

# Aufsätze und Bücher

## 1. Philosophische Gesamtdarstellungen.

### Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie

Valverde, Carl., S. J., *Filosofía y filosofías*. gr. 8<sup>o</sup> (62 S.) Comillas 1961, Universidad Pontificia. — Diese Schrift gibt — anscheinend erweitert — die Vorlesung wieder, die V. zur Eröffnung des akademischen Jahres 1961/62 in der Päpstlichen Universität von Comillas gehalten hat. Es geht um die brennende Frage, wo angesichts des Wirrwarrs der Philosophien *die* Philosophie zu finden ist, der zu widmen sich lohnt; nicht einmal über die Definition der Philosophie sind sich die Philosophen ja einig. Im 1. Teil geht V. den mannigfachen „Verkörperungen“ der Philosophie durch die Jahrhunderte nach; in unserer Zeit scheint das Auseinanderstreben der Richtungen mehr denn je entmutigend zu sein. Im 2. Teil fragt V. nach den Ursachen dieses Zustandes. Die erste Ursache ist die Schwierigkeit des Gegenstandes; das Übersinnliche, das Sein und Wesen der Dinge kann nicht leicht mit der gleichen Einmütigkeit erkannt werden wie die empirischen Phänomene, die der Wahrnehmung zugänglich sind. Dazu kommt die starke Wirkung der Subjektivität auf das philosophische Denken. Schließlich weist V. auf den tiefgehenden Einfluß hin, den die Denkhaltung, die in verschiedenen „geistigen Imperien“ vorherrscht, auf den einzelnen Denker ausübt; hierher gehört insbesondere die Andersartigkeit der szientistischen Philosophie der anglo-amerikanischen (und skandinavischen) Länder von der „humanistischen“ Philosophie des übrigen (nicht-kommunistischen) Europa. Der 3. Teil sucht Wege zur Einheit. Alle großen Philosophen fassen die Philosophie als Streben nach einer Gesamtschau der Wirklichkeit und als Suche nach dem Absoluten auf. Diese Fragen stellen sich dem Menschen unausweichlich. Mit persönlicher Wärme setzt sich V. für die theistische Lösung ein. Leider berücksichtigt er nicht den naheliegenden Einwand, dies sei nur ein subjektives Bekenntnis, das keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit habe. Der Angriff V.s auf eine einseitige erkenntnistheoretische Einstellung der Philosophie scheint geschichtlich die Lage am Anfang unseres Jahrhunderts vorauszusetzen; sachlich würde die Behauptung, es sei ein unmögliches Unterfangen, mit den Erkenntnisfähigkeiten diese selbst zu rechtfertigen (59), zu Ende gedacht, dem Geist die Möglichkeit der „vollkommenen Rückkehr zu sich selbst“ abstreiten.

J. de Vries

Münzhuber, Jos., *Eine Einführung in die Philosophie*. 4. Aufl. 8<sup>o</sup> (490 S.) Düsseldorf 1962, Schwann. 34.— DM. — Diese Einführung in die Philosophie ist vor allem für Schüler der Oberklassen höherer Lehranstalten und Studenten der ersten Semester gedacht. Didaktisch geschickt wird von den Sachgebieten, die dem Leser schon bekannt sind, der Weg gebahnt zu den zugrunde liegenden philosophischen Fragen. So geht das 1. Kap. von der Mathematik aus und zeigt die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis, das 2. Kap. entwickelt von den Naturwissenschaften her das Universalienproblem, das 3. Kap. von der Sprachwissenschaft her eine Philosophie der Sprache, das 4. Kap. geht von der Geschichte, das 5. Kap. von der Kunst aus, um die entsprechenden philosophischen Probleme zu erhellen. Das 6. Kap. behandelt die „Philosophie vom Sittlichen und Religiösen“, das 7. Kap., das in dieser Auflage neu hinzugefügt ist, bespricht unter dem Titel „Dasein und Existenz des Menschen“ den Fragenkreis der Existenzphilosophie. — Die schwierige Aufgabe, den jungen Leser möglichst leicht und doch nicht bloß oberflächlich an die philosophischen Probleme heranzuführen, hat der Verf. weitgehend gelöst. Weniger befriedigt das Inhaltliche der dargelegten Philosophie. Die klassische Philosophie tritt vor Kant und namentlich N. Hartmann zurück. Zwar wird öfters

das „Unbefriedigende“ der Lösungen Kants hervorgehoben. Um so mehr verschreibt sich der Verf. N. Hartmann. Zu unkritisch wird sein Grundgesetz der Modalitäten („Möglich und wirklich decken sich im real Seienden“) übernommen (84) und sogar auf den menschlichen Willen angewandt; die Darlegungen über die Willensfreiheit können so allerdings nicht befriedigen (357—369). Die Naturteleologie wird ohne ernste Prüfung abgelehnt (108), ebenso die Gottesbeweise auf einer einzigen Seite (426).

J. de Vries

Wagner, Joh., Was kann ich wissen? (Westermanns philosophische Quellenhefte, 4). 8<sup>o</sup> (147 S.) Braunschweig 1961, Westermann. 4.80 DM. — Die Sammlung ist für den Philosophieunterricht an den Oberklassen von Gymnasien gedacht. An Hand von Quellentexten sollen die Schüler unter Leitung des Lehrers die philosophischen Fragen klären lernen, die sich in ihnen, oft recht verworren, zu regen beginnen. Das vorliegende Heft will in dieser Weise der Klärung des Erkenntnisproblems dienen. Die Texte sind hauptsächlich ausgewählt aus Platons Theätet (Widerlegung des Protagoras) und Menon, aus Descartes' Meditationen, Kants Prolegomena und Kritik der reinen Vernunft, Lotzes Logik und Heideggers „Sein und Zeit“. Dazu kommen kürzere Texte aus Hume, Fichte, Spinoza, Ernesto Grassi und Ludwig Landgrebe. Einige der Texte, namentlich die platonischen, sind sicher für den beabsichtigten Zweck sehr geeignet. Andere dürften die Schüler ohne die Hilfe eines philosophisch wirklich gebildeten und didaktisch geschickten Lehrers schwerlich richtig verstehen, geschweige denn gebührend würdigen können. Die Texte aus Fichte (91—99) dürften schlechthin zu schwierig sein.

J. de Vries

Thévenaz, Pierre, La condition de la raison philosophique (Être et penser, 51). 8<sup>o</sup> (189 S.) Neuchâtel 1960, La Baconnière. 9.— Fr. — Dieses unvollendete Werk des 1955 verstorbenen bekannten westschweizerischen Philosophen sollte ursprünglich den Titel bekommen: Introduction à une philosophie protestante. Der Titel gefiel aber dem Verf. selbst immer weniger (7), und so wählten die Herausgeber entsprechend den beiden Hauptteilen (La condition humaine de la raison philosophique — La condition chrétienne de la raison phil.) den neuen Titel. „Condition“ bedeutet dabei offenbar nicht einfach „Lage, Beschaffenheit“, sondern „endliche, ungesicherte Lage“ (vgl. 120: „condition divine“ wäre ein Widerspruch). Die philosophierende Vernunft wird immer wieder durch eine erschütternde Erfahrung (expérience-choc) dazu gedrängt, sich radikal selbst in Frage zu stellen. Eine solche Erfahrung kann die des Widerstreits der dogmatischen Philosophien sein. Die entscheidende Erschütterung aber ist die durch das Wort Gottes, das die „Weisheit dieser Welt“ als Torheit erklärt (1 Kor 1, 20). Gegenüber dieser Anklage besteht für die Vernunft eine zweifache Versuchung: einerseits die Versuchung zur Empörung und Versteifung in ihrer Selbstgenügsamkeit, andererseits die Versuchung zur Abdankung. Die rechte Antwort aber kann nur sein, daß die Vernunft aus ihrer scheinbaren Selbstverständlichkeit, die in Wirklichkeit Selbstentfremdung ist, sich zu sich selbst zurückrufen läßt; sie wird sich selbst zur Frage (67). Gerade das besagt einen neuen Aufruf zum Philosophieren. Indem die Vernunft ihre „condition“ annimmt, erkennt sie an, daß sie kein „An-sich“, keine Substantialität hat; sie ist weder absolutes Objekt noch absolutes Subjekt, ihre ganze Realität ist ihr Verhältnis zu sich selbst (106). So wird die Vernunft entabsolutiert, sie ist nicht mehr der göttliche Funke im Menschen, durch den er in Kontakt mit der höheren Welt ist (119 f.). Die entsprechende Philosophie ist Philosophie ohne ein Absolutes, weder Metaphysik noch Skeptizismus (129); ihr Gegenstand ist allein der Mensch. Sie ist berufen, die menschliche Erfahrung zu erweitern (147); damit ist ihr ein grenzenloses Feld eröffnet (148). Dadurch, daß sich die Vernunft in den Dienst ihrer Aufgabe stellt („engagement“), erhält sie eine neue Zuversicht, wenn es auch eine Zuversicht zum Abenteurer (assurance aventureuse) ist (153). Die direkte Beziehung zu Gott ist der Vernunft verwehrt, sie gibt es nur durch den christlichen Glauben — darum lehnt Th. den Begriff des „Vernunftglaubens“ ab (168). Nur indirekt, durch Vermittlung der Erfahrung des Gläubigen, ist die Philosophie auf Gott bezogen. „Die christliche Erfahrung ist es, die endlich die Autonomie der Philosophie möglich macht“ (171) — der letzte Satz des unvollendeten Manuskripts. Die Herausgeber haben außer einem Bericht über den Zustand des Manu-

skripts eine ausführliche analytische Zusammenfassung des Inhalts hinzugefügt. — Gewiß darf sich die menschliche Vernunft nicht absolut setzen und sich dem Wort Gottes nicht verschließen; gerade das wäre gegen ihre Natur, wie J. Pieper (siehe unten S. 463: „Über den Glauben“) trefflich zeigt. Aber muß man sie darum so wesentlichlich und entmachten, wie der Verf. es tut? Hat Paulus bei seiner Anklage gegen die entartete Weltweisheit an solche Folgerungen auch nur gedacht? Nicht das macht er ihr zum Vorwurf, daß sie Gott erkennen wollte, sondern im Gegenteil, daß sie Gott nicht erkannt hat (1 Kor 1, 21): allem Anschein nach wäre dies also ihre Aufgabe gewesen. Gewiß muß sie dabei vom Menschen ausgehen. Aber ist eine echte philosophische Anthropologie möglich, ohne daß dabei auch des Menschen Verhältnis zu Gott in den Blick kommt?

J. de Vries

Söhngen, Gottl., Analogie und Metapher (Studium generale). 8<sup>o</sup> (140 S.) Freiburg 1962, Alber. 12.80 DM. — Das Buch ist, wie der Untertitel sagt, eine „kleine Philosophie und Theologie der Sprache“. S. unterscheidet drei Grundfunktionen der Sprache: die logischen, die ästhetischen und die „energetisch-ethischen“ Funktionen. Die logische Funktion ist für die beiden anderen grundlegend. Sie bedeutet das Verhältnis von Sprachformen und Denkformen (23). Die logische Urfunktion ist die semantische Funktion: das Wort als Zeichen. Weiter unterscheidet S. als logische Funktionen die kataphatische Funktion oder Aussage als Behauptung oder Verneinung, die „sylogistische“ Funktion („Syllogismus“ im weiteren Sinn als Satzgefüge verstanden) und die noëtisch-eidetische Funktion oder die Begriffsbildung als Schöpfung von Begriffsgestalten, wobei auf die Begriffsprägungen der Offenbarung, der griechischen Philosophie und der römischen Jurisprudenz hingewiesen wird (41). Die „ästhetischen“ Funktionen werden im Sinne Kants verstanden als das Anschauliche an der Sprache. Im einzelnen werden hier unterschieden die phatisch-mimetische Funktion im Ausdruck der Sachen, die emphatische Funktion im Selbstausdruck der Person, die metaphorische Funktion im Bild und Gleichnis und die weltanschauliche Funktion im sprachlichen Aufbau eines Welt- und Menschenbilds. Dieser Teil (43—90) ist am liebevollsten ausgearbeitet. An trefflich ausgewählten Beispielen aus dichterischen, philosophischen (Kant) und namentlich biblischen Texten wird die große Bedeutung der Metapher dargelegt. Ein bekanntes Wort Kants abwandelnd, sagt der Verf.: „Das Metaphysische ohne das Metaphorische ist leer; das Metaphorische ohne das Metaphysische bleibt blind“ (87). Unter der energetisch-ethischen Funktion der Sprache versteht S. ihre inswerksetzende Funktion, wie sie sich in aller Rhetorik zeigt (93). Im einzelnen werden hier unterschieden die Werkfunktion oder das Inswerkrufen, die Zeugnis- und Bekenntnisfunktion, die Funktion des Überzeugens und die Funktion der Gesprächsführung als Meinungsbildung. Viel Schönes wird hier gesagt über die Macht des Wortes Gottes, aber auch über die Notwendigkeit und die Gefahren menschlicher Redekunst. — Manches von dem überaus reichen Inhalt des Büchleins bleibt mehr angedeutet als ausgeführt, aber der verständige Leser wird dem Verf. dankbar sein für die vielen Anregungen zum Weiterdenken, die er gibt.

J. de Vries

Galen, Einführung in die Logik. Kritisch-exegetischer Kommentar mit deutscher Übersetzung von J. Mau (Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Inst. für griechisch-römische Altertumskunde, Arbeitsgruppe für hellenistisch-römische Philosophie, 8). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 69 u. 27 S.) Berlin 1960, Akademie-Verlag. 12.50 DM. — Galens Einführung in die Logik, die 1844 im Keller eines Athos-Klosters vor dem völligen Zerfall gerettet wurde, ist das einzige antike, vollständig erhaltene Logikkompendium und zugleich die älteste erhaltene nacharistotelische Darstellung der Logik. Galen hat beide bis dahin getrennten Systeme der aristotelischen Term-Logik und der megarisch-stoischen Aussagenlogik zu einer Einheit zusammengefaßt. Dafür wurde er in Prantls Geschichte der Logik getadelt. Prantls Urteil ist typisch für das tiefe Niveau der traditionellen Logik des vergangenen Jahrhunderts. Der vorliegende Kommentar zeigt dagegen, daß vom Standpunkt der modernen Logik Galens Einführung durchaus positiv zu würdigen ist. Ein guter Beitrag zum Studium der Geschichte der heute noch wenig erforschten antiken Logik.

Vl. Richter

Hasenjaeger, G., Einführung in die Grundbegriffe und Probleme der modernen Logik (Studium universale). gr. 8<sup>o</sup> (202 S.) Freiburg 1962, Alber. 21.50 DM. — Der Verf. vergleicht seine für einen breiten Leserkreis bestimmte Einführung mit „einem System von sondierenden Bohrungen, die zeigen sollen, daß es sich hier lohnt, „Bergbau zu treiben“ (5). Die erste Hälfte (Kap. 1—4) zielt auf die sogenannte Prädikatenlogik. Diese wird als eine Weiterentwicklung der traditionellen Logik (Syllogistik) gesehen. Unter „Logik als Ontologie“ (Kap. 2) wird eine semantische Begründung der formalen Logik verstanden. In den Kapiteln „Logik als Sprache“ und „Logik als Methodenlehre“ (Kap. 3 u. 4) wird die Formalisierung und Kalkülisierung der Prädikatenlogik vorgenommen. Zur Kalkülisierung wird Gentzens Kalkül des natürlichen Schließens gewählt. In der zweiten Hälfte (Kap. 5—8) werden behandelt: die Erweiterung der logischen Sprache durch die Identität und den bestimmten Artikel, durch „Comprehensor“-Prädikate (= Mengen) und Funktionen, die Grundbegriffe der Typentheorie (Kap. 5), das Antinomienproblem (Kap. 6), die metamathematischen Resultate von Gödel und Tarski (Kap. 7), die sehr sinnvoll als Offenheit der deduktiven Möglichkeiten gedeutet werden, und zuletzt die Logik der Wahrscheinlichkeit (Kap. 8). — Die Einführung ist wissenschaftlich gründlich und vermittelt einen Blick in die gesamte moderne Logik. Der Verf. vertritt die semantische Auffassung der Logik. Im bewußten Gegensatz zum Intuitionismus von Brouwer und verwandten Richtungen wird in der Semantik „die Logik als eine Art Theorie der allgemeinen Form der — ‚Welt‘ —, nicht aber als eine Theorie des notwendigerweise zeitabhängigen Wissens von der ‚Welt‘“ (29) verstanden. Manche Ausdrucksweise erinnert an den logischen „Platonismus“ von H. Scholz. Dem Philosophen ist hier jedenfalls die Frage nach dem Wesen der Logik in einer modernen Form gestellt.

Vl. Richter

Beth, Evert W., Formal Methods. An Introduction to Symbolic Logic and to the Study of Effective Operations in Arithmetic and Logic (Synthese Library). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 170 S.) Dordrecht 1962, Reidel. 23.50 hfl. — Der Verf. hat in einer bedeutenden Arbeit (Semantic Entailment and Formal Derivability: Mededeel. d. Kon. Nederl. Akad. d. Wetensch. 18 [1955] 309—342) die deduktiven und semantischen Tabellen in die moderne Logik eingeführt. So zeigt er z. B. mit Hilfe solcher Tabellen die Unmöglichkeit, daß zugleich  $(A \rightarrow B)$  und  $(B \rightarrow C)$  wahr und  $(A \rightarrow C)$  falsch ist („ $\rightarrow$ “: Zeichen der Subjunktion). Aus den Tabellen sind die reduktiven Schemata für die Subjunktion zu entnehmen. Sie entsprechen im axiomatischen System den Regeln dieses Systems. Nur wird in den Tabellen der Ableitungsprozeß in umgekehrter Folge dargestellt. So vermittelt diese Methode gewissermaßen zwischen der semantischen und axiomatischen Methode und zeigt ihren tiefen Zusammenhang auf. Das vorliegende Buch führt dieses Programm am üblichen Grundstoff der modernen Logik und Metamathematik folgerichtig durch. Es werden behandelt: Implikationslogik, Aussagenlogik, Quantorenlogik, Vollständigkeit der Quantorenlogik, Axiomatisierung der elementaren Arithmetik, Unentscheidbarkeitsresultate von Church, Gödel und Tarski. Das 8. Kap. enthält interessante Anmerkungen zum Vergleich zwischen dem deduktiven Denken und der Theorie der Rechenmaschinen. Im Anhang wird die Behandlung einiger schwierigerer Probleme (intuitionistische Logik, Minimalalkül, Gentzens Hauptsatz und des Verf. Ergebnisse über die Padoa-Methode) nachgeholt. So gelingt es dem Verf., auf verhältnismäßig geringem Raum die gesamte Problematik der modernen Logik und Metamathematik in ihren Grundzügen einheitlich darzustellen. Im ganzen ein ausgezeichnetes Lehrbuch.

Vl. Richter

Lorenzen, Paul, Formale Logik (Samml. Göschen, 1176/1176a). 2. Aufl. kl. 8<sup>o</sup> (165 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 5.80 DM. — Die 2. Auflage des inzwischen auch ins Englische (bei Reidel, Dordrecht) übersetzten Bändchens über die formale Logik von L. enthält gegenüber der 1. Auflage nur geringfügige Verbesserungen. Eine ausführliche Besprechung vgl. Schol 34 (1959) 453 f.

Vl. Richter

Käsbaumer, Max, u. v. Kutschera, Franz (Hrsg.), Logik und Logikkalkül. gr. 8<sup>o</sup> (249 S.) Freiburg 1962, Alber. 24.80 DM. — Kollegen und Schüler

des Münchener Ordinarius für Logistik *W. Britzelmayr* widmeten diesem zum 70. Geburtstag einen Sammelband mit Beiträgen zur modernen Logik und ihren Logikkalkülen. — Ein aus dem Nachlaß von *H. Scholz* herausgegebener Text „Über Jugend und Alter“ gibt als Einleitung dem Band die persönliche Note. Der Band enthält folgende Beiträge: *H. Behmann*: Drei Aporien der Identität; *E. W. Beth*: Umformung einer abgeschlossenen deduktiven oder semantischen Tafel in eine natürliche Ableitung auf Grund der derivativen bzw. klassischen Implikationslogik; *W. Stegmüller*: Eine Axiomatisierung der Mengenlehre, beruhend auf den Systemen von Bernays und Quine; *K. Schütte*: Logische Abgrenzungen des Transfiniten; *U. Klug*: Bemerkungen zur logischen Analyse einiger rechtstheoretischer Begriffe und Behauptungen; *E. Koschmieder*: Heteromorphe Zuordnung von Zeichen und Funktion in der Sprache; *R. Freundlich*: Über die logische semantische Struktur implikativer Begriffe der natürlichen Sprache; *G. Stahl*: Fragenfolgen; *E. M. Fels*: Kaluzhnin Graphs and Yanov Writs; *A. Wilbelmy*: Bemerkungen zur Semantik quantifizierter mehrwertiger logistischer Systeme; *W. Hoering*: Absolut unentscheidbare Sätze der Mathematik; *H.-D. Sluga*: Frege und die Typentheorie; *F. v. Kutschera*: Zum Deduktionsbegriff der klassischen Prädikatenlogik erster Stufe; *M. Käsbauer*: Logisches System mit Prädikatquantoren. — Es handelt sich ausnahmslos um originale Arbeiten, die von dem intensiven Forschungsgeist des Britzelmayr-Kreises das beste Zeugnis ablegen.

VI. Richter

*Pólya*, Georg, Mathematik und plausibles Schließen, Bd. 1. Induktion und Analogie in der Mathematik (Wissenschaft und Kultur, 14); übers. von *L. Berchtholsheim*. gr. 8<sup>o</sup> (403 S.) Basel 1962, Birkhäuser. 38.— DM. — Die deutsche Übersetzung des im Englischen erschienenen Werkes wurde auf zwei Bände aufgeteilt. Das Werk ist eine glänzende Einführung und wahre Schule des mathematischen Denkens auf Grund von bedeutenden Beispielen und Problemen aus der gesamten Geschichte der Mathematik. Der deutsche Leser wird sich freuen, dieses wertvolle Werk in einer guten Übersetzung und schönen Ausstattung zu besitzen. Vgl. die Besprechung der franz. Übersetzung Schol 35 (1960) 442 f.

VI. Richter

*Dopp*, Jos., Logique construite par une méthode de déduction naturelle (Collection de logique mathématique, B 3). gr. 8<sup>o</sup> (191 S.) Löwen 1962, Nauwelaerts. 220.— bFr. — Gentzens Methode des natürlichen Schließens gehört zu den fruchtbarsten und wichtigsten Methoden der modernen Logik. Die Darstellung dieser Methode für einen breiten Leserkreis ist das Ziel der Monographie D.s. Sechs logische Systeme: die Implikationslogik, die affirmative Logik, die minimale Logik (Johansson), die Logik der strengen Implikation (Curry), intuitionistische Logik und klassische Logik werden hier übersichtlich nacheinander untersucht. Für jedes dieser logischen Systeme wird zunächst die Aussagenlogik, dann die Prädikatenlogik mit einstelligem Prädikat ausführlich behandelt. Zum Prädikatenkalkül mit zweistelligem Prädikat werden nur allgemeine Bemerkungen gegeben. Die Monographie enthält keine neuen Ergebnisse. In der Darstellung folgt der Verf. vor allem Curry, dem er sich besonders verpflichtet weiß.

VI. Richter

*Agazzi*, Evandro, Introduzione ai problemi dell'assiomatica (Pubbl. dell'Università Catt. del Sacro Cuore, Scienze filosofiche, 4). gr. 8<sup>o</sup> (XV und 246 S.) Mailand 1961, Vita e Pensiero. 5500.— L. — Die Monographie behandelt im 1. Teil die allgemeine Problematik der axiomatischen Methode und im 2. Teil die Problematik der Gödelschen Unvollständigkeitssätze. Als Anhang wird die italienische Übersetzung der klassischen Arbeit von Gödel beigelegt. Die Arbeit erhielt den Preis „V Premio in filosofia ‚Convegni di Gallarate‘“. Sie wird im italienischen Sprachraum eine nützliche und zuverlässige Information über die Problematik der axiomatischen Methode bieten und hoffentlich neues Interesse für die moderne Logik in einem Lande wecken, wo diese zwar auf eine große Vergangenheit (G. Peano) blicken kann, aber heute wenig Interesse findet.

VI. Richter

*Piemontese*, Fil., Filosofia ed Esistenza. Saggio sulle strutture esistenziali della ricerca speculativa. gr. 8<sup>o</sup> (202 S.) Torino 1961, Società Editrice Internazio-

nale. 1500.— L. — Die leicht lesbare, eindringliche und von hohem Ethos vibrierende Schrift darf als willkommene Einführung in die italienischen „personalistischen“ und „spiritualistischen“ Philosophien (dazu bes. 69 ff.) gelten, obwohl der Verf. für sich selbst ausdrücklich den thomistischen Standpunkt in Anspruch nimmt (59) und eher eine gewisse Synthese von Thomismus und modernem Personalismus im Auge hat. Sein eigentliches Thema bildet die Überwindung der schmerzlichen Gegensätzlichkeit innerhalb des heute lebendigen Philosophierens. Er möchte einem Gespräch und einer Annäherung unter ihnen den Weg bereiten durch eine Erhellung der „existenzialen“ Strukturen der spekulativen Forschung. Statt „existenzial“ würde man bei uns besser „existenziell“ sagen, und auch das nur in einem sehr allgemeinen Sinn; denn P. setzt „esistenziale“ oft mit „subjektiv“ gleich, obwohl er ersteren Ausdruck vorzieht, weil dieser nicht, wie „subjektiv“, den Gegensatz zu „objektiv“ einschließt, sondern „dynamisch“ bezogen ist aufs Objektive (vgl. 27 f. 33 f.; ist „subjektiv“ das aber nicht auch?). Die Analyse der (sagen wir nun) personalen Struktur des Philosophierens soll nur dasjenige herausstellen, was jedem Philosophierenden, auch dem Neopositivisten, mag er es zugeben oder nicht, eigentümlich ist (vgl. bes. 21 f.). Sie trifft wesentlich auf drei Grundzüge: Innerlichkeit (interiorità), unabdingbar kritische Haltung (inquietudine critica), Ruhe in der Schau (contemplatività). „Innerlichkeit“ bedeutet den Rückgang in die Subjektivität, insofern in dieser allein die erste und letzte Bedingung der Möglichkeit von Einheit und Sinn (Sinnggebung) alles Gegenständlichen liegt; in ihr findet sich jene apriorische „Idee“, näherhin Idee des „Seins“, ja die „Gegenwart“ des Seins selbst, von der alle Intelligibilität und Bedeutung ausgeht. In diesem Kontext wird deutlich, daß der Verf. stärkste Anregungen von M. F. Sciacca, insbesondere von dessen „L'interiorità oggettiva“, empfangen hat (vgl. 95 f. u. ö.). Was die „criticità“ betrifft, so erblickt er darin das fundamentalste Strukturprinzip philosophischen Fragens, ohne damit dem „problematicismo“ eines Ugo Spirito entgegenkommen zu wollen. „Contemplatività“ beruhigt gleichsam und begrenzt dialektisch (133) die Unruhe des Fragens. Der genauere innere Zusammenhang der drei Grundzüge wird 151 ff. geistvoll diskutiert. Es folgt dann die Analyse von auch wieder drei Strukturelementen der Beziehung des Existenziellen zur Objektivität, aber eben nur in dieser ihrer Bezogenheit, so daß von „strutture esistenziali oggettive“ zu reden sei (156). Es handelt sich um „Offenheit“ zum Sein, zu Natur, zu Geist. Der Verf. ist sich dessen bewußt, daß er damit über das hinausgeht, was *alle* heutige Philosophie im „spirito d'intesa“ wird zugeben mögen, ist aber überzeugt, daß alle es impliziert. Hier stößt man nun auf interessante Formulierungen, die den italienischen Personalismus und den von ihm beeinflussten Thomismus als „Realidealismus“ ausweisen, und zwar auf der Basis der Ur-Evidenz von „Geist in Sein“ und „Sein im Geist“, wie man zusammenfassen könnte (94 158 ff.). Die Umschreibungen jener urtümlichen Evidenz belegen nochmals die besondere Nähe zu Sciacca, aber auch zur französischen personalistischen Ontologie, etwa zu Lavelle, und zum ontologischen Existenzialismus G. Marcells. Das Buch scheint berufen, an dem „Brückenschlag“ zwischen den heutigen ontologischen Richtungen mitzuarbeiten. Das so ganz andersartige Denken des philosophischen Neopositivismus wird sich allerdings kaum angesprochen fühlen.

H. O g i e r m a n n

Bauer, Gerh., *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*. kl. 8<sup>o</sup> (208 S.) Berlin 1963, de Gruyter. 18.— DM. — Die Arbeit, eine von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen ausgezeichnete Preisschrift, versucht anschaulich zu machen, wie der Begriff „Geschichtlichkeit“ sich historisch entfaltet hat (181), will „Begriffsgeschichte“ geben und das Material dazu „aus der Literatur von Hegel bis heute zusammentragen“ (5). B. weiß, daß Geschichtlichkeit mehr ein philosophischer als ein geschichtswissenschaftlicher Begriff ist (30), die große Geschichtsschreibung hat zu seiner Entfaltung nur mittelbar beigesteuert. Doch wurde, darin stimmt er A. Heuß zu, dieses *philosophicum* „zum selbstverständlichen und unentbehrlichen Besitz des modernen Geistes“ (153). Das Wort tritt erstmalig wohl bei Hegel auf (23), wenn auch noch nicht im spezifisch modernen Sinn. Dieser entwickelt sich erst seit Dilthey, Yorck (der den Ausdruck neu prägt, vgl.

39 Anm. 1) und Simmel. — Die „Vorgeschichte des Begriffs“ (7 ff.) zeichnet dessen Elemente im Rationalismus, Historismus und Idealismus nach. Seine „kategoriale Fassung“ erhält er bei Dilthey und Yorck, in betonter Abwehrstellung gegen Positivismus und Mechanizismus, die „Naturwissenschaft des Denkens“ ihrer Zeit. Yorcks Formel von der „inneren Geschichtlichkeit des Bewußtseins“ des Menschen hat zündend gewirkt. Interessant ist es, daß er sich auf Schellings „positive Philosophie“ beruft, wie Dilthey auf Fichtes „Tathandlung“ (dazu auch 67 Anm. 27). Geschichtlichkeit heißt nun Bedingtheit, „Wirklichkeit“ (gegenüber „Abstraktionen“ vom „Wesen“ des Menschen usw.), Gemeinschaft, Entwicklung und „Tätigkeit“, Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, Freiheit und Souveränität (63). Das Bewußtmachen der Epochen der Geschichte (wesentlich der Relativität des je-Geschichtlichen, je-Aktuellen) ermöglicht es nach Dilthey, „über ihnen allen seinen Standpunkt einzunehmen“ (69); denn der Kern des Historischen ist letztlich doch „die *Kontinuität* der schaffenden Kraft“ (70) des Menschen. Das folgende Kap., „Bereicherungen und Verengung zwischen Dilthey und Heidegger“ (73 ff.), bespricht die neuen Ideen, die zur Umdeutung von Diltheys Geschichtlichkeitsbegriff führten. Husserl greift ihn spät auf, um ihn dann aber, ohne freilich zu einer definitiven Theorie zu gelangen, „transzendental“ zu verstehen (der Verf. hatte noch nicht berücksichtigen können H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Husserls* [1962] — vgl. Schol 38 [1962] 131 f.). Scheler sieht die Geschichte des Bewußtseins zutiefst als „die innere Geschichte des *Ethos* selbst, diese zentralste Geschichte in aller Geschichte“ (79): doch auch sie wird kontrapunktiert von der Intuition eines absolut geltenden Wertkosmos. Eine solche Überzeugung verliert sich mehr und mehr, das „Prinzip des Unvollendbar“, wie der Verf. es nennt (82), setzt sich durch und mündet ein in Voluntarismus und „Dezisionismus“ (bei E. Jünger u. a.). Hinzu tritt ein neues Moment in der Bestimmung des „Personalen“: Person nicht als Individualität, sondern als sie selbst nur in „Begegnung mit dem Du“, im Dialog, in ungenständlicher Mitpräsenz (vgl. 106) und so als Prinzip von Geschichtlichkeit, denn diese ist immer „worthaft“ (118). Eine Radikalisierung erfährt sie im Existenzialismus und Nationalsozialismus (119 ff.). Dabei spielt Heidegger die wichtigste Rolle; was der Verf. zu ihm sagt, geht über das allseits Bekannte kaum hinaus, eher verharmlost er ein wenig den Übergang zur Geschichtlichkeit des „Seins selbst“. Erst in der Gegenwart scheint sich schließlich eine „Neutralisierung und Präzisierung“ des Begriffs anzubahnen (146 ff.), namentlich wohl in dem Sinne, daß von der Einsicht aus, das geschichtliche Denken sei selber geschichtlich, eben „modern“, die Rede von der Geschichtlichkeit möglichst alles Emphatische abstößt und sogar gegen die „Hypertrophie des geschichtlichen Denkens“ Stellung bezogen wird (165). Die Zusammenfassung (181 ff.) zählt eine Fülle von mitspielenden Einzelmomenten auf, wobei aber als „Kern des Begriffs“ der Geschichtlichkeit die „Kontingenz“ angegeben wird (184): sowohl mit negativem Akzent (Verzicht auf Absolutheit und metaphysische Gewißheit alles Menschlichen) wie auch mit positivem (Reichtum der Erscheinungen des Menschlichen, Undeterminiertheit, Raum für Entscheidung). — Leider ließ sich nur sehr unzulänglich referieren; die Schrift bietet an Information weit mehr als angedeutet werden konnte. Aber sie bringt keine eigene Weiterführung, nicht einmal (als Ergebnis der Begriffsgeschichte) eine wenigstens „annähernde“ Definition. Die Reduktion auf „Kontingenz“ bleibt sehr vage, zumal die Entscheidungsfähigkeit des Menschen, seine Entscheidungsfreiheit, die echte Wahlfreiheit, nicht gebührend im Zentrum steht; und doch begründet erst sie zutiefst den eigentlich-humanen Vollzug von „Geschehen“, d. h. von Geschichte — sonst behält der Mensch in seinem Werden gegenüber der bloßen Natur lediglich das „Bewußtsein“ seines Werdens, das ohnmächtige.

H. O g i e r m a n n

K r e n n, Kurt, *Vermittlung und Differenz? Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas v. Aquin* (Analecta Gregoriana, 121, Series Facultatis Philosophicae, sectio B n. 10). gr. 8° (XV u. 320 S.) Rom 1962, Pontif. Univ. Greg. 3000. — L; 5. — Doll. — Diese Dissertation ordnet sich in die Reihe der Traktate über die *participatio* in der Metaphysik des hl. Thomas ein, ohne jedoch das Thema so direkt anzugehen, wie es etwa Geiger und Fabro

getan haben. Der Verf. verzichtet denn auch auf eine formelle Auseinandersetzung mit diesen und verwandten Autoren. — Der Aufbau des verhältnismäßig umfangreichen Werkes gibt einen Eindruck von der echt metaphysischen Fragestellung: I. Das Sein und das Seiende in der Dimension des Wahren, II. Das Sein als Vermittlung und Mitte der Seienden, III. Das Sein als die unvermittelte Vermittlung. Es wird von der Metaphysik der „operativ“ bezogenen Transzendentalien (verum, bonum) ausgegangen, um den „Sinn“ des partizipierten, d. h. sich in den Seienden differenzierenden Seins zu erschließen. Wieweit dabei, was ja die Absicht des Buches ist, über Thomas hinausgeschritten wird, läßt sich nur schwer beurteilen. Und das liegt nicht zum geringsten an der Sprachgestalt der Ausführungen. Der Verf. macht zwar gleich zu Anfang auf die Unzulänglichkeit des Sprachlichen aufmerksam, aber dem Leser wird zuviel zugemutet — abgesehen von den allzu häufigen „ich“ und „vielleicht“. Rez. gesteht, in vielen Fällen schon vom rein Syntaktischen und Stilistischen her nicht nachvollziehen zu können, was gemeint ist. Trotzdem dürfte die eigenartige, hochgespannte spekulative Kraft, die hier am Werke ist — es „steht unsere Art der Spekulation immer unter dem Eindruck der Ganzheit der Mitte des Seins“ (97) —, einem lang anhaltenden, geduldigen Studium sich in ihrer Fruchtbarkeit bezeugen; zumal, so darf man meinen, bezüglich der Theorie der Transzendentalien, insbesondere ihrer ursprünglichen Einheit. Es scheint übrigens, daß die vorgelegte Systematik die meisten Berührungspunkte am ehesten noch mit dem „Identitätssystem“ von G. Siewerth aufweist. Es wäre lohnend, wenn der Verf. sich diesem gegenüber genauer (vgl. den Hinweis 297 Anm. 78) abgrenzte. Dabei käme u. U. noch energischer zum Vorschein, was einen großen Vorzug der Dissertation bedeutet: sie macht auch grundsätzliche Aussagen der Metaphysik des hl. Thomas unbefangen zum *Problem*. H. O g i e r m a n n

Rotter, Fried., Die Gabe unseres Daseins. kl. 8<sup>o</sup> (144 S.) Mainz 1962, Grünewald. 9.80 DM. — Der Mainzer Fundamentaltheologe entwirft hier ein fesselndes Bild der Möglichkeit, existenzphilosophische Ansätze und Leitmotive für die „*philosophia perennis*“ fruchtbar zu machen und damit zugleich deren existenzphilosophische Einseitigkeit und Transzendenzlosigkeit zu überwinden. Die „immerwährende Philosophie“ ist für ihn allerdings in keiner Weise identisch mit scholastischer Metaphysik, und die Termini Substanz, Potenz, Person u. a., die er einführt und auswertet, halten sich in einem sehr allgemeinen ontologischen Rahmen. Übrigens bezieht sich die Überwindung der Transzendenzlosigkeit direkt auf Sartres System und dessen Spielarten; Jaspers, der zu Anfang der Untersuchung eine Rolle spielt, wird in den entscheidenden letzten Kapiteln nicht mehr berücksichtigt, auch seine Transzendenzforschung nicht dargestellt oder gar in den eigenen Versuch, von der Freiheit aus die Möglichkeit des Transzendierens aufzuzeigen, als Moment aufgenommen (geschweige denn die transzendierende „Reflexion“ des christlichen Existenzialismus eines G. Marcel). Und doch hätten Jaspers' (und Marcells) Formulierungen vom Sich-geschenkt-Werden der Existenz durch die Transzendenz die Idee des Verf. von der „Gabe unseres Daseins“ in etwa befruchten können. — Die beiden Schwerpunkte existenzphilosophischen Fragens sind die Endlichkeit und die Freiheit des Menschen. Hier knüpft R. an, und seine Orientierung an der „immerwährenden Philosophie“ soll nicht die Vorgabe fertiger Ontologie besagen, sondern nur das Festhalten am „Empfangenscharakter des Wissens“ (gegenüber Kant u. a.) sowie am „objektiven Charakter des zu Wissenden“. Die Einführung behandelt das Wesensgefüge der Freiheit des Menschen; trotz gewagter Wendungen („der Akt des Willens ruft in schöpferischer Weise sein eigenes Dasein hervor“ u. ä.) wird mit großer Feinfühligkeit dem komplexen Phänomen der Freiheit nachgegangen; freilich fallen alle eigentlich spekulativen Aufweise, wie die thomistische Philosophie sie kennt, dem Gesprächspartner zuliebe fort. Im 1. Teil kommen „die Ursprünge der menschlichen Freiheit innerhalb der Welt“ zur Analyse: die Personsubstanz als „Akteur“ der Freiheit (eine absolute Autokratie und schöpferische Selbstzeugung des Freiheitsaktes, wie in der Existenzphilosophie, sei ein konkreter Selbstwiderspruch) und die „Situation“ als Wirkraum der Freiheit — gerade auf diesen Seiten finden sich beherzigenswerte Hinweise, zumal auf den „strebend-fühlenden“ Ursprung des Interessenehmens in der

je-meinigen und je-weiligen Situation (zuwenig wird wohl herausgearbeitet, daß wesentlich erst die freie Entscheidung selbst Situation schafft und damit die eigentliche „Geschichtlichkeit“ konstituiert, deren „Geschehen“ die je-neue Wende der frei geschaffenen Situation wieder durch Freiheit ist, wenn auch auf der Basis von „Natur“, mit der die Freiheit sich gerade auseinandersetzen hat — sie hat dies primär allerdings mit der Freiheit „der anderen“). Der 3. Abschnitt ist wichtig wegen der mit sympathischem Ernst vorgetragenen Einsicht in die Bindung der Freiheit an Gewissen und „Strenge der Objektivität“. Teil III erörtert den transzendenten Ursprung des Daseins von der Erfahrung der menschlichen Grund-situation aus: der Geworfenheit ins Dasein, der Faktizität des menschlichen Seins (auf den Ausdruck „Kontingenz“ und deren metaphysische Implikationen wird verzichtet). Das Anliegen ist, herauszubringen, ob „unsere Freiheit und damit unser Dasein überhaupt ein wirklicher Wert, eine gute Gabe, oder ein Unwert, ein Verhängnis sei“ (114). Den Weg zur Anerkennung des göttlichen Ursprungs bereitet das „Grund-Denken“, an das wir von Anfang an verwiesen sind: Freiheit hat sich durch „Vorgegebenheit“ (der Freiheitspotenz, des Subjekts) bedingt gezeigt, der Mensch selber hat sich nicht selbst „gegeben“, ist sich vorgegeben; wir haben also ein Recht, unser Dasein zu transzendieren, indem wir seinen „absoluten“ Grund über uns hinaus suchen, zunächst in der Form des Fragens und der Bereitschaft zum Ja, schließlich im Vollzug des Ja. Die Strenge des Seins im Dasein ohne unser Zutun, des Sein-müssens, das uns auferlegt ist, gestattet die Überzeugung: „In dem Phänomen des objektiv auf uns zukommenden Müssens ist der Sachverhalt einer über uns hinausliegenden und auf uns zukommenden Begründung, also eines irgendwie gearteten Realgrundes, analytisch enthalten“ (136). Der transzendente Gott in seinem absoluten Daseins-Ja begründet dann die Möglichkeit und das Recht, zu unserem eigenen Dasein, das aus ihm kommt, ja zu sagen, es als gute und heilige „Gabe“ anzunehmen. Obzwar der versuchte Aufweis den Gewißheitsgrad typisch metaphysischer Gottesbeweise nicht erreicht (aber er folgt wie sie dem Leitfaden von „Grund“ und „Begründung“!), so besitzt er dafür den unschätzbaren Vorteil der Konkretheit und darf als neues Beispiel den „argumenta moralia“ für Gottes Existenz zugezählt werden.

H. O g i e r m a n n

Collins, James, *God in modern Philosophy*. 8<sup>o</sup> (XII u. 476 S.) London 1960, Routledge and Kegan. 40.— sh. — Das Buch Collins, der schon eine Geschichte der modernen Philosophie sowie eine Studie über die Existentialisten veröffentlicht hat, konfrontiert uns mit den Stellungnahmen der modernen Philosophie zu den Problemen der philosophischen Gotteslehre. In dem Buch ist alles, was Rang und Namen hat, jede Richtung der westlichen Philosophie vertreten, wenn auch, und mit Absicht, in verschiedenem Ausmaß. Eine Bibliographie (451—467) und ein Index beschließen das Werk. Veranlaßt ist es durch die Wahrnehmung, daß die heutigen Auffassungen von Gott in ihrer ganzen Vielfalt durch die Geschichte der Philosophie der letzten Jahrhunderte beeinflusst sind, und gerade dort am meisten, wo man sich von aller philosophischen Tradition losgemacht zu haben glaubt. Darum wirft die historische Frage dieses Problemzusammenhangs auch viel Licht auf die Entwicklung der modernen Philosophie im Ganzen. Standpunkt des Verf.s ist der realistische Theismus eines Augustinus, Thomas von Aquin und Newman. — Was der Leser in dem Buch zu erwarten hat, zeigt am besten eine Übersicht über die elf Kapitel, von denen jedes eine (zum Teil in Gegensatzstellung) zusammengehörige Gruppe von Philosophen behandelt. Das 1. Kap. ist Nikolaus von Kues, Calvin und Giordano Bruno gewidmet. Das zweite schildert den Angriff der Skeptik auf die Gotteserkenntnis; das dritte die rationalistischen Systeme; das vierte die „Neutralisierung“ Gottes im Empirismus; das fünfte die Aufklärung; das sechste Kant; das siebte Gott und das Hegelsche Absolute; das achte das Aufkommen des modernen Atheismus; das neunte den endlichen Gott im Prozeß (J. St. Mill, James, Whitehead); das zehnte die „Wege des Herzens“ zu Gott (Pascal, Kierkegaard, Newman) und die zwiespältige Stellung der Existentialisten; das elfte endlich nimmt die im Laufe der Geschichte zutage getretenen Fragen auf und gibt ihnen eine klärende Antwort aus dem Geist der Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Gute psychologische und biographische Erklärungen

bringen manche doktrinäre Einstellung, die sonst unverständlich bliebe, dem Verständnis näher (z. B. 298: James). Mit großer Klarsicht der Schwierigkeiten und mit hermeneutischer Behutsamkeit führt C. den Leser z. B. in die Gedankenwelt Pascals ein. Seine Kritik trägt er nicht von außen an die Systeme heran, sondern setzt genau an dem Punkt ein, um den es den Vertretern dieser Lehren selbst am meisten zu tun ist, indem er zeigt, daß das Ziel, das sie mit ihrer Lehre verfolgen, sich so nicht erreichen läßt. Großen Nachdruck legt er immer wieder auf die Feststellung, daß ein Gottesbeweis von der philosophischen Analyse existierender Sinnendinge ausgehen müsse. Genügt dazu nicht auch ein seiner Existenz gewisses Selbstbewußtsein, das ja beim Menschen immer auch ein *sensibile in actu* umfaßt? Von hier aus gesehen, scheint die Kritik an Wolffs Gottesbeweis a posteriori, so berechtigt sie im übrigen ist, diesem nicht ganz gerecht zu werden. Auffällig ist, daß von Maréchal nur Cahier IV zitiert wird, obwohl die Auseinandersetzung mit Kant doch der eigentliche Gegenstand von Cahier III ist. Bei *F. Billiesich*, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, ist jetzt der 3. Bd. (Wien 1959) nachzutragen. — Die Geschichte der Philosophie erweist das Gottesproblem nach C. als ein ewig aktuelles Problem. Sie zeigt weiter, daß man sich Gott nicht nur auf die Weise der rationalistischen Philosophie nähern kann, daß zwischen Gott und einem unpersönlichen Absoluten ein grundlegender Unterschied besteht, daß die Beschreibung endlicher Zusammenhänge unversehrt in eine größere philosophische Synthese, welche in Gott die Ursache jener Zusammenhänge sieht, eingebaut werden kann. Selbst das Studium der gescheiterten Versuche, das Gottesproblem zu lösen, gibt einen Ertrag, der in weiteren Untersuchungen verwertbar ist. Diese Grundgedanken des 11. Kap. führt C. dann im Hinblick auf verschiedene typische Haltungen der modernen Philosophie durch, wie z. B. den Funktionalismus der Rationalisten, den Phänomenalismus und andere. Die Art, wie er diese Erwägungen anstellt, zeigt, daß er eine tiefe Einsicht in die Methode des Philosophierens über Gott gewonnen hat. Außerdem sagt er das, was er zu sagen hat, in einer so klaren und verständlichen Sprache, daß er den dringenden Wunsch erweckt, das Buch möge bald auch in einer deutschen Ausgabe erscheinen.

W. Brugger

Il Problema dell' Ateismo (Atti del XVI Convegno del Centro di Studi filosofici tra Professori Universitari — Gallarate 1961). gr. 8<sup>o</sup> (482 S., 1 Abb.) Brescia 1962, Morcelliana. 4500.— L. — Der Band vereinigt 40 Beiträge italienischer und ausländischer Verfasser zum Thema des Atheismus in sich. Die einführenden Abhandlungen, die als Grundlage der Diskussionsbeiträge dienen, stammen von *Muñoz Alonso* (Madrid): El fenomeno del ateismo, und von *Fel. Battaglia* (Bologna): L' Ateismo e i valori. — Aus der Fülle der Beiträge, die den Atheismus unter dem historischen, psychologischen, soziologischen und theoretischen Gesichtspunkt betrachten, seien einige Gedanken herausgegriffen. *R. Guardini* behandelt den Atheismus und die Möglichkeit der Autorität. Ausgehend von einer Analyse des Phänomens der Autorität, zeigt er, daß die Autorität in dem Maße zerfällt, als der Glaube an Gott, die lebendig empfundene Beziehung zu ihm, schwindet. Bei aller Negativität des Atheismus, die nicht übersehen werden kann, hat er doch auch positiv zu bewertende Auswirkungen, denen die Beiträge von *A. Dondeyne*, *M. Nédoncelle* und *J. Lotz* nachspüren. *F. Ulrich* untersucht das theologische Apriori des neuzeitlichen Atheismus. *A. Caturelli* fragt nach den konstitutiven Bedingungen des Bewußtseins, aus denen heraus der Atheismus als verneinende Aussage erst möglich wird. Zu ihnen gehört die Geöffnetheit der Existenz und ihre Rückbindung an Gott. *A. Vergote* geht den psychologischen Quellen des gegenwärtigen Atheismus nach, insbesondere der Motivationspsychologie und der Psychoanalyse. So beleuchten die Beiträge das Problem des Atheismus von den verschiedensten Seiten und bieten Anregung zu weiterer Untersuchung.

W. Brugger

Bandmann, Günt., und Bloch, Pet. (Hrsg.), Der Mensch und die Künste (Festschrift für Heinr. Lützel). gr. 8<sup>o</sup> (508 S., 124 Bilder) Düsseldorf 1962, Schwann. 48.— DM. — Heinr. Lützel erhielt zum 60. Geburtstag von Kollegen

und Schülern eine Festgabe mit mancherlei Kostbarkeiten. Den Grundstock bilden die kunsthistorischen Aufsätze, von denen nur drei genannt seien: *Günt. Bandmann*, Das Exotische in der europäischen Kunst; *Walt. Bader*, Zu den ältesten Bildhauerarbeiten an der Stiftskirche des hl. Viktor zu Xanten; *F. Graf Wolff Metternich*, Gedanken zur Aufstellung des Juliusgrabes in St. Peter. *Er. Rothacker* würdigt in liebevoller Einführung Lützelers Hauptwerk, die Weltgeschichte der Kunst. — Einige wichtige Aufsätze dienen dem Verständnis der modernen Kunst. *Wern. Schöllgen*, Idylle oder Abgrund, spricht von der Gefahr radikaler Alternativen, insbesondere für die christliche Kunst. Er mildert den oft überbetonten Gegensatz zwischen Tradition und Fortschritt. Über der größeren Unähnlichkeit darf nicht die Ähnlichkeit zwischen Gott und seinem menschlichen Ebenbild vergessen werden. *Ethelb. Stauffer*, Verschwendung mit der Schönheit, deutet das Herrenwort von den Lilien des Feldes nicht endzeitlich, sondern als den unbefangenen Blick Jesu auf die Fülle der Schönheit, die der Vater auch dem Kleinsten in seine schnell vergehende Existenz mitgab. *Gerb. Funke* behandelt in einem 40 Seiten langen Aufsatz eines der aktuellsten Themen heutiger Kunst: Ungegenständlich oder Gegenstandslos? Seine Kritik schwächt die nebelhaften Argumente der Verteidiger abstrakter Kunst, widerlegt sie aber nicht ganz, da er allzusehr auf Wittgensteins Argument verharret, im Bild und Abgebildeten müsse etwas identisch sein. Warum sollte das Bild nicht Gleichnis sein für etwas, von dem kein ähnliches Bild möglich ist, z. B. für das Erlebnis einer Musik? — Da Lützelers Fach zuerst die Philosophie, vor allem die Philosophie der Dichtung war, ergänzen einige Artikel aus Nachbargebieten die Kunstgeschichte. *Wilb. Perpeet*, Vom Ursprung der Philosophie oder Über eine spezifische Differenz zwischen Denken und Dichten; *Er. Fehner*, Macht, Wort und Wir. An Lützelers Lehrer Max Scheler erinnert der Beitrag von *Elis. Ströker*, Der Tod im Denken Max Schelers. Scheler geht aus von der modernen Verdrängung der Todesidee, die als Mißachtung einer Wahrheit nicht dem Leben dient. Die Erkenntnis des Todes wird nicht von der äußeren Erfahrung gewonnen, sondern von der inneren Erfahrung des Alterns, dessen Grenze der Tod ist. Str. bemerkt kritisch, daß damit der Tod noch nicht in seinem eigenen Wesen erhellt ist.

Ed. Syndicus

## 2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Rombach, Heinr., Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens (Symposion, 11). 8<sup>o</sup> (120 S.) Freiburg/München 1962, Alber. 11,80 DM. — Vorliegende „experimentierende“ Studie versteht sich als Vorarbeit zu einem umfassenderen Werk. „Dem entspricht das Vorläufige und Undifferenzierte unserer Überlegungen, der geringe Umfang, der Mangel an wissenschaftlichem Apparat“ (7). Die Absicht jedoch greift hoch: der heutige Standort der Philosophie soll ermittelt, d. h. der „Raum“, innerhalb dessen sich ihr Fragen bewegt, und damit ihre „Gegenwart“ bestimmt werden, die Stelle, an der heute „die Philosophie ihren Platz und ihren Sinn innerhalb des Menschlichen erfüllt“ (8). Eine Skizze der Standorte des griechischen und christlich-mittelalterlichen Philosophierens führt zur Deutung von Verlaufsweise und Grundstil des neuzeitlichen Denkens. Dieses steht nicht mehr in einem umgreifenden Bezirk (Sinnzusammenhang des Lebens, wie im Griechentum; Offenbarungsglaube, wie im Mittelalter), sondern Philosophie ist jetzt „für sich selbst der weiteste Horizont“ (42), ohne die Möglichkeit, Probleme und Aufgaben „von außen“ aufzunehmen. Dabei gilt als das Entscheidende weniger der Inhalt denn die Methode, die „Bewegungsform“, diese aber ist „Selbstbegründung“ in immer tiefer zurückschreitenden Reflexionsstufen (50). Mit Kant wird klar, daß Wissen von Welt nicht wie ein Wissen von Dingen in der Welt begriffen werden könne; der Deutsche Idealismus entwirft dann jene „Ontologie des Ichs“ (65), die erst Husserls transzendente Phänomenologie in die Systematik einer „Mehrfaltigkeit der Ontologien“, einer „Vielfalt der Seinsverfassungen“ zurücknimmt. Der Gang schließlich von Husserl zu Heideggers „Fun-

damentalontologie“ (73) stellt sich leicht dar, wobei sich dessen Begriff der „Freiheit“ als Grund von Seinsverständnis, Intentionalität und Existenzialität enthüllt (75 f.); die Freiheit selbst erscheint als der „Abgrund“, der alles weitere Fragen und Begründen sinnlos macht (77). Dann aber ist es der Stand der Philosophie heute, „am Ende angelangt zu sein“ (79) — eine „Feststellung, die jedoch nur die rein den Grundzug des neuzeitlichen Denkens tragende Philosophie trifft“ (119), also die Heideggers. Denn es gibt Möglichkeiten des Philosophierens aus dem „Alten und Bewährten“ (79); doch ist von daher ein Neubeginn denkbar? Vielleicht von einem anderen als dem „existenziellen Begriff der Freiheit (als Abgrund)“ aus (83): der Mensch *ist* ja nicht frei, er *kann* es sein, was aber „Freiheit zur Freiheit“ einschließt; dieses Phänomen ist z. B. zentral in aller Erziehung und Bildung und vermag die Philosophie aus der Enge des neuzeitlichen Ansatzes herauszuführen (85). Mit der „Frage nach der Freiheit zur Freiheit“ wird die Angabe einer neuen Bewegungsmöglichkeit und Bewegungsrichtung des Philosophierens überhaupt angezielt (88). Wie das des näheren aussehen soll, dazu lassen sich nur „einige Vermutungen äußern“ (100 120): sie betreffen die Unabschließbarkeit der Philosophie, ihre Offenheit für ihr fremde Phänomene, den „Verzicht auf Begründung“ im Versuch, die Sachen „unmittelbar zum Vorschein“ zu bringen (102), den Verzicht auf „absolute Klärung“ (103). — Inwiefern solche Vermutungen mit der Frage nach der Freiheit zusammenhängen, wird nicht recht deutlich. Ebenso wenig läßt sich sagen, daß diese Frage selbst ausreichend aufgehellt sei; sie wird übrigens auch nicht als einziger Punkt der Überwindung des neuzeitlichen Ansatzes der Philosophie behauptet (88), andere aber werden nicht genannt. Müßte das geforderte Neu- und Umdenken nicht ohnehin viel weiter zurück angreifen, an der Ausgangsposition der neuzeitlichen Philosophie, nicht so sehr an ihrem Endpunkt? Wäre da nicht das (im weitesten Sinne) thomistische Denken, dem der Verf. im Hinblick auf die Gegenwart der Philosophie kein ausdrückliches Wort widmet, von höchster Bedeutsamkeit? Wenn etwas, dann gehört doch es zum „Alten und Bewährten“, also auch *Bewährten*, also auch an den Erfahrungen des neuzeitlichen Denkens und mit ihm Gereiften und Bestätigten. — Ein Anhang bringt Reflexionen zu einem Heidegger-Vortrag über „Zeit und Sein“. Da dieser nicht im Druck vorliegt, beschränken wir uns darauf zu notieren, daß der Verf. in Heideggers einseitiger Bindung an das („griechisch gedachte“) griechische Denken und vor allem auch in dessen nunmehr kaum zu überbietendem „Historismus“ die großen Gefahrenmomente erblickt. Sein Anliegen ist es, Philosophie zutiefst in jenem Bereich der unmittelbaren Erfahrungen des Menschseins (er nennt Arbeit, Gebet, Liebe, Tod) zu beheimaten, der die „Grundsubstanz“, den „ungeschichtlichen Grund des menschlichen Daseins“ ausmacht (115) (?).

H. O g i e r m a n n

Weische, Alf., Cicero und die neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus (Orbis antiquus, 18). 8<sup>o</sup> (112 S.) Münster 1961, Aschendorff. 9.80 DM. — Es geht dem Verf. um den Ursprung der neuakademischen Philosophie des Arkesilaos und Karneades, zwischen denen er keinen Gegensatz sieht. Sextus Empiricus und andere antike Schriftsteller haben Arkesilaos mit Pyrrhon in Verbindung gebracht, aber Cicero, dessen Schriften für uns die Hauptquelle für unsere Kenntnis der Neuen Akademie sind (11), weiß nichts von einem Zusammenhang der Neuen Akademie mit dem alten Pyrrhonismus (15). Er versteht die Neue Akademie als Erneuerung sokratischen Denkens (16). „Doch auch dieser Weg . . . muß ernsthaft in Frage gestellt werden“ (17). Man muß wohl auf die Problematik der Zeit des Arkesilaos selbst zurückgreifen. Die mit umfassender Kenntnis der Quellen begründete These W.s ist nun, der Skeptizismus der Neuen Akademie sei auf den frühen Peripatos, insbesondere auf Theophrast, zurückzuführen, dessen Schüler Arkesilaos war. Theophrast beschränkte sich mehr und mehr auf empirische Forschung. Sein „metaphysisches Fragment“ ist zum größten Teil Kritik an der aristotelischen Ontologie, ohne daß an deren Stelle etwas Neues gesetzt würde (64). Während bei Aristoteles die Aporetik nur Vorbereitung einer eigenen Lösung des Problems ist, bleibt Theophrast bei der Kritik der entgegengesetzten dogmatischen Auffassungen stehen

(75). Jede metaphysische Weltbetrachtung gerät nach ihm in unauflösbare Aporien (65). Dagegen erkennt er die empirische Forschung an, wenn auch ihre Ergebnisse stets nur vorläufig sind und mit der Entschlossenheit zu weiterer Forschung verbunden sein müssen. Die empirische Forschung, insbesondere die Botanik, muß mit unscharfen Begriffen (*ὑπόθεσις*) arbeiten (54). Die gleichen Elemente finden sich auch in der Neuen Akademie. Ihr Kampf richtet sich vor allem gegen den Dogmatismus der zeitgenössischen Stoa. Ihre Methode ist dabei das „in utramque partem disserere“, d. h. für These und Antithese werden Argumente gebracht, die als gleich stark gelten (78). Im Unterschied zu Arkesilaos und Karneades ist der radikalere Skeptizismus des Änesidemus nicht mehr vom Peripatos beeinflusst; seine Lehre entspricht auch wenig der Pyrrhons, den er nur der damaligen Zeitsitte entsprechend als Autorität brauchte (105 f.). Die acht skeptischen *τρόποι* Philons von Alexandrien sind wohl nicht von Änesidem, sondern von der Neuen Akademie abhängig (83—101). Cicero selbst, dessen Ausführungen für W. die Hauptquelle bilden, schätzt die Neue Akademie sehr hoch, doch verschreibt er sich ihr keineswegs. In *De legibus* 1,39 fordert er sie auf, zu schweigen, und namentlich in der Frage nach Existenz und Wesen des Göttlichen entscheidet er sich für die stoische Auffassung (81). In den Tuskulanen bildet die neuakademische Lehrweise nur noch eine „Form, in die der positive Gehalt eingeht, zu dessen Abweisung diese Form ursprünglich erfunden ... worden war“ (82). — Die sorgfältigen Untersuchungen W.s werfen viel neues Licht auf ein wenig erforschtes Gebiet der Philosophiegeschichte. Ein Verzeichnis der zahlreichen Abkürzungen würde die wertvolle Arbeit auch für solche Leser leichter zugänglich gemacht haben, die nicht engste Fachgenossen des Verf. sind.

J. de Vries

Morán, José, O. S. A., *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistematico de su doctrina.* 8<sup>o</sup> (378 S.) Valladolid 1961, Archivo Agustiniiano. 125.— Pes. — Der Verf. gibt in diesem Buch eine systematisch geordnete Textsammlung zur Erkenntnistheorie des hl. Augustinus. Die Texte sind der Einheitlichkeit wegen (14 — aber ist dieser Grund stichhaltig?) alle nach Migne zitiert, auch wo sie im CSEL vorliegen; jedoch sind die Fundstellen der im CSEL vorliegenden Texte auch nach dieser Ausgabe bzw. (wo vorhanden) nach der Ausgabe im *Corpus Christianorum* angegeben. Gelegentlich finden sich Ungenauigkeiten im Abdruck der Texte. So fehlt z. B. in Text 90 Z. 3 (S. 57) vor *intelligendo* das *nisi*, das sowohl PL wie CSEL haben; in Text 171 (86) Z. 5 lies statt *potest*; *potes*; in Text 418 (193) Z. 10 v. u. lies *intermoritur* statt *intermonitur*. Im ganzen sind es 780 Texte, die aus den verschiedensten Werken Augustins ausgezogen sind; die zahlreichsten Texte liefern *De libero arbitrio*, *Confessiones*, *De genesi ad litteram* und besonders die letzten 8 Bücher *De trinitate*. Der 1. Teil sammelt die Texte zur „Metaphysik der Erkenntnis“, insbesondere zur Memoria-Lehre, der 2. Teil die Texte zur bewußten Erkenntnis, sowohl zur sinnlichen wie zur geistigen Erkenntnis; in diesem Zusammenhang wird auch die Erleuchtungslehre behandelt. Sehr dankenswert sind die ausführlichen Literaturzusammenstellungen, sowohl zum Ganzen wie zu den einzelnen Kapiteln.

J. de Vries

Adamczyk, Stan., *De existentia substantiali in doctrina S. Thomae Aquinatis.* gr. 8<sup>o</sup> (XX u. 225 S.) Rom 1962, Gregoriana. 2500.— L. — Der Verf. ist Professor an der Katholischen Universität in Lublin. Er beginnt die Untersuchung der substantiellen Existenz nach Thomas von Aquin mit einem 1. Kap. über den Begriff der Existenz im allgemeinen. Dieser Begriff besagt die Vollkommenheit, die jeder Substanz Realität verleiht (19); in diesem Sinn wird das thomistische „esse“ schon im Vorwort mit „Existenz“ gleichgesetzt: „esse seu existentia“ (VII). Das umfangreiche 2. Kap. behandelt die reale Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz; zunächst werden die klassischen Texte des hl. Thomas besprochen (23—66). Diese Texte beweisen eine reale Unterscheidung, freilich nicht eine physische wie zwischen zwei Seienden, sondern nur eine metaphysische wie zwischen Prinzipien des Seienden (21 60). Dann versucht A. zu zeigen, daß auch Aristoteles schon die reale Unterscheidung annehme (67—87); als „klassischer Text“ erscheint ihm *Anal. post.* 2, 7, 92b 10—14, wo Aristoteles sagt: Die Wesen-

heit des Menschen und das Dasein des Menschen sind verschieden.“ Ferner weist er hin auf Met. 7, 3, 1029a 20—23, wo Aristoteles das Sein sowohl der Materie wie auch den kategorialen Bestimmungen als etwas anderes (*ἕτερον*) gegenüberstelle (82 f.), und auf Met. 9, 3, 1047a 30s., wo die *ἐνέργεια* als etwas zur *ἐντελέχεια* Hinzukommendes (*συντιθημένη*) bezeichnet werde, was nur möglich sei, wenn mit *ἐνέργεια* hier ausschließlich der *actus essendi* gemeint sei (85). Im 3. Kap. wird die Frage behandelt, ob die substantielle Existenz etwas Wesentliches oder etwas Akzidentelles sei. Die Antwort lautet: Im eigentlichen Sinn kann die *substantielle* Existenz nicht Akzidens genannt werden (103), wohl aber in einem weiteren Sinn (104); vielleicht wäre der Gedanke klarer geworden, wenn zwischen realem Akzidens und dem logischen Akzidens, dem fünften *Praedicabile*, unterschieden worden wäre; im Sinn des fünften *Praedicabile* ist die Existenz gegenüber dem kontingenten Wesen selbstverständlich akzidentell. Das 4. Kap. fragt nach dem natürlichen Ursprung der substantiellen Existenz. Es findet sich hier die Formulierung: *Soli Deo productio existentiae competit* (171). Durch das Wirken des Geschöpfes entsteht (*oritur*) nur die substantielle Form, die dem Existenzakt Fundament ist. Aber bedeutet nicht „entstehen“ „beginnen zu existieren“, und „entstehen machen“ „hervorbringen“? Wenn aber Wesen und Existenz je etwas „Hervorgebrachtes“ sind, sind sie dann nicht doch wieder zwei Seiende? Die Formulierung A.s für das geheimnisvolle Zusammenwirken des Schöpfers und des Geschöpfes dürfte also nicht glücklich sein. Ein solches Zusammenwirken wird übrigens irgendwie von allen katholischen Schulen angenommen; darum ist die Polemik gegen den „Naturalismus“ der Skotisten und Suarezianer nicht am Platz. Gegenüber dem Positivisten L. Rougier, den A. irrtümlich für einen „Suarezianer“ hält (69), ist dieser Vorwurf eher berechtigt; aber gerade der „Suarezianer“ P. Descoqs hat dessen Buch „*La scolastique et le Thomisme*“ der schärfsten Kritik unterzogen (vgl. ArchPh 5 [1927] 1—175). — Der Versuch A.s, die reale Unterscheidung von Wesen und Dasein schon bei Aristoteles nachzuweisen, muß als verfehlt bezeichnet werden. Der Text aus Anal. post. 2, 7 will nur zeigen, daß durch den Beweis, was ein Ding ist, noch nicht gezeigt ist, daß es besteht, was selbstverständlich auch jeder Gegner der realen Unterscheidung zugibt. Der Sinn des Textes aus Met. 7, 3 ist nur, daß die Materie von den kategorialen Bestimmungen (*τι, πῶς* usw.) verschieden ist. Der Text aus Met. 9, 3 schließlich sagt nur, daß das Wort *ἐνέργεια*, das wir mit *ἐντελέχεια* verbinden (which we connect with ‚complete reality‘, heißt es in der Übersetzung von Ross), von der Bewegung auch auf anderes übertragen wird. Auch Thomas versteht die beiden Metaphysiktexte in diesem Sinn (vgl. In 7 Met. lect. 2 n. 1288 und In 9 Met. lect. 3 n. 1805). In dieser Frage wird man also, wie C. Fabro in seinem Buch *Participazione e causalità* überzeugend gezeigt hat, die Originalität des hl. Thomas anerkennen müssen. Leider hat A. dieses Buch, wie auch andere Arbeiten, die in den letzten zehn Jahren im Westen über das „esse“ bei Thomas erschienen sind, nicht einsehen können — eine Folge der tragischen Abriegelung des katholischen Polen vom Westen. Sonst hätte er gewiß das „Sein“ des hl. Thomas nicht so problemlos mit „Existenz“ gleichgesetzt. So mahnt uns allein schon die Existenz dieses Buches: „Schick auch ein Buch nach drüben“ — auch nach Polen. J. de Vries

Pieper, Jos., Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat. 8<sup>o</sup> (125 S.) München 1962, Kösel, 6.20 DM; geb. 8.80 DM. — In seiner bekannten meisterhaften Weise legt P. hier die Lehre des hl. Thomas über den Glauben dar. Er will dies in philosophischer Weise tun, nicht in einer Interpretation der Urkunden der Offenbarung, aber doch „unter jedem denkbaren Betracht, vor dem Horizont der Gesamtwirklichkeit“ (71); „es wäre unphilosophisch, irgendeine erreichbare Auskunft aus dem Gesichtsfeld auszuschließen, sei dies nun eine Auskunft der Einzelwissenschaften oder eine Auskunft der Theologie“ (72). Hier erhebt sich die Frage: Was aber, wenn diese „Auskunft der Theologie“ nur auf Grund der Offenbarung möglich ist? In Wirklichkeit hält sich P. strenger an die Grenzen der Philosophie, als diese theoretische Aussage über die Aufgabe der Philosophie es vermuten läßt. Mit Recht betont er, daß die „Offenheit für eine mögliche Offenbarung nicht etwas ‚Übernatürliches‘ ist, daß sie vielmehr zum natürlichen Seinsbestand des

menschlichen Geistes gehört“ (78), daß darum Unglaube als „die Weigerung, der vernehmlich gewordenen Rede Gottes zu glauben“, dem „widerspricht, was der Mensch von Natur ist“ (79). In feinsinniger Weise geht P. auf die Schwierigkeiten ein, die der moderne, besonders der gebildete Mensch in der Anerkennung findet, daß eine göttliche Offenbarung geschehen ist. Er warnt vor einem vorschnellen Aburteilen des Mitmenschen, der den Weg zum Glauben noch nicht gehen kann (91 f.). Wenn Jaspers die Unterwerfung unter die Autorität grundsätzlich als dem mündigen Geist nicht zumutbar bezeichnet, so ist allerdings sein „philosophischer Glaube“ trotz der Anerkennung des einen Gottes als der letzten und einzigen Zuflucht des Menschen und „unersetzlicher Wahrheit“ in der biblischen Religion nicht eigentlich Glaube, und es trifft auf ihn der Thomas-Satz zu: *ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem* (90). Gegenüber dieser Haltung zeigt P., daß es für den Menschen gut ist, zu glauben, und daß eine wesentliche Chance seiner Existenz ungenutzt und brach bliebe, wenn er sich weigern wollte, zu glauben (107—112).

J. de Vries

H a b b e l, Irmgard, Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Thomas von Aquin. 8<sup>o</sup> (167 S.) Regensburg 1960, Habel. 18.— DM; geb. 24.— DM. — Der Hauptwert dieses Buches liegt in seinem 1. Teil, der die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie von Meinongs „Über Gegenstände höherer Ordnung“ (1899) bis zu Conrad-Martius' „Das Sein“ (1957) darstellt. Die Zwischenglieder sind Husserl, Pfänder und Reinach. Sorgfältig werden alle Unterschiede in der Terminologie verzeichnet, aber auch das Gemeinsame herausgearbeitet. Zu diesem Gemeinsamen gehört vor allem die Unterscheidung des „Sachverhalts“ als des Urteilsinhalts und des Sachverhalts als des Urteilsgegenstandes. Husserl spricht von „Sachverhaltsintention“ und „Sachverhaltserfüllung“ oder „eigentlichem Sachverhalt“, er, Reinach und Conrad-Martius von „Geurteiltem“ und „Beurteiltem“, letztere auch von „logischem“ und „ontologischem“ Sachverhalt. Da der logische Sachverhalt offenbar dasselbe ist wie das „enuntiabile“ bei Thomas, der ontologische Sachverhalt dagegen der „*dispositio rei*“ entspricht, die nach Thomas Gegenstand des Urteils ist, lag es nahe, die phänomenologische Lehre mit der des hl. Thomas zu vergleichen. Das geschieht im 2. Teil. Man muß sich dort aber immer wieder wundern über die Interpretation der Texte, die freilich z. T. auch sehr hohe Anforderungen an die Interpretationskunst stellen. Schließlich beginnt man, sich über die Texte selbst zu wundern, und stellt beim Nachprüfen fest, daß sie zum Teil an den angegebenen Fundstellen gar nicht stehen. So wird S. 135 in Anführungszeichen zitiert „*Substantia spiritualis non est subiectum accidentis*“ und als Fundstelle angegeben S. th. 1 q. 77 a. 1 ad 6; in Wirklichkeit steht dort: „*anima . . . potest dici subiectum accidentis*“. Am Ende merkt man, daß die Verf. die Tabula aurea des Petrus von Bergamo ausgiebig benutzt hat und die dort verzeichneten Sätze fälschlich für wörtliche Zitate aus Thomas angesehen hat; es scheint also, daß die Texte nicht einmal im Zusammenhang nachgelesen wurden. Man vergleiche etwa die in folgenden Anmerkungen zitierten Stellen mit den angegebenen Stellen aus der Tabula aurea (T. a.): Anm. 121 = T. a. Intellectus n. 170; Anm. 128 = T. a. Cognitio n. 40; Anm. 132 = T. a. Intellectus n. 186; Anm. 134 = T. a. Intellectus n. 261; Anm. 136 = T. a. Esse n. 4; Anm. 140 = T. a. Veritas n. 25.

J. de Vries

S a l v u c c i, Pasqu., L'uomo di Kant (Studi filosofici). 8<sup>o</sup> (479 S.) Urbino 1963, Argalia. 3000.— L. — Die erste der in diesem Band vereinigten Kant-Studien handelt über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft (KrV) (7—141); sie ist die Neufassung einer bereits früher veröffentlichten Arbeit (La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale, Urbino 1957). Die transzendente Deduktion der Kategorien in der KrV, deren beide Fassungen von 1781 und 1787 schon von der 1. Studie ausführlich verglichen wurden, ist — besonders in Gestalt des § 16 von B (1787) — die zentrale Thematik des sehr umfanglichen 2. Teils des Buches „Transzendentes Bewußtsein und Zeitlichkeit“ (143—391). Diese Thematik greift über auf eine Reihe bedeutsamer Probleme: das ‚Ich denke‘ und seine Geschichte bei Fichte, Hegel und Heidegger; die

Systembedeutung der inneren Erfahrung, die der ‚äußern‘ Raumschauung sich nicht entziehen könne; das Weltsein des Menschen, in Polemik gegen den Idealismus; das Ich der Paralogismen und die ihm verwehrte Transzendenz ... Die restlichen Artikel des Buches sind: „Das Problem der Anderen“ (397—421), „Die Philosophie Kants als moralische Weltanschauung“ (422—443) sowie knappe Sondierungen zur Rezeption Kants (447—458) und zur Deutung seiner Geschichtsphilosophie (459—466). Der Inhalt der Studien kann hier nicht einmal annäherungsweise referiert werden, zumal vor allem die windungsreichen Untersuchungen zur transzendentalen Deduktion die Übersicht nicht leicht machen; gelegentliche wegweisende Zusammenfassungen wären hier sehr erwünscht gewesen. Auf einen Punkt sei hingewiesen: Der Verf. fragt nach den Gründen für die Neubearbeitung der transzendentalen Deduktion in der 2. Auflage der KrV. Die traditionelle Antwort, daß Kant die psychologische Schlagseite der Erstauflage beseitigen wollte, genügt ihm nicht. Seine Antwort: Die metaphysische Deduktion der Kategorien als logischer Urteilsfunktionen, eben als reiner Verstandesbegriffe, forderte den Schematismus als Vermittlungsinstanz zwischen Verstandesbegriffen und sinnlicher Anschauung. Aber damit habe sich nun die ursprüngliche Fassung der transzendentalen Deduktion von 1781 nicht mehr vertragen, in der die Kategorien letztlich der Einbildungskraft entsprangen und deshalb keiner Schematismusvermittlung bedurften. Die transzendental Deduktion von 1787 ändere dies von Grund aus, indem sie dem Verstand die letztbegründende Funktion zuerkennt; das passe nun zur metaphysischen Deduktion und zur Notwendigkeit vermittelnder Schemata. — Im übrigen meint S., der sich stark an seinen Lehrer A. Massolo anlehnt: Kants Denken sei die Konsequenz, die ‚Theoretisierung‘ der geschichtlichen Situation des „uomo dualizzato“ des damaligen deutschen Bürgertums. Aber diese Rahmenthese, von der sich auch der Titel des Buches herleiten mag, hat glücklicherweise (abgesehen von 11—22 und 422—443) wenig Einfluß auf den Gang der differenzierten Textinterpretationen. Diese zeichnen sich aus durch die sie ständig begleitende Auseinandersetzung mit der älteren und jüngsten Kant-Literatur italienischer, deutscher, französischer, englischer Provenienz — ein Vorzug, der bei einem wissenschaftlichen Werk selbstverständlich sein sollte, der das Buch von S. nicht zu schneller Lektüre, wohl aber für das eindringende Studium empfiehlt. W. Kern

Tilliette, Xavier, *Philosophes contemporains*. kl. 8<sup>o</sup> (112 S.) Paris 1962, Desclée de Brouwer. 66.— bFr. — Das erste Bändchen dieses Titels umfaßt Studien über G. Marcel, M. Merleau-Ponty und Jaspers; ein zweites (über Heidegger, Bloch u. a.) soll folgen. Wir haben es weniger mit informierenden Darstellungen der betr. Philosophien zu tun, eher mit Wegweisungen, Heranführungen zu schöpferischen Denkern unserer Gegenwart. G. Marcells Haltung wird als „christlicher Sokratismus“ (christliche „Sokratik“) vorgestellt; mit hoher Fähigkeit der Einfühlung und manchmal hindurchscheinender Besorgnis, der so sensiblen Denk- und Schreibweise Marcells nur ja alle Gerechtigkeit und (fast) Nachsicht widerfahren zu lassen, wird dessen zentrales Thema von der „zweiten Reflexion“, der eigentlich metaphysischen, im Gegensatz zur „ersten“, objektivierenden und verifizierenden, angeschlagen, ebenso der Weg beleuchtet von der „Existenz“ über die „Intersubjektivität“ zum „Sein“ (38); beinahe wie Thesen figurieren da die prägnanten Sätze Marcells: „L'être, c'est ce qui comble“, „L'être, c'est être aimé“, „La métaphysique, c'est le prochain“. Gott als das absolute „Du“ ermöglicht solche Metaphysik, die zu einer der „Hoffnung“ werden muß und des Todes nur, insofern dieser „Sprungbrett“ ist „d'une espérance absolue“ (45). — Der verhältnismäßig früh verstorbene Merleau-Ponty (Nachfolger Bergsons und Lavelles im Collège de France) findet hier eine ernste, verständnisvolle Würdigung. Sein Werk ist in Deutschland weit weniger bekannt und wirksam geworden, für jedes „Nahebringen“ sind wir deshalb um so dankbarer. Der Verf. kann nicht anders als daran festhalten, daß M.-P. nur eine transzendenzlose Phänomenologie von Mensch und Welt anstrebe — „rien que la terre!“ (50/79). Sehr deutlich wird die Absage an allen Idealismus und überhaupt Spiritualismus: der Mensch als Subjekt gründet im „Leibe“, der allein alle Intentionalität vermittelt, im „Cogito incarné“ (60). Daher das Husserlsche Thema vom Rückgang zum Vorreflexiven, Irreflexiven, und Philosophie habe

die Aufgabe, „eine Gegenwärtigkeit zur Welt wiederherzustellen, die älter ist als die intelligible“, zurückzufinden zur „richesse insurpassable . . . du sensible“ (75). Alle Rationalität hat sekundäre Funktion, nur eine diskursive und dialektische. T. gibt zu, daß eine befriedigende Lösung des Problems der „Zweistämmigkeit“ der menschlichen Erkenntnis sich nicht abzeichnet habe. Ergänzend sei noch hingewiesen auf die beherrschende Stellung, die bei M.-P. immer mehr das Phänomen der Sprache einnahm (wohl gerade als Phänomen oder „Zeichen“ — „signe“ wurde ein bevorzugter Terminus — jener Dualität). — Während dieser einflußreiche französische Phänomenologie die Frage nach dem Religiösen nur am Rande diskutiert, wenn auch mit aller Entschiedenheit des Nein (81 f.), so kreist die Existenzphilosophie *Jaspers'* wesentlich um den Bezug zu ihr. Der Verf. analysiert faktisch nur diesen einen Komplex. Er läßt sich von den (oft genug simplifizierenden) Einwänden gegen das Christentum bei J. nicht beeindrucken; dessen „foi incrédule“ könne den christlichen Glauben im Grunde nicht verstehen, weil er ihn von sich aus — von seiner Unfähigkeit aus, etwas anderes als sich selbst zu verstehen — verstehen wolle (vgl. 108). Immerhin wird es auch positiv gewertet, daß J. auf ein (quasi-hegelsches) „dépasement omnicompréhensif“ Verzicht leiste und zugleich ein intaktes, irreduktibles Element religiöser Erfahrung eifersüchtig hüte: „l'austère passion du Dieu caché (98 109). — Die ersten beiden Essays, blendend geschrieben, bieten Musterbeispiele der schwierigen Kunst, ganze Gedankenwelten sich in einem kleinen literarischen Format reflektieren zu lassen, ohne zu bloßen „Exzerpten“ zu werden. Der Eindruck, den man aus der Präsentation Marceles gewinnt, bestätigt allerdings die Unsicherheit: ob seine „Methode“ nicht doch zu unverbindlich ist — Intuition ja, aber die zu wenig geklärte Dialektik einer „intuition aveuglée“, „intuition réflexive“ (vgl. 21)? Und Merleau-Ponty? Sein System blieb allzu unfertig, als daß es auch außerhalb Frankreichs stärkeren Widerhall finden könnte. Doch dürfte m. E. seine Phänomenologie des menschlichen Leibes, sachlicher als die Sartres und strenger als die in sich freilich genialen Aphorismen Marceles, noch intensive Anregung ausstrahlen.

H. O g i e r m a n n

Bocheński, I. M. (Hrsg.), *Studies in Soviet Thought*, Vol. 2., N° 1. 8° (84 S.) Dordrecht 1962, Reidel. 12.50 hfl. — Die *Studies*, deren 1. Band vom Rez. in Schol 37 (1962) 154 besprochen wurde, erscheinen seit 1962 als Quartalschrift. Der Blick in das 1. Heft der neuen Zeitschrift beweist, daß sie ihrem Ziele entsprechen wird, ein internationales Forum für die Publikationen in Englisch, Deutsch und Französisch über die gegenwärtige Sowjetphilosophie zu werden. Dieses Heft enthält eine Analyse der kommunistischen Ideologie (*Bocheński*), einen Beitrag über die Materialität der Materie (*Fleischer*), ein Referat über zwei sowjetische Konferenzen zur Logik (*Comey*), eine Kritik von Zinowjews Philosophie der mehrwertigen Logik (*Hackstaff, Bocheński*), einen Überblick über die Organisation der sowjetischen Philosophie der Physik seit Dezember 1960 (*Müller-Markus*) und einige kleinere Kommentare sowie Besprechungen.

Vl. R i c h t e r

Bocheński, I. M. (Hrsg.), *Bibliographie der sowjetischen Philosophie*. 3. Heft. 8° (X u. 73 S.) Dordrecht 1962, Reidel. 20.— DM. — Es handelt sich um die Fortsetzung einer Reihe, deren zwei ersten Hefte von uns eingehend gewürdigt wurden (Schol 35 [1960] 439 f.). Das vorliegende 3. Heft enthält ein Verzeichnis der Aufsätze, die in den Jahrgängen 1959 und 1960 der Moskauer Zeitschriften „Voprosy Filosofii“ und „Filosofskie Nauki“ erschienen sind, sowie der dort erwähnten selbständigen Schriften, über 100 Seiten. Ein Nachtrag nennt sowjetische philosophische Literatur früherer Jahre, die jetzt erst im Westen bekannt wurde. Der so wichtige deutschsprachige Sachindex wird auf ein kommendes 4. Heft verschoben, das die philosophisch relevanten Abhandlungen der Zeitschriften „Kommunist“, „Mitteilungen der Akademie der Wissenschaften der UdSSR“, „Bote der Moskauer Universität“, „Bote der Leningrader Universität“ 1947—1960 wie auch zahlreicher Sammelwerke dieses Zeitabschnitts aufführen soll.

H. F a l k

R ö h r, Heinz, *Pseudoreligiöse Motive in den Frühschriften von Karl Marx*. 8° (67 S.) Tübingen 1962, Mohr. 4.50 DM. — Pseudoreligiöse oder gar religiöse

Motive in den Früh- (und Spät-)schriften von Marx werden gelegnet; solche seien erst von späteren Interpreten hineingedeutet worden. Obwohl die Argumentationsbasis dieser Schrift zu schmal ist und trotz gewichtiger Gegenstimmen (z. B. Steinbüchel, Berdjajew, E. Thier u. a.) möchten wir uns doch aliunde mit der genannten Schlußfolgerung des Verf. einverstanden erklären. Widerspruch erwecken aber seine übertriebene Begeisterung für den Philosophen Marx, dessen Geschichtsauffassung und „Humanismus“. Da hilft auch keine Berufung auf Heidegger (62) oder gar auf E. Bloch (65). Ebensowenig kann man Marx von jeglicher Verantwortung dafür entbinden, was Lenin und Stalin aus seiner „Diktatur des Proletariats“ gemacht haben.

H. Falk

Dellevaux, Raym., *Le communisme marxiste*. 8<sup>o</sup> (67 S.) Brüssel 1962, La lecture au foyer (2, Avenue du Chant d'Oiseau, Bruxelles 15). 50.— bFr. — Zwei Vorträge, die im März 1962 im „Cercle académique St. Capistran“ in Brüssel gehalten wurden und in leicht faßlicher Weise Quellen und System des Marxismus darstellen wie auch einer Kritik unterwerfen. Das hektographierte Heft, das sachlich nichts Neues bringt, kann eine gewisse Anregung bezüglich Auswahl und Anordnung des Stoffes bei Akademikervorträgen geben.

H. Falk

### 3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Schulze-Söldde, Walth., *Die Problematik des Physikalisch-Realen. Physik an der Grenze der Metaphysik*. 8<sup>o</sup> (195 S.) Stuttgart 1962, Hirzel. 15.60 DM. — Das „Physikalisch-Reale“ ist die Wirklichkeit, die allen physikalischen Beobachtungen letztlich zugrunde liegt, und da die „Wirklichkeit“ Gegenstand des philosophischen Fragens ist, versucht der Verf. den Entwurf einer Synthese. Ihr Grundgedanke: Immaterielle Energie „materialisiert“ sich einerseits in den Dingen der stofflichen Welt und ist andererseits die Wurzel des geistigen Seins. Die Durchführung dieses Gedankens auf den verschiedenen einschlägigen Gebieten — Physik, Mathematik, Raum, Naturgesetz, Sinnesempfindung, Denken, Geist — bringt manchen reizvollen Gedanken. Allerdings ist dem Verf. der physikalische Tatbestand ausschließlich aufgrund allgemeinverständlicher Darstellungen bekannt, und infolgedessen erscheint die vorgeschlagene Deutung in ähnlicher Weise fragwürdig wie — vergleichsweise — etwa eine Darstellung des Gottesbegriffs des Alten Testaments, deren Verf. ohne Kenntnis des Hebräischen lediglich von einer deutschen Übersetzung ausginge.

W. Büchel

Omeljanowski, M. E., *Philosophische Probleme der Quantenmechanik*. 8<sup>o</sup> (256 S.) Berlin 1962, Deutscher Verlag der Wissenschaften. 19.60 DM. — Bohr und Heisenberg haben in den letzten Jahren ihre Auffassung von der philosophischen Deutung der Quantenphysik „wesentlich geändert“ (7), aber ihre Grundtendenz trägt immer noch „phantastischen, unwissenschaftlichen Charakter“ (8), und Heisenberg berücksichtigt nicht „die neue Philosophie des dialektischen Materialismus, die der neuen Physik vollständig entspricht“ (248) und die „ihrem Wesen nach undogmatisch ist und mit jeder großen Entdeckung in der Naturwissenschaft unvermeidlich ihre Form ändert“ (247). Es verlohnt nicht, sich länger bei solchen Redensarten aufzuhalten; V. Fock und A. D. Alexandrow, die Mühe genug hatten, sich gegenüber Ideologen von der Art O.s durchzusetzen (vgl. die Besprechung Schol 38 [1963] 136 f.), haben wesentlich Zutreffenderes über das Verhältnis des Diamat zur modernen Physik gesagt.

W. Büchel

v. Schrenck-Notzing, Alb., *Grundfragen der Parapsychologie*. Hrsg. von Gerda Walther. gr. 8<sup>o</sup> (368 S., 1 Bildtaf.) Stuttgart 1962, Kohlhammer. 28.50 DM. — Das Buch ist eine überarbeitete Neuauflage der „Gesammelten Aufsätze zur Parapsychologie“, ergänzt durch Überblicke über den Fortschritt der Parapsychologie seit dem Tode Sch.-N.s und eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen. Behandelt werden vor allem Telepathie und Hellsehen, physikalischer Mediumismus und Materialisationsphänomene sowie Spukerscheinungen. In den

Aufsätzen spiegelt sich der Kampf wider, den die Parapsychologie um ihre Anerkennung als Wissenschaft führen mußte; es war nicht zum geringsten das Verdienst Sch.-N.s, solche Kontroll- und Dokumentationsmethoden entwickelt und eingeführt zu haben, daß die Realität der parapsychologischen Phänomene heute außer Zweifel steht. Ein Hauptanliegen Sch.-N.s war es, gegenüber der spiritistischen Auffassung der parapsychologischen Phänomene die „animistische“ Deutung zu vertreten. Das führt bei der Behandlung der Spukphänomene zu einer gewissen Einseitigkeit, insofern nur der personengebundene Spuk genauer betrachtet wird. Andererseits stellen die ausgewählten Fälle geradezu Musterbeispiele dafür dar, wie eindeutig unter Umständen die Annahme etwa einer teuflischen „Umsessenheit“ ausgeschlossen werden kann (Aussetzen der Phänomene bei Wohnungswechsel und allmähliches Wiederaufleben entsprechend der Eingewöhnung in die neue Umgebung; gänzliches Verschwinden beim Herauswachsen aus den Pubertätsjahren; in einem Fall sofortiges Aufhören bei der Aufhebung eines posthypnotischen Dämmerzustands einer psychisch labilen Frau) und wie „massiv“ dennoch die auftretenden Phänomene sein können. Es drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob nicht von hierher eine „Entmythologisierung“ gewisser Phänomene drohe, die im Leben mancher Heiligen nicht grundsätzlich, aber tatsächlich eine nicht unbedeutende Rolle spielten.

W. Büchel

Geist und Leib in der menschlichen Existenz (Naturwissenschaft u. Theologie, 4). gr. 8<sup>o</sup> (216 S.) Freiburg 1962, Alber. 16.— DM. — Der Band enthält die Vorträge und dankenswerterweise auch die bedeutsamen und teilweise sehr lebhaften Aussprachen der 3. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie (29. September bis 3. Oktober 1959 in Feldafing). *F. Laubenthal* berichtet vom Standpunkt des Mediziners über „Hirn und Seele“ (5—19); in seinen Folgerungen ist er sehr behutsam: es gibt nicht eigentliche Zentren für bestimmte seelische Leistungen, sondern nur Schwerpunkte der Störbarkeit einer Funktion (12); vor allem wird abgelehnt, „das Stirnhirn sei der Sitz der Intelligenz oder auch des Charakters“ (18). In der Aussprache betont *F. J. Buytendijk* stärker die Bindung des Seelischen an das Leibliche: „Es gibt kein Seelisches ohne Leibliches“ (23); *Laubenthal* und *P. Röttgen* leugnen, daß eine strenge Korrelation zwischen körperlichen Vorgängen und geistigen Leistungen (z. B. Rechnen) feststellbar ist (32 f.). *F. M. Bergounioux* spricht über den religiösen Sinn der prähistorischen Menschen, soweit sich aus den Funden darüber etwas ausmachen läßt (37—46); die Aussprache zeigt, daß wir von der Möglichkeit, auf Grund der Funde die religiöse Entwicklung der Menschheit zu beschreiben, noch sehr weit entfernt sind. Der Vortrag von *B. Thum* behandelt „Theorien des Bewußtseins“ (60—75), die neopositivistischen, kybernetischen, biologischen Theorien und die Auffassung Husserls, nach der das Bewußtsein nur aus sich selbst zu verstehen ist. Mit der Reduktion des Begriffs von Sinn auf die Regeln des Logikkalküls „wäre das Eigenste des Denkens selbst reduziert“ (70). Noch schärfer äußert sich in der Diskussion *J. Meurers*: Eine Maschine darf zu geistigen Funktionen nicht einmal analog in Beziehung gesetzt werden (87). *F. J. Buytendijks* umfangreicher Vortrag (91—122) hat zum Thema: Was heißt Entwicklung der menschlichen Existenz? Er betont zwar auch die wesentliche Überlegenheit der menschlichen Betätigung über alle tierische. So hat z. B. nur der Mensch Musik und Sprache (115); während dies zuerst dadurch erklärt wird, daß dem Tier die neurologischen Voraussetzungen abgehen (115), wird dann doch darauf hingewiesen, daß das Wesentliche der Sprache das Begreifen des Zeichens als eines Zeichens ist (116). Die eigentliche Absicht B.s ist aber, „Vorstufen der Menschlichkeit“ (118) bei den höheren Tieren aufzuweisen. Dazu rechnet er z. B. das nicht auf das vital Wertvolle beschränkte Interesse, die sozialen Beziehungen, imaginative und kreative Leistungen (118—121). B. spricht von „Inseln“ der Vorformen menschlicher Existenz bei Tieren (122), ein Ausdruck, der *K. Rahner* und *H. Volk* bedenklich erscheint. Der folgende Vortrag von *N. Luyten* behandelt das Leib-Seele-Problem in philosophischer Sicht (150—177). Von dem Gegensatz Ich-Welt her entwickelt L. phänomenologisch die Unterscheidung von Seele und Leib bzw. von Geist und Körper. Er sucht dann zu zeigen, daß die Schwierigkeiten in der

thomistischen Auffassung am besten gelöst werden, nach der dem Geist ursprünglich nur die Urmaterie gegenübersteht, die erst durch die „Seinsmächtigkeit“ des Geistes zum Körper wird. Freilich entsteht aus dieser Lösung die neue Schwierigkeit, wie denn der Körper dem Geist widerstehen könne, wenn er doch all seine Kraft letztlich dem Geist verdankt. Ob das, wie L. meint, durch die Abhängigkeit des Körpers von Außenfaktoren hinreichend erklärt wird? Von anderer Seite her greift K. Rahner in der Aussprache die Thesen L.s als immer noch zu dualistisch an. Diese Diskussion, in die dann auch H. Dolch, H. Volk und andere eingreifen, ist wohl die erregendste der ganzen Tagung. Es geht um die Frage, ob die im Tod vom Leib getrennte Seele völlig weltfrei ist oder nicht; L. vertritt die erstere, Rahner die letztere Auffassung; daß beide Auffassungen große Schwierigkeiten mit sich bringen, wird man kaum leugnen können. Der letzte Vortrag von *H. Doms* behandelt die Bedeutung der leib-seelischen Ganzheit Mensch in theologischer Sicht (215—231).

J. de Vries

Castellote Cubells, Salv., Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts (Symposion, 8). 8<sup>o</sup> (207 S.) Freiburg 1962, Alber. 20.— DM. — Der Verf. gibt eine Gesamtdarstellung der philosophischen Anthropologie des Suarez. Vorausgeschickt sind ein einleitendes Kap. über sein Leben und seine wissenschaftliche Grundhaltung (9—24), sodann zwei kurze Abschnitte über die Gotteserkenntnis (25—31) und über die Idee des Makrokosmos und Mikrokosmos (32—36). Der folgende Hauptteil über den Menschen ist in drei Abschnitte eingeteilt: 1. Theoretische Biologie (36—110), 2. Psychologie (über den Menschen als Sinnenwesen: 111—159), 3. Die Personalität des Menschen (160—201). Aus dem 1. Abschnitt sei die lebendige Darstellung des Ringens des Suarez mit dem Leib-Seele-Problem besonders hervorgehoben. Wir finden hier schon die Fragestellungen, wie sie auch in der neuesten Auseinandersetzung (vgl. die Besprechung des Bandes „Geist und Leib“) die Gemüter bewegen: Bedeutet die Trennung der Seele vom Leib einen Übergang der Seele zu größerer Vollkommenheit? — wie kann dann die Vereinigung mit dem Leib natürlich sein? Oder bedeutet die Vereinigung mit dem Leib Vervollkommnung der Seele? — wie kann dann ihr Endzustand ein Zustand der Trennung sein? Suarez wagt den Lösungsversuch, eine Wiedervereinigung mit dem Leib sei schon durch die Natur des Menschen gefordert (*De anima* 6, 9, 6). Im 3. Abschnitt wird die Problematik der Unsterblichkeit wieder aufgenommen. Leider hat der Verf. die Lehre des Suarez zu der sachlichen Frage selbst (*De anima* 1,10) nicht berücksichtigt, sondern nur seine Darlegungen über die geschichtliche Frage nach der Auffassung des Aristoteles (ebd. 1, 11; der Verf. schreibt [198 f.] mehrmals fälschlich 3, 11); die logisch unmöglichen Syllogismen, in denen er diese Darlegungen zusammenfaßt (199 oben), gehen allerdings nicht auf Rechnung des Suarez. Auch sonst zeigt sich der Verf. der Interpretation der Texte nicht immer gewachsen. Die aus ihrem eigentlichen Zusammenhang herausgenommenen Texte haben zuweilen in diesem Zusammenhang einen anderen Sinn als den vom Verf. ihnen unterlegten. So steht z. B. *Disp. met.* 12, 3, 2 nichts über die Ordnung der Welt und darum auch nicht, daß diese Ordnung „*praecipue in actionibus humanis*“ bestehe (wie es 30 oben heißt), sondern es wird in einer ersten Erklärung der vier Ursachen die „*causa finalis*“ vom menschlichen Wirken her erklärt. S. 37 meint der Verf., das Leben könne nach Suarez nur a priori definiert werden, und die Biologie sei eine „fundamentell aprioristische Wissenschaft“; man sieht nicht, wie diese Behauptungen durch die zitierten Texte (*De anima* 1, 3) gedeckt werden sollen. In dem Einteilungsschema S. 189 wird vom universale logicum gesagt: *non est relatio rationis*; im Text des Suarez (*De anima* 4, 3, 23) steht das Gegenteil: *Universale tertio modo, quod logicum vocatur, in relationeque rationis consistit* ... S. 29 oben werden „*Libri Physicorum*“ und „*Libri de Generatione*“ als Werke des Suarez genannt; die Kataloge seiner gedruckten Werke wissen nichts von solchen Büchern.

J. de Vries

Carrière, L. — Carrière, B., Tierpsychologie. Neue Grundlegung. 8<sup>o</sup> (80 S.) Berlin-Steglitz 1959, W. Hoffmann. 6.50 DM. — Die Arbeit wendet sich, wie im Vorwort betont wird, vor allem an den Laien, der sich für die Zusammen-

hänge zwischen Tier und Mensch interessiert und bei dem die Gefahr der Vermenschlichung des Tieres am ehesten gegeben ist. Der anspruchsvolle Untertitel „Neue Grundlegung“ ruft aber auch den Fachmann zur Diskussion auf. In der Einleitung (9—16) werden die Grundlinien dieser Tierpsychologie aufgezeigt, die dann in vier weiteren Kapiteln über den „animalen und mentalen Komplex“, über Schlaf, Schlummer, Traum und Bewußtsein, über Tier und Umwelt und schließlich über Physiologie, Tierpsychologie, Humanpsychologie weiter ausgebaut werden. Die hier vorgelegten Betrachtungen gehen zwar von der Tierpsychologie aus, berücksichtigen aber stets die Humanpsychologie, weil nach der Meinung der Verf. keine von beiden ohne die andere betrieben werden kann (10). Welche Bedeutung kommt aber den beiden Anteilen zu? Die Zoologie liefert die physiologische Grundlage oder Unterlage, die Beschreibung des Tieres und seines Verhaltens. Das Hauptgewicht liegt aber bei der Psychologie, weshalb die Tierpsychologie von den Verf. auch den Geisteswissenschaften zugerechnet wird (10). Was unterscheidet aber die Menschenpsychologie von der Tierpsychologie? Der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch den „mentalen Komplex“ (Bewußtsein und Denken, kundgetan durch die Sprache). Da dem Tier aber die sprachliche Verständnis- und Aussagemöglichkeit fehlt, „ist Tierpsychologie reine Deutung des beobachteten Verhaltens eines Tieres“ (14). Daraus wird dann gefolgert, daß die Deutungen der Tierpsychologie nicht beweisbar sind, sondern nur eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit haben, ferner, daß Tierpsychologie gar nicht beim Tier beginnt, sondern „beim deutenden Verstande des Menschen“ (14). Wie aber „Kant gelehrt hat“, zieht der Mensch den Sinn nicht aus den Beobachtungen, sondern er legt ihn den Beobachtungen unter. Die Seele des Tieres muß daher unserer Erkenntnis verschlossen bleiben: „In der Unerkennbarkeit ihres Forschungsgegenstandes liegt die Problematik der Tierpsychologie“ (16). Kein tierpsychologisches Experiment, wie man es auch anstelle, „zeigt uns etwas von der Psyche des Tieres. Immer beobachten wir nur einen bewegten Tierkörper, dessen Reaktionen auf die Versuchsbedingungen gedeutet werden müssen. Und die Deutung wird nicht vom Tier bestätigt oder widerlegt“ (16). Woher wissen also die Verf. von einer Tierseele, deren Existenz sie nicht zu leugnen scheinen? Ist das *experimentum crucis*, wie es in genialer Weise z. B. Karl v. Frisch bei seinen bekannten Tierversuchen angewandt hat, wirklich so wenig aussagekräftig, wie die Verf. meinen? Ich meine, die Verf. hätten in ihrem kleinen Werk viele Beobachtungen und Experimente an Tieren nicht nur gedeutet (im oben angegebenen Sinn), sondern ihre Deutung im Sinne eines realen Sachverhaltes verstanden. Im übrigen verweisen wir auf die Besprechung des Buches durch *Otto Koehler* (*Zeitschr. f. Tierpsychologie* 16 [1959] 510—512), der einige Einzelheiten richtigstellt. Wenn das Werk strenggenommen auch nicht als „Neue Grundlegung“ der Tierpsychologie verstanden werden kann, so ist es doch ohne Zweifel eine Anregung zur fruchtbaren Diskussion. Mehr wollten die Verf. (siehe Vorwort) ja nicht erreichen.

A d. H a a s

Rothschuh, K. E., *Theorie des Organismus. Bios — Psyche — Pathos.* gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 330 S., 33 Abb.) München 1959, Urban u. Schwarzenberg. 48.— DM. — Der Verf. unternimmt den Versuch, ein Bild der Natur des Menschen aus den Ergebnissen der Erfahrungswissenschaften zu entwickeln, will also keine philosophische oder theologische Anthropologie bieten (IX). Die Natur des Menschen aus den Ergebnissen der Physik, Chemie, Biologie, Physiologie, Pathologie und Psychologie einheitlich bestimmen zu wollen ist sicherlich eine schwere Aufgabe, und R. strebt in seiner „Theorie des Organismus“ auch nur eine einheitliche (mit der Logik und der Erfahrung nicht in Widerspruch stehende) „Modellvorstellung“ an. Drei Komplexe werden zu einer Einheit zusammengefaßt: Leben (II. Teil), Seele (III.) und Krankheit (IV. Teil: Theoretische Pathologie). Bisher wurden die einzelnen Teile getrennt behandelt (theoretische Biologie von Biologen, Probleme der Seele von Psychologen, Philosophen; Fragen der Pathologie von Medizinern). Nach einer methodischen Einleitung (I. Teil: Methodik der Szientifikation) entwickelt der Verf. im Teil „Bios“ eine Betrachtungsweise des Organismus, die verwandt ist mit den bekanntesten Theorien von L. v. Bertalanffy, W. R. Hess, E. v. Holst u.a.; es wird also versucht, in einer neuen Synthese (unter besonderer Berücksichtigung

von Bionomie und Biotechnik des Organischen) die alten Streitigkeiten zwischen Vitalismus und Mechanismus aufzuheben. Der Verf. verweist in diesem Abschnitt mit Recht darauf, daß neben den kausal-analytischen Begriffen vor allem auch die „Ordnungsbegriffe“ (61) für eine gültige Theorie des Organismus wichtig sind. Es werden „bionome Zusammenhänge“ (61) den „kausalen Zusammenhängen“ gegenübergestellt. Allerdings möchte der Verf. mit diesen Aussagen nicht eine „vitalistische Teleologie“ bestätigen, „welche in der Anerkennung eines Zwecks eine ausreichende Erklärung für Dasein und Sosein eines Gliedes oder Prozesses erblickt, ohne sich um die Kausalität zu bemühen“ (76). Gleich hier sei bemerkt, daß eine Teleologie, die 1. nicht weiß, daß die *causa finalis* eine *Causa* ist, und zwar die Ordnungskausalität oder die Ursache für den bionomen Zusammenhang, und 2. daß Teleologie nicht nur nicht Wirkursachen leugnet, sondern geradezu immer voraussetzt und ohne sie also nicht verwirklicht werden kann (was die Finalanalyse seit Aristoteles bis N. Hartmann immer bewiesen hat, was aber in einer „faulen“ Teleologie immer unterschlagen wird) — eine solche Teleologie, die das alles nicht weiß, ist keine echte Teleologie. Der Verf. scheint mir eine solche „faule Teleologie“ (Kant) zu bekämpfen. Seine Argumente sprechen aber eindeutig für eine richtige Finalität, die wesentlich bionome Ordnungskausalität ist. Aus ihr folgen auch nicht Entelechien als „psychoidale Faktoren“ (78) oder „spezifische Lebenskräfte“ (79) oder das „Eingreifen eines entelechialen Kobolds“ (79); alle diese Konzeptionen sind verfehlte Vergrößerungen und Vereinzelungen der das organismisch Ganze umfassenden Ordnungskausalität, die nie als einzelner „Kobold“ auftreten kann. Ferner kann gar keine Rede davon sein, daß ein richtig gefaßtes Lebensprinzip (als die artspezifische Ordnungskausalität) „zu jeder Zeit die den momentanen Zustand bestimmenden Bedingungen ‚willkürlich‘ abändern“ (80) könne. Lebensprinzip heißt unter dieser Rücksicht artgeprägte Lebens-Gesetzlichkeit und ist ungefähr das gerade Gegenteil von „Willkür“. Hier rächt sich das Erbe der Driesch'schen Naturphilosophie, die Entelechie sofort mehr oder weniger psychoidbewußt faßt. Was der Verf. als das „Fundamentalprinzip der bionomen Gesamtorganisation bezeichnet“ (87), können wir voll bejahen. Im 3. Teil des Buches (Psyche) wird das Seelische als ebenso wirklich wie das Physische anerkannt (194), aber zwischem Körperlichem und Seelischem gibt es keinen Wirkzusammenhang (Parallelismus).

A d. Haas

Kaudewitz, Fr., Grundlagen der Vererbungslehre (Dalp-Taschenbücher, 341). kl. 8<sup>o</sup> (144 S.) München 1958, Lehnen. 2.80 DM. — Die in stürmischer Entwicklung begriffene Vererbungslehre macht es immer wieder notwendig, den Stand des momentanen Wissens in kurzer und verständlicher Form zusammenzufassen. Dieser reizvollen, aber zugleich sehr schwierigen Aufgabe hat sich der kenntnisreiche Verf. mit großem Geschick unterzogen. Das vorliegende Taschenbuch führt unter Heranziehung modernster Ergebnisse — zugleich zurückgreifend auf die klassischen Arbeiten der vergangenen 50 Jahre — in die Grundlagen der Vererbungslehre ein. Nach einer kurzen Darlegung der umweltbedingten Wandelbarkeit der Merkmalsausprägung (Modifikabilität) wird ausführlicher die Kreuzungsanalyse des Erbgefüges haploider und diploider Organismen besprochen. Es folgen zwei weitere Kapitel über Geschlechtsbestimmung und Vererbung und die Mutationen. Das Literaturverzeichnis nennt einige Lehrbücher, Sammelreferate und klassische Originalarbeiten. Vielleicht ist es für eine weitere Auflage dieses sehr empfehlenswerten Taschenbuches nützlich, wenn gerade bei der Literaturangabe mehr deutsche Literatur angegeben wird, da ein Taschenbuch ja weite Kreise ansprechen will.

A d. Haas

Friedrichs, K., Lebensdauer, Altern und Tod. 8<sup>o</sup> (210 S.) Frankfurt 1959, Klostermann. 13.50 DM; geb. 16.80 DM. — Die vorliegende Zusammenfassung der Alterskunde (Gerontologie) unterscheidet sich — wie im Vorwort mit Recht festgestellt wird — von anderen dadurch, daß der Gegenstand in ihr von jedem möglichen Standpunkt her betrachtet wird: biologisch, medizinisch, psychologisch, soziologisch, philosophisch und schließlich auch religiös. Das Buch erfüllt also wirklich das Anliegen eines *Studium generale*. Der Verf. sieht den Hauptbeitrag

seines Buches in der Klärung gewisser Grundbegriffe (7). Zuerst wird das Problem der „potentiellen Unsterblichkeit“ besprochen, wie es sich als Aufeinanderfolge der Generationen einzelliger Wesen (Bakterien, Algen, Protozoen, gewisser niederer vielzelliger Tiere) stellt. Bei der Fortpflanzung dieser Wesen entsteht nämlich keine Leiche, sondern diese leben in ihren „Teilen“ weiter. Das Individuum kann freilich ohne „Teilung“ nicht unbegrenzt fort dauern, die Teilung bedeutet aber keinen vollständigen Untergang (10). Verf. meint also, „daß die Notwendigkeit des Todes, seine Unabwendbarkeit, der Preis für höhere und höchste Organisation ist, besonders in Hinsicht auf die höchste Zellfunktion, die Nerventätigkeit, die die Zellen, die sie tragen, dazu verurteilt, sich nicht teilen zu können und damit unter allen Umständen sterben zu müssen“ (12). „Potentiell unsterblich“ im Sinn unbegrenzter Teilungsfähigkeit ist auch das Keimplasma aller Lebewesen. Anschließend bespricht der Verf. das Altern und den Alterstod (15—102) sowie die Lebensdauer der Tiere und der Menschen (104—158). Sehr instruktiv ist, was der Verf. über die Bedeutung des Lebensalters bei der Zeugung für die Beschaffenheit der Nachkommenschaft (158—161) zusammengestellt hat. Nach der Besprechung von Lebensdauer, Altern und Tod der Pflanzen sucht der Verf. im Schlußkapitel („Das große Rätsel“) Altern und Tod in die Sinnenebene des Philosophischen und Religiösen zu stellen. Hierbei mißt er Parapsychologie und Mystik einen „gewissen Erkenntniswert“ (187) zu, wenn er auch zur Vorsicht mahnt. „Mit dem Tode vergeht, was vergänglich ist, was der Dimension des Vergänglichen angehört; das Unvergängliche persistiert“ (197). Daß ein Naturwissenschaftler von seinem Fach her bis zu Erkenntnissen durchstößt, wie sie im vorliegenden Schlußkapitel angedeutet werden, zwingt uns die höchste Achtung ab, weshalb wir das Buch eindringlich empfehlen.

A d . H a a s

P a s t u s z k a, J o s., Psychologia ogólna (Allgemeine Psychologie). gr. 8<sup>o</sup> (571 S.) Lublin 1961, Katolicki Uniwersytet. 105.—zl. — Der Verf. dieses Lehrbuches der Allgemeinen Psychologie ist seit dem Jahre 1930 mit mehreren Werken zur Philosophie und zur philosophischen Psychologie hervorgetreten. Das vorliegende Buch ist aus seinen Vorlesungen an der Universität Lublin hervorgegangen. Leider ist es dem Ref. wegen der sprachlichen Schwierigkeiten nicht möglich, auf den Inhalt näher einzugehen. Es muß darum hier genügen, auf die Hauptkapitel hinzuweisen: Einführung (7—35), das Erkenntnisleben des Menschen in seiner Eigenart und seinen, auch physiologischen Vorbedingungen (38—257), Strebungen und Wollen (261—395), das Subjekt der seelischen Erlebnisse und der Menschengestalt (397—530). Die beigefügte Bibliographie (531—558) muß, soweit sie sich auf ausländische Literatur bezieht, als ungenügend bezeichnet werden: eine Tatsache, auf die der Verf. im Vorwort aber selbst aufmerksam macht (5); sie dürfte in den schwierigen Arbeitsverhältnissen begründet sein. Dagegen ist man erstaunt, wieviel an polnischer Literatur (darunter manche Übersetzungen, auch westlicher Autoren) aufgeführt wird.

L. Gilen

S t r a u s, E r w., Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 426 S.) Berlin - Göttingen - Heidelberg 1960, Springer. 32.—DM. — Die „Gesammelten Schriften“ des Verf. umspannen einen Zeitraum von 40 Jahren seiner eigenen wissenschaftlichen Forschung und Entwicklung: von der Berliner Dissertation 1919 über die Pathogenese des chronischen Morphinismus (1—16) und der größeren Untersuchung über Wesen und Vorgang der Suggestion (17—70) zu seinen letzten deutschsprachigen Aufsätzen über „Formen und Formeln“ (398—408) und Objektivität (409—426), beide aus dem Jahre 1958. Dabei bietet der letzte Beitrag nach seinem größeren Teil eine Fabel, ein Gespräch zwischen einem Rennpferd und seinem Trainer, in dem eine Reihe von drängenden Problemen über echte und konventionelle Objektivität in einer Weise erörtert oder angerührt werden, die vom Formalen her an platonische Dialoge denken läßt. Über den Weg seiner Forschungen und Gedanken, wie er selber ihn sieht, orientiert das Vorwort (V—VIII). Ein Grundthema des Verf. — es läßt sich auch in seinem bekannten Werk „Vom Sinn der Sinne“ verfolgen — lag schon der Untersuchung über die Suggestion vom Jahre 1925 zugrunde: „Rechenschaft zu geben von den Faktoren,

die den Aufbau unserer Erlebniswelt bestimmen“. Auch in den psychiatrischen Abhandlungen dieses Sammelbandes genügen dem Verf. nicht die Methoden der Beobachtung, Experimente und Introspektion: er will weiterschreiten zu einer „anthropologischen Interpretation“ (VI). Schon die Untersuchung über Suggestion hatte den Rahmen einer rein medizinisch und naturwissenschaftlich verstandenen Psychiatrie gesprengt und in Fragen der Soziologie, Erkenntnispsychologie und „zuletzt sogar der Metaphysik“ hineingeführt (24). Wer diese Art der Fragestellungen nicht für unergiebig hält und der daseinsanalytischen Forschungsrichtung und der phänomenologischen Anthropologie Binswangers — ihm ist der Band gewidmet — bejahend oder wenigstens kritisch sichtig gegenübersteht, wird aus diesen Arbeiten und Studien des Verf. eine Reihe neuer Aspekte und wertvoller Anregungen entnehmen können. Man vergleiche z. B., was S. 55 zusammenfassend über Suggestion, Wirbildung und Repudiation gesagt wird. Unter der Rücksicht einer phänomenologischen Anthropologie, die bewußt auch das krankhafte Seelenleben einbezieht, ist u. a. hinzuweisen auf die Beiträge: Das Zeiterlebnis in der endogenen Depression und in der psychopathischen Ver Stimmung (126—140) und Die Formen des Räumlichen in ihrer Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung (141—178). Den deutschen Leser wird eine Vorlesung interessieren, die St. 1948 gehalten hat: Die Entwicklung der amerikanischen Psychiatrie zwischen den Weltkriegen (270—288). Einen praktischen Beitrag im Rahmen dieser Entwicklung bilden wohl auch seine eigenen Rheoscopic Studies of Expression (289 bis 297) und die Abhandlung The Sigh. An Introduction to a Theory of Expression (298—315). In dem auch charakterologisch bemerkenswerten Artikel über verborgene und behütende Scham (179—186) ist die Rede davon, daß Freuds Psychoanalyse ein „anthropologischer Solipsismus“ sei (181), ein Gedanke, für den man bei einer Neubearbeitung vielleicht noch eine nähere Erklärung gewünscht hätte. Zwei Studien zur Anthropologie seien wenigstens noch genannt: Die aufrechte Haltung (224—235) und Der Mensch als fragendes Wesen (316—334).

L. Gilen

Thomae, Hans, Der Mensch in der Entscheidung. gr. 8<sup>o</sup> (297 S.) München 1960, Barth. 36.—DM. — Das empirische Material, das diesem anregenden und problemreichen Buche zugrunde liegt, kommt zu einem Teil aus experimentellen Untersuchungen, sodann aus einer Umfrage „Mein schwerster Entschluß“ und schließlich aus etwa 150 Autobiographien, die zum größten Teil mit den Aussagen über den „schwersten Entschluß“ verbunden waren (41—46). Es geht dem Verf. in erster Linie um eine Phänomenologie der Entscheidung, die Frage nach der Freiheit der Entscheidung wird am Schluß des Buches in einer „Epikrise“ behandelt (271—282). Nach einer ausführlichen Einleitung (9—46), in der besonders die Methode der Arbeit dargelegt wird, untersucht der Verf. zunächst das psychologische Umfeld der Entscheidung (47—100). In zwei weiteren Kapiteln geht er auf die allgemeine Phänomenologie der Entscheidung (101—155) und auf die Phänomenologie der Entscheidungsformen (156—192) ein. Von nicht geringer Wichtigkeit, auch für eine genaue Untersuchung der Gewissensentscheidungen (vgl. 183 bis 192) sind die vom Verf. aufgewiesenen Formen der wägenden, wagenden, wachsenden und retardierten Entscheidung. An die Bedingungsanalyse der Entscheidung (193—243) schließt Th. die Frage nach ihrem Sinn (244—282). Interessant und wohlbelegt, auch durch andere Untersuchungen, ist die Tatsache, daß im Anschluß an die Entscheidung vielfach ein Defensivsystem aufgebaut wird (244 ff.), dessen Mechanismen naturgemäß je nach der Persönlichkeitsstruktur und nach der Bedeutung, die man der Entscheidung beimißt, sehr verschieden sein können. — Zu Beginn seiner Untersuchungen stellt Th. die Arbeitshypothese auf, daß es sich bei der Entscheidung um „eine spezifisch strukturierte Reaktionsform auf eine multivalente Situation von spezifischem Gepräge handelt“ (207). Den Begriff des „Entschlusses“ möchte er, im Unterschied zum gewöhnlichen Sprachgebrauch, nicht als synonym mit Entscheidung anwenden, sondern für die „Abschlußphase“ des Entscheidungsgeschehens vorbehalten. Neben der Entscheidung gibt es nach der Interpretation der Protokolle (instruktive Texte werden mitgeteilt) noch drei weitere Hauptformen der Reaktion auf eine multivalente Situation: eine

sukzessive, von der Person her gesehen mehr periphere Ambitendenz; die „Überformung“, ein Begriff, der in die Nähe eines generellen Lebens- und Sinnentwurfes zu rücken ist und vielleicht noch weiter zu verfolgen wäre, evtl. unter kritischer Einbeziehung der Gedanken N. Hartmanns und des Problems einer hier möglichen und gradmäßig abgestuften Freiheit; sodann die impulsiven Regulationen, in denen das Geschehen mehr „es“-zentriert ist und einem starken inneren Gefälle folgt. Die Kritik, die der Verf. an einer aus „subjektiver Evidenz“ zu erhellenden Freiheit übt („nicht erweisbares Faktum“, 273), sollte jede anthropologische Psychologie zu einem neuen Durchdenken des Freiheitsproblems führen. Dabei ist allerdings zu beachten, daß die Konzeption der Willensfreiheit als „neutraler Faktor, unabhängig von Bedeutungslage und subjektivem Wertprofil“ dem „reinen“ Willen Kants entspricht. Dagegen ist nach anderen (z. B. Thomas v. Aquin, siehe S. 17, und wohl auch nach den vom Verf. angeführten Scheeben, Schmaus, E. Stein, die weitgehend an Thomas orientiert sind) der Wille von sich aus nicht neutral, sondern wesentlich wertbestimmt, auch durch persönliche Werterlebnisse und Werthaltungen noch weiter zu differenzieren.

L. Gilen

Archiv für Religionspsychologie, Bd. VII (hrsg. von *Wilb. Keilbach*). gr. 8<sup>o</sup> (304 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck u. Ruprecht. 28.— DM. — Seit dem Jahre 1936 ist, durch verschiedene Umstände bedingt, kein Band des Archivs für Religionspsychologie mehr erschienen. Den intensiven Bemühungen des Herausgebers ist es zu danken, daß dieser 7. Band erscheinen konnte, in dem etwa 20 deutsche und ausländische Autoren ihre empirischen, methodischen oder geschichtlichen Untersuchungen und Gedanken zu Problemen der heutigen Religionspsychologie vorlegen. Am Ende wird eine Inhaltsübersicht der früheren Bände geboten, die einen gewissen Einblick in die Entwicklung der religionspsychologischen Studien, speziell in Deutschland und den nordischen Ländern, gestattet. Dieses Archiv ist zugleich Organ der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie, die im Jahre 1914 von Stählin, Dyroff, Gruehn u. a. begründet worden war, aber nach dem Kriege neu konstituiert werden mußte. Über diese Zusammenhänge orientieren Bericht und Vorwort des Herausgebers sowie *A. Bolley* in seinem Nachruf auf Gruehn (290—297). — In seinem Beitrag über „Die empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft“ (13—30) kommt es *Keilbach* darauf an, den methodischen Standort der Religionspsychologie innerhalb der Religionswissenschaft auszumachen. Mit Recht betont er, daß die Religionspsychologie wesentlich empirische, d. h. Erfahrungswissenschaft ist. Das bedeutet nicht notwendig, daß in einer weiteren Analyse des religiösen Erlebens die Sinnfrage ausgeschaltet werden sollte oder könnte (vgl. dazu für die allgemeine Psychologie *F. Krueger*). Man muß sich aber dabei, im Interesse der wissenschaftlichen Sauberkeit, reflex darüber klarbleiben, daß Tatsachen- und Sinnfragen nicht mit den gleichen Methoden angegangen werden können (28). — *B. Exarchos* geht auf die nähere Bestimmung des Gegenstandes der religionspsychologischen Forschung ein (31—41); beachtenswert sind in dieser Studie die thesenartigen Aufstellungen über den Forschungsgegenstand, die zum Teil von der Psychologie Pfänders beeinflusst sind. Seine Grundthese geht dahin, daß „die religiöse Wesensrichtung bzw. Funktion der Seele in ihrem Leben und Wirken innerhalb des Erlebens des Menschen grundsätzlich den Gegenstand der Religionspsychologie darstellt“ (38). Eine genauere Beschreibung dessen, worin nun die „religiöse“ Wesensrichtung der Seele besteht und wie sie gegenüber anderen, etwa ethischen oder sozialen Funktionen abzugrenzen ist, wäre zwar naheliegend gewesen, würde aber sicher den zur Verfügung stehenden Raum überschritten haben. Auf Raum-mangel muß es wohl auch zurückgeführt werden, daß *S. Behn* in seinem ideen- und kenntnisreichen Artikel über den Glauben an die Seele in Religionen (54—72) keine Quellenbelege bringen konnte, die vermutlich allein mehrere Seiten beansprucht hätten. — *P. E. Johnson* berichtet über Psychology of Religion in America und die verschiedenen Wege, auf denen man sich vom Experiment her, von Erziehung und Pastoral aus, unter klinischen Aspekten den religiösen Phänomenen und auch dem meaning of religion zu nähern sucht (42—53). *O. Kietzig* untersucht die Einmaligkeit und Allgemeingültigkeit von Bekehrung (105—134). *K. Gins*

bringt eine interessante Studie zum Thema: Überwachtes mystisches Erleben in empirischer Sicht (134—148); er kann sich dabei weitgehend auf eigenes Material stützen. *Kl. Thomas* ist mit einer Arbeit über „Außerwache religionspsychopathologische Erlebnisstufen und Schlafprediger“ (149—167), *V. Grönbaek* mit einer Untersuchung über das Phänomen der Altersreligion (73—77), *H. Dumoulin* mit einer Arbeit über Methoden und Ziele buddhistischer Meditation (78—85) vertreten, *A. Gruber* schreibt über Jugend und Religion (168—184). *A. Godin* setzt sich kritisch auseinander mit der Frage: Santé mentale et vie chrétienne (224 bis 237). Eine Arbeit von *L. Gilen* untersucht religiöse Werte und Werthaltungen in den Phänomenen des Gewissens, besonders bei Jugendlichen (185—202), *Hasenfuß* vermittelt einen Einblick in Schells Religionspsychologie und sein Trinitätsverständnis (238—259). — Man darf nach diesem Neuanfang hoffen, daß auch die folgenden Bände ein zuverlässiges Bild der gegenwärtigen Forschungen zur Religionspsychologie bieten. Zu überlegen wäre, ob man nicht bei bestimmten Artikeln in Zukunft dem wissenschaftlichen Apparat mehr Raum bieten sollte.

L. Gilen

Schär, Hans, Seelsorge und Psychotherapie. kl. 8<sup>o</sup> (270 S.) Zürich - Stuttgart 1961, Rascher. 23.— DM. — Mit Recht hat der Verf. im Titel dieses Buches zunächst die Seelsorge genannt: es geht ihm um ein pastorales Anliegen. Er fordert „gründliche psychologische Kenntnisse für den Pfarrer und Theologen“ (265). Für eine „große“ Seelsorge und Seelenführung (Sch. ist selbst reformierter Theologe) verlangt er eine wirkliche psychologische und therapeutische Ausbildung. Das Entscheidende und Anregende des Buches liegt in dem Kapitel: Theologie und Psychotherapie (175—213). Andere Überschriften seien wenigstens angeführt, weil sie Einblick in den Aufbau des Buches geben: Geschichtliche Entwicklung der christlichen Seelsorge im Katholizismus und Protestantismus (12—32), Innere Probleme der protestantischen Seelsorge (42—84), Probleme der Psychotherapie (101—145), Wahrheit und Autorität in Psychotherapie und Seelsorge (214—243).

L. Gilen

#### 4. Ethik. Gesellschaftslehre

Kruse, Fr. Vinding, Erkenntnis und Wertung. Das Grundproblem der Erkenntnislehre und die Ethik, gr. 8<sup>o</sup> (595 S.) Berlin 1960, de Gruyter. 56.— DM. — Der Verf. ist emeritierter Professor der Rechtswissenschaft an der Universität Kopenhagen; sein vorliegendes Buch erschien erstmalig in dänischer Sprache 1942. Es geht dem Verf. um eine Neubegründung der Ethik. Ein geschichtlicher Überblick über die bisherigen Versuche einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik (26—77) führt zu dem Ergebnis, daß zuerst die Frage nach dem Wesen und der Möglichkeit von Wissen überhaupt gestellt werden muß. Diesen Fragen ist der weitaus umfangreichste 2. Abschnitt des Werkes (79—369) gewidmet. Die bisherige Erkenntnislehre, die K. vor allem in ihrer empiristischen und positivistischen Form (Locke, Hume, Mach, Russell und der dänische Philosoph H. Iversen) kennt, wird einer scharfsinnigen Kritik unterworfen. Humes Auffassung vom Ursprung des Kausalbegriffes ist unzureichend; er übersieht die Quellen des Kausaldenkens in der inneren Erfahrung, sowohl im Erleben des eigenen Wirkens im Wollen und der Betätigung der Muskelkraft wie im Erleben des Schmerzes und Erleidens äußerer Einwirkungen. Auch die Auffassung, daß alle Relationen nur Gebilde unseres Denkens sind, wird als unbewiesen abgelehnt; freilich lasse sich auch das Gegenteil nicht beweisen (169). Der Haupteinwand gegen alle bisherige Erkenntnistheorie ist der, sie ver falle der „Grundlagenillusion“, d. h. sie benutze unvermerkt bei ihren Untersuchungen die Voraussetzungen, die sie dann durch ihre Untersuchungen als Täuschungen zu entlarven vorgebe. So erhebt sich die Frage nach der Methode der Erkenntnistheorie. Erkenntnistheorie scheint dem Verf. nur darum möglich, weil es eine Mehrheit von Erkenntnisfähigkeiten gibt, die sich gegenseitig beleuchten. Das Ergebnis ist aller-

dings enttäuschend: Wir wissen gar nichts davon, ob unsere Grundvorstellungen uns ein Bild des Daseins an sich vermitteln oder nicht (225). Anstelle der logischen Begründung wird — wie bei Hume! — ein psychologisches Motiv gesetzt: Die Auffassung von einem gesetzmäßigen Zusammenhang ist von Gefühlen der Zufriedenheit begleitet (229). Dann wird freilich der Pragmatismus ebenfalls abgelehnt (240), und es heißt: „Allein die unerschütterliche Wirklichkeit der Welt ... kann uns Sicherheit und Ruhe als Grundlage aller Handlungen ... geben“ (241). Es ist schwer einzusehen, wie dies mit dem „Wählen“ jener Verbindungen vereinbar ist, „die Gefühle von Befriedigung verleihen“ (232). Worauf es dem Verf. anscheinend ankommt, ist die Tatsache, daß auch das feststellende Experiment zutiefst wertend ist (241). Die gesamte Wissenschaft hat ihre Grundlage in einer Wertung (247). So soll die Ethik als „experimentelle Wertungswissenschaft“ auf derselben Stufe stehen wie Mathematik und Physik (248). Freilich muß die Ethik dann beschränkt werden auf Sätze, die sich wissenschaftlich begründen lassen. Als solche Sätze werden genannt: 1. „Daß die Gesundheit und die Erwerbstätigkeit des Menschen durch Entwicklung des Charakters gefördert werden und 2. daß die Menschen einander nicht schädigen“ (248; dabei fällt auf, daß zwar der 1. Satz eine empirische Feststellung ist, der 2. Satz aber ein Sollenssatz; denn als empirische Feststellung ist er leider offenbar nicht richtig). Der 3. Abschnitt entfaltet auf diesen Grundlagen eine individuelle und soziale Ethik (371 bis 436), die Lehre von der ästhetischen Wertung (437—468) und eine letzte Synthese von Welt und Menschenleben (469—475; die religiösen Vorstellungen werden dabei als „Symbole, die diese Geistesmacht [des Menschen] in schönen Bildern auszudrücken suchen“, bezeichnet: 471). Es folgen über 100 Seiten „Anmerkungen“, die z. T. umfangreiche Exkurse sind. — Die Stärke des Verf. liegt in der Kritik unzureichender Auffassungen. Aber was er an ihre Stelle setzt, befriedigt kaum mehr. Die scholastischen Lösungen sind ihm unbekannt (vgl. die seltsamen Urteile über die Scholastik 45 u. 53), aber auch die Wertethik Schelers und N. Hartmanns kommt nie zur Sprache. — Daß Nikolaus von Cues als „ital. Arzt“ (588) bezeichnet wird, geht wohl auf Kosten des Schülers, der den Index zusammengestellt hat.

J. de Vries

Ritter, Joach., „Naturrecht“ bei Aristoteles (Res publica, 6). gr. 8<sup>o</sup> (37 S.) Stuttgart 1961, Kohlhammer. 7.80 DM. — R. geht von der Naturrechtslehre Chr. Wolffs aus. In ihr wird das Naturrecht nur aus der abstrakten Natur des Menschen abgeleitet. Noch mehr tritt es in der Folgezeit in Gegensatz zum positiven Recht. Die heutige Rechtstheorie ruft mit Vorliebe die Wertphilosophie mit ihren unabhängig von aller Wirklichkeit geltenden Werten und Ideen zu Hilfe (11). Demgegenüber will R. auf Aristoteles zurückgreifen, bei dem der Gedanke des Naturrechts seinem Ursprung nahe ist. Aristoteles geht nicht von einem abstrakten Begriff der Menschennatur, sondern von der konkreten Wirklichkeit der Polis aus. Das in ihr geltende Recht ist zum Teil durch die Natur dieser Gemeinschaft bestimmt, zum anderen Teil aber, wo die Natur verschiedene Möglichkeiten offenläßt, beruht es auf Festsetzung. Das erstere ist das Naturrecht, das letztere das positive Recht. Einen Widerstreit zwischen beidem gibt es nicht. Daß das Naturrecht „unbewegt“ ist, gilt für Aristoteles nur „als in gewisser Weise richtig“. Das „von Natur Rechte“ beruht gewiß nicht auf Willkür, aber es „besteht zugleich nicht abgetrennt von dem bewegt Veränderlichen, sondern ist in diesem und als dieses gegenwärtig“ (27). Die Ordnung der Polis besteht heute nicht mehr. Die immer gültige Einsicht, die von Aristoteles her bleibt, ist diese: „daß ein auf die menschliche Natur gegründetes Recht nur da Begriff und Prinzip des Rechtes zu sein vermag, wo die menschliche Natur nicht unbestimmt, sondern in ihrer Wirklichkeit und so als aktuelle Natur zur Substanz einer bestehenden politischen wie rechtlichen Ordnung wird“ (34). — Auch das scholastische Naturrecht, das der Verf. kaum zu kennen scheint, beruht keineswegs ausschließlich auf der ganz abstrakten Menschennatur und noch weniger auf seinsfreien Ideen oder Werten, sondern ebenso auch auf geschichtlich wandelbaren Wirklichkeiten. Darum sagt Thomas, das Naturrecht sei wandelbar, weil auch die menschliche Natur wandelbar ist (S. th. 2,2 q. 57 a. 2 ad 1). Andererseits ist auch die „abstrakte“ Menschennatur

keineswegs bloß ein rein gedankliches Gebilde, sondern das reale Wesen des Menschen, das in allem geschichtlichen Wandel bleibt. Nur darum kann auch Aristoteles von einem Recht sprechen, das immer und überall die gleiche Geltung hat. Und so wird es doch wohl auch ein gemeinsames Wesen des Staates geben, das nicht allein auf die griechische Polis eingeschränkt ist, und vieles von dem, was Aristoteles über die Polis sagt, gilt gewiß über sie hinaus für staatliche Gemeinschaft überhaupt. Wenn das positive Recht nur innerhalb des naturrechtlich Möglichen eine Möglichkeit vor anderen festlegt, kann es selbstverständlich keinen Widerstreit zwischen Naturrecht und positivem Recht geben. Aber der Verf. deutet selbst an, daß es auch nach Aristoteles vorkommen kann, daß das gesetzte Recht nicht „richtig“ ist, daß es gegen das „ethisch-institutionell Rechte“ verstößt (25). Muß es dann nicht doch zu einem Widerstreit kommen? J. de Vries

Höffner, Jos., Christliche Gesellschaftslehre (Berckers Theologische Grundrisse, 1). kl. 8<sup>o</sup> (264 S.) Kevelaer 1962, Butzon u. Bercker. 9.80 DM; geb. 12.80 DM. — Am Tage seiner Bischofsweihe hat der Verf. das Vorwort dieses Büchleins unterzeichnet, mit dem er seine Tätigkeit als Professor der christlichen Gesellschaftslehre an der Universität Münster abschließt; man darf ihm bestätigen, daß es einen schönen und würdigen Abschluß bildet. In ebenso knapper wie klarer und gemeinverständlicher Weise faßt das Büchlein alles Wesentliche zusammen, was zur christlichen Gesellschaftslehre gehört, alles klug abgewogen, in kontroversen Fragen eine klare, aber niemals extreme Stellung beziehend, alles in der bei diesem Verfasser gewohnten Eleganz und Konzilianz. Besonders begrüßenswert ist die eingehende Behandlung von Ehe und Familie, die in vielen Darstellungen der christlichen Gesellschaftslehre zu kurz kommen, wenn nicht völlig ausfallen. — Das Literaturverzeichnis (255—261) gewänne sehr an Wert, wenn die darin aufgeführten Schriften kurz charakterisiert wären, wodurch der Unkundige in den Stand gesetzt würde, das für ihn Geeignete herauszufinden und zu studieren.

O. v. Nell-Breuning

Wendland, H.-D., Einführung in die Sozialethik (Sammlung Göschen, 1203). kl. 8<sup>o</sup> (144 S.) Berlin 1963, de Gruyter. 3.60 DM. — Der Name des für die evangelische Sozialethik in Deutschland führenden Verf. sagt dem Kundigen bereits, daß hier eine Einführung in die *evangelische* Sozialethik und *mehr* als eine bloße „Einführung“ geboten wird; dem Unkundigen hätte vielleicht im Buchtitel deutlicher angekündigt werden sollen, was er in dem Büchlein suchen oder was er sich von ihm versprechen darf. — Zur katholischen Soziallehre bestehen Differenzen fast nur hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft; diese ergeben sich notwendig aus dem verschiedenen Verständnis der Kirche. Den Anspruch der Kirche, „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“ (Pius XII.) zu sein, wird man bei W. nicht vertreten finden. Nichtsdestoweniger wird sehr vieles von dem, was er namentlich über die säkular-pluralistische Gesellschaft und die Stellung der Kirche in ihr ausführt, von der katholischen Soziallehre nicht nur bejaht werden, sondern ihr in mehreren Stücken sogar fruchtbare Anregungen geben können. — Nicht ganz deutlich läßt W. seine Auffassung vom Naturrecht erkennen; auf jeden Fall lehnt er es nicht völlig ab. — Der Sammlung Göschen gereicht dieses Bändchen zur Zierde.

O. v. Nell-Breuning

Hofmann, Wern., Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts (Sammlung Göschen, 1205/1205a). kl. 8<sup>o</sup> (243 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 5.80 DM. — Diese „Ideengeschichte der sozialen Bewegung“ könnte der christliche Sozialwissenschaftler entrüstet aus der Hand legen, weil von der christlich-sozialen Bewegung darin überhaupt nicht die Rede ist. Zweifellos ist das ein großer Mangel und werden viele gutgläubige Leser die — ohnehin vielverbreitete — Vorstellung gewinnen bzw. sich in ihr bestärkt fühlen, es habe nur die vielgliedrige und weitverzweigte sozialistische Bewegung gegeben oder doch diese allein sei geschichtsmächtig gewesen. Daß ihre Erfolge (das Wort in ganz wertfreiem Sinn genommen) „spektakulärer“ waren und heute noch sind als diejenigen der christlich-sozialen Bewegung, ist unbestreitbar. Unter der Oberfläche der zeitgeschicht-

lichen Ereignisse dürfte jedoch die christlich-soziale Bewegung zur Ordnung und Versittigung unserer sozialen Verhältnisse und zu den heute selbstverständlich gewordenen sozialpolitischen Maßnahmen und Einrichtungen nicht unerheblich beigetragen haben. Findet man sich mit dieser unzulässigen Verengung des Themas ab, so muß man dem Verf. bescheinigen, daß er — innerhalb dieser selbstgewählten Begrenzung, die im Buchtitel hätte kenntlich gemacht werden müssen — seine Aufgabe hervorragend gelöst hat. Ein Meisterstück sowohl der Didaktik als auch der Objektivität ist seine Auseinandersetzung mit *K. Marx*. — Mit dem gemachten Vorbehalt ist das Studium des Büchleins allen, die sozial interessiert sind oder in der Sozialarbeit stehen, angelegentlich zu empfehlen.

O. v. Nell-Breuning

Jahrbuch des Instituts für christliche Gesellschaftswissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von *J. Höffner* und *W. Heinen*. 4. Bd., gr. 8<sup>o</sup> (237 S.) Münster 1963, Regensburg. 20.— DM. — Dieser 4. Band des Jahrbuchs (1. und 2. Bd. siehe Schol 36 [1961] 464, 3. Bd.: Schol 37 [1962] 479) kehrt wieder zur Anlage des 1. Bandes zurück, d. h. verzichtet auf ein Gesamthema und läßt in den einzelnen Beiträgen ganz unterschiedliche Themen behandeln. Die beiden ersten Beiträge sind grundsätzlichen Themen gewidmet. *W. Heinen* behandelt „Anthropologische Vorfragen in den christlichen Sozialwissenschaften“; doch meint der Verf. nicht die metaphysische Anthropologie im dem Sinne, wie nach „*Mater et magistra*“ (222) „die Soziallehre der katholischen Kirche ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen“ ist, sondern mehr Fragen der empirischen Psychologie und Soziologie, die nicht in dem Maße, wie sie es nach seiner Meinung verdienen, „in den christlichen Sozialwissenschaften“ gepflegt werden. Etwas Ähnliches gilt auch von dem Beitrag von *F. Baerwald* „*Naturrechtslehre, Soziologische Theorie und Sozialforschung*“, dessen „soziologische Theorie“ laut Überschrift des Teils II eine „Theorie der Vergesellschaftung“ ist, näherhin „der Versuch, zu einer Soziologie als einer Mehrschichtenlehre der Gesellschaft vorzudringen“ (34). — *A. Rauscher* schreibt über „Kontinuität der katholischen Soziallehre“, um der Meinung entgegenzutreten, „*Mater et magistra*“ bedeute einen Bruch mit der Soziallehre der früheren Päpste. — *W. Dreiers* Beitrag zur Frage der Mitbestimmung geht einen mittleren Weg: Wirtschaftliche Mitbestimmung im Eigentümerunternehmen glaubt er ablehnen zu müssen; im manageriell geleiteten Unternehmen der juristischen Person erachtet er sie als geboten. — Von besonderem Wert ist der Beitrag von *J. Höffner* „Die Entwicklung des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie Deutschlands vom 1. April 1955 bis 31. März 1961“, mit dem er seinen Beitrag zum gleichen Gegenstand in Band I weiterführt. Daß die Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. in seinen Tabellen fehlt, während beispielsweise Fulda und Paderborn darin erscheinen, erklärt sich wohl daraus, daß diese Hochschule infolge ihrer eigenartigen Rechtsnatur sich in keine der gebräuchlichen statistischen Kategorien einfügt. — Die beiden letzten Beiträge von *W. Remmers* und nochmals *F. Baerwald* sind sehr lesenswerte Berichte über wohldurchdachte und gut durchgeführte Befragungen.

O. v. Nell-Breuning

Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung. Festschrift für *Gerhard Weisser*, hrsg. von *F. Karrenberg* und *H. Albert*. 8<sup>o</sup> (VIII u. 500 S.) Berlin 1963, Duncker & Humblot. 56.— DM. — Unter den heute so zahlreich gewordenen Festschriften nimmt die hier zu besprechende einen hervorragenden Platz ein. Die Beiträge von 29 Verfassern gruppieren sich, wie die Vorrede zutreffend vermerkt, „um die großen Problemkreise, die seit je im Vordergrund des Weiserschen Schaffens stehen: Erkenntniskritik, normative Grundlagenprobleme, Fragen der Ordnungspolitik und der Sozialpolitik und schließlich Probleme der Morphologie einzelwirtschaftlicher Gebilde, besonders der Genossenschaften“. Die allermeisten Beiträge halten sich streng an diesen von den Herausgebern aufgestellten Plan; nur ganz wenige, so insbesondere *A. Rüstow*, „Garten und Familie“, lockern diese Strenge ein wenig auf und gewähren so dem strapazierten Leser eine Ruhepause. — Die an sich weitgestreuten Problemkreise bilden in der Person Weisers eine

scharf geprägte Einheit. W. ist einer der wenigen, die, im praktisch-politischen Leben stehend, grundsätzlich denken und alles, was sie tun, und alle Vorschläge, die sie machen, in strenger Methodik an der erarbeiteten Axiomatik messen. — Die insgesamt 10 Beiträge erkenntnistheoretischer Art und zu Fragen des Normativen in den Sozialwissenschaften liegen keineswegs alle in der W.schen Richtung, sondern gehen sehr verschiedene, zum Teil gegensätzliche Wege; gerade darin liegt ein hoher Reiz. Der m. E. bedeutendste Beitrag stammt von *H. Albert* unter der für den Außenstehenden nicht ohne weiteres verständlichen, aber unbestreitbar treffenden, weil schlagwortartig den Inhalt kennzeichnenden Überschrift „Modell-Platonismus“ mit dem Untertitel: „Der neoklassische Stil des ökonomischen Denkens in kritischer Beleuchtung“. Der Angriff richtet sich gegen die in der heutigen Nationalökonomie herrschende Gepflogenheit, an Hand von „Modellen“ zu argumentieren, die — wie A. meint — zu platonischen Ideen hypostasiert werden. Natürlich schießt A.s vom Boden des Neopositivismus geführter Angriff über das Ziel hinaus, deckt aber logische Erschleichungen auf, die gar nicht einmal selten unterlaufen; einer ernsthaften Auseinandersetzung mit diesem zugestandenermaßen sehr unbequemen und manchmal auch unliebenswürdigen „jungen Mann“, der immerhin seit einem Jahrzehnt zu einer Auseinandersetzung herausfordert, darf die Nationalökonomie nicht mehr lange aus dem Wege gehen. — Zu „Gesellschaftsordnung und Ordnungspolitik“ steuert *W. Eichler* einen Beitrag über „Weltanschauung und Politik“ bei, der nicht nur wegen seines Inhalts, sondern auch wegen der Person des Verfassers und seiner Stellung im politischen Leben Beachtung verdient (Eichler war Sekretär des Philosophen Leonard Nelson und ist heute der maßgebliche „Theoretiker“ im Vorstand der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands). — Von den sozialpolitischen Beiträgen sei derjenige von *Pet. Heyde* hervorgehoben über „Sozialpolitik und ökumenische Bewegung“, im Augenblick vielleicht die beste Orientierung über den Stand der christlich-sozialen Bewegung außerhalb der katholischen Kirche. — Die das letzte Viertel des Bandes füllenden Abhandlungen kreisen um den Fragenkreis der Selbsthilfe, namentlich in genossenschaftlicher Form. — Den Abschluß bildet, wie üblich, eine biographische Notiz und die ausführliche Bibliographie.

O. v. Nell-Breuning

Marxismusstudien, 4. Folge, hrsg. v. *Iring Fetscher* (Schriften der Evangelischen Studiengemeinschaft, 7). gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 258 S.) Tübingen 1962, Mohr. 16.— DM. — Dieser 4. Bd. der Marxismusstudien (zu den ersten drei Bänden vgl. Schol 37 [1962] 124—126) ist hauptsächlich dem Problemkreis „marxistischer Atheismus und christlicher Sozialismus“ gewidmet. Mehr als die Hälfte des Buches füllt der Beitrag von *Helm. Gollwitzer* „Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube“. Zunächst stellt G. die Religionskritik von Marx und Engels im Unterschied zu der Feuerbachs geschichtlich dar, obwohl auch hier schon kritische Bemerkungen nicht fehlen. Interessant ist der Exkurs über den geschichtlichen Ursprung des Ausdrucks „Opium des Volkes“ (14—19); vor Marx findet er sich bei Bruno Bauer, bei Heine, Hegel (bezüglich der indischen Religion), dem Sinne nach schon 1761 bei Holbach. Die Kritik Feuerbachs und Marx' richtet sich gegen die Religion im allgemeinen; das Besondere des Christentums, das nach G. mit „den Religionen“ völlig unvergleichbar ist, wird nicht gesehen. Bei Marx und Engels ist der Kampf gegen die Religion — im Gegensatz zu Feuerbach und in etwa zu Lenin — nicht Selbstzweck, da sie überzeugt sind, die Religion werde mit den gesellschaftlichen Zuständen, deren „Widerspiegelung“ sie ist, von selbst verschwinden. In der Gegenkritik G.s wird besonders bemerkt, Marx betrachte das Christentum fälschlich als eine mythologische Form der idealistischen Metaphysik, er habe keine Ahnung von dem Gegensatz zwischen Idealismus und Christentum (62). Im folgenden bemüht sich G. um eine Lösung der Frage: Warum hat der Sozialismus den Atheismus dogmatisiert? Die Autorität von Marx und Engels genügt nicht zur Erklärung, ebensowenig die angebliche Unwissenschaftlichkeit der Religion, die Marx im Gefolge vieler Aufklärer annimmt. Der erste Grund ist vielmehr ein empirischer, nämlich die Erfahrung, welche die sozialrevolutionäre Bewegung mit den Vertretern der Kirche machte. Der zweite Grund ist der eschatologisch-messianische Charakter des Marxismus: Weil das durch die menschliche Selbsttätigkeit zu ver-

wirklichende Fernziel ins Absolute ausgeweitet wird, bleibt kein Platz für die Hoffnung auf ein jenseitiges Ziel. Die praktischen Schlußfolgerungen, die G. aus seinen Betrachtungen zieht, betonen mit Recht, daß es mit Entrüstung über den Atheismus nicht getan ist, daß vielmehr die christliche Soziallehre in die Tat umgesetzt werden müsse. Weniger treffend sind die Ausführungen über die sich ergebenden „theologischen Aufgaben“; sie trennen Vernunft und Glaube zu sehr voneinander. — Der 2. Beitrag, von *Eric Weil*, behandelt die anti-klerikalen, anti-christlichen und anti-religiösen, eigentlich atheistischen Motive, die im Denken der Neuzeit zur Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens geführt haben (144—162). Es folgt der erweiterte Vortrag von *H.-D. Wendland* über den religiösen Sozialismus, wie ihn Paul Tillich kurz vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten in seinem Buch „Die sozialistische Entscheidung“ verstanden hatte. W. gibt zu, daß wir heute vor einer ganz anderen Situation stehen als 1933. „Der Sozialismus befindet sich nicht mehr in der Schlüsselstellung der Gesellschaft, wie es damals noch heißen konnte“ (194). „Heute gilt es, in der neuen, höchst kritischen Gesamtlage der ganzen menschlichen Gesellschaft diesen (den auf die Ethik der Liebe gegründeten christlichen Humanismus) theoretisch zu begründen und praktisch zu vollziehen“ (195). Die beiden letzten Beiträge (*Joach. Ritter*, Person und Eigentum; zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechtes“ § 34 — § 81: 196—218, und: *Fried.-Chr. Schroeder*, Das Eigentumsrecht in der UdSSR: 219—258) stehen nur in looserem Zusammenhang mit dem Gesamtthema; doch sind auch sie sehr lesenswert.

J. de Vries

*Wend t*, *Siegfr.*, Geschichte der Volkswirtschaftslehre (Sammlung Göschen, 1194). kl. 8<sup>o</sup> (182 S.) Berlin 1961, de Gruyter. 3.60 DM. — Vor welche Fragen die Wirtschaftswissenschaft im Laufe der Zeit sich gestellt sah und heute sich gestellt sieht, wie sie auf die sie bedrängenden Fragen Antworten gesucht und gefunden hat, darüber gibt dieses Büchlein einen guten Überblick. Die grundlegenden Fragestellungen und Betrachtungsweisen der Wirtschaftswissenschaft (W. unterscheidet die kausale, die teleologische und — derzeit vorherrschend — die funktionale Betrachtungsweise) greifen weit über den Bereich der Wirtschaft hinaus und stehen mit der allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung in so engem Zusammenhang, daß auch der Theologe Veranlassung hat, ihnen Beachtung zu schenken. Das Büchlein erlaubt ihm, sich in großen Zügen, aber doch zuverlässig, darüber zu unterrichten. Dank der weisen Selbstbeschränkung, die der Verf. sich auferlegt hat, erschließt sich das Verständnis mühelos auch demjenigen, der keine nationalökonomischen oder gar mathematischen Vorkenntnisse mitbringt. — Die von den Nationalökonomien in Fluß gebrachte Werturteilsdebatte ist — offenbar mit Bedacht — nur andeutungsweise berührt.

O. v. Nell-Breuning