

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 bekennt: *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

älteren Upanishaden hineinragen darf. Ähnliches gilt für die Philosophie des Mahabharata, das der Verf. seinem Kern nach weit in die vorchristliche Zeit versetzt; sie muß nach den Texten im einzelnen dargestellt werden. Was die Auffassung des ältesten Buddhismus angeht, glaubt der Verf. sich enger, als dies in letzter Zeit üblich war, an die kanonische Überlieferung anschließen zu müssen. Mit Recht verlangt er, daß deren Glaubwürdigkeit nicht ohne triftige Gründe in Zweifel gezogen werden darf. In der Darstellung des Samkhya geht der Verf. ganz neue Wege, zu denen ihn eine sorgfältige Quellenkritik bestimmte. Auch hier dürfen nicht kritiklos spätere Darstellungen, die gar nicht mehr der lebendigen Samkhyaphilosophie angehören, oder Texte der späteren Samkhya-Renaissance zugrunde gelegt werden. Den Versuch Jakobis, ein eigenes, vom Samkhya unabhängiges Yoga-System aufzuweisen, lehnt der Verf. ab, da die Nennung des Yoga als eines der orthodoxen Systeme ganz spät ist.

Hervorgehoben sei, daß die ganze Darstellung, mit Ausnahme der Lehre des Jina und des Jainismus, auf eigenen Quellenstudien beruht. Bewußt wurde auf eine europäische Umformung der Formulierungen und Fragestellungen verzichtet. Auch für die Auswahl des Stoffes war nicht das europäische Interesse maßgebend. Es sollte die Eigenart der indischen Philosophie in ihrer Vielfalt selbst geschildert werden. Um Platz für die Hauptsache zu gewinnen, wurden die Anfänge verhältnismäßig kurz behandelt. Aus dem gleichen Grunde wurde auf die Untersuchung fremder Einflüsse und auf eine philosophische Diskussion der indischen Lehren verzichtet. Wer eine philosophische Beleuchtung der indischen Philosophie und eine Darlegung ihrer Berührungen mit der Weltphilosophie sucht, findet beides in der Einführung, die *L. Gabriel* zu dem Werk geschrieben hat. Ein Register der Namen, Sachen und der indischen Termini schließen jeden Band ab.

Die Einleitung des *1. Bandes* orientiert über die drei Perioden der indischen Philosophie: die erste umschließt die Philosophie der älteren Zeit mit der Philosophie des Veda, der älteren Upanishaden und endigt mit den sogenannten sechs Systemen der klassischen Zeit, die gegen das Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends in mehr erkenntnistheoretische Untersuchungen ausklingen. Die zweite Periode der späteren Zeit beginnt schon in der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends. Sie ist durch die mehr theologischen, von Sündern inspirierten Systeme des Shivaismus und Vishnuismus gekennzeichnet. Die dritte Periode der modernen indischen Philosophie und ihre Auseinandersetzung mit dem westlichen Geist hat eben erst begonnen. Wertvoll ist die gleichfalls in der Einleitung gegebene Charakterisierung der mündlichen und schriftlichen Überlieferung, durch die wir erst in stand gesetzt werden, die Möglichkeiten unserer Kenntnis der indischen Philosophie richtig zu beurteilen.

Im einzelnen geht der Verf. so vor, daß er jeweils zuerst über die Quellen und den Zustand der Überlieferung berichtet. Darauf folgt die eingehende Analyse der Entwicklung. Am Ende gibt er jeweils eine Zusammenfassung über den Lehrgehalt der vollendeten Systeme. Im folgenden müssen wir uns darauf beschränken, auf einige bemerkenswertere Ergebnisse hinzuweisen. — Bei der Philosophie des Veda erfahren wir, wie es überhaupt zu den philosophischen Texten kam. Die Verlegung der älteren Upanishaden und Brahmanas in die Zeit von 800—600 v. Chr. erscheint wohlbegründet. Wegen des engeren inhaltlichen Anschlusses wurde die Philosophie des Epos vor dem Buddha und Jina behandelt. Die schwierige Aufgabe, die philosophischen Texte des Epos chronologisch einzuteilen, löst der Verf. so, daß er die Texte, die noch unberührt sind von der Samkhya-Philosophie, als die ältesten betrachtet; eine zweite Gruppe enthält schon Samkhya-Lehren, während eine dritte diese Lehren für die religiösen Auffassungen voraussetzt und so schon in die zweite Periode der indischen Philosophie weist. Es werden also zunächst nur die Texte der ersten Gruppe behandelt.

Die Lehre des Buddha gibt der Verf. hauptsächlich an Hand der Predigt von Benares und eines längeren Textes über den Erlösungsweg, der in den wichtigsten Sammlungen der alten Lehrtexte immer wiederkehrt (z. B. *Dīghanikāya* 2, 3). Nach dem Verf. handelt es sich dabei um zwei Formen der Verkündigung, in denen wir verschiedene Entwicklungsstufen der Lehre des Buddha (die unbestimmte des An-

fangs und die voll bestimmte des Endes) zu sehen haben. Aus den Texten zeigt der Verf. ferner, daß der Buddha selbst keineswegs, wie es im Westen beinahe zum Dogma geworden war, die Existenz der Seele oder des seelischen Ich gelehrt hat. Soweit als möglich umgeht der Buddha alle theoretischen Fragen, die nicht zum Erlösungsweg gehören. So geht er bei der Ursachenkette nur auf die Abhängigkeit der Vorgänge ein, ohne von einem Subjekt zu sprechen. Was er zurückweist, ist nur der falsche Glaube, daß man in der irdischen Persönlichkeit, dem psychischen Organismus (den sogenannten fünf Gruppen), der dem Wechsel unterworfen ist, das Ich und das Selbst sehe. Aus dieser negativen Formulierung darf man aber keine Leugnung des Selbst machen. Der Buddha hat sich gegen eine solche Interpretation ausdrücklich verwahrt (Majjhimanikāya 22). Bei der Frage nach der Erlösung (Nirwana, Erlöschen) muß man sich daran erinnern, daß für den alten Inder Erlöschen nicht Vergehen, sondern Unsichtbarwerden bedeutet. Wie der Weg des erloschenen Feuers nicht erkennbar ist, so ist auch nach dem Buddha der Weg der gänzlich Erlösten, die die unwandelbare Seligkeit erreicht haben, nicht aufzeigbar (Udana VIII, 10). Der Zustand der Erlösung ist unfassbar.

Auch im dualistischen *Saṃkhya* mit seinem schroffen Gegensatz von Urmaterie (und deren Gestaltungen) und Seele (oder vielmehr Seelen) macht das Erfassen der Erlösung Schwierigkeiten. Denn einmal soll sich die Erlösung einzig auf seiten der Materie vollziehen, die ja allein der Veränderung fähig ist, auf der anderen Seite aber ist es doch die Seele, die dadurch erlöst wird, daß sie von dem Irrtum befreit wird, mit dem Erkennen (der Materie) identisch zu sein.

Die Veränderungen, die der *Yoga* an der späten Form des *Samkhya* anbrachte, bezogen sich auf die Psychologie und die Erlösungslehre. Die wichtigsten neuen Gedanken entlehnte der *Yoga* dazu dem Buddhismus. Die Vorstellung vom höchsten Gott, der durch seine Gnade den *Yogī* bei seinen Bestrebungen zu fördern vermag, wurde vielfach für eine besondere Eigentümlichkeit des *Yoga*-Systems gehalten. Nach dem Verf. ist sie nur eine ziemlich äußerliche Zutat. Denn jener Gott (*īśvara*) ist in Wirklichkeit eine Seele, die von Ewigkeit erlöst ist und keinen entscheidenden Einfluß auf den Weltlauf hat. Der *Yogī* kann auch ohne ihn zur Erlösung gelangen. — Bemerkenswert ist die doppelte Form des *Yoga*, als Weg zur Erlösenden Erkenntnis der Verschiedenheit von Geist und Seele und als Weg zur Aufhebung aller Tätigkeit des Geistes, wodurch die Seele zu ihrer wahren Gestalt, unberührt von allem Irdischen, gelangt.

Der 2. *Band*, der das *Vaiśeṣika*, das System der *Jaina* und den Materialismus behandelt, hat es mit weniger kühnen Gedankenschöpfungen zu tun. Er zeigt aber, daß es in Indien auch Richtungen gab, die nicht aus dem Streben nach Erlösung, sondern aus dem philosophischen Bedürfnis nach einer Welterklärung hervorgingen. Bedeutend ist das naturphilosophische *Vaiśeṣika* durch seine Atomtheorie und vor allem durch seine Kategorienlehre geworden. Diese wird bis in alle Einzelheiten hinein durchgeführt. Bedenklich aber war, daß man dabei nicht von der Anschauung der Dinge ausging, sondern von bestimmten Begriffspositionen aus das System durch immer kompliziertere Annahmen mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung zu halten suchte. Der Verf. nennt dieses Verfahren Scholastik. Ohne Zweifel hat es im Raum der europäischen Scholastik, von der der Name genommen wird, ähnliche Verfallserscheinungen gegeben, die die Scholastik in Verruf brachten. Aber schließlich war es ein Naturforscher und -beobachter wie Albert der Große, der die Hochscholastik einleitete, und die Kenntnis, die wir heute über die mittelalterliche Scholastik haben, sollten den Verf. davor bewahren, durch eine solche abwertende Bezeichnung eine zwar noch weitverbreitete, aber wissenschaftlich nicht haltbare Meinung zu bestärken. Zwischen Scholastik und Verfallsscholastik besteht ein historisch nicht übersehbarer Unterschied.

Für die Geschichte des *Vaiśeṣika* stehen uns keine direkten Quellen zur Verfügung, da die erhaltenen Texte das System in seiner abschließenden Gestalt geben. So macht der Verf. einen Versuch, die lange Entwicklung des Systems durch Analyse der Texte zu rekonstruieren, was natürlich nicht ohne Vermutungen abgeht, aber ein besseres Verständnis mancher Absonderlichkeiten des Systems ermöglicht. Wenn man allerdings etwa in der Neuzeit bei den Abwandlungen des kartesianischen Systems,

wo wir den Verlauf genau kennen, die Abfolge der Ideen mit dem tatsächlichen Ablauf vergleicht, so wird man solchen Versuchen gegenüber immer skeptisch bleiben.

Bei der Darlegung des Systems der *Jainas* wurde dem Rezensenten nicht ersichtlich, welcher Begriff der Geistigkeit zugrunde zu legen ist, wenn die Seelen geistig, aber unkörperlich sein und wenn in diese geistigen, unkörperlichen Seelen die Werke als *Stoffe* einströmen sollen.

Nicht ohne Grund nimmt der Verf. Anlaß, sich im Vorwort des 2. Bandes wegen der Breite der Darstellung zu entschuldigen. Die Hauptrechtfertigung liegt wohl darin, daß die entsprechenden Quellen in Europa nur schwer zugänglich sind, so daß die Darstellung dafür einen gewissen Ersatz bieten muß.

Schon jetzt kann gesagt werden, daß das Werk von F. eine tüchtige Leistung ist, die die Möglichkeit genauer Information gibt und überdies weit über das bisherige Maß hinaus ein Verständnis für die geschichtliche Entwicklung der indischen Philosophie ermöglicht. Den weiteren Bänden wird man mit Interesse entgegensehen.

W. Brugger S. J.

*Initiation biblique. Introduction à l'étude des Saintes Écritures*, publiée sous la direction de A. Robert et A. Tricot. 3. Aufl. gr. 8° (XXVI u. 1082 S.; 4 Tab. u. 8 Karten) Tournai, Paris, Rom, New York 1954, Desclée & Cie.

Diese erstmalig 1938 erschienene „erste Einführung“ (initiation) in die Bibel hat in der vorliegenden 3. Aufl. nicht nur in vielen Punkten eine weitgehende Überarbeitung erfahren, sondern verschiedene Abschnitte sind vollständig neu gefaßt worden. Das gilt von der Einführung in die prophetischen Bücher (*A. Gelin*) und in die Weisheitsbücher (*A. Robert*) im 5. Kap., ferner von Kap. 22: das apostolische Zeitalter (*A. Tricot*), Kap. 30: die Bibel und die Theologie (*P. Henry*), Kap. 31: die biblische Pastoral (*Th. Maertens*), Kap. 32: die Bibel und die Liturgie (*L. Bouyer*) und vor allem von Kap. 1: die Inspiration (*P. Benoit*). Das Werk bietet eine gute erste Orientierung aus der Feder von Fachleuten über die verschiedensten Fragen aus der Literar- und Textgeschichte des AT und NT, der Geschichte der Exegese, der geographischen und geschichtlichen Umwelt der Bibel, der Geschichte des auserwählten Volkes, der Zeitgeschichte des NT, ferner gibt es einen Überblick über das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter, über die ägyptische, asiatische und griechisch-römische Religion, über die Religion des AT und über das christliche Dogma und das christliche Leben im NT, über das Judentum im christlichen Zeitalter und den Islam und schließt mit dem Verhältnis der Bibel zum christlichen Leben (Bibel und Theologie, biblische Pastoral, Bibel und Liturgie, Bibel und Frömmigkeit, die Bibel in der Kunst).

Der zur Verfügung stehende Raum gestattet es bei der Fülle der behandelten Fragen nicht, sich mit den einzelnen eingehender zu befassen. Vor allem wird man die neue Abhandlung über die Inspiration von *P. Benoit* dankbar begrüßen, da es sich hier um eine der wenigen zusammenfassenden Darstellungen handelt, in der auch die neuesten kirchlichen Richtlinien aus der Enzyklika Pius' XII. „*Divino afflante Spiritu*“ und anderen Verlautbarungen berücksichtigt sind. B. ist der Ansicht, daß manche bisher unlösbaren Schwierigkeiten sich daraus ergeben, daß man nicht hinreichend zwischen der prophetischen Inspiration und der Schriftinspiration unterschieden hat. Bei der ersteren, die der menschlichen Initiative kaum Raum lasse, handle es sich um die mündliche oder schriftliche Mitteilung übernatürlich empfangener Worte, während die Schriftinspiration auf die Abfassung eines Buches durch einen menschlichen Schriftsteller ausgerichtet sei (9). Die altchristlichen Schriftsteller, einschließlich der Scholastiker und selbst des hl. Thomas, haben nach B. zu einseitig den privilegierten Fall der prophetischen Inspiration im Auge gehabt und zu wenig die Rolle der Persönlichkeit des menschlichen Werkzeuges und seine Psychologie beachtet, obgleich Thomas auch darum schon wisse (11). B. betont, daß nur in „analogem“ Sinne von dem menschlichen Verfasser als Werkzeug die Rede sein kann, wenn er auch nicht aus eigener Initiative, sondern nur auf Antrieb des Heiligen Geistes denkt, spricht und schreibt (16). Erst in neuerer Zeit habe man mehr und mehr erkannt, daß die inspirierten Schriftsteller unter dem Einfluß der Inspiration nicht nur die Aufgabe haben, den Menschen göttliche Offenbarungen weiterzugeben,