und logische Positivismus doch in das Lager des „Idealismus“ und damit der „Metaphysik“ und „Mystik“, weil sie die Wissenschaft auf bloße Erscheinungen oder sogar, wie bei Carnap, auf die bloßen sprachlichen Formen einschränken und dadurch der Religion die Möglichkeit offen lassen, trotz allen Fortschritten der Wissenschaft ihre veralteten Lehren über das angeblich wirkliche Sein der Welt weiterhin aufrechtzuerhalten. In der heftigsten Tonart kommen diese Vorwürfe in dem Vorwort zum Ausdruck, das der sowjetische Philosoph G. Alexandrow dem Buch beigegeben hat (7—52). Hier wird Carnap als „einer der Rädelführer im modernen idealistischen Sumpf der USA“ (21) und, ebenso wie Wittgenstein, als „Mystiker“ bezeichnet (23). Die logische Analyse des Neupositivismus ist die „Küche der Mystik“, in der die reale Welt in eine ideale verwandelt wird (30). Weil C. das erkannt habe, wird sein Buch gelobt, allerdings mit Einschränkungen, da er sich offenbar nicht in allem genau an die Parteilinie gehalten

hat. C. gesteht denn auch in einer Vorbemerkung (5 f.) pflichtschuldig seine „Irrtümer“ ein und bezeichnet zwei Abschnitte seines Buches als „absolut falsch“; das hindert ihn freilich nicht, diese Abschnitte in der Übersetzung unverändert neu abdrucken zu lassen! Der 1. Teil des Buches (67—162) gibt eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung und eine Kritik des „reinen Empirismus“ bis Mach, der 2. Teil (163—370) behandelt die logische Analyse und den logischen Positivismus. Im einzelnen enthält die Kritik manche guten Bemerkungen. So weist C. mit Recht darauf hin, daß es die isolierten Empfindungselemente, von denen vor allem Mach ausgeht, in unserer Wahrnehmungswelt nicht gibt (154); darum gibt es auch die „Elementarsätze“ Russels nicht (211—215), und auch die „Protokollsätze“ Carnaps lassen sich in seiner Theorie nicht rechtfertigen (276 f.). Gute Ansätze enthalten auch die Bemerkungen über die Bedeutung des Tuns und der Gemeinschaft für die Realitätserkenntnis (140 f.), und mit vollem Recht wird die Auffassung Carnaps abgelehnt, philosophische Fragen seien bloße Sprachfragen (272 f., 319). Wie sehr wir aber C. auch darin zustimmen, daß die Wissenschaft eine Erkenntnis der realen materiellen Welt vermitteln kann, so sehr erscheint uns die naive Überschätzung der „Riesenfortschritte der Wissenschaft“ oder vielmehr die Verwechslung von echter Wissenschaft mit pseudowissenschaftlichen weltanschaulichen Folgerungen im Stil von Engels oder Haeckel veraltet. de Vries

Blaha, O., Logische Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund. Zur Ontologie der Universalien, Sachverhalte und Seinsschichten. 8^o (90 S.) Graz-Wien-München 1955, Stiasny. 30.— Sch. — Logische Wirklichkeitsstruktur bezeichnet eine innere Aufbau-Struktur der Gesamtwirklichkeit, die sich aber von der „ontischen“ abhebt, nämlich der „Zusammensetzung“ der Wirklichkeit „aus Einzelsubstanzen mit ihren Akzidentien“ (13). Es handelt sich um „logische Einheiten“ auf der Ebene der Washeiten, der Wesenheiten (12 21 22); ihr auffälligster Grundzug ist die Schichtenordnung; als Beispiel dient, in Verkürzung, etwa: „materielles Ding-sein — „Tisch-sein“ — „hölzerner-Tisch-sein“ (15). Entscheidend für das Verständnis der Originalität der neuen Theorie, die allerdings ihre philosophiegeschichtlich aufweisbaren Vorgänger, vor allem, wie der Verf. meint, die skotistische Seinslehre, nicht verleugnet, ist die Behauptung, daß jede logisch letzte Wirklichkeitseinheit „infolge ihrer absoluten Einfachheit nur einmal in der ganzen Wirklichkeit vorkommt“ (15 18), wenn auch nicht im Sinne der „numerischen Einmaligkeit“ (17), und daher nicht „Substanzformen, Entelechien“ gleichzusetzen (23), sondern qualitativ anders zu fassen, eben als Strukturelement der Wirklichkeit als ganzer (19 23). In bezug auf die Methode gilt: „unmittelbares Erkennen“ (25 65) hat die letzten Struktureinheiten „einfach hinzunehmen“ (28). — Nach einem philosophiegeschichtlichen Rückblick, der manche kritische Frage wachruft, entwirft ein erster Abschnitt „allgemeine Wesenszüge der logischen Wirklichkeitsstruktur“ (37 f.). Er beschreibt die vollkommene „Einfachheit“ der logischen Einheiten bei aller Notwendigkeit, sie in bestimmten, wesenhaften Beziehungen untereinander zu denken, da „jede logische Wirklichkeitseinheit ihrer ganzen, inhaltlichen Washeit nach die ganze einfache Washeit anderer logischer Einheiten braucht oder erheischt“ (39 44). Doch bestimmt dieses notwendige Bezogensein die andere Washeit nur überhaupt und „in minimalem Maße“ (45); deren „Fülle“ kommt aus Eigenbestimmung. So aber baut sich der Wirklichkeitszusammenhang „schichten- oder stufenweise, und zwar hierarchisch“ auf (48), insofern die Bezogenheiten einen strengen, nicht umkehrbaren Richtungssinn haben (logische Priorität und Posteriorität der Einheiten). In Abschnitt II gelangen dann drei grundlegende Einheiten zum Aufweis; es wird dabei sofort sichtbar, wie wenig diese Theorie mit einer Metaphysik der „Seinsprinzipien“ im herkömmlichen Sinn zu tun hat. Jene drei Einheiten heißen: „Wissen als solches“ — „Wollen als solches“ — „Ichheit als solche“ (51 f.). Auch Einzelheiten des sehr knapp gehaltenen Aufweises machen das Spezifische dieses ontologischen Denkens leider noch nicht deutlich genug; um darüber urteilen zu können, müßte man eine ausführliche Darstellung abwarten. Gerade auch die Analyse des „Wissens“ und „Wollens“ enthält soviel rein spekulative Elemente, daß eingehendere Begründung unerläßlich ist. Ein wichtiges Ergebnis: es könne keine logische Einheit geben, die nicht jenen drei Einheiten gegen-

über logisch sekundär wäre (58), womit die „Ichheit als solche“ als logischer Mittelpunkt der Welt hervortritt (62 64 67 f.). Das führt zur These vom Primat des Personalen in der Wirklichkeit (77), eine These, die von Anfang an mitintendiert war (8 14 24). — Vorliegende Schrift gibt vor allem ein Programm. Sie wird auf hohes Interesse rechnen können bei denen, die eine „Konstitutionsontologie“ suchen. Geklärt werden müßte wohl in der Hauptsache die Beziehung zwischen den je einmaligen logischen Einheiten, aus denen sich die Gesamtwirklichkeit aufbauen soll, und den Einzelsubstanzen und deren Konstitutionsprinzipien. Was dazu beigetragen wird (21 f. 29 f.), ist noch zu summarisch. O g i e r m a n n

Bontadini, G., *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*. 1. Bd. gr. 8^o (255 S.) Brescia 1952, La Scuola. 1500.— L. — Der Verf. will in diesem Werk zeigen, wie der „Gnoseologismus“ der modernen Philosophie durch die geschichtliche Entfaltung seiner Grundgedanken sich selbst aufgehoben hat. Sein folgerichtiges Ende war der Idealismus und schließlich die Vernichtung der Philosophie im Existentialismus, „Problematizismus“ und Neopositivismus. Der Begründung dieser These dienen in diesem 1. Band die Analysen der Philosophie Berkeleys (11—34), Leibnizens (35—84), Humes (85—144) und Kants (145—245). Die allen gemeinsame Voraussetzung ist der „gnoseologische“ Dualismus von Subjekt und Objekt, wobei das Subjekt das Bewußtsein mit den ihm immanenten Phänomenen, das Objekt das Ding der Außenwelt ist, das durch seine Einwirkung auf die Sinne die Phänomene hervorbringt. Diese Voraussetzung gründet nach B. wieder in der „naturalistischen“ Voraussetzung, daß die Realität primär die körperliche Materie sei (148—150); oft wird auch die gnoseologische These selbst einfach als Naturalismus bezeichnet. Die volle Auswirkung der gnoseologistischen Voraussetzung wird dadurch lange gehemmt, daß zugleich mit ihr auch das „klassische Prinzip“ — gemeint ist das Kausalitätsprinzip der scholastischen Philosophie — nachwirkt, namentlich bei Leibniz. Dieses Prinzip dient für den Schluß von den Phänomenen auf die Dinge als deren Ursachen. Trotzdem führt die gnoseologistische These immer wieder durch ihre Folgerungen zur Aufhebung ihrer selbst: so im Immaterialismus Berkeleys, in der Leugnung der Wechselwirkung bei Leibniz, in der Kritik der Kausalität bei Hume. Auch darin, daß das Kausalitätsprinzip nicht mehr auf das Widerspruchsprinzip zurückgeführt werde, nicht einmal bei Leibniz, sieht B. eine Art „Phänomenismus“ (149). Bei Kant schließlich kommt der Gnoseologismus zur „Explosion“, d. h. er wird sich der Folgerungen, die seine eigenen Voraussetzungen sprengen, voll bewußt. Diese „Geburt des expliziten Gnoseologismus“, diese „Explosion“, legt B. zeitlich auf den Brief Kants an Marcus Herz vom Jahre 1772 fest (203). Die in diesem Brief dargelegten Gedanken veranlassen Kant, auf die dualistische Lösung ganz zu verzichten und das Erkenntnisproblem im „transzendentalen“ Sinn zu behandeln. — Die geistvoll und mit umfassender Kenntnis der geschichtlichen Einzelheiten durchgeführte These des Verf. erregt allerdings ein Bedenken. Sie setzt voraus, daß die geschichtliche Entwicklung der Systeme zugleich eine logisch notwendige Entfaltung gewisser Grundgedanken ist, eine Voraussetzung, die zum mindesten nicht immer zutrifft. Um eine wirksame *Deductio ad absurdum* zu geben, müßte also gezeigt werden, daß sich Folgerungen, die alle Philosophie zerstören, logisch notwendig aus dem „gnoseologistischen“ Ansatz ergeben. Das würde aber eine genauere Unterscheidung der verschiedenen Einzelthesen des „Gnoseologismus“ voraussetzen; denn offenbar enthält er auch durchaus richtige Elemente und kann nicht in Bausch und Bogen abgelehnt werden. — Eine Einzelheit: Es stimmt nicht, daß Leibniz den Satz vom Grund nicht auf das Widerspruchsprinzip zurückgeführt hat; er hat nicht nur grundsätzlich stets die analytische Rückführung aller „notwendigen Wahrheiten“ gefordert, sondern auch selbst, wie R. Zocher gezeigt hat, eine analytische Ableitung des Satzes vom Grunde versucht (vgl. Schol 29 [1954] 129). Freilich erweist er sich gerade dadurch als Rationalisten. Das gibt B. selbst zu, wenn er sagt, die „virtuelle Identität“ des Leibniz sei in Wirklichkeit Synthese (69). de Vries

Eberhardt, M., *Das Erkennen. Der relationale Weltbegriff als Lösung des Wirklichkeitsproblems*. gr. 8^o (246 S.) Hamburg 1952, Meiner. 12.— DM. — In

diesem Buche lehnt die Verfasserin alle „übernatürlichen Seinssetzungen“ ab — zu diesen ist auch die Existenz eines persönlichen Gottes zu rechnen, der als unendliches Wesen von der geschöpflichen Welt real verschieden wäre —, sie will aber damit keineswegs die Anerkennung des echt Metaphysischen ausschließen (132). Diesem echt Metaphysischen gegenüber bekennt sie sich dann allerdings zu einem grundsätzlichen Agnostizismus: es ist in keiner Weise erfassbar (133). Es gelingt der Verf. freilich nicht, diesen Agnostizismus wirklich festzuhalten. Denn die Frage nach der zureichenden Ursache eines beliebigen Einzelgeschehens „stellt schon eine metaphysische Frage dar“ (133), wobei man E. insofern zustimmen wird, als solche Fragen nicht sinnvoll sind, wenn nicht bereits bestimmte metaphysische Prinzipien in ihrer Gültigkeit für die Seins- und Erkenntnisordnung wenigstens stillschweigend anerkannt werden. Als metaphysisch hat deswegen auch das von E. aufgestellte Kriterium für eine dem Zweifel standhaltende Seinssetzung zu gelten: die sinnvolle Ergänzung des Bewußtseinsgeschehens (17—23). Die Begründung, die E. für dieses Kriterium gibt, erscheint uns in der vorliegenden Form nicht als ausreichend. Aber auch der für das Buch so entscheidende „relationale Weltbegriff“ kann nur auf dem Wege über metaphysisches Fragen gewonnen werden (auch die Verfasserin beschreitet diesen Weg) und enthält selber wieder metaphysische Momente, gehört also einer Region an, die zwar voller Ehrfurcht anerkannt werden kann, dem Denken aber, nach einer Grundposition des Buches, unzugänglich ist. Daß ein solcher Begriff als „Lösung des Wirklichkeitsproblems“ (136—235) angesehen werden kann, müssen wir mehr als bezweifeln. Mit Recht aber geht E. für ihre Untersuchungen von dem unmittelbar gegebenen Bewußtseinsgeschehen als der Grundlage aller Wirklichkeitserkenntnis aus (1—23). Im 2. Teil des Buches: Die Setzung einer über das Bewußtseinsgeschehen hinausgehenden Wirklichkeit (24—70), würden wir, wie schon oben angedeutet, eine tiefere Begründung wünschen, evtl. im Anschluß an Descartes, von dem die Verfasserin nur ganz kurz spricht (13). Dann würde sie vermutlich auch verschiedenen Thesen des 3. Teiles (Der relationale Weltbegriff als Seinssetzung und das auf ihm beruhende relationale Wirklichkeitsdenken, 71—135) eine andere Fassung geben, die sich von der vorliegenden nicht unbedeutend unterscheiden würde. Gilen

Borelli, F., *L'argomento ontologico nei grandi pensatori*. 8^o (270 S.) Neapel 1953, Conte. 1000.— L. — Die Denker, deren Stellungnahmen in diesem Buch behandelt werden, sind: Anselm, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel sowie die Italiener Rosmini, Gioberti, T. Mamiani, F. Bonatelli, B. Varisco, P. Carabellese, wobei sich der Verf. bewußt ist, daß diese letzteren nicht alle den Rang der „Großen“ haben. B. stellt die Auffassungen dieser Denker vom ontologischen Gottesbeweis, den die meisten von ihnen in dieser oder jener Form annehmen, in den Zusammenhang ihres Systems hinein. Als Motiv für die Bejahung und gegebenenfalls Veränderung des anselmischen Beweises sieht B. den Fideismus, Intuitionismus, Ultrarealismus und die Lehre vom *universale ante rem* an — so bei den mittelalterlichen Autoren —, in der Neuzeit aber den rationalistischen Phänomenismus, für den die Phänomene erst durch ihre Begründung in Gott, dem Ersterkannten, ihre Realitätsbegründung erhalten, und nach Kant den idealistischen Phänomenismus, in dem Gott zum transzendentalen Einheitspunkt der realen Vielheit degradiert wird. — Was die Darstellung der systematischen Hintergründe angeht, so verliert sich diese manchmal zu sehr in Einzelheiten zum Schaden des Hauptthemas. Ungern vermißt man eine eingehendere Behandlung des Duns Scotus und Bonaventuras. Obwohl die Fundstellen angegeben sind, hätte man doch eine reichere Dokumentation durch Textbelege gewünscht. Über die Interpretation der einzelnen Denker ist schon viel diskutiert worden und es gibt darüber eine reiche Spezialliteratur. Keine einzige dieser Arbeiten ist zitiert. Die Beurteilung der Lehren erfolgt vom Boden des Thomismus aus. Außer der *via causalitatis efficientis* läßt B. keinen anderen gültigen Gottesbeweis zu. Das macht es ihm unmöglich, die positiven Elemente in den Unterströmungen anzuerkennen, die auch große Denker immer wieder auf den Irrweg des ontologischen Gottesbeweises verlocken. Brugger

Sheen, F. J., *Philosophy of Religion. The Impact of Modern Knowledge on Religion.* 8^o (IX u. 452 S.) Dublin o. J. (first published 1952), Browne u. Nolan. 25.— Sh. — Das Verhältnis von Vernunft und Religion ist der Gegenstand dieses Buches, der darin vielseitig und mit großer Gewandtheit behandelt wird. Im 1. Teil verfolgt der (als Weihbischof von New York und Rundfunkredner bekannte) Verf. die Geschichte des geistigen Wandels vom Rationalismus zum heutigen Irrationalismus; im 2. Teil legt er im Anschluß an die *quinque viae* die Forderung der Vernunft nach der Existenz Gottes dar, und zwar sowohl in ihrer Transzendenz wie in der richtig verstandenen Immanenz; im 3. Teil untersucht er den von den Natur- und Geisteswissenschaften geführten Angriff gegen die Religion und wehrt ihn mit den Waffen einer unbestechlichen Kritik ab; im 4. Teil lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Tatsache und die Bedeutung des neuen Zugangs zu Gott, den der moderne Mensch leichter im Durchgang durch sein Menschsein als auf dem Wege über die äußere Natur findet. Die besondere Stärke des Buches, das für weitere Kreise geschrieben ist, besteht einerseits in der staunenswerten Verarbeitung einer schier unübersehbaren Literatur, die der Verf. in gut ausgewählten Texten und sinngetreuen Zusammenfassungen zu Wort kommen läßt, und andererseits in der Gabe, das Verfehlte und Schiefe so vieler Auffassungen im Lichte einer gesunden Vernunft sichtbar zu machen. Das Buch ist geeignet, ganze Berge von Vorurteilen abzutragen. Eine gute Übersetzung wäre eine verdienstvolle Aufgabe. — Nur wenige Punkte sind es, die Bedenken erregen, so z. B., wenn der Verf. *Formalursache* und *scientia dirigens* sowie *Finalursache* und *voluntas imperans* identifiziert (185).
Brugger

Feigl, F. K., *Das Problem des Todes.* 8^o (120 S.) München 1953, Reinhardt. 4.80 DM; geb. 6.50 DM. — Nach der Überzeugung des Verf. gibt es auf die Fragen um Zeitlichkeit und Ewigkeit, um diesseitiges und jenseitiges Leben keine „wissenschaftlich stichhaltige Antwort“ (8); deshalb bedient er sich nicht der „Denkmittel der Erkenntnistheorie oder der philosophischen Ontologie“ (9). Wir müssen bei den genialen Menschen in die Schule gehen, denen es vergönnt ist, „in die Hintergründe des Daseins erlebend einzudringen“ (17). — Der Tod erscheint „als Feind und als Freund“ (19) zugleich. Den Feind sollen wir nicht verharmlosen, aber auch nicht in panischem Schrecken vor ihm erstarren; die rechte Haltung gelingt nur schwer, weil der Tod „objektiv das Natürlichste, subjektiv das Unnatürlichste, objektiv eine Notwendigkeit, subjektiv eine Unmöglichkeit“ (27) ist. Den Freund erfahren wir, insofern er das Leiden dieses Lebens endet und das andere Leben eröffnet; überhaupt wäre die Endlosigkeit unseres irdischen Lebens unerträglich: „der bloße Gedanke an eine solche Möglichkeit kann einem Grauen verursachen“ (31). — Durch die Sicherheit des Daß und durch die Unsicherheit des Wann ist der Tod „Erwecker und Erzieher“ (38), ja „der größte Lebensförderer“ (39); er wirkt als Antrieb in unseren irdischen Aufgaben und als Auftrieb hin zur Innenseite des Daseins oder zum Ewigen. Hier werden die leibliche Auferweckung und die Unsterblichkeit der Seele einander gegenübergestellt mit der abschließenden Bemerkung: „Das Christentum hat beide Formen des Ewigkeitsglaubens übernommen, obgleich sie sich unmöglich vereinigen lassen“ (52). Auch die Spannung zwischen Himmel und Hölle wird kritisch betrachtet; dabei heißt es: „Ewige Höllenstrafen? Ein nicht nur für eine Religion der Liebe, sondern schon für eine Religion der Gerechtigkeit ganz unmöglicher Gedanke“ (53). Was den Himmel angeht, so kann man ihn nicht als endgültige Vollendung, sondern nur als ständiges Wachstum denken; denn „Leben ist Veränderung, Entwicklung, ist nicht ein Sein, sondern ein Werden, ein Auf und Ab“ (55). Handeln aber aus Hoffnung auf den Himmel oder Angst vor der Hölle ist „höchstens im legalen Sinne gut“ (58). — Von hier aus erscheint „der Tod als Durchgang zu neuen Stufen persönlicher Entwicklung“ (61). Zwar gibt es keine „transzendente Vergeltung“ im Sinne von Lohn oder Strafe, wohl aber eine „immanente“ im Sinne der „Auswirkung“ (62) der irdischen Taten über den Tod hinaus. Dieser entspricht mehr als der „Unsterblichkeitsegoismus“ (66) „der Seelenwanderungsgedanke“, der seine „höchste Sublimierung“ „in dem sittlichen Vollendungsglauben des deutschen Idealismus“ (67) findet, ein Glaube, der ganz im Sinne Kants ent-

wickelt wird. — Neben dieser Deutung des Todes läuft eine andere, die ihn „als Heimkehr des Einzelwesens in das lebendige All“ (84) faßt. Dabei ist zu beachten: „Die Menschheit steht noch in den allerersten Anfängen ihrer Entwicklung, es sind nur wenige, von denen man sagen kann, sie seien Menschen“ (89). An den „Allzuvielen“ (90) hat die Natur kaum mehr Interesse als an den verschwenderisch ausgestreuten Keimen. Die großen Seelen aber, die bereits Menschen geworden sind, haben als Urerlebnis, „daß die Welt ein einziger lebendiger Organismus sei“ (92) und damit ein jedes in die „All-Einheit“ (95) heimkehre; der „ethische Gesichtspunkt“ tritt „ganz in den Hintergrund“ (93). Hierin liegt die „Hingabe unseres Ich“ (106); ob mit dieser noch „ein persönliches Fortleben“ (110) zusammengeht, ist ein Rätsel, das nicht zu lösen, sondern zu lieben ist. — Weder der sittliche Vollendungsglaube noch die All-Einheits-Lehre kann normative Alleingeltung beanspruchen; sie wurzeln vielmehr in jeweils anderen Urerlebnissen, in dem ethischen Höhen- bzw. dem kosmischen Tiefererlebnis. Keines von beiden braucht das andere auszuschließen; „in der Alliebe . . . laufen die Wege zusammen“ (119). — Dem Buch kann ein ernstes Bemühen um das Problem des Todes nicht aberkannt werden. Auch muß man dem Verf. darin zustimmen, daß solche letzte Fragen immer in ein gewisses Dunkel gehüllt und deshalb Problem bleiben; sie sind Aufgaben, die unsere denkerische und sittliche Bewältigung immer wieder neu aufrufen. Doch zeigt F.s Werk wohl ebenso deutlich, daß hier die Führung durch geniale Menschen allein nicht ausreicht, um das Chaos der Ungewißheit, der relativistischen Zersetzung und des Irrtums zu überwinden. Bei F. fehlt die Formung durch eine an der großen Überlieferung geschulte philosophische Besinnung und durch das unverfälschte Christentum; über dessen rationalistische und religionsgeschichtliche Zerstörung, die bei F. noch ungebrochen herrscht, ist auch die protestantische Theologie unserer Tage weithin hinausgewachsen. Lotz

Weischedel, W., Die Tiefe im Antlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst (Philosophie und Geschichte, 73/74). 8^o (80 S.) Tübingen 1952, Mohr. 3.80 DM. — Im 1. Teil seiner Untersuchung legt W. die im Kunstwerk zum Schein kommende *Tiefe* frei. Methodisch bedient er sich dabei der „Erfahrung, die am Kunstwerk gemacht wird“ (9), ohne schon anderweitig erworbene Systemgedanken an dieses heranzubringen. Das Kunstwerk begegnet uns als das in der gewohnten Welt Befremdende, das uns zu sich hin entrückt, so aus dem Alltäglichen heraushebt und dieses verwandelt. Hierin vollzieht sich die Sammlung zum Kunstwerk und in eins damit zu meinem wesentlichen Sein, wodurch „im Versinken der vertrauten Welt“ die andere „Welt des Ungewohnten“ (18) aufsteigt. Das alles vermag das Kunstwerk, weil wir vor ihm spüren: „hier ist die Stätte des Erscheinens der Tiefe“ (22); diese öffnet sich ebenso „im Werk“, wie sie sich „in das Werk“ verhüllt, womit dessen „Unergründlichkeit“ und „Abgründigkeit“ gegeben ist (23). Was aber die Tiefe besagt, zeigt die Erfahrung, daß im Kunstwerk das Dargestellte in seinem „eigentlichen Sein“ oder seinem „Wesen“ zur Erscheinung kommt; demnach ist die Tiefe „die Wahrheit im Sinne des Wesens“ (28). Die so gefaßte Tiefe wird noch genauer „als Ursprung“ (31) bestimmt, während „sich die These der Urbilder aus der Erfahrung des Kunstwerks heraus nicht rechtfertigen“ (30) läßt. Folglich bringt das Kunstwerk den Ursprung, in dem alles gründet, zum Erscheinen; wie das Walten des Ursprungs im Werk dessen Rang erzeugt, so ermächtigt die „Nähe zum Ursprung“ (44) den Künstler zu seinem Werk. — In seinem 2. Teil entwickelt W. eine *Metaphysik der Kunst* im Grundriß. Die das Kunstwerk konstituierende Tiefe erweist sich als metaphysische Wirklichkeit, insofern sie „von sich selber her wirksam“ (46) und als Ursprung „die Urwirklichkeit“ (48) ist. Indem sie hier „im Werk und durch das Werk hindurch“ (51) erscheint, hebt sich diese Weise ihres Sich-zeigens von anderen ab. Des näheren wird das Metaphysische am Kunstwerk als ordnendes Gefüge erfahren, das dem einzelnen Werk die Notwendigkeit seiner wahrnehmbaren Gestalt verleiht und in dem alle Werke insgesamt zusammenklingen. Ferner liegt in der „Zeitenthobenheit der Kunstwerke“ ein gewisser Hinweis auf die „Zeitlosigkeit“ (56) des Metaphysischen. Dieses stellt sich schließlich als das Absolute dar, weil es als die hintergründige Wirklichkeit das Unabhängige ist, von dem alles

Vordergründige abhängt. Wie verhält sich das Metaphysische oder Absolute zu Gott? „Der als Person den Menschen anredende, jenseitige Gott kann auf keine Weise selber zur Welt werden“; „so kann er sich auch nicht in einem Welt Ding, wie es das Kunstwerk in einer bestimmten Hinsicht doch ist, darstellen“ (68). Da nun zu einer „in ihrem Wesen“ christlichen Kunst gehören würde, daß „in ihr das Absolute als Welt Ding erscheint“, gibt es „keine Kunst aus dem Geiste eines Christentums, dem es ernst ist“ (68). In den Dienst der Kirche genommen, wird die Kunst „zum Medium für einen religiösen Gehalt, der jener in ihrem innersten Wesen widerstreitet“ (69). Trotzdem ist die Kunst wesentlich „von ursprünglich religiösem Charakter“, insofern sie „des Absoluten als des Göttlichen“ inne wird, obwohl sie „nicht selber Religion“ (70) ist. So gesehen, kann sie auch dem Christlichen die Wege bereiten; dann wird das Absolute „als ein vorläufiger Aspekt gedeutet, der erst im christlichen Gottesbegriff seine wahre Auslegung bekomme“, was aber durch die „Auslegung des Wesens der Kunst nicht mehr zu entscheiden“ (69) ist. In einem letzten Ausblick wird aufgezeigt, wie der eigentliche Ursprung der Kunst und ihrer Geschichte der Anruf des Absoluten ist, auf den der Mensch immer wieder anders antwortet. Dabei zeichnet die Gegenwart aus, „daß in ihr der Wille des Absoluten zu neuer Ankunft spürbar wird“ (80). — W.s tiefgründigem Entwurf einer Metaphysik der Kunst bringen wir gerne unsere Zustimmung entgegen. Wirklich vermittelt uns das Kunstwerk seinem Wesen nach die Erfahrung der Tiefe, die zuinnerst Erfahrung des Metaphysischen, ja Absoluten ist. Nur zwei Bedenken möchten wir anmelden. Erstens will uns scheinen, daß die Deutung der Tiefe als Ursprung nicht mit ihrer Auslegung im Sinne der Urbilder unvereinbar ist; vielmehr ist diese Auslegung in jener Deutung immer schon impliziert. Zweitens halten wir die Äußerung, daß der christliche Gehalt dem innersten Wesen der Kunst widerstreite, für zu schroff; dazu kommt W. nicht allein durch die Erfahrung am Kunstwerk, sondern durch seine protestantische Auffassung des Christentums, die Gottes Jenseitigkeit überspannt und einzig den Glauben als Zugang zu ihm offen läßt. Wird hingegen die Analogie des Seins angenommen, so leuchtet Gottes Herrlichkeit innerhalb der Welt in analogen Entsprechungen auf, durch die eine christliche Kunst (im weitesten Sinne) möglich wird, ohne daß Gottes Jenseitigkeit angetastet und er selbst zu einem Welt Ding erniedrigt werden müßte. Nur auf diesem Hintergrund ist der ursprünglich religiöse Charakter der Kunst wahrhaft begründet und gesichert, weil Religion eigentlich erst aus der Begegnung mit dem persönlichen und jenseitigen Gott erwächst, während ein unpersonliches und pantheistisches Absolutes höchstens zu deren Vorformen führen kann.

Lotz

Castelli, E., I presupposti di una teologia della storia. 8^o (204 S.) Mailand 1952, Bocca. 900.— L.; französische Übersetzung: Les présupposés d'une théologie de l'histoire. Vorwort von H. Goubier. 8^o (190 S.) Paris 1954, Vrin. — Im Denkstil des Existentialismus geht der Verf. den philosophischen Voraussetzungen einer Theologie der Geschichte nach; denn eine von den Gegebenheiten der Offenbarung, vor allem von Sündenfall und Erlösung absehende, rein philosophische Deutung der Geschichte scheint ihm unmöglich. Das hat der Rationalismus mit seinem Fortschrittsoptimismus verkannt. Darum erscheint dem Verf. als wichtigste Voraussetzung einer Geschichtstheologie die Aufdeckung der Fehlurteile des Rationalismus bzw. Intellektualismus. So nimmt in seinem Buch die Entlarvung des verführerischen Reizes, den die „Objektivität“, das Allgemeine, Notwendige, logisch Zwingende auf den Menschengestalt ausüben, den breitesten Raum ein. Über die Wissenschaft und die Technik in ihrem Gefolge fallen harte Urteile. Sie dienen nur dem Heute, bereiten aber die Krankheit des Morgen vor (65). Demgegenüber wird die freie Entscheidung, das Wagnis, als das Geschichtsmächtige gepriesen. — Es ist nicht zu verwundern, daß die allzuoft überspitzten Sätze des Verf. Widerspruch erregt haben. R. A. Verardo O.P. wirft in zwei Artikeln in Sapienza 6 (1953) 5—39 und Div Thom (Pi) 57 (1954) 312—318 dem Verf. Fideismus und Voluntarismus vor; er mache das Gefühl zum Kriterium der Wahrheit und spreche der metaphysischen Schlußfolgerung allen Wert ab; das alles sei gegen „*Humani generis*“. Der Verf. verteidigt sich in dem von ihm herausgegebenen Archivio di

Filosofia 1954, 181 gegen diese Angriffe durch die Unterscheidung von logischer Gültigkeit der Gottesbeweise, die er nicht gelehrt habe, und deren psychologischer Überzeugungskraft, die er allein bezweifelt habe; die Beweise allein könnten den Glauben nicht erzwingen, dieser bleibe stets eine freie Entscheidung. — Das ist natürlich unlegbar. Es wäre nur zu wünschen, daß diese Abgrenzungen auch in dem Buch selbst deutlicher hervorgetreten wären. Wer von vornherein die Denkrichtung des Verf. teilt, wird an dessen Geistesblitzen seine Freude haben. Wer aber den Irrationalismus für die größere Gefahr unserer Zeit hält, wird sich durch die sprunghafte Gedankenführung des Verf. schwerlich davon überzeugen lassen, daß auch der Rationalismus immer noch eine ernste Gefahr bedeutet.

de Vries

Becher, H., S.J., Das Ringen der Gegenwart um den Humanismus. gr. 8° (19 S.) Frankfurt/M. o. J., Diesterweg. 1.40 DM. — Bernhart, J., Wissen und Bildung. Zwei Vorträge. kl. 8° (110 S.) München 1955, Kösel. 4.20 DM. — Der Humanismus ist, wie Becher ausführte, suspekt geworden, eine „Tragödie“, deren letzter Akt hinter uns liegt (III IV). Der Grund liegt in der Zwiespältigkeit seines Werdens (II). Der Humanismus wird dadurch keineswegs annehmbar, daß man ihm die Beiwörter „christlich“ oder „theonom“ anhängt. Aber das menschliche Anliegen in ihm bleibt echt für alle Zeit, vollendet jedoch wird es nur, wo Mensch und Gott an der Formung des Menschen zusammenwirken (V). Dieser Möglichkeit bietet sich eine große Stunde: das Weltumgreifende der modernen Bildung, die Begegnung von Natur- und Geisteswissenschaften, die Welt-offenheit der katholischen Kirche (VI). Von dorthin muß „das Menschenbild der Fülle“ geformt werden. In je-eigener Entscheidung wird es im einzelnen Wirklichkeit (VII). Wenn B. als Mittel jener Formung vorzüglich die Sprache (VIII) ansieht und den historisch unabweisbaren Wert des Lateins betont, so tut er es mit abwägender Klugheit (IX). In diese Welt des neuen Humanismus fügen sich die Naturwissenschaften ganzheitlich ein (X). Ein dankenswerter, klarer Abriss der modernen Bildungsproblematik. — Wie die Bechersche Veröffentlichung stammt auch die von Bernhart aus der Tiefe jenes Ringens um die Wiedergewinnung der seit der Entbindung unserer neuzeitlichen Kultur- und Wissenschaftsbereiche aus dem Mutterschoße von Theologie und Philosophie verlorengegangenen Einheit. Nicht von der Rückkehr zu geschichtlich notwendiger, jetzt jedoch nicht mehr möglicher Unentfaltetheit sieht B. den Ansatz zu neuer Bildung, wohl aber in der ehrlichen Wiederbesinnung auf letzte Daseinsgegebenheiten. Erlinghagen

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

v. Aster, E., Geschichte der Philosophie (Kröners Taschenausgabe, Bd. 108). 8° (XXIII u. 488 S.) Stuttgart 1954, Kröner. 8.50 DM. — v. Asters Darstellung der gesamten Geschichte der Philosophie von der altindischen bis zur Gegenwart hat sich eingebürgert. Die Handlichkeit der Taschenausgabe hat dazu geholfen; das Geschick, mit dem v. A. es verstanden hat, auf dem kleinen Raume, in der notwendigen Beschränkung der sachlichen Angaben gut lesbare, zuverlässige und in Wesentlichem lebendig einführende Übersichten über die einzelnen Zeitabschnitte und die Gedanken der Großen zu geben, hat den Erfolg verdient. Der Verf. († 1948) hat den Text der 2., verbesserten Auflage 1935, der mehrmals unverändert abgedruckt worden ist, noch selbst mit einigen Ergänzungen über neueste Erscheinungen versehen. Dadurch ist allerdings ein gewisser Mangel des sonst übersichtlich gegliederten Buches verstärkt worden. Es schließt mit einem Abschnitt: Die Philosophie der letzten Jahrzehnte und der Gegenwart, der mit den achtziger und neunziger Jahren beginnt und in etwas eigenartigen Windungen der Reihe nach Neukantianismus, Simmel, Dilthey, Spranger, Pragmatismus, Neorealismus (bes. Russell), Brentano und die Phänomenologie, Scheler und Nic. Hartmann, Heidegger, Kierkegaard und den Existentialismus, den Vitalismus (Driesch), Bergson, Brunschwig, Mach, Avenarius, Poincaré, Logismus und Neopositivismus, Croce und Gentile behandelt und mit Nietzsche, Klages und Spengler schließt.

Der Gedankenfaden, der sich durch diesen Abschnitt ziehen mag, ist jedenfalls willkürlich; für den Zweck des Buches, kurz und klar in das Verständnis der philosophischen Erscheinungen einzuführen, wäre eine sachgemäße Gliederung und eine Verdeutlichung von Zusammenhängen und wesentlichen Unterschieden mindestens sehr wünschenswert. — Verunglückten Formulierungen begegnet man nicht oft. So, wenn in der Kennzeichnung der mittelalterlichen Philosophie gesagt wird, für sie stehe nicht nur der Glaubensinhalt, sondern auch seine sprachliche Form als „wahr“ fest; die Formen und Strukturen der Sätze und Schlüsse, in denen die von Gott regierte Wirklichkeit abgebildet werde, seien selbst eine adäquate Wiedergabe der Wirklichkeit (137); das ist irreführend. Oder die Deutung der Reformation, für die wesentlich sein soll „der Kampf für die Emanzipierung des weltlichen Lebens von der Beeinflussung und Regelung durch religiöse Gesichtspunkte und eine religiös sanktionierte und fundierte Moral“ (182). Werden hier nicht aus einer späteren Phase stammende Vorstellungen mit dem ursprünglichen reformatorischen Geiste verwechselt? Oder, eine der Hauptaufgaben des Jansenismus sei gewesen der Kampf gegen die Kompromißtaktik des Jesuitismus, gegen die Laxheit seiner kasuistischen Moral, gegen die von ihm betriebene Verweltlichung des Religiösen (203): das sind Schlagworte aus einer Zeit, die überwunden sein sollte; sie sind auch in einer notwendig verkürzenden und auf summarische Charakterisierung angewiesenen Darstellung nicht mehr erträglich. Hartmann

Vorländer, K., Geschichte der Philosophie. 2. Bd.: Die Philosophie der Neuzeit bis Kant. Neu bearbeitet und mit Literaturübersichten versehen von H. Knittermeyer. 9. Aufl. gr. 8^o (XIV u. 439 S.) Hamburg 1955, Meiner. 19.80 DM, geb. 21.— DM. — Den 1. Band der Neubearbeitung des Lehrbuches von V. hatte E. Metzke besorgt und in einer starken Umgestaltung das früher viel gebrauchte Werk gegenwärtigen Bedürfnissen angepaßt. Die Fortsetzung der Aufgabe hat H. Knittermeyer übernommen. Der vorliegende 2. Band, mit dem italienischen Humanismus beginnend und mit einer umfangreichen Darstellung Kants schließend, hat nicht mehr allzuviel mit dem ursprünglichen Text Vorländers gemeinsam. In Einteilung und Aufbau ist die Anlage des Buches im wesentlichen gewahrt; aber die ältere Fassung ist, auch wo sie noch durchscheint, weithin so stark mit Ergänzungen und Erweiterungen durchsetzt, daß das Buch einen neuen Charakter gewonnen hat. Von dem, was aus dem Neukantianismus V.s in sein Urteil und seine Darstellung eingegangen war, ist nichts geblieben; K. hat sich gerade die Beseitigung dieses Standpunktlichen angelegen sein lassen und dazu, wie er ausdrücklich betont, die Folgen der allzu aufgeklärten Haltung V.s gegenüber den religiösen Fragen ausgemerzt. Ganz vom Neubearbeiter geschrieben sind die 14 Paragraphen über Kants Leben und Philosophie. Hinzugefügt hat er, bis in die kleinen Abschnitte hinein, Angaben über Textausgaben und Literatur, die für den Gebrauch des Werkes sehr nützlich sein werden. Noch wichtiger ist, daß neue Einsichten an ungezählten Stellen in den Text eingegangen sind. Das alte Buch V.s hat durch die Neubearbeitung viel gewonnen. — Eine gründliche Revision hätte, nach dem Buche von G. Möbus (Politik des Heiligen, 1953), der Abschnitt über Thomas Morus nötig. Fraglich ist, ob es glücklich war, unter dem Titel: „Die Philosophie der Jesuiten“ sowohl „das dominikanische Vorspiel“ wie die „spanische Mystik“ unterzubringen. Damit wird die Vielfalt und Größe dieser ganzen Welt doch zu sehr auf eine Formel gebracht, und schließlich fällt selbst die Philosophie der Jesuiten dieser Zeit nicht mit der „Scholastik von Coimbra“ zusammen. Im Bericht über die Dinge, die mit dem Molinismusstreit zusammenhängen, zeigen die Bemerkungen von K. eine deutliche Unsicherheit. Er stellt einander gegenüber Báñez (die Schreibweise „Bannez“ ist schlecht), der „als guter Aristoteliker Gott auch eine physische Einwirkung auf den menschlichen Willen zusprach“ (80), und Molina, „der grundsätzlich die Indifferenz Gottes gegenüber dem Wollen des Menschen proklamierte“ und „mit dieser These von einer bloß ‚moralischen‘ Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen das Vorauswissen Gottes in Frage stellte“ (83). Das geht nicht nur an den theologischen Anliegen des „Gnadenstreites“ ganz vorbei, sondern verzeichnet auch bis zur Unkenntlichkeit das philosophische Problem, um das es sich handelte, und das wenigstens histo-

risch klar gesehen werden muß. Das Theologische wird noch einmal berührt in dem Bericht über Pascal; die da gegebene Beschreibung der *gratia sufficiens*, „die jedem auch bei einer laxen Lebenshaltung das Heil zusicherte“ (149), ist unsinnig. Und kann man sachgemäß von der „undogmatischen Frömmigkeit“ Sailers (337) sprechen?
H a r t m a n n

L e h m a n n, G., Geschichte der Philosophie. VIII—IX: Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. (Sammlung Göschen, Bd. 571 u. 709). 8^o I (151 S.) u. II (168 S.) Berlin 1953, de Gruyter. Jeder Band 2.40 DM. — Die Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts, die in der früheren Darstellung der Sammlung Göschen (von A. Drews) drei Teile umfaßte, liegt nun in zwei Bändchen vor. Sie beschränkt sich mehr, als es bei Drews der Fall war, auf die Philosophie in Deutschland und bezieht nur, aus selbstverständlichen Gründen, Comte, Mill und Spencer in die Betrachtung ein. Denker des 19. Jahrhunderts, die erst später zu eigentlicher Wirksamkeit gekommen sind, werden für eine Darstellung der „Philosophie der Gegenwart“ vorgesehen (die nun im Verzeichnis der Sammlung Göschen als „Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts“ angekündigt ist); das entspricht übrigens dem früheren Verfahren L.s., der in seiner (grundsätzlich falsch orientierten) „Deutschen Philosophie der Gegenwart“ (1943) Kierkegaard und Nietzsche als Vorläufer der Gegenwartsphilosophie im 19. Jahrhundert aufgeführt hatte. Auch Fr. Brentano und die ganze österreichische Schule von Bolzano bis Husserl soll in den Zusammenhang des 20. Jahrhunderts eingeordnet werden, in dem sie erst führend geworden sei (II 164); hier hat allerdings L. seine Meinung geändert, denn er hatte selbst die von Bolzano und Brentano kommende Phänomenologie Husserls als „noch ganz der Philosophie des 19. Jahrhunderts“ angehörend bezeichnet (Deutsche Phil. d. Gegenw. 300). — Die neuen Bändchen zeigen, beim Vergleich mit den früheren, in vielfältiger Hinsicht den Fortschritt der philosophiegeschichtlichen Forschung. Inhaltlich sind sie verhältnismäßig reich (die neue Druckanordnung der Göschenbändchen erhöht ihr Aufnahmevermögen); sie bilden zwar eine kleine, aber doch sehr verdichtete Einführung, die ihren selbständigen Wert hat. Manche Charakterisierungen sind ausgezeichnet; L. ist weit entfernt, nur zu berichten, und seine Sicht der Zusammenhänge gibt Anregung genug. — Den Begriff des Spätidealismus, der, von Leese geschaffen, sich eingebürgert hat, übernimmt L.; „ihn aufzugeben, besteht keine Ursache“. Mit Recht betont er, daß er in seiner echten Bedeutung über die Fassung hinausreicht, die ihn in seinem Ursprunge zu sehr mit bestimmten Problemen evangelischer Theologie verbunden hatte. Er rechnet Günther und Deutinger (ohne sie zu behandeln) zu den Spätidealisten, was angehen mag. Wenn er aber Trendelenburg (II 75) und sogar Kierkegaard (II 32) einbezieht, fragt sich, ob der Begriff nicht eine zu unbestimmte Bedeutung gewinnt, die ihn unbrauchbar macht. Es ist auch nicht selbstverständlich, ob man Lotze als den bedeutendsten Denker des Spätidealismus bezeichnen kann (I 124).
H a r t m a n n

M a r x, W., The meaning of Aristotle's ‚Ontology‘. gr. 8^o (62 S.) Hague 1954, Nijhoff. — Vorliegende Untersuchung stellt die bedeutsame Frage, welcher Bedeutungsgehalt dem im 17. Jahrh. geprägten Worte „Ontologie“ im Denken des Aristoteles, des „Vaters der Ontologie“ (1), zukommt. Der Weg zur Erfassung des Ursprungsinnes führt über eine Textinterpretation, welche getragen wird von den „klassischen“ Ausführungen in *Met.* 1, 1003 a 21, wo Aristoteles den Durchbruch zur Seinswissenschaft vollzieht. Die Deutung (4—21) bringt folgendes Ergebnis: „We know now that the ‚episteme that contemplates being as being‘ has the character of a philosophical noesis, of an unconcealing act; and that its subject-matter is a noeton which Aristotle described as an asynthetic whole that is pregiven and manifests itself, i. e. constitutes itself in the noetic act as the unity of its momenta“ (22). Die Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes betrachtet, „is a *logos tes ouusias*, an explanation of the inner meaning of *ousia*, substance“ (29). Die weitere Bestimmung dieser „Ousiology“ erfolgt u. a. durch Ausführungen zu: *φύσις, οὐσία, τόδε τι, ὑποκείμενον, εἶδος - ἕλη, εἶδος, - στήλη-*

αις, δυνάμεις, αἰτιον, ἐνέργεια. Abschließend stellt dann der Verf. fest: „The meaning of Aristotle's 'ontology' is therefore an 'ousiology', and this ousiology is the noesis that 'sees' final causes which, themselves unmoved, move the universe of nature and techne“ (62). — In der Einleitung bekennt sich der Verf. zum Grundsatz, Einzeltexte aus dem Gesamtzusammenhang heraus zu erklären. Es ist ja auch wesentlich für die Charakterisierung der Ontologie als „Fundamentalphilosophie“, den Weg zu kennen, der zum Durchbruch zur Seinswissenschaft führt und der bei Aristoteles mit Forschungsarbeiten auf anderen Wissensgebieten verbunden ist. Auf diese von Philologie und Philosophie erhobene Forderung weisen auch viele andere Forschungsarbeiten unserer Tage hin, die der Berücksichtigung des Verf. nahestehen und die man zur weiteren Vertiefung noch berücksichtigen könnte. Es sei z. B. erinnert an M. Wundt, Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles, 1953 (vgl. Schol 29 [1954] 250—252). Zur tieferen Ergründung des gewählten Problems wird man ebenfalls einem Forscher wie Wundt Folge leisten müssen, der es bedauert, daß die Absicht, die Werke der mittelalterlichen Aristotelesklärer „planmäßig und vollständig auszunutzen“, in seiner Untersuchung leider nicht durchgeführt werden konnte (a.a.O. 66).
E n n e n

Smith, M., The Sufi Path of Love. An Anthology of Sufism. 8^o (XII u. 154 S.) London 1954, Luzac. 21.— Sh. — Dieses schmucke Bändchen bringt in englischer Übersetzung eine Blütenlese aus sufischem Schrifttum, angefangen von Hasan von Basra (gest. 728) bis zum großen indischen Dichter Muhammad Iqbal (gest. 1938), den manche lieber als Gegner des Sufismus ansehen. Der I. Abschnitt unterrichtet über Wesen und Ursprung des Sufismus an Hand kurzer Darstellungen von Gelehrten des 19. und 20. Jahrhunderts, unter deren Zahl die sicher beachtenswerten Ausführungen von Nallino, Enciclopedia Ital. Bd. 32, S. 964 leider fehlen. Hieran schließt sich dann die eigentliche Auswahl an unter folgenden Gesichtspunkten: II. Das Wesen der Gottheit. Einheit des Seins. Gott als Schönheit und Licht und Spender aller guten Gaben. III. Die Menschenseele: ihr Wesen und ihr Ursprung. Gott und die Seele des Menschen. IV. Der Beginn des Aufstiegs der Seele zu Gott. Das Geschöpf in seiner Beziehung zum Schöpfer. Einkehr und Umkehr. Ascese. Das Leben der Reinigung. V. Der mystische Weg. Der Diener in Beziehung zu seinem Herrn. Das tätige Leben der Tugend. Das Leben der Einsamkeit in Betrachtung und Sammlung. Das Leben der Erleuchtung. VI. Das Ende des Weges. Liebe und ihre Früchte. Gemeinschaft, Gnosis, visio beatifica. Die Vereinigung des Liebenden und des Geliebten. Das Leben der Heiligen in Gott. — Diese Einteilung, die sich natürlich an Quellenschriften anlehnt, vermittelt schon eine gewisse Vorstellung vom Verlauf des Weges, den der Sufi zu durchschreiten hat. Nur darf man dabei nicht vergessen, daß der Sinn der Worte sich nicht immer mit dem völlig deckt, den wir damit in der christlichen Mystik verbinden. Dies gilt selbstverständlich auch für die ausgewählten Stücke, die vor allem einen Blick in das Innenleben gewähren sollen. Diese wollen ja geistseelische Zustände und Vorgänge schildern, für die unsere durch das Sinnenfällige so bedingte Sprechweise vielfach unzulänglich ist. Dazu kommt, daß die Übersetzer, um die ständigen Umschreibungen und Erklärungen zu vermeiden, notgedrungen zu vereinfachenden Ausdrücken bei der Wiedergabe greifen. Wer sodann die Sammlung aufmerksam durchliest, wird bald merken, daß der Sufismus durchaus kein einheitliches Gebilde ist, weniger ein Lehrgebäude als ein Lebensweg. Im Laufe seiner langen Entwicklung haben sich gegensätzliche Richtungen herausgebildet. So kann man schöne Perlen inniger kindlicher Frömmigkeit finden, aber auch Stücke pantheistischer Färbung, über deren Auslegung man bis heute streitet. Prachtvolle Gedichte mit bilderreicher Sprache stehen neben nüchternen, trockenen philosophischen Erwägungen. Aus der großen Zahl der Sufis kamen etwa 60 zu Worte, die einen mehr, andere weniger. Auswählen ist sehr schwer und etwas Geschmackssache, und wir wollen darüber nicht streiten. Vielleicht läßt sich bei einer Neuauflage auch eine Probe aus dem Handbuch des inneren Lebens von Muhasibi (gest. 857), Ri'āya li-ḥuqūq Allah, dessen arabischen Text die um die Sufiforschung verdiente Gelehrte selber herausgegeben hat, beifügen.
K u t s c h

McCarthy, R., S. J., *The Theology of al-Ash'ari. The Arabic texts of al-Ash'ari's Kitāb al-Luma' and Risālat Iṣṭihās al-Khawd fi 'Ilm al-Kalam*, with briefly annotated translations, and Appendices containing material pertinent to the study of al-Ash'ari. 8° (XXVIII u. 275 u. 109 S. arab.). Beirut 1953, Imprimerie Catholique. 5.— Doll. — Das so ausgedehnte Feld der islamischen Theologie wird von westlichen Theologen verhältnismäßig wenig bearbeitet. Da für ein ersprießliches Arbeiten die spärlichen und zum Teil unzuverlässigen Übersetzungen nicht ausreichen, ist eine gründliche Kenntnis des Arabischen unentbehrlich. Dessen Schwierigkeiten aber halten davon ab, sich auf dieses Gebiet zu wagen. So überließ und überläßt man auch heute noch die Arbeit meistens den Orientalisten, die ihrerseits nicht gerade selten dem theologischen Inhalte ratlos gegenüberstehen. Um so freudiger wird man das hier zur Anzeige kommende Buch begrüßen, das den Anforderungen beider Gebiete gerecht wird. Sein Kernstück bildet der Erstdruck des arabischen Textes eines Werkes von al-Ash'ari (873—935), des Begründers der größten Theologenschule sunnitischer Richtung. Wie der Titel der Schrift: Hauptpunkte zur Widerlegung der Irrgläubigen und Neuerer, besagt, handelt es sich dabei weniger um eine Darlegung der eigenen Lehre als um eine Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, den Mutasiliten, denen al-Ash'ari einst selber angehört hatte. Der 2. Text ist der Nachdruck einer bereits 1925 in Haidarabad veröffentlichten Abhandlung, die al-Ash'ari zur Rechtfertigung des Studiums der Theologie geschrieben hat. Beiden Schriften ist eine englische Übertragung beigegeben. Nur in Übersetzung folgen dann eine Reihe wertvoller Nachrichten über Leben und Lehren al-Ash'aris, eine Liste der ihm zugeschriebenen Werke, eine doppelte Fassung seiner Glaubensformel. Mehrere Verzeichnisse (Anführungen des Korans, der Eigennamen, der erwähnten Bücher, der Fachbezeichnungen und Sachen) erhöhen den Wert des Buches. Es stellt seit Ritters Ausgabe der *Maqalāt al-Islamiyyin* (Die Lehren der Anhänger des Islam), Istanbul 1929—33, zweifellos den bedeutendsten Beitrag zur Ash'ariforschung dar. Besondere Anerkennung verdient es, daß der Herausgeber, P. McCarthy S. J., Professor des Arabischen für seine jüngeren Mitbrüder am Kolleg der amerikanischen Jesuiten zu Bagdad, seinen Texten auch die Übersetzungen hinzugefügt hat. Sie bieten an Zuverlässigkeit das, was man bei dem heutigen Stand unseres Wissens auf diesem Gebiete vernünftigerweise fordern kann. Da al-Ash'ari von der Mutasila herkam, die bekanntlich unter starkem griechischem Einfluß stand, wie das Beispiel von al-Gahiz beweist, so hätte vielleicht bei einigen Stellen der Sprachgebrauch der arabisch schreibenden Philosophen mehr berücksichtigt werden können, so bei der Deutung des nicht ganz geklärten *akwān*, S. 88, 2 ar. = 120, 8 und Corrig. 2. Kaun, plur. *Akwān*, kommt im neuplatonischen *Liber de causis*, ed. Bardenhewer S. 115 als Gegensatz zu *huwiyya*, dem unveränderlichen, sich gleich bleibenden Seienden, griechisch *ὄν*, vor und entspricht dem griechischen *γεννόμενον*, dem werdenden, dem veränderlichen Seienden. In Verbindung mit den *ahwāl*, den Zuständen eines Dinges, könnte man es auch wiedergeben nicht mit Seinsweisen, wie Pretzl will, sondern mit *Vorgängen* an dem Ding. Dies ergäbe einen für den Zusammenhang durchaus passenden Sinn, und die ursprüngliche Vermutung des Übersetzers ließe sich so gut rechtfertigen; s. hierzu auch O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, SBAW 1940, H. 4, S. 47, dessen Ausführungen über das *Accidens* S. 37 ff. und über *huwiyya* S. 61, 2 der Ergänzung und Berichtigung bedürfen. Man kann nur wünschen, daß McCarthy selber noch einiges zu diesen Punkten beisteuert in seinen Arbeiten zu Baqillani, die hoffentlich bald erscheinen werden. K u r s c h

San Aurelio Agustín, *La inmortalidad del alma. Texto y traducción*. 8° (87 S.) Ciudad Eva Perón 1953, Universidad Nacional. — Diese Ausgabe der Frühschrift des hl. Augustinus *De immortalitate animae* enthält außer dem lateinischen Text und der von J. Bezić besorgten spanischen Übersetzung ein Vorwort des bekannten argentinischen Philosophen O. N. Derisi. In diesem Vorwort weist D. auf die Verwandtschaft der Schrift mit Platons *Phaedon* hin. Augustinus habe aber die Gedanken Platons durch seine Metaphysik der seinshaften und erkenntnistmäßigen Teilhabe der Seele an der ersten Wahrheit weiterentwickelt.

de Vries

Hablützel, R., Dialektik und Einbildungskraft. F. W. J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis (Philos. Forschungen, Neue Folge, 4, hrsg. von K. Jaspers) gr. 8^o (138 S.) Basel 1954, Verlag f. Recht u. Gesellschaft. — Für Schelling ist die gesamte Philosophie nichts anderes als „die fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins“. In dieser Definition liegt zweierlei: 1. „die endgültige Absage an jede Ontologie als Lehre von einem außer dem Menschen befindlichen absoluten Sein“. 2. „Das Ich als oberster Gegenstand der Philosophie“ ist, ebenso „wie das ihm je Entgegenstehende“, „nicht statisch als ein Seiendes aufzufassen“, „sondern stets als ein Werdendes, im Ich des Bewußtseins sich Vollziehendes“, durch dessen Tätigkeit die Welt „transfiguriert und in der Folge notwendig auch materiell nach Prinzipien des vollzogenen Wissens umgestaltet wird“ (7 f.). Daß auf diesem Standpunkt das Problem der Erkenntnis, vor allem das Zusammenwirken von Verstandes- und Sinneserkenntnis, äußerst schwierig wird, ist von Anfang an in der Transzendentalphilosophie empfunden worden. Die vorliegende Arbeit behandelt einen Ausschnitt aus der Schellingschen Philosophie, Dialektik und Einbildungskraft in vier Abschnitten: 1. „Die Idee der Transzendentalphilosophie als Theorie des Bewußtseins“; hier besonders das Problem der intellektuellen Anschauung; Schellings Versuch einer reinen Empirie; 2. den „Begriff der Identität“; Identität bei Fichte und Schelling; die absolute Identität von Gegenstand und Vorstellung, von Objekt und Subjekt als erkenntnistheoretische Voraussetzung. Das Ich hat die Tendenz, „sich als Natur und Selbstbewußtsein zu manifestieren“. Das Individuum ist „Indifferenzpunkt einer ewigen Polarität“, die Natur „Identität aus Duplizität“ (64 ff.). — Im 3. Abschnitt: „Die Geschichte des Absoluten“, werden behandelt: zuerst „die metaphysischen Prinzipien des Naturprozesses“. „Das Ich ist eine Handlung, in welcher zwei entgegengesetzte Tätigkeiten sind, die eine, die begrenzt wird . . . , und eine, die begrenzt ist“. Das selbstbewußte Ich hat eine höhere Eigengesetzlichkeit „im Unterschied zu den Gesetzmäßigkeiten der je tieferen, nicht selbstbewußten Epochen oder Potenzen desselben Ich in der Natur“ (78). Eingehend wird die „Potenzen“-Lehre dargelegt. — Der 4. Abschnitt: „Der Erkenntnisprozeß“ hat zum Thema a) die ursprüngliche Wahrnehmung, b) Reflexion und gegenständliches Bewußtsein, c) Deduktion der Kategorien, d) Schema und Urteil, e) die Vernunftkenntnis. — Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis ist Weiterbildung der von Kant begründeten Transzendentalphilosophie. Die Wahrheitsfrage entscheidet sich an den Grundlagen von Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Die Scholastik kennt deren Grundproblem, das Apriori. Es ist ursprünglich mit den konstitutiven Seinsgründen, dadurch aber mit dem Seienden und seiner absolut notwendigen inneren Ordnung (Vor- und Nachordnung) gegeben. Es ist also ursprünglich eine tiefst von den inneren Seinsgründen, dadurch aber auch vom Seienden begründete Vollkommenheit, eine Auszeichnung der unzer trennlich mit ihm gegebenen Ordnung. Deshalb ist es aber auch mit dem Subjekt und Objekt der Erkenntnis gegeben. Diese hat notwendigerweise eine doppelte Norm ihrer Richtigkeit und Wahrheit, die urbildliche an ihrem Subjekt und seinen konstitutiven Vollkommenheiten, insbesondere seiner Wahrheit, und die finale Norm an ihrem Gegenstand und seinen konstitutiven Vollkommenheiten, insbesondere seiner Wahrheit. Die „Erste Philosophie“ ist in innerer Durchdringung Kritik und Metaphysik, kritisch durchgeführte Metaphysik des Seins und Erkennens.

Nink

Bindschedler, Maria, Nietzsche und die poetische Lüge (Philos. Forschungen N. F., hrsg. von K. Jaspers, 5) gr. 8^o (88 S.) Basel 1954, Verlag f. Recht u. Gesellschaft. 6.40 DM, geb. 10.— DM. — Die schon seit der Antike gegensätzliche Wertschätzung des Dichters als Kündler der Wahrheit oder als Erfinder findet sich bei Nietzsche in den verschiedenen Stufen oder selbst Stimmungen seines Lebens vereint. Das hängt mit seinem doppelten Wahrheitsbegriff zusammen. Wenn Wahrheit das Ewigseiende ist, kann die Kunst als Nachbildung und Neuschöpfung die Wahrheit nur verfälschen. Wenn die Wahrheit eine vom Menschen zu erfül-

lende Aufgabe ist, ob sie nun im Namen der Götter Dionysos und Apollo oder im Namen des Willens zur Macht geschieht, wird die Kunst gerechtfertigt, aber nicht das Kunstwerk, sondern nur der Akt der Schöpfung. Man kann auch sagen, je nachdem Nietzsche das Sein oder das Werden höher schätzt, verurteilt er die Kunst oder läßt sie gelten. In jenem Fall ist sie subjektiv und darum nicht reine Wahrheit, in diesem Fall ist sie als Selbstbetätigung auch Selbstbestätigung und Beweis der Mächtigkeit des Menschen. B. meint, Nietzsche sei einem Übermächtigen begegnet, dem man nur im Willen, im Glauben sich zu einen vermöchte. Die Verfasserin sieht auch die Linien von Nietzsche zu Heidegger und zu den Existentialisten. Die sorgfältige Studie macht die Maßlosigkeit und das Schwanken Nietzsches deutlich, dem der Homo ludens im Sinn Huizingas, aber auch im Sinn der Psalmen und mancher Kirchenschriftsteller (etwa des Maximus Confessor) fremd ist.

Becher

Grassl, A., Die Romantik, ein Gegenpol der Technik. Geschichtsphilosophische und kulturgeschichtliche Betrachtungen einer Kulturbewegung (Mensch und Welt. Eine Schriftenreihe zu den Fragen unserer Zeit. Herausgegeben von P. Dr. Hieronymus Fenyvessy O.P., 4). 8^o (107 S.) Bonn 1954, Bouvier. 6.— DM. — Ein belesener Liebhaber der Kunst und des Geistes gibt hier eine lebendige Zusammenschau aller in der geschichtlichen Romantik vorhandenen Strömungen in Dichtung, Musik, Theater, Malerei, Philosophie und den Wissenschaften. Er sucht außerdem einen überzeitlichen Begriff des Romantischen zu gewinnen. So wird das Romantische als Gegenpol zur Technik erwiesen, die sich rein denkerisch nach dem Grundsatz der größtmöglichen Sparsamkeit entfaltet. Die Schrift ist anregend, im ganzen wohl abgewogen, will aber keine wissenschaftliche Abhandlung sein.

Becher

Husserl, E., Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und hrsg. von L. Landgrebe. kl. 8^o (XXV u. 478 S.) 2. Aufl., Hamburg 1954, Claassen Verlag. 19.80 DM. — Die vorliegende 2. Aufl. der hochinteressanten Schrift aus Husserls Nachlaß ist unverändert. Vgl. Schol 25 (1950) 404—406. Heute kommt ihr neue Bedeutsamkeit zu wegen der sich verschärfenden Frage nach dem Kriterium der „Evidenz“ (vgl. dazu bes. 7 ff., 345 ff.), vor allem aber wegen der viel diskutierten Frage nach den Beziehungen zwischen Phänomenologie und Ontologie, und in diesem Zusammenhang nach der angeblichen Notwendigkeit einer idealistischen Auslegung des phänomenologischen Ansatzes, wie Husserl selbst sie gefordert hat. Die Anm. auf S. 301, auch der Gegenstand als solcher sei „unter transzendentelem Gesichtspunkt Produkt der Konstitution“ durch die transzendente Subjektivität, muß ernst genommen werden. Vielleicht aber läßt sich nachweisen, daß eine solche Forderung gerade aus dem Text von „Erfahrung und Urteil“ nicht ohne Gewaltbarkeit gegenüber den Phänomenen erhoben werden kann.

Ogiermann

Brüning, W., Der Gesetzesbegriff im Positivismus der Wiener Schule. (Beihfte z. ZPhForsch 10). 8^o (101 S.) Meisenheim 1954, Westkulturverlag. 7.— DM. — Am Beispiel der verschiedenen Auffassung des Begriffs des Naturgesetzes bei den Angehörigen des Wiener Kreises weist B. sehr gut nach, wie die Vertreter dieser Schule selbst das Ungenügen ihrer ursprünglichen extrem positivistschnominalistischen Grundeinstellung fühlen und eine Korrektur einmal in der Richtung eines empiristischen Realismus, zum anderen in der Linie eines transzendentalistischen Apriorismus suchen; sie kommen dabei in die Nähe nicht-positivistischer Denker wie Mill und Bavinck auf der einen, Cassirer auf der anderen Seite. Die ruhige und objektive Darstellung der nicht unerheblichen Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Positivismus selbst wirft ein interessantes Licht auf die Selbstsicherheit, mit der manche Vertreter dieser Richtung der „Schulphilosophie“ gegenüberreten.

Büchel

De Waelhens, A., La Filosofía de Martín Heidegger. Segunda edición con nota preliminar: R. Ceñal, Los últimos escritos de Heidegger. gr. 8^o (LXXIII u. 390 S.) Madrid 1952, Cons. Sup. de Invest. cient. — Es ist zu begrüßen, daß das grundlegende Werk über Heidegger, das der Verf. uns geschenkt hat, nun auch in spanischer Übersetzung vorliegt. Zu diesem Buch selbst haben wir bereits bei dessen erstem Erscheinen Stellung genommen (vgl. Schol 19 [1944] 94—97). Doch verlangt die ausführliche Einführung in die letzten Schriften Heideggers, die der Übersetzer beigefügt hat, eine Würdigung. Die Einführung befaßt sich mit: Vom Wesen der Wahrheit, Platons Lehre von der Wahrheit, Brief über den Humanismus, Was ist Metaphysik? (Nachwort und Einleitung), Holzwege. Dabei kommen zwei Themen zur Sprache, nämlich das Problem der Wahrheit und die Fundamentalontologie. Beide hängen auf das innigste zusammen, weil die Klärung des Wesens der Wahrheit in die Enthüllung des Seins selbst einmündet. — Bezüglich der *Wahrheit* sind Richtigkeit und Unverborgenheit zu unterscheiden; erstere als Übereinstimmung des Erkennens mit seinem Gegenstand wird einzig durch letztere ermöglicht, kraft deren der Mensch immer schon in der Offenheit des Seins verweilt und deren innerstes Wesen die Freiheit ist. Konnte früher Heideggers Auffassung wie Idealismus aussehen, so ist sie jetzt eindeutig realistisch; denn der Mensch schafft nicht das Licht der Wahrheit, sondern gewährt ihm lediglich die Stätte seines Erscheinens. Was die *Fundamentalontologie* betrifft, so überwindet sie die Metaphysik durch Rückgang in deren Grund oder legt sie durch Klärung des Seins das Fundament der Ontologie als der Wissenschaft vom Seienden. Damit fällt das Fortschreiten über die Seinsvergessenheit zum Bedenken des Seins zusammen. Zugleich ergibt sich eine neue Bestimmung des Menschen, der als solcher durch die Offenheit oder das Da des Seins konstituiert ist; hierin gründen sein Bewußtsein und seine Selbstheit; ebenso zeigt sich, daß sein In-der-Welt-sein sich nicht von jener Offenheit unterscheidet und deshalb keineswegs Beschränkung auf das Sichtbare bedeutet. Was aber ist das Sein? Es besagt An-wesen und umschließt daher in seiner Wahrheit die Zeit. Das Nichts löscht das Sein nicht aus, sondern hebt es vom Seienden ab und läßt so seine Transzendenz und damit die ontologische Differenz hervortreten. Ihre Auslegung vermag allein das wesentliche oder andenkende Denken zu vollziehen, das der überlieferten Vernunft vorausgeht; weil die abendländische Metaphysik unter deren Herrschaft steht, verfehlt sie das Sein. — Die Darstellung, die C. von Heidegger gibt, hebt die Hauptlinien klar und treffend heraus; auch seine Kritik setzt mit sicherem Griff bei wichtigen Punkten an. Mit Recht weist er darauf hin, daß die Wahrheit ihre volle Ausprägung erst und einzig im Urteil findet, weil sie im *esse rei* gründet. Auf diesem Hintergrund kann die metaphysische Erfahrung das Sein selbst nur im Durchgang durch das *esse rei* erreichen, nicht aber vorgängig dazu und unabhängig davon. Doch ist Heideggers Auffassung keineswegs Ontologismus, weil das Sein nach ihm endlich und deshalb nicht Gott ist. Im Rahmen der ontologischen Erfahrung, wie Heidegger sie nimmt, kann wohl das Wesen Gottes geklärt, nicht aber das Problem seines Daseins entschieden werden. Letzteres ist allein durch den metaphysischen Diskurs möglich, der die ontische Fundierung des Ontologischen voraussetzt, die Heidegger ablehnt. Trotz dieser Korrektur bleiben die metaphysische Erfahrung und die Fundamentalontologie bestehen; letztere hat zu entfalten, wie das Sein kraft seiner Wahrheit auf den Menschen und der Mensch kraft seines Wesens auf das Sein bezogen ist. Das ist eine Aufgabe, die jeder Ontologie oder Untersuchung des Seienden vorausliegt. — Zu C.s Kritik an Heidegger, die wir im übrigen teilen, haben wir zwei Bemerkungen zu machen. Erstens scheint sie der ursprünglichen Erschlossenheit des Seins im Menschen nicht ganz gerecht zu werden. Diese vollzieht sich *a priori* oder vorgängig zu aller Erfahrung des Seienden, ohne aber davon gänzlich unabhängig zu sein. Es geht nicht um ein zeitliches Vorher oder um getrennte Akte; vielmehr handelt es sich um die Priorität des ermöglichenden Grundes, wodurch die ontologische Erfahrung wesentlich der ontischen zugleich vorausliegt und innewohnt. Zweitens deutet jene Kritik in der Frage der Existenz Gottes Heidegger zu eindeutig im protestantischen Sinne. Nach dem eben Gesagten ist vielleicht die ontische Fundierung nicht gänzlich ausgeschlossen und deshalb der Gottesbeweis nicht von vornherein unmöglich. Letztlich freilich bleibt ungeklärt, wie sich das Ontologische zum Onti-

schen verhält, und daher, ob Philosophie nur Strukturanalyse oder mittels dieser die Rückführung des faktisch Seienden auf seine Gründe, schließlich auf das Sein ist.

Lotz

Desan, W., *The Tragic Finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*. kl. 8^o (XIV u. 220 S.) Cambridge 1954, Harvard University Press. 4.25 \$. — Im wesentlichen beschränkt sich der Verf. auf Sartres Hauptwerk, die übrigen Schriften werden aber nicht einfach übergangen, auch die literarischen nicht. Geschichtliche Linien nach rückwärts und innerhalb der Gegenwart werden sparsam gezogen; nur Heidegger kommt, wie zu erwarten, oft zu Wort (aber auch Marcel, Merleau-Ponty u. a. werden angeführt). Vorausgeschickt sei, daß nach Meinung des Verf. Sartres System als Versuch einer Lösung des ontologischen Problems mit Hilfe der phänomenologischen Methode von allen das vollständigste, zusammenhängendste und klarste sei (IX X). Teil 1 gliedert sich sehr durchsichtig in eine Analyse der Methode und des Ausgangspunktes (3 ff.), des Für-sich-seins im Sinne Sartres (15 ff.), des An-sich-seins (47 ff.), des Phänomens des „Anderen“ (61 ff.) sowie schließlich der „Freiheit“ (96 ff.). Der 2. Teil bringt die kritische Auseinandersetzung: mit Sartres erkenntnistheoretischem Ansatz (129 ff.), mit den Paradoxien des Für-sich-seins (139 ff.), der „absoluten“ Freiheit (160 ff.), der Ablehnung jeder eigentlichen Metaphysik (174 ff.), dem typischen existenzialistischen „Subjektivismus“ (185 ff.). Der Anhang über Sartre und Freud (199 ff.) braucht hier nicht berücksichtigt zu werden. — Die Darstellung von Sartres Philosophie bringt, fachlich gesehen, kaum etwas Neues, ja sie vereinfacht da und dort ein wenig einem breiteren Publikum zuliebe. Was aber sehr gut herauskommt, ist der Charakter der Sartreschen Ontologie als einer „Bewußtseins“-Philosophie (im Gegensatz zu Heidegger). Nur hat das „Für-sich-sein“ kein eigenes positives „Sein“, sondern ist nichts anderes als „Enthüllung“ dessen, was „eigentlich“ ist (10 u. ö., bes. 130 147), des „An-sich-seins“, d. h. der apersonalen „Welt“, die der „Materie“ gleichgesetzt wird (bis hinauf in ihre höchsten Formen, die Organismen). Daraus erhellt, wie bei Sartre von einer Art Materialismus gesprochen werden kann, wenn für ihn das „Fürsichsein“ auch nicht dialektisch-kausal aus der „Materie“ entspringt. Sein Wesen ist „Nichtsein“, Negativität und Leere; es ist nicht etwa einfachhin nichts, sondern „Mangel“, so etwas wie „privatio“ (53 101 Anm. 18), jedenfalls nicht „actus“; Akt ist nur das „Ansichsein“, und zwar voller, erfüllter Akt, ohne Potenzialität (11 34 u. ö.). Hier scheint Sartre, so kann man hinzufügen, sich wiederum mit dem dialektischen Materialismus zu begegnen: „Bewußtsein“ hat nicht als etwas von sich aus „Selbständiges“ zu gelten, das Beziehung zu Gegenständen aufnimmt, sondern es „ist“ nichts anderes als durch den Gegenstand erfüllte, ihn enthüllende Leere; mit scharfer Wendung gegen Descartes' „substantia vel res cogitans“, wie bei allen Existenzphilosophen. — Der Verf. unterzieht Sartres Begriff des „Fürsichseins“ einer sehr vernünftigen Kritik; er zeigt, daß der Substanzcharakter des „Selbst“ nicht preisgegeben werden dürfe und Sartre ihn auch faktisch immer wieder voraussetzt (144 ff.). Von demselben gesunden Menschenverstand zeugen die kritischen Ausstellungen zum Begriff der absoluten Freiheit. Doch hat man hier wie auch sonst manchmal den Eindruck, dem Verf. bleibe das Denken Sartres allzu fremd, trotz unermüdlicher Bemühung um seinen genuinen Sinn. Zumal die Problematik der phänomenologischen „Konstitution“ von „Ich“, „Welt“ usw., die den Hintergrund der phänomenologischen Methode bildet, scheint ihm wenig zu sagen. Sie ist auch tatsächlich nur aus den philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen zu verstehen, deren Diskussion freilich bewußt ausgeklammert wird. Daß sie nicht genügt, sondern nach einer Realontologie verlangt, das liegt der Kritik des Verf. an Sartre wohl zugrunde, wird aber nicht eigentlich thematisch durchgeführt. Ansätze finden sich in den Hinweisen auf die ontologischen Kategorien Akt und Potenz, die Sartre selbst heranzieht. Ihren echten Gehalt und den der Substanz-Kategorie erschließen, das hieße Sartre grundsätzlich überwinden.

Ogiermann

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Schöndorfer, U., Philosophie der Materie (Philosophie in Einzeldarstellungen). 8^o (227 S.) Graz-Wien-Köln 1954, Styria. 9.20 DM. — Eine Gesamtdarstellung, auch als Lehrbuch geeignet, vor allem von der „induktiven Metaphysik“ (Becher, Wenzl) her bestimmt. Sie umfaßt drei Teile: Abriss der Geschichte des Materie-Problems, Theorie der Naturerkenntnis, Ontologie und Metaphysik der materiellen Wirklichkeit. In erkenntnistheoretischer Hinsicht werden Erinnerungsgewißheit, Existenz der Außenwelt und Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens als Voraussetzungen eingeführt, ohne die eine sinnvolle Erkenntnis und Erklärung unmöglich ist und die im Ernst von niemandem jemals bestritten wurden. Das Problem der Nichtobjektivierbarkeit, der Kernpunkt der Bohr-Heisenbergschen Interpretation der quantenphysikalischen Naturerkenntnis, wird nur einschlußweise berührt. Metaphysik wird mit Wenzl aufgefaßt als „vor Vernunft und Gesamterfahrung bestvertretbare Vorstellung von der Gesamtwirklichkeit mit dem Ziel der Einsicht in ihre Ursächlichkeit und in den sich uns darbietenden Sinn ihres und unseres Seins“ (85); als gegenwärtig einzige große Versuche zu einer Metaphysik der Materie werden die moderne Form des aristotelisch-scholastischen Hylomorphismus und die psychistische Materietheorie von Becher und Wenzl angeführt. Beiden gemeinsam ist die Kennzeichnung der Materie durch ihre Raumbundenheit, ihre hohe Dynamik und den ganzheitlichen Charakter ihrer stabilen Bausteine; dabei wird allerdings zwischen echter, aus den Teilen nicht ableitbarer Ganzheitlichkeit und einem bloßen wechselseitigen Voneinander-Abhängen und Sich-Bedingen nicht immer deutlich geschieden. Die Deutung der quantenphysikalischen Unbestimmtheit wird offen gelassen. — Ein Buch, das sich mit seiner knappen, manchmal etwas summarischen Zusammenfassung zur Einführung und Orientierung sehr empfiehlt.

Büchel

Müller, W. D., Die Welt sieht anders aus. Unser Weg ins Atomzeitalter. gr. 8^o (287 S. mit 95 Abb., 8 Tafeln) München 1954, Oldenbourg. 15.80 DM. — Der Wert dieser allgemeinverständlichen Darstellung der Atomphysik liegt hauptsächlich in der gekonnten journalistischen Darstellungen- und Illustrationstechnik des Verf. und in seiner nüchternen Erkenntnis, daß bei den philosophischen Folgerungen, die an die moderne Physik angeknüpft werden, „nicht die Physik, sondern die Physiker sprechen“.

Büchel

v. Weizsäcker, V., Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie. 8^o (106 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck und Ruprecht. 4.80 DM. — Ein durch die Kriegereignisse hindurchgerettetes Bruchstück einer Vorlesungsreihe über Naturphilosophie, gehalten 1919/20 in der Katastrophenatmosphäre der Nachkriegsjahre, vor dem Hintergrund eines naturwissenschaftlichen Weltbildes, das durch mechanistische Physik, Haeckelsche Biologie, Psychophysik und Elementenpsychologie geprägt erscheint. Es sind sieben Betrachtungen, die sich an die sieben Tagwerke des Schöpfungsberichtes anlehnen und den inneren Antinomien der Naturwissenschaft nachspüren sollen: fast mehr persönliche Bekenntnisse des Vorkämpfers der psychosomatischen Medizin als philosophische Untersuchungen. Der Leser soll die Zwangsläufigkeit erleben, mit der die Physik die Natur entgotte, entseele, im Namen der Objektivität aller Qualitäten beraube und schließlich (im Positivismus) doch als bloße Summe subjektiver Sinnesempfindungen enthülle; es wird auf die Antinomie einer Biologie, einer Wissenschaft vom Leben hingewiesen, die das Leben auf Physik und Chemie reduzieren, sezieren, töten müsse, um eine Wissenschaft davon errichten zu können; und nachdem Psychophysik und Assoziationspsychologie die menschliche Persönlichkeit in Assoziationsketten aufgelöst haben, kann es überhaupt keine Wissenschaft mehr geben, kann ich nichts mehr wissen, weil es eben gar kein Ich mehr gibt. Unlöslich und notwendig ist diese Entwicklung mit dem Streben nach Wissen von der Natur verknüpft; denn die mythische Naturbetrachtung des Altertums und Mittelalters oder die Naturphilosophie eines Goethe und Schelling kann ebensowenig vor kritisch-prüfendem Forschergeist bestehen wie etwa der moderne Vitalismus.

Es gibt auch keine Teleologie in der Natur, nichts schlechthin Sinnvolles oder Zweckmäßiges; denn aller Sinn ist auch wieder Unsinn und in jedem Unsinn auch wieder Sinn. Und doch sah Gott, daß seine Schöpfung gut, sehr gut war? Ja, gewiß: *der* Gott, dessen Gedanken nicht unsere Gedanken sind! Denn das ist die „wenigstens provisorische Rechtfertigung unserer den Wert und Geist . . . der Natur auflösenden rationalen Erkenntnis: . . . Unsere Erkenntnis ist, wenn wahr, . . . Weltzerstörung, um eine *Überwelt*, Wertvernichtung, um einen *Überwert* zu bejahen. Und während der Schöpfungsbericht von Tag zu Tag die Welt aufbaut, haben wir sie von Tag zu Tag vernichtet. Warum? Weil Gott nicht Mensch, weil wir nicht Gott sind!“ (102). — Dem Mut und der Aufrichtigkeit, mit der v. W. seine damals wie heute gewiß nicht sehr populäre Auffassung vertritt, kann man die Anerkennung nicht versagen; übernehmen kann katholisches Denken diese zutiefst protestantische Sicht der Schöpfung nicht. Büchel

Dessauer, F., Auf den Spuren der Unendlichkeit. 8^o (103 S.) Frankfurt 1954, Knecht. 4.80 DM. — Spuren der Unendlichkeit will D. dem mit Philosophie und Mathematik weniger vertrauten Leser einmal in den Analogie-Beziehungen zwischen den geschaffenen Dingen und ihrem Schöpfer, sodann in der Infinitesimalrechnung, der Rechnung mit dem „unendlich Kleinen“, und in der Mengenlehre, der Betrachtung des „Transfiniten“, aufzeigen. Auch mit den Elementen der Gruppentheorie wird der Leser bekannt gemacht; denn man wird dem Verf. wohl zugestehen müssen, daß eine Entsprechung von Strukturverhältnissen, die sich als Homo- oder Isomorphie von Gruppen darstellen läßt, im genauesten Sinn das verwirklicht, was bei der Lehre von der analogia proportionalitatis im allgemeinen etwas unbestimmt als „similitudo proportionum“ bezeichnet wird: nicht Gleichheit größenmäßiger Verhältnisse, sondern Entsprechung von Strukturbeziehungen in verschiedenen Ordnungen. In Anlehnung an *Fleckenstein* (vgl. Schol 26 [1951] 454) betont D. die Überlegenheit des funktionalen Struktur-Denkens der modernen Naturwissenschaft über das prädikative Substanz- und Qualitäten-Denken der vorgalileischen Naturbetrachtung. Könnten sich diese beiden Denkweisen auf philosophischem Gebiet nicht gegenseitig ergänzen? Büchel

Conrad-Martius, H., Die Zeit. 8^o (307 S.) München 1954, Kösel. 19.80 DM. — Die bekannte Schwierigkeit, die Kontinuität des zeitlichen Geschehensablaufes mit der Punktualität des zeitlichen „Jetzt“ zu vereinbaren, zwingt nach C.-M. zu der Annahme, daß das zeitliche Geschehen in Wirklichkeit in diskontinuierlichen Sprüngen verlaufe, die mit den hypothetischen Elementarzeiten der modernen Physik identifiziert werden: Das Sein des gegenwärtigen Weltzustands geht nicht fließend in das des nächstkünftigen über, sondern wird vollständig „genichtet“, bevor das Sein des nächsten Weltzustandes „gelichtet“ werden kann — gelichtet von transphysischen, „überweltlichen“ Aktualisierungsmächten, die im jeweiligen Akt ihrer Verbindung mit „unterweltlichen“ passiven Ermöglichungsgründen das Sein je eines „Zeitquants“ zeitigen. Diese transphysischen Potenzen können nicht absolut zeitlos, ewig sein, weil sonst auch der Aktualisierungsprozeß und das in ihm gezeitigte Zeitquant zeitlos ewig wären; sie können aber auch nicht in einer eigentlichen Zeitlichkeit mit Vergangenheit und Zukunft stehen, weil sonst das ganze Problem der Zeit von neuem aufträte. C.-M. nimmt darum für sie eine „äonische“ Zeitlichkeit an, in der sie immer schon waren, was sie werden, und bleiben, was sie zu sein aufhören: bildlich veranschaulicht an der Drehung eines Kreises um seinen Mittelpunkt, bei der jeder Einzelpunkt der Kreisperipherie weiterschreitet, der Kreis als Ganzes aber seinen Ort nicht verläßt. Von hier aus findet C.-M. Anschluß an die Zeit-Spekulation des Timäus und an die aristotelischen Gedanken über die Kreisbewegung der obersten Himmelszone, die in eingehenden Textanalysen im Sinn der Verfasserin interpretiert werden — ob zu Recht, bleibe dahingestellt. Gnostisch anmutende Verbindungslinien zur Lehre vom Sündenfall (als Ursache der nicht-äonischen Existenzweise der gegenwärtigen Welt) und von der künftigen Verklärung (als Wiederherstellung der äonischen Existenzweise) sowie ein Exkurs über die Erklärung zeitlichen Hellsehens vervollständigen das entworfene Bild. — C.-M. sieht sicher ein echtes Problem, aber ihr Lösungs-

vorschlag ist wohl ebenso problematisch; der Leser wird kaum alle Einsichten mitvollziehen können, die die Verfasserin beschreibt. Der Potenz-Begriff (der bei C.-M. auch den scholastischen „actus“ umfaßt) ist dem scholastischen Denken gewiß vertraut; aber die Scholastik denkt dabei an Seinsprinzipien, die ihre Realisierung nur und ausschließlich im konkreten Seienden finden, während C.-M. ihren Potenzen eine Art selbständiger Wirklichkeit zuzuschreiben scheint, die irgendwie zwischen Sein und Nichts steht. B ü c h e l

Meurers, J., Das Alter des Universums. Eine philosophische Studie zum Problem des Weltalters in der Astronomie der Gegenwart (Monographien zur Naturphilosophie, 4). gr. 8^o (103 S.) Meisenheim 1954, Westkulturverlag. 6.70 DM, geb. 9.— DM. — Das unmittelbare Ergebnis der naturwissenschaftlichen Forschungen bezüglich des Weltalters ist nach M. zu formulieren: Beim Zurückdenken um 10⁹—10¹⁰ Jahre tritt ein Widerspruch auf zwischen den Gesetzeszusammenhängen des Universums und seiner spezifischen, individuellen Konstitution. Dies stellt an sich keinen positiven Aufweis einer zeitlichen Existenzgrenze des Alls dar, sondern nur eine negative Schranke für die auf den heutigen Zustand des Universums anwendbaren naturwissenschaftlichen Erkenntnismethoden. Versucht man, noch auf dem Boden der Naturwissenschaft diese Schranke zu überschreiten, so muß man entweder die (naturgesetzliche) Kausalität als Forschungsprinzip aufgeben, indem man eine zeitliche Änderung der Naturgesetze selbst annimmt, die — eben als Änderung der Naturgesetze selbst — nicht mehr auf eine tiefere Gesetzlichkeit zurückgeführt und in diesem Sinn kausal verstanden werden kann, oder man verliert die eigentliche Beziehung zur Zeit, nämlich in den Theorien über den „Urzustand“ der Welt, die an sich zeitlose Gleichgewichtszustände beschreiben und erst durch zusätzliche ad-hoc-Hypothesen eine zeitliche Entwicklung ergeben. Dieser Tatbestand wird dann in aufschlußreicher Weise an den Gedanken der bedeutendsten Philosophen zum Zeitproblem gespiegelt. Es werden z. B. die augustinischen und thomasischen Unterscheidungen bezüglich Zeit und Ewigkeit weitgehend übernommen; in der Auseinandersetzung mit dem Heideggerschen Zeitdenken wird erhärtet, „daß sich an dem ‚nur Vorhandenen‘ analoge Seinsstrukturen zeigen, . . . welche die ausschließlich am ‚Dasein‘ orientierte Heideggersche Seinslehre als ein ausgezeichnetes Faktum eben dieses Daseins glaubte aufweisen zu sollen“ (64). In dem zeitlichen Horizont bricht ein im Sinn von Jaspers „Umgreifendes“ der materiellen Welt auf, das für die Erkenntnismethoden, welche allein diese Welt erschließen können, grundsätzlich nicht Gegenstand der Erkenntnis werden kann“ (67), und die Hegelsche Dialektik schärft den Blick für die „erstaunliche . . . Tatsache, daß die Strukturen des Alls sich auf der einen Seite (in der Exaktheit der naturwissenschaftlichen Methode) sozusagen bis ins Letzte erschließen, . . . dafür aber auf der anderen Seite (in dem Aufbrechen des Grenzhorizonts) sich ebenso radikal abweisend verhalten“ (68). Ein letztes Kap. geht dem existentiellen Anliegen nach, das in der Frage nach dem Weltalter aufbricht: die Suche nach dem Halt an dem, was „ewig“ war und was doch gerade als solches der messenden Naturwissenschaft ewig unzugänglich bleiben muß. — Die Schrift ist geprägt von einer Schärfe der begrifflichen und methodologischen Abgrenzungen, die die Furcht vor billiger Harmonisierung gar nicht erst aufkommen läßt. Zum Verständnis und zur Ausdeutung der Frage nach dem Weltalter ist hier von dem Bonner Astronomen Bleibendes beigetragen, demgegenüber man auf die Kritik einiger etwas extremer Formulierungen verzichten möchte. B ü c h e l

v. Gager, Fr., Der Mensch als Bild. 8^o (127 S.) Frankfurt 1954, Knecht. 10.80 DM. — Die alte rätselhafte Frage „Was ist der Mensch“ sucht der Verf. nicht so sehr vom naturwissenschaftlichen Befund des „homo sapiens“ her zu beantworten als von einer „betrachtenden Schau“ aus, die auf die Erschließung des Geheimnischarakters der menschlichen Existenz zielt. „Sieht doch die Schau tiefer als nur das vordergründig Faßbare. Sie richtet das Auge auf das, was durch den Menschen hindurchscheint, hindurchleuchtet; auf das, wofür der Mensch transparent ist, Bild und gleichnishafte Aussage; auf das, woraus er ‚existent‘, herausgestellt ist“ (8). Die wissenschaftlichen Analysen sind dabei die „Prüfsteine der Schau, damit diese sich

nicht in wirklichkeitsfremde Spekulationen verirrte“ (9). Auf der Suche nach einem Urbild des Menschen, das für alle Fragen eine letzte, gültige Ausrichtung geben kann, stößt der Verf. auf das „Ebenbild Gottes im Menschen“, so wie es in der Genesis und den 10 Geboten aufleuchtet. Es ist „die Krankheit der Zeit“, dieses Urbild verloren zu haben und damit sich selbst zu verfehlen. Das aus einer tiefen Gläubigkeit geschriebene Buch hat drei Teile: das Menschenbild der Genesis, der Leib als Bild, das Menschenbild der 10 Gebote. Allen Suchenden könnte das Buch in seiner Schlichtheit und Tiefe ein rettender Anker werden, zumal hier ein Autor von reicher ärztlicher und psychologischer Erfahrung immer wieder seine am konkreten Menschen erfaßten Erkenntnisse im großen Zusammenhang darbietet. In dem einen oder anderen Punkt wird vielleicht mancher Leser eine andere Formulierung vorziehen, z. B. daß der gesunde und schöne Körper ohne weiteres ein Bild des paradiesischen Menschen sei (67); denn auch der schöne Menschenleib steht infolge der Leib-Seele-Einheit in der mittelbaren Betroffenheit durch die Urschuld. Ebenso wird wohl mancher nicht ganz einstimmen können, daß „es keinen Teil des menschlichen Leibes gibt, welcher derart durchgeistet ist wie das Geschlecht . . .“ (71). Diese kleinen Bedenken sollen das wertvolle Buch aber keineswegs in Frage stellen. Es bleibt ein tief sinniges modernes „Betrachtungsbuch“ über den christlichen Sinn der Leiblichkeit.

Haas

Muckermann, H., Vom Sein und Sollen des Menschen. gr. 8^o (344 S., 12 Tafeln). Berlin-Wilmersdorf 1954, Westl. Berliner Verlagsgesellschaft Heenemann. 22.50 DM. — Das Buch hat Vorlesungen über natur- und geisteswissenschaftliche Anthropologie an der Technischen Universität Berlin-Charlottenburg und an der Freien Universität Berlin-Dahlem zur Grundlage. In der Einleitung spricht der Verf. von der hohen Warte seiner Forschung und aus der reifen Weisheit seiner Alterserfahrung über den Sinn seiner Vorlesungen und den Sinn des Universitätsstudiums, besonders in den Naturwissenschaften und der Technik (Bildungswert des Fachstudiums, Dienst an der universalen Humanitas, Pflege des Menschentums, Selbsterziehung). Entsprechend dieser Wesensaufgabe des Studiums teilt er sein Werk in fünf Teile: 1. Vom Wesen einer natur- und geisteswissenschaftlichen Anthropologie; 2. Die Naturverbundenheit des personalen Seins — allgemein biologisch gesehen; 3. Die Naturverbundenheit des personalen Seins — erbbiologisch gesehen; 4. Die Naturverbundenheit des personalen Seins — stammesgeschichtlich gesehen; 5. Kosmische, soziale und metaphysische Transzendenz des personalen Seins. Die Ausführungen in allen Kapiteln sind gleich beachtenswert, sowohl was ihren wissenschaftlichen Tiefgang wie die umfassende menschliche Weite betrifft. Es ist die reife Frucht eines reichen Forscherlebens. Man legt das Buch aus der Hand mit einer tiefen Freude über die Größe des Erreichten, mit ehrfurchtvoller Ahnung der noch harrenden Aufgaben und mit Dank gegen den Verf., der uns solche Einblicke und Zusammenhänge aufzeigt.

Haas

Werner, H., Einführung in die Entwicklungspsychologie. 3. Aufl. 8^o (383 S. mit 46 Abb.) München 1953, Barth. 30.— DM. — Der Verf. versteht unter Entwicklungspsychologie die Psychologie der Phylogenese. Es sollen die Züge einer kontinuierlichen Entwicklung des Seelischen vom Tier zum Kulturmenschen hin in Analogie zur biologischen Deszendenztheorie aufgewiesen werden. Entgegen einer einfachen Übertragung von Haeckels Biogenetischem Grundgesetz auf die seelische und geistige Entwicklung spricht der Verf. mit W. Stern von „genetischen Parallelen“ (18). — Nach Ausführungen über Methode und Gegenstand einer solchen Entwicklungspsychologie (I) werden die „urtümlichen seelischen Verhaltensweisen“ (II) untersucht: Das Seelenleben; Die Vorstellungen; Die Erfassung von Raum und Zeit; Handlungsabläufe; Denkvorgänge; Urtümliche Welten; Die primitive Persönlichkeit. Das nach mehr als zwanzig Jahren seit seinem ersten Erscheinen spürbar gereifte Werk gibt in der Darstellung der einzelnen Beobachtungen und Experimente wertvolle Aufschlüsse. Jedoch werden der grundlegenden Hypothese einer durchgängigen Entwicklung entsprechend fast nur die *vergleichbaren* Daten herausgestellt, während doch gerade das Nichtvergleichbare zwischen Phylogenese und Ontogenese von sehr wesentlicher Bedeutung wäre. Sehr wertvoll ist das 1036 Titel umfassende Literaturverzeichnis.

Trapp

Ruygers, H., De beide Geslachten. Schetsen voor een wijsgeerige Sexuologie. gr. 8^o (VII und 210 S.) Roermond 1952, Roemen & Zonen. 9.50 fl., geb. 11.— fl. — Eine umfassende philosophische Darstellung der Geschlechterverschiedenheit und -begegnung wird in der katholischen Gegenwartsphilosophie vermißt (3). Diese Lücke zu schließen, stellt sich der Verf. in seinen „Skizzen“ zur Aufgabe. Er setzt sich dabei scharf ab von der „Sexualwissenschaft“, die sich in unseren Tagen fast ausschließlich des Problems bemächtigt hat. Ihrer gesicherten Ergebnisse kann er jedoch als Erfahrungsgrundlage nicht entraten. Aber nur vom Geist her können die heutigen chaotischen Beziehungen der Geschlechter ihre Läuterung finden, denn „der Aufstand des Fleisches ist stets ein Aufstand des Geistes“ (X). Die gesamte einschlägige biologische, psychologische und philosophische Literatur wertet R. für dieses Ziel aus. In neun Kapiteln fixiert er zunächst die Grundfragen, um die es geht (I), stellt dann die Tatsache der Sexualverschiedenheit deutlich heraus (II und III), die nicht nur graduell ist, sondern als wesentlich Frau und Mann bis in alle Individualitäten hinein bestimmt (IV). Ihr Sinn ist Leben und Fortpflanzung (V). Über diesen Sinn hinaus wird nach dem Verhältnis von Leben und Geschlecht überhaupt gefragt (VI und VII). Die Frage nach dem Warum der Zweigeschlechtlichkeit muß dabei letztlich offen bleiben. Das VIII. Kapitel „Natur und Geschlecht“ fragt, was in Geschlechtsstruktur und Verhalten „natürlich“ sei und somit unwandelbar ist und was menschlichem Einfluß unterliegt. Damit öffnet sich der Blick auf „das Grundgesetz der Sexualethik“. Es liegt in ehrfurchtsvoller Zurückhaltung in der Geschlechterbegegnung und in der Liebe und Zeugungskraft in der Ehe. Erlinghagen

Mead, Margaret, Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt. 8^o (472 S.) Stuttgart-Konstanz 1955, Diana Verlag. 16.50 DM. — M. hat sich in der amerikanischen und darüber hinaus auch in der internationalen Anthropologie (wir pflegen Ethnologie oder Völkerkunde zu sagen) einen nicht unbedeutenden Namen gemacht. Als junge Wissenschaftlerin hat sie jahrelang unter Südseevölkern gelebt und so in einer auf den ersten Blick methodisch einwandfreien Feldforschung naturvölkisches Leben im unmittelbaren Mitvollzug studieren können. Immer hat sie dabei die Beziehung der Geschlechter und die geschlechtliche Entwicklung zu ihrem besonderen Forschungsgegenstand gemacht. Das Ergebnis ihrer Forschungen veröffentlichte sie zunächst in „Coming of Age in Samoa“, 1928 (Geschlechtsreife bei den Samoanern) und „Sex and Temperament in three primitive Societies“, 1935 (Geschlecht und Temperament bei drei primitiven Stämmen, nämlich bei den Arapesch, den Mundugumor und den Tschambuli auf Neu-Guinea). Wie vom Stoff her nicht anders zu erwarten war, haben beide Bücher ähnlich wie andere mit dem gleichen Gebiet sich beschäftigende amerikanische Veröffentlichungen hohe Auflagenziffern erreicht. Das vorliegende Werk ist eine vergleichende ethnologische Arbeit zwischen den bereits erwähnten Samoanern, Arapesch, Mundugumor und Tschambuli, den Mamu der Admiraltätsinseln, den Balinesen und den heutigen Amerikanern. — Der Ethnologe, der Spezialgebiete bei kleinen, weit entlegenen Völkern bearbeitet, hat es insofern leicht, als seine Ergebnisse schwerlich je wissenschaftlich nachkontrolliert werden können. Selbst wenn bei der gleichen ethnischen Einheit gleiche Untersuchungen wiederholt werden sollten, so kann das doch meist nur nach Jahren geschehen. In solch einem Zeitraum kann sich die Kultur des untersuchten Volkes aber schon so wesentlich geändert haben, vor allem bei der sich überall vollziehenden oder bereits abgeschlossenen europäisch-amerikanischen Überfremdung. So müssen die vorgebrachten Fakten also undiskutiert hingenommen werden. Anders verhält es sich mit der Interpretation. Die Lust zu voreiligen Schlüssen hat schon manchen Ethnologen zu phantasievollen Kombinationen verleitet. Dieser Gefahr ist man um so mehr ausgesetzt, wenn man mit psychoanalytischer Voreingenommenheit (alten und in Europa längst nicht mehr geglaubten Schemas) an seine Arbeit geht. Diese läßt natürlich auch die Auswahl und die Darlegung der Tatsachen ein klein wenig fraglich erscheinen. Das macht nicht nur M.s Arbeit, sondern die ganze anthropologische Schule, aus der sie kommt, für den ruhigen Betrachter suspekt.

Der Ödipus-Komplex wird ja nur noch von wissenschaftlich Abergläubischen als das A und O des naturvölkischen Seelenverständnisses angesehen.

Erling h a g e n

Neumann, E., Zur Psychologie des Weiblichen. 8^o (VI u. 182 S.) Zürich 1953, Rascher. 12.40 DM. — In drei in sich geschlossenen Abhandlungen will der Verf. „die einseitig männlich-patriarchale Wertsetzung des abendländischen Bewußtseins und das grundsätzliche Nichtwissen um die andersartige weibliche Psyche“ in Frage stellen: I. Die psychischen Stadien der weiblichen Entwicklung; II. Über den Mond und das matriachale Bewußtsein; III. Zu Mozarts Zauberflöte. — Die Abhandlung über den Mond ist die Wiedergabe des gleichnamigen Artikels im Eranosjahrbuch 1950, die beiden anderen Abhandlungen sind Überarbeitungen von Vorträgen in Basel und Tel-Aviv. — Der Verf. vertritt die analytische Psychologie C. G. Jungs und bringt ganz in dessen Stil eine Fülle völkercundlicher und religionsgeschichtlicher Einzelheiten, die aber in einem befremdlichen Nebeneinander bleiben und immer wieder die Nähe eines geradezu mechanistischen Menschenbildes spüren lassen.

T r a p p

Trumpler, H., Der Kampf um die Seele der Menschen. Eine kritische Studie über die Ideen als innere Kräfte des menschlichen Zusammenlebens. 8^o (191 S.) Heidelberg 1952, Schneider. 5.80 DM. — „Diese Untersuchung basiert auf der Grundlage, daß die Handlungen einer organisierten Gemeinschaft von Menschen nur zu einem geringen Grade, wenn überhaupt, auf vernünftiger Überlegung beruhen, sondern daß sie entscheidend bestimmt werden durch die Bewegungen ihrer Seele . . . Solche Gedanken und Vorstellungen, die nicht in der rationalen Seite des menschlichen Geistes, sondern in seiner Seele wurzeln, werden Ideen genannt“ (6 23 31). Im einzelnen bezeichnet der Verf. die philosophische, politische und religiöse Idee als entscheidend für Wohl und Wehe eines Volkes. Die „gemeinsame Ideologie“ hält Volk und Völkergemeinschaft zusammen, nie aber die Gewalt. Notwendig tragende Basis ist die religiöse Idee, „eine angeborne (a priori) Idee“, deren „doppeltes Gesicht“ sich als Glaubenslehre und als Morallehre zeigt (147 ff.). Daß die moralische Entwicklung mit der rationalen nicht Schritt gehalten hat, ist „die Krankheit unserer Zeit“ (174). Das Dogma wird zur Gefahr, wenn es „der Morallehre widerspricht“ (161). — Die Schrift ist von einem hohen Ethos getragen, vertritt jedoch einen Religionsbegriff, der den Glauben nicht in der Vernunft begründet sein läßt: „An die Stelle der Vernunft tritt der Glaube“ (11). — Außer Hitlers „Mein Kampf“ bringt das Literaturverzeichnis ausschließlich englische und amerikanische Veröffentlichungen.

T r a p p

Huth, A., Handbuch der psychologischen Eignungsuntersuchungen. gr. 8^o (XXIV u. 436 S.) Speyer 1953, Pilger. 18.— DM. — In kaum zu übertreffender Klarheit bietet der Verf. eine Fülle von Methoden der Eignungsprüfung zum Zwecke der Schulgruppenauslese und Berufsberatung. Das Handbuch will der unmittelbaren Praxis dienen und enthält daher auch die technischen Anweisungen bis ins Kleinste der Vorbereitung einer Untersuchung. Daß ein solches Buch, das naturgemäß weitgehend „technisch“ sein muß, nicht der Seele entbehrt, nimmt man besonders dankbar wahr. Vor allem bezüglich der Schweigepflicht auch gegenüber den Eltern des Probanden (45) muß man dem Verf. ganz und gar zustimmen. Daß die Öffentlichkeit wirklich das „felsenfeste Vertrauen“ (63) auf die Berufsauslese der Arbeitsämter haben dürfe, möchte man mit dem Verf. nur zu gern wünschen. Die Frage der obligatorischen Pflichtuntersuchungen (44) wäre, so will uns scheinen, doch noch einer Überprüfung bedürftig, wenngleich das Urteil eines gerade in dieser Hinsicht so erfahrenen Autors sehr ernst genommen werden muß. — Eine weitere Auflage sollte nicht ohne alphabetisches Inhaltsverzeichnis erscheinen; denn die Gliederung nach dem Zehneraufbau hilft ja nur dann zu einer schnellen Orientierung, wenn eine Sachnorm für die Zehnerkategorien festliegt.

T r a p p

Hofstätter, P. R., Einführung in die quantitativen Methoden der Psychologie. 8^o (IV u. 175 S. mit 30 Abb., 76 Tab., 15 Taf.) München 1953, Barth. 27.— DM. — Es liegt im Zuge der Entwicklung der Psychologie im deutschen Sprachraum, daß neben dem „Psychologischen Praktikum“ von R. Pauli kaum eine deutsche Einführung in die quantitativen Methoden der Psychologie existiert. Es ist daher ein großes Verdienst des Verf., in so ausgezeichneter Weise eine Gesamtdarstellung (kaum eine Methode vermißt man) dieses Gebietes vorzulegen. Unter der Voraussetzung, daß das Quantitative nie den *ganzen* Menschen beschreiben kann, wird die Psychologie eben dann dem *ganzen* Menschen näherkommen, wenn sie auch das Quantitative ernst nimmt. Die abgewogene Zusammenschau von geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlich-exakter Methode in der Psychologie, die dem Verf. eigen ist, wird jeden Psychologen bereichern, der die gewiß nicht leichte Mühe auf sich nimmt, die vorliegende Einführung durchzuarbeiten.

Trapp

Michotte, A., La perception de la causalité. gr. 8^o (306 S.) Louvain 1954, 175 bfr. — Der bekannte Löwener Psychologe will mit den vorliegenden Untersuchungen nicht etwa einen Beitrag zu erkenntnistheoretischen Problemen liefern. Es geht ihm vielmehr um eine Frage der Wahrnehmungspsychologie, deren Lösung allerdings auch erkenntnistheoretische Bedeutung beanspruchen kann: gibt es im Bereich der äußeren Sinneswahrnehmungen ein „Verursacherlebnis“, eine impression immédiate de causalité, wie der Verf. sich im Verlaufe des Buches immer wieder ausdrückt (vgl. 13 Anm. 20)? Zur Klärung dieser Frage hat der Verf. mit den Mitarbeitern des Löwener Institutes und darüber hinaus mit einer großen Anzahl psychologisch nicht vorgebildeter Studenten eine ausgedehnte Reihe von Versuchen durchgeführt (39). Bei diesen Versuchen wurden mit besonders konstruierten Projektionsapparaten (25—39) u. a. Scheiben von verschiedener Form und Farbe dargeboten, die sich aus bestimmten Distanzen heraus mit regulierbarer Schnelligkeit z. B. aufeinander zubewegten, bis sie sich zu stoßen schienen. Dabei ergaben sich häufig Eindrücke von der Art, daß eine Scheibe auf die andere einwirkte, sie etwa aus der Ruhelage in Bewegung setzte oder eine schon vorhandene Bewegung beschleunigte. — Im 1. Teil seines Buches berichtet M. über seine Versuche zur mechanischen (40—226), im 2. über die Experimente zur „qualitativen“ Kausalität (227—250). Daran schließt sich ein mehr als Ergänzung aufzufassendes Kapitel (251—282) mit Reflexionen zu verschiedenen psychologischen Theorien über den Ursprung des Kausalitätsbegriffes (Hume, Maine de Biran, Piaget). Von mechanischen Effekten untersucht M. vor allem den Anstoß und den Zug (effet lancement, 40—143; effet entraînement, 145—213). Die schönen und sorgfältigen Experimente des Verf. erweisen zweifelsfrei die Tatsache, daß es auf dem Gebiet des *Visuellen* eine unmittelbare Wahrnehmung kausaler Zusammenhänge gibt (unabhängig von der kritischen Frage nach der Realität solcher Zusammenhänge). Dabei ist der Eindruck der kausalen Beziehungen nicht an die phänomenale Struktur der Objekte gebunden. Das zeigen die interessanten Versuche, in denen ein reelles Holzstückchen einen etwas kleineren leuchtenden Kreis auf dem Lichtschirm durch Anstoß in Bewegung zu setzen scheint (80—82). Man wird, im Sinn der Gestaltpsychologie, von einer kausalen Bewegungsgestalt zu sprechen haben, in der die an sich verschiedenen Bewegungen der Objekte A und B unter bestimmten, auch raum-zeitlichen und kinetischen Bedingungen (87—119) zu einer Ganzheit zusammengeschaute werden. Bei „qualitativen“ Änderungen der Objekte (z. B. plötzliches Auftauchen oder Verschwinden eines der beiden Objekte) kann jedoch, zum mindesten im bloßen Bereich des Visuellen, der unmittelbare Eindruck von Kausalität nicht hervorgerufen werden (247). — Die philosophischen Probleme, die sich im Anschluß an diese experimentellen Untersuchungen stellen, möchte der Verf. in einer eigenen Arbeit behandeln.

Gilen

Hellpach, W., Der deutsche Charakter. 8^o (245 S.) Bonn 1954, Athenäum-Verlag. 13.50 DM. — Wer in diesem Buche wissenschaftliche Untersuchungen zur Völkerpsychologie suchen wollte, würde nach einiger Zeit vielleicht wirklich die Klagen des imaginierten Lesers vorbringen, zu denen H. S. 134 Stellung nimmt.

Der Verf. hat aber hier bewußt auf eigentliche Wissenschaftlichkeit verzichtet. Trotzdem enthält das Buch Gesichtspunkte, die auch bei einer wissenschaftlichen Charakterologie des deutschen Menschen berücksichtigt werden müssen: geschichtliche Überblicke, besonders über die Wandlungen des Deutschen in den letzten beiden Jahrhunderten (83—163); Reflexionen über die deutsche Politik, vor allem in der Zeit des Nationalsozialismus; Hinweise auf das Bleibende im deutschen Charakter („Partialkonstanten“). Als solche Konstanten führt H. an: Schaffensdrang, Gründlichkeit, Ordnungsliebe, Formalneigung, Eigensinn, Schwärmseligkeit. Literaturhinweise werden nicht geboten, offenbar im Hinblick darauf, daß das Buch für weitere Kreise bestimmt ist.

Gilen

Gruhle, H. W., *Geschichtsschreibung und Psychologie*. 8^o (182 S.) Bonn 1953, Bouvier. 6.— DM; geb. 8.50 DM. — Der erfahrene Psychologe geht von der bisweilen sehr heftigen Abneigung der Historiker gegen die Psychologie aus (I) und behauptet mit Recht, daß sie nicht zum Vorteil der Geschichtsschreibung ist. Echtes psychologisches Wissen könnte dem Historiker den Blick „für die Erleuchtung der wesentlichen Herkünfte“ (178) von Tatsachen und Beziehungen aus der Motivwelt des Menschen öffnen. Mit Behutsamkeit und ausgebreitetem Wissen versucht der Verf., Orte einer möglichen Begegnung zwischen Historiker und Psychologen festzustellen. Die eingehenden Ausführungen über die historische Biographie (II), das Problem der Charakterschilderung (III), die Fragen der Ausdruckserscheinung einer Persönlichkeit (IV), die Persönlichkeitsbeschreibung (V) und Fragen der Gruppenpsychologie (VI) schenken dem Historiker wie dem Psychologen wertvolle Einsichten und fruchtbare Anregungen. „Wenn ein Historiker wirklich biographisch gestimmt ist, muß er den Standpunkt verlassen, daß der Held nur insoweit zu schildern sei, als er gestaltend in den geschichtlichen Ablauf eingreift. Vielmehr muß er den Menschen um seiner selbst willen als eine in sich geschlossene Gestalt betrachten und beschreiben“ (108).

Trapp

Schneider, K., *Psychiatrie heute*. 2. Aufl. 8^o (32 S.) Stuttgart 1955, Thieme. 2.85 DM. — Die in Schol 29 (1954) 146 f. schon besprochene vorzügliche Schrift erscheint in 2. Aufl. Der Verf. fügte dem sonst unveränderten Text eine neue Anmerkung über die Psychotherapie der endogenen Psychosen hinzu. Aus der „großen situativen Formbarkeit schizophrener Psychosen kann man es . . . verstehen, daß eine eindringliche Psychotherapie zu ihnen Zugang haben kann“. Die „Starre und Unformbarkeit durch Erlebnisse“, wie sie die Zyklothymie zeigt, führt der Verf. darauf zurück, daß sie viel „leibnäher“ ist (28).

Trapp

Neumann, J., *Der nervöse Charakter und seine Heilung*. gr. 8^o (294 S.) Stuttgart 1954, Hippokrates-Verlag. 13.50 DM. — Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis dieses Buches könnte zu der Meinung verführen, daß es sich um ein im strengen Sinne wissenschaftliches Lehrbuch der Individualpsychologie handle. Im 1. Kap. (15—106) legt der Verf. die verschiedenen Bedingungen für das Entstehen des nervösen Charakters dar: die Organminderwertigkeit, die strenge und die verwöhnende Erziehung, die Geschwisterkonstellation. Die folgenden Kapitel sind der individualpsychologischen Neurosenlehre (107—219), der individualpsychologischen Diagnostik (220—240), der individualpsychologischen Therapie (241—260) sowie kritischen Bemerkungen zur Individualpsychologie (261—272) gewidmet. Das Buch wendet sich an einen breiteren Leserkreis, nicht nur an Studierende der Psychotherapie, Medizin und Pädagogik, sondern an „Leser aller Schichten, die ihren eigenen Lebensstil erkennen und ändern wollen“ (10). Die reiche Kasuistik des Buches, die aus der langjährigen Praxis des Verf. erwachsen ist, wird von allen Lesern des Buches, Studierenden und Praktikern, begrüßt werden. Eine wissenschaftliche Kritik würde an mehreren Stellen genauere Formulierung und präzisere Darstellung wünschen, so z. B. in den Ausführungen über das für die Individualpsychologie so grundlegende Gemeinschaftsgefühl. Wenn das Gemeinschaftsgefühl als eine Gesinnung bezeichnet wird (157), so würde man dafür gern eine nähere Begründung sehen. Krueger leugnet sicher nicht, wie der Verf. zu

meinen scheint (156), daß soziale Gesamtganze durch das Gefühl *erfaßt* werden können. Dabei bleibt bestehen, daß auch das Gemeinschaftsgefühl nach ihm als eine Komplexqualität des *Erlebnistotals* zu gelten hat, das allerdings weitgehend von sozialen Momenten verschiedenster Art bestimmt werden kann. Gilen

Fromm, E., Psychoanalyse und Ethik. 8^o (272 S.) Stuttgart 1954, Diana Verlag. 13.80 DM. — Das moralische Problem der Gegenwart (264—269) liegt nach dem Verf. in der Haltung des Menschen gegenüber Gewalt und Macht. Verwandt mit dieser Fassung, aber nicht voll identisch damit ist es, wenn an anderer Stelle dieses Problem in der „Gleichgültigkeit des Menschen sich selber gegenüber“ gesehen wird (267). Jedenfalls weisen schon diese Formulierungen auch vor jeder kritischen Stellungnahme darauf hin, wie eng für den Verf. nach seiner langjährigen Erfahrung in tiefenpsychologischer Behandlung und auch nach seiner Theorie Probleme der Psychologie und der Ethik miteinander verbunden sind. In den Mittelpunkt seiner ethischen Erwägungen und auch Spekulationen stellt der Verf. den Menschen, nennt daher seine Ethik auch eine humanistische Ethik (133—263). Dabei wird der Mensch unter psychologischen Kategorien, genauer unter den allerdings erweiterten und modifizierten Kategorien der Psychoanalyse Freuds gesehen. Beachtenswert ist für die Charakterologie, was der Verf. über die Natur des Menschen und seinen Charakter ausführt (53—132). Der Charakter wird von ihm dynamisch aufgefaßt. Aus den verschiedenen „Orientierungen“ ergeben sich verschiedene Typen des Charakters. Dabei ist besonders auf die nicht produktiven und auf die für den Verf. ethisch allein wertvolle produktive Orientierung (98—121) hinzuweisen. Im Grunde ist für die Ethik des Verf. der Zweckgedanke maßgebend. Dabei wird aber jeder den Menschen selber transzendierende Zweck abgelehnt (268), auch der Gottesgedanke wird für die Begründung ethischer Forderungen ausgeschlossen. Der Mensch muß sie vielmehr aus sich selber, aus seiner Natur ablesen. Und wenn er „lebendig (= produktiv) ist, dann weiß er, was erlaubt ist“ (268). Zwar vertritt F. das Postulat einer absoluten Ethik im Gegensatz zur relativen Ethik (256—263). Was der Verf. mit dem Worte meint, wird jedoch nicht restlos klar. Negativ ist jedenfalls zu sagen: Ethische Behauptungen sind weder „unanzweifelbar und ewig gültig“ (257), noch gelten sie für alle Situationen und Konflikte (258). Zwar hat der Verf. im Vorwort seines Buches die Gefahr des ethischen Relativismus deutlich gekennzeichnet: Freud ist ihr erlegen, und sie bedroht überhaupt die moderne Psychologie (7). Aber der Verf. ist ihr nicht entgangen. Er hätte sie vielleicht vermieden, wenn er in seine Ethik auch Studien über Naturgesetz und Naturrecht einbezogen hätte. Nur von dieser Basis aus und mit den näheren Bestimmungen, die sich von hier aus ergeben, kann man sich seinem Standpunkt anschließen, daß die Psychologie „nicht nur falsche ethische Urteile demaskieren, sondern auch bei der Aufstellung objektiver, gültiger Normen der Lebensführung als Grundlage dienen könne“ (7). Gilen

Bischoff, W., Geheimnisse der Seele. Phänomene der Parapsychologie (Natur und Christ, 2). kl. 8^o (72 S.) Frankfurt a. M. 1953, Anker-Verlag. 2.40 DM. — Eine populär gehaltene Übersicht über das Gebiet der Parapsychologie, die bei Wahrung der wünschenswerten Kritik doch die Echtheit vieler Phänomene nicht glaubt bestreiten zu können. Das eigentliche Anliegen der Schrift kommt im letzten Kap., „Meisterung der übernormalen Begebenheiten durch unseren Herrn Jesus Christus“, zum Ausdruck: Der Verf. ist als Wissenschaftler (anscheinend Mediziner) überzeugt, daß Gott die von ihm selbst gegebenen Naturgesetze zwar durchbrechen könne, aber nicht wolle (56); da der Verf. andererseits als gläubiger Protestant an der Echtheit der evangelischen Berichte festhält, bietet die Annahme meisterhaft beherrschter parapsychologischer Fähigkeiten bei Christus die gesuchte Lösung. Auferstehung und Himmelfahrt werden allerdings ausdrücklich von dieser Deutung ausgenommen (69 f.), die auch im übrigen nicht konsequent durchgeführt wird: Durch die Auferweckung des Lazarus will Christus sich als „Herrn über den Tod“ erweisen, wozu keine parapsychologische Parallele angeführt wird (69). Abgesehen davon, daß eine so wahrhaft „majestätische“ (66) Beherrschung parapsychologischer Fähigkeiten selbst als moralisches Wunder anzusprechen wäre, müßte man fragen, ob Christus

zur Bestätigung seiner göttlichen Sendung Erscheinungen hätte anführen können, die er bewußterweise parapsychologisch bewirkt hätte. — Die „4. Dimension“ (35) und die „Kernphysik“ (46) wären besser nicht zu Erklärungsversuchen bemüht worden. Der Schluß auf unmittelbar göttliches oder dämonisches Eingreifen bei wunderbaren Heilungen usw. (59—65) erscheint, wenn auch grundsätzlich berechtigt, doch manchmal verfrüht in Anbetracht dessen, was der Verf. selbst im Vorausgehenden über die Reichweite schon der natürlichen parapsychologischen Fähigkeiten ausführt.

Büchel

4. Ethik und Rechtsphilosophie

Meßner, J., Ethik. Kompendium der Gesamtetik. gr. 8^o (XV u. 531 S.) Innsbruck 1955, Tyrolia. 16.— DM. — Mit dieser Zusammenfassung der beiden größeren Werke, des „Naturrechts“ (1950) und der „Kulturethik“ (1954), hat M. ein Buch geschaffen, das zur Einführung und zum Studium in ausgezeichneter Weise geeignet ist. Durch die gedrängte Fassung erhält es eine Übersichtlichkeit der Gedankenführung, die auch dem, der den Gegenstand kennt, gute Dienste leisten wird. Im Aufbau folgt diese Ethik ganz den vorangegangenen Werken. Die ersten drei Bücher: Prinzipienethik, Persönlichkeitsethik und Kulturethik, sind fast in ihrem ganzen Umfange wörtlicher Auszug aus der „Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik“, der das über 600 Seiten zählende Werk auf 230 Seiten (etwas kleineren Formats) zusammendrängt. Das vierte bis siebente Buch, in denen Recht, Gesellschaft, Staat und Wirtschaft behandelt sind, gibt auf 250 Seiten wieder, was die Darstellung des „Naturrechts“ auf etwa 900 Seiten entwickelt. Dieser Teil schließt sich in Anordnung und Inhalt ganz an die großangelegten Ausführungen des früheren Werkes an, ist aber neu geschrieben. Hier vor allem schafft der kürzere Text, der in seiner Durchsichtigkeit und Prägnanz den Meister verrät, auch denen eine Möglichkeit des Zugangs, für die die ursprüngliche Fülle nicht zu bewältigen war.

Hartmann

Sauer, W., Metaphysik auf sozialwissenschaftlicher Grundlage. Zugleich eine soziale Berufsethik. gr. 8^o (XI u. 430 S.). Berlin 1951, Duncker und Humblot. 32.— DM.; geb. 35.— DM. — Das Gesamtwerk, das S. in beinahe vierzig Jahren geschaffen hat, ist in seiner Fülle imposant. Neben den rechtswissenschaftlichen Arbeiten stehen umfangreiche philosophische Schriften: nicht nur ein System der Rechts- und Sozialphilosophie, das von den „Grundlagen der Gesellschaft“ (1924) an in verschiedenen Ausarbeitungen vorgelegt wurde und 1949 in seiner letzten Gestalt erschienen ist, sondern auch eine Wissenschaftslehre (Grundlagen der Wissenschaft, 1926, ²1949) und eine Kulturphilosophie (Philosophie der Zukunft, 1923, ²1926). Darin hat S. allmählich eine eigene Konzeption der Metaphysik entwickelt. Das vorliegende Buch ist die Zusammenfassung und Systematisierung dieser Metaphysik. An den früher vorgetragenen Grundideen ist im wesentlichen nichts geändert. „Zentralbegriff“ (244) dieser Metaphysik ist die „Wert-Monade“ gelieben, und zur allgemeinen Charakterisierung bestimmt S. selbst wie früher seine Metaphysik als normativen, kritischen oder regulativen Pantheismus (363). Dieser Pantheismus enthält die Idee eines werdenden Gottes (vgl. 82), der letztlich durch die Kulturtätigkeit zur (nie vollendbaren) Vollkommenheit geführt werden muß: „Gott ist die Harmonie der im Leben geschaffenen und (worauf der Schwerpunkt liegt) der noch zu schaffenden Werte, . . . also die Harmonie aller nur denkbaren Wert-Monaden in größtmöglicher Vollendung“ (392). Das eigentliche Problem, um das S.s Denken kreist, ist das der Kultur. In einfachster Weise bestimmt er sie als „die fortgesetzte Steigerung des natürlichen Lebens zu einem werthafte“ (278). Der Begriff der Wert-Monade soll das Mittel bilden, dieses zentrale Anliegen philosophisch zu erfassen. Kultur wird ihm dadurch „die fortwährende Überführung von Kraft-Monaden in Wert-Monaden“ (278), wobei Kraft-Monade gedacht ist als „der elementarste, wissenschaftlicher Erkenntnis noch zugängliche Bestandteil des Lebens, der Wirkungen hervorzubringen geeignet ist“ (93). So stehen sich bei S. natürliches und kulturelles Leben, Kausalität und Teleologie, Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft gegenüber (92), schließlich zusammengefaßt in dem Unterschied von Kraft-Monaden und Wert-Monaden. S.

selbst gibt zu, daß sein Begriff der Wert-Monade nicht eindeutig bestimmbar sei; aber er ist der Meinung, daß dieser Einwand, von den Gegnern als Tadel gedacht, eher ein Lob bedeute (404), und zwar deshalb, weil so der Begriff einer immer größeren Bedeutungsfülle offenstehe. Wenn man sich die Mühe macht, die zahlreichen Bestimmungen, mit denen S. immer neu seinen Zentralbegriff umschreibt, zusammenzustellen, ergibt sich allerdings die Unbestimmtheit des Begriffes in einer Weise, die seine Anwendbarkeit in philosophischem Denken ernstlich in Frage stellt. Er endet schließlich im Unfaßbaren: „Die Wert-Monade . . . hat den innersten Zug zum Kulturganzen. Dort vereinigt sie sich mit anderen verwandten Wesenheiten zu dem einen großen Wesen, das erscheinen mag als das ‚Wesen der Dinge‘, als Platons ‚Ideen‘, als Goethes ‚Mütter‘, als Weltgeist, als Gottheit“ (42). Auf der anderen Seite liegt in S.s Kulturbegriff eine tiefe Fragwürdigkeit. Denn schließlich wird für ihn Kultur zu einer Arbeit „nur für sachliche, transpersonale Aufgaben“. Die Wert-Monade ist zwar Schöpfung des Menschen, aber „mit ihrem Übergang in die objektive Kultur und darüber hinaus in die Ewigkeit wird sie entpersönlicht“ (41). „Die Persönlichkeit hat ihr Werk vollbracht, nunmehr mag das Leben entweichen, es bleibt der Sachwert. Die Kultur und die Ewigkeit fragen nicht mehr nach den Menschen . . .“ (42). Diese endgültige Entpersönlichung, in der S. sonderbarerweise „die hohe metaphysische Sendung des Menschen“ (42) sieht, ist ein entscheidender Mangel seiner Metaphysik, der aber ganz seiner pantheistischen Konzeption entspricht. In der Einheit, in der er schließlich alle „antipodischen Gedanken“ aufgelöst sieht, geht tatsächlich alles unter: „Es bleibt nur der Kosmos, nur die kosmische Wirklichkeit als ein harmonischer Zusammenhang von Wert-Monaden“ (372). Hartmann

Flückiger, F., *Geschichte des Naturrechtes*. 1. Bd. Altertum und Frühmittelalter. gr. 8^o (475 S.) Zollikon-Zürich 1954, Evangelischer Verlag. 26.40 DM. — Diese auf drei Bände berechnete Geschichte des Naturrechtsgedankens ist vom Verf., der an der Theologischen Fakultät der Universität Basel lehrt, als Vorarbeit für eine systematisch-theologische Behandlung der staatlichen Autorität und des Rechtes gedacht. Der vorliegende 1. Bd. stellt die Naturrechtslehre von den Anfängen im griechischen Denken bis auf Thomas von Aquin dar. Im vorphilosophischen, sakralen Rechtsdenken der Griechen wird alles Recht auf den Willen der Götter zurückgeführt; F. unterscheidet die Themis, die uralte mutterrechtliche Ordnung von Familie und Sippe, und die Dike, das nach dem Willen des Zeus jedem „Zukommende“. Später tritt an die Stelle der je im Einzelfall erfolgenden göttlichen Weisung das göttliche Gesetz, noch später die „Natur“ (50). Mit dem Wandel vom mythischen zum begrifflichen Denken änderte sich die Einstellung zum Recht; den älteren Sophisten erscheint es als zeitbedingte menschliche Satzung. Die späteren Sophisten setzten dem geschichtlich gewordenen Recht der Polis das „natürliche Recht“ der Einzelperson entgegen. Im Gegensatz dazu ist das platonische und aristotelische Naturrecht in der Idee bzw. in der Wesensform metaphysisch begründet. Es ist vor allem Recht des Staates. Wenn F. aber meint, Aristoteles kenne den Einzelnen als selbständiges Rechtssubjekt überhaupt nicht (186), so dürfte das zu weit gehen. In der Stoa allerdings tritt das Recht der Einzelperson deutlicher hervor. Im übrigen ist im „Naturgesetz“ der Stoiker die kosmische Notwendigkeit des naturgemäßen Wirkens und die Sollensnorm noch nicht klar unterschieden (202); erst Cicero kommt hier zu größerer Klarheit (222). Das hierarchische Ordnungsprinzip des Neuplatonismus beeinflusste im spätantiken und byzantinischen Absolutismus die Rechtsordnung. Im römischen Recht erhielt sich der sakrale Charakter des Rechtes viel länger, und darum, meint F., fehlte hier die Voraussetzung, die bei den Griechen die Naturrechtsidee entstehen ließ (259); der Begriff des „ius naturale“ im römischen Recht ist aus der stoisch-ciceronischen Philosophie übernommen und also „fremde Einsprengung“ (ebd.). Julius Paulus macht die aequitas zum Prinzip des Naturrechts und gibt diesem dadurch einen neuen Inhalt (275 f.). Der christlichen Kirche, meint F., war der Naturrechtsgedanke von ihrem Ursprung her unbekannt, da nach der Lehre des NT das Natürliche das Sündhafte einschließe (284 f.). An die Stelle der „natura“ tritt die „creatura“; wenn bei den Vätern vom Naturgesetz die Rede ist, so beziehe sich das auf die integrale Natur des Urstandes; zur Begründung dafür

beruft sich F. auf das 1. Kap. des „Indiculus“ (das er irrtümlich dem Ephesinum zuschreibt): In praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem... perdidisse (286). Auch Röm 2, 14 könne nicht vom Naturgesetz erklärt werden; die „Natur“ müsse hier als die durch die Gnade erneuerte Natur verstanden werden (295—297). Erst mit Ambrosius sei die stoische Naturrechtslehre in die christliche Theologie eingedrungen. Das Frühmittelalter ist für die Weiterbildung der Lehre wenig bedeutsam. Thomas von Aquin bringt die entscheidende Wendung durch die Erneuerung des antik-griechischen Vernunftbegriffs und die Zurückführung des Naturrechts auf die Vernunft, die am ewigen Gesetz Gottes teilhat. — Das Werk F.s, aus dessen Fülle wir nur einige Punkte herausheben konnten, beruht auf umfassendem Studium der Quellen, die auch in reichem Maß zu Wort kommen. So lenkt es die Aufmerksamkeit auf manche bisher wenig beachtete Gesichtspunkte. In der Deutung der Texte kann man hie und da anderer Meinung sein, vor allem bezüglich der urchristlichen Auffassung. Auch die gefallene Natur bleibt als Natur Geschöpf Gottes und kann als solches Seinsgrundlage naturgesetzlicher und naturrechtlicher Forderungen sein. Die Deutung des *phōsei* in Röm 2, 14 von der durch die Gnade erneuerten Natur und darum der „Heiden“ als der Heidenchristen ist im Zusammenhang kaum möglich. Übrigens deutet auch Augustinus, auf den sich F. beruft, den Text anderswo von der bloßen Menschennatur: auch die Juden hatten das Naturgesetz, quoniam et ipsi homines erant (Enarr. in psalm. 118, sermo 25, n. 4). Ein Widerspruch zur übrigen Lehre des hl. Paulus ergibt sich bei dieser Deutung nicht, da die Natur nicht als hinreichende Kraftquelle zur Beobachtung des Gesetzes, vor allem nicht des ganzen Sittengesetzes, sondern nur als Erkenntnisquelle verstanden werden kann. Diese Zusammenhänge hat schon R. *Cornely* in seinem Kommentar zum Römerbrief und neuestens J. *Fuchs* (Lex naturae, Düsseldorf 1955, 21—42) überzeugend dargestellt. — Das Naturgesetz steht auch nicht, wie F. beinahe anzunehmen scheint, im Gegensatz zum göttlichen Gesetz schlechthin, als ob es unabhängig von Gott allein durch die Natur konstituiert würde, sondern nur zum rein positiven göttlichen Gesetz, als ein göttliches Gesetz, das auf Grund der Wesensordnung durch die göttliche Weisheit gefordert und nur darum auch ohne göttliche Offenbarung aus dieser Wesensordnung erkennbar ist.

de Vries

Funk, J., Primat des Naturrechts. Die Transzendenz des Naturrechts gegenüber dem positiven Recht (St. Gabrierl Studien, 13). gr. 8 (354 S.) Mödling bei Wien (1953), St. Gabriel-Verlag (Deutsche Auslieferung: Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen). 13.—DM. — Im wesentlichen ist das Buch eine deutsche Bearbeitung der Dissertation des Verfassers: De iure naturali transcendente ius positivum (an der kanonistischen Fakultät der Gregoriana Rom 1939; erschienen Kaldenkirchen 1947, 291 Seiten). Die Gesamtanlage der Arbeit ist beibehalten, und der ursprüngliche Text ist weithin in die erweiterte Fassung eingegangen. Während die Dissertation sich ausdrücklich im Rahmen der Rechtsphilosophie hielt, zieht das vorliegende Buch auch theologische Überlegungen heran und gibt einen Beitrag zu einer Rechtstheologie. Allerdings bleiben in dieser Hinsicht die Ausführungen des Verf. im Allgemeinen, ohne eigentlich auf das Spezifische einer wirklichen Rechtstheologie zu kommen, und Aussagen wie diese, daß die Rechtsordnungen der Welt ebenso die Züge Mariens tragen müssen wie die Züge Christi (88), scheinen nicht auf dem Wege zu theologischer Erkenntnis des Rechts vorzubringen. Das Hauptverdienst der Arbeit liegt in dem, was sie zur Bestimmung des Naturrechtsbegriffs und des Verhältnisses des Naturrechts zum positiven Recht beiträgt. Wichtig vor allem der Hinweis auf die Konkretheit des Naturrechts, das sich nicht, wie es oft aufgefaßt wird, auf ganz allgemeine Prinzipien beschränkt, sondern das der Sache innewohnende Recht bis in ihre konkreten Umstände hinein ist. Diesen Gedanken hält der Verf. auch in seinen Überlegungen über das positive Recht und seine wesentliche Unterordnung unter das Naturrecht fest und gelangt dabei zu bemerkenswerten Ergebnissen. Das Problem der Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit des Naturrechts geht er von dieser Grundlage aus an. Die „Transzendenz“ des Naturrechts über das positive Recht sucht F. durch die Analogie des Verhältnisses von Substanz und Akzidens zu verdeutlichen (167—180). Über die Angemessenheit des Vergleichs, neben dem ein anderer

steht, der das Naturrecht als die Seele des positiven Rechtes betrachtet (179—195), läßt sich diskutieren; es scheint aber, als ob er den Verf. durch die Vorstellung der „Subsistenz“ des Naturrechts zu einer gewissen Hypostasierung verführt habe, die ihn das Naturrecht als Wirkursache aufreten läßt: es setzt menschliche Gesetzgeber ein (178), gebraucht sie als „Werkzeuge“ (178) und „Mitursache“ (241) und schafft unter ihrer „Mithilfe“ positives Recht (191). Jedenfalls ist es wohl eine vergebliche Erwartung, wenn eine solche Analogie „dem modernen Menschen die Schau von innen erleichtern“ soll (180). Überdies muß man sagen, daß das Buch überhaupt den Zugang zu den vorgetragenen Gedanken nicht leichter macht; die starke Verwendung schulmäßiger Begriffseinteilungen, die in der lateinischen Dissertation immerhin am Platze war, und vor allem die sehr nachlässige, von lateinischen Termini durchsetzte Sprache macht die Lektüre wenig anziehend und für den mit scholastischer Terminologie nicht Vertrauten schwierig. (Und wie sollte er darauf kommen, daß z. B. das Wort „exegetiv“ [237] nichts mit exegetisch zu tun hat, sondern die Wiedergabe des lateinischen exigitive sein soll, das in der Gnadenlehre als Fachausdruck gebraucht wird?) — Zu einzelnen Auffassungen des Verf. mögen einige Bemerkungen hinzugefügt sein. Die erkenntnistheoretische Überlegung, mit der die Analyse des wissenschaftlichen Rechtsbegriffs eingeleitet wird (71 f.), vermischt in unzulässiger Weise erkenntnistheoretische und metaphysische Gesichtspunkte; es bleibt eine aussichtslose Sache, die Gewißheit menschlicher Erkenntnis überhaupt erkenntnistheoretisch mit einem Rekurs auf Gott begründen zu wollen. F. liebäugelt mit dem Gedanken eines „unitären, zentralistischen Weltstaates“ (246) und hält einen solchen „Welteinheitsstaat“ (332) für die vollkommene Form der Weltgemeinschaft (217 330). Es müßte deutlicher unterschieden werden zwischen einer positiv rechtlichen Organisation der Völkergemeinschaft, auf die die Entwicklung hindrängt, und der Idee eines zentralistischen Weltstaates, der gar nicht als Zielpunkt einer naturgemäßen Entwicklung betrachtet werden kann. Es hat daher keine objektive Grundlage, eine einzige souveräne Weltgemeinschaft, die allen anderen Gemeinschaften „nur ganz untergeordnete Existenz und Aktivität“ beließe, als die vollkommenste hinzustellen (212) und gar mit der Vorstellung zu spielen, der Papst könne, wenigstens theoretisch („wenn er sich auch in eine solche Entwicklung der Dinge nicht einlassen soll“!), zugleich der Weltkönig als Souverän in diesem Welteinheitsstaat sein (213 331). — Es ist mindestens sehr ungeschickt und verwirrend, in dem Sinne von einem „Souveränitätsprimat“ (228) der Kirche über den Staat zu reden, daß die Kirche das Recht haben soll, auf allen Gebieten, wie Wirtschaft, Technik, Politik usw., „hineinzureden“ und damit die Staatssouveränität zu „beeinträchtigen“ und „ernst zu gefährden“ (220). Das rechtliche Verhältnis von Kirche und Staat müßte doch wohl nicht nur besser ausgedrückt, sondern auch sauberer durchgedacht werden; so wie hier kann man die „indirekte Gewalt der Kirche über den Staat“ nicht interpretieren. — Die Wiedergabe der Gedanken Binders (27 f.) wäre etwas anders ausgefallen, wenn sie sich nicht nur auf die ältere „Rechtsphilosophie“ von 1925 gestützt, sondern die letzte Gestalt des Binderschen Philosophierens zugrunde gelegt hätte, die Binder selbst als eine Berichtigung seines früheren Werkes bezeichnet hat (Grundlegung der Rechtsphilosophie, 1935; System der Rechtsphilosophie, 1937). Auch Schönfeld wäre nicht nur eben als „Hegelschüler“ zitiert worden, wenn F. die ganz veränderte Weise seines Denkens nicht übergangen hätte; die „Grundlegung der Rechtswissenschaft“ (1951) enthält zum Problem des Naturrechts und des Verhältnisses von Naturrecht und positivem Recht Gedanken, mit denen sich auseinanderzusetzen lohnend gewesen wäre.

Hartmann

Hörmann, K., Wahrheit und Lüge. Eine drängende Gegenwartsfrage. 80 (213 S.) Wien 1953, Herold. 7.— DM; geb. 9.60 DM. — Der Verf. gibt in diesem Buch aus umfassender Kenntnis der einschlägigen Literatur eine ebensowohl im Grundsätzlichen klare wie in den Einzelentscheidungen wohlabgewogene Darstellung des ganzen Fragenkomplexes um Wahrheit und Lüge. Das 1. Kap. arbeitet den Begriff der sittlichen Wahrheit heraus, das 2. Kap. klärt den Begriff der Lüge und zeigt deren sittliche Verwerflichkeit; wichtigster Beweisgrund für die Un-

erlaubtheit der Lüge ist die Notwendigkeit von Glaube und Vertrauen im menschlichen Zusammenleben; über das Argument aus dem Sinn der Sprache urteilt H.: „Unabhängig vom sozialen Argument wird man aus der Natur der Sprache keinen zwingenden Schluß . . . herleiten können“ (87 f.). Das 3. Kap. ist überschrieben: „Weg aus der Not“. Der rein innere Vorbehalt wird selbstverständlich abgelehnt, die „restrictio late mentalis“ der Sache nach angenommen; mit Recht betont der Verf., aber, daß der Name unglücklich sei. Klar wird herausgearbeitet, daß ein geheimer innerer Zusatz weder hinreichend noch erforderlich ist, um die Lüge zu vermeiden; entscheidend ist vielmehr nur, daß die Worte des Sprechers erkennbar einen von der Mitteilung verschiedenen Zweck haben. Nach diesem Grundsatz werden im 4. Kap. die „Sonderfragen“ gelöst, wie z. B. die Fragen um die Scherzlüge, die Lüge vor Gericht, die Lüge im Beruf, etwa des Arztes oder des Kaufmanns, die Höflichkeitslüge, die Kriegslüge. In den allermeisten Fällen scheinen uns die Antworten des Verf. die rechte Mitte zu wahren. Etwas mißverständlich sind vielleicht die Sätze S. 124 oben, aus denen man entnehmen könnte, ein „Privatmann“ dürfe niemals den Angriff auf ein zu wahrendes Geheimnis durch das einfache „Ich weiß es nicht“ abwehren.

de Vries

Hartmann, S. J., Toleranz und christlicher Glaube. 8^o (282 S.) Frankfurt/Main 1955, Knecht. 10.80 DM. — Angeregt durch Erörterungen auf verschiedenen Tagungen und in kleineren Kreisen, hat der Verf. das vielschichtige Problem der Toleranz allseitig durchdacht und legt uns in diesem Buch die Frucht dieser Studien vor. Zunächst gilt es, den falschen, relativistischen Sinn von ‚Toleranz‘ abzuwehren. Im 1. Kap. stellt H. Wesenszüge und geschichtliches Werden dieser Idee dar. Sie erwuchs aus der Religionsphilosophie der Aufklärung, die alle Unterschiede der geschichtlich gewordenen Religionen für unerheblich hielt und den ausschließlichen Anspruch auf Wahrheit bei jeder von ihnen ablehnte. Der Agnostizismus des 19. und 20. Jahrh. verschärfte den Relativismus noch, indem er alle dogmatischen Aussagen, mögen sie auch einander widersprechen, gleichermaßen als symbolische Hinweise auf eine und dieselbe unerkennbare Wirklichkeit des Göttlichen gelten läßt. Es ist klar, daß gläubige Katholiken eine solche ‚Toleranz‘ nicht annehmen können; der leidenschaftliche Einsatz für diese Ideen von seiten ihrer Verteidiger erschwerte es den Katholiken nur, die echten Möglichkeiten wahrer Duldung zu sehen (14, vgl. 25 f.). Das 2. Kap. stellt den Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums der relativierenden Toleranzidee gegenüber. Wenn der Katholik Lehren, die der christlichen Wahrheit widersprechen, als Irrtümer ablehnt, so ist das weder Hochmut noch Intoleranz; auch von „dogmatischer Intoleranz“ sollte man hier nicht sprechen (65 102). Wer unter ‚Toleranz‘ den Verzicht auf den christlichen Glauben in seinem Wahrheitsernst versteht, fordert den Christen um der ‚Toleranz‘ willen auf, nicht länger Christ zu bleiben (64). Vor allem dann wird er selbst im höchsten Maße intolerant, wenn er die Weigerung des Christen als Hochmut deutet und ihm so nicht einmal die subjektive Ehrlichkeit der Überzeugung zubilligt (61, vgl. 113 168). Wahre Toleranz fordert nämlich, wie das 3. Kap. ausführt, zuallererst, daß man die echte Überzeugung des anderen achtet, auch wenn man sie für irrig hält; weiter, daß man ihn zu verstehen sucht, das Gute bei ihm anerkennt, nicht den eigenen Standpunkt durch ungerechte Herabsetzung und Verdächtigung der andern zu empfehlen sucht. Im 4. Kap. behandelt H. schließlich die schwierigen Fragen um Gewissensfreiheit und Staat. Auch hier hat die Verquickung an sich berechtigter Forderungen des Liberalismus mit kirchenfeindlichen Bestrebungen die Katholiken lange behindert, zeitgeschichtlich Bedingtes von grundsätzlich zu Forderndem klar zu unterscheiden (237). Vor allem geht es dabei um die Idee des ‚katholischen Staates‘, der um der religiösen Einheit des Volkes willen (die vorausgesetzt wird: 206) den andersgläubigen Gemeinschaften die volle Freiheit öffentlicher Betätigung verweigert. Diese Idee wird bekanntlich auch heute noch von manchen Spaniern verteidigt. Bei allem Bemühen, ihrer Einstellung und ihren gewiß beachtlichen Gründen gerecht zu werden, weist H. doch auch auf die Gefahr hin, daß die Religion so zu einem Mittel für letztlich politische Ziele wird, wie das Beispiel Ludwigs XIV. zeigt (203 f.). Jedenfalls ist der ‚katholische Staat‘ durch die Lehre der Kirche nicht grundsätzlich gefordert,

nicht einmal als das zu erstrebende Ideal (213 f. 225 f.). Drei Gründe werden dafür angegeben: zunächst die Rücksicht auf das Gemeinwohl der Völkerfamilie, das Gegenseitigkeit in der Duldung der religiösen Minderheiten fordert; dann die Unangemessenheit staatlichen Zwanges in religiösen Dingen; sogar der zugunsten der Wahrheit ausgeübte Zwang wirkt sich für diese selbst schädlich aus, wenigstens auf die Dauer; denn die Wahrheit „kann nur erkannt werden, wenn etwas von der Liebe und Geduld dessen sichtbar wird, von dem sie kündigt“ (229); entscheidend ist schließlich, daß die Bekämpfung jedes religiösen Irrtums nicht zum Aufgabenbereich des Staates gehört; ganz sicher nicht in einer rein natürlichen Ordnung; der von Christus gebildete Staat hat aber, wie schon Franc. Suarez lehrte, nicht eine wesentlich andere Gewalt als der Staat der Heiden (233 245). — Wie schon dieser kurze Überblick zeigt, hat uns H. ein Buch geschenkt, das die schwierigen Probleme der Toleranz zu einer allseits abgewogenen, überzeugenden Lösung führt. Das gilt nicht nur von der grundsätzlichen Lösung, sondern auch von den Einzelfragen, von denen auch die heikelsten nicht übergangen sind; man lese z. B., was über die Stellung der Kirche zu den Mischehen gesagt ist (153—160). Wohltuend berührt das Bemühen des Verf., den Schwierigkeiten Andersdenkender, z. B. vieler Protestanten (129 f.) oder auch Jaspers' (66 f.), gerecht zu werden. So wird das Buch sicher der Verständigung dienen.

de Vries

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart (Lose-Blatt-Lexikon) 80. Bd. 4 (1951) IV u. 468 S., geb. 19.— DM; Bd. 5 (1952) IV u. 392 S., geb. 19.— DM; Bd. 6 (1953) IV u. 396 S., geb. 22.— DM; Bd. 7 (1954) 384 S., geb. 22.— DM, Münster, Aschendorff. — Das „LL“ („Lose-Blatt-Lexikon“), dessen Anfänge in Schol 26 (1951) 462 gewürdigt wurden, hat in den inzwischen erschienenen weiteren 4 Jahrgängen seine ursprüngliche Höhe voll zu bewahren vermocht. Der Rahmen ist allerdings so weit gesteckt, daß es nicht nur Jahrzehnte, sondern Jahrhunderte noch wird fortgesetzt werden müssen, um seinen Gegenstand zu erschöpfen. Unvermeidlich stehen nicht nur die Beiträge der verschiedenen Mitarbeiter nicht alle auf gleicher Höhe, sondern *liegen* auch nicht gleich hoch. In ihrer Mehrzahl sind die Beiträge so geschrieben, daß sie beim Leser nicht nur einen hohen Grad von Allgemeinbildung, sondern auch ein gewisses Maß von Vertrautheit mit dem Gegenstande bereits voraussetzen; der Leser wird bis an den gegenwärtigen Stand der fachwissenschaftlichen Diskussion und die noch offenen Probleme herangeführt. Vielleicht wäre es nützlicher, wie das andere ausgezeichnete Beiträge tun, einem breiteren Leserkreis das zugänglich zu machen, was gesicherter Stand der Erkenntnis ist. Nur zur Veranschaulichung: in manchen Beiträgen finden sich lateinische Zitate (fast ausnahmslos durch Druckfehler entsteht!), hie und da sogar griechische termini in griechischen Lettern, wogegen in anderen Beiträgen den fachüblichen Fremdwörtern eine Verdeutschung beigegeben wird. Leider finden sich auch im laufenden Text mehr Druckfehler als wünschenswert, so daß sich manchmal der Zweifel einschleicht, ob die Schwer- oder Unverständlichkeit einzelner Sätze nicht auf sinnentstellenden Druckfehlern (Fehlen von Worten oder ganzer Zeilen; in einem Fall werden verlorengegangene Zeilen in einem späteren Jahrgang nachgeliefert!) beruhen. Besonders unangenehm ist die Verunstaltung von Eigennamen (Jg. 1951, S. 94 Anm. Loing statt Coing; Jg. 1952, S. 239 ff. beharrlich Constantini statt Costantini). — Den einzelnen Lieferungen ist ein Mitarbeiterverzeichnis beigegeben; manchmal befindet es sich auf einer Umschlagseite und geht damit für den gebundenen Jahrgang verloren. Wünschenswert wäre ein vollständiges Mitarbeiterverzeichnis, aus dem der Benutzer nicht nur die Briefanschrift, sondern die genaue berufliche Stellung der Mitarbeiter ersehen könnte. — Im einzelnen wäre vieles zu loben, natürlich auch mancherlei zu bemängeln. Wohltuend berührt die vornehme Sachlichkeit der Beiträge in Sektion A (religiöses Leben), insbes. die Behandlung der Verkündigungstheologie und der sog. „Neuen Theologie“ sowie der Enzyklika „Humani generis“ (letztere durch den jetzigen Freiburger Erzbischof E. Seiterich). In Sektion B (Philosophie) überwiegt allzusehr der Anteil von H. E. Hengstenberg; ein gerundeteres Bild der philosophia perennis wäre erwünscht. An der Behandlung der neuerdings stärker betonten Fragen des Wirtschaftslebens und der Wirtschafts-

ordnung (Sektion F) ist erfreulicherweise eine Anzahl junger katholischer Fachwissenschaftler beteiligt. Enttäuschend ist dagegen, daß der Beitrag über Soziologie und Religionssoziologie (C Nr. 12 und 63 in 1953) auf den Bereich der Wirtschaft überhaupt nicht eingeht, obwohl nach einer Auseinandersetzung mit Max Weber, Tröltzsch, Müller-Armack's „Genealogie der Wirtschaftsstile“ u.a.m. immer noch ein dringendes Bedürfnis besteht. — Selbstverständlich wird man nicht jeder im „LL“ vertretenen Meinung beipflichten; das ist schon dadurch ausgeschlossen, daß im „LL“ selbst (z. B. zur Frage des Pazifismus und der sog. Koexistenz) zum Teil einander widersprechende Meinungen vertreten werden. Alles in allem wird eine gesunde Mittellinie eingehalten. Ernstlich zu beanstanden ist nur der Beitrag von Otto Weinberger, Individualismus und wirtschaftliche Ordnung (F Nr. 18 in 1953), der nach langen, in unverbindlicher „Wertfreiheit“ dahinlaufenden Ausführungen damit schließt, daß er dem Besitzbürgertum das Zeugnis ausstellt, es sei im Gegensatz zu der der Kirche entglittenen Arbeiterschaft „den Idealen der Kirche stets treu geblieben“, weswegen die Kirche sich hüten solle, „in der wohlgemeinten Absicht, die Arbeiterschaft . . . in ihren Kreis zurückzuführen“, die besitzbürgerlichen Schichten sich zu entfremden (94). Als besonders erfreulich sei hervorgehoben der Beitrag eines nichtkatholischen Mitarbeiters: Frost, „Kirche und Staat in evangelischer Sicht“ (E Nr. 14 in 1953).

v. Nell-Breuning

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Van Steenberghen, F., Aristotle in the West. gr. 8^o (244 S.) Louvain 1955, Nauwelaerts. — Es war ein guter Gedanke die Studien über die Einführung, das Wachsen und die Krisis der griechisch-arabischen Philosophie, die St. in seinem großen Werk über Siger de Brabant (1942) gemacht hat, auch weiteren Kreisen ohne den wissenschaftlichen Apparat zu erschließen. Hinzu kommen drei weitere Artikel aus der Histoire de l'Église Bd. 13 (1951) über die Anfänge des Aristotelismus in Oxford, über die Laufbahn Sigers und die Verurteilung. In den einleitenden Kapiteln wird hervorgehoben, daß sich in der Aristotelischen Metaphysik große Mängel finden: Keine Schöpfung im eigentlichen Sinn, Ewigkeit der Welt, unklares Verhältnis zwischen Leib und Seele. Im Laufe der Zeit wird von Neuplatonikern, Arabern und Juden der Versuch unternommen, die Lücken in der Konzeption des Aristoteles zu schließen. So entstand eine Mischung aus aristotelisch-neuplatonisch-arabischem Gut, das dem Westen übermacht wurde. Es kommt immer mehr zutage, daß bei den Scholastikern einschließlich Thomas sich viele neuplatonische Gedanken finden, wenn auch bei Thomas die Grundrichtung aristotelisch genannt werden muß. St. möchte nun eine wissenschaftliche Philosophia (scientific philosophy) und eine Philosophia im weiteren Sinn (Weltanschauung, synthetic view of the universe) unterscheiden. Letztere soll Religion, Kunst, Literatur usw. umfassen. Es dürfte wohl besser sein, den Ausdruck nur für die Philosophie im eigentlichen Sinn zu gebrauchen. — Das philosophische 12. Jahrh. wird mit Recht charakterisiert durch das Vorwiegen der Dialektik und den fragmentarischen Charakter der behandelten Probleme aus Physik, Metaphysik und Ethik. Wir dürfen aber nicht vergessen, welche großen Dienste die Theologie durch scharfe Umgrenzung und Klärung mancher Begriffe auch der Philosophie leistete. Übertrieben scheint mir die Behauptung, daß erst im 13. Jahrh. die ersten „persönlichen“ Werke der Scholastik hervorgebracht wurden. Sind denn manche Werke von Anselm, Abaelard, Gilbertus Porreta und die systembildenden Theologen nicht echte Repräsentanten scholastischen Geistes? Verf. hat hier wohl der modernen Unsitte einen kleinen Tribut gezahlt, der zufolge der Wert einer Wissenschaft allein nach der Synthese bemessen wird. — Zu Beginn des eigentlichen Themas: Aristoteles im 13. Jahrh., gibt St. eine gute Übersicht über das, was seit Aeterni Patris und dem grundlegenden Programm Ehrles in der Forschung geschehen ist und noch zu geschehen hat. Er erwähnt auch die moderne Kontroverse über das Wesen der christlichen Philosophie, in der m. E. viel Druckerschwärze über eine an sich klare Sache verschwendet wurde, wie er selbst in der NevNéoschol 1951, 119 recht gut sagt. Das Christentum hat einmal die christliche oder scholastische Philosophie vor schweren Irrtümern bewahrt. Es hat andererseits anregend viele

neue Themen gegeben und die forschende Arbeit befruchtet. Selbstverständliche Voraussetzung ist, daß die Beweise nicht der Offenbarung, sondern der natürlichen Vernunft entnommen wurden. Das ist genau dasselbe, was Ehrle, den St. zu den Anhängern eines nur indirekten und akzidentellen, d. h. negativen Einflusses rechnet, in seinem Kommentar zur Enzyklika *Aeterni Patris* (2. Aufl., Roma 1954) 42 sagt: „Die Offenbarungswissenschaft leiht der Philosophie nicht ihre eigenen Beweismittel und Erkenntnisprinzipien . . . Sie gibt ihr aber die sichere Leitung und damit das nötige Licht. Welche Erleichterung verspürt nicht der Mathematiker, wenn man ihm die Lösung des Problems kundgibt, an dem er sich bisher vergebens bemühte. Wie sehr wird ihm dadurch die Auffindung des richtigen Beweisganges erleichtert.“ Ich vermute, daß die übrigen ‚Gegner‘ der ‚neuen‘ Erklärung Baumker, Grabmann, Geyer usw. dasselbe sagen würden. Es ist wieder ein ‚modernes Problem‘, über dessen Lösung sich im Grund alle einig sind. — Im folgenden erhalten wir eine klare und aufschlußreiche Beschreibung des langsamen Eindringens des Aristoteles in Paris, der Hindernisse, die er fand, der Stellung Bonaventuras, seines Triumphes durch Albert und Thomas und seiner Entartung durch den Averroismus Sigers und seiner Genossen. Das von Stoff dicht durchdrungene Werk gibt einen wertvollen Überblick über den Aristotelismus und Arabismus im 13. Jahrh. Manche frühere Ansichten werden nicht umgestürzt; sie erhalten aber eine schärfere Fassung und auch Einschränkung. In den Anmerkungen, die mit Grund hier verringert wurden, hätte man doch gern eine etwas größere Zahl gewünscht. Oft versteht man die Auswahl nur schwer. Einige wenige Bedenken seien geäußert. Es ist kaum verständlich, warum St. für die Bezeichnung der Philosophie Sigers und seiner Anhänger als „heterodoxen Aristotelismus“ anstatt des gebräuchlichen Wortes „lateinischer Averroismus“ kämpft. Man braucht nur die Aristoteleskommentare der Zeit anzusehen, um fortwährend dem „Commentator“, dem in vielem getreuen Erklärer des Aristoteles zu begegnen. Siger hat den Monopsychismus des Averroes verteidigt, die Ewigkeit der Welt des Averroes und anderer Araber. Warum sollte man da diese einfache Bezeichnung, die auf einen Hauptpunkt sich gründet, nicht beibehalten? Aber das sind schließlich Fragen des Geschmacks. Der Wert der Arbeit bleibt davon unberührt, ebenso wie von einigen chronologischen Rückfällen, die ich vielleicht an anderer Stelle behandeln werde.

Pelster

Schmitt, Fr. Sal., O.S.B., *Die Chronologie der Briefe des hl. Anselm von Canterbury*: RevBénéd 64 (1954) 176—207. — Sch. gibt hier eine Rechenschaft für die Brieffolge, wie sie im 3.—5. Bd. seiner Anselmausgabe gedruckt sind. Die frühen Hss kennen statt der bisherigen Anordnung in vier Bücher nur eine in zwei: die Briefe als Prior und Abt von Bec und die des Erzbischofs. Für die erste Reihe ist die Überlieferung von V (Paris, Bibl. nat. 14762, saec. 12) im wesentlichen die maßgebende und wohl nicht, wie Sch. früher glaubte, die von L (London, Lamb. Pal. 59, saec. 12 in.). Denn in letzterer zeigen sich bereits textliche Änderungen. Sch. untersucht aber die Reihenfolge auch auf Grund innerer Kriterien und anderer Quellen. Dadurch gelingt es auch, die anderen, sonst überlieferten Briefe einzuordnen. Eine Tabelle gibt die neue Reihenfolge an, daneben stehen Kolonnen mit der alten Nummer, den Adressaten, Datum, vergleichende Zeitbemerkungen zu anderen Briefen und eine kurze Begründung der Einordnung an dieser Stelle. — Für die Zeit des Erzbischofs glaubt Sch. in L die beste zeitliche Folge gefunden zu haben. Hier sind Zeitangaben in den Briefen häufiger; außerdem geben die in ihnen angegebenen Zeitumstände, wie der Investiturstreit, eine genauere Nachkontrolle. Endlich bietet Eadmers *Historia Novorum* viele Anhaltspunkte für die genauere Datierung. Auch hier werden die Briefe in einer ähnlichen Tabelle neu geordnet, so daß sich ein leichter Überblick gewinnen läßt. Sehr interessant ist die Tabelle der Titel, die sich Anselm in den verschiedenen Zeitperioden gibt. Als Prior bezeichnet er sich einfach als ‚frater‘. Als Abt ändert er das meist nicht. Nur in ep. 18 steht ‚abbas‘. Auch nach der Wahl bis zur Konsekration bleibt das, und nur zweimal findet sich hier ‚electus archiepiscopus‘. Nach der Konsekration bis zum 1. Exil heißt es meistens ‚vocatus archiepiscopus‘, später ‚servus ecclesiae Cantuariensis‘ oder einfach ‚archiepiscopus‘. So ist der Forschung eine gute Hilfe für die Datierung und damit auch für den Ideenfortschritt bei Anselm gegeben.

Weisweiler

Ives, *Épître à Séverin sur la Charité* — Richard de Saint Victor, *Les quatre Degrès de la Violente Charité*. Texte critique avec introduction, traduction et notes. Publié par G. Dumeige (Textes phil. du Moyen-âge, 3). gr. 8° (206 S.) Paris 1955, Vrin. — D. hatte noch in seiner guten Dissertation: *Richard de Saint Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952 (vgl. Schol 28 [1953] 473 f.) den *Brief an Severin über die Liebe* Richard von St. Viktor zugeschrieben. In dem ausgezeichneten Überblick, den J. Chailion in der *Revue du Moyen-âge latin* 8 (1952) unter dem Titel *De Guillaume de Champeux à Thomas Gallus* veröffentlichte, wies er S. 258 f. darauf hin, daß diese bisher gebräuchliche Zuteilung doch recht unsicher sei. Die Nachprüfung führte D. zum Ergebnis, daß weder die äußeren noch die inneren Kriterien eine Zuweisung an Richard zulassen, sondern der „Brief“ von einem noch nicht näher identifizierbaren Ivo nach 1152 verfaßt ist. Dieser terminus a quo ergibt sich aus den häufigen Zitaten von Bernhards Schriften, darunter 5 aus *De consideratione* (1152). Als terminus ad quem ist das 13. Jahrh. spätestens anzunehmen, da aus dieser Zeit Hss stammen. Wegen der Fragestellungen der Abhandlung scheint das späte 12. Jahrh. als Abfassungszeit wahrscheinlicher. Der ebenso noch unbekannte Severin hatte Fragen über die Liebe an Ivo — dieser wird in drei Hss ausdrücklich als Verfasser genannt — gestellt, die von ihm beantwortet werden. Auch der innere Ideenunterschied mit dem von D. hier gleichfalls textkritisch und mit einer französischen Übersetzung veröffentlichten Traktat Richards *De gradibus violentae charitatis* zeigt, daß die Zuteilung an Richard — keine Hs spricht von Richard — ideengeschichtlich unmöglich ist. Während Richard Erkenntnis und Liebe sich gegenseitig ergänzen läßt, wird im Brief wenigstens für die Beschauung der Vorrang der Liebe eindeutig gelehrt: *Totum tutum est, quod oculus intuetur amoris* (n. 25). — Damit ist zugleich der unvergleichliche Wert der Schrift Richards *über die vier Grade der Liebe* bestätigt. Von den bisher bekannten 38 Hss dieses echten Traktates Richards hat D. die 17 wertvollsten zu seiner Edition benutzt, so daß uns ein sicherer Text nun zur Verfügung steht. Die Zeit des Entstehens der Schrift mußte leider noch unbestimmt bleiben. Sie ist aber wohl mit Recht von D. nach Benjamin maior und minor angesetzt, da eine eingehendere Beschäftigung mit den Themen in der neu edierten Schrift dies wahrscheinlich macht. Sie dürfte ursprünglich eine Predigt gewesen sein, der Richard später in einer Überarbeitung die jetzige, erweiterte Form gab. Die Analyse ihrer Quellen zeigt gegenüber dem Brief Ivos eine nicht so systematische Einarbeit der Hl. Schrift in den Gesamttext. Es gibt Stücke, die mehr den losen Defflorationes aus der Schrift gleichen. Von den Vätern hat Richard vor allem Gregor benutzt, während Ivo daneben auch Augustin und Bernhard wie Hugo von St. Viktor zitiert. Für die Kenntnis Richards erscheint ein Verzeichnis wichtiger Ausdrücke mit deren Beschreibung aus den Schriften Richards, das D. am Schluß druckt, wichtig. So etwa über *affectio*, *alienatio mentis*, *amor*, *caritas*, *intelligentia*. Auch die Untersuchung über den Stil Richards ist von Wert. Also eine echte Bereicherung des Schrifttums des Viktoriners. Weisweiler

Glorieux, P., *Autour d'une lettre*: *RechThAncMéd* 21 (1954) 137—144. — Gl. macht hier den interessanten Versuch, den bekannten Brief eines ungenannten Pariser Studenten E. an seinen Lehrer P. in der Frage des Nihilianismus neu zu datieren. Bisher hatte man ihn als abhängig von Petrus Lombardus angesehen. Gl. geht nun den umgekehrten Weg. Die wörtlich gleichen Augustin- und Hilariusstellen, die eine Abhängigkeit sehr vermuten lassen, glaubt Gl. so deuten zu können, daß der Brief *Quelle* für den Lombarden ist. Der Lehrer P., an den der Brief geschrieben ist, wäre also der Lombarde. E. hatte ihn während des Romaufenthaltes seines Lehrers 1151/2 nach dort gesandt, um seine Stellung zu erfragen. Denn trotz der Verurteilung (*dampnate nuper hereseos*, heißt es im Brief) werde die Lehre mit neuen Beweisen weiter verteidigt. Der Briefschreiber könnte dann vielleicht Herbert von Boseham sein, der noch später eng mit dem Lombarden verbunden war. Petrus Lombardus hat die Väterstellen des Briefes in seine Sentenzenbücher nachher eingearbeitet und sie um einige vermehrt. Diese Einarbeitungsmethode ist gewiß dem Lombarden nicht fremd, und von daher besteht wohl keine Schwierigkeit gegen die von Gl. vorgeschlagene Lösung. Man könnte hin-

zufügen, daß die eingeschobenen neuen Stellen alle im Gegensatz zu den beiden des Briefes ganz nüchtern mit ‚Idem in libro de fide‘ usw. beginnen, während die mit dem Briefe gleichlautenden Texte eine längere Einleitungsformel bringen. Das könnte freilich auch umgekehrt der Grund sein, warum E. gerade diese Stellen vor den anderen bevorzugt und aus den Sentenzenbüchern in seinen Brief hinübergenommen hat, da sie besser in seinen Briefstil passen. Aber die Hauptschwierigkeit dürfte doch wohl in einer so frühen Verurteilung des Nihilianismus liegen, von der dieser Brief ausdrücklich spricht. Es ist jedenfalls auffallend, daß die Gegner des Nihilianismus so früh sich nie auf eine solche berufen.

Weisweiler

Je unneau, E., *Simple notes sur la Cosmogonie de Thierry de Chartres*: *Sophia* 22 (1955) 172—183. — P. Chenu hat in seinen lesenswerten Artikeln in *ArchHistDoctrLittMA* 19 (1952) und 20 (1953) *L'homme et la nature* bzw. *Nature ou histoire* bereits darauf hingewiesen, daß die frühcholastische Streitfrage über das ‚Chaos‘ der Genesis als tiefere Grundlage eine verschiedene Mentalität in sich birgt: den naturalistischen Idealismus von Chartres, der den Timäus heranzieht, und den konkreten historischen Sinn, wie er von Hugo von St. Viktor vertreten wird: *le sens concret d'une historie ou des libertés, divine et humaine*. J. zeigt nun hier die Bestrebungen Thierrys, das ‚Chaos‘ mit Wilhelm von Conches möglichst zurückzudämmen, es in eine gewisse sich *weiter entwickelnde innere Ordnung* zu bringen und dadurch das Sechstagerwerk als mit den physikalischen Anschauungen der Zeit in Einklang zu zeigen. ‚Coelum et terra‘ der Genesis sind die vier Elemente, die aufeinander angewiesen sind. Die beiden ‚leichten‘ Elemente des Feuers und der Luft pressen die beiden festen der Erde und des Wassers durch ihre Bewegung zusammen, während letztere als Kernpunkte diese Bewegung möglich machen. Außerdem sind die vier Elemente harmonisch geordnet: Feuer ist ganz aktiv, Erde rein passiv, Luft und Wasser aktiv und passiv (Luft aktiv für die Weiterleitung des Feuers; Wasser aktiv für die Mitteilung der Elemente an die Erde). Geschaffen sind sie als ‚*materia primordialis*‘ in einem nicht voll entwickelten Zustand, da z. B. die Erde noch nicht ganz fest und das Wasser noch nicht voll flüssig war. Den Grund sieht Thierry darin, daß Gott auf diese Weise seine Weisheit auf dem Hintergrund der *Inordinatio* zeigen wollte — einen Grund, den Wilhelm von Conches in seiner *Philosophia mundi* ablehnt, da niemand existierte, dem diese Weisheit hätte auffallen können, weil die Engelwelt den göttlichen Willen sicher bereits erkannt habe. Das Sechstagerwerk entwickelt sich nach Thierry innerlich nun dadurch, daß das Feuer der Luft seinen Glanz gibt (1. Tag), dann dem Wasser seine Wärme, wodurch das Firmament entsteht (2. Tag). Auch schenkt es der Erde etwas von seiner Wärme, so daß Pflanzen und Bäume auf ihr erscheinen (3. Tag). Das obere Wasser verdichtet sich zu Sternen, die aus Wasser bestehen (4. Tag). Die so verstärkte Wärme teilt sich dem Wasser auf Erden mit, so daß dort Fische leben können (5. Tag) und auf der Erde selbst die Tiere, bei denen der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde (6. Tag). Thierry bringt darüber nur diesen *einen* Satz! So ist für ihn die Schöpfung Bild der Weisheit, vor allem aber auch — entsprechend seiner inneren idealistischen Zusammenschau — der *Einheit* Gottes: *Sicut autem unaquaeque res ab unitate habet existere, ita ab eius unitatis aequalitate forma, modus, mensura uniuscuiusque rei procedit* (ed. Hauréau 67). Zu den bisher uns bekannten und von Thierry genannten Quellen (Plato, Hermes Trismegistos, Virgil) kann J. noch Makrobios und Aristoteles (*De motu animalium* 1) beifügen. Zu letzterem vgl. auch P. Duhem, *Le système du monde*, t. 3, Paris 1954, 191—193.

Weisweiler

Balduinus ab Amsterdam, O.F.M.Cap., *De duobus Codicibus recenter repertis Sermonum Dominicalium S. Antonii Patavini* (Cod. Marburg lat. Q 696 bis Cod. Var. lat. 1280): *CollFranc* 24 (1954) 383—396. — Ders., *Historia Scholastica Petri Comestoris in Sermonibus S. Antonii Patavini*: *CollFranc* 24 (1954) 83—109. — Die Predigten des großen Wundertäters und Predigers Antonius von Padua sind

zwar mehrfach herausgegeben, zuletzt vor 60 Jahren durch A. M. Locatelli, Padua 1895, aber, wie B. sagt, auf nicht gut gewählter handschriftlicher Grundlage und mit sehr unvollständiger Angabe der patristischen und späteren Quellen. Der Verf. will in diesen beiden Artikeln eine Vorarbeit für eine neue kritische Ausgabe bieten. Die Sorgfalt und umfassende Kenntnis, mit der er vorgeht, läßt hoffen, daß er selbst die Ausgabe in Angriff nimmt. Im 1. Artikel macht er auf die Hs Q 696 der Preussischen Staatsbibl. (einstweilen in Marburg) mit den Sonntagspredigten des Heiligen aufmerksam. Sie stammt aus der Sammlung, die Görres zu Anfang des vorigen Jahrhunderts zum Teil aus rheinischen Klöstern, hier aus dem Zisterzienserkloster Himmerode im Trierischen, erworben hat. Die andere vom Verf. zuerst bis ins einzelne beschriebene Hs ist Cod. Vat. lat. 1280. — Im 2. Artikel zeigt der Verf. durch viele Parallelstellen die Abhängigkeit des Heiligen von der *Historia Scholastica* des Petrus Comestor, der mittelalterlichen Einleitung in das Studium der Heiligen Schrift. Dieser Nachweis ist lehrreich für die Kenntnis der Verbreitung dieses Schulbuches; er läßt zugleich vermuten, daß Antonius das Buch in der Schule benutzte. Die Zitation, die meistens ohne Angabe des Autors geschieht, hat für das Mittelalter und überhaupt für Predigtliteratur nichts Auffallendes. Wer zitiert denn in einer Predigt für das Volk, abgesehen von der Heiligen Schrift oder einem Augustin, seine Quellen!

Pelster

Decker, Br., Zwei unbekannte Frühdrucke von Schriften des hl. Thomas von Aquin aus der Universitätsbibliothek Frankfurt a. d. Oder: *Wichmann-Jahrbuch* 8 (1954) 82—87. — Der ostdeutsche Raum mit seinen Universitäten Breslau, Frankfurt a. d. Oder, Prag, Wien, Krakau, der leider der gelehrten Forschung heute nur schwer zugänglich ist, hat in der Theologie des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit eine bedeutende Rolle gespielt. Es sei nur an die Arbeiten über Heinrich Totting, Heinrich von Langenstein und andere erinnert. Von dem lebhaften wissenschaftlichen Interesse jener Gegend zeugen allein 75 Frühdrucke aus Frankfurt an der Oder. D. ist es nun gelungen, in der Kölner Stadtbibl. Cod. Mevissen 73 einen Sammelband zu bestimmen, der außer 2 Kölner Drucken (Quentel und Süsteren) — der *Summa contra gentiles* und den *Quodlibeta* des hl. Thomas — die Frühdrucke *Contra errores graecorum* und die *Quaestiones de trinitate* Boecii des gleichen Verfassers enthält. Beide bisher völlig unbekanntem Drucke kann D. nach ihrer Herkunft aus der Offizin des Konrad Baumgarten in Frankfurt a. d. Oder 1508/1509 und seines Nachfolgers Johannes von Hanau stammend nachweisen. Sie zeugen von dem Interesse, das an der neugegründeten Universität für Thomas herrschte. Dankenswert ist es, daß D. noch andere Frühdrucke aus der gleichen Offizin nennt.

Pelster

S. Thomae Aquinatis *Opuscula philosophica* cura et studio P. Fr. R. M. Spiazzi O. P. gr. 8^o (XXXI u. 379 S.) Turin 1954, Marietti — *Opuscula theologica* t. 1 et 2 cura et studio P. Fr. E. a Verardo O. P. gr. 8^o (XVIII u. 531 S.; XI u. 441 S.) ebd. 1954 — *Catena aurea in quatuor Evangelia* t. 1 et 2 cura P. A. Guarienti O. P. gr. 8^o (VI u. 566 S.; 598 S.) ebd. 1953 — *Super epistolas S. Pauli lectura* t. 1 et 2, ed. 8. revisa, cura P. R. Cai O. P. gr. 8^o (XIX u. 700, 577 S.) ebd. 1953 — *In octo libros physicorum Aristotelis expositio* cura P. M. Maggiolo O. P. gr. 8^o (XI u. 663 S.) ebd. 1954 — *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio* cura P. Fr. R. M. Spiazzi O. P. gr. 8^o (XVIII u. 439 S.) ebd. 1955 — *In librum de causis expositio* cura et studio P. Fr. C. Pera O. P. gr. 8^o (LVIII u. 173 S.) ebd. 1955 — *Contra Gentiles*. Livre deuxième. Texte de l'édition léonine. Traduction de L. Corvez et de C. J. Moreau. gr. 8^o (446 S.) Paris (1954) Léthielleux. 2400 Fr.; geb. 2900 Fr. — Th. v. A., *Das Wort*. Verdeutsch v. J. Pieper. 8^o (141 S.) München 1955, Kösel. 4.60 DM. — Pelster, Fr., S. J., *Die Thomas von Aquin zugeschriebenen Opuscula De instantibus . . . und ihr Verfasser*: Greg 36 (1955) 21—49. — G. F. Rossi C. M., *Antiche e nuove edizioni degli Opuscoli di San Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità* (Monografie del Coll. Alberoni, 22). gr. 8^o (75 S.) Piacenza

1955, Coll. Alberoni. 700.— L. — In Weiterführung unseres Berichtes über neue Thomasausgaben (vgl. Schol 27 [1952] 477 f.; 29 [1954] 475 f.) ist es wieder möglich, einige sehr wichtige Werke in der Marietti-Ausgabe anzuzeigen. Es ist vor allem der Druck der kleinen philosophischen und theologischen *Opuscula*. Spiazzi hat dazu im Bd. der *Opuscula philosophica* eine Gesamteinleitung geschrieben und dabei besonders die Kontroverse Mandonnet-Grabmann zur Authentizität der bekannten umstrittenen *Opuscula* dargestellt. Die vorliegende Edition bringt alle mit Ausnahme derer, die von allen Autoren als apokryph abgelehnt werden. Zur Frage selbst schrieb Sp.: *Quaestionem vero non solvimus, quod hoc nobis non erat in animo et praeterea vires nobis desunt* (XVIII). Hier hat nun der Artikel von Fr. Pelster die Lücke für die 7 vor allem umstrittenen *Opuscula* ausgefüllt. Er legt zunächst dar, daß der Grundbeweis von Mandonnet aus dem Fehlen in der offiziellen Liste des Bartholomaeus von Capua nicht so belangreich sei, wie Mandonnet geglaubt habe. Ihren offiziellen und vollständigen Charakter gibt ja die moderne Forschung auf. Eine genauere Prüfung der Überlieferung und der Hss ergibt nun, daß die 7 *Opuscula* vom 1. Jahrzehnt des 14. Jahrh. an in die etwas ältere Sammlung, wie sie Bartholomäus für seinen Katalog vorlag, als eine Gesamtgruppe eingeschoben wurden. Das bezeugen die frühen Kataloge des Tholomeus, Guidonis und von Stams sowie eine Reihe alter Hss. P. untersucht, da diese Überlieferung keine absolute Sicherheit gibt, die inneren Kriterien. Zunächst stellt er fest, daß das Formelwesen und die Lehre die Bezeugung der frühen Hss von einer in sich geschlossenen Gruppe unterstützen. Als gemeinsamer Verfasser kommt Thomas in Betracht, da die Stilkriterien ganz auf dessen Werke passen. Sehr wichtig ist der Hinweis in *De natura generis*, wo im 7. Kap. auf einen früheren eigenen Traktat über das *ens* hingewiesen wird. P. zeigt an Parallelstellen, daß es sich um *De ente et essentia* von Thomas handelt. Auch kann er belegen — wie früher bereits J. Wild —, daß der Verfasser den Metaphysikkommentar des Aquinaten benutzt hat. Aber es bleibt natürlich die innere Schwierigkeit der verschiedenen Lehre über die Einheit der Form, deretwegen ja auch noch jüngst J. M. Wyss (vgl. Schol 29 [1954] 476) die Authentizität von *De natura materiae* geleugnet hat. P. sucht sie zu lösen, indem er diese *Opuscula* im Gegensatz zu Grabmann erst nach 1265 geschrieben sein läßt, also zu einer Zeit, wo Thomas an den Aristoteleskommentaren arbeitete. Dadurch angeregt, habe er einzelne Fragen in diesen kurzen *Opuscula* neu bearbeitet. So kam es auch zu einer erweiterten Lehre von der Einheit der Form, um den Einwurf zu lösen, wie es zu einer neuen Form nach der Trennung von Leib und Seele komme. Thomas nahm daher nun an, daß neben der einen Form im Menschen die *essentia* der niederen bleibe, freilich zunächst ohne suppositales Sein bis nach der Trennung. Das Neue an der Lösung ist also die Spätdatierung. Jetzt wird es Aufgabe der weiteren Forschung sein, auf breiterer Grundlage dem nachzugehen. — Eine ausgezeichnete Ergänzung dieses Artikels von P. ist die Arbeit von G. F. Rossi, die auch als Artikel in *DivThom* (Piac) 58 (1955) 3—73 erschienen ist. Denn sie bringt einen Überblick über die alten und neuen Editionen und fordert für eine definitive Stellungnahme eine textkritische Edition auf Grund aller erreichbaren Quellen. Vielleicht ist auch diesmal das Zeugnis der äußeren Überlieferung etwas zu hoch oder doch zu ausschließlich bewertet (vgl. dazu die Bemerkungen von Fr. Pelster bei Gelegenheit des letzten Artikels von R. über die Echtheit der *Opuscula* in Schol 30 [1955] 117 f. und über die Überlieferung in *Cod. lat. Bibl. nat. Paris* 14546, ebd. 28 [1953] 106 ff.). — Die vorliegende Edition der *Opuscula* ist im allgemeinen — besonders bei den theologischen — auf Grund der Parmensis erfolgt. Doch sind kritische Einzelbemerkungen eingearbeitet, und soweit neue und kritische Ausgaben vorliegen, sind auch diese benutzt worden. So etwa bei *De ente et essentia* die von C. Boyer, bei *De unitate intellectus* die ausgezeichnete von L. W. Keeler; bei *De natura materiae* konnte leider die von Wyss noch nicht herangezogen werden. Jedes der einzelnen Werke wird kurz eingeleitet. Der Druck ist wieder vorzüglich und klar. — Das gilt auch von der Ausgabe der *Catena aurea* durch A. Guàrienti. Die Namen der Kirchenväter treten in Majuskeldruck gut hervor und stören doch das Textbild nicht, während die erklärten Schriftstellen, in Fettdruck gesetzt, gut sichtbar sind. So kann man sich leicht zurechtfinden. Am Schluß ist eine Tafel der Evangelientexte für jeden der einzelnen Sonntage beigegeben. Das dient der prak-

tischen Brauchbarkeit sehr. — Die neue Edition der *Lectura super epistolam S. Pauli von R. Cai* nimmt die Piana als Grundlage. Auch hier sind typographische Fehler verbessert. Vor allem aber sind die Interpolationen deutlich kennbar gemacht, wenn der große Zusatz im Kommentar zu 1 Kor aus Petrus von Tarantasia und ebenso die Zusätze, die Nannini aus einer alten Hs machte, in Kleindruck gesetzt sind. Damit ist jede Verwechslungsmöglichkeit nun ausgeschlossen. Man wird dankbar sein, daß bei den von Thomas zitierten Schriftstellen — es sind fast 12 500! — auch der Vers beigefügt wurde. Der Apparat weist auf Parallelstellen hin. Alles das macht die Neuausgabe sehr begrüßenswert. — M. Maggiolo hat in der *Expositio* in des Aristoteles *Libri physicorum* die Leonina zugrunde legen können. Jedoch ist eine mehr schematische neue Synopsis allen Lektionen vorgesetzt, so daß der Aufbau gut überschaut werden kann. Die längere Synopse der Leonina findet sich am Schluß der *Lectio* als „Summa“. Der Schulgebrauch ist dadurch erleichtert. — In ähnlicher guter und übersichtlicher Art hat Spiazzi die *Expositio* in des Aristoteles *Peri Hermeneias* und *In Posteriorum Analyticorum* gedruckt. Auch hier ist die Leonina Grundlage. — Etwas schwieriger ist die neue Edition der *Expositio in librum de causis* durch C. Pera zu beurteilen. Die Edition war im Ms vollendet, als die neue Ausgabe von H. D. Saffrey O.P., *Sancti Thomae de Aquino super librum de Causis Expositio*, Freiburg (Schw.) 1954 erschien. P. hat aber noch eine Reihe von Verbesserungen aus ihr in seinen Apparat aufgenommen und für den kommentierten Text die griechische Edition von E. R. Dodds oder die lateinische von R. Steele mit den so wichtigen Erweiterungen durch C. Vansteenkiste benutzt. P. Caramello hat eine literargeschichtliche und historische Einführung in den *Liber de causis* beigefügt und C. Mazzantini ein kurzes *Praeludium doctrinale*. — Die französische Übersetzung des 2. Buches von *Contra Gentiles* nach der Ed. Leonina durch die Dominikaner von Chambéry-Leyse ist ähnlich wie die bereits erschienene des 3. Buches leicht lesbar und übersichtlich. Sie bringt auf der linken Seite den lateinischen Text und auf der rechten die Übersetzung, so daß man jederzeit vergleichen kann. So ist das grundlegende Werk in seiner Gegenwartsbedeutung den heutigen Gebildeten Frankreichs zugänglich geworden. Ein ganz eingehendes Sachverzeichnis erleichtert auch hier den Gebrauch, da man die ähnlichen Ideen zu einem Grundwort nicht nur in Seitenzahl, sondern auch in kurzer Charakterisierung des reichen Inhalts findet. Das macht die Ausgabe auch über die Grenzen Frankreichs hinaus wertvoll. — Eine deutsche Übersetzung der ersten 11 Lektionen des *Johanneskommentars* in Auswahl bietet J. Pieper. Er gibt damit einen Einblick in die tiefe Deutung des Johannesprologs durch den Aquinaten. Mit Recht wird im Vorwort darauf hingewiesen, daß Thomas spekulativ „die großartigste Formulierung der Logos-Lehre, die sich in der abendländischen Theologie überhaupt“ (7), vorgelegt habe. Es kommt in der Übersetzung gut zur Darstellung, wie Thomas selbst um die Erklärung des Glaubensgeheimnisses innerlich ringt und daher vielfach mehrere Lösungen vorträgt. Gerade dadurch werden die ausgewählten Kapitel für den Leserkreis, dem sie dienen sollen, eine echte Einführung in thomasisches Denken überhaupt geben. Es ist bereits die 3., nun völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage, die P. vorlegen kann.

Weisweiler

da Palma, G., O.F.M.Cap., *La dottrina sull'Unità dell'Intelletto in Sigeri di Brabante* (Il Pensiero Medioevale, Serie 1, 5). gr. 8^o (59 S.) Padova 1955, Cedam. 700.— L. — Diese klare und gründliche Studie untersucht in der Hauptsache die Lehre Sigers über die Einzigkeit des menschlichen Intellekts, wie sie in dem seit langem bekannten, von Van Steenberghen veröffentlichten Kommentar zum dritten Buch *De anima* in Cod. Merton College 292 Oxford enthalten ist. Der Verf. vergleicht die Lehre mit der Stellung des Aristoteles in *De anima* und jener des Averroes im entsprechenden Kommentar. Auch das Problem, ob die geistige Seele Form des Körpers sei, wird wegen seiner innigen Beziehung zum ersten Problem einbezogen. Das Ergebnis ist: Nach dem Kommentar kann die geistige Seele ebenso wie bei Aristoteles nicht Form des Körpers sein, sonst wäre sie nicht geistig und unsterblich. Der Intellekt — P. zeigt, daß er bei Siger identisch mit der anima

rationalis ist — umfaßt als Kräfte in sich: den Intellectus agens und possibilis, die nicht wie bei Averroes getrennte Substanzen, sondern Kräfte ein und derselben Seele sind. Er ist zwar mit dem übrigen Teil des Menschen eng verbunden, aber doch nur akzidentell durch seine Tätigkeit. Diese Substanz ist nur *eine* für alle Menschen. — Es bleibt mir die Frage: Will Siger hier die eigene definitive Erklärung geben? Dann war er wenigstens in der Annahme des einen Intellectes in allen Menschen offenbar Häretiker. Es ist aber auch möglich, ja wahrscheinlich, daß er durch diese kecke und sehr gefährliche Darlegung nur die echte Ansicht des Aristoteles und Averroes gegenüber der Erklärung von Thomas betonen, selbst aber gläubiger Christ bleiben will. Grund für diese Annahme ist die Erklärung in der wohl etwas späteren Schrift *De anima intellectiva: Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit, sententiae Philosophi praeferre volentes, sicut et in aliis quibuscumque* (ed. Mandonnet, *Philosophes Belges* 6, 156 f.). — *Non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuit opinio Philosophi* (a.a.O. 163.) — *Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum et quid senserit Philosophus de dicta quaestione* (de unitate intellectus). *Et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat* (a.a.O. 169). — Zwei mehr nebensächliche Bemerkungen. Auf S. 26 sind die *natio Anglicana*, die *facultas artium* und die *Universitas* wohl zu unterscheiden. Das Dekret über das Studium des naturwissenschaftlichen Aristoteles von 1252 hatte nur für die *natio Anglicana* Geltung. 1255 kam ein für die gesamte Fakultät verpflichtendes Dekret hinzu. Die *Universitas* als Ganzes hat sich mit der Frage nicht befaßt. — Die *Sendung eines Traktats De intellectu* von seiten Sigers an Thomas, von der P. S. 28 spricht, hat m. E. keinerlei feste Bezeugung. Silvester von Ferrara und Niphus, beide 15. Jahrhundert, sind viel zu spät. Außerdem redet Silvester konfus von Rugerius — denkt er an Bacon? — Zuletzt noch eine Bemerkung. In Cod. 292 des Merton College Oxford mit dem vom Verf. benützten Kommentar Sigers stehen ff. 1^r—69^r *Questiones methaphisice doctoris Sigi(berti?)* — *Omnes homines . . . In principio Methaphisice quam pro manibus habemus, premitit Philosophus hanc propositionem. Es sind nicht Quästionen Sigers, sondern die Quästionen in Metaphysicam des Duns Scotus mit den bekannten Extra, Addicio, Cancellatur.* Pelster

Stroick, Cl., O. M. I., Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik (*Freiburger theol. Studien*, 68). gr. 8^o (XVI u. 286 S.) Freiburg/Brsg. 1954, Herder. 15.— DM. — Ursprünglich als Dissertation bei B. Geyer gemacht, ist die Arbeit in erweiterter Form hier veröffentlicht. Es finden sich zunächst die *Lebensdaten* Heinrichs, der von drei anderen gleichen Namens, vor allem von dem jüngeren Prager Professor († 1354) zu unterscheiden ist. Unser Heinrich wurde um 1245 wahrscheinlich im Ort Friemar (bei Gotha) geboren, da Friemar kaum das Adelsgeschlecht gleichen Namens bezeichnet. Als Todesjahr nimmt St. 1340 an. Von den übrigen Daten ist hier wichtig die Zeit seiner Pariser Studien- und Lehrtätigkeit (c. 1299 — c. 1315, wo er wieder in Deutschland bezeugt ist). Etwa 1305 war er auf dem Pariser Lehrstuhl der Augustiner Nachfolger Jakobs von Viterbo, der 1302 Bischof von Neapel wurde: „*Aliquibus intermediis*“, sagt nämlich Jordan von Sachsen. Daher ist das *Quodlibet*, das 1305/6 in Paris von Henricus de Alemannia gehalten wurde, doch von unserem Lehrer und nicht von dem späteren Prager, der erst nachher nach Paris kam (gegen Glorieux). — St. nennt sechs gedruckte Werke, darunter den kurzen *Sentenzenkommentar*. Das 4. Buch eines langen *Sentenzenkommentars*, das viel verbreitet war, spricht er ihm mit Recht ab, da die Lehren zu verschieden sind. Ungedruckte echte Schriften, die freilich z. T. Kompilationen Heinrichs aus anderen Werken sind wie der *tractatus de emptione* (aus Aegidius Romanus) oder der *Liber de perfectione interioris hominis* (aus Kassian), kennt St. neun. Da er bereits hier kurze Textbelege einfügt, läßt sich die Eigenart des Schrifttums gut erkennen. Es ist u. a. bis in die *Predigten* hinein durch starke Unterteilungen kennbar, wie etwa *generaliter*, *specialiter*, *specialissime* (39), oder:

Anima pro conceptione (Verbi) disponitur per inspirationem gratiosam, per sublimationem virtuosam, per aemulationem vigorosam, per illustrationem radiosam (49). Heinrich ist der mehr schlichte, einfache Mann, der auch begeistert predigt und in seinem Orden früh als Seliger verehrt wird. Jordan von Sachsen, der ihn persönlich kannte, hat ein ähnliches Lebensbild entworfen, das St. wörtlich bringt. — Der 2. Teil der Arbeit entwickelt die *Lehre* auf Grund des großen Ethikkommentars und des Quodlibet, das im Anhang ganz veröffentlicht wird, verbunden mit wichtigen Erörterungen über die Beziehung von Verstand und Willen aus dem Ethikkommentar sowie mit Texten zur Gotteserkenntnis aus den Quästionen des Johann von Polliaco und des Quodlibets des Thomas von Balliaco als Gegenstücken. Daraus ergibt sich, daß Heinrich in den großen Streitfragen des beginnenden 14. Jahrhunderts, wie der Beziehung von Verstand und Willen, Potenz und Habitus, Konstitution der göttlichen Personen, eine mittlere Linie zwischen Intellektualismus und Voluntarismus einhält. Im wesentlichen folgt er Thomas von Aquin, und zwar mehr als sein Ordenslehrer Aegidius. Es scheint sich mir freilich hie und da nur um gleiche *Grundhaltungen* mit Thomas zu handeln und nicht um direkte Abhängigkeit, wie ja auch nach St. Heinrich etwa in der Frage des Einflusses des Verstandes auf den Willen (nur *condicio sine qua non* für die Willensentscheidung) sehr vereinfacht und die thomasischen feineren Verästelungen einer *causa formalis* bzw. *finalis* entsprechend seiner weniger spekulativen Art fortläßt. Vor allem dürfte Heinrich durch seinen Lehrer Jakob von Viterbo in seiner ‚thomasischen‘ Richtung beeinflusst worden sein. In seinem Quodlibet konnte St. zwei Stellen finden, in denen er sich eng an Jakob anschließt (187). Aegidius gegenüber ist er frei und wählt meist lieber Thomas. Aber er übernimmt auch Eigenlehren des Aegidius, so z. B. hinsichtlich der Tätigkeit des *intellectus agens*. Seinen Gegnern gegenüber zeigt er sich sachlich und vornehm. Er war keine streitbare Kampfnatur. Das Schlußurteil von St. lautet daher gut, daß Heinrich kein überragender selbständiger Denker war, wohl aber ein vorzüglicher Lehrer und fruchtbarer Schriftsteller. Seinen größten Einfluß hatte er durch seine Predigten und seine asketisch-mystischen Schriften wie seine pastoralen Abhandlungen. Das belegen die über 300 Hss allein in deutschen und österreichischen Bibliotheken. Das solid gearbeitete Buch gibt uns so zum erstenmal einen wirklichen Einblick in den Augustinereremiten aus der Frühzeit des Ordens.

Weisweiler

Schäfer, O., O. F. M., Johannes Duns Scotus (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 22). gr. 8^o (34 S.) Bern 1953, Francke. 2.80 DM. — Je mehr eine Bibliographie auf eine Auswahl aus einem umfangreichen Schrifttum angewiesen ist, um so wichtiger ist es, daß der Bearbeiter durch eine umfassende Sachkenntnis dafür die Verantwortung tragen kann. Das ist ohne Zweifel bei Sch., der Mitglied der internationalen Scotuskommission in Rom ist, der Fall. Die Grundsätze der Auswahl werden im Vorwort angegeben. Das 1. Kap. enthält die einschlägigen Hilfsmittel, das 2. Kap. die Bibliographie zu Leben, Werken und Ausgaben, das 3. Kap. die Bibliographie zur Philosophie des Duns Scotus, und zwar zuerst Werke zu den Quellen der scotistischen Philosophie, dann Einführungen in das Gesamtwerk, schließlich die Literatur zu den Hauptdisziplinen der Philosophie. Nützlich sind insbesondere die Angaben, die eine Unterscheidung der echten, unechten und zweifelhaften Werke nach dem heutigen Stand der Forschung ermöglichen.

Brugger