

die hergebrachten *Termini technici* bei der christlichen Übernahme umgedeutet, wie bewußt das zu übernehmende platonische Gedankengut selektiert wurde, nachdem schon vorher insofern eine Selektion stattgefunden hatte als in die mittelplatonische Schultradition, von der diese Christen ihren Platonismus beziehen, an platonischen Motiven vor allem das eingegangen war, was dem religiösen Bedürfnis der Zeit entsprach (148). Eine sehr bemerkenswerte Gegenüberstellung von Clemens Alexandrinus und Origenes (154—157) und eine vorzügliche Unterscheidung der beiden Typen der Integrierung neuplatonischer Gedanken, des östlichen und des westlichen (161) — ganz abgesehen von der sehr beherzigenswerten Mahnung, daß der Sachverhalt im Grunde genommen von Schriftsteller zu Schriftsteller verschieden ist (159) und von Fall zu Fall gesondert untersucht zu werden hat —, wird die künftige Forschung immer vor Augen haben müssen, wenn sie dem eigentlichen Problem gerecht werden will, das in der Assimilierung des griechischen Gedankenguts durch das Christentum liegt, und sich nicht in der Konfrontierung einzelner Texte und in der Verfolgung der Geschichte künstlich isolierter Motive (unter Vernachlässigung der wesenhaften Unterschiede des jeweiligen Zusammenhangs, in dem sie stehen) verzetteln will. (Harte, aber berechtigte Worte hat darüber F. Chatillon in der „Revue du Moyen-Age Latin“ 10 [1954] 234 Anm. 19 gesagt.)

Marrous Beitrag über den „Humanismus des Clemens von Alexandria“, der Ertrag einer Durchforschung des Paidagogos des Clemens (gelegentlich der Vorbereitung einer Neuauflage des Werks im Rahmen der „Sources Chrétiennes“) im Hinblick auf seine Idee vom Menschlichen und dessen Krönung im Christlichen, ist mehr eine Analyse von Gedanken des christlichen Platonikers Clemens als der platonischen Tradition im christlichen Bereich. Aber sie ist — dank des Einfühlungsvermögens und der Interpretationsgabe M.s — ein vorzügliches Beispiel für die Art und Weise, wie sich Platonisches und Christliches bei einem Denker amalgamieren, der wohl am weitesten von allen dem Platonismus entgegengekommen ist. So platonisch er denkt, den platonischen Dualismus lehnt er ab (197) und weiß, in einer eindrucksvollen Weise, dagegen den Gesichtspunkt der Heiligung des Kreatürlichen, ja sogar des unbelebten Materiellen geltend zu machen (199). Ein Überblick über die platonische Tradition in der arabischen Philosophie von R. Walzer beschließt dieses überaus wertvolle Buch.

E. I v á n k a

Siegmund, G., *Der Kampf um Gott*. 8^o (262 S.) Berlin 1957, Morus-Verlag. 13.80 DM.

Ziel des Buches ist es, den Kampf zwischen Glauben und Unglauben im Anschluß an das bekannte Goethe-Wort im einzelnen in der Menschheitsgeschichte aufzuzeigen und durch eine Psycho-Analyse auf seine (nicht immer rationalen) Motive zurückzuführen. Um den Analysen die Glaubwürdigkeit zu sichern, kommen die Zeugen des Glaubenskampfes ausreichend selber zu Wort. Insofern stellt das Buch zum Teil eine thematische Anthologie dar. Nach einer Einleitung über den gegenwärtigen Glaubenskampf mit der kommunistischen Ideologie durchläuft das Werk folgende Stationen: Glaube und Unglaube in der vorchristlichen Zeit; der Gott der Offenbarung; Aufklärung und Französische Revolution; Kants tragische Wirkung; die weltanschauliche Revolution des Deutschen Idealismus; die dialektische Philosophie von Hegel und Marx; Nietzsches Kunde vom „Tode Gottes“; die Verschiedenheit des Glaubensniedergangs in Ost und West; es folgt ein abschließendes Kapitel „Krisis“.

Eine Nachzeichnung der einzelnen Phasen des Unglaubens ist im Rahmen einer Besprechung nicht möglich. Im folgenden seien nur einige Bemerkungen zu dem gemacht, was dem Rez. besonders bemerkenswert erscheint oder worin er dem Verf. nicht ganz beipflichten kann. — Gut zeigt der Verf., daß die Wurzeln des Unglaubens schon auf die der religiösen Haltung entgegengesetzte Magie mit ihrem Bestreben der eigenmächtigen Weltbeherrschung zurückgehen (20—27). Treffend werden die Gottesbeweise und ihre Bedeutung für die Scholastik von deren Verfälschung in der Aufklärungszeit abgehoben, wobei man sich vor Augen halten muß, daß der Kritik Kants nur diese verfälschte Gestalt der Gottesbeweise bekannt war (102—108). So gut im ganzen die Kritik des Verf. an Kants Kritik der Gottesbeweise ist, so ist doch der Hinweis auf die Entdeckungsgeschichte des Planeten Neptun wohl nicht am Platze, da der Schluß zwar auf das Nichterfahrene, nicht je-

doch auf das Nichterfahrbare ging. Auch dürfte die Formulierung des Kausalitätsprinzips, wie sie der Verf. gibt (alles Entstehende muß eine Ursache haben), im Hinblick auf einen Gottesbeweis nicht genügen (115). Kant gibt zwar keine Begründung für den kategorischen Imperativ; aber daraus folgt nicht, daß er die Moral auf das alogische Gefühl stellt (117). Der kategorische Imperativ ist für ihn vielmehr eine unmittelbar einsichtige Forderung der praktischen Vernunft. Zu dem Vorwurf der nur formalen Ethik Kants vgl. nunmehr J. Schmucker, *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants*, in: Lotz, *Kant und die Scholastik heute*, 1955, S. 155—205. — In dem Abschnitt „Späte Rückkehr zu Gott“ könnte auch auf den späten Schelling verwiesen werden.

Bemerkenswert ist der Versuch, den der Verf. verschiedentlich schildert, Gott im Namen der Gerechtigkeit oder Sittlichkeit vom Throne zu stoßen. Solches Bemühen steht immer unter der verhängnisvollen und irrigen Voraussetzung, daß Gott entweder ein absolutes Prinzip (etwa der Gerechtigkeit) und dann nicht frei wirkende Person, oder frei handelnde Person und dann nicht absolutes Prinzip der Sittlichkeit sein könne, eine Voraussetzung, die ihrerseits wieder bedingt ist durch den rationalistischen Gedanken einer Seinsordnung, die über Gott und der Welt steht. Denn nur so ist es dem Menschen möglich, Gott sozusagen „zur Ordnung zu rufen“.

Die Ausführungen des Verf. münden in die Feststellung, daß der Anspruch des heutigen Atheismus, Ergebnis der Wissenschaft zu sein, in scharfem Kontrast steht zu der Tatsache, daß dieser Atheismus aus einem affektgeladenen Protest erwächst, für den sachliche Gründe zweitrangig sind, sofern überhaupt ein Ansatz zur Begründung gemacht wird (226 f.). Was die gegenwärtige Lage des Glaubenskampfes angeht, so sieht der Verf. im kämpferischen Unglauben seinerseits einen „neuen“ Glauben, nämlich des Menschen an sich selbst, wobei die Fronten durchaus nicht parallel zu den beiden politischen Machtblöcken verlaufen. Vielmehr hat die kommunistische Ideologie ihre geistigen Wurzeln im Westen (9—13). Verhängnisvoll für diesen Kampf wäre es, wollte man an dem leider weit verbreiteten Vorurteil festhalten, der dialektische Materialismus sei keine Philosophie, weshalb eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihm unnötig sei (14—17). Die Auffassung von der „anti-metaphysischen“ Grundtendenz des Marxismus (14) folgt wohl allzusehr der marxistischen Sprachregelung.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß das Buch eine ausgezeichnete Geschichte der Genealogie des Atheismus ist, wichtiger vielleicht als eine rein theoretische Widerlegung, wenn deren Notwendigkeit auch nicht bestritten werden kann. Zwar beruht die Darstellung nur zum Teil auf unmittelbarer Kenntnis der Quellen, immer jedoch auf einer reichen Kenntnis der einschlägigen Literatur; mehr zu fordern dürfte bei einem so umfangreichen Stoff nicht angebracht sein. Bei einigen Philosophen wird man auch Gedankenmotive herausstellen und belegen können, die in eine andere Richtung weisen, als der Verf. sie aufweist (und eine allseitig referierende Geschichte der Philosophie müßte dem auch Rechnung tragen), aber man wird nicht leugnen können, daß die tatsächliche Stoßkraft der Gedanken und die geschichtliche Auswirkung der behandelten Philosophen in der Richtung erfolgt ist, wie sie der Verf. schildert. Die Charakterisierung kann hier — nicht weniger als in der Kunst — nur durch Weglassung des Nicht-Charakteristischen erfolgen

W. Brugger S. J.

K l e m m t, A., *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*. gr. 8^o (XVI und 596 S.) Hamburg 1958, Meiner. 66.— DM.

K. sieht die Bedeutung Reinholds nicht wie die bisherige Philosophiegeschichtsschreibung ausschließlich darin, daß er erstmals nach Kant eine über dessen Dualismus zurückweisende Einheitsphilosophie begründete und so zum Wegbereiter Fichtes wurde. Fichte habe vielmehr — wie Reinhold selber in seinem späteren Übergang zur „Wissenschaftslehre“ — nur an die offensichtlichsten Mängel der Reinholdschen Elementarphilosophie (EP) angeknüpft. Ihrer eigentlichen Intention nach hätte die EP geradezu in entgegengesetzter Richtung dazu beitragen können, den heraufziehenden Absolutheitsapriorismus des Deutschen Idealismus zu vermeiden, wäre nicht schon von Reinhold selbst der echte Ansatz durch mancherlei Inkonsequenz