

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen.

Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie

Meyer, H., *Weltanschauungsprobleme der Gegenwart*. kl. 8^o (288 S.) Recklinghausen 1956, Paulusverlag. 10 80 DM; geb. 12.80 DM. — Aus umfassender Kenntnis der europäischen Geistesgeschichte, jahrzehntelanger Erfahrung im akademischen Lehramt und tiefer Sorge um den Bestand der christlich-abendländischen Kultur äußert sich M. in den gesammelten Abhandlungen dieses Buches zu Gegenwartsfragen der Weltanschauung und der Bildung. Die Ausgangspunkte dieser Erwägungen sind verschiedenartig: Augustin, Hugo Grotius, Schelling, Fr. W. Foerster, der dialektische Materialismus, das Problem der christlichen Philosophie; aber alle zielen auf die Erhaltung bzw. Neugewinnung eines christlich-abendländischen Bildungsideals hin. Können wir dem atheistischen Messianismus aus dem Osten, auf dessen Verchristlichung zu hoffen wenig Sinn hat (60), noch eine überzeugende Gesamthaltung entgegensetzen? „Die abendländische Kultur wankt in ihren Grundfesten“ (40); um so wichtiger ist es, sich auf ihre tragenden Grundlagen zu besinnen: Humanismus und Christentum. Gewiß hat man darunter Verschiedenes verstanden, „aber auch da kann durch den Aufweis objektiver Sachverhalte für alle, die guten Willens sind, eine weitgehende Übereinstimmung erzielt werden“ (81). Darum lehnt M. auch mit Recht eine „Philosophie aus dem Glauben“ als einzig mögliche Philosophie ab: sie würde, ebenso wie der Existenzialismus, die Gefahr mit sich bringen, alles auf eine irrationale Entscheidung zu gründen. Demgegenüber betont M. die Möglichkeit und Notwendigkeit einer rationalen, von der Betrachtung der menschlichen Natur ausgehenden Ethik, Naturrechtslehre und sittlich fundierten Politik. Es liegt ihm jedoch fern, zu leugnen, daß das Christentum der Philosophie „eine Fülle von Anregungen, Problemstellungen, Wegweisungen und auch Warnungen“ gegeben hat (130 f.). „Man nehme die aus der christlichen Tradition stammenden Elemente“ aus der modernen Philosophie „weg, und man sehe zu, was übrigbleibt“ (131). Aber der Mensch ist der Reflexion fähig, er kann und soll sich über seine Voraussetzungen Rechenschaft geben (118 f.). — So hat das kluge und mutige Buch, aus dessen Fülle wir nur einiges wenige herausgreifen konnten, unserer Zeit Wichtiges zu sagen. de Vries

Coreth, E., S. J., *Grundfragen des menschlichen Daseins*. 8^o (152 S.) Innsbruck 1956, Tyrolia. 6.80 DM. — Das aus Vorträgen hervorgegangene Buch behandelt in zeitnaher Weise die Grundfragen christlicher Anthropologie: des Menschen geistiges Erkennen, freies Wollen und sittliches Handeln, seine Geschichtlichkeit und wesenhafte Transzendenz, schließlich die Fragen um Philosophie und Religion, Philosophie und Christentum. Überall spürt man gleichermaßen des Verf. gründliche Kenntnis der überlieferten christlichen Philosophie wie sein tiefes Verständnis für die Nöte, Fragen und Zweifel des heutigen Menschen. Obgleich der Verf. nicht eigentlich neue Lösungen geben will, bringt sein Eingehen auf die Gegenwartsfragen es doch ganz von selbst mit sich, daß er sich nicht auf eine ansprechende und zeitgemäße Darstellung des „alten Wahren“ beschränken kann, sondern auch Ergebnisse seines persönlichen Weiterdenkens vorlegen muß. So bietet das Buch — entgegen dem bescheidenen Vorbehalt des Verf. (7) — auch dem Fachphilosophen nicht wenig Anregung. Das gilt namentlich von dem Kap. über das geschichtliche Dasein des Menschen, das u. a. eine gute Kritik des historischen Relativismus bringt: Wie die geschichtliche Bedingtheit unseres Seins, Wissens und Wollens, so gehört zu echter Geschichtlichkeit gleich wesentlich das Übersteigen des Bedingten auf unbedingte Gültigkeit hin (87 f.). Bemerkenswert ist auch der maßvolle, von Übertreibungen sich fernhaltende und darum um so mehr überzeugende Gebrauch der Urteilsanalyse und der transzendentalen Methode (29—32 109 f.). de Vries

Zocher, R., Philosophie in Begegnung mit Religion und Wissenschaft (Glauben und Wissen, 15). 8^o (79 S.) München 1955, Reinhardt. 3.— DM; geb. 4.80 DM. — Die Schrift, hauptsächlich als Einführung in die Philosophie gedacht, soll doch auch eine gewisse Stellungnahme zur Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Philosophie bedeuten. Das 1. Kap. zeigt „Philosophie zwischen Religion und Wissenschaft“: Die Philosophie des Altertums und der beginnenden Neuzeit, die als rationale Erkenntnis des Weltganzen die zeitgenössische Religion nicht ihrem stimmungsmaßigen „Gehalt“, wohl aber ihrer dogmatisch-lehrhaft fixierten „Form“ nach ablöst und überwindet (15), dann aber selbst in die Gefahr gerät, die Erkenntnis der Wirklichkeit den Einzelwissenschaftler überlassen zu müssen. „Philosophie als Wissenschaft“ (2. Kap.) könne sich darum, das habe Kant wohl richtig gesehen, nicht als Wissenschaft vom Sein, sondern nur als Wissenschaft vom logischen, ethischen und ästhetischen Bewußtsein, von den idealen Geltungen darstellen. Hier kommt die neukantianische Grundeinstellung des Verf. zum Ausdruck, ebenso in der spürbaren Kühle, mit der die mangelhafte begriffliche Artikulation (53 f.) der „Philosophie jenseits der Wissenschaft“ (3. Kap.), d. h. der Lebensphilosophie und des Existentialismus, festgestellt wird (Scheler und N. Hartmann werden nicht genannt). Ein Anhang bringt knappe biographische Skizzen der im Text genannten Philosophen, wofür der Leser, der eine Einführung in die Philosophie sucht, sehr dankbar sein wird. (Daß Heidegger von Hume ausgegangen sei [79], war dem Ref. allerdings noch nicht bekannt.)

Büchel

Hoffmeister, J., Wörterbuch der philosophischen Begriffe (Philosophische Bibliothek, 225). 8^o (687 S.) Hamburg 1955, Meiner. 32.— DM. — Der im Vorjahre verstorbene Hegelforscher läßt auch in der vorliegenden 2. Aufl. seines Werkes nicht etwa nur oder immer wieder Hegel zu Wort kommen, obwohl er sich oft an ihm orientiert. Seine Absicht, im wesentlichen „Grundmöglichkeiten und Gipfelleistungen der Philosophie“ zu berücksichtigen, „ohne eine von ihnen zu verabsolutieren“ (Vorwort), findet eine gewisse Grenze an zu geringem Verständnis für die scholastische Philosophie: die Artikel „Akt“ und „Potenz“ nennen mit keiner Silbe Thomas oder gar Skotus, ja nicht einmal Aristoteles, obwohl (nun aber unerwarteterweise) die Literaturangaben da z. T. einiges nachholen; „Analogie“ und „*analogia entis*“ werden nicht im Zusammenhang gesehen, die einzige Literaturangabe, aus der die klassische Analogielehre deutlich werden könnte (*Ē. Przywara*, *Analogia entis* I), langt bei weitem nicht zu. So wäre mancherlei auszusetzen, wenn man sich auf einzelnes konzentrieren würde. Denn selbst Begriffe wie „Dialektik“ zeigen sich nicht in der vollen Bedeutung, die ihnen philosophiegeschichtlich zukommt, etwa im dialektischen Materialismus (bei „Materialismus“ wird das Epitheton „dialektisch“ gar nicht erwähnt). Dafür begegnen aber überall willkommene Hinweise etymologischer und begriffsgeschichtlicher Art; Ansätze zu einem ursprünglicheren Denken und Fassen der Begriffe von der Sprache her regen stark an, und schon aus diesem Grunde stellt H.s Wörterbuch eine weitgehend eigenständige Leistung dar und eine Ergänzung zu mehr systematisch aufgebauten Wörterbüchern, wie es etwa das von W. Brugger ist (man vergleiche z. B. in beiden Werken das Stichwort „Abstraktion“ oder „Person“). — Möglicherweise hat H. das Bruggersche Werk im Auge, wenn er im Vorwort davon spricht, er habe seine Arbeit vor „Einseitigkeiten“ bewahren wollen, „wie sie bei allzu strenger standpunktlicher Gebundenheit“ vorkommen können, denn der philosophische Geist ersterbe „in der atemberaubenden Enge eines vollständig geschlossenen Systems“. Daß in genannter Hinsicht Gefahren bestehen, wird niemand bestreiten wollen; aber die scholastische Philosophie ist ja kein „vollständig geschlossenes System“, und andererseits verleitet eine Freizügigkeit, wie sie H. für sich in Anspruch nimmt, trotz allem philosophischen Eros, der ihn spürbar beherrscht, zu einer gewissen historisierenden Auffassung des philosophischen Gedankengutes. — Auf jeden Fall gehört dieses im Rahmen der „Philosophischen Bibliothek Meiner“ erschienene Werk seiner Absicht und Anlage nach, auch buchtechnisch, zu den modernsten seiner Art.

Ogiermann

Juhos, B., Das Wertgeschehen und seine Erfassung (Monographien zur philosophischen Forschung, 18). gr. 8^o (142 S.) Meisenheim am Glan 1956, Hain. 11.90 DM, geb. 13.90 DM. — Der Verf. behauptet im Vorwort als wesentliches Ergebnis philosophischer Forschung, daß es zwei sich gegenüberstehende Arten philosophischen Denkens gebe, die sog. „wissenschaftliche Philosophie“, die als Grundlagenforschung der Einzelwissenschaften deren erkenntnislogische Bedingungen untersucht, und die „metaphysisch-spekulative“ Philosophie, die sich „über die Kriterien von Logik und Erfahrung, ja selbst über die Regeln der philologischen Grammatik hinwegsetzen zu dürfen“ meint (8). Letztere Kennzeichnung wird im Verlauf der Darstellung fast bis zum Überdruß wiederholt, zugleich mit dem Verdikt, daß solche „alogischen spekulativen Thesen“ nicht als Erkenntnis gelten könnten, nach deren Wahrheit oder Falschheit sinnvoll zu fragen sei (8 39 134). Die Methode beider Denkweisen wird beschrieben: die der „wissenschaftlichen“ Philosophie freilich nur insofern, als die „Formen wissenschaftlicher Sätze“, d. h. naturwissenschaftlicher Aussagen, erläutert werden, und zwar in kurzer Zusammenfassung der Ergebnisse einer früheren Arbeit des Verf.: Die Erkenntnis und ihre Leistung (Wien 1950), wobei er die Forderung nach (analytischer) Logik und (synthetischer) Erfahrung als Kriterien herausstellt, wie auch als Zielsetzung die Gewinnung von Gesetzen „2. Stufe“, d. i. übergeordneter Gesetzmäßigkeiten, aus denen sich Gesetze „1. Stufe“, einfache, Voraussagen gestattende Kausalabläufe, ableiten lassen (z. B. Planetenbahnen aus dem Newtonschen Gravitationsgesetz). Demgegenüber gehe die „spekulative“ Methode der Metaphysik darauf aus, gewisse „Erlebnisse“ auszulösen, ein „Lebensgefühl“ zu wecken (43 46 84 u. ö.), und zwar durch „dialektische“ Satzformen, und das soll nach dem Verf. immer heißen: durch „Scheinsätze“ (26 u. ö.), wie etwa in Schopenhauers Formel, der „Wille an sich“ wolle, ohne etwas zu wollen, oder ganz eklatant in Heideggers Terminologie vom „Nichten des Nichts“ usw. (42 f.). Diese Möglichkeit der Sprache, durch „sprachlogisch unzulässigen Gebrauch Scheinsätze aufzustellen, um Erlebnisse zu wecken und letzten Endes zu einem wertenden Verhalten zu veranlassen“, nennt der Verf. ihre „metaphysische Funktion“ (43). — Ebendiese Funktion zeigt sich nach ihm aber auch in der Methode der „Geisteswissenschaften“; sie zu klären ist das eigentliche Thema des Buches (7 f. 32 f. 89 f.). Die Geisteswissenschaften folgen zwar zunächst der naturwissenschaftlichen Methode (im weiteren Sinn), indem sie, an Hand der Kriterien von Erfahrung und Logik, Tatsachenfragen aufzuhellen bemüht sind; wesentlich ist ihnen aber die Methode der „Einführung“, die es gestatten soll, menschliche Verhaltensweisen zu „verstehen“; es handelt sich hier um bewußte Anlehnung an Methodenbegriffe Diltheys und Windelbands, dessen Einteilung der Einzelwissenschaften in nomothetische und idiographische ebenfalls übernommen wird (20 90 ff.; „nomo“-thetisch bezieht der Verf. auf Gesetze 2. Stufe, vgl. 98). „Verstehen“ bedeutet „Erfassen des das Verhalten bestimmenden Erlebens“ (16). Solches Erfassen wäre nicht möglich, wenn nicht ein gesetzmäßiger Zusammenhang zwischen Verhalten und Erleben vorläge (22 94 f.); in letzterem sind das ausschlaggebende Werterfahrungen und -setzungen. „Alle Disziplinen, die wir zu den Geisteswissenschaften zu zählen pflegen, befassen sich mit Phänomenen, die als Auswirkungen oder Anlaß von Wertungen jeweils entsprechender Art zustande kommen“ (20). Den Ablauf solcher idiographisch interessanter Phänomene bezeichnet der Verf. als „Wertgeschehen“ (ebd. u. ö.). Seine Erfassung studiert er in sich vielfach wiederholenden, ihren wesentlichen Momenten nach indes oft beachtlichen, überall den Sprachlogiker verratenden Formulierungen. — Die trotz des idiographischen Charakters der geisteswissenschaftlichen Inhalte geforderte Gesetzmäßigkeit sei eine solche 1. Stufe, Rückführung auf übergeordnete Gesetze hebe Wahl und Freiheit auf (62 ff.) und mache die Fakten idiographisch uninteressant, so etwa Rückführung künstlerischer oder politischer Befunde auf rein physiologische oder pathologische Elemente (21/22 76); jene Gesetzmäßigkeit aber sei „immer“ eine psychologische (131), weshalb „die Methode des einführenden Nacherlebens ... zur Erkenntnis einer psychologischen Gesetzmäßigkeit 1. Stufe“ führe (112) und die Psychologie so zur wichtigsten Hilfswissenschaft der Geisteswissenschaften werde (125). — Weil idiographisch interessierende Wertungen und Werte im wesent-

lichen unvermittelt (auf Gesetze 2. Stufe unzurückführbar) auftreten, tragen sie dem Verf. zufolge „metaphysischen“ Charakter und werden geisteswissenschaftlich ähnlich wie die Denk-Erlebnisse der spekulativen Metaphysik dargestellt, nämlich kraft der „metaphysischen Funktion“ der Sprache (126 ff.): Jene Erlebnisse, d. h. Wertsetzungen religiöser, ethischer, ästhetischer oder sonstiger Art, die gewisse geschichtlich faßbare Verhaltensweisen „verstehen“ lassen, sollen in „dialektischen“ Satzformen (s. o.) nahegebracht werden. — Das Eingehen auf manche weitere Einzelheiten, etwa die Behandlung der Frage nach den Wahrheitskriterien der einführenden Methode oder nach der Einteilung der Werte überhaupt, wäre gewiß lohnend. — Der Verf. zeigt, obgleich er sich zur Richtung der „wissenschaftlichen“ Philosophie zählt (7) und damit zu den Vertretern logischer Erkenntniskritik, ein bemerkenswertes Verständnis für die Eigenart geisteswissenschaftlicher Forschung. Seine Wertlehre weiß sich hauptsächlich V. Kraft (Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre, 2. Aufl., Wien 1951) verpflichtet (28 Anm. 2), den allerdings bekanntere Werttheoretiker nicht einmal zu kennen scheinen. Auf diesen Punkt kann hier nur hingewiesen werden. — Fraglich erscheint, ob idiographisch relevante Gesetzmäßigkeit immer eine psychologische sein müsse. Jedenfalls kommt bei dieser These etwas Wesentliches nicht voll zum Ausdruck, nämlich daß geschichtliche Prozesse, vor allem in den Kulturbereichen im strengen Sinn, etwa in der Kunst, ihre Entfaltung und Gliederung primär nicht eigentlich psychologischen Antrieben verdanken, sondern einer dem betreffenden Sachgebiet immanenten „Logik“ und Teleologik: Vollzieht sich z. B. der Übergang von einem großen Kunststil zu einem anderen nicht primär auf Grund einer „objektiven“ Dynamik (sagen wir, der „Möglichkeiten“), die einem künstlerischen Ausdrucksgebiet gleichsam innewohnt? Man müßte denn schon alle objektive und normative ästhetische oder religiöse usw. Gesetzmäßigkeit in bloße Psychologie auflösen und dabei die Intentionalität seelischer Verhaltensweisen auf vorgegebene Werte und deren ebenso vorgegebene Ordnungen und Entwicklungsmöglichkeiten übersehen. — Aber die Auffassung des Verf. von Wesen, Ziel und Methode der Metaphysik ist indiskutabel. Wohl hat seine Kritik an Heidegger in dem einen herausgegriffenen Beispiel, und gewiß auch in analogen Fällen, ihre Berechtigung. Von der klassischen, aristotelisch-thomistischen Metaphysik mit ihrem ausgebildeten, nüchternen Methodenbewußtsein nimmt er jedoch überhaupt keine Notiz. Der im metaphysischen Denken jeweils genau umrissene Sinn von „gegenständlicher“, „transzendierender“, gar „analoger“ Erkenntnis wird mit keinem Wort berührt. In solchem Denken handelt es sich allerdings um die Möglichkeit, die Form der sprachlichen Aussage, wie sie im täglichen Umgang und auch in der Naturwissenschaft gilt, vom zu denkenden Inhalt her gleichsam zu durchbrechen: so wenn in der thomistischen Metaphysik von „*entia quibus*“ die Rede ist in einer Aussageform, die ursprünglich und adäquat nur Verhalte von „*entia quae*“ deckt, und erst recht in den Sätzen der philosophischen Gotteserkenntnis, wo der „*modus significandi*“, obwohl unentbehrlich, ausdrücklich transzendiert wird, wie schon Thomas formuliert. Die Anregung aber, das metaphysische Denken auch sprachlogisch noch genauer zu analysieren, als es bisher geschehen ist, sei dankbar aufgegriffen.

Ogiermann

Veatch, H., Realism and Nominalism revisited (The Aquinas Lecture 1954). kl. 8^o (75 S.) Milwaukee 1954, Marquette University Press. 2.— Doll. — Der überaus lehrreiche Vortrag deckt scharfsinnig die Verwechslungen auf, die einige Logiker von der Semantik her zu dem falschen Entweder-Oder von extremem Realismus oder Nominalismus geführt haben. Schon Frege unterschied in jedem Satz die einer Ergänzung bedürftige „Funktion“ und das „Argument“, das diese Ergänzung bietet; so ist z. B. „eroberte Gallien“ eine Funktion, „Cäsar“ das Argument dieser Funktion. Satzfunktionen sind auch die Bindewörter „wenn — dann“, „und“, „oder“ usw. Russell ging einen Schritt weiter und betrachtete alle Universalien, mögen sie nun als Prädikat oder als Subjekt auftreten, als Funktionen, indem er den Satz „Alle Menschen sind sterblich“ umwandelte in: „Von jedem *x* gilt: wenn *x* ein Mensch ist, ist *x* sterblich“. In der 1. Aufl. der „*Principia mathematica*“ hielt Russell daran fest, daß sowohl den Funktionen wie den Argumenten der Sprache gleichartige Realitäten entsprächen, so daß die Struktur des Satzes die Struktur der

Realität abbilden sollte. So kam er zu einem Realismus, den V. mit Recht bizarr nennt (28); ihm zufolge ist das Universale eine vom Einzelding verschiedene Realität. Aber bald kamen ihm Zweifel an diesem „Platonismus“; man kann doch nicht das vollkommene „Oder“ in den Himmel der Ideen versetzen. Die „logischen Konstanten“, heißt es jetzt, sind nur Teile der Sprache, nicht Teile der Dinge, von denen wir sprechen (31). Carnap unterschied „logische Wörter“ und „beschreibende Wörter“, was nach V. etwa den termini syncategorematici und categorematici der Scholastik entspricht. Dem bekannten amerikanischen Logistiker Quine schien das eine Halbheit zu sein, und so ging er dazu über, alle Funktionen, also auch die Universalien, für bloße Sprachglieder zu erklären; gewiß haben auch diese im Ganzen des Satzes eine auf die Sache hinweisende Bedeutung, aber sie sind nicht Namen von Dingen. Dinge entsprechen also nur mehr den letzten Argumenten, die nicht mehr in Funktionen aufgelöst werden können, d. h. den Namen von Einzeldingen. Das ist Nominalismus. V. zeigt nun klar, wie das falsche Entweder-Oder darin begründet ist, daß den Vertretern der Sprachanalyse der genaue Begriff des Logischen fehlt. In dem Begriff der Satzfunktion sind rein logische Beziehungen und reale Beziehungen, ja sogar reale Washeiten ununterschieden zusammengefaßt. Das mag in einer reinen Sprachlogik seine Berechtigung haben; dann muß man aber anerkennen, daß eine solche nicht geeignet ist, erkenntniskritische und ontologische Fragen zu lösen. Viel kritischer und sachgemäßer ist hier die Lehre des hl. Thomas mit ihrem Begriff der „intentiones logicae“ und ihrer klaren Unterscheidung von Denkinhalt und Denkweise.

de Vries

Kaulbach, F., Philosophische Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Symbolik (Monographien zur philos. Forschung, 14). 8^o (201 S.) Meisenheim/Glan 1954, Westkulturverlag, 12.70 DM. — Das 1. Kap. dieser Habilitationsschrift entwickelt die Problematik des Bildes im Anschluß an eine Stelle im 6. Buch von Platons Politeia. Zwischen den hierarchisch aufgebauten Gestaltreichen lassen sich Urbild-Abbild-Beziehungen feststellen, auf Grund einer (teilweisen) Gemeinsamkeit identischer Gestaltprinzipien. Dem Nachweis, daß insbesondere dem Logos, der Bedeutung, Beziehungen zur Gestalt zukommen, ist das 2. Kap. gewidmet. Dabei stellt sich heraus, daß im Logos, im Gedanken selbst, ein Alogisches enthalten ist; es erfüllt eine zweifache Funktion: „erstens vollzieht es die Bindung des Begriffes an irgendwie Gegebenes, und zweitens trägt es zum Aufbau seines eigenen Seins bei, indem es ihm Gestalt verleiht“ (68). Ein Vergleich dieses Standpunktes mit anderen Irrationalitätstheorien beschließt diesen Abschnitt. Im 3. Kap. werden das Wesen und die Funktion der Bilder und Symbole ins Auge gefaßt, wie sie sich in der wissenschaftlichen Praxis herausgebildet haben. Zunächst gibt K. eine Phänomenologie des Symbols. Seine Funktion ist Stellvertretung für ein Anderes; es ist dem abzubildenden Gegenstande analog, anders in den Geisteswissenschaften, anders in den Naturwissenschaften. An die Phänomenanalyse schließt sich die ontologische Frage: Worin liegt der Grund, daß sich bestimmte Figuren nur im Hinblick auf bestimmte Sachverhalte zur Erfüllung der an sie gestellten Erkenntnisaufgabe eignen? Die Erklärung ist in der von Plato angedeuteten Identität der Strukturen (des Gegenstandes und des Symbols) zu finden. Dabei ist zu beachten, daß das Symbol in der klassischen Logik und in der Logistik verschieden verwendet wird: dort vertritt es den Gegenstand, hier ist es selbst zum Gegenstand geworden. Dem Symbol fehlt nicht jeder Einschlag von Anschaulichkeit, wie man oft meint. Das 4. Kap. bringt die praktischen Folgerungen in Form einer „Kritik der symbolischen Vernunft“. Wie können Symbole wirklich den Gegenstand ‚treffen‘, so daß ihr Gebrauch der Entdeckung der Wahrheit dient? K. gibt Winke für den richtigen und falschen Gebrauch der Symbole in den verschiedenen Wissenschaftstypen. — Das Studium dieser dem reichlich abstrakten Gegenstand auch im Stil ebenbürtigen Abhandlung entbehrt gerade im Hinblick auf die heutige Logistik, (Modell-)Physik und ähnliche Erscheinungen nicht ihres besonderen Reizes.

Pohl

Leese, K., Recht und Grenze der natürlichen Religion (Erkenntnis und Leben, 6). 8^o (368 u. 6 S.) Zürich 1954, Morgarten, 19.75 DM. — Das Recht der

natürlichen Religion verteidigt der Verf. vor allem gegen die dialektische Theologie, ihre Grenzen will er gewahrt wissen gegenüber der rationalen Theologie, die er als rationalistisch und die vitalen Grundlagen der menschlichen Existenz mißachtend zurückweist. Ziel der Schrift ist es, das Verhältnis der natürlichen Religion und weiterhin der Naturfrömmigkeit zum Christentum zu bestimmen. Zu diesem Zweck gibt der Verf. zunächst einen Überblick über die natürliche Religion von der Stoa bis zur Aufklärung. Warum er die natürliche Theologie erst mit der Stoa beginnen läßt, sagt er uns nicht. Die Darlegung der katholischen Lehre ist, gemessen an der sonstigen reichen Dokumentation, außerordentlich kurz, unvollständig und in einem wichtigen Punkt nicht den Tatsachen entsprechend; unvollständig, weil zwar von der Fähigkeit der Vernunft, Gott zu erkennen, die Rede ist, nicht aber von der moralischen Notwendigkeit der Offenbarung; den Tatsachen nicht entsprechend, weil die philosophischen *praeambula fidei* auch *motiva credibilitatis* und *rationes demonstrativae* für die göttliche Wahrheit des Christentums genannt werden. Bemerkenswert sind die reformatorischen und altprotestantischen Zeugnisse für die natürliche Gottes- und Sittenerkenntnis, die allerdings mit anderen bekannten Aussagen Luthers schlecht zusammenstimmen. Die Römerbriefstelle nimmt der Verf. in Schutz gegen Auslegungen, die dem Wortlaut Gewalt antun. In ausführlich zitierten Texten zeigt er dann den Kampf gegen und für die natürliche Religion im protestantischen Lager. Dabei lehnt der Verf. sowohl den Naturhaß und die exklusive Wortoffenbarung der einen wie die vielfältigen reformatorischen Einengungen der andern ab. — In der Frage nach dem religiösen Apriori rückt er von dessen Psychologisierung ab, sieht aber auch den Versuch Nygrens, das zeitlos Gültige der Erkenntnis mit der Ewigkeit Gottes zu identifizieren, nicht als gelungen an. Im Gegensatz zu eigenen früheren Auslassungen (1930) will er jetzt überhaupt nicht mehr von einem religiösen Apriori sprechen, sondern nur von einer religiösen Anlage, durch die die natürliche Religion zuerst möglich gemacht wird. Diese Anlage faßt er als einen Seinsbezug des Menschen zu Gott auf. Damit aus ihr Religion werde, bedarf es einer Erfüllung durch Offenbarung. Wenn diese als natürlich charakterisiert wird, dann nicht im Gegensatz zu übernatürlich, sondern im Sinne von außer- und vorchristlicher Religion. Den katholischen Sinn von übernatürlich kennt der Verf. nicht. — Der zweite Hauptteil der Schrift ist der Naturfrömmigkeit gewidmet, worunter der Verf. jenen Teil der natürlichen Religion versteht, der seine Antriebe aus der vitalen Sphäre des Menschen und der äußeren Natur gewinnt. Er unterscheidet dabei Schöpfungsglaube und Naturmystik, von denen der erste zum naturlosen Gott und zur gottlosen Natur, die zweite zur Naturvergötzung neige. In der Auseinandersetzung über Eros und Agape macht es sich störend bemerkbar, daß der Verf. den Unterschied zwischen sinnlichem Begehren und Konkupiszenz im theologischen Sinn nicht kennt. Die ganze Weltfreudigkeit aber kommt ins Wanken, wenn der Verf. sich dem Problem des Übels und der Sünde zuwendet. Weder die Lösung durch die Ursünde noch der metaphysische Dualismus befriedigen ihn, so daß am Ende nur die Resignation des Denkens und die in der Christusbegegnung gewonnene, aber immer bedrohte Gotteserfahrung bleibt. Christus ist für den Verf. nicht Gottes Sohn, sondern ein bloßer Mensch, in dessen Antlitz die Offenbarung der Liebe Gottes besonders aufleuchte. Vom Christentum bleibt nur die barmherzige, vergebende und dienende Gottes- und Menschenliebe übrig. Alles andere, wie Christologie, Trinität, Erlösungsleiden, Auferstehung, Kirche, sind für ihn historischer Ballast, Legenden und theologische Seiltänzerie. — Brauchbar an dem Buch sind die vielen umfangreichen Texte sowie teilweise deren Interpretation und Kritik.

Brugger

Rohrbach, P., *Aufgang der Menschheit. Der Gottesgedanke in der Welt.* Stuttgart 1953, Kohlhammer. 8^o (368 S.) 15.60 DM. — Das Buch R.s ist ein persönliches Bekenntnis seiner Auffassung von Welt, Leben, Religion, Christentum und dessen Zukunft. R. beginnt sein Buch mit einem Kapitel über die Geschichte des Weltalls und der Menschheit. Er folgt dabei dem üblichen Entwicklungsschema, läßt aber alles Geschehen durch eine Entelechie ausgerichtet sein, hinter der der Schöpfergott steht. Ein weiteres Kapitel bringt einen Überblick über die Religionsgeschichte, ebenfalls im Sinne einer *Entwicklung aus einem vorreligiösen Bewußt-*

sein. Die Darstellung der Religion Israels und des Christentums ist ganz vom Geiste Harnacks und Wellhausens bestimmt. Alle gültige Religion ist in der Gottesverehrung durch *Nächstenliebe* beschlossen. Was darüber hinausgeht, ist vom Übel. Vom Alten Testament bleiben so nur die Propheten übrig, vom Neuen Testament außer den ethischen Lehrtexten nur die transrationale Gottesoffenbarung Jesu am Jordan, infolge deren er sich als Sohn Gottes betrachtet, und das Auferstehungserlebnis der Jünger, nicht jedoch die Auferstehung Jesu selbst. Unter diesen Voraussetzungen wird dann die Kirchengeschichte ausgelegt und das Christentum der Zukunft als eine kirchenfreie Weltbewegung gesehen. — Mit welcher Willkürlichkeit und Voreingenommenheit R. die Quellen behandelt, mag man an dem Text aus Jeremias sehen, den R. als entscheidend für die Kultusfeindlichkeit der Propheten betrachtet (157). Jer. 7, 22 (nicht 12, 22, wie R. schreibt) heißt es: „Nichts habe ich euren Vätern, als ich sie aus Ägypten hinwegführte, gesagt und nichts ihnen geboten über Brandopfer und Schlachtopfer, sondern dies habe ich ihnen befohlen: Gehorcht meinen Befehlen, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein.“ Mit diesem Wort, meint R., wird der ganze Aufbau des Opfer- und Zeremonialgesetzes im Pentateuch wie mit einem Blitzstrahl zerschmettert. — Jer. 2, 3 ist aber zustimmend von Erstlingsopfern die Rede; 7, 11 beklagt sich Gott, daß man sein Haus zu einer Räuberhöhle macht; 7, 12 ist die Rede von der heiligen Stätte in Silo, „wo ich meinen Namen zu Anfang habe wohnen lassen“; 7, 14 spricht Gott von derselben Stätte, „die ich euch und euren Vätern gegeben habe“; 17, 21 bis 27 gebietet Gott durch den Propheten die strenge Einhaltung des Sabbats und verheißt, es würden Bewohner aus dem ganzen Land kommen, „die Brand- und Schlachtopfer, Speisopfer und Weihrauch darbringen und mit Dankopfern im Tempel des Herrn erscheinen“. Sonst aber werde die Stadt durch Feuer zerstört. Von all dem scheint R. nichts zu wissen. 7, 22 betont der Prophet nur, daß der Gehorsam gegen Gott, der zwar auch den äußeren Kult, aber mehr als diesen einschließt, das Wesentliche ist. Das zeigt sich nach Jeremias schon darin, daß der Kult nicht schon beim Auszug aus Ägypten, sondern erst später durch Gesetz eingeführt wurde. Wie man sieht, fällt damit die ganze Beweisführung R.s in sich zusammen. So ist es aber auch an vielen anderen Stellen, wo die Begründung bei näherem Zusehen sich als ein Gewebe von Mißverständnissen, Entstellungen und willkürlichen Annahmen herausstellt. Das Bemerkenswerteste am ganzen Buch ist das Vorwort, in dem R. einen Briefwechsel mit seinem Sohn, dem Mathematiker Hans Rohrbach, mitteilt. Dieser erhebt darin Einspruch gegen die Methode seines Vaters und betont mit Recht, daß es auch Erfahrungen geben kann, die nicht beliebig wiederholbar und doch historisch bezeugbar sind.

Brugger

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Prantl, C., Geschichte der Logik im Abendlande. 1. Bd., 8^o (733 S.) Graz 1955, Akademische Druck- und Verlagsanstalt. — Dieser 1. Band von Prantls Geschichte der Logik, beginnend mit den Eleaten und mit Cassiodorus, dem Zeitgenossen des Boethius, endend, ist nur ein fotomechanischer Nachdruck der 1855 bei Hirzel in Leipzig erschienenen Ausgabe. Auch heute verdient dieses Werk, dem man ein ähnliches bis zur Stunde nicht zur Seite stellen kann, Anerkennung und Bewunderung, die der meisterhaften Beherrschung des Quellenmaterials, seiner Auswahl und der mustergültigen Gründlichkeit gelten. Vom heutigen Standpunkt der Forschung aus, die auf eine hundertjährige Entwicklung zurückschaut, ist eine Neuinterpretation der Quellen geboten. Ehe aber eine Gesamtdarstellung nach dem Vorbilde der von Prantl erfolgen kann, müssen noch in mühsamer Kleinarbeit viele Einzelforschungen geleistet werden. Hierbei werden notwendig der klassische Philologe, Orientalist, Mediävist wie der Philosoph und ganz besonders der Mathematiker zusammenarbeiten müssen.

Ennen

Loriaux, R., S. J., L'être et la forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne, gr. 8^o (223 S.) Paris 1955, Desclée. — Auf einem zweifachen, von Plato selbst vorgezeichneten Wege sucht der Verf. in *philosophischer* Interpretation

den platonischen Seinsbegriff zu erhellen. Der Weg des Aufstieges, „La dialectique ascendante“ (13—94), beginnt mit der Analyse der Denkinhalte wie des Erkenntnisprozesses (Phaidon; vgl. auch zur weiteren Vertiefung: N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie, 1935). Er führt zum transzendenten und denkunabhängigen Ding-an-sich wie zum höchsten Sein (Staat, Gastmahl). Wie dieses sich nun in die Mannigfaltigkeit der Idèen bis in die Sinnenwelt hinein entfaltet (Theaitet, Sophistes, Timaios, Parmenides), wird in der „Dialectique descendante“ (37—210) mit dem Problem der Einheit in der Vielheit und dem der Analogie sichtbar. Die absteigende Teilhabe der Ideen untereinander trägt in die Mannigfaltigkeit eine bestimmte gegliederte Ordnung mit einem genau bestimmten Stellungssystem hinein, die durch das diairetische Teilungsverfahren und seinen nach ebenso bestimmten Gesetzen ausgeführten Schnitten erzeugt wird (vgl. O. Becker, Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen, 1931. — O. Toepflitz, Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato, 1929. — Die mathematische Epinomisstelle, 1933). Sämtliche Größen und Einheiten dieser gegliederten Ordnung sind durch ein gemeinsames „Band“ verbunden (vgl. J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924). Klar hebt der Verf. diese Probleme der Platonforschung heraus und betont mit Recht, daß in der letztgenannten Entwicklungsstufe der Beziehungscharakter der Ideen untereinander im Vordergrund steht. Diese Erkenntnis ist deshalb so wichtig, da in Fortführung der Studie die entscheidende Frage nach der platonischen Auffassung der Analogie sowohl gestellt wie auch in etwa beantwortet werden muß. Man wird hier zunächst einmal fragen müssen nach der Art der Beziehung, ob diese eine *symmetrische oder asymmetrische* ist (vgl. dazu: O. Becker, Eudoxos-Studien V. Die eudoxische Lehre von den Ideen und den Farben, 1936). Die Beantwortung dieser Frage macht die mathematischen Grundlagen der platonischen Philosophie sichtbar, von denen aus allein die Eigenart der Analogie Platons erkannt werden kann, bei der es weniger auf das Eigensein der Verknüpften als vielmehr auf den Typus der Verknüpfung ankommt (vgl. meine Ausführungen: Darstellung und Wesensart der mathematischen Logoi: Schol 30 [1955] 241—244; Eine mathematisch-philologische Analyse des Logosbegriffes: Schol 30 [1955] 421—424). Hierbei wird man sich der Kritik Platons an die Pythagoreer, Staat 531 B₂—D₄, erinnern, die er als Fachwissenschaftler zu schätzen weiß, aber er muß sie tadeln, weil sie in den sinnhaften Formen steckenbleiben und nicht zu höheren Untersuchungen gelangen, nämlich zur Einsicht wechselseitiger Gemeinschaft, Verwandtschaft und Familienzugehörigkeit der „mathematischen Gegenstände“. Erst diese Erkenntnis macht die Mathematik zum *ἐλαττοῦν πρὸς οὐσίαν* (Staat 523 A₁₋₃), d. h. zur Kraft, zum Reiche wesenhaften Seins hinzuziehen. Platon ist weit davon entfernt, numerische Werte einzufangen, sondern dem Problem von der Einheit in der Vielheit gibt er im Gegensatz zur aristotelischen Abstraktion eine eigene Gestalt durch ein System von Beziehungen, das durch logischen Konstruktivismus entsteht, so wie man etwa heute (vgl. Restklassenringe und Ring der Dedekindschen Schnitte) durch Übertragung eines relationstheoretischen Algorithmus von Individuen auf Klassen neue Ringe, neue Integrationsbereiche und neue Körper aufbaut.

Ennen

Aristotle, Parva Naturalia. A revised Text with introduction and commentary by D. Ross. 8^o (354 S.) Oxford 1955, Clarendon Press. — Wie die früheren von R. veranstalteten textkritischen Ausgaben aristotelischer Schriften darf auch diese der sog. Parva Naturalia (69—180) den Anspruch der Mustergültigkeit erheben. Der Name, mittelalterlichen Ursprungs, bezeichnet ein „Schriftenbündel“ (vgl. Einleitung, 1—68), das folgende zwei Schriftengruppen, denen der Bezug zur Abhandlung über die Seele gemeinsam ist, umfaßt: De Sensu et Sensibilibus, De Memoria et Reminiscentia, De Somno et Vigilia, De Insomniis, De Divinatione per Somnum. Nach Inhalt und Form hebt sich von dieser ersten Gruppe die zweite ab: De Longitudine et Brevitate Vitae, De Juventute et Senectute, De Vita et Morte, De Respiratione. Diese Schriften wie der sie erläuternde gelehrte Kommentar (183 bis 340) bestätigen das durch moderne Forschung gewonnene Bild von Aristoteles als das des umfassenden Denkers und unermüdlischen Forschers, der mit Objektivität und methodischer Schärfe die verschiedenen Lebensformen untersucht, aber da-

bei als Metaphysiker immer dem „Geiste“ begegnet. Um nun gerade die dem Aristoteles eigene philosophische Welt zu erfassen, wird man die „positive Exegese“ des Kommentars im Sinne einer Begegnung am Problem weiterführen. Der Hinweis namhafter neuzeitlicher Aristotelesforscher auf die mittelalterlichen Interpreten als seine getreuen Ausleger dürfte in seiner Befolgung nicht wenig fruchtbar sein. Aus gleichem Grunde wird man zur Klärung des Mathematischen innerhalb der *Parva Naturalia* Euklid wie den Kommentar des Proclus zu Euklid hinzuziehen.

Ennen

Allan, D. J., *Die Philosophie des Aristoteles*. Übersetzt und herausgegeben von P. Wilpert. gr. 8^o (215 S.) Hamburg 1955, Meiner. — Die Sammlung „The home university library of modern knowledge“ hat das Ziel, Forschungsergebnisse aller wichtigen Wissensgebiete weiten Kreisen in allgemeinverständlicher Weise zugänglich zu machen. Diesem Zwecke dient vorliegende innerhalb der genannten Reihe erschienene Darstellung der aristotelischen Philosophie. Zugunsten der allgemeinen Gedankenführung mußte der Verf. auf die genetische Darbietung verzichten. Dieser Mangel, dessen sich der Verf. durchaus bewußt ist (vgl. Vorwort VI), wird aber durch die Art der Darstellung aufgewogen. Denn das Büchlein führt den Leser klar und kritisch an die philosophische Problemstellung heran. Der kurze Rückblick mit der Gesamtwertung (199—208) weist einmal auf ein sehr wichtiges Motiv des Aristotelstudiums hin, da Aristoteles zu den geistigen Führern des Abendlandes gehört (205), und nennt ebenfalls in Übereinstimmung mit anderen namhaften Aristotelesforschern eine bedeutsame Hilfe für das Aristotelesverständnis, wenn er die mittelalterlichen Interpreten zu den treuen Auslegern aristotelischer Gedanken rechnet.

Ennen

Corpus Hermeticum. Tome III: *Fragments extraits de Stobée*, I—XXII. Texte établi et traduit par A. J. Festugière. 8^o (CCXXVII u. 94 S.). — Tome IV: *Fragments extraits de Stobée* (XXIII—XXIX), *Fragments divers*. Texte établi et traduit par A. J. Festugière. *Fragments divers*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière (Collections des Universités de France). 8^o (156 S.) Paris 1954, Société d'édition „Les belles lettres“. — Im Gegensatz zur Scottschen Ausgabe der drei hermetischen Schriftengruppen, der man Willkür in der Textgestaltung vorwirft, dürfte diese Ausgabe in der Sammlung Budé die Fachwissenschaftler wegen ihrer guten textkritischen Editio befriedigen. Nachdem schon 1945 in derselben Sammlung das *Corpus Hermeticum* und der Traktat *Asclepius* erschienen, sind im Bd. III und IV folgende bei Stobaeus erhaltenen Fragmente veröffentlicht: *Les logoi d'Hermès à Tat* (I—XI), *les logoi d'Hermès à Ammon* (XII bis XVI) et *les logoi sans Adresse* (XVII—XXII); *les logoi d'Isis à Horus* (XXIII—XXVII). Über die Anordnung der Fragmente heißt es in der Einleitung (XII): *Le classement des extraits hermétiques de Stobée demeure matière à conjectures*. Die vielen wissenschaftlichen Anmerkungen und die ebenso gelehrte Einleitung entwerfen ein anschauliches Bild eines komplizierten, widerspruchsvollen und wichtigen religiösen Phänomens spätantiker Religion und behandeln jene Fülle von Problemen, wie sie etwa in den Arbeiten von Prümm und Nilsson zur Sprache kommen.

Ennen

Histoire de la philosophie et métaphysique. Aristote, Saint Augustin, Saint Thomas, Hegel (*Recherches de philosophie*, 1; hrsg. von Faculté de philosophie, Institut catholique, Paris). 8^o (254 S.) Bruges 1955, Desclée 150. — Frb. — Dieser 1. Band der „*Recherches de philosophie*“ umfaßt eine Reihe grundlegender Arbeiten zur Geschichte der Metaphysik und Allgemeinen Philosophie. D. Dubarle O. P. untersucht den Begriff der Kausalität in der Philosophie des Aristoteles. Der Verf. schrieb den folgenschweren Satz, man könne aus dem aristotelischen Widerspruchsprinzip schließen, daß die Existenz auf dem Grund des Seins — *l'existence au sein de l'être* — ruhe (54). Gewiß ist das Seiende von seinem Grund her auf das Dasein hingeordnet. Aber es fragt sich: Was ist das Dasein gegenüber der *essentia* (Individualität und Diesesbestimmtheit)? Was ist ursprünglich ontologisch vorgeordnet: das Dasein der Wesenheit oder die Wesenheit (Individualität und Diesessein) dem

Dasein? Wie ist des näheren dieses Verhältnis? Was ist daher der Sinn des aristotelischen Widerspruchsprinzips? — Die 2. Arbeit: C. Couturier S. J., *Structure métaphysique de l'être créé d'après Saint Augustin*, behandelt ein gerade heute wichtiges Thema der Ontologie. — G. Ducoin S. J., *Saint Thomas commentateur d'Aristote*, untersucht die Eigenart der thomistischen Aristotelesinterpretation. Thomas will einerseits die Gedanken des Aristoteles wiedergeben und hat anderseits nur ein Ziel: die *Wahrheit*. Er hält sich an seine Quellen und ist doch von ihnen unabhängig. An einer Reihe von Beispielen wird gezeigt, wie Thomas den aristotelischen Gedanken weiterführt. Während Aristoteles dem „Ersten Bewegten“ Erkenntnis und Leben zuspricht, sagt Thomas darüber hinaus: *Deus est ipsa vita, sua vita, vita optima et sempiterna, actus purus, ipsum esse, suum esse, ipsum suum intelligere sive intelligentia* usw. Thomas verehrt die Autorität; aber er führt sein Werk dahin, wohin er will, d. h., wie die Wahrheit es verlangt (107). Ist nicht nach demselben Prinzip auch der thomistische Gedanke weiterzuführen? Was heißt: *Deus est ipsum esse, est ipsa vita, sua vita* usw.? Warum das „est“? Warum kann man beim Geschöpf nicht sagen: *Es ist sein Sein, sein Leben* usw.? Was heißt das „est“ bei Gott? Warum gilt es? Heißt es nicht: *Deus ex essentia sua est ipsum esse, ipsa vita* usw.? Dann ist aber auch das *Grund-Folge-Verhältnis* der *essentia divina* zum *esse*, zu *ihrem esse, ihrer vita, intelligentia* usw. zu erklären. Dann gibt es eine *innere, metaphysisch notwendige Ordnung* im Sein, Leben und Erkennen Gottes, eine Ordnung, die in ihrem Grund, Sinn und Ziel zu erklären ist. Ist dann nicht *Job. Duns Scotus* mit Recht — „wie es die Wahrheit verlangt“ — über Thomas hinausgegangen, wenn er auch bei Gott von der *distinctio formalis ex natura rei* spricht, wenn er auch das „est“ weiterzuerklären versucht und es als *Identität in der formalen Verschiedenheit* faßt? Müssen wir nicht auch darüber wiederum hinausgehen? Zweifelsohne. Sowohl das „est“ als auch die absolut notwendigen Seinszusammenhänge können (und sollen nach der Intention der Philosophie) immer wieder tiefer erkannt werden. Zum Sinn des „Ist“ vgl. vom Ref.: *Ontologie* (1952) 230 328 355; zum Sinn von *Bestimmtheit*: ebd. 321 Anm. Der menschliche Geist hat stets eine Grenze im Sein, Erkennen und Streben. Weil er aber vom *intellectus entis* aus erkennt, *ist* er immer schon, und *strebt* er immer wieder über seine Grenze hinaus. Philosophie kann, trotz der Unveränderlichkeit der ewig gültigen Sätze, niemals vollkommen abgeschlossen sein. — R. Vermeaux legt eine gute Studie vor: *L'essence du scepticisme selon Hegel*. „Il n'y a rien chez Hegel qui ne soit hégélien. Son esprit digérait tout ce qu'il appréhendait, et il n'a jamais rien écrit qui ne sorte de sa propre substance“ (109 f.). Dies ist fraglos wahr. Und doch ist es ein Grundgesetz, das die Hegelsche Dialektik bestimmt, das Gesetz, daß jede Bestimmtheit in ihr Gegenteil „übergeht“ und „verschwindet“. — A. Sesmat schrieb den Beitrag: *Perfectibilité de la logique formelle classique*. — J. Pépin berichtet über die Werke, die zur Geschichte der alten Philosophie in den letzten Jahren erschienen sind. — Der vorliegende Band führt die neue Zeitschrift gut ein. Der in Aussicht gestellte 2. Band wird zum Thema haben: „La Dialectique“; der 3.: „Science et Philosophie“.

Nink

Schilling, K., *Geschichte der Philosophie*. 2. Bd. Die Neuzeit. gr. 8^o (688 S.) München/Basel 1953, Reinhardt. 28.— DM (Beide Bde. 43.— DM). — Wie schon beim 1. Bd. (vgl. Schol 27 [1952] 445—446), so sind auch hier die didaktischen Vorzüge der Klarheit in Sprache und Disposition, der reichen Ausstattung mit Bildern und Kartenskizzen sowie die selbständige Schau der Probleme zu rühmen. Was gerade dem 2. Bd. sein besonderes Gepräge gibt, ist die Einteilung des Stoffes nach Nationen, wobei die Besonderheit ihrer Philosophie jeweils aus einer Übersicht über Land, Volk und Staat begrifflich gemacht wird. So behandelt der Verf. die Italiener, die Franzosen, die Deutschen und die Engländer. Diesen ist die Darstellung der amerikanischen Philosophie beigelegt (von E. Baumgarten bearbeitet). Man kann natürlich über diese Art der Einteilung verschiedener Meinung sein (was der Verf. weiß), aber da es eine der möglichen ist und diese manches erkennen läßt, was sonst nicht zum Vorschein kommt, ist es gut, daß auch sie einmal verwirklicht wurde. Daß dabei Spinoza unter den Franzosen behandelt wird, ist weniger wichtig. Auf jeden Fall bleibt sich der Verf. trotz der Hervorhebung der landschaft-

lichen und volklichen Wurzeln des Denkens sowohl der gemeinsamen Herkunft und der verbindenden Macht wie auch des übervolkhafte Anspruchs der Wahrheit bewußt. Die Entwicklung der Philosophie der einzelnen Volksgruppen sieht der Verf. in einer gewissen Analogie zu den Phasen der antiken Philosophie, wobei er jedoch in der Durchführung zu manchen Abstrichen genötigt ist. Als philosophische Grundhaltung der Neuzeit erscheint ihm die freie und befreite Hinwendung des Menschen zur Natur, die in seiner personalen Bindung an den jenseitigen Gott gründet. — Kleinere Ausstellungen wird es bei einem Werk so großen Umfangs immer geben. So geht es z. B. nicht an, ohne Einschränkung von der die Mittel heiligenden Zweckmoral der Jesuiten zu reden oder in der Darstellung Kants dessen Unverständnis für die eigentliche, von der bloßen Sittlichkeit unterschiedene Bedeutung der Religion mit Stillschweigen zu übergehen. Der Okkasionalismus hat seine Wurzeln nicht nur in der kartesianischen Leib-Seele-Problematik, sondern grundlegender schon in der mechanistischen Naturauffassung (vgl. Greg 14 [1933] 521—539). — In dieser wie in fast allen Darstellungen der Geschichte der Philosophie spielt die Darstellung der philosophia perennis mit ihrer geduligen, gründlichen Entwicklung der Probleme und Problemlösungen kaum eine oder gar keine Rolle. Nur das, was neu, was umstürzend ist, scheint der Erwähnung würdig. Ist nicht diese Art der Darstellung mit schuld an dem Mißkredit, in den die Philosophie seit langem geraten ist?

Brugger

Kant, I., Werke in sechs Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. II, Kritik der reinen Vernunft. kl. 8^o (724 S.). Wiesbaden 1956, Insel-Verlag. Ln. 25.— DM; Lr. 39.— DM. — Die bisherigen Kantausgaben haben entweder versucht, das Original, abgesehen von der Zeichengebung, bis in die Eigentümlichkeiten der Schreibweise wiederzugeben, und ihm einen umfangreichen Apparat von Lesarten und Konjekturen beigefügt oder, wie die frühere Inselausgabe, die Rechtschreibung modernisiert, um dadurch einen gut lesbaren Text zu erstellen. Dabei wurde jedoch Klang und Rhythmus der Sprache Kants und zuweilen auch der mit der Schreibung und Zeichengebung verknüpfte Sinn verändert. Die neue Studienausgabe, von der zuerst der 2. Bd. erschien, will beides vermeiden. Nur dort, wo Gestalt und Sinn des Textes nicht gefährdet sind, wird die Schreibweise modernisiert. Das gilt besonders von der Zeichengebung. Diese wird nicht grundsätzlich an den heutigen Gebrauch angeglichen; nur soll die in den Originalen vorgefundene Zeichensetzung einheitlicher gestaltet werden. — Dem Text des vorliegenden Bandes liegen die 1. und 2. Aufl. der „Kritik der reinen Vernunft“ zugrunde, wobei in der Anordnung des Textes die 2. Ausg. den Vorrang hat; die Abweichungen der 1. Ausg. sind in den Anmerkungen wiedergegeben. Längere Abschnitte, in denen die beiden Ausgaben sich unterscheiden, werden nacheinander abgedruckt. Das Sondergut der beiden Auflagen ist in Kursiv gesetzt. In den Anmerkungen finden sich auch die wichtigeren Verbesserungen der Akademieausgabe, jedoch ohne Einzelnachweis, da für den Interessenten der allgemeine Hinweis auf die Akademieausgabe genügt. Für die Unterscheidbarkeit der Anmerkungen Kants und des Herausgebers, der Seitenzählung der 1. und der 2. Ausg. ist Sorge getragen. Dem allzu kurzen Inhaltsverzeichnis der 1. Originalausgabe hat der Herausgeber ein neues, ausführlicheres hinzugefügt. — Die Gesamtausgabe wird folgende Werke Kants umfassen: im 1. Bd. die vorkritischen Schriften bis 1768, im 3. Bd. Schriften zur Logik und Metaphysik, im 4. Bd. (der als nächster erscheinen wird) Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, im 5. Bd. die Kritik der Urteilskraft und naturphilosophische Schriften, im 6. Bd. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. — Wir werden damit bald eine Ausgabe haben, die unentbehrlich sein wird und für die dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern aufrichtiger Dank gesagt sei. Die Ausstattung der biegsamen Dünndruckbände ist so hervorragend, wie wir sie bei den Inselausgaben gewohnt sind. Angemerkt sei noch, daß dieselbe Ausgabe satzgleich, aber auf festerem Papier und in etwas größerem Format auch für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt, Hindenburgstr. 40) gedruckt wurde, von deren Mitgliedern sie zu günstigen Bedingungen bezogen werden kann.

Brugger

Kant, I., *Träume eines Geistersehers* (Philosophische Bücherei, 1), 8^o (80 S.) Berlin 1954, Aufbau-Verlag, 2.85 DM. — Kant, I., *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Philos. B., 3) 8^o (215 S.) Berlin 1955, Aufbau-Verlag, 5.40 DM. — Dem Text der beiden Bändchen ist je eine Einleitung vorangestellt. Am Schluß stehen die Lebensdaten Kants (derselbe Wortlaut in beiden Bändchen). Der Text des 2. Bändchens ist der Cassirer-Ausgabe entnommen. Im 1. Bändchen fehlt ein entsprechender Hinweis. Die kurze Einleitung zum 1. Bändchen hat *Fr. Bassenge* geschrieben. Wie nicht anders zu erwarten, hebt sie die Metaphysikfeindlichkeit Kants einseitig hervor. Die Einleitung zum 2. Bändchen stammt von *G. Klaus*. Im Anschluß an Lenin und Engels unterscheidet sie in Kant fortschrittliche und reaktionäre Gedanken. Zum Fortschrittlichen gehört der Entwicklungsgedanke und der Materialismus, denn als solcher wird Kants Versuch, die Entwicklung des Weltgebäudes aus den Kräften der Natur herzuleiten, gedeutet. Kants Verwahrung, daß er nicht die Absicht habe, gegen die Religion aufzutreten, sei nicht nur eine Rechtfertigung der Wissenschaft vor der gesellschaftlichen Macht der Religion, sondern mindestens ebensowohl eine Rechtfertigung des materialistischen Naturphilosophen Kant vor dem Deisten Kant. — Daß die innere Naturteleologie eine größere Beweiskraft für die Existenz Gottes hat als eine bloß äußerlich auferlegte Teleologie, sieht der Verf. nicht. — Zur Entstehung der Lebewesen aus unbelebter Materie habe sich Kant noch nicht durchringen können. Wenn Kant bei allen Irrtümern und Unzulänglichkeiten im einzelnen doch im Grundsätzlichen richtig gesehen habe, so komme das daher, daß er aus den Impulsen der aufsteigenden bürgerlichen Klasse dachte, während die idealistischen Astronomen der heutigen Zeit Vertreter der Ideologie des untergehenden Bürgertums seien. Diesen stellt der Verf. einige Versuche sowjetischer Kosmogonien (*Fessenkow*, *O. J. Schmidt*) gegenüber. Im Westen aufgestellte Theorien wie die von *C. Fr. v. Weizsäcker* führt der Verf. nicht an. — Druck und Ausstattung ist vorzüglich. Brugger

Hegel, G. W. F., *Berliner Schriften*. Hrsg. von *J. Hoffmeister*. (G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe Bd. XI; Philosophische Bibliothek, 240). kl. 8^o (XVI u. 796 S.) Hamburg 1956, Meiner, 50.— DM, geb. 55.— DM. — Die „Neue kritische Ausgabe“ der Werke Hegels bei Meiner ist nun um die Veröffentlichung der in sich weniger wesentlichen, jedoch fürs Gesamtverständnis Hegels nicht unwichtigen „Berliner Schriften“ aus den Jahren 1818—1831 bereichert. Das Vorwort des Herausgebers betont, daß ihn bei der Neuherausgabe im ganzen die Absicht leitete, „der Bedeutung der Entwicklung“ im Hegelschen Denken voll Rechnung zu tragen. Interessant ist der gegenwärtige Band aber auch deshalb, weil er einen objektiven Einblick in das Leben und Amtsgebahren des „Preußischen Staatsphilosophen“ gestattet; es scheint, manches diffamierende Urteil früherer Philosophiegeschichtler über Hegels autokratisches Wesen könne nun endgültig berichtigt werden. — Die auf umfangreichen Archivstudien beruhende Schriftenammlung gliedert sich in Reden, Rezensionen, Abhandlungen in Zeitungen, Gutachten, Stellungnahmen und schließlich Auszüge aus Akten der Berliner Philosophischen Fakultät sowie, von fast devotem Sammeleifer zeugend, Exzerpte Hegels aus Büchern und irgendwie dazugehörige Notizen und Aphorismen. Fast jede dieser Schriften oder schriftlichen Äußerungen usw. läßt durchblicken, daß sich Hegel zu seiner Berliner Zeit, was sein System und dessen philosophiegeschichtlichen Ort angeht, in gleichsam absoluter Sicherheit befand. Zugleich aber erinnert seine Rezension der „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen“ von *C. F. Göschel*, wohl die bekannteste und tiefstgehende Hegels aus jener Zeit, an seine Fähigkeit, das Denken anderer vorbehaltlos anzuerkennen, wenn er glaubte, sie seien der Wahrheit, wie er sie verstand, auf der Spur. Übrigens beweisen auch seine Gutachten über die Arbeiten von Kandidaten, Doktoranden und Habilitanden, wie entgegenkommend er auf seine Weise war und überspannte Forderungen nicht stellte. Wie wenig er indes, um auch das zu erwähnen, für katholische Dinge Sinn und Vorurteilslosigkeit aufbrachte, belegt (noch im Jahre 1830) eine Rede zur Dritten Säcularfeier der Übergabe der Augsbургischen Konfession (30 ff.), in der er sich mit den primitivsten „Argumenten“ gegen die katholische Lehre begnügt („Verachtung“ der Ehe usw.). — Alles in allem wird man wohl sagen müssen, dieser

Band bedeute mehr für die Kenntnis der kultur- und hochschulpolitischen Tätigkeit Hegels als für die seines philosophischen Systems selbst, obwohl gerade seine Rezensionen, neben der bereits genannten z. B. noch, in mehr negativer, abwehrender Beurteilung, die sehr ausgedehnte von Veröffentlichungen zweier heute vergessener Autoren über oder zu Hegels Werk (330 ff.), wertvollste Winke in methodischer und systematischer Hinsicht enthalten.

Ogiermann

Philosophisches Schrifttum im Dienste marxistischer Weltanschauung: Haym, R., Herder, Bd. 1 (CVII u. 786 S.); Bd. 2 (924 S.) Berlin 1954, Aufbau-Verlag. Zus. 33.—DM.—Harich, W., Rudolf Haym und sein Herderbuch. Beiträge zur kritischen Aneignung des literaturwissenschaftlichen Erbes. gr. 8^o (220 S.) Berlin 1955, ebd. 8.10 DM.—Herder, J. G., Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft (Philos. Buchreihe, 4). gr. 8^o (354 S.) Berlin 1955; ebd. 4.90 DM.—Feuerbach, L., Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (Philos. Buchreihe, 5). gr. 8^o (170 S.) Berlin 1955, ebd. 4.80 DM.—Haym/Kautzky/Mehring/Lukács, Arthur Schopenhauer (Philos. Buchreihe, 7) gr. 8^o (272 S.) Berlin 1955, ebd. 6.30 DM.—Diese vom Aufbau-Verlag (Berlin) in schneller Folge und zu heute ungewöhnlich niedrigen Preisen herausgebrachten Bücher (vgl. auch oben die Ausgabe Kants) stehen im Dienste der „marxistischen Forschung“ der Deutschen Demokratischen Republik. Sie wollen zur Aneignung der literatur- und philosophiegeschichtlichen Forschungsergebnisse des 19. Jahrhunderts beitragen. Nur auf marxistischer Grundlage — dies ist Auffassung und Tendenz von Verlag und Herausgebern — können die wissenschaftlichen Leistungen, die die liberalen Philosophen, Historiker und Literaturforscher des 19. Jahrh. hervorbrachten, ohne Konzession an deren überholte Anschauungen fruchtbar gemacht werden. Zur Neuausgabe von R. Hayms 1880 zum ersten und bisher einzigen Male erschienenen zweibändigen Herderbuch hat W. Harich eine Einleitung von 105 Seiten und außerdem das oben genannte, 220 Seiten starke Buch geschrieben. R. Haym — meint Harich — habe den systematischen Ertrag der gedanklichen Leistungen Herders als „bürgerlicher Ideologe natürlich ungenügend herausgearbeitet“. Das Fehlen des dialektischen und historischen Materialismus als Interpretationsgrundlage habe nicht nur solche Verkehrtheiten zur Folge, die entscheidend den Wert der geschichtlichen Darstellung beeinträchtigen, sondern führe auch unvermeidlich dazu, daß die sachliche Bewertung der theoretischen Errungenschaften Herders nicht über einwandfreie wissenschaftliche Kriterien verfüge. In den Bildungsinstitutionen der Deutschen Demokratischen Republik dagegen wüchsen solche Leser in großer Anzahl heran, die mit der Lehre von Marx, Engels, Lenin und Stalin vertraut gemacht werden und dadurch die Fähigkeit erwerben, alles Wertvolle, das die bürgerliche Wissenschaft ihnen zu geben vermag, sich in stetem Kampf gegen die es umhüllenden Ideologien anzueignen; sie lernten aus den Fehlern der liberalen Wissenschaft des vorigen Jahrh. und wußten auch aus ihren Fragwürdigkeiten Nutzen zu ziehen zum Aufbau der marxistischen Weltanschauung. Es läßt sich nicht bestreiten, daß eine große Arbeit zur Begründung des dialektischen und historischen Materialismus aufgeboten ist; nicht nur in systematischer Hinsicht, sondern auch in Erforschung der historisch-gesellschaftlichen Grundlagen des dialektischen Materialismus. Warum werden nicht mit dem gleichen Ernst, systematisch und historisch-kritisch, die Grundlagen der christlichen und speziell katholischen Weltanschauung und Gesellschaftsordnung studiert? Warum nicht die sozialen Enzykliken der Päpste? Soll die Wahrheitserforschung von vornherein eingeengt sein und nur einem vorbestimmten Ziel dienen? Steht die Wahrheit im Dienst eines festgelegten Parteizieles oder aber umgekehrt das Parteiziel unter der Norm der Wahrheit und der in ihr gegründeten echten Liebe zum Einzelnen und zur Gemeinschaft? Warum soll der Geist eingeengt werden, der sich doch nicht einengen läßt? Echter Aufbauwille ist geöffnet für die Wahrheit, wo immer er sie findet, intolerant nur gegen den Irrtum. — Was sagt ein Mann von der geistigen Kraft und Bedeutung eines J. G. Herder (1744—1803) in seiner 1799 erschienenen „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“ zum Grundbuch der neueren Philosophie? Herder hatte in jungen Jahren 1762—1764 (also in Kants vorkritischer Zeit) in Königsberg zu Füßen des um 20 Jahre älteren Magisters Kant gesessen und war von ihm in manden Reichtum philosophischen Denkens

eingeführt worden. Da darf seine „Metakritik“ Interesse erwarten. Herder setzt der Kantischen Lehre Gedanken Leibnizens und vor allem Bacons entgegen: „Der Mensch, ein Diener der Natur oder ihr Ausleger, kann und versteht nur so viel, als er von der Ordnung der Natur durch Erfahrung oder durch seine Gemütskräfte bemerkt hat; mehr weiß und kann er nicht.“ „Die gewöhnliche Vernunft *antizipiert* die Natur; die wahre Vernunft *legt sie aus*“ (51 f.). Dies ist zweifellos richtig und weist auf eine unvermeidliche und verhängnisvolle Konsequenz der Kantischen Lehre hin, die bereits mit den ersten Sätzen der Einleitung zur Vernunftkritik gegeben ist. Nicht aber ist damit das wahre und erste Grundproblem der „Kritik der reinen Vernunft“ und überhaupt aller Transzendentalphilosophie auch nur berührt, geschweige denn philosophisch gelöst, das Problem: Worin gründet es, daß wir nur aus der Vorerkenntnis von Raum und Zeit wahrnehmen, nur aus der Vorerkenntnis von Begriffen und Grundsätzen, zutiefst aus dem vorbekannten Sinn und Horizont des Seienden aus abstrahieren, fragen, begreifen, definieren, urteilen und schließen können? Hier kann selbstverständlich weder die Frage in ihrem vollen Sinn ausgearbeitet noch ihre Lösung auch nur in ihren Grundzügen umrissen werden. Wichtig aber ist es, einzusehen, daß jedes wahre im Übergang von der Potenz zum Akt erfolgende Erkennen — auch das „*ego cogito*“ — schon die *natura prius* substantielle Wahrheitsgeöffnetheit ihres Subjekts voraussetzt, die ihrerseits ein Spezialfall jener Vollkommenheit ist, die der alte Satz ausdrückt: *omne ens est verum natura prius sibi, natura posterius alteri*. Damit zeigt sich grundsätzlich ein Weg, der die Kantische Frage aus ihrem inneren Grund als richtig erweist, der aber zu einer wesentlich anderen Lösung führt, als Kant gekommen ist, zu einer Lösung, in der das Seiende und kontingent Seiende in ihrem Ansich in den inneren Gründen ihres Seins und Vollkommenseins, ihrer Erschlossenheit und Gesetzmäßigkeit, auch ihrer Wandelbarkeit erkannt werden. Vgl. vom Ref.: *Ontologie*, Freiburg 1952, 124 bis 145 (doch sind die Voraussetzungen und Zusammenhänge der zitierten Stelle wesentlich). Echter Aufbauwille muß sich an erster Stelle darüber Gewißheit verschaffen, ob das Fundament, auf dem das Gebäude errichtet werden soll, echt und tragfähig sei. Die Fundamente der Weltanschauung und Gesellschaftsphilosophie liegen tiefer, als sie bei Kant, Hegel und ihren Nachfahren gesehen sind. — Was gegenüber Herders „Metakritik“ an der Kantischen Vernunftkritik zu sagen geboten ist, gilt noch viel mehr gegenüber der Kritik, die L. Feuerbach an der *Hegelschen Philosophie* vornimmt. Feuerbach geht in keiner Weise ein auf den systematischen Anfang Hegels, seinen Begriff des „Seins“, der doch nur von der „transzendentalen Apperzeption“ Kants her in seinem Inhalt zu verstehen und besonders in der Weiterführung über Kant hinaus zu begreifen ist. Er lehnt die Hegelsche Dialektik einfach ab, ohne ihre fruchtbaren Anregungen auszuwerten, stellt „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“ und „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ auf. „Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie.“ „Das Christentum ist der Widerspruch von Polytheismus und Monotheismus“ (69). Der Theismus beruht auf dem Zwiespalt von Kopf und Herz; der Pantheismus ist die Aufhebung dieses Zwiespaltes im Zwiespalt“ (82). „Hegel ist nicht der ‚deutsche oder christliche Aristoteles‘ — er ist der deutsche Proklus. Die ‚absolute Philosophie‘ ist die wiedergeborene alexandrinische Philosophie“ (139). F. selbst ist Begründer des philosophischen Materialismus in Deutschland, der von Marx weiterentwickelt wurde. Seine Saat ist besonders in Rußland aufgegangen. — Über Schopenhauer handeln vier Abhandlungen: die 1. von dem altliberalen Philosophiehistoriker R. Haym, die 2., 3. und 4. von den marxistischen Theoretikern K. Kautsky, Fr. Mehring und G. Lukács. Die Gegensätze, die dadurch in der gesellschaftswissenschaftlich fundierten Kritik Schopenhauers hervortreten, sind vom Herausgeber (W. Harich) beabsichtigt. Der Schopenhauersche Pessimismus soll als eine „indirekte Apologetik“ der kapitalistischen Gesellschaft entlarvt werden. Am wirksamsten, meint Harich, geschehe dies durch Lukács. — *Die philosophische Forderung der Stunde* heißt nicht Weitergehen auf der Bahn, die Feuerbach, Marx, Lenin und Stalin beschritten haben, sondern *Rückgang zum systematischen Anfang der Philosophie, systematische Exposition ihres Anfangs*, die zu erfolgen hat in tieferer Durchdringung der Grundlagen der scholastischen Philosophie, in Auswertung und vor allem *weiterer systematischer Rückführung* der Grundgedanken von

Kant und Hegel. Die philosophische und weltanschauliche Lage der Gegenwart ist zu ernst und entscheidungsschwer, als daß sie durch unbegründete Programme, durch pointierte, aber im Grunde unsachliche und unkorrekte Formulierungen gemeistert werden könnte. Sie verlangt gültige Begründung in gültiger Methode. Nur so kann Philosophie und insbesondere Gesellschaftsphilosophie strenge Wissenschaft sein: *vi veri*. Nink

Maccina, A., Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der „Erzählung vom Antichrist“ Solowjews. 8° (X u. 227 S.) Freiburg 1955, Herder. 12.80 DM. — Die bekannte Erzählung dient nur als Ausgangspunkt und Leitfaden dieser Analyse des Bösen in der Welt. Auf der Grundlage der Heiligen Schrift, in großer Vollständigkeit und überraschend modern anmutenden Einzelheiten hatte Solowjew jene Elemente zusammengetragen, die uns das mysterium iniquitatis immer wieder so schmerzlich spürbar machen. Im Anschluß daran behandelt der Verf. einleitend den religiösen Charakter der Weltgeschichte als einer Unterscheidungszeit für oder gegen Christus. Eigenliebe und Unzucht sind Grundmerkmale des antichristlichen Geistes, der in bewußter Abkehr vom Gottmenschen einen fanatischen Werbeeifer für das Reich des abgefallenen Engels entfaltet. Das Fundament dieses Gegenreiches bildet die Lüge als Diskrepanz zwischen Denken, Reden, Tun und Sein. Der Antichrist, der als politischer, sozialer und sogar geistiger Weltbeherrscher die Gottesidee vernichtet, arbeitet listig und verschlagen. Er schaltet das Übernatürliche aus Schrift und Tradition aus, im übrigen trägt sein Reich die Maske der Kirche, wie Satan der Affe Gottes ist. Man muß hier an die Weltanschauung des Bolschewismus denken, an ihren Historischen und Dialektischen Materialismus. Die Rückverbindung (religio) aller Dinge geht hier nicht mehr auf das Absolute, sondern in erzwungener „Liebe“ und „Einheit“ auf den Messiasgott, der in seinem technischen Eros Wohlstand und sinnliche Lust als Höchstwert feiert. Die Anhänger Christi sind in die Wüste verbannt und werden auch dort noch verfolgt, der Abfall aus ihren Reihen wird mit allen Kräften erfolgreich vorangetrieben. Zugleich damit vollzieht sich aber auch ungewollt eine Läuterung in der Kirche, die sie fähig macht, am Ende der Zeiten dem Herrn entgegenzuschreiten. — Der Grundgedanke der Schrift liegt, wie man sieht, durchaus in der Tradition; die Durchführung M.s ist in vielen Einzelheiten gründlich durchdacht und ungemein anregend. Bei den vielen philosophischen und exegetischen Problemen, die gestreift, teilweise auch weiter ausgeführt werden, wird man nicht selten Bedenken anmelden; doch berühren sie kaum das Wesentliche und mindern damit den Wert der Schrift nicht. Falk

Lange, M. G., Marxismus, Leninismus, Stalinismus. Zur Kritik des dialektischen Materialismus. 8° (210 S.) Stuttgart 1955, Klett. 12.80 DM. — Das Buch gibt in seinen ersten vier Kapiteln eine quellenmäßig gut belegte, zuverlässige Darstellung der Entwicklung des philosophischen Marxismus vom jungen Marx über Engels und Lenin bis zur „Kodifizierung“ der Grundzüge des dialektischen und historischen Materialismus durch Stalin 1938; die Version, die er der Philosophie Lenins gegeben hat, besitzt seitdem Monopolstellung (105); Stalin hat diese Philosophie „endgültig in ein Herrschaftsinstrument der führenden Gremien der Kommunistischen Partei“ verwandelt (114); von ihr aus wird alle „Kultur“ behördlich gelenkt (117). Die folgenden fünf Kap. stellen die Hauptpunkte dieser Philosophie systematisch dar und unterziehen sie einer Kritik, bei der vor allem auf so manche Willkürlichkeiten hingewiesen wird, die nur daraus zu erklären sind, daß die marxistische Philosophie eben den Mythos des kommunistisch-totalitären Staates rechtfertigen muß (168). Im einzelnen kommen zur Sprache der Materialismus, die Dialektik, die Erkenntnistheorie des Stalinismus, der Stalinismus als Ideologie und das System der Lenkung der Wissenschaften. Die Methode des dialektischen Materialismus kennzeichnet der Verf. geradezu als die quacksalberische „Theorien“; „nach ihrer ohne Begründung gegebenen Formulierung wird nach Beispielen gesucht, die sie bestätigen sollen. Auf diese Weise lassen sich selbst Ideen von Paranoikern ‚beweisen‘“ (159). Besonders weist der Verf. darauf hin, daß die Stalinisten trotz ihres Wetterns gegen „ewige“ Kategorien an den Begriffen der eigenen

Theorie starr festhalten, so namentlich an den fixen Wesenheiten „der“ Bourgeoisie und „des“ Proletariats, „die mit gleichsam anmontierten Interessen durch die Geschichte geistern“ (187); „von der veränderten Situation der Arbeiter und Bürger in der industriellen Gesellschaft im 20. Jahrhundert nimmt der Kommunismus in der Theorie kaum Notiz“ (165). — Diese scharfen Urteile sind gewiß nicht unberechtigt. Der überzeugte Kommunist wird aber in ihnen nur ein verständnisloses und böswilliges Verdammungsurteil eines politischen Gegners sehen. Er betrachtet den dialektischen Materialismus nicht als politisch bestimmte Ideologie der führenden Schicht der kommunistischen Staaten (179), sondern als wissenschaftlich gesicherte Wahrheit. Wird es darum nicht notwendig sein, sich einmal der Mühe zu unterziehen, seine einzelnen Inhalte ruhig und sachlich nach den strengen Maßstäben philosophischer Wissenschaft zu prüfen? de Vries

Hartmann, N., Kleinere Schriften. Bd. 1: Abhandlungen zur systematischen Philosophie. gr. 8^o (315 S.) Berlin 1955, de Gruyter, 20.— DM. — Wenn Hartmann nach seinen umfangreichen Arbeiten zur systematischen Philosophie sich von neuem diesem Gegenstand zuwendet, so steht von vornherein zu erwarten, daß seine neuen Abhandlungen keine bloße Wiederholung, sondern anregende Weiterführung des früher Gesagten sind, daß neue Gesichtspunkte herausgestellt werden. Dies findet sich bestätigt in den beiden bisher noch nicht gedruckten Abhandlungen des vorliegenden Bandes: „Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie“ (122—180) und „Vom Wesen sittlicher Forderungen“ (279—311). Ontologie — wird mit Entschiedenheit gesagt — muß heute ganz anders ausfallen als einst. Erkenntnistheorie „kann nicht philosophia prima sein. Erst im Lichte der Ontologie zeigt sich die wahre Stellung ihres Gegenstandes, d. h. der Erkenntnis selbst, in der Welt. Denn wir finden uns als geistige Wesen mitten in der Welt stehend, und auf diesem Befund fußt alle Seinserkenntnis“ (179 f.). Die scholastische Philosophie stimmt dem grundsätzlich zu, führt aber den Gedanken tiefer durch. Nur im Sinnfälligen und von ihm ausgehend kann der leibgebundene menschliche Geist natürlicherweise erkennen, was immer er erkennt. Ohne den intellectus entis ist geistige Erkenntnis nicht möglich. Ja alle intellektive Erkenntnis erfolgt von der Vorerkenntnis des Seienden aus. Das Seiende selbst aber wird nicht bloß in seiner ihm nachgeordneten Wasbeschaffenheit erkannt, sondern ursprünglich und zuerst in seinem inneren, ihm selbst konstitutiv vorgeordneten Wesen. Wesen, *essentia rei metaphysica*, hat einen anderen, ontologisch ursprünglicheren Sinn in der Scholastik als bei H. Die alte Ontologie kennt zwar auch die empirisch-induktive Begriffsbildung und Seinserforschung, weiß aber, daß das Seiende in seiner Wesenskonstitution ursprünglich *analytisch*, in *ontologischer Analyse*, erkannt oder begriffen wird. Gerade dadurch wird *absolut* gültige Seinserkenntnis gewonnen, die Fundament und innerer Möglichkeitsgrund aller empirisch-induktiven Seins- und Kategorialanalyse ist. Der Unterschied zwischen der scholastischen *prima philosophia* und der Ontologie von H. ist an ihrem systematischen Ursprung ein wesentlicher. — Dies muß sich auswirken in der Ethik, in der Lehre von den Werten und besonders vom Wesen sittlicher Forderungen. H.s neue Abhandlung bringt eine selten große Fülle wertvoller Anregungen. Der Mensch kann nicht leben „ohne Richtpunkte und Wegweisung“. „Er findet sie im Rückzuge auf das eigene Menschenwesen. Solange man dieses als reine Subjektivität des einzelnen verstand, konnte man in ihm nichts als Willkür finden. Aber ist der Mensch nicht noch etwas ganz anderes? Gibt es nicht ein tieferes ‚Wesen des Menschen‘, in dem auch alles mit vorgezeichnet ist, was in seiner ‚Bestimmung‘ liegt? Wenn das zutrifft, muß es doch auch eine Besinnung auf das ‚Wesen‘ geben.“ „Irgendwo in der Tiefe meldet sich das ewige Bedürfnis nach einem Halt, einer Führung im Leben, oder auch allgemein nach etwas, woran man glauben kann“ (294 f.). „Erkenntnis besteht nicht in der Erfahrbarkeit allein. Es gibt auch vorgehende Erkenntnis.“ „Alle Verallgemeinerung und Analogie enthält ein Moment des Apriori. Sie schließt künftige Fälle ein und wird dadurch zum Vorgriff“ (286). Die Abhandlung steht nahe vor der Anerkennung der metaphysischen vernunftbegabten Natur des Menschen und damit des moralischen Naturgesetzes. Die Begründung und Erklärung ihrer Hauptsätze kann nur durch das Naturgesetz erfol-

gen. Nur noch einige, aber für die Grundlegung wesentliche Linien sind weiter durchzuziehen. Wenn freilich die Erkenntnis der inneren menschlichen Natur gewonnen ist, so fängt die Arbeit damit erst richtig an. Die Hauptsache aber ist: Man wird dann auch auf philosophischem Wege zu *Gott* gelangen und die absolute Gültigkeit der sittlichen Forderungen letztlich in *Gott* verankern. Die Abhandlung kann in der Diskussion um Wesen und Grund sittlicher Forderungen bedeutsam werden, *wenn* alle ihre wichtigen Grundbegriffe von neuem erörtert und in ihrem ursprünglichen, wesentlich tieferen ontologischen Sinn und Zusammenhang erschlossen werden.

Nink

Bollnow, O. F., Existenzphilosophie. 4., erw. Aufl. gr. 8^o (137 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer. 8.70 DM. — Wenn der Glaube an *Gott* als den weisen und liebenden Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt verlorengeht, fühlt sich der Mensch nach dem inneren Gesetz seiner Natur aus der richtigen Ordnung herausgerissen. Die Kräfte seiner Seele müssen sich mit erschütternder, unwiderstehlicher Gewalt gegen ihn selbst richten. Sie stürzen ihn in die Unheimlichkeit der Ungeborgenheit und der Angst. Nicht diesen inneren existentiell-menschlichen Wesenszusammenhang nun durchleuchtet die Existenzphilosophie. Täte sie es, so behandelte sie ein echtes und ernstes Thema der scholastischen Gotteslehre, Ethik, Ontologie und Anthropologie. Aber sie stößt auf die Haltlosigkeit, in die der Mensch der Gegenwart *nicht durch seine Natur, sondern gegen sie und ihre tiefste Tendenz* geraten ist. Sie stößt auf diese Haltlosigkeit nicht bloß erfahrungsmäßig, sondern irgendwie auch in eidetischer Betrachtung, worin nicht liegt, daß Wesensbetrachtung im scholastischen und existenzphilosophischen Sinn dasselbe sagen. „Man versteht diese philosophische Bewegung am besten als Radikalisierung des ursprünglichen lebensphilosophischen Ansatzes, wie er im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert vor allem von Nietzsche und Dilthey verkörpert wurde“ (11). Das menschliche Leben sei aus ihm selber zu verstehen; in ihm selbst liege der letzte Halt. Die existentialphilosophische Erkenntnis schließt jede allgemeine Systematik, jede erhellende Analyse des inneren substantiellen Wesens des Menschen aus. Wohl dagegen behandelt sie den Menschen unter den verschiedensten Gesichtspunkten: den existierenden Denker, seine existentielle Erfahrung, sein Verhältnis zu Welt und Gemeinschaft, seine Situation und Grenzsituation, seine Angst, sein existentielles Verhältnis zum Tode, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Das vorliegende Buch, dessen 3. Aufl. in Schol 25 [1950] 408 kurz angezeigt wurde, stellt alle diese Themen in der Weise dar, wie sie in der Existenzphilosophie gesehen sind. Man gewinnt daher aus ihm ein lehrreiches, ja erschütterndes Bild der heutigen Lage und ihrer Problematik. — Die scholastische Ontologie hat dieselben Themen, behandelte sie aber wesentlich anders. Sie begreift den Menschen vor allem innerlich aus seinem *konstitutiv vorgeordneten, ihn selbst innerlich konstitutiv begründenden substantiellen Wesen*; sie greift daraus ebenfalls seine inneren, *natura prius* substantiellen Eigentümlichkeiten und erst von dieser Grundlage aus seine Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, sein Erfahren, Denken und Verhalten, insbesondere auch sein emotionales Verhalten. Die Art, wie sie die Grenzen der Existenzphilosophie sieht, unterscheidet sich darum *grundsätzlich* von der Weise, wie das vorliegende Buch in seinem letzten Kapitel diese Grenzen bezeichnet. Philosophisch gesehen, ist die Existenzphilosophie eine Form des Denkens, der Selbst- und Weltbetrachtung, zu der man gelangen kann, wenn der Begriff des *metaphysischen Wesens* des Seienden und insbesondere des Menschen preisgegeben ist. Die geschichtlichen Ursprünge der Existenzphilosophie weisen daher zurück schon ins 14. Jahrhundert, ja in eine noch viel frühere Zeit. Denn schon in der griechischen, aber auch in der hochscholastischen Philosophie war die Stellung zur *essentia rei* nicht einhellig. Sowohl das konstitutive Sein und Begründen der *essentia in der res* als auch die Weise ihres *Erkanntwerdens* wurden verschieden erklärt. In beiden Punkten aber ist auch in der Scholastik der Gegenwart noch keine Einhelligkeit erreicht. Daß die scholastische ontologisch-erkenntnistheoretische Wesenslehre sich systematisch-einheitlich von ihrem inneren Grund aus durchführen läßt, daß man dabei auch zu jener erst viel später gelegenen Problemlage kommt, von der aus die Frage nach dem Sinn von Sein und Leben, losgelöst von ihren eigenen Wurzeln, in der Existenzphilosophie

behandelt wird, ist Überzeugung des Referenten; vgl. *Ontologie*, Freiburg 1952. Die Existenzphilosophie ist bei einigen ihrer philosophischen Vertreter nicht deshalb schwer verständlich, weil sie das Seiende und sein Sein besonders tief erfaßt hätte, sondern umgekehrt deshalb, weil sie es nicht tief genug, ja überhaupt nicht aus seinen inneren Gründen begriffen hat. Der menschliche Verstand ist kraft seiner Natur *intellectus entis*. Das *intus legere* ist darum in all seinem Erkennen wirksam.
Nink

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Lange, H., *Geschichte der Grundlagen der Physik I: Die formalen Grundlagen Zeit — Raum — Kausalität* (Orbis Academicus, II/7). 8^o (X u. 356 S.). Freiburg u. München 1954, Alber. 22.— DM. — Als Ergänzung zum vorliegenden soll ein 2. Bd. die materiellen Grundlagen: Impuls, Energie und Wirkung behandeln. In der Einleitung erfahren wir, daß L. 25 Jahre an diesem Werk gearbeitet hat. Seine Grundthese lautet: „Die kommende Entwicklung der Wissenschaft wird ihren Ausdruck vor allem darin finden, daß sich das Denken immer mehr von seinem bisherigen Fundament, dem griechischen Logosbegriff, loslöst, um sich einer erweiterten und umfassenderen Form zuzuwenden, die in ihrem Fundament auf den Einfluß des Christentums zurückgeführt werden muß, und deren Logosbegriff, den wir als den ‚christlichen Logosbegriff‘ bezeichnen wollen, seinen ersten sprachlichen Ausdruck in den Anfangsversen des Johannesevangeliums gefunden hat“ (3). Der griechische Logos ist so viel als die „*vernehmende Vernunft*“, der christliche Logos meint „die *schöpferische Kraft* des Wortes Gottes in seiner Offenbarung an den Menschen“ (ebd.). Die griechische Statik wird dadurch überwunden, daß „die Grenzbestimmung als grundlegender Inhalt des logischen Denkens erkannt wird“ (4). Erst im Christentum ist dies möglich geworden; denn erst dieses läßt den Anteil der „vollziehenden Vernunft“ sichtbar werden. Solche und ähnliche systematische Betrachtungen werden im 1. Teil: „Die Logik der Grenzbestimmung als Grundlage der Philosophie der Physik“, in ständigem Vergleich mit Kant breit ausgeführt. Der Leser erfährt hier, daß im Erkenntnisakt sich die erkennende Vernunft in die drei Grundfunktionen der vernehmenden, der vollziehenden und der nachdenkenden Vernunft öffnet. Es folgt der Nachweis, daß und wie die Kategorientafel in Kants Kritik der reinen Vernunft mit den genannten Grundfunktionen zusammenhängt und daß sie vollständig ist. Von hier aus gelingt es, „die Grundsätze des reinen Verstandes aufzufinden, mit deren Hilfe die kategoriale Bestimmung alles Gegenständlichen erfolgt“ (44), nämlich die Axiome der vernehmenden, die Vorbedingungen der vollziehenden, die Gesetze der nachdenkenden und die Postulate der erkennenden Vernunft. Die „reinen Schemata“ (Induktion, Ordination, Relation) sind Bestimmungsstücke nach der Zeit. Der 2. Teil („Zeit—Raum—Kausalität in der Entwicklung der physikalischen Forschung“) erzählt zuerst schlicht von den physikalischen Erfahrungen der vorderasiatischen Völker, vom Aufkeimen der Naturforschung bei den Griechen. Dann kommt die Lehre Johannes', des Vorläufers, und Christus selbst. Die unmittelbare Folge seiner Lehre: die Meisterung der Grenzbestimmung; erst mit diesem Vorgang konnte die Wissenschaft im heutigen Sinn entstehen. Wir kommen über das Mittelalter zum neuen Weltbild des 16./17. Jahrhunderts. Newton, Leibniz und eine Reihe von „großen Epigonen“ münden auf Kant hin. Er hat die Metaphysik zu einer wirklichen Wissenschaftslehre umgeformt, man könnte auch sagen, zu einer „Logik der Grenzbestimmung“. Mit seiner Kategorienlehre hat er — in der christlich gerichteten Philosophie wurzelnd — die Statik des antiken Denkens als erster in einem wissenschaftlichen Sinn überwunden. Die letzten Abschnitte sind den Begriffen von Raum und Zeit in der Relativitätstheorie und in (unveröffentlichten) Arbeiten von K. Behnert-Smirnov gewidmet. In einem Nachwort sucht L. den eingeschlagenen Weg der Darstellung zu rechtfertigen. — Auch andere Leser dürften mit dem Rezensenten einig sein, daß dieser Orbis-Band aus der Reihe fällt. Daran werden weder die Entschuldigungen des Verf. wegen des Befremdlichen seiner Gedankengänge noch seine Bitte um Geduld viel ändern können. Das Prinzip einer Problemgeschichte an Hand von Dokumenten ist hier verlassen. Anstatt dessen sieht sich der Leser gleich auf den

ersten Seiten in Begriffe wie „vernehmende Vernunft“, „Grenzbestimmung“ usw. verwickelt, die nirgends einführend erklärt werden, aus denen dann eine abstrakte Spekulation aufgebaut wird, die für den Verf. durch jahrelanges Nachdenken sich offenbar zur Selbstverständlichkeit erhärtet hat (und die etwa in den „Kantstudien“ hätte Aufnahme finden können), deren Zusammenhang mit dem Thema der Leser vergebens sucht. Die grundlegende Behauptung, daß erst mit dem Christentum Physik möglich sein soll, mag immerhin durch Nietzsches (Zitat 115) gestützt werden; eine einsichtige Begründung steht jedoch aus. Pohl

Schilpp, P. A. (Hrsg.), Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher. Deutsche Übersetzung v. H. Hartmann. gr. 8^o (XV u. 540 S., 2 Tafeln, 10 Abb.) Stuttgart 1955, Kohlhammer. 24.— DM. — Es ist in den letzten Jahren etwas zuviel journalistisches Gepränge um Einstein als das „wachsende (oder wachende?) Gewissen der Menschheit“ (X) ausgebreitet worden, als daß man gegenüber einem Werk, das den Philosophen Einstein darstellen soll, nicht zunächst etwas skeptisch wäre. Die Skepsis muß jedoch bei näherer Kenntnis aufrichtiger Anerkennung weichen; denn man wird selten eine eingehendere und vielseitigere Behandlung der philosophischen, insbesondere erkenntnistheoretischen Problematik der modernen Physik finden als in diesem Sammelwerk. Der physikalisch weniger vorgebildete Leser dürfte sich am besten zunächst durch die Beiträge von W. Heitler, H. P. Robertson und L. Infeld in den Problemkreis der Quantenphysik und Relativitätstheorie einführen lassen; danach wird die wissenschaftliche Autobiographie Einsteins im wesentlichen verständlich sein und vielleicht auch der Bericht N. Bohrs von seinen Diskussionen mit Einstein über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Quantenphysik. In diesem Bericht und in der Antwort Einsteins möchte Ref. wohl die eigentliche Bedeutung des Buches begründet sehen. Der Widerstand, den Einstein von Anfang an dem erkenntnistheoretischen Grundansatz der Quantenphysik entgegensetzte, zwang Bohr zur immer genaueren Präzisierung seines Standpunktes; die empirischen Voraussetzungen für die Frage nach der physikalischen „Realität“, dem Determinismus des Naturgeschehens usw. sind damals in endgültiger Weise geklärt worden — und noch heute manchen Philosophen unbekannt. Neben Bohrs Bericht stehen die Arbeiten von I. Rosenthal-Schneider, H. Margenau, Ph. Frank, H. Reichenbach, P. W. Bridgman, V. F. Lenzen, F. S. C. Northrop, H. Dingle, G. Bachelard, A. P. Usenko, die mehr oder weniger vom zumeist schon bekannten jeweiligen Standpunkt des Verf. aus zu Einsteins Erkenntnistheorie und Wissenschaftsauffassung Stellung nehmen. Eine Deutung der Relativitätstheorie im Sinn des kritischen Realismus gibt A. Wenzl, während K. Gödel neuartige physikalische Gesichtspunkte zugunsten einer idealistischen Auffassung geltend macht. Sehr übersichtliche und inhaltsreiche Darstellungen gewisser Spezialgebiete geben M. v. Laue („Trägheit und Energie“), G. E. Lemaitre („Die kosmologische Konstante“) und E. A. Milne („Gravitation ohne allgemeine Relativitätstheorie“). Zur Warnung übereifriger Apologeten sei noch Einsteins Glaubensbekenntnis wiedergegeben: „Ich glaube an Spinozas Gott, der sich in der Harmonie des Seienden offenbart, nicht an einen Gott, der sich mit Schicksalen und Handlungen der Menschen abgibt“ (40, vgl. auch 186). — Zur Übersetzung: Für „operational“ (501/504) scheint sich im Deutschen der Ausdruck „operativ“ durchzusetzen; „methodologisch“ (225 ff.) dürfte zu unbestimmt sein. „Meaning“ (503), „Science“ (507) und „Scientist“ (508) als neue Fremdwörter sind abzulehnen. S. 503 ist ein ganzer, für den Zusammenhang wesentlicher Abschnitt des Originals („Against Poincarés suggestion...“) in der Übersetzung ausgefallen. S. 355 sind bei dem Übergang von der 1. zur 2. Gleichung auf der rechten Seite Zähler und Nenner verwechselt (wie schon im Original); ohne diese Verwechslung ergibt sich nicht eine Rot-, sondern eine Violettverschiebung — weil ja das Linienelement II, 1 ein sich zusammenziehendes Universum beschreibt, wenn, wie im Text vorausgesetzt, größere τ zu späteren Zeitpunkten gehören.

Büchel

Maier, A., An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik 3). 2. Aufl. gr. 8^o (VIII u. 388 S.) Rom, Edizioni di Storia e Letteratura. 4000.— L. — Die Veröffentlichungen M.s haben sich einen

solchen Platz in der wissenschaftsgeschichtlichen Literatur errungen, daß eine Empfehlung dieser Neuauflage überflüssig erscheint. Der Text ist im wesentlichen unverändert (vgl. Schol 20—24 [1949] 101); es sei darum nur auf den wohl einzigen Punkt eingegangen, in dem die Ausführungen M.s einen gewissen Widerspruch in der Fachliteratur hervorgerufen haben: die Kritik an der wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung, die Duhem den graphischen Darstellungen Oresmes beigemessen hat (340 ff.). Oresme erklärt, daß eine gleichmäßig beschleunigte Bewegung derjenigen gleichförmigen Bewegung äquivalent sei, deren Geschwindigkeit gleich dem mittleren Wert der Geschwindigkeit der beschleunigten Bewegung ist; diese Äquivalenz hatte Duhem als Gleichheit der zurückgelegten Wege gedeutet und in ihrer Ableitung die Vornahme einer graphischen Integration gesehen. M. bestreitet die Deutung Duhems vor allem darum, weil die Momentangeschwindigkeit, die Oresme mit seinen latitudines darstellen wollte, für diesen wie für die ganze Scholastik begrifflich nicht als Grenzwert des Verhältnisses von Weg und dazu benötigter Zeit, sondern als „intensitas“ der Bewegung bestimmt war; von diesem Begriff der Momentangeschwindigkeit aus war es aber nicht möglich, in logisch schlüssiger Weise zu Aussagen über den zurückgelegten Weg zu gelangen. Demgegenüber weist *E. J. Dijksterhuis* darauf hin, daß Oresme und seine Zeitgenossen auch schon, wenn auch unklar, die Momentangeschwindigkeit der ungleichförmigen Bewegung als Geschwindigkeit derjenigen gleichförmigen Bewegung bezeichneten, die entstände, wenn das mobile seinen augenblicklichen Bewegungszustand unverändert beibehielte; und für die gleichförmige Bewegung war, wie M. selbst ausführt, der Begriff der Geschwindigkeit als des Verhältnisses von Weg und Zeit schon bekannt. Gewiß sei der Übergang zwischen den beiden Geschwindigkeitsbegriffen bei Oresme nicht logisch sauber durchgeführt; aber das sei „eine Situation, wie sie sich in der Geschichte der Mathematik oft ergeben hat: mathematische Begriffe werden oft . . . längst schon intuitiv angewandt, bevor man sie mit voller Schärfe umschreiben . . . kann“ (Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlin 1956, 223 f.; vgl. oben unter „Besprechungen“). Ähnlich sieht *O. Pedersen* in der Oresmeschen *configuratio* „zwar nicht einen ‚Vorläufer‘ des Integrals $v \cdot dt$, wohl aber eine Analogie, die dem Physiker zu demselben Ziel dienen kann“ (Nicole Oresme og hans naturfilosofiske system, Kopenhagen 1956, 282 f.). Duhem hat also sicher zuviel in den Text von Oresme hineingelesen, aber andererseits war seine Interpretation doch wohl nicht so ganz ungerechtfertigt, wie M. meint.

Büchel

Fourier, J., The analytical theory of heat. Übersetz. u. Anmerk. von A. Freeman. 8^o (XXIII u. 466 S.) New York 1955, Dover. 1.95 Doll. — Das Buch sei hier angezeigt als Beispiel für alle jene klassischen Schriften der Naturwissenschaft, vor allem der Physik, die in den europäischen Antiquariaten und Bibliotheken kaum mehr erhältlich sind und von denen die Dover-Publications eine Art „wohlfeiler Volksausgabe“ der englischen Übersetzung des ungekürzten Textes der jeweils letzten Originalausgabe herausgebracht haben. Dazu gehören u. a. auch Archimedes, Works; Galilei, Dialogues concerning two new sciences; Descartes, The geometry; Newton, Opticks; aus neuerer Zeit Weyl, Space, time, matter; ders., The theory of groups and quantum mechanics; Heisenberg, The physical principles of the quantum theory. Ref. hat persönlich die Erfahrung machen müssen, daß schmerzliche Lücken in der verfügbaren naturphilosophischen Literatur nur mehr durch rasche Beschaffung der neu erscheinenden amerikanischen Übersetzungen einigermaßen geschlossen werden können.

Büchel

Schnell, W., Die Erkenntnis der Natur (Erkenntnis und Wahrheit, 1). gr. 8^o (246 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer. 19.60 DM. — S., der von der Naturwissenschaft zur Philosophie kommt, definiert Erkenntnis als „gesetzmäßiges Ordnen eines Vielfältigen“ (nämlich der vielfältigen Daten des unmittelbaren Erlebens) „durch Zurückführung seiner Glieder auf ein sie gemeinsam umfassendes Einfacheres“ (14). Sind die zu ordnenden Elemente qualitativ verschiedener Natur, so ist eine Ordnung nur möglich, indem durch einen geistigen Substitutionsprozeß den qualitativ verschiedenen Elementen quantitative Unterschiede eines qualitativ Gleichartigen zugeordnet werden. So entstehen Erkenntnisymbole: Äquivalente, die in meinem

geistigen Ordnungsprozeß an die Stelle bestimmter Wirklichkeitserlebnisse treten. (Zum Beispiel sind Lichtwellen Erkenntnisymbole für Farben.) Ziel der Erkenntnis kann bei dieser „symbolistischen“ Auffassung natürlich nur „Richtigkeit“ im Sinn der widerspruchsfreien Einordnung aller Erlebnisgegebenheiten sein, nicht „Wahrheit“ im Sinne des Realismus, und das Anliegen des Buches ist demgemäß der Kampf gegen den (kritischen) Realismus, dessen ehemals große wissenschaftsbegründende Rolle Kennzeichen einer überholten, das Rationale überbetonenden Kulturepoche geworden ist. In der Verwerfung des Realismus verspricht sich S. vor allem ein Doppeltes (24): Indem klar wird, daß rationale Erkenntnis niemals Wirklichkeitsaussagen im Sinn des Realismus liefern kann, wird ein legitimer Raum frei für den religiösen Glauben und eine darin fundierte Metaphysik — die natürlich nicht als Erkenntnis, sondern als irrationale Sinnggebung eines an sich sinnleeren Erlebens aufzufassen ist. Zweitens werden im naturwissenschaftlichen Bereich grundlegende weltbildstörende Antithesen aufgehoben: In der (Quanten-)Physik das Komplementaritätsproblem, in der Biologie die Antithese Mechanismus — Vitalismus (ähnlich später in der Ethik die Antithese Determination — Freiheit usw.). Denn der Grundfehler war eben immer der, daß man z. B. im Organismus den physikalischen Kausalzusammenhang und die entelechiale Steuerung im Sinn des Realismus als reale Seinsprinzipien auffaßte, während die symbolistische Erkenntnistheorie von S. darin nur kategoriale Aspekte erblickt, immanente Ordnungsweisen, die zwei komplementäre Wesenszüge meiner eigenen Erkenntnisstruktur kennzeichnen (154). Durch diese beiden Leistungen soll die symbolistische Erkenntnistheorie ihre „Richtigkeit“, d. h. ihre Ordnungsmächtigkeit zum Zweck der praktischen Lebensgestaltung beweisen — nicht natürlich ihre „Wahrheit“ (24). — Die wesentliche Stellungnahme zu den erkenntnistheoretischen Grundpositionen von S. wird in der üblichen Behandlung der Erkenntniskritik, vor allem bei der Auseinandersetzung mit dem Positivismus, gegeben und kann hier nicht wiederholt werden. (Daß man sich auf realistischer Seite die Auseinandersetzung mit dem Positivismus manchmal etwas leicht macht, soll damit nicht bestritten sein.) Was die „unüberwindlichen“ Schwierigkeiten der realistischen Deutung der naturwissenschaftlichen Befunde angeht, so macht sich die symbolistische Philosophie zwar anheischig, den gordischen Knoten radikal zu durchhauen; aber andererseits gibt S. selbst zu, daß „das Fehlen eines ontologischen Sinnes der lediglich methodischen (= symbolistisch umgedeuteten) Erkenntnis den von der Idee der Wahrheitssuche beseelten Forscher tief enttäuschen“ kann (24). Für den Bereich der Physik wird man übrigens mit S. darin einig gehen, daß die physikalischen Begriffe einen viel stärker symbolischen Charakter tragen, als der Nichtphysiker gewöhnlich annimmt. Entscheidend sind jedoch nicht die physikalischen, sondern die ontologischen Grundbegriffe des Seins, der Substantialität, Kausalität usw. (im realistischen, nicht im symbolistischen Sinn verstanden), und der Nachweis ihrer Gültigkeit, so wie er in einer sauberen realistischen Erkenntnistheorie erbracht wird, ist von der speziellen Problemlage der Naturwissenschaften unabhängig. Büchel

Hennemann, G., Philosophie, Religion, Moderne Naturwissenschaft. 8^o (72 S.) Witten (Ruhr) 1955, Luther-Verlag. — Das Anliegen dieser Schrift ist die saubere Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie-Theologie bzw. Religion. Weil es eine solche Abgrenzung gibt, kann es zwischen diesen Bereichen keine Widersprüche geben; die Gegensätze, die im Lauf der Geschichte aufgetreten sind, beruhen allemal auf Grenzüberschreitungen. Das zeigt sich beim Übergang vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltssystem, ebenso im vorigen Jahrhundert, als die Abstammungslehre aufkam. Die grundsätzliche Trennung der verschiedenen Gebiete wurde schon von Galilei, Bacon, Gassendi u. a. angebahnt. Wenn in der heutigen Grundlagenkrise der Physik wieder Gegensätze zur Metaphysik auftauchen, so nur deswegen, weil man die Grenzen nicht beachtet. Die Relativitätstheorie kann nichts über die philosophischen Begriffe von Raum und Zeit noch die Quantenphysik etwas über das Kausalgesetz aussagen, soweit dieses mehr besagt als bloße Vorausberechenbarkeit. Auch Empirismus und Positivismus sind an sich nicht gefährlich, wenn sie als methodische Haltung auf die Naturwissenschaften beschränkt bleiben. Wegen der Trennung der Bereiche ist kritische

Vorsicht geboten, wenn man heute etwa von der quantenphysikalischen Unbestimmtheit her zu einem Verständnis der Freiheit oder gar des göttlichen Wirkens vorzudringen versucht. Das Wunder kann nicht als „naturwissenschaftlicher Gottesbeweis“ dienen; denn es ist, „losgelöst von allen Beziehungen zum Naturgesetz, ... letzten Endes ein subjektiver Begriff“ (69). — Die an sich fruchtbare Grundidee dürfte doch etwas zu schematisch durchgeführt sein, so daß die Bereiche zu sehr getrennt erscheinen; so, wenn die wahre Religion völlig von den wissenschaftlich prüfbareren Dogmen abgelöst wird (14) und jeder Zugang vom Sachgebiet der Physik zu Gott abgelehnt wird (57). Das Sechstagerwerk ist nicht durch Darwin das erstmalig ins Wanken gekommen (17), da seine allzu wörtliche Auslegung nie allgemein war und der Entwicklungsgedanke schon u. a. von Augustinus vorgetragen wurde.

Pohl

Wenzl, A., Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft (Urban-Bücher, 11). kl. 8^o (169 S.) Stuttgart 1954, Kohlhammer. 3.60 DM. — W. gelingt es nicht nur, auf knappem Raum das Wesentliche des in größeren Werken (vor allem in „Wissenschaft und Weltanschauung“ und „Philosophie der Freiheit“) Erarbeiteten auch einem fachlich weniger vorgebildeten Leserkreis darzubieten; wer mit dem Denken W.s vertraut ist, wird an vielen Stellen auch eine Ergänzung, Weiterführung und Abrundung, gleichsam Zusammenfassung und Abschluß des W.schen Systems einer induktiven Metaphysik finden. In einem 1. Teil werden die naturwissenschaftlichen Theorien der Physik und Biologie dargestellt, ein Zwischenstück behandelt Methoden, Grenzfragen und Grenzen der Naturwissenschaft, ein letzter Teil erörtert philosophische, insbesondere erkenntnistheoretische und metaphysische Probleme. Im Anhang werden spezielle bzw. in jüngster Zeit akut gewordene Fragen diskutiert. — Aus dem reichen Inhalt seien hier nur einige Punkte herausgegriffen, die eine weitere Klärung gefunden haben. So wird eine explizite Konfrontation der Kantischen Antinomien mit der modernen Physik und Astronomie geboten (58 ff.). Vom scholastischen Standpunkt aus wird man sich dem Verf. zwar nicht in allem anschließen können (z. B. erscheint Freiheit als wesentlich an Zeitlichkeit geknüpft), aber sicher wertvolle Gedanken für die Auseinandersetzung mit Kant übernehmen können. In der Frage nach der Ganzheitlichkeit des Atoms und Moleküls wird, vielleicht etwas vorsichtiger als in früheren Schriften, offen gelassen, ob Atome und Moleküle „hologene“ oder „merogene“ Ganzheiten darstellen (99 ff.). Im Anschluß an die neuerdings wieder aufgelebte Diskussion um die Unschärfebeziehung wird im Anhang nochmals herausgearbeitet, daß von der Physik her eine eindeutige Entscheidung für oder gegen einen ontologischen Indeterminismus nicht gefällt werden könne (147); hier würde man allerdings gerne auch eine Stellungnahme zu dem von Einstein aufgeworfenen Problem der „verschränkten“ Systeme finden. Die Frage der menschlichen Willensfreiheit ist jedenfalls von der Physik gänzlich unabhängig (118); es ist wirklich nicht angängig, W. in diesem Punkt falsch zu verstehen.

Büchel

March, A., Die physikalische Erkenntnis und ihre Grenzen (Die Wissenschaft, 108). 8^o (VI u. 114 S.) Braunschweig 1955, Vieweg. 9.80 DM. — Wenn die heutige theoretische Physik dem Außenseiter ebenso völlig unverständlich erscheint wie die moderne Malerei (III), so will dieses Buch des Innsbrucker Ordinarius für theoretische Physik versuchen, auch dem Nichtphysiker die Voraussetzungen für ein gewisses selbständiges Urteil zu vermitteln. Im 1. Kap. werden als Gegenstand der physikalischen Forschung die Strukturen der räumlich-zeitlichen phänomenalen Welt nachgewiesen; das 2. Kap. diskutiert die Frage der Anschaulichkeit physikalischer Theorien. Interessant sind Kap. 3 und 4 über die Natur der physikalischen Gesetze und den Zusammenhang von Physik und Wahrscheinlichkeit. Die Problematik der erkenntnistheoretischen Begründung der Induktion und der Wahrscheinlichkeitsrechnung wird recht unvoreingenommen dargestellt, ohne daß jedoch eigentlich eine Lösung gegeben werden könnte. Das Kausalitätsprinzip („Aus demselben Anfangszustand entwickelt sich immer derselbe Vorgang“ [33]) läßt sich in der Form statistischer Kausalität auch auf die Mikrophysik anwenden. Die drei nächsten Kap. behandeln die Idee des Atoms, die Grundlagen der Quanten-

mechanik und die zweite Quantisierung. Hier geht es dem Verf. vor allem darum, den nicht-substantiellen Charakter der Elementarteilchen nachzuweisen. Unter „Substanz“ ist dabei der individuelle, unveränderliche Träger beobachteter Eigenschaften verstanden. Gegen die so verstandene Substantialität der Elementarteilchen werden vor allem zwei Argumente angeführt: Das Pauli-Prinzip (Zwei Elektronen können sich nicht in dem genau gleichen Zustand befinden) erweise die Elektronen als reine „Formen“, ohne substantiellen Träger und damit auch ohne die Möglichkeit einer Vervielfältigung und Individualisierung durch Aufnahme der Form in je verschiedene substantielle Träger: „Es kann das System niemals mehr als ein Elektron von einem gegebenen Zustand besitzen, so wie ein Mensch niemals mehr als eine Gesundheit haben kann“ (61). Später wird jedoch erklärt, daß Protonen und Neutronen, obwohl sie dem Pauli-Prinzip unterliegen, in den Atomkernen „offenbar substantielle Dinge“ darstellen — ein Widerspruch, den M. nur als ungelöste Schwierigkeit stehenlassen kann (96). Als zweites Argument gegen die Substantialität der Elementarteilchen wird die zweite Quantisierung angeführt; sie bedeutet nach M., daß die eigentlich elementare Wirklichkeit ein Wellenfeld ist, welches in einer Serie von Akten mit den (als „substantielle Dinge“, siehe oben, aufgefaßten) Atomen in Wechselwirkung tritt und dadurch den Anschein von Korpuskeln vortäuscht (62 89 f.). Ref. hätte keine Schwierigkeiten, dieses Wellenfeld als den eigentlichen substantiellen Träger der materiellen Welt anzusehen und nicht nur die Elementarteilchen, sondern auch Atome und Molekeln als Strukturen dieses Feldes aufzufassen. Das letzte Kap. ist der Idee der „kleinsten Länge“ gewidmet, für die M. (gegenüber Heisenberg) die Priorität beansprucht (105). Was schließlich die Grenzen der physikalischen Erkenntnis anbelangt, so gibt es, wenn man bei der Erörterung dieser Frage „jede Art von Mystik“ vermeidet, lediglich Grenzen der Anschaulichkeit, wie sie durch das Wirkungsquantum und die kleinste Länge gezogen sind (113). — Der Physiker wie der Nichtphysiker wird für viele Anregungen zum persönlichen Nachdenken dankbar sein, die ihm die vielseitige und nichts „vertuschende“ Art der Darstellung bietet. Ob man sich den Schlußfolgerungen des Verf. immer anschließen wird, ist eine andere Frage. Eine systematischere Aufordnung des Gebotenen wäre an manchen Stellen wohl noch möglich.

Büchel

Février, P., Déterminisme et indéterminisme (Philosophie de la matière, 6). 8^o (XII u. 250 S.) Paris 1955, Presses Universitaires. 1000.— Fr. — *Dieselbe*, L'interprétation physique de la mécanique ondulatoire et des théories quantiques (Les grandes problèmes des sciences, 2). gr. 8^o (VIII u. 216 S.) Paris 1956, Gauthier-Villars. 3200.— Fr. — Das 1. Buch geht im wesentlichen auf eine Preisschrift der Académie des Sciences Morales et Politiques aus dem Jahre 1950 zurück und stellt die Entwicklung vom Determinismus der klassischen zum Indeterminismus der Quantenphysik dar. Um den „exigences de positivité“ Rechnung zu tragen, wird, jedenfalls in den 5 ersten Kapiteln, Determinismus als Vorausberechenbarkeit verstanden und eine Theorie als „wesentlich indeterministisch“ bezeichnet, wenn es nach den Prinzipien dieser Theorie unmöglich ist, eine solche Reihe von Messungen vorzunehmen, daß sich daraus die Resultate aller möglichen weiteren Messungen mit Gewißheit vorausberechnen ließen (8 f.). Der so verstandene Determinismus der klassischen Physik war wohl ebenso sehr apriorisches Postulat (der Rationalität der Wirklichkeit) wie Erfahrungstatsache; das zeigt, abgesehen von der unvermeidlichen Ungenauigkeit jeder die deterministische Theorie bestätigenden Messung, der interessante Hinweis auf die Bemühungen der klassischen Physiker um jene — allerdings nur in der Theorie auftretenden — Fälle, in denen die Differentialgleichungen der Newtonschen Mechanik keine eindeutigen Lösungen haben (17 ff. 37 ff. 52 ff.). In der kinetischen Gastheorie und statistischen Mechanik wird mit der Boltzmannschen Hypothese der molekularen Unordnung zum erstenmal ausdrücklich ein statistisches Element zur rationalen Bewältigung der Wirklichkeit eingeführt; seine Bedeutung wird noch dadurch unterstrichen, daß nur durch die grundsätzliche Beschränkung auf Wahrscheinlichkeitsaussagen eine Auflösung des Widerspruchs zwischen dem grundsätzlich umkehrbaren Charakter der Entwicklung eines jeden mechanischen Systems und dem grundsätzlich unumkehrbaren Charakter des wirk-

lichen Naturgeschehens möglich erscheint (72 f. 75 ff.). Die Quantenphysik gibt dann nicht nur das deterministische Grundpostulat der klassischen Physik auf, sondern zugleich die nicht minder grundlegende Forderung der Objektivierbarkeit der physikalischen Naturbeschreibung. Diese Entwicklung ist jedoch nicht unbedingt zwingend; das zeigt ein letztes Kapitel, das dem ursprünglichen Manuskript der Preisschrift beigefügt wurde mit Rücksicht auf die neueren Bemühungen von de Broglie, Bohm u. a. um eine deterministische und objektivierbare Interpretation der Quantenphysik und dessen Angaben in dem zweiten hier zu besprechenden Buch weiter ausgeführt und begründet werden. — Es zeigt sich nämlich im 2. Buch, daß bei der Einführung grundsätzlich unmeßbarer Bestimmungsstücke und bei der Einbeziehung des Meßapparates in die Beschreibung des beobachteten physikalischen Systems stets eine objektivierbare und deterministische Theorie konstruiert werden kann, die die gleichen experimentellen Ergebnisse liefert wie eine „wesentlich indeterministische“ Theorie (L'int. 76 f.). Die so konstruierten Theorien erscheinen allerdings in der Tat sehr gekünstelt (obwohl, wie hier nicht erörtert werden soll, das Auftreten zusätzlicher Kräfte in der deterministischen Beschreibung [77 86] wohl nicht als schlüssiges Gegenargument gegen die realistisch-deterministische Auffassung anerkannt werden kann); darum ist zu beachten: Nach der Darstellung F.s folgt für den Realisten aus der Annahme der Existenz einer objektiven Wirklichkeit ohne weiteres auch die grundsätzliche Möglichkeit ihrer objektivierbaren physikalischen Beschreibung (101). Das ist in der Tat der Standpunkt der realistischen *Physiker*, wie z. B. de Broglies, Einsteins (78); der realistische *Erkenntnistheoretiker* muß jedoch durchaus mit der Möglichkeit rechnen, daß auch bei der Voraussetzung einer objektiven, determinierten Naturwirklichkeit ihre objektivierbare, deterministische Beschreibung nicht möglich ist (vgl. Schol 31 [1956] 16 f.). Und da nicht bewiesen ist, daß die angegebenen, gekünstelt anmutenden physikalischen Schemata sich mit Notwendigkeit aus der Annahme einer objektiven Naturwirklichkeit ableiten lassen (84 87), ist auch der realistische Naturphilosoph nicht gezwungen, sich mit ihnen zu belasten. Daß eine realistische Beschreibung stets den Meßapparat mit einbeziehen muß, hat für den realistischen Naturphilosophen nichts Befremdendes (87 f.); der Meßapparat übt ja tatsächlich eine reale Rückwirkung auf das Meßobjekt aus. — Die vorliegenden wie die früheren Arbeiten F.s, die im deutschen Sprachgebiet noch zu wenig beachtet werden, sind für den Naturphilosophen äußerst aufschlußreich und anregend. Wünschenswert wäre nur, daß bei weiteren Arbeiten auch die in der deutschen Fachliteratur veröffentlichten Bemühungen um eine objektivierbare Interpretation der Quantenphysik (z. B. W. Weizel, Zeitschr. f. Physik 134 [1953] 264, 135 [1953] 270; F. Bopp, Zeitschr. f. Naturforsch. 10a [1955] 783 789) berücksichtigt würden.

Büchel

v. Huene, Fr. R., Paläontologie und Phylogenie der Niederen Tetrapoden. gr. 8^o (716 S., 690 Abb., 1 Taf.) Jena 1956, Fischer. 88.— DM. — Das von dem bekannten wissenschaftlichen Verlag in gewohnter Vollkommenheit betreute grundlegende Werk bietet eine Geschichte des Tetrapoden-Stammes von einem betont ganzheitlichen Gesichtspunkt aus. So ist ein nicht nur durch die ungeheure Stofffülle, sondern ebenso durch seine tiefgründige Einheitsschau imponantes Werk entstanden, hinter dem die Forschertätigkeit eines ganzen wissenschaftlichen Lebens steht. Man sollte eigentlich das Schlußkapitel des Buches (Das ganzheitliche Wesen der Evolution der Tetrapoden) zuerst lesen, um den lebendigen Geist zu verspüren, der aus diesem Werk spricht: „Die häufig in der Behandlung der Paläontologie hervortretende Auffassung, daß die Entwicklung neuer Zweige irgendwie durch besonders günstige Lebensbedingungen oder sonstige spezielle Umstände hervorgerufen sei, kann Verf. grundsätzlich nicht teilen“ (693). Das Ganze der Entwicklung der Tetrapoden stellt eine Art Lebensprozeß dar: Wie die Ontogenese, so schreitet auch die Phylogenese vom Allgemeinen zum Besonderen voran. Wir müssen deshalb eine planende Kausalität annehmen. „Nach dem Plan des Ganzen wächst das Einzelne. Ist der Anschauende größer als das Zeitmoment, so kann er ebenso *in die* Richtung der Abwicklung schauen, wie *aus der* Richtung der Abwicklung — also in umgekehrter Richtung — bestimmen, die Abwicklung nach seinem Plan laufen lassen“ (694). Daraus folgt weiter: „Das bedeutet aber nichts

anderes, als daß, wie der Plan des Individuums durch Organisationskräfte festliegt und stets ausgeführt wird, ebenso auch der Gesamtplan der historischen Organisation der Vertebraten in den geologischen Zeiträumen festgelegt und ausgeführt worden ist. Es ist ein Lebenslauf höherer Ordnung als der Lebenslauf eines Individuums. Am einen Ende steht der Plan, am anderen das Ergebnis. Es ist ein zweckdienliches Handeln, eine Kausalität. Folglich steht darüber der Causator und Creator, der Schöpfer, dessen der Plan und die handelnde Kraft ist...“ (694). Die Selektion hat wohl ihre Bedeutung, aber aufs Ganze gesehen, kann sie nicht die der Phylogenie sinngebende Macht sein. — In der Einleitung behandelt der Verf. Aufgaben und Ziele der Paläontologie, speziell derjenigen der Wirbeltiere. Die Paläontologie der Niederen Tetrapoden umgreift die Reptilien und Amphibien; auch die Lurche (Urodelidia), die eine gesonderte Gruppe mit gesonderter Herkunft bilden, werden mitbehandelt. Die Tetrapoden stammen aus einem Zweig der Fische (beginnend im Unterilur). Im Oberdevon gehen aus den Crossopterygierfischen lungenatmende, kaltblütige Tetrapoden hervor. Aus einem ihrer Zweige, der wohl schon warmblütig ist, entwickeln sich in der jüngeren Trias die Säugetiere, die aber erst im Tertiär beherrschend werden. Verf. macht nun den großangelegten Versuch, Systematik und Stammesgeschichte zu verbinden. Das Ergebnis ist in einer auf S. 3 gegebenen Übersicht dargestellt. — Das Werk ist außerordentlich klar gegliedert: zuerst eine allgemeine Einleitung zu jeder Ordnung, dann die systematische Behandlung derselben und schließlich ein Rückblick über die phylogenetische Entfaltung innerhalb der Ordnung und ein spezielles Literaturverzeichnis. Das Werk setzt natürlich anatomische Kenntnisse der Grundzüge des Skelettbau voraus. — Ontogenetisch entstehen Nervenrohr und Hirnbläschen zuerst und erhalten sofort Stützorgane; deshalb sind diese auch phylogenetisch die ältesten und ursprünglichsten. So kann man an der Entstehungsweise der Wirbelsäule die grundlegenden Züge der Hauptstämme erkennen. Dazu muß untersucht werden, aus welcher Kombination der 4 primordialen Bögen der endgültige Wirbel entsteht. Es kommen 8 solche Kombinationen vor. Im Schädel sind die neuralen Teile (Neurocranium) phylogenetisch wichtig; die fazialen Teile (Splanchnocranium) zeigen mehr die adaptiven Eigenschaften an, ebenso die beiden Gürtel und die Extremitäten. Ein allgemeines Kapitel über die „Wurzel der Tetrapoden“, die bei den Crossopterygiern zu suchen ist, leitet den systematischen Hauptteil des Werkes ein. Es wird gezeigt, wie das Landwirbeltier eigentlich schon in der Fischgestalt der Osteolepiformes vorhanden ist. Beim Übergang zum amphibischen Leben machen beide Crossopterygiengruppen (Porolepiformes und Osteolepiformes) nur geringfügige Anpassungen durch und ergeben so die beiden Tribus der Tetrapoda: I. Tribus Urodelidia; II. Tribus Eutetrapoda. Die Gabelung der beiden Stämme hat sich schon im Mitteldevon im Wasserleben vollzogen, wird allerdings vom Unterkarbon an erst in der weiteren Entwicklung der Tetrapoden immer deutlicher. Nach diesem mehr allgemeinen Kap. werden die einzelnen Ordnungen besprochen, auf die ich hier im einzelnen natürlich nicht eingehen kann. Immer wieder versteht es der Verf., „orthogenetisches stammesgeschichtliches Wachstum“ in den verschiedenen Ordnungen herauszustellen, so — um nur ein Beispiel zu nennen — in der Phylogenie der Stegocephalen im Wirbelbau von embolomeren zu primitiv-rhachitomen Gattungen. Besonders interessant ist auch die Ordnung der Therapsida, innerhalb welcher die Anomodontier einen gleichsam „übereilten“ Sprung zur Säugergestalt hin vollziehen. Der Weg zu den Säugetieren verläuft nicht direkt, „sondern man bekommt den starken Eindruck: die Natur läßt es sich Mühe und Arbeit kosten, das geplante Ziel zu erreichen. Denn man sieht von Anfang an ein Büschel von Ästen ausgehen (Dromasaurier, Anomodontier, Dinocephalen, Gorgonopsier), deren jeder die Tendenz (Aufgabe) mitbekommen hat, sich der Säuger-Struktur und -Gestalt zu nähern“ (356). Mit den zusammenfassenden Kapiteln über Verbreitung, Hauptphasen und das ganzheitliche Wesen der Evolution der Tetrapoden schließt das grundlegende Werk, das in seinen allgemeinen Teilen auch dem Naturphilosophen manches zu sagen hat.

A. Haas S. J.

v. Koenigswald, G. H. R., Begegnungen mit dem Vormenschen. 8^o (232 S., 41 Abb. u. 20 Taf.) Düsseldorf 1955, Diederichs. 13.80 DM. — Das Buch ist keine

trockene Beschreibung der Funde zur Abstammungsgeschichte des Menschen, sondern ein flüssig geschriebener, allgemeinverständlicher „Erlebnisbericht“ eines erst-rangigen Forschers, dem entscheidende Entdeckungen auf diesem wichtigen Gebiet zu verdanken sind. „Ich habe Java durchstreift, die Höhle des Pekingmenschen betreten, chinesische Apotheken durchstöbert, habe die Fundstellen Südafrikas besucht und in der Oldowayschlucht in der Serengetisteppe gesammelt“ (Vorwort). In einem einleitenden Kap. gibt der Verf. einen gedrängten Überblick über allgemeine Fragen der Abstammungslehre. Vom Stammbaum sagt er, daß „er ein Hilfsmittel ist, weiter nichts, das in seiner rührenden Einfachheit über die komplizierten Zusammenhänge nur zu leicht hinwegtäuscht“ (17). Sodann lernen wir die einzelnen wichtigen Fundorte kennen: Zuerst Trinil, die Fundstelle des ersten Pithecanthropus-Schädels. Wir erfahren, wie Dubois 1891 zu dieser entscheidenden Entdeckung gekommen ist und welcher erregende wissenschaftliche Streit sich an diesen Fund knüpfte. Dann folgen wir dem Verf. nach China (nach Chou K'ou Tien, dem Fundort des Pekingmenschen). Schließlich noch einmal nach Java, wo uns der Verf. mit dem Solo-Menschen und seiner Welt und mit dem altpleistozänen Kind von Modjokerto bekannt macht. Hier gelang es auch, die pleistozäne Schichtenfolge Javas zu gliedern und vor allem das geologische Alter des Pithecanthropus-Horizontes zu fixieren. Aber der entscheidende Fund war doch: ein neuer Pithecanthropus-Schädel, an dem gegen Dubois bewiesen werden konnte, daß Pithecanthropus erectus ein Mensch gewesen sein muß. Schließlich folgte noch der Pithecanthropus modjokertensis, von Weidenreich später „robustus“ genannt. Nach einem interessanten Abstecher nach Afrika zur Insel der Affen und zu den Fundstellen der eigenartigen Australopithecinen führt der Verf. uns noch in die Schlucht von Oldoway. „Das Besondere des Oldowayprofiles ist nicht nur, daß es uns in seiner Aufeinanderfolge von verschiedenen Faunen etwas von der Geschichte der afrikanischen Tierwelt illustriert, sondern daß es uns in einzigartiger Weise die Entwicklung der menschlichen Kultur vor Augen führt, wie wir sie an keinem anderen Platze der Welt so eindrucksvoll zu sehen bekommen“ (182). Ein Gang nach Europa (der Betrüger von Sussex, die Höhle von Lascaux) beschließt das Buch, das als lebendige Schilderung wie ein „Augenzeugenbericht“ wirkt, in seiner fundierten Wissenschaftlichkeit und Klarheit aber auch vom Fachmann dankbar begrüßt werden wird, auch wenn er in einigen Punkten (z. B. Unspezialisiertheit des Jetztmenschen, Entwicklung seiner Intelligenz, Deutung seines Wesens) etwas anderer Meinung ist.

Haas

Metzger, W., Psychologie. Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments. 2. Aufl. 8^o (XX u. 407 S., 42 Abb.) Darmstadt 1954, Steinkopff. 32.— DM; geb. 35.— DM. — Der Verf. will eine allgemeine theoretische Psychologie im Sinne einer Einführung in die Grundlagenforschung entwerfen (VII). Als Vertreter der Ganzheitspsychologie beabsichtigt er dabei, „so vollständig wie möglich den Begriffsapparat und das System von allgemeinsten Erklärungs Gesichtspunkten, das die Ganzheitspsychologie entwickelt hat und heute zur Verfügung stellt, nicht nur für diejenigen Teilgebiete der Psychologie, in denen sie gefunden, abgeleitet und gesichert wurden, sondern ebenso für alle übrigen, und insbesondere auch für ihre geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Grenz- und Nachbargebiete“ (6) zu beschreiben. Nach einer Einführung (Die Lage der theoretischen Psychologie) werden neun Problemkreise behandelt: Das seelisch Wirkliche; Die Eigenschaften; Der Zusammenhang; Das Bezugssystem (Ort und Maß); Die Zentrierung; Die Ordnung; Die Wirkung; Das Leib-Seele-Problem; Das Werden. — Die mit äußerster Exaktheit der positiven Darlegung von Einzelbefunden und auf dem Hintergrund einer umfassenden Kenntnis der Literatur (30 S. Literaturverzeichnis) entworfene Gesamtschau ist von der Auffassung des Verf. geprägt, daß ein „Schnitt zwischen einem naturwissenschaftlich erforschbaren und einem ganz andersartigen, den Geisteswissenschaften vorbehaltenen Bereich des Seelischen sachlich unbegründet und überflüssig ist“ (V). Mit den Grenzen der experimentellen Methode sind auch die Grenzen der vorliegenden Psychologie spürbar gegeben. Zur Erörterung der Kernprobleme der Willensfreiheit als personaler Selbstbestimmung, des Wesens der Seele, des Leib-Seele-Zusammenhangs

u. a. m. kann *diese* Methode allein eben nicht ausreichen. So ist es schade, daß in einem so gekonnten Werk immer noch Sätze aufrechterhalten werden wie z. B.: „Seele ist demnach keine eigene Wesenheit, sondern der Ausdruck bestimmter Struktureigenschaften des Mikrokosmos, einschließlich der Welt des Vergegenwärtigten“ (307).
Trapp

Katz, D., Studien zur experimentellen Psychologie. gr. 8^o (130 S., 39 Tafeln, 24 Abb.) Basel 1953, Schwabe. 19.20 DM. — Die nach dem Tode des Verf. von dessen Frau veröffentlichten Studien behandeln in vier Abschnitten: Durchschnittsbild und Typologie; Psychologische Untersuchungen an der Zunge — Ein Beitrag zur Entwicklungspsychologie; Über Zeichnungen von Blinden; Zwei Beiträge zur Psychologie der Wahrnehmung. — Die Studien sind klassische Zeugen der ausschließlich experimentellen Psychologie, die sie auch im Bereich des Gestaltproblems nicht überschreiten. Die Vorliebe des Verf. für eine Weiterentwicklung des Galton'schen Typenbildes kann man aus der neuen personalen Sicht psychologischer Fragestellung schwerlich teilen. Jedoch hat die vom Verf. vertretene streng experimentelle Methode innerhalb der Psychologie nach wie vor ihre echte Bedeutung, wo immer sie als gültige Methode in jenem Teilbereich der Psychologie verstanden wird, der der Erforschung der menschlichen Natur dienen will, ohne deren Kenntnis letztlich auch die Person des Menschen nicht verstanden werden kann.

Trapp

Jung, C. G., Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus. 8^o (X u. 681 S., 32 Abb.) Zürich 1954, Rascher. 36.— DM. — Eranosvorträge, teils überarbeitet und ergänzt durch einen Aufsatz über den „Philosophischen Baum“ (VI), bilden die einzelnen voneinander unabhängigen Kap., denen das gemeinsame Problem des *Archetypus* zugrunde liegt: Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten (I); Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes (II); Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus (III); Die Visionen des Zosimus (IV); Das Wandlungssymbol in der Messe (V); Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen (VII). — Der Archetypus ist „nicht inhaltlich, sondern bloß *formal* bestimmt“, er ist ein „an sich leeres, formales Element, das nichts anderes ist als eine *facultas praeformandi*, eine a priori gegebene Möglichkeit der Vorstellungsform“ (95). — Trotz der theologischen Fragwürdigkeit des Begriffes „Wandlungssymbol“ ist die Struktur der Messe selbst mit vornehmer Behutsamkeit und im Wesentlichen treffend skizziert. — Die beim Verf. bekannte immense Kenntnis kultur- und religionsgeschichtlicher Gegebenheiten ist auch für das vorliegende Werk bezeichnend. Zwischen Psychologie und Psychologismus zu scheiden, ist dem unterrichteten Leser von Seite zu Seite aufgegeben.

Trapp

Wingenfeld, B., Die Archetypen der Selbstwerdung bei Carl Gustav Jung. 8^o (135 S.) Pfullendorf 1955, Schmidt. 7.30 DM. — Diese Arbeit über ein grundlegendes Problem der analytischen Psychologie zeichnet sich aus durch große Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung. Auf der Grundlage eines eingehenden Studiums der Werke C. G. Jungs bietet der Verf. eine Darlegung und kritische Beurteilung der Lehren (nicht der psychotherapeutischen Methoden) C. G. Jungs. Mit Recht bezeichnet er ihn als einen „Meister der Methode“ (123) für die Erschließung des Unbewußten. Aus philosophischen Erwägungen, Gedanken und Deduktionen heraus lehnt er eine Reihe von Thesen C. G. Jungs ab — zum Teil mit einer gewissen Schärfe —, die für das Gesamtwerk des Züricher Psychologen von nicht geringer Bedeutung sind. Das gilt z. B. für seine Konzeption des kollektiven Unbewußten, das wohl auch von Jung selber nicht mit jener Durchsichtigkeit beschrieben worden ist, die an sich wünschenswert wäre. Man wird sich jedoch bei aller Objektivität und Distanz fragen müssen, ob eine wirklich weitgehende rationale Erhellung dieses Postulates überhaupt möglich ist. Die Annahme des kollektiven Unbewußten ist nach W. nicht notwendig (44—47) und führt außerdem zu widersprüchlichen Folgerungen. Mit dem bei C. G. Jung behaupteten

Primat des kollektiven Unbewußten kann die ontologische Würde und der verantwortliche Selbststand der menschlichen Person nicht aufrechterhalten werden. Die wesenhafte Unterschiedenheit von Tier, Mensch und Gott scheint in diesem Unbewußten aufgehoben zu sein (48), ein Gedanke, der von weittragender metaphysischer und auch theologischer Bedeutung ist. Die ethischen Werte sind nach W. bei Jung relativiert, Gut und Böse werden bei ihm als gleichwertige Pole menschlicher Möglichkeiten angesehen (65). — Im 1. Teil dieses Werkes behandelt W. die Archetypenlehre C. G. Jungs im allgemeinen (11—49), im 2. Teil die Archetypen der Selbstwerdung im besonderen (50—121). Dabei kommen zur Darstellung die Archetypen des Schattens (mit einer Beurteilung der Ethik C. G. Jungs), der Anima, des Geistes, des Selbst. Vielleicht werden Anhänger der analytischen Psychologie dem Verf. entgegenhalten, daß er zu einseitig rational und systematisierend vorgehe. Man kann nicht leugnen, daß das Buch an einigen Stellen Anlaß zu Bedenken dieser Art gibt. So etwa, wenn Verf. meint, daß ein „Patient krank bleibt, vielleicht noch kränker wird“ (123), weil sein Therapeut ein falsches Menschenbild hat, das in wesentlichen Punkten die metaphysische Seinsgemäßheit nicht erreicht. Es ist zu bedenken, daß Gesundheit und Krankheit, auch im Gebiet des Seelischen, keine metaphysischen, sondern biologische und evtl. psychologische Kategorien sind, denen tatsächlich eine relative, aber im Gebiet der Erkrankung und der Gesundung wirksame Seinsgemäßheit eignet. Es ist jedoch zu hoffen, daß Kontroversen, die das Buch vielleicht anregen wird, auch zu einer neuen sachlichen Klärung des Verhältnisses von Religion und analytischer Psychologie beitragen werden. Gilen

Hostie, R., S. J., *Du mythe à la religion. La Psychologie analytique de C. G. Jung.* 8^o (232 S.) Brügge 1955, Desclée de Brouwer. 120.— Fr. — C. G. Jung hat selber niemals eine systematische Darstellung seiner Psychologie gegeben. Sie dürfte ihm persönlich auch kaum gelingen bei der Eigenart seines Denkens und Forschens, das sich bewußt und auch seiner eigentümlichen und drängenden Dynamik nach nur schwer in die Klarheit und innere Gehaltenheit der Linien zwingen läßt, die ein derartiges Buch bestimmen müßten. Diesen Charakter der Entwicklung in der Psychologie C. G. Jungs bringt der Titel des Buches zum Ausdruck. Vielleicht hätte der Verf., diesem Titel entsprechend, das mythische Moment noch deutlicher herausstellen können, das der Jungschen Auffassung von Religion genetisch und auch konstitutiv eigen ist. Wenn man das umfassende Schrifttum des Züricher Psychologen durchgeht (das vollständige Verzeichnis bei H., S. 205—216, gibt 208 Nummern), ist es nicht schwer, eine Reihe von Widersprüchen in seinen Werken zu finden, auf die seine Kritiker stets hingewiesen haben (vgl. 16). In Wirklichkeit handelt es sich dabei nach H. um eine Weiterentwicklung der Gedanken des Meisters. H. hat sich deshalb dazu entschlossen, in seiner Untersuchung zum Problem der Religion bei C. G. Jung auch das *Werden* dieser Theorien und ihre stetigen Umformungen zu studieren. Er hat damit eine recht mühsame, aber auch dankenswerte Arbeit geleistet. Die Darstellung ist selber so flüssig geworden, daß der Leser kaum noch merkt, wieviel Fleiß und Ausdauer vorausgesetzt werden, ehe solche zuverlässigen Aussagen möglich werden. — Im 1. Teil des Buches behandelt der Verf. die analytische Psychologie unter allgemeineren Gesichtspunkten, ihre Ergebnisse und ihre Grenzen. Er bietet dabei grundlegende Gesichtspunkte, nicht etwa eine erschöpfende Darstellung der Psychologie von C. G. Jung, wie J. Jacobi in ihrem bekannten Buch. Aus diesem Teil ist das 2. Kap. hervorzuheben, besonders mit seinen Untersuchungen über die energetische Auffassung der Libido (28—37), über das Verhältnis von Imago und Symbol (37—48), über die Archetypen (48—67) und den Individuationsprozeß (67—72). In einer guten Analyse und einer Reihe kritischer Gedanken sucht der Verf. die Beziehungen von Archetyp, archaischen Bildern und Engrammen zu klären (57—61). Die von C. G. Jung postulierten Engramme als physiologische Grundlage der Archetypen werden von H. abgelehnt. Im 2. Teil dieser Arbeit legt der Verf. die religionspsychologischen Gedanken der analytischen Psychologie dar: das Verständnis von Religion und religiöser Haltung bei C. G. Jung sowie die Bedeutung, die er den Religionen zuschreibt, auch insofern sie als Konfessionen anzusehen sind. Dementsprechend han-

delt er zunächst von einer „Psychologie de la religion“ (101—147); sodann von den Beziehungen zwischen Psychotherapie und Seelenführung, speziell über den Unterschied zwischen Beichte und psychologischer Analyse (148—166); über Psychologie und Dogma (167—191). Auf der Grundlage seines eingehenden Studiums der Entwicklung von C. G. Jung kommt H. zu dem Ergebnis, daß man ihm *jetzt* nicht mehr zu Recht den Vorwurf eines religiösen Agnostizismus machen kann (147). Dagegen läßt es sich kaum leugnen, daß er in seiner „Erklärung“ z. B. des Dogmas von der Trinität (180—191) von einem Psychologismus gebannt ist, der den Zugang zum Dogma selber verstellt (188). — Der Verf. hat mit dieser Untersuchung einen wertvollen Beitrag zur Religionspsychologie der Gegenwart geliefert.

Gilen

Pfahler, G., *Der Mensch und sein Lebenswerkzeug. Erbcharakterologie*. 8⁰ (423 S., 16 Tafeln) Stuttgart 1954, Klett. 26.— DM. — Der Verf. behandelt in weitgespanntem Bogen die Fragen des Zusammenhanges von charakterologischem Erbe und der in der jeweiligen Umwelt sich betätigenden Selbstentfaltung. Nach der einleitenden Problemstellung (I. Möglichkeiten und Grenzen) werden folgende Sachgebiete abgehandelt: Wege in die Erbcharakterologie (II); Der Erbcharakter als Lebenswerkzeug (III); Gelebtes Leben: Erbarten in der konkreten Verwirklichung (IV); Seele und Leib. Erbcharakter und Rasse (V). — Das besondere Anliegen des Verf. ist eine präzise Scheidung von *Anlage* als „Chance zu Verwirklichungen im Leben“ und *Lebenswerkzeug* als „das Wirkende in allen möglichen Bewirkungen“. Anstelle der „falschen Gleichung: Anlage=Erbgut“ bezeichnet der Verf. als die „richtige: Anlage=Werdemöglichkeit-infolge-eines-bestimmten-Erbgutes“ (58). — Das Werk bietet eine ausgezeichnete Gesamtschau der Probleme von menschlicher Freiheit und Gebundenheit im Raum der Charakterkunde und Tiefenpsychologie.

Trapp

Heistermann, W. E., *Die Wissenschaft vom Menschen als philosophische Anthropologie*. — Hochheimer, W., *Die Bedeutung des Unbewußten für die Pädagogik*. Schriften der Pädagogischen Hochschule Berlin. 8⁰ (32 S.) Berlin 1954, Cornelsen, 1.60 DM. — Es handelt sich um zwei Festreden bei Immatrikulationsfeiern. *Heistermann* gibt einen ausgezeichneten kurzen, im wesentlichen aber umfassenden Aufriß der Stellung des Menschen im Kosmos. Die Sonderstellung des Menschen wird gut mit der „Möglichkeit, sich selbst gegenüberzutreten zu können“ (11), gekennzeichnet. Die „Interpretation des biblischen Mythos vom Sündenfall“ (17) freilich bedürfte einer theologischen Überarbeitung. — *Hochheimer* betont die Bedeutung des Unbewußten im Bereich der zwischenmenschlichen Begegnungen. Von besonderer Wichtigkeit erscheint der Hinweis, daß es der Lehrer immer mit bereits „Vorerzogenen zu tun“ hat. Ob man allerdings sagen kann, „wir verspielen unsere Freiheit schon weitgehend im Bewußtseinsschlaf unserer Kindheit“ (31), erscheint uns fraglich.

Trapp

Mierke, K., *Wille und Leistung*. gr. 8⁰ (295 S.) Göttingen 1955, Verlag für Psychologie. 28.60 DM. — Mit diesen Untersuchungen hat der Verf. einen dankenswerten Beitrag zur angewandten Psychologie geliefert, der vor allem Betriebs- und Arbeitspsychologen interessieren wird. Darüber hinaus bietet er aber auch für die pädagogische Psychologie und die Heilpädagogik Anregungen, die aufmerksame Beachtung und weitere Ausgestaltung verdienen; das gilt vor allem für die experimentellen Untersuchungen und verstehenspsychologischen Analysen über das Leistungspotential und seine Überforderung (134—184) sowie für die Versuche zum projektiven Leistungsverhalten (239—268). In den Experimenten zum Studium der Überforderung beobachtete der Verf. eine Aggressionsphase als Initialsymptom, eine Regressionsphase als Generalsymptom und, im günstigen Fall, eine Restitutionsphase, in der das seelisch-geistige Gleichgewicht wiederhergestellt wird (140). Die Gesetzmäßigkeiten, die M. im Laboratorium feststellte, könnten in fruchtbarer Weise für das Verständnis gewöhnlicher und auch schwieriger Situationen in der Erziehung und Bildung von Kindern und Jugendlichen nutzbar

gemacht werden. In den vorliegenden Untersuchungen ist der Verf. von der Frage nach dem Wirkungs- und Strukturzusammenhang zwischen Wille und Leistung ausgegangen. Vielleicht wäre es im Interesse einer vertieften Analyse günstig gewesen, wenn der Verf. den Strukturbegriff noch näher erläutert hätte, der seinen Gedanken zugrunde liegt. Er faßt ihn, wie uns scheint, im rein formalen Sinn. In diesem Sinne ist die Leistung strukturiert, sowohl in sich selber als in den Potenzen der Tiefenschichten und des geistigen Oberbaues der Persönlichkeit, aus denen sie erwächst. Ähnlich unterscheidet M. im Leistungswillen die dynamische, die formale und die inhaltliche Komponente (z. B. Objektivqualitäten), aus deren verschiedenem Zusammenspiel oder auch Ausfall je verschiedene Phänomene des Wollens und damit auch der Leistung entstehen (282 f.). Die Experimente des Verf. haben sich auf die Direktionskräfte der Leistungen (in ihrer Eigenart als Normal-, Rekord- und Letztleistung) bezogen (25—49), ferner auf ihre Motivations- und Prägungskräfte (50—78 79—109) und auf die ungeübte Funktion (110—133). Das Vorgehen des Verf. ist nicht ausschließlich experimentell, er zieht auch Methoden der vergleichenden und der verstehenden Psychologie heran (so besonders 123—127 161 bis 184). Es ist nicht zu leugnen, daß diese Kombination verschiedenartiger Methoden zu neuen Einsichten führt. Vielleicht hat sie aber den Verf. dazu veranlaßt, seine Analyse von Berichten über vernachlässigte Kinder und von Beispielen frühkindlicher Fehlprägungen (117—123) als „Versuche“ zu bezeichnen, die in nicht ganz zutreffender Weise als gleichrangig neben seinen Experimenten erscheinen.

Gilen

v. Gebtsattel, V. E., Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze. gr. 8^o (414 S.) Berlin 1954, Springer. 38.80 DM. — Die zu einer „Grundlehre von der menschlichen Seinsart“ zusammengefaßten Vorträge und Aufsätze entstammen den Jahren 1913—1953. Sie sind gegliedert in Studien zur speziellen Psychopathologie (I) und Beiträge zur Psychotherapie und Neurosenlehre (II). Obgleich die einzelnen Themen vor allem speziell medizinische Probleme anzeigen, versteht es der Verf. in gleich geistvoller wie tiefer Art der Betrachtung, das einzelne am Horizont von Natur und Person des Menschen zu sehen. So bekommt die Vielfalt der Teile eine geprägte Einheit im Sinne einer Anthropologie im Blickfeld des Arztes und Psychotherapeuten, dessen Grundanliegen: Heimholung des Menschen in den Raum der christlichen Wirklichkeit, immer wieder eindrucksvoll sichtbar wird.

Trapp

Künkel, Fr., Ringen und Reife. Eine Untersuchung über Psychologie, Religion und Selbsterziehung. gr. 8^o (212 S.) Konstanz 1955, Bahn. 10.80 DM. — Als Grundlage des Buches kann man die zwischen Religion und Psychologie stehende Frage bezeichnen: Ist der Mensch in der Lage, den Willen Gottes zu tun, wenn er von überindividuellen Mächten beherrscht wird, die sich seiner Kenntnis entziehen? (54.) Der inzwischen verstorbene Verf. vertritt in diesem Werke wie auch in vielen anderen seiner Veröffentlichungen eine Wir-Psychologie, die er im Vorwort des Näheren als eine theozentrische Psychologie bezeichnet. Wie wesentlich dieser Psychologie, die aus einer langjährigen psychotherapeutischen Arbeit herauswuchs, die Beziehung auf religions-psychologische und auch streng religiöse Probleme ist, ersieht man auch aus dem eigentlichen Aufgabenkreis, den K. ihr zuweist: Es ist die Macht und die Freiheit des Menschen, Gott zu ignorieren, sich auf diesem Boden eine illusorische Welt unechter Werte zu schaffen und an diesen Werten und deren Auswirkungen seelisch zu erkranken und zu leiden (35). Das Buch wendet sich an weitere Kreise, nicht nur der Psychologen und Theologen, sondern an jeden, der mit persönlichen seelischen Problemen ringt oder von den Fragen und Rätseln unserer Gegenwart seelisch und religiös bedrängt wird (und eine entsprechende Vorbildung mitbringt). Wenn man den Maßstab strenger Wissenschaftlichkeit an das Buch anlegt, würde man hin und wieder tiefere Begründungen und sachlicheres, vielleicht auch nüchternes Abwägen wünschen. So etwa, wenn Verf. meint, daß nur Fehlentwicklungen der Seele Objekt exakter wissenschaftlicher Forschung sein können (VII) oder daß die Ichhaftigkeit der menschlichen Natur weder angeboren noch erheblich sei (60); daß Theologe und Sittenlehrer den Willen Gottes nur in-

direkt, d. h. nach der negativen Seite, feststellen können (35). Auf's Ganze gesehen, mindern diese Hinweise aber den Wert nicht, den das Buch unter tiefenpsychologischen und vor allem auch unter pastoralpsychologischen Gesichtspunkten hat. Der psychologisch interessierte Theologe (ohne Psychologie würde er dem „Theologisieren“ verfallen, 20) wird besonders dem 2. Teil des Buches manche Anregung und Weiterführung entnehmen: Abriss einer religiösen Psychologie (39—159). Was K. dort über die unbewußten Mächte (41—52), über das Ich (53—68) und seine Desintegration (84—98), über Idolatrie (118—134) und bewußtes Wachstum (135 bis 159) schreibt, kann ihm ein vielleicht neues Verständnis seelischer Hemmungen und Krisen erschließen. Der 1. Teil des Buches ist einer Beschreibung der historischen Situation gewidmet, die gegenwärtig die Beziehungen von Psychologie und Religion kennzeichnet (1—37). Der 3. Teil (161—208) behandelt die Bedeutung der Tiefenpsychologie für die Selbsterziehung. Was dort über beichtende Meditation gesagt wird (189—208), könnte man pastoralpsychologisch und theologisch nutzbar machen als eine Art meditierende Vorbereitung auf die Beichte. Gilen

Huth, A., Seelische Lebenshilfen. Eine angewandte Psychologie. 8^o (280 S.) Speyer 1955, Pilger-Verlag. 8.50 DM. — Im 1. Kapitel dieses Buches beschreibt der Verf. in konkreter und allgemeinverständlicher Form, was er unter „seelischer Lebenshilfe“ versteht (9—24): sie soll den Menschen zur Entfaltung seiner Persönlichkeit führen, ihm die harmonische Einordnung in die Gemeinschaft ermöglichen und ihm Verständnis für die innere Not des Mitmenschen vermitteln. Aus dieser Zielsetzung ergibt sich eine Reihe von praktischen Problemen, die in dem Buche weiterentwickelt werden. Dabei ist zunächst an brennende Erziehungsfragen zu denken (47—149) sowie an die Welt der Arbeit (149—206). In einem weiteren Kapitel werden praktische Ratschläge für das tägliche Leben vorgelegt (206—232). Sie beruhen auf grundlegenden Erkenntnissen der allgemeinen Psychologie, z. B. über das menschliche Denken und Fühlen. Auch hier läßt der Verf., dem Zweck des Buches entsprechend, das rein Wissenschaftliche bewußt zurücktreten. Aus dem Kapitel über mitmenschliche Beziehungen (233—264) ist besonders hervorzuheben, was H. zur Psychologie der Ehe und der seelischen Ehehilfen sagt. Das Buch ist aus Vorträgen erwachsen und hat auch die Lebendigkeit und Anschaulichkeit des gesprochenen Wortes weitgehend beibehalten. Wer sich über die genannten Problemkreise praktischer Psychologie kurz und zuverlässig orientieren will, wird gern zu diesem Buche greifen. Der geistig Schaffende wird dabei mit Nutzen den Abschnitt über die Technik der geistigen Arbeit (166—195) lesen und überdenken. Gilen

Krönert, G., Parapsychologie und Religion. 8^o (54 S.) Zürich 1952, Origo Verl. 2.80 DM. — Der Abhandlung liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verf. in der Schweizer Parapsychologischen Gesellschaft zu Zürich gehalten hat. Die von subjektiv echter christlicher Religiosität und Offenbarungsgläubigkeit getragene Abhandlung bringt wertvolle Anregungen für ein Gespräch des Christen mit der Parapsychologie. Wir vermögen uns aber der echten Sorge nicht zu erwehren, daß die vorliegende Art der Darstellung einer Spiritualisierung im Sinne des Panpsychismus Vorschub leistet, die letztlich der Philosophie ebenso wie der Theologie entgegensteht und, den Materialismus vorerst überwindend, als dessen anderes Extrem gleich unhaltbar erscheint. Trapp

4. Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie

Heim, K., Die christliche Ethik. Tübinger Vorlesungen. gr. 8^o (292 S.) Tübingen 1955, Katzmann. 15.80 DM. — Die Frage, die sich bei der Lektüre dieses Buches aufdrängt, ist die, ob hier einem bekannten Gelehrten wirklich ein Dienst getan worden ist durch die Veröffentlichung der Nachschrift von Vorlesungen, die vor langen Jahren gehalten wurden (auch wenn er noch selbst die Nachschrift geprüft und autorisiert hat). Was hier als „Christliche Ethik“ Heims vorliegt, ist der Disposition nach ein systematischer Aufbau, in dem nach allgemeinen Grundfragen über die Stellung der christlichen Ethik innerhalb sonstiger Ethiken der Menschheit Individual- und Sozialethik (Sexualethik, Wirtschaftsethik, politische Ethik) abgehandelt sind. Dazu werden selbstverständlich im einzelnen wertvolle

Gedanken entwickelt (über deren Verhältnis zu katholischer Ethik nichts Näheres gesagt zu werden braucht), und mehr als eine Stelle läßt das Ethos des Theologen deutlich spüren. Aber als Ganzes entbehrt das Buch der Durchformung. Schwierige Probleme sind oft genug durch einige beiläufige Sätze erledigt. Zufällige Bemerkungen und hingeworfene Andeutungen, die als lebendiges Wort der Vorlesung vielleicht persönlich und anregend gewirkt haben, nehmen sich in einem systematisch angelegten Buche ganz anders aus. Besonders schwach erscheinen in der Form, wie sie vorliegen, die 36 Seiten über die Wirtschaftsethik. Die Behandlung der wirtschaftlichen Welt zeigt, daß der Theologe dabei sich auf einem ihm fremden Gebiet bewegt. Die „Differenzierung“ oder Arbeitsteilung soll die „eigentliche Ursache unserer wirtschaftlichen Not“ sein (207); sie liegt zwar in der Natur (207) und ist ein Gottesgebot (216), aber sie ist ein Fluch (210) und eine Abnormität (211). Was soll es schließlich heißen, daß die „Trennung“ des Arbeiters von seinem Werkzeug und seinem Produkt etwas „Dämonisches“ sei (212)? Ist ein Walzwerk oder eine Lokomotivenfabrik, in der der Arbeiter Maschine und Produkt nicht besitzen kann wie der Schuster Ahle und Schuh, notwendig vom Teufel? Ausführlich wird von den inhumanen Erscheinungen vergangener Perioden der kapitalistischen Entwicklung gesprochen, was die ethische Frage heute kaum erhellen kann, und es wird der Anschein erweckt, als ob „der Kapitalismus“ einfachhin immer noch von den „Leiden ausgebeuteter Familien“ lebe. — Verf. spricht mit aller Achtung von den Scholastikern des Mittelalters; aber wenn er die Achtung damit begründet, daß sie „das Gewerberecht in die Hand der Kirche zu bekommen suchten“ (236), ist das etwas merkwürdig; ebenso wie die Wiedergabe der Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis der „zwei Stockwerke“ (?) des weltlichen Staates und des Gottesstaates, d. h. der Kirche, deren Zentralstelle eine solche Macht haben müsse, daß „alle irdischen Herrscher von ihr den Staat als Lehen erhalten“ (276). — Es finden sich noch andere seltsame Urteile, so der Satz: „Die Frage der Pflichtenkollision existiert seit dem vierten Laterankonzil im Jahre 1215“ (135), oder die Behauptung, bei Montesquieu sei zum ersten Male der Gedanke eines Parlamentes ausgesprochen (283), oder die Feststellung, in der Weimarer Verfassung sei der Reichstag „der alleinige Träger der Rechtsgewalt“ gewesen (284). Scheeler (42) und der Dichter Lindsey (178) oder die *crux interpretorum* (195) sind wohl nur Druckfehler. — Die Herausgabe ist von einem Schüler Heims besorgt worden, der dadurch seine Verehrung für den alten Lehrer bekunden wollte. Diese Gesinnung in allen Ehren.

Hartmann

Kraus, J., Situationsethik als pastoral- und moraltheologisches Problem. gr. 8^o (62 S.) Mainz 1956, Bischöfliches Ordinariat (Auslieferung: Schmidt u. Co., Mainz). — Die nicht allzu umfangreiche Schrift ist aus dem praktischen Bedürfnis der Unterrichtung über die Situationsethik entstanden und geht darum zugleich der Frage nach, aus welchen Gründen situationsethische Gedanken von so großem Einfluß auf das sittliche Fühlen und Urteilen vieler Menschen auch in der Kirche geworden sind und welche pastoralen Aufgaben sich daraus ergeben. Dabei läßt sich Verf. aber von der Überzeugung leiten, daß die seelsorglichen Aufgaben nur aus einer klaren Erkenntnis der zugrunde liegenden ethischen Probleme richtig angegangen werden können; seine Arbeit wird deshalb zu einer zusammenfassenden Untersuchung über das Kernproblem der Situationsethik. Er betont selbst, daß die Diskussion über die Situationsethik noch keineswegs abgeschlossen sei; jedenfalls aber ist die vorliegende Schrift (vollendet Januar 1956) nicht nur zur allgemeinen Information über den Stand der Frage sehr gut geeignet, sondern greift auch in die wissenschaftliche Diskussion selbst ein. Als das Wesentliche der Situationsethik bestimmt K. das Zurücktreten der allgemeinen Norm vor der „Existenz“. Das Problem des Gesetzes in der Ethik wird darum nach verschiedenen Seiten hin ausgelegt. Neben den Ausführungen über die Bergpredigt und das „Ende des Gesetzes“ im NT sind bemerkenswert die Gedanken über die Freude am Gesetz, zu der erzogen werden soll; K. betont den innigen Zusammenhang zwischen den allgemeinen Seinsgesetzen und einer personalistischen Ethik oder, gleich konkret für christliche Existenz gesagt, zwischen dem Leben in den natürlichen Ordnungen und dem der Nachfolge Christi. Das zugrunde liegende philosophische Problem der

Wesenethik und des Verhältnisses von individueller und allgemeiner Natur leitet zu der besonderen Frage der Individual- oder Existentialnorm des Sittlichen über: in welchem Sinne das konkrete Handeln in der jeweiligen Situation nicht nur unter der Verpflichtung allgemeiner Normen steht, sondern aus der persönlichen Eigenart des einzelnen eine ganz individuelle Verbindlichkeit hat. Für diese schwierige Frage legt Verf. eine eigene Lösung vor. Er ist der Auffassung, daß es „ein existenzialethisch Sittliches von verbindlicher Art“ wirklich gibt; um es zu erkennen, muß nicht nur die objektive Seite der Handlung, ihr Inhalt und Gegenstand, betrachtet werden, sondern ihre subjektive Seite: „An seinem ‚Seinsstand‘ mißt der Handelnde, ob seine Handlung ‚ihm‘ entspreche und er sie deshalb setzen *soll* oder nicht. Die Individualnorm kündigt ihm sein ‚existentielles‘ Sollen!“ In der Begründung greift K. auf Thomas und seine Lehre von der prudentia und dem appetitus rectus zurück. Darin liegt ein aller Beachtung werter Beitrag zur Interpretation dieser, in den gebräuchlichen Darstellungen meist sehr zurücktretenden Gedanken der Ethik des hl. Thomas und zur Herausarbeitung der echten existentiellen Momente im Aufbau der sittlichen Handlung.

Hartmann

Salmon, E. G., The Good in Existential Metaphysics (The Aquinas Lecture 1952). kl. 8^o (93 S.) Milwaukee 1953, Marquette University Press. 2.— Doll. — „Existential Metaphysics“ wird nicht im Sinn der Existenzphilosophie, sondern als Metaphysik der Existenz im scholastischen Sinn verstanden. Die Verf. geht von der Frage aus, wie sich das sittlich Gute zum transzendentalen Guten verhalte. Im Anschluß an Thomas entfaltet sie vom Seienden her die Transzendentalien, insbesondere das Gute; dabei betont sie besonders, daß die transzendentale Gutheit nicht aus dem Wesen, sondern nur aus dem Sein als der Aktualität des Seienden begründet werden kann. Das endliche Seiende ist freilich nicht durch das Sein allein schon schlechthin gut, sondern erst durch ein Wirken. Daher die Grundforderung der sittlichen Ordnung, das Gute zu *tun*. Das sittlich Gute wird dadurch auf das metaphysisch Gute zurückgeführt, daß Gott als das Sein und die Gutheit selbst zugleich letztes Ziel und als solches Norm des sittlich Guten ist. — Wenn die Verf. sich nicht auf die Exegese von Thomastexten beschränkt hätte, sondern auf die Schwierigkeiten der modernen Wertethik gegen die scholastische „Gleichsetzung“ von Sein und Wert eingegangen wäre, hätte sie sich wohl mehr bemüht, auch die Eigenart des „Guten“ im Unterschied vom bloßen „Sein“ herauszuarbeiten, und so angreifbare Formulierungen wie „this *esse* constitutes the *ratio* of the good“ (40), auch mit den hinzugefügten Einschränkungen, vermieden.

de Vries

Scheler, M., Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. 4., durchgesehene Aufl., hrsg. v. Maria Scheler. gr. 8^o (450 S.) Bern 1955, Francke. 22.— sfr.; geb. 26.50 sfr. — Diese Neuausgabe der „Gesammelten Abhandlungen und Aufsätze“ (1915), die in 2. (1919) und 3. (1923) Aufl. unter dem jetzigen Titel erschienen sind, bildet den 3. Band der Gesammelten Werke. Mit großer Sorgfalt ist er von der nunmehr verstorbenen Herausgeberin vorbereitet worden. Er enthält die elf Arbeiten der früheren Auflagen, in einer durch den Zusammenhang nahegelegten etwas veränderten Anordnung. Der Text ist nach der 1. Aufl. (bzw. nach Erstveröffentlichungen in Zeitschriften) gegeben und korrigiert damit viele Unstimmigkeiten der späteren Abdrucke. Manuskripte Schelers waren nicht mehr vorhanden; die Herausgeberin hat eine Anzahl kleiner Textberichtigungen vorgenommen, über die ein eigenes Verzeichnis genaue Rechenschaft gibt; darunter finden sich scharfsinnige Verbesserungen, wie z. B. im „Versuche einer Philosophie des Lebens“ (338) die Ersetzung von „Mollusken- und Wirbeltierranges“ durch „Mollusken- und Wirbeltierauges“, wodurch die Stelle mit ihrem Hinweis auf ein Beispiel von Bergson erst verständlich wird. — Die neue Ausgabe bietet dankenswerte Hilfen des Studiums: Register (das Sachregister ist sehr ausführlich gearbeitet); Anmerkungen zu Text und Fußnoten, in denen an vielen Stellen auf verwandte Darlegungen Schelers verwiesen ist, besonders auf Ausführungen im „Formalismus“, der wenigstens zum Teil in der gleichen Zeit wie die hier gesammelten Abhandlungen entstanden ist. Ein „Bibliographisches Verzeichnis“ enthält die Zusammenstellung der Titel aller Veröffentlichungen Schelers in zeitlicher Abfolge. — Über die Bedeutung

der Abhandlungen Schelers braucht hier nichts gesagt zu werden. Einige, wie gleich die beiden ersten über die Rehabilitierung der Tugend und das Ressentiment, gehören zu seinen bekanntesten und für das Verständnis seiner ethischen Ideen wichtigsten Arbeiten.

Hartmann

Wolf, E., Das Problem der Naturrechtslehre (Freiburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen, 2). gr. 8 (XI u. 119 S.) Karlsruhe 1955, Müller. 9.80 DM. — Mit großer Vorsicht nennt der Untertitel die Absicht des Buches: „Versuch einer Orientierung“. W. geht den verschiedenen Bedeutungen nach, die Naturrecht erhalten kann; auf diese Weise will er zu einer größeren Klärung der gesamten Naturrechtsproblematik kommen. So stellt er in den beiden Hauptkapiteln des Buches dar, wie in den mannigfaltigen Naturrechtstheorien Natur und Recht verstanden worden sind. Für den Begriff der Natur unterscheidet er neun Bedeutungen (Natur als Wesenseigenart, als Ursprünglichkeit, als Echtheit, als Kausalität oder Notwendigkeit, als Idealität [geistige Natur], als Schöpfung, als Natur der Sache, als Vitalität oder Triebnatur und als das Unkonventionelle, Antitraditionalistische); jede wird, zum Teil in weitgehenden Untergliederungen, zugleich aus historischen Formen der Naturrechtslehre entwickelt. In ähnlicher Weise findet er neun Bedeutungen von Recht (objektives Recht, Rechtsüberzeugung, subjektives Recht, Rechtsgefühl, Gerechtigkeit oder richtiges Recht, Nützlichkeit, Sicherheit oder Schutzordnung, Geschichtlichkeit, Gesellschaftlichkeit). In diese beiden Kapitel ist eine erstaunliche Fülle historischen Materials aufgenommen, durch zahlreiche Literaturhinweise bereichert. Meist werden die Positionen früherer Denker nur kurz charakterisiert, nur manchmal genauer ausgeführt; das wesentliche Interesse aber ist systematisch, auf die vielfältigen Bedeutungen und ihre Ordnung gerichtet. Zweifellos dienen die Unterscheidungen, die W. durchführt, in ausgezeichneter Weise dazu, die ganze Mannigfaltigkeit des Naturrechtsdenkens sichtbar zu machen; die Begriffsunterschiede innerhalb dessen, was Naturrecht heißt, sind wohl noch nie so ausführlich aufgewiesen worden. Eine Frage allerdings erhebt sich angesichts des Vorgehens Ws. Er stellt eine große Zahl verschiedener Bedeutungen zusammen; aber die Unterschiede zwischen ihnen haben bei weitem nicht die gleiche Wichtigkeit. Wenn die Auffassung der Natur etwa als Wesensart oder als Triebnatur zu grundlegend anderen Konzeptionen von Naturrecht führt, die in ihrem verschiedenen Werte deutlich zu erkennen sind, so ist das bei anderen Unterscheidungen nicht der Fall; sie geben nur verschiedene Seiten derselben Sache wieder. Darum erweckt es mitunter den Anschein einer gewissen Willkürlichkeit, wenn historische Lehren dem einen oder anderen Naturbegriff zugeordnet sind, und auf der anderen Seite entsteht der Eindruck eines Auseinanderfallens des Naturrechtsgedankens in eine Menge von Auffassungen, wo eher zu zeigen gewesen wäre, wie eine einheitliche Grundidee um ihrer inneren Fülle willen auch bei den gleichen Denkern sich nach verschiedenen Seiten hin ausprägt. W. selber will diesen Zusammenhang sicher nicht leugnen. Im Schlußkapitel (Ergebnisse einer synoptischen Konkordanz der Natur- und Rechtsbegriffe für die Naturrechtslehre) spricht er von einer „geheimen Ordnung des Naturrechtsproblems, die es vielleicht ‚entproblematisieren‘ könnte, wenn unser Denken erst den Zugang zu ihr gefunden haben wird“ (108). Vielleicht hätte von dieser inneren Ordnung doch schon mehr herausgearbeitet werden können. Man möchte vermuten, daß W. dann nicht so stark betont hätte, das Naturrecht sei etwas Nicht-zu-Fassendes, das jedem ordnenden Willen, jedem Versuch eindeutiger Bestimmung sich entziehe. Aber die gegebene Darstellung der Begriffsmannigfaltigkeit ist von hohem Wert, auch wenn sie noch auf eine weitere Durcharbeitung verzichtet. Sie schärft den Blick für eine genauere Erkenntnis dessen, was jeweils im Begriff des Naturrechts gemeint worden ist, und hält das Bewußtsein wach, daß es bei dem Naturrecht um ein Letztes geht, daß sich nie in Begriffe restlos einfangen läßt, obgleich man wohl wissen kann, was Naturrecht *ist*. Am Ende unterscheidet W. den mehrdeutigen *Begriff* und die eindeutige *Funktion* des Naturrechtsgedankens und legt das Funktionieren des Naturrechts als legitimierenden Grundes und normierenden Richtmaßes alles positiven Rechts dar; aber könnte es so funktionieren, wenn wirklich „niemand etwas Gewisses von ihm weiß“ (1)? Kann man das „vor jeder möglichen Reflexion schon immer gegeben sein“ (108 f.) so vom sicheren

Wissen trennen? — Was S. 36 über Augustinus gesagt ist, bedürfte einer Korrektur. Es ist kaum haltbar, daß Augustins Lehre von den zwei Reichen seinem manichäisch beeinflussten Gottesbegriff entstamme, und ebenso muß gefragt werden, ob in der Unterscheidung der *civitas Dei* und der *civitas terrena* wirklich „eine Kluft zwischen göttlicher und natürlich-menschlicher Gerechtigkeit befestigt“ wurde; eine Komplikation der theologischen Diskussion heute aus solcher Kluft kommt doch wohl nicht von Augustinus her. Gegen den Gebrauch, den W. von einigen theologischen Termini macht, ist ein sachlicher Einwand zu erheben. Die *natura pura* meint, in allgemein angenommener Bedeutung, nicht den Urstand vor dem Sündenfall als *status integritatis* (19), und Naturrecht, auf die *natura pura* bezogen, ist nicht das Recht der *ursprünglichen*, absolut gerechten Schöpfungsordnung (32). Es ist schwer, zu sehen, was gemeint ist, wenn von einem geringeren Range des *ius naturae* gegenüber dem *ius divinum positivum* gesprochen wird (32). Sicher bedeutet der theologisch gemeinte *status integritatis* nicht einen *status naturalis* als vorstaatlichen Gesellschaftszustand im Gegensatz zum *status civilis* (80 f.). Hartmann

Auer, A., O. S. B., *Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute*. 8^o (398 S.). Graz 1956, Styria. 14.40 DM. — Der Verf. will die scholastische Naturrechtslehre darlegen, sie gegen andersartige Auffassungen des Naturrechts bei modernen Rechtsphilosophen abgrenzen und einige ihrer Grundgedanken, die in neueren Darstellungen weniger befriedigen, weiterführend klären. Daß das Naturrecht metaphysisch fundiert werden muß, zunächst im Wesen des Menschen (27 112 f.), letztlich in der *lex aeterna* und damit in Gott (51 140), ist ihm selbstverständlich; eben darum lehnt er die idealistischen Lösungen, die das Naturrecht letztlich in einer frei schwebenden Rechtsidee begründen, als Problemverkürzungen ab (38 f. 73 130). Nur darum auch will er das Recht nicht primär von der Gesellschaft her sehen (8); es gibt Rechte, die vorstaatlich sind (232), und das zu betonen, ist heute besonders dringlich, um die Persönlichkeit gegenüber der Übermacht des Kollektivs zu retten (245). Mit dem für das Naturrecht wesentlichen Gedanken, daß die Gesellschaft bzw. der Staat nicht erste Quelle des Rechtes ist, verbindet sich aber der andere Gedanke, daß der Einzelmensch, die Person, auch unabhängig von allem Zusammenschluß zu Gemeinschaften erstes Subjekt des Rechtes ist. Schon der erste Mensch hatte Recht (60). In dieser Betonung der natürlichen Menschenrechte läge nur dann ein „Individualismus“, wenn die Naturnotwendigkeit der Gemeinschaft und des mit ihr gegebenen sozialen Rechtes geleugnet würde. Diese Leugnung könnte man in der Behauptung des Verf. finden, die soziale Natur sei nicht schon mit der Idee ‚Mensch‘ gegeben, sondern komme ihm nur zu, weil er so gemacht sei (27); aber A. sagt im gleichen Satz, die soziale Natur komme dem Menschen als Wesenseigenschaft zu; hier wäre eine weitere Klärung wünschenswert. Daß A. ein natürliches Recht der Gemeinschaft nicht leugnen will, geht klar aus dem 3. Teil des Buches hervor, wo u. a. der Grundsatz aufgestellt wird: Was unsozial ist, ist auch ungerecht (304). Ein weiteres Problem, auf das der Verf. verschiedentlich zu sprechen kommt, ist die Frage, wie die Unveränderlichkeit des Naturrechts mit seiner Anpassungsfähigkeit an die wechselnden geschichtlichen Bedingungen vereinbar sei. Zunächst scheint das Naturrecht zeitlos und geschichtslos zu sein (63); weil es sich aber nicht bloß auf die abstrakte Menschennatur, sondern auf den lebenden, konkreten Menschen bezieht (78), ist es tatsächlich anpassungsfähiger als das positive Recht (82 f.); es ist nicht nur Rahmenrecht (188); man muß in ihm eine zweifache Schicht unterscheiden: die metaphysische Schau und die Auswirkungsbreite (192). Vielleicht hätte hier die Unterscheidung von formaler Unveränderlichkeit der Naturrechtssätze und Veränderlichkeit ihrer „Materie“, d. h. ihres Anwendungsbereiches, zu größerer Klarheit führen können. Etwas befremdlich könnten zunächst die Ausführungen über Naturrecht und Ethik (96 bis 115) und über Recht und Zwang (115—123) erscheinen. Der Verf. wehrt sich dagegen, daß Recht einfach ein Teil der Ethik sei (100). Das Recht, wie es gemeinlich verstanden wird, besagt ja auch zunächst nicht eine sittliche Verpflichtung, sondern eine Befugnis, eine „Freiheit“; die sittliche Pflicht der Gerechtigkeit setzt das Recht in diesem Sinn voraus. Recht und Sittlichkeit voneinander zu trennen, liegt dem Verf. fern (111); Recht kann sich nie gegen Sittlichkeit als verbindlich

behaupten (171). Bezüglich des Zwanges heißt es, die Zwangsausführbarkeit gehöre zum Wesen des Rechtes (117), nämlich als Proprietät (120); das dürfte der allgemeinen Auffassung entsprechen. — Der 2. und der 3. Teil des Werkes behandeln Sonderfragen: Naturrechtliche Axiomatik, die Menschenrechte, naturrechtliche Fragen des Wirtschaftslebens. Hingewiesen sei auf die Abschnitte über die Deklaration der Menschenrechte von 1948, über die Stellung der Verfassungen Österreichs, der Bundesrepublik und Bayerns zum Naturrecht, über die Nürnberger Prozesse, über Mitbestimmung und Gewinnbeteiligung usw. Die Ausführungen des Verf. zu diesen und anderen Fragen sind stets anregend und beachtenswert. de Vries

Link, E., Das Subsidiaritätsprinzip. Sein Wesen und seine Bedeutung für die Sozialethik. 8^o (VIII u. 121 S.) Freiburg 1955, Herder. 8.50 DM. — Diese Mainzer theologische Dissertation behandelt im 1. Teil „das Subsidiaritätsprinzip in der Literatur“, d. h. in „Quadragesimo anno“, bei Pius XII., Leo XIII. und H. Pesch; der Verf. stellt eine auffallende Übereinstimmung des Gedankengutes des letzteren mit „Quadragesimo anno“ fest (34); fast nur bei Pesch findet sich vor der Enzyklika der Ausdruck „subsidiär“ für die staatliche Wirksamkeit, und auch seine Auffassung der „sozialen Gerechtigkeit“ steht ihr nahe (38). Der 2. Teil betrachtet das Subsidiaritätsprinzip in den Gesellschaftssystemen, nämlich im Atomismus der individualistischen Systeme, im Monismus der kollektivistischen Systeme und in der scholastischen Gesellschaftslehre. Weder im Individualismus noch im Kollektivismus ist für das Subsidiaritätsprinzip Platz. In der scholastischen Gesellschaftslehre ist das Ziel der Gemeinschaft das „Gemeinwohl“, und dieses ist nichts anderes als das subsidium, dessen der Mensch zu seiner Vollendung bedarf (70). Im folgenden (71 bis 81) sucht der Verf. das Formelement und damit das Sein der Gesellschaft zu bestimmen. Sicher mit Recht setzt er das Formelement in eine „Ordnung“; aber ist Ordnung nur eine Beziehung und nicht vielmehr ein Beziehungsgefüge, und vor allem: Kann die Form der Gesellschaft, ohne daß ein Zirkel in der Definition entsteht, bestimmt werden als das „Hinsein der Glieder zu dem Ganzen“ (72), d. h. zur Gesellschaft? Das Eine, worauf alle Glieder hingebunden sind und so die Gesellschaft konstituieren, kann wohl nur das gemeinsam zu verfolgende Ziel sein. Dann bleibt aber die Frage: Von welcher Art ist die Beziehung auf das Ziel, die das gesellschaftliche Sein konstituiert? Und was ist das „intentionale Sein“ (78), das der Gesellschaft zukommt? Hier bleibt noch manches zu klären. Der 3. Teil behandelt das „Wesen des Subsidiaritätsprinzips“. Dieses ist zunächst Seinsprinzip, es sagt etwas über das Sein der Gesellschaft aus, nämlich daß sie ihrem Wesen nach subsidiär ist; sodann ist das Prinzip Strukturprinzip der Gesellschaft, bestimmt ihren Aufbau, und drittens ist es ethisches, rechtliches Prinzip für die gesellschaftliche Tätigkeit (88 93—99). Ein eigenes Kap. behandelt das Verhältnis des Subsidiaritätsprinzips zum Solidaritätsprinzip. L. bestimmt dieses dadurch, daß er das Solidaritätsprinzip mehr als die Seele, die leitende Idee, das Subsidiaritätsprinzip mehr als für die äußere Struktur maßgebend betrachtet. Das ist nicht ganz überzeugend. Wird man nicht eher sagen: Das Solidaritätsprinzip bestimmt Sein und Wirken der Gesellschaft in ihrer Doppelseitigkeit: von den Gliedern zum Ganzen und vom Ganzen zu den Gliedern, während das Subsidiaritätsprinzip nur eine Richtung, nämlich die des gesellschaftlichen Ganzen auf das Wohl seiner Glieder, hervorhebt (vgl. 103)? Weitere Kapitel behandeln die Beziehung des Subsidiaritätsprinzips zur sozialen Gerechtigkeit und Liebe und seine Bedeutung für die Lösung der sozialen Frage. — Da die Dissertation schon 1948 abgeschlossen wurde, setzt sie sich noch nicht mit der von A. F. Utz unter dem gleichen Titel 1953 herausgegebenen Schrift (vgl. Schol 29 [1954] 465) und der dort von E. Hengstenberg versuchten philosophischen Begründung des Subsidiaritätsprinzips auseinander. Sie hat aber mit ihrer alleseitigen Betrachtung und entschiedenen Verteidigung dieses Prinzips auch so ihren bleibenden Wert. de Vries

Mensching, G., Toleranz und Wahrheit in der Religion. gr. 8^o (196 S.) Heidelberg 1955, Quelle und Meyer. 12.50 DM. — Das Buch breitet eine ansehnliche Menge religionswissenschaftlichen Materials aus und entwickelt, um zu einer Lösung des Toleranzproblems zu kommen, ein eigenes System sorgfältig von-

einander abgegrenzter Begriffe. Dabei ist bemerkenswert, daß M. gegen die auf katholischer Seite übliche Betrachtungsweise es „mit Entschiedenheit“ ablehnt, das Wort Toleranz für die Haltung menschlicher Duldsamkeit dem („nach Ansicht der Kirche“) Irrenden gegenüber zu gebrauchen; er sieht darin eine Verschiebung des Problems von der wesentlichen Frage weg: Religiöse Toleranz bezieht sich auf religiöse Anschauungen und Lebensformen selbst (123). Eigentliche religiöse Toleranz bedeutet für M. „inhaltliche Toleranz“ im Unterschied von der bloß formalen (z. B. des Staates), die fremde Glaubensüberzeugung nur unangetastet läßt. Inhaltliche Toleranz ist „die positive Anerkennung fremder Religion als echter und berechtigter religiöser Möglichkeit der Begegnung mit dem Heiligen“ (16). Für sie tritt M. ein, und er hält die Möglichkeit und Notwendigkeit solcher Toleranz aus den Gegebenheiten der Religionswissenschaft für so klar bewiesen, daß die Ablehnung dieser Toleranz, die „intolerante Absolutsetzung der eigenen Religion“, für ihn „heute stets ein Zeichen mangelnder Einsicht“ ist (161). Das kommt aus einer Überzeugung, der eine gewisse Begeisterung nicht abgeht; etwa die Abschnitte über die Einheit der Religionen und die „Mannigfaltigkeit aus Lebensfülle“ lassen das spüren, und was darin über die positiven Werte des religiösen Lebens der Menschheit gesagt ist, beruht auf einer Kenntnis, die in den vielfachen Formen religiöser Gesinnung und Betätigung lebendige Bewegungen des menschlichen Herzens zu entdecken weiß. In diesen Dingen ist die Religionswissenschaft zuständig, und man wird M. gerne zugeben, daß er auf echte Phänomene hinweist. Soweit sein Begriff der inhaltlichen Toleranz das meint, ist diese Toleranz zweifellos berechtigt, und M. selbst bemerkt, daß die katholische Theologie „außerchristliche Religionen in ihren Höchstwerten erkennen“ könne (13), wenn er auch anderswo wieder so ablehnende Urteile fällt wie dieses, die Kirche habe stets „alle Religionen außerhalb des Christentums für totale Finsternis und Gottesfeindschaft erklärt“ (145). — Neben der genannten Interpretation der inhaltlichen Toleranz steht eine Theorie über die Bedeutung der religiösen Aussagen, mit der M. seine Toleranzidee begründen will. In ihr wird auch den Christen, die von der Wahrheit ihres Glaubens im Sinne von Erkenntniswahrheit überzeugt sind und deshalb die Lehren anderer Religionen, jedenfalls in ihrer Gesamtheit, nicht für wahr halten können, ihr „Mangel an Einsicht“ demonstriert: für M. ist es ausgemachte Sache, daß das Feshalten an der Glaubenswahrheit nur auf einer „verhängnisvollen Verwechslung“ verschiedener Wahrheitsformen, auf einem „Verkennen des Symbolcharakters der religiösen Aussage“ und dem „*rationalen* Mißverstehen“ des (nur *erlebnismäßig* gültigen) Absolutheitsanspruchs der Religion beruht. Grundlegend ist im ganzen, daß M. Wahrheit in der Religion nicht als Erkenntniswahrheit, als rationale Richtigkeit verstanden wissen will, sondern als „numinose Wirklichkeit“; da alle (Hoch-) Religionen auf die eine Wirklichkeit Gottes gerichtet sind, haben sie an der einen Wahrheit teil ohne irgendeinen ausschließlichen Gegensatz unter ihnen, der sich nur dann erhebt, wenn fälschlich religiöse Wahrheit als allgemeinverbindliche Erkenntniswahrheit lehrhaft rationaler Aussagen über objektive Sachverhalte und Begebenheiten verstanden wird. Diese Deutung wird mit großer Selbstverständlichkeit vorgetragen und mit der Unerkennbarkeit des Unendlichen und der Begrenztheit aller menschlichen Erkenntnis weiter begründet. Für M. ist sie Ergebnis heutiger vertiefter Einsicht in die religionsgeschichtlichen Werdengesetze (161), und diejenigen, die über die Wahrheit der Glaubensaussage anders denken, sind ihm „Menschen ohne Organ für die Sprache der Religion und für das, was sie meint“ (135). Die entscheidende Frage nach der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung in Christus, von der der „Absolutheitsanspruch“ des Christentums abhängt, tritt M. nicht ernstlich ins Bewußtsein; mit einer leichten Geste schiebt er die „logisch argumentierenden Absolutheitsbeweise“ aller Religionen als Zirkelschluß beiseite, was zum mindesten zeigt, daß er sich mit Sinn und Weg der Rechtfertigung des christlichen Glaubens nicht sachlich auseinandergesetzt hat; wenn er das je getan hätte, könnte er, auch wenn er diese Begründung als für ihn nicht überzeugend ablehnen zu müssen glaubte, jedenfalls die oberflächlichen Zeilen nicht mehr schreiben, mit denen er die christliche Selbstvergewisserung über die Glaubensgrundlagen mit allen Apologien der Religionen überhaupt in Bausch und Bogen abtut (147). An dieser Stelle wird handgreiflich,

was in der ganzen „religionswissenschaftlichen“ Theorie M.s deutlich ist: daß sie von bestimmten Voraussetzungen ausgeht und aus einer weltanschaulichen Grundanschauung kommt, die an der für den gläubigen Christen wesentlichen Frage überhaupt vorbeisieht. M. selber erkennt an, daß die Religionswissenschaft über die letzte „Wahrheitsfrage“ nicht urteilen könne, die „die hintergründige Richtigkeit der Symbolbeziehung von Ausdruck und Gottheit“ angehe (137 f.); aber die Religionswissenschaft ist auch schon über ihre wissenschaftliche Grenze hinausgegangen, wenn sie eine Theorie entwickelt, die der Wahrheit in der Religion überhaupt einen Sinn gibt, der die im Christentum lebendige und es einfachhin tragende Wahrheitsüberzeugung nur noch als Mißverständnis, und dazu als ziemlich primitives, gelten lassen kann. Der ganze Versuch M.s, religiöse Toleranz zu begründen, endet in Ergebnislosigkeit. Der religiöse Mensch soll in der Wahrheitsfrage zur Toleranz kommen, „ohne darum den eigenen religiösen Standort aufzugeben“, und zugleich bedeutet diese Aufforderung an den gläubigen Christen, seine Überzeugung vom Wirklichkeitswert der christlichen Glaubensinhalte preiszugeben und dafür eine Deutung der religiösen Wahrheit einzutauschen, die den christlichen Offenbarungsglauben schon lange hinter sich gelassen hat. Die von M. gelehrt Toleranz setzt voraus, daß die sie Übenden im letzten Grunde über Religion und religiöse Wahrheit schon einer Meinung sind. Wenn sie das aber sind, erübrigt sich das ganze Problem der Toleranz: Was gibt man sich denn im Ernst gegenseitig zu ertragen, wenn man einig ist und alle Unterschiede des Glaubens als schließlich gleichberechtigte Variationen des einen Religiösen ansieht? Das wirkliche und sehr praktische Problem der Toleranz stellt sich also immer noch als die Frage der rechten Beziehung zwischen Menschen, die sich nicht über ihre religiösen Auffassungen, vielleicht auch nicht darüber, was Wahrheit in der Religion überhaupt bedeutet, einigen können.

Hartmann

Miéville, H. L., Toleranz und Wahrheit, ein philosophisches und politisches Problem. Aus dem Franz. übers. v. E. Stauffer. 8^o (87 S.) Bern 1955, Haupt. 5.— DM. — Der Verf. behandelt das Problem der Toleranz von ausgesprochen liberalem Standpunkt aus. Indes sieht er klar, daß eine Toleranz aus Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit keine echte Duldsamkeit ist (8); auch ein skeptischer Standpunkt begünstigt die Toleranz keineswegs (13). Nun scheint es aber doch nichts Unnachgiebigeres zu geben als die Wahrheit; das Ja schließt hier das Nein aus (10); wie kann also Überzeugung von der Wahrheit einer Lehre mit Duldung ihres Gegenteils vereinbar sein? M. versucht das Problem durch Unterscheidung eines doppelten Wahrheitsbegriffes, eines statisch-absolutistischen und eines dynamischen, „funktionellen“ Begriffs, zu lösen. Nach dem ersteren, den M. in der katholischen Auffassung enthalten sieht, ist Wahrheit etwas unabhängig von unserem Denken Gegebenes, Fertiges, Endgültiges. Nach dem funktionellen Wahrheitsbegriff dagegen kommt die Wahrheit erst in unserem Denken zustande; sie ist „relativ“ nicht im Sinn von „rein subjektiv“ (18), sondern insofern sie stets nur Momente der ganzen Wahrheit enthält und darum weiterer Entfaltung bedarf. Dieser funktionelle Wahrheitsbegriff begünstigt die Toleranz, insofern er gestattet, auch in der abweichenden Auffassung des Mitmenschen Wahrheitsmomente anzuerkennen. Der statische Wahrheitsbegriff dagegen, meint M., führe folgerichtig zur Intoleranz; denn „wahre Toleranz entscheidet nicht zum voraus darüber, was ein Mensch denken muß, um zur Annahme berechtigt zu sein, daß er zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt ist“ (37). Trotzdem gibt M. zu, daß es auch unter den Anhängern des statisch-absolutistischen Wahrheitsbegriffes tolerante Menschen gibt (26), aber, wie es scheint, nur durch eine glückliche Inkonsequenz. Besonders die Idee der Unfehlbarkeit, der Gedanke einer Glaubenspflicht oder gar die Drohung mit dem Zorn Gottes gegen die Ungläubigen scheinen M. mit wahrer Toleranz unvereinbar, da diese stets die Freiheit der geistigen Entscheidung wahre. Eine längere Anmerkung im Anhang (67—70) versucht sogar einen Parallelismus zwischen der katholischen Auffassung und der staatlichen Überwachung der Ideen in totalitären Systemen aufzuzeigen. — Auf die Abhandlung „Toleranz und Wahrheit“ folgt eine zweite, kürzere, über „Freiheit und Demokratie“. Wahre Freiheit kann weder durch einen radikalen Individualismus noch durch einen „sozialen Absolutismus“

gewahrt werden, sondern nur durch eine Auffassung, die sowohl das Recht des Einzelmenschen wie das des sozialen Ganzen anerkennt und etwa „Solidarismus“ oder „solidarischer Personalismus“ genannt werden kann (63); daß die Lehre von der „gegenseitigen Abhängigkeit“ (59) von Einzelmensch und Gemeinschaft gerade unter dem Titel „Solidarismus“ zuerst von H. Pesch S. J. ausführlich dargelegt worden ist, scheint dem Verf. nicht bekannt zu sein. — Trotz manchen trefflichen Bemerkungen im einzelnen und trotz gutem Willen, dem katholischen Standpunkt gerecht zu werden, sind dem Verf. nicht wenige Mißverständnisse unterlaufen. Insbesondere scheint uns das Problem der Toleranz durch seine Unterscheidung eines doppelten Wahrheitsbegriffs nicht gelöst zu werden. Dafür sind die Begriffe der „statischen“ und „funktionellen“ Wahrheit zu schillernd. In diesen Begriffen scheinen drei Gegensatzpaare verbunden zu sein, die keineswegs notwendig miteinander gekoppelt sind. Das erste ist der Gegensatz „Wahrheit an sich“ und „Wahrheit im Denken“; hier stehen fast alle katholischen Denker mit Thomas von Aquin (S. th. 1 q. 16) auf seiten der „Wahrheit im Denken“. Der zweite Gegensatz ist der von erschöpfender und deshalb endgültig abgeschlossener Wahrheit und nicht erschöpfender und deshalb ergänzungsbedürftiger Wahrheit; auch hier stimmen wir dem Verf. zu; von all unserem irdischen Erkennen gilt das Wort: „Stückwerk ist unser Erkennen“ (1 Kor 13, 9). Aber dieser zweite Gegensatz verwandelt sich für den Verf. unvermerkt in einen dritten, nämlich den von endgültig gesicherter und nur vorläufig angenommener Wahrheit. Hier können wir dem Verf. in seinem Zurückschrecken vor jeder endgültigen Festlegung auch in Einzelwahrheiten nicht folgen; gewiß muß auch in diesem Bereich jeder sich die Wahrheit persönlich aneignen; aber wer auf jede endgültige Aussage verzichten will, verfällt damit dem Skeptizismus, da auch jede vorläufige Annahme notwendig irgendeine endgültige Aussage einschließt; (der Verf. selbst scheint uns zum mindesten nahe daran zu sein, die Leugnung jeder endgültigen Wahrheit als endgültige Wahrheit zu setzen). Mit der Unterscheidung des zweiten und dritten Gegensatzpaares wird aber M.s Lösung des Toleranzproblems hinfällig. Gewiß kann ich anerkennen, daß in jedem Irrtum Wahrheitsmomente enthalten sind; aber dann wird jeder, der bestimmte Einzelwahrheiten für endgültig gesichert hält, in der Gesamtheit der Auffassungen des anderen die Wahrheitsmomente und das Irrige unterscheiden; und wenn dann die Toleranz nur durch das Vorhandensein von Wahrheitsmomenten begründbar wäre, würde sie sich eben nicht auf das Irrige in der Auffassung des anderen erstrecken. Und doch beginnt gerade da das Problem der Toleranz; die Wahrheitsmomente „dulde“ ich nicht bloß, sondern erkenne sie positiv an. Im übrigen ist es nicht möglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung alle Mißverständnisse katholischer Auffassungen zu klären; es sei darum auf die ebenso grundsatzfesten wie weitherzigen Ausführungen von A. Hartmann S. J. in seinem Toleranzbuch hingewiesen (vgl. darüber Schol 31 [1956] 150 f.).

de Vries

Schönfeld, W., Zur Frage des Widerstandsrechts. kl. 8^o (62 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer. 4.80 DM. — Über die Frage, die man unter der Bezeichnung „Widerstandsrecht“ zu stellen gewohnt ist, wird trotz dem Titel in dieser Schrift verhältnismäßig wenig gesprochen. Zwar knüpft Sch. an einen zum 20. Juli 1955 erschienenen Artikel des Senatspräsidenten beim Bundesgerichtshof (jetzigen Oberbundesanwalts) M. Güde an. Aber das, was Sch. in diesem Büchlein vorlegt, kreist im wesentlichen um das Problem Naturrecht im allgemeinen und wiederholt, was in seiner „Grundlegung der Rechtswissenschaft“ 1951 und in seinem Buche „Über die Gerechtigkeit“ 1952 (vgl. Schol 29 [1954] 461 f.) schon gesagt war. Es geht darum, daß „man den Gegensatz von Naturrechtslehre und Positivismus, der heute die Geister bewegt und erregt, nicht überspannen darf“ (40): über dem Entweder-Oder von positivistischem oder Naturrechtsdenken stehe „das positive Rechtsdenken als die dritte Möglichkeit“ (56). Das „positive“ Recht in diesem Sinne wird etwa so umschrieben: „ein echtes, rechtes Recht . . ., auf das man sich verlassen kann, ein Recht im juristischen und nicht ‚nur‘ im ‚moralischen‘ Sinne, also ein positives und nicht nur ein natürliches Recht“ (32). Es wird nicht sehr deutlich, was Sch. im Naturrecht als abstrakt, als „tote und tödende Abstraktheit“ (47) bekämpfen will. Im letzten wehrt er sich gegen eine Auffassung von Naturrecht, die im geschicht-

lichen Recht allen Glanz auf das Natürliche fallen und alles übrige im Schatten bleiben läßt (13), gegen den „toten, starren Gegensatz von Natur- und Positivem Recht“ (53). Aber dagegen zu kämpfen hat nun eigentlich nicht mehr viel Sinn: Wer von denen, die heute erstlich für das Naturrecht eintreten, denkt es denn so, daß man ihm vorhalten muß, Naturrecht dürfe nicht „abstrakt“ gegen das positive, geschichtliche Recht abgesondert werden? Es deshalb „positives“ Recht zu nennen, ist sicher nicht zu empfehlen, denn positives Recht heißt nun einmal etwas anderes. Es ist aber im Grunde Spielerei, wenn Sch. den Unterschied von Naturrechtslehre und Positivismus mit dem Gegensatz von positiv und negativ vermengt, und eine willkürliche Voraussetzung ist es, der „Neutralität“ der Naturrechtslehre die „Personalität des Positivismus“ entgegenzusetzen (45 f.). Undeutlich wird seine Stellungnahme, wenn er von einem „christlichen Positivismus“ redet, auf den die kritische, spekulative Philosophie hinführe gegen die Scholastik, die in dem Dualismus von Natur und Gnade verharre, ohne ihn zu überwinden (57). Er zieht dabei Inhalte des christlichen Glaubens in die Frage nach dem Verhältnis von Natur- und positivem Recht hinein, und zwar in einer Weise, die jedenfalls dem katholischen Leser schließlich als eine fast unerträgliche Verwischung aller Grenzen erscheinen muß. Die Naturrechtslehre passe besser zum natürlichen Denken, während der christliche Gedanke der Inkarnation dem positiven Rechtsdenken zugeordnet sei (41); Recht dürfe nicht gedacht werden im Lichte der Gerechtigkeit, sondern dem der Gnade, das heißt, nicht im Zeichen der Dialektik von Idee und Wirklichkeit, sondern dem der Inkarnation (12 f.). Ist denn die Inkarnation, „um die es in dem christlichen und allem von ihm bestimmten Denken geht“ (47), die „Fleischwerdung des Geistes“ oder die „Verkörperung des Geistes“ (13), die sich in dem „Positivwerden“ des (natürlichen) Rechtes vollzieht? Ist „Gnade“ im christlichen Glauben der Gegenbegriff zu „Natur“, wie Natur in Naturrecht zum Unterschied von gesetztem Recht verstanden wird? Hat der Unterschied von Naturrecht und positivem Recht so einfach etwas mit dem Sündenfall zu tun, und kommt das richtige, „positive“ Verständnis des Rechtes aus der Heilung des Bruches, den die Sünde bewirkt hat, ist es eine Sache des Glaubens an die Heilsgeschichte (54)? — Es ist schade, daß der geistreiche Verf. bei dem Bemühen um lebendiges Begreifen so wenig auf präzises Denken Wert legt. An einer Stelle, an der er selbst den gegen ihn gemachten Vorwurf mangelnder Präzision nicht unberechtigt nennt, gibt er „mit aller begrifflichen Schärfe, deren ich fähig bin“ (51), folgende Zusammenfassung seines Kerngedankens: „Das Naturrechtsdenken ist... ein Durchgang und ein Übergang, eine Art Fegefeuer, das überwunden werden will, weil es in seiner Neutralität negativ ist. Negativ aber ist es deshalb, weil es kritisch oder dialektisch ist, indem es das eine von dem anderen, das Naturrecht von dem Positiven Recht sondert, ohne dabei immer zu bedenken, ob nicht zuletzt auch das Naturrecht positiv sei und positiv sein müsse, weil es ein Höheres als das Positive gar nicht geben kann, so gewiß es dann rein negativ wäre.“ Uns scheint, daß auch diesen Sätzen „begriffliche Schärfe“ in beträchtlichem Maße abgeht. Die Fülle geistreicher Aperçus, die Sch. auszustreuen weiß, kann darum auch bei dem offenen und erwartungsvollen Leser eine gewisse Enttäuschung nicht verhindern. Hartmann

Reinach, A., Zur Phänomenologie des Rechtes. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. 80 (226 S.) München 1953, Kösel. 13.50 DM. — Diese Abhandlung des im ersten Weltkrieg im Alter von 34 Jahren gefallenen Verf. wurde zum erstenmal in Husserls „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ (1 [1913] 685—847) veröffentlicht. Für die Neuherausgabe des bedeutsamen Werkes wird man dankbar sein. Es geht dem Verf. darum, zu zeigen, daß es im rechtlichen Bereich apriorische Wesensgesetze gibt, die von aller positiven Rechtssetzung unabhängig sind. Er leistet dies durch eingehende und äußerst scharfsinnige Analyse verschiedener Rechtsverhältnisse, wie des Versprechens, des Eigentums, der Vertretung usw. In diesen Analysen verbindet sich gründlichste Kenntnis des Rechtes mit der „Wesensschau“ des Phänomenologen. Man wird vielleicht nicht alle vom Verf. aufgestellten Wesensgesetze als solche anerkennen oder auch der Meinung sein, daß zuweilen allzu spitzfindig Wesensunterschiede behauptet werden. Es bleiben aber noch genug Beispiele übrig, die mehr als hinreichend die Grundthese des

Verf. beweisen. Die apriorischen Rechtssätze sind nach dem Verf. auch formal etwas ganz anderes als die positiven Rechtsbestimmungen; sie sind „schlichte Seinsgesetze“, während die positiven Normen sagen, was im sozialen Ganzen sein *soll*. Dieser Unterschied der beiden Sphären wird so sehr betont, daß es sogar heißt, die positive Gesetzgebung brauche sich nicht an die Wesensgesetze zu binden (111), ja könne sie „außer Kraft setzen“ (183). Wenn man fragt, wie es denn möglich sei, daß eine willkürliche Setzung absolut notwendige Wesensgesetze aufhebe, antwortet der Verf.: „Es gelten alle rechtlichen Notwendigkeitszusammenhänge nur unter der Voraussetzung, daß keine entgegengesetzten Bestimmungen vorliegen“ (184). Darum ist die apriorische Rechtslehre etwas ganz anderes als ein „Naturrecht“, das dem Gesetzgeber gegebenenfalls Schranken auferlegt und als ein für alle Zeiten geltendes Idealrecht in Gegensatz zum positiven Recht treten kann. — Schade, daß der Verf. so schließlich doch wieder vor dem Rechtspositivismus die Waffen streckt! Wie unangreifbar muß dieser vor dem ersten Weltkrieg noch erschienen sein!

de Vries

Perego, A., Forma statale e politica finanziaria nel pensiero di Luigi Taparelli d'Azeglio. gr. 8^o (299 S.) Milano 1956, Giuffrè. 1500.— L. — Taparelli gehört zu den großen Erneuerern der scholastischen Philosophie, zumal der Sozialethik, im Italien des 19. Jahrhunderts. Seine zahlreichen Schriften als Professor für Naturrecht und als Begründer der *Civiltà Cattolica* geben einen interessanten Einblick in sein Ringen um eine katholische-scholastische-thomistische Sozialethik und seine energische Auseinandersetzung mit den liberalen Strömungen seiner Zeit. P. hat es in einer umfangreichen und exakten Studie unternommen, die Staatslehre Taparellis in ihrer Anwendung auf die Finanzpolitik der Staaten seiner Zeit zur Darstellung zu bringen. Taparelli ist demnach überzeugt, daß die Finanzpolitik abhängig ist von einer bestimmten Staatsform. Er glaubt, das aus dem praktischen Finanzgebaren der Staaten seiner Zeit ebenso wie aus dem Wesen der verschiedenen Strukturen dieser Staaten zeigen zu können. Zwei Staatsformen stehen einander gegenüber: die konservative-monarchische und die liberale-konstitutionelle. P. zeigt gut, daß nach Taparelli der *entscheidende* Unterschied allerdings nicht die monarchische oder konstitutionelle Staatsform als solche ist, sondern die zugrunde liegende katholische-organische oder liberale-individualistische Staatstheorie dieser damaligen Staaten. Was zu einer das Gemeinwohl schädigenden Finanzpolitik führt, ist im Grunde die rousseausche-individualistische Staatslehre (und im gleichen Atemzuge wendet sich Taparelli auch gegen die suarezianische Auffassung vom Ursprung der Staatsgewalt!) und grundlegender noch (was aus der „protestantischen Gefahr“ im damaligen Italien verständlich wird) der liberalistische Individualismus des Protestantismus: das bei Taparelli immer wiederkehrende „heterodoxe Prinzip“. Somit stehen sich bei Taparelli auch in der Finanzpolitik letztlich eine katholische und eine protestantische Staatsauffassung gegenüber. Taparelli ist persönlich überzeugt, daß erstere zwar nicht notwendig, aber doch konsequenter und vollendeter in der absoluten Monarchie als in einem konstitutionellen-modernen Staatsgebilde sich ausprägt — umgekehrt die „heterodoxe“ Staatslehre. Im Grunde hat Taparelli in überzeugender und eindringlicher Weise die Bedeutung der scholastischen-organischen-katholischen Staatslehre für eine gesunde Finanzpolitik der Staaten gelehrt; in der Ineinsetzung derselben mit einer bestimmten Staatsform ist er einseitig-konservativ-zeitbedingt. — P. fügt seiner interessanten Studie als Anhang einiges aus den zahlreichen unveröffentlichten Schriften Taparellis, die sich zumeist im Archiv der *Civiltà Cattolica* befinden, an.

Fuchs

Pfeil, H., Überwindung des Massenmenschen durch echte Philosophie. 8^o (289 S.) Graz 1956, Styria. — Der große Wert dieses Buches liegt in seinen Überlegungen über Sinn und Bedeutung echter Philosophie. Dazu bringt es eine Fülle von Gedanken, an beste Tradition sich anschließend und immer wieder in überraschender Weise Äußerungen großer Philosophen verwendend. Die wesentlichen Fragen, die sich der Reflexion über die Philosophie selbst dem philosophierenden Geiste stellen, werden mit einer Klarheit und einem Reichtum behandelt, die langes Nachdenken aus philosophischem Eros beweisen, einen tiefen Sinn für die gesamt-

menschliche Bedeutung eines wahrhaften Philosophierens und Einsicht in die Grenzen, die der philosophischen Bemühung gesteckt sind (wenngleich gerade in diesem Punkte der kritische Leser an manchen Stellen weniger Hoffnung auf den Lebens- einfluß der Philosophie als solcher setzen möchte). Darum bildet das Werk eine ganz ausgezeichnete allgemeine Einführung in die Philosophie, die dem Studierenden viele wesentliche Gesichtspunkte eröffnen und dem in der Philosophie Arbeitenden mannigfaltige Anregung und Klarheit vermitteln kann. — P. legt vier Charakterzüge der Philosophie dar, den existentiellen, den perennien, den prinzipiellen und den propädeutischen. Unter dem Titel des *Existentiellen* bemüht er sich, die Motive und seelischen Wurzeln freizulegen, „aus denen das Philosophieren zu allen Zeiten herausgewachsen ist und die es auch in Zukunft als ihre reifste Frucht hervorbringen werden“ (31); im einzelnen nennt er das wissenschaftliche, das künstlerische, das sittliche und das religiöse Motiv. Schon daraus geht hervor, daß für P. Philosophie nicht nur eine Angelegenheit des Denkens und Erkennens ist, sondern zugleich auf Lebens- und Weltgestaltung hindrängt. Der Sinn der *philosophia perennis* wird gegen Fehldeutungen herausgearbeitet. Eine eingehende Behandlung erfährt in diesem Zusammenhange das Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte. Aus dem rechten Begriff der *philosophia perennis* ergeben sich dabei beachtenswerte Forderungen an die wissenschaftliche Behandlung der Philosophiegeschichte, besonders diese, die philosophische Vergangenheit „primär nicht nach dem Grad ihrer Originalität oder dem Ausmaß ihres Einflusses zu bewerten, sondern darnach, welche bereits früher erworbenen Wahrheiten in ihnen aufgehoben sind, welche Wahrheiten sie neu hinzugefügt haben und welche Wahrheiten auf ihre Anregung hin später gefunden werden konnten“ (134). Ihr *prinzipieller* Charakter stellt die Philosophie den Einzelwissenschaften gegenüber und weist ihr die „Lösung der letzten Wesens- und Ursprungsfragen“ zu. An diesem Orte behandelt P. neben dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften hauptsächlich das Problem der Einteilung der Philosophie; dieser Abschnitt (159—179) darf zu den lehrreichsten des ganzen Buches gerechnet werden. Mit dem *propädeutischen* Charakter der Philosophie schließlich ist ihre Stellung gegenüber dem Glauben und der Glaubenswissenschaft gemeint; die Fragen um Wissen und Glauben werden historisch und im Lichte heutiger Problematik ausführlich behandelt. — Diesen Überlegungen über den Geist echten Philosophierens hat P. ein konkretes Ziel gegeben: sie sollen erweisen, wie die Philosophie kraft ihrer Wesenszüge den typischen Verfallserscheinungen des Massenmenschen entgegengesetzt ist und einen Weg zur Überwindung der Krise des Massenmenschen darstellt. Am Anfang ist darum eine Charakteristik des Massenmenschen gegeben: er ist der Herdenmensch, der nicht aus eigener Entscheidung lebt, der Taumelmensch, der keine allgemeinverbindlichen Werte und Normen mehr kennt, der Nurfachmensch, dem der Sinn für das Ganze verlorengegangen ist, und der Nurdiesseitsmensch, dem die Lichter des Jenseitigen erloschen sind. Nach mannigfacher Verknüpfung dieses Ansatzes mit den Charakteristika der Philosophie wird am Schluß zusammenfassend die Philosophie als ein Weg aus der Krise hingestellt. Wohl mit Recht muß ein Einwand erhoben werden, wenn neben der christlichen Religion „gleichermaßen“ die Philosophie als Hilfe genannt und als „außerordentlich wunderbares Heil- und Vorbeugungsmittel“ für den heutigen Menschen bezeichnet ist; das mag Phaidon unbefangen gesagt haben, der Christ kann es so kaum sagen. Man wird die Anregungen, die P. für eine intensive Pflege der Philosophie gibt, sehr ernst nehmen und einige der Erwartungen teilen, die er an eine Ausweitung philosophischer Bildung knüpft; im ganzen scheint sein Bemühen, Philosophie auch von ihrer Lebensmacht und geistigen Kraft her zu begreifen, ihn doch zu Hoffnungen geführt zu haben, in denen ihm nicht alle folgen werden. Vielleicht wird auch der eine oder andere Leser schon durch den Titel des Buches gestört; für die heutige Soziologie ist der Begriff des Massenmenschen schon fragwürdig geworden. Ohne diesen Bezug auf den Massenmenschen und seine von der Philosophie erhoffte Überwindung wäre das, was P. über die echte Philosophie sagt, vielleicht noch reiner und klarer zur Geltung gekommen. Auf jeden Fall aber verdient der Verf. für die philosophische Selbstbesinnung, die den eigentlichen Inhalt des Buches ausmacht, einen großen Dank.

Hartmann

5. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik

Betti, H., O.F.M., *De Magistro Humberto Mediolanensi: Ant 30 (1955) 3—14.* — Grabmann hatte in *RechThAncMéd 1 (1929) 229—239* über eine theologische Summe aus Münchener Privatbesitz berichtet, die den Verfassernamen Hubertus trägt. Sie war von Grabmann c. 1170 datiert worden. Da die Hs 217 fol. zählt und trotzdem nur bis zur Christologie geht, muß das Werk sehr umfangreich gewesen sein. Zitiert wird u. a. in ihr Robert von Melun. B. sucht nun den Verfasser näher aus anderen Mitteilungen zu bestimmen, da ihm leider die Hs selbst — auch nicht in Photokopien, trotz seiner Bitte — zugänglich war. Das wichtigste Zeugnis ist das Chronicon Ottos von Freising in der *Cont. sanblasiana*, wo es zu 1194 heißt: *His temporibus Humbertus Mediolanensis librum qui sic intitulatur ‚Frumenta coelestis mensae‘ et ita incipit ‚Colligite fragmenta ne pereant‘ quantitate et subtilitate insignem scripsit (MonGermHist SS 20, 326).* Das ist nun das von Grabmann angegebene Incipit der Münchener Hs. Schwieriger ist die Frage nach der genauen Bestimmung dieses ‚Mediolanensis‘. Die *Chronica Alberici monachi Trium fontium* berichtet zu 1200 von einem Mailänder Erzbischof Humbertus theologus et cardinalis (*MonGermHist SS 23, 878*). Er habe zehn Jahre in Paris doziert und ein Buch geschrieben *De concordia Veteris et Novi Testamenti*. Da es in dieser Zeit zu Mailand drei Erzbischöfe mit dem Namen Hubert gab, ist ihre Bestimmung nicht leicht. Vielleicht ist Hubert de Pirovano (1206—1211) gemeint, da die Zahl der Regierungsjahre auf ihn paßt. Aber hat er in Paris gelehrt? Auch ist für die Identifizierung mit dem Verfasser der Münchener Summe der verschiedene Buchtitel zu beachten, wenn auch das Vorwort in München die ‚fragmenta‘ auf die Heilige Schrift bezieht und sie sammeln und ordnen will. Aber unser Wissen ist doch wenigstens um die Grundbestimmung, daß es sich um einen Mailänder Hubert handeln muß, sicher bereichert. — Landgraf hat in seiner „Einführung“ neben diesem Mag. Hubertus nur noch fünf andere Werke genannt, die auch *Robert von Melun* nennen. Ich kann diese Zahl um eine weitere Summe nun vermehren. F. Stegmüller wies in *RechThAncMéd 11 (1939) 37* unter neuen Handschriften der Anselmschule auf *Turin, Bibl. naz., Cod. 539 (D. V. 26)* hin, in dem er aus der kurzen Katalogangabe ein Werk der Schule vermutete. Leider war es ihm nicht möglich, die Hs selbst einzusehen, da sie durch Brand und Wasser zu sehr gelitten habe. Die Leitung der Bibliothek hat mir nun sehr entgegenkommend einen Mikrofilm zur Verfügung gestellt. Die Summe (saec. 12.) beginnt mit den Worten: *Quanta dignitate sacra scriptura inter ceteras facultates excellit, eius triplex denotatio innuit. Dicitur autem sacra, sancta et divina.* Das Werk enthält in seiner jetzigen Überlieferungsform nur Gottes-, Trinitäts- und Schöpfungslehre. Interessant ist nun, daß öfter mag. Petrus (Lombardus) und ein mag. Robertus genannt werden, manchmal nebeneinander. Daß letzterer Robert von Melun ist, geht neben der Lehre aus dem eben genannten Incipit hervor. Denn die Einteilung der Schrift findet sich fast wörtlich in dessen Sentenzen: *Testamentum vero vetus ac novum scriptura sacra, sancta et divina vocatur (ed. R. Martin — R. M. Gallet I 168 f.).* Es ist die Einteilung, die sich auch in Roberts Paulinenkommentar findet (1). So haben wir also ein weiteres Beispiel über die Einflußsphäre Roberts, deren relative Kleinheit bisher ja auffallen mußte. Näheres werde ich über die neue Summe noch mitteilen.

Weisweiler

Alain de Lille, *Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables publiées par R. Bossuat (Textes philos. du Moyen Âge, 1). gr. 8^o (224 S.) Paris 1955, Vrin. 900.— Fr.* — Die neue Sammlung unter der Leitung von M. Roques und einer Kommission, der M.-T. d'Alverny, R. Bossuat, M. de Gandillac, A. Vernet und P. Vignaux angehören, will unedierte oder schlecht gedruckte Texte der mittelalterlichen Philosophen herausgeben und evtl. auch eine französische Übersetzung beigegeben. Wir besprachen bereits den 3. Band: G. Dumeige, *Ives, Épîtres à Severin sur la Charité* — Richard de S. Victor, *Les quatre degrés de la violente Charité* (vgl. *Schol 31 [1956] 154*), und zeigen in diesem Heft auch den 2. Band über die „Summa Duacensis“ von P. Glorieux an. Der 1. Band bringt eine Ausgabe des Anticlaudianus des Alanus von Lille aus der Feder

von B. Es ist keine eigentliche textkritische Ausgabe. B. hat 11 Hss der Bibl. nat. zu Paris und von anderen Bibliotheken je eine frühe Hs aus Cambridge, ms. Pembroke Coll. 119 (s. 12), und Brüssel, Bibl. roy., ms. 978 (s. 13), benutzt. Daneben sind u. a. die beiden bisherigen wesentlichen Ausgaben bei Migne und Th. Wright kollationiert. Die Grundlage der Edition ist Cod. lat. 3517 aus dem Jahre 1274 in der Pariser Nationalbibl., von dem nur im Notfall abgewichen wird. Der Apparat zeigt deutlich, daß alle frühen Hss, die verglichen wurden, an manchen Stellen von der gewählten Grundhandschrift abweichen und daß es sich in ihr um einen im 13. Jahrhundert bereits revidierten und leichter lesbar gemachten Text handelt. Vor allem scheint die Brüsseler Hs an diesen Stellen die ältere Tradition vielfach wiederzugeben. Es wird daher notwendig sein, die Forschung auch auf andere frühe Hss, die bereits bekannt sind, auszudehnen. Aber wir haben nun doch schon mit Hilfe des Apparates einen Einblick in die wesentlichsten Varianten und vor allem in den Gesamttext des Werkes. — In der Einleitung hat das interessanteste Kapitel einen Überblick über die Quellen gegeben, die Alanus benutzt hat. Hier arbeitete B. auf seinem eigensten Fachgebiet. Die — gegensätzliche — Gesamtposition übernahm Alanus aus Claudianus Mamertus, *De statu animae* (daher ‚Anticlaudianus‘, da Alanus statt der *Vitia* zur Verschlechterung des Menschen die Tugenden zur Schaffung eines Idealmenschen in seinem großen Gedichtwerk auftreten läßt). Beim Kampf, der zwischen den *Vitia* und *Virtutes* nun entsteht, wird des Prudentius *Psychomachia* Pate gestanden haben. Sehr häufig findet man den Einfluß des Boethius mit seiner *Consolatio philosophiae*, aber auch mit seiner Aristotelesinterpretation der Analytiken und der Arithmetik. Martianus Capella, *De nuptiis Mercurii*, dürfte bei der Beschreibung der Freien Künste wichtige Quelle gewesen sein. Daneben ist aus anderen zeitgenössischen Schriftstellern etwa die Kosmographie des Bernhard Silvester von Bedeutung, um die Fahrt der Klugheit zum Himmel zu schildern. Stark haben Alanus auch die Alten beeinflusst: Virgil, Ovid, Horaz, Lukian u. a. Durch diese Quellen — sei es in direkter oder indirekter Benutzung — werden die frühen, oft seltenen Namen von Helden der Frühzeit gedeckt, von denen Alanus spricht, wie etwa Amphion, Edipodes, Tydeus u. a. — Für die Grundrichtung stellt B. eine Hinneigung zum ‚Neuplatonismus‘ fest. Aber er betont mit Recht, daß andere Richtungen ebenfalls einen bedeutenden Einfluß auf das Werk gehabt haben. Schon der Name Boethius spricht hier eine deutliche Sprache. Alanus hat offenbar aus den verschiedenen Systemen die ihm gerade für sein Gedicht passende Lehre ausgewählt und sie mit eigenem Geist besetzt. Das einzelne System war ihm auch u. E. dabei nicht maßgebend, wie es bereits E. Gilson bemerkt hat: *Les influences d'Aristote, des néoplatoniciens, de Boèce s'y mélangent et s'y confondent sans s'y ordonner* (*La Philosophie au Moyen Age*, Paris 1930, 77; bei B. 33). Weisweiler

Glorieux, P., *La ‚Summa Duacensis‘* (Douai 434). Texte critique avec une introduction et des tables (Textes philos. du Moyen Age, 2). gr. 8^o (148 S.) Paris 1955, Vrin. 630.— Fr. — Künzle, P., O.P., Hat Philipp der Kanzler die *Summa Duacensis* verfaßt?: *FreibZPhTh* 2 (1955) 469—473. — Gl. hat sich seit vielen Jahren mit der Sammelhandschrift Douai 434 (saec. 13) befaßt, so daß er deren maßgebender Kenner ist. Hier sind nun aus der Hs die Stücke von fol. 59—70 veröffentlicht, die der Schreiber der Hs aus einer *Summa de bono* exzerpiert hat. Glücklicherweise hat er dabei die Hinweise auf die Einteilung der ihm vorliegenden Summe mit in sein Exzerpt aufgenommen, so daß es Gl. möglich war, die Einteilung der ursprünglichen Summe wiederherzustellen. Sie handelte zunächst *De bono naturae increato und creato*. Letzteres wurde untergeteilt in *De bono spirituali* (d. h. *De anima*) und *De bono corporali naturali et gratuito*. Beim *bonum gratuitum* wurde zunächst die *immortalitas Ade* behandelt, welche durch die Sünde verlorengehen konnte; dann geht die Darstellung zu *De modo, specie et ordine* über als unverlierbaren Gütern. Im 2.—4. Teil sprach die *Summa De bono in genere*, *De bono ex circumstantia*, *De bono gratiae*. Letzteres wurde in Abhandlungen *De gratia in genere* und in *specie* untergeteilt. Die *gratia in specie* setzt sich aus der *gratia gratis data* (*De inspiratione*, *De opere miraculoso*, *De prophetia*) und der *gratia gratum faciens in angelo* und in *hominē* (*de*

virtutibus, donis etc.) zusammen. Endlich handelte die Summe im letzten Teil de bono gloriae. Erhalten sind die in dieser Inhaltsangabe gesperrt gedruckten Stücke. (In der bei Gl. gedruckten Inhaltsangabe ist leider ‚immortalitas primi hominis‘ nicht kursiv gedruckt, obschon im Editionsteil die Abhandlung erscheint, also erhalten ist.) Die noch vorhandenen Stücke sind mit Ausnahme von *De opere miraculoso* und *De prophetia* im wesentlichen philosophisch gehalten und zeigen deutlich aristotelischen Einfluß. Der wichtigste Traktat, *De anima*, handelt, da leider der Anfang über die Natur und die Potenzen der Seele verloren ist, eingehend noch über den Ursprung der Seele, ihre Unsterblichkeit, ihr Verhalten zum Körper und über die vom Leib getrennte Seele (Lokalisation, Bewegung und Beziehung zur Zeit in diesem Zustand). Das 2. Fragment spricht aus dem Kreis des geschaffenen körperlichen Gutes über die Unsterblichkeit des ersten Menschen als verlierbares Gut, während das 3. Fragment das auch durch die Sünde nicht voll verlierbare konstitutionelle und transzendente Seinsgut *modus, species* und *ordo* im Anschluß an Augustins Dreiteilung des Maßes, der Form und der Ordnung beschreibt. Sehr interessant ist dann das 4. Fragment *De bono in genere*, wo die heute so aktuelle Frage nach der innerlichen Güte der moralischen Akte zur Sprache kommt. Die Güte der Handlung entsteht nach der Summa aus der Verbindung des Aktes mit der rechten Materie. Die Erklärung steht in bewußtem Gegensatz zu den beiden anderen zeitgenössischen Deutungen, nach denen die Güte des Aktes von der Güte des Dinges selbst kommt (*sibi et secundum se*) oder aus diesem Gut, falls es nicht durch den Zweck des Aktes verschlechtert wird. Die erste der zurückgewiesenen Lösungen des Problems würde nach dem Verfasser das *bonum in genere* (z. B. das *reficere pauperem*) nie schlecht machen können; die 2. Lösung aber gibt keine Erklärung des *bonum in genere*, da sie die *causa finalis* betrachtet. Es muß also eine Deutung die richtige sein, welche die *causa efficiens* und *materialis* verbindet. So wird auch der Unterschied zum *bonum ex circumstantia* genügend gewahrt. Man sieht also recht deutlich, wie die Summa sich um die innere Güte des Aktes bemüht. — Aus dem Teil über das *bonum gratiae* ist leider nur die Abhandlung über das Wunder und die Prophetie erhalten, während *De inspiratione* als drittes hierhin gehörendes Gut verlorenging. Da die Summe um 1230 entstanden sein wird, zeigt sich die Problematik aller dieser Fragen im werdenden Aristotelismus der Hochscholastik. Das allein berechtigt die Ausgabe. Gl. bleibt bei seiner früheren Haltung (vgl. *RechThAncMéd* 12 [1940] 104—135), daß die Summe schon aus Gründen des Stils bei aller Ähnlichkeit des Aufbaues und der Beweisführung nicht, wie V. Doucet meinte (*ArchHist Franc* 27 [1952] 531—580), eine Früharbeit des Kanzlers Philipp sei, sondern von diesem benutzt wurde. Auch P. Künzle hat sich erneut näher mit der Autorfrage im oben genannten Artikel beschäftigt, ohne leider die Edition schon benutzen zu können. Er weist nach, daß Petrus v. Bar und wohl auch Odo v. Châteauroux die Summe benutzt haben. Das ist schwer von einem bloßen „Entwurf“ Philipps als Vorarbeit anzunehmen. Daher glaubt auch K. an eine größere veröffentlichte, eigenständige Summe, die Philipp nicht zum Verfasser hat. Ich möchte aber darauf hinweisen, daß etwa die mitgeschriebene „Vorlesung“ Hugos von St. Viktor, die er nachher für *De sacramentis* benutzte, trotz ihres vorläufigen Charakters schon benutzt wurde (etwa in Ps.-Hugo, *Speculum ecclesiae*; vgl. vom Referenten: Zur Einflußsphäre der „Vorlesungen“ Hugos von St. Viktor, in *Mélanges J. de Ghellinck* 534 ff.). Daher kann nur eine eingehende Nachprüfung der *Lehre* uns Gewißheit verschaffen. Sie ist nun durch die Edition ermöglicht.

Weisweiler

9
14.20
Nine Mediaeval Thinkers. A Collection of hitherto unedited texts. Ed. by J. R. O'Donnel C.S.B. (Studies and Texts, 1). gr. 8^o (XI u. 382 S.) Toronto 1955. Pont. Inst. of Med. Studies. — Haring, N. M., The Commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*: *ArchHistDoctrLittMA* 21 (1954) 241—357. — Haring, N. M., S.A.C., The Cistercian Everard of Ypres and His Appraisal of the Conflict between St. Bernard and Gilbert of Poitiers: *MedStud* 17 (1955) 143—172. — Die neue Serie des Päpstl. Instituts für mittelalterliche Studien zu Toronto möchte vor allem auch dazu dienen, die Dissertationen des Instituts leichter der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

In diesem 1. Band sind neun Editionen geboten, die z. T. von den Doktoranden für ihre Arbeit hergestellt wurden. Zu diesem Zweck sind die Einleitungen meist sehr kurz — vielleicht etwas zu kurz — gehalten und bieten manchmal nur die Beschreibung der Handschriften, z. T. allein auf Grund der bisherigen Forschungen, wenn nur die Photokopien der zu edierenden Teile den Herausgebern vorlagen. Auch sind nicht alle Editionen als eigentlich textkritische gedacht, sondern die beste der Hss ist zur Grundlage genommen worden, und die anderen sind in den Apparat gesetzt. Aber auch so gibt die Edition, bis wir eine endgültige Ausgabe haben, gute Hinweise auf die Güte der einzelnen Hss. Das ist besonders heute von Vorteil, wo wir die leichte Möglichkeit einer Teilphotokopie einer unveröffentlichten Hs haben, um sie für eine Spezialstudie zu benutzen. Man wird nun für diese die beste Hs leichter auswählen können und wissen, inwieweit man ihr allein trauen kann. — Von A. Maurer C.S.B. ist die *Sententia super secundum Metaphysicæ* des Adam von Bocfeld gebracht, die wichtig ist als eine der frühesten Aristoteles-erklärungen aus England bereits um die Mitte des 13. Jahrhunderts. A. Monahan schenkt neben dem Proemium aus den *Quæstiones in Metaphysicam* des Peter von Auvergne l. 1 q. 1—3, l. 4 q. 1—2, l. 5 q. 3 11, l. 7 q. 9 25, l. 9 q. 3 und die *Quæstio quodlibetalis* 2, 4, in denen vor allem der Seinsbegriff untersucht wird. Aus der Richard v. Campsall zugeschriebenen *Logica* ediert A. Synan die Kap. 13—16 und 50—61 über das Universale und die Suppositio. J. O'Collaghan S. J. bietet die 2. Quæstion des Prologs zum Sentenzenkommentar von Walter Catton über die intuitive und abstrakte Erkenntnisweise. Da dem Prolog die Klarheit des Aufbaues und der Darlegung fehlt, nimmt C. mit Recht an, daß er, wie der Kommentar selbst, eine *Reportatio* ist, wenn auch hier im Prolog die Überlieferung der beiden Pariser Hss einheitlicher erscheint. Das 1. Quodlibet des Johannes Quidort druckt nach der einzigen bisher bekannten Pariser Hs, *Bibl. nat. cod. lat. 14572*. A. J. Heimann C.PP.S. Es muß 1304 oder 1305 disputiert worden sein. Man spürt noch die lange Zeit (1290—1304), wo Quidort vor dem Eintreten in den Dominikanerorden bei den Artisten war. Aus der *Summa de bono* des Ulrich v. Straßburg lesen wir aus l. 2 tr. 2 cap. 1 und 3—4 sowie aus tr. 3 cap. 1—2 von Fr. Collingwood, die über das göttliche Sein und *De bono dicto secundum veritatem essentiae et secundum denominationem suae causae* handeln. Sehr wertvoll sind besonders wegen der Stellung gegen Ockham die von J. Prezdziecki ausgewählten Quæstionen aus den Schriften des Thomas v. Sutton: aus dem *Quodlibet* 1 q. 12—16, q. disp. 2 art. 1—2, ferner q. disp. 3 und 4. Sie handeln vor allem über die Erkenntnis- und Seelenlehre. — Von anderer Art sind die beiden noch übrigen Editionen dieses Sammelbandes. Denn N. M. Haring hat den Kommentar zu Boethius *De hebdomadibus* des Clarenbalduus v. Arras, den er jüngst fand (vgl. *Schol* 30 [1955] 155 f.), zugleich mit Gilbert Porretas Kommentar zu des Boethius 1. und 2. *Opusculum sacrum* über die Trinität in vollendeter textkritischer Form hier herausgegeben. Besonders die Edition des letzteren Werkes ist eine glänzende Leistung, da 25 Hss dazu benutzt wurden, all, die man kennt. Schon vorher schenkte uns H. eine ähnlich vorzügliche Ausgabe von Gilberts Kommentar zu *De hebdomadibus* des Boethius (*Trad* 9 [1953] 178—211; vgl. *Schol* 30 [1955] 410 f.) und jüngst auch die oben angezeigte zu *Contra Eutychem et Nestorium* mit 24 kollationierten Hss. So haben wir nun Gilberts Kommentar zu allen *Opuscula sacra* des Boethius. Es ist schade, daß die Ausgabe wegen der Schwierigkeiten des Buchmarchtes nicht in einem eigenen Buch zusammen erschien. Doch sind wir nun in der Lage, endlich einen Text zu haben, auf den wir uns bei der so schwierigen Interpretation Gilberts stützen können. Hoffentlich schenkt uns H. diese Untersuchung über Gilberts „Häresien“. Denn es ist eine der dringendsten Aufgaben der Frühcholastik, hier durchzuschauen. — Das belegt auch eine weitere Edition von H. über den Zisterzienser Everard, die wir ebenfalls oben im Titel angaben. Der von J. Leclerq O.S.B. gefundene und von H. früher schon veröffentlichte *Dialog* Everards mit *Ratiis* (vgl. *Schol* 30 [1955] 155), der eine verdeckte Rechtfertigung Gilberts durch den Zisterzienser darstellt, findet sich in der einzigen bisher bekannten Hs der *Bibl. munic. von Cambrai, cod. 259* zusammen mit einem Brief Everards an Urban III. und einer Anfrage eines anderen Zisterziensers B. an Everard. H. hat jetzt auch diese beiden

Briefe veröffentlicht. Im Brief an den Papst versucht Everard Urban zu einer Stellungnahme in den neuen Streitfragen zu veranlassen, darunter auch im Sinn Gilbertinischer Terminologie. Der Brief von B. stellt Everard eine Reihe von Fragen über Ausführungen des Dialogs und des Briefes an Papst Urban. Er berichtet von dem Aufsehen, das besonders der Dialog im Zisterzienserorden gemacht hat, und bittet um Aufklärung und genauer präzisierter Stellungnahme zu einer Reihe gilbertinischer Ideen in ihm. H. möchte den Zisterzienser-Kanonisten von Ypern mit dem gleichen Namen zum Urheber des Dialogs machen. Zwar stimmen Zeit, Pariser Studien und Ordensangehörigkeit zusammen, und es scheint der Dialog auch einige kanonistische Kenntnisse des Verfassers erschließen zu lassen. Aber leider ist eine Vergleichung der Ausdrucksweise bei der sachlichen Verschiedenheit des Dialogs mit der *Summula decretalium quaestionum* nicht möglich, so daß eine gewisse Unbestimmtheit bleibt, die erst durch weitere Funde behoben werden könnte. H. nimmt ferner an, daß wegen der Stilähnlichkeit der Briefschreiber B., ähnlich wie der „Athener“ Ratus, im Dialog eine fingierte Person ist, so daß der Brief von Everard selbst komponiert sei. Fingiert ist sicher Ratus; für den Brief aber ergäbe sich die Schwierigkeit, daß Everardus selbst dann die Schwierigkeiten, die gegen ihn erhoben wurden, zusammengestellt hätte, ohne darauf zu antworten. Das wäre wohl nur möglich, falls der Antwortbrief verlorengegangen ist. Wie dem auch sei, wir haben in diesem Schrifttum einen äußerst interessanten und wertvollen Nachklang des Gilbertstreites aus den beiden letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts bis hinein in den Orden des hl. Bernhard selbst.

Weisweiler

Alexander Minorita, *Expositio in Apocalypsim*. Herausgegeben von A. Wachtel (*Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*). 8^o (LX u. 576 S.) Weimar 1955, Böhlau. 47.80 DM. — Als Begründer der sogenannten weltgeschichtlichen Apk-Auslegung gilt fast überall noch Nikolaus v. Lyra, dessen Kommentar (1329) auf die Folgezeit großen Einfluß ausgeübt hat. Die in den Jahren 1235—1248 entstandene *Expositio in Apocalypsim* des Minoriten Alexander von Bremen, der Nikolaus v. Lyra seine ganze Wissenschaft verdankt, war dagegen kaum bekannt. In den ausführlichen Darstellungen zur Geschichte der Apk-Erklärung bei Bousset und Allo wird sie überhaupt nicht erwähnt. Es ist das Verdienst von A. Wachtel, die in den verschiedensten Bibliotheken Europas schlummernden Handschriften erstmalig untersucht und eine mustergültig kritische Textausgabe veranstaltet zu haben. Der Verf. des Kommentars, von dem wir nicht viel mehr als den Namen wissen, muß ein gebildeter Laie gewesen sein, der als gereifter Mann Minderbruder wurde und wahrscheinlich in Bremen oder Stade gelebt hat. Ob er mit dem Scholastikus der Bremer Domschule, Alexander von Buxtehude, identisch ist, wie Gilson und Kleinhans (vgl. *LThKirche* I 248) gemeint haben, läßt sich nicht beweisen. Seine historischen Kenntnisse hat Alexander aus der Chronik des Frutolf-Ekkehard und der sächsischen Weltchronik geschöpft. Da sich die bisher zugänglichen Kommentare des Petrus Aureoli und des Nikolaus von Lyra inhaltlich und oft sogar wörtlich an die *Expositio* des norddeutschen Minoriten angeschlossen haben, ohne freilich ihre Quelle zu nennen, bringt uns die Edition im wesentlichen nichts Neues. Einzelheiten werden eher den Mediävisten als den Exegeten interessieren. Die neutestamentliche Wissenschaft sieht heute in der welt- bzw. kirchengeschichtlichen Auslegung der Apk nur noch eine Kuriosität und geistige Verirrung. In der Tat haben diese Versuche mittelalterlicher Theologen und ihrer geistigen Nachfahren bis auf den heutigen Tag, die gesamte Weltgeschichte aus der Apk herauszulesen, nichts mit wirklicher Schriftauslegung zu tun. Und doch verbirgt sich hinter der bizarren Form ein echtes theologisches Anliegen: Der Glaube, daß alles Geschehen in Kirche und Welt einem göttlichen Plane entspringt.

Schierse

Brandl, L., *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus. Eine moraltheologische Untersuchung (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. v. M. Müller, 2). gr. 8^o (317 S.) Regensburg 1955, Pustet. 14.60 DM.* — Zu einer in ihrer Aktualität nicht zu unterschätzenden Frage liefert B.s moraltheologische Unter-

suchung einen klärenden Beitrag. Angesichts des chaotischen Sexualverhaltens der Gegenwart und der nicht geringen Ratlosigkeit in der gesamten Sexualpädagogik ist eine stete Neubesinnung auf die Gültigkeit und Anwendbarkeit theologischer und pastoralpädagogischer Prinzipien vonnöten. Noch mehr aber ist es notwendig, sich vor manchen Doktrinen zu hüten, die mit laut reklamiertem Anspruch als alleinige sana doctrina aufzutreten belieben. In einer sehr lesenswerten „Einführung“ gibt B. einen gedrängten Überblick über die „Leitidee der mittelalterlichen Sexualethik“. In diesem Strom geistiger Entwicklung steht auch Alberts Sexualethik. (Wäre es nicht besser, von einer „Sexualtheologie“ zu sprechen?) Das Fesselnde an der Darstellung liegt vor allem darin, daß der Autor Alberts Ringen mit sich selbst und den — teilweise häretischen — Verengungen der voraufgehenden Moraltheologie lebendig darzustellen weiß. Alberts Lehre vom Geschlechtlichen und seinem Gebrauch ist Durchbruch und Befreiung. Aber Albert ist sich keineswegs in allem vollkommen klar. Seine Gesamtaufassung weist — wenigstens in den spekulativen Begründungen — Unebenheiten auf. In ihnen zeigt sich die Schwierigkeit, den damals „modernen“ Aristotelismus mit der traditionellen Theologie in Einklang zu bringen, was erst Thomas voll gelang. Albert hat gegen die zeitgenössischen Mißverständnisse Augustins und Gregors zu kämpfen. Daß man den beiden großen Männern Falsches unterschoben hatte, war man sich in einer Zeit mangelnder historisch-philologischer Kritik nicht bewußt. So stand mancher Irrtum wie ein Rocher de bronze in der Theologie und war nicht so schnell zu beseitigen. Das hat auch Albert nicht vermocht, aber er hat doch wesentlich dazu beigetragen. Die Untersuchung von B. stellt drei Fragen: die nach der „ethischen und metaphysischen Wertung der Sexualität“ (I), die nach der „Ehelehre“ (II) und die nach der Auffassung von „Keuschheit und Jungfräulichkeit“ (III) beim hl. Albert. Das „Schlußwort“ (299—302) faßt Alberts geistige Durchbruchsarbeit noch einmal zusammen, zeigt aber auch, daß der große Dominikaner selbst noch Wegbereiter und Durchgang ist. Eine organischere Zusammenschau der drei Teile wäre wünschenswert gewesen. Ebenso eine letzte Beziehung auf die Personalität des Menschen, in der ja seine eigentliche Gottebenbildlichkeit besteht. Nicht immer ist dem Rezensenten klar, wo der Verf. vom Bericht in die eigene Spekulation übergeht. Aber dies und ähnliches mindert die Qualität des sehr dankenswerten Buches nicht, auch nicht, daß im Vorwort die Dissertation von Van Lun ausgiebiger kritisiert wurde, als angebracht schien. Schweigen wäre hier besser gewesen.

Erlinghagen

Pelzer, A., Note sur les autographes de Saint Thomas d'Aquin à la Bibliothèque Vaticane: RevPhLouv 53 (1955) 321—327. — Für alle, die sich für die Autographen des hl. Thomas, ihre Geschicke und ihren jetzigen Zustand interessieren, ist diese bis in alle Einzelheiten gehende Studie von großem Wert; denn hier sind auch die fehlenden Stücke, die Wandlungen in den letzten Jahrzehnten durch Restaurierung, Einfügung von Photographien einzelner Blätter, deren Originale in anderen Händen sind, und eine ausgiebige Bibliographie aufs genaueste verzeichnet. Es sind die Codices 9850 (Summa contra gentiles, Commentarius in Boëthium, De Trinitate, Super Isaiam prophetam ganz oder teilweise) und 9851 (Commentarius in l. 3 Sententiarum). Cod. 3804 (Sermones) enthält nach Grabmann, dem sich Pelzer anschließt, nicht Anmerkungen von der Hand des Heiligen, wie man lange annahm. Cod. Vat 781, der in Händen von Thomas war, enthält nach P. keine autographischen Teile. M. E. ist hier das letzte Wort vor einer neuen Untersuchung noch nicht gesprochen. Manche Überschriften wenigstens zu De veritate haben mit der littera illegibilis die größte Ähnlichkeit. Die Erklärung durch Diktatschreiben stößt auf Schwierigkeiten.

Pelster

vhd
S. Thomae de Aquino Exposito super librum Boethii de trinitate. Ad fidem Cod. autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum recensuit Br. Dekker. gr. 8^o (243 S.) Leiden 1955, Brill. 22.— fl. — Die große Bedeutung der Erklärung des hl. Thomas zu Boethius De Trinitate hat M. Grabmann in seinem letzten großen Werk für den Begriff der theologischen Erkenntnislehre wie für die Auffassung der Theologie dargetan (vgl. Schol 25 [1950] 254—259). Die bisherigen

Gesamtausgaben ließen durch die Nichtbeachtung oder zu geringe Berücksichtigung des Autographs sehr zu wünschen übrig, da die neue Ausgabe auf Grund des Autographs von P. Wyser nur die 5. und 6. Quaestio textkritisch enthielt (vgl. hierzu Schol 20—24 [1949] 415 ff.). D. hat nun diesen Mangel in vorzüglicher Weise behoben. Neben dem Autograph hat er alle auffindbaren 18 Hss untersucht und herangezogen. Dabei ergaben sich zwei größere Überlieferungslinien (α und β), deren jede mit den Hss ihrer Klasse eng verbunden ist und deren jede unabhängig voneinander vom Autograph abhängen muß. Es zeigt sich, daß die erstere (α) in vielen Fällen die bessere ist. Ihr gehört auch der älteste Cod., Paris, Bibl. nat. cod. lat. 14557 aus dem Ende des 13. Jahrhunderts, an. Leider aber folgen die früheren Druckausgaben alle der schlechteren 2. Überlieferung β . Schon das zeigt, von welcher Bedeutung die neue Edition für die weitere Forschung auch dort ist, wo das Autograph unvollständig überliefert ist. Wir haben in α nun einen recht guten Grund für diese Stellen. Die Durchforschung aller Hss ergab ferner deutlich, daß es keine 2. Redaktion des Werkes durch Thomas gibt, so daß der Text des Autographs als definitive Erklärung anzusehen ist. Ferner wurde eindeutig festgestellt, daß Thomas das Werk nicht vollendete, wie es Trivet bereits andeutete: *inchoatam non perfecit*. Textgeschichtlich bleibt auch bei D. die Frage offen, wie die vom Autograph in α und β gemeinsamen Varianten zu erklären sind. D. sagt mit Recht, daß α nicht von β abhängig ist, auch wenn man eine Korrektur von α durch unmittelbare Nebenbenutzung des Autographs annehmen wollte. Denn es bliebe unerklärlich, warum die unverständlichen falschen Lesarten von β dann nicht von α auf Grund des eingesehenen Autographs auch verbessert worden sind. Auch kann aus dem gleichen Grund α nicht Quelle für β sein, selbst nicht zusammen mit dem Autograph. An eine gemeinsame Quelle von α und β , die also zwischen dem Autograph und diesen beiden Linien liegt, glaubt D. nicht, da sich konkret Varianten in α und β vom Autograph nur durch Lesefehler einer schlecht geschriebenen Hs, wie es eben das Autograph ist, erklären lassen: *Differentiam in his et similibus locis (z. B. probatum gelesen als primo tactum oder vias facta als manifesta) inter utramque traditionem, cuius alia cum autographo consentit, alia vero dissentit, ex apographo communi legibili, quod proponitur, emanare non potest, sed causam antecedentem, scil. ipsum autographum, habet, quod ansam praebuit lectionis falsae (18)*. Aber könnte man nicht ein schlecht und flüchtig geschriebenes erstes Apographum annehmen, das die α und β gemeinsamen Abweichungen vom Autograph bereits hatte und aus dem dann die in den beiden Linien abweichenden weiteren Lesefehler entstanden sind? — D. hatte als Kriterien der Güte der beiden Linien den Text des Autographs. So konnte er auch für den dort fehlenden Teil die Prinzipien der Herstellung herausarbeiten. Grundsätzlich stellte sich dabei, wie bereits gesagt, die Linie α als die bessere heraus. Aber der Vergleich mit dem Autograph an den noch vorhandenen Teilen zeigte ihm auch, daß β hier und da die bessere Überlieferung hat. So hat er nicht schematisch α gedruckt, sondern auch β berücksichtigt. Dort wo die Hss der α -Gruppe untereinander abweichen, hat er gleichfalls textkritisch gesondert; aber auch hier ist er, um dem Subjektivismus in der Auswahl nicht zu verfallen, der Mehrzahl des Hss der Gruppe bzw. der Untergruppe gefolgt, die der Vergleich mit dem Autograph als die bessere gezeigt hatte. Einzelschwierigkeiten der Textgestaltung werden bei der so schwierigen Überlieferung, wenigstens bei den Teilen, an denen das Autograph fehlt, immer bleiben. Aber dem künftigen Forscher zeigt dann der Apparat, wenn er aus inneren Gründen Schwierigkeiten im Text findet, was die andere Gruppe, die ja auch auf das Autograph zurückgeht, überliefert. Er wird leicht aus der vorzüglichen Einführung von D. sehen, ob und inwieweit sein Bedenken textkritisch möglich ist. So hat der Verf. der künftigen Thomasforschung einen ausgezeichneten Dienst geleistet. Weisweiler

Sajo, G., Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie „De mundi aeternitate“. Texte inédit avec une introduction critique. Avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant Super VI^o metaphysicae. 8^o (151 S., 2 Taf.) Budapest 1954 Akadémiai Kiado. — Die Ausgabe der beiden Texte verdanken wir dem Konservator an der Nationalbibliothek von Budapest. Er fand im Ungarischen Nationalmuseum ein anonymes Ms. (Cod. lat. medii aevi 104), das er als *De mundi aeternitate* von

Boethius von Dacien identifizieren konnte. Das Werk war im Stamser Katalog verzeichnet, das Buch verschollen. Im selben Kodex fand sich ein anderes anonymes Ms. *Quaestio super VI^o metaphysicae*, das sich als eine Bearbeitung des schon bekannten Werkes *De necessitate et contingentia causarum* von Siger von Brabant herausstellte. Die Mss. stammen von einer Hand aus dem Ende des 13. oder dem Anfang des 14. Jahrhunderts. Der Text ist gut lesbar, enthält aber zahlreiche Fehler. Die Orthographie und Zeichengebung wurde vom Herausgeber modernisiert. Eine kritische Einleitung (13—79) gibt Rechenschaft über den Stand der Frage (hier auch eine Liste der bekannten gedruckten und ungedruckten Werke des Boethius von Dacien), das Ms., den Verfasser und den Inhalt. Was den Inhalt angeht, so dient die Frage nach der Ewigkeit der Welt als Hintergrund für die Untersuchung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, wobei der Verfasser seine Theorie von der doppelten Wahrheit entwickelt: Die philosophische Wahrheit und die Glaubenswahrheit sind jede wahr in einem relativen Sinne, im Verhältnis zu ihren Quellen. Da ihre Quellen verschieden sind, widersprechen sie einander nicht; sie lassen sich aber auch nicht in ein umfassendes System einordnen, sondern gehören vollkommen getrennten Bereichen an. — Die Ausgabe des ersten Textes nimmt den Raum von S. 83—119, die des zweiten Textes von S. 125—135 ein. Verzeichnisse der Mss., Druckwerke, Zitate und Namen schließen den Band ab. Hinzugefügt sind in photographischer Reproduktion fol. 15^r und 7^v des genannten Kodex. Die Ausstattung der Ausgabe in Papier, Druck und Einband ist vorzüglich. Brugger

x 86 1088^a 8^r 17 el. Aho

Mathaei ab Aquasparta O.F.M. *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia ad fidem codicum nunc primum editae cura P. G. Gál O. F. M.* (Bibl. Franc. schol. medii aevi, 17). gr. 8^o (10 u. 423 S.) Quaracchi Florentiae 1956, Coll. S. Bonaventurae. — Die Einführung der Edition bringt eine sehr bedeutsame Ergänzung zur Forschung von V. Doucet über die Schriften des Mathäus, die dieser bei Gelegenheit der Ausgabe der *Quaestio disputata de gratia* in Bd. 11 derselben Sammlung 1935 und später in ArchFrancHist 18 (1935) veröffentlicht hat. Durch ein von C. Piana im Staatsarchiv zu Bologna gefundenes Bologneser Testament wird Mathäus bereits im August 1273 als ‚doctor in theologia‘ bezeugt. Er wird also im Schuljahr 1273/74 dort gelesen haben und wahrscheinlich damals bereits Magister gewesen sein, falls der etwas unbestimmte Ausdruck ‚doctor‘ so zu interpretieren ist. Er wird also schon damals *Quaestiones disputatae* gehalten haben und nicht erst 1274/76. — Die beiden jetzt von G. veröffentlichten *Quaestiones disputatae* über die verwandten Themata der Schöpfung und Vorsehung sind in 2 Hss erhalten: Assisi, Bibl. commun. cod. 134, und Todi, Bibl. commun. cod. 44. Die erste ist von Mathäus selbst geschrieben, die andere von ihm verbessert worden. Diese wichtigen zusätzlichen Verbesserungen hat G. im Apparat auch mitgeteilt. Die vorliegenden *Quaestiones disputatae* sind an der römischen Kurie zwischen 1279 und 1287 gehalten worden, wahrscheinlich zwischen 1279 und 1284. Eine gute Hilfe bei der Benutzung der Ausgabe wird es sein, daß die entsprechenden Parallelstellen aus der *Summa Alexandrina*, *Bonaventura* und *Thomas v. Aquin* angegeben sind, von letzterem vor allem der *Sentenzenkommentar*, die *Summa theol.*, die *Summa contra gentiles* und besonders *De veritate*, die Mathäus alle benutzt hat. Von den frühen Autoren zog Mathäus vor allem Augustinus bei, dann aber auch Boethius, Gregor M., Anselm v. Canterbury und Richard von St. Victor, daneben ferner Ps.-Dionysius und Johannes Damascenus. Aus dem Verfasser-Verzeichnis am Ende der Edition ist ersichtlich, daß Aristoteles sehr oft genannt wurde. Während die Zitate aus Augustinus dort 2½ Spalten ausmachen, nehmen die Aristotelesstellen fast 1½ Spalten ein. Auch Averroes ist mit Stellen einer halben Spalte noch deutlich in die Einflußsphäre einbezogen, ähnlich wie Bonaventura. Über die Grundrichtung schreibt G. mit Recht, daß der Stoff der beiden Quästionen bereits weit zu dieser Zeit geklärt war: *Intentio proinde Mathaei non erat novas solutiones proponere, sed positionem philosophiae christianae a minoribus traditam exponere. Sed hoc tanta orationis perspicuitate... perfecit* (10). Die Ausgabe selbst ist vorzüglich, wie man es von G. erwarten konnte.

Weisweiler

Johannis Daci Opera nunc primum edidit A. Otto (Corp. Philos. Danicorum Medii Aevi, 1). gr. 8^o (XLVI u. 580 S. in 2 Teilbänden) Hauniae (Kopenhagen) 1955, Gad. — Der erste Doppelband der von A. Otto und H. Roos im Auftrag der Dänischen Gesellschaft für Sprache und Literatur herausgegebenen Corpus der mittelalterlichen dänischen Philosophen bringt die drei bisher bekannten Werke des Johannes Dacus in guter textkritischer Edition: die *Divisio scientiae* (1—44), die *Summa gramatica* (45—512) und das *Sophisma De gradibus formarum* (513 bis 570). Die beigegebene Seitenzahl der Ausgabe gibt bereits einen Einblick auch in die verschiedene Größe der Werke. Die *Divisio scientiae* ist eigentlich eine Einführung in die größere *Summa gramatica*, da sie die Grammatik in den Gesamtaufbau der neuen aristotelischen Wissenschaft einordnet. Man wird durch sie darauf hingewiesen, wie die Freien Künste zwar im 13. Jahrhundert ein neues Gesicht durch die stärkere Betonung der Logik erhalten. Dennoch ist die Grammatik, wie die eingehende Untersuchung des Johannes Dacus belegt, nicht allzusehr in den Schatten gestellt. Die Werke stammen aus seiner Professorentätigkeit an der Artistenfakultät in Paris um 1280, und die *Summa gramatica* zeigt sich deutlich als Ergebnis der dortigen Vorlesung über Priscian. Sie ist in Form der *Quaestio disputata* gehalten. Ideengeschichtlich ist der starke Einfluß des Aristoteles auch hier nun spürbar: *La Somme grammaticale tente d'appliquer à l'antique science du langage transmise par Priscien l'ensemble de l'enseignement scientifique de l'Aristoteles latinus*“ et sa terminologie (XXI). Bei der Aristotelesinterpretation konnte O. deutlich den Einfluß des Averroes feststellen. Interessant ist trotz der stark spekulativen Art der Darstellung der Satz bei der Abhandlung über die Konsonanten „Gibt es Semivokale?“: *Haec autem omnia magis experimento noscuntur quam ratione*. Das Experiment steht also bereits bei Johannes mitten in der formalen Exposition. Die Grammatik setzt im übrigen die *Metaphysik* nach Johannes voraus, da letztere die für eine Einzelwissenschaft notwendigen allgemeinen Prinzipien zu entwickeln hat. Wie die *Summa gramatical* ist auch das *Sophisma De gradibus formarum* nur teilweise erhalten. Sein Entstehen setzt O. mit Recht wegen der Hinweise auf es in der *Summa* vorher an. Wir stehen also mitten in der Zeit des Kampfes um das Problem einer oder mehrerer substantieller Formen. Die Darlegung ist wieder rein philosophisch von Johannes gestaltet und vermeidet die theologische Kontroverse. Dadurch ist sie ein Beleg der Art, wie in der Artistenfakultät die Frage behandelt wurde. Johannes schließt sich der Ansicht an, die mehrere Formen annimmt. Auch hier hat er — wie beide Parteien — Aristoteles, Avicenna und Proklus beigezogen. Die Lehre von der Einheit der Form zerstört nach ihm die echte Naturphilosophie, da sie die *Generatio*, die *Corruptio*, die *Bewegung*, die *Sterblichkeit* des Menschen auflöst. Sie zerstört auch die *Metaphysik*, die übrigens *pars essentialis et principalis philosophiae* einmal genannt wird (531). Denn die Mehrheit der Form folgt aus dem metaphysischen Wesen der *Definitio*, die *ex forma generis et forma differentiae* besteht. Sie folgt auch aus dem Begriff der *Materie*. Denn diese erhält durch die Form ihre Ausdehnung. Deren Grund kann aber nicht geistige Seele sein: *Qui hoc negat, metaphysicam negat* (538). Endlich ist die Einheit der Form auch gegen die Erfahrung (*contra sensibile elementum*, das also auch hier wieder seine Rolle bei Johannes spielt!). Denn beim Tod bleibt die sichtbare Form. — Unsere Erkenntnis der Wissenschaft in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts ist also durch die Edition vielfach gerade bezüglich der Artistenfakultät zu Paris und ihrer Lehrart echt vertieft worden. — G. Gál hat durch einen erneuten Vergleich mit *God. 158 Assisi* in *ArchFrancHist* 49 (1956) 193 f. einige Verbesserungen des Textes bzw. des Apparates der Ausgabe gebracht.

Weisweiler

Béraud de Saint-Maurice, Johannes Duns Scotus, Lehrer unserer Zeit. 8^o (344 S.) Paderborn 1956, Schöningh. 9.80 DM. — Der deutschen Übersetzung, besorgt von J. Hosse, liegt die 2., verbesserte und vermehrte Ausgabe des französischen Originals (1953; 1. Aufl. 1944) zugrunde. Das Geleitwort schrieb † Philotheus Böhner O. F. M. Es ist sicher zu begrüßen, daß so auch der deutschen Öffentlichkeit ein Werk zugänglich wird, durch das ein wahres Bild des großen und oft verkannten Duns Scotus entstehen soll. Die Verfasserin (nach einer Mitteilung in

den CollFranc 26 [1956] 88 ist es die Ursuline R. Lemieux) verfolgt ihr Ziel mit Konsequenz. Sie zeigt zunächst die Schatten, die es zu beseitigen gilt, dann die historische Wahrheit über den Menschen, den Philosophen und den Theologen, endlich dessen Sendung für unsere Zeit (Die romtreue Lehre gegen den Gallikanismus, Die Lehre der Liebe gegen den Jansenismus, Die christliche Lehre gegen den Rationalismus, Die realistische Lehre gegen den Modernismus, Die personalistische Lehre gegen den Materialismus, Eine moderne Lehre für die moderne Naturwissenschaft). Um es gleich vorwegzunehmen, dieser dritte Teil will uns weniger gefallen, weil vieles von dem dort Gesagten nicht ausschließlich für Scotus gilt. Aber die Biographie selber ist anschaulich und eindrucksvoll geschrieben, und die Würdigung des Philosophen (Auf der Suche nach dem unendlichen Gott, Der univoke Seinsbegriff, Zur Formaldistinktion, Der Primat des Willens) und des Theologen (Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens, Die Lehre vom Primat und Königtum Christi) greift die wesentlichen Punkte vortrefflich heraus. Freilich ist so das Ergebnis eine Apologie für Scotus, in der die positiven Werte betont werden und die Kritik an ihm wenn auch nicht ganz verschwindet, so doch stark zurücktritt. Letzteres läßt sich unschwer verstehen, weil manche Verzeichnungen der Wahrheit zu entfernen waren. Man möchte nichts von dem missen, was Verf. geschrieben hat, und könnte trotzdem eine Ergänzung durch kritische Bemerkungen hinzuwünschen. Liegt nicht bei dem doctor subtilis ein gewisser Einbruch des modernen Denkens und Sprechens in den Raum der Philosophie und Theologie vor? Wieweit das Geltung hat, wieweit das Licht- oder Schattenseiten mit sich bringt, das wäre im einzelnen noch zu untersuchen. Verf. unterstreicht die konservative Haltung des Duns Scotus und seine Verbindung mit dem Augustinismus des frühen Mittelalters. Im allgemeinen besteht ein solches Urteil sicher zurecht; es ist aber auch eine Tatsache, daß Scotus nicht mehr an einer der grundlegenden Thesen des Augustinus (mit Thomas gegen Bonaventura!) festhält, welche die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen in demselben Subjekt behauptet. So ließe sich noch vieles anführen. Jedenfalls bietet das Buch eine Fülle von Anregungen für eine Wissenschaft, die sich keinem einseitigen und ausschließlichen Thomismus verschrieben hat, und trägt wenigstens dazu bei, daß das Wort von É. Gilson zumal bei uns in Deutschland nicht mehr wiederholt werden kann: „Unter hundert Schriftstellern, die Duns Scotus lächerlich machen wollten, gibt es nicht zwei, die ihn je gelesen haben, und nicht einen, der ihn verstanden hat“ (51).
Beumer

Eckhart-Studien: K. Heussi, Meister Eckhart. — K. Weiß, Meister Eckharts Stellung innerhalb der theologischen Entwicklung des Spätmittelalters Studien der Luther-Akademie, Neue Folge, 1. 8^o (47 S.) Berlin, Töpelmann. 3 50 DM. — K. Heussi gibt auf engstem Raum (5—28) einen inhaltsgefüllten Bericht über den heutigen Stand der Meister-Eckhart-Forschung. Biographie, Nachgeschichte, Ausgaben, Quellen, Lehrinhalt werden knapp und treffend mit ausgiebiger Literaturangabe behandelt. Von einer pantheistischen sowie von der sogenannten „deutschgläubigen“ Auffassung wird klar Abstand genommen. In der Biographie Meister Eckharts vermißt man einen Hinweis auf den durch Ockham bezeugten Aufenthalt Eckharts in Avignon während des Prozesses. — K. Weiß' Beitrag (29—47) ist ein Vortrag, in dem die Stellung Meister Eckharts innerhalb der theologischen Entwicklung des Spätmittelalters untersucht wird. W. führt aus, daß Eckhart an der Neuerung in der Theologie des 14. Jahrhunderts (Nominalismus) keinen Anteil hat, sondern eine Rückwendung zur Scholastik der Frühzeit mit ihren platonisch-augustinischen Elementen bedeutet. Diese These ist in ihrer Allgemeinheit richtig, müßte aber dahin modifiziert werden, daß die platonisch-augustinischen Elemente in thomistischen Verkleidungen auftreten und daß zwischen augustinischen und dionysischem Platonismus zu scheiden ist, worauf jüngst J. Koch (Köln) aufmerksam gemacht hat. Die „Fehlentwicklungen“ Eckharts sind gerade durch den dionysischen Platonismus mit seiner Überbetonung der Idee des Einen bedingt. Die beiden Beiträge bezeugen die erfreuliche Tatsache, daß die Meister-Eckhart-Forschung nach der hektischen Periode der dreißiger Jahre zur Vernunft und nüchternen Quellenanalyse zurückgekehrt ist.
Roos

Corvino, Fr. H., 'De perfectione specierum' di Ugolino d'Orvieto: *Acme* 7 (1954) 73—105. — Ugolini de Urbe veteri *Tractatus de perfectione specierum* edito per la prima volta di Fr. Corvino: *Acme* 8 (1955) 119—204. — Im 1. Artikel gibt C. eine Einführung in die Ideen des Werkes *De perfectione specierum* des Augustinereremiten Hugolin von Orvieto; im 2. wird dann das Werk selbst erstmals herausgegeben. Es ist ein Teil des ungedruckten Sentenzenkommentars. Der Ausgabe liegen die drei Hss (aus der Bibl. Vaticana und zwei aus München) zugrunde, die den Traktat gesondert bringen. Es bleibt die Frage offen, ob diese Hss bereits eine Arbeit voraussetzen, die das Werk allein überlieferte oder ob sie den Sentenzenkommentar gesondert benutzten. Jedenfalls scheinen sie nach Ausweis der Varianten nicht unmittelbar voneinander abzuhängen. Das Werk zeigt deutlich den noch jüngst von P. A. Zumkeller belegten starken Augustinismus Hugolins (vgl. *Schol* 31 [1956] 311 f.), und so bringt die lange Edition in einer so spekulativen und damals so umstrittenen Frage über die Vollkommenheit der Arten ein gutes und neues Bild dazu. Immer wieder werden Stellen aus Augustinus *De Trinitate*, *Confessiones*, 'De cognitione vitae', *De diversis quaestionibus*, *De Genesi ad litteram*, *De civitate Dei* u. a. herangezogen, um die Grundidee der Spekulation zu belegen. Daneben finden wir Heinrich v. Gent, Jakob v. Viterbo und natürlich Aegidius genannt. Auch Thomas ist zitiert. Mehrmals ist, gerade in der Nähe Augustins, Anselm v. Canterbury genannt. Er steht mit Augustin sofort am Beginn des Werkes, wo kurz der Grundgedanke gekennzeichnet ist, daß nicht die „latitudo“, sondern die „nobilitas“ die Größe der Vollkommenheit bezeichnet: *Aequalitas perfectionum essentialium attenditur penes aequalem imitationem ad primam essentiam; ergo non attenditur penes latitudines in suis speciebus. . . Nam duae latitudines inaequales ut duae albedines aequaliter imitantur Deum, quia sunt secundum eandem ideam creatae secundum Augustinum et Anselmum* (122). Damit ist auch die innere Bedeutung des Streitigen angegeben: Es handelt sich im Gegensatz zu den 'moderni' um eine echte metaphysische Einstellung. Daher kommt auch das Sonderinteresse, das sich in dem Herausschreiben dieser Einzelabhandlung aus dem Gesamtkommentar offenbart.

Weisweiler

Gardeil, H. D., O.P., *L'œuvre théologique du Père Ambroise Gardeil*. 8° (180 S.) Paris (1956), Lethielleux, 600.— Fr. — P. A. Gardeil O.P. († 1931) hat um die Jahrhundertwende den Thomismus in Frankreich neu begründet und zugleich der theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre überhaupt nachhaltige Anregungen und frischen Auftrieb gegeben. Besonders seine beiden Bücher „*Le donné révélé et la théologie*“ und „*La structure de l'âme et l'expérience mystique*“ sind bis heute von großem Einfluß geblieben. Der Verf. bietet keine Biographie, nicht einmal eine Bibliographie (wir werden verwiesen auf die im *BullThom* 1931, 79—92 erschienene, die um einige Nummern ergänzt wird), sondern viel mehr als das. Es ist wirklich eine Einführung in die reiche Gedankenwelt und eine Übersicht über das theologische Schaffen des großen Gelehrten und damit ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des neueren Thomismus und auch zur Geschichte der theologischen Prinzipienlehre. Besonders wird die Verbindung zwischen der — für einen Thomisten selbstverständlichen — Einheitlichkeit des Systems mit der nicht so selbstverständlichen Aufgeschlossenheit für neuere Fragen dem Leser Bewunderung abnötigen. Wenn man etwas vermissen sollte, wäre es am ehesten eine vorsichtige, an einigen Stellen angebrachte Kritik, die durchaus nicht die Verdienste des P. Gardeil zu verkleinern brauchte. Außerdem wäre ein Hinweis auf die auch im deutschen Raum zu beobachtenden Einwirkungen nicht überflüssig gewesen. Vgl. dazu: M. Grabmann, *Die Berechtigung der spekulativen Theologie nach der Auffassung des hl. Thomas von Aquin*: Aus der *Theologie der Zeit*, hrsg. von G. Söhngen, Regensburg 1948, 39 ff.

Beumer