

zur Aufnahme (dialektischer) philosophischer Wahrheit ungeeignet ansieht und daher transzendieren muß. Doch auch Thomas weiß in etwa um diese Probleme, er fordert eine Durchbrechung des „modus loquendi“ in den Aussagen über Gott, wie schon in jenen über die „Seinsprinzipien“ überhaupt (die entia „quibus“). Der Verfasser hat recht, wenn er schreibt, Metaphysik involviere bis zu einem gewissen Grade „the violation of actual linguistic usage“ (163).

Moderne scholastische Metaphysik wird sich dieser Fragen thematischer und systematischer als bisher annehmen müssen.

H. O g i e r m a n n S. J.

R i t z e l, W., *Fichtes Religionsphilosophie* (Forschungen z. Kirchen- und Geistesgesch., N. F. 5). 8<sup>o</sup> (200 S.) Stuttgart 1956, Kohlhammer. 12.— DM.

Die scharfsinnigen, nicht immer leicht lesbaren Ausführungen R.s stellen einen interessanten Versuch dar, Fichte aus der Perspektive des Neukantianismus zu verstehen. Nach einer Einleitung, über die noch zu sprechen sein wird und zu der eigentlich auch noch der Paragraph über das kritische Anliegen gehört, werden zunächst die *Religionslehren der „kritischen“ Denker*, d. h. Kant und der junge Fichte in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792), vorgestellt (1. Kap.) und am strengen Maßstab der „Kritik“ gemessen, dem sie beide nicht standhalten können; Kant nicht, weil er das Eigentliche der Religion „außerhalb“ der Vernunft ansiedelt (59—61 64), Fichte nicht, weil er die Religion zur Bedingung der Moralität macht und damit deren Würde schmälert (57—59 64—65). Schuld an Kants Unzulänglichkeit ist seine Annahme eines Dinges an sich, das alles möglich macht und sich jeder Kritik entzieht (61 65). Das Wissen eines endlichen Subjekts wird zwar in jeder Erfahrung durch ein ihm Gegebenes bestimmt; aber die Voraussetzung dafür, daß ein Subjekt derart bestimmt wird, ist die, „daß es sich als freies, autonomes, nur der Vernunft verpflichtetes Subjekt bestimmt — dazu nämlich, Erfahrung zu machen“ (70). Von diesem Standpunkt des Idealismus aus ist die weitere Religionsphilosophie Fichtes zu verstehen, der für die Zeit von 1794—1801 das 2. Kap., für die Zeit seit 1801 das 4. Kap. gewidmet ist.

Was die umstrittenen zwei *Phasen der Entwicklung Fichtes* angeht, so betont R. die Identität des Anliegens in beiden Phasen, d. i. das Ringen um das Problem der Synthese von Freiheit und Aposteriorität. Die Rede Fichtes vom Sein bedeutet nicht eine Ableitung der besonderen Seinsweisen von ihm als einer Thesis, wie die „gängige“ (sprich: rationalistische) Ontologie verfare, sondern die normative Bindung des Freiheitslebens an die Hypothese des absoluten Seins als den letzten Grund aller Freiheit, so daß das Ich zwischen einem doppelten Nicht-Ich steht, einem, das es voraussetzt, und einem, das es in Kraft dieser Voraussetzung selbst setzt (156). Dieses „Sein“ bedeutet jedoch nach R. nur die Idee der Geltung und Verbindlichkeit überhaupt.

Das 3. Kap., das zwischen die Darstellung der beiden Phasen der Fichteschen Philosophie eingeschoben ist, behandelt *Schleiermachers „Reden über die Religion“*. Die Notwendigkeit, auch Schleiermacher in die Untersuchung einzubeziehen, ergibt sich aus dessen Anspruch, die Transzendentalphilosophie zu „ergänzen“ (113), ein Ansinnen, das diese ablehnen muß, was nur möglich ist, wenn sie ihrerseits das zu begründen vermag, was in jener angeblichen Ergänzung beschlossen war. Schleiermachers Hauptsünde ist, daß er auf ein substantialistisch gefaßtes Urwesen zurückgreift und in den Begriffen des Subjekts, der Geltung und der Funktion Ableitungen aus diesem Wesen zu erfassen vermeint (150). Die idealistisch gefaßte Spekulation hingegen, das absolute Wissen, in dem die Spekulation die Möglichkeitsbedingung ihrer selbst ist und als deren Differenzierung sie sich erfaßt, ist Religion (163), ja sogar „Mystik“, als Innwerden des ganz und gar Ungegenständlichen. Das absolute Wissen (Gott) hat jedoch kein eigenes getrenntes Sein, sondern lebt nur in seiner Funktion, Möglichkeitsbedingung des relativen Wissens zu sein. Das Mittel, um in die Einheit des Lebens mit Gott einzudringen, ist der Glaube an Jesus, der die Verkörperung (besser: eine der möglichen Verkörperungen) der Idee der Menschheit darstellt. Wer aber die Seligkeit (jene Einheit mit Gott schon in dieser Zeit) erlangt hat, bedarf der Vermittlung Jesu nicht mehr.

Wir glauben es R. gern, wenn er sagt, das Christentum, das Fichte seiner Philo-



sophie einverleibt hat, sei nicht identisch mit dem Christentum, wie es sich selbst versteht. Diesem gerecht zu werden, ist nach R. (vgl. Einleitung) der Philosophie überhaupt nicht möglich, da dies mit ihrem Selbstverzicht gleichbedeutend wäre. Beide, die Philosophie und der christliche Offenbarungsglaube, stellen einen Totalitätsanspruch, der es ihnen verwehrt, sich gegenseitig gelten zu lassen. Uns will scheinen, daß R. hierbei sowohl Philosophie wie christlichen Offenbarungsglauben mit bestimmten historischen Formen derselben gleichsetzt. Wenn es sich z. B. herausstellen sollte, daß Sein zwar *auch* Idee von Verbindlichkeit überhaupt, *aber nicht nur* ist, und wenn das absolute Sein und Wissen zwar *auch* Hypothese und Möglichkeitsbedingung der Spontaneität und Freiheit endlicher Subjekte ist, *aber nicht nur* dieses, dann muß zwar jede Philosophie immer noch die Forderung stellen, daß eine Religion, die sich auf Offenbarung beruft, sich als von der absoluten Vernunft kommend ausweist (was, wenn es sich wirklich so verhalten sollte, keineswegs gegen die Würde der Gottesboten ist), nicht hingegen wird die Philosophie ihren Wesensanspruch aufgeben, wenn sie anerkennt, daß sie trotz ihrer formalen und absoluten Selbstgewißheit dennoch nicht über geoffenbarte Inhalte zu urteilen vermag, sofern diese weder in sich widersprüchlich sind noch zu anderen notwendigen Wahrheiten in Widerspruch stehen.

W. Br u g g e r S. J.

W e h r l i, F r., *Hieronimos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register* (Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, 10). gr. 8<sup>o</sup> (200 S.) Basel-Stuttgart 1959, Schwabe. 32.— DM.

Der Schlußband der großen Peripatetiker-Ausgabe von W. setzt zunächst das Text- und Kommentarwerk der bisherigen Bände, über die in Schol 34 (1959) 120 f. berichtet wurde, fort; von Hieronimos von Rhodos und von Kritolaos mit seinen Schülern Ariston dem Jüngeren und Diodoros von Tyros werden je gegen 70 Fragmente vorgelegt und erläutert (5—91). Das Gesamtwerk wird erschlossen durch vier Register und eine Konkordanz der verschiedenen Fragment-Ausgaben (129—200, einschließlich 3 Seiten Nachträge).

Von besonderem philosophischem Interesse ist naturgemäß der gedrängte Überblick des sachkundigen Herausgebers über die Leistung der vorchristlichen Peripatetiker (93—128): Für die bestürzende Tatsache, daß die ontologischen Prinzipien des Meisters die zweite Schülergeneration nicht überdauert haben (hierzu in diesem Heft z. B. 30 43), sucht W. den Grund zunächst in der Uneinheitlichkeit des philosophischen Lebenswerkes des Aristoteles selber. Neben den exoterischen, platonisierenden Dialogen der Frühzeit mit ihrem glühenden Bekenntnis zu einem religiösen Jenseitsglauben steht die wissenschaftlich-esoterische Tradition der großen Lehrschriften, deren Grundgedanke durch die immanente Interpretation der platonischen Ideenlehre gewonnen wurde; durch die immer entschiedeneren Zuneigung zur Empirie hinwiederum habe die spekulative Gesamtlehre der Pragmatien eine Lockerung erfahren, die noch sinnfälliger wäre bei Erhaltung aller in den Katalogen bezeugten naturwissenschaftlichen Einzelschriften. Unter den späteren Peripatetikern war es allein Eudemos, der unter Verzicht auf alle exoterische Schriftstellerei die wissenschaftlich-systematische Tradition des Aristoteles zu erneuern versuchte. Im übrigen ging die Schule immer mehr dazu über, ohne Rücksicht auf eine einheitliche philosophische Ausrichtung die einzelnen Disziplinen vor allem naturwissenschaftlicher Art auszubauen. Zugleich befließigte man sich, dem Zug der Zeit entsprechend, angeregt auch durch persönliche Beziehungen zur Akademie, der exoterisch-volkstümlichen Darstellungsart, wie sie die aristotelischen Frühdialoge kennzeichnet. W. zeigt nun, wie sich auf den verschiedenen Gebieten, auf denen sich Peripatetiker betätigten — von Physik über Botanik und Psychologie zu Tugendlehre, Philosophiegeschichte und Literaturkunde —, die beiden Faktoren einzelwissenschaftlichen Interesses, das auf Publizität ausgeht, auswirken, etwa in einer zoologischen Mirabilien-Literatur oder in anekdotisch ausgeschmückten Philosophen- und Dichterbiographien. Wir können den Darlegungen und Nachweisen hier nicht im einzelnen folgen. Hauptstücke der aristotelischen Spekulation, wie die Lehre vom unbewegten Bewegter, sind bei Eudemos erhalten, bei Straton von Lampsakos, der „sich auch auf allen anderen Gebieten freier bewegt zu haben“ scheint (100), aufgegeben.