

## Aufsätze und Bücher

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

D e m p f, A., Die Einheit der Wissenschaft (Urban-Bücher, 18). kl. 8<sup>o</sup> (176 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer. 3.60 DM. — Das Buch ist aus einer Nachschrift von Vorlesungen über das Studium universale hervorgegangen, die der Verf. im Sommersemester 1954 an der Münchner Universität gehalten hat. Mit erstaunlich vielseitiger Kenntnis der verschiedensten Wissensgebiete und der Geschichte der Wissenschaften geht D. an die Frage heran, wie die Vielfalt der Wissenschaften zu innerer Einheit verbunden werden kann. Auf keinen Fall ist dies durch einen Methodenmonismus möglich (17); dieser führt nur zu einseitigen Weltanschauungen, zum Materialismus, Naturalismus oder Idealismus (52 f.), nicht aber zu echter Einheit (64). Das Problem der Einheit der Wissenschaft ist wesentlich ein philosophisches Problem (20); freilich kann auch die Philosophie nicht mit einer einzigen Methode einen Forschungsplan aufstellen (19). Aber ihre Aufgabe ist die Besinnung auf die unterschiedlichen Methoden und ihre Zuordnung zu den einzelnen Wissenschaften. D. unterscheidet besonders die morphologische, transzendente und sematologische Methode, als deren Begründer Aristoteles, Kant und Husserl erscheinen (47 f.). Daneben ist oft von der empiristischen Methode die Rede. Die Grundlage der dem Menschen möglichen Wissenschaften kann nur die Anthropologie aufdecken; insofern muß die anthropologische Methode vorangestellt werden (32 f.). D. scheint hier durchaus an eine philosophische Anthropologie zu denken; letztlich muß die Metaphysik wieder erste Philosophie werden, obwohl sie erst nach den Naturwissenschaften die anthropologische Synthese vollzog (167). Dieser Gedanke wird allerdings nicht weiter ausgeführt. — Ein feines Verständnis zeigt der Verf. immer wieder für die geschichtliche Bedingtheit der verschiedenen Geschichts- und Weltbilder. Dabei lehnt er aber jeden historischen Relativismus ab. Dieser selbst wird relativiert: Er entspricht nur der „Sammelstufe“ der Geschichtswissenschaft mit ihrer positivistischen Geisteshaltung (61 66). Demgegenüber betont D. die überzeitliche Natur des Geistes (83); zuerst muß das bleibend Normative gesehen werden, bevor man die genaue geschichtliche Brechung feststellen kann (82). — Dies sind nur einige Andeutungen aus der Überfülle des gebotenen Stoffes. Es ist klar, daß beim Zusammendrängen von so viel Einzelheiten auf engstem Raum nicht alles und jedes hinreichend begründet werden kann. Der Anfänger wird in dieser bunten Vielheit nicht leicht die Einheit finden. Wenn das Studium universale nur in dieser Weise möglich wäre, hätte der Verf. sicher recht mit seiner Bemerkung, ein Studium universale könne für den Nachwuchs nur am Schluß der Fachbildung stehen (168).  
de Vries

M a c d o n a l d, M., Philosophy and Analysis. 8<sup>o</sup> (VIII u. 296 S.) Oxford 1954, Blackwell. 30.— Sh. — M. († 1956) war seit 1948 Herausgeberin der Zeitschrift „Analysis“, in der seit 1933 die Vertreter der sog. „analytischen Philosophie“ ihre Aufsätze veröffentlichen. In diesem Sammelband hat sie 37 der bedeutendsten Beiträge aus den Jahren 1933—1940 und 1947—1953 vereinigt, um dadurch einer weiteren Öffentlichkeit Einblick in das Schaffen dieser philosophischen Richtung zu ermöglichen. In der Einleitung gibt M. einen Überblick über die Geschichte der Bewegung. Ihr Begründer ist G. E. Moore, großen Einfluß auf ihre Entwicklung hatten Russel und Wittgenstein. Die Verbindung mit dem logischen Positivismus ist der analytischen Philosophie nicht wesentlich, wenn auch tatsächlich viele ihrer Anhänger zugleich Positivisten sind. Ihr Grundgedanke ist vielmehr, daß philosophische Probleme durch Analyse der Bedeutung von Wörtern und sprachlichen Formen gelöst werden sollen. Nach Moore müssen dazu die philosophischen Sätze in die Alltagssprache zurückübersetzt werden. Die radikalere, besonders von Wittgenstein beeinflusste Richtung vertritt dabei das Prinzip der Verifizierbarkeit;

d. h., nur die Wörter sind sinnvoll, deren Bedeutung sich auf Gegebenheiten der Sinneserfahrung zurückführen läßt. Dann müssen alle metaphysischen Probleme und Sätze als sinnlos gelten. Die englischen Analytiker sind, wenn man von dem „Bilderstürmer“ Ayer absieht, in der Ablehnung der überlieferten Philosophie meist weniger radikal als die festländischen Anhänger der Richtung. Tatsächlich sind auch nicht alle Beiträge im Geist des radikalen Neupositivismus geschrieben. Die Beiträge sind von M. in neun Gruppen zusammengefaßt: 1. Dichtung, Metaphysik und Sprache; 2. Probleme der Wortbedeutung; 3. Erkenntnis, Überzeugung (belieb) und Behauptung; 4. Sprechen und Behaupten; 5. Logik, Psychoanalyse und Moral; 6. Vorgänge, Zeit und (sprachliche) Zeitform (tense); 7. Wahrscheinlichkeit und Naturgesetze; 8. Das Wahrheitsproblem; 9. Analysis und dialektischer Materialismus. — Durch sprachlogische Analysen kann ohne Zweifel für die Lösung philosophischer Probleme wertvolle Vorarbeit geleistet werden: der Sinn des Problems kann geklärt, Scheinprobleme können als solche entlarvt werden. Aber wie durch bloße Sprachlogik eigentlich philosophische Probleme gelöst werden sollen, ist nicht einzusehen. Philosophie kann nicht auf bloß sprachliche Analyse zurückgeführt werden. Sonst müßte die Entscheidung der Wahrheitsfrage allein den Einzelwissenschaften überlassen werden, und das wäre doch wieder Positivismus.

de Vries

Ayer, A. J., *Philosophical Essays*. 80 (XII u. 289 S.) London 1954, Macmillan. 18.— Sh. — Das Buch enthält zwölf Einzelabhandlungen A.s, des führenden Kopfes der „analytischen Philosophie“, aus den Jahren 1945—1953. In seinem Frühwerk *Language, Truth and Logic* (1936), das sein Ansehen begründete, formuliert er das positivistische Prinzip der Verifizierbarkeit mit den Worten: „Ein Satz ist für eine gegebene Person dann und nur dann sinnvoll (significant), wenn sie weiß, welche Beobachtungen sie unter bestimmten Bedingungen dazu bringen würden, den Satz als wahr anzunehmen oder als falsch zu verwerfen.“ Entsprechend nahm er damals außer Sätzen, die Sinnesgegebenheiten (sense-data) zum Ausdruck bringen, nur rein analytische oder tautologische Sätze als sinnvoll an; die letzteren haben allerdings nach A. keinen tatsächlichen Inhalt. Um jeder Metaphysik zu entgehen, suchte A. damals diesen Standpunkt folgerichtig durchzuführen, ohne vor den skeptischen Ergebnissen zurückzuschrecken. So sollte z. B. ein physisches Ding der Außenwelt für uns nichts anderes sein als eine logische Konstruktion aus Sinnesgegebenheiten. Gegenüber diesem unentwegten Positivismus bedeuten die vorliegenden Abhandlungen den Versuch, ohne Aufgabe des positivistischen Prinzips doch dem gesunden Menschenverstand wieder zu seinem Recht zu verhelfen. Das zeigt sich besonders in den Abhandlungen über „grundlegende Sätze“ (basic propositions), d. h. Bewußtseinsurteile, über den Phänomenalismus, über Sätze, die Vergangenes betreffen, über unsere Kenntnis der Bewußtseinsinhalte anderer Menschen. A. gibt jetzt zu, daß die Aussagen über physische Dinge nicht auf Sätze über bloße Sinnesgegebenheiten zurückführbar sind. Die einzelne Wahrnehmung genügt zwar nicht, um die Existenz des physischen Dinges zu begründen, wohl aber die Wahrnehmung in Verbindung mit früheren Erfahrungen (138). Aber werden so nicht Sätze über Vergangenes vorausgesetzt, obwohl das Vergangene grundsätzlich nicht beobachtbar ist? A. sucht diese Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er die Zeitbestimmungen in den Sätzen als unwesentlich ausschließt. Aber wird so noch *Vergangenes* erkannt? Bezüglich des Bewußtseins anderer wird eine Art Analogieschluß angenommen. — Die Frage ist nur, ob diese Zugeständnisse an die gesunde Vernunft mit dem positivistischen Ansatz vereinbar sind. Schon die unmittelbaren Bewußtseinsinhalte können nicht auf bloße Sinnesdata beschränkt werden. Vor allem aber kann von den Sinnesgegebenheiten her das reale Dasein der physischen Dinge, des Vergangenen und des fremden Bewußtseins nicht begründet werden, wenn kein erkennbarer notwendiger Zusammenhang zwischen den Sinnesdaten und diesen Objekten besteht. Ein *notwendiger* Zusammenhang ist aber nicht im Sinne A.s „verifizierbar“, nicht einmal „grundsätzlich“. A. selbst nimmt also Sätze an, die durch sein Kriterium nicht zu rechtfertigen sind; insbesondere ist es der metaphysische Satz vom zureichenden Grund, den er in seinen Überlegungen stillschweigend voraussetzt.

de Vries

Owens, J., C. SS. R., *St. Thomas and the Future of Metaphysics* (The Aquinas Lecture, 1957). kl. 8<sup>o</sup> (97 S.) Milwaukee 1957, Marquette University Press. 2.— Doll. — Die Frage des Verf. lautet: Was bedeutet das Lebenswerk des hl. Thomas für die Zukunft der Metaphysik? Zur Lösung dieser Frage legt er zunächst dar, was in der scholastischen Überlieferung unter Metaphysik verstanden wird, dann, welche Bedeutung die so verstandene Metaphysik für das menschliche Leben hat: Sie gibt die natürliche Erkenntnis Gottes und der Seele und begründet damit wichtige Voraussetzungen des Glaubens, und sie ist das Prinzip der Einheit und der Ordnung für die Vielheit der Einzelwissenschaften. Die thomistische Metaphysik hat eine besondere Eignung für diese Aufgaben, weil sie eine streng wissenschaftliche Metaphysik ist und weil sie Metaphysik des Seinsaktes ist. Allerdings ist sie noch keineswegs vollendet. Zunächst muß sie von fremden Zutaten gereinigt werden; dazu rechnet der Verf. die Wolffsche Einteilung der Philosophie, den Begriff des *esse essentiae*, das Vertrauen auf ein unmittelbar einsichtiges Kausalitätsprinzip als Grundlage des Schließens, die von der natürlichen Theologie unterschiedene Ontologie, die Illusion einer unmittelbaren Einsicht des realen Unterschiedes von Wesen und Dasein, eine mißverständliche Auffassung des Identitätsprinzips (53 f.); hier kann man wohl in dem einen oder anderen Punkt verschiedener Meinung sein oder wenigstens eine genauere Erklärung wünschen. Sodann muß nach dem Verf. das Licht der metaphysischen Prinzipien, die in den Werken des hl. Thomas verstreut sind, auf die großen Probleme der Metaphysik wie auf Brennpunkte gesammelt werden. Das alles fordert noch eine Arbeit von Generationen.

de Vries

Robinson, A., *Théorie métamathématique des idéaux* (Collection de Logique mathématique, A 8). gr. 8<sup>o</sup> (186 S.) Paris 1955, Gauthier-Villars. 2400.— Fr. — Henkin, L., *La structure algébrique des théories mathématiques* (Collection de Log. math., A 11). gr. 8<sup>o</sup> (52 S.) ebd. 1956. 990.— Fr. — Die vorliegenden Monographien machen den Leser mit wichtigen Gebieten der mathematischen Logik bekannt. Beide zeigen die gegenseitige Befruchtung der Methoden der mathematischen Logik und der modernen Algebra auf. R. behandelt den Gegenstand der modernen Algebra ausführlich mit den Methoden der mathematischen Logik. Die algebraischen Grundbegriffe werden auf die metamathematischen zurückgeführt. Auf dieser Grundlage erscheinen die klassischen Theorien der Algebra in einem neuen Licht. — Die Monographie H.s ist aus den Vorlesungen entstanden, die der Verf. im Januar 1955 am Institut Henri Poincaré in Paris über die neueste Entwicklung der algebraischen Methoden in der mathematischen Logik gehalten hat. Diesem Ursprung der Arbeit ist es wohl zu verdanken, daß es dem Verf. trotz der Kürze der Darstellung gelungen ist, den Leser unmittelbar in das zentrale Anliegen der heutigen Forschung auf diesem Gebiet einzuführen.

Richter

Meyer, H., *Le rôle médiateur de la logique. Étude métathéorique*. 8<sup>o</sup> (240 S.) Assen 1956, Van Gorcum. 12.50 DM. — Der Verf. stellt sich die Aufgabe, die Aporie zwischen der mathematischen Logik und ihrer Anwendung in den Naturwissenschaften zu lösen. Bezüglich der mathematischen Logik nimmt er den Ansatz des Intuitionismus Brouwers an, und indem er von der inneren Erfahrung („intuition“) der Zeit ausgeht, glaubt er nicht nur, wie Brouwer, den Begriff der natürlichen Zahl (15 f.), sondern auch die Cantorsche Mengenlehre (186 f.) begründen zu können. Der Verf. scheint uns dabei aber an der eigentlichen Problematik der Grundlagenforschung vorbeizugehen. Den Begriff der Abbildung (correspondence ou application) kann man in einer reflexen Begründung nicht „naiv“ aus unserer „Intuition“ hinnehmen. Es hätte wohl die weitere Entwicklung des Intuitionismus, vor allem aber die operative Grundlegung der Logik und Mathematik bei P. Lorenzen (1950) berücksichtigt werden müssen. Die Lösung der Aporie versucht der Verf. im 2. Teil. Dabei geht er ausführlich auf die geschichtliche Problematik ein. Die Rolle der Logik sieht er in der Vermittlung zwischen unserer Erfahrung und ihrer systematischen Aufarbeitung in der wissenschaftlichen Theorie. Er hebt mit Recht den „schöpferischen“ Charakter unserer Erkenntnis

hervor (208), vermag dabei aber den Idealismus nicht zu überwinden (218). Die Diskrepanz zwischen Erfahrung und Theorie, wie sie sich in der modernen Physik zeigt, führt ihn zur Annahme einer Kluft zwischen Subjekt und Objekt, Denken und Sein (50). Damit versperrt sich der Verf. den Zugang zur Metaphysik und zur letzten Auflösung der Aporie. — Der Wert der Monographie liegt vor allem darin, daß sie die heutige Problematik der Wissenschaftskritik aufweist. Auch dem scholastischen Philosophen ist damit eine Frage aufgegeben, auf die er vielleicht „in globo“ eine Antwort geben zu können glaubt, aber die volle Antwort noch schuldig ist.

Richter

Hoeres, W., Sein und Reflexion (Forschungen z. neueren Philos. u. ihrer Geschichte, N. F. 11). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 151 S.) Würzburg 1956, Tritsch. 6.— DM. — Der Verf. will den Abfall des modernen Bewußtseins von den naturhaften Einsichten begreiflich machen. Seine entscheidende These ist, der Grund für diesen Abfall sei die „widernatürliche“ Methode der „erhabenen Reflexion“, die in der modernen Philosophie herrschend sei. Die natürliche Erkenntnishaltung des Geistes richtet sich auf das Objekt, und zwar im Gegensatz zum bloß Faktischen auf das Wesen und die mit ihm gegebenen absolut notwendigen Sachverhalte (35). Auch die Reflexion, wie sie in der scholastischen Philosophie verstanden wird, ist „naturhaft einsehende Reflexion“ (37); in ihr wird die objektive Intention des einsehenden Bewußtseins mitvollzogen; sowohl die augustinische wie die aristotelische Richtung innerhalb der Scholastik ist „weit davon entfernt, den Akt der intellectio rein in sich ohne Rücksicht auf sein objektgerichtetes Wesen reflektierend fassen zu wollen“ (39). Im Gegensatz dazu richtet sich die Reflexion der modernen Philosophie, die H. ohne nähere Begründung „erhabene“ Reflexion nennt, auf das bewußte Sein als solches. Diese Schau kann „das Erkennen nicht mehr in seinem wahren Sein als Hinsein auf etwas anderes fassen“ (41). Das soll aber nicht heißen, das Objekt entschwinde dieser Reflexion vollständig; „der fundamentale Unterschied des erhabenen Bewußtseins von der (natürlichen) Einsicht kann... nicht darin bestehen, daß jenem der Bereich des Objektiven als solcher nicht mehr zugänglich sei“ (48). Aber die objektiven Sachverhalte werden nur mehr in ihrer Inhaltlichkeit, nicht in ihrer Notwendigkeit erfaßt (49). Anstelle des Durchdringens der Gegenstände tritt ein rein registrierendes Aufnehmen (51). Auch der Begriff wandelt in der erhabenen Reflexion sein Wesen; er wird zu einem bloßen Agglomerat von „Merkmalen“ (53). Gemeint ist wohl: der notwendige Zusammenhang zwischen einem „Wesen“ und seiner „Wesenseigentümlichkeit“ kann nicht mehr a priori erkannt werden. Daran ändert auch Kants Versuch, durch Synthesis a priori zu notwendigen Sätzen zu gelangen, nichts; und auch Hegel gelingt es nicht, die intelligible Notwendigkeit zurückzugewinnen. Folgerichtig bleibt nur „der skeptische Verzicht auf die intelligible Notwendigkeit“ (80). — Es scheint uns dem Verf. nicht gelungen zu sein, seine Hauptthese überzeugend zu begründen. Es ist nicht einzusehen, warum die Reflexion auf den Aktvollzug gerade die Notwendigkeit der objektiven Sachverhalte dem Blick notwendig entziehen sollte. Jede Reflexion setzt den Akt voraus, auf den reflektiert wird, und ist dieser ein Erkenntnisakt, so kann er nicht ohne Objekt sein und auch nicht ohne es bewußt werden. Die Reflexion bedeutet nur eine Vorbetonung der subjektiven Seite, aber keine Auslöschung des Objektes; warum dies gerade bei der objektiven Notwendigkeit anders sein soll, ist nicht einzusehen. Und selbst wenn diese in der Reflexion weniger beachtet wird, so wird dafür die Aufmerksamkeit um so mehr auf die notwendigen Zusammenhänge hingelenkt, die dem Aktvollzug als solchem eigen sind. Gerade von diesen Notwendigkeitserkenntnissen her will die transzendente Methode, wie sie auch von neueren Scholastikern angewandt wird, die Metaphysik aufbauen. Wir glauben nicht, daß dies notwendig ist; auch die schlichte Einsicht der „natürlichen“, direkten Erkenntnishaltung gibt gesicherte Erkenntnis von Wesensnotwendigkeit. Aber daß die „Rückkehr zu sich selbst“ dem Geist „widernatürlich“ ist und ihn blind macht für alle Wesensnotwendigkeit, wäre doch eine Behauptung, die dem Geist scholastischer Philosophie widerspricht. H. will dies auch nicht von jeder Reflexion sagen, sondern nur von der sog. erhabenen Reflexion. Aber deren wesentlichen Unterschied von

der „naturhaft einsehenden Reflexion“ hat er u. E. nicht einsichtig gemacht. Hier kann also schwerlich der Unterschied zwischen der scholastischen Philosophie und der modernen Philosophie liegen, wenn diese überhaupt als eine einheitliche Größe der Scholastik entgegengesetzt werden kann.

de Vries

K r e m p e l, A., Der hl. Thomas und die Neueren zum Unterschied von Wesenheit und Dasein: ThRev 53 (1957) 1—10. — Angesichts der Tatsache, daß in der Frage des Unterschiedes von Wesenheit und Dasein trotz allem aufgewandten Scharfsinn bisher keine Einigung erzielt werden konnte, vermutet K. einen Fehler schon in der Fragestellung. Die übliche Formulierung der Frage, nämlich: Sind Wesen und Sein in den Geschöpfen real verschieden?, findet sich nicht bei Thomas, sondern erstmals 1276 in den Theoremata de esse et essentia des Aegidius Romanus. Seine bejahende Antwort auf die Frage fand zunächst auch bei begeisterten Anhängern des Aquinaten Widerspruch. K. meint, es handle sich um eine falsche Fragestellung, weil die Frage, ob Wesenheit und Dasein sachlich zusammenfallen oder sachlich verschieden sind, nur dann einen Sinn habe, wenn man voraussetze, daß sowohl „Wesenheit“ wie „Dasein“ ein konkretes Seiendes bezeichnen, während sie in Wirklichkeit Abstracta seien. Fälschlich setzen also beide Parteien voraus, der abstrakte Inhalt der beiden Wörter existiere selbständig in der realen Welt. „Damit wird indirekt die Konkretisierung eines Abstractums im geschöpflichen Raum vollzogen, das Geschöpf vergöttlicht“ (5). Das widerspricht thomistischem Denken. Nach Thomas gilt von keinem Geschöpf, daß es seine Wesenheit und sein Dasein *ist*, sondern nur, daß es beides *hat*. — Die sehr beachtenswerten Ausführungen K. s, die trotz ihrer Kürze eine erstaunliche Fülle von Texten erklären, decken sich sachlich z. T. mit dem, was der Referent in ZKathTh 76 (1954) 343—348 geschrieben hat. In der Tat bringt die übliche Fragestellung die Gefahr mit sich, daß Wesenheit und Sein unvermerkt zu konkreten Seienden gemacht werden; *notwendig* ist dies allerdings nicht. Unterliegt man der Gefahr, so handelt es sich allerdings um eine falsche Fragestellung, *wenn* man dabei voraussetzt, daß Wesen und Sein durch sich selbst, vorgängig zu ihrer Einigung, konkrete Seiende sind. Macht man diese Voraussetzung nicht, so ist die Frage nicht sinnlos, die Antwort aber kann nur negativ sein, weil Wesen und Sein allein in ihrer gegenseitigen Durchdringung ein konkretes Seiendes, und zwar ein einziges, ausmachen, was auch K. betont. Das dürfte ein berechtigter Sinn der Leugnung des realen Unterschiedes sein. Wenn dabei das konkrete Wesen mit „res“, das konkrete Sein mit „ens“ bezeichnet wird, gilt natürlich: „res (et) ens significant omnino idem, sed secundum diversas rationes“ (In 4 Metaph. lect. 2). Anderseits muß aber auch das Verhältnis der Abstracta (oder besser: der vorkonkreten Seinsprinzipien) Sein und Wesenheit bestimmt werden. Beide sind im realen Seienden verwirklicht, freilich nicht selbständig, nicht „eodem modo“, wohl aber nach ihrem Sinngehalt („id quod“). So entsteht die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis, und hier muß ein Unterschied anerkannt werden, auch wenn man beide nicht konkretisiert. Auf den Ausdruck „reale Unterscheidung“, der keineswegs so eindeutig ist, wie es auf den ersten Blick scheint, kommt es dabei gewiß nicht an, wohl aber auf die Sache. Es müßte also vor allem die Fragestellung eindeutiger herausgearbeitet werden. Es müßte geklärt werden, wie Wesenheit und Sein verstanden werden sollen und was der Ausdruck „reale“ bzw. „metaphysische“ Unterscheidung besagen soll. Vielleicht würde man so zu der Erkenntnis kommen, daß die berechtigten Anliegen beider Parteien durchaus miteinander vereinbar sind. — Nebenbei sei noch bemerkt, daß die Thomasdeutung K. s nicht in allem unanfechtbar ist. Insbesondere stimmt es nicht mit Thomas überein, daß kein Geschöpf seine Wesenheit *ist*; in De ente et essentia (c. 5) zitiert Thomas zustimmend das Wort Avicennas: quiditas substantiae simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliud recipiens ipsam (ed. Baur, 41); im Zusammenhang ist dies auch von den *geschaffenen* Geistern gesagt. Der Grund dieser thomistischen These ist die Gleichsetzung der „Materie“ als des letzten tragenden Subjektes mit der Materie als Prinzip der Raumzeitlichkeit und des substantiellen Werdens. Mit dieser These ist nicht gesagt, daß etwas Abstraktes so, wie es von uns abstrakt gedacht wird, existiert. Denn wenn auch, wie K. bemerkt, die Wesenheit „in

abstracto *significatur*“ (c. err. Graec., c. 4), so schließt das nicht aus, daß sie in der Wirklichkeit mit dem entsprechenden Concretum „res eadem penitus“ (ibid.) de Vries  
sein kann.

Schulte, L., Die schöpferische Freiheit. Versuch einer ontologischen Grundlegung (Monographien z. philos. Forschung, 12). gr. 8<sup>o</sup> (124 S.) Meisenheim 1954, Hain. 8.— DM; geb. 10.— DM. — Die Frage: Wie verhält sich die menschliche Freiheit zum Wert? Die Antwort: „Der Wert als Bestimmungsgrund einer Entscheidung wird ... durch die Freiheit des Subjektes geschaffen“ (116). Der 1. systematische Teil erklärt, daß die schöpferische Funktion der Freiheit in der Entdeckung (und der damit anhebenden Verwirklichung) des Wertes bestehe. Diese Entdeckung geschehe vor allem in der Einmaligkeit der Entscheidungssituation und des aus ihren Seinsgründen erfolgenden Wertanrufs; sie stehe sodann in einem aus den vergangenen freien Entscheidungen geknüpften wertschließenden Bedeutungszusammenhang, dem Werthorizont. Die 2. kritische Hälfte der Abhandlung hebt die Auffassung Sch.s von der Zuordnung von Sein — Wert — Freiheit ab von den Absolutsetzungen je eines dieser Momente: von der reinen Wertidealität Nic. Hartmanns und M. Schelers, von dem Unbegriff der grundlosen Sartreschen Freiheit, auch von Heideggers Transzendentalontologie, deren vorgegebene Seinsallgemeinheit die eigentlich geistigen Werte in ihrer Einmaligkeit nicht genügend freigebe, und aus ähnlichem Grund von der Chiffren-Theorie von Jaspers. — Der Problemkreis ist ganz und gar aktuell: Wechselbedingung von Einsicht und Hingabe, Verhältnis allgemeiner und geschichtlich gewordener Werte zur individuellen Situation; auch die erregende Frage des geistigen Seins als Mit-seins mit dem Anderen wird berührt, leider nur behauptend. Geht die der Freiheit zugeschriebene schöpferisch-konstitutive Funktion der Formulierung nach nicht manchmal etwas zu weit, und macht der sachliche Aufweis dagegen nicht eher zu früh halt? Wäre nicht etwa eindeutiger zu analysieren, ob nicht nur die Erkenntnis des situationsgemäßen Wertes, sondern dieser Wert selber letztlich mit-erwirkt wird in dem zwar durch vorerkannte Werthaftigkeit begründeten, aber kraft seiner selbst das Vorgegebene überschreitenden und ausweitenden freien Willensaufschwung, zumal in der den „Werthorizont“ herstellenden Grundentscheidung? Mag die Gefahr eines Wertaktualismus und Wertindividualismus am Rande stehen — keinen Subjektivismus wird dem Verf. vorwerfen, wer die methodische Begrenzung der Arbeit und die wertstiftende Universalität des geistigen Seins des Menschen bedenkt. Allerdings bleibt Sch. trotz der durchgängigen Stellungnahme gegen die Kurzschlüsse der Wertphilosophie der Sichtverkürzung, die diesen zugrundeliegt, in etwa verhaftet: Das Seiende und seine Erkenntnis werden zu linear-rational, zu wenig in der Spannweite ihrer Analogie gesehen. Deshalb die Bezeichnung der Werterkenntnis, die sehr wohl ganzmenschlich-personal sein kann, als „Wertgefühl“; deshalb die Kritik am scholastischen Akt-Potenz-Begriff (16—18 63 f.), der nur nach seiner untergeordneten, „ungeschichtlichen“ Verwirklichung beurteilt wird. Der an sich tiefsitzende Mangel gelangt aber glücklicherweise kaum zur Auswirkung: Sch. setzt immer wieder bei konkreten Phänomenen an, und seine gründliche Gedankenführung wird der Wirklichkeit in hohem Maße gerecht.

Kern

Brentano, F., Religion und Philosophie. Ihr Verhältnis zueinander und ihre gemeinsamen Aufgaben. Aus dem Nachlaß mit Zugrundelegung der Vorarbeiten A. Kastils hrsg. von Franziska Mayer-Hillebrand. 8<sup>o</sup> (XXXVI u. 275 S.) Bern 1954, Francke. 18.— Sfr., geb. 22.— Sfr. — Leider ist die von A. Kastil geplante und teilweise schon vorbereitete Gesamtausgabe der Werke Franz Brentanos nicht verwirklicht worden. Der vorliegende Band stellt ein Teilstück davon dar. Er enthält jedoch nur die philosophischen Teile der Religionstheorie, soweit sie bisher noch unveröffentlicht blieben oder an heute schwer zugänglichen Stellen veröffentlicht wurden. Die theologisch-historischen Abhandlungen, wie „Über die Infallibilität des Papstes“ und „Über den Modernismus“ blieben weg. Über deren Veranlassungen berichtet die Herausgeberin jedoch kurz in der Einleitung. Ebenso blieben weg die Gottesbeweise, weil schon in der Philosophischen

Bibliothek veröffentlicht, ausgenommen einige kürzere, noch ungedruckte Abhandlungen. — Philosophie und Religion wollen uns nach B. zur Gewißheit führen, daß es einen Schöpfer und Ordner der Welt gibt, daß die von Gott geschaffene Welt die beste aller möglichen ist, und endlich, daß die Seele geistig und unsterblich ist. Nach diesen Themen sind auch die Texte gegliedert. Von besonderer Bedeutung sind die Ausführungen B.s über das Verhältnis von Philosophie und Religion, die an der Spitze stehen. Wie gesagt, haben beide denselben Gegenstand. Die Religion ist jedoch nur ein Surrogat der Philosophie oder Weisheit für die breiten Schichten derer, die den philosophischen Gedankengängen nicht zu folgen vermögen. Eine Glaubenspflicht gegenüber Sätzen, die dem menschlichen Verstand unzugänglich sind, lehnt B. ab. Glaubenssätzen sei nur in dem Maß zuzustimmen, das ihrer Wahrscheinlichkeit entspreche. — Den Texten ist eine ausführliche Inhaltsangabe vorangestellt. Es folgt ein kombiniertes Namen- und Sachregister. Die Anmerkungen sind teilweise von Kastil verfaßt, wurden aber von der Herausgeberin vermehrt. Von einer Stellungnahme zu den Gedankengängen B.s wurde abgesehen. So brauchbar der Band für die Kenntnis der Gedankenwelt B.s ist, so ist es doch zu bedauern, daß es nicht zu der geplanten Gesamtausgabe kam.

Br u g g e r

Marc, A., S.J., *Raison philosophique et religion révélée* (Textes et études philos.), kl. 8<sup>o</sup> (292 S.) Brügge-Paris 1955, Desclée. 105.— bFr. — Der Titel, der acht in verschiedenen Zeitschriften erschienene Artikel vereinigt, wird thematisch in den beiden ersten Beiträgen „Die Idee der Offenbarung“ (1953) und „Die Idee der christlichen Religion“ (1954); er bezeichnet Anliegen und Aufbau auch der folgenden Studien über die heroische Existenz (1939), den Willen zur Macht (1942), Sicherheit und Wagnis (1946), Liebe, Ehe und Jungfräulichkeit (1946 f.), das Schweigen (1950), den Sinn der Geschichte (1954). Der Seinsentwurf des menschlichen Geistes erfüllt sich unter dem Anspruch der unendlichen Wahrheit und Liebe; die Vernunft findet tiefer sich selber im Glauben; der Widerspruch *fides ex auditu* — *veritas ex intellectu* erweist sich als Entsprechung (bes. 11—48). Die knapp anreißende Analyse zeigt jeweils zuerst die Seins- und Wirkstrukturen des Menschen in der leibgebundenen Geistigkeit seiner Natur, dann die „*métamorphose*“ und „*sublimation*“ (151 u. ö.) in Licht und Kraft der Gnadenordnung, die Gestalt annimmt in der in ihrer Vorbildlichkeit eindrucksvoll geschilderten Person Jesu Christi (78—88 144—149 188—193). Am meisten läßt vermuten die Studie „Mann und Frau“ (200—248) aufhorchen: Das geistige Leben in seiner Ergänzungseinheit Erkenntnis — Liebe vollzieht sich als personale Kommunikation (bes. 209 f.), deren innigster natürlicher Ausdruck im Leib des Menschen als Organ der Liebe die eheliche Einheit ist — *œuvre de chair pour une œuvre d'esprit* (212), das ist der erste Sinn der Verschiedenheit der Geschlechter. Die Gemeinschaft mit dem schöpferisch liebenden Gott, die ursprüngliche leibenthobene Unmittelbarkeit besitze (218 f.), begründet in der Ordnung der Gnade die nicht-eheliche und deshalb nicht nur zweiseame, sondern jungfräulich fruchtbare, universale Liebesseinheit Christus — Maria, die sich als Mutter-Sohn-Beziehung konkretisieren muß und sich ausweitet zur Gemeinschaft Christus — Kirche. — In einem Stück vor allem, das allseitig befriedigend herauszuarbeiten freilich sehr schwer scheint, möchte man tiefere Klarheit wünschen: Die durchgängige und endgültige Bedeutung der vergänglichen — und dann der unvergänglichen! — Leiblichkeit des Menschen wird doch wohl verkürzt. Im Zusammenhang damit erscheint die Inkarnation bloß als Mittel (91 217). Das Buch weckt das Verlangen, sich seiner phänomenologischen und metaphysischen Ausgangspositionen zu vergewissern, etwa an Hand der drei großen systematischen Werke des Verf.s, um die verheißungsvollen Ansätze und Vorstöße auszubauen und weiterzutreiben. Es bietet in allen seinen Teilen zumindest eine wertvolle besinnliche Lektüre.

K e r n

Parpert, Fr., *Philosophie der Einsamkeit*. 8<sup>o</sup> (86 S.) München 1955, Reinhardt. 3.80 DM; geb. 5.50 DM. — Die Einsamkeit gehört zu den Grunderfahrungen, in denen sich dem Menschen sein Dasein erschließt. Deshalb lohnt sich ihre

philosophische Klärung, die hier in einer vorwiegend geistesgeschichtlichen Sichtweise angegangen wird. „Das Problem der Einsamkeit ist das Problem des Menschen“ (7). Daher: „Im Grunde ist jeder Mensch einsam, tief einsam; oftmals weiß er es gar nicht, wie sehr er es ist“ (64). „Wie sich der Mensch wandelt, so wandelt sich auch seine Einsamkeit“ (8). Der Weg solcher Wandlung wird von der kultischen oder religiösen Einsamkeit des Mittelalters über die säkularisierte Einsamkeit der Aufklärung bis zum Jahrhundert der Technik verfolgt, das daran ist, „sich von der säkularisierten Einsamkeit einer Metaphysik der Einsamkeit zuzuwenden“ (70). — Das hohe Mittelalter wird durch Franz von Assisi als den „Propheten der Einsamkeit“ (11) geprägt; neben ihm sieht der Verf. wohl die anderen großen Gestalten zu wenig. Von Franz geht die „kollektive Einsamkeit“ in seinem Orden und bei den Terziariern aus; ihnen „ähneln in mancher Hinsicht . . . die Zünfte und Gilden, der Adel, die Ritterorden und das Patriziat“ (14). — In der Aufklärung entwickelt sich als Gegensatz gegen die Weltoffenheit die Tendenz zur Einsamkeit, wobei jedoch die Wendung ins Weltliche vollzogen und so „Tiefe und Schwergewicht“ (35) vermindert wird. Gegen diese Verweltlichung wandte sich der Pietismus; er hat zwar das Problem der kollektiven Einsamkeit nicht gelöst; doch kommen ihm Verdienste für die Einsamkeit des Einzelnen zu. Als auf halbem Wege stehengebliebenes Mönchtum vermochte er den „Dualismus zwischen Kloster und Welt“ ebensowenig zu überwinden, wie die Reformation im allgemeinen (40). Wenn der Verf. in diesem Zusammenhang andeutet, daß der vorreformatorische Katholizismus die Askese nicht allen auferlegt habe (vgl. 39), so dürfte das kaum zutreffend sein. Große Zeugen der kultischen Einsamkeit waren damals auch Männer wie Rembrandt, Leibniz und Bach; der Referent meint, daß wohl auch eine katholische Gestalt ähnlicher Prägung zu finden wäre; tatsächlich werden später „Haydn, Mozart, Beethoven“ (71) genannt. — Im Jahrhundert der Technik ist zum Teil aus dieser selbst die Einsamkeit neu gewachsen. Dabei „laufen zwei Linien nebeneinander; die säkularisierte Einsamkeit hat sich vor den Weltkriegen, die kultische nach denselben entwickelt“ (55). Für die erstere wird Heidegger angeführt; er habe „die zeitlich bedingte Situation des radikal vereinsamten Menschen verabsolutiert“ (66), weil er „keine Beziehung zum Absoluten“ kennt und „zum Atheismus neigt“ (68). Hierzu kann der Referent die Bemerkung nicht zurückhalten, daß diese Deutung Heideggers sicher zu negativ ist. Der kultischen Einsamkeit steht Jaspers nahe; denn er überwindet den Monolog „in einem starken Ich-Du-Verhältnis“ (68). Nach ihm gilt: „Je tiefer die Einsamkeit ist, desto tiefer wird die Kommunikation“ (69). Allerdings bezieht sich das nur auf das Verhältnis zwischen den Menschen; weil mit Gott eine wirkliche Kommunikation bei Jaspers nicht zu finden ist (was auch der Verf. sieht), fehlt der eigentliche Kern der kultischen oder religiösen Einsamkeit, wie der Referent beifügt. Weiter verfolgt P. sein Thema bei Spengler, Ortega y Gasset, Berdjajew und in der modernen Literatur, wo Eliot mit Recht als ein Höhepunkt der religiösen Einsamkeit erscheint. — Abschließend wird in elf Nummern eine Art von Leitsätzen formuliert. — Im heutigen technischen Zeitalter ist „zur Kardinalfrage geworden“ (79) „das Einsamwerden vor dem Einsamen und die sich daraus ergebende Verantwortung des Dienstes am Du“ (86). Den Hauptgedanken des Buches kann der Referent zustimmen. Das Wesen und die Bedeutung der Einsamkeit werden richtig und gründlich herausgearbeitet und von deren Verfallsform abgehoben; ebenso treten wichtige geschichtliche Entwicklungslinien treffend hervor. Störend wirkt der zu einseitig protestantische Blickpunkt, in etwa auch der Titel; denn es handelt sich mehr um eine geistesgeschichtliche als um eine eigentlich philosophische Betrachtung; die wahrhaft philosophische Vertiefung ist in vielem noch zu leisten.

Lotz

Landmann, M., Das Zeitalter als Schicksal. Die geistesgeschichtliche Kategorie der Epoche (Philosoph. Forschungen, 7). gr. 8<sup>o</sup> (104 S.) Basel 1956, Verlag f. Recht u. Gesellschaft. 12.50 DM. — Den Gegenstand der Veröffentlichung gibt der Untertitel wieder. Es ist das Problem der geschichtlichen Perioden. Nach einer Übersicht über die verschiedenen Ansichten werden zuerst drei Arten von Geschichtsphilosophie beschrieben, die zyklische, die jüdisch-christliche und die der

Goethezeit, die den einmaligen Eigenwert einer jeden geschichtlichen Erscheinung vertritt. Es wird dann weiter gezeigt, wie der Begriff der Epoche von einer mehr äußerlichen Einteilung nach Zeiten sich gleichsam verinnerlicht, den gemeinsamen Geist einer Zeit herauszustellen versucht und so zur Stilepoche wird. Damit stellt sich aber die Schwierigkeit ein, daß in der gleichen Epoche und in der gleichen Kultur nicht alle Gebiete gemeinsam voranschreiten, sondern eines führend sein kann, während andere zurückbleiben. L. erhebt sich die Frage, ob dann noch überhaupt dem Epochenbegriff etwas Wirkliches zugrunde liegt, oder ob man sich positivistisch auf die einzelnen Tatsachen beschränken soll. Schließlich wird die Stellung der einzelnen geschichtlichen Gestalten zu ihrer Epoche besprochen, die wiederum verschieden sein kann, entweder daß sie im Einklang mit ihr stehen oder sich ihr fremd fühlen. L. vermeidet die Einseitigkeiten, die in dieser Frage sich je auf ein Extrem festlegen wollen. Nur in der Frage der Geschichtlichkeit sieht man nicht ganz klar. Gewiß entgeht ihr kein Teil des menschlichen Geistes, da es solche Teile überhaupt nicht gibt. Aber das hindert nicht, daß es wesentliche Strukturen gibt, die jedem Menschen zukommen. Brunner

Holst, N., *Moderne Kunst und sichtbare Welt*. 80 (131 S.). Berlin, Göttingen, Heidelberg 1957, Springer. 7.80 DM. — Im 65. Band der „Verständlichen Wissenschaft“ zeigt H. in kurzen Hinweisen, wie die Kunst der letzten tausend Jahre das eine Mal auf die *Darstellung* objektiver Gehalte, ein anderes Mal auf die künstlerische *Gestaltung* als solche den größeren Wert legte. Er nennt einige wichtige Gründe, warum es in den letzten Jahrzehnten zu der extremen Betonung der Form kommen konnte: rationalistisch-technische Einstellung, nihilistische Tendenzen, eine auch vom Christentum bejahte Möglichkeit größerer Vergeistigung. Seine eigentliche These ist aber, daß das Pendel seit zehn Jahren zurückschlage. Am sichtbarsten in Italien und Frankreich, wo 85 % der jüngeren Maler sich wieder der Natur zugewandt hätten, am langsamsten in Deutschland, wo nach der Unterdrückung durch den Nationalsozialismus ein ziemlicher Nachholbedarf in abstrakter Kunst bestehe. An Hand von 103 Abbildungen, meist außerdeutscher Kunstwerke, zeigt er diese neue Hinwendung zur vertrauten Gestalt der Welt und des Menschen. In manchen von ihnen finden sich die neuen Errungenschaften der letzten Jahrzehnte, Härting und Vergeistigung der Form eingeschmolzen, bei anderen hat der Verf. mit Recht den Verdacht, daß es sich nicht um eine Synthese auf höherer Ebene, sondern um eine Rückkehr zu längst Bekanntem handelt. Ein Vergleich mit der abstrakten Kunst nach Qualität und Umfang wird nicht versucht. Es werden etwas mehr Fragen angeschnitten, als sich auf 130 Seiten beantworten lassen. Das kleine Buch wird sicher manchen „Beifall aus der falschen Ecke“ finden, wie H. befürchtet, aber es bleibt eine dankenswerte, mutige Tat, die Schätzung der abstrakten Kunst, wie sie sich u. a. in der von Haftmann arrangierten Dokumenta-Ausstellung in Kassel zeigte, als einseitig erwiesen zu haben. Syndicus

Friedmann, H., *Epilogomena. Zur Diagnose des Wissenschaftszeitalters*. 80 (XII u. 216 S.) München 1954, Beck. 13.50 DM. — Im 1. Kap. umschreibt der Verf. das Anliegen des Buches: „Das vorliegende Buch möchte als ‚Epilogomena‘ zu meinen Werken ‚Die Welt der Formen‘ (2. Auflage 1930) und ‚Wissenschaft und Symbol‘ (1949) verstanden werden. Auch als Entwurf zu einer Soziologie der Wissenschaft möchte es Beachtung finden“ (3). Zugleich tritt überall das Grundanliegen einer „symbolnahen Wissenschaft“ hervor. In 2 Teilen wird der sehr anregende Stoff ausgebreitet, und zwar im 1. Teil: das Anliegen, zu Rüstows Ortsbestimmung der Gegenwart, der Gleichlauf von Wissenschaft und Gesellschaft, der Anthropokosmos; im 2. Teil: die Transformationslogik, die symbolnahen Begriffe, die transzendenten Begriffe, die heile Gesellschaft, der Christusglaube im Wissenschaftszeitalter. Der Verf. sieht klar, daß Wissenschaftssoziologie „ein ambivalenter Begriff ist, der sowohl die soziologischen Bedingungen der Wissenschaft als auch die Formung der Gesellschaft durch die Wissenschaft zum Inhalt hat. Diese zweite Funktionalität aber ist bis auf den heutigen Tag, wenn

auch nicht ganz unterdrückt, so doch entschieden rudimentär geblieben“ (5). Die symbolnahe Wissenschaft soll nun der letztgenannten Beziehung dienen und einen „Durchbruch von der Faktizität zum Symbolismus“ (8) als möglich aufzeigen. Der Verf. stellt sein Anliegen mitten in eine Analyse unserer Zeit, von der er sagt: „Die Weltnot, von der unsere Epoche gezeichnet ist, bedeutet, auf den letzten Ausdruck gebracht, daß wir das religiöse Weltverhältnis verloren haben, ohne ein ihm äquivalentes wissenschaftliches Weltverständnis gewonnen zu haben: also durch ein Ideenvakuum gegenwärtig hindurchgehen“ (16). Die Welt als „Anthropokosmos“ soll weder als mythischer Begriff noch als Anthropomorphismus, noch als Anthropozentrismus mißverstanden werden; „sondern meine Prägung will Ausdruck der allergewissesten Fundamentalrelation sein: der Kosmos hat den Menschen ‚erzeugt‘, der Mensch ‚erkennt‘ den Kosmos“ (64). Für die weiteren Gedanken zum Ausbau einer „anthropokosmischen“ Wissenschaft muß ich auf die ausführliche Besprechung des 1949 vom gleichen Verf. erschienenen Buches „Wissenschaft und Symbol“ verweisen (Schol 26 [1951] 93—96). In seiner Transformationslogik lehnt der Verf. sowohl Mechanismus wie Vitalismus ab, weil in beiden „haptisch“ zu verstehende Ursachen auftreten. Statt dessen bietet er jetzt „einen positiven Ersatz“ an: „Im richtigen, transformierten gestaltmathematischen Ansatz liegt keimhaft — neben der gestaltlichen — auch die finale Ausrichtung des Lebendigen“ (126). Aber der uns notwendig erscheinende Schritt vom gestaltmathematischen Ansatz zum real verstandenen, dynamischen Gestaltplan als der dem Lebendigen zugrundeliegenden Wesensstruktur ist immer noch nicht vollzogen. Dies scheint aber besonders deshalb notwendig, weil die Symbolik im Sinne des Verf. als Realsymbolik verstanden werden soll.

H a a s

## 2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Fränkel, H., Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien. Herausgegeben von Fr. Tietze. gr. 80 (XX u. 316 S.) München 1955, Beck. 24.— DM. — Mit Recht nennt der Herausgeber in seinem Vorwort diesen Band ein Geschenk an die philologische Welt. Inhalt und Methode machen ihn aber auch zu einer besonderen Gabe an die Philosophen. In ihm sind 12 wertvolle, sonst schwer zugängliche Arbeiten des bedeutenden Philologen Fränkel aus den letzten 30 Jahren zusammengefaßt. Inhaltlich lassen sich die einzelnen Arbeiten in drei Gruppen einteilen (vgl. Zur Einführung, XI—XVII). Zwei Studien untersuchen einzelne Begriffe: Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur (1—22) und ΗΞΕΦΜΕΡΟ als Kennwort für die menschliche Natur (23—39): Homers unentwickelter Zeitsinn (6) kennt weder eine relative noch eine absolute Chronologie. Für ihn gibt es nur die „konkrete Zeit“ der sich ändernden Dinge und deren gegenseitigen Beziehungen. Der Mensch herrscht über die Zeit und schaltet mit ihr ganz unbefangen. Unbekümmertheit und Muße kennzeichnen die Lebensform des homerischen Menschen, der aus dem romantischen Rückblick auf eine größere Vergangenheit lebt. Dies Epos vermittelt das Bild einer Kunst, die vom Leben und aller Aktualität losgelöst ist (7). Die der Gegenwart zugewandte Lyrik leitet eine neue Epoche ein. Sie erkennt die bildsame Plastik menschlicher Seele und weiß, wie sehr die Geschehnisse des Menschen von der Zeit bestimmt sind, die er nun erlebt (8). Die Festigkeit der archaischen Zeit ist verloren, vorläufig und fragmentarisch ist alles Menschliche (11). Die ganze Persönlichkeit wandelt sich und ist preisgegeben dem „Tage“, der aus ihr macht, was er will (25). Die Wandelbarkeit der menschlichen Person besagt sowohl Anpassungsfähigkeit wie Wankelmut, da Hochgefühl und Niedergeschlagenheit einander abwechseln (26 34). — Sechs weitere Untersuchungen gehen philosophiegeschichtlichen Fragen nach: Parmenidesstudien (157—197); Zenon von Elea im Kampf gegen die Idee der Vielheit (198—236). S. 237—283 enthalten drei Abhandlungen über Heraklit. Die Besprechung von: Davide Ciurnelli, La Filosofia di Anassagora, Padua 1947, beschließt die philosophiegeschichtlichen Studien (284—293). Der Verf.

möchte die genannten Denker befreien „von der verdunkelnden und entstellenden Projektion auf aristotelischer Ebene, von der Projektion auf die Ebene unseres eigenen Denkens . . . und von unseren Vorurteilen über das typische Denken einer Frühzeit, das durch primitive Konkretheit charakterisiert sein soll“ (XV). Dies geschieht durch Neuinterpretation der Quellen, die mit Sprache und Begriff beginnt, zur Klärung die nichtphilosophischen Werke der gleichen Epoche heranzieht und erkennt, daß „ähnlich dem Sprachstil, so auch der Denkstil einen maßgebenden Einfluß auf den Inhalt der Gedanken ausüben kann“ (XVI). — Wertvolle Interpretationsgrundsätze, die durchaus auch den um Kenntnis antiker Philosophie sich mühenden Philosophen angehen, verdeutlichen einige literarische Studien, so z. B.: Eine Stileigentümlichkeit der frühgriechischen Literatur (40—96). Der Homerische und der Kallimachische Hexameter (100—156): Hier geht es um die Frage, „ob und wie der Sinnesablauf im Vers und der metrische Ablauf aufeinander abgestimmt sind“ (XIV). Über philologische Interpretation am Beispiel von Cäsars Gallischem Krieg (294—312) zeigt, wie drei Gesichtspunkte bei der Textinterpretation beachtet werden müssen: Inhalt (= der gewählte Gegenstand, seine gedankliche und emotionale Auffassung, die Perspektive usf.); Darstellung (= Anordnung, Verknüpfung, Satzbau, Wortwahl, Aufbau, Tempo usf.); Stil, der „das gestaltende Prinzip der Einheit von Inhalt und Darstellung ist“, oder „die dritte Dimension, in der sich der Inhalt und der Ausdruck zur natürlichen Plastik des Werkes verbinden“ (XIII).

Ennen

Kerényi, K., Appollon. Studien über antike Religion und Humanität. gr 80 (310 S.) Düsseldorf o. J., Diederichs. — Zwanzig verschiedene und zeitlich auseinanderliegende Studien über antike Religion und Humanität sind hier in einem Buche zusammengefaßt. In erster Linie spricht nicht der Fachwissenschaftler, sondern der zwanglos meditierende und sich selbst besinnende Gelehrte, der davon überzeugt ist, „daß die klassische Altertumswissenschaft auf jeder neuen Stufe, die sie in der Gesamtentwicklung der Geisteswissenschaften mit der Zeit erreicht, eine neue Seite der Antike zu beleuchten und eben dadurch auch Neues und Wichtiges aus diesem unausschöpflichen Schatz der abendländischen Menschheit zur geistigen Gestaltung ihres eigenen Zeitalters hervorzuholen vermag“ (6). Ein Bild von der Fülle des Gebotenen und der glücklichen Art lebendiger Begegnung, der man allerdings nicht in allem folgen kann, mögen kurz folgende Hinweise vermitteln: Antike Religion, so lesen wir im 1. Kapitel (Antike Religion und Religionspsychologie, 15—32), ist eine Naturreligion, deren Gewißheit sich auf die Wirklichkeit des Kosmos stützt. Weiter meditiert der Verf. über folgende Seiten antiken Lebens: Unsterblichkeit (33—50), die Euripideische Schau griechischen Daseins (51—62), das Verhältnis von Wissenschaft und Ergriffenheit (63—71), das Buch als existentielle Frage (72—89 157—169 170—185), Landschaft und Geist (90—104), der Dichter als religiöser Mensch (105—117), der Geist der römischen Literatur, Romanitas-Humanitas (186—199), Horaz als Dichter der Lebensweisheit (210—231), Humanismus-Hellenismus (232—252).

Ennen

Speiser, A., Die geistige Arbeit. gr. 80 (207 S.) Basel und Stuttgart 1955, Birhäuser 19.25 DM. — Unter obigen allgemeinen Titel faßt S. 13 verschiedene Vorträge und Abhandlungen in Buchform zusammen. Folgende Themen werden u. a. behandelt: Die räumliche Deutung der Außenwelt (17—31); Die Platonische Lehre vom unbekanntem Gott und die christliche Trinität (32—44); Platons Ideenlehre und die Mathematik (45—64); Wissenschaft und Glaube (65—81); Der Erlösungsbegriff bei Plotin (82—95); Die mathematische Betrachtung der Kunst (96—108); Die Gottesbeweise von Plato, Anselmus und Leibniz (109—123); Geist und Mathematik (139—150); Die Grundlagen der Mathematik von Plato bis Fichte (151—173); Über die Freiheit (174—188); Die mathematische Denkweise in den Geisteswissenschaften und in der Kunst (189—206). Daß der Verf. bei allen Fragen eine Verbindung zur Mathematik findet, gehört wohl zu seinem Sondergut; lebt er doch der Überzeugung, daß die „Mathematik ein wesentlicher Bestandteil

des *nutrimentum spiritus*“ ist (Vorwort). In diesem Buche wird der Leser keine streng wissenschaftlichen Abhandlungen antreffen, die jeden Gedankenschritt behutsam entwickeln und durch Belege sorgfältig erhärten. Vielmehr erinnert die Art der Darstellungen an unverbindliche akademische Plaudereien, geistreich und auch oft anregend. Die Ausführungen des Verf. rufen allerdings auch vielen und großen Widerspruch wach; dies gilt vor allem für die Platondeutung wie auch für sehr zahlreiche Behauptungen aus dem Bereich der Theologie. E n n e n

Kerényi, K., Die antike Religion. Ein Entwurf von Grundlinien. gr. 8<sup>o</sup> (261 S.) Düsseldorf/Köln o. J., Diederichs. — Dieses Buch will ein morphologischer Versuch sein (15), die Grundlinien der gestaltreichen und vielfältigen antiken Religion offenzulegen (vgl. Vorwort, 9—16). Der Weg zur Erkenntnis ihrer Eigenart und ihres Stiles beginnt bei ihrem *mythologischen* Aspekt. Was aber Mythologie ist (19—43), macht erst die „Bekanntheit mit großen Mythen“ (43) ersichtlich. Die Gewißheit des sich im Mythos offenbarenden Kosmos, der durch den Menschen erfaßten Ordnung (44), erweist antike Religion als Religion „der daseienden, als wirklich empfundenen Welt“ (51). Dem Erlebnis ihres schöpferischen Ursprunges und der Unmittelbarkeit begegnet man in den *Festen* (45—70). In ihren wiederkehrenden Zeitabschnitten wird der Mensch unmittelbar in jene höhere Wirklichkeit erhoben, auf der sein Dasein ruht (70). Festlichkeit, die alle Kulthandlungen und Mythologeme begleitet (70), führt den Menschen auf jene Ebene, wo „alles ist wie am ersten Tag“ (64). Griechischer und römischer religiöser Stil ist an den festlichen Höhepunkten am meisten ausgeprägt (71—99). Höhepunkt griechisch religiöser Erfahrung (101—131) ist die *θεωπία*, die festlich wissende Schau, eine höhere Erkenntnis, in der Begreifen und Schauen dasselbe sind (116). Im Gegensatz zu dieser „Religion der Schau“ (119) steht die römische „religio“: „Sie ist absolutes Offensein für das göttliche Weltgeschehen, ein feines Hinhorchen auf seine Zeichen und ein darauf und danach gerichtetes Leben“ (130). Die Begegnung zwischen Mensch und Gott (156—206) erschöpft sich nicht nur im Rechtsverkehr rite vollzogener Zeremonien des Kultus (167 191), sondern das Leben des flamen Dialis, der „lebendigen Jupiterstatue“ (192), besagt, daß zum Wesen des Kultus die festliche Vergegenwärtigung von etwas Realem gehört (201). Während bei den Griechen der eigentliche Vergegenwärtiger im Kult der Mythos ist (166 133—163), verblissen gegenüber der kultischen Handlung bei den Römern Mythologie und Kunst (167 169). — Der Verf. löst das im Vorwort gegebene Versprechen (11), antike Religion lebensvoll und geistig zu durchdringen. Dieser Weg ist gekennzeichnet einmal durch langjährige akademische Lehrtätigkeit im Dienste der Altertumswissenschaft, dann durch W. F. Ottos Anregungen und endlich durch enge Zusammenarbeit mit der tiefenpsychologischen Forschung, die der Mythologie hohe Beachtung schenkt. E n n e n

Rose, M. A., Griechische Mythologie. Ein Handbuch. gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 364 S.) München 1955, Beck. 21.—DM. — Manche Handbücher und Nachschlagewerke vermitteln einen wissenschaftlichen Zugang zur griechischen Mythologie. Auf diesen Werken aufbauend, möchte vorliegendes Handbuch eine übersichtliche, auf dem heutigen Stand der Forschung stehende Zusammenfassung der griechischen Mythen vermitteln. Dieses sehr solide gearbeitete Werk, eine deutsche Übertragung des in 5 Auflagen erschienenen englischen Originals, hat als Auswahlprinzip, nur die mit einer Sage verbundenen Gestalten darzustellen. Nach dem Einleitungskapitel über die Geschichte der Mythologie (1—11) folgen in 6 Abschnitten Göttermythologien (12—177) in folgender Anordnung: Kosmologische Mythen: Der Anfang der Dinge, 12—36; Die Kinder des Kronos I, 37—71; II, 72—95; Die Königinnen des Himmels, 96—128; Die jüngeren Götter, 129—159; Geringere und fremde Götter, 160—177. Eine kurze und allgemeine Charakterisierung schließt diesen Überblick ab (174—177). Die Darstellung der großen Sagenzyklen (178—252), der Sagen der griechischen Landschaften (253—286), der Märchen in Griechenland und Italien (287—306) und endlich der italischen Pseudomythologie (307—337) machen den 2. Teil des Werkes aus. Dieses wissenschaftliche Handbuch ist geformt von dem

unbestechlichen Geist exakt forschender Philologie, deren Anliegen die Sicherung des historischen Befundes ist. Damit wird das notwendige Fundament gelegt für das *eigentliche* Anliegen heutigen Bemühens um die Antike: von dem Vordergrundigen vorzudringen in die Welt des Übersinnlichen. E n n e n

L o d g e, R. C., *The philosophy of Plato*. gr. 8<sup>o</sup> (347 S.) London 1956, Routledge & Kegan Paul LTD, Broadway House, 68—74 Carter Lane. — Das bekannte Gedankengut platonischer Philosophie bietet der Verf. in folgender Reihenfolge dar, die wohl auch gleichzeitig seine Platondeutung kennzeichnet: Drei Kapitel unterrichten über: *The biological and social background* (1—16), *the physical background: a changing world* (17—37), *the intellectual background: mathematics and logic* (38—60). Je zwei Kapitel behandeln ethische (61—112), erkenntnismetaphysische (113—158), religionsphilosophische Fragen (159—198). Es folgen vier Abhandlungen „*Philosophy of education*“ (199—280). Im Vergleich zu diesen Ausführungen widmet sich der Verf. den uns heute doch besonders berührenden Fragen „*Plato and modern philosophy*“ (281—312) und „*Plato and recent criticism*“ (313—332) sehr kurz. — Diese mehr systematische Art der Darbietung führt in einen Fragenkreis hinein, den heutige Forschung grundlegt, daß nämlich weder Aristoteles noch Platon in systematischer Darstellung erfassbar sind. Der Philosoph muß sich unbedingt die philologischen Erkenntnisse über Stil, Echtheit, Chronologie zunutze machen. Fränkel z. B. (*Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 1955, siehe oben) zeigt an konkreten Beispielen, wie bei einer Textinterpretation das Zusammenspiel von Inhalt, Darstellung, Stil beachtet werden muß. — Bei der Begegnung endlich moderner philosophischer Problematik mit der platonischen, ein dringendes Bedürfnis unserer Tage, dürfte man nicht an Denkern vom Rang und Einfluß eines Heidegger, K. Jaspers u. a., die beide ihre eigene Platondeutung vortragen, vorübergehen. Ebenso wird man Platons Mathematik erst recht ausloten können sowohl mit Hilfe antiker Autoren, wie z. B. Euklids, als auch angeregt durch moderne Mathematiker. E n n e n

B o u r g e y, L., *Observation et Expérience chez Aristote* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). 8<sup>o</sup> (164 S.) Paris 1955, Vrin. — Aristotelisches Denken besitzt zwei Grundstrebungen: den von Platon ererbten und von Aristoteles kritisch durchdachten Idealismus und die Empirie. Nach dem Zeugnis des Literaturweisers bei Prächter (*Geschichte der Philosophie, Altertum*, 1926) und bei Geffken (*Griechische Literaturgeschichte*, II, 1934) hat sich die Fachwissenschaft um die Erforschung der empirischen Grundlagen der aristotelischen Philosophie immer wieder bemüht. Auch der Verf., welcher schon früher mit einer ähnlichen Studie an die Öffentlichkeit trat (*Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris 1953), geht dieser empirischen Grundlage, der unerschöpflichen Quelle des Wissens, nach. Zusammenfassend lassen sich aus den äußerst lehrreichen Untersuchungen des Verf. drei Hauptgedanken abheben: Die grundlegende Bedeutung der Empirie für Aristoteles erkennt man schon aus der Bedeutungsanalyse empirischer Denkkategorien, wie z. B.: *ἐμπειρία, δύναμις, αἰσθησις αἰσθητῶν ἴδιον καὶ κατὰ συμβεβηκός, φαντασία, φάντασμα, μνήμη* usw. Aristotelisches Weltverständnis steht auf dem Boden der Tatsachen. Ihr Erfassen ist gekennzeichnet durch eifriges Sammeln, Beharrlichkeit und Genauigkeit in der Beschreibung, systematisches Anordnen und gesundes Maß in der Bewertung. Aber Aristoteles bleibt nicht in der reinen Phänomenologie haften, sondern die verschiedenen philosophischen Elemente zeugen von der spekulativen Durchdringung der Empirie. — Was der Verf. auf diese Weise fruchtbringend gleichsam im Querschnitt darstellt, wird durch Analyse der Einzelschriften, wie sie, angeregt durch W. Jaeger, z. B. H. Strom (*Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der aristotelischen Meteorologie*, 1935) durchführt, noch schärfer hervorgehoben werden; dies gilt besonders von dem Verhältnis der empirischen und spekulativen Tendenzen. — Abschließend kann man nur wünschen, die Philosophen möchten sich von solchen Untersuchungen

leiten und anregen lassen. Für die Lösung ihrer metaphysischen Probleme, wie etwa des Verhältnisses von Materie und Form, wird eine solche Grundlagenforschung nur Vorteile bringen.

E n n e n

Saffrey, H. D., *Le περί φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres* (Philosophia antiqua. A series of monographs on ancient philosophy edited by W. J. Verdenius and J. H. Waszink, 7). 8<sup>o</sup> (XII und 74 S.) Leiden 1955, Brill. 10.— DM. — In methodisch klarer und philologisch sauberer Interpretation untersucht S. die umstrittene Aristotelesstelle: *De Anima* 404 b 18—24. Folgendes ist das Ergebnis: Nous concluons donc que nous sommes en présence d'une interprétation authentique du *Timée* par Platon lui-même, en fonction de sa dernière métaphysique dans laquelle les Idées étaient véritablement des nombres, mais des nombres idéaux nettement distincts des nombres mathématiques; cette métaphysique aboutissait à une vue de sagesse achevée sur l'Être et sur le Monde. C'est sur l'arrière plan de cette Weltanschauung qu'Aristote a écrit le *περί φιλοσοφίας*, les premiers livres de la *Métaphysique* et peut-être aussi le livre  $\Lambda$  (50). — Die stenographische Kürze der aristotelischen Aussagen verlangt, daß Einzelausdrücke wie Einzelstellen methodisch erhellt werden durch Parallelstellen aus dem *Corpus aristotelicum* wie aus den Kommentatoren, z. B. aus Alexander von Aphrodisia, Syrianus, Ps. — Alexander, Jamblichus, Themistius, Simplicius, Philoponus. Auf diese Weise wird der platonische Gehalt der Stelle ermittelt und durch Vergleich der Worte *ἐν τοῖς περί φιλοσοφίας λεγομένοις* mit anderen Zitationsformeln aus dem *Jugenddialog περί φιλοσοφίας* als Zitat aus diesem erkannt. — Wenn man nun fragt, ob die Entwicklung des Verf. schlüssig ist, so wird man an die Worte des vom Verf. öfter erwähnten P. Wilpert (Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre, 1949, 217) erinnert, der von seiner Untersuchung über die Idealzahlen sagt: „Ich bin mir jedoch bewußt, daß diese Deutung sich erst anhand der gesamten Texte der aristotelischen Pragmatien über die platonisch-akademische Lehre von den Idealzahlen zu bewähren hätte.“ Vorher wird man aber der Forderung nach einer lexikographischen Erfassung der mathematischen Termini bei Platon und Aristoteles als unentbehrlicher Grundlage jeder Analyse nachkommen müssen. In seiner Studie über das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon (Quellen u. Studien, I, 1929, 1—33), die sämtliche hier anfallende Probleme aufweist, erhebt Toeplitz gebietend diese Forderungen. Im § 6 a. a. O. (Die Aristotelischen Angaben über Platos Ideenzahlen) schreibt er: „Jede einzelne Vokabel muß dabei so betrachtet werden, wie der Mathematiker eine Unbekannte betrachtet, und jede Stelle, wo die Vokabel vorkommt, als eine Gleichung, die diese Unbekannte mit anderen Unbekannten verbindet. Es sind viele Gleichungen mit vielen Unbekannten, die man hier aufzulösen hat und der Reihe nach auflösen muß“ (28). Leider konnte diese Arbeit, die von Toeplitz und J. Stenzel in Angriff genommen war, infolge deren Todes nicht durchgeführt werden. Doch besitzen wir eine meisterhafte Einzeluntersuchung, die den genannten Forderungen mit wissenschaftlicher Genauigkeit gerecht wird: A. D. Steele, Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik (Quell. u. Stud. 1936, 287—369). — Bei der Lösung der hier in Frage kommenden Probleme werden also der Philologe, der Mathematiker und der Philosoph zusammenarbeiten müssen.

E n n e n

Untersteiner, M., *The Sophists*. Translated from the Italian by Kathleen Freeman. gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 368 S.) Oxford 1954, Blackwell. — Der Verf. gönnt der Fachwelt wie den Freunden hellenischen Geistes eine gründliche Studie über das vielgestaltige Phänomen der Sophisten. Seine Darstellung ist nicht aufs rein Philosophische eingeengt, sondern sucht diese Geistesbewegung in ihrem ganzen Umfang zu erfassen. Leben, Werk und Lehre umschreiben den äußeren Rahmen, innerhalb dessen das individuelle Bild von Sophisten wie Protagoras, Gorgias, Prodicus, Antiphon, Hippias, Thrasymachus, Critias gezeichnet wird. Bei der Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung bedeutet das eine schwierige Arbeit. Geleistet wird sie aber vom Verf. durch Neuinterpretation der Quellen, durch Be-

nutzung sowohl zeitgenössischer Literatur wie auch heutiger Forschungen, was die Vielzahl der gelehrten Anmerkungen bezeugt. Die sehr gedrängte Form der Darbietung dürfte den Leser zum Weiterforschen anregen, wenn er daran denkt, wie neuere Arbeiten hellenische Geistigkeit zu begreifen suchen. Das mögen u. a. folgende Worte in Erinnerung rufen: Problemgeschichte, Verhältnis von Denkstil und Inhalt, Wandlung des Weltbildes im Lichte der Sprache.

Ennen

Reichert, H. G., Urban und Human. Gedanken über lateinische Sprichwörter. gr. 8<sup>o</sup> (511 S.) Hamburg 1956, Schröder. — Dieses Buch enthält köstliche und anregende Meditationen über lateinische Sprichwörter, Sentenzen und geflügelte Worte. Zeitlich beginnt diese Sammlung mit den Römern und endet in der Gegenwart. Lebensweisheit aller Schichten menschlichen Lebens spricht zu uns, wie sie durch die Autorität ihrer Verfasser gekräftigt ist und die „Zustimmung“ der Jahrhunderte fand. Diese glückliche Auswahl schuf einmal die Freude am geschliffenen Ausdruck wie vor allem die Absicht, durch Nachdenken zum Handeln zu führen. Die Sammlung dient also zunächst einem guten praktischen Ziel und möchte kein gelehrtes Werk mit einem wissenschaftlichen Apparat sein. Bekannt der Verf. doch S. 7 selbst, daß er die Philologie schätzt, „aber sie ist weder seines Amtes noch seine Sache“.

Ennen

Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Aristotelis De generatione et corruptione libros recensuit Fr. H. Fobes adiuvante S. Kurland (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Corpus Commentariorum in Aristotelem Versionum Latinarum, IV, 1). gr. 8<sup>o</sup> (XLII u. 216 S.) Cambridge, Massachusetts 1953. The Mediaeval Academy of America. — Dieser neue Band der lateinischen Reihe der großen amerikanischen Averroesausgabe enthält die Übersetzung des mittleren Kommentars des Philosophen zur Schrift des Aristoteles, De generatione et corruptione. Nebst dem Druck von Laurentius Canozius (Pavia 1474) und der Iuntina (Venedig 1550) wurden 5 Handschriften ganz zur Textgestaltung verglichen, außerdem wurden noch 31 andere wenigstens teilweise herangezogen. Die Lesarten der arabischen und hebräischen Überlieferung sind in einem 2. textkritischen Apparat beigegeben. Über die Verwandtschaftsverhältnisse der Handschriften unterrichtet eingehend die Vorrede. Am Schluß folgt ein sehr übersichtliches viersprachiges Glossar (lateinisch-arabisch-hebräisch-griechisch), dazu ein griechisch-lateinisches Wörterverzeichnis und ein conspectus capitum, foliorum, paginarum zur Ausgabe der Iuntina, des Berliner Aristoteles und der semitischen Handschriften, eine willkommene Erleichterung für den Gebrauch des Buches. — Von besonderer Wichtigkeit scheint uns das prachtvolle Glossar zu sein, in dem sicher eine gewaltige und recht mühsame Arbeit steckt. In ihm haben wir den Maßstab, um Wert und Tragweite gewisser Lesarten richtig abzuschätzen. Wenn wir so S. 91 f. 166 vb 20/21 die arabischen Namen Zaid und Amr durch die griechischen Socrates und Plato ersetzt sehen, so zeigt dies klar, daß der Übersetzer mit einer gewissen Selbständigkeit seiner Vorlage gegenüberstand, vielleicht von der griechischen Überlieferung beeinflusst. Recht aufschlußreich ist auch folgender Fall. S. 176 steht als Entsprechung für das lateinische Wort determinari das arabische inhalla, was gewöhnlich solvi bedeutet, in diesem Sinne auch unter dissolutio und dissolvi vorkommt und damit auch gut in den Zusammenhang S. 58 f. 161 vb 54 zu questiones als Subjekt paßt. Für uns erhebt sich die Frage: Wie kam es zur Übertragung: determinatae sunt questiones? Allem Anschein nach liegt ein leicht erklärlicher Lesefehler vor. Anstatt inhalla las man inhadda = determinari. Die beiden arabischen Buchstaben d und l am Wortschluß sehen in manchen Handschriften einander derart ähnlich, daß sie kaum zu unterscheiden sind. — Fürwörter blieben im Glossar unberücksichtigt. Man wird das begreiflich finden. Trotzdem wären einige Belege für die Wiedergabe von autos, ho autos, ipse, idem sehr erwünscht gewesen.

Kutsch

Huber, G., Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie. gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 206 S.) Basel 1955, Verlag für Recht und Gesellschaft. — Angeregt durch die Seinsproblematik

gegenwärtiger Philosophie (Heidegger, Jaspers) untersucht der Verf. historisch-kritisch das Verhältnis des Seins zum Absoluten (15). Für dieses Problem abendländischen Denkens sei vor allem Plotin (20—92) grundlegend, dessen Absoluten durch die Indifferenz schlechthinniger Bestimmungslosigkeit charakterisiert ist; das im Absoluten gründende Sein ist in seiner Bestimmtheit nicht aufgehoben (164). Dieses Seinsverständnis Plotins ist nicht durch den Bezug zum Denken orientiert, sondern durch die Frage nach dem „Was“ des Seins (39 43 44). Eine Wandlung der neuplatonischen Ontologie mußte erfolgen, als sie den christlichen Trinitätsspekulationen begegnete. Marius Viktorinus (93—116) gab deshalb die einseitige Transzendenz des Absoluten auf und stattete das plotinische Eine mit der Bedeutung des Seins aus (98). Dieser Umwandlungsprozeß zielte „auf die Aufhebung des neuplatonischen Subordinationismus der Hypostasen in die Homousie der trinitarischen Personen“ (98). Augustinus (117—160) geht unter dem Einfluß Viktorinus' diesen Weg zu Ende. Die Trinitätsspekulationen drängen zur „Aufhebung der eidetischen Differenziertheit des Seins“ (146). Der neuplatonische Seinstern wird ersetzt durch die Ternare: esse, nosse, velle/mens, notitia, amor/memoria, intelligentia, voluntas. Das besagt im Vergleich zu Plotin und Viktorin eine bedeutsame Wandlung zur „Psychologie“ (151). — In einem Anhang (161 bis 206) gibt der Verf. einen Überblick über die weitere Entwicklung der Problematik, von Thomas von Aquino bis Hegel. Marksteine dieser Entwicklungslinie sind besonders Kant, der das absolute Sein als eine Vorstellung ohne „Realität“ (198) aufhebt, und Hegel mit seinem absoluten Sein als absolutes Subjekt. — Bewußt hat der Verf. seine Untersuchung eingeeignet auf die sachlichen Beziehungen (7 12 161). Wenn er von den „realhistorischen Zusammenhängen“ absieht, dann weist er damit gleichzeitig auf eine wesentliche Fortführung der Untersuchung hin, die natürlich Platon und Proclus einbeziehen müßte. Die S. 171 Anm. 11 als notwendig empfundene Klärung eines Einzelbegriffes („Sinn“) dürfte wohl als allgemeine Forderung erhoben werden. Das jüngst von E. Rothacker herausgegebene Archiv für Begriffsgeschichte rechnet wohl mit zu den eindrucksvollsten Zeugen für die dringende Notwendigkeit begriffsgeschichtlicher Untersuchungen vor allen systematischen Darstellungen.

E n n e n

Richter, Liselotte, Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Gottesbild. gr. 8<sup>o</sup> (128 S.) Göttingen 1955, Vandenhoeck u. Ruprecht, 9.— DM. — In ihrer dichten, aber harmonisierenden Studie vergleicht R. im wesentlichen Luther und die deutsche Klassik. Sie geht davon aus, daß Luther, der im Glauben den (transzendenten) Gott fand, nunmehr Gott in der Welt sah, zu einem wahren Pantheismus kam und weltoffen wurde. Bei ihm bleibt die Dynamik der Gottfremde, wegen des Sündenbewußtseins, und der Gottnähe. In der Klassik erleben wir eine aus den gleichen Urgründen kommende zweite Reformation des gleichen Pantheismus und Pantheismus. Der Unterschied besteht vor allem darin, daß die bei Luther religiösen Ursprungsideen in der Zwischenzeit säkularisiert wurden (durch Rationalismus und Aufklärung), um bei Jacobi, aber mehr noch bei Hamann, Herder, Schiller, Goethe ihre religiöse Bedeutung wiederzugewinnen. In der Zwischenzeit erfuhr der lutherische Ansatz eine Vereinseitigung durch die Mystik etwa bei Joh. Arndt und Jak. Böhme, die das Sündenbewußtsein zurückdrängten, durch die Orthodoxie, die die fides quae creditur entfaltete und die fides qua entleerte, und schließlich durch den Pietismus mit seinem subjektiven Gefühl. Jacobi, durch Hemsterhuis beeinflusst, war auf dem Weg zu einer Wiederaufnahme der reformatorischen Haltung (aber doch durchaus Theist!); bei Hamann wird sie bewußt, die Klassiker, besonders Goethe, erneuern sie. Hegel vollendet die Bewegung in seinem Geistpantheismus. — Die Deutung Luthers, die mit einigen Zitaten belegt wird, dürfte Widerspruch erregen. Seine Weltfeindlichkeit kann doch noch besser nachgewiesen werden. Daß die deutsche Klassik auf der Reformation fußt, wird nicht bestritten werden können. Aber die geistesgeschichtlichen Linien sind doch anders verlaufen. H. M. Wolff, Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung 1949 (vgl. Schol 28 [1953] 87 ff.), ist genauer und vorsichtiger. Vor allem ist aber der eigentliche religiöse Ursprung und Gehalt der klassischen Weltanschauung bedeutend übertrieben. Die ange-

fürten Zitate sollen durchaus gelten, aber im Gesamtwerk sowohl Schillers wie Goethes kommt ihnen nicht im entferntesten die Bedeutung zu, die R. ihnen geben will. Gewiß war Goethe nicht unreligiös, es ist wohl auch so, daß der Gedanke eines transzendenten Gottes ihm nicht fremd war, so daß man ihn nicht einfach einen Pantheisten oder Panentheisten nennen darf, aber das Religiöse spielte doch nur in vorübergehenden, wenn auch wichtigen Abschnitten seines Lebens eine größere Rolle. R. wirft gewiß viele Fragen auf, aber die Ungenauigkeit ihrer Formulierungen und Begriffsbestimmungen lassen, abgesehen von ihrer Ausgangsthese, ihre Darlegungen fragwürdig erscheinen, auch wenn manche Quellen erschlossen und manche geistigen Zusammenhänge durch sie aufgedeckt werden. Als Beispiel ihrer Arbeitsweise sei erwähnt, daß sie bei Sirach, 43,29 und Act 17,28 einfachhin die pantheistische bzw. panentheistische Deutung Hamanns u. a. übernimmt. Ein Anhang untersucht die theologische Tradition, die auf Kants Religionschrift eingewirkt hat.

Becher

C a m p o, M., La genesi del criticismo kantiano I—II. 8<sup>o</sup> (XL u. 462 S.) Varese 1953, Magenta. 2700.— L. — Da bisher nicht alle vorkritischen Schriften Kants in italienischer Übersetzung vorliegen, will der Verf. vor allem für italienische Leser eine ausführliche Darstellung dieser Schriften und damit der Entwicklung Kants in der vorkritischen Zeit geben; denn gerade die vorkritischen Schriften stellen Kants Kritizismus in den Zusammenhang der Geschichte der Philosophie hinein (XIX). Tatsächlich hat C. sich mit solcher Gründlichkeit seiner Aufgabe unterzogen und mit so überlegener Kenntnis der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge die einzelnen Schriften erklärt, daß sein Werk auch dem deutschen Leser viel zu bieten hat. Ohne sich durch ein vorgefaßtes Schema beirren zu lassen, geht er mit dem Einfühlungsvermögen des echten Historikers an die Texte heran; auch die Kunst lebendiger und anregender Darstellung geht ihm nicht ab. Sehr dankenswert ist schon die Einleitung mit ihrer Darstellung der verschiedenen Deutungen der vorkritischen Philosophie Kants von Kuno Fischers „Clavis kantiana“ (1858) bis zur Gründung der „Kantstudien“ durch Vaihinger 1897; die Deutungen K. Fischers, Diltheys, Vaihingers, Paulsens, Riehls, B. Erdmanns, Windelbands kommen hier zur Sprache. In der Einteilung der vorkritischen Periode bewahrt sich C. ihnen gegenüber seine Selbständigkeit. Er unterscheidet drei Zeitabschnitte: 1. Kant zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik (bis 1760), 2. zwischen Metaphysik und Erkenntnislehre (1760—70), 3. zwischen Erkenntnislehre (gnoseologia) und Kritik (1770—81). Der vorliegende Band behandelt die beiden ersten Zeitabschnitte. Schon in der ersten Periode sind es auch in den naturwissenschaftlichen Schriften immer wieder die Fragen nach der Methode und nach dem Verhältnis von Physik und Metaphysik, die Kants Nachdenken anregen. Kant ringt um seine Stellung zu Descartes, Leibniz, Newton, Crusius. In der Nova dilucidatio, dem wichtigsten philosophischen Werk dieser Zeit, zeigt sich Kant zwar noch im Bann des Wolffschen Rationalismus; doch rückt er schon von Wolffs Ableitung des Prinzips vom zureichenden Grund aus dem Widerspruchsprinzip ab, ebenso vom ontologischen Gottesbeweis. In der *Monadologia physica* vereinigt er die Leibnizsche Auffassung der letzten Realitäten als Monaden mit der Newtonschen Raumauffassung und kommt dem realistischen Dynamismus Boscovichs nahe (150). Der „Versuch über den Optimismus“, von dem der alte Kant am liebsten alle Exemplare hätte zerstören lassen (200), brachte ihn in Gegensatz zu Hamann. In den sechziger Jahren treten die Fragen nach Tragweite, Gültigkeit und Methode der Metaphysik noch mehr in den Vordergrund, die Naturwissenschaft dagegen tritt zurück. Die Kritik des ontologischen und des kosmologischen Gottesbeweises in der Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund“ nimmt schon in etwa die Beurteilung dieser Beweise in der „Kritik der reinen Vernunft“ vorweg (283 f. 294). Die Darstellung des teleologischen Beweises und der leichtere, gefällige Stil erinnern an die Art des Maupertuis, des Präsidenten der Berliner Akademie, deren Einfluß sich in dieser Zeit auch sonst in Königsberg stärker bemerkbar macht; im Gegensatz zu Maupertuis bemüht sich Kant aber um eine gründliche metaphysische Fundierung seines Gottesbeweises aus den Möglichkeiten. In den „Träumen eines Geistesehers“ erscheint wissenschaftliche Metaphysik bereits als unmöglich; der theoretischen

Erkenntnis bleibt nur die Welt der Erfahrung. Bezüglich des Problems der Sittlichkeit dagegen kommt Kant zu größerer Klarheit; der moralische Glaube gewährleistet die übersinnliche Welt. So zeigt sich hier schon die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft. — Die vorzügliche Darstellung der beiden ersten Perioden von Kants vorkritischer Philosophie läßt uns mit Spannung die Darstellung der entscheidenden dritten Periode (1770—1781) erwarten. de Vries

Heimsoeth, H., Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen (Kantstudien, Ergänzungsheft, 71) gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 258 S.) Köln 1956, Universitätsverlag. 17.— DM (auch als selbständige Buchausgabe, Lw. 20.50 DM). — Dieses Buch umfaßt fünf historische Studien zur Kantischen Philosophie und ihrer Vorgeschichte, von denen vier bereits erschienen waren und hier nur von neuem abgedruckt sind. Es sind dies die Abhandlungen: 1. Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus, vom Jahr 1924. 2. Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich, ebenfalls von 1924. 3. Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit, von 1925. 4. Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius, von 1926. Neu ist die Abhandlung: Chr. Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants. Ein Beitrag zur Kategorienlehre (1—92). Daß Kant nicht nur in seiner vorkritischen Zeit, sondern sein Leben lang, auch nach Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“, Philosophie nach Lehrbüchern aus der Schule Wolffs, insbesondere Metaphysik nach Baumgarten vortragen hat, ist bekannt. Da ist es wertvoll, zu wissen: in welcher Gestalt waren in der Situation, in die Kant eintrat, oberste ontologische Begriffe und Prinzipien bereits ausgebildet, wie haben sie auf Kant eingewirkt, wie wurden sie von ihm weitergebildet. Wichtige Teile aus der Kategorien- und Prinzipienlehre Wolffs sind in der vorliegenden Studie herausgearbeitet, u. a. die Sätze vom Widerspruch und zureichenden Grund, die Begriffe Identität, Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit; Einheit, Vielheit, Allheit; compositum und totum; Realität und ens realissimum, Negation und Limitation, realitas phaenomenon und realitas noumenon, vor allem Relation. Erste und oberste Begriffe und Grundsätze stehen nach Wolff am Beginn der Ontologie. Sie haben ontologische und logisch-gnoseologische Bedeutung. Es sind Prinzipien des Seins und Denkens. Sie gelten sowohl als klar und deutlich erkennbar wie auch für den menschlichen Verstand grundsätzlich einsichtig. Ihre Anwendung auf das Seiende ist ohne weiteres möglich. Das ist die Grundvoraussetzung der rationalistischen Denkweise jener Zeit. Für Kant entstand daraus die kritische Frage: Woher stimmen die axiomata der reinen Vernunft mit den Gegenständen überein, „ohne daß diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hilfe entlehnen“ (Brief an Marcus Herz vom 21. 2. 1772; Akademieausgabe 10, 130 f.). In der „Kritik der reinen Vernunft“ ließ er die obersten Begriffe und Grundsätze mit dem Subjekt selbst gegeben sein, erklärte in innerer Folge dazu aber auch, daß sie auf „Dinge an sich“ nicht anwendbar seien. Wolffs notiones ontologicae generales haben damit, im Ausgang von ihrem eigenen Inhalt, einen anderen Sinn erhalten. Darüber hinaus aber scheidet auch wahre Metaphysik aus, Metaphysik im Sinne einer intellektiven Erkenntnis des Wesens des Seienden, seiner inneren und äußeren Gründe, seiner wesensnotwendigen Sachverhalte, Vollkommenheiten und Beziehungen. An die Stelle der Ontologie tritt die transzendente Logik. — Die vorliegende Schrift kann zum Verständnis und zur Beurteilung der Grundlagen kritisch begründeter Seins- und Erkenntnismetaphysik einerseits und transzendentaler Logik andererseits beitragen, wenn man sich — mehr als es in der Schrift selbst geschieht — bewußt bleibt, von welchen Voraussetzungen aus die obersten Begriffe und Grundsätze bei Wolff und Kant verstanden sind. Die Stellung der Hochscholastik zur Frage der ersten Begriffe und Prinzipien ist eine wesentlich andere als bei Wolff. Nach ihr drücken die obersten Begriffe und Grundsätze den inneren Wesensgehalt und -zusammenhang des Seienden und insbesondere kontingent Seienden aus. Sie sind also wesentlich anders sowohl gewonnen wie auch verstanden als bei Wolff. Die hochscholastische Begriffs- und Prinzipienlehre wird von Kants Kritik nicht getroffen.

Nink

Hildebrandt, K., Kant und Leibniz. Kritizismus und Metaphysik (Beihefte z. ZPhForsch, 11). gr. 8<sup>o</sup> (83 S.) Meisenheim 1955, Hain. 6.90 DM. — H. will das noch wenig erforschte Verhältnis Kants zu Leibniz darstellen. Die verbreitete Auffassung, Kant sei von der „Leibniz-Wolffschen“ Philosophie ausgegangen und habe sich in der vorkritischen Zeit unter dem Einfluß Newtons von ihr immer mehr entfernt, bezeichnet H. als „Legende“ (18). Der Weg Kants geht allerdings immer mehr gegen Wolff, aber zu einer Synthese Newtonscher Mechanik mit Leibnizscher Dynamik (25). Der Versuch über die negativen Größen zeigt den Vierzigjährigen in der größten Leibniz-Nähe (28). Die „Träume eines Geistersehers“ brachten dann den Bruch mit der Leibnizschen Metaphysik. Doch gilt der Erkenntnisanalytiker Leibniz, dessen *Nouveaux Essais* 1765 erstmals veröffentlicht wurden, für Kant auch weiterhin viel. Kant stellt aber im Gegensatz zu Leibniz Verstand und Sinnlichkeit schroff einander entgegen; „das ist das Proton pseudos der Zweiweltenlehre“ (41). In der Kritik der reinen Vernunft und in ihr am meisten im Kapitel „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“ zeigt sich Kant in der größten Leibniz-Ferne (51). H. macht kein Hehl daraus, daß er selbst in diesem Streit auf Seite des Leibniz steht. „Kopernikus und Leibniz tragen in sich das schöne Maß, Kant will das Unbedingte, Übermenschliche“, er kommt der Hybris nahe (46). Nicht einmal in der inneren Erfahrung gibt es für ihn eine Wesensschau; dieser willkürlichen Behauptung bedarf Kant, um gegen Leibniz Sturm zu laufen (50). „Wahre gegenständliche Metaphysik ist ex definitione für unmöglich erklärt“ (52). Insbesondere ist eine wirkliche Begegnung mit der schöpferischen Natur für den Kritizismus nicht möglich (52). In der Kritik der Urteilskraft mit ihrem „Reich der Zwecke“ und der Auffassung von Gott als dem Künstler kommt Kant Leibniz wieder näher, aber der Kritizismus erlaubt keine Auswertung dieser Erkenntnisse. „Wer heißt uns, die Liebe aus der Metaphysik und aus der Moral auszuschalten, weil sie nicht apriori gedacht, sondern wirklich erlebt wird? Ganz allein Kants Kritizismus“ (60). In der Folgezeit verhärtet sich Kant immer mehr in diesem Kritizismus, so daß sogar seine Freunde und Anhänger von ihm abrücken. „Krampfhaft schließen sich seine Augen gegenüber Leibniz“ (74). — Seit langem ist wohl Kant keiner so scharfen Kritik unterzogen worden wie hier von H.; sogar seine Aufrichtigkeit wird gelegentlich bezweifelt (74). Aber vielleicht hindert H. doch seine Abneigung gegen Kants abstrakt-begriffliche Art, gegen sein deterministisches Weltbild und die Starrheit seiner Moral, Kant ganz gerecht zu werden. Gewiß kritisiert er mit Recht die Leugnung jeder Wesens- und Realitätserkenntnis im Bereich der Erfahrung; aber mit der Trennung von Verstand und Sinnlichkeit scheint er selbst sogar ihre wesentliche Unterschiedenheit aufzugeben. Die Vorliebe H.s gilt Herder und Goethe; vielleicht wird auch Leibniz zu sehr in ihrem Licht gesehen, wenn er wiederholt als Pantheist bezeichnet wird.

de Vries

Stolpe, H., Die Auffassung des jungen Herder vom Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. gr. 8<sup>o</sup> (536 S.) Weimar 1955, Böhlau. 11.50 DM. — Die Arbeit kann nur in beschränktem Maß als wissenschaftliche Untersuchung gewertet werden. Sie setzt sich von vornherein gegen die „bürgerliche Literaturwissenschaft“ (2) und geht von den marxistischen Grundsätzen aus, die Auswahl und Deutung seiner Quellen bestimmen. Zweifellos ist der Verf. sehr belesen und behandelt einen ungeheuren Stoff, da er Herders Mittelalterauffassung im Zusammenhang der Entwicklung von der frühen zur unmittelbar vorrevolutionären Phase der deutschen Aufklärungsbewegung sieht. Er verbreitet sich deswegen über den wirtschaftlichen Zustand des Baltenlandes, Frankreichs, Englands, der Schweiz und Deutschlands, die ökonomischen Theorien, bestimmt die Lage als krisenhaft und Übergang, weshalb auch ein neuer ideologischer Oberbau (245) gesucht werden mußte, wie die marxistische Lehre das Verhältnis von Materie und Geist will. Es ist nicht unwichtig, die wirtschaftlichen Verhältnisse und ihre Wirkung auf die Menschen und auch auf die Dichter zu kennen. Ebenfalls spielt die soziale Einbettung (die bei St. aber wesentlich als alleiniges Ergebnis der ökonomischen Lage gesehen wird, 222) eine Rolle. Aber die geistigen Kräfte, die in die-

ser Zeit vorhanden und an der Arbeit sind, werden fast völlig unterschlagen; die Analyse seelischer Qualitäten ist eben fragwürdig (119). Auch muß man damit rechnen, daß der Verf. innerhalb seiner wirtschaftlichen Betrachtungsweise einseitig auswählt. Das Ergebnis ist, daß er feststellt, Herder habe den dialektischen Charakter des Geschichtsablaufs, das schöpferische Wirken der Volksmassen, „der Welt der Hütten“ (322), und das Werden und die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft als Klassengesellschaft erkannt. „Sturm und Drang“ wird darum in die Nähe der Französischen Revolution gerückt. Herder selbst ist fortschrittlicher als der anfangs die Dynamik der Geschichte erkennende, dann der reaktionären Greuelpropaganda über die Revolution verfallene Schiller (500), der zu Rückfällen in die alten kameralistischen Anschauungen führende und der relativen Saturiertheit der Honoratioren und gelehrten Juristenschicht zugeneigte Möser sowie der in die konfliktlose Traumwelt flüchtende, typisch reaktionär-romantische Novalis. Herders Mittelalter-Rezeption, die in der ersten (Rigaer) Phase rein ablehnend war und erst in Bückeburg in ihrem Wesen erkannt wird, gehört wesentlich in die Kämpfe um die Befreiung der bürgerlichen Nation, die das Joch des in Fäulnis geratenen (239) Feudalismus, des feudalen Unterdrückungsapparates (213) und des geistlichen Despotismus abzuschütteln sich anschickt. — In Weimar hat Herder später einen Kompromiß mit der Adelswelt geschlossen; damit vergißt er aber die Aufgabe des Dichters, Waffe der Freiheit gegen ihre Unterdrücker (452) zu sein. Dennoch hat seine Bückeburger Auffassung auf die baltischen und slawischen Völker gewirkt.

Becher

Hamann, J. G., Hauptschriften erklärt. Hrsg. von Fr. Blanke u. L. Schreiner. Gütersloh 1956, Bertelsmann: 1. Die Hamann-Forschung. Einführung von Fr. Blanke; Geschichte der Deutungen von K. Gründer; Bibliographie von L. Schreiner. 80 (184 S.) 23.— DM. — 7. Gogatha und Scheblimini. Erklärt von L. Schreiner. 80 (176 S.) 22.— DM. — Blanke, Fr., Hamann-Studien. 80 (127 S.) Zürich 1956, Zwingli-Verlag. 16.— DM. — Hamann, der Kämpfer gegen die Herrschaft der Naturwissenschaft, gegen das abstrakte Denken, und Kant, der Ganzheitsdenker und -fühler, sind wieder modern geworden. Das zeigen nicht nur die große Biographie von Nadler und die von ihm herausgegebenen Werke, sondern auch die kommentierte Ausgabe seiner Hauptschriften, deren erste Bände schon erschienen sind. Gründer gibt einen gutbelegten Überblick über die Editions-geschichte, das Hamannbild Goethes, Hegels, der Philosophie und Literargeschichte und der protestantischen Welt des 19. Jahrhunderts sowie die Beurteilung durch Literaturwissenschaftler, Philosophen und Theologen der letzten 50 Jahre. Es ist wohl sicher, daß nur der Theologe an den innersten Kern Hamanns herankann und daß Philosophie und Literaturwissenschaft (Sprachwissenschaft) hinzutreten müssen. Er-schwert wird die Erkenntnis seines Wesens durch die verschiedenen Richtungen der protestantischen Theologie. — Blanke, der seine Aufsätze gesondert herausgibt, stellt mit Recht vier Prinzipien des Hamannschen Denkens auf: die grundsätzliche Geistlichkeit des Menschen, den Schöpfungszusammenhang, die Anschauung von der Knechtsgestalt der Offenbarung Gottes, den (lutherischen) Rechtfertigungsglauben. Hamann ist ein theonomer Gegner der Aufklärung. Bl. glaubt, Hamann habe die Fürstin Gallitzin für das protestantische Rechtfertigungsprinzip gewonnen. Das ist wohl nicht richtig. Er überzeugt sie von der Hinfälligkeit des Menschen, auch des in der Gnade stehenden, nicht aber von der absoluten Verderbtheit der Natur. — Die Bibliographie Schreiners ist die Voraussetzung für alle zukünftige Hamannforschung. — Gogatha und Scheblimini ist die Erwiderung Hamanns gegen Mendelssohns „Jerusalem“. In der Einführung behandelt Schreiner die Entstehungs- und Deutungsgeschichte der Schrift und gibt einen ausführlichen Kommentar (Naturrecht und Glaube, Glaube und Geschichte im Judentum, Christentum, Griechentum).

Becher

Gilen, L., S. J., Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes; mit einem Anhang: Unveröffentlichte Briefe Kleutgens an den Mainzer Seminarregens Dr. Moufang, 1863—66. gr. 80 (150 S.) Meisenheim/Glan 1956, Hain. 14.40 DM; geb.

16.80 DM. — Nach einem Überblick über Kleutgens Leben und Werk stellt der 1. Teil des Buches (13—47) geschichtlich die Bedeutung Kleutgens für die Erneuerung der Scholastik in Italien und Deutschland dar. Beachtenswert sind hier besonders die Ausführungen über die Stellung der theologischen Schulen von Bonn (Hermes), Wien (Günther), München (v. Baader), Tübingen (Möhler, J. v. Honn) und Mainz („Der Katholik“) zur Scholastik und den Bemühungen um ihre Wiederbelebung. Interessant ist auch, daß Kleutgen das von Frohschammer eingeführte Schlagwort „Neuscholastik“ ablehnte (13 f.). Der 2., systematische Teil (48—148) behandelt die Theorie des Erkenntnisbildes bei Kleutgen. Kleutgen hält ein Erkenntnisbild in jeder Erkenntnis für wesentlich. Bei der menschlichen Erkenntnis wenigstens kommt es durch ein Zusammenwirken von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt zustande. Vorbedingung für die Zeugung des Erkenntnisbildes ist die species, die Kleutgen „Erkenntnisform“ nennt. Das Erkenntnisbild selbst setzt er mit dem Erkenntnisakt gleich: der Erkenntnisakt, insofern er Darstellung des Gegenstandes ist, ist das Erkenntnisbild (78). Vom Standpunkt der so verstandenen scholastischen Erkenntnislehre setzt sich Kleutgen mit dem Ontologismus, wie er damals an der Sorbonne von Fabre, in Löwen von Ubaghs gelehrt wurde, sowie mit der Ideenlehre des Hermes und Günthers auseinander. In diesem Zusammenhang entwickelt er die Lehre von der Wesenserkenntnis, wobei er unter „Wesen“ vorzüglich die Substanz im Gegensatz zu den Akzidentien als „Erscheinungen“ versteht. Die thomistische Abstraktionstheorie deutet er so, daß die „Hinwendung zum Phantasiebild“ der „Beleuchtung des Phantasmas“ gleichgesetzt wird, die Hervorbringung des intelligiblen Bildes (der species) der Abstraktion; für die erstere Gleichsetzung beruft er sich auf Suárez (131). Dieser Hinweis wie auch wiederholte Berufungen auf Suárez zeigen, daß Kleutgen in seiner Deutung der scholastischen Erkenntnislehre stark von der spanischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts abhängig ist. Die Frage, ob es sich hier nicht bereits um eine Umdeutung des ursprünglichen Sinnes der Abstraktionstheorie handelt, kommt ihm nicht. Er sah „die Scholastik“ noch zu sehr als eine einheitliche Lehre und kannte noch nicht die Mannigfaltigkeit ihrer Lösungen im einzelnen, was bei dem damaligen Stand der geschichtlichen Forschung kaum anders zu erwarten ist. Im übrigen verschloß er sich durchaus nicht der Notwendigkeit einer Weiterführung der scholastischen Erkenntnislehre. — In seinen „kritischen Bemerkungen“ (139—148) bezweifelt G. mit Recht die absolute Notwendigkeit eines Erkenntnisbildes in jeder Erkenntnis. — Wertvoll sind die in Faksimile beigegebenen vier Briefe Kleutgens an Moufang. Im 1. Brief schreibt Kleutgen u. a.: „Als ich noch keinen Jesuiten gesehen, hatte ich an den deutschen Hochschulen die Überzeugung gewonnen, daß kein Heil für die kath. Wissenschaft zu hoffen sei, solange man nicht zur Vorzeit sich zurückwenden wollte.“ Weiter enthalten die Briefe interessante Einzelheiten über das Vorgehen der römischen Behörden gegen Frohschammer und andere deutsche Theologen und namentlich gegen Ubaghs, ferner Bemerkungen Kleutgens über v. Schäßler, dessen Beurteilung Kuhns er zu scharf findet, und über Scheeben, der sich „in gar zu viele Fragen einlasse“.

de Vries

Jolivet, R., De Rosmini à Lachelier. Essai de philosophie comparé. Suivi de *A. Rosmini, L'idée de la sagesse*, übers. v. *M. L. Roure*. 8<sup>o</sup> (255 S.) Paris o. J., Vitte. 800.— Fr. — J. stellt eine bemerkenswerte Ähnlichkeit in den Problemstellungen und Lösungen zwischen Rosmini und Lachelier fest; sogar die Formulierung der Gedanken ist zuweilen auffallend ähnlich. Trotzdem gibt es keine Anhaltspunkte, die eine direkte Beeinflussung Lacheliers durch Rosmini wahrscheinlich machen. Die Ähnlichkeit scheint nur darin begründet, daß beide Denker durch die gleiche geschichtliche Lage der Philosophie zu den gleichen Problemstellungen geführt wurden. Die Lehren beider sind durch den Gegensatz zum sensualistischen Empirismus (Locke, Condillac, Hume), zur Common-sense-Philosophie (Reid bzw. Cousin) und zu Kant bestimmt. Gegen den Sensualismus betonen beide die Notwendigkeit eines Apriori. Bei Rosmini ist dies die angeborene Idee des Seins; Lachelier schreibt: „Vor aller Erfahrung muß es in uns eine Idee

von dem, was sein soll, ein ideales Sein geben, ... das für uns Urbild und Maß des realen Seins ist“ (51). Die konkreten Einzelobjekte kommen durch Synthese der Idee des Seins mit den Sinnesdaten zustande. Dieses „reale Sein“ setzt außer der Idee des Seins als drittes Sein das urteilende Subjekt voraus, das Rosmini „moralische Form“, Lachelier „Freiheit“ nennt. In der Gotteslehre allerdings gehen die beiden Denker verschiedene Wege: Während Rosmini eine rationale Gotteserkenntnis annimmt, ist für Lachelier Gott allein Gegenstand des Glaubens. J. meint selbst, die Ablehnung des kosmologischen Beweises sei bei Lachelier aus dem idealistischen Zusammenhang seiner Lehre zu verstehen (81). — Aber ist damit nicht auch ein wesentlicher Unterschied in der Bedeutung der Seinsidee gegeben? Gewiß sagt Lachelier, das intellektuelle Bewußtsein drücke dem sinnlichen Inhalt das Siegel der Objektivität auf (34). Aber damit ist noch nicht entschieden, ob diese „Objektivität“ in einem anderen Sinn als dem Kants zu verstehen ist. — Beigegeben ist eine französische Übersetzung des Abschnitts „Dell'idea della sapienza“ aus Rosminis *Introduzione alla filosofia*, in dem Rosmini über die Beziehungen von Glaube und Philosophie und über die sittlichen Voraussetzungen der Philosophie spricht.

de Vries

Blondel, M., *Logik der Tat. Aus der Action von 1893 ausgewählt und übertragen von P. Henrici* (Sigillum, 10). kl. 8<sup>o</sup> (110 S.) Einsiedeln 1957, Johannes-Verlag. 4.80 Fr. — Erstmals wird dem deutschen Leser das größte Werk Blondels nahegebracht. Die Weise, wie das geschieht, verlockt geradezu zum „Einstieg“. Die Auswahl zeichnet den Gang des ja an sich ziemlich schwierigen Werkes an Hand der Stellen nach, „die sich mehr auf das unmittelbare Zeugnis des Herzens als auf gelehrte Dialektik berufen und damit auch ohne besondere philosophische Vorbildung verständlich sind“; sie verweilt vornehmlich auf der spannungsreichen Höhe des 4. und 5. Teils der Action. An der nicht zu freien sprachlichen Fassung ist Kraft und Glanz und die frische Flüssigkeit zu loben. Das Vorwort (7—15) des Herausgebers, der seine Dissertation über Hegel und Blondel ankündigt, ist eine ausgezeichnete Hinführung zu Blondel, dessen Grenzen je als Schatten seiner Größe erscheinen. (Von „Modernismus“ könne nicht die Rede sein trotz gelegentlich unscharfer Formulierungen.)

Kern

Hayen, A., S. J., *Bibliographie Blondélieenne 1888—1951* (Museum Lessianum, Section philos., 38). gr. 8<sup>o</sup> (96 S.) Paris-Brügge 1953, Desclée. 560.— frFr. — H. hat mit der Herausgabe dieses sorgfältig gearbeiteten, über 1000 Nummern umfassenden Verzeichnisses aller Schriften von und über Blondel dem Philosophen wie dem Theologen einen großen Dienst erwiesen. Dem Philosophen wird es damit erstmals möglich, das ganze, oft weitabliegende und zuweilen pseudonyme Schrifttum dieses erstaunlich weiträumigen Geistes zu erfassen, und ein „Index analytique des œuvres de Maurice Blondel“ (73—84) läßt ihn darin leicht das in sein Fach Einschlägige finden. Dem Theologen bietet die Bibliographie durch ihre geschickten Verweise einen Überblick über die am Rande des Modernismus spielende Kontroverse um die Immanenzapologetik. Schließlich scheidet in der Flut des Schrifttums über Blondel ein hervorhebendes (D) oder (\*) die Spreu vom Weizen — wobei des Herausgebers eigener Artikel (Nr. 981) unbedingt zum Weizen zu zählen wäre. — Natürlich kann es bei einer solchen Sammelarbeit zunächst nicht ohne Lücken und Versehen abgehen. Wir möchten hier nur jene namhaft machen, die das deutschsprachige Schrifttum betreffen: Die Action ist bereits 1893 von A. Espinas in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung, München, besprochen worden; ebenso Nr. 597 und 679 ausführlich in Schol 14 (1939) 256—258 und 18 (1943) 97—99. Aus der „Kampfzeit“ wären nachzutragen die Darstellungen und Kritiken bei P. Schanz, Über neue Versuche der Apologetik, 118—134; Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen I 2, S. 107—114; A. Gisler, Der Modernismus, 261—264. Das Werk von Benrubi (Nr. 460) ist 1928 zuerst deutsch erschienen. Weiter fehlt die Habilitationsschrift des jetzigen Freiburger Erzbischofs E. Seiterich, Wege der Glaubensbegründung ..., der Nekrolog von A.

Favre in der Orientierung 13 (1949) 192—194, und der Artikel „Blondel“ im Philosophen-Lexikon von Ziegenfuß. Der Titel von Nr. 659 lautet: Maurice Blondels Philosophie des Menschen. Dürfen wir hoffen, daß diese Addenda dem Herausgeber ein neuer Anstoß sein werden, uns recht bald das versprochene Supplément mit den Nachträgen und der inzwischen erschienenen neuen Literatur in die Hand zu geben?

Henrici

Vogel, P., Theodor Litt. (54 S.) Berlin 1955, de Gruyter. 4.80 DM. — Litt ist als bedeutender Philosoph und Pädagoge einer Würdigung wohl wert. V. gibt zunächst ein Bild der Gesamtpersönlichkeit, zeichnet dann Litts philosophische Welt (seine Herkunft, wobei der Einfluß Diltheys doch wohl zu sehr übersehen wird, und seine eigenständige Philosophie) und seine Pädagogische Bedeutung. Ohne Zweifel ist Litt stark in der Kritik, aber er betreibt sie nicht ihrer selbst wegen, vielmehr ist ihm, der „betontermaßen Geisteswissenschaftler“ ist (9), alles unverantwortliche Gerede in Philosophie und Pädagogik zuwider. Dafür sollte ihm gerade die Pädagogik dankbar sein. Der Rezensent muß dem Verf. entschieden widersprechen, wenn er im Hinblick auf Litts pädagogisches Werk meint, es sei „für das Handeln, auch für das pädagogische, nicht immer heilsam, einen Gedanken bis in seine letzten Folgerungen zu Ende zu denken“ (49). Offenbar wird hier die Verwirrung, die unerleuchtete, aber mit Pathos vorgetragene Theorie bereits in breitem Maße gestiftet haben, doch gar zu leicht genommen. Gerade Litt ist es zu danken, daß manche pädagogische Halbgeister entlarvt wurden. Gerade er weist immer wieder darauf hin, daß begründetes pädagogisches Denken nie breit und tief gehen kann.

Erlinghagen

### 3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Heisenberg, W., Das Naturbild der heutigen Physik (Rowohlts deutsche Enzyklopädie), kl. 8<sup>o</sup> (149 S.) Hamburg 1955/56, Rowohlt. 1.90 DM. — Von H. selbst stammen die drei Vorträge „Das Naturbild der heutigen Physik“ (aus der Reihe „Die Künste im technischen Zeitalter“, München 1954), „Atomphysik und Kausalgesetz“ und „Über das Verhältnis von humanistischer Bildung, Naturwissenschaft und Abendland“, worin der (gewiß nicht bedingungslose) Vorzug der humanistischen Bildung in ihrer steten Wendung zum Grundsätzlichen gesehen und das Abendland so lange nicht verloren gegeben wird, als es selbst noch an seine Aufgabe glaubt (7—46). Es folgen, von einem ungenannten Sachbearbeiter vorzüglich ausgewählt und kommentiert, charakteristische Auszüge aus klassischen Schriften der modernen Naturwissenschaft unter den Überschriften „Die Ansätze der neuzeitlichen Naturwissenschaft“ (Kepler, Galilei, Newton), „Die Entstehung des mechanistischen und materialistischen Weltbildes“ (Huygens, d'Alembert, de la Mettrie, Ostwald), „Die Krise der mechanistisch-materialistischen Auffassung“ (Hertz, de Broglie) (49—132). Das „enzyklopädische Stichwort“ gibt auf 5 Seiten eine gedrängte, aber präzise Geschichte des Naturbegriffes. — Eine vor allem in ihrem problemgeschichtlichen Teil ausgezeichnete Darstellung. Nur darf man nicht etwa des Glaubens sein, daß mit dem mechanistischen Materialismus das materialistische Denken überhaupt aus der Naturwissenschaft verschwunden sei!

Büchel

Pedersen, O., Nicole Oresme og hans naturfilosofiske system. En uordørgelse af hans skrift „Le livre du ciel et du monde“ (Acta historica scientiarum naturalium et medicinalium, 13), gr. 8<sup>o</sup> (285 S.) Kopenhagen 1956, Munksgaard. 24.—Dän. Kr. — Ref. kann über die in dänischer Sprache geschriebene Monographie nur auf Grund der französischen Zusammenfassung (276—285) berichten. Bezügl. der vieldiskutierten Frage nach der wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der latitudines und configurationes des Oresme stimmt P. dem Urteil A. Maiers zu, daß Oresme den configurationes eine reale metaphysische Bedeutung zuschrieb, die nicht

als Vorläufer einer graphischen Integration im modernen Sinn verstanden werden kann. Trotzdem läßt sich nicht bestreiten, daß es Oresme vermittels seiner Methode gelang, den bei einer gleichförmig beschleunigten Bewegung zurückgelegten Weg zu bestimmen und die Summation einiger unendlicher Reihen zu vollziehen, auf Grund deren er die Unhaltbarkeit gewisser Beweisführungen in der Kosmologie des Aristoteles dartun konnte. Ursprungsmäßig dürfte die metaphysische Ausdeutung der configurationes vielleicht mit der „Lichtmetaphysik“ von Grosseteste und Roger Bacon zusammenhängen, nach der ja auch die Gesetze der Optik als Grundlage der gesamten Naturwirklichkeit nur durch Linien, Winkel und Figuren erfassbar waren. Bei der Behandlung des Raumproblems vertritt Oresme die These, daß die Welt als ganze zwar keinen „Ort“ habe, daß sie aber eingebettet sei in einen unendlichen, leeren „espace ymaginee“, der allein z. B. eine Rotation der Welt als ganzer ermögliche. Diese Auffassung des Oresme hängt mit der Lehre Bradwardines zusammen, daß die unendliche Allgegenwart Gottes notwendig einen unendlichen leeren Raum voraussetze, den sie erfüllen könne. Dementsprechend erklärt Oresme: Der unendliche Raum „est le immensité de Dieu et est Dieu meismes“. Bewegung besteht nach Oresme in der Lageveränderung gegenüber diesem unendlichen Raum, kann allerdings nur wahrgenommen werden aus der Lageveränderung gegenüber einem anderen Körper — ein deutliches Aufscheinen der späteren Problematik der absoluten Bewegung. Die Auffassung des *impetus* kann auch bei Oresme weder als Vorläufer des Trägheitsbegriffs noch des Begriffs der kinetischen Energie im Sinn der modernen Physik verstanden werden. Außerdem erscheint sie mit einem *circulus vitiosus* behaftet: Die Beschleunigung eines fallenden Körpers hat den *impetus* zur Ursache, andererseits geht der *impetus* (der nach Oresme der Beschleunigung proportional ist) auf die Zunahme der Geschwindigkeit zurück.

Büchel

Stern, V., Raum, Zeit, Bewegung im Lichte der modernen Naturwissenschaft. 8<sup>o</sup> (105 S.) Berlin 1955, Aufbau-Verlag. 3.30 DM. — Obwohl A. D. Aleksandrov und V. A. Fok in der Relativitätstheorie schon längst eine „glänzende Bestätigung des dialektischen Materialismus“ erkannt haben, fühlt sich S. immer noch verpflichtet, im Namen des Diamat gegen die Relativitätstheorie anzugehen. Die Schrift enthält wohl keinen Gedanken, der nicht schon von philosophischer Seite gegen die Relativitätstheorie vorgebracht worden wäre — mit Ausnahme der These, daß es zwar eine absolute Bewegung, aber nach Marx und Engels keine absolute Ruhe gebe (27 f.).

Büchel

de Broglie, L., Une tentative d'interprétation causale et non linéaire de la mécanique ondulatoire (La théorie de la double solution). gr. 8<sup>o</sup> (VII u. 297 S.) Paris 1956, Gauthier-Villars. 3500.— Fr. — Vigier, J.-P., Structure des micro-objets dans l'interprétation causale de la théorie des quantas (Les grands problèmes des sciences, 5). 8<sup>o</sup> (XI u. 192 S.) Paris 1956, Gauthier-Villars. 3000.— Fr. — Das Buch von de Broglie bietet eine umfassende Darstellung der bisherigen Bemühungen B.'s und seiner Mitarbeiter, den Formalismus der Quantenmechanik im Sinn der Theorie der „doppelten Lösung“ zu interpretieren. (Diese Theorie will den mikrophysikalischen Wellen-Teilchen-Dualismus dahingehend deuten, daß ein Elementarteilchen eine Welle eines [vorerst unbestimmt gelassenen] Mediums darstelle, welche an einer Stelle eine Singularität, d. h. eine Stelle abnorm hoher Intensität besitzt; dieser Singularität werden die teilchenhaften Effekte zugeordnet.) Es gelang u. a., die Theorie auf die Dirac-Gleichung auszudehnen (wobei allerdings irgendeine Darstellung der Diracschen  $\gamma$ -Matrizen als die einzig physikalisch „wirkliche“ vor allen anderen mathematisch gleichberechtigten Darstellungen willkürlich ausgezeichnet werden muß; vgl. 209 Anm. 1) und die Proportionalität zwischen  $\psi^2$  und der mittleren Teilchendichte, die bisher als zusätzliche Hypothese eingeführt wurde, aus naheliegenden stochastischen Annahmen abzuleiten. Ungelöst bleibt das Kernproblem des Auseinanderlaufens der Welle bzw. ihrer Aufspaltung (an Beugungsgittern und dergl.) in mehrere getrennte Teilwellen, von denen nur eine die Singularität mitnehmen, d. h. physikalisch wirksam

sein soll. Eine gewisse Abhilfe wäre vielleicht von dem nichtlinearen Charakter der genau gültigen Wellengleichungen zu erwarten, den B. auch aus anderen Gründen postuliert; dieser könnte u. U. ein Auseinanderlaufen der Wellenzüge verhindern. (Die 248 f. gegebene Deutung der Emission einer Punktquelle würde allerdings zu einer wesentlich geringeren Interferenzfähigkeit führen, als sie nach dem wellenmechanischen Formalismus grundsätzlich möglich wäre.) Auch an eine Art „Regenerierung“ einer abgespaltenen Teilwelle durch die mitgeführte Singularität könnte man auf Grund des nichtlinearen Charakters der Wellengleichungen denken. Die Erzeugung bzw. Vernichtung von Elementarteilchen müßte irgendwie als Aufspaltung einer Singularität bzw. Verschmelzung mehrerer Singularitäten miteinander aufgefaßt werden. — Das treibende Motiv der Bemühungen B.s ist das instinktive Unbehagen gegenüber dem ja nicht zu bestreitenden idealistischen Zug der üblichen Interpretation der Quantenphysik. Trotzdem wird sich auch ein realistisch (im erkenntnistheoretischen Sinn) eingestellter Leser manchmal schwer des Eindrucks erwehren können, daß es sich hier um ein ähnlich fruchtloses Bemühen handele wie etwa bei den seinerzeitigen Versuchen zur mechanischen Erklärung des Elektromagnetismus oder zur Umgehung der Relativitätstheorie. Man muß vielmehr betonen, daß die philosophische These der Existenz einer realen Außenwelt eben *nicht* auch schon die (grundsätzliche) Möglichkeit ihrer adäquaten physikalischen Beschreibbarkeit zur notwendigen Folgerung hat, wie dies sowohl B., Einstein, Schrödinger einerseits wie auch Bohr, Heisenberg, v. Weizsäcker andererseits voraussetzen; darum ist der (ontologisch orientierte) erkenntnistheoretische Realismus auch dann nicht widerlegt, wenn sich, wie zu erwarten steht, für die physikalische Phänomenbeschreibung die „Kopenhagener Interpretation“ auf die Dauer als alleinige durchsetzt. — Die Dissertation von *Vigier* behandelt mathematische Details einzelner Fragen. Hingewiesen sei noch auf ähnlich orientierte Arbeiten von *R. Hosemann* und *S. N. Bagchi* (Zeitschr. f. Physik 142 [1955] 334—379; 145 [1956] 65—82; diese Autoren vermeiden die Schwierigkeit der de Broglieschen Theorie, daß Elektronen in *s*-Zuständen sich gar nicht bewegen, geben aber dafür die allgemeine Proportionalität zwischen  $\psi^2$  und Teilchendichte auf.

Büch e l

v. Weizsäcker, C. F., Gestaltkreis und Komplementarität. In: Viktor von Weizsäcker — Arzt im Irrsal der Zeit, Göttingen 1956, 21—53. — Die gedankenreiche Studie stellt in ihrem wesentlichen Teil eine Ergänzung der Ausführungen über „Komplementarität und Logik“ (vgl. Scholastik 31 [1956] 460) dar. Wenn zwei Punkte herausgegriffen werden dürfen: Für das Verständnis des Komplementaritätsgedankens sehr wesentlich erscheint die hier erneuerte Unterscheidung zwischen *paralleler* und *zirkulärer Komplementarität*: Die Bestimmungsstücke Ort und Impuls eines mikrophysikalischen Objekts stehen im Verhältnis *paralleler* Komplementarität zueinander, weil sie sich gegenseitig *nicht* bedingen, weil es dem Beobachter jederzeit völlig freisteht, für welche dieser beiden Seiten der mikrophysikalischen Wirklichkeit er sich interessieren will. Erkenntnistheoretisch eine Stufe tiefer liegt die *zirkuläre* Komplementarität zwischen der raumzeitlichen Beschreibung und der „kausalen“ Beschreibung mittels der Wellenfunktion. Diese beiden Beschreibungsweisen bedingen sich gegenseitig: Jede Vornahme einer Messung bedeutet eine raumzeitliche Fixierung, jede Überlegung über das Geschehen zwischen zwei Messungen führt in die „kausale“ Betrachtungsweise hinein. Die parallele Komplementarität hat ihr Analogon im Denken Viktor v. Weizäckers im „Drehtürprinzip“; die zirkuläre Komplementarität mit dem immerwährenden zwangsweisen Übergang zwischen den beiden Betrachtungsweisen in der von Viktor v. Weizsäcker betonten Notwendigkeit, den „Gestaltkreis“ immer neu zu durchlaufen. — Eine zweite Bemerkung zum Verhältnis der im Grunde unendlichwertigen (und nicht nur dreiwertigen, wie Reichenbach meinte) Logik der Quantenphysik zur Ontologie: W. will von dieser Logik aus darum zu einer Ontologie vorstoßen, in der das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten nicht mehr gilt, weil er „das Seiende überhaupt nicht mehr losgelöst davon, daß es das ist, *was erscheinen kann*,“ denkt (53). Dabei ist das Erscheinen des Seins

als Erscheinen in der naturwissenschaftlichen, genauer physikalischen Erkenntnis als Fortsetzung der durch die Sinne vermittelten Erkenntnis verstanden, und bei dieser Auffassung sind die Folgerungen W.s wohl unvermeidlich. Sie können nur umgangen werden, wenn gezeigt wird, daß der Geist wenigstens an gewissen Punkten einen unmittelbaren Zugang zum Sein hat und daß sich dort das Sein als ein solches erweist, welches der „klassischen“ Ontologie genügt. Dieser unmittelbare Zugriff des Geistes zum Sein ist aber wohl nur bei dem Sein der eigenen Bewußtseinsakte möglich, deren Untersuchung die neueren scholastischen Erkenntnistheoretiker darum mit Recht an die Spitze stellen. Büchel

Soccorsi, Ph., S.J., *Quaestiones scientificae cum philosophia coniunctae de physica quantica*. 8<sup>o</sup> (288 S.) Rom 1956, Pont. Univ. Gregoriana. 1500.— L. — Es ist eine schwierige Aufgabe, der sich S. dankenswerterweise unterzogen hat: Studenten der Philosophie die Grundprinzipien der Quantenphysik und die damit verbundene philosophische Problematik nahezubringen. Zunächst wird ausführlich, vielleicht verhältnismäßig etwas zu ausführlich, die Entwicklung von 1900 bis 1925 dargestellt, danach die (nicht-relativistische) Wellenmechanik und der Matrizen-Kalkül. Eine Einführung in die Grundbegriffe der allgemeinen Transformationstheorie und der Theorie der Messung oder der Quantentheorie der Felder glaubte S. seinen Hörern wohl nicht zumuten zu können, obwohl diese Gebiete wegen ihrer grundlegenden Bedeutung bei der philosophischen Stellungnahme nicht ganz unaußer acht gelassen werden können. Zwei eigene Kap. — leider auseinandergerissen und daher mit manchen Rückverweisen und Wiederholungen behaftet — behandeln in interessanter und anregender, manchmal allerdings vielleicht nicht ganz unanfechtbarer Weise die angrenzenden philosophischen Fragen des erkenntnistheoretischen Realismus, des Wellen-Teilchen-Dualismus und des Determinismus-Problems. Die für thomistische Autoren sonst so bedeutsamen Fragen nach der Realität des Kontinuums und der substantiellen Verwandlungen werden (absichtlich?) nicht gestellt. Büchel

Linser, H. (Hrsg.), *Grundlagen der allgemeinen Vitalchemie in Einzeldarstellungen*. Bd. I: K. Kaindl, *Die physikalische Grundlage des lebenden Systems* — Bd. II: K. Kaindl und St. Hölzel, *Die physikalisch-chemischen Grundlagen des lebenden Systems*. 4<sup>o</sup> (201 S., 97 Abb., 25 Tab. und 138 S., 63 Abb., 46 Tab.) Wien 1956, Urban und Schwarzenberg. 32.— DM und 31.— DM. — Im Vorwort zum 1. Bd. stellt L. das Anliegen des auf acht Bände geplanten Werkes folgendermaßen dar: „Diese Buchreihe stellt den Vorgang des Lebens in den Mittelpunkt einer physikalischen und chemischen Betrachtung. Sie soll, da wir zu einer genaueren Kenntnis noch nicht vorgedrungen sind, jenes grundlegende Wissen zusammenfassen, das man besitzen muß, um naturwissenschaftlich klärend an das Problem des Lebens herantreten zu können.“ Für den Naturphilosophen interessant ist besonders das einleitende Kap. „Grundlagen und Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis“ (1—11). Hier stellt L., den R. Schubert-Soldern in seiner bekannten „Philosophie des Lebendigen“ (37 u. 69) den „tiefgründigsten und konsequentesten Mechanisten der Gegenwart“ nennt, die erkenntnistheoretische Grundlage seines neu-mechanistischen Systems dar. In der Frage der Realität der Außenwelt kommt L. zu folgendem Ergebnis: „Die Naturwissenschaften bilden die hypothetisch von ihr geforderte Außenwelt auf Begriffe ab und stellen damit ein System von Begriffen auf, als ob den verwendeten Begriffen ‚Gegenstände einer Außenwelt‘ entsprächen. Das entworfen System bleibt also ein Bild vom Charakter des ‚Als-Ob‘. Allerdings ein Bild, das sich in stets wiederholter Überprüfung an der Erfahrung bewähren muß und dessen einzelne Züge — also auch dessen Begriffe — stets mehr und mehr an der Erfahrung abgeschliffen und so zugerichtet werden müssen, daß sie zu deren Abbildung geeignet werden“ (3). Sodann wird Struktur und Anwendbarkeit unserer Begriffe untersucht. Dem leider als „starres Wirklichkeitsklötzchen“ (7) falsch verstandenen Begriff der Substanz wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Im Haupt-

teil des 1. Bd. behandelt K. die physikalische Grundlage des lebenden Systems (1. Das Atom: Atomhülle, Atomkern; 2. Das Molekül.) Von naturphilosophischem Belang ist hier besonders der Abschnitt über „Materie und Substanz“ (143 bis 144), in dem der Verf. meint, daß im mikrophysikalischen Bereich das Substanzuelle (das wiederum fälschlich als Wirklichkeitsklötzchen aufgefaßt wird) seinen Sinn verloren habe. Die Materie wird ganz in Funktion aufgelöst: „Materie ist nicht, sondern sie geschieht“ (144). Der 2. Bd. behandelt die physikalisch-chemischen Grundlagen und zwar zuerst „die Vereinigung von Molekülen zu Ordnungszuständen“ (die zwischenmolekularen Kräfte, die Ordnungszustände) und anschließend „die chemische Reaktion“ (bearbeitet v. H.). Die ersten beiden Bände des groß angelegten Werkes liefern nur Grundlagen, wie sie die Lehrbücher der Physik und Chemie auch bieten, sodaß die eigentliche „Vitalchemie“ in den noch kommenden Bänden zu erwarten ist. Wie wenig man die außerordentliche physiko-chemische Kompliziertheit des lebendigen Systems auch nur beschreibend erfassen kann, zeigt gerade die Lektüre dieses Werkes. „Der Aufbau höherer Ordnungseinheiten, wie dies z. B. bei der Chromosomenkonjugation und Verdoppelung der Virusmoleküle gehört, der Fall ist, verlangt naturgemäß, daß die zwischen den Molekülen wirksamen Kräfte so beschaffen sind, daß aus ihnen der Ordnungszustand notwendigerweise folgt. Es möge gleich hier bemerkt werden, daß wir in diesem Sinne noch keine Lösung vorliegen haben, die uns z. B. gestatten würde, den Aufbau einer Zelle aus den zwischenmolekularen Kräften abzuleiten und damit die lebenden Strukturen in die Hand zu bekommen . . .“ (15).

H a a s

H a r t m a n n, M. (Hrsg.), Fortschritte der Zoologie. 8<sup>o</sup> (598 S.) Stuttgart 1956, Fischer. 55.— DM. — Die im Auftrage der deutschen Zoologischen Gesellschaft von H. herausgegebenen „Fortschritte der Zoologie“, Bd. 10, wurden schon seit mehreren Jahren erwartet. Durch diesen und den bald folgenden Band sollen die großen durch den Krieg und die Nachkriegszeit entstandenen Lücken in der Berichterstattung geschlossen werden. Nicht nur für den Zoologen und Biologen, sondern auch für den Naturphilosophen, der den Kontakt mit den experimentellen Grundlagen nicht verlieren will, sind diese Berichte von großem Wert und ersparen ihm manches mühsame Literaturstudium. Der vorliegende Band behandelt: Morphologie und Entwicklungsgeschichte der Protozoen (*K. G. Grell*, Tübingen), Systematik und Stammesgeschichte der Tiere (*K. Günther*, Berlin-Dahlem; Bericht über 1939 bis 1953; Theorie und Methoden der Systematik und Stammesgeschichte, Begriff und Entstehung der Arten und Unterarten, die Evolutionsfaktoren, die transspezifische Evolution, Geschichte der Systematik und Deszendenztheorie, die systematischen Konventionen, die Großeinteilung des Tierreiches und die stammesgeschichtliche Auffassung der höchsten Taxa u. a. mehr), Hormone (*H. Giersberg*, Frankfurt), die Wirkung von Adenosintriphosphat auf die kontraktile Proteine und die Kontraktion von Muskeln und Zellen (*H. H. Weber*, Heidelberg), Zentralnervensystem (*v. Holst*, Wilhelmshaven), Fortpflanzung, Befruchtung und Sexualität (*L. Wiese und C. Hauenschild*, Tübingen), Entwicklungsphysiologie der Wirbeltiere (*C. v. Woellwarth*, Heiligenberg), Physik und Chemie der Zelle (*Friedrich-Freksa*, Tübingen). Die einzelnen Beiträge sind sehr unterschiedlich umfangreich behandelt, was keineswegs ein Hinweis auf die größere oder geringere Bedeutung des jeweiligen Faches ist (vgl. etwa den außerordentlich umfangreichen Bericht über Systematik und Stammesgeschichte und den zu kurzen Bericht über das Zentralnervensystem). Besonders dankbar wird man sein für den fast monographisch erschöpfenden Bericht von *K. Günther* über Systematik und Stammesgeschichte der Tiere, in welchem aber wohl die nicht streng neodarwinistischen Autoren etwas zu kurz gekommen sind.

H a a s

W u r m b a c h, H., Lehrbuch der Zoologie. Bd. I: Allgemeine Zoologie und Ökologie. 8<sup>o</sup> (535 S., 373 Abb. im Text) Stuttgart 1957, Fischer. 42.— DM. — Wenn hier ein Lehrbuch der Zoologie angezeigt wird, so hat das darin seinen Grund, daß nicht nur dem Studierenden der Biologie, sondern auch dem Naturphilosophen des Organischen bisher ein neueres zusammenfassendes Werk fehlte.

Gerade der Naturphilosoph kommt ja heute ohne eine solide fachliche Orientierung nicht mehr aus. Das Buch hat den großen Vorteil, daß es nach Möglichkeit alle in der Zoologie behandelten Gebiete berücksichtigt, „so daß es im Sinne einer Synthese der Teilgebiete einen zusammenfassenden Überblick des zoologischen und allgemein-biologischen Wissens gibt“ (Vorwort). Das Lehrbuch erscheint aus praktischen Gründen in zwei Teilen. Der erste bringt die allgemeine Zoologie und Ökologie sowie Anwendungsgebiete (I. Einleitung. II. Die Zelle. III. Entwicklung. IV. Vererbungslehre. V. Abstammungslehre. VI. Stoffwechselphysiologie. VII. Bewegungs- und Reizphysiologie. VIII. Das Verhalten der Tiere. IX. Ökologie.). — Welcher Geist dieses umfassende Werk beherrscht, wird besonders in der Einleitung ersichtlich, in der die Frage nach dem Wesen des Lebens und der Möglichkeit der Urzeugung gestellt wird. Der Satz „Alles Lebende aus Lebendem“ behält bis heute seine Gültigkeit. Auch das Virusproblem hat daran nichts Wesentliches geändert, denn die Viren leben nur „von und in lebenden Zellen und sind gewissermaßen als Eiweiße anzusehen, die von ihren Wirten das Leben geborgt haben. Sie sind angewiesen auf deren aufbauende Tätigkeit und verdanken wahrscheinlich einer krankhaften Veränderung von deren arteigenem Eiweiß ihre Entstehung“ (1). Die Wahrscheinlichkeit der Entstehung eines Eiweißmoleküls durch Zufall, das außerdem noch die wesentlichen Merkmale des Lebens hätte, ist verschwindend gering. Für die kausalanalytische Erforschung des Lebens wird eine Art methodischer Mechanismus zugestanden. Aber damit allein ist es nicht möglich, alle dem Lebewesen zukommenden Eigentümlichkeiten zu beschreiben. Das was die Organismen besonders kennzeichnet ist ihre primäre Zweckmäßigkeit. — Entsprechend ihrer Bedeutung wird die Abstammungslehre eingehend besprochen. Besonders zu begrüßen ist, daß der Verf. an manchen Stellen versucht, oft gebrauchte abstammungstheoretische Termini zu klären. Hierbei hätten z. B. die Werke Schindewolf's (bes. seine Grundfragen der Paläontologie), Beurlens (Urweltleben und Abstammungslehre) u. a. sicherlich auch eine gewisse Beachtung verdient. In der Ursachenfrage folgt der Verf. im wesentlichen Rensch und Heberer (Selektionismus). Sehr zu begrüßen ist, daß der Verf. auch der immer bedeutungsvoller werdenden modernen Verhaltensforschung ein (allerdings kurzes) Kap. gewidmet hat.

H a a s

Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, eine Vortragsreihe mit Beiträgen verschiedener Autoren. kl. 8<sup>o</sup> (163 S.) Stuttgart 1955, Kröner. 5.50.— DM. — Im Vorwort betont der Herausgeber (Alfred Kröner Verlag) das „und“ im Thema dieser Vortragsreihe. „Damit wird vorweggenommen, daß sich in dem jahrhundertalten, streitbaren und widerspruchsvollen Verhältnis zwischen christlicher Glaubenslehre und naturwissenschaftlichem Denken eine Wandlung abzuzeichnen beginnt. Auf beiden Seiten finden wir heute den Willen zur Verständigung darüber, daß die Aussagen der Genesis und der Naturwissenschaft verschiedenen Bereichen unserer Erkenntnis angehören, die sich nicht ausschließen, sondern nebeneinander bestehen und innerlich einander zugeordnet sind.“ Einleitend spricht G. Mensching (Bonn), der seinen Erörterungen einen wesentlich vom Erlebnis her gefaßten Begriff von Religion zugrunde legt, über „die Schöpfungsvorstellungen der großen Religionen“ und G. v. Rad (Heidelberg) über „die biblische Schöpfungsgeschichte“. Mensching betont, daß der Genesisbericht „von einer supranaturalen Gottesidee zeugt im deutlichen Unterschiede von anderen vorderorientalischen Schöpfungsvorstellungen“ (16). Die creatio ex nihilo wird etwas verschwommen als „Symbolbegriff für das schlechthin andere, aus dem die Welt geschaffen wird“ (22), verstanden. Sehr klar wird auch von v. Rad die Schöpfer-tätigkeit von allen Vorstellungen emanatistischer Schöpfungsmythen geschieden. G. Heberer gibt eine kurze Geschichte der Abstammungslehre, L. v. Bertalanffy schildert die Evolution der Organismen und weist auf die Notwendigkeit der Erforschung organischer Gesetzmäßigkeiten hin, die heute allerdings erst in den Anfängen steckt. A. Portmann (Basel) schildert „die Entwicklungsgeschichte der Tiere“, wobei er besonders die Problematik des biogenetischen Grundgesetzes an Hand eines sehr interessanten Tatsachenmaterials darlegt. „Zur Abstammung des

Menschen“ spricht *P. Kramp* (Frankfurt), und zwar im wesentlichen auf Grund der Ergebnisse der biologischen Eiweißdifferenzierung (besonders Präzipitinreaktion) und der neuen Fossilfunde aus Südafrika. Nach Beiträgen von *A. Butenandt* und *P. Jordan* über das Lebensproblem vom Standpunkt der biologischen Chemie und Physik aus leitet der Artikel „der Schöpfungsglaube des Christen“ (*G. Bornkamm*, Heidelberg) zu dem Schlußgespräch über, das zwischen *H. v. Campenhausen* (Theologie), *H. Dolch* (Naturphilosophie), *O. Heckmann* (Astronomie) und *H. Staudinger* (Chemie) geführt wurde. Letzterer betrachtete das Problem der Urzeugung und die Frage nach den Gesetzmäßigkeiten der weiteren Lebensentfaltung als die Grundfragen, die behandelt werden müssen. Die anschließende Diskussion dieser Probleme darf als ein Musterbeispiel einer Begegnung zwischen Theologie und Naturwissenschaften betrachtet werden.

H a a s

v. Frankenberg, G., Menschenrassen und Menschentum. gr. 8<sup>o</sup> (507 S., 157 Fotos und 178 Zeichnungen) Berlin 1956, Safari. 19.80 DM. — Diese im besten Sinne allgemein-verständliche und zugleich wissenschaftlich einwandfreie Rassenlehre geht von den grundlegenden Tatsachen der Biologie aus (1. Das Zauberreich des Lebens; 2. Leben prägt sich ab; 3. Das Wunder der Anpassung; 4. Wege und Irrwege der Stammesentwicklung), behandelt sodann Rassen und Rassenbildung und den Menschen ganz allgemein, um schließlich nach dieser gründlichen Vorbereitung das eigentliche Problem des Buches anzugehen: Die Rassenbildung beim Menschen, die Menschenrassen, Rasse und Kultur. Fr. ist sich bewußt, daß es gerade bei einem anthropologischen Problem nicht nur auf die reinen Tatsachen ankommt: „Die Seltsamkeit des Rassenproblems liegt darin, daß es in seinem Bereich bisher keineswegs auf Tatsachen allein angekommen ist, sondern mehr auf die Deutung, die man ihnen gab, und die Bedeutung, die man ihnen beilegte“ (Vorwort). Das Buch atmet so den Geist echten Menschentums: „Die Rassenfrage ist nur zu lösen, wenn man vorurteilsfrei an sie herantritt, wenn man nicht von einer einzelnen Rasse ausgeht, sondern vom Menschen als Gesamterscheinung. Es gibt nur einen Maßstab, nach dem wir werten dürfen: ‚Was dient dem Menschengeschlecht?‘ Das Ziel kann nicht irgendein Rassentyp sein, sondern nur der wohlgebildete, allem Großen zugewandte Mensch“ (495). — In manchen Einzelpunkten besonders des ersten Teils des Buches wird man anderer Auffassung sein können als der Verf., so z. B., wenn S. 14 die Regeneration als „das Abrollen eines Mechanismus“ bezeichnet wird, was aus den beobachteten Fehlleistungen hervorgehen soll. Ähnliches gilt wohl auch für den Instinkt (16), der doch außer dem unzulänglichen „Mechanismus“ noch in das ganze Sinnenleben des Tieres eingebettet ist. Damit soll nichts gegen die schönen und tiefen z. T. dichterisch beschwingten Worte gesagt sein, die der Verf. zur Kennzeichnung des Lebens, des Organismus usw. findet. Allerdings sollen Mutation und Selektion ausschließlich das Wunder der Organisation und der Entwicklung erklären, obwohl der Verf. von einer „Allmacht der Naturzüchtung“ im Sinne Weismanns ausdrücklich Abstand nimmt (109 ff.). Wieso es heute begreiflicher erscheint, daß „Lebendiges ohne scharfe Grenze aus Unbelebtem hervorgegangen ist“ (127), wird nicht klar. Ferner wird S. 192 gesagt, daß das Denkvermögen dem Menschen nicht immanent und angeboren sei. Wie aus späteren Stellen ersichtlich wird, will der Verf. aber nur ablehnen, daß es angeborene Ideen gibt. Dem Buch fehlt leider ein entsprechendes Literaturverzeichnis. Die Illustration dieses lesenswerten Werkes ist ausgezeichnet.

H a a s

Vernet, M., L'âme et la vie. 8<sup>o</sup> (265 S.) Paris 1955, Flammarion. 565.— Fr. — Im 1. Teil dieses recht flüssig geschriebenen Buches handelt V. vom Leben (9—109), im 2. Teil von der Seele (113—265). Dabei schwebt ihm — wie auch in einer Reihe anderer Werke — der Gedanke einer Synthese von Biologie und Philosophie vor (13), also eine Art organischer Kosmologie, in der es nicht nur um die Phänomene des Lebens, sondern auch um das letzte ontologische Prinzip der Organisation und der Regulation jener Lebensvorgänge geht, die der Biologe untersucht. Man könnte das Buch von dieser Seite her als eine nicht streng wissenschaftlich zu nehmende Einführung in die Philosophie des Organischen bezeichnen. Für jedes organismische

Leben muß neben der Materie noch ein „energetisches Prinzip des Lebens“ angenommen werden (60). Die Stellung dieses Prinzips wird in den Ausführungen des Verf. nicht restlos klar, scheint sich aber zwischen dem Entelechiebegriff Drieschs und der substantiellen Form des Aristoteles zu bewegen. Sicher ist dieses Prinzip die Wurzel einer „excitabilité sensitive organique“, die sich schon in der Pflanze findet (62). Den Ausdruck „Seele“ möchte der Verf. für den Menschen reservieren (64). Die Menschenseele ist immateriell und unsterblich (142—146), Unsterblichkeit scheint aber überhaupt das Prädikat des energetischen Lebensprinzips zu sein (143 f.). Der Mensch muß seinem Wesen nach als eine Trias von Seele, Geist und Körper aufgefaßt werden (147—174), der Geist steht an der Nahtstelle von Seele und Leib. Seine Beziehungen zur Seele erklären sich aus der dem Menschen eigentümlichen „excitabilité sensitive“ (154). Man möchte wünschen, daß der Verf. diese seine Thesen einer genaueren Analyse unterzogen und die hier allerdings sehr schwierigen Begründungen beigefügt hätte. Gilen

Künzle, P., O. P., Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin. 80 (XXII u. 245 S.) Freiburg 1956, Universitätsverlag. (Studia Friburgensia, N. F. 12). 15.—DM. — In dieser Dissertation bietet der Verf. eine gelehrte und zuverlässige Untersuchung zu einem Grundproblem der philosophischen Psychologie. Es kommt ihm dabei nicht auf die philosophische, sondern auf die ideengeschichtliche Entwicklung und Beantwortung der Frage an. K. stützt sich in seiner Untersuchung nicht nur auf ein reiches Material edierter Quellen (ihr Verzeichnis umfaßt 6 Seiten), sondern auch auf eine Reihe von Handschriften, besonders französischer Bibliotheken. Die wichtigsten Texte dieser Hss., soweit sie für das Problem von Bedeutung sind, hat der Verf. im Anhang ediert (219—236). So ist ein historischer Kommentar zur Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen, besonders zu S. th. 1/77/1, erstanden, den jeder begrüßen wird, der an Thomas von Aquin, an der Scholastik und an den geschichtlichen Voraussetzungen scholastischen Denkens interessiert ist. — Im 1. Teil seiner Arbeit untersucht K. die historischen Voraussetzungen der Lehre von einer Realunterscheidung zwischen Seele und ihren Potenzen (7—170), im 2. Teil behandelt er die Lehre des hl. Thomas (171—218). Zur Zeit der Hochscholastik standen sich drei Theorien gegenüber: die Identitätsthese; die Lehre von der Realunterscheidung; die Mittellösung, die wohl erstmals von Alexander von Hales (116—121) vertreten wurde: Identität der Substanz, nicht aber dem Wesen nach. Für die Identität der Seele mit ihren Vermögen, die der Augustinismus lehrt, kann der große Kirchenlehrer selber nicht in Anspruch genommen werden, wie eine kritische Überprüfung der in Frage kommenden Texte zeigt (7—29). In den weiteren Kapiteln dieses Teiles der Arbeit verfolgt K. die Entwicklung des Problems in der nachaugustinischen Patristik (30—38), der karolingischen Renaissance (39—43), der Frühscholastik (43—96), der Hochscholastik (97—170). Der früheste Vertreter der Realunterscheidung war wohl Wilhelm von Champeaux (51). Thomas von Aquin hat den realen Unterschied der Seele und ihrer Vermögen vom Sentenzenkommentar an gelehrt (171—177), sie hängt bei ihm wesentlich zusammen mit seiner allgemeinen Konzeption des metaphysischen Verhältnisses von Akt und Potenz. — Ob es sich wohl, geschichtlich gesehen, halten läßt, daß sich aus der Leugnung des Realunterschiedes ein Grundprinzip der idealistischen Philosophie ergeben hat, nämlich die Identität von Sein und Tun, und damit der Weg „zur Leugnung des Schöpfungsbegriffes und zum monistischen Pantheismus“ (4) beschritten wird? Gilen

Strasser, S., Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens. 80 (291 S.) Freiburg 1956, Herder. 22.50 DM. — Es ist ein wesentliches Anliegen der phänomenologischen Untersuchungen und anthropologischen Analysen dieses Buches, den Begriff des Gemütes in die philosophische Psychologie und Anthropologie wieder einzuführen (125). Der ausführlichste und entscheidende Teil des Buches beschäftigt sich mit der Selbstverwirklichung des menschlichen Geistes und ihren Stufen (109—213). Dabei untersucht der Verf. zunächst die Beziehungen von Gemüt und Gefühl (109

bis 127). Den an und für sich nicht klar umrissenen Begriff des Gemütes möchte er dem Kollektivum „jeglichen Zumuteseins und jeglicher Verwobenheit der auf Welt und Umwelt zielenden Akte mit diesem Zumutesein“ vorbehalten, insofern hier stets eine wenigstens mögliche Beziehung zu geistigen Akten vorliegt (124 f.). So bemerkenswert diese Beschreibung ist, besonders auch in dem Hervorheben der inneren und notwendigen Beziehungen auf den Geist, so haften ihr doch zwei Momente an, die man gern noch weiter verfolgt und geklärt sähe. Einmal ist das Wort „Kollektivum“ im Bezirk einer psychologischen Theorienbildung mißverständlich. Bedeutet es nur eine denkerisch vollzogene Zusammenfassung oder eine psychische bzw. ontische Einheit und Ganzheit, die dem Denken bereits vorgegeben ist? Sodann scheint das Gemüt doch wohl eine bewußtseinsjenseitige Struktur (im Sinne Kruegers) zu sein, der gegenüber den Stimmungen und Gefühlen (weniger deutlich gegenüber dem Gestimmtsein) eine plastische und entwicklungsfähige Dauerexistenz eignet. Es dürfte eine fruchtbare, allerdings auch schwierige Aufgabe sein, die hier vorliegenden lebendigen Abhängigkeits- und Fundierungsverhältnisse zwischen Sein und Phänomenen des Seelischen weiter aufzuhellen. Der Verf. wendet sich dann der Entwicklung des menschlichen Geistes zu, dem „Zu-sich-selbst-kommen“ des Geistes, das sich in verschiedenen Stadien vollzieht: dem vor-intentionalen Niveau (128—141), dem intentionalen Niveau (142—160), dem Niveau des Geistes (161—213). Bei diesen einzelnen Stufen stellt er sich die Frage, ob sich in ihnen jeweils wesentlich unterscheidende phänomenologische Merkmale aufweisen lassen und welche philosophische Bedeutung den verschiedenen Phasen zukommt. Er geht diesen Fragen mit Eindringlichkeit und kaum je nachlassender spekulativer Kraft nach. Auch die empirischen Forschungen über Gefühl, Gemüt und die damit zusammenhängenden Fragen sind dem Verf. nicht nur bekannt, (vgl. das 15 S. umfassende Literaturverzeichnis). Es gelingt ihm vielmehr auch eine gute gedankliche Durchdringung und phänomenologische Weiterführung dieser Lehren, wie u. a. der 1. Teil des Buches beweist mit seinen referierenden und kritischen Darstellungen der Gefühlslehre moderner Denker und Forscher: Scheler, Sartre, Krueger, Stern, Lersch (1—50). Aus dem 2. Teil: „Wege und Irrwege der Gefühlstheorie“ (51—106) ist besonders die Stellungnahme zu einer vom Sinn des Geistigen her bestimmten Schichtentheorie hervorzuheben. Im letzten Teil (217 bis 265) bietet St. an dem Beispiel der Erfahrung des Glückes eine phänomenologische und typisierende Analyse „transzendierenden Erlebens“. — Der Verf. hat mit diesem Buche ein Werk geliefert, das mit seiner phänomenologischen Theorie des Gefühlslebens auch für die empirische Forschung von nicht geringer Bedeutung ist.

Gilen

H ä f n e r, H., *Schulderleben und Gewissen. Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie.* 80 (182 S.) Stuttgart 1956, Klett. 11.80 DM. — Das Problem der Psychotherapie liegt nach H. darin, daß der Mensch kraft seiner Natur dazu aufgerufen ist, die Wertmöglichkeiten zu realisieren, die keimhaft mit seiner Individualität gegeben sind; er kann aber auch der damit verbundenen Ichbelastung, den verantwortlichen Entscheidungen und der Möglichkeit einer freien persönlichen Hingabe an das menschliche oder göttliche Du ausweichen. Damit macht der Mensch den Versuch, aus einer transzendenten Ordnung des Seins und der Werte auszubrechen. Das Ich wird „zum alleinigen Werthintergrund und Sinnträger des Daseins“ (14). Dann erhebt sich aber leicht die angstvolle Frage, ob die oben genannte Ichbelastung noch sinnvoll ist. Gegenüber dieser Frage und dieser Angst greift der neurotische Mensch zu den Methoden und Mechanismen der Ich-Entlastung, ein Phänomen, dem der Verf. mehrere aufschlußreiche Kapitel widmet: Angst und Ich-Entlastung (18—25); die kollektiven Entlastungssysteme, die dem einzelnen weitgehend persönliche Entscheidung und Verantwortung abnehmen, damit auch die persönlichen Schuldgefühle auf ein Minimum reduzieren oder überhaupt nicht zur Entfaltung kommen lassen (25—28); *Schulderlebens* und *Schuldentlastung* in ihren verschiedenen Formen (25—82), *Schuldentlastung* und *Gewissensdefekt* (162—165). Das Wesen der Neurose, über das der 1. Teil des Buches handelt (9—76), kann nicht allein mit biologischen und soziologischen Kategorien gefaßt werden; diese Gedanken müssen durch einen anthropologischen Neurose-

begriff ergänzt werden (52—56). Das Ziel der Psychotherapie (77—180) ist noch nicht endgültig erreicht, wenn der Patient symptomfrei, angepaßt und auch arbeitsfähig geworden ist, wie der Verf. an einer Reihe von Beispielen aus seiner eigenen psychotherapeutischen Erfahrung dargetut (78—100). In einem Prozeß wirklicher Heilung müßten vielmehr auch die Ich-Entlastungen aufgehoben und die subjektiven Wertbeschränkungen abgebaut werden, die der Neurotiker zu seiner vermeintlichen Selbstsicherung aufgerichtet hat. Für einen solchen Prozeß der Selbstverwirklichung in Richtung der eigenen Wertmöglichkeiten sind Schulterleben und Gewissen keine peripheren Ereignisse und Gegebenheiten, sie stehen vielmehr im Mittelpunkt des psychotherapeutischen Geschehens (128) und wohl auch am Anfang (sicher in manchen Fällen) der neurotischen Abwegigkeit. — Das Buch H.s wendet sich zunächst an die Theoretiker und Praktiker der Tiefenpsychologie. Es zwingt in seiner lebendigen und flüssigen Sprache zu einer Besinnung auf die anthropologischen Grundlagen der Tiefenpsychologie und ist in diesem seinem Anliegen deutlich beeinflusst von den Gedankengängen der Existenzphilosophie und der Daseinsanalytik. Aber auch jeder, der sich aus allgemein- oder moralpsychologischem Interesse mit den Fragen um Schuld und Gewissen beschäftigt, wird dem Buche recht wertvolle Anregungen und Einsichten verdanken. — Auf einige Punkte, die bei einer Neuauflage zu berücksichtigen wären, sei hier noch kurz hingewiesen. Nach den Untersuchungen von Haering über die Psychologie der Wertungen scheint es neben dem emotionalen Werterfahren (119) auch eine rein intellektuelle Erfahrung der Werte zu geben. Wenn der Verf. meint, daß empirische Untersuchungen über den *Inhalt* des Gewissens keinen Aufschluß geben können (132), so müßte diese Aussage doch noch einmal überprüft werden. Die Synderesis ist bei Thomas wohl nicht als geistige Schau verstanden (129), sondern als ein angeborener Habitus oberster Moralgrundsätze.

Gilen

Thurston, H., S. J., Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik (Grenzfragen der Psychologie, 2). 80 (501 S.) Luzern 1956, Räber. 24.— DM. — In diesem Buche beschäftigt sich ein sachlicher und kritischer Historiker mit den Berichten über außergewöhnliche körperliche oder an den Körper gebundene Begleitphänomene bei Mystikern, Visionären und kanonisierten Heiligen. Es kommt ihm zunächst darauf an, die Glaubwürdigkeit der Berichte zu überprüfen, erst in zweiter Linie geht es ihm um die Frage nach einem eventuellen übernatürlichen Ursprunge der so gesicherten Tatsachen. Aus dem reichen Material, das hier geboten wird, heben wir hervor die Kapitel über Levitation (15—52), Stigmatisation (53—164), Unverwesbarkeit (285—327), Mystiker als Hungerstreiker (407 bis 433), Leben ohne Nahrung (433—456). Ein gutes Sachverzeichnis erleichtert den Gebrauch dieses Buches, in dem einen deutschen Leser besonders die Stellungnahme zu Therese Neumann interessieren wird. Ihr mehrjähriges Fasten steht für Th. außer jedem Zweifel. Es gilt jedoch auch hier der Grundsatz Benedikts XIV., daß eine Fortdauer des Lebens „noch nicht unbedingt übernatürlichen Ursachen zugeschrieben werden muß“, wie der Vergleich mit anderen gut beglaubigten Fällen zeigt, besonders mit Mollie Fancher (355—389). Für die Psychologie ist bemerkenswert, was der Verf. an mehr als einer Stelle über die Verwandtschaft hysterischer Reaktionen und körperlicher Begleiterscheinungen bei mystischen Erlebnissen sagt. So sind Ekstase des Mystikers und Trancezustand des Hysterikers oft schwer zu unterscheiden (62). Sowohl bei Mystikern wie bei Hysterikern ist die Veranlagung zu Bewußtseins- und Persönlichkeitsspaltung häufig (153 162 f.). Daher bleibt auch die in jedem Fall genau zu prüfende Möglichkeit, daß nicht etwa ein Dämon einer Mystikerin ihre Wunden beigebracht hat, sondern daß sie im Zustand der Trance unbewußt zur Selbstmißhandlung übergegangen ist; sie stellt in sich selber sowohl die Persönlichkeit des leidenden Herrn wie auch die seiner Peiniger dar, wie Elisabeth von Herkenrode (62 f.). Es wäre jedoch völlig ungerechtfertigt, alle Fälle von Stigmatisation in dieser Weise erklären oder alle mystischen Phänomene auf Hysterie zurückführen zu wollen. Bezüglich der Levitation, die für Theresia von Ávila gut bezeugt ist, nicht dagegen für Franz von Assisi, Dominikus, Ignatius von Loyola, muß man wohl festhalten, daß nach heutigem Stand der Wissenschaften ein Urteil über die Grenzen natürlicher psycho-

physischer Kräfte noch nicht gefällt werden kann. — Das Buch Th.s ist von ungewöhnlich instruktivem Werte für jeden, der sich aus wissenschaftlichem und kritischem Interesse mit den genannten Arten von Phänomenen (auch des Hellsehens!) zu beschäftigen hat.

Gilen

#### 4. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Stegmüller, Fr., Repertorium biblicum medii aevi. Tom. IV: Commentaria. Auctores N—Q. — Tom. V: Commentaria. Auctores R—Z. gr. 8<sup>o</sup> (495 u. 451 S.) Madrid 1954/55. Consejo Sup. de Invest. Cient. Instituto Fr. Suárez. — Mit diesen beiden starken Bdn. ist das große biblische Repertorium für das Mittelalter bis auf den Indexband abgeschlossen (vgl. zu den früheren Bdn. Schol 27 [1952] 471 f.; 29 [1954] 470 f.). Die 8400 Nummern der behandelten lateinischen Kommentare bis zur Reformationszeit geben zunächst ein ganz eindrucksvolles Bild der Arbeit des Mittelalters an der Heiligen Schrift und widerlegen dokumentarhaft die gegenteilige Ansicht überzeugend, so daß sie nicht mehr wiederholt werden sollte. Schon hierin liegt eine echte innere Belohnung der unermüdlichen Arbeit des Verf. Die Heilige Schrift steht schon rein zahlenmäßig weit vor allen systematischen Sentenzenwerken dieser Zeit. Das wird noch deutlicher, wenn man die vielen Hss der einzelnen Werke heranzieht, die St. z. T. selbst neu auf seinen weiten Bibliothekreisen feststellen konnte. Dabei sind vielfach nicht nur die jetzigen Bibliotheksorte, sondern, soweit es noch möglich ist, auch die früheren Benutzungsstätten im Mittelalter angegeben. Das macht das Bild der weiten Verbreitung noch eindrucksvoller. Es seien nur einige Beispiele hier aus dem Werk zusammengestellt, die zeigen, wie nach diesen neuen Forschungen die Bibelkommentare über ganz Europa bis hinauf in die nordischen Länder verbreitet waren. So Nikolaus de Hanapis O. P., De exemplis sacrae Scripturae (n. 5815); Paterius, Liber testimoniorum Veteris testamenti (n. 6264—6277); Petrus de Blois, Compendium in Job (n. 6431). Viele neue Hss zu des Petrus Comestor Historia scholastica werden n. 6545—6565 mitgeteilt. Überraschend stark ist trotz der bisher schon bekannten großen Bedeutung die Verbreitung der Paulinenglosse des Petrus Lombardus (n. 6654—6668). Ich zähle etwa 208 Hss heute noch! Ähnlich verbreitet war die Aurora des Petrus de Riga (n. 6823—6825). Aus der späteren Zeit fällt die große Anzahl der Überlieferungen des Kommentars zu den Weisheitsbüchern des Robert Holcot († 1349) auf (n. 7416). Neben zahlreichen Hss aus dem deutschen Sprachgebiet ist natürlich seine Heimat England vielfach vertreten, aber auch Schweden, Holland, Polen, Frankreich, Italien. Wenn auch für Rupert von Deutz das deutsche Sprachgebiet vorherrschend bleibt, so weitet sich der Kreis der Hss darüber hinaus langsam etwas weiter aus (n. 7549 ff.). Aus der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert nehmen fast vier Seiten in Kleindruck die festgestellten Überlieferungen zu den historischen Büchern des Alten Testaments von Stephan Langton ein, die aber meist aus dem 13. Jahrhundert stammen. Nachher scheint ihre Bedeutung geschwunden zu sein. Auch seine Erklärung zu den Propheten und zum Hohenlied war in der frühen Zeit verbreitet, wenn auch nicht so stark wie der Kommentar zu den historischen Büchern (n. 7744 bis 7765). So geben die trockenen Angaben des Werkes noch auf lange Zeit Material auch zu den in den einzelnen Jahrhunderten vorherrschenden exegetischen Richtungen und Interessen. Neben den bedeutenden Werken stehen dabei die vielen kleinen, die aber in ihrer großen Zahl ebenso deutlich von der Ehrfurcht des Mittelalters vor dem Worte Gottes sprechen. Wir sehen daher dem Gesamtverzeichnis der behandelten Kommentare über die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift wie der Initien mit großem literar- und ideengeschichtlichem Interesse entgegen.

Weisweiler

Grabmann, M., Mittelalterliches Geistesleben. Bd. III. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Mit der Bibliographie M. Grabmanns. Hrsg. von L. Ott. gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 479 S.) München 1956, Hueber. 29.80 DM. — Noch

auf seinem Sterbebett sprach G. mit Bedauern, daß er einen 3. Bd. seines Sammelwerkes über das mittelalterliche Geistesleben nicht mehr herausgeben könne. Er ging freudig auf das Angebot ein, das ihm Ott damals machte, für einen Druck nach seinem Tod zu sorgen, und nannte gleich einige Abhandlungen, die er darin aufgenommen wissen wollte. O. hat dieses Versprechen nun hier in echter Treue zu seinem Lehrer vorzüglich eingelöst. Es sind, dem Wunsch von G. entsprechend, vor allem Abhandlungen aus zwei ihm besonders lieben Themenkreisen ausgewählt: über *Aristoteles im Mittelalter* und über die *frühe Thomistenschule*. Zur ersten Gruppe gehört vor allem die Neuveröffentlichung des wichtigen Werkes „Aristoteles im 12. Jahrhundert“ (64—127) und die nach dem 1947 noch stark von G. selbst erweiterten Manuskript neugedruckte Abhandlung über den Anteil Deutschlands am Aristotelismus des Mittelalters (219—231). Spezialarbeiten aus diesem Gebiet sind u. a. die über das Studium der aristotelischen Ethik an der Pariser Artistenfakultät in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (128—141), über ungedruckte lateinische Kommentare des 13. Jahrhunderts zur aristotelischen Topik (142—157) und über Jakob von Douai als Aristoteleskommentator zur Zeit des hl. Thomas (158—179). Auch der grundlegende Artikel über die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (243—253) ist mit der Arbeit über den Kommentar des sel. Jordanus von Sachsen zum Priscianus minor (232—242) aufgenommen. — Aus dem Gebiet der *frühen Dominikanerschule* findet man die Abhandlung über die Summa de astris des Gerhard Feltre O. P., über Romanus de Roma und den Prolog seines Sentenzenkommentars. Albert von Brescia O. P. und sein Werk *De officio sacerdotis* gibt ein Beispiel für die seelsorgerliche Benutzung der Summa theologica des Aquinaten. Der Artikel über den Sentenzenkommentar des Magister Henricus de Cervo und die Dominikanertheologie des 14. Jahrhunderts sowie über die Stellung des Johannes Capreolus in der Geschichte der Thomistenschule und über den belgischen Thomisten Johannes Tinctoris führen neben der Beschreibung des Kommentars eines Wiener Dominikanertheologen aus dem 15. Jahrhundert zur Summa contra Gentiles bereits in die spätere Zeit. O. hat in zahlreichen, eigens mit Stern gekennzeichneten, Anmerkungen auf die inzwischen erschienene Literatur zu den behandelten Autoren und Fragen aufmerksam gemacht und so die Forschung auf den heutigen Stand gebracht. Im Artikel über Aristoteles im Mittelalter ist auch im Text selber die hier besonders auch inhaltlich weitergeführte Untersuchung — wiederum mit Stern als Zusatz kenntlich gemacht — eingefügt. Hier sei noch auf die neueste Studie von E. Franceschini, *Ricerche e studi su Aristotele nel Medioevo latino*, in: *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei* (RivFilNeoScol 48 [1956] Supplemento 144—166) hingewiesen. Ferner hat O. sich der großen Mühe unterzogen, die Zitate an Hand der im Nachlaß noch vorhandenen Photokopien nachzuprüfen, wie auch die Literaturangaben nachgesehen sind. Eine sorgfältige Bibliographie Grabmanns enthält die erstaunliche Zahl von 416 Veröffentlichungen (mit den kleineren Arbeiten und Besprechungen). Ein Handschriften- und ein Personenverzeichnis macht die Benutzung eines solchen Werkes bei der umfassenden Gelehrsamkeit von Grabmann erst ganz fruchtbar (460—479). Die gesamte scholastische Forschung wird dem Herausgeber echt für diese entsagungsreiche und selbstlose Arbeit dankbar sein.

Weisweiler

Landgraf, A. M., *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente desde el punto de vista de formación de las escuelas*. Versión española de C. Ruiz Gerrido, revisada y ampliada por su autor A. M. Landgraf. 80 (253 S.) Barcelona 1956, Herder. — Die 1948 in Regensburg beim Pustet-Verlag erschienene Originalausgabe dieser „Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühcholastik“ (vgl. Schol 25 [1950] 118 ff.) ist längst eines der wesentlichen Handbücher des Studiums dieser Zeit geworden. Die nun vorliegende spanische Übersetzung kommt nicht nur der weiteren äußeren Verbreitung des Buches zugute. Wesentlicher ist vielleicht, daß sie einen längst gehegten Wunsch der Fachleute erfüllt und die Ergebnisse der so ausgedehnten Forschung seit 1948 von L. selbst mit der ihm eigenen Genauigkeit und Vollständigkeit eingebaut worden sind. Sehr viele der behandelten Gelehrten des 12. Jahr-

hundreds haben so zusätzliche Bemerkungen erhalten, welche die Übersetzung auch für außerspanische Gebiete unerlässlich erscheinen lassen. In der Originalausgabe fehlte noch ein sehr vermißtes Verzeichnis der Handschriften. Nun ist es beigefügt (243—253) und erhöht so den allgemeinen Wert der Neuausgabe gegenüber der älteren.

Weisweiler

Dionysios Areopagita, Die Hierarchien der Engel und der Kirche. Einführung von H. Ball, Übersetzung, Einleitung und Kommentar von W. Tritsch (Weisheitsbücher der Menschheit). gr. 8<sup>o</sup> (279 S.) München-Planegg 1955, Barth. 16.80 DM. — Mystische Theologie und andere Schriften. gr. 8<sup>o</sup> (256 S.) ebd. 1956. 16.50 DM. — Den Schriften des Ps.-Dionysius Areopagita eine neue Übersetzung zu geben, ist ein verdienstvolles Unternehmen. Haben die Werke dieses geheimnisvollen — aber doch wohl nicht, wie Stiglmayr gemeint hatte und Tritsch es sich zu eigen macht, mit Severus von Antiochien identischen — Autors doch einen außerordentlichen Einfluß auf die Theologie der ihm folgenden Zeit gehabt. Und die Übersetzung Stiglmayrs war in manchem einer Korrektur bedürftig. Eine Eindeutigung gerade der areopagitischen Schriften ist ja auch kein leichtes Unterfangen: Versucht man, dem heutigen Sprachempfinden entgegenzukommen, läuft man Gefahr, die Eigenprägung dieser Schriften, die sich ja auch aus dem Rahmen des Schrifttums seiner Zeit wesentlich heraushebt, zu verlieren. Dieses Eigentümliche aber so zu treffen, daß es dem heutigen Leser noch mundet — die Reihe „Weisheitsbücher der Menschheit“ will ja nicht so sehr der geschichtlichen Forschung dienen als dem Suchen von heute Nahrung geben —, ist sehr schwierig. Die gegebene Übersetzung hat diese Schwierigkeit gut gemeistert. Ob es gut war, die Einführung Balls heute noch einfach zu übernehmen, kann man bezweifeln. Auch Tritschs Einleitung enthält manches, was nicht nur der gläubige Katholik, sondern auch der Kenner der geschichtlichen Zusammenhänge anders sagen würde. — Die gleiche Reihe bringt nun auch die von Tritsch veranstaltete und mit Einleitung und Kommentar versehene erste deutsche Übersetzung der „Mystischen Theologie“ des Ps.-Areopagiten. Auch sie kann man als gelungen bezeichnen. Angesichts des Einflusses, den dieses Werk auf die Entwicklung der theoretischen Mystik gehabt hat, mußte man sich wundern, daß Stiglmayr damals von einer Übersetzung abgesehen hatte. Bei der Wertung dieses Einflusses sollte man allerdings nicht nur positiv sein. Eine kritische Sondierung der areopagitischen Gedanken wäre am Platz. Dieser 2. Bd. enthält auch die „Göttlichen Namen“ und die Briefe des Ps.-Dionysius. Angefügt ist eine Probe aus der Theologie des Proklus. Tr. benutzt bedauerlicherweise weder in der Einleitung noch im Kommentar die neueren Arbeiten über Ps.-Dionysius von R. Roques, E. v. Ivánka und dem Rezensenten. — Der Verlag hat dem Werk ein vorzügliches Gewand gegeben.

Semmelroth

Anselm von Canterbury, Cur Deus homo — Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und deutsch. Besorgt und übersetzt von Fr. S. Schmitt O. S. B. gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 155 S.) München 1956, Kösel. 12.80 DM. — In der zweisprachigen Ausgabensammlung des Kösel-Verlages ist als neuer Bd. der lateinische Text nach der textkritischen Ausgabe von Sch., wenn auch ohne Apparat, mit einer neuen Übersetzung von ihm geboten. Mit Recht weist Sch. darauf hin, daß nur eine mehr wörtlich genaue deutsche Wiedergabe geeignet ist, in das Denken Anselms einzuführen, selbst wenn dadurch die Flüssigkeit der Sprache etwas gelitten haben sollte — was übrigens nicht so sehr der Fall ist. Die Einleitung ist dem Zweck der Ausgabe entsprechend kurzgehalten. Aber sie berührt doch eine Reihe unstrittener Fragen der Anselm-Interpretation, und es ist naturgemäß sehr wichtig, was ein Kenner wie Sch. zu ihnen zu sagen hat. Über die Grundhaltung Anselms heißt es: „Daß Anselm in seinem Streben, den Glauben rationell zu erfassen, weiter ging, als zulässig ist, läßt sich nicht leugnen — schon von seinem Lehrer Lanfrank ist das beanstandet worden —, ohne daß von einem eigentlichen Rationalismus die Rede sein kann, den gerade er aufs schärfste bekämpfte“ (VIII). Angewandt auf die vorliegende Schrift, wird so der Beweis der Notwendigkeit der Erlösung durch Christus aus der bloßen Vernunft geführt. Es sollen nur jene Voraussetzungen gemacht werden, die auch der Ungläubige (Juden und Heiden)

annimmt. Jedoch schränkt Sch. diese „Apologetik“ ein, wenn er mit Recht hervorhebt, daß sie nicht der erste Zweck des Buches ist, sondern daß es zunächst für die mönchische Umgebung Anselms gedacht ist. Die Bitten zur Niederschrift, so schreibt ja Anselm selbst im 1. Kap. des Werkes, wurden an ihn nicht gestellt, daß die Leser „durch die Vernunft zum Glauben gelangten, sondern sich in der Einsicht und Beschauung dessen, was sie glaubten, erfreuten“ (11) und so gemäß 1 Petr 3,15 jedem Genüge tun könnten, der Rechenschaft fordert. Auf eine weitere wesentliche Einschränkung weist Sch. dann noch hin, wenn er an Hand der Ausführungen Anselms im Werk sagt, daß dieser selbst das Einstweilige und gegebenenfalls Verbesserungsbedürftige seiner Beweise hervorhebt. Die „rationes necessariae“ bleiben also der subjektiven Unsicherheit der menschlichen Vernunft unterworfen. Auch ist in ihnen nicht notwendig das Letzte gesagt: „Man soll wissen“, so schreibt Anselm selbst im 2. Kap., „daß, was auch ein Mensch darüber zu sagen vermag, immer noch tiefe Gründe für solch eine erhabene Sache verborgen bleiben“ (15). In diesen vielfachen Einschränkungen scheint u. E. der Grund der verschiedenen Interpretation Anselms zu liegen. Denn sie sind keine bloßen äußeren Einschränkungen, sondern greifen in das Grundsätzliche hinüber und fordern, daß wir unsere geklärten Begriffe nur mit Vorsicht auf Anselm anwenden. Denn die durch diese Einschränkungen sichtbar werdende *Grundhaltung* ist doch wesentlich verschieden etwa von der heutigen „Apologetik“ (VIII). Es scheint daher dieses Wort für Anselm nur sehr beschränkt anwendbar. Wahr aber und sehr beherzigenswert für alle Interpretation ist das Wort von Sch.: „Anselm ist immer wörtlich zu nehmen“ (XI). Freilich steht hinter dem Wörtchen „wörtlich“ auch der Hintergrund des noch so ganz anderen Denkens Anselms und seiner mehr augustinisch ausgerichteten Zeit, die im Tiefsten den Worten und Sätzen ihre eigene Bedeutung immer wieder gibt. Heißt es doch z. B. von der Vernunft im 2. Kap. aus Anselms Hand ausdrücklich: „bis es mir Gott irgendwie besser *offenbart*“ (15). Daher ist es sehr zu begrüßen, daß Sch. die genannten „Einschränkungen“ so sehr und deutlich hervorhebt. Vielleicht hätte man sie nur noch enger mit der Grundhaltung verbinden können, als es auf so kurzem Raum möglich war.

Weisweiler

Godefroy de Saint-Victor, Fons philosophiae. Texte publié et annoté par P. Michaud-Quantin (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 8). gr. 8° (71 S.) Louvain 1956, Nauwelaerts oder Lille, Giard oder Namur, Godenne. 90.— bfr. — Die einzige vollständige Ausgabe der Fons philosophiae von M. A. Charma, Caen 1868, ist so selten, daß die meisten neueren Arbeiten über die Frühcholastik gezwungen waren, die entsprechenden Verse oder Strophen, die sie benutzten, abzudrucken (vgl. die Liste 29). Bei der Bedeutung des Werkes Gottfrieds für die Erkenntnis des konkreten Studienganges um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Paris, seine Vor- und Nachteile ist die Neuausgabe also sehr zu begrüßen. Zudem konnte M.—Q. die drei bisher bekannten Hss benutzen. Sie stammen ursprünglich alle aus St. Viktor. Darüber hinaus haben die mehr persönlichen Erinnerungen Gottfrieds an seine Studien damals offenbar weniger Interesse gefunden, da man der Zeit und ihrem Leben selber noch zu nahe war. Am eingehendsten beschreibt Gottfried die Studien der artes liberales, dann seine theologische Bildung und anschließend, noch kürzer, seine Einführung in das monastische Leben nach dem Eintritt in St. Viktor (um 1155). Gut weist M.—Q. darauf hin, daß man die 209 Strophen zu je 4 Versen nicht rein im Sinn einer natürlichen Pädagogik untersuchen dürfe. Alles steht im Dienst des höheren Gotteszieles, und sein Wert ist darin auch von Gottfried gesehen und nach ihm beurteilt. Dem unmittelbar geistigen Streben von St. Viktor entspricht auch das Zurücktreten der technischen Wissenschaft (mechanica), über die er übrigens in späteren Lebensjahren im Mikrokosmos ruhiger urteilt. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die scharfe Aburteilung der jungen Studenten, die zu früh und ungestüm das Trivium verlassen, um sich dem Studium der Disziplinen zu widmen, deren materieller Bezug interessanter ist. So bleibe ihre Ausbildung in ihnen ohne echtes Fundament und notwendig lückenhaft: Nullus erit, nisi sit loquax decretista — Medicum, theologum, magum cum legista — Simulet egregius hoc mihi sophista

(v. 93—96). Zu diesem Mangel trug nach Gottfried auch das Zusammenströmen der Studenten aus aller Welt viel bei. Die Zustände riefen also schon damals nach einer festen Universitätsordnung. Das Trivium, das von Gottfried gegenüber dem Quadrivium offenbar bevorzugt wird, hatte als Grunddisziplin natürlich die Dialektik. Sie ist auch am eingehendsten in der Schrift behandelt (v. 141 bis 296). Dabei wird bei Behandlung der „*philosophi moderni*“ scharfe Abrechnung mit den „*reales*“ gehalten, deren Namen sogar etymologisch mit „*reatus*“ in Zusammenhang gebracht wird. Zurückgewiesen werden auch die Porretaner und Magister Albericus (aliter set pariter errat Albericus: v. 265), ebenso wie die Schüler Roberts von Melun, während die Schule des Adam Parvipontanus als echte Brückenbauerin sehr gelobt wird. Die Theologie erscheint noch ganz als Sacra pagina des Alten und des Neuen Testaments. Ausgelegt wird sie durch die großen Kirchenväter Gregor, Ambrosius, Hieronymus und vor allem Augustinus (Praesidet in medio pontis Augustinus). Etwas enttäuscht ist man vom letzten Teil, der Erziehung in St. Viktor. Die Symbolik und Allegorie, die auch sonst im Werk einen nicht unbedeutenden Raum einnimmt, ist hier noch stärker. Immerhin dürfte trotz des gebrauchten Bilderreichtums die Trinität auch in Wirklichkeit einen bedeutenden Raum im Studium eingenommen haben — vielleicht unter Führung des Priors Richard von St. Viktor. Aber der Schüler gesteht, daß er diesen Schwierigkeiten nicht gewachsen war (*His difficultatibus aliusque fractus*: v. 801). So hat er sich mehr auf Leichteres konzentriert: *Ad humana potius interim verti* — *Ubi possit aliquid apprehendi certi* (v. 805 f.), also zum Gegenstand seines späteren Werkes, des von Ph. Delhaye jüngst herausgegebenen Mikrokosmos (vgl. Schol 27 [1952] 474 f.). So werden die verschiedenen Geistesrichtungen der Zeit uns sichtbar, wenn natürlich auch gesehen im Licht und Schatten der eigenen Persönlichkeit. Gottfried erscheint selbst dem Geistigen sehr zugewandt, wenn auch nicht der eigentlichen Spekulation. Das ist auch das Bild, das uns Delhaye von ihm im Mikrokosmos schildert, wo er nicht die Kraft gehabt hat, die Unterbewertung des Körperlichen im Neuplatonismus innerlich zu überwinden, wenn er sie auch letztlich ablehnte. Es scheint, daß von diesem Geisteszug auch die Schilderung des Pariser Studienlebens in ihrer Beurteilung nicht unabhängig geblieben ist. Das dürfte für ihre Bewertung wesentlich sein. Weisweiler

Corbett, J. A., *The De instructione puerorum of William of Tournai* O. P. (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 3). gr. 8<sup>o</sup> (50 S.) Notre Dame 1955, The Mediaeval Institute. University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana) 1.—Doll. — Wenn auch diese Schrift Wilhelms von Tournai ein Jahrhundert später entstand als die eben genannte Gottfrieds von St. Viktor, so soll sie doch bereits hier angezeigt werden, da sie zum gleichen Stoffkreis gehört. Über die Erziehung der Jugend vor den Universitätsstudien sind wir noch weniger unterrichtet als über die frühen Studien der freien Künste überhaupt. Die wenigen Quellen haben *L. Thorndike*, *Elementary and Secondary Education in the Middle Ages: Speculum* 15 (1940) 400—406 und *A. L. Gabriel*, *The Preparatory Teaching in the Parisian Colleges during the XIVth Century: Revue de l'Université d'Ottawa* 1951, 5—39, zusammengestellt. Desto wichtiger ist es, daß uns C. in seiner Edition aus drei Hss in Paris, Oxford und Cambrai die Schrift Wilhelms schenkt, nachdem *R. Fluck* schon 1953 eine Abhandlung darüber veröffentlicht hat: *Guillaume de Tournai et son traité De modo docendi pueros: RevScRel* 27 (1953) 332—356. Die Schrift führt uns, da sie auf dem Generalkapitel des Predigerordens 1264 eigens empfohlen wurde, in die Prinzipien ein, die der Dominikanerorden in dieser Erziehung vertrat. Da Wilhelm selbst nachher Pariser Lehrer war (1272—1274), kommt seinem Werk besondere Bedeutung zu. Stark ist in der Schrift die Notwendigkeit zeitiger Erziehung, offenbar aus der Erfahrung, herausgestellt. Später sei die Arbeit allzuoft vergebens. Ein zweiter Rat kommt wohl auch aus der Praxis. Es wird auf die notwendige Ordnung im Studium hingewiesen und ein Text aus dem *Didascalicon* Hugos von St. Viktor zitiert, der an die ähnlichen Klagen im *Flos philosophiae* Gottfrieds von St. Viktor erinnert: *Nostris scholares aut nesciunt aut nolunt modum congruum in discendo servare, et ideo multos studentes, paucos autem sapientes invenimus* (38). Die Pflicht der

Erziehung haben die Eltern, die Paten (deren Pflichten auffallenderweise sogar in mehreren Kapiteln auseinandergesetzt werden) und die Lehrer. Bei letzteren wird vor allem vor der Habsucht gewarnt: *Et sciendum certissime quod avaritia magistrorum et bacellariorum super alia scolas magis destruxit et profectum puerorum impedivit*. Das dürfte ebenfalls nicht ohne Erfahrung gesagt sein. Die moralische Erziehung steht natürlich in diesen jungen Jahren im Vordergrund. Daher ist auch bei den Lehrern in erster Linie auf eine gute sittliche Qualität Wert gelegt und auf ihr gutes Beispiel. Keuschheit, Liebe, Gerechtigkeit (*ut non sint usuarii, falsi mercatores, fures . . .*), Liebe zu den Armen, Ehrfurcht vor den Eltern, Studieneifer sind in eigenen Kapiteln als vorherrschende Tugenden behandelt. Es scheint von besonderer Bedeutung für die Eigenart dieser Erziehung zu sein, daß der Liebe zu den Armen einer der längsten Abschnitte gewidmet ist. Man sieht daraus, wie ernst Wilhelm seine Aufgabe in einer Zeit sozialer Unterschiede auffaßte. Am Schluß sind noch zwei Predigten als konkrete Beispiele für den oft empfohlenen Gebrauch der Exhorte vor den Kindern gedruckt, wie man sie in den genannten Hss anschließend findet. Die Heilige Schrift spielt in ihnen die beherrschende Rolle.

Weisweiler

Talbot, C. H., *Florilegium morale oxoniense* (Ms. Bodl. 633). *Secunda pars: Flores auctorum* (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 6). gr. 8<sup>o</sup> (208 S.) Louvain 1956, Nauwelaerts oder Lille, Giard. 300.— bFr. — Den 1. Teil dieses Oxforder *Florilegium morale* gab 1955 Ph. Delhaye heraus (vgl. Schol 30 [1955] 412 f.). Es ist besonders wertvoll, weil es uns in den Platonismus eines regulierten Chorberrn des 12. Jahrhunderts einführt. Damals schrieb Delhaye mit Recht über das Werk: *Ainsi se survivait dans un monastère médiéval l'esprit de l'Académie* (68). Während dieser 1. Teil vor allem in der Einteilung des Werkes sowie als Hauptquelle seiner Darlegungen des Apulejus Werk *De Platone et eius dogmate* benutzt und mehr grundlegende Fragen über das Gute und Böse, die Seele, ihre Tugenden und Laster bringt, ist der nun von T. veröffentlichte 2. Teil eine Sammlung konkreter Textstellen zu den moralischen Tugenden aus den antiken Schriftstellern. Der Verfasser des *Florilegiums* hat darin Stellen über die *prudentia*, *continentia*, *iusticia*, die *bona corporis* und die *commoda fortunae* bzw. ihre Gegenstücke gesammelt. Dazu hat er, wie die große Anzahl der Zitate kundtut, eine Reihe von Werken früher Schriftsteller wohl, wie T. gut dartut, selber durchgearbeitet und die Texte, die er dabei zu seinen Stichworten fand, ausgeschrieben und nachher systematisch geordnet. So Horaz, Juvenal, Quintilian, Seneca, Cato, Apulejus, Boethius und Publilius Syrus. Außerdem benutzte er — vielleicht nur aus Sammlungen — Texte aus Ovid, Maximianus, Cicero, Valerius Maximus u. a. Der Verfasser hatte also eine wirklich umfassende Kenntnis der Klassik, wenn die durchgearbeiteten Autoren auch keine Ausnahmestellung in der Bildung der Zeit einnahmen, sondern alle aus dem Schulgebrauch und dem Bildungsgut des Trivium bekannt waren. So gibt die Edition vielleicht noch mehr als im 1. Teil einen ausgezeichneten konkreten Einblick in das Studium der Antike und ihrer Wertschätzung im 12. Jahrhundert. An die vorzüglich gearbeitete Ausgabe mit den Hunderten von Textverifikationen der meist kurzen Verse schließt sich noch ein umfassendes alphabetisches Verzeichnis der Verse, das sehr viel helfen wird, Einzelverse, die sich in anderen Werken verstreut finden, zu verifizieren. Die aufgewandte Mühe hat sich voll gelohnt. Wir sind durch die Veröffentlichung der beiden Teile ein gutes Stück weitergekommen in der Erkenntnis der Benutzung der Antike im 12. Jahrhundert.

Weisweiler

*Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*. Nunc demum reperta atque primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Tom. IV: *In librum quartum* (Bibl. franc. schol. medii aevi, 15). gr. 8<sup>o</sup> (46 u. 649 S.) Quaracchi, Florentiae, Coll. S. Bonaventurae. — Von den drei neuen großen Editionswerken der Hochscholastik von Alexander von Hales, Albert dem Großen und Duns Scotus ist die erste mit dem vorliegenden Bd. in vorzüglicher Ausführung bereits beendet (vgl. zu den früheren Bänden Schol 27 [1952] 241 ff.; 28 [1953] 424 f.; 30 [1955] 439 f.). Die Prole-

gomena zum neuen 4. Bd. bringen unter Hinweis auf die allgemeine Einführung im 1. Bd. nur die Sonderheiten für die *Überlieferung* des 4. Sentenzenbuches. Es konnten zwei weitere Hss, je eine aus Paris und Todi, neu herangezogen werden, die nur dieses Buch überliefern. Der Vergleich der nun fünf Hss ergibt, daß sie von einer, und für den ersten Teil (S. 1—190 dieser gedruckten Ausgabe) wohl von zwei, Reportationen herkommen. Die Hs aus Assisi 189 (A) erweist sich auch diesmal als die beste Überlieferung, die in der Hs aus Todi bereits etwas überarbeitet erscheint. Von ihr hängen die Überlieferungen von Assisi 103 und Erfurt ab. Die Pariser Hs (P) bringt in ihrem ersten Teil offenbar eine zweite Reportation, die sie in die Rezension von Todi einarbeitete, aber nach kurzer Zeit wieder liegen ließ, um nur Todi (T) zu folgen. Wir haben also drei Hauptredaktionen (A, T, P), die aus zwei Reportationen stammen: *Nostra sententia*, so schreiben die Herausgeber gut, *nec omnes additiones nec duplex recensio pp. 104—190 sufficienter explicantur nisi duplici reportatione admissa* (16\*). Man konnte feststellen, daß die Überlieferung A Wilhelm de Melitona benutzt hat. — Eine weitere sehr interessante und genaue Untersuchung widmet das Vorwort dann der Frage nach der *Abfassungszeit* des 4. Buches. Die Analyse der zitierten alten *Compilationes Decretalium* zeigt, daß die Arbeit Raymonds von Pennafort von 1234 nicht mehr benutzt ist, sondern nur die früheren Teilkompilationen, deren letzte 1217 entstand. Denn die 5. Teilkompilation Tankreds von 1226 ist auch nicht mehr zitiert. Weiter führt die Untersuchung des Verhältnisses zum Sakramententraktat Guidos von Orcheltes (kurz nach 1217). Schwierig ist diese Erforschung, da Praepositin beiden Werken als Urquelle gemeinsam ist. Aber es scheint doch, daß Alexander neben Praepositin auch Guido benutzt hat (24). Das dürfte wieder gut belegt sein. Die *Summa aurea* Wilhelms von Auxerre ist fernerhin sehr oft benutzt (1220—1221). Die Quästionen von Douai 434 zeigen, daß Philipp der Kanzler die Glosse Alexanders offenbar bereits gebraucht hat — ein Untersuchungsergebnis, das von Bedeutung für die früher so groß gehaltene Originalität des Kanzlers im negativen Sinn ist. Endlich entscheiden sich die Herausgeber mit *K. F. Lynch*, *Some Fontes of the Commentary of Hugh de St. Cher* (*FrancStud* 13 [1933] 119—146), dafür, daß auch Hugo von St. Cher nicht Quelle, sondern Benutzer der Glosse ist. Denn Texte, die bei Hugo aus der *Summa aurea* und Guido von Orcheltes zusammengestellt sind, bringen im fehlenden Stück genau Texte aus der Glosse. Somit muß die Glosse also nach der *Summa aurea* und vor Hugos Kommentar, also 1222—1232 entstanden sein. 1229 bis 1232 aber las Alexander nicht. Es bleibt also 1222—1229, was ihre Bedeutung allein schon zeigt. — Bei der 3. Frage nach der *Echtheit* ist die äußere und innere Bezeugung wieder so gut, daß die Vorrede nur kurz darauf nach den eingehenden, allgemein angenommenen Ausführungen des 1. Bandes eingeht. Eine Bemerkung scheint aber auch so von großer Bedeutung zu sein. Die Formeln sind manchmal in den einzelnen Büchern sehr verschieden. Das belegt, daß man allein auf das Formelwesen nicht allzu großes Gewicht legen darf — wenigstens nicht bei Reportationen aus einer *Lectura*. — So ist die Glosse aus dieser frühen Zeit des 13. Jahrhunderts in vorzüglichem Druck in die Hände der Dogmatiker und Dogmengeschichtler gelegt! Die Forschung aber wird den Findern und Herausgebern in Quaracchi echten Dank dafür wissen. Denn es handelt sich um ein wirkliches Fundamentalwerk, das uns das Werden der kirchlichen Überlieferung besonders auch in der Sakramentenlehre in dieser Übergangszeit zum Aristotelismus zeigt und uns das kommende dogmatische Ergebnis erst verständlich und auch überhaupt einsichtsvoll macht. Auch Thomas wie Scotus steht ja in dieser Tradition.

Weisweiler

Boeren, P. C., *La vie et les œuvres de Guiard de Laon. 1170 env. — 1248.* gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 358 S.) La Haye 1956, Nijhoff. 30.— Fl. — Schon vor der Entdeckung und Auswertung der in Douai ms. 434 enthaltenen Quästionen Guards um 1931 wurde die theologische Stellung neben der homiletischen als bedeutend erkannt. Aber es blieb das meiste in seinem Leben und Schrifttum doch recht dunkel. So kommt die vorliegende eingehende Arbeit einem echten Bedürfnis entgegen, die zugleich neue Erkenntnisse für die vorthomasische Theologie bringt.

Da Guiard — so nennt er sich bis zum Episkopat 1238, wo sein Name aus diesem Diminutiv zum Vollnamen Guido wird — 1248 in hohem Alter starb, setzt B. sein Geburtsjahr mit Recht um 1170 an. Der gebräuchliche Zuname de Lauduno, der nach 1238 auch nach dem Ort seines Bischofssitzes Cameracensis heißt, läßt Laon bzw. dessen Umgebung als Geburtsort erscheinen, da B. entgegen bisheriger Ansicht einzelner Historiker als sicher feststellt, daß Guiard in Laon nicht Kanoniker war und auch keine besonderen Beziehungen zur Schule von Laon nachweisbar sind, die den Namen sonst erklären könnten. 1212 (vielleicht schon 1210) wird er als Magister angezeigt, so daß man seinen ersten Pariser Aufenthalt um 1205—1210 ansetzen darf. Damals wird er Praepositus und Guido von Orcheltes, die er später ausdrücklich zitiert, gehört haben. 1215—1221 ist er Archidiakon und Offizial zu Troyes, um dann gegen 1222 magister regens in Paris und nachher auch Kanonikus von Notre-Dame zu werden. Dies frühe Datum — Glorieux spricht von 1228 — scheint auch mit der Datierung seiner Pariser Predigten besser zu stimmen. Er spielt ferner 1227/28 bei dem Streit um die Neubesetzung des Pariser Bischofsstuhles durch Wilhelm von Auvergne nach B. eine bedeutende Rolle, da er dessen Ernennung scharf bekämpfte. Also muß er wohl schon damals eine bekannte Persönlichkeit in Paris gewesen sein. Kanzler war er 1237/38, wo er zum Bischof von Cambrai ernannt wurde (1238—1248). — Grundlage für die Erarbeitung der echten *Schriften* ist für B. Cod. 9373 der Wiener Nationalbibl. Die Hs ist in Rouges-Cloître bei Brüssel 1532—1540 angefertigt worden und gleichsam der erste Zentralkatalog der Klosterbibliotheken in den alten Niederlanden. Der Katalog ist aber nicht fehlerlos. So wird z. B. in ihm an einer Stelle Guido von Orcheltes mit Guiard verwechselt (*Summa de officiis*). B. hatte also seine einzelnen Angaben, die an Hand damals existierender Hss gemacht waren, nachzuprüfen und zudem die neuentdeckten Quästionen von Douai, die dem Zusammensteller noch unbekannt waren, einzuarbeiten. Sein Ergebnis lautet: Echt mit Namensnennung sind neben den Predigten die ihm ausdrücklich zugeschriebenen Quästionen von Douai (vielleicht auch einige, die nur mit G. bezeichnet sind), die Rationen über die leibliche Himmelfahrt Mariens, der Traktat *De XII fructibus venerabilis sacramenti* und die altfranzösische Abhandlung *Des XII preus que li Sacramens fait* (141). Anonym, aber echt sind neben dem wichtigen *Sermo in curia Romana* in der Frage der Besetzung des Pariser Bischofsstuhles und den *Praecepta synodalia dioecesis Cameracensis* ein *Sermo* in *Cantica Canticorum* und die Frühschrift *De consolatione humanae miseriae*. Verloren und nur dem Titel nach bekannt ist eine andere Frühschrift: *Dialogus de creatione mundi ex dictis Platonis*. Ihm zugeschrieben werden ferner *De Eucharistia*, *Dialogus de septem sacramentis*, *Tractatus de officiis*, *Epistola de caritate*. B. nennt diese letzte Gruppe: *pseudoépigraphes, mais peut-être, dérivées*. Falls ihre Urform von Guiard stammt, ist sie aus den nunmehrigen Überarbeitungen nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Ob Guiard auch eine *Summa de sacramentis* geschrieben hat, wie B. als Hypothese annimmt, erscheint doch etwas fraglich, wie noch mehr die Hypothese, daß er die *Summa* seines Lehrers Guido von Orcheltes zu ihrer jetzigen endgültigen Form ausgearbeitet habe. Auch die Hypothese der Identifikation des Dichters Gui von Cambrai, des Verfassers der Fortsetzung des Alexanderromans und des ersten Übersetzers des Romans Barlaam und Josaphat des Johannes Damascenus, muß wohl noch mehr unterbaut werden. Vielleicht ist auch sonst hie und da aus einem ‚möglich‘ ein ‚wahrscheinlich‘ geworden. Das Leben Guiards berührt viele wichtige, aber bisher noch nicht genügend geklärte historische und ideengeschichtliche Probleme. B. hat dazu gut von seiner Seite aus zur Lösung beigetragen. Doch wird man hier erst zur vollen Sicherheit kommen, wenn auch die anderen Quellen deutlicher zum Sprechen gekommen sind. Aber dankbar wird auch hier die Forschung dem Verf. sein, daß er wiederum eine Seite neu beleuchtet hat. — Wichtig ist auch die *Gesamtcharakteristik*, die B. von Guiard entwirft. In der Frühzeit scheint er enger mit dem Neuplatonismus von Chartres verbunden gewesen zu sein, wenn man das aus dem Titel des leider sonst verlorengegangenen Werkes über die Schaffung der Welt *ex dictis Platonis* schließen darf. Später, als Pariser Magister regens, ist er „konservativer“ geworden, so daß B. seine Stärke gut mehr im Spirituellen und Pastorellen als in der Spekulation

sieht. Aristoteles ist z. B. kein einziges Mal genannt. Das ist schon sehr bezeichnend in dieser Zeit für seine Grundrichtung. Dazu stimmt auch seine wohl seit der Jugendzeit bestehende enge Verbindung mit dem Zisterzienserorden (ob er aber bei ihnen eine Schule früh besucht hat?). — Am Schluß seines mit Verwertung erstaunlich vieler Quellen reich belegten Buches, das dadurch auch in bestehendes Dunkel manches Licht bringt, gibt B. noch eine gute *Edition* einiger unveröffentlichter Schriften. So den altfranzösischen Traktat über die 12 Früchte der Eucharistie, Auszüge aus *De XII fructibus venerabilis sacramenti*, *De VIII fructibus venerabilis sacramenti*, *De aromatibus corporis Christi* und den *Sermo in Cantica Canticorum*. Auch findet man ein alphabetisches Incipitverzeichnis der Predigten, aus denen übrigens B. auch manches Detail des Lebensbildes gut entnommen hat. Es hat dadurch sehr an Lebendigkeit und Anschaulichkeit gewonnen.

Weisweiler

Unger, D. J., O. M. Cap., Robert Grosseteste Bishop of Lincoln (1235—1253) on the reasons for the incarnation: *FrancStud* 16 (1956) 1—36. — Besonders E. Longpré hat schon vor Jahren auf die Bedeutung Grossetestes für die skotistische These von dem absoluten Primat des Gottmenschen hingewiesen: Die Texte selber waren aber nur durch die Wiedergabe bei Petrus von Candia bekannt. U. hat das Verdienst, sie im Original (mit Einleitung und Deutung) zu veröffentlichen. Es sind drei längere Stellen aus „*De cessatione legalium*“, „*Sermo: Exiit edictum*“ und „*Hexaameron*“. Die erste ist am ausführlichsten und zeigt deutlich, wie die Beweisführung des Duns Scotus entscheidend vorbereitet wurde. Grosseteste scheint am Anfang einer neuen Entwicklung zu stehen, und wenn er sich auch auf viele Vätertexte beruft, so hat er wohl kaum Verbindung mit ähnlichen Gedankengängen deutscher Theologen des 12. Jahrhunderts (etwa mit Rupert von Deutz). Hoffentlich gelingt es U., das gesamte Schrifttum des Grosseteste zu edieren, das ja unter vielen Rücksichten bedeutsam ist.

Beumer

Saint Bonaventure, *Itinéraire de l'âme en elle même*, Introduction et traduction (nouvelle édition) du P. Jean de Dieu de Champsecret, Commentaire du P. Louis de Mercin de l'Ordre des Frères Mineurs Capucins. 8<sup>o</sup> (358 S.) Blois 1956, Librairie mariale et française. 850.— bFrs. — Nach einem Vorwort über Bonaventura, den Heiligen und den Lehrer (7—27), und einer längeren Einleitung (29—117) folgt zunächst der lateinische Text des alten, zeitgenössischen „*Commentariolum in Incendium amoris S. Bonaventurae*“ auf Grund zweier neuentdeckter Handschriften (118—120) und dann erst die französische Übersetzung der bekannten Bonaventura-Schrift, die aber in der Quaracchi-Ausgabe unter dem Titel „*De triplici via*“ erscheint (VIII, 3—18). Den Abschluß bildet ein ausführlicher Kommentar dazu, indes mehr nach der praktisch-asketischen Seite hin (197—352). Dem wissenschaftlichen Standpunkt wird die Einleitung gerecht, hinzu kommen noch unter dieser Rücksicht die Anmerkungen im Texte selber. Hier ist vor allem der Begriff der Beschauung bei Bonaventura untersucht, u. a. auch der Unterschied zwischen erworbener und eingegossener Beschauung. Hier finden sich ferner die Parallelstellen angeben und beachtliche Hinweise, zum Teil überraschend neu, zu dem Einfluß der kleinen Schrift auf die Aszetik und Mystik der späteren Zeit. Die Abhängigkeit des seraphischen Lehrers von ähnlichen Werken des Frühmittelalters wird hingegen nicht so eingehend dargestellt; insbesondere könnte man eine ausdrücklichere Bezugnahme auf Richard von St. Viktor vermissen. Der Kommentar erfüllt gut die Aufgabe, die psychologischen Momente in der Lehre des Heiligen hervorzuheben und diese als Ganzes dem Leser von heute nahezubringen. Der Erfolg hierin wird einerseits erleichtert durch die tiefen religiösen Werte und die unmittelbar ansprechende Art Bonaventuras, andererseits aber auch in etwa erschwert durch seine Vorliebe für Unterscheidungen und Gruppierungen.

Beumer

Vanden Oudenrijn, M. A., Eine alte armenische Übersetzung der *Tertia Pars* der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin. Einleitung nebst Textproben aus den Hss Paris Bibl. nat. Arm. 134, Wien Mech. 332, Leiden Univ.

Bibl. Or. 5494 und Vatikan Borg. Arm. 45. 40 (240 S. u. 4. Tafeln) Bern 1955, Franke. 60.— DM. — Mehrmals hat O. besonders im DivThom(Fr) auf diese armenische Übersetzung des 3. Teiles der Summa theol. hingewiesen. Hier wird nun in einer eingehenden Einführung zunächst die Überlieferungslage geschildert. In Europa sind bisher die im Titel genannten 4 Hss bekannt. Aber in der Türkei und im sowjetischen Transkaukasien sind offenbar noch mehr Überlieferungen vorhanden, deren Erwähnung in alten Katalogen und Werken O. eingehend nachgegangen ist. So ist schon rein äußerlich die Bedeutung der Übersetzung für das armenische Geistesleben dargetan. Eine Analyse des alten Kolophons der Vatikanischen Hs gibt O. die Gelegenheit, die näheren Umstände der Übersetzung selbst zu entwickeln. Sie ist in dem Gottesmutterkloster des kleinen Dorfes Qrnay im heutigen Transkaukasien von dem Dominikaner Jakobos Targmann, einem Armenier, angefertigt, der seinen Ordensgenossen Petrus von Aragon, einen Aragonier, als Lateiner bei der Übersetzung schwieriger Stellen beizog. Vollendet wurde sie 1347. Aus dem später entstandenen Nachtrag zum Kolophon aus dem Jahre 1415 geht die apologetische Bedeutung der Übersetzung im Streit um die Union deutlich hervor. 1347 war es nach der Übersetzung liturgischer Quellen vor allem der liturgische Gegensatz, der die Unitoren und die Nationalen unterschied; nun wurde nach dem Bekanntwerden unserer mehr dogmatischen Übersetzung mehr der dogmatische Gegensatz maßgebend. Dabei bot gerade die Übersetzung der Tertia pars den Unitoren stärkste Beweismittel in der umstrittenen Christologie und Sakramentenlehre. Die Übersetzung ist sorgfältig gemacht, flüssig und vermeidet Latinismen, benutzt aber hie und da die Vulgärsprache. Man bemühte sich sehr um eine genaue Ausdrucksweise und griff notwendigenfalls zu Umschreibungen. Freilich geben einige Worte mit mehrfachem armenischem Sinn (etwa das Wort für mysterium, das auch die Bedeutung von Absicht oder Gedanke haben kann) Möglichkeiten zu Verwechslungen. Wichtig ist auch die Feststellung von O., daß keine armenische Bibelübersetzung nach der Vulgata, wie man annahm, vorliegt, sondern nur die altarmenische Bibel des 5. Jahrhunderts. Die armenischen Vulgatatexte sind nichts anderes als Übersetzungen der von Thomas zitierten Vulgatastellen. Zugrunde liegt der Übertragung von den drei Gruppen der handschriftlichen Überlieferung der Summa theol. die 3. Gruppe (C), die ja auch der Piana als Vorlage diente. Wir sind also auf einem bisher kaum untersuchten Gebiet dem Einfluß und vor allem der theologischen Bedeutung der Summa nähergekommen. Der 2. Teil bringt ausgewählte armenische Texte der Übertragung, um so konkret zeigen zu können, wie die lateinische Sprache der Hochscholastik im Armenischen wiedergegeben wurde.

Weisweiler

Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare O. F. M. de variis sententiis S. Thomae Aquinatis. Primum edidit Fr. Pelster S. J. (Opuscula et textus, ser. schol. 21). kl. 8<sup>o</sup> (31 S.) Münster 1956, Aschendorff. 1.40 DM. — Die „Declarationes fratris Wilhelmi de Mara“, von denen der Generalminister der Franziskaner Bonagratia 1282 in einem Rundschreiben spricht, hielt man früher für identisch mit dem Correctorium Wilhelms. In einem Beitrag in Greg 28 (1947) 220—235 zeigte P., daß diese Auffassung unhaltbar ist, die Declarationes vielmehr eine bedeutend kürzere Schrift Wilhelms sind, die P. im Cod. 174 der Stadtbibliothek von Assisi aufgefunden hat. Diese Schrift ist hier zum erstenmal im Druck veröffentlicht. Sie ist vor dem Correctorium entstanden, zwischen 1277 und 1282. Im Gegensatz zum Correctorium ist sie nicht eine philosophische Auseinandersetzung mit Thesen des hl. Thomas, sondern eine Art theologischer Zensur von 60 Sätzen des Aquinaten. Wilhelm sucht zu zeigen, daß diese Sätze theologisch sicheren Lehren widersprechen und durch die Pariser Verurteilung von 1277 getroffen werden. So gibt uns die Schrift einen interessanten Einblick in die damaligen, nicht ohne Leidenschaft geführten Kämpfe um die Lehre des hl. Thomas. Am meisten ist es die besondere thomistische Fassung des Hylemorphismus mit ihren theologischen Folgerungen, die immer wieder bei dem Franziskaner Anstoß erregt. — In Anm. 76 muß es heißen: Quodl. 1 a. 16; in Anm. 56: De ver. q. 24 a. 8 (im Text steht die Ziffer 56 eine Zeile zu hoch).

de Vries

Heynck, V., O. F. M., Zur Datierung der Sentenzenkommentare des Petrus Johannes Olivi und des Petrus de Trabibus: FranzStud 38 (1956) 371—398. — H. geht zunächst der Abfassungszeit der von V. Doucet 1935 entdeckten Teile des eigentlichen Sentenzenkommentars *Olivis* (im Gegensatz zu den Einzelquästionen-gruppen der Summa) nach. Bis zum Prozeß 1280/83 ist nie von diesem Sentenzenkommentar die Rede. Wie Doucet bereits feststellte, kann dessen heutige Fassung erst nach 1281 angesetzt werden, da die Bulle Martins IV. Ad fructus uberes (13. 12. 1281) zitiert wird. Doch meinte er, es sei nicht ausgeschlossen, daß die Urform auf die frühen Pariser Vorlesungen als Bakkalar (vor den 70er Jahren) zurückgehe. Sonst komme das spätere Lektorat nach der Rehabilitation in MontPELLIER (c. 1290) in Frage. Demgegenüber weist nun H. darauf hin, daß die frühe Pariser Lehrzeit nicht so feststehe, wenn der Aufenthalt selbst auch große Wahrscheinlichkeit habe; für ein Bakkalaureat dort aber habe man nur das Zeugnis des 10 Jahre späteren Bartholomaeus von Pisa. Die vielen zeitgenössischen Schriften wissen nichts davon. Auch spreche das jugendliche Alter (vor dem 22. Jahre) dagegen, da die Berufung nach Paris in der Regel erst nach langem Studium erfolgte. Daher hält es H. für wahrscheinlicher, daß der Kommentar, und zwar wegen seiner im Gegensatz zur Summa sehr knappen Form als Reportation, aus einer Lectura stamme, die entweder in Florenz 1287/88 oder 1290 in MontPELLIER gehalten und niedergeschrieben wurde. — Über die Entstehung des 1952 von G. Gál *Petrus de Trabibus* zuerkannten, früher Petrus von Tarantasia zugeschriebenen Sentenzenkommentars läßt sich zunächst etwas ausmachen durch den in Cod. D. 6. 339 der Nationalbibl. zu Florenz enthaltenen anonymen Sentenzenkommentar, der in enger Verbindung mit dem Kommentar des Petrus de Trabibus steht. Er stammt aus dem Jahr 1296. Die Frage muß aber gestellt werden, ob Petrus nicht selbst Verfasser auch dieses Kommentars ist, wie Doucet im Supplement zu Stegmüllers Repertorium meint: *ses propres lectures*. H. stellt dazu zunächst in Gegenüberstellungen von Texten aus der Gnadenlehre die enge Verbindung der Kommentare erneut fest. Aber er glaubt doch wegen der verschiedenen Einteilung sagen zu können, daß es sich nicht um Reportationen derselben Vorlesung handeln kann. Man müsse dann schon zwei Vorlesungen annehmen — eine umfassendere und eine kürzere —, was er aber für nicht wahrscheinlich hält. Jedenfalls ist der längere — sicher authentische — Kommentar keine Reportation, sondern eine *Ordinatio*, wie der Prolog hervorhebt. Man wird die Datierung vor 1296 also als wahrscheinlich auf Grund der Benutzung des sicher authentischen im kürzeren Kommentar von 1296 annehmen dürfen. — Das 4. Buch macht es H. nun möglich, der schon bekannten *Ähnlichkeit* des Petrus de Trabibus mit Olivi nachzugehen. Er tut das an Hand der Quästionen über die Buße und kommt daher in sein eigenstes Fachgebiet. So ist dieser Teil der Untersuchung auch der wertvollste geworden. Deutlichst wird aus der Gegenüberstellung der entsprechenden Texte sichtbar, daß Petrus den Kommentar *Olivis* benutzt hat sowohl im Aufbau wie in der Übernahme der oft sehr eigenwilligen Thesen *Olivis*. Dabei ist besonders bemerkenswert, daß H. diese Abhängigkeit des Petrus gerade vom neuentdeckten Sentenzenkommentar *Olivis* und nicht von der Summa feststellen konnte, wie der Vergleich zeigt. Damit ist zugleich eine neue Möglichkeit der Datierung des Kommentars des Petrus gegeben. 1287/88 steht für *Olivi* als wahrscheinliches Datum fest und 1295/96 für den anonymen Kommentar, der von Petrus abhängig ist. Also muß Petrus den seinen um 1290 verfaßt haben. Dem steht freilich entgegen, daß dann nur etwa 3 Jahre zwischen der Abfassungszeit der beiden Kommentare *Olivis* und des Petrus liegen. Letzterer aber betont ausdrücklich, daß er viel an dem seinen gearbeitet habe. Die Lösung scheint mir darin liegen zu können, daß H. feststellt, die Abhängigkeit sei nicht immer so deutlich wie an den von H. angezogenen Beispielen. Daher ist Raum für freies vorhergehendes Studium an den anderen Fragen und auch noch an den schließlich übernommenen. Auch kann man gut mit H. näher an 1295 als an 1290 herangehen. Jedenfalls aber wird es nun schwer sein, mit Ehrle in Petrus de Trabibus einen „Schüler“ *Olivis* im engeren Sinn noch zu sehen.

Weisweiler