

Aufsätze und Bücher

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

Proceedings of a Colloquium on Modal and Many-valued Logics. Helsinki, 23.—26. August 1962 (Acta philosophica Fennica, 16). gr. 8° (290 S.) Helsinki 1963, Akateeminen Kirjakauppa. 15.20 fMk. — An dem von der finnischen Abteilung der Internationalen Union für Geschichte und Philosophie der Wissenschaften veranstalteten Kolloquium nahmen hervorragende Fachleute aus aller Welt teil. Ihre hier veröffentlichten Ergebnisse bieten einen Einblick in den Stand der gegenwärtigen Forschung; Einige offene Probleme betreffs eines Systems der Folgerung (A. R. Anderson); Logik mit positiven und negativen Wahrheitswerten (C. C. Chang); Quantorentheorie und das Problem der Identifizierung der Objekte (P. T. Geach); Pragmatischer Zugang zur Modaltheorie (S. Hallden); Die Modi der Modalität (J. Hintikka); Semantische Überlegungen zur Modallogik (S. A. Kripke); Über eine Theorie der Prädikate in der Modallogik (E. J. Lemmon); Klassen und Prädikate in erweiterten Modalsystemen (R. B. Marcus); Die nicht-chrysippischen Logiken und ihre Anwendungen (Gr. C. Moisil); Syntaktische Untersuchungen über die Modalität (R. Montague); Hilberts Epsilon-Funktion in den mehrwertigen Logiken (A. Mostowski); Ist der Begriff der „Ununterscheidbarkeit der gleichen Objekte“ real notwendig? (A. N. Prior); Über modale Theorien (H. Rasiowa); Wahrscheinlichkeitstheoretischer Zugang zur Modallogik (N. Rescher); Einige Analoga der Sheffer-Funktion in den Logiken mit unendlich vielen Wahrheitswerten (A. Salomaa); Logische Grundlegung der Ethik (T. J. Smiley); Die Grundlagen einer Logik der normativen Systeme (E. Stenius); Modalität, Minimalität und Mehrwertigkeit (A. R. Turquette); Was fordert man von der Sollsatzlogik? (O. Weinberger); Deontische Logik auf der Grundlage der Logik der Relation „besser“ (L. Åqvist). Alle Referate sind in englischer Sprache abgefaßt, mit Ausnahme der Referate von Moisil und Weinberger, die in französischer resp. deutscher Sprache abgefaßt sind. — Dem Leser kommt hier der Reichtum der logischen Techniken zum Bewußtsein, ein Ergebnis von grundlegender Bedeutung in der sprachphilosophischen Diskussion der Gegenwart.

Vl. Richter S. J.

La théorie de l'argumentation. Perspectives et applications (Logique et Analyse, fasc. 21—24 [1963]). gr. 8° (614 S.) Louvain 1963, Nauwelaerts. 350.— bFr. — Perelman hat in seinen zahlreichen Arbeiten seit dem Jahre 1945 auf die Wichtigkeit der Rhetorik für die Logik der Wissenschaften hingewiesen. Damit hat er eine lange vergessene Idee (vgl. z. B. die Bedeutung der aristotelischen Topik und Rhetorik für seine Logik) neu ins Leben gerufen und für sie den Namen „Theorie der Argumentation“ geprägt. Die Autoren dieses Sammelbandes sind Freunde, Kollegen und Schüler Perelmans, und ihre insgesamt 33 Beiträge zeigen den starken Widerhall seiner Ideen in der Wissenschaftslogik der Gegenwart, der um so bemerkenswerter ist, als viele dieser Autoren von Perelman nicht beeinflusst sind. Die Beiträge verteilen sich auf folgende Themenkreise: 1. Theorie der Argumentation; gegenwärtige Situation und mögliche Entwicklungen; 2. Rhetorik und Methode der Philosophie; 3. Rhetorik, Logik und Linguistik; 4. Rhetorik und Recht; Rhetorik und Geschichte der Philosophie; 6. Anwendungen der Rhetorik. Die Einleitung bildet der Beitrag von L. Obrachts-Tyteca über „Begegnung mit Rhetorik“. Beigefügt ist die Bibliographie der Arbeiten von Perelman, die (ohne Übersetzungen) 93 Titel aufweist. — Besonders hingewiesen sei auf zwei Beiträge zu den Grundlagen der Logik: P. Lorenzen geht in seinem Beitrag „Methodisches Denken“ auf den opera-

tiven Gedanken seiner Begründung der Logik und Mathematik ein. Dabei verweist er auf die Parallelen in der Philosophie der Gegenwart, z. B. auf das Wort Diltheys: „Hinter das Leben kann die Erkenntnis nicht zurückgehen“, das durch die Phänomenologie Husserls und Heideggers, durch den amerikanischen Pragmatismus und nicht zuletzt auch durch die Spätphilosophie Wittgensteins allgemeine Anerkennung gefunden hat. Innerhalb dieses breiten Stromes des Operationalismus präzisiert L. seinen Standpunkt durch die These, daß die natürliche Sprache durch das Denken hintergebar sei (222). Das Gegenteil dieser These wird nämlich in der Phänomenologie öfters behauptet. Worin besteht nun das Hintergehen der natürlichen Sprache durch das Denken? L. legt zunächst eine operative Deutung der Prädikate der einfachen Aussagen vor, dann seine dialogische Begründung der formalen Logik. Zuletzt geht er auf die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Definitionen zurück und weist darauf hin, daß z. B. die Arithmetik zu ihrer Begründung der synthetischen Definition der Zahl bedürfe. Man könnte allerdings fragen, ob Lorenzens „Hintergehen“ der Sprache (Explikation oder Begründung der Regeln verschiedener Sprachspiele) nicht eher eine gewisse Vertiefung der Ansichten der Phänomenologie sei als ihr Gegensatz. — G. Frey versucht in seinem Beitrag „Die Logik als empirische Wissenschaft“ im Anschluß an den Satz 4.002 aus Wittgensteins Tractatus („Die Umgangssprache ist ein Teil des menschlichen Organismus und nicht weniger kompliziert als dieser. Es ist menschenunmöglich, die Sprachlogik aus ihr unmittelbar zu entnehmen.“) die Logik wegen ihrer Verwurzelung in der Umgangssprache als empirische Wissenschaft nachzuweisen. Der Intuitionismus (Brouwer) und der Operativismus (Lorenzen) liefern nach Frey eine rein apriorische und subjektive Begründung der Logik und stellen philosophisch eine Art transzendentalen Idealismus dar. Dazu ergebe sich als einzige Alternative „die empirische Begründung der Logik“. Es wäre aber zu fragen, ob nicht Wittgensteins Satz und auch der Operativismus in ihrem Verstehen der Sprache oder des Handelns noch vor die Unterscheidung „subjektiv—objektiv“ oder „apriori—empirisch“ anzusetzen sind.

VI. Richter S. J.

Pólya, Georg, *Mathematik und plausibles Schließen*. Bd. 2. Typen und Strukturen plausibler Folgerung (Wissenschaft und Kultur, 15); übers. von L. Bechtolsheim. 8° (282 S.) Basel 1963, Birkhäuser. 34.— DM. — Mit dem zweiten Band liegt die deutsche Übersetzung des ganzen Werkes eines bedeutenden Lehrers der Mathematik vor. Aber nicht nur jeder Lehrer der Mathematik, dem dieses Buch vor allem zu empfehlen ist, sondern auch der für philosophische Fragen des mathematischen Denkens interessierte Leser wird vielen Nutzen daraus schöpfen, wenn er den Grundfragen dieses Buches nachgeht: „Wie entdeckte ich die Lösung eines mathematischen Problems?“ Oder: „Wie lehre ich meine Schüler, selbständig auf die Lösung dieses Problems zu kommen?“ — Vgl. die Besprechung des 1. Bd. der deutschen Übersetzung Schol 38 (1963) 454 und die Besprechung der französischen Übersetzung Schol 35 (1960) 442 f.

VI. Richter S. J.

Martinelli, Lucien, P. S. S., *Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique* (Conférence Albert-le-Grand 1963). 8° (79 S.) Montréal 1963, Inst. d'Études médiévales. — Der hier wiedergegebene Vortrag weist im 1. Teil auf die Sprachlogik des 12. und 13. Jahrhunderts hin, wie sie etwa in den Traktaten *De modis significandi* und *De suppositione terminorum* vorliegt. Thomas ist schon in seiner Studienzeit durch Martin von Dacien mit dieser Denkrichtung vertraut geworden; er kannte auch die *Summulae* des Petrus Hispanus. Der 2. Teil gibt einen gedrängten Überblick über die zeitgenössische Sprachanalyse: Russell, Moore, Wittgenstein, Wisdom, Ryle, Austin. Diese Analyse hat die Tendenz, die philosophischen Probleme der Sprache aufzulösen. Im 3. Teil zeigt M. an einigen Beispielen, wie Thomas die Sprachanalyse im Dienst der Philosophie und Theologie handhabt und stets bemüht ist, Seinslehre, Denklogik und Sprachlogik sowohl zu unterscheiden wie in Beziehung zueinanderzusetzen. Mit Recht betont der Verf. am Schluß: Das sprachanalytische Material ist bei Thomas reichhaltig und verdient eine systematische Behandlung.

J. de Vries S. J.

Haering, Theodor, Philosophie des Verstehens. kl. 8° (XI und 103 S.) Tübingen 1963, Niemeyer. 16.— DM. — In dieser kleinen Schrift versucht der Verf., die seinen philosophiegeschichtlichen und auch wissenschaftstheoretischen Arbeiten zugrunde liegende systematische Erkenntnistheorie herauszustellen und zu formulieren. Die 3 Teile betreffen Wesen, Art und Grenzen des Erkennens überhaupt, der Einzelwissenschaften und der Philosophie. Gegenüber allem, auch dem Kantischen Phänomenalismus setzt H. sich für die Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge-an-sich ein, nur so erfülle sich der allein echte Sinn von Erkenntnis (4f. 25 84f.). Ob seine Argumentation einen Kantianer überzeugen wird, ist allerdings fraglich. Auch Kant würde wohl zugestehen, daß an und für sich ein Apriori das Sein des Gegenstandes nicht zu verdecken brauche, aber behaupten, daß unlösbare Antinomien auftauchen, sobald man Raum-Zeithaftigkeit den Dingen-an-sich zuschreibe, Raum und Zeit also nur Anschauungsformen sein können. Dazu kommt die „metaphysische“ Analyse des Raum-Zeit-Begriffs, deren Argumentation jedoch leichter abzuhören ist. Der Verf. geht auf diese Schwierigkeiten nicht ein. „Philosophie des Verstehens“ nennt er nun seine erkenntnistheoretische Position, insofern ihm zufolge alle Erkenntnisarten ihre Verständlichkeit aus dem „teleologischen“ Moment gewinnen, das ihnen allen einwohne: auch das naturwissenschaftliche Erkennen, das auf gesetzmäßige und u. U. auch ganzheitliche Zusammenhänge ausgehe, erst recht alles geisteswissenschaftliche Erfassen haben ihre „gemeinsame Wurzel“ im teleologischen Erkenntnistyp (vgl. 15f.) — immer werde zutiefst ein Zusammenhang nach Analogie menschlichen Wirkens, also zielstrebig vereinheitlichenden Tuns, entworfen, und nur so sei wirklich „einzusehen“, zu „verstehen“. (Diese Auffassung impliziert, daß Kausalität „ausschließlich“ der Analogie zum menschlichen Willen, und das heißt zugleich zu der wesentlich „teleologisch“ bestimmten „Ursache“, ihre Verständlichkeit verdanke, vgl. 19.) Was dem Verf. weiter besonders wichtig wird, ist die Annahme, daß wissenschaftliches Denken als begriffliches immer schon ein umfassendes, letztlich total-umfassendes Begriffssystem voraussetze, also ein universales philosophisches Weltbild und Wertsystem notwendige *Glaubensvoraussetzung* des Erkennens überhaupt bilde (67f.). Ausschlaggebend sei jedoch die unabdingbare Voraussetzung *ethischen* Tuns und *praktischer* Philosophie: nämlich der Glaube an eine „prästabilisierte Harmonie“ im Sinne der Übereinstimmung zwischen Wertsystem und theoretischem Weltbild — Grundlage dafür, daß sittliches Handeln in der „Welt“ überhaupt sinnvoll und wirksam sein könne (bes. 83f.). Das Anliegen H.s wird sehr deutlich: Menschliches Denken findet an „Glaubens“-Voraussetzungen, auch „Postulate“ genannt, seine Grenze, woraus der Mensch Bescheidenheit und Toleranz in der Auseinandersetzung mit anderen lernen müsse (88). Beispielhaft erscheint dem Verf. hierbei eine zeitgeschichtliche Erinnerung, die er unter dem Titel „Mein Kampf gegen die Einseitigkeiten der nationalsozialistischen Ethik“ mitteilt (86f. 101). Ein die systematischen Ausführungen beschließender Vergleich philosophischer und *religiöser* Glaubensvoraussetzungen ist instruktiv, gerade auch weil „unmittelbare Gewißheit“ religiöser Erfahrung angenommen wird (92f.). Der „Epilog“ betont als eigentlichen Zweck des Buches die Absage an jedwede Überschätzung des Erkennens, auch des wissenschaftlichen. — Das schmale Werk enthält manche autobiographische Notiz, ja klingt mitunter wie eine Bekenntnisschrift, was ihm einen sehr persönlichen Ton gibt. Der Verf. wird freilich nicht hoffen, dem gegenwärtigen Philosophieren mit ihm neue Impulse vermitteln zu können. Es präsentiert sich wesentlich als zusammenfassendes, abschließendes, auch im Stil typisches Alterswerk. Aber darum ist es doch nicht, wie es im Vorwort heißt, ein „opus postumum“!

H. Ogiermann S. J.

Antweiler, Anton, Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant. 2 Bde. (2. Bd.: Quellentexte). gr. 8° (152 u. 62 S.) Trier 1961, Paulinus. zus. 22.— DM. — Der Verf. dieser Studie ist für sie durch sein früheres Werk über die Unendlichkeit vorbereitet. Im Hauptband gibt er zuerst jeweils eine kurze Zusammenfassung der Quellentexte mit ihrem Für und Wider; dann stellt er die ausdrücklichen und stillschweigenden Voraussetzungen heraus; diese Grundlagen werden miteinander verglichen, verglichen auch mit den Auffassungen der jeweils vorhergehenden Schriften. Dabei geht es dem Verfasser nicht nur um eine rein historische

Aufhellung, sondern auch um die Frage, was für die heutige Fragestellung nutzbar gemacht werden kann. Die Gründe für und wider werden auch inhaltlich erörtert. — Die Darstellung geht sehr ins einzelne, wobei auch die quantitative Betrachtung nicht ausgeschlossen wird. Ob eine so sehr zerstückelnde Methode, bei der vieles wiederholt werden muß, dem Verständnis günstig sei, möge als Frage offenbleiben. Das Werk eignet sich weniger zum Lesen als zum Durcharbeiten in Seminarübungen, dies auch dann, wenn man nicht in allem den Bemerkungen des Verf. zustimmen wird. — Nicht nur im Quellenband, auch im Hauptband müßte deutlicher auf die *Quaestio disp. de pot.* hingewiesen werden, statt nur allgemein „*Quaestiones disputatae*“ zu sagen, da dies für die zeitliche Einordnung bedeutsam ist. In der Frage der Datierung und Echtheit von *De aeternitate mundi* spricht der Verf. die Vermutung aus, daß diese Schrift von einem Schüler verfaßt sei, „der kühner als der Meister ist“. Leider enthält der Textband nur die Texte aus Thomas von Aquin, nicht die aus Kant. Diese werden zwar im Hauptband zitiert, aber nur zum Teil wörtlich angeführt.

W. Brugger S. J.

Siewerth, Gustav, Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. gr. 8° (301 S.) Düsseldorf 1963, Schwann. 23.— DM. — Der Verf. gibt im Vorwort (vom Juni 1963) noch selbst den Zusammenhang und den systematischen Stellenwert der hier vereinigten Arbeiten an. Eine Würdigung seines Gesamtwerkes müßte und könnte darin authentische Orientierung finden. Sämtliche Beiträge sind bereits früher erschienen mit Ausnahme der weit ausholenden Untersuchung über „Die Differenz von Sein und Seiend“ (142 ff.). Höchst anregend bleiben von ihnen insbesondere diejenigen zur Lehre von den Transzendentalien („Die transzendente Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und verum bei Thomas von Aquin“ sowie „Die transzendente Selbigkeit des ens und bonum“) aus den Jahren 1958 und 1960, nicht minder freilich, nach Meinung des Rez., „Definition und Intuition“ (1956) wegen der zumeist glücklich formulierten Thesen von der Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der ersten Seinsevidenzen. Aber auch sonst wird man vom spekulativen Reichtum des Siewerthschen Denkens geradezu überwältigt, obwohl sich oft genug ein gewisser Widerstand regt gegen den einigermaßen selbstsicheren, zu wenig „skeptischen“ Ton der Darlegungen wie gegen den das Heideggersche Wort-Pathos stellenweise noch überbietenden Stil. — Am ehesten vermittelt der bisher unveröffentlichte Aufsatz einen Eindruck von S.s spekulativer Potenz und zugleich einen Durchblick durch seine zentralen Fragestellungen und Intuitionen. Der Titel des Sammelbandes trifft ganz wesentlich auf ihn zu; was Sein, was Seiend, was „ontologische“ Differenz in ihrer Komplexität und erhellenden Kraft für metaphysisches Denken besagen mögen und wie die „Seinsvergessenheit“ über Duns Scotus, den Cusaner, Eckhart bis zu Kant und darüber hinaus sich ausgewirkt habe, wird hier im Anschluß an „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger“ (1959) und „Der Thomismus als Identitätssystem“ (2. Aufl. 1961) entfaltet. Dem Rez. ist dabei trotzdem noch immer nicht klar geworden, ob das zwischen Gott und den Einzelseienden „vermittelnde“ Sein (der „actus essendi“) S. zufolge nicht doch eben in der „Mitte“ zwischen Gott und der Welt stehe und nicht einfachhin je-eigener Akt des je-Seienden sei — insofern es, das Sein, „seine einfache Tiefe im Ereignis der essentialen Aktuierung bewahrt“ und sich mitteilt, „ohne der essentialen Mannigfaltigkeit schlechthin anheimzufallen“, also „als Akt den Essenzkosmos überragt“ (162). Läßt sich diese für S. typische und entscheidende Aussage, mit der er Heidegger entgegenzukommen glaubt, wirklich nachvollziehen? Die Insistenz auf dieser Frage könnte pedantisch erscheinen, aber sie hat für eine mögliche Transposition der Heideggerschen Seinserfahrung auf die thomistische Idee des „esse commune“ zweifellos ihre Bedeutung. Im übrigen tritt in jener Abhandlung der Gegensatz einer intuitiven Metaphysik der „participatio“, wie S. sie konzipiert, zu jeder Transzendental-Metaphysik deutlich hervor. Man wird sich fragen müssen, ob dieser Gegensatz Ausgangspunkt einer Reflexion über Ansatz und Richtung heute geforderter Metaphysik sein könnte — etwa im Sinne der Überlegung *M. Müllers*, der diesen Gegensatz (J. Maréchal bis K. Rahner einerseits, Geiger, Fabro, Siewerth andererseits) überwinden möchte (vgl. *Phil Jahrb* 72/1 [1964] 1 ff.). Das methodologische Stichwort „transzendental“ ist ja auch von Heidegger bereits aufgegeben, ge-

rade wegen der Metaphysik der Subjektivität, die es impliziert. „Participatio“ aber als Sinn der „ontologischen Differenz“ läßt sich nur aufhellen, wenn die „vermittelnde“ Funktion des „esse commune“ völlig geklärt ist. — Ein tiefer, allerdings ebenso anspruchsvoller Gedanke scheint neu zu sein: Alle Seinsdifferenz verweise auf „das Differentsein des göttlichen Seins selbst“ in dessen personaler Vielfalt bei Wesenseinheit (152 f. 169). Jedenfalls soll damit Ernst gemacht werden, daß Differenz, Realunterschied, nicht etwa nur eine negative nichtige Seinsweise bedeutet, sondern eine „positive Auszeichnung, die das Sein und die Seienden wesentlich bestimmt und unverlierbar zu ihnen gehört“ (147). H. Ogiermann S. J.

Van Steenberghen, Fernand, Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe? (Essais philosophiques, 8). 8° (371 S.) Löwen 1961, Publications Universitaires. 100.— bFr. — Das kleine Buch ist für einen weiteren Kreis gebildeter Leser bestimmt, um den Menschen, die von den Lebensfragen und dem um sich greifenden allgemeinen Skeptizismus bedrängt sind, eine Orientierung und eine sichere Grundlage gegen die Angriffe des Atheismus zu bieten. Der Verf. will sich dabei von manchen Behinderungen durch die Überlieferung befreien. Als unwirksam betrachtet er den Augustinischen Gottesbeweis, den Gottesbeweis des Avicenna, den Thomas in *De ente et essentia* aufnimmt, die *via quarta*, den Kartesianischen Gottesbeweis aus der Idee des Unendlichen und den transzendentalen Gottesbeweis im Sinne *Maréchal*. Die anderen *viae* des hl. Thomas sind nur erste Annäherungen an den Gottesbeweis. Mit Recht verwahrt sich der Verf. dagegen, daß die Diskussion über die *quinque viae* auf dem 3. Thomisten-Kongreß (1950) unterdrückt worden ist. Er selbst legt den metaphysischen Beweis in zwei Schritten vor: Vom Wirklichen der Erfahrung zur absoluten Wirklichkeit; von der absoluten zur unendlichen Wirklichkeit. Den zweiten Schritt begründet er 1. aus der grundlegenden Ähnlichkeit alles endlich Seienden trotz seiner Verschiedenheit, weshalb kein Endliches die adäquate Ursache des andern sein kann, und 2. aus der Selbstvervollkommnung des Endlichen in seinen Tätigkeiten. Dem Ref. scheint es, daß die Einwände, die der Verf. gegen manche der abgelehnten Gottesbeweise macht, entweder auch ihn selbst treffen oder, wenn sie ihn nicht treffen, auch gegen jene Beweisgänge nicht durchschlagend sind. Der Unterschied zwischen seinen Beweisen und dem Gottesbeweis aus der „Bewegung“ oder der *quarta via* scheint nur der einer verschiedenen Darbietung zu sein. Gerade wenn ein Buch über die Existenz Gottes für weitere Kreise bestimmt ist, fragt man sich, wozu es gut sein soll, andere Beweisversuche zu widerlegen, statt sie auf sich beruhen zu lassen. — Im Zusammenhang mit dem Problem des Übels kommt der Verf. auf die Leiden der Tiere zu sprechen. Er löst das Problem, indem er den Tieren das Bewußtsein abspricht, weil Bewußtsein Geist und Personalität einschließe. Dennoch ist die Rede von einem Psychismus und Erfahrungen in diesem Psychismus. Eine letzte philosophische Klärung des Übels in seinem tatsächlichen Ausmaß sieht der Verf. jedoch nicht und verweist dafür auf die Offenbarung in Jesus Christus.

W. Brugger S. J.

Nota, J. H., S. J., *Filosofie der geschiedenis* (Berchmanianum-Serie). 8° (185 S.) Roermond-Maaseik 1962, Romen en Zonen. 9.— Fl; geb. 10.50 Fl. — N. geht in dieser Geschichtsphilosophie aus von der tatsächlichen Arbeitsweise der Geschichtswissenschaft, um darin das überhistorische Apriori zu finden. Der Hauptteil des Buches (35—123) ist der Frage nach dem Sinn der Geschichte als des realen Geschehens selbst gewidmet. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, weil er sich in einem zeitlichen Werden vollendet und sich dessen bewußt ist (46—48). Das Ziel dieser Entwicklung und damit der Sinn der Geschichte ist die Selbstverwirklichung des Menschen, sein Wachstum zum vollendeten Menschen hin (50 f.). Das gilt nicht nur vom Einzelmenschen, sondern vom Menschen schlechthin, von der Menschheit (50). Dieses Ziel besagt „*assimilatio Dei quam maxima*“, „*gloria Dei*“ (52 f.). Es folgen anregende Ausführungen über das griechische Verständnis der Geschichte als eines sich immer wiederholenden Kreislaufes: im Grunde eine antihistorische Auffassung (54—66). Nur im Judentum und Christentum wird diese Kreislaufvorstellung überwunden zugunsten eines linearen, einem Endziel zustrebenden Geschichtsprozesses.

In säkularisierter Form finden wir diese Auffassung bei Hegel und Marx (77—83), auch beim späteren Sartre; nach Jaspers hat die Geschichte einen Sinn, der aber für uns unerkennbar ist (87). Weiter bespricht N. die Fortschrittsidee der Aufklärung (96—112) und die verschiedenen Auffassungen christlicher Autoren von der Bedeutung der irdischen Lebensbereiche: Während die einen einseitig das transzendente Ziel des Menschen betonen, weisen die anderen darauf hin, daß durch die Menschwerdung des Wortes Gottes auch die irdischen Lebensbereiche eine transzendente Bedeutung gewonnen haben. Das letzte Kap. (124—171) behandelt die philosophischen Fragen der Geschichte als Wissenschaft: Ist Geschichte überhaupt eine Wissenschaft, und welches ist ihr Objekt? Den Abschluß bildet eine sehr dankenswerte Bibliographie zur Geschichtsphilosophie (174—182). Es fehlt darin allerdings die bedeutsame Schrift von A. Delp: *Der Mensch und die Geschichte* (vgl. Schol 20—24 [1949] 131 f.); noch während des Krieges im Alsatia-Verlag in Colmar erschienen, ist sie wohl in Holland unbekannt geblieben. — Das Buch von N. entfaltet sehr gut und lebendig die geschichtsphilosophische Problematik. Ein Punkt freilich scheint mir weiterer Klärung zu bedürfen: Wird das Ziel der Geschichte nicht allzusehr mit dem Ziel des Einzelmenschen gleichgesetzt? Gewiß ist das genannte Ziel das Ziel des Menschen als solchen; aber ist es damit auch schon das Ziel der *Menschheit* als einer höheren realen Einheit und Ganzheit? Geht N. hier nicht allzu unvermittelt vom universalen Wesen zu einer höheren Ganzheit über? Dasselbe Bedenken erhebt sich auch gegenüber der Bestimmung des Gegenstandes der Geschichtswissenschaft. Das „universale historicum“ (140) ist doch wohl etwas wesentlich anderes als das Universale, das Gegenstand der Gesetzeswissenschaft ist. J. de Vries S. J.

Pieper, Josef, *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden*. kl. 8° (347 S.) München 1963, Kösel. 16.50 DM. — Über Idee und Sinn von Tradition, über die Aufgabe, die sie uns stellt, und die Herausforderung, die sie für heutiges Denken bedeutet, handelt thematisch nur der erste Aufsatz; in einer Reihe von weiteren aber klingt das Thema immer wieder auf, in fast allen klingt es irgendwie an. Wesentlich ist, daß P. den gültigen Anspruch von Tradition in der Nachfolge *Platons* letztlich auf „Offenbarung und Inspiration“ zurückführt; der „Kern jeglicher Tradition“ sei, und das nicht etwa nur bei Platon und dann im Christentum, sondern in der ertümlichen Weisheit aller Völker und Kulturen die „heilige Überlieferung“ (33). Wenn Nietzsche behauptet: „Was heute am tiefsten angegriffen ist, das ist der Instinkt und der Wille der Tradition“, so kommt es P. darauf an, zu zeigen, wie sehr wir es bei der Abkehr von der Überlieferung nicht einfachhin mit „Entchristlichung“ zu tun haben, sondern schon mit dem „Verlust einiger fundamentaler Einsichten, die zum Bestande der natürlichen Weisheitstradition der Menschheit gehören“ (201). Am eindrucksvollsten scheint ihm allerdings die Weisheit *Platons*; wie sehr ihm dessen Erbe unaufgebare Verpflichtung ist, bezeugt wohl vor allem der schöne, beherzigenswerte Aufsatz „Über den Philosophie-Begriff *Platons*“ (217 ff.). Allerdings spürt man hier wie auch an anderen Stellen (es wird z. B. zu den — sich viel moderner gebenden — Thesen über den philosophischen Sinn und Wert von Tradition bei K. Jaspers kein Kontakt gesucht), daß P. an manche gegenwärtige Position nur gelegentlich und nur wie zur Illustration erinnert (so etwa an Sartre) — die tödliche Wendung eines Heidegger gegen *Platons* Ideenlehre, sie sei nicht mehr ursprüngliches, sondern schon verfallendes „Denken“, wird an entscheidender Stelle (224 f.) nicht erwähnt. Es wäre nun auf die vielen geistvollen Analysen aufmerksam zu machen, die sich manchmal unter einem unscheinbaren Titel verbergen, wie „Billigkeit in der Interpretation“ u. a. Manche „Aufsätze und Reden“ wiederum sind weniger bedeutsam, alle jedoch tragen den Stempel eines lebendig aufgeschlossenen und der Sprache mächtigen Geistes, der von der Notwendigkeit durchdrungen ist, das „alte Wahre“ in seiner Aktualität, in seiner Quellfrische aufzuweisen. Dabei verbindet er, was Methode und Didaktik betrifft, traditionelle Motive mit typisch eigenen: „Das erste, was getan werden muß, ist möglichste Klärung der Begriffe“ (19, vgl. 101 193) — wie in scholastischen Lehrbüchern; das andere sind Zitate aus Werken der Gegenwart — konfrontierend, bestätigend, abschreckend. Selbst gewisse rhetorische Effekte werden nicht gescheut, auch das wohl in der Nachfolge *Platons*. H. Ogiermann S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Aristotelis Analytica Priora et Posteriora recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello. Oxford Classical Texts. 8° (XII u. 197 S.) Oxford 1964, Oxford University Press 21.— Sh. — Im Jahre 1949 gab der hochverdiente englische Aristotelesforscher W. D. Ross die Analytiken des Stagiriten mit Erklärung heraus. Die Besprechung dieses Buches in der Scholastik (1952) S. 258 schloß mit dem Wunsche, es möchte dieser großen Ausgabe auch eine kleinere folgen, wie es bei der Physik geschehen war. Mit Freude und Dank können wir mitteilen, daß dieser Wunsch nunmehr mit dem Erscheinen des vorstehenden, schön gedruckten, handlichen Büchleins erfüllt ist. *Minio-Paluello*, ein vorzüglicher Kenner der Überlieferung der aristotelischen Schriften, hat von dieser in der Vorrede einen knappen, klaren Überblick gegeben und als Anhang eine Zusammenstellung von Lesarten hinzugefügt, die aus der lateinischen Übertragung des Boethius und syrischen Texten gewonnen wurden. Hier möge zur Textüberlieferung eine kleine Ergänzung folgen. Während unseres Aufenthaltes in Stambul im Jahre 1953 stießen wir in der Bibliothek Top-Kapu Saray, Ahmet III. auf die Handschrift 3362. Sie enthält eine arabische Übersetzung von *Isagoge*, *Kategorien*, *De interpretatione*, beiden *Analytiken*. Bemerkenswert sind einige lateinische Worte am Rande von *Isagoge* und *Kategorien*. Walzer (Greek into Arabic [Oxford 1962] S. 111 zu p. 61) vermutet sünditalische Herkunft der Handschrift. Wenn man ein Wort im Kolophon mit leichter Änderung der Punkte al-ishbilī = Hispalensis, aus Sevilla, lesen darf, käme Spanien in Frage. Auffallend erscheint ebenda die Bemerkung: naqala Ishāq ibn Hunain. Danach wäre dieser der Übersetzer wenigstens dieses Teiles der Analytik, eine Nachricht, die, soweit wir wissen, sonst nicht belegt ist. Abweichungen vom Text, den Badawi nach der bekannten Hs der Bibl. Nat. arab. 2346, Paris, veröffentlicht hat, konnten wir feststellen. Genaueres über das Verhältnis beider Handschriften muß eingehendere Untersuchung aufzeigen. Zur Geschichte der *Analytiken* bei den Syrern sei zum Schluß verwiesen auf Cod. 522 (= Adai Scher 35 nach der früheren Zählung) in der Bibliothek des Chaldäischen Patriarchats, Mosul. Dieser, gegen 260 Blätter zählend, enthält einen Abriß der Philosophie des Aristoteles, Logik, Physik, Metaphysik. Die Logik nimmt den größten Raum ein. Ob daraus weitere Nachrichten für die Analytik gewonnen werden können, muß auch hier eine genauere Prüfung aufhellen.

W. Kutsch S. J.

Aristotelis Parva Naturalia Graece et Latine edidit, versione auxit, notis illustravit Paulus Siwek S. J., Pontificis Universitatis Lateranensis Professor. 8° (XXVII u. 375 S.) Rom 1963, Desclée & Socii Editori Pontifici. — Die Parva Naturalia des Aristoteles, lange wenig beachtet, haben in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit der Forscher in erfreulichem Maße auf sich gezogen, wie Arbeiten und Ausgaben von Förster, Drossaert Lulofs, Mugnier und Ross beweisen. Zu diesen ist jetzt auch die Ausgabe von Siwek getreten. In der Einführung handelt der Herausgeber über Titel, Zahl und Echtheit der Schriften, wobei gegen die Auffassung von Zürcher Stellung genommen wird. Der von Nuyens aufgestellten zeitlichen Ordnung der Abfassung der Schriften wird eine gewisse Wahrscheinlichkeit zugestanden, aber weitere Untersuchungen in der Frage gefordert. Die restlichen Ausführungen der Einführung beschäftigen sich vor allem mit der Überlieferung des Textes, der in 50 Handschriften erhalten ist: Siwek faßt sie in sieben Familien zusammen. Erwähnt werden auch die lateinischen Übersetzungen, versiones latinae antiquitus factae, d. h. doch wohl aus dem Mittelalter. Der Einleitung folgt der Text mit gegenüberstehender lateinischer Übersetzung, denen nachher die Erklärung beigelegt ist, auf die mit Zahlen in der lateinischen Übertragung hingewiesen ist, weniger praktisch als die Art von Ross, der die Zahlen des Bekkertextes zur Leitschnur genommen hat. Ein gutes Sachverzeichnis beschließt das Buch. — Ein Vorzug dieser neuen Ausgabe ist es, daß die Gestaltung des Textes auf einer gediegeneren Grundlage beruht als alle bisherigen. Die Erklärung, zu der ein reichhaltiges Schrifttum herangezogen wurde, stellt neben der manchmal wohl etwas zu frei geratenen Übersetzung eine wertvolle Hilfe zum Verständnis des nicht immer leichten Inhaltes dar. Bei der

Geschichte der Textüberlieferung blieben die syrisch-arabischen Quellen unberücksichtigt. Aus den Abhandlungen von Steinschneider und Bouyges, auf die H. J. Drossaert Lulofs (*Aristotelis de somno et vigilia liber* [Leiden 1943] p. X, 2) hingewiesen hat, hätte doch einiges gewonnen werden können.

W. Kutsch S. J.

Proclus, *The Elements of Theology*. A revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds. Second edition. 8° (XLVI u. 348 S.) London 1963, Oxford University Press. 35.— Sh. — Den Neudruck dieses seit längerer Zeit vergriffenen Buches kann man nur froh und dankbar begrüßen. Der zur ersten Auflage beigegebene Anhang bietet Berücksichtigungen und Nachträge zum unterdessen erschienenen Schrifttum, so nähere Nachrichten über die nunmehr herausgegebene georgische Übersetzung mit Stichproben von daraus gewonnenen Lesarten. Aufgetaucht sind in der Zwischenzeit auch Bruchstücke einer arabischen Übertragung, von prop. 15—17 in einer Handschrift von Damaskus und von *Badawi* veröffentlicht. Ein viel größeres Stück ist erhalten in der Handschrift Jarullah, 1279, Bibliothek Millet, Stambul, etwa 20 props. umfassend; s. *Franz Rosenthal*, *From Arabic Books and Manuscripts V.* (Journal of the American Oriental Society, Bd. 75, 1, 1955). Dieser Text wartet noch auf die Ausgabe und Verwertung. — Den Ausführungen in Schol 10 (1935) S. 574 haben wir nichts hinzuzufügen. Nur möchten wir nachdrücklich nochmals betonen, daß bei Ausdrücken wie ἀπειρος, ἔν, μεσότης, ὑπεραπλοῦν neben ὑπεριδρῦειν, auch προιστάναι u. a. wegen der mathematischen Einstellung des Proklos dessen Erklärung zum 1. Buche der Elemente des Euklid heranzuziehen ist. Der Sinn dieser Worte dürfte doch — so scheint uns — schärfer erfaßt werden.

W. Kutsch S. J.

Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters. Völlig neu bearbeitet von *Wolfgang Buchwald*, Thesaurus Linguae Latinae, München, *Armin Hohlweg*, Institut für Byzantinistik der Universität München, *Otto Prinz*, Mittellateinisches Wörterbuch, München. gr. 16° (XVI u. 544 S.) München 1963, Heimeran-Verlag. 25.— DM. — Dieses Buch bietet knappe, gediegene Auskunft über Personen der im Titel bezeichneten Gebiete. Das Verzeichnis führender Nachschlagewerke am Anfang gibt wertvolle Hinweise für allenfalls nötiges Weitersuchen, zweckdienlich ergänzt durch die im Abkürzungsverzeichnis angeführten Quellenausgaben. Ein Hinweis auf die Sammlung *Budé*, die Oxforder Klassikertexte und das Dictionnaire de Théologie Catholique (Paris 1923 ff.), vor allem für ausländische Benutzer, wäre angebracht gewesen. Die Auswahl der Stichworte unterliegt weithin persönlichem Ermessen, in manchen Fällen wird man streiten können. Vermißt haben wir Calcidius. Trotz des bis heute nicht aufgehellten Dunkels, das ihn umgibt, hätte er doch wegen seiner Vermittlung platonischer Gedanken an das Abendland Aufnahme finden sollen. Die Namen des Constantinus Africanus, Paulus Albarus und Paulus von Burgos legen die Frage nahe, ob nicht auch die großen arabischen Denker, von denen Schriften ins Latein übersetzt wurden, wie Alkindi, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Averroes, zu erwähnen seien. Dies mag vielleicht bei einer Neuauflage nachgeholt werden, in der auch „Lybistros und Rhodamne“ zwischen Lupus und Lydus eingereiht werden können. Alles in allem ein recht brauchbares Buch!

W. Kutsch S. J.

Van Steenberghen, *Fernand*, *Histoire de la Philosophie, Période chrétienne* (Cours publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie). 8° (196 S.) Louvain 1964; Publications Universitaires. 80.— bFr. — Im Rahmen der Frage, was aus der Philosophie der Antike im Ablauf von 15 Jahrhunderten unter dem Einfluß des Christentums geworden ist, wird dem Leser die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie dargestellt. Der weltbekannte Mediävist will hier keine originellen Untersuchungen durchführen, vielmehr will er dem Anfänger eine sichere Führung und eine gründliche und trotzdem nicht übertrieben detaillierte Einführung in die so oft verworren und unüberschaubar anmutende Geschichte der sogenannten christlichen Philosophie in die Hand geben. Das ist ihm gerade wegen der oben genannten klaren Fragestellung über das Schicksal der Philosophie sehr gut gelungen. Ausgewogenes Urteil und souveräne Beherrschung des Stoffes charakterisieren dieses ausgezeichnete Lehrbuch.

J. Hegyi S. J.

Bulletin de la Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (S. I. E. P. M.) 4 u. 5. 8° (216 u. 292 S.) Louvain 1962 u. 1963, Secrétariat de la S. I. E. P. M. 3.— u. 4.— \$. — Die bislang erschienenen Jahrgänge des „Bulletin“ (seit 1959) haben sich schon als ein überaus wertvolles, ja in manchen Teilen als ein unentbehrliches Hilfsmittel für die wissenschaftliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie erwiesen, und dasselbe wird von den beiden vorliegenden Bänden gesagt werden können. Die Einteilung ist jedesmal die folgende: Informations concernant la S. I. E. P. M., Notices concernant les Institutions ou Associations adonnées spécialement à l'étude de la pensée médiévale, Renseignements concernant les éditions et travaux en cours, Informations diverses, Chroniques nationales, Questions, Table des noms d'auteurs médiévaux cités dans ce numéro et Table des matières. Dazu kommt noch in dem neuesten Band: Chronique concernant la pensée juive médiévale (Medieval Jewish Thought, English and German books and articles published in 1962—1963, Survey by *A. Altman*: 261 bis 264; Travaux sur la pensée juive médiévale en langue française 1960—1963 par *Ch. Touati*: 264—267). Was alles hinter diesen Überschriften — manchmal als kurze Notiz von wenigen Zeilen, manchmal als längerer Aufsatz — verborgen ist, läßt sich hier nur mit allgemeinen Bemerkungen andeuten oder in einigen wenigen Stichproben aufweisen. Einen weit ausgedehnten Interessentenkreis dürften die folgenden Beiträge in Anspruch nehmen: *A. Dondaine O.P.*, Variantes de l'apparat critique dans les éditions de textes latins médiévaux (4, 82—100); *G. Fink-Errera*, Contribution de la macrophotographie à la conception d'une paléographie générale (4, 100—118); *J. Leclercq O.S.B.*, Les Études Bernardines an 1963 (5, 121—138). Beachtung verdient sicher auch die einem speziellen Thema gewidmete Arbeit von *J. De Raedemaeker* über die mittelalterlichen Kommentare zu dem aristotelischen Werk *De anima* mit nicht weniger als 554 Nummern: Une ébauche de catalogue des Commentaires sur le „De anima“ parus aux XIII^e, XIV^e et XV^e siècles (5, 149—183). Wichtig sind ohne Zweifel die Listen „Éditions et travaux en cours“ und „Thèses de doctorat concernant la philosophie médiévale“ (4, 47—80 138—147; 5, 88—119 184 bis 196); demgemäß wäre die Anzahl der in Deutschland vorbereiteten Promotionsarbeiten von 23 im Jahre 1962 auf eine einzige (*E. Schwarzkopf*, Das Dasein des Glaubens als Wunder in Augustins „De civitate Dei“, Studie zum Problem „Glaube und Geschichte“, Freie Universität Berlin) im Jahre 1963 zurückgegangen (wobei die an den päpstlichen Instituten zu Rom nicht mitgezählt sind, da diese unter der Rubrik Italien auftreten), und wenn hier kein Zufall im Spiele ist und die Aufzählungen auch nur einigermaßen vollständig sind, würde damit das Schwinden des Interesses für die mittelalterliche Philosophie an den deutschen Hochschulen in geradezu erschreckender Weise bekundet, zumal da der Vergleich mit anderen Ländern (z. B. den Vereinigten Staaten von Nordamerika) die Proportion noch ungünstiger macht. Gut brauchbar sind schließlich noch die „Listes d'ouvrages concernant le moyen âge dont on annonce la réimpression“ (4, 147—152; 5, 197—205). In den „Chroniques nationales“ ist Westdeutschland nur einmal vertreten: L. Hödl, Neue Beiträge zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie in Deutschland (5, 231—235); die Angaben hätten u. E. ohne Schwierigkeit um manche Arbeiten deutscher Gelehrter in Sammelwerken, Zeitschriften u. dgl. vermehrt werden können, wie es entsprechend von den übrigen Nationen meistens geschehen ist. — Selbst der Theologe wird, sofern ihm etwas an der mittelalterlichen Theologie gelegen ist, mit großem Gewinn zu dem „Bulletin“ greifen; nur das eine könnte er vielleicht bedauern, daß hier eine Scheidung der Stoffgebiete vorgenommen wird, die in keinem Verhältnis zu der historischen Wirklichkeit steht und sich zudem kaum praktisch in aller Konsequenz durchführen läßt.

J. Beumer S. J.

Nikolaus von Cues, *De docta ignorantia* — Die belehrte Unwissenheit, Band I (Schriften des N. von Cues in deutscher Übersetzung, 15a [lat.-deutsche Parallelausg.]). Hrsg. von *Paul Wilpert*. 8° (XI u. 137 S.) Hamburg 1964, Meiner. 11.20 DM. geb. 15.— DM. — Das Hauptwerk des Cusanus bedarf keiner Empfehlung. Und diese zweisprachige Studienausgabe des 1. Buches der *Docta ignorantia* im Rahmen einer *Editio minor*, deren erstes Bändchen „De venatione sapientiae“ vor kurzem erschien (vgl. Schol 39 [1964] S. 459), empfiehlt sich schon durch den

Umstand, daß die von E. Hoffmann und R. Klibansky 1932 besorgte Editio maior des Werks seit zwei Jahrzehnten vergriffen ist. Der vorliegende lateinische Text weicht von der Heidelberger Ausgabe nur an sechs Stellen ab, die jedoch nach dem Urteil des Hrsg. für die Interpretation kaum ins Gewicht fallen. Die nicht leichte Übersetzung ins Deutsche ist nicht überall gelungen: S. 19, Z. 6 richtig: „alles ist, was derart frei sein kann“; Z. 12 f.: „ist es ebensowohl, wie es dieses nicht ist“; Z. 18: „sehr“ streichen; S. 21, Z. 23: „so gelangt man, da die Zahl ja endlich ist“; S. 23, Z. 15: „sie“ streichen, vgl. Z. 21; S. 25, Z. 10: „ein Fortschreiten zum aktuell Unendlichen“; S. 31, Z. 4/5 v. u.: statt „das Sein“ richtig „die Seiendheit“; Z. 1 ff. v. u.: „besteht darin, daß“; S. 33, Z. 1: „es“ streichen; Z. 20: „der ewige Hervorgang“; Z. 28 f.: „Wenn zwei Dinge einander gleich sind, dann erstreckt sich ja sozusagen vom einen . . .“; muß S. 32, Z. 1 v. u. nicht „unitatis“ stehen statt „unitas“, mit entsprechender deutscher Übersetzung? Auch für *contrahere* S. 10, Z. 13 und S. 24, Z. 19 wäre eine bessere Übersetzung zu suchen. Über die Grundsätze und das sehr knappe Beiwerk dieser Ausgabe vgl. Schol. a. a. O. W. Kern S. J.

Jaspers, Karl, Nikolaus Cusanus. 8^o (271 S.) München 1964, Piper. — Der so überaus produktive Existenzphilosoph gibt hier ein Beispiel mehr seiner Auffassung philosophischer Philosophiegeschichtsschreibung: Es handelt sich weniger um historische Forschung als wesentlich um „Aneignung“ des Denkens eines großen Philosophen. Zwar wird durchaus Bezug genommen auf die Ergebnisse der Forschung, bis ins Detail hinein, wo es darauf ankommt; doch liegt der Schwerpunkt eben darin, wieweit ein fremdes Denken ins eigene hinein transponiert werden könne, also um eine, wie J. früher formuliert hatte, „neue existentiell sprechende Philosophiegeschichte“ (Vernunft und Existenz, 1949, 108). Was „spricht“ für J. in der Metaphysik und der metaphysisch-spekulativen Theologie des Cusaners? Vielleicht macht folgender Text es fühlbar: „Wir folgen seinen transzendierenden Vergewisserungen durch die Paradoxien des Suchens und doch Niemals-habens, des Berührens im Nichtberühren, des Wissens im Nichtwissen, der Nähe in der Ferne. Wir eignen uns Gedanken seines großartigen menschlichen Selbstbewußtseins an, ohne an Christus zu denken“ (60), „ohne das christliche Gewand“ (262), als „Chiffren.“ Für den Cusaner waren Metaphysik und Theologie ungeschieden; wo er „die aller großen Metaphysik eigene Befreiung“ erlebt, fällt er zugleich zurück „in bestimmte dogmatische Vorstellungen oder Mysterien“ (68). Er ist noch nicht entschieden auf dem Wege der „autonomen Philosophie“, bereitet jedoch die „innere Verfassung vor, die auf jenen Weg führen kann“ (178/179). Daher das (objektiv gewiß sehr harte) Urteil, er sei „kein Kämpfer für die Wahrheit selber, sondern nur für die Wahrheit in der Kirche“ (75). So vermochte er auch nicht im eigentlichen Sinne tolerant zu sein; er spricht von der „obsona credulitas“ der Sarazenen, von der „diabolica caecitas“ der Juden usw. — „Lese ich das bei Cusanus, aufs höchste überrascht, zittert mein Herz vor Empörung“ (188). Überhaupt wird die Frage nach der Entsprechung von Spekulation und Lebenspraxis wesentlich (189), denn das letzte Kriterium des Denkens ist nach J. die existentielle Bewährung. Nikolaus hält der Prüfung nicht immer stand: „Im ganzen gehört Cusanus nicht zu den Philosophen, deren Größe die Reinheit hat, deren ansichtig zu sein ständig wohltut“ (258). — Es geht J. also darum, das Bleibende und Eigentliche bei N. von Cues aufzusuchen durch eine Interpretation, die gerade das Unlogische, Alogische, rational Widersprüchliche und Absurde der metaphysisch-theologischen Spekulation auf das Überrationale, „Vernünftige“ und existentiell Bedeutsame hin durchsichtig machen möchte. Darum vermag er eine Kritik am Cusaner, die sich an die traditionelle Logik hält, nur als Verständnislosigkeit zu bezeichnen. Er zitiert als Beispiele solcher unangemessener Auseinandersetzung M. Glossner und B. Jansen, einen „modernen Jesuiten“. Glossners Buch aus dem Jahre 1891 wie auch Jansens Aufsatz von 1930 dürfen indes keinesfalls als Exponenten „thomistischer Kritik“ (230) gelten. Wenn schon, dann hätte J. etwa J. Maréchal heranziehen sollen (*Le Point de départ de la Métaphysique*, cah. II) oder die entsprechenden Partien aus dem reich verzweigten Schrifttum von E. Przywara, abgesehen von neueren Studien wie die von P. Wilpert über das Problem der *coincidentia oppositorum* (1954). Aber wir haben es ja nicht so eigentlich mit einer Interpretation des Cusaners zu tun, mehr und zutiefst mit einer Selbstinterpretation des

Autors und seiner Philosophie; diese wird als die dem philosophierenden Menschen im Grunde allein kongeniale und mögliche vorausgesetzt; auf sie wird die „Wahrheit“ jeder anderen und auch der theologischen Spekulation bezogen und reduziert. Das geschieht freilich auf eine staunenwert konsequente und bekenntnishafte Weise. Unser Bild des Cusanus wird also nicht „objektiv“ bereichert, und es würde sich die Frage stellen nach Sinn und Tragweite „existentiell sprechender Philosophiegeschichte“. Eine solche methodologische Diskussion hätte an Äußerungen von J. selbst vor allem zu berücksichtigen „Philosophie“ I 281 ff., „Die großen Philosophen“ I 7 ff., 92 ff. sowie „Philosophische Autobiographie“ in Schilpp (Hrsg.), K. Jaspers 67 ff.

H. Ogiermann S. J.

Reding, Marcel, Die Aktualität des Nikolaus Cusanus. kl. 8° (79 S.) Berlin 1964, Morus. — Aktuell ist nach dem Verf. die Philosophie des *Nikolaus von Cues* zumal insofern, als sie „im Grunde eine Philosophie des Pluralismus unter Betonung der Einheit in aller Mannigfaltigkeit“ darstellt (7). Einleitend wird dieser Aspekt aus der Grundhaltung des Denkers und Kirchenpolitikers an der Grenzscheide zwischen Mittelalter und Neuzeit lebendig und vielfältig aufgezeigt. Es folgt das 1. Kapitel des „Dialogus de Genesi“ in einer Textgestaltung, die von der *Wilpertschen* in der Heidelberger Akademieausgabe da und dort leicht abweicht, mit deutscher Übersetzung. Die „Erläuterungen“ (47 ff.) gliedern sich nach Stichworten, die, das muß man zugeben, den gesamten Denkbereich des Cusaners abstecken. Sie eignen sich daher vorzüglich für eine (etwa in Seminarübungen beabsichtigte) Einführung in dessen metaphysische Theologie, wie ja das ganze Büchlein aus Diskussionen gerade über jenen Dialog hervorgegangen ist, weil er „die Grundlinien des cusanischen Systems in gedrängter Form“ enthält (25). Bei Einzelheiten der Interpretation mag man Fragen anmelden, immer aber bietet sie eine fruchtbare Gesprächsbasis. Im Gegensatz zum Versuch einer existentiellen „Aneignung“ cusanischer Spekulation bei K. Jaspers liegt hier der Ton auf der Bemühung um „objektive“ Vergegenwärtigung seiner Ideen selbst. Das heißt natürlich nicht, daß M. beim bloß Historischen stehenbleiben wolle: darum als Schlußkapitel die Frage nach „Wert und Grenzen der cusanischen Sicht“ (73 ff.). Hier wird die Aktualität des Cusanus, soweit sie in seinem metaphysischen „Pluralismus“ gelegen sein soll, noch unterstrichen; Nikolaus habe „sich für die demokratische Möglichkeit als die nach ihm menschlichere und dem Frieden dienlichere entschieden“ (79). Sein Grundproblem, die denkerische Bewältigung der — möchte man sagen — Einheit von Einheit und Vielheit, erfährt aber nach M. keine Lösung, es scheidet in der *docta ignorantia*. Wenn behauptet wird, der Gang „vom Vielen zum Einen“ sei heute auf Grund des ungeheuren Materials, das die Wissenschaften angehäuft haben, leichter als damals, und wenn auf *Teilhard de Chardin* hingewiesen wird, so darf man doch wohl entgegenhalten, daß auch Teilhard die eigentlich *ontologische* Dimension der (zunächst phänomenologischen und auch so nur mit bewußten und gewagten Extrapolationen möglichen) Kosmogonese ausdrücklich nicht betritt. Erst dieser Schritt ins Metaphysische aber würde zeigen, ob jener Aufstieg heutzutage wirklich leichter ist als im 15. Jahrhundert.

H. Ogiermann S. J.

Heidegger, Martin, Kants These über das Sein. kl. 8° (36 S.) Frankfurt a. M. 1963, Klostermann. (Sonderdruck aus der Festschrift für Erik Wolf „Existenz und Ordnung“, Frankfurt a. M. 1962, Klostermann.) — Die Auseinandersetzung H.s. mit Kant hat sich in der Veröffentlichung von 1962, „Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen“, und der vorliegenden fortgesetzt. Letztere stammt auch tatsächlich aus jüngster Zeit, während erstere ein Vorlesungsmanuskript aus den Jahren 1935—1936 wiedergibt. Die Interpretation von Kants These über die Bedeutung von „Sein“ gehört ganz und gar in die spätere und späteste Thematik H.s, so sehr, daß er auf sein Kantbuch von 1929 keinen Bezug zu nehmen vermag, allerdings auch nicht andeutet, worin nun seiner eigenen Meinung nach „das Verfehlt und Fehlende“ jenes Versuchs (Vorwort zur 2. Aufl., 1950) zu erblicken sei. Und wenn die jetzigen Reflexionen schon nicht über das hinausführen, was er in seinen neuen Schriften unablässig wiederholt, daß nämlich in aller Philosophie ungedacht und bisher sogar ungefragt geblieben sei, was das

Sein in seinem Selbst „sei“, und im Zusammenhang damit, worin das „verborgene Wesen von Zeit“ beruhe, so mag man doch dafürhalten, noch irgendwo werde bisher mit solcher Entschiedenheit ein Doppeltes ausgesprochen: „Sein kann nicht *sein*. Würde es sein, bliebe es nicht mehr Sein, sondern wäre ein Seiendes“, und Sein meine „das Anwesenheit Gewährende“ (35). Zuvor heißt es, es bleibe gleichwohl wahr: „Es gibt Sein.“ Doch müsse nun gefragt werden, woher denn komme, an wen gehe „die Gabe im ‚Es gibt‘, und in welcher Weise des Gebens“. All das harret freilich noch der Klärung. „Sein“ *ist* also nicht mehr einfachhin „Anwesenheit“, es „gewährt“ sie, wird daher reiner in seinem *Grundsein* (dazu vgl. auch 9) gesehen, desgleichen mit der Aussage, Sein selbst „sei“ nicht (die Brücke zu Thomas wird allerdings nicht geschlagen). Aber wenn nun „Es“ auch das „Sein“ gibt (gewährt), nicht nur Sein das Seiende, wie steht es dann um jenes, das der ontologischen Differenz von Sein und Seiend noch vorauszuliegen scheint? Das hier wiederum aufklingende Thema von „Identität und Differenz“ (1957) und des Vortrags „Zeit und Sein“ (1962) klingt nur in Fragen aus. — Mehr als das, was H. zu Kant ausführt, interessiert uns der Hinweis auf den Standort seines eigenen Denkens. Immerhin bringt seine Kantinterpretation als solche Wesentliches zur Sprache. Kants These über das Sein als „reine Position“ könne nur verstanden werden aus seinem Grundansatz, der transzendentalen Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit von Gegenständlichkeit; Sein als Position wird „untergebracht in das Gefüge der menschlichen Subjektivität als den Ort seiner Wesensherkunft“ (31). Wenn aber Gegenständlichkeit („Gegenständigkeit“) als eine „Abwandlung von Anwesenheit“ gedeutet werden müsse, „dann gehört Kants These über das Sein in das, was ungedacht bleibt in aller Metaphysik“ (36). — Die von H. herangezogenen Kanttexte erlauben es ihm, „Position eines Dinges an sich selbst“ nicht etwa im Sinne von „Ding an sich“ zu verstehen, als würde ein Ding nach Kant je „unbezogen auf ein Bewußtsein“ poniert (11). Weniger tritt hervor, daß jene Position „Sein außerhalb meinem *Begriffe*“ besagt, also immer noch grundsätzlich auf „sinnliche“ Wirklichkeit bezogen werden kann; das wäre aber noch nicht der „Gegenstand als *schlechthin* gegeben“, wie es bei Kant auch wieder heißt (KrV B 627). Daß der Ausdruck „gegeben“ im Rahmen der Kantischen Terminologie bei aller Bezogenheit auf ein Bewußtsein nicht auszuschließen braucht, daß Dinge *an sich* selbst gemeint seien, belegt KrV B 526. — H. läßt nicht durchblicken, wieweit er sich auf ein Gespräch mit anderen Kantinterpreten eingelassen hat. Er verweist auch nicht auf die bislang einzige monographische Abhandlung „Kant und das Sein“ von W. Brugger (Schol 15 [1940] 363—385). Abschließend darf noch bemerkt werden, daß die mehr aphoristischen Leitsätze zu Kants Seinsbegriff in „Nietzsche“ II (1961) 468 ff. die „seinsgeschichtliche“ Fragestellung in vorliegender Schrift bereits vorwegnehmen.

H. Ogiermann S. J.

Tilliette, Xavier, Jules Lequier ou le tourment de la liberté. kl. 8° (209 S.) (Textes et Études philosophiques) Paris 1964, Desclée de Brouwer. 135.— bFr. — Lequier (1814—1862), der zu den philosophischen Außenseitern und „Märtyrern“ (17) gezählt werden darf, hat von seinen literarischen Entwürfen nie etwas veröffentlicht. Bruchstücke davon gaben Renouvier und Dugas heraus (201), die erste kritische Ausgabe der erreichbaren Manuskripte veranstaltete J. Grenier (1952). Es handelt sich um sehr fragmentarische und in ihrer chronologischen Folge kaum mehr rekonstruierbare Notizen und Essais unterschiedlichen Umfangs. Doch der „existentielle“ Charakter seines Denkstils, die qualvolle und ergreifende, immer das Äußerste und Unerbittlichste an Konsequenz durcheinexperimentierende Leidenschaft der Suche nach einer „*vérité première*“, dabei die schlichte, kindliche Gläubigkeit und Frömmigkeit dieses auch psychisch gefährdeten „französischen Kierkegaard“ (17) verdienen unser nicht nur philosophiegeschichtliches Interesse. T. rechnet ihn zu den Vorläufern sowohl Bergsons und Blondels wie auch Sartres und Marcel's (53 97), aber auch zu den Initiatoren einer modernen „christlichen Philosophie“ (55). Im wesentlichen geht es um das Problem der Freiheit. Wie kann ich mich ihrer und damit „meiner selbst“ vergewissern? Inmitten einer Welt der alles verklammernden Notwendigkeit weiß ich mich frei, indem ich an die Freiheit „glaube“, für sie „optiere“, dieses „arbitraire absolu“ (19 93) vollziehe und so mich selbst „schaffe“: „C'est un acte de liberté qui affirme la liberté“ (21). Es gibt keinen Beweis, weder Deduktion noch psychologische Erfahrung der Freiheit; „elle est *par soi*, pure *ascété*“

(45 94). Diese Termini kehren immer wieder, doch es wäre vergeblich, sie an ihrem ursprünglichen Sinn zu messen. Immerhin folgert L. aus dieser seiner existenziellen Intuition, daß Gottes Vorherwissen begrenzt sei, er wisse unsere freien Akte nur konjunktural voraus (49 f. 69); seine Ewigkeit dürfe nicht als „nunce stans“, sondern müsse als sukzessive gedacht (71 f.), die Idee der Prädestination neu interpretiert werden (57 f.). Was die theologische Seite der Sache betrifft, notieren wir nur L.s Satz: „J'en appelle au futur concile“ (97). Rein philosophisch bleibt vieles höchst anfechtbar; zum Pseudobegriff einer „sukzessiven Ewigkeit“ hat der Verf. selbst erhellende kritische Bemerkungen (79 f.). Daß die Realität der menschlichen Freiheit in ihrer Möglichkeit für unsere Vernunft wie ein „Abgrund“ und „Geheimnis“ wirken muß, kann ja nicht geleugnet werden — sicherlich wird ihre „Erfahrungsbasis“ eben der Vollzug selbst sein, einfachhin das „faire“, wie L. zu sagen nicht müde wird, und insofern darf man behaupten, sie sei keine „Gegebenheit“, deren man irgendwie „ansichtig“ wird. Aber wichtig ist, daß L. die menschliche Freiheit immer ineins mit der Erfahrung ihrer Begrenzung durch Gesetz, Sollen und Transzendenz sieht („indépendance dépendante“). Gerade hierin nimmt er Formeln G. Marcells vorweg: Freiheit ist für ihn „Geheimnis“, weil sie nicht objektivierbar ist, denn „(elle) . . . m'enveloppe moi-même“ (194). Und: „Glaube“ an sie, „Wahl“ der Freiheit und so meiner selbst ist nur möglich als „invocation“ der mich selbst umgreifenden schöpferischen Freiheit Gottes (195). Die existentielle Selbstbehauptung der menschlichen Freiheit ist nur dann glaubhaft, wenn sie sich *nicht schlechthin* absolut setzt. — Die Auseinandersetzung L.s mit Fichte, ein philosophiegeschichtlich merkwürdiges Phänomen (107 f.), soll eben noch verzeichnet werden.

H. Ogiermann S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Juhos, Béla, u. Schleichert, Hubert, Die erkenntnislogischen Grundlagen der klassischen Physik (Erfahrung und Denken, 12). 8° (119 S.) Berlin 1963, Duncker u. Humblot. 15.80 DM. — Eine ansprechende Untersuchung der methodologischen Voraussetzungen der klassischen Physik: Verhältnis von Mathematik und Erfahrung, Theorie der Messung, Form der Naturgesetze, Theorie der physikalischen Dimensionen, Wahrscheinlichkeitsschlüsse usw. Die Quantenphysik wird nur insofern betrachtet, als in ihr gewisse Voraussetzungen der klassischen Physik — Stetigkeit des Naturgeschehens, Möglichkeit „störungsfreier“ Messungen — hinfällig werden. Das ist vom Titel des Buches her gerechtfertigt; aber es wäre gewiß lohnend, die Diskussion über die Deutung des quantenmechanischen Meßprozesses, die gerade im letzten Jahrzehnt wiederauflebte (Jordan, Ludwig, Feyerabend, Süßmann u. a.), einmal vom methodologischen Standpunkt aus darzustellen. Das Induktionsverfahren als Grundlage aller Naturwissenschaft beruht nach J. und Sch. auf dem „durch die Erfahrung nahegelegten irrationalen, d. h. logisch nicht begründbaren Glauben . . .“, daß eine Ereignisfolge unter ähnlichen Umständen sich ähnlich wiederholen werde, wie es bisher regelmäßig immer geschehen ist“ (26).

W. Büchel S. J.

Delfgaauw, Bernard, Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem. 8° (132 S.) München 1964, Beck. DM 6.80. — Das Buch des Groninger Professors D., das in holländischer Sprache bereits acht Auflagen erlebt hat, ist eine der besten Einführungen in Teilhards Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos“. Es behandelt in drei Kapiteln das für Teilhard zentrale Problem der Evolution: 1. Das Problem der Evolution; 2. Evolution als Fortschritt; 3. Philosophische Aspekte des Evolutionsproblems. Die Jahrhundertfeier von Darwins Buch über die Entstehung der Arten (1859) und die posthume Veröffentlichung der Werke Teilhards (1881—1955) hat das Evolutionsproblem wieder stark ins Gespräch gebracht. Teilhard wird von D. so charakterisiert: „Als Wissenschaftler behauptet er seinen Rang in der Geschichte der Geologie und der Paläontologie. Aber zugleich erstrebte er viel mehr: die Ausöhnung der modernen Wissenschaft mit der christlichen Lehre. Einerseits hatte er die Überzeugung, daß die moderne Wissenschaft ganz allgemein auf Erfahrungs-

kennntnis ausgerichtet ist und daß diese unsere gesellschaftliche Existenz viel tiefer durchdringt, als es uns bewußt ist. Zum andern ist er gleichermaßen davon überzeugt, daß Wissenschaft ohne religiöse Inspiration — wiederum im persönlichen wie im gesellschaftlichen Bereich — zuletzt an einen toten Punkt gelangt“ (8—9). Im 1. Kapitel geht D. davon aus, daß heute nicht mehr so sehr gefragt wird, ob Evolution stattfand, „sondern die Frage lautet nunmehr, wie sie stattfand . . . Es bleibt jedoch auf jeden Fall eine Tatsache, daß der Evolutionsgedanke eher im Wachsen als im Schwinden ist“ (14). Es wird dann aufgezeigt, wie sich besonders in der Frage nach der Entstehung des Menschen die historischen und naturwissenschaftlichen Fragen begegnen (17). Obwohl heute kein Biologe mehr die Artkonstanz und den Kreationismus Linnés vertritt, bleiben die wesentlichen Fragen: 1. Entstehung des Lebendigen aus dem Leblosen; 2. Entstehung des Menschen aus dem Tier. Der Verfasser gibt zu beiden Fragen die Stellungnahme Teilhards wieder, erwähnt hierbei die Grundthesen seines Systems und vergleicht Teilhard und Marx (21—52). Als Grundthesen werden angesehen: „1. Der Kosmos unter allen seinen Aspekten, einschließlich der Menschheit, ist einzig und allein zu verstehen als eine permanente Entwicklung, in der jede Phase ihren eigenen Zeitraum hat. 2. Der Stoff ist im Prinzip bewußter Stoff, erfordert jedoch eine hochentwickelte organische Existenz, um die Schwelle überschreiten zu können, jenseits deren er sich erst als ein Bewußtes darzustellen vermag. 3. Eine zweifache Energie ist im Stoff wirksam: einmal eine tangentielle, die den Stoff in ihren bekannten, physisch-chemischen Reaktionen beherrscht, zum andern eine radiale (im Text steht S. 23 „radikale“, es muß natürlich „radiale“ heißen), durch die der Stoff sich zu stets höher entwickelten Einheiten konstituiert. 4. Es besteht ein paralleles Verhältnis von Komplexität und Bewußtheit“ (22—23). Noch etwas Wesentliches kommt hinzu: „Die Evolution, zu deren Anschauung Teilhard gelangt, ist zweifellos zugleich eine schöpferische Evolution: eine Evolution also, die sich gewissermaßen aus sich selbst heraus entwickelt, aber hierzu erst durch ihre völlige Abhängigkeit vom Schöpfer die Fähigkeit erhält. Teilhard erblickt in einem aus sich selbst heraus sich entwickelnden Kosmos ein Zeichnen größerer göttlicher Schöpfermacht als in einem Kosmos, in den Gott immer wieder durch neue Schöpfungen eingreifen müßte“ (28—29). Der Verfasser versucht nun nachzuweisen, daß die Grundansichten Teilhards nicht im Widerspruch zum christlichen Schöpfungsbegriff stehen. Grundsätzlich erklärt D.: „Eine derartige Konzeption kann zwar in manchen Punkten bestritten werden, entscheidend aber ist, ob sie sich in ihren großen Linien als annehmbar erweist und als fähig, für eine Koordination positiv-wissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Forschung richtungweisend zu wirken. Es hat absolut keinen Sinn, der Theorie Teilhards kritiklos begeistert anzuhängen; ebenso sinnlos aber wäre es, sie von vornherein abzulehnen. Allein sinnvoll erscheint uns eine gründliche Überprüfung der verschiedenen Aspekte und Konsequenzen dieser Theorie auf positiv-wissenschaftlichem, philosophischem und theologischem Gebiet“ (30). Im 2. Kapitel (Evolution als Fortschritt) und im 3. Kapitel (Philosophische Aspekte) sucht D. diese Überprüfung der Grundthesen Teilhards vorzunehmen, und zwar mit einem grundsätzlich positiven Ergebnis: „Geschaffen werden heißt: im Dasein vollkommen vom Schöpfer abhängen. ‚Schöpfen‘ ist: aus dem Nichts hervorrufen. Das Hervorgerufene hat seine eigene, geschaffene Gesetzmäßigkeit. Der Gedanke eines vom Leben oder vom Menschen abgesonderten Schöpfungsaktes sieht aus, als ob der göttliche Schöpfungsvorgang in seiner Intensität nachgelassen hätte und nunmehr von neuem eingreifen müßte. Eine derart anthropomorphe Konzeption des göttlichen Schaffens ist im Widerstreit sowohl mit einer authentischen Religiosität als auch mit einem sorgfältigen, metaphysischen und theologischen Denken. Das Denken Teilhards ist weder Philosophie noch Theologie; dennoch wirft es viele philosophische und theologische Fragen auf. Es ist kein abgeschlossenes System, sondern der Anfang einer neuen Denkbewegung“ (129). Als Einführung in diese Denkbewegung ist das Buch D.s hervorragend geeignet, weil es nicht nur die Grundgedanken Teilhards kurz und klar formuliert, sondern auch die grundlegenden Fragen scharf herausstellt, die uns Teilhards System aufgegeben hat.

A. Haas S. J.

De Terra, Helmut, Mein Weg mit Teilhard de Chardin. 8° (144 S.) München 1962, Beck. DM 7.80. — „Meine Begegnung mit P. Teilhard de Chardin gehört zu jenen Erlebnissen, die für mich ständig an Bedeutung gewinnen. Inzwischen sahen

sich so viele Menschen durch seine Schriften bereichert, daß ich der Versuchung nicht widerstehen konnte, meine Erinnerungen an Teilhard de Chardin, seine Teilnahme an meinen Forschungen in Asien und gelegentliche Zusammenkünfte in Amerika niederzuschreiben“ (7). Der Verfasser hat mit diesem Buch eine außerordentlich wertvolle Ergänzung nicht nur der Biographie Teilhards, sondern auch der Interpretation seines Werkes geliefert. Er hat recht, wenn er in der Einleitung sagt: „Ich meine, daß man sich von diesem großen, leidenschaftlichen Ringen um die Erkenntnis der Bestimmung des Menschen keinen rechten Begriff wird bilden können, wenn man Teilhard nicht auch in seinem Milieu als Forscher kennenlernt. Wie er sich unter Zelten am Himalaya und in Birma, in wüstenhaften Gebieten und tropischen Ländern gab, dies zu wissen scheint mir für die nähere Kenntnis dieser reichen Persönlichkeit ebenso wichtig wie biographische Daten“ (7). Dieses Buch scheint mir vor allem auch deshalb wichtig, weil es eindeutig jene „Besserwisser“ gründlich widerlegt, die sich erkühnen — neben allem anderen, was sie mit Recht oder Unrecht an Teilhard zu benörgeln haben —, ihm seine Größe im Raum der naturwissenschaftlichen Forschung und naturwissenschaftlicher Einsichten zu bestreiten. Nach einem kurzen Lebensabriß (11—16) beginnt der Verfasser in neun größeren Abschnitten seinen Weg mit Teilhard de Chardin zu schildern: dieser begann 1933 beim Internationalen Geologenkongreß in Washington. „Wer die Schriften Teilhards kennt, wird es begreiflich finden, daß wir uns früher oder später kennenlernen mußten. Dazu muß ich bemerken, daß mir seine wissenschaftlichen Arbeiten seit Jahren bekannt waren und vor allem die Rolle, die er bei der Entdeckung des fossilen Pekingmenschen gespielt hatte. Allerdings hätte ich aus den fachwissenschaftlichen Arbeiten nicht vermuten können, daß ihr Autor nicht nur Prähistoriker und Paläontologe, sondern in bedeutendem Maße Philosoph und Seher war“ (17). 1935 ist Teilhard mit dem Verfasser in Kaschmir. De T. erwähnt, wie wenig Teilhard ökologische Faktoren in seiner großen Perspektive berücksichtigte (27 ff.), was aber keineswegs als Argument gegen seine Idee vom Durchbruch menschlicher Vernunft im Neolithikum anzusehen sei (29). Im Gespräch war Teilhard sehr vorsichtig mit der Offenbarung seiner eigentlichen Schau: „So leicht es scheinen mag, an den Teilhardschen Ideen im einzelnen Kritik zu üben, so sollte man sich dadurch nicht abhalten lassen, die große Linienführung seiner Ideen im Auge zu behalten. Hierzu ist in Erinnerung jener Tage von Kaschmir noch zu sagen, daß ich schon damals bemerkte, wie sehr es eines besonderen Anstoßes bedurfte, um eine Diskussion mit Teilhard über den Bereich tatsächlicher Beobachtungen hinauszuführen. Und selbst bei solchen Anlässen pflegte er nur so weit zu gehen, wie es ihm die Rücksicht auf andere billig erscheinen ließ, wobei er den Eindruck machte, als ob er etwas zurückhielte, das er nur bei besonderer Gelegenheit zum besten geben wollte“ (29). Im Herbst 1935 wird der Standort vom idyllischen Kaschmir in die Flußregionen des Himalaya verlegt (31). Teilhard teilt alle Verdrießlichkeiten kameradschaftlich mit den Expeditionsmitgliedern. Er trägt selbst in einem Gebiet mit zahlreichen Giftschlangen nur leichte Tennisschuhe, und als de T. ihn darauf aufmerksam macht, sagt er, „er könne in leichten Schuhen den Boden viel besser fühlen“ (32). „Immer wieder bückte sich Teilhard, um einen neuen Stein aufzulesen, den er nach etwaigen Anzeichen künstlerischer Bearbeitung sehr kritisch untersuchte. Wenn das befriedigte ‚c'est bon‘ von seinen Lippen kam, konnte man sicher sein, daß es sich um ein Artefakt handelte. Die Art, wie er die einzelnen Kriterien untereinander abwog, verriet den erfahrenen Meister vorgeschichtlicher Forschung. Von ihm lernte ich damals die Grundbegriffe altsteinzeitlicher Typologie, die mir in späteren Jahren sehr nützlich wurden“ (35). Über die Untersuchungen in Zentralindien schreibt der Verfasser: „Die wesentlichste Erfahrung in der Zusammenarbeit mit Teilhard war jedenfalls, daß er den totesten Stoff zu beleben wußte, so daß man sich immerfort in Gegenwart von Ideen bewegte und damit die Bürgerschaft für ein geistiges Reich erhielt, an das zu glauben eine dringende Notwendigkeit wurde. Dabei lag ihm jede predigende Überheblichkeit fern; er paßte sich immer seiner Umgebung an und spielte nie den Überlegenen. Sofern er als Autorität sprechen konnte, war er nie rechthaberisch, wie er auch unter den widrigsten Umständen einer Reise keinerlei Sonderansprüche machte, sondern sich mit geradezu beschämender Bescheidenheit einzufügen verstand“ (62). Es folgen nun Beschreibungen von Kongressen, weiteren Reisen (Birma, besonders kennzeichnend das Erlebnis, das S. 84 geschildert wird; Java usw.) und den damit verbundenen Forschungen und immer wieder unterbrochen durch ein treffendes

Schlaglicht, das zur Erkenntnis der Persönlichkeit Teilhards beitragen kann. „Man sollte sich im Falle Teilhards keine falschen Vorstellungen über die Gründlichkeit seiner fachwissenschaftlichen Forschungen machen, denn bei aller Tendenz zur Synthese, zur Einordnung von Tatsachen unter allgemeinere Begriffe und große Perspektiven bestand er immer auf Genauigkeit der Beobachtungen. In dieser Hinsicht zeigte er eine Sorgfalt, wie sie nicht kritischer gedacht werden kann, jedenfalls schien es mir so bei unseren gemeinsamen Forschungen in Indien und Java, wo es sich um Gebiete handelte, die für ihn Neuland waren“ (103). Wer Teilhard als Forscherpersönlichkeit kennenlernen will, muß zu diesem wertvollen Buch greifen.

A. Haas S. J.

Wildiers, N. M., Teilhard de Chardin. (Herder-Bücherei, 122) kl. 8° (135 S.) Freiburg 1962, Herder. DM 2.40. — Unter den kleineren, allgemein verständlichen Einführungen in das Denken Teilhards besitzt das hier vorliegende Taschenbuch (übers. aus dem Französischen von *Schmitz-Moormann*) einen gewissen Vorrang. Der Verfasser ist einer der besten Kenner Teilhards, Mitherausgeber der großen französischen Werkausgabe. In zwei Teilen wird der Stoff dargeboten. Im 1. Teil wird das kosmologische Weltbild Teilhards gezeichnet („Eine Evolution konvergierenden Typs“), und zwar zuerst der Versuch einer wissenschaftlichen Phänomenologie des Universums (23 ff.), sodann das Grundgesetz des evolutiven Zusammenhangs, nämlich das wachsende Bewußtsein bei stets sich komplizierender Materie („eine unermeßliche psychische Sache“, 37 ff.) und schließlich der Blick in die Zukunft der Menschheit („eine Sphäre, die nach einem Mittelpunkt verlangt“, 56 ff.). Im 2. Teil des Buches werden die theologischen Aspekte des Teilhardschen Systems herausgestellt („eine Religion christlichen Typs“), und zwar zuerst das zentrale Problem, „über das Teilhard de Chardin sein ganzes Leben meditiert hat, das Problem der Beziehung zwischen Gott und dem Universum. Die Voraussetzung der Lösung dieses Problems ist zunächst und vor allem eine vertiefte Untersuchung des kosmischen Phänomens . . . Wir müssen lernen, den Kosmos als ein organisch evolvierendes Ganzes zu sehen, dessen innere Ausrichtung auf den Durchbruch und den Aufstieg des Geistes gerichtet ist, so daß die Kosmogense letzten Endes als eine Noogenese angesehen werden muß. Und innerhalb dieser Noogenese vollzieht sich eine konvergierende Bewegung, die schließlich in einem geistigen Zentrum personaler Ordnung zum Ziel gelangen muß. Die ganze Menschheit muß die Verwirklichung dieses Zieles anstreben“ (75). Außer „Milieu Divin“ sind allerdings die zahlreichen religiösen Schriften Teilhards noch nicht veröffentlicht, so daß der Eindruck entstehen kann, die „Phänomenologie“ sei mehr oder weniger der ganze Teilhard. Ein weiteres zentrales Problem Teilhards ist die Stellung Christi in einem Universum, das auf den Menschen konvergiert (91 ff.). Für Teilhard bildet Christus das Ziel und die Krönung sowohl der natürlichen als auch der übernatürlichen Ordnung (98). Die zahlreichen Fragen, die sich aus dieser Sicht ergeben, hat der Verfasser außerordentlich klar und klug formuliert (91—111) und zu beantworten versucht. Er gibt zu, daß Teilhard gerade hier oft „bizarre Termini“ (102) gebraucht — „Universal-Christus“, „Christus-Evolutor“, „Super-Christus“ usw. — meint aber auch: „Lassen wir uns von diesen bizarren Termini nicht abschrecken. In Wahrheit drücken sie eine Wirklichkeit aus, die, in den Rahmen des modernen Weltbildes versetzt, den authentischsten Inhalt der christlichen Überlieferung bildet“ (102). Das letzte Kapitel zeigt den Weg „zu einem christlichen Neuhumanismus“ (112 ff.). Eine Kurzbiographie und eine ausführlichere Bibliographie, die zum weiteren Studium anregt, beschließen die hervorragende Einführung in ein Werk, das noch lange Zeit — zum Nutzen für Philosophie und Theologie — ein erregendes Gesprächsthema bleiben wird.

A. Haas S. J.

Müller, Armin, Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung. 8° (328 S.) Freiburg 1964, Alber. 26.80 DM. — Der Verfasser, Arzt und Naturphilosoph, hat sich durch seine Bücher „Struktur und Aufbau der biologischen Ganzheiten“ (1933), „Die Grundkategorien des Lebendigen“ (1954) und „Bios und Christentum“ (1955) einen beachtlichen Namen innerhalb der heutigen Naturphilosophie gemacht. Daß er jetzt auch Stellung genommen hat zu Teilhard de Chardin in einem Werk, das zugleich auch als kurze Zusammenfassung der früheren natur-

philosophischen Anliegen (bes. 1933, 1954) des Verfassers gelten kann, ist sehr zu begrüßen. M. sieht das „Einzigartige und bisher Einmalige am Werk von Teilhard de Chardin“ darin, „daß in ihm keineswegs nur, wie so oft, eine mehr oder weniger erzwungene, innerlich beziehungslose Koexistenz zwischen naturwissenschaftlichem und religiösem Weltbild angestrebt wird. Vielmehr wird hier ein großartiger Gesamtspekt dargeboten, in welchem scheinbar Unvereinbares in einer tief beglückenden Stileinheit miteinander verschmolzen wird. Das gilt, auch wenn dieser weitherzige Entwurf noch vielfache Züge des Unfertigen aufweist“ (13). Das Werk Teilhards weist ja gewisse Ähnlichkeiten mit den naturphilosophischen Bemühungen M.s auf. In der Einleitung sucht der Verfasser das Werk Teilhards in seiner Bedeutung für die Gegenwart darzustellen. Im 1. Kapitel folgt dann eine Deutung der kopernikanischen Wende und der Evolutionstheorie als „Entmythologisierungsprozesse“. Im 2. Kapitel wird die Analogie zwischen Mensch und Welt als Zugang zur Innendimension (*intériorité* nach Teilhard) dargestellt und auf diesem Fundament eine allgemeine Werttheorie (E. Spranger) mit dem Zentralwert „Sympathie“ und „Liebe“ bei Teilhard verglichen (3. Kapitel). Im 4. Kapitel wird das Prävitale nach Teilhard und sein Verhältnis zum Lebendigen besprochen. Das letzte Kapitel faßt nochmals die Bedeutung Teilhard de Chardins in der weltanschaulichen und religiösen Krise der Gegenwart zusammen, wobei besonders hervorgehoben wird, wie sich das Bemühen um „eine natürliche Offenbarung“ (bes. in dem Buch „Bios und Christentum“) mit dem Grundanliegen Teilhards weithin deckt. — Für eine grundlegende Legitimierung von Teilhards Thesen fordert der Verfasser ein Doppeltes: „Negativ: wie schon angedeutet, ist eine Zurückweisung des Neodarwinismus in seine berechtigten Grenzen erforderlich. Keineswegs ist er in der Lage, durch Überspannung seiner rein rationalen Methoden das volle, eben irrationale Geheimnis des Evolutionsgeschehens zu ‚erklären‘. Maßlos ist auch von ihm das bloße Nützlichkeitsprinzip im Lebendigen überschätzt worden . . . Positiv stellt sich die schwere Aufgabe, die ‚sonst so vernachlässigte Seinsweise des Geistes in weitestem Umfang‘ zumal im Unlebendigen aufzuweisen“ (19). M. glaubt, daß hier die „Lebensformen“ Sprangers sehr dienlich sein könnten. Unerlässlich ist ferner nach M. die von Teilhard nicht genügend durchgeführte Klärung des Verhältnisses der „Nutz- und der reinen Sozial- oder Liebeswerte“ zueinander (20). Gegenüber den weitverbreiteten skeptischen und nihilistischen Strömungen (auch innerhalb des Christentums), ferner in der heutigen Begegnung mit der östlichen Ideologie und der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit den fremden Hochreligionen schreibt der Verfasser dem Werke Teilhards eine Vermittlerrolle zu, „deren Bedeutung wir eben erst zu ahnen anfangen“ (22). Schließlich spricht M. eine beachtliche Warnung aus: „Es wäre bedauerlich, ja verhängnisvoll, wenn unsere Theologie beider Konfessionen aus allzu enger Gebundenheit, aus vermeintlicher Geborgenheit in ihren schützenden Gehäusen es unterlassen würde, das Werk Teilhards von höchster Warte aus frei und geistesmächtig zu würdigen“ (23).

A. Haas S. J.

Stoffer, Helmut, Die Echtheit in anthropologischer und konfliktpsychologischer Sicht. 8° (251 S.) München-Basel 1963, Reinhardt. 17.50 DM. — Das vorliegende Buch ist mit viel pädagogischem Sinn und psychologischem Einfühlungsvermögen geschrieben. Dabei schwebten dem Verf. philosophische und anthropologische, auch psychagogische und konfliktpsychologische Gesichtspunkte des Echtheitsproblems vor. Es wäre eine interessante, für den psychagogischen Aspekt allerdings nur indirekt fruchtbare Aufgabe, die Echtheit, um die es hier geht, den strengen phänomenologischen Analysen zu unterziehen, die Husserl in der jetzt veröffentlichten Vorlesung über Phänomenologische Psychologie gefordert hat. Auch der Verf. beschäftigt sich im ersten Teil dieses Buches „Grundfragen und Propädeutisches“ (13 bis 59) mit der Echtheit als „reinem Phänomen“ (13 ff.). Aber die Erfahrung ist für ihn, anders als bei Husserl, nicht nur ein „Exempel“, aus dem heraus in phänomenologischer Reduktion und in mancherlei Variationen das invariante „Wesen“ der Echtheit geschaut werden kann. Sie nimmt in dem Buche eine viel breitere Basis ein, besonders im zweiten und dritten Teil: die Echtheit im Gespräch (60—197) und in den mitmenschlichen Beziehungen (198—245). Dabei handelt der Verf. zunächst mehr im allgemeinen über Echtheit und Unechtheit des Gespräches (60—111). Auch die Phänomene des Schweigens und der Verschwiegenheit, der Stimme und des

Sprachstiles werden in die Überlegungen mit hineingezogen. Ob es sich aufrechterhalten läßt, daß auch in der aktuellen Lüge Echtheit vorliegen kann (72, nicht dagegen in der habituellen Verlogenheit), erscheint fraglich. Zum mindesten kommen bei dieser Meinung des Verf., die sich an Jaspers anlehnt, neue Seiten des Problems der Echtheit bzw. der Unechtheit zur Vorschein. Echtheit besagt dann nicht notwendig einen sittlichen Wert, dem unter allen Umständen den Vorrang geben muß; sie könnte wohl auch einen sittlichen Unwert darstellen. Das wäre ein Faktum, das psychagogisch und anthropologisch von Bedeutung ist. Dann erhebt sich nämlich die Frage, ob man noch die Forderung aufstellen kann: Du sollst echt sein (20), oder ob man hier eingrenzen und sagen muß, daß unter Umständen die Unechtheit in Kauf zu nehmen ist (vgl. dazu: Echtheit in der Normierung, 182—190). Jedenfalls wäre noch zu klären, wie und in welchem Sinne in dem genannten Beispiel von einem Anspruch der Echtheit und, ganz allgemein, von einem „Grundanspruch“ des Echten die Rede sein kann, der gleichrangig neben die Ansprüche des Wahren und des Guten zu setzen wäre (18). Jedenfalls liegen hier Situationen vor, die von einem „konfliktpsychologischen Verständnis“ her (166—197) angegangen werden können. Auch hier hat das diagnostische (111—143) und eventuell das therapeutische Gespräch (144—166) seinen Sinn als psychagogisches Mittel zur Echtheit. Im dritten Teil (198 bis 245) untersucht der Verf. Echtheit in den mitmenschlichen Beziehungen von Kind und Eltern, zwischen den Geschwistern und in den zwischengeschlechtlichen Verhältnissen, die nicht nur den Bereich des Erotischen und Sexuellen betreffen. Ein Literaturverzeichnis (246—251) bildet den Abschluß dieses Buches, das an den Leser einige Anforderungen stellt, ihn aber zweifellos in wissenschaftlicher und in menschlicher Hinsicht (11) bereichern kann.

L. Gilen S. J.

Landmann, Michael, Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte. 8° (247 S.). München-Basel 1963, Reinhardt. 17.—DM. — Die hier gesammelten Abhandlungen sind im Rahmen einer „speziellen Kulturanthropologie“ zu sehen, die der Verf. mit diesem Buche vorlegen möchte (7). Sie umfassen die Themen: Kulturantinomien als Grundlage von Seelenkonflikten (11—57), Enantidromien (58—103), Polytheismus (104—150), Virtus und Fatum (151—197), Die geisteswissenschaftliche Typologie (198—223), Konflikt und Tragödie (Zur Kulturphilosophie G. Simmels, 224—243). Mit Ausnahme der letzten Abhandlung enthält das Buch nur Erstveröffentlichungen. Die Angabe der Kapitelüberschriften zeigt, daß der Rahmen des Buches sehr weit gespannt ist, sie läßt zugleich die Frage aufsteigen, wie der Inhalt des Buches sich mit seinem Titel bzw. dem Untertitel deckt. Bei der Lektüre der flüssig und kommunikativ geschriebenen (möglicherweise zunächst einmal mündlich vorgetragenen) Abhandlungen hat man den Eindruck, daß es dem Verf. nicht immer gelungen ist, diese Kongruenz herzustellen bzw. genügend deutlich zu machen. Man möchte wünschen, daß die sehr verschieden gearteten, auch nach ihren kulturellen Bedingtheiten (deren Einfluß der Verf. richtig gesehen hat) oft aus völlig abweichenden Verwurzelungen kommenden seelischen Konflikte auch nach dieser Seite, nach ihren Antinomien zu bestimmten Kulturerscheinungen genauer analysiert würden. Das gilt z. B. für den Abschnitt: Die Religion und das Profane (66—86). Dabei könnte daran erinnert werden, daß nach C. G. Jung bei Neurosen jenseits der Lebensmitte das religiöse Problem stets eine Rolle spielt oder gar, dem Patienten vielleicht gänzlich unbewußt, an der Wurzel dieser Neurosen steht. Bis in die Nähe des Greifbaren und der verstehbaren Zusammenhänge seelischer Konflikte gehen die Gedanken aus anderen Abschnitten: Der Staat und seine Gegner (86—95); Frühwelt und Spätzeit (95—103, mit den Unterteilungen: 1. Rousseau. Das Frühe und das Natürliche. 2. Romantik. Das Frühe und das Verlorene). Am deutlichsten sind die Beziehungen zwischen kulturellen Entwicklungen und seelischen Konflikten des kulturschaffenden oder in die Kultur und die Probleme ihrer Übernahme hineingestellten Menschen in der ersten Abhandlung dargestellt, speziell in den Kapiteln über die Antinomien zwischen Mensch und Gesellschaft (21—32), Mensch und Kultur (32—41), Antinomien innerhalb der Kultur (42—57). — Daß der wie auch immer konzipierte, theoretisch vorgetragene oder praktisch gelebte Polytheismus (vgl. die Selbstvergötzung mancher Neurotiker, die sich auf das Ich bzw. das Selbst als Ganzes oder auf bestimmte Bezirke der Persönlichkeit beziehen kann) eine Quelle seelischer Konflikte zu werden vermag, ist nicht zu bestreiten und auch wohl religi-

onsgeschichtlich zu belegen. Dagegen müßte die weittragende Behauptung, daß der Polytheismus „objektiv keine geringere Legitimation hat als der Monotheismus“ (110, vgl. auch 118) doch noch genauer präzisiert bzw. eingehend begründet werden.

L. Gilen S. J.

Jung, Carl G., Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (Gesammelte Werke, 11) gr. 8° (779 S.) Zürich 1963, Rascher. 49.80 DM. — Wie alles bisher in der Gesamtausgabe der Werke C. G. Jungs Erschienen ist auch dieser 11. Band druck- und editionstechnisch hervorragend ausgestattet. In ihm sind die bedeutendsten Schriften J.s zu Problemen und Ausformungen der Religion, zu ihrem Inhalt, ihrer Psychologie und ihren Beziehungen zur Psychotherapie vereinigt. Es ist bekannt, daß diese vielschichtige Problematik im Werke C. G. J.s eine zentrale Stellung einnimmt (XI). Auf die Beziehungen zwischen Religion und Neurosen hat der Verf. schon früh hingewiesen, so 1932 in einem Vortrag vor der Elsässischen Pastorkonferenz (hier 355—376). Der umfangreichere Teil dieses Bandes enthält Abhandlungen zur westlichen Religion (1—506), zwei Kapitel beschäftigen sich mit östlicher Religion: psychologische Kommentare zu tibetanischen religiösen Büchern (511—567) sowie mehrere Arbeiten, die sich an das Thema „Yoga und der Westen“ anschließen (571—634). Im Anhang des Buches (657—693) werden Briefe und kleinere Schriften abgedruckt (u. a. eine Stellungnahme zu M. Bubers Äußerungen über den angeblichen Gnostizismus J.s), die einige, auch prinzipielle Stellungnahmen zu Problemen der Religion und der Religionspsychologie in einer mehr persönlichen Form enthalten. Dann folgt die umfangreiche Bibliographie (695—714); sie gibt zunächst eine Reihe alter Sammelwerke von alchemistischen Traktaten, sodann Originaltexte oder Arbeiten aus fast allen Perioden der Geistesgeschichte, die in den weiten Rahmen der hier gesammelten Werke J.s hineingehören. Das Autoren-, Text- und Sachregister umfaßt mehr als 60 Seiten (717—779). Im ersten Teil des Bandes sind gesammelt: Die Vorlesungen über Psychologie und Religion (Terry Lectures 1937, 1—117); Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas (121—218, zuerst in dem Buche: Symbolik des Geistes, 1942); Das Wandlungssymbol der Messe (221—323, nach der Fassung des Buches „Von den Wurzeln des Bewußtseins“, 1954); die erregende und vielumstrittene „Antwort auf Hiob“ (387—506). — Es ist nicht möglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung auf den Reichtum dieses Inhaltes und auf seine Problematik einzugehen, die sich stellenweise kaum von Widersprüchen freihält. Auch die gedanklichen Fundamente, auf denen die geistvollen, viel Erfahrung voraussetzenden und große Kulturräume umspannenden Ausführungen beruhen, würden bei einem konsequenten Durchdenken der angeschnittenen Probleme und der vorgeschlagenen Lösungen wohl mehr als einmal ernstlich in Frage gestellt. Es ist beabsichtigt, auf diese Probleme in einem größeren Beitrag zurückzukommen. Dabei wäre die Frage nach Gnostizismus oder Agnostizismus des Verf. (vgl. 657), nach Pantheismus oder doch pantheisierenden Tendenzen in seinem Schrifttum, auch die gelegentlich hervorgehobene Verwandtschaft seiner Ideen über Gott, Religion, Offenbarung, Immanenz mit Gedanken des um die Jahrhundertwende aufsteigenden Modernismus einer Prüfung zu unterziehen. Einige Hinweise zu diesen Themen seien aus J.s Kommentar zu dem tibetanischen Buch der Großen Befreiung hier angeben. Danach ist „unsere Psychologie eine Wissenschaft bloßer Phänomene“ (511 f., also eine Psychologie ohne Seele?). Der Geist ist „keine metaphysische Wesenheit“, es besteht keine Verbindung zwischen ihm und einem „hypothetischen Allgeist“; das Wort meint jetzt überhaupt eine „psychische Funktion“ (ebd.). Die „Materie ist eine Hypothese . . . für etwas Unbekanntes, welches sowohl Geist als irgend etwas anderes sein kann; es kann sogar Gott sein“ (513). Der „ehrliche Denker muß die Unsicherheit aller metaphysischen Positionen zugeben, speziell die Unsicherheit aller Glaubensbekenntnisse“ (514). Alles das sind Aussagen, die, inhaltlich und auch rein formal genommen, das Gebiet und die Grenzen einer empirischen Psychologie (auf die C. G. Jung sich bewußt beschränken möchte) überschreiten und in den Bereich einer Erkenntnistheorie hineingreifen. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß sich von solchen Aussagen her auch neue Fragestellungen für eine empirische Religionspsychologie ergeben: etwa für die Phänomene der erlebten Glaubenssicherheit oder der Erschütterungen, wie sie vielfach inneren Wandlungen und Bekehrungen vorausgehen.

L. Gilen S. J.

4. Ethik. Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Wünsch, Georg, Zwischen allen Fronten. Der Marxismus in soziologischer und christlicher Kritik. (Theologische Forschung / Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, Bd. 25). gr. 8° (288 S.). Hamburg-Bergstedt 1962, Evangel. Verlag Herbert Reich. 20.— DM, Lw. 24.— DM. — Voll zustimmen ist W., daß eine in die Tiefe und aufs Letzte gehende Auseinandersetzung mit dem Marxismus nur von einer eigenen „Position“ aus möglich ist (105 et passim), daß darum die soziologische Kritik nur vordergründig und allenfalls immanente Kritik sein kann, die entscheidende Kritik jedoch vom Boden des christlichen Glaubens aus geführt werden muß. — Auf einen ersten Teil (24—104), der in etwas zufälliger und willkürlicher Auswahl und nicht immer sehr sachlich über kritische Stellungnahmen zum Marxismus berichtet, folgt ein zweiter Teil (105—185), worin W. ausführlich seine christliche Glaubensposition darlegt. Im Sinne des Kantischen Transzendentalismus wird jede Wißbarkeit oder gar Beweisbarkeit des Daseins Gottes und der Schöpfung schärfstens abgelehnt; W. geht darin so weit, daß er an die Stelle dessen, was Paulus im Römerbrief als Uroffenbarung und deren wesentlichen Inhalt vorlegt, die „wissenschaftliche Erkenntnis“, daß es eine Gotteserkenntnis solcher Art nicht gibt und nicht geben kann, als die wahre „Uroffenbarung“ (233) hinstellt. — Daß die Menschen sich in Gläubige und Ungläubige scheiden, hat seinen Grund einzig und allein darin, daß Gott die einen zum Glauben erweckt und sie daher gar nicht anders können als glauben, während die anderen von Gott nicht zum Glauben erweckt sind und daher schlechterdings nicht glauben können. Darum ist der Gläubige auch nicht ein guter und, worauf es hier ankommt, der nicht gläubige Marxist nicht ein böser Mensch, und ebensowenig ist sein Marxismus als böse zu verwerfen und zu bekämpfen. Würde W. sich nur gegen einen pharisäischen Antikommunismus wenden, wie er nicht selten anzutreffen ist, so verdiente das Zustimmung; er geht aber sehr viel weiter, und die von ihm dafür gegebene Begründung ist zum mindesten in dieser Form unannehmbar. — Von Interesse ist W.s Unterscheidung, angenommen sei der Marxismus nicht als atheistisch, sondern als religiös nihilistisch zu bezeichnen. Der Gegensatz von Theismus und Atheismus liege auf einer dem absoluten religiösen Nihilismus schlechterdings unzugänglichen Ebene; den Gottesbegriff wie auch insbesondere den Schöpfungsbegriff vermöge er in sein Denken überhaupt nicht einzuordnen; er kenne sie einfach nicht und könne sie daher auch nicht eigentlich verneinen. Wie weit damit der psychische Tatbestand bei Marx und namentlich bei seinen Jüngern, die sich selbst leidenschaftlich als Atheisten proklamieren, zutreffend wiedergegeben ist, bleibe dahingestellt; in bezug auf das marxistische Gedankengebäude dürfte W. etwas Richtiges herausgearbeitet haben. Marxismus als System steht außerhalb jeder möglichen Beziehung zum Gottesbegriff; er ist, wie W. es ausdrücklich formuliert, weder Religion noch Antireligion und ebensowenig Ersatzreligion; er ist nichts anderes als innerweltliche „wissenschaftliche“ Welterklärung oder Weltdeutung, also das, wofür die deutsche Sprache die Bezeichnung „Weltanschauung“ hat; der christliche Glaube dagegegen ist *mehr* als Weltanschauung, aber es läßt sich aus ihm eine Weltanschauung *ableiten*. — Damit sind wir beim eigentlichen Thema W.s angelangt: die marxistische und die christliche Weltanschauung, näherhin das jeder von ihnen eigene *Ethos* werden konfrontiert. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Im wesentlichen Gehalt ist das Ethos beider das gleiche. Desgleichen kann der Marxist sittlich ebenso hoch stehen wie der Christ; daß der Christ glaubt und der Marxist nicht, hat mit sittlichem Hoch- oder Tiefstand, mit Verdienst oder Schuld nicht das mindeste zu tun. Auch sittlicher Heroismus bis zur Aufopferung seiner selbst ist beim religiösen Nihilisten ebenso möglich und tatsächlich wie beim gläubigen Christen. Das sind die Konsequenzen, die W. aus den lutherischen Axiomen ‚solus Deus‘ und ‚sola fides‘ glaubt ziehen zu müssen. Was die inhaltliche Seite des Ethos angeht, so äußert W. sich nicht ganz ebenso klar, aber doch hinreichend deutlich, um ersichtlich werden zu lassen, daß er nur *ein* wahres und absolutes Ethos kennt: das sozialistische. Das Ethos der aus dem christlichen Glauben abgeleiteten Weltanschauung ist insoweit positiv zu werten, als es mit dem sozialistischen übereinstimmt. Gelegentlich (so z. B. 248) fühlt man sich erinnert an die Haltung des Nationalsozialismus gegenüber dem Christentum, der die nationalso-

zialistische Axiomatik oder das sittliche Bewußtsein der Herrenrasse zum Maßstab erhob, an dem das Christentum sich messen lassen muß, doch finden sich bei W. auch umgekehrt Stellen, an denen es so aussieht, als ob das sozialistische Ethos am christlichen gemessen werde. — Was ist nun im Sinne W.s authentischer Marxismus? Im 1. Teil, wo er die vorliegende Marxismuskritik seiner Kritik unterzieht, weist er darauf hin, daß es mehrere Varianten oder Interpretationen des Marxismus gibt, aber man erfährt nicht, mit welcher von ihnen er sich auseinandersetzen will. Die zu Beginn des 3. Teils (185—284) gegebene „Vorläufige allgemeine Wesensbestimmung des Marxismus“ erschöpft sich in der Aufzählung einiger „Gemeinsamkeiten zwischen allen Richtungen . . . die von den Marxisten selber zumindest nicht bestritten werden und nicht bestritten werden können“ (190/191). Wo W. vom Ethos der marxistischen Weltanschauung handelt, bezieht er überraschenderweise den freiheitlich-demokratischen Sozialismus ein und rechtfertigt das damit, daß dieser, geschichtlich gesehen, sich von Marx herleitet; daß er sich mehr und mehr und jedenfalls seit dem Godesberger Grundsatzprogramm (das allerdings W., als er diese Ausführungen niederschrieb, noch nicht vorlag) vollständig von dem, was man üblicherweise als Marxismus bezeichnet, gelöst hat, wird nicht einmal angedeutet. Ja W. glaubt behaupten zu dürfen, daß, „sofern Realismus der Kern marxistischen Wollens ist“, die deutsche Sozialdemokratie seit der Ziegenhainer Erklärung von 1947 „den Marxismus konsequenter durchführt als diejenigen, die die wahren Marxisten zu sein beanspruchen“ (243/244; Hervorhebung im Original). — Auf viele Fragen, die dieser Band unbeantwortet läßt, soll ein angekündigter weiterer Band Antwort geben, der bis zur Stunde, soweit in Erfahrung zu bringen ist, noch nicht vorliegt. — Gegen sehr vieles in diesem Bande wäre Einspruch zu erheben, so u. a. auch gegen W.s unsachliche Polemik gegen von ihm mißverständene katholische Auffassungen und gegen die scholastische Philosophie, welche letztere um so befremdlicher ist, als W. ungeachtet seines Kantischen Transzendentalismus gegen den Existentialismus *essentialistisch* in einer Weise argumentiert, die jedem Naturrechtler Ehre machen würde. Geradezu krankhaft sind W.s Invektiven gegen die katholische Marienverehrung. Das von G. A. Wetter seinem Standardwerk „Der dialektische Materialismus“ angefügte mariologische Schlußwort hat es ihm angetan. Schon die Art, wie W. die Ausführungen Wetters wiedergibt (68/69), ist alles andere als objektiv. Wenn W. behauptet, nach Wetter sei „die katholische Kirche die einzig radikal wirksame Gegnerin des Marxismus, ihr Sieg (werde) garantiert durch das Dogma der leiblichen Himmelfahrt der Maria und die wachsende Bewegung der ‚Weihe an das unbefleckte Herz‘ Mariens“ (69 oben), so muß man bei Wetter nachlesen, was er wirklich sagt, um sich zu vergewissern, wie gröblich W. hier verzerrt und entstellt hat. Man mag Wetters Schlußwort als wenig glücklich und der Wirkung seines Werkes abträglich bedauern; W. aber hat durch solche Verunglimpfungen, die sich noch mehrfach (82 90 100 194) wiederholen, sein eigenes, in mancher Hinsicht beachtliches Werk abstoßend verunstaltet und entwürdigt. Auf die völlig verzerrende Wiedergabe katholischer Lehren und die auf Seite 77 ihren Gipfelpunkt erreichenden Schmähungen des „Katholizismus“ sei nicht weiter eingegangen; statt dessen sei vermerkt, daß es auch andere Stellen in dem Buch gibt, an denen W. der katholischen Lehre und katholischen Autoren von Thomas von Aquin bis Klemens Brockmüller seine Reverenz erweist. — Selten ist ein Werk so markant von der Persönlichkeit seines Autors geprägt wie dieses.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Heimann, Eduard, Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme. — Veröffentlichungen der Akademie für Wirtschaft und Politik Hamburg. gr. 8° (XII u. 341 S.), Tübingen 1963, Mohr. 34.— DM. — H. geht als evangelischer Theologe und als religiöser Sozialist seinen eigenen Weg; so konnte auch kein anderer als er ein Buch wie das vorliegende schreiben. Um ihm ganz gerecht werden zu können, muß man es in den Zusammenhang einordnen mit den beiden ihm vorausgegangenen Werken „Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme“ (1954) und „Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft“ (1955). Das ist besonders deswegen nötig, weil in diesem seinem jüngsten Werk die theologische und biblische Fundierung nur schwach durchscheint, so daß man dem Mißverständnis erliegen könnte, es dem in USA verbreiteten ‚social gospel‘ zuzuordnen; man muß daher wissen, wie entschieden gerade H. sich dagegen zur Wehr setzt, religiösen Glauben („Dogma“) in rationale Ethik

aufzulösen. Man muß auch sein Begriffspaar Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme kennen: erstere sind vom „Vernunftglauben“ sich nähernde Lebenssysteme, in denen die Wirtschaft dominiert, wogegen letztere sich von der Religion nähren und der Wirtschaft nur eine dienende Rolle zugestehen. In jedem Fall versteht H. Wirtschaft als Sozialprozeß: „Die Wirtschaft steht niemals außerhalb der Gesellschaft“ (185). Das Gegebene wäre demnach, daß „die ökonomischen Tätigkeiten . . . direkt als soziale Tätigkeiten organisiert, von sozialen Mächten kontrolliert und auf sozial gebilligte Ziele gerichtet sind“ (2). Aber eine solche Wirtschaft ist in H.scher Terminologie kein „Wirtschaftssystem“; diese Bezeichnung behält er vor für „eine Struktur, in der ökonomische Kräfte und Zwecke von solcher gesellschaftlichen Führung emanzipiert und auf sich selbst gestellt sind und ihre eigenen Institutionen aufbauen“ (ebd.). Da nichtsdestoweniger „das emanzipierte Wirtschaftsleben nicht in einem gesellschaftlichen Vakuum“ steht und sich bewegt, so ist „die Beziehung zwischen Wirtschaft und Gesellschaft nun umgekehrt organisiert: die Gesellschaft steht unter wirtschaftlicher Herrschaft“ (140). Folgerichtig möchte man von H. weniger eine „soziale Theorie“ der Wirtschaftssysteme erwarten als vielmehr deren glatte Verwerfung, ähnlich wie wir gegen den Liberalismus des 19. Jahrhunderts den Vorwurf erheben, er habe das bestehende gesellschaftliche Gefüge gesprengt, um sich selbst zum Herrn einer ihm gemäßen, entgliederten, jedes Ordnungsgefüges ermangelnden Gesellschaft zu erheben. Überraschenderweise aber wandelt H. seinen Begriff des „Wirtschaftssystems“ hier nicht unerheblich ab, einerseits verengend, andererseits ihn auch wieder ausweitend, indem er das Streben nach Erzielung von *Überschuß* zum begriffsbestimmenden Merkmal erhebt. Damit wird das Urteil über „Wirtschaftssysteme“ überhaupt und über jedes einzelne von ihnen von der Vorfrage abhängig. ob dieser Überschuß überhaupt, aber auch sein Ausmaß und das zu einer Erzielung eingeschlagene Verfahren gerechtfertigt ist oder nicht. Mit der wachsenden Menschzahl *muß* auch die Wirtschaft wachsen; sie *kann* jedoch nur wachsen, *insoweit* sie Überschüsse erzielt. Wollen wir nicht die Menschzahl an die verfügbaren Unterhaltsmittel anpassen, sondern die Unterhaltsmittel an die Versorgung heischende Menschzahl, dann müssen wir uns schon für eine auf Überschüsse abzielende Wirtschaftsweise (nach H. ein „Wirtschaftssystem“) entscheiden, und es käme nur noch darauf an, diese Wirtschaft richtig, d. i. dienend, in die gesellschaftliche Ordnung einzubauen. Dem vermag auch H. sich nicht zu entziehen; er rechtfertigt eine solche Wirtschaft damit, daß sie helfe, „die Hungernden zu speisen“ und „die Kranken zu heilen“. Gewiß ist damit die vielschichtige Problematik dynamisch-expansiver Wirtschaft — gerade in H.s eigenem Sinn — keineswegs gemeistert; das Werk enthält jedoch eine so reiche Fülle kluger Gedanken und eine so erfrischende Kritik an einer Vielzahl weitverbreiteter und in den Schulen mitgeschleppter Irrtümer, daß man dem Verfasser für diese Gabe wirklich dankbar sein muß.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Katholisches Soziallexikon, hrsg. im Auftrag der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Schriftleitung Alfred Klose. Lex. 8° (VI S. und 1426 Sp.) Innsbruck-Wien-München 1964, Tyrolia. Lw 45.— DM. — Das von der Kathol. Sozialakademie Österreichs herausgebrachte „Soziallexikon“ wird nicht nur in Österreich, sondern im ganzen deutschen Sprachbereich, insbes. in der BRD, vielleicht nicht ganz im gleichen Maß auch in der Schweiz, gute Dienste leisten. Zu dem bereits in 4. Auflage vorliegenden „Evangelischen Soziallexikon“ (s. Schol 39 [1964] 419 ff.) bildet es ein würdiges Seitenstück; dem Umfang nach bleibt es um fast ein Drittel dahinter zurück, denn bei fast genau gleicher Spaltenzahl ist der Satzspiegel kleiner, der Band in der Form ein wenig handlicher. — Recht glücklich ist der Mitarbeiterstab ausgewählt, und die einzelnen Themen bzw. Themengruppen sind jeweils von wirklich berufenen Autoren bearbeitet; was dies angeht, hat der Schriftleiter nicht nur geschickt disponiert, sondern auch viel Glück gehabt, indem die von ihm angegangenen Mitarbeiter sich nicht versagt, sondern — obendrein sogar rechtzeitig! — geliefert haben. Besonders hervorgehoben seien die Länderartikel, die jeweils die Geschichte der kathol. Sozialbewegung des Landes behandeln. Einige dieser Artikel bringen allerdings zu wenig vom allgemeinen Hintergrund, den man kennen muß, um die Äußerungen und Regungen der kathol. Sozialbewegung richtig

einordnen zu können. Das gilt insbesondere vom Artikel „Spanien“, der überdies noch zu sehr dem heute doch zum Absterben verurteilten „Triumphalismus“ verhaftet ist. Kleine Unstimmigkeiten sind in einem Werk wie diesem nicht ganz zu vermeiden. So haben die beiden Artikel „Spann“ und „Universalismus“ fast ganz den gleichen sachlichen Gehalt, beurteilen ihn jedoch recht verschieden. Besonders auffallend ist, daß im Artikel „Staat“, Ziff. VII 4, die berufsständische Ordnung, die von Rechts wegen im Artikel „Gesellschaft“ ihren Platz hätte finden sollen, ausführlich als unangefochtener Gegenstand katholischer Soziallehre vorgelegt wird (Sp. 1165—1168), wogegen es im Artikel „Beruf“ kurzerhand heißt, sie sei (von wem?!) „aufgegeben worden“ (Sp. 80 unten). Dankenswert sind das ausführliche Personenverzeichnis (Sp. 1373—1400) und Sachverzeichnis (Sp. 1399—1416); im Mitarbeiterverzeichnis (Sp. 1417—1426) sind erfreulicherweise bei jedem Mitarbeiter die von ihm beigesteuerten Beiträge vermerkt. Die Druckfehler halten sich in durchaus erträglichen Grenzen (im Artikel „Widerstandsrecht“ I, Zeile 8, muß es offenbar „Ständestaat“ statt „Städtestaat“ heißen). Die Ausstattung, die der Verlag dem Werk gegeben hat, ist seines Inhalts würdig. O. v. Nell-Breuning S. J.

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

De Rijk, L. M., On the Curriculum of the Arts of the Trivium at St. Gall from c. 850 — c. 1000: Vivarium 1 (1963) 35—86. — Die neue Zeitschrift trägt den Untertitel „A Journal for Mediaeval Philosophy and the Intellectual Life of the Middle Ages“. Sie erscheint im Verlag Gorcum in Assen (Niederlande) jährlich in zwei Heften zu je 80 Seiten und kostet 12.50 holländische Gulden. Als Herausgeber zeichnen C. J. Vogel (Utrecht), L. M. De Rijk (Nijmegen) und J. Engels (Utrecht). Als Zweck der Zeitschrift wird angegeben „The present Journal will be devoted in particular to mediaeval philosophy in its relations to the whole of profane thought and learning and the vast field of the Liberal Arts“ (1). Die Artikel sollen vor allem in Englisch, Französisch und Deutsch abgefaßt werden. — Im 1. Heft (Mai 1963) findet sich neben dem Artikel von C. J. Vogel: „Amor quo caelum regitur“, nach Boethius, *Consolatio philosophiae* II, metrum 8, und Dionysius Areopagita, *De div. nom.* IV, par. 10, eine ganz vorzügliche Abhandlung von L. M. De Rijk über die Freien Künste in St. Gallen von c. 850—c. 1000, also zur Zeit der Hochblüte der Abtei. Nach einer mehr allgemeinen Einführung in die Schule bis zu *Notker Labeo* (c. 950—1022) untersucht der Verf. auf Grund neuer handschriftlicher Forschungen, welche Werke der Schule erhalten sind und aus welcher Zeit sie stammen. Beide Fragen konzentrieren sich auf die Untersuchung der echten und unechten Werke *Notker Labeos*. Das dürfte ein guter Ausgangspunkt sein, denn die Echtheit seiner Werke war bisher am meisten umstritten. De R. beschränkt sich dabei auf die Werke aus dem „Trivium“, d. h. der Grammatik, der Dialektik und der Rhetorik, also der Freien Künste (47). Von den 14 Werken aus diesem Gebiet, die von Paul Piper (*Die Schriften Notkers und seiner Schule* I, Freiburg 1882) *Notker Labeo* zugeschrieben werden, bleiben nur 5 als echt bestehen (81 f.). Auf Grund eines Briefes *Notkers* an Bischof Hugo von Sitten (998—1017) steht fest, daß er eine althochdeutsche Übersetzung mit Kommentar verfaßt hat zu *Martianus Capellas* „De nuptiis Philologie et Mercurii“ (Buch 1—2) und ebenso zu der Übersetzung der „*Categoriae*“ und „*Perihermeneia*“ oder „*De Interpretatione*“ des Aristoteles von Boethius. Ferner erwähnt *Notker* in diesem Brief ein eigenes Werk: „*Novam Rethoricam et Computum novum et alia quaedam opuscula latine conscripti*“ (50). Mit Recht schreibt der Verf. auch „*De Syllogismis*“ *Notker Labeo* zu, der das Werk wohl erst nach seinem 1017 an Hugo von Sitten geschriebenen Brief verfaßt hat (53). Was sagen nun die Hss zu diesen und den anderen *Notker* zugeschriebenen Werken? — De R. kann seiner Untersuchung 10 Hss zugrunde legen, von denen Piper nur 6 kannte. Der Verf. gibt eine genaue Analyse dieser Hss. Daraus folgt u. a., daß das, was Piper als *Notkers* „*Rhetorik*“ bezeichnet hatte, sich aus verschiedenen Stücken zusammensetzt, von denen ein Stück sogar fast wörtlich aus *Ciceros* „*De Inventione*“ I, 24, entnommen ist (52). In der Brüsseler Hs 10.615—10.729 wird ein „*Excerptum Rethorice Notkeri Magistri*“ genannt (64 f. 72). Der Verfasser dieses Werkes scheint einen

Kommentar zu Ciceros „De Inventione“ benutzt zu haben, der aber verschieden war von den Kommentaren des Victorinus, des Grillius und des Skoliaster. De R. vermutet, daß er aus irischen und angelsächsischen Kreisen stammt und dem Werke Alkuins „Dialogus De Arte Rhetorica“ ähnlich war (82). Als Verfasser dieses „Excerptum“ denkt De R. nicht an Notker Labeo, sondern an Notker Balbulus (c. 840—912). Die althochdeutschen Zusätze sind hier nämlich nicht, wie in den echten Werken Notker Labeos, organisch in den Text eingebaut, der ohne sie manchmal unverständlich ist, sondern sie sind einfache Glossen, eingeleitet mit der Wendung: „quod est teutonice . . .“ (72). Aus inhaltlichen und stilistischen Gründen dürfte auch der „Tractatus inter magistrum et discipulum de Dialectica et Rethorica“ nach De R. nicht echt sein, sondern dem 9. Jahrhundert entstammen (82 f.). Von den weiteren Notker Labeo zugeschriebenen Abhandlungen ist „De partibus Logicae“ bestimmt früher, da die Kopie in der St. Gallener Hs 111 schon um 875 und die in der Hs 242 schon um 900 angefertigt ist. Auch die „Distributio omnium specierum nominis“ und gleichfalls „Quomodo septem circumstantie rerum in legendo ordinande sint“ sind in Kopien des 9. Jahrhunderts überliefert. Die kleineren Stücke: „Quis sit dialecticus“, „De principalibus questionibus“ und „De Difinitione (!) philosophie“ scheinen Fragmente oder Glossen des 9. Jahrhunderts aus St. Gallen zu sein. Das letzte Werk ist schon deshalb nicht von Notker Labeo, weil dieser in seinem Werk „De Consolatione“ II, 40 eine andere Klassifikation der Philosophie gibt und nicht Thales von Milet, sondern Pythagoras als den ältesten Physiker bezeichnet (86). — Nachdem sich somit die Zusammenstellung Pipers mit dem im Briefe Notkers an Hugo erwähnten Werk „Nova Rhetorica et Computus novus“ nicht decken kann, bleibt die Frage nach diesem Werk einstweilen noch ungelöst. Aber die gründliche Arbeit des Verfassers bietet auch so einen guten Einblick in die damalige Schule von St. Gallen. Wir sehen darum der in Aussicht gestellten weiteren Untersuchung sehr gespannt entgegen; denn die genaue Analyse der Hss, die De R. uns gibt, läßt noch manche Frage offen. Man kann den Artikel allen am Studium der Freien Künste interessierten Gelehrten zur Kenntnisnahme und weiteren Diskussion nur sehr empfehlen.

H. Weisweiler S. J. (†)

Canal, J. M., C. M. F., Texto crítico de algunos sermones marianos de San Fulberto de Chartres o a él atribuibles: *RechThAncMéd* 30 (1963) 55—87. — Die Kenntnis der frühmittelalterlichen Mariologie wird hier durch die Edition einiger Predigten Fulberts von Chartres (Fulbertus Carnotensis) bereichert. Es sind vier Sermones de nativitate sanctae Mariae, von denen allerdings die beiden ersten, „Approbatæ consuetudinis est“ und „Mutuæ dilectionis amore“, schon bei Migne stehen, jedoch in schlechtem Druck. C. legt seiner Neuausgabe die Handschrift Rouen 471 (fol. 80—82 bzw. 82^v—85^v) zugrunde mit Vergleich der anderen Manuskripte. Dann folgen zwei neue Predigten zu demselben Thema: „Gloriosam sollempnitatem“ (Rouen 471, fol. 85^v—86^v) und „Natiuitatis gloriosae genitricis“ (Rouen 471, fol. 86^v—91^v), und schließlich noch: Oratio ad sanctam Mariam, matrem Domini (Dijon 30, fol. 141—143), Responsoria de nativitate sanctae Mariae (Boulogne-sur-Mer 83, fol. 8^v) und ein Bericht aus der Feder Wilhelms von Malmesbury über die wunderbare Belohnung Fulberts für seine Marienverehrung (De miraculis sanctae Mariae 47; Salisbury Cath. 97, fol. 105 und Paris Nat. lat. 2769, fol. 68). — Die Edition ist sehr sorgfältig durchgeführt; besonders muß anerkannt werden, daß die Anmerkungen zum Text nicht nur die Zitate verifizieren, sondern auch den Reminiscenzen und den Auswirkungen auf die Folgezeit nachgehen. Vom Inhalt her wäre die wiederholte Bezugnahme auf die Apokryphen und auf volkstümliche Legenden (wie z. B. die Erzählung von Theophilus) beachtenswert. Andererseits wird die Vorherbestimmung der heiligen Gottesmutter derart herausgestellt (namentlich in Sermo IV; ed. 72—83), daß eine Unbefleckte Empfängnis nahegelegt zu sein scheint.

J. Beumer S. J.

Höfer, A., Zwei unbekannte Sermones des Cäsarius von Arles: *RevBén* 74 (1964) 44—54. — Der Benediktiner German Morin hat in seiner kritischen Edition der Cäsariuspredigten (*Corpus Christianorum*, Series Latina 103 u. 104, Tuurnholti 1953) das bis dahin bekannte Material aus den verschiedenen Bibliotheken und

Klöstern so vollständig gesammelt, daß nunmehr nur noch kleinere Nachträge zu erwarten sind. Vor einigen Jahren veröffentlichte schon R. Étaix einen „Sermon pour la fête des Apôtres Jacques et Jean attribuable à Saint Césaire“ (RevBén 72 [1957] 3—9), und jetzt folgt H. mit zwei Predigten zum Kirchweihfest, die er nach der Handschrift der Universitätsbibliothek zu Graz (Hs 829, fol. 1^v—2 und 2—3) wiedergibt. In den vielen Anmerkungen zum Text wird auf die sachlichen und sprachlichen Parallelen zu den als echt anerkannten Sermones hingewiesen, und dadurch dürfte die Authentizität so gut wie gesichert sein. Freilich bietet der Inhalt kaum etwas Neues und Auffallendes, höchstens daß die bereits früher festgestellte Abhängigkeit Bedas des Ehrwürdigen von Cäsarius wiederum bestätigt wird (47, Anm. zu 74—77). — Die vom Herausgeber vorgeschlagenen Verbesserungen des Textes treffen wohl durchweg das Richtige; nur gelegentlich könnte den eigenwilligen Wortbildungen und Satzkonstruktionen des Spätlateins etwas mehr Rechnung getragen sein.

J. Beumer S. J.

Leclercq, Jean, O.S.B., *Méditations d'un moine de Moissac au XI^e siècle*: RevAscMyst 40 (1964) 197—210. — Das Benediktinerkloster Moissac (Quercy), seit dem Jahre 1048 Cluny angeschlossen, verfügte ehemals über eine reichhaltige Bibliothek mit vielen Handschriften. L. lenkt die Aufmerksamkeit auf ein Manuskript aus der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts („d'Orville 45, à la Bibliothèque Bodléienne à Oxford“), das von einem unbekanntem Mönch des Klosters stammt. Der Inhalt wird im Überblick angegeben (bedeutsam wären drei Orationes ad crucem adorandum), danach erscheint ein Teil des Textes, der zwei Betrachtungen bringt (fol. 41^v—49); die erste enthält ein recht pessimistisch anmutendes Sündenbekenntnis, die zweite ein Zwiegespräch zwischen Leib und Seele. L. macht uns auch mit den Quellen bekannt: es sind vor allem die *Moralia Gregoris* des Großen und eine *Oratio de vitiis et virtutibus* des Ambrosius Autpertus (Text und Übersetzung bei: J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris 1953, 104—145). Offenbar kommen in den beiden Betrachtungen einige für die persönliche Frömmigkeit der mittelalterlichen Mönche charakteristische Züge zum Durchbruch, einmal ein gewisser Dualismus, der den Leib als das Gefängnis der Seele ansieht, dann aber auch eine starke Bindung an die Gedanken der Heiligen Schrift und der Liturgie. Mehr singular (wenigstens im Rahmen des 11. Jahrhunderts) dürfte die Verehrung des Leidens Christi sein (siehe das Gebet zu Jesus an der Geißelsäule: 209).

J. Beumer S. J.

Jean de la Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. Texte critique avec introduction, notes et tables. Publié par Pierre Michaud-Quantin (*Textes Philosophiques du Moyen Âge*, 11). gr. 8° (215 S.) Paris 1964, Vrin. — Zum ersten Male in der Geschichte erscheint in einer vollständigen Ausgabe dieses weniger systematische als kompilatorische Handbuch des Schülers von Alexander von Hales, Johannes de la Rochelle (de Rupella, 1200—1245). Dem Text geht eine ausführliche Einleitung über das Werk und seinen Autor voraus. Darin werden die Echtheit des Werkes, seine Abhängigkeit von einem anderen psychologischen Werke des gleichen Autors, der *Summa de Anima*, und die Quellen, aus denen er schöpfte, aufgezeigt. Die verschiedenen Handschriften und die Teilausgaben des Werkes werden sorgfältig aufgezählt und beschrieben. Ein Sach- und Personenverzeichnis ist dem Text beigelegt. Eine beispielhafte kritische Ausgabe.

J. Hegyi S. J.