

Aufsätze und Bücher

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

Johannes Hoffmeister zum Gedächtnis. 8^o (63 S.) Meiner 1956, Hamburg. 4.— DM. — Die mit einem Bilde Hoffmeisters ausgestattete Gedenkschrift ist eine bescheidene, vornehme Dankgabe an den am 19. Oktober 1955 im Alter von 47 Jahren verstorbenen Bonner Germanisten und Hegelforscher und -herausgeber. Sie wurde besorgt von Hoffmeisters Schülern und Mitarbeitern an der Hegel-Edition *F. Nicolini und O. Pöggeler*. Der Beitrag P.s schreitet das widrigen äußeren Umständen abgerungene, erstaunlich reiche wissenschaftliche Lebenswerk H.s ab. Besonderes Interesse verdienen die von H. geleiteten motiv- oder toposgeschichtlichen Untersuchungen (über „das himmlische Feuer“, „Kunst: eine andere Natur“, „Dichtung als medicina mentis“, „Dichtung als verborgene Theologie“, „das hohe Geistergespräch“ . . . : 27 Anm.). N. berichtet — mit einem geschichtlichen Rückblick (und 2 Seiten Hegel-Faksimile aus der Realphilosophie von 1803/04) — über H.s Arbeit an der Edition der Werke Hegels und die Pläne zur Neuen Kritischen Hegel-Ausgabe (hierzu neuerdings: *ZPhForsch* 11 [1957] 116—129). Auch *F. Meiners* „Begegnungen mit Johannes Hoffmeister“ werfen aufschlußreich Licht auf die Geschehnisse der Hegel-Editionen seines Philosophischen Verlages. Die 59 Nummern umfassende Bibliographie der Veröffentlichungen H.s enthält außer den von H. herausgegebenen philosophischen und literarischen Werken selbständige Schriften (Nr. 1—8) und Aufsätze (Nr. 38—51). Davon seien hier genannt die Habilitationsschrift über „Hölderlin und die Philosophie“ (1944), die Abhandlungen über den Völkerbund bei Kant und Hegel, über Hegel und Creuzer, über die Erlebnisgrundlagen der hegelischen Philosophie, den Geistbegriff des Deutschen Idealismus. — Die Gedenkschrift wird dem, der Hoffmeisters hilfsbereite Großherzigkeit und gediegene Fachkunde persönlich erfahren hat, eine liebe Erinnerung sein; sie vermag jedem an Philosophie und Dichtung der Hegel-Zeit Interessierten einigen wertvollen Dienst zu leisten.

Kern

old
Kraft und Innigkeit. Hans Ehrenberg als Gabe der Freundschaft im 70. Lebensjahr überreicht. Hrsg. v. *J. Harder*. gr. 8^o (152 S.) Heidelberg 1953, Schneider. 4.80 DM. — Hans Ehrenberg war seit 1910 Dozent, seit 1918 Professor der Philosophie in Heidelberg. Nach dem Studium der protestantischen Theologie wurde er 1925 Pfarrer in Bochum; 1937 wich er dem Regime. Nach KZ und englischem Exil kehrte er 1947 zur Seelsorgsarbeit in „Randmission“ und „Jedermannaktion“ nach Westfalen zurück. Nach philosophischen Abhandlungen galt das geistige Mühen E.s dem heilsgeschichtlichen und gegenwärtigen Problem und Mysterium der christlichen Ökumene. Schwerpunkte: das Judentum, aus dem E. stammt, und die getrennte Ostkirche. Judentum und Rußland sind auch die Brennpunkte der Festschrift. Ihre 23 kurzen Beiträge spannen sich von „Rußlands Allmenschheitsidee“ (v. *Bubnoff*) zu den „biblischen Festen im neuen Israel“ (*A. Waldstein*). Aus manchen biographischen Seiten — in der Form des Briefes, des Erlebnisberichts, der KZ-Andacht — wächst ein eindringliches Stück Zeitgeschichte, vor allem aber das Bild eines vielseitigen, hingebungsvoll tätigen und überaus aufrechten Christen. Als ein Zeugnis für seinen tiefgehenden Einfluß dürfen wohl auch die beiden Beiträge der Heidelberger Mediziner *W. Küttemeyer* und *V. v. Weizsäcker* über die „neue Medizin“ angesehen werden. Für den, der E. nur aus dem einen oder anderen Buche kennt, gibt die „Vita“ von *Luise Born* (142—150) einige dankwerte Auskunft. Sie spricht auch von der „Gefahr des ‚Grenzgängers‘“, von einer „oft schwer zu ertragenden Einseitigkeit“: „Du setzt beim anderen voraus, daß er Deinen Sprüngen folgt . . . Du kannst eigentlich nur verstanden werden und wirken, wenn Du Deinem Leser so begegnest, daß er Dein Werk nicht von Deinem Leben trennen kann.“ — E.

selber schrieb 1949: „In Liebesgeschichten gibt es Hitze und Kälte, Streit und Frieden — aber eins gibt es nicht: ein Warum, niemals gibt es das . . . Vor den Warum-Fragern bewahre uns das Mysterium der Liebe!“
Kern

Mauris, E. u. a., *L'Athéisme contemporain*. kl. 8^o (105 S.) Genf 1956, Labor et Fides. 4. — Fr. — Das Büchlein enthält nach einer Einleitung des Herausgebers vier Vorträge einer Tagung in Crêt-Bérard. Der evangelische Theologe *H. H. Schrey* berichtet über den marxistischen Atheismus, seine Metaphysik, seine positivistische Erkenntnistheorie, seine Soziologie und seine Weiterentwicklung im dialektischen Materialismus, und sucht dann die Stellung des Christen zu diesem Atheismus zu bestimmen. Eine theoretische Widerlegung, wie sie von katholischer Seite (Wetter, Bocheński usw.) unternommen wird, scheint ihm vom „Geist der Selbstgerechtigkeit“ eingegeben (29) und Gott als eine Substanz aufzufassen, über die unser Denken verfügen kann (30). In Wahrheit müsse die Tatsache des modernen Atheismus für den Christen ein Aufruf zur Gewissensforschung und zur Reue sein. Das letztere ist ohne Zweifel richtig; aber gegenüber einem System, das sich mit solcher Anmaßung auf die „Wissenschaft“ beruft, ist es u. E. auch erforderlich, die theoretische Haltlosigkeit und Pseudowissenschaftlichkeit aufzudecken; das verlangt die christliche Liebe gegenüber denen, die durch die atheistische Propaganda gefährdet sind; und wenn wir davon überzeugt sind, daß der Gottesglaube dem Atheismus turmhoch überlegen ist, wäre das nur dann „Selbstgerechtigkeit“, wenn wir vergäßen, wie sehr wir unseren Gottesglauben göttlicher Hilfe verdanken. — Sehr aufschlußreich sind die Ausführungen von *P. H. Simon*, Prof. der französischen Literatur in Freiburg (Schw.), über die Gottesleugnung in der zeitgenössischen französischen Literatur. Zur Sprache kommen A. Gide, J. Giono, J.-P. Sartre, A. Camus, A. Salacrou und A. Malraux. Für Sartre wäre Gott, ja jedes Absolute, das Ende der menschlichen Freiheit. Während Sartre dem Marxismus nahesteht, sieht Camus auch in dessen Absolutsetzung des kommunistischen Endzustandes der Gesellschaft noch die Gefahr einer neuen menschenmordenden und tyrannischen Moral. Im Gegensatz zu beiden zielt der Atheismus Malraux' auf einen Humanismus, der angstvoll einen übermenschlichen Wert sucht, der Gott ersetzen könnte. — *G. Marcel* sucht die Wurzeln des Atheismus aufzudecken; die Leugnung Gottes beruht nicht auf wissenschaftlich festgestellten Tatsachen oder Schlußfolgerungen, sondern auf einem leidenschaftlichen Willen; warum sonst der Haß gegen Gott, in dem eine Art heimlicher Anerkennung dessen, den man leugnet, eingeschlossen ist? — Der letzte, kurze Beitrag von *P. Bonnard* (Lausanne) stellt die Frage: Kennt das Neue Testament einen Atheismus? Durch eine Auslegung von 1 Kor 2, 6—11 und 1 Joh 2, 20—25 sucht B. zu zeigen, daß die Verkennung des Kreuzes Christi bzw. die Leugnung der wahren Menschwerdung des Sohnes Gottes Atheismus, wenigstens praktischer Atheismus sei, eine Deutung, die doch wohl über den Wortsinn der Texte hinausgeht.
de Vries

Siewerth, G., *Die Sinne und das Wort*. kl. 8^o (52 S.) Düsseldorf 1956, Schwann. 3.50 DM. — Die kleine Schrift will in gewissem Sinne eine Fortführung von „Wort und Bild“ sein (vgl. diese Zeitschrift 29 [1954] 126), übrigens mit stärker durchbrechender pädagogischer Tendenz (23 f. 33 f. 44 f.). Vernunft und Sinn kommen zu ihrem Akt von einem anderen her, als sie selbst sind. Während aber die Vernunft das *Sein* vernimmt, gewahren die Sinne nur die *Seienden* in ihrer Vielfalt. Sie, die Sinne, bedeuten das Offensein für Welt, in diesem Offensein sind sie immer schon Welt gewährend, nicht etwa nur und erst die einzelnen Dinge als solche. Die „leere Tafel“ der Sinnlichkeit hat den Vollzug des Aufnehmens so, daß er ineins Vollzug der Dinge selbst ist: *sensus in actu est sensibilis in actu*. Das versucht S. für die einzelnen Sinne in einer Terminologie aufzuzeigen, die sich aus der etymologischen Kraft unserer „unvergleichlichen“ deutschen Sprache speist — und diese etymologisierende Methode kennzeichnet überhaupt die vorliegende Schrift, bes. in ihrem letzten Teil, der ins Hochdichterische übergeht, für den besinnlichen Leser ein Genuß; der ganzen Anlage nach verzichtet die Darstellung ja auf erkenntnis-„kritische“ Analyse. Aus dieser „Metaphysik der Sinne, die uns der wunderbare Genius unserer Sprache mühelos schenkt“ (19), ergibt sich auch die Bezogenheit von

Wort und Bild. „Bild“ heißt das Ding selbst, insofern es sich aus dem Grunde der „Materie“ kraft der Wesensform heraus-bildet und dar-stellt (21); so „erscheint“ es in der Welt und bietet sich den Sinnen dar. Da solches Bild das „Wesen“ wohl enthüllt, es jedoch zugleich „durch zufällige Eigenschaften und mannigfache Bezüge verhüllt“ (21/22), bedarf es bewährender Schau, die aus der „bewahrenden“ Tiefe der „Einbildung“ und des „Gedächtnisses“ kommt (29 f.). Der Verf. scheint vorauszusetzen, daß vergleichende Schau des Vielen Wesensbilder zeugt, die von Einbildungskraft und Gedächtnis aufbewahrt und an die je neuen Dingerscheinungen herangetragen werden (31). Wieweit die Bildung der Wesensbilder eigentlich Sache des „Geistes“ ist, tritt nicht deutlich hervor; es wird später nur gesagt, die menschliche Sinneskraft ruhe im Gesamelt-Vernehmenden des Geistes oder der Vernunft (36). Dort entspringt auch — ziemlich abrupt geschieht diese Wendung — das „Wort“, die menschliche Sprache (38); die Worte sind „Erinnerungsbilder der Wesen und wie diese selbst geformte Gebilde“ (39). In ihnen „äußern“ sich die Dingeswesen selbst, wie sie sich in die menschlichen Sinne und den Geist zuvor „entäußert“ hatten. Die Saugekraft des Wortes wird allerdings kaum anders als poetisch-onomatopoeitisch gefaßt. Doch ihr Geistursprung bietet Gewähr für „Wahrheit“.

Ogiermann

Krings, H., Meditation des Denkens. kl. 8^o (74 S.) München 1956, Kösel. 4.— DM. — Der Verf. macht einen Unterschied zwischen „Meditation“ und „Reflexion“: doch schon der erste Satz, der diese Unterscheidung aufstellt, macht sie zugleich fraglich, da er fordert, „die Denkbewegung in einer Rückwendung in sich selbst“ zu vollziehen; nicht die Analyse des Objekts, sondern „das gegenläufige Durchmessen des Aktes“ eröffne den Zugang zum Wesen des Denkens. Rückwendung vom Objekt zum Aktus selbst ist aber eigentlich das, was philosophisch Reflexion heißt. In diesem Sinne wird der Ausdruck „reflexiv“ später faktisch auch zugelassen (38). Den rückläufigen Einlaß ins Denken gewährt die Sprache; sie ist es, von der als der Äußerung des Denkens her dieses in seinem Wesen faßbar wird. Denken erweist sich so als Transzendieren, zunächst über jeden Einzelgegenstand hinaus zu weiteren, dann zur Gesamtheit der Gegenstände, zu Welt, schließlich über die Seienden hinaus zum Sein selbst. Letzterer Überstieg geschieht in den „Grund“ der Seienden und ist dem *philosophischen* Denken vorbehalten, das sich somit, gegenüber dem Transzendieren im „natürlichen“ Denken, durch Transzendenz zweiter Potenz auszeichnet (35). Nun aber erhebt sich die Frage, was der Sinn solchen Transzendierens sei; ob das Denken nur logisch-begriffliche Einheiten zu bewirken vermöge — „Ist es seismächtig? Kann es nicht nur in Gedanken, sondern in Wirklichkeit etwas hervorbringen: eine reale, nicht nur ideale Einheit?“ (47.) Am konkreten Beispiel der Weise, wie etwa ein vom Menschen angelegter Garten erst dann zu seinem vollen „Sein“ gelangt, wenn er den „Partner“ findet, „der das Im-Garten-Sein versteht und ihn so erst einen Garten sein, ja seinem vollständigen Wesen nach erst werden läßt“ (51), möchte der Verf. zeigen, daß dem Denken in der Tat eine Seismächtigkeit zugeschrieben werden müsse. Das eigentlich *philosophische* Transzendieren verwirklicht reale „Einheit“ in anderer Dimension: es schließt die Dinge, wie im Rückgang auf den geschichtlichen Ursprung philosophischen Denkens bei den Vorsokratikern, zumal Heraklit, nahegebracht wird, kraft des „Logos“ in das reale Ganze der „Physis“ zusammen, wodurch „Kosmos“ entsteht: „Welt ist eine neu hervorkommende Wirklichkeit, die es vorher in diesem Sinne nicht gab“ (69), die Einheit der Seienden im Kosmos ist „Wirkung“ der Philosophie (73). — Der Verf. erklärt ausdrücklich, das menschliche Denken sei nicht „seinschaffend, sondern seinsvernehmend“ (27/28). Inwiefern vollbringt also die Macht des Denkens „reale“ Einheit? Steht eine solche Auffassung nicht unter dem allzu starken Einfluß hermeneutischen, existenzialen Philosophierens, das die Seienden und auch das Sein der Seienden wesentlich menschbezogen nimmt, als wäre der menschliche Logos das „Haus des Seins“? Dieses und das andere Heideggerwort vom Menschen als dem „Hirten des Seins“ nennt der Verf. „treffende Bildworte“ (74). Ihr Sinn ist aber nur innerhalb der Philosophie Heideggers selbst (ziemlich) eindeutig, im Rahmen aristotelisch-thomistischer Metaphysik allenfalls nur in einer gewissen Analogie haltbar. Vielleicht sind vorliegende Analysen, gerade

auch wegen ihrer Gedrängtheit und Kürze, noch nicht das letzte Wort des Verf. zu seinem großen Thema von der ontologischen Bezogenheit der Dinge auf den Geist des Menschen.

Ogiermann

Kattsoff, L. O., *Logic and the Nature of Reality*. gr. 8^o (247 S.) Haag 1956, Nijhoff. 13.30 Fl. — Der Verf. ist Professor in Chapel Hill (North Carolina). Entgegen der Auffassung vieler Vertreter der „analytischen Philosophie“ ist er der Überzeugung, daß Metaphysik möglich ist. Den Zugang zu den alten Problemen der Metaphysik will er aber von der sprachlichen Analyse her finden. Bei der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik handelt es sich nicht nur, wie Quine meint, um die Wahl einer Sprache mit oder ohne metaphysische Termini. Von welcher Sprache man auch ausgehen mag, notwendig entstehen ontologische Fragen. Metaphysische Fragen müssen entschieden werden, bevor man irgendeine Sprache aufbauen kann. Unter „metaphysischen Fragen“ versteht K. dabei Fragen, die sich nicht auf bloße Sinnesdaten, sondern auf die letzte Struktur des Seienden beziehen; was damit gemeint ist, erläutert er z. B. an den vier Ursachen des Aristoteles, anderswo an dem Hegelschen Satz „Alles Wirkliche ist vernünftig“; aber selbst ein Satz wie „Ich sehe einen Baum“ geht schon über die Sinnesgegebenheiten hinaus (120). Der Akt, durch den die „letzten Strukturen“ erfaßt werden, ist die „eideistische Intuition“; gelegentlich wird diese Intuition eine „Erfahrung“ der „apriorischen Elemente in aller Erfahrung“ genannt (100); man wünschte eine genauere Kennzeichnung der Eigenart dieser „Intuition“; so, wie sie da steht, erscheint sie allzusehr als *Deus ex machina*. — Es ist gewiß nur ein Mindestmaß von „Metaphysik“, das K. als für jede Sprachanalyse notwendige Voraussetzung aufweist; aber gegenüber dem radikalen Positivismus vieler Analytiker hat auch dieses Mindestmaß seine große Bedeutung. — Ein Versehen scheint uns S. 154 bei der Matrix des Modus tollens unterlaufen zu sein. Nach K. ist der Sinn der Implikation: Wenn p tatsächlich der Fall ist, dann *muß* q ebenfalls sein. Als Negation dieses Satzes betrachtet er aber offenbar nicht den Satz: Wenn p ist, ist nicht notwendig q (d. h. es *kann* auch nicht- q sein), sondern den Satz: Wenn p ist, dann *muß* nicht- q sein; denn im ersten Fall würde man aus der Negation der Implikation überhaupt nichts folgern können. Im anderen Fall aber folgt aus der „Falschheit“ (im Sinne K.s) von $p \rightarrow q$ und der Falschheit von q nicht die Falschheit von p , wie es in der Matrix heißt, sondern überhaupt nichts; dagegen folgt aus der „Falschheit“ von $p \rightarrow q$ und der *Wahrheit* von q die Falschheit von p .

de Vries

Laun, R., *Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie*. 2., erw. Aufl. gr. 8^o (337 S.) Tübingen 1956, Mohr. 25. — DM. — Diese 2. Auflage gibt den Text der 1. Auflage in photomechanischer Vervielfältigung, nur mit Verbesserung der Druckfehler, unverändert wieder. Es sei deshalb auf die Besprechung der 1. Auflage in Schol 17 (1942) 465 verwiesen. Neu hinzugefügt ist ein Nachwort, das einige Ergänzungen und Erläuterungen bringt (315–331). Am bedeutsamsten ist wohl die Selbstverteidigung L.s gegen die Einwände G. *Stammlers*. Dieser meinte, es sei L. nicht gelungen, den Beweis der Vollständigkeit seiner vier Erkenntnisgründe (durch die Sinne gegebener Stoff, „Funktion“ oder Denknötwendigkeit, Ursächlichkeit, sittliches Sollen) und der Richtigkeit ihrer erkenntnistheoretischen Rangordnung zu erbringen. Demgegenüber sucht L. zu zeigen, daß die von ihm aufgestellte Ordnung logisch berechtigt ist, weil jeweils der folgende Erkenntnisgrund den vorangehenden notwendig voraussetzt, und daß die vier Gründe nicht aufeinander zurückgeführt werden können. Zugegeben wird allerdings, daß damit noch nicht entschieden ist, ob es nicht weitere Erkenntnisgründe gibt, die noch nach den genannten vier rangieren, ohne aus ihnen ableitbar zu sein. L. deutet an, es könnte dies vielleicht für das ästhetische Werturteil gelten; diese Frage könne aber nicht in der Erkenntnistheorie, sondern nur in einer materiellen Ästhetik gelöst werden. Der Vierzahl der Erkenntnisgründe entsprechen bestimmte Teile der Philosophie: die formale Philosophie oder Erkenntnistheorie setzt nur die räumlich-zeitlich-stoffliche Erfahrung der Sinne und die Denknötwendigkeit voraus, die materiale theoretische Philosophie auch das Kausalgesetz und die Ethik dazu noch das Sittengesetz. Zur materialen Philosophie würde auch die Metaphysik gehören,

der es freilich nach L. wesentlich ist, unbewiesene Sätze aufzustellen. Dasselbe gilt nach L. auch für die Religion, insofern sie Dogmen enthält. In diesem Sinn hieß es schon im alten Text (312), vom erkenntnistheoretischen Standpunkt sei gegen „metaphysische Hypothesen“ nichts einzuwenden, wenn sie vollkommene Klarheit darüber geben, daß sie nur unbewiesene Hypothesen sind, und darum auch andere Meinungen als zulässig betrachten. — Mehr Zustimmung verdienen die Ausführungen L.s gegen den erkenntnistheoretischen Idealismus, dessen „Satz des Bewußtseins“ auf der Verwechslung von Inhalt und Gegenstand der Erkenntnis beruhe, und seine Bemerkungen über den Identitätssatz, der als Axiom nicht vom gleichen Range sei wie der Satz vom Widerspruch. de Vries

Reidemeister, K., Raum und Zahl. gr. 8^o (VII u. 151 S.) Berlin 1957, Springer. 19.80 DM. — Das Buch des Göttinger Philosophen ist eine wohlgelungene Einführung in das mathematische Denken und seine philosophische Problematik. Das 1. Kap. handelt vom Ursprung des geometrischen Denkens. Der Verf. lehnt es ab, die Raumvorstellung in eine „reine, Erkenntnis fundierende Anschauung“ umzu-deuten, weil diese Auffassung die echte Beziehung zum realen Raum unterbreche und das Denken als überflüssig erscheinen lasse (5). An treffenden Beispielen (Schlußfiguren) erläutert R. die Unterscheidung zweier Sphären, der logischen Struktur und der anschaulichen Sachverhalte. „Erst nach der Trennung dieser Sphären ist es möglich, die Analyse anschaulicher Sachverhalte gegen voreilige Logifizierung zu schützen und in kritischer Distanz nach der Struktur der anschaulichen Eigenschaften zu fragen. Und nur in dieser Distanzierung sind wir gerüstet, den Raum der Wahrnehmungsdinge und den wirklichen Raum zu untersuchen“ (14). Die Geometrie befaßt sich nach der Auffassung R.s nur mit der logischen Struktur. Diese Auffassung, die durch Hilberts „Grundlagen der Geometrie“ ihre volle Prägnanz gefunden hat, sieht R. keineswegs als nur modern an. Ein Stück aus dem Dialog Menon (82A—85D) zeigt, daß schon Platon die Problematik der Durchdringung beider Sphären grundsätzlich klar gesehen hat (15—20). Weitere Kapitel zeigen von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Struktur dieses Denkens. Sie behandeln die analytische Geometrie, die kombinatorische Topologie, die Axiomatik und die Beziehung der Geometrie zur Infinitesimalrechnung und zur Zahlentheorie. Man muß wohl selbst ein Mathematiker vom Rang des Verf. sein und an den neuesten Problemen der Begründung der Geometrie selbst wissenschaftlich mitgearbeitet haben, um auf so wenigen Seiten mit solcher Klarheit in diese Problematik einzuführen. Das letzte Kap. hat den Titel „Prolegomena einer kritischen Philosophie“. Es gibt den Vortrag wieder, den R. auf dem Internationalen Kongreß für Philosophie der Wissenschaften in Zürich 1954 gehalten hat. Der Verf. rechtfertigt in ihm seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt. Seiner Kritik des Neupositivismus und des Existenzialismus können wir im wesentlichen zustimmen. R. weiß um die Vielfalt und zugleich um die unauflösbare Einheit der menschlichen Erkenntnis. Neben dem kritisch analysierenden Denken hat auch das „ursprüngliche Denken“, das „Verstehen“, sein Recht. Auch R.s Auffassung der Geometrie möchten wir beipflichten. Sie ist durch die heute tatsächlich in der Geometrie geübten Methoden gerechtfertigt. Selbstverständlich war man sich in der Geschichte der Unterscheidung zwischen der logischen Struktur und ihrer realen Geltung nicht immer klar bewußt; denn man hielt bis zum Auftreten der nichteuklidischen Geometrie oder sogar der Relativitätstheorie eine einzige, die euklidische Struktur, für real. Heute muß man wohl aus methodischen Gründen die Untersuchung des realen Raumes der Physik überlassen. Die Raumstruktur tritt in ihr mit der Zeitstruktur gekoppelt auf. — Etwas mißverständlich ist R.s Gebrauch des Wortes „Ontologie“. Er versteht darunter eine naive, „dingliche“, jeder weiteren Untersuchung sich widersetzende und darum „dogmatische“ Auffassung der geometrischen Begriffe und Prinzipien. Man beruft sich dann einfach auf eine „Intuition“. Diese Auffassung wird in der heutigen Diskussion über die Grundlagen der Mathematik oft als „Platonismus“ bezeichnet (vgl. *Dialectica* 1956). Sie ist aber eher eine Karikatur des Platonismus und bringt das echte ontologische Denken in Mißkredit. R.s Kritik dieser „Ontologie“ scheint uns berechtigt zu sein. Aber diese Kritik trifft nicht „die“ Ontologie.

Richter

Schäfer, A., Probleme der Metaphysik. 8^o (125 S.) Meisenheim 1956, Hain. 7.40 DM; geb. 8.60 DM. — Das Büchlein zeugt von dem eigenen Ringen des Verf. um die wesentlichen Fragen der Existenz Gottes und der persönlichen Unsterblichkeit und Willensfreiheit des Menschen. Es ist ein sehr ehrliches und ehrenwertes Zeugnis. Sch. schenkt sich nichts (abgesehen von der Übernahme einiger Kant-Dogmen); aber gar zu viele echt wissenschaftliche philosophische Erkenntnis bleibt ihm verschlossen. Zahlreiche Mißverständnisse, besonders über die Lehre der katholischen Kirche, können hinzu. Das Wissen der Philosophen zu bereichern, war ohnehin nicht die Absicht. Leider läßt sich nicht sagen, daß das Ziel, suchenden Menschen zu helfen, erreicht sei.

Kern

Hessen J., Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. 2. Aufl. gr. 8^o (240 S.) München 1955, Reinhardt. 9.— DM; geb. 11.— DM. — Diese 2. Auflage ist ein im wesentlichen unveränderter Neudruck. Es sei darum auf unsere Besprechung der 1. Auflage in Schol 15 (1940) 409 f. verwiesen. Die Hauptthese des Buches ist, daß „Platonismus“ und „Prophetismus“, d. h. das philosophisch-metaphysische Denken, wie es vom Griechentum her in die abendländische Kultur eingegangen ist, und die biblische Geisteswelt, wie sie in den Propheten ihren bezeichnendsten Ausdruck gefunden hat, wesentlich verschiedene Geisteswelten sind. Trotzdem enthalten beide Welten Ewigkeitswerte, auf die wir nicht verzichten können; und auch der Versuch einer Synthese muß immer wieder neu gemacht werden. „Der Prophetismus kann des Platonismus nicht entraten, wenn er vom religiösen Erleben zu einer Theorie und Theologie fortschreiten will“ (189). Die Synthese darf aber nicht zu einer „vorschnellen Verquickung“ werden. Eine solche Verquickung sieht H. vor allem in der Scholastik. Aristotelismus und Christentum können keinen wirklichen Bund miteinander eingehen (187). Die Gegensätze sind zu groß; S. 173—175 zählt H. sie auf. Es will uns freilich scheinen, daß es sich hier — wenigstens zum Teil — mehr um eine Vorbetonung dieser oder jener Seite handelt, die eine Synthese nicht ausschließt. Wo aber Aristoteles wirklich mit dem Christentum unvereinbar ist, ist Thomas ihm gewiß nicht gefolgt. H. meint allerdings, z. B. bezüglich der Liebe übernehme Thomas den aristotelischen Begriff trotz seines Widerspruchs zum christlichen Begriff der Agape. Er schließt das daraus, daß die Liebe als Akt des appetitus intellectivus bezeichnet wird. Die Liebe sei für Thomas also kein elementarer Grundakt der Seele, sondern eine Art des Strebens. — Hier liegt ein Mißverständnis vor. Daraus, daß Thomas das „Antwortgeben der Seele“ (Willvoll) vom Akt des Strebens her benennt, folgt keineswegs, daß er alle hierher gehörigen Akte als Akte des Strebens auffaßt. Das Wesen der Liebe umschreibt er vielmehr als unio affectus. (De car. a. 1 ad 3; 1, 2 q. 28 a. 1 ad 2); selbst das Wohlwollen (velle alicui bonum), in dem Aristoteles das Wesen der Liebe sieht, ist für Thomas nur manifestatio dilectionis (2, 2 q. 27 a. 2 ad 1). — Woran H. am meisten Anstoß nimmt, ist der Intellektualismus, für den der Kern der Religion in der Lehre bestehe (192). — Man braucht nur die Abhandlungen des hl. Thomas über die Tugend der Gottesverehrung (religio), über die Hoffnung und die Liebe, oder auch die über den Glauben, zu lesen, um zu sehen, daß dieser Vorwurf Thomas und die ihm folgende Scholastik nicht trifft.

de Vries

Samuel, O., Die Ontologie der Kultur. Eine Einführung in die Meontologie. gr. 8^o (VIII u. 271 S.) Berlin 1956, de Gruyter. 32.— DM. — Wer etwa meint, der Neukantianismus sei tot, wird durch dieses Buch eines anderen belehrt. Die verschiedenen Kulturbereiche, deren der Verf. fünf unterscheidet: Theoretik, Ethik, Ästhetik, Soziologie und Religion, gründen im „bedingenden Geist“ und seinen Formen und Kategorien. Das Sein des bedingenden Geistes ist etwas völlig anderes als das Sein der Erscheinungswelt, mit diesem verglichen ein Me-on, ein „Sein“-wie-Nichtsein, „konkretes Nichts“; daher der Name „Meontologie“. Den bedingenden Geist nennt S. auch „das dritte Neutrale“, weil der Gegensatz von Geist und Materie in ihm überwunden ist; er ist zugleich „das transzendental gewordene Wesen der Materie selbst“ (7), allem Anschein nach auch mit dem Kantischen Ding an sich identisch. Daß es den bedingenden Geist „gibt“, wissen wir nach S. „mit

überwältigender Sicherheit“ (7), sein Was aber ist uns unbekannt. Der bedingende Geist wird nicht durch „Spekulation“ erdacht, sondern er ist erfahrbar, allerdings in einer „Grenzerfahrung“ (10). Der bedingende Geist ist das „Grundprinzip der Kulturontologie“; er bedingt die Kulturbereiche durch die „Form“: Zeit, Raum, Raumzeitlichkeit, und die inhaltlichen Kategorien. Daher ist der 2. Teil des Werkes überschrieben „Das meontologische Formproblem“, der 3. Teil „Das meontologische Inhaltsproblem“. Im 3. Teil werden aus der neuen meontologischen Sicht her Grundprobleme der Theoretik, der Ethik und der Religion erörtert, während Ästhetik und Soziologie nicht thematisch behandelt werden. Ein langes Kapitel ist der „Ontologie der makrokosmischen und mikrokosmischen Physik von heute“ gewidmet (163—215), drei kürzere Kapitel Fragen der Biologie. Entscheidend für die Auffassung S.s ist, daß die Kategorien in den verschiedenen Kulturbereichen jeweils „total andere Kategoriensysteme“ sind, auch wenn für sie dieselben Namen verwendet werden wie in der Theoretik, „die aber hier einen total anderen Sinn haben, den der sprachliche Schein verdeckt“ (261). Es gilt also die Äquivalenz des Seinsbegriffes und aller Begriffe überhaupt. Eine religiöse Aussage hat daher, auch wenn sie den Worten nach das Gegenteil eines wissenschaftlichen Satzes besagt, einen völlig anderen Sinn als dieser; zu einem wirklichen Widerspruch kann es darum nicht kommen. Ebenso sind Ethik und Religion inkommensurabel: Die autonome Ethik kann die Pflichten nicht als Gebote Gottes auffassen, die Religion muß sie so auffassen (264). — Der Verf. spürt es selbst, daß die These von der totalen Andersheit einerseits von bedingendem Geist und bedingten Kultursphären, andererseits zwischen den einzelnen Kulturbereichen, die Gefahr des Relativismus mit sich bringt. Er meint zwar, gerade durch die Meontologie werde diese Gefahr gebannt; wir sehen aber nicht, wieso. S. will gewiß der Religion und namentlich dem Christentum gerecht werden. Aber mit seinem Pluralismus kommt er tatsächlich der Theorie von der „doppelten Wahrheit“ nahe, die die religiöse oder die wissenschaftliche Wahrheit — oder beide — relativiert.

de Vries

2. Geschichte der Philosophie

Zigrossi, A., Saggio sul Neoplatonismo di S. Bonaventura. Il concetto di unità e la struttura del Reale come problema teologico (Biblioteca di Studi Francescani, 4). gr. 8^o (XX u. 122 S.) Florenz 1956, Studi Francescani. — Das Buch des Redemptoristenpaters Z. stellt eine von der Zeitschrift „Sophia“ preisgekrönte Arbeit dar, zu der Capone Braga ein lobendes Vorwort geschrieben hat. Was den Neuplatonismus B.s angeht, so behaupten die einen (de Wulf, Smeets, van Steenberghe, Grabmann), B. sei ein noch unvollkommener Aristoteliker, während andere (wie Gilson) B. als treuen Zeugen der augustinischen Tradition sehen. Die Arbeit Z.s will dieses Problem nicht im ganzen untersuchen, sondern nur bezüglich eines ganz bestimmten, im Untertitel ausgedrückten Punktes. Dieser eine Punkt ist jedoch sehr grundlegend für das Denken B.s. Die (transzendente) Einheit ist für B. der Schlüssel für das Verständnis der Mehrpersönlichkeit Gottes und die Inkarnation. Die Einheit ist im Vater personifiziert und Ursprung der anderen Personen wie auch aller Wesen; sie ist als letzte Vollendung der Geschöpfe realisiert im menschengewordenen Wort. — Die Untersuchung Z.s enthält zwei Sektionen, von denen die eine die philosophische Grundlegung zum Problem Einheit-Vielheit und die Anwendung der *reductio in unitatem* auf die Trinität bringt, während die andere dieses Prinzip auf die Familie der Söhne Gottes und das *Verbum incarnatum* anwendet. (Eine Dreiteilung wäre darum wohl übersichtlicher gewesen.) Es ergeben sich dabei folgende Thesen: a) in der philosophischen Grundlegung: Die Einheit ist nicht Privation, sondern vollkommene Position; die Einheit in ihrer vollkommenen Gestalt ist Einfachheit; sie enthält in sich einen inneren Dynamismus, der alle Vielheit wieder in die Einheit zurückführt; die Nähe zur Einheit ist das Maß der Vollkommenheit für jedes Wesen. b) in der Anwendung dieser Prinzipien auf die Trinität: Grundlage für die Unterscheidung der göttlichen Personen ist mehr der Ursprung als die Beziehung (obwohl B. auch der entgegengesetzten Meinung ein relatives Recht zugesteht); die *innascibilitas* ist nicht *negatio*, sondern *perfecta*

positio; diese aber ist zugleich primitas, aus der die positio secundi entsteht; das primum ist als primum auch principium, wobei aber B. zwischen der positio Filii und der positio creaturarum wohl unterscheidet; die erste ist der Grund der zweiten. c) in der Anwendung auf das Verbum incarnatum: obwohl B. der pietas fidei, welche die Inkarnation vor allem als Werk der Erlösung sieht, den Vorzug vor dem iudicium rationis gibt, nach dem die Inkarnation die Vollendung der Schöpfung darstellt, so behält dieser Gedanke bei ihm doch seinen Wert, und hier ist der Ort, wo er seine Einheitsspekulation zur Geltung bringt. B. faßt dabei den Menschen als das Resultat eines nach oben drängenden Werdens auf und sieht die Geistnatur wesentlich hingeordnet auf eine Erfüllung durch Gott. Christus aber ist die Mitte der irdischen, himmlischen und göttlichen Hierarchie; er ist das medium universale; er vereinigt als unitas complementi alle Formen des Seins in sich. — Die hier dargelegten Gedanken werden von B. nicht in einem systematischen Zusammenhang behandelt. Sie sind mehr eine Unterströmung in seinen Schriften. B. bezieht sich auch kaum auf neuplatonische Autoren. Er ist vielmehr von dem ganzen Klima und der Tradition des mittelalterlichen Neuplatonismus beeinflusst. Nur was die Bewertung des sensitiven und vegetativen Lebens und des Körpers überhaupt angeht, steht er eher im Gegensatz zum Neuplatonismus. Im ganzen jedoch ist seine Metaphysik weniger am Sein als an der Einheit orientiert, von der alle Wesen sich herleiten und zu der sie alle zurückkehren. Dabei wird der griechische Eros in die christliche Caritas verwandelt, die allein den Menschen zur mystischen und übernatürlichen Einigung mit Gott führen kann. Im Umkreis seiner Fragestellung und mit dem nötigen Vorbehalt glaubt der Verf. schließen zu können, in der Metaphysik der Einheit und der Theologie, die er darauf aufbaut, sei B. eher ein authentischer Neuplatoniker als ein zum Neuplatonismus neigender Aristoteliker. Mit der genannten Einschränkung wird man das zugeben können, wobei man sich jedoch davor hüten muß, aus einem Teilbild, das wir so von B. erhalten, ohne weiteres auf das Ganze zu schließen. Ferner sieht man kaum mehr, wie sich die Einheit, wenn man sie mit B. als positio perfecta auffaßt, vom actus purus unterscheidet. — Was die Darstellung angeht, so hätte man manche Feststellungen, wie z. B. über die Verschiedenheit des Ausgangs in der Schöpfung und in der Trinität gerne auch durch Texte aus B. untermauert gesehen. Die bei jedem christlichen Neuplatonismus auftretende Schwierigkeit, wie beim Prinzip der Fruchtbarkeit des Einen die Freiheit der Schöpfung gewahrt bleibt, berührt der Verf. nicht. Bei der Bibliographie stören die vielen Druckfehler nicht nur, sondern schränken auch deren Brauchbarkeit ein. Ein Verdienst des Verf.s bleibt es, daß er unseren Blick auf ein sonst wenig beachtetes Motiv im Denken B.s geleitet hat.

Brugger

Ehrenberg, H., In der Schule Pascals. 8^o (157 S.) Heidelberg 1954, Schneider. 7.50 DM. — Der Verf., protestantischer Pastor („jenseits von orthodox und liberal“ 146), schrieb zwischen 1910 und 1930 mehrere philosophische Arbeiten. Sein Pascalbüchlein ist eine Art persönliches Dankbekenntnis und zugleich ein recht streitbares und anspruchsvolles Programm. Es will das Wesen Pascals einfangen, indem es ihn unter fünffachem Aspekt betrachtet: „Pascals Beitrag zur Bekennenden Kirche“, „Die Wiederentdeckung des Juden“, „Der philosophiefeindliche Philosoph“, „Der Vater der Ökumene“, „Der Außenseiter“ (die Pascal-Kontroverse). Die Seiten, die dem Deuter der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte gewidmet sind (54–78), rühren wohl am stärksten an ein weiterer Bemühung wertiges Problem. (Von der „heilserfüllten Struktur des nachchristlichen Judentums“ [62] zu sprechen, erlaubt aber auch Röm 11 nicht.) Das 3. Kap., in dem — wie übrigens auch sonst — Pascal selber erfreulich reich zu Wort kommt, gibt einen Durchblick durch die bekannten philosophischen Auffassungen des Gegners der kartesianischen Philosophie. Die verbleibenden drei „Aspekte“, deren Blickwinkel kaum wechselt, kreisen um Pascals Kampf gegen das „christuslose Christentum, den Gesamt-Deismus“. Pascal ruft die Christen über die Konfessionsunterschiede „in den ihnen durchaus gemeinsamen Bekenntniskampf“ und in die ökumenische Einheit (32). Auch dieser Sicht liegt ein berechtigtes Anliegen zugrunde. Aber der Verf. kompromittiert es — abgesehen von der philosophischen Unklarheit („Natürliche Theologie ist jedenfalls immer deistisch“ 144) — durch eine Reihe recht bedenklicher geschichtlicher Kurzschlüsse.

In den zeitgeschichtlichen deistischen Widersachern des Verf., den Deutschen Christen von gestern und der Moralischen Aufrüstung von heute, sind wiedererwacht „die Deisten aus Pascals Zeit — die Jesuiten“ (33; 39 43... 110ff. 121 145)! Die theologische Kontroverse zwischen Thomismus und Molinismus („der die gesamte Praxis der Kirche für Jahrhunderte vergiftet hat“ 43) wird auf eine Ebene gestellt mit dem jansenistischen Glaubensstreit; auch dieser sei „noch immer offen“ (50; 141). Vergleicht man z. B. die Inhaltsangabe der kirchlich verurteilten Irrtümer des Jansenius (140) mit dem Originaltext (bes. Denzinger Nr. 1092 u. 1095), so muß man sich mit Bestürzung fragen, auf Grund welcher Sachkenntnis der Verf. seine Urteile wagt. Der Grundirrtum der ganzen Schrift ist wohl die unterscheidungslose Gleichsetzung des Pascal, der aus religiöser Erfahrung und tiefem Sinnigem Denken seine eigenen Pensées zu Papier brachte, mit dem angeliefertes Material polemisch und rhetorisch (glänzend rhetorisch!) verarbeitenden Verfasser der Provinzialen-Briefe.

Kern

Siwek, P., *Au coeur du Spinozisme*. 8^o (252 S.) Paris 1952, Desclée. 120.— belg. Fr. — S. hat seit fast 30 Jahren Arbeiten über Spinoza veröffentlicht, bes. das Werk „Spinoza et le panthéisme religieux“ (21950, Desclée), das — einführend und zusammenfassend zugleich — auf je etwa 100 Seiten die Lebensgeschichte des Denkers, seine Gotteslehre und Religionsphilosophie im Zusammenhang seiner Methode und Ontologie, schließlich die Kritik des Verf.s bietet. „Au coeur du Spinozisme“, das einigen früheren, stark überarbeiteten Artikeln S.s eine neue Untersuchung anschließt, greift fünf in etwa aufeinander aufbauende Probleme zu breiterer Behandlung auf: Willensfreiheit, Finalität, Existenz Gottes, Offenbarung, Recht und Staat. Der quellenmäßigen, auch Spinozas Briefe verwendenden synthetischen Darlegung folgt die kritische Sondierung, die gut faßlich gehalten ist, jeweils auf dem Fuße. S. sucht den Mittelweg zwischen einem fruchtlosen Aufstöbern vielleicht nur vermeintlicher Widersprüche und einer zu konzilianten „Kritik“, die auch die wirklichen Mängel verwischt. Er zeigt teils in immanenter Kritik, daß Spinozas Folgerungen sich nicht mit seinen Grund-Sätzen vertragen, teils mißt er das rationalistische Denken an der aristotelisch-scholastischen Tradition. — Man wird bei einem derartigen Buch in Einzelheiten wohl immer etwas verschiedener Meinung sein können. So scheint S.s Antikritik bezüglich des ersten Beweises für die Willensfreiheit — aus der Unbegrenztheit des Willens — (26—28) etwas kurz geraten; die folgenden Beweisgedanken, die aus „Buridans Esel“ etwas Brauchbares heraus-holen wollen, dagegen sehr lang (28—34). Muß man nicht doch — mit Spinoza — die buridansche Hypothese selber als absurd bezeichnen? Auch könnten die eigenen Auffassungen, wenn sie schon in — manchmal recht wohlthuender — Ausführlichkeit dargelegt werden, oft tiefer ansetzen und folglich weiterführen. Vieles wird gegen den „ontologischen Gottesbeweis“ beigebracht. Aber steht ein Spinoza-Satz wie der folgende der Wahrheit nicht sehr nahe — oder schon mitten in ihr: „Um Gottes Wesen klar und deutlich zu erfassen, müssen wir auf gewisse einfachste ‚allgemeine‘ Bedeutungsgehalte aufmerken und an sie das, was zum Wesen Gottes gehört, anschließen: dann erst wird uns einsichtig, daß Gott notwendig existiert“ (113 f.; Tract. theol.-pol., annot. ad cap. VI). Das 4. Kapitel, das meisthin über Prophetie und Wunder handelt, fällt etwas aus dem ansonsten philosophischen Gesamt heraus. Alles in allem bietet auch dieses Spinoza-Buch S.s eine dankenswerte Unterrichtung über das, was Spinoza lehrt und meint, und es sagt viel Gewichtiges von dem, was die philosophia perennis dazu zu sagen vermag.

Kern

Herder, J. G., *Zur Philosophie der Geschichte*, herausg. v. W. Harich. 2 Bde. gr. 8^o (647 u. 668 S.) Berlin 1952, Aufbau-Verlag. Zus. 27.— DM. — Die Auswahl aus den geschichtsphilosophischen Schriften Herders will zur Lektüre der vorhandenen Gesamtausgaben anregen. Dieser Wille wird allerdings zweifelhaft, wenn man erfährt, daß die meisten der „aus Raumgründen unerläßlichen“ Kürzungen in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, die der 2. Band enthält, sich auf den „unsinnigen Unsterblichkeitsmythos“ beziehen; hier versuche Herder ja nur, „den Evolutionismus seiner Naturanschauung ins Phantastische zu erweitern“. Es fehlen z. B. 4. Buch Kap. 7, 5. Buch Kap. 1—3 teilweise und 4—6 ganz, 10. Buch

Kap. 3—7. Dieses Streichungsverfahren ist auch dann nicht berechtigt, wenn Herder später selber in seiner „reifsten und endgültigen Stellungnahme zu dieser Frage . . . den Begriff der Unsterblichkeit völlig verweltlichte“ (II 657 ff.). Der 1. Band bietet, ebenfalls mit Auslassungen, etwa 20 Abhandlungen, Fragmente und Notizen, die Herder von 1764 bis 1799 schrieb über Fragen der Religions- und Kulturphilosophie, Völkerkunde, Ästhetik usw. Hier lasse sich „die Herausarbeitung des historischen Entwicklungsgedankens“ (I 5), die „evolutionistische Auffassung des gesellschaftlichen Lebens“ (I 45) verfolgen: die „entscheidende Leistung“ Herders (I 5), dessen „pantheistische Weltfrömmigkeit“ nur ein „gesellschaftlich unausweichlicher Kompromiß“ sei (I 49 Anm. 77). Die lange Einleitung von W. Harich „Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft“ (I 7—82) bleibt trotz gelegentlicher gescheiter Bemerkungen — über die im 19. Jahrh. ungenügende und im 20. Jahrh. z. T. irrationalistisch verfälschende Würdigung Herders — der Ideologie und dem Sprachschatz des Historischen und Dialektischen Materialismus mit den daraus folgenden Gewalttätigkeiten und Ungereimtheiten verhaftet. Da Harich in 7 Seiten literargeschichtlicher Anmerkungen eine leider zu summarische Rechenschaft über die Textkürzungen gibt, sind die umfangreichen und in ihrer schönen Ausstattung an sich erstaunlich preiswerten Bände auch außerhalb des Herrschaftsbereiches der materialistischen Doktrin einigermaßen brauchbar.

Kern

Kant, I., Werke in sechs Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. 4. Bd. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. kl. 8^o (896 S.) Wiesbaden 1956, Insel-Verlag. 25.— DM. — In schneller Folge ist Bd. IV dieser Studienausgabe erschienen, von der wir bereits früher eine allgemeine Charakterisierung gegeben haben (Schol 32 [1957] 118). Der Band enthält die Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie aus der kritischen Periode, vor allem die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, die „Kritik der praktischen Vernunft“, die „Metaphysik der Sitten“ und die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, so daß nach dem Erscheinen des 5. Bandes mit der „Kritik der Urteilskraft“ bereits der Kern des Kantischen Werkes vorliegen wird. Aus Raumgründen wurden einige kleinere Schriften, die dem Gegenstand nach in den 4. Band gehören würden, in den 3., der hauptsächlich die Schriften zur Logik und Metaphysik enthält, verwiesen. Die Editionsgrundsätze sind dieselben geblieben. Textbasis ist jeweils die letzte von K. selbst durchgesehene Auflage, wobei das Druckfehlerverzeichnis stillschweigend eingearbeitet wurde. Wie die Druckvorlagen für die Textgestaltung der einzelnen Werke verwertet wurden, darüber gibt das Nachwort des Herausgebers näheren Aufschluß. Die Abweichungen der früheren Auflagen sind in den Anmerkungen angegeben, die Seiteneinteilung der verschiedenen Ausgaben ist kenntlich gemacht. Das Nachwort stellt nach Abschluß der Ausgabe einen weiteren Band in Aussicht, der ein umfassendes Register der von K. erwähnten Personen sowie die wichtigsten Begriffe aus seinen Werken bringen soll.

Bruger

Kant-Brevier, herausgegeben von J. Pfeiffer. Dritte durchgesehene Auflage. 8^o (360 S.) Hamburg 1956, Schröder, 12.80 DM. — Kerngedanken aus allen Werken Kants sammelt der Verf. und ordnet sie nach folgendem Schema: Was kann ich wissen (29—81)? Was soll ich tun (83—190)? Was darf ich hoffen (191—265)? Was ist der Mensch (267—341)? Dieses Ordnungsgerüst stammt von Kant selbst. Im Einleitungskapitel über Wesen und Aufgabe der Philosophie zitiert der Verf. auf S. 27 die entsprechenden Ausführungen Kants (Logik IX, 25). Nach den Worten des Vorwortes (vgl. auch Einleitung, 9—19) versucht der Herausgeber „die weltanschauliche Quintessenz der Kantischen Philosophie in einer Gestalt darzubieten, die, ohne sich mit der von Kant ausgebildeten Systematik zu decken, dennoch die kritische Denkform bewahrt“. Die anthropologische Seite Kantscher Philosophie tritt stark hervor. Dies Kant-Brevier möchte nämlich vor allem an die religiös-sittlichen Bindungen des Menschen erinnern, aber „in kritischer Vernünftigkeit“. Daß die mit großer Sachkenntnis getroffene Textauswahl tief in die Diskussion uns heute berührender anthropologischer Grundlagenproblematik führt, steht außer Zweifel. Bezweifeln kann man aber, ob die dem Christentum fremde Philosophie Kants die religiös-sittliche Not der Gegenwart überwinden kann.

Ennen

Nicolin, F., Hegels Bildungstheorie. Grundlinien geisteswissenschaftlicher Pädagogik in seiner Philosophie (Abhandlungen z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, 3). 8^o (258 S.) Bonn 1955, Bouvier. 9.—DM. — Nach kritischer Sichtung (4—12) der früheren einschlägigen Arbeiten von Thaulow (1853/54), Luqueer (1896), Entner (1905), Mackenzie (1909) und bes. von Ehlert (1912) entwirft N. seine Aufgabe: nicht ein Aggregat der gelegentlichen pädagogischen Stellen in Hegels Philosophie — mit oder ohne Bindestoff eines „Systems der Pädagogik“ — auszubreiten, sondern von der modernen geisteswissenschaftlichen Pädagogik (von Spranger, Kerschesteiner, Litt, N.s Lehrer) her die „in und mit dieser Philosophie gegebenen Grundlinien pädagogischer Erkenntnis aufzudecken“. Nicht die Nürnberger Gynasialreden Hegels sind demgemäß die erste Quelle, sondern die Philosophie des Geistes, die in ihrer Gesamtgestalt eine Bildungslehre ist (14 16). Der 1. Teil des Buches entfaltet von der Grundfrage nach dem Wesen des Menschen aus („Geist und Erziehung“; 27—43) das „Phänomen der Erziehung“ nach seinen verschiedenen Seiten, besonders in seinem Verhältnis zur Natürlichkeit des Menschen (45—77), seiner Bedingtheit durch den objektiven Geist (79—117) und seinem Eingebettetsein in die Geschichte (119—135). Der Mensch ist das geistige Wesen; der Geist durchgreift und bestimmt das ganze menschliche Sein. Er ist aber nicht in dessen Einzelhaftigkeit eingeschlossen, sondern übergreift diese und wirkt auf sie ständig ein als — vom Menschen hervorgebrachte — objektiv-geistige Welt. Der Mensch „ist der Träger des Geistes, indem er vom Geiste getragen wird“. (29 30 34 u. 90 f., wobei N. eigens darauf hinweist, daß diese echt hegelschen Erkenntnisse diesseits der metaphysischen Spekulation Hegels bestehen: 34.) Der Geist aber ist nicht etwas Ruhiges und ‚Fertiges‘, sondern ‚schlechterdings lebendig‘, ‚die reine Tätigkeit‘, ‚wesentlich Resultat‘; er wird ‚als in seinem Begriff sich bildend und erziehend betrachtet‘. Auch der Mensch ‚muß sich selbst zu dem machen, was er sein soll . . ., eben weil er Geist ist‘. „Erziehung ist selbst ein Stück geistiger Wirklichkeit und Wirksamkeit“ (39). „Sie hat ihren Ursprung in der ‚unfertigen‘, der Bildung entgegenstrebenden Geistigkeit des Menschen“ (40). Sie ist in ihrem tiefsten Wesensbezug zum Menschen „der Prozeß der Menschwerdung des Menschen . . . im eigentlichen, geistigen Sinn“ (42) oder — nach Hegel — ‚die zweite Geburt der Kinder‘. „Ausgangspunkt und Gegenstand der Pädagogik ist zunächst der ‚noch unmittelbar, auf natürliche Weise‘ existierende Mensch“, bes. das Kind. ‚Die Erziehung ist dann die Negation dieser natürlichen Weise‘. Denn (gegen Rousseau:) ‚der Geist geht nicht auf natürliche Weise aus der Natur hervor‘ (Enc. § 381)! Deshalb führt zur Teilhabe am Reich des Allgemein-Geistigen nicht fröhliches Emporblühen, sondern die in schmerzlichem Negieren aus der Partikularität herausführende Zucht (49—53). Ihr Ziel: ‚Glättung der Besonderheit‘ des Individuums, ‚das nicht sich nach der Natur der Sache, nach dem Allgemeinen, dem Gütigen zu benehmen weiß‘. Nicht Unterdrückung — befreite Selbständigkeit. ‚Diese Befreiung ist . . . die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens‘ (Rechtsphil. § 187). Ähnlich versteht sich der pädagogische Sinngehalt hegelscher Grundbegriffe wie Entfremdung, Vermittlung und (nicht im Sinn des Bildungsmittels, sondern der Bildung selbst:) Arbeit. „Der Überstieg zum Geist gelingt dem Menschen nur ‚durch das Hinausgehen aus sich‘ in die objektiv-geistige Welt . . . und durch das ‚Hineinbilden‘ dieser Welt in sich (besser — nach 92 —: seiner selbst in diese Welt), ‚auf daß er selber etwas sei“ (90). Das erste Spannungsfeld Natur und Geist, in dem alle Erziehung geschieht, wird überlagert durch das zweite dialektische Verhältnis von individuellem Subjekt und *objektiv-geistiger Welt*. Die im Erziehungsprozeß auf ‚bewußtlose Weise‘ ständig wirksame Kraft der Gemeinschaft ist besonders typisch für das Walten des objektiven Geistes (93—98). Im Zusammenhang damit wird der Verzeichnung der hegelschen „Staats-erziehung“, die das Individuum als Erzieher absetze, gewehrt (98—106) und das Positive an Hegels Staatslehre unterstrichen (107—113). „Besteht die Macht des Individuums darin, daß es sich der Wirklichkeit des objektiven Geistes gemäß macht, so ist diese seine eigene Bildung notwendig ein Einstieg in dessen *Geschichtlichkeit*, d. h. in seine große, zeitenübergreifende Bewegung, aber auch in seine bestimmte, derzeitige Gestalt“ (123; vgl. Vorrede zur Phänomenologie, ⁵1949, 26 f.). „Was wir

sind, sind wir geschichtlich! Aber der Sprung über den Zeit-Geist hinaus sei doch möglich; der „List der Vernunft“ hafte etwas Nachträgliches an (129 f.). Leit-Haltung: Gegenwärtigkeit in Offenheit für die Zukunft nach Aufnahme alles Vergangenen ohne anachronistische Restaurierung. Den 1. Teil faßt zusammen der Abschnitt „Das Ganze der Bildung“ (137—159): Einheit des Bildungsprozesses — bei wesentlicher Unabgeschlossenheit — in der zeitlichen Erstreckung der Lebensdauer eines Menschen und in der Hierarchie der Bildungsstufen. Die Selbstbildung kommt als entscheidendes Moment aller Bildung in Sicht. Der 2. Teil (165—211) bietet in loser Folge Präzisierungen und Ergänzungen zu „pädagogischen Grundbegriffen und -relationen“: der individuelle Erzieher, der im und am objektiven Geist erzieht; Führen und Wachsenlassen; das notwendige Ineinander von formaler und materialer Bildung; Arbeit (Bedeutung der spontanen Rezeptivität!) und Spiel u. a. — Das Buch ist präzise, ohne Präntionen. Was aus seinem Gehalt mitgeteilt werden konnte, spricht für sich. Das entschiedene Ja zum Primat des Geistes und dessen strengen Forderungen und die Ablehnung des pädagogischen Expressionismus („Sich-ausleben!“), der biologistischen „Pädagogik“, der Pädagogik Montessoris rein „vom Kind aus“ ... sind aktuell. Der Verf. kennt die hegelschen Schwächen: Überwältigung des Individuums, Unkenntnis der Eigenart des Kindes, Verherrlichung des Staates ... (vgl. 60—64 93 106 110). Manchmal scheint uns der Verf. die kritische Scheidung zu übersteigern: Er betont ein übers andre Mal die Entbehrlichkeit der hegelschen metaphysischen Bestimmungen; dabei gerät die Metaphysik überhaupt in eine Rolle des für die Erfassung der Wirklichkeit Abträglichen oder wenigstens Unnützen (z. B. 11—17 49 f. 81 101 104 122). Übersieht N., daß er, von dem „Phänomen“ der Erziehung sprechend, in die philosophische, d. h. metaphysische, Grundlegung der Pädagogik eingetreten ist? Auch bei Hegel selbst dürfte doch wohl jene geistige Erfahrung, die seiner gültigen Beschreibung der Welt-Wirklichkeit des Geistes zugrunde liegt, der metaphysischen Spekulation des hegelschen Systems nicht so ganz fremd sein! Es scheint, man müsse Größe und Grenze sowohl der Geisteswissenschaft als der Geistmetaphysik Hegels aus dem selben geistigen Erfahrungsursprung und dessen (ungenügender) Auslegung verstehen. Würde das nicht eine tiefere Anerkennung der spekulativen Metaphysik Hegels und eine ursprüngliche Erklärung seiner — in der vorliegenden Schrift verühten — Mängel ermöglichen? Aber solche Kritik geht über den Rahmen der vorliegenden sehr wertvollen Studie N.s über den „pädagogischen Geistesbegriff Hegels“ (14) hinaus. Zu erwähnen ist, daß einige Anmerkungen und ein kleiner Exkurs auf die Entstellungen hinweisen, mit denen man in den alten Hegeleditionen rechnen muß, auf die Notwendigkeit also der Neuen Kritischen Hegelausgabe. Kern

Kluback, W., Wilhelm Diltheys Philosophy of History (Columbia Studies in the Social Sciences, 592). gr. 8^o (XIII u. 118 S.) New York 1956, Columbia University Press. 3.—Dollar. — Im englischen Sprachraum sind bisher eine Reihe interessanter Arbeiten über W. Dilthey erschienen, die ein erstaunliches Einleben in dessen Gedankenwelt zeigen. K.s Schrift zeichnet sich darüber hinaus aus durch eine gute Darstellung der ideengeschichtlichen Zusammenhänge, in denen Diltheys Geschichtsphilosophie organisch gewachsen ist. Überhaupt ist das Nachzeichnen des geistig-schöpferischen Werdeganges dieser philosophischen Geschichtskonzeption K.s eigentliches Thema, das er in vier Abschnitten abhandelt: der junge Dilthey, Historizismus und Idealismus, die geschichtliche Welt, Diltheys Grundspekulationen. (Als Anhang folgt eine Übersetzung des berühmten Diltheyschen Traumes — Ges. Schriften VIII., 218—224.) K. hebt mit Recht Diltheys elementare Verwurzelung in der Geschichte hervor. Nicht umsonst sprechen wir von Diltheys „Geschichtlicher Lebensphilosophie“. Während dabei aber häufig das „geschichtlich“ mehr nur als ein Epitheton zu „Lebensphilosophie“ verstanden wird, ist es bei K. genau umgekehrt. Er will zeigen, „that the central problem of his philosophy was to furnish a critical philosophical foundation for historical investigations.“ (19.) Nun ist das sicherlich nicht verkehrt. Aber es ist doch eben nicht der ganze Dilthey: so wesentlich das geschichtliche Anliegen und überhaupt die geschichtliche Dimension sein Philosophieren auch charakterisiert, es ist mehr als nur die Reflexion eines Geschichtlers, der seine geschichtliche Arbeit philosophisch-kritisch unterbauen will:

das Studium der Geschichte gebiert bei Dilthey ein echtes eigenständiges Philosophieren. Aus dieser etwas einseitigen Sicht erklären sich dann wohl auch einige mindestens umstrittene Beurteilungen der philosophischen Leistungen Diltheys wie etwa die Charakterisierung seiner „Kritik der historischen Vernunft“ als einer „Art beschreibender Psychologie“ (83), oder K.s Stellungnahme zu den systematisierenden Arbeiten von G. Misch, O. F. Bollnow, J. Stenzel und D. Bischoff. (86 f., Fußnote 20.) Abgesehen von diesen Unebenheiten, bleibt K.s Arbeit aber durchaus lesenswert. Was Dilthey wirklich in der Linie der „philosophical justification for the work of the German historical school“ bedeutet, kommt überzeugend zur Darstellung.

Dormagen

Marcel, G., Die Erniedrigung des Menschen (Übertragung von H. P. M. Schaad). 8^o (303 S.) Frankfurt 1957, Knecht. 12.80 DM. — Ders., Philosophie der Hoffnung (Übertragung von W. Rüttenauer). kl. 8^o (151 S.) München 1957, List. 1.90 DM. — Das Bändchen aus der Reihe der List-Bücher „Philosophie der Hoffnung“ umfaßt vier von M. selbst ausgewählte Abhandlungen aus seinem philosophischen Gesamtwerk, Abhandlungen, die zweifelsohne zu den für ihn am meisten charakteristischen gehören, und deren innerer Zusammenhang bald deutlich wird: der „Entwurf der Phänomenologie des Habens“ führt bis zu der für M. grundlegenden Unterscheidung von „Problem“ und „Geheimnis“, der „Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung“, das zentrale Thema, entwickelt die Möglichkeit menschlicher Entscheidung zum Geheimnis der Transzendenz, das „Geheimnis der Familie“ sowie schließlich das der „Vaterschaft“ erweist sich als ein besonders in unserer Zeit wesentlicher Ort konkreten Anrufes zum Transzendieren. Überhaupt kommt in diesen Texten, so wie sie zusammengestellt sind, gut zum Vorschein, daß M. eine „konkrete“ Philosophie anstrebt (dieser Ausdruck vor allem S. 77); „konkrete Kategorien“ menschlichen Existierens sind für ihn gewisse sprachliche „Bilder“, die stärker „ansprechen“ als abstrakte Begriffe (48 u. ö.). Das Nachwort von F. Heer bringt außer interessanten Bemerkungen zu M. als Mensch und Europäer und über seine Beziehungen zu Deutschland einige Hinweise auf Ursprung und Art seines Denkens, die als gute erste Einführung dienen können; man sollte sich aber hüten, den Wert einer Philosophie praktisch nur aus ihrer „Gegenwartsnähe“ zu bestimmen. — Mit seinem Werk „Les hommes contre l'humain“, das hier W. Rüttenauer in deutscher Übersetzung „Die Erniedrigung des Menschen“ vorlegt, widmet sich M. selbst allerdings ganz und gar der Gegenwart, nämlich der Aufgabe, die es eigentlich Menschliche gegen die Menschen unserer Zeit zu verteidigen, die es verkennen und verraten. Jenes wesentlich „Menschliche“ möchte er mit dem Ausdruck „das Universelle“ treffen, womit das wahrhaft Verbindende, echte „Inter-subjektivität“ Ermöglichende gemeint ist; so daß der Titel des Werkes, nach M. selbst, lauten könnte: „Das Universelle gegen die Massen“ (18, — das Vorwort und Schlußkapitel stehen unter dieser Überschrift). Die deutsche Ausgabe spricht von der „Erniedrigung“ des Menschen, rückt also das Negative in den Vordergrund, die Entmenschlichung des Menschen in unserer Zeit. Der Mensch wird entwürdigt durch das ungehemmte Vordringen der Technik in die geheimsten Lebens- und Personbereiche, durch den fanatisierenden Charakter der Propaganda und den „Abstraktionsgeist“ (welchen zu verurteilen M. sich nicht genug tun kann: die für anderes blind machende „Einseitigkeit“ in Denken und Willen wird geradezu als Kriegsfaktor angegrangert), überhaupt durch Schrumpfung des Menschen auf bestimmte sozialtechnische „Funktionen“ (vgl. 82). Und die Konsequenz? Rückkehr zu jenem „Universellen“, das die Menschen allerdings nur dann zu verbinden vermag, wenn „sie in der anderen Dimension mit etwas verbunden sind, was sie übersteigt und sie in sich beschließt“ (287). Es wäre auch philosophisch nicht unerheblich, den einzelnen Analysen, die immer wieder eine erstaunliche Fülle und Klarsicht des Geistes offenbaren, weiter nachzugehen. Es kommt hier aber mehr darauf an, was sich aus M.s neuem Werk in bezug auf seine philosophische Denkweise im allgemeinen ermitteln läßt. Neue Züge treten wohl nicht hervor. Er warnt aber ausdrücklich davor, „die überlieferten Kategorien, die sich um den Begriff der Wahrheit ordnen, durch tragische Kategorien, wie die des Engagements, der Wette, des Risikos, ersetzen zu wollen“ (80), und bekennt, daß er „in gewissen Stunden“ seines Lebens

selbst dazu neigte. An anderen Stellen wird auch greifbarer als sonst, daß das „Schöpferische“ der Reflexion und des „Glaubens“, worauf M. in seinen Schriften so oft zurückkommt, keinen Überrest idealistischen Denkens bedeutet, sondern auf jenen Akt der Freiheit weist, kraft dessen das reflektierende Subjekt sich selbst bejaht und damit recht eigentlich erst „verwirklicht“, „causa sui“ wird, welchen Terminus ja auch Thomas in seiner Metaphysik des freien Aktes nicht scheut.

Ogiermann

Sottiaux, E., Gabriel Marcel, *Philosophe et Dramaturge*. kl. 8^o (219 S.) Louvain-Paris 1956, Nauwelaerts. 99.— Frb. — Das Vorwort aus der Feder Marcells selbst zuerkennt dem Buch einen originellen Wert, weil es zu zwei seiner wichtigsten Bühnenstücke einen eingehenden Kommentar liefert. Dieser ist tatsächlich die Hauptintention des Verf.; der erste Teil, in dem M.s Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt wird, bedeutet ausdrücklich nur eine Hinführung zu jenem zweiten. Er folgt darin nach eigenem Eingeständnis Schritt für Schritt dem großen synthetischen Werk von R. Troisfontaines über M.s Gesamtphilosophie (vgl. Schol 30 [1955] 102 f.), bietet also vorsätzlich nichts Neues. Aber auch in Teil II bleibt er, was die eigentlich philosophischen Hintergründe der dramatischen Handlung betrifft, von Troisfontaines abhängig. Immerhin kann man sagen, daß seine Zusammenfassung in Teil I (der uns hier allein interessiert) gerade als verkürzendes Exzerpt jenes großen Werkes eine erste Einführung in die Gedankenwelt seines Meisters bildet, die gute Dienste leisten kann. Auch seine kritischen Bemerkungen (129 ff.), bes. zu M.s Vernachlässigung der metaphysischen Gottesbeweise, lassen durchblicken, daß er dem bewunderten Lehrer nicht ganz verfallen ist. Man kann tatsächlich der Auffassung sein, M.s oft scharfe Ablehnung der thomistischen Gottesbeweise und der scholastischen Methode überhaupt entspringe einem „Abstraktionsgeist“, den er sonst so energisch bekämpft: die „Einseitigkeit“ „existenziellen“ Gott-Bewußtseins bei praktisch doch völliger Abkehr von allem rationalen Gotterkennen kann innerhalb eines (christlich-) philosophischen Systems kaum ohne alle negativen Folgen bleiben.

Ogiermann

Hoefeld, F., *Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcells*. gr. 8^o (174 S.) Zürich 1956, Zwingli-Verlag. 14.— DM. — Das Buch setzt sich zum Ziel, ein Bild Marcellischen Philosophierens aus christlicher Existenz zu geben „und der theologischen Bedeutsamkeit der Marcellischen Untersuchungen nachzugehen“ (6). Wie auch Sottiaux (vgl. die vorhergehende Besprechung) an mehreren Stellen, versichert der Verf., auf Grund seiner persönlichen Gespräche mit M. dessen Intentionen wohl nicht verfehlt zu haben. Seine grundsätzliche Überzeugung ist, daß M.s Philosophie „als eine Bemühung um die Verkündigung des christlichen Glaubens in der Gegenwart und als eine Analyse der dieser begegnenden, die Moderne auszeichnenden Schwierigkeiten verstanden sein“ will. Zunächst versucht er eine Systematisierung der Thesen M.s (ohne das Werk von Troisfontaines zu erwähnen). Es gehe bei M. um eine Kritik des „Wissens“ mit Verwerfung jedes geschlossenen Systems und jedes „Rationalismus“; seine Methode orientiere sich an den „konkreten“ Gegebenheiten, insofern sei sie phänomenologisch beschreibend; die Frage nach der Struktur des menschlichen Daseins gliedere sich in die nach dem Bezug von Ich und Körper, Ich und Welt, Ich und Zeit (wobei mit Recht auf die Nähe zu Bergson hingewiesen wird); die spezifischen Erscheinungsformen nicht-objektivierbaren, personal-einmaligen Daseins seien Liebe, Glaube, Hoffnung; was Gottes Wirklichkeit betrifft, so erschließe sie sich dem „ganzheitlich“ gefaßten Menschen in einem du-haften Bezug, der Gottes-„Begriff“ selbst bleibe jenseits aller objektiven Definition. — Von protestantischer Glaubenshaltung aus sucht der Verf. vor allem die Marcellischen Ideen der nicht-objektivierbaren Subjektivität oder Personalität für sein fundamentaltheologisches Anliegen fruchtbar zu machen. Ob er nun wirklich M.s Einverständnis voraussetzen darf, wenn er immer wieder die Erfahrung des Ungegenständlichen dem Bereich der „Emotion“ zuordnet (32 f. u. ö.)? Ähnliches gilt für M.s Begriff der „Partizipation“ (150 f. 167). Seine Bemerkung aber, das existentielle Übergewicht der „Subjektivierung“ werde nicht willkürlich behauptet, sondern sei eine Setzung der „ratio“ selbst, denn nur diese sei Kriterium für alles

Gültige, sie sei es, „die selber die Grenzen ihres Geltungsbereiches und den Bereich des Irrationalen bestimmt“ (41, ähnlich 158), diese Bemerkung hat philosophische Tiefe, findet sich aber nicht nur, wie der Verf. zugibt, bei M. nicht ausgesprochen, vielmehr scheint sie zu der Art, wie M. die Evidenz des Irrationalen beschreibt und erwecken möchte, nicht ganz zu stimmen. — Am ehesten werden wir mitgehen, wenn der Verf. in seinen kritischen Hinweisen gegen M.s Abwertung des Rationalen Stellung nimmt, auch im Hinblick auf das Problem der theologischen Analyse eines Zugangs zum wissenschaftlichen Glaubensverständnis (101 114 142 f.). Einen „Beweis“ von Glaubensvoraussetzungen läßt er freilich nicht zu (37 155).

Ogiermann

v. Bubnoff, N. (Herausgeber), *Russische Religionsphilosophen. Dokumente.* 8^o (494 S.) Heidelberg 1956, Schneider. 15.— DM. — Es handelt sich um größere, in die deutsche Sprache übertragene Auszüge aus Werken russischer Denker der letzten hundert Jahre. Namen wie Iwán Kiréjewski, Konstantín Leóntew, Lew Schestów († erst 1938 in der Emigration) sind den westlichen Lesern schon vielfach bekannt; außerdem kommen hier aber noch Wassíli Rósanow, Víktor Nesmélow und Fürst Jewgéni Trubezkói zu Worte. „Religionsphilosophen“ kann man sie aber nur in einem sehr eingeschränkten Sinne nennen; es geht hier nicht um eine systematische Religionsphilosophie, sondern um Untersuchungen, in denen sich in voller Absicht philosophische und theologische Gedankengänge überschneiden. Der Herausgeber bezeichnet diese Haltung mit dem Schlagwort „antirationalistischer Ontologismus“. Dem Westen wird Überzüchtung der abstrakten Vernunft und Atomisierung des sozialen und privaten Lebens vorgeworfen. Dem wird das Idealbild einer „ganzheitlichen“ russischen Kultur entgegengestellt, wie es aus der Gedankenwelt der Slawophilen bekannt ist. — Wassíli Rósanow ist eine zwar sehr markante, aber auch bedenklich schwüle Persönlichkeit. Von einer anfangs positiven Einstellung zur russischen Orthodoxie wird er schließlich zum Gegner jeglichen Christentums, um im Alten Testament — der „Vaterreligion“ — seine geistige Heimat zu finden. Probleme des Sexuallebens, der Zeugung und der Familie werden zum Hauptgegenstand seiner philosophischen und theologischen Erwägungen. Wenn man sich durch seine Phantastereien „vom süßesten Jesus und den bitteren Früchten der Welt“ und andere Aphorismen hindurchgequält hat, weiß man, daß Rósanow das Christentum gründlich mißverstand. Objektiv betrachtet hat er eine Blasphemie an die andere gereiht, wobei weniger geistreiche Einfälle als die Magie der Sprache an Nietzsche erinnern. — Víktor Nesmélow hat 1905 unter dem Titel „Die Wissenschaft vom Menschen“ eine philosophische Anthropologie geschrieben, aus der hier einige Abschnitte übersetzt sind. Wie ist der Gegensatz zwischen der animalischen und der rationalen Komponente im Menschen zu überbrücken? Die Lösung liegt in einer religiösen Metaphysik, im realen Bewußtsein des Menschen von der Existenz Gottes, von seiner Ebenbildlichkeit. Untersuchungen über den Ursprung des Bösen in der Welt und über die philosophischen Versuche einer Theodizee ergänzen die Antwort. — Fürst Eugen Trubezkói ist Schüler Wladimir Solowjów's, dessen Philosophie er auch als erster eingehend dargestellt hat. Sein Hauptwerk „Der Sinn des Lebens“ ist zugleich Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie, in die man sich — im Gegensatz zu den Schriften Rósanows — mit Genuß und Gewinn vertiefen kann. — Die Auswahl des vorliegenden Bandes kann natürlich kein erschöpfendes Bild des russischen religionsphilosophischen Denkens vermitteln, will aber doch einen klaren Begriff von seinen charakteristischen Grundzügen geben.

Falk

Bocheński, I. M., *Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)* (Sammlung Dalp, 325). 2. Aufl. kl. 8^o (151 S.) München 1956, Lehnen. 2.80 DM. — Von geringfügigen Ergänzungen abgesehen, handelt es sich um einen Neudruck der früheren Auflage, die hier eingehend besprochen wurde (Schol. 21 [1951] 130). Nach wie vor behält das Werk als kurze, klare und sachlich richtige Zusammenfassung seinen Wert.

Falk

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Pädagogik

de Tonquédec, J., S. J., La philosophie de la nature (Les principes de la philosophie thomiste, 2). I: La nature en général. Prolégomènes. 8^o (103 S.) Paris 1956, Lethielleux. 600.— Fr. — Dieses erste Faszikel zu einer thomistischen Naturphilosophie widmet sich im wesentlichen einer vorbereitenden Umschreibung der Begriffe „Natur“ und „Materie“ und der Bestimmung des Wissenschaftscharakters und der gegenseitigen Beziehungen von Naturwissenschaft und Naturphilosophie — stets in engem und engstem Anschluß an Aristoteles und Thomas. Naturphilosophie ist im wesentlichen von Naturwissenschaft unabhängig; denn ihre entscheidenden Voraussetzungen gehören zu den gesicherten Erkenntnissen schon der vorwissenschaftlichen Erfahrung. Der Leser wird sich fragen, welches diese gesicherten Erkenntnisse der vorwissenschaftlichen Erfahrung sind: Die Auffassung der chemischen Prozesse als substantieller Veränderungen? Die formelle Realität der *extensio continua* und *duratio successiva*, an der man angesichts der durch die Quantenphysik aufgeworfenen erkenntnistheoretischen Problematik wohl nicht mehr festhalten kann? Der rein-transeunte Charakter des anorganischen Wirkens, von dem im mikrophysikalischen Naturgeschehen nicht mehr viel zu erkennen ist? Die Vielheit anorganischer Substanzen, die fragwürdig wird, wenn man den Ergebnissen der Quantentheorie der Felder Rechnung trägt? Der Verf. meint, daß der „concordisme“ eines Tongiorgi und Palmieri veraltet sei (83); ist nicht vielmehr diese unkritische Einstellung gegenüber den grundlegenden erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Naturphilosophie veraltet?

Büchel

Simard, É., La nature et la portée de la méthode scientifique. Exposé et textes choisis de philosophie des sciences. gr. 8^o (408 S.) Québec/Paris 1956, Presses Universitaires Laval/Vrin. 5.— Kanad. Doll. — Das Buch will nicht eigentlich als fachphilosophische Untersuchung des im Titel genannten Problemkreises gewertet sein, sondern es will dem Philosophen, Theologen und Geisteswissenschaftler zum Verständnis der Besonderheit und Eigenart der naturwissenschaftlichen Methode verhelfen — etwa im Sinn eines ‚Studium Generale‘. In 5 Hauptteilen werden die physikalischen Definitionen, Gesetze und Theorien, das Induktionsproblem und das Wechselspiel von Erfahrung und rationaler Verarbeitung der Erfahrungsgegebenheiten dargestellt, sachgetreu und zugleich ansprechend und aufschlußreich zu lesen. Ein glücklicher Gedanke war es, jedem Kapitel einige ausgewählte Texte kompetenter Autoren — vor allem natürlich von Physikern — gleichsam als „Anschauungsmaterial“ und zugleich als Vertiefung und Weiterführung beizugeben. — In philosophischer Hinsicht ist die Tendenz spürbar, das Moment der rationalen Konstruktion und Setzung in der naturwissenschaftlichen Methode zu stark zu betonen und damit den eigentlichen Wahrheitsgehalt und Gewißheitsgrad der methodisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis im Verhältnis zur vorwissenschaftlichen Erfahrung ungebührlich abzuwerten — zugunsten einer (Natur-)Philosophie, die lediglich diese vorwissenschaftliche Erfahrung zur Basis hat (347 ff.). Gewiß ist die naturwissenschaftliche Methode mit der ganzen Problematik belastet, die das Buch in vorzüglicher Weise darstellt — aber ist etwa die Rechtfertigung der vorwissenschaftlichen Sinneserfahrung oder Erinnerungsgewißheit nicht mit der gleichen grundsätzlichen Problematik des Induktionsschlusses belastet wie die naturwissenschaftlich-methodische Generalisation? Kann dann aber die einfache Berufung auf eine in der vorwissenschaftlichen Erfahrung gegebene Gleichförmigkeit der Natur zur Rechtfertigung der methodischen Generalisation genügen (301)? Oder kann die Naturphilosophie tatsächlich das Wesen der Veränderung im materiellen Bereich erfassen, wenn sie nichts über die Eigenart der Bewegung der Atome und ihrer Bestandteile weiß (349), also auch nicht weiß, daß die für die (thomistische) Naturphilosophie grundlegenden Begriffe der *mutatio successiva* bzw. *instantanea* im mikrophysikalischen Bereich, also im „eigentlichen“ Naturgeschehen, nicht anwendbar sind?

Büchel

v. Wright, G. H., *The logical problem of induction*. 2. Aufl. 8^o (XII u. 249 S.) Oxford 1957, Blackwell. 25.— Sh. — Eine ausgezeichnete Darstellung und Kritik der Versuche zur erkenntnistheoretischen Begründung des Induktions-Verfahrens: Auch wenn man *Kant* zugesteht, daß das Kausalgesetz eine Möglichkeitsbedingung für zeitliche und geordnete Erfahrung darstellt, so bleibt doch die entscheidende Frage, ob denn wirklich die zukünftige Erkenntnis zeitliche und geordnete Erfahrung sein wird. Außerdem ist kaum zu erkennen, inwiefern das allgemeine Kausalgesetz eine Rechtfertigung dieses oder jenes konkreten Induktionsschlusses geben kann (26 ff.). Gegenüber dem *Konventionalismus* die bekannte Frage: Woher wissen wir, daß ein angeblich durch Konvention zum Naturgesetz erhobener Satz sich auch in Zukunft als eine zweckmäßige Vereinbarung darstellen wird? Sehr schön dann die Behandlung des Zusammenhangs von *Wahrscheinlichkeitsrechnung* und Induktionsverfahren; der einzige Zug des Induktionsverfahrens, der nicht von der wahrscheinlichkeitstheoretischen Seite her begründet werden kann, ist die Bevorzugung der „einfacheren“ Hypothese vor der „komplizierteren“ (136 f.). Voraussetzung dieser wahrscheinlichkeitstheoretischen Begründung der Induktion ist jedoch die Anwendbarkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Wirklichkeit, und dafür kann nach Ansicht des Verf. keine nicht selbst induktive Begründung gegeben werden. Nach einer Stellungnahme zu *Reichenbachs* Auffassung der Induktion als eines „Verfahrens mit Selbstkorrektur“ schließlich das entscheidende philosophische Ergebnis: Es kann überhaupt keine Rechtfertigung des Induktionsverfahrens geben; denn diese würde ja bedeuten, daß wir von einem zukünftigen Ereignis, von dem wir erfahrungsmäßig noch nichts wissen, dennoch (durch den Induktionsschluß) eine synthetische Erkenntnis haben könnten, und das ist — nach Auffassung des Verf. — eine Unmöglichkeit, da nur analytische Sätze unabhängig von der Erfahrung als wahr erkannt werden können (178 ff.). — W. macht so mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit klar, daß die Begründung des Induktionsverfahrens ohne Rückgriff auf eine synthetische apriorische Einsicht nicht möglich ist, und die Ausführungen über den Zusammenhang zwischen Induktion und Wahrscheinlichkeitsrechnung zeigen auch, welches die entscheidende apriorische Erkenntnis sein müßte: Es müßte apriorisch einsichtig gemacht werden, daß die „gleichwahrscheinlichen“ oder „gleichmöglichen“ Fälle der Wahrscheinlichkeitsrechnung in der (zukünftigen!) Wirklichkeit angenähert gleich oft auftreten. Gegen die Möglichkeit einer derartigen apriorischen Einsicht scheint jedoch zunächst zu sprechen, daß auch viele scholastische Autoren das sog. „Gesetz der großen Zahlen“, das mit dem fraglichen Satz in engstem Zusammenhang steht, ausdrücklich als Erfahrungserkenntnis bezeichnen. Wenn eine apriorische Begründung versucht wird, so wird gewöhnlich darauf hingewiesen, daß eine lang anhaltende häufigere Verwirklichung („Bevorzugung“) eines der „gleichmöglichen“ Fälle eine gewisse „Regelmäßigkeit“ darstellen würde, für die kein zureichender Grund vorhanden wäre und die darum nach dem Satz vom zureichenden Grund unmöglich ist. Nach dieser Argumentation wäre also eine sehr lang anhaltende Bevorzugung eines der gleichmöglichen Fälle metaphysisch unmöglich. Nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung hat sie jedoch immer noch eine von Null verschiedene mathematische Wahrscheinlichkeit, müßte also, wenn die Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Wirklichkeit anwendbar ist, bei hinreichend oftmaliger Wiederholung auch ab und zu auftreten. Daß die Wahrscheinlichkeitsrechnung auch in solchen „extremen“ Fällen auf die Wirklichkeit anwendbar ist, läßt sich aber durch einige rein logische Ableitungen gerade aus der vorausgesetzten Gleichhäufigkeit der gleichmöglichen Fälle folgern. Um diesem inneren Widerspruch zu entgehen, müßte man apriorisch einsichtig machen, daß eine „zufallsbedingte“ Regelmäßigkeit zwar nicht metaphysisch unmöglich ist, aber doch verhältnismäßig selten auftritt; eine apriorische Einsicht von dieser Art dürfte jedoch in der scholastischen Theorie der apriorischen Erkenntnis nicht vorgesehen sein. Büchel

van Laer, P. H., in Zusammenarbeit mit Koren, H. J., C. S. Sp., *Philosophy of Science*. I: Science in general (Duquesne Studies, Philosophical Series, 6). gr. 8^o (XVII u. 164 S.) Pittsburgh 1956, Duquesne University. 3.— Doll.; geb. 3.75 Doll. — Das Buch bietet die traditionelle thomistische Wissenschaftslehre ohne wesentliche Veränderungen: Drei Abstraktionsstufen, totale und formale Abstrak-

tion, absolute und hypothetische Notwendigkeit, Material- und Formal-Objekt, deduktiver und induktiver Beweis, Theorie und Hypothese usw. Eine Auseinandersetzung mit anderen Richtungen der modernen Wissenschaftsphilosophie findet im allgemeinen nicht statt. Immerhin wird neben den bekannten Abstraktionsweisen auch der „idealisierenden Abstraktion“, die zu den zentralen Möglichkeitsbedingungen zumindest der Wissenschaft von der anorganischen Materie gehört, wenigstens eine Seite gewidmet — wobei allerdings weniger ihr positive Bedeutung als die „Verfälschung der Wirklichkeit“ hervorgehoben wird (33 f.). Es ist auch wenigstens darauf hingewiesen, daß oft — im Anorganischen ist es die Regel! — das Grundproblem der Induktion in der *statistischen* Regelmäßigkeit des Zusammenwirkens sehr vieler Faktoren liegt; in dieser statistischen Regelmäßigkeit wird aber keinerlei Problem gesehen, sondern es wird lediglich mit einem einzigen Satz ihre Tatsächlichkeit behauptet (86 ff.). Infolgedessen wird bei der Besprechung der physischen Notwendigkeit die besondere Art der Notwendigkeit, die den statistischen Naturgesetzen zukommt — die Mehrzahl der physikalisch-chemischen Naturgesetze ist statistischer Art — nicht einmal erwähnt (37 f.). Wohl aber wird behauptet, daß die Begründung der physikalisch-chemischen Naturgesetzlichkeit einen eindeutigen Determinismus im anorganischen Bereich erfordere (53 86) — als ob nicht, rein epistemologisch gesehen, die anorganische Naturgesetzlichkeit auch auf der Basis einer — natürlich durch Motivations-Zusammenhänge eingeschränkten — „Freiheit“ der Elementarteilchen erkenntnistheoretisch gerechtfertigt werden könnte.

Büchel

Jordan, P., *Der gescheiterte Aufstand. Betrachtungen zur Gegenwart*. 8^o (181 S.) Frankfurt/M. 1956, Klostermann. 7.50 DM; geb. 9.50 DM. — Die moderne Naturwissenschaft verdankt nach J. ihre ungeheuren Erfolge in der Gewinnung objektiver, von niemand bezweifelter Erkenntnisse ihrer grundsätzlich empiristischen, antimetaphysischen Einstellung und hat somit die positivistische Ablehnung jeglichen metaphysischen Denkens — das ja doch nur zu einem Wirrwarr einander widersprechender Systeme führte — endgültig als sachlich allein gerechtfertigt erwiesen (13—35). Diese Ablehnung aller Metaphysik bedeutet jedoch keineswegs, wie man meist meint, auch eine anti-religiöse Einstellung; „denn im Grunde genommen handelt es sich auch im religiösen Bereich durchaus um Tatsachen der Erfahrung“, sei es die Erfahrung „aller durch die Begegnung mit dem Heiligen Getrösteten und Aufgerichteten“, sei es „die höchste Erfahrung großer religiöser Persönlichkeiten“ (69). Die Überwindung der Metaphysik bedeutet auch eine Überwindung des Materialismus; denn indem dieser eine Wesensbestimmung der Wirklichkeit geben will, wird er selbst ein metaphysisches System (35 f.). Daß der Glaube an die Möglichkeit apriorischer Wesenseinsichten überhaupt entstehen konnte, ist wohl dadurch zu erklären — man vergleiche die etymologischen Analysen etwa Heideggers! —, daß in der menschlichen Sprache von der Zeit der prähistorischen Sprachschöpfung her ein Schatz halb- und dunkelbewußten Erfahrungswissens deponiert war, der durch reflexive Besinnung allmählich gehoben wurde und so den Anschein erweckte, als ob durch reines, erfahrungsunabhängiges Denken Erkenntnis gewonnen werden könnte (133—138). In seiner allgemeineren Bedeutung stellt sich das nun zu Ende gehende apriorische, philosophische Zeitalter als das „Zeitalter der Ideologien“ dar, d. h. als jenes Zeitalter, dessen Revolutionen versuchten, alle staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse einer theoretisch-programmatisch erdachten planmäßigen grundsätzlichen Neuordnung zu unterwerfen (141 f.) — auf Grund des Glaubens an die Möglichkeit, die Grundstrukturen der Wirklichkeit philosophisch zu erkennen und demgemäß die Wirklichkeit von Grund auf umzugestalten. Welche menschlichen Haltungen wären fähig, den Abschied von solchen ideologischen Illusionen zu ertragen? Auf der einen Seite der brutale Nihilismus, auf der anderen jene Haltung, die das irdische Leben nur als Vorstufe des ewigen Lebens sieht (153). Bezüglich der Atombombe empfiehlt J., die Zeit nicht mit utopischen Resolutionen zu vertun, sondern mit der einzigen Maßnahme zu beginnen, die in dem (auf die Dauer unvermeidlichen) Ernstfall wirksamen Schutz bietet: mit dem Bau unterirdischer Städte. — Wenn J. trotz dieser ausdrücklichen antimetaphysischen Einstellung von B. Bavink — und im Anschluß an Bavink auch von katholischen Philo-

sophen und Theologen — als „spekulativer Metaphysiker“ angesprochen wurde, so darum, weil Bavink unter Metaphysik nicht die Gewinnung sicherer Erkenntnis versteht, sondern die Aufstellung plausibler Vermutungen in jenen Bereichen, in denen empirisch gesicherte Erkenntnis (noch) nicht möglich ist; in diesem Sinn können natürlich auch die physikalischen Theorien J.s über die mögliche Entstehungsweise des Universums als „metaphysische“ Spekulation bezeichnet werden. Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei noch angemerkt, daß J. trotz seiner verschiedentlich geäußerten Sympathie für den Katholizismus den Anspruch des katholischen Glaubens, in seinen fundamentalen Glaubenssätzen nicht nur die Erfahrung persönlicher religiöser Erlebnisse widerzuspiegeln, sondern wahre Aussagen über objektive Sachverhalte zu machen, als mit seinem positivistischen Standpunkt unvereinbar ausdrücklich ablehnt; vgl. „Die Physik des 20. Jahrhunderts“, Braunschweig 1947, 136.

Büchel

Frenkel, J. I., Statistische Physik. Übers. von H. Jancke. gr. 8^o (XXII u. 783 S., 56 Abb.) Berlin 1957, Akademie-Verlag. 48.— DM. — Zu der in methodischer und didaktischer Hinsicht ausgezeichneten Darstellung nur eine Bemerkung vom naturphilosophischen Standpunkt aus: Bei der Problematik des H-Theorems (89—98) wäre wohl der Hinweis wünschenswert, daß auch das H-Theorem insofern umkehrbar ist, als beim Zurückrechnen in die Vergangenheit (d. h. wenn man nicht, wie üblich, fragt, welche Stöße ein herausgegriffenes Teilchen in der Zukunft wahrscheinlich erleiden wird, sondern welche es in der Vergangenheit wahrscheinlich erlitten hat) die Entropie (gemäß der statistischen Berechnung) um so größer wird, je weiter man in die Vergangenheit zurückrechnet. Von einer eigentlichen Ableitung der Einsinnigkeit des Zeitflusses aus der einsinnigen Zunahme der Entropie kann daher nicht gut gesprochen werden, zumal die gleiche Schwierigkeit auch in der Quantenphysik weiterbesteht (vgl. G. Ludwig, Die Grundlagen der Quantenmechanik, Berlin 1954, 181 f.). Die hier einschlägige Problematik ist leider in der scholastischen Naturphilosophie und Erkenntnistheorie so gut wie unbekannt; sie entzieht nicht nur dem sog. „entropologischen Gottesbeweis“ seine Basis, sondern wirft generelle Schwierigkeiten für die erkenntnistheoretische Rechtfertigung eines in die Vergangenheit gerichteten Wahrscheinlichkeitsschlusses auf (vgl. C. F. v. Weizsäcker, Der begriffliche Aufbau der theoretischen Physik [Vorlesungsnachschrift], Göttingen 1948, 140 ff.). Vielleicht hätte eine Darstellung, wie sie R. Becker, Theorie der Wärme, Göttingen 1955, 107—109 gibt, noch weiter zur Verdeutlichung des Sinnes des H-Theorems beitragen können.

Büchel

Vogtherr, K., Das Problem der Bewegung in naturphilosophischer und physikalischer Sicht (Monographien zur Naturphilosophie, 5). gr. 8^o (167 S.) Meisenheim/Glan 1956, Hain. 10.30 DM; geb. 12.50 DM. — Der Verf. hat sich durch 35 Jahre mit dem Problem der Bewegung befaßt (5), um eine Lösung zu finden, deren Grundidee in der Tat „einfach genug“ (76) ist: Bewegung ist nicht etwas Absolutes in dem Sinn, daß man von der Bewegung eines einzigen, völlig isoliert gesehenen Körpers sprechen könnte; sie ist auch nicht etwas Relatives in dem Sinn, daß ein und derselbe Körper so viele wirkliche Bewegungen ausführt, als es Bezugssysteme gibt, in denen man seine Bewegung beschreibt; vielmehr beinhaltet der Begriff der Bewegung, ähnlich wie der des Abstandes, wesentlich eine Relation zweier realer Körper zueinander. Bewegung ist also aus ihrem Wesen heraus „gegenseitige Lageänderung wirklicher Gegenstände“ (24). Gemäß dieser Definition würde man erwarten, daß beim Fehlen solcher Lageänderungen, z. B. bei der Rotation eines Systems starr miteinander verbundener Körper (V. setzt die Gültigkeit der Newtonschen Mechanik voraus [115]!), auch keine Effekte aufträten, die nach üblicher Auffassung in der „Bewegung“ dieses Systems begründet sind, wie etwa die Fliehkräfte. Um diesem Widerspruch zu entgehen, führt V. praktisch für die Dynamik einen ganz neuen Bewegungsbegriff ein: Die Geschwindigkeit der „wirklichen“ gegenseitigen Bewegung zweier Körper wird definiert als die Differenz ihrer Geschwindigkeiten in einem beliebigen Inertialsystem (89 f.). Damit ist aber dann die „Gegenseitigkeit“ der Drehbewegung und der Beschleunigung aufgegeben: „Während in der Phoronomie . . . auch die Drehungen und Beschleunigungen als gegen-

seitige Relationen der Körper zu betrachten sind, sind in der Dynamik nur die Lagen, die Translationen und die Kräfte gegenseitig“ (116). Mit welchem Recht so zwei wesentlich verschiedene Begriffe der „wirklichen“ Bewegung aufgestellt werden, diese für die Naturphilosophie der Bewegung zentrale Frage wird nicht diskutiert. Bei der (speziellen) Relativitätstheorie will V. auch die empirische Bestätigung nicht recht gelten lassen: Zwar gibt er zu, daß die Formeln der (speziellen) Relativitätstheorie „bis jetzt“ mit den Beobachtungen übereinstimmen (87), doch wird den Physikern, die die (spezielle) Relativitätstheorie für gesichert halten und keine Versuche zum Nachweis des von V. angenommenen Erdäthers mehr anstellen, indirekt der Vorwurf der Voreingenommenheit und des „Persönlichkeitskults“ gemacht (157, 8). Das kann nicht verwundern, nachdem bei der angeblich erschöpfenden Aufzählung der empirischen Bestätigungen der Relativitätstheorie die durchschlagendsten Tatsachen, nämlich die Erfolge der relativistischen Quantenphysik und die Verlängerung der Lebensdauer schnell bewegter instabiler Teilchen, verschwiegen wurden (39).

Büchel

de Broglie, L., *Mécanique ondulatoire du photon et théorie quantique des champs*. 2. Aufl. gr. 8^o (VI u. 208 S.) Paris 1957, Gauthier-Villars. 2900.— Fr. — Das Buch sei hier angezeigt als Beispiel aus der reichen Literatur über die Quantentheorie der Felder, die leider in naturphilosophischen Kreisen noch viel zu wenig Beachtung findet. Kann man doch die erkenntnistheoretische und naturphilosophische Problematik des Wellen-Teilchen-Dualismus nicht adäquat behandeln, ohne die „Entstehung“ der teilchenhaften Effekte durch die zweite Quantisierung („Überquantelung“) der Wellenfelder zu berücksichtigen. Die naturphilosophischen Folgerungen, die sich hier insbesondere aus der „Unbestimmtheit der Teilchenanzahl“ ergeben, hat der Ref. anderwärtig behandelt (Schol 31 [1956] 1 ff.). Die im angezeigten Buch entwickelte Theorie B.s unterscheidet sich von der üblichen Fassung der Quantenelektrodynamik dadurch, daß sie die Quantentheorie des elektromagnetischen Feldes auffaßt als Wellenmechanik eines Teilchens mit Spin 1 und sehr kleiner, aber nicht exakt verschwindender Ruhemasse (und dadurch, daß sie die in der üblichen Theorie auftretenden Zustände negativer Energie streicht, dafür aber dem Zustand der „Annihilation“ eine besondere Bedeutung zuweist). Der hauptsächlichste Vorzug der Theorie wäre in der Beseitigung der Ausnahmestellung zu erblicken, die das Photon in der üblichen Theorie wegen des angenommenen exakten Verschwindens seiner Ruhemasse besitzt. Mit den Bemühungen B.s um die Wiedereinführung einer objektivierbaren und deterministischen Naturbeschreibung im mikrophysikalischen Bereich (vgl. Schol 32 [1957] 461 f.) hat die vorliegende Theorie nichts zu tun.

Büchel

Heske, Fr., Jordan, P., Meyer-Abich, A., *Organik*. 8^o (177 S.) Berlin-Grunewald 1954, Haller. 11.80 DM. — Das Buch ist auf eine Anregung des Verlages Haller entstanden. Der riesenhafte Fortschritt von Naturwissenschaft und Technik hat die moderne Welt und den Menschen in ihr teilweise grundlegend verändert und auf vielen Lebensgebieten krisenhafte Zustände eintreten lassen. Alle Berufenen sollten zur Klärung und eventuell zur Lösung der Krise beitragen. In diesem Sinne sind die 3 Arbeiten der Hamburger Universitätsprofessoren zu verstehen. Zuerst spricht Fr. Heske „Zur Philosophie einer Ganzheit vor den Teilen“. Philosophie wird aufgefaßt als „Erkenntnisuche zur praktischen Lebensführung“ (11). Die Problematik unserer Zeit besteht besonders in dem „Einbruch der neueren Wissenschaft in das tägliche Leben“ (12). In einem großen philosophie-geschichtlichen Überblick wird dargelegt, worin dieser Einbruch eigentlich besteht. „Aus dieser Entwicklung des abendländischen Wissens folgt praktisch eine Disharmonie zwischen Macht und Weisheit, die sich zunächst noch erweitert. Diese Diskrepanz zwischen beiden ist die tiefste Substanz der gegenwärtigen Kulturkrise der abendländischen Welt“ (27). Mit dieser Krise ist verbunden eine „Störung der natürlichen Hierarchie im Wesen der menschlichen Natur“ (36) und eine einseitig mechanistische Denkweise. Als Rettung wird eine neue „religio“, ein „organisches Ganzheitsgefühl mit seiner von innen her wirkenden Ganzheitsethik“ gefordert. Der Philosophie wird eine solche religio nicht gelingen, sie ist aber berufen, sie vorzu-

bereiten (40). Weiterhin wird ein organisch-teleologisches Denken gefordert und die kausal-mechanistische Denkweise in ihre Schranken verwiesen. In den beiden Kapiteln „Wissenschaft, Philosophie und Religion“ und „Ausblick auf eine praktische Philosophie des sozialen Individualismus“ werden die oben angedeuteten Gedanken weiter ausgeführt. In der Unterbewertung der mittelalterlichen Philosophie in manchen Punkten der Gottesvorstellung (vgl. Vereinigung von Allmacht und Allgüte in Gott als „primitiver Fetischismus“ bezeichnet, 110) wird man dem Verf. nicht beipflichten können. — In einem kurzen Beitrag (117—132) legt P. Jordan seine in zahlreichen Veröffentlichungen schon geäußerten Gedanken über „Organische und physikalische Gesetzmäßigkeit“ dar. Schon 1932 hat er in seiner „Verstärkertheorie der Organismen“ seine Grundgedanken vorgelegt. Die physikalischen Grundlagen dieser Theorie waren damals bereits gesichert, nicht aber die biologischen. Das ist heute anders geworden, so daß J. seine Theorie in folgender These aussprechen kann: „Im Biologischen spielen Einzelmoleküle und deren einzelne Quantensprünge vielfach eine entscheidende Rolle“ (124). — In dem letzten Beitrag des Buches erörtert A. Meyer-Abich den Holismus als „Weg synthetischer Naturwissenschaft“. In einer geschichtlichen Einleitung wird die Wurzel des Holismus schon in der Präsokratik entdeckt. „Heraklit war der erste Holist im Abendland“ (135). Zu den Vorfahren des Holismus zählen ferner nach Ansicht des Verf.s Aristoteles, Thomas von Aquino, Cusanus, Vico, Leibniz, Goethe, Schelling und Hegel (137). Was will nun der Holismus? „Genau wie der Vitalismus bekämpft der Holismus auf das entschiedenste das mechanistische Erkenntnisideal, lehnt aber auch den Vitalismus als unzureichend ab, weil er zu sehr in der reinen Negation des Mechanismus verharrt und keine ihm gleichwertige positive Theorie der Naturerkenntnis liefert“ (141). Das holistische Prinzip der „Simplifikation“ wird näher erläutert. — So sehr man das Anliegen des Holismus begrüßen wird, so zeigt doch auch dieser Beitrag wiederum, daß es diesem System noch vielfach an begrifflicher Klarheit fehlt (z. B. Ganzheit, Entelechie usw.). Deshalb ist auch die Mittel- oder Mittlerstellung des Holismus zwischen Vitalismus und Mechanismus durchaus noch nicht eindeutig und erscheint als ein Gemisch von Elementen aus beiden Seiten.

Haas

Müller A. H., Lehrbuch der Paläozoologie. Bd. I: Allgemeine Grundlagen. gr. 8^o (322 S.) Jena 1957, Fischer. 32.20 DM. — Der Verf. möchte durch sein auf drei Bände berechnetes Lehrbuch einem Mangel abhelfen, der sich vor allem bei der Vorlesungstätigkeit bemerkbar machte. Seit langem fehlte nämlich ein modernes Lehrbuch der Paläozoologie. Der 1. Bd. bietet die allgemeinen Grundlagen, der 2. Bd. soll dann die Invertebraten und schließlich der 3. Bd. die Vertebraten behandeln. Im 1. Bd. werden nach einem kurzen Vorwort folgende Themen dargestellt: Begriff und Teilgebiete der Paläontologie. Die Geschichte der Paläontologie. Die Fossilisationslehre. Die biologische Systematik und die Terminologie. Die Phylogenetik. Ökologie, Physiologie und Taxiole. Anhang: Die paläontologische Präparation. — Im Kap. über die Geschichte der Paläontologie schreibt der Verf.: „Das ganze Mittelalter hindurch blieb das Wissen um die Fossilien gehemmt durch die enge Verknüpfung mit Aristoteles und durch die Bindung an die Kirche, die das Denken beherrschte und sich in scholastischen Auslegungen erschöpfte“ (7). Hier muß man doch wohl darauf hinweisen, daß z. B. ein so bedeutender kirchlicher Geist wie Augustinus sehr wohl eine bestimmte Entwicklungslehre gekannt hat (vgl. A. Mitterer, Die Entwicklungslehre Augustins, 1956, Herder, Wien-Freiburg). Der berühmte Arzt und Bergmann G. Agricola war ebenfalls ein überzeugter Sohn der Kirche. Mit dem Siegeszug der Abstammungslehre trat „an die Stelle des metaphysischen, idealistischen Weltbildes das materialistische Weltbild der natürlichen Formverknüpfung und Entwicklung“ (12). Die Abstammungslehre wird also als „biologisch-materialistische Denkweise“ (13) charakterisiert, was wohl nicht allgemein Zustimmung finden kann. Sehr zu begrüßen ist, daß Beurlen und Schindewolf ausführlich gewürdigt werden. Sehr zweckmäßig sind auch die Ausführungen über die Taxonomie der einzelnen systematischen Kategorien, besonders der Art (126 ff.), wobei der Verf. immer wieder vor einer „Pulverisierung“ der Systematik warnt. Bedeutungsvoll scheint mir vor allem das Kap. über den Zeitfaktor in der

Paläontologie (146 ff.), in dem der Verf. aus eigenen Forschungsergebnissen schöpfen kann. Instrukтив sind besonders die halbschematischen Schaubilder über die absolute Lebensdauer verschiedener systematischer Kategorien. Wie vorsichtig der Verf. urteilt, zeigt sich besonders im Kapitel über die Faktorenfrage: „Da, die Richtigkeit der Vorstellung vom genetisch bedingten Fehlen der Zwischentypen vorausgesetzt, anscheinend für manche Erscheinungen, die in der geologischen Vergangenheit beobachtet werden können, bisher noch keine eindeutige Erklärung durch die Ergebnisse der Genetik, Kernphysiologie, Entwicklungsphysiologie usw. existiert, ist auch noch keine *allgemeine Theorie der Evolution* vorhanden, eine Theorie, in welcher die Erkenntnisse der Neontologie widerspruchlos mit denen der Paläontologie verbunden werden“ (192). Man darf mit Recht auf die weiteren Bände dieses Lehrbuches gespannt sein.

H a a s

Bartels, E., Ludwig Klages, Seine Lebenslehre und der Vitalismus (Monogr. z. Naturphil., 1). 8^o (113 S.). Meisenheim 1953, Hain. 9.80 DM; geb. 11.80 DM. — Mit dieser Untersuchung des Vorstoßes von Klages gegen den Vitalismus hofft der Verf. beizutragen zur „noch keineswegs genügend in Gang befindlichen philosophischen Auseinandersetzung mit Klages, die sich zudem bisher meistens darauf beschränkt hat, „vom ‚Geist‘ das Odium wieder abzuwaschen, mit dem Klages ihn belegt hat“ (11). Das Ziel seiner Arbeit wird vom Verf. so formuliert: „Unsere Aufgabe soll es sein, am besonderen Falle der durch und durch heraklitischen Lebenslehre von Klages zu untersuchen, ob sie die Fragestellung des Vitalismus in der Tat unterspült und es vermag, die ihm zugrundeliegenden organischen Phänomene von ihrem Weltaspekt aus einleuchtender und eindeutiger zu erklären“ (8). Zunächst wird in kürzester Form eine Übersicht über die wichtigsten „Vitalismus-Auflösungsbestrebungen“ gegeben. Bei Klages lassen sich uneigentliche von eigentlichen Angriffen gegen den Vitalismus unterscheiden, d. h. solche, die den modernen Neovitalismus nicht treffen, da sie Theorien befehden, welche die Neovitalisten längst hinter sich gelassen haben — und solche, die dem modernen Vitalismus dadurch zu Leibe rücken, daß sie sein Fundament, die Auffassung vom merogen-mechanischen Charakter der anorganischen Schicht, auflösen (12). Wichtig ist nun die Feststellung, daß Klages bis zur letzten Konsequenz die mechanischen Vorgänge als Basis des Organischen aus seiner Lebenslehre ausschaltet. „Grund für das Ausbooten der mechanischen Vorgänge ist nun nicht etwa nur die behauptete Geschlossenheit der mechanischen Ursachenkette, ein Glaube, der immerhin auch Anlaß sein möchte, das Lebensproblem völlig vom Mechanischen zu trennen. Der weit fundamentalere Glaube, der bei Klages wirksam ist, ist der an die ‚Unwirklichkeit‘ des Mechanischen. Es versteht sich: Kann diese These wirklich bewiesen werden, so ist damit die vitalistische Fragestellung unterminiert“ (16). Der Verf. gibt sich deshalb besonders Mühe, die These von der Unwirklichkeit der Dingwelt und des Mechanischen als Begründung für die Ablehnung des Vitalismus klar herauszustellen. Die Theorien des Vitalismus über die Entelechie werden von Klages als teleologische Verirrungen abgelehnt, obwohl er das Leben als nicht mechanisch deutbar ansieht. Bei Klages bedeutet aber das Urteil, Leben sei nicht-mechanisch, etwas anderes als bei den Vitalisten, wo nicht-mechanisch soviel wie „übermechanisch“ heißt, während bei Klages nicht-mechanisch besser durch ein „völlig-außerhalb-des-Mechanischen“ zu ersetzen wäre (17). Die erste Gruppe von Begründungsmomenten für die Unwirklichkeitsthese entnimmt Klages seiner Kontinuums-Betrachtung, die zweite Gruppe dagegen aus dem Gegensatz von symbolischem und sachlichem Denken. Wie unterscheiden sich die beiden letztgenannten Denkrichtungen? „In erster Annäherung darf man sagen: das sachliche Denken bewegt sich in den bloß aufeinander beziehbaren Kategorien: Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, die symbolische Denkweise dagegen verbleibt im Bezirk des Zusammenhanges der Bilder und ist bestrebt, ‚Erscheinungscharaktere von wesentlicher Ähnlichkeit‘ zu finden“ (32). Die Schicht des symbolischen Denkens ist die frühere, aus der das Sachdenken erst in einer Art Verarmungsprozeß hervorgegangen ist. Klages gibt nun der symbolischen Denkrichtung „in einem überwältigenden Sinn den Vorrang: die erscheinenden, ‚durch und durch lebendigen‘ Wesenheiten sind raumzeitlich wirklich, während das nach dem Versachlichungsprozeß Übrigbleibende nur ein rein

„noumenales Dasein“ hat. Damit ist abermals eine totale Ausstoßung der Sachebene hinsichtlich ihres Wirklichkeitscharakters vollzogen, und es wird nicht etwa nur ein Wertungsunterschied zwischen zwei (allenfalls verschiedenen) Wirklichkeiten vorgenommen“ (38). B. stellt dann an drei Beispielen (Fortpflanzung, die vitale Bewegung, Willensleistung und Energiehaltung) dar, wie Klages seine „Erscheinungslehre“ auf die vitalistischen Probleme ausdehnt und weist die Mängel dieser Versuche nach. Es zeigt sich vor allem auch, wie Klages trotz des Bannstrahls gegen den unwirklichen „Kräftespek der Mechanik“ stillschweigend doch eben diese Mechanik in etwa rehabilitieren muß. In den folgenden Kap. nimmt der Verf. Stellung zu den „Unwirklichkeitsgründen“ und zwar: 1. Das halbe Zurücknehmen der Unwirklichkeitstheze bei Klages; das Nebeneinander zweier Ding- und Erscheinungsbegriffe. 2. Die Gleichrangigkeit von Ding und Erscheinung bezüglich ihres Verhältnisses zum wirklichen Kontinuum, begründet aus der Möglichkeit des „Doppelaspektes“. 3. Stellungnahme zur Behauptung von der Unwirklichkeit der Gesetze. 4. Stellungnahme zu Klages' besonderen Gründen für die Unwirklichkeit des Mechanischen. 5. Der Aussagewert von „Projektionen“. 6. Stellungnahme zur Unwirklichkeitsbegründung aus dem Unterschied von symbolischem und sachlichem Denken. Als Ergebnis stellt er fest: „Wir versuchten alledem gegenüber darzulegen, daß der Bereich des Unterorganischen sich auch seelenlos als Kontinuum denken läßt, und dazu vermutlich weniger anthropomorph sei als das von Klages angenommene beseelte unterorganische Kontinuum“ (93). B. stellt aber auch die „partielle Bedeutung des Klageschen Überwindungsversuchs für die Fragestellung des Vitalismus“ (5. Kap.) heraus und erkennt in der Lehre von Polarität und „Unentbundenheit“ einen möglichen Schlüssel zur Lösung eines Dilemmas des Vitalismus (woher kommt und wohin geht das Novum des organischen Lebens?). Diese Lösung wird so dargestellt: „Das Novum braucht weder in der unteren Schicht enthalten zu sein, noch braucht es andererseits selbständig zu sein (beide Möglichkeiten verbietet ja die ontologische Analyse des Stufenbaus der Wirklichkeit), sondern es gibt ein Drittes, in dem das Novum sich mit dem organischen Geschehen gleichsam vermischt, ohne doch wieder in dieses einzugehen. Denn das würde ja ein Aufgesogenwerden des einen Poles durch den anderen bedeuten, während es sich hier vielmehr um das Zusammensein in einem gemeinsamen Dritten handeln soll. Entzieht sich nun schon das unentbundene anorganische Geschehen jeglicher Beschreibungsmöglichkeit, so erst recht das neutralisierte Beieinander von Wirklichkeitspol und empfangender Seele. Und dieses sozusagen höhere Unentbundene würde also im Hintergrund der phänomenalen Welt stehen, ohne von ihr getrennt zu sein, sondern im Gegenteil innig mit ihr zusammenhängen“ (103). — Die Schrift des Verf. enthüllt mit kritischem Scharfsinn manche geniale Intuition von Klages. Sie zeigt aber auch, daß der Beitrag dieses Philosophen zu einer Metaphysik des Organischen nicht allzu hoch angeschlagen werden muß, denn das Denken von Klages liegt zu sehr außerhalb eines sachbegründeten Philosophierens, wie es nun einmal gerade für die Erörterung des Lebensproblems unumgänglich ist. Ja Klages verbaut sich geradezu durch seinen Irrationalismus den Zugang zu den für das Lebensproblem bedeutungsvollen Tatbeständen. Vielleicht hätte der Verf. auch mehr herausarbeiten können, wie gerade die Stellung Klages' zum Vitalismus wesentlich von seiner Geistauffassung geprägt ist. Andererseits ist es zu bedauern, daß der Verf. nirgendwo in seiner Schrift den Vitalismus der neueren Scholastik zu Rate zieht, denn in diesem könnte manches Anliegen von Klages seine Erfüllung finden.

H a a s

Landmann, M., *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart* (Sammlung Göschen, 156/156a), kl. 8. (266 S.) Berlin 1955, de Gruyter. 4.80 DM. — Nach einer Abgrenzung philosophischen Fragens nach dem Menschen von naturwissenschaftlicher und ethnologischer Anthropologie gibt die Einleitung zunächst einen Überblick über das Ansteigen aus vorphilosophischem Denken, aus Anthropomorphismus und Ethnozentrismus zur Entdeckung der „Menschheit“ im allgemeinen und „klassische“ Einzelbilder aus Antike, Neuzeit und Gegenwart bis zur Philosophie von Jaspers, Sartre, Heidegger. Vier Hauptteile des Buches handeln dann von vier Grundtypen philosophischer Anthropologie und ihren Antithesen im Verlauf der Geschichte. Religiöse Anthropologie sieht

den Menschen vornehmlich in der Beziehung zu Gott als seinem Urbild und Sinnvollender und in seiner relativen Größe und Kleinheit vor Gott. Sie entfaltet fünf Hauptthesen: Theozentrismus (dagegen als Antithese u. a. Feuerbachs, Nietzsches, N. Hartmanns Doktrinen), Anthropozentrismus gegenüber der übrigen Welt und Sonderstellung des Menschen (als Antithese schon Kopernikus, dann Darwin und Historismus), Erbschuldlehre (daneben radikaler Pessimismus und Entwertung des Menschen bei unchristlichen neuzeitlichen Denkern), Gnadenlehre in ihren verschiedenen Formen (wobei es allerdings eine kräftige Verzeichnung ist, daß Lafiteau, der als erster die naturhafte Ethik nichtchristlicher Völker zu würdigen wußte, „als Jesuit Pelagianer“ gewesen sein soll!), endlich die Lehre von Auferstehung und Unsterblichkeit und ihre Antithesen (daß das alte Testament vom ewigen Leben gar nicht spreche, läßt sich aber doch nicht aufrechterhalten!). — Der 2. Hauptteil behandelt die Vernunft-Anthropologie. Ihrer einseitigen Glorifizierung der autonomen Vernunft stehen die Antithesen mit Entthronung der Vernunft aus ihrer Höchststellung entgegen (Höherwertung nicht-rationaler seelischer Kräfte, Überbetonung der Abhängigkeit des Geistes vom Materiellen, Klages' Lehre vom Geist als Widersacher der Seele usw.). Den Antithesen gegenüber wird gut die einzigartige Leistung der Vernunft in Wesensschau und schöpferischem Denken herausgestellt. Der 3. Hauptteil behandelt die biologische philosophische Anthropologie, sehr eingehend den Vergleich von Mensch und Tier, Probleme der Abstammungsfrage und deren heutige Formen. Die Sonderstellung des Menschen, der mehr als geradlinige Fortsetzung einer Entwicklungslinie und nicht nur eine Addition von Tier und etwas dazu, sondern qualitativ wesentlich anders ist, wird eingehend besprochen. Die in seiner Weltoffenheit sich zeigende Sonderart des Menschen wird im 4. Hauptteil (Kulturanthropologie) weiter dargelegt: Der Mensch steht als Geistwesen in Freiheit, Schöpfertum, Individualität, als Kultur-, Geschichts- und Traditionswesen, geformt und formend dem objektiven Geist gegenüber. So wird das Buch eine Apologie der Größe des Menschseins, eine sehr positive Antwort auf das Ringen um Selbstdeutung und damit auch um Selbstbewertung und Selbstgestaltung des Menschen. Eine reiche Fülle wird auf gedrängtem Raum geboten.

Willwoll

Hessen, J., Der Sinn des Lebens. 4. Aufl. 8^o (158 S.) Münster/W. 1955, Aschen-dorff. 6.— DM; geb. 7.50 DM. — Das 1932 erstmals erschienene und in drei Fremdsprachen übersetzte Buch bietet Vorträge, die der Verfasser 1931/32 an der Kölner Universität und am Westdeutschen Rundfunk für weitere Kreise gehalten hat. Klare Gedankenentfaltung, edle und lebensnahe Form und innere Wärme zeichnen das Buch aus und helfen dem Leser, die Antwort auf die alte und jederzeit neue Frage nach dem Daseinssinn zu erarbeiten. Zuerst wird gegenüber aller Sinn-Skepsis gezeigt, daß unser Dasein überhaupt Sinn haben muß und hat, wie auch jeder Mensch, selbst der Pessimist, an Sinn im Sein glaubt, ihn fordert und in seinem Tun voraussetzt. Vor die Wertreiche gestellt hat der Mensch als den Sinn und als die Aufgabe seines Lebens die Selbstverwirklichung, das „Werde ein wertvoller Mensch“. Fremddienst ist dieser persönlichen Aufgabe niemals einfach übergeordnet, wohl aber in ihr beschlossen. Selbstverwirklichung vollzieht sich in der Verwirklichung letzter objektiver und absoluter Werte, deren Gültigkeit gegen Wertrelativismus verteidigt wird und deren Absolutheit des Forderns die Möglichkeit der Verwirklichung in Freiheit gewährleistet. Letztlich sind Daseinssinn und Möglichkeit freier Wertverwirklichung in Gott als dem Summum Bonum und als letztem Grund des Lebenssinnes verankert. Darum muß der Mensch, um seinen Sinn zu finden, sich in die heilige transzendente Tiefe, in Gott hinein verwurzeln. Wo Fehlprimat des Vitalen oder wo einseitige Verabsolutierung auch geistiger Teilwerte auf Kosten des Gesamt-sinnes einsetzen, ergibt sich die Sinzerstörung des Daseins im Abfall von den Werten als Schuld, im Abfall von Gottes Willen als Sünde, aus der die Reue zur Wiedergeburt führen muß. Die 2. Buchhälfte arbeitet zentrale Werte und Probleme des Lebens heraus: Ehrfurcht, Demut, Eros, Caritas, Wachstum der Seele, Sinnverwirklichung des Leibseins und der Geschlechtlichkeit, Gemeinschaftshaltung allgemein. (Der dabei radikal geforderte Pazifismus entspricht allerdings mehr einem Ideal als der Wirklichkeit des Menschen, die zu

Verteidigung personaler und sozialer, z. B. völkischer Werte berechtigen und verpflichten kann). Den Aufbau des Buches vollendend, zeigt der Schlußabschnitt, wie neues Menschentum nur im Hinausgehen über bloß naturhaftes Menschsein ins Gotteskindsein gewonnen wird.

Willwoll

Tournier, P., Unsere Masken und wir. 8^o (292 S.) Göttingen 1955, Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM. — T. geht vom Zusammenhang und zugleich Gegensatz aus, der zwischen unserem eigentlichen „personalen Kern“ und den von uns gespielten, oft vom Leben auferlegten „Persönlichkeitsrollen“, zwischen dem, was wir letztlich sind, und seinen Umhüllungen besteht, und er fragt nach dem Weg zum Erfassen des eigentlichen Seins. Vielerlei hemmt dieses Erfassen, die Widerspruchsfülle im Menschsein, Gewöhnungen, Suggestionen, Zwang zum Rollenspiel usw. Charakterologische Theorien zergliedern wohl gut die Hüllen, stoßen aber dabei doch weniger zum Innersten, zum geistig Freien und zum zur Verantwortung Aufgerufenen vor. Der Weg müßte durch echtes Gespräch gehen, in dem sich das Innerste eröffnete, aber dieses echte Gespräch wird ebenso gescheut wie leise ersehnt. Es gibt sich einigermaßen in ärztlicher Aussprache und im sakramentalen Beichtgespräch (zwischen beiden wird deutlich unterschieden), letztlich und ganz im Gespräch mit Gott, der in besonderer Weise durch die Heilige Schrift zu uns redet. Dabei ist sein Sprechen immer Wort der Entscheidung, zum Einsatz auffordernd, weil das Leben immer wieder vor Auseinandersetzungen mit neuen Konflikten führt. Im schlichten Glauben an Gottes Wirklichkeit und im Aufbruch zur liebenden Gotthörigkeit und Horchsamkeit und, von da aus, zur Liebe des Nächsten findet sich der Mensch erst zur Mitte seines eigenen Selbst und zu einem Daseinsziel, das ihm innere Echtheit und Wahrhaftigkeit schenkt. Das alles führt der Verf. nicht in trockenen Abhandlungen aus, sondern in lebendigem Gespräch mit dem Leser, den er von Gott her zum gesunden und wesensgemäßen Verhältnis gegenüber der Mitwelt führen will und auf lebenswürdige Weise von inneren Masken befreit.

Willwoll

Siegmund, G., Die Natur des Menschen. Das Bild vom menschlichen Wesen als Grundlage seiner Heilbehandlung. 8^o (167 S.) Würzburg 1955, Echter. 7.50 DM. — Der Verf. will, wie der Untertitel andeutet, nicht eine allgemeine, rein theoretische Anthropologie bieten, sondern im Aufzeigen der „Natur“ des Menschen und ihrer Leib-Seele-Einheit einer „naturgemäßen“ Heilbehandlung anthropologisch-philosophische Grundlagen bauen. Auf Wunsch von Medizinern veröffentlicht, stellt sich das Werk die Aufgabe: „die zu einem einheitlichen Weltbild grundsätzlicher Art hindrängenden Gedanken in der heutigen medizinischen Diskussion aufzugreifen und einer Lösung zuzuführen“. Dementsprechend knüpfen die einzelnen Abschnitte immer wieder ausgiebig an medizinisches Schrifttum an, um von da her zu einem philosophisch geklärten Bild der Menschennatur zu führen. Wenn dadurch gelegentliche Umständlichkeit bedingt ist, so gewinnt doch das Buch damit an Lebendigkeit. Zunächst muß der Verf. feststellen, daß der heutigen Medizin ein einheitliches Welt- und Menschenbild fehlt, ihr von der Gegenwartsphilosophie auch nicht geboten wird und daß ein solches sogar vielfach von vorneherein mit einer Skepsis gegen Metaphysik abgelehnt wird. Ein gewisser Vorbegriff vom Menschen als einem Wesen, das sich „kraft eines inneren Wesensgesetzes zu sich selbst verhalten muß“, ist noch recht unbestimmt, bietet aber den Ausgangspunkt zum Erarbeiten eines reicheren Begriffes, wobei zunächst die Antike (Hippokrates u. a.) Wegweisung gibt. Das heutige Drängen in der Medizin nach Ganzheitserfassung und -behandlung des Menschen führt vor das Leib-Seele-Problem. Aber für manche ist das, „was wir heute unter Seele zu verstehen haben, so ungeklärt wie vor 2000 Jahren“. Mit Ganzheitsbetrachtung des Menschen ist die Schau der Zweckmäßigkeit unlöslich verbunden und sie zwingt zur Frage nach den „aktiven Ordnungsprinzipien, die in zielstrebigem Steuerung die Ganzheit bewirken“. Die alte „Psychologie ohne Seele“ (in materialistischer Prägung) wäre zwar heute überholt, insbesondere hat die Psychotherapie die Sonderart und Macht des „Psychischen“ wieder bewußt gemacht (Freud, der zwar im Grund seine eigene Entdeckung mißverstand, indem er Seelenleben aus Naturtrieb-Quanten erklären wollte, Adler, Jung). Aber vom

„Psychischen“ muß der Weg zur klarer gefaßten „Psyche“ hin gewonnen werden, zur unstofflichen, substantiellen und unsterblichen Seele, die zugleich Entelechie, Formprinzip des Leibes ist, „das Materielle durchformt, gestaltet und in die große Einheit eingliedert“. Kraft der Entelechie besitzt die Natur ihre eigene Heilkraft, die durch medizinische Kunst unterstützt wird. Beim Menschen fordern die Naturtriebe „eindeutige Festlegung durch Selbstführung“, und wo er sich falsch führt, kann er aus dem Rahmen der Natur herausfallen, bis die Natur „gierig nach dem verlangten, was sie umbringt“. Durch naturgemäßes Ordnen der Triebwelten muß der Mensch in „persönlichem Selbstergreifen das im menschlichen Strukturplan angelegte Reifen“ zum richtigen Ziel führen. (Sehr gut wird dabei dargetan, daß auch 90—100prozentiges Versagen in der Triebbeherrschung und Trieberziehung keineswegs, wie gewisse Statistiker wollten, die Naturgemäßheit der Triebentfesselung beweise, sowenig wie gleichstarke Verbreitung von Krankheiten die Naturgemäßheit und das Richtigsein des Krankseins begründen.) Insbesondere wird die Führung der geschlechtlichen Kräfte besprochen, die an sich gut sind, deren „dämonisch faszinierender Überdruck“ aber realistisch gesehen werden muß und die von der geistigen Persönlichkeit her durchformt werden sollen. Ein geradezu erstaunliches Beispiel von Ehemoral Primitiver wird der wachsenden Ehekrise entgegengestellt. — Das klar geschriebene Buch wird nicht nur Medizinern, die nach einem geklärten philosophischen Menschenbild verlangen, sondern auch vielen anderen, z. B. Erziehern, sehr vieles bieten. Willwoll

Psychologie et Pastorale, Hrg. von P. van Steenberghe (Études de Pastorale, 6). kl. 8^o (190 S.) Löwen 1953, Nauwelaerts. 45.— Fr. — Das Buch enthält sechs Hauptreferate einer Pastoraltagung in der Diözese Lüttich. Das grundlegende Referat von J. Nuttin (La psychologie et le prêtre) handelt in wohl- ausgewogener Verteilung von Anerkennung und Kritik von verschiedenen Berüh- rungsflächen zwischen Pastoralfragen und moderner Psychologie. Aus der Psycho- logie werden besonders die Bemühungen um Persönlichkeitsdiagnostik, Sozial- psychologie und Tiefenpsychologie herausgehoben, letztere leider fast nur in der Freud'schen Form. Unter den Pastoralproblemen erscheinen neben denen der Seelenführung (z. B. Berufsberatung bei psychisch Gehemmten) auch die Fragen nach möglichem Einbau psychologischer Ergebnisse in die theologische Ausbildung, bzw. in die Ausbildung von „Spezialisten“. An Kard. Tisserant sich anschließend warnt N.: die notwendige Abwehrhaltung gegen Versubjektivierung des Religiösen dürfe nicht dazu verleiten, daß man die Erforschung der subjektiv-psychologischen Aspekte nur den Vertretern eines mehr oder minder starken Subjektivismus über- lasse, um sich dann die Problematik seelischer Komplikationen zu vereinfachen. — Die beiden folgenden Kap. wenden sich dem Problem von Freiheit und Schuld zu. H. Widarts spekulative Erörterungen (Réflexions sur la nature de l'activité libre) unterscheiden zwischen der aus der Natur des Geistes erfließenden „großen Freiheit“ und den trotz der Bindungen und Hemmungen „inkarnierter Freiheit“ bleiben- den „kleinen Freiheiten“ und betonen die Aufgabe, die der Freiheit entgegen- stehenden Mechanismen nach bleibender Möglichkeit in den Dienst einer vom Geist getragenen Selbstgestaltung hereinzunehmen. — J. Vieujean (Le sens du péché et ses déviations) handelt vom normalen Sündenbewußtsein und vom Abirren in krankhaftes Schuldgefühl. Wie es einerseits den Menschen selbst herabwürdigt, wenn er die Wirklichkeit der „Sünde vor Gott“ wegdisputiert, statt zur Klärung des Bewußtseins, Schaffung eines wahren Wertesystems und zum Ergreifen der erlösen- den Gnade zu kommen, so ist es anderseits wichtige Aufgabe, die Tatsachen, For- men und Quellen kranken Schuldgefühls zu kennen, um vorzubeugen oder zu heilen. — Le Fourneau (Le prêtre professeur) erinnert den Priester im Lehramt daran, wie er Charaktertypen der Schüler und seinen eigenen beachten und aus- werten müsse. — L. Évely (Psychologie et vocation sacerdotale) fragt nach einem über allgemeine Eignung und Neigung hinausgehenden Kriterium „innerer Beru- fung“ und „persönlichen Apells“ und findet es in einem schlichten, tief verankerten, beharrlichen Verlangen nach unmittelbarer Hingabe an Gott, worin er auch das Distinktivum von Priester- und Ordensberuf gegenüber heiliger, aber weniger „unmittelbar“ an Gott hingebener Ehe sieht. — Das Schlußreferat von D. Joos

(Psychologie et oraison) betont die notwendige persönliche Freiheit und Eigenart persönlichen Betens und ihr Bedrohtsein, wo individuelle und Milieueigenart nicht beachtet, nur fremde Formeln nachgeredet, aus der „Messe dirigée“ äußerer Betrieb gemacht, für Nichtlaien bestimmte Formen dem Laien aufgenötigt werden. — Nova et vetera verbindend, ist das kleine Sammelwerk ein Zeugnis geistiger Wachheit und fruchtbarer Aussprache.

Willwoll

Stern, K., Die dritte Revolution. Psychiatrie und Religion. Aus dem Amerikanischen übers. von H. Wolff. 8^o (232 S.) Salzburg 1956, Müller. 75.— Sch. — Als „dritte Revolution“ im Denken der letzten hundert Jahre über den Menschen betrachtet der Verf. nach Marxismus und Darwinismus die von Freud ausgegangene psychoanalytische Bewegung. Diese erscheint zunächst als Gegenbewegung gegenüber dem mechanistischen Denken des 19. Jahrhunderts, das persönliches Sein und Schicksal einseitig nur auf das Körperliche zurückführte und menschliche Gemeinschaft zu sehr nach dem Modell von Maschinen betrachtete. Die bekannten Grundbegriffe der Freudischen Lehre (Trauma, Unbewusstes, Übertragung, Sublimierung, Erhaltung und Verlagerung psychischer Energien, Maskierung des Verdrängten, Überich und Gewissen usw.) werden eingehend behandelt. Vom 6. Kap. an tritt die kritische Sonderung von Wert und Unwert hervor. Die Grundfehler der Freudischen Theorie bestehen nicht so sehr im einseitigen Aufbauschen empirischer Gegebenheiten als in dem philosophischen Überbau, den das Empirische bei Freud und anderen fand, sowie in inneren Widersprüchen und „Fundamentrissen“ auch der empirischen Deutung. „Es ist die Tragödie der Psychoanalyse, daß sie von einem Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts geschaffen wurde, der ängstlich darauf bedacht war, im Rahmen dessen zu bleiben, was man ‚wissenschaftlich‘ (im Sinn rein quantitativ-mechanistischer Wissenschaftsideale) nennt. Dazu mußte man ausschalten, was transzendent ist.“ Im Gefolge einer einseitig die Macht der Tiefenschichten hervorhebenden „reduktiven Methode“ und des positivistisch-philosophischen Überbaues kam es zu einer „Philosophie des Nichts-als-nur“, ähnlich wie in der materialistischen Geschichtsauffassung. Statt denen, die es anging, zu sagen: „Was du Religion nennst, ist deine Neurose“, wurde Religion selbst zu „Nichts-als-Neurose“ abgewertet. Im empirisch-psychologischen Deuten des Freudismus sieht St. die Tragödie der Psychoanalyse darin, daß Ideen, die an sich gar nicht in ein mechanistisches Menschenbild passen, unter dem Einfluß des alten Positivismus doch in mechanistische Vorstellungen und Terminologien gepreßt wurden, als könnte „Liebe quantitativ behandelt werden“. Die Sublimierungslehre mußte dabei entweder, mechanistisch gefaßt, erst recht zu einer Philosophie des „Nichts-als-nur“ hinsichtlich des Geistigen führen oder aber, eigentlich im Widerspruch zur reduktiven Methode, etwas Neues und dieses Fremdes in das System einführen. Sehr eingehend werden Probleme von Schuld und Angst, Überich und Gewissen besprochen. Gegenüber dem „Anschein, als ob die Wirklichkeit von Gut und Böse, Unschuld und Verantwortung durch die Tiefenpsychologie in Frage gestellt wären“, werden die Zusammenhänge von Schuldgefühl und Angst, Über-Ich und Gewissen, objektivem Sündenbewußtsein und subjektiver Schuldangst herausgearbeitet. Nirgends erweist sich aber das einseitig reduktive Prinzip des „Nichts-als-nur“ so widersinnig wie im Bereich der Begegnungen zwischen Gott und Mensch. Mit bloß negativem Ablehnen des Irrigen und Einseitigen ist es jedoch der Psychoanalyse gegenüber nicht getan. Es gilt das Tatsächliche und Positive aus der ihm nicht wesentlichen Verflechtung in überholte philosophisch-positivistische Denkweisen herauszulösen und es in ein Menschenbild einzubauen, das der Eigenständigkeit des Geistigen und der Gnade gerecht wird. Nach Ausschaltung der „philosophischen Schnörkel“ wäre die Psychoanalyse ein „Wendepunkt in der Geschichte der Psychologie“. — Das Buch ist angenehm, leichtflüssig und durch viele Exkurse und praktische Beispiele sehr anschaulich geschrieben. In der berechtigten Forderung nach Sonderung von Wert und Nichtwert dient es einem echten Anliegen, und es begegnet darin dem heute bestehenden Bestreben, gesunde Tiefenpsychologie und christliches Menschenbild zu verbinden und jene in diesem zu verankern.

Willwoll

Choisy, M., *Le Chrétien devant la Psychoanalyse*. kl. 8^o (216 S.) Paris 1955, Téqui. 600 Fr. — Es geht in diesem mit Temperament geschriebenen Büchlein letztlich um die grundsätzliche Frage nach christlicher Stellungnahme zur Psychoanalyse. Einerseits brachte der Freudismus bekanntlich in den Formen „wilder Psychoanalyse“ und in der Verquickung heiltechnischer Ergebnisse und Methoden mit positivistisch-materialistischer Philosophie deutliche Bedrohungen christlicher Auffassung vom Sein und Sinn des Menschen und seinen Wertreichen. Andererseits bestehen nicht nur die Tatsachen tiefenpsychologischer Zusammenhänge, sondern auch die Weiterentwicklungen und die Selbstkorrekturen der Methode, bei denen der verfehlt philosophische Überbau weithin abgeworfen wurde. Dementsprechend bietet das Buch Kritik und Verteidigung. Es beginnt mit einem restlosen Bekenntnis zu der Ansprache, die Pius XII. im April 1953 an den Kongreß katholischer Psychotherapeuten richtete. (Der Papst warnte darin nachdrücklich vor dem religiös und sittlich Zerstörenden von Doktrinen, die das Menschsein einseitig von seinen Tiefenschichten her deuten und formen möchten, wies aber eine besonnene und das Ganze menschlichen Seins im Blick haltende Tiefenforschung nicht ab und segnete die positiven Bestrebungen erster Facharbeit.) Die Verfasserin zieht entschieden einen Trennungsstrich zwischen dem Heiltechnischen und dem von Philosophie her bedingten Deuten der Tatsachen. Psychoanalytische Methode ist an sich nicht Wertphilosophie. Dennoch bleibt zunächst die Frage bestehen, ob „ein Dialog zwischen Analytiker und Moralist“, die beide voneinander so verschiedene Sprachen reden, möglich sei. Als hemmend betrachtet Ch. dabei nicht nur den „Atheismus Freuds“, gegen den sie geschickt Freud selbst ins Feld führt. Auch wenn der Analytiker seine persönliche philosophische Weltanschauung, dem Grundsatz Freuds gemäß, dem Klienten nicht aufbinden will, so bleibt er doch der so und so denkende Mensch, dessen hintergründige Weltanschauung, ihm selbst unmerklich, in die Behandlung einfließen kann. (Freud selbst warnte aus heiltechnischen Gründen davor und sah selbst den Moment dieser Einflußnahme, und er war dabei „weniger Freudianer“ als manche seiner Schüler.) Es ist nicht gleichgültig, welche Persönlichkeit als Analytiker gewählt wird. Analytiker und Analysand müssen sich der Zuständigkeitsgrenzen der Analyse bewußt bleiben. Das wird für den Katholiken weiter ausgeführt im Vergleich zwischen Analyse und Beichte. „Der Analytiker, der den Beichtvater markiert, wäre ein schlechter Analytiker, und der Beichtvater, der den Analytiker spielt, wäre ein schlechter Beichtvater“ (womit natürlich die Verfasserin nicht bestreiten will, daß beide vom Tätigkeitssinn und -wert des anderen wissen sollten). Es bestehen aber auch die gegenseitigen positiven Beziehungen, wo Therapie durch Lockerung seelischer Verkrämpfungen, des „Malum poenae“, auch gegen das „Malum culpae“ disponieren kann, und wo ein sakramentales Lösen aus dem „Malum culpae“ auch prophylaktische Wirkungen gegen seelische Verkrämpfungen haben kann. Hinsichtlich der religiösen Begegnung mit Gott vermag Tiefen-therapie manche Hemmungen als Maskierungen zu entlarven, Entsprechungen der Seelentiefe zum Religiösen hin darzutun, die Seele für das Objektive aufzulockern. („Parare viam Domino“ bezeichnete ja schon vor Jahrzehnten R. Allers als schönstes Werk der Therapie.) Aber vor der Begegnung selbst zwischen Mensch und Gott macht die Analyse Halt. Das entscheidende Wort über „den Gott, der sich offenbart, ist Sache Augustins und der Kirche, nicht Jungs oder irgendeiner psychoanalytischen Vereinigung“. Tiefenanalyse zeigt bildhafte Umhüllungen der Religion, aber Religion ist nicht dasselbe wie ihre Umhüllungen. Damit schließt das Buch. — Zu Einzelheiten mag man Fragezeichen anbringen. So war Freud selbst gewiß viel weniger Freudianer als manche seiner Adepten, vor allem von vor 30 und 40 Jahren; aber war er wirklich für die Blickverengung der Ur-Analyse auf die Tiefenkräfte ohne Verantwortung und war Allers' Warnung vor diesem Freudismus wirklich so unbegründet, wie Ch. meint? Es wäre ferner zu begrüßen gewesen, wenn die vielerlei heutigen Weiterentwicklungen von Tiefenpsychologie und -therapie und die verschiedenen heutigen (übrigens schon von Allers vor 30 Jahren angebahnten) Versuche eines Einbaues von Positivem in christliches Menschenbild im Buch mehr zur Darstellung gekommen wären. Aber als Ganzes bietet das Werk eine sorgsame, kritisch unterscheidende Sichtweise, die sich ebenso von kritiklosem Nachbeten wie von blindem Verurteilen wohltuend abhebt.

Willwoll

4. Ethik. Rechtsphilosophie und Rechtsgeschichte

O'Neil, Ch. J., *Imprudence in St. Thomas Aquinas (The Aquinas Lecture 1955)*. kl. 8^o (165 S.) Milwaukee 1955, Marquette University Press. 2.— Doll. — Der Verf. legt in ansprechender Weise die Lehre des hl. Thomas über die Unklugheit dar und vergleicht sie mit der entsprechenden Lehre des Aristoteles. Dabei fällt auf, daß Aristoteles von einem der Klugheit entgegengesetzten Fehler der Unklugheit nicht spricht. Der Verf. sucht das aus der aristotelischen Definition der Klugheit als notwendig zu erweisen. Er meint, weil die Klugheit nach Aristoteles wesentlich „wahr“ und wesentlich „rechte Vernunft“ ist, könne sie keine Unklugheit zulassen. „Wenn eine Unklugheit mit dieser Klugheit denkbar wäre, würde sie einfach nicht Klugheit sein“ (19). Darum meint der Verf., Aristoteles hätte den Satz des hl. Thomas: „*prudentia aboletur cessante appetitu recto*“ (In 6 Eth. lect 4 n. 1174) nicht unterschreiben können (50). — Daß hier ein Gegensatz zwischen Aristoteles und Thomas besteht, scheint uns nicht bewiesen. Thomas sagt nicht, daß durch das Aufhören des rechten Strebens die Klugheit vernichtet wird, „ohne daß ein Weg zu ihrer Wiederherstellung offen bleibt“ (50). Daß aber die Schlechtigkeit des Charakters, die aus dem ungeordneten Verlangen nach dem sinnlich Angenehmen folgt, die Maxime des Handelns, also das Urteil der Klugheit, verdirbt, sagt auch Aristoteles (1140 b, 19 f.). Was ist aber diese Verderbnis des rechten Urteils anders als Unklugheit? Gewiß ist das durch die Leidenschaft verfälschte Urteil nicht wahr und nicht der rechten Vernunft entsprechend. Aber das besagt nur, daß Unklugheit nicht eine Art der Klugheit sein kann, nicht aber, daß es keine Unklugheit als privaten Gegensatz der Klugheit geben kann.

de Vries

Schilling, W., *Religion und Recht (Urban-Bücher, 26)*. 8^o (191 S.) Stuttgart 1957, Kohlhammer. 3.60— DM. — Der wesentlichen Absicht nach beschränkt sich Sch. auf eine religionswissenschaftliche und religionsphänomenologische Untersuchung über das Verhältnis von Religion und Recht, und er hat wohl recht damit, daß auf diesem Gebiete noch beinahe alles zu tun sei; seiner Behauptung, daß auch die philosophische und theologische Seite desselben Problemkreises noch wenig untersucht worden sei, kann man nicht uneingeschränkt beitreten. Das Buch sammelt ein ziemlich umfangreiches religionsgeschichtliches Material, das zuerst im allgemeinen, nach verschiedenen Rechtsgebieten geordnet, dargeboten wird; danach behandelt Sch. das Verhältnis der verschiedenen Religionsformen (Volks- und Weltreligionen) zur Rechtssphäre. Wichtig ist vor allem die darauf aufbauende religionsphänomenologische Besinnung. Sch. vertritt entschieden, gegen verbreitete Meinungen, mit dem Mute, „von überkommenen Denkkategorien zu abstrahieren und uns der Sache ganz hinzugeben“, die These, daß Religion und Sittlichkeit und damit auch das Recht („weil Sittlichkeit und Recht zwei sich schneidende Kreise bilden“, 80) in der Tiefe verbunden sind: Alles sittliche Handeln hat religiösen Einschlag, und das erregende Moment, das aus jeder Religion eine Ethik hervortreibt, ist — trotz aller scheinbaren sittlichen „Indifferenz“ — im religiösen Urerleben selbst zu suchen (76). In einem weiteren Abschnitt stellt Sch. die Beziehung dar, die die Zentralbegriffe verschiedener Religionen (Tao, Dharma, Agape u. a.) zum Recht haben. Wenn in der übrigen Untersuchung vom Recht unter den Menschen die Rede war, das von der Religion her seine tiefste Begründung erhält und dessen Wahrung von der Religion gefordert wird, spricht ein eigener Abschnitt auch vom Rechtlichen in der religiösen Beziehung zu Gott; er befriedigt weniger, und gegen gewisse Deutungen alttestamentlicher Texte (123) wären exegetische Bedenken zu erheben. — Verf. ist evangelischer Theologe; was über Christentum und Recht gesagt wird, ist daher bestimmt. Die Frage des Naturrechts ist ausdrücklich ausgeklammert (9), wohl zum Schaden der Untersuchung, sobald sie über das christliche Verständnis von Recht spricht; dabei wird nur aus evangelischer Sicht berichtet, ohne daß die katholische Betrachtung einbezogen würde. Wiederholt geht das Gesagte, z. B. über die Menschenrechte, über die eingangs gegebene Beschränkung hinaus, nach der als Recht nur das positive Recht im Sinne der heutigen Rechtswissenschaft verstanden sein soll, wenn auch als Ausfluß der Rechtsidee (12 f.);

darin liegt ein Mangel an gedanklicher Klarheit. Auch die Problematik des Kirchenrechts wird ausgeschlossen, wieder eine etwas willkürliche Einschränkung des allgemein gestellten Themas; sehr wunderbarlich ist dabei der trotzdem aufgenommene Exkurs, in dem die heutige katholische Kirche als „Rechtsskirche“ dem Nomismus zugerechnet wird, in dem „rechtliches Denken einen übermäßigen, unnatürlichen, nicht aus der sachlichen inneren Urverwurzelung geborenen, aber beherrschenden Einfluß auf religiöses Leben (gewinnt), so daß dasselbe überwuchert, gehemmt und schließlich verfälscht erscheint“ (135); „der lebendige Glaube ist zum Glaubensgesetz, *lex fidei*, erstarrt, Bekenntnis und Dogma werden normiert und bekommen den Charakter von Rechtsvorschriften, die nur als Überwucherung durch rationales Denken und Aberglauben interpretiert werden können“ (138 f.). So billig darf man sich Urteile in einer wissenschaftlichen Untersuchung nicht machen. — Was Verf. schließlich sagt über den geheimen Zusammenhang des Rechts mit Religion und Weltanschauung auch in einer säkularisierten Welt („Der Emanzipationsprozeß und seine Grenzen“), ist im Grundgedanken anzuerkennen. Daß es aber deshalb keine „objektiven“ richterlichen Entscheidungen geben soll (128), setzt einen seltsamen Begriff von Objektivität voraus. Auch ist nicht ersichtlich, warum der Parteieid (den zugeschobenen Eid gibt es in unserem Prozeßrecht nicht mehr) als ein Rest des alten Gottesurteils bezeichnet wird. — S. 122 muß es natürlich Xenophanes von Kolophon heißen. Hartmann

Schönfeld, W., Über die Heiligkeit des Rechts. 8^o (61 S.) Göttingen 1957, Vandenhoeck u. Ruprecht. 4.80 DM. — Seinem Grundgedanken nach bewegt sich der Tübinger Vortrag, der in dieser Schrift vorliegt, innerhalb des Raumes, der in den Arbeiten Sch.s aus den letzten Jahren (Über die Gerechtigkeit 1952, Zur Frage des Widerstandsrechts 1955; vgl. Schol 32 [1957] 146) abgesteckt ist. Das neue Büchlein will eine Ehrung Schellings sein, von dem Sch. bekennt, daß er sein Denken so tief geprägt habe wie kein anderer; ihm (d. h. seiner Spätphilosophie) verdanke er die Befreiung vom Banne Hegels und seiner Dialektik, dem Sch. tatsächlich zur Zeit seiner Bemühungen um eine „dialektische Jurisprudenz“ im Kreise um Julius Binder verfallen war. Die ernste Bemühung Sch.s um eine tiefere Begründung der Rechtswissenschaft treibt seine Gedanken an; in ihr soll für ihn der Gegensatz von Positivismus (den er eine ganz ungerechte und unvernünftige, gnadenlose und lebensfeindliche Auffassung vom Recht nennt) und Naturrechtslehre überwunden sein. In diesem Sinne ist es für ihn „unbedingte Forderung“, die „Binnenschiffahrt“ der Juristen unserer Tage aufzugeben und auf die Höhe in die offene See hinauszufahren. Wer mit der Art der Gedankenführung und der Schreibweise Sch.s bekannt ist, wird kaum erwarten, am Ende mit Bestimmtheit sagen zu können, was „Heiligkeit“ des Rechtes des genaueren bedeuten soll; wenn er Aussagen begegnet wie der, daß in der Ordnung der modernen Universität alle Wissenschaften gleichen Ranges sind, „weil jede zu ihrem Teile das Ganze, eben das Heilige, vertritt“ (23), mag ihm sogar jeder wirklich greifbare Sinn der „Heiligkeit des Rechtes“ zu entschwenden scheinen. Sch.s Überlegungen umkreisen in mannigfaltigen Windungen wesentliche Grundlagenprobleme der Rechtswissenschaft; immer wieder zeigt er überraschende Verbindungen auf. Klugen Urteilen begegnet der Leser in Fülle, manchmal auch merkwürdigen; und wenn er sich von den Eigenheiten der Schönfeldschen Art nicht stören läßt und an einigen Punkten besser zu unterscheiden weiß, als es der Autor selbst tut, kann ihm die Lektüre Gewinn und vielleicht auch Genuß bereiten. Hartmann

Strauss, L., *Droit naturel et histoire* (Recherches en sciences humaines, 5). 8^o (389 S.) Paris 1954, Plon. 1350.— Fr. — Der Verf. mußte 1933 aus Deutschland nach Amerika auswandern und ist jetzt Professor für Staatsphilosophie (Political Philosophy) in Chicago. Das vorliegende Werk, zuerst in englischer Sprache veröffentlicht (*Natural Right and History*, Chicago 1953), ist jetzt auch ins Deutsche übersetzt (*Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956, Koehler). In der Einleitung betont St. die Notwendigkeit des Naturrechts; gäbe es kein Naturrecht als vom positiven Recht unabhängigen Maßstab des Gerechten und Ungerechten, dann könnte man kein positives Gesetz mehr ungerecht nennen (15). Trotzdem ist das

Naturrecht heute Parteisache geworden; auf der einen Seite stehen „die Liberalen der verschiedenen Schattierungen, auf der anderen Seite die katholischen und nicht-katholischen Schüler des hl. Thomas“ (20); den letzteren scheint sich der Verf. zuzurechnen. Angegriffen wird das Naturrecht auf Grund der Geschichte, die tiefgreifende Unterschiede in den Rechtsauffassungen zeigt, und auf Grund des Gegensatzes von Tatsachen und Werten (Max Weber). In den beiden ersten Kap. unterzieht St. diese Einwände des Rechtspositivismus einer scharfsinnigen Gegenkritik. Die folgenden vier Kap. sind Einzeluntersuchungen zur Geschichte des Naturrechtsgedankens gewidmet, und zwar behandelt das 3. Kap. den Ursprung des Naturrechtsbegriffes, das 4. Kap. das klassische Naturrecht (Sokrates, Platon, Aristoteles, die Stoiker, Thomas von Aquin), das 5. Kap. das moderne Naturrecht bei Hobbes und Locke, das 6. Kap. die Krise des modernen Naturrechts bei Rousseau und bei dem englischen Staatsmann Edmund Burke († 1797). Der letztere wendet sich gegen den Doktrinarismus der „Pariser Philosophen“ und die Willkür, mit der die Französische Revolution auf Grund „naturrechtlicher“ Theorien eine „beste“ Verfassung künstlich zurechtmachte, und preist im Gegensatz dazu die gewachsene britische Verfassung und die Klugheit des Staatsmannes, der sich nicht durch abstrakte Theorien, sondern durch die konkrete Erfahrung bestimmen läßt. So wird er zum Vorläufer der historischen Rechtsschule. Er beachtet aber zu wenig, daß die Klugheit, der „Gott dieser unteren Welt“ (Burke), nicht ohne eine Kenntnis der „oberen Welt“, d. h. nicht ohne eine echte Theorie, erreicht werden kann (331 f.). — Ob die Deutung, die St. der Naturrechtslehre Lockes und namentlich Rousseaus gibt, in allem zutreffend ist, kann hier nicht untersucht werden. Seine Bemerkungen über die allzu enge Bindung der thomistischen Naturrechtslehre an die Theologie bedürften in einer allseits ausgewogenen Theorie des Verhältnisses von Natur und Gnade der Ergänzung und z. T. auch der Berichtigung. de Vries

Ritter, Kl., Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus (Glaube und Forschung, 10). gr. 8^o (128 S.) Witten-Ruhr 1956, Luther-Verlag 5.80 DM. — Wenn man der Überzeugung ist, daß die Naturrechtsfrage, um mit E. Fechner zu sprechen, die „Kernfrage aller Rechtsphilosophie“ ist, wird man eine Dissertation, die klarmachen will, daß der Gegensatz von Naturrechtsdenken und rechtspositivistischem Denken ein „Scheinproblem“ sei (74), mit einer gewissen Zurückhaltung betrachten. Aber man wird nicht leugnen, daß die Arbeit von R., ursprünglich Marburger Dissertation (1951), später in die Reihe der Evangelischen Forschungsakademie Christophorusstift aufgenommen, in einer gewissen Weise „Rang und Reiz“ besitzt — um die Worte zu wiederholen, die H. Dombois in seinem Vorwort gebraucht. Sie geht die Naturrechtsproblematik im wesentlichen von der erkenntnistheoretischen Seite an, und es ist ein Vorzug, daß R. mit Entschiedenheit erklärt, Naturrecht im eigentlichen Sinne sei nur da behauptet, wo an allgemeinverbindlichen, zeitüberlegenen materialen Rechtsprinzipien und ihrer Erkenntnismöglichkeit festgehalten wird. Er findet innerhalb der jüngsten großen Rückwendung zum Naturrecht nicht sehr viele, die diesen Begriff von Naturrecht vertreten, und das ist wohl richtig. Aus den Formen, die das Naturrechtsdenken in der letzten Zeit gefunden hat, wählt er drei aus: als die typisch katholische die Darstellung von H. Rommen (der für einen Jesuiten gehalten wird, 22) in seinem Buche über die ewige Wiederkehr des Naturrechts, als die von evangelischer Seite, die verhältnismäßig am deutlichsten sich in die große Tradition stellt, das Buch von E. Brunner: „Gerechtigkeit“, und schließlich als Hauptbeispiel des „profanen Naturrechtsdenkens“ H. Coings Aufbau, vor allem nach dem ersten Entwurf (Die obersten Grundsätze des Rechts, 1947). Die Kritik, die R. jeweils übt, am ausführlichsten gegen Coing, wo sie sich zu einer Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Ethik N. Hartmanns ausweitet, verrät Scharfsinn, und der Wert des Buches liegt wohl hauptsächlich in der Unerbittlichkeit, mit der er kritisch die Argumente für das Naturrecht im oben angegebenen strengen Sinne auf ihre Haltbarkeit prüft. Leider ist er in seinem Vorgehen nicht kritisch genug. Man hat zur Kenntnis zu nehmen, daß bestimmte protestantische Auffassungen in seiner Haltung mitwirken, die an einzelnen Stellen deutlich ausgesprochen sind; wenn er aber von der „Nichtigkeit der Vernunft als Eigenmacht des Menschen“ (80) schreibt, wird eine Aussage,

die von dorthier kommt, im Raume des Denkens zu einer philosophischen, die unbewiesen und unbeweisbar ist: Vernunft als Fähigkeit der Einsicht, die auch das Naturrecht begründet, hat mit Eigenmacht des Menschen in einem negativen Sinne nichts zu tun. Ein anderes Mißverständnis ist es, wenn gesagt wird, daß derjenige, der am Naturrecht als „zeitlos gültiger Wahrheit“ festhält, damit „der Lebensaufgabe argumentierend beikommen“ wolle (111). Über das Verhältnis, das nach katholischer Auffassung zwischen der Naturrechtserkenntnis der Vernunft und dem Glauben an die Offenbarung besteht, ist R. im Unklaren geblieben. Stark ist er von Kant bestimmt, und da ist er ziemlich unkritisch (z. B.: Das Verbot positiver Aussagen über das Ding-an-sich ist seit Kant unbestritten [72]; wir wissen (!) seit Kant, daß unsere Vernunft streng objektiver Erkenntnis nicht fähig ist [78]). Ebenso fehlt die notwendige Kritik gegenüber den Vorstellungen, die R. sich über die von ihm dargestellte und kritisierte Naturrechtslehre der philosophia perennis gemacht hat. Er spricht von dem „naiven Realismus“ der thomistischen Lehre, weil sie die Realität absoluten Seins grundsätzlich für beweisbar hält (74); für diesen „scholastischen Realismus“ gilt ihm der ontologische Gottesbeweis als charakteristisch (92), was er sehr unkritisch von Windelband übernimmt, ebenso wie dessen merkwürdige Aussage, daß jene Lehre das Sein der Wahrnehmungsdinge auf ein Teilhaben an Begriffen zurückführe. Seine eigene Wiedergabe des Realismus, die ihm als seit Kant kritisch erledigt gilt, begründet den Vorwurf, daß ihm die metaphysischen Grundlagen der in Frage stehenden Naturrechtslehre nicht recht verständlich geworden sind (während er offensichtlich von den zugehörigen erkenntnistheoretischen Bemühungen überhaupt nichts weiß). Was er S. 23 und an einigen anderen Stellen als allgemeine Charakteristik des Realismus vorlegt, ist ziemlich sonderbar, und wenn darin der Satz steht, die zu metaphysischer Bedeutung erhobene Begriffspyramide gipfele nach jener Lehre in dem Begriff Gottes als dem Allgemeinen, so hat er damit einen Satz wörtlich übernommen, der ein Urteil Windelbands über Scotus Eriugena (!) enthält (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 243), der aber, (mit einigen anderen Aussagen Windelbands über Eriugena) auf den Realismus der scholastischen Philosophie übertragen, ein noch größeres Mißverständnis darstellt. Auf dieser Basis baut sich die Kritik R.s am Naturrecht der christlichen Philosophie auf. Trotzdem bleibt bestehen, daß das Ganze seinen Wert hat als Überlegung eines in manchen Punkten scharfblickenden Juristen. Seine eigene Lösung geht in die Richtung einer Erkenntnistheorie, für die die letzten Gewißheiten, aus denen der Mensch lebt, aus einem Glauben hervorgehen, der in einer nicht recht durchsichtigen Weise mit dem religiösen Glauben in Beziehung gesetzt wird.

Hartmann

Lochner, G. W., Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie. 80 (169 S.), Zürich 1954, Zwingli-Verlag. 10.— DM. — Nach einer Darstellung der Eigentumslehre und Eigentumsproblematik Luthers, Zwinglis und Calvins (15—54) gibt Verf. einen Überblick über die Auffassungen vom Eigentum im Geisteskampf der Gegenwart (55—169). Besonders eingehend und sachlich ausgezeichnet wird Karl Marx behandelt (70—98), worauf als liberales Gegenbild von heute W. Röpke folgt (99—120). Anschließend wird „die römisch-katholische Lehre vom Eigentum“, tatsächlich die Lehre der Sozialenzykliken Leos XIII. und Pius' XI., mit ebensoviel Sympathie wie klugem Verständnis dargelegt (121—140), woran sich verhältnismäßig knappe Ausführungen über das Eigentumsproblem bei neueren evangelischen Theologen, u. a. G. Wunsch, E. Brunner und K. Barth (141—156) und ein eigener Ausblick des Verf.s „Glaube und Eigentum“ (157—169) schließen. Das Buch enthält eine Menge treffsicherer Analysen und kluger Würdigungen. Vom Boden der katholischen Soziallehre werden nur an ganz wenigen Stellen Einwendungen zu erheben sein. Einem Irrtum ist Verf. erlegen, wenn er glaubt, Pius XI. verurteile den Streik (138, Anm. 35) oder befürworte den „Korporationenstaat“ (128 und nochmals 158); der Papst beschreibt den faschistischen Korporationenstaat, um ihn abzulehnen, und stellt ihm entgegen die Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft durch die ‚ordines‘, was wir in heutiger Sprechweise wohl am besten mit ‚organischem Pluralismus‘ wiedergeben können. Gern sei dem Verf. eine von ihm gestellte Frage (52, Anm. 80) beantwortet: Die bei Zwingli und wiederum bei Pius XI. begegnende Wendung ‚homo natus ad laborem sicut avis ad volatum‘ hat

ihre „gemeinsame Quelle“ in der Vulgataübersetzung von Job 5, 7; daß der Papst in der Enzyklika diese Fundstelle nicht angibt, läßt erkennen, daß man in Rom darüber im Bilde ist, daß der Urtext etwas anderes besagt.

v. Nell-Breuning

Tautscher, A., Wirtschaftsethik (Handbuch der Moraltheologie, Hrsg. M. Reiding, Bd. 11). 8^o (XVI u. 264 S.), München 1957, Hueber. — An Wirtschaftsethiken haben wir nicht viel Auswahl. Vom 13.—17. Jhd. hatte die Moraltheologie auf diesem Gebiet bedeutende Leistungen aufzuweisen; die Entwicklung der modernen Wirtschaft hat sie jedoch fast völlig sich selbst überlassen, so daß heute die Fachleute der Wirtschaftswissenschaft, soweit sie überhaupt daran interessiert sind, sich selbst ihre Wirtschaftsethik zimmern müssen. So legt denn hier T., Ordinarius für Wirtschaftswissenschaften in Graz, dankenswerterweise ein allerdings nur schmales Bändchen „Wirtschaftsethik“ vor, in dessen begrenztem Raum leider nur eine streng gesichtete Auswahl wirtschaftsethischer Probleme behandelt werden kann. Die Lehre vom wirtschaftlichen Sollen muß natürlich eine bestimmte Auffassung vom wirtschaftlichen Sein unterstellen. Wer das, was in der Wirtschaft ist und sein kann, zum Teil anders sieht als T., muß notwendig insoweit auch zu anderen Folgerungen gelangen hinsichtlich dessen, was in der Wirtschaft sein soll. T. kommt von der Kameralistik her und neigt dazu, ein verhältnismäßig hohes Maß von wirtschaftspolitischen, man möchte sogar lieber sagen: von „wirtschaftspolizeylichen“ Eingriffen als unerläßlich anzusehen, um eine Verkehrswirtschaft funktionsfähig zu machen und zu erhalten. Das färbt nicht nur, was selbstverständlich ist, auf seine Auffassung über die ethische Fundierung der Wirtschaftspolitik ab, sondern auch auf die von ihm für das Verhalten der Wirtschaftssubjekte aufgestellten Normen. Wer weniger kameralistisch denkt, wird in nicht wenigen Punkten zu anderen Aufstellungen kommen. T.s Sprache verbindet Knappheit mit hoher Prägekraft. Seine Sätze sind kurz, fast nur Hauptsätze; selten ist ein Satz länger als drei Zeilen. Diese Schreibweise hat ihre großen Vorzüge, dafür allerdings auch den schwerwiegenden Nachteil, daß die oft sehr komplizierten und subtilen Dinge dem Leser ebenso einfach erscheinen werden wie der Satzbau. Aus diesem Mangel an Differenzierung dürften sich auch sowohl gewisse unausgeglichenen Widersprüche als auch umgekehrt die Tatsache erklären, daß in verschiedenen Zusammenhängen fast bis aufs Wort die gleichen Ausführungen wiederkehren. Grundsätzliche Bedenken habe ich gegen die Art, wie T. den Begriff „Leistung“ verwendet, der in verschiedenen Bedeutungen schillert und manchmal auf bloße Zurechnung hinausläuft, nichtsdestoweniger aber als offenbar für unangreifbar gehaltene Begründung von Rechtsansprüchen herhalten muß, so besonders auffällig in der Zinsfrage (115 ff.). Diese und andere Einwendungen können nicht davon abhalten, dieser Neuerscheinung sich zu freuen; seinen Zweck, „in manchen Wirtschaftlern das Verständnis für Ethik anzuregen und in (?) manchen Ethikern den Zusammenhang der Ethik und Wirtschaft klarzulegen“ (Vorwort), wird Verf. gewiß erreichen.

v. Nell-Breuning

Maturi, G., Il problema giuridico della comunità internazionale. gr. 8^o (XI u. 210 S.) Milano 1956, Giuffrè. — Zwar hat die von der Völkerrechtskommission der UN ausgearbeitete „Erklärung der Rechte und Pflichten der Staaten“ (1949) nicht zu einer Deklaration der Generalversammlung ähnlich der über die allgemeinen Menschenrechte (1948) geführt; aber der Entwurf bleibt doch ein wichtiges Dokument innerhalb der gegenwärtigen Entwicklung des völkerrechtlichen Denkens, sosehr er, im Hinblick auf den ursprünglich gesetzten Zweck, nicht nur von wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch von aktuellen politischen Rücksichten mitbestimmt war. Es hat darum seinen guten Sinn, diese Arbeit der von der Generalversammlung der UN gewählten 15 Völkerrechtler zum Gegenstand einer grundsätzlichen Untersuchung zu machen (vgl. Schol 27 [1952] 504—525). M. tut das in einer ausführlichen Weise. Dabei beschränkt er sich auf die allgemeinen philosophischen Probleme der Grundrechte der Staaten, ohne auf die Bestimmung und Abgrenzung einzelner Rechte und Pflichten weiter einzugehen. Vorausgeschickt ist ein ziemlich ausführlicher Bericht über die Entstehung des Erklärungsentwurfs der UN,

der aus den amtlichen Veröffentlichungen geschöpft ist; auf die völkerrechtlichen Grundentscheidungen, die durch den Entwurf hindurchgehen, nimmt M. in seiner ganzen Arbeit Bezug. Sachlich entwickelt er eine philosophische Grundlegung des Völkerrechts, in geschickter Auseinandersetzung mit abweichenden Positionen bedeutender Juristen, wie z. B. der Leugnung der Rechtspersönlichkeit des Staates durch Scelle, oder dem Souveränitätsbegriff Kelsens. Für die Entfaltung der naturrechtlichen Fragen über die Struktur der Staatengesellschaft und ihrer Rechtsordnung liefert die Arbeit einen beachtenswerten Beitrag. Um ein besonderes Problem hervorzuheben: M. vertritt in einem eigenen kurzen Kapitel die These, daß nur die Staaten als Subjekte des Völkerrechts anzusehen seien. Hier scheint doch eine genauere Durchführung notwendig. Ob im positiven Völkerrecht den Individuen Rechtssubjektivität zukommt, ist eine Frage, deren Beantwortung wesentlich von der Gestaltung eben dieses Völkerrechts abhängt; die Ansicht, daß auch Einzelpersonen Subjekte des geltenden Völkerrechts sind, gewinnt in der heutigen Völkerrechtswissenschaft an Anhang. Für die naturrechtliche Frage, die M. doch wohl im Auge hat, ist entscheidend, wie man „Völkerrecht“ im Ganzen der Naturrechtsnormen abgrenzt. Damit wird eigentlich das Problem zu einer Definitionsfrage. Sachlich bleibt unbestreitbar, daß die menschliche Person, wo sie überhaupt einbezogen wird, auf jeder Ebene des Rechts Träger ursprünglicher Rechte und nicht nur Rechtsobjekt ist. Ihre Rechte sind auch den Staaten, dem eigenen wie den fremden, gegenüber selbständig, ebenso wie sie für die Verletzung fremder Rechte auch in der internationalen Ordnung verantwortlich bleibt, z. B. für Verbrechen gegen den Frieden. Die naturrechtliche Forderung eines entsprechenden Schutzes oder einer entsprechenden Ahndung besteht, wenn sie auch erst durch positive Regelung realisiert werden kann. Es hat aber nicht viel Sinn, dieses Problem, wie M. es tut, an den Rand zu schieben und als Ergebnis einer „anormalen Situation“ zu erklären, während „normalerweise“ die Rechte des Individuums international durch den Staat, dessen Angehöriger es ist, vertreten seien. — Von der umfangreichen völkerrechtlichen Literatur über Weltorganisation oder Souveränitätsprobleme sind berechtigterweise nur die wichtigsten Werke herangezogen worden. Bedauerlich ist, daß das Buch von A. Vonlanthen: Die völkerrechtliche Selbstbehauptung des Staates (Freiburg/Schw. 1944) keine Berücksichtigung gefunden hat; in ihm wird die Frage der Grundrechte der Staaten im einzelnen und in ihrer allgemeinen Bedeutung für die Gesamtauffassung des Völkerrechts ausführlich behandelt, und zwar von einem jungen Juristen, dem es gerade auf die Herausarbeitung der naturrechtlichen Begründung ankam. Seine sorgfältigen Gedankengänge hätten dem Verf. nützliche Gesichtspunkte liefern können. — Noch ein anderes, von M. nicht angeführtes Buch sei erwähnt, das in der Zielsetzung sich weithin mit der Absicht M.s deckt: R. Bernier, L'autorité politique internationale et la souveraineté des États (Montréal 1951), eine philosophische Untersuchung über die innere Struktur der politischen Ordnung überhaupt. Sie zieht mehr, als es M. tut, die klassische Grundlegung vor allem bei Vitoria heran (allerdings in einer nicht einfachhin zu rechtfertigenden Entgegensetzung zu Suárez) und gibt eine Analyse des Politischen, nach der die Forderung des Pluralismus der staatlichen Gewalten und der Einheit einer umfassenden höchsten Autorität aus dem Wesen des Politischen folgt. — Der Einwand gegen alle Überlegungen solcher Art über die zukünftige überstaatliche Einheit der Welt liegt natürlich nahe. M. kommt kurz auf die realen Schwierigkeiten der Entwicklung zur überstaatlichen Gemeinschaft zu sprechen (190 f.); Bernier setzt sich ausdrücklich mit dem Einwand auseinander (174 ff.). Beide haben recht darin, daß alle Schwierigkeiten, selbst die gegenwärtige Unmöglichkeit der Realisierung den Wert der grundsätzlichen Klärung des Zieles nicht beeinträchtigen. Das philosophische Eindringen in die innere Struktur der politischen Ordnung, die sich aus der Natur menschlichen Zusammenlebens ergibt, hat ihren Wert für sich, und zwar einen Wert, der nicht nur im Raum des reinen Gedankens liegt; man vergleiche den Nachdruck, mit dem der gegenwärtige Papst diese Idee der Welt als eine reale Forderung vorgehalten hat. Natürlich bleibt zu bedenken, daß mit den grundsätzlichen Überlegungen die Gesamtfrage der Völkergemeinschaft nur von einer Seite aus angegangen ist. Die geschichtlichen und politischen Faktoren verlangen nicht weniger Beachtung.

Hartmann

Soder, J., Die Idee der Völkergemeinschaft. Fr. de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts (Völkerrecht und Politik, 4), 8^o (XIV u. 143 S.) Frankfurt/M. 1955, Metzner. 14.40 DM. — Grundsätzlich in ähnlicher Richtung wie die Arbeiten von Maturi und Bernier geht das Buch von S. Es sucht auch eine Philosophie der Ordnung der Völkergemeinschaft und damit eine Grundlegung des Völkerrechts zu entwickeln; aber es tut das nicht in einem rein systematischen Aufbau, sondern in einer Darstellung der Gedanken Fr. de Vitorias. Vieles läßt sich zum Lobe dieser Untersuchung sagen. Sie ist mit Anteilnahme an der Gestalt und den großen Ideen des Spaniers geschrieben und gliedert sich in die Reihe der Bücher ein, die in den letzten Jahrzehnten den Ruhm des Begründers des modernen Völkerrechts neu haben erstrahlen lassen; obgleich das Buch eine Erstlingsarbeit ist (eine Münchener Dissertation, zu der A. Dempf die Anregung gegeben hat), bildet sie einen ansehnlichen Beitrag in der Vitoria-Literatur und besonders eine Bereicherung der deutschen Vitoria-Forschung, die bisher noch kaum eine so ausführliche Monographie aufzuweisen hatte. Auf diese außerdeutsche, besonders die reiche spanische, hat der Verf. (der Brasilianer deutscher Abstammung ist) in großem Maße zurückgegriffen. Wichtig ist außerdem, daß S. nicht nur die bekannten Texte Vitorias zu seiner Staats- und Völkerrechtslehre und das weniger bekannte, von B. de Heredia aufgefundene Fragment *De temperantia*, sondern auch seinen Thomas-Kommentar zur *Secunda Secundae* als Hauptquelle seiner Rechtsphilosophie heranzieht. Im ganzen zeichnet sich die Arbeit bei aller Begeisterung für den Gegenstand, die vor allem in der Darlegung der Grundidee des *Orbis* sich äußert, durch eine saubere und sorgsame Interpretation aus. So großartig und so fruchtbar die Idee des *Orbis* erscheint, S. betont, daß Vitoria selbst über den Ansatz nicht hinausgegangen ist, der noch manches vermissen läßt; von einer „organisierten“ Völkergemeinschaft könne man bei ihm nicht ohne weiteres reden (65). Zu fehlen scheint in der Entwicklung der *Orbis*-Idee eine Behandlung der Frage, wie bei Vitoria die Staaten und ihre Autoritätsträger in bestimmter Weise als Organe der Völkerrechtsgemeinschaft auftreten. Die Auffassung, daß die Völkergemeinschaft, anders als der Staat, ohne Organe denkbar sei (64), ist doch wohl unzureichend: sie braucht, wie die Geschichte zeigt, nicht notwendig eigene, supranationale Organe, aber Organe zum Handeln hat sie notwendig wie jede Gemeinschaft, und es ließe sich doch wohl aus Vitoria zeigen, wie er in den *principes* der Staaten diese unerläßlichen Organe erkennt. — Ein anderer Beweis der sorgfältigen Analyse findet sich in der Darlegung der Lehre über das *ius gentium*. S. erkennt an, daß Vitoria hier zu keiner vollen Klarheit durchgedrungen ist. Etwas Ähnliches gilt von der Erörterung der Lehre Vitorias über den Staatszweck, die zwischen der Treue zur Tradition und neuen Einsichten steht (36); daß allerdings die Beschränkung des Staatszwecks auf das zeitliche Wohl dieses mit dem „materiellen“ Glück der Menschen gleichsetzen soll, leuchtet nicht ein. S. vertritt, daß Vitoria das Individuum als Subjekt des Völkerrechts erkannt habe und damit in engster Beziehung zu einer heute sich ausbreitenden Meinung sei; etwas auffällig ist, daß das Kapitel II: „Die Subjekte der Völkergemeinschaft“ nur die Staaten behandelt, während die Individuen als Rechtssubjekte in anderem Zusammenhang genannt werden (60 ff.). Sehr kurz ist im 6. Kapitel die Lehre von den Grundrechten der Völkerrechtssubjekte wiedergegeben; bei der Wichtigkeit, die diese Gedanken Vitorias haben, wäre vielleicht mehr zu erwarten gewesen; die großen Ideen Vitorias über die Gerechtigkeit im Kriege hätten sich wohl weiter entfalten lassen, als es mit der kurzen Bemerkung S. 141 geschehen ist. Bedeutsam erscheint auch Vitorias Anschauung über den Notwendigkeitscharakter des Naturrechts (114): *necessitate naturali, quia tota natura simul non posset illud tollere sine auctoritate divina*. Dieser Gedanke, der nur kurz erwähnt wird, ist wichtig einmal für die Geschichte des Naturrechts, aber auch für die Stellung Vitorias zu Thomas und dem Thomismus und für die anderen Einflüsse, unter denen sich sein Denken entwickelt hat. S. selbst nennt eingangs (9 ff.) Nominalismus, Humanismus und Thomismus als Quellen der geistigen Welt Vitorias.

Hartmann