

der Materie und Form geregelte Möglichkeit der Seinsverwirklichung ausdrückt. Darum dringt das göttliche Licht nie rein in den menschlichen Verstand, sondern immer abgeblendet durch die Potenzialität des sinnenfälligen Seins. Das Satzband aber bringt zum Ausdruck, daß der Verstand mit dem Sein irgendwie in Berührung getreten ist; in welcher Weise das geschehen ist, sagen das Subjekt und Prädikat. Die Bedeutung der Copula besteht darin, daß sie die Erkenntnisbestände synthetisch unter und in einem Seienden zusammenfaßt.

Im 2. *Anhang* über die *Seinsweise der Relation* und die *relativen Namen Gottes* ist besonders bemerkenswert die Erklärung der relativen Benennungen Gottes durch die *relatio assistens*, die aufgefaßt wird als *relatio rationis per modum termini fundata in realitate et actualitate relationis creaturae ad Deum*. Dabei ist aber das letzte Prinzip für beide Beziehungen Gottes unveränderliche Wirklichkeit. Wichtig ist auch die Einsicht, daß jede prädikamentale Relation in einer transzendentalen Relation gründet. — Soweit zum Inhalt der Studien.

Es sei aber nicht verschwiegen, daß das ganze Werk einen stark esoterischen Eindruck macht. Ein Leser, der die Gedankenwelt des hl. Thomas nicht schon gut kennt, wird sich darin schwer zurechtfinden. Dazu kommt, daß der Ausdruck mancher Sätze so unbestimmt ist, daß es oft unmöglich ist, zu dem Gesagten Stellung zu nehmen. Im folgenden seien einige Punkte namhaft gemacht, die fraglich scheinen, vielleicht aber nur deshalb, weil der Leser nicht genau ausmachen kann, was gemeint ist. — Geht die Erkenntnis der Realmöglichkeit Gottes, solange wir die klassischen Beweise des hl. Thomas im Auge haben, wirklich der Erkenntnis seiner Existenz voraus (51—52)? So ist, wie es scheint, erst Scotus vorgegangen. — Der Verf. räumt eine grundlegende transzendente Relation des Geschöpfes zu Gott ein. Daneben soll es noch prädikamentale Beziehungen zu Gott geben, die nicht auf seine absolute Majestät hinweisen, sondern bloß seine ursächliche Beeinflussung erheischen. Diese Beziehungen sollen zeitlich, räumlich oder sonstwie beschränkt sein (113 Anm.). Das alles ist jedoch nicht einsichtig. — Die Grundlage, das potentiell aufnehmende Element des Seienden ist das Wesen, das *Sein*; das Element der Seinsverwirklichung das *Dasein*. In der *Wesenheit* erblickt der Verf. die *Ur- oder Wurzelwirklichkeit des Seins* (171 Anm. 1). Ist das Verhältnis nicht gerade umgekehrt? — In der *veritas cognitionis* betrachtet der Verf. alles, was von seiten der Fähigkeit in Frage kommt, als *potentielles, materielles Prinzip* (174). Wie kann das sein, wenn nach dem Spezifikationsgesetz eine strenge Korrelation besteht zwischen dem *Wesensgesetz des Vermögens* und seinem *Formalobjekt*? — Das *Sein* ist nicht durch eine notwendige, transzendente Beziehung auf die Erkenntnis hingebunden (176). Kann man das so allgemein ohne Einschränkung sagen? — Das reine *Sein* „ens ut sic“ zu nennen dürfte mißverständlich sein.

Trotz der genannten Bedenken sei betont, daß das Werk eine Fülle treffender Gedanken enthält.

W. Brugger S. J.

Pohlenz, M., *Griechische Freiheit*. Wesen und Werden eines Lebensideals. 8° (212 S.) Heidelberg 1955, Quelle & Meyer. 14.50 DM.

Der Keim des Freiheitsbewußtseins liegt schon in der griechischen Frühzeit (7—13) und ist eingebettet in privater Sphäre mit ihrem Gegensatz Herr und Knecht, dem ein eigenes Verfügungsrecht abgeht. Die fortschreitende wirtschaftliche Entwicklung macht aus den Sklaven eine besondere soziale Schicht. Das große nationale Erlebnis der Freiheitskriege leitet die zweite Entwicklungsphase des Freiheitsbewußtseins ein, indem ihm mit der Befreiung der väterlichen Erde und der Abwehr der Fremdherrschaft eine „politische“ Wendung gegeben wird und gleichzeitig mit der Steigerung des Lebensgefühl auf allen Gebieten eine geistige Vertiefung und Verinnerlichung (14—112). Die politische Freiheit besagt einmal Unabhängigkeit der Polis nach außen, die freilich ihr verhängnisvolles Doppelantlitz im griechischen Partikularismus und den furchtbaren Bruderkämpfen zeigt, und Selbstbestimmung in der Regel der inneren Angelegenheiten. Nach dem Zeugnis der Geschichte war diese „demokratische“ Freiheit ein schöpferischer Faktor im Kulturleben der Polis, indem sie die freie Einzelpersonlichkeit gebar, die auf Grund der „Spontanität des menschlichen Logos“ (39) erfinderisch neue Wege ging und dennoch bei aller



Freiheit subjektiver Stellungnahme als natürliche Grenze jeder persönlichen Freiheit innerhalb der Polisgemeinschaft die freiwillige Unterordnung unter das Ganze festlegte. Dieser Begriff der Freiheit und die mit ihr gegebene Spannung von Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft wurde durch Sokrates und Platon wesentlich vertieft, indem für den Menschen die seelisch-geistigen Werte als wesensbestimmend erkannt wurden. Herrschaft des Geistes über die niederen Triebe, um die Seele für höchste Aufgaben frei zu machen, Selbstbeherrschung, das gute Leben kennzeichnen die neu entdeckte Freiheit der Innerlichkeit, die das wahre Ich und die sittliche Persönlichkeit ausmachen. Mit der Erkenntnis von Gott als dem Maß aller Dinge wird dieser verinnerlichten Freiheit sowohl eine unverrückbare Schranke wie das Gesetz ihrer Entfaltung gegeben. Auf diese Weise geistig vorbereitet, bringt der Hellenismus (113—168), dessen geistiges Antlitz vor allem zwei Männer, Zenon und Epikur, bestimmen, die letzte Entwicklungsphase des griechischen Freiheitsbegriffes. Sein Denken und Fühlen ist nicht mehr der Polis verpflichtet als der politischen wie geistig-kulturellen Heimat der Bürger (123). Das Bürger-Polis-Verhältnis wird von einem Freiheitsbegriff abgelöst, der auf dem Boden der allgemeinen Menschennatur steht (146). Freiheit gehört zum Wesen des Menschen, deshalb ist kein Mensch von Natur aus Sklave (120). Die freie Entscheidung kennzeichnet das Vernunftwesen (128), macht es verantwortlich für sein Tun und beruft den Menschen zum sittlichen Handeln. Zum Wesen dieser Freiheit rechnet auch die selbstgewählte Bindung, welche letztlich eine metaphysische ist, wie Seneca bekennet: *Deo parere libertas est* (*De vita beata* 15, 7).

In historischer Analyse geht der Verf. der Entwicklung des griechischen Freiheitsbewußtseins nach. Die Ausführungen erfordern eine ausführliche Begründung durch Einzeluntersuchungen, wie der Verf. S. 188 selbst bekennt. Auf diese notwendigen Ergänzungen weisen die Anmerkungen (188—207) hin. Daß aber diese historische Analyse der Vielfalt von Problemen, die der Freiheitsbegriff begreift (vgl. die Zusammenstellung S. 209 bis 212), begegnet, dürfte ihr bedeutendster Vorzug sein. Somit wird nicht nur wissenschaftlich das Feld abgesteckt, innerhalb dessen die Probleme philosophisch durchdrungen werden müssen, sondern vor allem das Problem aus seiner Zeitgebundenheit gelöst und als Menschheitsfrage bis in unsere Zeit hinein wirkend erkennbar.

Der Verf. beschließt seine Untersuchung mit einem Vergleich der griechischen und christlichen Freiheit (169—187), ein oft behandeltes Thema. Aus philologischen wie aus religionsphilosophischen Erwägungen wird man dem Verf. in vielen Behauptungen widersprechen müssen. Solchem wissenschaftlichen Widerspruch hätte sich der Verf. entziehen können, wenn er etwa die gründlichen Untersuchungen von K. Prümm berücksichtigt hätte: *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 Bde., Leipzig 1935; *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altheidnischen Welt*, Freiburg 1943 und Rom 1954. K. Ennen S. J.

Frauwallner, E., *Geschichte der indischen Philosophie*. 1. Bd.: Die Philosophie des Veda und des Epos. Der Buddha und der Jina. Das Samkhya und das klassische Yoga-System. - Einführung von L. Gabriel. kl. 8° (XLIX u. 495 S.) Salzburg 1953, Müller. 14.70 DM. 2. Bd.: Die naturphilosophischen Schulen und das Vaiśeṣika-System. Das System der Jaina. Der Materialismus. (348 S.) ebd. 1956. 14.70 DM.

Das Werk, dessen erste beide Bände vorliegen, ist die Frucht dreißigjähriger Facharbeit. Der Hauptinhalt der Bände geht aus ihrem Untertitel hervor. Ihr Zweck sind nicht eingehende wissenschaftliche Erörterungen, die nur den Indologen angehen, sondern eine Gesamtdarstellung der indischen Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart. Neu an dem Werk ist die stärkere Periodisierung, während die bisherigen Darstellungen der indischen Philosophie die bedeutenderen Systeme der späteren Zeit, obwohl sie Jahrhunderte auseinander liegen, nebeneinander behandeln, was zu Verwirrungen führt. Eine kurze Rechtfertigung seines Verfahrens bringt der Verf. jeweils im Anhang bei den Literaturnachweisen und Anmerkungen. So merkt er für die Philosophie der Upanishaden an, daß man nicht Späteres, wie z. B. den idealistischen Monismus Shankaras, der ein Jahrtausend später ist, in die Philosophie der