

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen.

Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie

Müller, Max, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 3., wesentlich erweiterte und verbesserte Aufl. 8^o (290 S.), Heidelberg 1964, Kerle. 14.50 DM. — Die neue Auflage der vielbeachteten Schrift, eine Gabe an M. Heidegger zu seinem 75. Geburtstag, soll deren endgültige Gestalt bedeuten. Gegenüber der 1. Aufl. (vgl. Schol XXVII [1952] 82 f.) und auch der 2. ist sie um eine Reihe von längeren Abhandlungen reicher, die bereits als Zeitschriftenartikel erschienen sind. Der Gesamtaufriß des Werkes ist neu: Teil 1 enthält die dem Buch den Titel gebende Abhandlung mit 5 Exkursen, Teil 2 unter der Überschrift „Seinsdenken und Metaphysik“ jene weiteren Aufsätze: den schon der 2. Aufl. beigegebenen über „Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik“ sowie „Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn“; „Philosophie — Wissenschaft — Technik oder Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft“; „Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik — oder Sein, Existenz und Freiheit in der abendländischen Ontologie“; „Ende der Metaphysik?“. Das Nachwort der 2. Aufl. ist geblieben. Ein Anhang bietet Nachweise (mit Informationen, wie oft und wo überall ein Vortrag, der den Abhandlungen zugrunde liegt, gehalten wurde), Literaturanzeigen, ein Sach- und Personenregister. — Zum Kernstück des Werkes soll hier nur wieder an die obengenannte Rezension erinnert werden. Was den an erster Stelle abgedruckten Vortrag betrifft, sei ebenso auf eine Besprechung durch J.-B. Lotz verwiesen (Schol XXIX [1954] 434). Die übrigen 4 Essais haben es alle mit der Problematik der Möglichkeit und Notwendigkeit einer neuen, modernen Metaphysik zu tun, und zwar in stetem Bezug auf Heidegger, dessen originale Fragestellung und Herausforderung an die thomistische Metaphysik völlig ernst genommen werden. Es ist nunmehr sicher, daß M. diese Problematik in einer umfassenden Monographie entwickeln wird; vom bevorstehenden Erscheinen einer 2. Aufl. von „Sein und Geist“ ist zwar nicht mehr die Rede, dafür wird die Ankündigung eines Werkes mit dem Titel „Transzendente Erfahrung“ in der vorliegenden 3. Aufl. wiederholt (275); auch in ihrer Endgestalt sei diese nur als Präludium zu nehmen (13). Die eigentliche Auseinandersetzung mit M.s Konzeption der neuen Metaphysik darf daher ruhig bis nach der Veröffentlichung des größeren Werkes vertagt werden. Es seien hier nur stichwortartig die richtungweisenden Termini angegeben, die jene moderne Gestalt christlichen Seinsdenkens charakterisieren sollen: Es wird sein eine „Philosophie der Personalität“ (180), eine „Metaphysik als Geschichtsphilosophie“ (234), eine „Participations-Symbol-Repräsentationsphilosophie“ (249), welcher Terminus in seinem genaueren Sinn natürlich nur aus dem Kontext ersichtlich wird —, schließlich Metaphysik als „Seinsdenken“; sie bedenkt einzig „im Horizont der eigenen Geschichte das leitende Seinsverständnis als eigentliche Ersterfahrung, die es auszulegen gilt“ (257). Das vorliegende Buch selbst möchte das Gespräch über „Metaphysik heute“ vorbereiten und könne sich daher auch „Prolegomena zu einer heutigen Metaphysik“ nennen (260). Man sieht, unsere Erwartungen werden hoch gespannt. Jedenfalls will M. vor allem auch die von Maréchal herkommende „Transzendental-metaphysik“, weil noch „Metaphysik der Subjektivität“, überwinden; doch die seines Erachtens ihr opponierende Ontologie der Partizipation, wie sie Fabro, Geiger und Siewerth entwerfen, wird ihm in dieser Form ebenfalls nicht genügen (222 f., vgl. 243). Seine These, auch Thomas falle unter Heideggers Verdikt, den Sinn von Sein als Sein nicht befragt zu haben, mag befremden (239 ff.); aber die Entgegnung, Thomas spreche ja immer wieder vom „esse“ und „esse ipsum“ und von „actus“ als Sinn von „esse“, gerade auch im Gegensatz zu „ens qua ens“ und „ens in communi“ usw., würde das, was Heidegger meint, tatsächlich nicht treffen.

Wenn nun M. die Einheit dessen, was der „Name“ Sein sagt, nicht etwa in einer Einheit kraft der „*analogia proportionis* und *proportionalitatis*“ erblickt, sondern in der „Kontinuität einer Geschichte“, die als „ontologische Geschichte“ den Sinn von Sein (in den großen Philosophien, Religionen, Kulturwerken usw.) auslegt (248 253), dann „gibt es“ Sein und „gibt es sich“ zu guter Letzt eben nur so, wie der Mensch es versteht. Bewirkt ein Machtanspruch, ein „Sprung“ des Denkens oder die Hellsicht einer Erfahrung („denkender Erfahrung“, sagt Heidegger einmal paradox), daß das in der menschlichen Geschichte sich auslegende *Seinsverständnis* tatsächlich *Selbstverständnis* des Seins-als-solchem im Menschen ist? Kommt „Seinsdenken“ wirklich über eine Philosophie der (irgendwie hegelianisch gefaßten) dialektischen Subjektivität hinaus, trotz aller gegenteiligen Beteuerungen? — M.s Problematik ist ganz gewiß die der heutigen Metaphysik aufzugebene. Man sollte sich freilich nicht einseitig an Heidegger orientieren, die neopositivistische und auch die marxistische Denkmentalität kann man nicht nebenbei abtun. Außerdem wäre zu wünschen, der „extreme Manierismus“ der Sprache, den H.-G. Gadamer seinem Lehrer Heidegger vorwirft, fände immer weniger Nachahmung.

H. Ogiermann S. J.

Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von Klaus, Georg, und Buhr, Manfred. gr. 8^o (XV u. 634 S.) Leipzig o. J. 1964, VEB Bibliographisches Institut. 14.— DM. — Bisher fehlte in deutscher Sprache ein alphabetisch gegliedertes Nachschlagewerk über die kommunistische Ideologie. Eine Übersetzung des russischen „Kurzen Philosophischen Wörterbuches“ von Rozental'-Judin war vor Jahren zwar einmal angekündigt, wurde aber nicht verwirklicht. Das hier vorliegende Wörterbuch ist eine eigenständige Bearbeitung deutscher Kommunisten. In nahezu 1000 Stichwörtern, von denen allerdings nur die Hälfte auch längere Artikel bieten, soll, laut Vorwort, „eine schnelle, zuverlässige und gediegene Orientierung über die verschiedenen Bereiche der marxistisch-leninistischen Philosophie, der Geschichte der Philosophie, der Logik sowie der allgemeinen philosophischen Terminologie“ ermöglicht werden. „Ausgangspunkt der Darstellung sind die Werke von Marx, Engels und Lenin sowie die grundlegenden Dokumente der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands und der Kommunistischen Partei der Sowjetunion ...“ Weiter wollen die Verfasser eine Hilfe in der „Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Philosophie und der imperialistischen Ideologie überhaupt“ bieten. Das Wörterbuch stellt eine Gemeinschaftsarbeit dar, 26 Autoren werden namentlich genannt; als Institutionen zeichnen u. a. die Philosophischen Abteilungen der (Ost-)Berliner Akademie der Wissenschaften und des Instituts für Gesellschaftswissenschaften der SED verantwortlich. Mit dem Dank für die Hilfe der Moskauer Akademie der Wissenschaften deuten die Verfasser die sowjetische Autorisierung an.

Tatsächlich ist das Werk aber gar nicht so rein parteipolitisch, wie es aus dem Vorwort scheinen mag, sondern auch über den Kreis der Sowjetologen und Kontroversideologen hinaus von allgemein philosophischem Interesse. Dafür garantiert schon der Name eines der Herausgeber, Georg Klaus, der auf den Gebieten der Logik, Logistik und Kybernetik einen internationalen Ruf hat. Dementsprechend sind auch die Artikel aus diesen Fächern zahlreich und hochstehend. Bei manchen rein erklärenden Abschnitten hat man den Eindruck, daß sich die bisher starren Fronten einander nähern und bei gutem Willen sogar ein Ausgleich gefunden werden könnte. Die vielen Marx-Engels-Zitate wirken in diesen Zusammenhängen oft wie Fremdkörper, die zwar die Orthodoxie garantieren, aber doch wie Bleigewichte das philosophische Niveau herabdrücken. Ganz selten werden auch kritische Bemerkungen auf Konto der eigenen Position gemacht — so, wenn eine Präzisierung der „Grundfrage der Philosophie“ gewünscht wird (227); im allgemeinen wurden aber innermarxistische Kontroversen ausgeschlossen. So sind z. B. die laufenden Diskussionen über den Materiebegriff, über den angeblich kontradiktorischen Charakter der Ortsbewegung und aller Veränderung, über formale und dialektische Logik nicht oder kaum berücksichtigt. Antworten auf westliche Einwände gegen den Diamat, die das Buch besonders interessant gemacht hätten, sucht man vergebens. Ebenso fehlen Literaturangaben zu den einzelnen Artikeln, wenn man von einigen klassischen Schriften absieht. Anstelle der

wenig nützlichen Liste aller Stichwörter am Anfang des Werkes hätte man ein Verweisregister gewünscht, um auch solche Begriffe zu finden, die keinen eigenen Artikel haben, und statt des einfachen alphabetischen Namenskatalogs (ohne Seitenziffern, also auch kein Index!) eine sachlich-zeitliche Gruppierung der Philosophen und ihrer Schulen. Erwartungsgemäß zieht sich die antireligiöse Polemik durch das ganze Werk, man sieht auch kein Bemühen, hier über vulgäre und antiquierte Vorstellungen hinauszukommen. Daß alle Begriffe aus dem Gebiet einer personalen Ethik fehlen, ergibt sich notgedrungen daraus, daß es im Marxismus-Leninismus bisher praktisch nur eine kollektive „Arbeitsmoral“ gibt; auch die Ästhetik wurde ausgeklammert; offensichtlich läßt sich der Sozialistische Realismus nicht philosophisch begründen. Die Selbst-Besprechung des Wörterbuches in der Ostberliner „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ (1964, S. 1261—1264) schließt mit dem Satz: „Es gehört in die Hand jedes Parteiarbeiters, insbesondere jedes Propagandisten, jedes Wissenschaftlers, Staats- und Kulturfunktionärs, in die jedes philosophisch Interessierten überhaupt.“ Für den deutschen Leser bietet es, wie gesagt, erstmalig eine leichte und authentische Übersicht über die mehr philosophischen Zentralthesen des heutigen Kommunismus. Darin liegt sein Wert. Allerdings wird es, jedenfalls bisher, an den westlichen Buchhandel nicht ausgeliefert.

H. Falk S. J.

Schaeffler, Richard, Wege zu einer Ersten Philosophie. Vom rechten Ansatz des philosophischen Fragens. 8^o (229 S.) Frankfurt 1964, Klostermann. 14.50 DM. — Der Verf. geht von der Tatsache aus, daß die Erste Philosophie im Lauf der Geschichte ganz verschieden aufgefaßt worden ist: als Ontologie, Metaphysik, Anthropologie oder Existenzerhellung, als Lehre vom Guten, vom Einem, vom Wahren, als Methodenlehre.

Im 1. Teil (15—66) zeigt er, ausgehend von der platonischen Auffassung der Ersten Philosophie als Kritik des bloßen Vielwissens und als Lebensorientierung an dem transzendenten Guten, wie jeweils die Problematik einer Form der Ersten Philosophie zu einer anderen führt: die Lehre vom transzendenten Guten zur Spekulation über den Ursprung der Welt, diese zur Scientia universalis als Lehre vom Sein, von der Wahrheit, von der Methode; die Kritik an dem transzendentalen Subjekt der Geltungs- und Methodenlehre führt dann wieder zurück zum lebendigen Dasein und seiner leidenschaftlichen Suche nach einem Rettenden. So ist also noch keine Entscheidung über den richtigen oder wenigstens geeignetsten Ansatz gefunden. Die verschiedenen Formen der Ersten Philosophie stellen jeweils eines der „Transzendentalien“ in den Vordergrund; es gilt, in dieser Vielgestaltigkeit die Einheit zu finden.

Um die Lösung des Problems anzubahnen, betrachtet Sch. im 2. Teil (67—116) drei Beispiele aus der Geschichte der Philosophie: die klassische Transzendentalienlehre, Kants Transzendentalphilosophie und die Transzendentalphilosophie Heideggers. Die klassische Transzendentalienlehre findet die gesuchte Einheit, indem sie das Sein als den Ursprung der andern Transzendentalien bestimmt; diese sind also „modi entis“, die jedem Seienden folgen. Bei Kant wird aus der Transzendentalienlehre eine transzendente Logik als Lehre von der Konstitution des Seienden durch das transzendente Subjekt. Trotzdem gewinnt Kant die alten Transzendentalien in neuer Form zurück. Die Frage nach dem Subjekt allerdings wird von Kant nicht gelöst, weil „sein ausgeführtes System verlangt, das Subjekt als zeitbegründendes Cogito zu denken, seine Frage dagegen verlangt, das Subjekt als zeitunterworfenen Seienden zu denken“ (96). In seiner Daseinsanalyse überwindet Heidegger die idealistische Vorstellung eines zeitlosen Subjektes. „Das Sein des Daseins ... ist durch drei Momente bestimmt: Durch Sich-vorweg-sein, durch Jeshon-sein, durch Sein-bei“: Zukunft, Vergangenheit, Gegenwart (102). Als zeitliches Seiendes muß das Dasein die Seinsfrage stellen. Das Sein kann nicht bloßer Entwurf des Daseins sein. Es muß dem Dasein etwas „gewährt“ sein; das Gewährende ist nicht wieder ein Seiendes, sondern das Sein selbst. So wird die Lehre von der „ontologischen Differenz“ das zentrale Thema der Ersten Philosophie. In ihrem Rahmen gewinnt auch Heidegger die überlieferten Transzendentalien wieder. Den Herrschaftsanspruch der Logik hat Heidegger grundsätzlich zurückgewiesen (114). Ob Kant oder Heidegger recht hat, ist nur durch eine erneute Analyse der Zeit-

lichkeit zu entscheiden. So erscheint die Frage nach der Zeitlichkeit „als das fundierende Problem, von dem her die Frage nach der Konstitution des Seienden und nach dessen transzendentalen Bestimmungen“ angegangen werden muß (116).

Der 3. Teil (117—211) entfaltet die Auslegung von Zeitlichkeit und Zeit als Ansatz der Ersten Philosophie; dadurch soll das im Anfang gestellte Problem gelöst werden. In schönen Analysen der Zeitlichkeit zeigt Sch., daß das Zeitliche sich selbst immer wieder neu „gewährt“ werden muß. Das Sein erscheint als sein bewirkender Ursprung und sein Worumwillen, sein zukünftiges Ziel. Sodann wendet sich Sch. wieder der transzendentalen Logik zu und versucht zu zeigen, daß gerade die Zeitlichkeit des denkenden Subjektes der Grund dafür ist, daß es in den bekannten drei Formen (Begriff, Urteil, Schluß) denken muß und auch auf zeitliche Objekte angewiesen ist. Aus der Zeitlichkeit des Subjektes und Objektes werden zuletzt auch die Transzendentalien abgeleitet. Daher der abschließende Satz: „Von der Analyse der Temporalität her ließen sich die klassischen Versuche der Ersten Philosophie neu verstehen, ließ sich die Vielzahl philosophischer Leitfragen einheitlich überblicken, wurde das philosophische Denken auf seine grundlegende Aufgabe zurückgeleitet: In der Überwindung des Truges Liebe zur Wahrheit, in der Befreiung aus der Verführung Reinigung für das Verpflichtende, in der Abweisung der falschen Götzen stets erneuerte Umkehr zu sein“ (210 f.). — Das Buch verrät eine außerordentliche spekulative Kraft, dazu aber auch — wenigstens in den ersten zwei Teilen — die seltene Fähigkeit, schwierige Gedankengänge klar und verständlich darzulegen. Ein Musterbeispiel dieser Klarheit ist die Darlegung der Philosophie Heideggers (99—111). Im 3. Teil ringt der Verf. wohl noch zu sehr mit dem Stoff, als daß ihm die gleiche Durchsichtigkeit und überzeugende Klarheit gelungen wäre. Vielleicht ist er auch hie und da der dem Metaphysiker eigenen Versuchung unterlegen, die intuitiv vorweggenommenen Ergebnisse allzu leicht als hinreichend begründet anzunehmen. Etwas weniger Systematik hätte mehr überzeugt. Damit soll keineswegs bestritten werden, daß der Ansatz bei der Zeitlichkeit des Menschen und seiner Welt für die Erste Philosophie wirklich als fruchtbar erwiesen ist.

J. de Vries S. J.

Barion, Jakob, Was ist Ideologie? Studie zu Begriff und Problematik. 80 (106 S.) Bonn 1964, Bouvier. 9.80 DM. — Die Schrift B.s bietet eine kurze und klare Einführung in die hochaktuelle Frage des Titels. Es geht in erster Linie um die Begriffsklärung, soweit sie bei dem unterschiedlichen Gebrauch des Wortes „Ideologie“ überhaupt möglich ist. Übereinstimmend wäre darunter wohl ein Gedankensystem zu verstehen, das (unbewußt oder bewußt) unverfizierte, unvollständige, halbwahre oder gar unwahre Vorentscheidungen, Vorurteile impliziert, eine „standortgebundene Aspektstruktur“, die aus Milieuverhaftung stammt. Marx hatte vom „Ideologischen Überbau“ gesprochen, der eine getreue Widerspiegelung der „Ökonomischen Basis“ darstelle. Etymologie, Geschichte, Bedeutungswandel von „Ideologie“, Beziehungen zu „Vorurteil“, „Ressentiment“, „Utopie“ werden untersucht. Ausführliche Behandlung findet auch das Begriffspaar „utopischer“ und „wissenschaftlicher“ Sozialismus, da der Marxismus nach wie vor als Idealtyp einer Ideologie anzusehen ist. Den Beziehungen von Ideologie zu „Wissenschaft“, „Weltanschauung“, „Wahrheit“ im Erkennen, Werten und Handeln des Menschen sind weitere Abschnitte gewidmet. Schließlich wendet sich der Verf. den Wirkungen der Ideologien zu und berichtet über die vielfachen Bestrebungen von „Entideologisierung“, Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Ein Literaturverzeichnis, das an die Bibliographie bei K. Mannheim: „Ideologie und Utopie“, 3. deutsche Aufl. 1952, anschließt, reicht bis 1961. Ergänzend sei hier der Aufsatz von H. Kuhn „Philosophie — Ideologie — Politik“ (in der „Zeitschrift für Politik“ 1963, H. 1, S. 4 bis 35) genannt, denn Ideologie ist ja vorzugsweise (außer im weltanschaulichen) im politischen Bereich ansässig. Der Verf., der 1963 eine größere Arbeit über „Hegel und die marxistische Staatslehre“ herausbrachte, war dadurch zur Behandlung des Ideologieproblems besonders vorbereitet; er hält sich bei aller Betonung der Ideologiegefährdung, welcher jeder Mensch ausgesetzt ist, von einem ungerechtfertigten Relativismus und Skeptizismus fern, der sonst bei der Behandlung des Themas allzuleicht durchbricht.

H. Falk S. J.

Stommel, J. A., *L'unification du réel. Essai épistémologique sur la schématisation découpante et sa résolution dans les théorétisations de la réalité physique des points de vue scientifique et philosophique comparés.* gr. 8° (XII u. 279 S.) Utrecht 1964, De Fontein. 17.50 Fl. — Gegenstand dieser Untersuchung ist das Verhältnis von Einheit und Vielheit in der materiellen Welt unter besonderer Berücksichtigung der Tatsache, daß die begrifflich-schematisierende Erkenntnisweise dazu neigt, in das Bild der Wirklichkeit Grenzen, Unterschiede und Gegensätze hineinzuzeichnen, die in der Wirklichkeit selbst jedenfalls nicht in solcher Schärfe vorhanden sind. Die Gefahr einer derartigen „zerstückelnden“ Verfälschung bedroht nicht nur die einzelwissenschaftliche Naturerkenntnis, sondern in gleicher Weise die naturphilosophische Betrachtung (die sich nach S. nicht auf eine Methodologie der Naturwissenschaften beschränken darf, sondern zu inhaltlichen Fragestellungen vorstoßen muß). Unter dieser Rücksicht werden neben anderem die Gegensatzpaare Kontinuum-Diskontinuum, Welle-Teilchen, Aggregat-Ganzheit, Kausalität-Finalität sowie die Frage nach dem biologischen „Individuum“ (Zelle? Organismus? Organismenverband?) behandelt. Um an dem letzten Beispiel den Grundgedanken S.s zu verdeutlichen: Nach der üblichen Auffassung kann es sich jeweils nur entweder um eines oder um mehrere Individuen handeln, wenn auch die Entscheidung zwischen diesen beiden Möglichkeiten oft schwierig ist; nach S. dagegen entspringt gerade dieses Entweder-Oder einer zerstückelnden Schematisierung. Anschließend wendet sich S. speziell der Naturphilosophie von P. Hoenen und seinen Schülern zu und zeigt, daß auch sie der Gefahr der zerstückelnden Schematisierung nicht entgangen ist; das gilt sowohl für Hoenens Theorie der Begrenzung der materiellen Körper, für seine Kritik an der Relativitätstheorie wie für Hoenens Hylemorphismus: Die Gefahr, Materie und Form einander so gegenüberzustellen, daß sie schließlich als selbständige „Dinge“ erscheinen, ist trotz gegenteiliger Versicherungen auch bei Hoenen nicht immer überwunden (wie könnte sonst Hoenen z. B. die Frage stellen, ob die *materia prima* des Äthers möglicherweise „eine andere“ sei als die der übrigen Körper? [207]). Die ergänzende Korrektur zu der schematisierend-zerstückelnden Betrachtungsweise bietet nach S. der Gedanke der „Teilhabe“, der bei Thomas v. A. sehr lebendig ist, in der Neuscholastik jedoch unter dem Einfluß einseitig-aristotelischen Denkens ungebührlich vernachlässigt wird. Ob durch den Teilhabegedanken tatsächlich alle aufgeworfenen Fragen ihre Antwort finden, mag vielleicht offenbleiben; jedenfalls gebührt S. das Verdienst, ehrlich ein „unbequemes“ Problem angepackt zu haben, das zugunsten einer schematisierenden Systembildung oft nur dem Namen, nicht der Sache nach behandelt wird. W. B ü c h e l S. J.

Möslang, Alois, *Finalität. Ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns* (Studia Friburgensia, N.F. 37). gr. 8° (XVI u. 277 S.) Freiburg/Schweiz 1964, Universitäts-Verlag. 27.— DM. — Der Verf. will Hartmanns Leugnung aller Naturfinalität, wie sie sich vor allem in dessen Buch „Teleologisches Denken“ (vgl. Schol 28 [1953] 575—577) findet, als unhaltbar erweisen, ein Vorhaben, das alle Anerkennung verdient, dessen Schwierigkeit aber auch angesichts der heute weithin herrschenden Abneigung gegen die Finalitätsbetrachtung nicht übersehen werden darf. In einem ersten Teil (5—95) wird die Teleologie-Lehre Hartmanns auf dem Hintergrund seiner ontologisch-erkenntnistheoretischen Auffassungen dargelegt. Der zweite Teil (96—194) sucht die ontologischen Grundlagen von Hartmanns Teleologie-Lehre geschichtlich zu verstehen und am Maßstab des Freiburger Neuthomismus zu beurteilen. Der dritte Teil schließlich (195—273) will gegen Hartmanns Leugnung der Naturfinalität die Allgemeingültigkeit der Finalität erweisen. — Wer von den Lehren der neuthomistischen Schule überzeugt ist, wird mit Befriedigung feststellen, daß der Verf. von ihr aus Hartmanns Ablehnung aller Naturfinalität folgerichtig und trefflich widerlegt. Aber ist es damit getan? Muß nicht gefragt werden, ob das Buch etwas beiträgt zu einem echten Dialog mit all denen, die im Gefolge Hartmanns alle teleologische Naturbetrachtung als Anthropomorphismus ablehnen? — Zu einem solchen Dialog wäre es zunächst unerlässlich, die verstandesmäßigen Schwierigkeiten in ihrer ganzen Schärfe zu sehen, darüber hinaus womöglich aber auch die gefühlsmäßigen Hemmungen und Widerstände zu verstehen und zu mildern. Dieses letztere Anliegen hat der Verf. anscheinend gar nicht gesehen. Hat er wenigstens die Gründe des Gegners, also

N. Hartmanns, in ihrem eigentlichen Sinn und nach ihrem wirklichen Gewicht dargelegt und sich ernsthaft mit ihnen auseinandergesetzt? Man kann es bezweifeln. Zwei Beispiele dafür: S. 224 zitiert M. einen Satz aus Hartmanns Begründung für die Erklärbarkeit der bestehenden Zweckmäßigkeit durch Zufall: „Es liegt kein Grund vor, zu meinen, daß bei der unüberschaubaren Mannigfaltigkeit dessen, was ‚zufällig‘ zustande kommt, nicht auch ‚Zweckmäßiges‘ entstehen sollte. Das folgt einfach nach den Gesetzen der Statistik“ (Teleologisches Denken 95). M. scheint schon das ablehnen zu wollen. Vor allem aber versäumt er es, die Begründung Hartmanns, die mit dem zitierten Satz nur beginnt, ganz wiederzugeben; so kann aber von einer gültigen Widerlegung nicht die Rede sein. Ein anderes Beispiel: M. sucht im Sinn der thomistischen Schule zu zeigen, daß alles Geschehen in der Natur, auch das elementare Wirken der anorganischen Körper, zielbestimmt ist. Aber gerade hier kann es nicht genügen, nur die alten Texte zu wiederholen, wenn man von unsern Zeitgenossen verstanden werden will. Thomas selbst begründet in der quinta via die Naturfinalität daraus, daß „die Naturkörper stets oder wenigstens zumeist in der gleichen Weise wirken und dabei *das Beste erreichen*“. Gerade dies aber, daß das Geschehen zu einer Wertsteigerung führt, tritt in den elementaren naturgesetzlichen Vorgängen oft in keiner Weise hervor; das dürfte der Hauptgrund sein, warum hier auch von manchen christlichen Naturphilosophen jeder Gedanke an Finalität abgelehnt wird. Wenn M. demgegenüber sagt: „Der fallende Stein strebt ... seinen Ruheort (an), das ist jener, der seinem Zug zur Kohäsionsmitte die größtmögliche Erfüllung ist“ (245), so dürfte der Physiker diese Auffassung als naiv bezeichnen. — Diese Bemerkungen sollen keineswegs besagen, daß der Rez., dessen erste, vor mehr als 40 Jahren veröffentlichte Arbeit der Finalität galt, sie jetzt aufgegeben hätte; aber er meint, ihre Begründung könne sich heute nicht mehr mit Überlegungen begnügen, die vielleicht vor 40 Jahren noch ausreichend waren.

J. de Vries S. J.

Boekraad, Adrian J., and Tristram, Henry, *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*. 8^o (205 S.) Löwen 1961, Nauwelaerts. 140.— bFr. — Eine vollständige Ausgabe der Briefe und der unveröffentlichten Schriften Newmans ist zwar in Vorbereitung. Dennoch schien es ratsam, die für den Druck vorbereiteten Texte zum Gottesbeweis aus dem Gewissen schon im voraus zu veröffentlichen, woran die Herausgeber sicher gut getan haben. In der Tat handelt es sich hier um eine sorgfältig gearbeitete Edition unveröffentlichter Texte zu dem genannten Thema, was leider im Titel des Buches nicht genügend zum Ausdruck kommt. Der edierte Text steht im 4. Kap. („Proof of theism“). Die übrigen Kapitel sowie die beigefügten Erläuterungen und weitere bisher unveröffentlichte Texte, die denselben Gegenstand betreffen, dienen nur dazu, den Gedanken Newmans so deutlich als möglich zu machen, ohne ihn zu verändern, zu entwickeln oder zu diskutieren. Diese Kapitel sind das Werk beider Verfasser, wobei jedoch T., der inzwischen leider verstorben ist, mehr die historische, B. mehr die philosophische Seite bearbeitete.

Das Kapitel über „Newman a philosopher“ geht allen nachweisbaren Beziehungen Newmans zu anderen Philosophen nach, um zu der Schlußwürdigung zu kommen, daß Newmann zwar kein Philosoph im Sinne eines Systematikers war, daß er aber einen weitreichenden Einfluß auf die westliche Philosophie hat, der geeignet ist, ihr einen Weg zur Überwindung ihres angeborenen Rationalismus zu zeigen. Ein weiteres Kapitel bespricht die Eigenart des Arguments aus dem Gewissen. Die Verf. sehen sie in folgenden Punkten: es ist für jeden Menschen zugänglich; es knüpft an das Tiefste im Menschen an und bereitet so auch den Weg zu den anderen Argumenten; es fordert zu einer persönlichen Stellungnahme heraus. Dabei sind sie sich bewußt, daß allgemeine Zugänglichkeit und Tiefe des Arguments sich auszuschließen scheinen. Eine genauere Analyse des Arguments zeigt jedoch die Vereinbarkeit, dies vor allem dadurch, daß das Gewissen selbst den rechten Gebrauch der unvollkommenen Einsicht und die Vermeidung der skeptischen Einstellung lehrt. Die Analyse der sittlichen Verpflichtung, nicht in ihren Einzelvorschriften, sondern in ihrem unbedingten Anspruch auf Gehorsam, vollzieht Newman nicht am Leitfaden abstrakter Gesichtspunkte, sondern anhand seines eigenen Gefühls.

Daher kommt es, daß er das moralische Sollen unmittelbar als Bindung durch ein von ihm verschiedenes, höheres und persönliches Wesen empfand.

Hier liegt, wie dem Ref. scheint, der schwache Punkt des Beweises, sofern er Allgemeingültigkeit beansprucht. Ein schon religiös empfindender oder unter dem Einfluß einer religiösen Unterweisung stehender Mensch wird ohne Zweifel durch seine Gewissenserlebnisse in seiner religiösen Einstellung bestärkt werden, und dies ganz mit Recht. Aber es gibt den Fall des gewissenhaften Menschen, der sein Erleben nicht unmittelbar religiös deutet. Beweis dafür ist Kant. Er erlaubt zwar die Deutung des Gewissens als eines Gebotes Gottes; aber diese Deutung ist für ihn nicht unbedingt notwendig. Nach Newman ist das Gewissenserlebnis nur der Anfang eines Arguments, das der weiteren intellektuellen Ausgestaltung durch die metaphysischen Beweise bedarf. Ein allgemeingültiges Argument darf jedenfalls den Bezug zu einem persönlichen Prinzip der Verpflichtung nicht so ohne weiteres und allgemein als im Erleben selbst gegeben voraussetzen. Außer dem vollentwickelten Gewissen gibt es auch dessen defiziente Form, worauf ein allgemeingültiges Argument Rücksicht nehmen muß, was aber den Wert und die Bedeutung des Arguments, wie Newman es darlegt, für den Fall, wo die Voraussetzungen gegeben sind, nicht herabsetzt.

W. Brugger S. J.

Czapiewski, Winfried, Das Schöne bei Thomas von Aquin. (Freiburger theologische Studien, 82) 8^o (158 S.) Freiburg 1964, Herder. 16.— DM. — Die Arbeit möchte die gesamte Lehre des hl. Thomas über das Schöne darstellen, wobei es ihr dennoch weniger auf die quantitative Erfassung aller Fundstellen ankommt als vielmehr auf die unterschiedliche Wertung der sachlichen Bedeutsamkeit der wesentlichen Texte und ihre Einordnung in das Ganze der thomanischen Metaphysik. Überhaupt ist die Grundintention eine systematische. Das führt dazu, in der Interpretation über den unmittelbaren Gehalt der Aussagen hinauszugehen und „im Blick auf die Sache“, wie sie Thomas vorgeschwebt haben muß, weiterzuphilosophieren (vgl. bes. 113). Bei Thomas selbst fehlt „die systematische Deutung des pulchrum“ (128), deshalb die Notwendigkeit, seine Position zu übersteigen (93). Der Verf. gibt ohne weiteres zu, daß auch sein Versuch sich der kritischen Auseinandersetzung nicht entziehen dürfe (154). — Kap. 1 entfaltet das „pulchrum als Transzendente“, Kap. 2 „die objektiven Bedingungen des Schönen“, das 3. Kap. zeichnet „die geschichtliche Situation der Lehre des hl. Thomas“, das 4. die pulchrum-Idee innerhalb des Gesamtsystems seiner Metaphysik. Als „Abschluß“ fungiert ein Hinweis auf den theologischen Hintergrund der Metaphysik des Schönen, die „visio beatifica“. In einem relativ umfangreichen Nachwort nimmt der Verf. zu dem inzwischen (die Arbeit wurde 1959 als Doktor-Dissertation vorgelegt) erschienenen Buch von F. Kovach (Die Ästhetik des Thomas von Aquin, Berlin 1961, de Gruyter) eingehend Stellung und hebt dabei nochmals das Eigene und Unterscheidende seiner Methode und Ergebnisse heraus. Es würde beinahe genügen, sich an diese wohlüberlegten Ausführungen zu halten. Allein die Sache erfordert und verdient es, den Gang der Studie selbst einigermaßen zu referieren. Die Frage nach der Transzendentalität des Schönen bei Thomas kann im 1. Kap. nur inadäquat behandelt werden; erst Kap. 4 bringt die adäquate These. Es wird also gefragt, wie die „ratio pulchri“ zu der des „bonum“ stehe, wenn Thomas die Konvertibilität von Gut und Schön behauptet, andererseits jedoch auch: „Pulchrum est idem bono, sola ratione differens“ (19 f.). Die differierende Hinsicht liege im „ordo ad vim cognoscitivam“; freilich nicht so, als wäre Schönheit jene Werthaftigkeit, die im Erkennen liegt, insofern auch das „verum“ ein „bonum“ ist. Thomas formuliert äußerst prägnant: „ad rationem pulchri“ gehöre die erfüllte Ruhe des Willens „in eius aspectu seu cognitione“, so daß schön dasjenige heiße, „cuius ipsa apprehensio placet“. Von da her versteht sich die bekannte Definition: Pulchra sunt quae visa placent. Wie aber steht das Schöne dann zu den übrigen Transzendentalien, zumal Thomas es niemals in die Liste der „nomina transcendencia“ aufnimmt? Jedenfalls kann es nicht neben Wahr und Gut gestellt werden, sondern muß in beiden irgendwie enthalten sein (40). Doch zunächst wird die „ratio propria pulchri“ in objektiver Hinsicht erläutert (ihre subjektive Hinsicht meint den Bezug auf Erkennen und Wollen, welcher Bezug „die eigentlich metaphysisch aufschlußreiche ratio des Transzendente“ sei, vgl. 41 85). Der Verf.

besteht auf zwei „objektiven Bedingungen“ des Schönen: „harmonia“ und „claritas“, während andere, darunter auch Kovach, deren drei aufführen, zusätzlich die „integritas“ (51 f. 135 f.). Die sich anschließenden Hinweise auf die geschichtliche Situation der pulchrum-Lehre des hl. Thomas zeigen Dionysius Pseudo-Areopagita „als einzigen geschichtlichen Partner“ (71 ff.); Thomas übernimmt die ganze pseudo-dionysische Schönheitsmetaphysik, fügt jedoch als Neues die „Erkenntnisbezogenheit des Schönen“ hinzu (75 80). Im Schlußkapitel erfolgt nun die spekulative Weiterführung oder auch Explizitierung der Transzendentalität des Schönen auf dem Hintergrund der systematischen Lehre des hl. Thomas von den Transzendentalien, diese wiederum gesehen im Zusammenhang mit der Metaphysik des Erkennens und Wollens. Der Verf. baut auf der Transzendentalmetaphysik von Rahner-Coreth auf; übrigens übernimmt Coreth das Ergebnis seines Schülers Cz., vgl. seine „Metaphysik“, 1. Aufl. 1961, 462: Das Schöne bestehe in einer „Verschränkung“ von Wahrheit und Gutheit. Allerdings fügt er hinzu (ohne das näher zu begründen), so sei es spezifischer Ausdruck der Einheit *aller* Transzendentalien (siehe auch J.-B. Lotz, *Ontologia*, 1963, n. 280). Der Verf. diskutiert letztere These nicht (vgl. 122 Anm. 317); er sieht das Schöne „als die eine Relation des Seienden zu beiden Grundpotenzen“, nämlich Erkennen und Wollen (121). Das Schöne sei mit dem Guten identisch, insofern dieses das Wahrsein einschließt; andererseits mit dem Wahren, insofern dieses Wertsein einschließt (122 124). Dabei werden Intellekt und Wille als völlig gleichrangig betrachtet, so daß aller Intellektualismus abgewehrt ist (127), aber es wird auch vorausgesetzt, daß es nur diese beiden Grundvermögen des Geistes gebe (130). Also ist das Schöne kein eigenes Transzendentale neben (Einheit) Wahrheit und Gutheit, sondern „die verborgene, schwebende, ursprüngliche Einheitsmitte von verum und bonum“ (131). Gegenüber der einfacheren (oder vereinfachenden) Interpretation durch Kovach nimmt sich eine solche Metaphysik des pulchrum komplizierter, aber auch dunkler aus, wie Cz. selbst gesteht (142). Der Rez. möchte dazu nur eines bemerken: Sollte man nicht doch die „ratio propria“ des Schönen streng nur in den Bezug des Guten auf das Erkenntnisvermögen verlegen, wie Thomas nun einmal ausdrücklich formuliert? Die „Erfassung“ oder „Auffassung“ des Werthhaften als solche „gefällt“, der Bezug auf den Willen ist nicht gleichwertig. Verräterisch scheint die Unterstellung des Verf. zu sein, Thomas hätte auch schreiben können: Pulchrum addit supra verum ordinem quendam ad vim appetitivam (139 Anm. 24). Das möchte man kaum glauben, denn das Schöne wird von Thomas eben formell als „ratione differens“ gegenüber dem „bonum“ konzipiert. Man sieht leicht, wie schwierig es ist, hier zu eindeutiger Klarheit zu kommen.

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

No hl, H e r m a n n, Vom Sinn der Kunst (Kleine Vandenhoeck-Reihe 103/104). kl. 8^o (130 S.) Göttingen 1961, Vandenhoeck u. Ruprecht. 3.60 DM. — Der bekannte Geistesgeschichtler und Pädagoge hatte diese Sammlung seiner kunst-ästhetischen Aufsätze noch selbst vorbereitet; ihre Herausgabe nach seinem Tode hält die Reihenfolge der einzelnen Stücke ein, wie sie der Verf. selber für diese Veröffentlichungen gewählt hatte, keine chronologische, sondern eine möglichst sachgebundene. Den philosophischen Leser interessieren wohl vor allem die Beiträge „Vom Sinn der Kunst“, „Über den metaphysischen Sinn der Kunst“, „Die mehrseitige Funktion der Kunst“ und auch der zweite Teil von „Die Kunst und das Publikum“. Überall werden die eigentlich philosophischen Fragen gestreift, mehr aber auch nicht. Das Bewußtsein, es mit einem Phänomen zu tun zu haben, das sich metaphysisch nicht ganz erhellen läßt, vermeidet definitive philosophische Entscheidungen. „Metaphysik“ bedeutet für den Verf. übrigens natürlich nicht „wissenschaftliche“ Metaphysik, sondern eher den weltanschaulichen, zutiefst vorreflexen oder höchstens sehr inadäquat reflektierbaren „Hintergrund“ des Lebens und Denkens. Es fallen nun Sätze wie dieser: „Das echte Schöne ist zugleich auch das Wahre und ist auch das Gute“, das Anliegen der Kunst sei die Schönheit als Gehalt, nicht etwa nur schöne Darstellung eines fremden Gehalts (14). Aber sie ist Darstellung und daher — wie für alle modernen Philosophien der Kunst und des Schönen überhaupt — Versinnlichung; anders wird das Schöne nicht begriffen denn als „sinnliches Scheinen“ (Hegel), als sinnlicher Ausdruck von Wirklichkeit. Der Verf. erblickt die wesentliche Leistung des Künstlers in dessen Kraft, die Vielfalt der

Erscheinungen in die „Einheit“ einer Gestalt zu sammeln und zu bannen, woraus die hohe Befriedigung im Kunsterlebenden erfließt; es klingt hier neben Wahr und Gut das erste „Transzendente“ an, das *unum*. Doch wird solche Einheit nicht vorausgesetzt, sie wird vielmehr aktiv und sinngebend vom schaffenden Künstler erfunden. Zugleich bleibt jedoch irgendwie bewußt, daß damit eine letzte Einheit im Sein selbst gefunden und entdeckt werde, freilich eher eine *ἀρμονία ἀφανής* — erst die Kunst bringt sie zum φαίνεσθαι, zum Scheinen. Einiges an spekulativer Entfaltung versucht N. mit Hilfe der gleichsam regulativen Idee, das Genie sehe im Endlichen das Unendliche und vermöge die Darstellung des ἐν διαπέρον εαυτῆς (50 f.). Von der Schönheit der „Natur“ handelt das Büchlein nicht, außer in einer Nebenbemerkung (120), die im Zusammenhang steht mit einem besonderen Anliegen des Verf.: das ästhetische Verhalten des Menschen auszuweiten auf das Leben als Ganzes — das Leben selbst solle Gestalt und „Harmonie“ werden. Hierbei verzichtet N. auf einen „metaphysischen Glauben“ als Hintergrund (wie noch bei Goethe) und faßt das ästhetische Gestalten als „eine schöpferische Tat des Menschen, ... eine prometheische Leistung“ (121). Man fühlt sich an G. Benn erinnert, an St. George und schließlich an Nietzsche. — Den Metaphysiker werden die vorgelegten Analysen zur Bescheidung mahnen. Solange nicht eine umfassende Phänomenologie des Schönen in Natur und Kunst (und Leben) ausgearbeitet ist, müssen alle metaphysischen Beteuerungen, das Schöne sei das Ineinander von Wahr und Gut oder gar aller Transzendentalien, wie apriorische Dekrete anmuten. Die Phänomenbasis der Lehre vom Schönen bei Thomas und allen Scholastikern ist ja zu armselig (vgl. z. B. die Stellensammlungen bei F. Kovach oder das Fehlen aller Phänomenologie bei W. Czapiewski). Andererseits drängt die Sache selbst auch bei N. zu irgendeiner „metaphysischen“ Deutung, und dies sogar in Richtung auf eine Synthesis der Transzendentalien Einheit, Wahrheit, Gutheit. Die Frage allerdings, die auch von heutigen Metaphysikern beinahe bagatellisiert wird, ob nämlich das Schöne nicht doch an Sinnlichkeit, sinnlichen Ausdruck, gebunden sei, was für das Kunstschöne ja offenkundig ist, harret noch einer überzeugenden Antwort.

H. Ogiermann S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Schilling, Kurt, Weltgeschichte der Philosophie. gr. 8^o (VIII u. 579 S.) Berlin 1964, Duncker u. Humblot. 58.— DM. — Dieser Band unterscheidet sich von der früheren, viel umfangreicheren „Geschichte der Philosophie“ Sch.s (2. Aufl. 1951 u. 1953, 455 u. 688 S.) hauptsächlich in zwei Punkten: Erstens ist eine Darstellung der Philosophien in China (31—108) und Indien (109—201) hinzugekommen; sie bilden zusammen mit der Philosophie der antiken Mittelmeerwelt (von den Vorsokratikern bis Augustinus: 202—306) die primären philosophischen Hochkulturen des Altertums, an die sich als zweiter Hauptteil die Philosophie in den sekundären Hochkulturen anschließt (Vorspiel „Mittelalter“: 310—352; Europa vom 15. bis 19. Jahrh.: 353—470; Ende der Philosophie und Industrialismus: 471—554). Die Berücksichtigung des indischen und chinesischen Denkens ist unerlässlich, und ihr Verdienst wird dadurch nicht gemindert, daß Sch., wie er selber unumwunden anmerkt, weder Indo- noch Sinologe ist; fraglich bleibt, ob sie die rechte Proportion wahr gegenüber jenen Traditionen, die nun einmal die unseren sind. In kleinerem Maßstab gelten ähnliche Anerkennung und ein ähnliches Bedenken der ebenfalls neu hinzugekommenen, ausführlicheren Behandlung der Philosophie des Islam und des mittelalterlichen Judentums (310—333), im Vergleich mit der recht summarischen Abfertigung der christlichen Scholastik (333—352). Aber vielleicht steht hinter dieser eigentlich ungeschichtlichen „Objektivität“ des Verf. dessen Auffassung vom Ende der Philosophie überhaupt und damit von der Gleichgültigkeit der jeweiligen geschichtlichen Herkünfte. Dies führt zum zweiten Punkt: Früher hat Sch. die antike Philosophie auf traditionelle Weise gegliedert, die Philosophie der Neuzeit dagegen nach Volksräumen: Italiener, Franzosen, Deutsche, Engländer. Nun wird,

wie die lange Einleitung erläutert (1—29; vgl. 16, 12), alles geprägt durch das modifizierte Spenglersche Ablaufschema der Hochkulturen mit den drei natürlichen Stadien: vorphilosophische Weisheit — eigentlich strenge Philosophie (als methodische Selbstbeschränkung des Menschen im Wissen um Wissen und Nichtwissen) — dogmatisch-metaphysische Weltanschauungen. Die Modifikation gegenüber Spengler: Sch. nimmt außer den primären Hochkulturen auch einen sekundären Ablauf an, eben den mittelalterlich-neuzeitlichen in Europa. Die eigentliche, selbstkritische Philosophie konzentriert sich in Konfuzius, Buddha, Sokrates und Kant. Wie kurz ihre Reifezeiten sind, zeigt deren Beschränkung im Fall Nummer 4 auf das 18. Jahrhundert, auf Hume, Rousseau und Kant. Die Vorbereitungszeit dafür zerfällt infolge der Erneuerung der Religion durch Reformation und Gegenreformation in die mittelalterliche Metaphysik und die metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts, während die pubertäre Umbruchszeit der Renaissance (unterbrochen durch jene Erneuerung, die im Sinne Sch.s deutlicher als religiös-mythischer Rückfall zu qualifizieren wäre) durch die Aufklärung fortgesetzt und vollendet wird (vgl. 354). Nach Kant ist der Deutsche Idealismus ein „großartiges Zwischenspiel“, eine schemawidrige „unzeitgemäße Erneuerung der vorphilosophischen Weisheit“ des 17. Jahrhunderts und des Mittelalters (442, 447). Den — wenigstens im Ansatz — schemagemeinen weltanschaulichen Abgang der letzten philosophischen Epoche liefern Schopenhauer, Marx und Nietzsche. Die Weltherrschaft des Industrialismus bedeutet das absolute, barbarische Ende. (Husserl wird nur kurz genannt [508]; der Name Heidegger kommt in dem Buch nicht vor.) Das Urteil über die Technik und die Gegenwartskultur überhaupt ist allzu undifferenziert negativ: die Technik ist „sinnlose Arbeit“, die zu „nivelliertem, egalitärem Massendasein“ führt; die durch sie bewirkte Verkürzung der Arbeit sei dem Menschen sicher nicht zuträglich usw. (477 479 492 vgl. 523—554). Damit hängt zusammen eine gewisse Schlagseite des Verf. für die „echte, totalitäre Gemeinschaft“ (238; das Komma macht den argen Sinn), gegen die grundsätzlich egoistischen Parteien (200). Die „in Deutschland immer wieder aufgezeigte Grausamkeit des Dritten Reichs“ wird durch eine Reduktion auf den Zwiespalt zwischen Industrialismus und Agrarkultur gleichsam ontologisch überhöht und moralisch verharmlost (536). Gibt nicht das Industriezeitalter die große und einzige Chance, allerdings auch nur eine Chance, erstmals auf der Welt die Freiheit aller Menschen von Hunger, Sklaverei, Unwissenheit zu verwirklichen? Selbstverständlich enthält das Buch trotz der Vorbehalte gegen Gesamtkonstruktion und Grundtendenz vieles an Zutreffendem und auch Vorzüglichem im einzelnen: unter den häufigen Vergleichen etwa jenen zwischen den Weltbildern des Neukonfuzianers Chou tun-yi, Anaximanders und Dantes (101 217 345 f.), die Genealogie der physikalischen Naturberechnung und technischen Naturbeherrschung bis auf Gen 1,28 (292 300 f. 369—317 484 529 f.), Schellings großartigere Vorwegnahme von Intuitionen Bergsons und Teilhard de Chardins (458), die mehrfach ausgezogene Charakterisierung der Deutschen Idealisten als „Metaphysiker des intellectus archetypus“ (461 vgl. 447—470) ... Die Literaturangaben, die in der früheren Ausgabe der Philosophiegeschichte von Sch. sehr nützliche 81 Seiten ausmachten, sind unter Berufung auf das neue „Handbuch der Philosophie“ von W. Totok auf 14 Seiten reduziert. (S. 353, Z. 17: hippo-, nicht hypokratisch; S. 503, Z. 4: Lachelier mit einem „l“.) W. Kern S. J.

Lynch, William, *An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides*. 8^o (XIII u. 255 S.) Georgetown University Press 1959. — Die Zeiten sind, Gott sei Dank, vorbei, in denen man den platonischen Parmenides als ein bloßes „logisch-dialektisches Exerzitium, ohne wirklichen philosophischen Gehalt“ betrachten konnte. Immer mehr setzt sich die Erkenntnis durch, daß er eines der zentralen Werke Platons ist, „a kind of textbook summary of Plato's metaphysics, presented in a comprehensive and ordered way, unlike any other of the dialogues“, wie es Lynch (VII) ausdrückt. Hat man aber darin eine Vorwegnahme der neuplatonischen Weiterentwicklung der platonischen Metaphysik zu sehen, einen ersten Aufriß der Auffächerung des „überseienden Einen“ zur Vielheit, Unterschiedenheit, Mannigfaltigkeit, Andersheit, die das Grundgerüst der neuplatonischen Seinslehre bildet? Neuerdings wird der Dialog oft in diesem

Sinne interpretiert. Lynch ist nicht dieser Ansicht. Es handelt sich nach ihm nicht um die Philosophie des „Einen“ als der Quelle alles Seins im neuplatonischen Sinne, sondern um die Analyse der Struktur jeder Einheit, die Vieles zu Einem zusammenschließt und in der Vielheit als das Einigende subsistiert — auch (aber keineswegs: nur) im Bereich der Ideen, die das Eine, Umfassende und Gemeinsame im Bereich der Vielheit und Variabilität des Realen darstellen, und überhaupt in allen Fällen, wo Einheit und Vielheit korrelativ einander bedingend sich gegenüberstehen — und in welchem Seinsbereich wäre das nicht der Fall? Es ist also nach Lynch müßig zu fragen, welcher Bereich im Dialog eigentlich gemeint sei. Er ist eine Analyse der Struktur, die sich aus der Relation „Eines — Vieles“ ergibt, wo immer diese Relation vorkommt. Deshalb ist es auch nach Lynch völlig verfehlt, zu behaupten, daß der Begriff des „Einen“ im Laufe des Dialogs zwischen verschiedenen Bedeutungen schillere. Es ist überall ein und derselbe, ganz abstrakte Begriff des Einen, der sich nur, je nach der Verschiedenheit der Anwendungsgebiete, jeweils mit anderem sachlichen Inhalt füllt (17).

Der Hauptwert des Buches liegt aber nicht einmal in der mit umfassender Kenntnis der ganzen einschlägigen Literatur durchgeführten Verteidigung dieser These, sondern darin, daß der Beweis auf Grund einer, Schritt für Schritt den Gedankengang des Dialogs darlegenden und analysierenden Paraphrase des platonischen Textes geführt wird, die die beste Einführung in das Verständnis des Textes und seines Aufbaus ist, die man sich (insbesondere für Studenten) nur vorstellen kann. Von dieser Seite her betrachtet, ist das Buch nicht nur ein Beitrag unter anderen (wenn auch ein sehr beachtlicher) zu der Fachliteratur über Platon, sondern es sollte und könnte *das* Hand- und Lehrbuch für das Studium des platonischen Parmenides überhaupt werden, ein Studienbehelf, wie wir ihn in so hoher Qualität nur selten besitzen.

E. v. I v á n k a

Aristoteles Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. Dritte, erneut durchgesehene Auflage. gr. 8^o (606 S.) Berlin 1964, Akademie Verlag. 42.— DM. — Den umfangreichsten und wohl auch bedeutendsten Beitrag zu der vom Akademie-Verlag, Berlin, unternommenen Gesamtausgabe der Werke des Aristoteles in deutscher Übersetzung mit beigegebener Erklärung hat bislang Dirlmeier mit der Veröffentlichung der drei Ethiken des Corpus Aristotelicum beigegeben. Daß der hier angezeigte Band der Nikomachischen Ethik innerhalb weniger Jahre in 3. Auflage erscheinen kann, stellt seinem Wert ein gutes Zeugnis aus. Man braucht nicht viele Seiten zu lesen, um dieses Urteil bestätigt zu finden. Gediogene philosophische Deutung und feine sprachliche Einzelbeobachtungen zeichnen die Erklärungen aus, die über frühere Auffassungen hinausführen. Das Ganze verrät eine außergewöhnliche Vertrautheit mit den Schriften des Stagiriten, aber auch mit denen Platons. Dieses kam dem Hauptanliegen des Verfassers zustatten, platonische Gedankengänge in der Ethik des Aristoteles aufzuspüren und ihnen nachzugehen. Über Einzelheiten der Deutung kann man streiten. So scheint uns die Übertragung von *technē* = praktisches Können (S. 5,2) nicht hinreichend zu sein; ein wesentliches Element fehlt. Nach Hippokrates, *De veteri medicina* (ed. Kuehlewein S. 1,19) gehört zur *technē* auch *cheir* und *gnōmē*, letzteres vor allem gegenüber *tychē* (dem Handeln oder Vorgehen aufs Geratewohl), während *technē* das planvolle, berechnete Verfahren besagt. Durch dieses berührt sich *technē* mit *epistēmē*, wie S. 266 zur Stelle mit Recht bemerkt ist, wo auch *physis* hätte erwähnt werden können. In dem berühmten Versuch des Pharaos Psammetich zur Lösung der Frage, welches die ersten Menschen seien, gebraucht Herodot II 2 das Wort *epitechnasthai*! So bleibt für die Wiedergabe von *technē* nur eine Umschreibung übrig. S. 499 zu 162,9 ist *telos telikōtatōn* mit „das Ziel der Ziele“ übersetzt, was den Sinn doch nicht treffen dürfte. Der Anonymus, *Comm. Arist. Graeca* XX S. 445,18 scheint es mit *to ariston* gleichzusetzen; siehe auch *Stoic. Vet. Fragm.* III S. 25, 106 ff. 108 die Erklärung Ciceros: *ad illud ultimum pertinential* S. 452 zu 128,4 *sophia* vgl. die Ausführungen von Wildkens und Fohrer im *Theol. Wörterbuch* z. Neuen Testament VII S. 465—529. Über Entstehung und Herkunft des Corpus Aristotelicum herrscht noch manches Dunkel. Zürchers Ansicht darüber teilen wir nicht. Sie aber

mit D. als haltlose Phantasien zu bezeichnen (S. 6), dürfte doch im Widerspruch zu gewissen Tatsachen stehen; s. hierzu auch die Ausführungen von Gigon, *Gnomon* 24 (1952) S. 316 f. Zur Überlieferung des Textes tritt jetzt auch die jüngst aufgefundene arabische Übersetzung der letzten vier Bücher der Nik. Ethik; vgl. R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oriental Studies I, 1962, Oxford) S. 239, 1. Die Auswertung dieser neuen Quelle für die Textgestaltung und die Deutung wird ja noch längere Zeit brauchen. Dirlmeier hat zur Erklärung seines Textes altes und neueres Schrifttum in reichem Maße herangezogen. Bei der Würdigung von Gignons Übersetzung desselben Buches in *Schol.* 27 (1952) S. 126 wiesen wir auf die Erklärung der Nik. Ethik von Thomas von Aquin hin. Darüber, daß aus dieser Schrift wertvolle Gedanken gewonnen werden können, besteht für uns kein Zweifel. Eine doppelte Frage erhebt sich hier allerdings: inwieweit die Denker des lateinischen Mittelalters durch die für uns manchmal recht schwer verständlichen lateinischen Übertragungen zum richtigen Verständnis der Gedanken des Stagiriten gelangten und inwieweit die Neuscholastik unserer Tage diese Texte richtig auslegt. Ihr in einer eingehenden Untersuchung nachzugehen, stellt sicher eine lohnende Aufgabe dar!

W. K u t s c h S. J.

Boetii de Dacia Tractatus de aeternitate mundi. Editio altera auctoritate quinque codicum manu scriptorum revisa et emendata edidit Géza Sajó (Quellen u. Studien zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Paul Wilpert, Bd. IV). gr. 8^o (70 S.) Berlin 1964, de Gruyter. geb. 19.— DM. — G. Sajó legt hier die Schrift des Boetius de Dacia, Tractatus de aeternitate mundi, in zweiter Auflage vor. Bald nach dem Erscheinen der ersten Ausgabe im Jahre 1954, die auf der damals allein bekannten Budapester Handschrift, Nationalbibliothek, Cod. Lat. 104, beruhte, tauchten neue Textzeugen auf, die nun zur neuen Auflage herangezogen wurden. Der Text gewann damit an Gediegenheit, nicht wenige Stellen konnten geheilt und besser verständlich gemacht werden. Leider fehlt ein wenigstens kurzes Verzeichnis der wichtigsten philosophischen Ausdrücke, wie es der erste Band dieser Reihe so vorbildlich bietet. Um so reichhaltiger ist der textkritische Apparat ausgefallen, ein höchstwillkommenes Hilfsmittel für die Bewertung nicht gesicherter Lesarten. Daß in diesem Punkte noch manches offenblieb, mögen folgende Beobachtungen zeigen. Gleich am Anfang Z. 4 *quod impossibile est inveniri* ist das *inveniri* gesetzt nach der Handschrift des Pierre de Limoges, während die drei anderen Zeugen *invenire* haben. So eindeutig klar scheint uns die Sache doch nicht, besonders wenn wir z. B. aus Calcidius, Timaeus (ed. J. H. Waszink S. 21, 11) *Igitur opificem . . . tam invenire difficile quam inventum impossibile digne profari* danebenhalten. Nicht unbedenklich dürfte es wohl auch sein, den Konjunktiv im Anschluß an die besagte Handschrift zu setzen, wo die anderen den Indikativ haben. Schon im alten Latein war der Gebrauch der beiden Aussageweisen nicht so festgelegt, wie es gewisse Sprachlehren behaupten. Wir lesen Z. 350 *quaerens utrum motus aliquando factus sit* und bald danach Z. 353 *quaerens quare quaedam quandoque moventur, quandoque quiescunt*. Ähnlich 751 s. zweimal der Indikativ im abhängigen Fragesatz. Nach *dicere* findet sich einmal *quod* Z. 633, ein andermal der A. c. I. in Z. 747. Ähnlicher Wechsel bei *scire* Z. 302 u. 433. S. 20 der Einleitung Z. 500 ist *homini ratio* als allein richtig gegen *hominis ratio* erklärt. Man halte daneben Z. 477 *punctus est, cuius pars non est*. Es ist die Begriffsbestimmung des Euklid vom Punkte, die nach Heibergs Übersetzung lautet: *punctum est, cuius pars nulla est*. Mag sein, daß *homini* vorzuziehen ist, *hominis* ist sicher nicht falsch! S. 18 seiner Einleitung spricht Sajó davon, daß gelehrte Schreiber willkürliche Änderungen an Texten vornehmen können, und er führt ein Beispiel bei Pierre de Limoges Z. 14 an. Dies muß zur Vorsicht mahnen; vgl. H. S. Nyberg, Studien zum Hoseabuche (1935) S. 1. Zudem müssen wir auch mit dem Einfluß der Vorlagen, etwa von Übersetzungen aus dem Arabischen, rechnen, wo ja die Frage nach der ewigen Welt schöpfung eine große Rolle spielte. Vielleicht sind von dort auch gewisse ungewöhnliche Ausdrücke, wie *generatio omnis est ex subiecto et materia: ideo generans non potest in totam substantiam rei* Z. 43 s., zu erklären. Mit unseren Aussetzungen möchten wir nun nicht den Eindruck eines ablehnenden Urteils über

das Buch von Sajó erwecken. Dafür ist der Text zu wertvoll. Die Gestaltung eines Textes stellt den Herausgeber nicht selten vor Schwierigkeiten und Rätsel, wo er sich für die eine oder andere Lesart entscheiden muß. Was der Leser dann verlangen kann, ist ein gewissenhafter Apparat. So kann er im gegebenen Falle selber die ihm richtig scheinende Wahl treffen. Wir wünschen dem Herausgeber, daß er noch mehr solcher für die Geschichte und die Stellung der Philosophie im Mittelalter wichtigen Texte finden möge!

W. Kutsch S. J.

Simonis Daci Opera nunc primum edidit *Alfredus Otto* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi III). 8^o (XXIII u. 185 S.) Hauniae 1963, G. E. C. Gad. — Mit der Ausgabe der Werke des Johannes Dacus im Jahre 1955 eröffnete A. Otto das Erscheinen des Corpus Philosophorum Danicorum Medii, Aevi, denen dann 1961 H. Roos die Schriften des Martinus Dacus folgen ließ. Nun hat Otto die Werke des Simon Dacus in schöner Ausgabe vorgelegt. Sie umfassen dessen *Domus Gramaticae* und *Questiones super 2^o Minoris Voluminis Prisciani*, beides nur teilweise erhalten. Die Einführung bringt die spärlichen Nachrichten über das Leben des Verfassers und seine Werke sowie deren Überlieferung, den Text begleiten der textkritische Apparat und einer der Quellenverweise. Der Index auctorum et operum und ein Index rerum beschließen das Buch. — Mit Recht hat der Herausgeber sich an die Rechtschreibung der Handschriften gehalten, für jedes der beiden Werke liegt ja bislang nur eine vor. Diese Art mag manchmal Schwierigkeiten bereiten, wie etwa S. 43,15 *sementum unit lapidem cum lapide*, wo *sementum* = *caementum* ist. Es ist aber weniger schwierig, solche Schreibungen im gedruckten Text richtig zu erkennen, als wenn man sich in der Handschrift unmittelbar davorgestellt sieht. Ob die vorgenommenen Ergänzungen immer das Richtige getroffen haben, darf man sich fragen, so 9,16 *proprietas <vocum>*, 8,31 steht *vocis proprietati!* Ob es immer notwendig ist, zu ergänzen, scheint ebenfalls fraglich. Man denke nur an geläufige Wendungen wie *videtur quod non* S. 91,2 und *videtur quod sic* S. 94,2 und ähnliche. S. 31,2 (*figura*) *dicitur a fingendo sive a componendo, quia compositores luti figulos appellamus* erinnert an Gregorius Magnus, Homil. 23 in Evang. (= Brev. Rom. feria secund. p. Pascham lect. II): *fingere namque, componere dicimus: unde et compositores luti figulos vocamus*. Daß manche Stellen des Aristoteles öfters schwer festzustellen sind, mag auf die Übersetzung zurückgehen, da wir es vielleicht mit einer doppelten Brechung des Wortlautes zu tun haben, wenn der angeführte Text auf arabische Übertragung zurückgehen sollte. So scheint uns die Schreibung *Sortes* für *Socrates* viel eher vom Arabischen als vom Griechischen her verständlich. — Eins bedauern wir an dieser sonst so schönen Ausgabe: daß ihr kein Index vocabulorum beigegeben wurde, wie es der vorhergehende Band von Roos gebracht hat. Auch Géza Sajó hat dies in seiner Ausgabe von Boetius de Dacia, de aeternitate mundi unterlassen. Während des Kongresses für mittelalterliche Philosophie des Jahres 1964 kam auch die Frage der Wörterverzeichnisse zu Ausgaben der lateinischen Texte jener Zeit zur Sprache, ohne indes mit dem Nachdruck betont zu werden, daß dieser Sache angemessen ist. Welch großen Dienst man dem großen Unternehmen für die Bestandsaufnahme des mittellateinischen Wörterbuches damit leisten kann, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Man denke nur an die zahlreichen Indices der Bibliotheca Teubneriana, die den Bearbeitern des Thesaurus linguae Latinae so viel zeitraubende Arbeit des Sammelns der Wörter ersparten! Hier mögen einige Beispiele von Wörtern folgen, die wir uns neben manchen andern unter sprachlichem oder philosophischem Gesichtspunkt zusammengestellt haben. S. 7, 20 heißt es: *accidens non est ens, sed entis*, ein bekannter Satz. Daneben S. 35, 31: *accidentis non est accidens*, dies nach Aristoteles *Metaph.* 1007 b 2. Dazu dann 96, 31: *omnia recipiunt praedicationem entis!* S. 43, 32: *est enim consequentia uniformitas vocis vel significationis* . . . S. 41, 19: *extrafiniti — intrafiniti*; vgl. auch 46, 19: *intrafiniti vel extrafiniti*. S. 9, 25: *generare in natura est ab ente incompleto ens completum producere*. Damit vgl. *Martinus de Dacia* (ed Roos S. 230, 15): *omnis generatio est progressio a non esse ad esse*, und Thomas, S. Th. I 27, 2c: *generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse*. Das spärlich bis jetzt belegte Wort *indistantia* neben *indistanter* findet sich S. 46, 22. Siehe auch Roos, a. a. O. im Verzeichnis.

Indistanter steht ferner in Übersetzungen Wilhelms von Moerbeke, wo man auch die griechische Entsprechung findet, S. 96, 2. al., steht *loyca* für *logica*; wir haben es hier wohl mit der aus dem Neugriechischen bekannten Aussprache des Γ = j (y) zu tun. S. 15, 13: *hec est pronuntiatio, que potestas appellatur*. Der Gegensatz *reale — vocale* begegnet uns S. 28, 15; 30, 7; 32, 23: *vocaliter et realiter et habitualiter*. Eine vierfache Einteilung von *unum* steht S. 92, 4 ff. Diese Aufzählung möge genügen; sie zeigt hinreichend, welch wertvollen Beitrag die Texte dieses wichtigen Unternehmens für die Kenntnis der Sprache und des Denkens nicht nur der dänischen, sondern auch der anderen Vertreter des Geisteslebens des lateinischen Mittelalters darstellen. Für deren Ausgabe sind wir den Herausgebern zu aufrichtigem Danke verpflichtet!

W. Kutsch S. J.

Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui (Recherches de Philosophie, VI). gr. 8^o (264 S.) Paris 1963, Desclée de Brouwer. 270.— bFr. — Selbstverständlich will dieser Sammelband nicht alles einbringen, was der neuzeitliche Thomismus zu fragen und zu sagen hat (9). Es werden ja nicht einmal alle wesentlichen Teilgebiete der Philosophie berührt; die Theologie bleibt ohnehin außerhalb, nur in den „Notes et Chroniques“ finden sich neben einer Studie aus der Feder von L.-B. Geiger über die aufeinanderfolgenden Redaktionen von *Contra Gentiles* I 53 ein Artikel von J. Châtillon über das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Marius Victorinus und einer von J.-J. Latour zu den Thesen von Cl. Tresmontant über Wesen und Entstehung der „christlichen“ Philosophie. — Die „Études doctrinales“ umfassen Aufsätze über das „sujet pratique“ nach Thomas (J.-Y. Jolif, O. P.), über die thomanische Transzendentalienlehre (St. Breton, C. P.), die „communication par signes“ (R. Verneaux) sowie den Entwurf einer Metaphysik im Geiste des Aquinaten von G. Kalinowski. In Teil II („Confrontations“) vergleicht D. Dubarle, O. P., thomistische Kosmologie und moderne Naturphilosophie; M.-D. Chenu, O. P., setzt sich mit dem existenzphilosophischen Terminus „l'homme-dans-le-monde“ auseinander; C. Fabro entwickelt seine Idee des „retour au fondement de l'être“ mit dem Blick auf Heidegger, und ebenfalls mit Bezug auf diesen untersucht B. Rioux den Begriff der Wahrheit. — In allen Darlegungen begegnen wir hochinteressanten Gedankengängen und Problemsichten. Schon allein die modernen Fragestellungen bei Verneaux und Chenu würden eingehende Würdigung verdienen. Die Hinweise auf Möglichkeiten einer thomistischen Naturphilosophie heute bestechen auch den Nichtfachmann durch ihre Sachkenntnis und Freimütigkeit. Das von Jolif behandelte Thema scheint für eine metaphysische Anthropologie grundlegend zu sein, da es die Einheit des theoretischen und praktischen Subjekts in der menschlichen Person in neuer Ursprünglichkeit zu fassen sucht. Von grundsätzlicher Bedeutsamkeit sind übrigens die Bemerkungen über philosophiegeschichtliche und geschichtliche Hermeneutik überhaupt zu Beginn der Ausführungen. Am stärksten beeindruckt freilich die Abhandlungen über allgemeine Metaphysik. Breton geht von der Vielfalt der Transzendentalien aus, um ihre Genese und wurzelhafte Einheit aufzufinden; bei allen Fragen aber, welche die Deduktion der Transzendentalien aufgibt, bleibe die Feststellung wichtig, daß ihre Thematisierung und rationale Systematisierung sekundär sei gegenüber der „gelebten Einheit“ von Einheit/Wahrheit/Gutheit/Schönheit als Ausdruck eines Welt-Bildes („image d'un univers“), eines Zeitgeistes (69). Kalinowski (Universität Lublin, Polen) überrascht durch weitläufige Kenntnis der aristotelischen und thomanischen Metaphysik; er verweist immer wieder auf Arbeiten von Kollegen wie Krapiec und Swiezawski (110, vgl. auch 123 Anm. 3), so daß eine sonst so gut wie unbekannte thomistische „Schule“ sichtbar wird, ein Zentrum christlicher Philosophie in Polen. K. erhebt die Forderung, schon einmal in der Präzisierung des Formalobjekts der Metaphysik über Aristoteles und auch Thomas hinauszugehen (109 f.), sowie die Forderung nach einer wirklich modernen Methodologie der Metaphysik (122 f.) — eine solche fehle bisher, was man nur unterschreiben kann. Fabro wiederholt seine These vom „esse“ als Fundament der Metaphysik. Mit Heidegger geht er einig, soweit dieser die Vergessenheit des Seins seit Plato behauptet (188 191). Zugleich wendet er sich energisch gegen Heideggers Anspruch, die Seinsfrage als erster gestellt zu haben (193 f.): Thomas stelle und entfalte sie ausdrücklich im Gespräch mit Aristoteles; typisch dafür sei etwa seine Interpretation des c. 3 von *περί ἐρηνησίας* (vgl. 186 ff.). „Heidegger semble

ignorer tout cela“ (192). Hierin möchte der Rez. dem Verf. beipflichten und nochmals anmerken (vgl. Schol 39 [1964] 109), daß Heidegger auch in „Nietzsche“ II (399 f., bes. 410 f.), wo er seinen Aufriß der „Seinsgeschichte“ vorlegt, den Sinn von „actus essendi“ bei Thomas und in der modernen thomistischen Philosophie nicht einmal in den Blick bekommt, geschweige denn diskutiert.

H. Ogiermann S. J.

Robinet, André, Merleau-Ponty. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie (Philosophes). 8^o (124 S.) Paris 1963, Presses Universitaires. 5.— F. — Das Buch besteht außer einem ganz kurzen Abriss des Lebens Merleau-Pontys (1 f.) aus drei Teilen: einer zusammenfassenden Darlegung seiner Philosophie (3—65), einem Verzeichnis seiner Werke und Aufsätze (66—74) und Auszügen aus seinen Werken (75—118); es folgt eine kurze Bibliographie (119 f.). R. betont, daß das Werk M.-P.s unvollendet geblieben ist (5). Grundlegend ist seine Auffassung der vorwissenschaftlichen Wahrnehmung (perception). Der eigene Leib gehört mit zum Subjekt der Wahrnehmung (18), Akt der Wahrnehmung und Wahrgenommenes sind nicht voneinander trennbar (20). Das Wahrnehmungsding ist nicht das Objekt der Wissenschaft, sondern „mit anthropologischen Prädikaten beladen“ (22); die Wahrnehmung erreicht die Dinge selbst, eben weil sie Dinge sind „genau in dem Sinn, wie ich sie sehe“ (13); sie sind nicht an sich, sondern für mich; damit soll nicht eine von uns unabhängige Welt geleugnet werden, aber das Wahrnehmungsding wird erst in der Wahrnehmung voll konstituiert (vgl. 79—85). — Diese Wahrnehmungstheorie wird dann auch auf die Verstandeserkenntnis übertragen; auch sie kommt durch den Leib zustande (41). Aber wie kann dann die Relativität der Wahrnehmung entdeckt werden? Merleau-Ponty will doch offenbar diese Relativität beschreiben, so wie sie ist. So setzt er aber stillschweigend eine Erkenntnis voraus, die wesentlich anderer Art ist als die von ihm so trefflich beschriebene sinnliche Wahrnehmung. — In dem letzten, unvollendet gebliebenen Werk „Le visible et l'invisible“ stellt Merleau-Ponty die Frage nach dem Sein des Logos. Er versucht nicht, sich reinzuwaschen von dem Vorwurf eines Heimwehs nach dem Unendlichen (64). „Die Dinge finden sich ausgesprochen und gedacht wie von einem Wort und einem Denken, das nicht wir haben, sondern das uns hat“ (59). Diese unvollendete Ontologie liegt, meint R., in der Linie Malebranche - Maine de Biran - Bergson (65).

J. de Vries S. J.

Guilead, Reuben, Être et Liberté. Une étude sur le dernier Heidegger (Philosophes contemporains, 12) gr. 8^o (184 S.) Louvain-Paris 1965, Nauwelaerts. 180.— bFr. — Die Frage nach dem Wesen der Freiheit bei Heidegger wird zunächst in dessen Schriften vor der „Kehre“, also bis zu „Vom Wesen der Wahrheit“ verfolgt, welche Schrift auch nach G. die „Schwelle“ zum Raum des neuen Seinsdenkens bezeichnet (65/66). Einer Analyse des Sinnes von Freiheit im gegenwärtigen Denken Heideggers ist der 3. (letzte) Teil gewidmet, dazwischen schiebt sich ein Referat über die „Verwindung“ der Metaphysik der Subjektivität und speziell der metaphysischen Definition des Menschen (als „animal rationale“). — Bereits in der Einleitung bemerkt der Verf., Heidegger nähere sich einer „expérience mystique“, wenn man C. Albrechts Umschreibung von „Mystik“ (Das mystische Erkennen, Bremen 1958) zugrunde lege: Einbruch eines Umgreifenden, das uns versinken läßt, ins Bewußtsein (15). Später erinnert er an die Anschauungen des Angelus Silesius und vor allem Eckharts (172 f.). Ohne Zweifel lassen sich Vergleichspunkte finden. — Teil 1 zeigt sehr eindringlich, daß „Freiheit“ bei Heidegger nicht eine Fähigkeit und Macht des Menschen ist, sondern die Grundstruktur der Existenz, die im Transzendieren (zu Welt, dann zum Sein) zum Ausdruck kommt. Schon in „Sein und Zeit“ melde sich Freiheit als ein „Lassen“ (41), jedenfalls in der „Bereitschaft für das Angerufenwerdenkönnen“ (Sein und Zeit 287). Dämmert hier das „eigentliche“ Freiwerden-für ... nur erst auf, so beginnt damit doch zugleich die Einsicht, daß „Sein und Zeit“ noch in der Metaphysik der „Subjektivität“ befangen sei (16 49). Die Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ eröffnet den neuen Weg; hier wird auch erstmalig dem „Überstieg zur Welt“ der Name „Freiheit“ gegeben (52). Freiheit besagt also, das möchten wir unterstreichen, für Heidegger — und wie für so viele andere, vor allem Hegel — etwas, was mit

dem Wort bis dahin nie und nimmer gemeint war. Es handelt sich um eine Umdeutung seines Sinnes, die den Eindruck des Gewalttätigen nicht scheut. Der Mensch ist „frei“, indem er seine Möglichkeiten (als „Welt“) ontologisch-tranzendierend „entwirft“. Dabei wird sofort deutlich, daß die völlige Umkehr des Denkens für Heidegger mit „Vom Wesen des Grundes“ (und parallelen Veröffentlichungen) noch nicht erreicht ist. Das geschieht erst in „Vom Wesen der Wahrheit“; hier ist Freiheit das „Wesen der Wahrheit“. Wesen meint das Woher (die phänomenologische Genese, die „Her-kunft“), die Bedingung der Möglichkeit: diese ist Freiheit als „Offenständigkeit“ „in ein Offenes für ein aus diesem waltendes Offenbares, das jegliches Vorstellen bindet“ (60 f.; Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit 13), „Seinlassen“ des Seienden, des Seins-selbst, Ek-sistenz (je schon von sich weg) ins Sein. Es tritt auch jene Formel auf, die das so gefaßte Da-sein, eben die Freiheit, als etwas „im“ Menschen Waltendes sieht (oft heißt es: „das Dasein im Menschen“!): „Die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen“ (63; Heidegger, a. a. O. 17). Die hiermit vollzogene Überwindung aller Metaphysik (und der metaphysischen Definition des Menschen als „animal rationale“, die ja tatsächlich mißverständlich ist), aller Metaphysik der Subjektivität (d. h. des Denkens vom Menschen her), wird dann in der Auseinandersetzung mit Descartes, Leibniz, Kant, Hegel und Nietzsche vertieft. Teil 3 kehrt von der vorwiegend geschichtlichen (seins-geschichtlichen) Fragestellung zur „reinen“ Theorie zurück und schildert ihre (vorläufige) Vollendung in Heideggers Spätwerk. Die Überschrift „L'Homme à l'intérieur du Destin de l'Être“ zeigt an, daß faktisch vom Wechselbezug zwischen Sein und Mensch die Rede ist, wobei das ek-statische Dasein als Freiheit gilt. Das neue Schlagwort heißt „Gelassenheit“: es soll die das Sein frei-gebende Offenheit des Daseins nennen, worin G. gerade gewisse Parallelen zur Mystik erblickt. Die Analyse kommt u. E. über diejenigen von O. Pöggeler und W. J. Richardson nicht hinaus, deren Bücher der Verf. noch nicht einarbeiten konnte. „Gelassenheit“ wird ja nach Richardson zum Grundzug des „wesentlichen Denkens“ oder Seinsdenkens (vgl. Schol XL [1965] 108 ff.). In den „Conclusions“ erlaubt sich der Verf. schließ-lich auch einige kritische Bemerkungen. Deren wichtigste scheint zu sein: Das Wort Heideggers aus dem Essay über die Technik: „Die Freiheit ist der Bereich des Geschickes, das jeweilig eine Entbergung auf ihren Weg bringt“, betone „le caractère non-humain de la liberté“ (171, Hervorhebung vom Rez.). Was Wunder, wenn Sartre darin eine „Entfremdung“ des Menschen wittert (vgl. 175)! Und man wird G. recht geben, wenn er meint, Heidegger kenne nicht den „anderen“, er verkenne das Personale, was schwere Konsequenzen für die Frage nach Möglichkeiten und Sinn von personaler Begegnung nach sich ziehe (176). Jedenfalls ist das Existenzial „Mitsein“ (in „Sein und Zeit“) noch nicht der „Kehre“ gemäß neu interpretiert worden.

H. Ogiermann S. J.

3. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik

Heinzmann, Richard, Die „Compilatio quaestionem theologiae secundum Magistrum Martinum“ (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 9). 8^o (44 S.) München 1964, Hueber. 8.80 DM. — Der Verf. geht von der richtigen Überzeugung aus, daß viele nur in Handschriften erhaltene Werke die Mühe und den Aufwand einer Drucklegung nicht lohnen und daß dann durch ein Quästionenverzeichnis der Inhalt einigermaßen erschlossen werden soll. Darum legt er ein solches für die Compilatio Magistri Martini vor. Biographische Notizen scheinen zu fehlen, es sei denn, daß man diesen Scholastiker mit Martinus de Frugeriis identifiziert (um das Jahr 1195). Jedenfalls haben auf ihn Alanus de Insulis, Simon von Tournai, Petrus von Poitiers, Magister Udo, Odo von Ourscamp, die Summa Monacensis und das Breviarium extravagantium eingewirkt. Von den sechs bekannten Handschriften werden zugrunde gelegt: Cod. lat. Paris Nat. 14 526 (fol. 61^r—144^v) an erster Stelle, dann ergänzend Cod. lat. Paris Nat. 14 556 und Cod. lat. 789 Troyes. Es könnte auffallen, daß die Quästionen sehr häufig kanonistische Fragen miteinbeziehen, z. B.: Item quaeritur si clericus ecclesiae unius consuetudinis transierit ad ecclesiam consuetudinis

contrariae, quid iuris sit (38). — Die Quellen oder Parallelen sind im einzelnen nicht angegeben, was auch bei einem Quästionenverzeichnis kaum erwartet werden kann; eine Ausnahme bildet das Schlußwort der Compilatio, das aus Versen von Ovid, Papinus Status und Horaz zusammengesetzt ist. (Eines könnte dem Leser fraglich erscheinen, ob der Preis von 8.80 DM für ein Heft von 44 Seiten angemessen ist.)

J. Beumer S. J.

Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XVI/II (huius editionis numerus currens 6), Metaphysica, libri VI—XIII, edidit *Bernhardus Geyer*. Lexikon-Format (XLVI u. 301—653 S.) Münster 1964, Aschendorff. brosch. 106.— DM, Halbleder 120.—, Halbpergamant 124.—, Subskript. 94.— bzw. 108.— bzw. 112.— DM. — Die Kölner Ausgabe der Werke Alberts des Großen (Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside) schreitet zwar langsam, aber doch stetig voran. Mit dem jetzt vorliegenden Band ist die Metaphysik Alberts abgeschlossen. Die neue Ausgabe lag in bewährten Händen und kann als mustergültig gelten. Sie zieht sämtliche Handschriften heran und bietet so zum ersten Male die ursprüngliche Form des Textes. Der kritische Apparat hält in bezug auf Ausführlichkeit die rechte Mitte und bleibt deshalb leicht zu überschauen. Die gesondert beigegebene Wiedergabe der von Albert selbst benutzten lateinischen Übersetzung der betreffenden Aristoteleschrift, die bislang nicht gedruckt war, erleichtert dem Forscher den Vergleich und die Feststellung der Fortschritte, zumal da die im Text Alberts mit der Übersetzung zusammenfallenden Stellen durch Kursivbuchstaben hervorgehoben sind. Am Schluß erscheinen mehrere Indices: Auctores ab Alberto ipso citati (600—603), Auctores a nobis (d. i. vom Herausgeber) allegati (604—607), Index rerum et vocabulorum (608—646), Index nominum (647), Tituli integri librorum qui abbreviationibus allegantur (608—650), Abbreviationes et sigla (651); die danach folgenden Corrigenda et Addenda (letztere sind durch die Arbeit von C. *Vansteenkiste O. P.*, Ang 39 [1962] 205—220 bedingt) füllen nur eine einzige Seite (652), was die Tätigkeit der Drucker und Korrektoren in ein günstiges Licht rückt. Insbesondere stellt der Index rerum et vocabulorum wegen seiner Genauigkeit und Ausführlichkeit ein ungemein brauchbares Hilfsmittel für die wissenschaftliche Forschung dar. Endlich verdient die Ausstattung alle Anerkennung (klarer Druck, helles Papier, solider Einband). Es wäre nur zu wünschen, daß sich die theologischen Werke Alberts bald anschließen, damit man nicht immer auf die fehlerhaften Drucke bei Jammy und Borgnet angewiesen ist.

J. Beumer S. J.

Bonaventura, Collationes in Hexaemeron, Das Sechstageswerk, lateinisch und deutsch, übersetzt und eingeleitet von *Wilhelm Nyssen*. 8^o (765 S.) München 1964, Kösel. 32.— DM. — Nach ungefähr 700 Jahren erscheint das letzte, unvollendet gebliebene geschichtstheologische Werk des hl. Bonaventura zum erstenmal in einer deutschen Übersetzung. Der lateinische Text ist von der Quaracchi-Ausgabe (V 329—449) übernommen und durch die Ergänzungen nach dem Text von F. Delorme (Quaracchi 1934) vervollständigt. Obwohl gleichzeitig ein Kommentar (von W. Nyssen und J. Ratzinger) angezeigt wird, erläutert die Einleitung (15—61) schon den Inhalt; man könnte dabei einige Worte über die literarische Seite des Werkes, insbesondere über den Begriff der „Collationes“ vermissen (erst zum Schluß kommt es dem unerfahrenen Leser zum Bewußtsein, daß es sich um eine, u. U. nicht immer wortgetreue Niederschrift der Vorlesungen Bonaventuras handelt, die von einem Hörer angefertigt wurde). Die deutsche Übersetzung kann man als durchaus glücklich bezeichnen, weil sie sich eng an das Original anschließt, ohne das der neuen Sprache eigene Gefühl zu verletzen, und deshalb den Ideenreichtum der Collationes getreulich wiedergibt. Nur wenige Male ließe sich ein abweichender Ausdruck verteidigen, so z. B. wenn „magistri et baccalaurei theologiae“ mit „Lehrer und Doktoren der Theologie“ übersetzt wird (765) oder wenn die „originalia“, die zwischen der Heiligen Schrift und den „Summae magistrorum“ stehen und offensichtlich in den Werken der Kirchenväter zu erblicken sind, als „Urzeugnisse“ erscheinen (593); auch wäre wohl besser das „erkenntnishafte Schaugesicht“ (visio intellectualis, im Gegensatz zu: corporalis, imaginaria) durch „einsichtiges Schaugesicht“ oder „einsichtige Schau“ zu ersetzen (167).

J. Beumer S. J.

Etzkorn, Ferdinand, O. F. M., Petrus Sutton (?), O. F. M., *Quodlibeta*: Franz-Stud 23 (1963) 68—139. — Es handelt sich um eine Reihe von *quaestiones quodlibetales* (in zwei Gruppen eingeteilt, die erste mit 27, die letzte mit 9 Nummern), die E. nach dem einzig vorhandenen Manuskript (Florenz, Laurentiana Cod. Edilia 164, beschrieben von V. Doucet O. F. M. in: Matthaues ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae de gratia*, Quaracchi 1935, XIV) herausgibt. Die Autorschaft des Petrus Sutton steht nicht sicher fest, da die Handschrift nur einen P. de Ang. (? Petrus de Anglia) nennt. Die Abfassungszeit liegt zwischen 1284 und 1323, möglicherweise zwischen 1309 und 1311, falls Petrus Sutton wirklich der Autor sein soll. Die Doktrin ist zweifellos franziskanisch, da sie sich an die Bonaventuras, Aquaspartas, Marstons und Richards von Mediavilla anlehnt, aber doch nicht in sklavischer Abhängigkeit. Der Gegenstand der *quaestiones* entspricht mehr oder weniger dem, was man für den Anfang des 14. Jahrhunderts erwarten kann, einige Male werden indes auch ungebräuchliche Themen behandelt, so z. B.: *Utrum conversio uxoris* Loth in *statuam salis esset naturalis* (I 9); *Utrum variatio colorum in ovis* Jacob ad *contemplationem virgarum in coitu esset naturalis* (I 10). — Die zahlreichen Zitate im Text aus Kirchenvätern, Scholastikern und Philosophen werden überaus exakt belegt; nur an einer einzigen Stelle erscheint im Apparat „nullibi inveni“ (107, Anm. 144). Ob es nicht möglich wäre, mit ihrer Hilfe, mit ihrer Hilfe von der Frage nach dem Verfasser, die Datierung genauer zu bestimmen? Denn Heinrich von Gent wird des öfteren angeführt, während die Erwähnung der Ansicht des Duns Scotus zweifelhaft ist. Zumal für die historische Erforschung der Lehre von der Pluralität der Formen werden die *Quodlibeta* herangezogen werden müssen.

J. Beumer S. J.

Stroick, Clemens, O. M. I., *Unpublished Theological Writings of Johannes Castellensis*. 8° (200 S.) Ottawa 1964, University of Ottawa Press. — Jeder, der den Mangel an Ausgaben spätmittelalterlicher, lateinischer Texte spirituellen Inhalts kennt, muß dankbar sein, wenn irgendwo der enge Raum der bisher greifbaren Texte, den man fast vollständig mit „*Devotio moderna*“, lateinischen Viten, „*Deutsche Mystik*“ und Nikolaus von Kues umschreiben kann, überschritten und Neuland gewonnen wird. Der durch seine Arbeit über Heinrich von Friemar bekannt gewordene Geyer-Schüler Cl. Stroick, z. Z. Ottawa, hat sich dieser nicht leichten, aber dankbaren Aufgabe mit vorliegenden drei Texten des Benediktinermönchs aus dem Oberpfälzer Kloster Kastl unterzogen. Da ich mich in einer in Kürze bei Aschendorff erscheinenden Arbeit mit der „*Geistlichen Theologie des Johannes von Kastl*“ beschäftigt habe, kann an dieser Stelle eine kurze Charakterisierung vorliegender Ausgabe ohne weiterführende Hinweise genügen.

Stroick schreibt ausdrücklich, daß seine Ausgabe, „although based on the manuscripts, does not pretend to be a critical edition“ (1); dennoch muß es verwundern, daß die neuere Literatur in dem Abschnitt „*Introduction. Life and literary activity*“ (3—9) völlig fehlt. B. Wöhrmüllers Aufsatz über die Kastler Reform (1923/24) hätte z. B. den wichtigen Hinweis auf Weihenstephan für den Lebensweg Johannes' gegeben; K. Bosl hat in seinem überaus dichten „*Professbuch des Benediktinerklosters Kastl*“ (Das Nordgaukloster Kastl, 1939, 149—164) seine und andere Forschungen über Johannes von Kastl (156—159) zusammengefaßt; V. Redlichs *Tegernseebuch* (1931; aus *Tegernsee* stammen die wichtigsten Hss.) bringt ebenfalls Material über unsern Mönch; R. Rudolf hat in „*Ars Moriendi*“ (1957) einen wichtigen Text unseres Mönchs veröffentlicht. Dieser Eindruck eines etwas großzügigen Umgehens mit dem Material bestätigt sich auch bei weiterem Eindringen in die Arbeit Stroicks. Es heißt z. B., daß Huijben in *De adhaerendo Deo* Zitate (quotations) von Seuse und Heinrich Egher von Kalkar gefunden habe (3); bei Huijben liest die Sache sich anders: für Seuse weist er ausdrücklich auf die „*Octo puncta perfectionis*“ hin, und betreff des Kartäusers schreibt er: „*Néanmoins ces quelques points de contact entre les deux auteurs ne suffiraient pas, à eux seuls, à étayer un argument solide en faveur de la dépendance du De adhaerendo Deo vis-à-vis de Calcar, et nous préférons nous en tenir à l'affirmation du chartreux de Trèves.*“ In Huijbens Ausgabe fehlt der Name Heinrich Eghers ganz. Auf der nächsten Seite wird Raitz von Frenzt die Behauptung unterlegt: „In later editions (nachdem Johannes 16 Kapitel eines

norddeutschen [!] Benediktiners um 7 neue ergänzt habe) the two forms were combined and the twenty-three (nach den Hss. 24!) chapters became, what is now the *De Adhaerendo Deo*.“ Aber auch Raitz von Frentz wußte, daß es gerade die Fassung der 16 Kapitel war, die fünf Jahrhunderte der Frömmigkeitsgeschichte nicht unerheblich beeinflußt hat. In der Aufzählung der Werke des Mönchs, in der das Monumentalwerk des Regelkommentars wie zufälligerweise unter die kleinen und kleinsten Schriften eingeordnet wird (6—7), heißt es zum „*Breviarium Bibliae*“: „this writing seems not to be authentic.“ Leider gibt Stroick keinen Anhaltspunkt für diese Vermutung an; wahrscheinlich beruht sie auf einer mißverstandenen brieflichen Mitteilung meinerseits. Ähnliche Versehen findet man auch in den *Einleitungen* zu den jeweiligen Ausgaben (13—23 71—81 127—146).

Daß bei einer solchen Arbeitsmethode nicht nur Flüchtigkeitsversehen, sondern auch sachliche Mißdeutungen entstehen, zeigen andere Kleinigkeiten. Kann man einfachhin davon sprechen, daß „*mediaeval writers were much more careless than to-day's writers in quoting authors*“ (1), oder liegt hier ein Anachronismus zugrunde? Darf man aus der Bemerkung Johannes' von Kastl, daß er *De lumine increato* „*pro spirituali exercitatione mea*“ geschrieben habe, herauslesen, daß dies Werk nicht „*for general consumption*“ gedacht sei (13), oder ist dies einfachhin ein schriftstellerischer Topos? Übrigens ist der von Stroick an eben dieser Stelle vermißt Traktat „*De lumine creato et gratuito*“ mit dem von ihm editierten „*Tractatus de natura, gratia et gloria*...“ identisch, wie die kurze Einleitung Johannes' von Kastl zeigt. Auch die vorschnelle Bewertung kleinerer Schriften als Fragmente (7; eines dieser „*fragments*“ hat Rudolf herausgegeben und nennt es „wichtig für die Entwicklung der Sterbebüchlein“) zeugt von einem nicht besonders tiefen Eindringen in die spätmittelalterliche Mentalität.

Leider sind auch die Texte nicht so zuverlässig, wie man es von einer Ausgabe nach den Handschriften erwarten könnte. Wir haben besonders den ersten Traktat „*De lumine increato*“ (25—64) mit der in München deponierten einzigen Hs. verglichen; daß Bernard Waging ganze Kapitel hieraus in seine Schriften übernahm, konnte Stroick nicht wissen. Das erste Kapitel beginnt sogleich mit einem Lesefehler: *Omnium* statt *Dominum*; vier Zeilen weiter wird ohne jede Begründung *Johannis* hinzugefügt; so hält es an: 31,3: *quia* fehlt; 5: *et* statt *i.e.*; 11: *quo* statt *quod* (zu „*sine*“ mit *Akk.* vgl. die *Speziallexika*); 13: *suo* fehlt; 15: *con-* zu streichen; 18: 1^a fehlt; 21: Druckfehler; 22: 1 fehlt; 23: zweimal ein überflüssiges *et*; 32,5: *sunt* zu streichen; 8: *enim* fehlt (?); 9: *una* statt *uno* (völlig anderer Sinn); 18: *etiam* statt *ubi*; 19: *quoniam* statt *unum*; 21: *etiam* statt *et*; 23: *sint* statt *sicut*; 23: *et* zu streichen; 27: *fortissima* statt *formata* (*fide!*); 32: *Jo* zu streichen; 33,10: *scilicet* statt *et*. Es muß aber bemerkt werden, daß gerade die in Frage kommende Hs. durch ihren schlecht lesbaren und stark verbesserten *Ductus* die Entzifferung sehr erschwert; selbst Grabmann glaubte ein „*Fragment über Zahlensymbolik*“ gefunden zu haben, das in Wirklichkeit aber eine „*Ars praedicandi*“ ist. Wir haben deshalb in obiger Aufzählung die Wortverstellungen, die durch fast unleserliche Zeichen angedeutet werden, nicht berücksichtigt. Die anderen Traktate sind meist besser lesbar und haben deshalb auch weniger Lesefehler, obgleich auch hier öfters der Sinn des Textes entstellt ist und besonders der Variantenapparat viele Fehler aufweist. In dem *Gebet* z. B. (64—68) ist mehrmals das für Johannes so typische „*amodo*“ (= von jetzt ab) mit zwei „*m*“ (= sehr) geschrieben. Als Indiz für die Nachlässigkeit kann gelten, daß im „*Tractatus de natura, gratia et gloria*...“ (83—124), in dem es von anonymen Thomaszitate wimmelt (wobei der Hrsg. leider Zitate, Anspielungen und Ideenübereinstimmungen nicht auseinanderhält), die Versbezeichnungen des Autorenmanuskripts anscheinend nicht auf den Druck umgetragen wurden, weshalb der Leser vor sinnlosen Versangaben steht. Zum dritten und letzten Traktat „*De sui ipsius vera et humili cognitione*...“ (147—194) muß leider gesagt werden, daß die Behauptung Stroicks: „*that the tradition of the text is completely uniform*“ (136.1) einfachhin falsch ist. Schon auf der Basis der von Grabmann angegebenen Hss. (inzwischen sind sogar mehrere Hss. mit verschiedenen deutschen Übertragungen bekannt) zeigt sich, daß dieser Traktat, ähnlich wie *De adhaerendo Deo*, in einer kürzeren und einer längeren Rezension bekannt war, daß z. B. der Trierer Überlieferungsstrang mehr Überschriften bringt, und anderes mehr.

Es bleibt noch ein Blick auf die Zitatverifikationen, mit denen sich Stroick viel Mühe gegeben hat, für die ihm jeder, der sich mit ähnlichen „detektivischen Arbeiten“ beschäftigen muß, nur Dank sagen kann. Aber auch hier muß der Leser immer wieder die Angaben Stroicks überprüfen. Zu einem „Bernhard“-Zitat heißt es z. B.: „Non est St. Bernardi, sed Guigonis Carthusiani, Epistola ad Fratres de Monte Dei“ (26); als Beleg wird mit genauer Seitenzahl A. Wilmart, Auteurs spirituels ... zitiert. Aber an der zitierten Stelle schreibt Wilmart: „On peut monter enfin de façon rigoureuse que la lettre aux frères est l'oeuvre de Guillaume de Saint-Thierry ...“, was übrigens außer einem Versehen in DSAM I, 1500 längst Allgemeingut der Wissenschaft geworden ist. Ein Zitat von Hugo von St. Viktor wird mit genauer Angabe verifiziert (60, 24—32; vgl. 21 mit anderer Angabe!); doch für den Kundigen disharmonisiert der Antiintellektualismus des Zitats mit dem Augustinismus des Viktoriners; tatsächlich ist auch die Stelle in den angegebenen Mignespalten unauffindbar. Eine genauere Fühlungnahme mit der Hs. hätte gezeigt, daß schon dort ein Unkundiger das ursprüngliche „Linconense“ zu Hugo von St. Viktor korrigiert hat; auf die gleiche Fährte hätte aber auch der Hinweis Huijbens bringen müssen, daß Johannes von Kastl abhängig ist von Rudolf von Biberach, *De septem itineribus aeternitatis*; dort findet sich nämlich das Zitat aus Robert Grosseteste. Überhaupt ist es zu bedauern, daß Stroick diese wichtige Schrift der Ps.-Dionysius-Rezeption des Spätmittelalters nicht in die Hand genommen hat: *De lumine increato* ist noch stärker von ihr abhängig als *De adhaerendo Deo*. Typisch für die Arbeitsweise Stroicks ist es auch, daß z. B. ein Bonaventurazitat (36, 5—9. 20—31) nur zur Hälfte verifiziert wird; es beginnt nämlich schon 35, 32, und der bonaventurianische Klang der ersten Zeile dieses 3. Kapitels zeigt, daß der ganze Abschnitt von einem Zwischenträger stammt. Bonaventura, Hugo Ripelin von Straßburg und andere hätten auch die etwas einseitige Zurückführung des Traktats „*De natura, gratia et gloria* ...“ auf thomistische Geistesgut differenzieren können. Auch in letzterer Schrift wird ein Bernhardzitat (95, 14) mit einer Zeile verifiziert, während in Wirklichkeit ein langer Abschnitt auf Zeile 14 bis 21 exzerpiert wurde. Wie wichtig solche genaue Verifikationen der Zitate sind, zeigt sich z. B. an einer andern Stelle, an der Stroick die Gnadennlehre Johannes' kritisiert (76—77), aber nicht bemerkt, daß das „Thomas“-Zitat nicht aus der Summa, sondern aus dem Sentenzenkommentar stammt.

Am wertvollsten erschien uns die Einleitung zu „*De vera et humili cognitione*“. Dort wird eine kurze Geschichte der „*Cognitio sui*“-Literatur entwickelt, die zur Hauptsache auf einer Arbeit von E. G. Wilkins (1917) beruht. Ob allerdings die Einordnung dieser Schrift „to the same movement that started in the Netherlands and in Northern Germany, called the ‚Devotio Moderna‘“ (144), so eindeutig klar ist und ob wirklich in der mittelalterlichen Literatur kaum eine andere Schrift zu finden ist „on the same subject as profound and as pertinent to the mind of today“, möchte ich bezweifeln.

J. S u d b r a c k S. J.

Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert. In Gemeinschaft mit den Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, Leipzig, Mainz, Wien und der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1. Band Lief. 3—7 (aera—at, Spalte 321—1120) München 1960—1964, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Je Lieferung 24.— DM. — Das Mittellateinische Wörterbuch, dessen Erscheinen 1959 begann und in dieser Zeitschrift (Bd. 1961, S. 151) angezeigt wurde, stellt ohne Zweifel bis jetzt den beachtlichsten Beitrag zu dem großen Unternehmen zur Erfassung und Erforschung des Wortschatzes des Mittellateins dar. Zeitlich anschließend an den *Thesaurus linguae Latinae*, soll es bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts reichen und so auch den hauptsächlichsten Teil des Schrifttums der Hochscholastik mitumfassen. In der Darbietung des Stoffes folgt es der bewährten seines Vorgängers. Da indes die Rechtschreibung dieser Zeiten weit weniger einheitlich war als in der klassischen Zeit, bringt es die außergewöhnlichen Schreibweisen der Wörter auch in der Reihenfolge des Abc mit einem Hinweis

auf die üblichere, wie *ad* = *at*, *annomino* von *agnomino* u. a. Diese beiden hätte man wohl leichter erraten können; bei *annego* = *abnego*, *annilitus* = *anhelitus* ist dies schon schwieriger, ebenso im Falle von *it* = *et*, der uns in einem Gedichte begegnete. Vielleicht könnte man durch eine Bemerkung am Anfang auf abweichende Schreibungen aufmerksam machen, wie etwa *e* = *i*; *y* = *i*; *pf* = *f*; *c* = *g* usw., und so gewisse Gruppen zusammenfassen, um Raum zu sparen. Die Auslassung des *h* in *armonia* = *harmonia* wird man ohne weiteres erkennen.

Was die Angabe der Bedeutungen angeht, so haben wir bei *absolvo* die von *lossprechen* vermißt, sie ist gang und gänge in der Theologie. Georges und Menge bringen diese Verdeutschung, Stowasser und die Ausgabe von Heinichen (1931) haben sie nicht. Einst übersetzte uns ein im klassischen Latein sehr tüchtiger Gelehrter *baptizare*, *confirmare*, *ordinare* mit taufen, firmen, ordnen-verordnen; dem ganzen Zusammenhang nach konnte letzteres nur heißen: die Priesterweihe spenden. Bei diesen in das Gebiet der Theologie gehörigen Ausdrücken möge man doch einen Theologen zu Rate ziehen. Von einem Wörterbuch vorliegender Art verlangt man, wie uns dünkt, mit vollem Recht eine möglichst reichhaltige Sammlung des Wortschatzes einer Sprache. Man mag als Grundstock die Wörter eines Sprachraums wählen, wobei die genaue Bestimmung der Grenzen nicht ohne Schwierigkeit sein dürfte. Überdies will man doch die Bedeutungen eines Ausdruckes möglichst erschöpfend haben. Soll man etwa für *absolutio ad tumbam* = ein nach dem Totenamt vor dem Sarge oder dem Katafalk feierlich vollzogener Ritus (s. J. Braun S. J., Liturgisches Handlexikon S. 4, 4) diese Bedeutung (in unserem Wörterbuch übersehen) nicht bringen, wenn das Wort etwa in dem betr. Sprachraum sich nicht belegen ließe? Hier heißt es: keine Grenzen ziehen! Wenn es im Vorwort von Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* S. II heißt, daß der wesentliche Beitrag zum mittellateinischen Wortschatz aus dem Bereiche des Rechtes stamme, so wird man dem kaum voll zustimmen, wenn man den gewiß nicht geringen Beitrag aus dem Schrifttum der Übersetzungen aus dem Griechischen, Arabischen und Hebräischen in Betracht zieht. Was auf diesem Gebiete geschaffen wurde, ist leider noch zu wenig bekannt, da die wissenschaftliche Beschäftigung damit erst jüngerer Zeit angehört. Ein Wort wie *quidditas* sucht man umsonst bei Niermeyer, es ist aber in philosophischen Schriften ganz geläufig. Es sei nur erinnert an den großen sprachschöpferischen Übersetzer Wilhelm von Moerbeke. Aus dessen Übertragung von Procli *Diadochi tria opuscula* (ed. H. Böse) können unter dem Buchstaben A nachgetragen werden folgende aus dem Griechischen übernommene Ausdrücke: *akhronos* (id est intemporaliter), *akratos*, *apeiropoion* u. a., ferner *alteromobilis*, wohl eine Neuprägung. Das eben erwähnte *quidditas* ist nach arabischem Muster geformt, ähnlich *haecceitas*. Von dort kommt auch *anitas*, es dient zur Wiedergabe des arabischen *anniyya*, was Sein, Dasein oder genauer Dasein in der Zeit bedeutet. Es ist nur die Frage, ob *anitas* — es ist uns zuerst begegnet in der Übersetzung der arabischen Physik des Aristoteles durch Gerhard von Cremona (12. Jahrh.) — einfach aus dem Arabischen übernommen oder ob es vom lateinischen *an* gebildet ist; s. M. Th. d'Alverny, *Anniyya-Anitas* (*Mélanges offerts à Etienne Gilson* [1959] S. 59 s.) Hier wird das große Unternehmen des Aristoteles Latinus uns ja noch die erforderlichen Aufschlüsse bringen, ebenso die Averroesausgabe der *Mediaeval Academy of America*. Auf ein weniger bekanntes Buch, das immerhin von Nutzen sein kann, sei hier noch hingewiesen: *Glossarium Latino-Arabicum*, ed. Christ. Fredericus Seybold (Ergänzungshefte z. Zeitschr. f. Assyriologie: Semetistische Studien H. 15—17) (Berlin 1900). Bei Wörterbüchern dieser Art stellen sich immer Ergänzungen ein. Darüber aber steht die Freude, daß sie erscheinen. In dieser Freude wünschen und hoffen wir, daß auch das vorliegende Wörterbuch rüstig voranschreitet, schneller als der *Thesaurus Linguae Latinae*!

W. Kutsch S. J.

4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Schaeuble, Johann, u. Schaefer, Ulrich (Hrsg.), Bericht über die 6. Tagung der deutschen Gesellschaft für Anthropologie (Kiel). 4^o (304 S.) Göttingen 1959, Musterschmidt. 69.— DM. — Die Vortragsfolge dieser 6. Nachkriegstagung

der Gesellschaft für Anthropologie umfaßt drei Themenkreise: 1. Fragen des Zwergwuchses. 2. Neuere Ergebnisse aus der Mittelmeeranthropologie. 3. Neuzeitliche Beobachtungen auf hämatologisch-serologischem Gebiet. Diese Hauptthemen wurden in Referaten, in größeren Einzelvorträgen und in kleinen Beiträgen behandelt. Von den zahlreichen Berichten möchte ich nur einige hervorheben. *Martin Gusinde* bringt einen wichtigen Beitrag über „Die heutigen Menschenrassen niedrigster Körperhöhe in biogenetischer Sicht“ (16—26). Er schildert die Ayom-Pygmäen, die Aëta, die Andamaner, die Buschmänner, die Twiden und gibt anschließend einige allgemeine Bemerkungen zum Problem des Zwergwuchses in anthropologischer Sicht. Ohne den monophyletischen Ursprung der Menschheit zu bezweifeln, ist der Verf. der Ansicht, daß jeder der vorgeführten pygmäischen Volksstämme „als ein individueller, alter Rassentypus“ (25) aufzufassen ist. Er ist das Produkt je einer eigenen biologischen Genese, d. h., von sehr frühem Anfang her hat die morphologische Entwicklung eines bestimmten menschlichen „Häufleins“ ihre Richtung auf eben das rassische Sondergebilde hin eingeschlagen, welches als die Twiden, Aëta, Onge usw. heute vor uns steht. Diese eigene Morphogenese mit nachfolgender Mikroevolution der kleinwüchsigen Stämme schließt natürlich nicht aus, daß ihrer aller Ausgangsform, „etwa die früheste Menschheitsschicht überhaupt, einheitlich niedrige Körperhöhe besessen hat“ (25). Zu dieser Vermutung geben auch die Australopithecinae gewissen Anlaß. — Einen interessanten Beitrag zum „Zwergwuchs in humangenetischer Sicht“ gibt *Hans Grebe* (26—41). *Karl Saller* führt in seiner Arbeit „Der Begriff des Kryptotypus“ eine neue Kategorie in die Genetik ein. Der Begriff ist von Saller schon 1949 geprägt und seither in verschiedenen Veröffentlichungen erläutert worden. „Unter Kryptotypus werden die Gene verstanden, die in der Verwirklichung des Genotypus zum Phänotypus jeweils noch nicht zur Verwirklichung in manifesten Merkmalen gekommen sind, die also während der individuellen Entwicklung gewissermaßen noch zwischen Genotypus und Phänotypus als ungeweckte Möglichkeiten liegen“ (44). *Gottfried Kurth* gibt einen Bericht über „Anthropologische Beobachtungen von der Jerichograbung 1955—1958“ (115—130). Diese Ausgrabungen haben erstaunliche Einblicke in früheste Großdauersiedlungen erbracht aus einer Zeit, für die man derartige Siedlungsformen und Bevölkerungskonzentrationen bis vor kurzem kaum für möglich hielt. *Ilse Schwidetzky* berichtet über „Anthropologische Untersuchungen auf den Kanarischen Inseln“ und *Heinrich Schade* über „Anthropologische Studien in Mazedonien“. Von allgemeinerer anthropologischer Bedeutung ist die Arbeit von *Karl-Heinrich Knese* über die Bedeutung der Spongiosaarchitektur (172—178). Viele andere interessante Berichte können wir hier im einzelnen nicht erwähnen. Für den Biologen und Anthropologen lohnt es sich auf jeden Fall, den umfangreichen Bericht eingehend zu studieren. A. d. Haas S. J.

Folia Biotheoretica, Series B, No. 5: *Biologia et Philosophia*. gr. 8^o (95 S.) Leiden 1960, Brill. 9.— Fl. — Die Académie Internationale de Philosophie des Sciences hat 1959 ein Symposium in Rom über das Thema „Relations entre Science et Philosophie“ abgehalten. Vier Vorträge bezogen sich auf das Verhältnis von Biologie und Philosophie. Diese vier Vorträge sind mit den wichtigsten Diskussionsbemerkungen im obigen Band der *Folia Biotheoretica* abgedruckt. Den weitaus interessantesten Beitrag lieferte *Chr. P. Raven* (Utrecht): „The Formalization of Finality“. Er führt aus, daß in der Konstruktion einer biologischen Theorie drei Hauptgesichtspunkte eine Rolle spielen. Der erste Gesichtspunkt ist der kausale. Er gründet in der Auffassung, daß die realen Prozesse in der Natur analysiert werden können, und zwar bis zu elementaren Faktoren, zwischen denen bestimmte Beziehungen walten. Diese Beziehungen haben eine allgemeine Geltung, unabhängig von Raum und Zeit. In der Biologie ist es vor allem die Physiologie, welche die kausalen Beziehungen studiert. In ihrer Methodik stimmt sie ganz und gar mit der Physik und Chemie überein. Der zweite Gesichtspunkt, der in der Biologie eine Rolle spielt, ist der historische. Die Evolutionstheorie bildet einen integralen Teil jeder Biologie. Das heißt aber, daß die Eigenschaften der Organismen neben ihrer kausalen Bedingtheit auch in ihrer historischen Entwicklung studiert und so miteinander in Verbindung gebracht werden können, und zwar durch eine Verbindung, die wesentlich verschieden ist von der kausalen. Der dritte, für die Biologie außerordentlich wichtige Gesichtspunkt ist der finale, der so alt ist wie die Biologie und

der bevorzugte Denkweg der Wissenschaften für 2000 Jahre war. Mit dem Heraufkommen der modernen Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert wurde die Finalursache schrittweise ausgeschaltet, zuerst auf dem Gebiet der anorganischen, später auch der organischen Natur. Den Höhepunkt erreichte diese Entwicklung in der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts, in dem alles teleologische Denken als unwissenschaftlich gebrandmarkt wurde. Aber in den letzten 60 Jahren — so meint der Verf. (2) — fand der finale Gesichtspunkt wieder Anerkennung als ein integraler und notwendiger Teil jeder Biologie. Die Frage nämlich „Wozu dient dieses oder jenes Organ?“ ist eine legitime Frage in der Biologie. Die ganze biologische Terminologie ist von solchen finalen Gesichtspunkten durchdrungen. Begriffe wie Organ, Funktion, Anpassung, Regulation, Organisation usw. werden sinnlos, wenn der finale Aspekt nicht berücksichtigt wird. Die Kausalanalyse hat in den exakten Wissenschaften in den vergangenen Jahrhunderten zu großen Erfolgen geführt. In der Biologie führte sie aber zu einer recht einseitigen Darstellung der Lebenserscheinungen. Sie muß ergänzt werden durch die Tatsache, daß alle elementaren Teile und Prozesse in Organismen wesentlich in einer raumzeitlichen Ordnungsstruktur angelegt sind. Diese Struktur entgeht der rein kausalen Betrachtung, die durch ihre Methode der experimentellen Isolation von Faktoren gerade diese Ordnungsstruktur zerstört. Im Studium der Lebensphänomene ist es nicht nur wichtig zu wissen, daß eine bestimmte chemische Reaktion stattfindet, sondern vor allem, daß sie zu einem bestimmten Moment und an einem bestimmten Ort im Organismus stattfindet. Die finale Deutung leugnet nicht die kausale Bestimmung des lebenden Systems. Leider hält der Verf. die Finalität in diesem Zusammenhang nur für ein notwendiges Beschreibungsmittel und glaubt, daß außer den „kausalen Faktoren“ (womit doch die rein physikalischen und chemischen gemeint sind) keine anderen „mythischen oder metaphysischen“ Einflüsse für die Ordnungsstruktur anzunehmen sind. In der finalen Beschreibung glaubt der Verf. durch die Informationstheorie wesentlich weiter als bisher zu kommen. — In einem zweiten Vortrag behandelt *D. H. Salman* „La finalité dans les conduites animales“ (28—40). In drei Punkten wird das Thema erfüllt; zuerst gibt S. eine allgemeine Beschreibung der Finalität in biologischen Prozessen; dann wird unter dieser Rücksicht das Verhalten der Tiere diskutiert; schließlich wird versucht, auf Grund der neugewonnenen Erkenntnisse den Begriff der Finalität genauer zu formulieren. — In den beiden abschließenden Vorträgen untersucht *H. J. Sirks* den Menschen als Objekt der Biologie, und *H. Freudenthal* gibt in einer spezialisierten Einzelfrage eine „Analyse mathématique de certaines structures linguistiques“. Alle Arbeiten dieses Buches zeigen, daß die Biologie noch lange nicht den hohen Grad der Theoretisierung der empirischen Ergebnisse erreicht hat, wie das z. B. in der Physik heute der Fall ist.

Ad. Haas S. J.

Chauchard, Paul, Naturwissenschaft und Katholizismus. Einheit und Widerspruch von Geist und Materie. 8^o (175 S.) Olten 1962, Walter. 14.80 DM. — In der Einleitung zu dieser programmatischen Schrift betont der Verf., daß sein Ziel der Entwurf einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung ist, die von der Mehrheit der gegenwärtigen Forscher anerkannt wird, unabhängig davon, ob sie ungläubig oder gläubig seien. Anliegen und Einteilung des Buches formuliert der Verf. folgendermaßen: „Das Ergebnis philosophischer Reflexion, welche die analytischen, experimentellen Einzelheiten in einer Synthese zusammenfaßt, die von den reinen, naturwissenschaftlichen Tatsachen aus zeigen soll, daß die Kosmologie heute auch ein Anliegen der Naturwissenschaft wird, sofern sie keine Metaphysik impliziert. Anschließend versuchen wir zu erklären, daß diese naturwissenschaftliche Kosmologie einerseits die materialistische Philosophie zu mehr Wirklichkeitsnähe und Objektivität verpflichtet, andererseits aber auch die spiritualistischen philosophischen Doktrinen und die katholische Metaphysik zu einer realistischeren Auffassung zwingt. Ein wirklicher Gegensatz ist nicht vorhanden, aber gewisse naturwissenschaftlich unhaltbare philosophische Formulierungen müssen überwunden werden. Dadurch werden wir auch die wahre Bedeutung der Dogmen, ohne im geringsten an ihre Essenz zu rühren, besser verstehen... Im nächsten Kapitel wollen wir die besonderen Probleme der Moral aufwerfen, wobei der wichtige Beitrag der Natur-

wissenschaft zu einer objektiven, natürlichen Moral besonders hervorgehoben werden soll, der sich auch der Ungläubige nicht entziehen kann. Zum Schluß diskutieren wir die Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik“ (9 f.). Der Verf. glaubt, daß der moderne katholische Naturwissenschaftler Glaube und Naturwissenschaft voll miteinander in Übereinstimmung bringen kann; die phänomenologische naturwissenschaftliche Erklärung wird ergänzt, bzw. transzendiert durch die totale ontologische Erklärung, die das durch den Glauben erleuchtete Nachdenken gibt (11). Er macht zwar aus seinem Laboratorium keine Kapelle; aber er bleibt im Laboratorium und in der Kirche der gleiche, „nämlich Naturwissenschaftler und Christ in der Gegenwart Gottes“ (11). Er bleibt sich der Dualität der Aspekte bewußt und treibt keine Einheit als Vermischung. Beinahe auf allen Seiten dieses Buches spürt man, daß der Verf. sein Werk auch als Rechtfertigung der Weltanschauung Teilhard de Chardins versteht, und man wird ihm zugestehen müssen, daß ihm dies von der Neurophysiologie her weithin gelungen ist. Die Kritiker Teilhards werden deshalb auch die Kritiker des Verf.s sein. Freilich hat der Verf. auch noch einen anderen „Patron“ seines Denkens: „Für einen Neurophysiologen, der den mit der modernen Naturwissenschaft völlig unvereinbaren Dualismus Descartes' ablehnt (Descartes als genialer Vorläufer der modernen Neurophysiologie ist auch für ihre materialistische Grundhaltung verantwortlich, weil er die Seele sorgfältig aus dem Ganzen herausgelöst und sie dorthin gestellt hat, wo sie nicht war, so daß nichts anderes übrigblieb als sie zu verneinen), bedeutet die Begegnung mit der realistischen Philosophie des heiligen Thomas eine wahre Erleuchtung, besonders wenn er sie unter der Leitung von Pater Sertillanges vollzieht, der die Verwandtschaft zwischen Thomas und Cl. Bernard so trefflich aufzuzeigen verstand“ (16). Es ist klar, daß das mutige Buch an zahlreichen Stellen zur Diskussion reichlich anregt. Nur einige naturphilosophische Punkte seien genannt: Es gibt nach dem Verf. keine spezifischen Unterschiede zwischen belebter und unbelebter Materie (25); die quantitative Höherorganisation bringt auf einer gewissen Stufe neue Qualitäten hervor (27); die Selbsttätigkeit der Lebewesen wird weitgehend auf die Erscheinung der „Tropismen“ bezogen (Loeb), was wir bisher — auch auf Grund der Ergebnisse der modernen Verhaltensforschung — als Gegensätze aufgefaßt haben (40); es wird ein Vitalismus bekämpft und mit Recht abgelehnt, der eigentlich „Psychovitalismus“ ist (Entelechie als geistiges, d. h. rationales und volitives Prinzip), wobei anzumerken wäre, daß ein heute doch noch nicht ganz ausgestorbener kritischer Vitalismus auch nicht mehr vertritt als der Verf. mit seinem „Biobewußtsein“ (41); der Verf. meint: „Der Mensch hat mehr Neuronen, folglich mehr Assoziationsmöglichkeiten und damit Denken“ (61), wobei zu fragen wäre, ob Denken im eigentlichen Sinn (abstrahieren, urteilen, schlußfolgern) und die geistige Einsicht nicht mehr sind als reine Steigerung der Assoziationsmöglichkeiten. Das Buch wird auf jeden Fall das dringend notwendige Gespräch zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie mit vielen neuen, wenn auch kritischen Gesichtspunkten befruchten.

A d. H a a s S. J.

v. Weizsäcker, Carl Friedr., Die Tragweite der Wissenschaft. 1. Bd. Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe. 8^o (XII u. 243 S.) Stuttgart 1964, Hirzel. 10.— DM. — In diesem Buch geht es im Grunde um das Verhältnis der modernen, naturwissenschaftlich-technisch geprägten Welt zum Christentum. Nach W. kann unsere Gegenwart nur als „säkularisiertes Christentum“ verstanden werden; dabei ist es der Glaube an die Wissenschaft, der Szientismus, der die Rolle der herrschenden „Religion“ unserer Zeit spielt. Darum bildet die Frage nach der Tragweite der Wissenschaft das Grundthema des Buches, und der Schöpfungsgedanke (im jüdisch-christlichen Sinn) ist zusammen mit dem Weltentstehungsgedanken (im mythischen, später hellenistisch-philosophischen, schließlich naturwissenschaftlichen Sinn) der Modellfall, an dem die jeweilige Art, die Grundprobleme des Lebens zu verstehen, sichtbar wird. Als herausgegriffenes Beispiel für die höchst aufschlußreiche, einfühlend-verstehende Darstellung dieser ideengeschichtlichen Entwicklung das Verhältnis von Naturordnung und Naturunwendigkeit einerseits bei Platon, andererseits in der mit Galilei beginnenden modernen Naturwissenschaft: Im Timaios muß die „Vernunft“ in Gestalt des

Demiurgen die blinde „Notwendigkeit“ des Weltstoffes „überreden“, damit Naturordnung entsteht. Naturordnung und Naturnotwendigkeit, die in der modernen Auffassung des Naturgesetzes zusammenfallen, erscheinen also bei Platon als ursprünglich gegensätzlich, weil eben der Weltstoff mit seiner immanenten blinden Notwendigkeit dem Demiurgen gleichwertig gegenübersteht. Erst nachdem Judentum und Christentum die totale Abhängigkeit auch des Weltstoffes vom Schöpfer gelehrt hatten, war eine Naturauffassung möglich geworden, in der die Ordnung so tief in die Natur hineingelegt ist, daß sie selbst zu deren innerer Notwendigkeit wird. So ist die moderne Auffassung des Naturgesetzes ein typisches Beispiel dafür, wie unsere ganze moderne Welt ein Kind des Christentums ist — freilich ein Kind, das seinen Eltern entwachsen ist. Denn sosehr sich W. um ein einfühlerisches Verstehen der Sprache der Mythen und Schöpfungsberichte bemüht, er muß schließlich doch gestehen, daß wir heute diese Sprache nicht mehr ehrlich sprechen können. Sollen wir darum den Szientismus absolut setzen? Nein; denn die Zweideutigkeiten und Grenzen des Szientismus aufzuweisen, ist eines der großen Anliegen dieses Buches. Wir können und dürfen nicht mehr so naiv sein, unseren eigenen Standpunkt mit der absoluten Wahrheit gleichzusetzen. Darum soll ein zweiter Band der Besinnung auf die Grundlagen der Wissenschaft gewidmet sein; denn W. würde sich keiner weiteren Analyse der Geschichte unserer Tage gewachsen fühlen, wenn er nicht zuvor die Begriffe unserer Wissenschaft, die Instrumente in der Werkstatt der modernen Rationalität, kritisch geprüft hätte (200).

W. Büchel S. J.

Steinbuch, Karl, Automat und Mensch. Über menschliche und maschinelle Intelligenz. 8^o (VIII u. 253 S., 92 Abb.) Berlin 1961, Springer. 28.50 DM. — Das Buch, das die außerordentlich wichtige Frage der Technik der Nachrichtenverarbeitung behandelt, bespricht nach einer Vorbetrachtung die Rationalisierbarkeit des Geistigen (4—13), erklärt die Grundbegriffe Signal und Nachricht (13—22), Informationstheorie, logische Verknüpfung und Zuordner, Signale in Raum und Zeit, Sprache, Zeichenerkennung, Speicher, Nachrichtenverarbeitung und Regelung (23—135); anschließend wird das Problem der „lernenden Automaten“ (135—153), die Lernmatrix und die Aufnahme und Verarbeitung von Nachrichten durch den Menschen (153—190) behandelt. Den Abschluß bildet die Untersuchung des Problems der Motive, der Intelligenz und des Spiels ohne Plan (190—223). Ein ausführliches Literaturverzeichnis führt zu den einzelnen Facharbeiten. — Das Buch vermittelt in ausgezeichnete Weise die technischen Vorstellungen der Nachrichtenverarbeitung (mit 92 sehr instruktiven Abbildungen). In der Definition der einschlägigen Begriffe ist es klar und vermittelt oft in der Einfachheit und Anschaulichkeit schwieriger technischer Verhältnisse ein schnelles Begreifen auch für einen Leser, der der Physik und Technik ferner steht. Freilich ist es sehr fraglich, ob die Definitionen, die durchweg auf rein physikalisch-technische Vorstellungen aufgebaut sind und damit natürlich die Konstruierbarkeit von vornherein mit einschließen (auch wenn diese Konstruierbarkeit im Augenblick noch nicht realisierbar ist), auch wirklich Definitionen der ganzen Sache darstellen. Das gilt schon gegenüber organischen Systemen. Wenn man schon kybernetische Modellgestalten für solche analysierbaren organismischen Gestalten und Prozesse aufstellen will, sollte man von vornherein in die Definitionen die hohe Komplexität, die Probabilität und die Selbstregelung mit einschließen, wie es in etwa Stafford Beer getan hat. Grundsätzlich muß man wohl auch bezweifeln, daß alle Erscheinungen (inbegriffen die geistigen Tätigkeiten des Menschen) mit reiner Physik bewältigbar sind, was des Verf.s durch das ganze Buch geäußerte Meinung ist. Schon der Begriff der Information scheint, wie z. B. auch der Virus-Biochemiker Schramm klar herausstellte, das rein physikalische Verständnis zu sprengen. Auch die Sinnesqualitäten sind ein Novum, das nicht auf die Physik des physiologischen Prozesses allein zurückgeführt werden kann — aber deshalb keineswegs dadurch unverständlich wird, da es eben noch andere Verständnisebenen gibt außer der physikalischen. Damit wird keineswegs geleugnet, daß die Erforschung der Physik solcher Vorgänge uns wertvolle Aufschlüsse gibt. Aber man muß sich doch eben auch wegen der Exaktheit der Methodik vor ungerechtfertigten Extra-

polationen hüten, die in ihrer uferlosen Anwendung ganz evident wieder eine neue „kybernetische Mystik“ erzeugen, also eine Mystifizierung, die man doch so gerne dem Vitalismus jeder Form ankreidet. A d. H a a s S. J.

Haas, Johannes, An der Basis des Lebens. Einführung in die Molekular- und Zellbiologie. 8^o (302 S., 100 Abb., 3 Tafeln) Berlin 1964, Morus. 25.— DM. — Das Buch behandelt einen der wichtigsten Punkte der modernen Naturwissenschaften: die Erforschung der molekularen und zellulären Grundlagen der Lebenserscheinungen. Obwohl sich dieses Gebiet noch in voller Entwicklung befindet, sind bereits so viele entscheidende Ergebnisse erzielt worden, daß sie uns einen tiefen Blick in das lebendige Geschehen erlauben. Man wird es darum begrüßen, wenn ein so ausgezeichnete Kenner wie J. Haas diese Ergebnisse in einer auch für den Nicht-Chemiker verständlichen Sprache darbietet und sie zum Schluß in einer „Lebenstheorie“ zusammenfaßt.

Nach einer Einleitung über die Bedeutung der Zellen und die Methoden der Zellforschung bringt der 1. Teil des Werkes eine Erläuterung der molekularen Basis des Lebens (niedermolekulare organische Verbindungen, Polysaccharide, Proteine, Nukleinsäuren, fettartige Stoffe); der 2. Teil beschäftigt sich mit der Organisation der Zelle (Plasmamembran, endoplasmatisches Retikulum, Mitochondrien, Golgi-Komplex, Zellkern, Chromosomen), der 3. Teil schließlich mit den Grundfunktionen der Zelle (Enzyme, Energiehaushalt, Biosynthese, Funktionen des Zellkerns, Stoffaustausch). Das für die Naturphilosophie wichtige Schlußkapitel gibt einen Überblick über die Problematik „Materie und Leben“.

H. befürchtet (270): „Sollte es dem wissenschaftlich verbrämten Materialismus wirklich gelingen, nachzuweisen, daß das organische Leben ein rein materielles Phänomen und durch das alleinige Wirken materieller Kräfte entstanden sei, so hätte er ohne Zweifel auf einem bedeutsamen Felde Entscheidendes erreicht und könnte dann mit mehr Zuversicht die Behauptung wagen, daß für die Existenz einer geistigen Seele und des überweltlichen Schöpfergottes kein Platz sei. Daher gilt es, anhand des umfangreichen, aus der allerneuesten Zeit stammenden Tatsachenmaterials die Position des Materialismus in der Wissenschaft des organischen Lebens zu überprüfen.“ Wie man nun auch zu dieser Befürchtung stehen mag, sicher ist das Problem der Beziehung von Materie und Leben eines der zentralen Probleme der Naturphilosophie, von dessen Lösung der ganze Charakter einer solchen Philosophie bestimmt wird. H. lehnt sowohl die platonische, extrem dualistische Lösung als auch die aristotelische ab. Letztere bildet für ihn eine Art Monismus, „indem er die Seele als ‚substantielle Form‘ des Lebens faßte“ (271). Die Materie wird zur schattenhaften „materia prima“ verflüchtigt. H. glaubt, diese das Mittelalter bestimmenden Ideen hätten es verhindert, daß die christliche Philosophie bisher eine an der modernen wissenschaftlichen Biologie orientierte Philosophie des Organischen entwickelt hat. „Damit hat die aristotelische Lösung des Problems, natürlich ohne es zu wollen, dem biologischen Materialismus Vorschub geleistet und ihm den Vorwand in die Hände gespielt, sich als den wahren Interpreten der naturwissenschaftlichen Biologie auszugeben“ (271). Der neuzeitliche Materialismus in Ost und West (mit seinen verschiedenen Spielarten; auch Teilhard wird hierzu gerechnet, S. 273 f.) wird als Antithese zur Unterbewertung des Materiellen im Altertum und Mittelalter betrachtet. Die Lösung, die der Verf. anbietet, könnte man einen synthetischen Dualismus oder eine dualistische Synthese nennen: „Materie und Leben sind zwei aufeinander bezogene, in gegenseitiger Abhängigkeit existierende, aber wohl unterschiedene Wirklichkeiten“ (275). In scholastischer Sprache müßte man also beide Wirklichkeiten als Vollsubstanzen (substantiae completae) bezeichnen, was im wesentlichen auch die Überzeugung von Hans Driesch war (besonders in seiner Hypothese der „realisierten Bedingungs-gleichungen“; vgl. A. Wenzls „Hypothese virtueller Bahnen“).

A d. H a a s S. J.

Schubert-Soldern, Rainer, Materie und Leben als Raum- und Zeitgestalt. 8^o (364 S.) München 1959, Pustet. 16.80 DM. — Der bekannte Naturwissenschaftler und Naturphilosoph verfolgt mit seinem Buch einen doppelten Zweck: er will eine auch dem Nicht-Biologen und Nicht-Philosophen verständ-

liche Lehre vom Leben (Philosophie des Organischen) geben, die er als Synthese der heute unüberschaubar weit verzweigten biologischen Tatsachen mit einer realistischen Philosophie (kritischer Realismus) versteht. Außerdem will er in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung vor allem mit der russischen Literatur führen (vor allem mit der russischen Genetik und der Urzeugungslehre Oparins). In vier Teilen wird dieses Vorhaben ausgeführt: Zuerst wird dargelegt, was unter Kennzeichen und Wesen zu verstehen ist (15—30); dann wird der lebende Körper beschrieben, wobei die Probleme des zellulären Aufbaus, Individualität und Ganzheit, Morphogenese und Keimplasmatheorie, die Experimente Drieschs und Spemanns und der Entelechie-Begriff erörtert werden (31—150). Im dritten Teil wird das Reaktionssystem des lebenden Körpers behandelt (151—246), im vierten Teil schließlich das Leben als Gesetzmäßigkeit eigener Ordnung dargestellt, wobei sich der Verf. besonders mit der materialistischen Erklärung der Entstehung des Lebens (Oparins Co-Acervat-Theorie) auseinandersetzt. Eine Zusammenfassung (334—351) beschließt das für die Vitalismus-Mechanismus-Diskussion wichtige Buch. — Eine Menge wichtiger, heute oft vergessener Erkenntnisse vermittelt der Verf., von denen nur einige genannt seien: S. 25 f. weist der Verf. mit Recht darauf hin, daß „viele, was heute von materialistischer Seite gegen den sogenannten Idealismus (lies Positivismus) vorgebracht wird, eine Reklamation ist gegen die Aufgabe des Substanzbegriffs“. Der Positivismus ist weithin an einem reinen Funktionalismus zu erkennen; man spricht z. B. von Mutation, Selektion, Isolation usw., ohne zu berücksichtigen, wer oder was mutiert, ausgelesen wird usw., ja man ersetzt den substantiellen Grund geradezu mit diesen evolutiven Funktionen und meint dann schließlich, der Organismus sei nichts als ein Bündel von Mutationen und Anpassungen. Daß im Bereich einer solchen positivistischen Denkweise Probleme der Finalität, des Lebensprinzips usw. als „Fremdkörper“ empfunden werden, ist nicht verwunderlich. — Durch das ganze Werk zieht sich ein bisher nicht streng genug durchgeführter Gedanke: die Bedeutung des Zellulären im Reich des Organischen. Die Zelle ist der Grundbaustein aller lebendigen Organisation, und die zellige Struktur wird auch im Vielzeller nicht aufgelöst, sondern die Lebensprozesse laufen über Zellfunktionen. Der Verf. erkennt darum (43) auch den Zellen im Gewebeverband des Vielzellers ihren „Organismuscharakter“ zu. Auch im Vielzeller führt „eine jede einzelne Zelle ihr selbständiges Leben“. Während beim Einzeller das äußere Medium die Umwelt darstellt, ist „für die Metabiontenzelle die Umwelt das Gewebe, d. h. die anderen Zellen, in dem sie drinnen steckt“ (43). Da der Organismus aber eine „hologene Ganzheit“ (60 ff.) darstellt, muß ein übergeordnetes Lebensprinzip diese Ganzheit aus der Vielheit der Zellen konstituieren. Freilich muß man sich hüten, wieder in die alte Zellenstaat-Theorie zu verfallen, die wohl auch dann noch falsch wäre, wenn man sie durch ein übergeordnetes Ganzheitsprinzip ergänzt. Man wird das Problem wohl nicht lösen können, wenn man den Organismus nicht als eine sich von der Keimzelle aus selbst-ausgliedernde Ganzheit betrachtet.

A d. H a a s S. J.

Mayer, C. H., *Leben der Sinne — Ursprung des Lebens*. kl. 8^o (159 S.) Frankfurt a. M. 1961, Metzner. 9.— DM. — Das Werk sucht eine materialistische Philosophie zu entwickeln, die sich auf die „Sinnesempfindung“ gründet: „Das Werk, das wir hier vorlegen, setzt sich zum Ziel, die wesentlichen Linien einer solchen Philosophie vorzuzeichnen, in der man versucht, bei der Sinnesempfindung als dem Ausgangspunkt jeder Philosophie anzufangen, nachdem man die alten Vorstellungen der aprioristischen Moral und der Philosophien, in denen der Geist das Wesentliche darstellte, über den Haufen geworfen hat“ (10). Es ist sehr instruktiv, was daraus wird, wenn man Philosophie aufbaut, nachdem man die „sophia“ über den Haufen geworfen hat. Diese Philosophie, die in 15 kurzen Kapiteln vorgelegt wird und die Themen Sinnesempfindung, Lebensentstehung, Kybernetik—Bewußtsein—Geist, Freiheit—Zufall—Verpflichtung, Moral des Fortschritts bespricht, ist selbstverständlich vom Ansatz her monistisch, immanentistisch, empiristisch und rationalistisch. Der Verf. sucht sich überall auf die naturwissenschaftlichen Ergebnisse zu stützen, macht aber selbst den Fehler, den er andern vorwirft: er „ontologisiert“ den methodischen Mechanismus der empirischen Wis-

senschaften. Er kann auch nicht in Anspruch nehmen, daß seine empirischen Grundlagen überall stimmen; z. B. läßt sich die Lust-Moral (107 und öfter) nicht mit der Urmoral des Lebendigen rechtfertigen: Lebewesen fliehen alles, was Schmerz erzeugt. Das stimmt einfach nicht. Schon die „Mutterliebe“ im Tierreich kann sich bis zur Selbstaufopferung hingeben.

A. d. H a a s S. J.

Wrede, Michael, Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin (Glaube, Wissen, Wirken, 3). 8^o (76 S.) Limburg 1964, Lahn-Verlag. 6.80 DM. — Der Zweck dieser Untersuchung ist, die Ansichten Teilhards über das Verhältnis von Materie und Geist gegenüber Mißverständnissen und Verharmlosungen aus seinen Schriften herauszuarbeiten und damit einer sachlichen Diskussion die Wege zu bereiten (63). Nach Teilhard ist die Materie der Mutterschoß des Geistes (19). Aber sie vermag nur deshalb Leben, Bewußtsein und Geist hervorzubringen, weil sie das alles schon von Anfang an besaß (22), ja, weil Materie und Geist zutiefst dasselbe sind (25). Dabei haben nach ihm Psychisches und Geistiges den Vorrang (32). Ein Universum, dessen Grundstoff „materiell“ ist, wäre unheilbar unfruchtbar und starr, während ein Universum aus „geistigem“ Stoff der Entwicklung fähig ist (39). Geist und Materie sind das Eine und das Viele, das Innen und das Außen der Dinge (38). Materie ist Geist im Zustand der Zerstreuung (32), Bewußtsein in pulverisiertem Zustand (43). Der Kosmos besteht in seinem Innersten aus „geistigem Stoff“ (40). So will Teilhard Materialismus und Spiritualismus versöhnen (61). — Das alles beruht nach Teilhard auf wissenschaftlicher Erfahrung. Sogar die Entstehung des Geistes aus der Materie ist ihm wissenschaftliches Phänomen, das der Paläontologe beobachtet (64). Mit Recht bemerkt W. dazu, daß die Wissenschaft nur das zeitliche Nacheinander feststellen kann (65), wie ja sogar Teilhard selbst gelegentlich zugibt, daß durch die Beschreibung der Phänomene noch nichts über die „tieferen Ursachen“ ausgemacht ist (33). Im ganzen findet W. bei Teilhard „eine erstaunliche Diskrepanz zwischen der sorgfältigen Sichtung empirischer Daten und Gesetze und ihrer sorglosen und unbegründeten Auswertung“ (69). Dabei spielen apriorische Voraussetzungen eine größere Rolle als das Erfahrungsmaterial (70). — Diese Kritik scheint mir berechtigt zu sein.

J. de Vries S. J.

Bühler, Charlotte, Psychologie im Leben unserer Zeit. gr. 8^o (576 S.) München/Zürich 1962, Knauer. 22.50 DM. — Mit diesem umfangreichen Werk verfolgt die bekannte Verf., die seit fast 30 Jahren in den USA lebt, ein bestimmtes, nicht eigentlich wissenschaftliches Ziel: sie will dem heutigen Menschen in einer leicht lesbaren, auch spontan interessierenden und kommunikativen Weise zeigen, „wie viel er für sein persönliches Leben aus der modernen Psychologie gewinnen kann“ (13, vgl. auch 108 185 312 507). Diesem Zwecke dienen auch die 275 Fotos und Zeichnungen, Diagramme und Statistiken des Buches. In der Bibliographie wird neben der deutschen vor allem die amerikanische Literatur berücksichtigt, soweit es dem Zwecke des Buches entspricht. (Vielleicht wäre es gut, wenn bei einer Neuauflage auch der Titel der S. 135 herangezogenen „tiefschürfenden Abhandlung“ Mitscherlichs mitgeteilt würde.) — In der Einleitung (21—47) bezeichnet B. die Psychologie als die „einzige Grundlage der Selbsterkenntnis und Selbststeuerung“, auf die der heutige Mensch sich noch verlassen kann (22); eine, in der Geworfenheit unserer Zeit, zweifellos anspruchsvolle Behauptung, der gegenüber andere Wissenschaften wie Philosophie und Pädagogik, Soziologie und Religionswissenschaften doch einige Einschränkungen anmelden werden (vgl. auch die Verf. selber über die Grenzen der Psychologie S. 420 492 521). Der zweite Teil des Buches ist der Psychologie des Individuums gewidmet; er behandelt im einzelnen die biologischen Wurzeln des Individuums (51—75); die Funktionen (76—108), darunter das Wahrnehmen, Gedächtnis und Lernen, Intelligenz und Denken, Emotionen und Antriebe, unbewusste seelische Funktionen (mit dem Hinweis darauf, daß J. G. Miller 16 Bedeutungen des Wortes „Unbewußtes“ unterscheidet; vielleicht würde hier auch der allgemein interessierte Laie gern mehr über wenigstens einige dieser Bedeutungen erfahren); sodann ist in diesem Teil ein Abschnitt über Motivation enthalten (109—140) mit Ausführungen über die Motivations-theorie Freuds; ferner folgen Kapitel über die Entwicklung und ihr Studium in

der gegenwärtigen Psychologie (141—210), die Persönlichkeit (211—247), den menschlichen Lebenslauf (248—307), mit dessen psychologischer Problematik die Verf. sich in besonderen Untersuchungen beschäftigt hat (1933, ²1959). Der dritte Teil: „Die Gesellschaft“ (311—415), ist weitgehend soziologisch orientiert; im einzelnen wird der Leser in wesentliche Ergebnisse der Forschungen über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, Gruppe und Individuum, über das Problem der Kultur eingeführt. Der Schlußteil behandelt „Die Praxis“ der Psychologie in Erziehung und Berufsberatung (423—445), in den helfenden Professionen (mit kurzen Darlegungen über Diagnostik und ihre Verfahren, Psychotherapie und ihre Methoden: 446—506), in der Wirtschaftspsychologie (507—520). Ein Abschnitt über Philosophie und Lebensphilosophie (521—524) beschließt das Buch. Der Stil des Buches, die vielen Abbildungen und konkreten Fallberichte oder Beispiele machen das Buch zu dem, was der Verf. vorschwebte: zu einer leicht lesbaren Lektüre, die aber doch das Niveau des Feuilletons übersteigt und dem Leser auch in persönlichen Schwierigkeiten und Konflikten manche Hilfe bieten kann.

L. Gilen S. J.

Wellek, Albert, Psychologie (Dalp-Taschenbücher 372 D). 8^o (181 S.) Bern—München 1963, Francke. 3.80 DM. — Der Verf. dieser allgemeinverständlich geschriebenen — an mehreren Stellen durch das Salz der Ironie gewürzten — Einführung in die Probleme und die Situation der heutigen Psychologie hat von Anfang an auf Vollständigkeit in der Darstellung verzichtet, die in einem Taschenbuch ohnehin nicht zu erreichen war. Er hat vielmehr anthropologisch bedeutsame Themen herausgegriffen (4) und diesen eine etwas ausführlichere Darstellung gewidmet: Psychologie des Unbewußten (9—49); Ganzheit und Gestalt (50—64), ein Kapitel, das uns besonders lesenswert erscheint; Psychologie der Person (65—114) mit den Abschnitten über Charakter, Begabung, Entwicklung, Psychodiagnostik und Graphologie; Psychologie der Geschlechter (115—134); Das Genie (135—154); Die Anschauung vom Menschen in der modernen Psychologie (155—164). Der Literaturanhang (165—169) verweist auf die zitierten oder benützten Autoren, ein Namen- und ausführliches Sachregister sind dem Buche beigegeben; eine Reihe von Abbildungen, u. a. von Kinderzeichnungen, vervollständigt und illustriert den Text, der sich in erster Linie an Laien wendet, aber auch dem Studierenden der Psychologie manche Anregung und Einblick in schwebende Probleme und Kontroversen geben kann. W. steht auch den philosophischen Fragen über die Seele keineswegs fern (vgl. das S. 163 über die metaphysischen Voraussetzungen Gesagte, die auch einem extremen Evolutionismus zugrunde liegen). Vielleicht wäre bei einer Neuauflage S. 40 auf den Studienaufenthalt Freuds bei Charcot hinzuweisen, wo er erstmals Gelegenheit hatte, männliche Hysterie zu beobachten.

L. Gilen S. J.

Merlan, Philip, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the soul in the neoplatonist and neoplatonic tradition (Archives internat. d'histoire des idées, 2). 8^o (XIV u. 154 S.) the Hague 1963, Nijhoff. 24.25 Fl. — M. möchte mit dieser Untersuchung zunächst einen Beitrag liefern zu den Quellen der Philosophie Plotins. Sodann steuert er geschichtliche und auch systematische Aspekte bei zu den Problemen des Monopsychismus, Mystizismus und des Metabewußtseins, wie sie bei seinen Forschungen angefallen und aus der Geschichte der Philosophie des Altertums bis in die Gegenwart lebendig geblieben oder zu neuer Aktualität erweckt worden sind (1). Daß mit dieser komplexen Fragestellung und der besonders im 2. Teil stark philologisch orientierten Arbeitsweise eine gewisse Schwierigkeit und Gewundenheit der Darstellung verbunden ist, kann man nicht leugnen. Wieviel Gelehrsamkeit, Kenntnis der Quellen und kritische Einzelstudien, besonders der neoplatonischen und neuplatonischen Literatur, dem Buche zugrunde liegen, wird in den Anmerkungen deutlich. Es ist zu begrüßen, daß der Verf. einen eigenen Überblick über die längeren Anmerkungen des 2. Teiles hinzugefügt hat (XII—XIV); manche der wertvollen Exkurse könnten sonst übersehen werden, etwa die Untersuchung zu dem Begriff Gottes und des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ bei Ps.-Archyta, Ps.-Brotinus, Chalcidius, Origenes (S. 8). — Dieser 2. Teil behandelt die Begriffe

Monopsychismus, Mystizismus und Metabewußtsein in ihrer neuaristotelischen und neuplatonischen Bedeutung. Bei Monopsychismus ist nicht nur an die Lehre einer alles belebenden Weltseele zu denken, sondern auch an die *unicitas intellectus*, die bei den Arabern eine so bedeutsame Rolle spielte. Das Wort Mystizismus wird absichtlich in einer gewissen Offenheit und Unschärfe belassen; es bezeichnet aber jedenfalls die höchsten Momente der Existenz des Menschen, in denen er sich in das — wie immer konzipierte — Göttliche hinein absorbiert erlebt (1). Das „Metabewußtsein“ ist nicht voll identisch mit dem Unterbewußtsein (vom Verf. ungefähr im Sinne Freuds als Raum der verdrängten oder unterdrückten Wünsche aufgefaßt). In den Ausführungen des Buches werden die beiden Ausdrücke nicht mehr unterschieden: eine leichte Ungenauigkeit, die vielleicht vermieden werden konnte. Ein analytischer Index zum 2. Teil orientiert genau über den Gang der Untersuchung und über die neben der Hauptlinie anfallenden und z. T. recht interessanten Ergebnisse. Man vergleiche etwa, was der Verf. S. 39 f. sagt über die Bedeutung, die Alexander von Aphrodisias' Interpretation der aristotelischen Nouslehre für die Philosophie Plotins hatte. (W. Kutsch verdanke ich die Hinweise, daß nach der Vita des Porphyrius Plotin mit seinen Schülern Alexander studierte und daß auch ein arabisches Ms diese Tatsache erwähnt; s. Fr. Rosenthal in J. arab. Soc. 75 [1955] H. 1, S. 17). — Im 3. Teil des Buches (85—113) behandelt M. drei Probleme aus der Psychologie des Averroes: kollektive Unsterblichkeit und kollektive Vollendung nach Averroes und Dante; ekstatische Vereinigung, Tod und Unsterblichkeit des Individuums; die Theorie von der doppelten Wahrheit und das Problem der persönlichen Unsterblichkeit bei Averroes. Als Philosoph leugnet er die persönliche Unsterblichkeit, vom Standpunkt der Religion aus nimmt er sie an und sieht, gerade wegen seiner Lehre von der doppelten Wahrheit, in diesen gegensätzlichen Stellungnahmen keinen Widerspruch (109). Das 4. Kapitel (114—137) wirft für Kant und einige Nachkantianer (denen auch Husserl beigezählt wird) die Frage nach dem kollektiven Bewußtsein, dem doppelten Bewußtsein, dem Unbewußten (etwa im transzendentalen Subjekt) auf, die sicher eine genauere und ausführliche Untersuchung verdienten. Eine ausgewählte Bibliographie der Übersetzung philosophischer Werke von Alkindi, Alfarabi, Avicenna, Ibn Bagga und Averroes schließt das Buch ab. Ein Namenverzeichnis ist beigegeben.

L. Gile n S. J.

Jung, Carl G., Zwei Schriften über Analytische Psychologie (Gesammelte Werke, 7). gr. 8^o (362 S.) Zürich u. Stuttgart 1964, Rascher. 31.— DM. — Wer an der Entwicklung der J. schen Ideen interessiert ist, wird es begrüßen, daß in diesem 7. Band der Gesammelten Werke nicht nur der endgültige Text seiner beiden Bücher „Über die Psychologie des Unbewußten“ (1—130) und „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten“ (131—264) wiedergegeben ist; auch frühere Fassungen mit den nachträglichen Ergänzungen und Änderungen sind im Anhang abgedruckt unter den Titeln: „Neue Bahnen der Psychologie“ (267—291) und „Die Struktur des Unbewußten“ (292—337). Damit haben die Herausgeber der Forschung einen wertvollen Dienst erwiesen. Dem Buche sind eine Bibliographie, Autoren- und ausführliches Sachregister (349—362) beigelegt. Editionstechnisch steht der Band auf der bekannten Höhe des Rascher-Verlages. Man wird J. recht geben, wenn er die Psychologie des Unbewußten als „schwierigen und komplizierten Stoff“ bezeichnet, der nicht nur viele neue Erkenntnisse gebracht hat und noch andauernd bringt, sondern auch „Anlaß zu Irrtümern“ gibt (8). In beiden Schriften Jungs, die hier veröffentlicht werden, spielt die Theorie des kollektiven Unbewußten eine bedeutende Rolle: es ist aus der Gesamtkonzeption seiner Neurosen- und Therapielehre nicht herauszulösen, auch wenn es nicht immer thematisch angegangen wird. Thematisch schreibt J. über das persönliche und das überpersönliche oder kollektive Unbewußte (69—87) sowie über die Archetypen des kollektiven Unbewußten (98—123). In seinem Werk „Über die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten“ ist fast der ganze erste Abschnitt diesen Problemen gewidmet: Die Wirkungen des Unbewußten auf das Bewußtsein, unter den spezielleren Titeln: Das persönliche und das kollektive Unbewußte (139—151), Die Persona als ein Ausschnitt aus der Kollektivpsychologie

(171—178), Die Versuche zur Befreiung der Individualität aus der Kollektivpsychologie (179—188). Auch das Kapitel über die Archetypen von Animus und Anima, die ja als solche dem kollektiven Unbewußten zuzuordnen sind, gehört in diesen Bereich (207—232). Das kollektive Bewußtsein wird hier von J., soweit wir sehen können, nur nach seiner inhaltlichen Seite verstanden, also nicht seismäßig als existierend handelnd genommen, etwa in Analogie zu der allumfassenden Entelechie Drieschs oder zum subsistierenden intellectus agens der Araber. — Die Anmerkung S. 140 wäre wohl noch einmal zu überprüfen (vgl. die Ausgabe Darmstadt 1928, 11—88). Auf einige Bemerkungen, die zum Teil für die Theorien von J. aufschlußreich sind, sei noch hingewiesen: Die Übertragung auf den Arzt ist nach ihm kein regelmäßiges und auch kein unerläßliches Phänomen (68 A.); Archetypen können wohl auch schon beim Tier angenommen werden (75); der Gottesbegriff hat mit der Existenz Gottes überhaupt nichts zu tun, „noch weniger kann es irgendeinen Gottesbeweis geben“ (77); die auch im Christentum vertretene „Absolutheit“ Gottes wird von ihm in dem Sinne aufgefaßt, daß sie Gott „außer allen Zusammenhang mit dem Menschen stellt“ (258 A.): eine Meinung, die auch nach J. unhaltbar ist. Eine gewisse Inkonsequenz liegt aber darin, wenn er weiter meint, „daß der Mensch über Gott weniger ausmachen kann als eine Ameise über den Inhalt des Britischen Museums“ (ebd.).

L. Gilen S. J.

White, Victor, O. P., Seele und Psyche. Theologie und Tiefenpsychologie. 80 (276 S.) Salzburg 1964, O. Müller. 23.— DM. — Das in London erschienene Werk des Dominikanerpaters Victor White mit dem englischen Titel „Soul and Psyche“ wurde von Otto Wenninger ins Deutsche übersetzt. Die Darlegungen knüpfen in ihrer Fragestellung an dem an, was der Verfasser das „Dilemma des Psychotherapeuten“ nennt (2. Kap.). Dieses Dilemma besteht nach W. darin, daß es der Psychologe sei, „der einen großen Teil der gequälten Menschheit mit ihren Depressionen und Manien, ihren seelischen und geistigen Erkrankungen, ihrem Schuldbewußtsein und sittlichen Zweifeln aus der Kirche und dem Pfarrhaus in das Behandlungszimmer gelockt hat“ (29). Der gleiche Psychologe und der ausübende Psychotherapeut befindet sich aber dann in einer schwierigen Lage, da er „nicht von vorneherein ein Element in der Gesamtpersönlichkeit, mit der er es zu tun hat, ausschließen kann — am allerwenigsten ihren Glauben und Unglauben, ihre Werte und Haltungen“ (29). So kommt es, daß der Versuch der Psychoanalytiker, an der sogenannten „weltanschaulichen Neutralität“ als unerläßlichem Grundsatz festzuhalten, wohl kaum „ganz in die Praxis umgesetzt wurde oder umgesetzt werden konnte“ (37). „Die ‚anthropologische Wende‘, die in der kontinentalen Psychotherapie seit dem Kriege eingetreten ist und durch verschiedene Gruppen von Phänomenologen, Existenz-Analytikern, Logotherapeuten usw. vertreten wird, hat die mißliche Lage der Psychologen offensichtlich gemacht“ (40). Man sei sich in diesem Raum weitgehend „darin einig, daß die Psychotherapie von der Anthropologie untrennbar ist“. „Heute sind die Triumphzeichen der ersten Entdeckerfreude auf den Gesichtern vieler Psychiater und Psychotherapeuten verblaßt; es ist (bestimmt in Europa) viel die Rede von einer Krise in ihrem Beruf, von der Notwendigkeit einer tiefgreifenden Selbstkritik, des Ordens des eigenen Hauses und ‚geistiger Werte‘“ (30 f.). Angesichts dieses Dilemmas setzt sich W. in seinem Buch das Ziel, „die Hilfsmittel des Theologen anzubieten im Glauben und in der Hoffnung, daß sie viel zur Lösung der Schwierigkeiten des Psychologen beitragen mögen, ohne sich dessen Funktionen anzumaßen“ (30), wobei der Verf. noch ausdrücklich bemerkt: „Ich beabsichtige meinerseits nicht, vorzugeben, daß ich unvoreingenommen oder desinteressiert bin.“ Einschränkend fügt er noch hinzu, daß er bei dem Bemühen, eine Verbindung zwischen Theologie und Tiefenpsychologie herzustellen, sich darauf beschränke, „den bedeutendsten Versuch eines Brückenschlages anzusehen, der vom anderen Ufer — dem der Psychologie — her unternommen wurde: den Versuch von C. G. Jung und seiner Schule“ (43).

W. beginnt im ersten Kap. mit dem Versuch, „die Voraussetzung für eine Diskussion und Zusammenarbeit zwischen den Vertretern der christlichen Religion und Psychologie zu schaffen und die Behauptung aufzustellen, daß beide etwas Gemeinsames haben, ob man an die Frage vom theologischen oder vom psycho-

logischen Standpunkt aus herangeht“ (28), indem er sich um den Aufweis bemüht, daß der Gegenstand der psychologischen Forschung, die Psyche, und der Gegenstand der theologischen Untersuchungen, die Seele, letztlich identisch sind. Nach dieser Grundlegung konfrontiert er im 3. bis 11. Kap. programmgemäß die Psychologie von C. G. Jung mit dem Dogma der katholischen Kirche. Nach einer Darstellung von „Jungs Weg zur Religion“ im 3. Kap. greift er einzelne zentrale Themen der katholischen Theologie heraus, wie Symbol und Dogma (4. und 5. Kap.), Dreifaltigkeit (6. Kap.), Marienverehrung (7. und 8. Kap.), Sünde (9. Kap.) sowie schließlich Heiligkeit (10. Kap.) und Religion (11. Kap.) — und konfrontiert sie mit den Darlegungen Jungs, insbesondere mit den verschiedenen Archetypen wie Animus und Anima, Schatten und dem Selbst. Er beschränkt sich dabei aber nicht bloß auf eine Darlegung des katholischen Standpunktes zu den Fragen des Psychologen, vielmehr versucht er, „weiterzuschreiten und die Forschungsergebnisse der Tiefenpsychologie der Aufmerksamkeit der Gläubigen und Ungläubigen zu empfehlen. Denn“ — so bemerkt er am Schluß seines Buches — „wie wir gesehen haben, bieten uns die Fortschritte der Tiefenpsychologie die Möglichkeit zu besserem Verständnis und zu besserer Einschätzung unserer ‚religiösen Meinungen‘ und ihrer Erheblichkeit für die Heilung der innersten Nöte unserer Seele — oder Psyche“ (231).

Mit seinem Buch stellt sich W. eine Aufgabe, die einem echten und dringlichen Bedürfnis sowohl von Seelsorgern und Theologen wie auch von Psychologen und Psychotherapeuten entspricht und eine Fülle von Problemen enthält. Angesichts der Einstellung des modernen Menschen zur Religion könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht derartige Auseinandersetzungen von existentieller Bedeutung für die Religion des heutigen Menschen sind. Bei der Durchführung der Diskussion fällt die ausgewogene Art und Weise auf, wie der Verf. die einzelnen Standpunkte miteinander vergleicht, sowie die Klarheit der Sprache. In allem verrät sich die gründliche Kenntnis sowohl des katholischen Dogmas wie der Lehren von C. G. Jung. Den Einwand anderer, daß sich W. „mit der psychologischen Schule Jungs beschäftige und die anderen Schulen verhältnismäßig vernachlässige“ (44), wehrt das Buch nicht nur mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, alle Schulen gründlich zu kennen, ab, sondern noch mehr mit der These, daß Jung „einen einzigartigen und hervorragenden Beitrag zur Tiefenpsychologie geleistet“ habe (45). Dazu kommt noch die Bemerkung: „Die einzigartige Bedeutung von Jungs Beitrag liegt jedoch nicht auf dem beschränkten Gebiete der psychologischen Interpretation ausgewählter, offensichtlich religiöser Phänomene, sondern in der Anerkennung der religiösen oder potentiell religiösen Faktoren, welche der Struktur der Psyche zugrunde liegen, sowie in der Berücksichtigung der Rolle, welche sie überhaupt für die geistige Gesundheit oder Krankheit der Menschen spielen“ (47). Die Beschränkung auf Jung ist natürlich das gute Recht des Verf. Nur erscheint dann der Untertitel des Werkes „Theologie und Tiefenpsychologie“ etwas zu anspruchsvoll, da andere Schulrichtungen wie etwa die Daseinsanalyse, die Existenzanalyse usw. zweifellos bedeutsame Gesichtspunkte beitragen können und die Lehren von Jung oft reichlich hypothetisch und nicht immer als genügend gesichert anzusehen sind, wengleich ihr Wert als Diskussionsbeitrag nicht bestritten werden kann. Eine nicht kritisch untersuchte Übernahme Jungscher Lehren belastet sich auch mit deren Schwächen. Eine Ergänzung der Diskussion durch Beachtung anderer Schulrichtungen wäre begrüßenswert. Trotzdem bleibt das Buch für alle diejenigen empfehlenswert, die sich mit C. G. Jung vom katholischen Dogma her auseinandersetzen möchten. Die Übersetzung des Werkes ist flüssig und in gutem Deutsch.

Fr. Setzer S. J.

5. Ethik. Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Bigo, Pierre, *La doctrine sociale de l'Eglise; recherche et dialogue*. 8° (540 S.) Paris 1965, Presses Universitaires de France. — Der Untertitel ‚recherche et dialogue‘ will wohl zum Ausdruck bringen, daß der Verf. nicht so sehr fertige

Ergebnisse vorlegen und dem Leser aufnötigen, als vielmehr in noch unerforschtes Neuland vorstoßen und den Leser an seiner gedanklichen Arbeit teilnehmen lassen will; mit dem Wort ‚dialogue‘ ist, wie die vielfachen Zitate erkennen lassen, auf die Enzyklika Pauls VI. ‚Ecclesiam suam‘ angespielt. — B. will die Soziallehre der Kirche als eine *theologische* Disziplin ausweisen und geht darum über die sonst meist als Ausgangslinie gewählten, stark naturrechtlich gehaltenen Sozialenzykliken der Päpste zurück auf die ältere kirchliche Tradition bis auf die Schriften beider Testamente. Eindrucksvoll weist B. nach, daß die sozialen Pflichten sowohl in der Hl. Schrift einschließlich der Verkündigung Christi selbst als auch bei den Vätern unvergleichlich gewichtiger genommen werden, als die heutige Theologie dies zu tun pflegt oder dies bei der Mehrzahl der heutigen Christen der Fall ist.

Die stärkere Betonung der Genetik gegenüber der Systematik läßt deutlicher die Wandlungen hervortreten, die sich innerhalb der katholischen Soziallehre zugetragen haben. In der Vorrede erklärt B., solche Fälle dürfe man nicht leichtnehmen, d. h. nicht oberflächlich zu glätten versuchen, man müsse vielmehr den Dingen auf den Grund gehen — soweit zweifellos richtig! Alsdann, so meint er, zeige sich meistens, daß es sich nur um scheinbare Widersprüche handle. Selbstverständlich lösen viele vermeintliche Widersprüche bei genauerem Zusehen sich in bloßen Schein auf. B. geht aber wohl in seinen Harmonisierungsversuchen zu weit; nur ganz selten (so insbes. 398, Anm. 1) anerkennt er in einem ganz unzweideutigen Fall, daß zwei Päpste, Pius XI. und Pius XII., verschieden geurteilt bzw. gewertet haben und Johannes XXIII. zum Standpunkt Pius' XI. zurückgekehrt ist. In dieser Hinsicht verfährt der Holländer H. Hoefnagels („Kirche in veränderter Welt“; siehe Schol XL [1965] 315) viel entschlossener und anerkennt unumwunden, daß die Kirche in Dingen dieser Art nicht nur zugelernt, sondern auch umgelernt hat.

Das Glanzstück des Werkes ist ohne Zweifel Kap. XIII.: ‚A la recherche d'un modèle‘, in dessen Überschrift das Wort ‚recherche‘ aus dem Untertitel des Buches wiederkehrt. Schon in einem früheren Werk („Marxisme et Humanisme“) hat B. sich als hervorragender Marx-Interpret ausgewiesen; hier ergänzt er die Analyse des Marxismus durch eine sehr intelligente Kritik des Kapitalismus. Zu wünschen wäre nur, daß er noch deutlicher, als er es tut, diesen verwerflichen „Kapitalismus“ und die grundsätzlich indifferente, von Pius XI. in ‚Quadragesimo anno‘ ausdrücklich als „nicht an und für sich verwerflich“ bezeichnete kapitalistische Wirtschaftsweise voneinander abhöbe. Auch ein Hinweis, daß die Päpste den Ausdruck „Kapitalismus“, weil vieldeutig und affektbelastet, tunlichst vermeiden und statt dessen unmittelbar das, was verwerflich ist, als solches brandmarken, wäre in diesem Zusammenhang von Nutzen.

Dem, was B. über die verschiedenen species der iustitia ausführt, namentlich seiner Behauptung, die iustitia distributiva habe nur Raum im Bereich des öffentlichen Rechts und sei darum im Unternehmen nicht anwendbar, vermag ich nicht zuzustimmen. Enttäuschend trotz mancher glücklicher Ansätze sind B.s Ausführungen über gerechten Preis und gerechten Lohn; darüber können wir heute mehr und Besseres sagen. Die Lehre von QA über den gerechten Lohn wird unzutreffend wiedergegeben, ja B. trägt in sie einen Irrtum hinein, den die Nationalökonomie längst als einen Verstoß gegen die Logik entlarvt hat. Richtig sagt er, daß QA es als den Tatsachen widerstreitend bezeichnet, einem von beiden, dem Kapitel oder der Arbeit, die *Alleinursächlichkeit* am Ertrag ihres Zusammenwirkens zuzuschreiben (n. 53, in MM n. 76 wörtlich wiederholt.) Irrtümlich folgert B. daraus, nach QA hätten beide Anspruch pro rata ihrer *anteiligen* Wirkursächlichkeit. Davon steht in QA nichts, vielmehr verweist sie — offenbar von der nationalökonomischen Einsicht geleitet, daß die Wirkursächlichkeit oder Urheberschaft des Kapitals und der Arbeit *wesensverschieden* sind und darum in kein quantitatives Verhältnis zueinander gebracht werden können — für die Aufteilung des Ertrags ausdrücklich auf *teleologische* Überlegungen (nn. 56—58 und wiederum 71—75). Auch B. weiß, daß die ‚apports‘ einerseits des Kapitals, andererseits der Arbeit, ‚différent de nature‘ (329) sind. Da dem so ist, lassen sich die beiderseitigen Ansprüche auf Anteile am Ertrag letzten Endes *nicht kausal* determinieren, sondern muß man teleologische Überlegungen beiziehen. In der Tat

kann auch B. sich dem nicht entziehen; nur so erklärt es sich, daß er als Mindestmaß des gerechten Lohnes den Bedarfs- oder Lebenslohn einführt und den dafür erforderlichen Teil des Rohertrags gleich dem Wertverzehr der Kapitalgüter im Produktionsprozeß aus dem zur Verteilung anstehenden Ertrag ausgliedert. — Wäre MM n. 70, wie einige Ausleger es wollen, dahin zu verstehen, daß der Beitrag (apport, ital. contributo) des arbeitenden Menschen seinen Anspruch auf Entlohnung determiniere = quantifiziere, so widerspräche dieser Text nicht nur der ausdrücklichen Lehre von QA, sondern schlechterdings der Logik. Solche „Vulgärökonomie“ sollte man in MM nicht hineinbringen, um so weniger, als sie in nn. 78—81 genau die Gedanken von QA entfaltet, nur durch Einbeziehung des gesamtgesellschaftlichen Gemeinwohls erweitert.

Was die Soziallehre der Kirche über die gesellschaftliche Ordnung als solche, d. i. über Bau und Gliederung der Gesellschaft, *normativ* zu sagen hat, findet sich bei B. leider nicht an einer Stelle beisammen, sondern auf verschiedene Stellen, vor allem Kap. XVII („Les corps intermédiaires“) und Kap. XXXI („Les „professions““), verstreut. An der erstgenannten Stelle gewinnt man den Eindruck, B. begnüge sich mit der soziologischen Betrachtung, auf die MM sich im wesentlichen beschränkt; überraschend entdeckt man dann aber in Kap. XXXI die *normativen* Probleme. — Leider hat B. sich durch gründliches Mißverständnis des Kernstücks von QA ganz unnötige Schwierigkeiten bereitet. Selbstverständlich ist die leistungsgemeinschaftliche Ordnung der Gesellschaft (nicht allein der Wirtschaftsgesellschaft, von der B. allein redet, sondern der *ganzen* Gesellschaft) öffentlich-rechtlicher Art, hat aber im schärfsten Gegensatz zum faschistischen Korporativismus und allen ähnlichen Gebilden diese Öffentlich-Rechtlichkeit nicht von Staates Gnaden, sondern ist im strengen Sinne *autonom*. Von einem ‚jugement encore nuancé de QA‘ über den faschistischen Korporationensstaat (289), im Vergleich zu dem das stillschweigende Übergehen in MM ‚une critique beaucoup plus radicale‘ (290) wäre, kann keine Rede sein. Welche Schlüsse man aus dem Nicht-Erwähnen des Faschismus in MM, der 1931 eine politische Realität, 1961 nur noch eine geschichtliche Erinnerung war, ziehen darf, bleibe dahingestellt. Der Kontrast zwischen dem, was QA — eingeleitet durch das Subsidiaritätsprinzip! — als die erstrebenswerte Ordnung hinstellt, und der eingeflochtenen Schilderung des faschistischen Korporationsstaates kann gar nicht schärfer sein. Mussolini jedenfalls hat diese Schilderung trotz der diplomatischen Ironie, in die sie gekleidet ist, zutreffend als schneidende, ja vernichtende Kritik empfunden und dementsprechend reagiert. — Wenn B. glaubt, nach QA sollten die Leistungsgemeinschaften *paritätisch* aufgebaut sein, so scheint mir das jeder Stütze im Text der Enzyklika zu entbehren. Im Gegenteil: wenn man nach QA den Leistungsgemeinschaften „nicht nach der Zugehörigkeit zur einen oder anderen Arbeitsmarktpartei, sondern nach der verschiedenen gesellschaftlichen Funktion des einzelnen angehört“ (n. 83), so legt das doch viel eher den Gedanken nahe, daß ganz wie in den von QA ständig zum Vergleich herangezogenen Ortsgemeinden so auch in den Leistungsgemeinschaften jedem einzelnen als *Person* die gleichen Mitgliedschaftsrechte zustehen. Paritätisch stehen sich die *freien* Vereinigungen, hier der Arbeitnehmer (Gewerkschaften), dort der Arbeitgeber, gegenüber — soweit in der betreffenden Leistungsgemeinschaft diese beiden sozialen Gruppen überhaupt vorhanden sind.

Mit wahren Genuß liest man, was B. über das *Unternehmen* schreibt. Prachtvoll kennzeichnet er den bestehenden widersinnigen Zustand mit den Worten: ‚L'entreprise se définit par les choses, non par les personnes‘ (390). Richtig verstanden dagegen ist das Unternehmen ein personenverbandliches Gebilde. Ausgezeichnet ist auch die Feststellung, dem Investor, der sein Vermögen oder Teile davon einmal dem Unternehmen gewidmet habe, stehe es nicht mehr frei, nach Laune oder Willkür diese Widmung wieder rückgängig zu machen. Zutreffend sagt B., das Unternehmen als solches komme überhaupt erst zustande durch die vertragliche Verbindung dessen, der Vermögen einschießt, und derer, die ihre Arbeitskraft einsetzen. Mit Recht folgert er daraus, daß es zur Bestellung der Unternehmensleitung der freien Zustimmung *beider* Teile bedarf (400). Wenn dagegen B. das Unternehmen — wenn auch mit gewissen Vorbehalten — als „Institution“ bezeichnet, so scheint das nicht ganz schlüssig. Auch ohne daß man es zu einer

„Institution“ erhebt, kann, ja muß man aus der „Natur der Sache“ heraus argumentierend alles das ableiten, was B. mit Hilfe seines Institutionsbegriffs gewinnt, der zudem an unseren fragwürdigen Begriff des „Unternehmens an sich“ gemahnt und lieber vermieden werden sollte. — Von unbedeutenden Meinungsverschiedenheiten wie dieser abgesehen, leistet B. zu den derzeit im deutschen Raum sich regenden Bestrebungen, die auf eine „Unternehmens-Verfassung“ hinzielen, ganz ausgezeichnete Hilfe.

So bietet B.s Werk, obwohl zunächst auf französische Verhältnisse abstellend, gerade auch für den deutschen Raum viele wertvolle Anregungen; eine deutsche Übersetzung wäre zu begrüßen.

O. v. Nell - Breuning S. J.

Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung (hrsg. v. *Heinrich Pesch Haus*, Mannheim, III [1964]). gr. 8^o (242 S.) Mannheim 1964, Pesch Haus Verlag. — Der bereits in der Wahl des Namens „Civitas“ angedeuteten Absicht, dem von der christlich-sozialen Bewegung und deren wissenschaftlichen Vertretern etwas vernachlässigten Fragenkreis um Staat und Staatskunst (Staatsrecht und „Wissenschaft von der Politik“) besondere Aufmerksamkeit zu schenken, ist diese dritte Ausgabe des Jahrbuchs ebenso treu geblieben wie die beiden ersten (Schol 38 [1963] 145 und 39 [1964] 475/476). — Vorausgeschickt ist diesmal ein Beitrag mehr theologischer Art von *H. Wulf* über Sinn und Standort eines „Naturrechts“ in der übernatürlichen Heilsordnung (9—21). — Wohlabgewogene und beherzigenswerte „Gedanken zur Strafrechtsreform“ legt *A. Kaufmann* (Saarbrücken) vor (22—43); sehr beachtlich erscheint sein Eintreten für einen „rechtsfreien Raum“ (39), d. h. einen Bereich, in dem zwar überaus gewichtige sittliche Entscheidungen (darunter auch solche, die es mit Recht oder Unrecht zu tun haben) zu fällen und zu verantworten sind, in den aber der Staat, namentlich der weltanschaulich pluralistische Staat, nicht mit strafrechtlichen Sanktionen eindringen sollte. — *H. Krauss* (Mannheim) erstattet einen interessanten Bericht über „Eherecht in Afrika“ (44—84); bemerkenswert ist die ausführliche Wiedergabe parlamentarischer Debatten, die an Sachlichkeit (Sachwissen und namentlich Bemühen, auch der Meinung und den Gründen anderer gerecht zu werden) den Vergleich mit europäischen Parlamenten wahrlich nicht zu scheuen brauchen! — *H. Laufer* (München) zeigt in seinem Beitrag über „freiheitliche Demokratie“ (85—109), wie das Bundesverfassungsgericht durch seine umsichtige und ausgewogene Rechtsprechung den zunächst ziemlich inhaltsarmen „Verfassungsgrundsatz des demokratischen Staates“ mit Inhalt angereichert hat. — In den Bereich der betrieblichen Wirtschaftspraxis führt der Beitrag von *A. Marx* (Mannheim) mit der etwas langatmigen Überschrift „Aspekte personaler Arbeitsleistung in der Betriebswirtschaft; der betriebliche Bildungsauftrag in der Gegenwart“ (110—130). — Nach dem Vorbild der früheren Bände folgen „Berichte“: *A. Schardt* (München) berichtet über „Integralismus und Offenheit im politischen Engagement“ (133—156), *P. Molt* (Bonn) über „Gegenwartsprobleme Lateinamerikas“ (157—177), *A. Müller* (Mannheim bzw. Speyer) über „Wege zu neuen Strukturen im Welthandel“ (178—201). — Zu „Integralismus“ wären zu vergleichen die Lexikon-Befträge „Integralismus“ von *R. v. Nostitz-Rieneck* in StLGG ⁵II (1927) und *O. B. Rögele* ebd. ⁶V (1959) sowie meine eigenen in LThuK V (1933) und ²V (1960); über die Herkunft des Namens (vgl. 136, Anm. 10) gibt Nostitz-Rieneck genauen Aufschluß. — Den Abschluß des Bandes bilden wiederum „Besprechungen“, in denen jedesmal ein Überblick über eine Mehrzahl wichtiger Veröffentlichungen zu einem bestimmten Fragenkreis geboten wird, hier über „Gegenwart und Geschichte der christlichen Demokratie“ von *H. Maier* (München), „Öffentliche Meinung und Meinungsbildung“ von *P. Haunigs* (Heidelberg) und „Lebensprobleme der Gesellschaft in der Sicht der Schul- und Jugendforschung“ von *F. Pöggeler* (Aachen). — Dem im Vorjahr geäußerten Wunsch, in Band III die besprochenen Bücher mit vollständigen bibliographischen Angaben auszustatten, insbesondere deren Seitenzahl anzugeben, woraus zu ersehen wäre, „ob man es mit einem schmalen Hefchen oder einem dicken Wälzer zu tun hat“, ist leider nur von einem der Rezensenten (und auch von diesem nur zu einem Teil) entsprochen worden. — Die Seiten 232 und 233 sind verstellt; eine Halbzeile von S. 155 hat sich ans Ende von S. 154 verirrt. — Sowohl in den Be-

richten“ als auch in den „Besprechungen“ findet der Leser dank wohlüberlegter Auswahl eine Fülle des Wissenswerten auf engem Raum beieinander. — Der Band hat die Höhe seiner Vorgänger voll und ganz gehalten.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Schischkoff, Georgi, Die gesteuerte Vermassung. Ein sozialphilosophischer Beitrag zur Zeitkritik. gr. 8^o (256 S.) Meisenheim 1964, Hain. 19.60 DM. — In der gesteuerten Vermassung sieht Sch. eine der größten Gefahren unserer Zeit. Die gesteuerte Vermassung ist zu unterscheiden von der natürlich entstehenden Masse, in der der Einzelne untergeht; diese bedarf nur eines Zündstoffes, um zum Ausbruch unbewußter Kräfte und Leidenschaften zu gelangen. Durch die Steuerung werden diese Ausbrüche der Massenseele verhindert. Der Einzelne bleibt in der gesteuerten Masse erhalten, aber nivelliert, gleichgeschaltet. Die erste Quelle gesteuerter Vermassung war das „kommunistische Manifest“ (44). Heute sind es vor allem die modernen Massenmedien, die für abgestumpfte Menschen die öffentliche Meinung machen. Auch die akademische Bildung, die weithin nur noch Fachwissen vermittelt, feht nicht gegen diese Einflüsse. Selbst die Religion, die der Vermassung entgegenwirken sollte, ist ihr nicht entgangen; in diesem Zusammenhang wird auf Pilgerzüge, die im Stil des Tourismus organisiert werden, hingewiesen (57). Im Bereich der Kunst braucht „der ‚berufene‘ Kunstkritiker nicht viel Mühe, in unansprechende Bilder ... suggestive Gehalte hineinzu projizieren und Schlagworte dafür zu finden, die ihre Wirkung auf die schritthalten-wollende Masse nicht verfehlen“ (60). Schließlich werden die Steuerer der öffentlichen Meinung unvermerkt selbst von der „zermalmenden Maschinerie“ ergriffen. Eine der gefährlichsten Auswirkungen der Vermassung ist der „Verlust der Sprache“, die mehr und mehr auf die technischen und optischen Gegenstandsbereiche reduziert wird. Im Zusammenhang damit wird auf die Gefahr hingewiesen, daß das Fernsehen zu einer „automatisierten Lieferung von ‚Konsumgütern‘ für den Schautrieb und seine primitivsten Bedürfnisse“ ausartet (114). Die Philosophie sollte ein Gegengewicht gegen die Vermassung sein; aber sie hat als solches weithin versagt. Sie hat ihre Strahlungskraft verloren (125). Aus dem Philosophen ist der philosophiegeschichtliche Forscher geworden, bei dem der Kern der Persönlichkeit wenig an seinem Tun beteiligt ist (126). Die Philosophie steht heute abseits vom Schauplatz des Lebens (136). Ihre unverständliche Sprache trägt das Ihrige zu dieser Lebensfremdheit bei (ein Gedanke, der mehr betont zu werden verdiente!). Mit bloßen Warnrufen ist es heute nicht mehr getan, es bedarf des Mutes zum Engagement im sozialen oder gar im politischen Geschehen (136). Zum wenigsten sollten die Philosophen darauf hinarbeiten, daß Philosophie an den Oberschulen Pflichtfach werde. Eine andere verpaßte Gelegenheit, der Vermassung entgegenzuwirken, sieht Sch. in der tatsächlichen Entwicklung der Erwachsenenbildung, insbesondere der Volkshochschulen. Nach der Idee etwa Schelers hätte sie der echt menschlichen Bildung dienen sollen. In Wirklichkeit bietet sie bis zwei Drittel technische Kurse oder vorwiegend bloßes Unterhaltungswissen (182), die wirklich bildungsstrebige Schicht wird wenig angesprochen. Wo die Volkshochschule politische Bildung erstrebt, da fehlt oft die Voraussetzung: wahre Menschenbildung (200). Die Dozenten werden zu wenig anerkannt; auch wenn sie gute Pädagogen sind, haben sie auf die Programmgestaltung keinen Einfluß. — Das Ergebnis des ganzen Buches scheint zunächst ziemlich pessimistisch. Die gesteuerte Vermassung enthüllt sich als „geförderte innere Unfreiheit“: der Mensch wird fast nur noch gefördert als „das an Gütern unersättliche Wesen“ (237). Jedoch kann Heilung erwartet werden von der „unsichtbaren ‚Rebellion‘ Einzelner“ (247). „Pädagogen und verantwortliche Kulturpolitiker können ... auf den Positionen, die sie bekleiden — durch noch so bescheidenen, aber konsequenten Einsatz des eigenen Selbst — weitaus mehr bewirken, als sie selbst es glauben“ (251). — Die Ausführungen Sch.s verdienen, von allen ernstlich beherzigt zu werden, denen wahre Volksbildung ein Anliegen ist; gelegentliche Übertreibungen dürften dem keinen Eintrag tun. (So geht es wohl zu weit, *alle* nur der Unterhaltung dienenden Sendungen ausschließen zu wollen [vgl. 216]; es gibt auch ein berechtigtes Verlangen nach Entspannung; auch Verallgemeinerungen wie die, daß „der“ Staat die Vermassung fördere (242), sollte

man meiden.) Der Philosophieunterricht an den Schulen würde wohl nur dann der Vermassung entgegenwirken können, wenn er wirklich in dem von Sch. gewünschten Geist erteilt würde. Würde er aber im Geist (oder besser: Ungeist) des Positivismus oder eines alles zersetzenden Relativismus gegeben, so würde er die in ihn gesetzten Hoffnungen notwendig enttäuschen. Bedenklich scheint der Vorschlag, die Zeit für den Philosophieunterricht durch Kürzung des Religionsunterrichts zu gewinnen, da doch gerade ein guter Religionsunterricht mehr wie jeder andere Unterricht der persönlichen Besinnung und Vertiefung dienen kann.

J. de Vries S. J.

Reiner, Hans, Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts. 8^o (64 S.) Freiburg 1964, Alber. 4.20 DM. — R. will in dieser Schrift eine neue Begründung der Naturrechtslehre geben. Nach der alten Lehre der Philosophen ist es die praktische Vernunft, die uns die natürliche Ordnung des Rechts verstehen läßt. Diese Vernunft muß hier im Sinne Schelers als die Fähigkeit des Menschen betrachtet werden, sich in seinem Urteil dem Seienden gegenüber rein sachlich, d. h. frei von den Trieben, zu verhalten. Darum kann der Mensch im Sosein der Welt auch Werte und Unwerte entdecken, die er als schlechthin seinsollend bzw. nichtseinsollend empfindet. Diese Stellungnahme vollzieht sich gewöhnlich in einem Wertfühlen. Aber tritt dieses nicht doch wieder in Gegensatz zur Vernunft? R. meint, der Gegensatz bestehe nur zwischen der Vernunft und der begehrliehen Seelenkraft, nicht aber zwischen der Vernunft und dem thymoeidés Platons. Der Zorn stehe in einer positiven Beziehung zur stellungnehmenden Vernunft (23). So erscheint ihm der Zorn als der Akt, der die Verletzung der Rechtsordnung bewußt werden läßt. In Auseinandersetzung mit der aristotelischen Einteilung der Gerechtigkeit in zuteilende und ausgleichende Gerechtigkeit sucht R. sodann zu zeigen, daß noch eine dritte Grundform der Gerechtigkeit und des Rechtes anzunehmen ist, die er als das Recht auf den Urbesitz der Person bezeichnet (33). „Dieses Recht besteht in dem Anspruch eines jeden Menschen darauf, daß über das, was er ursprünglich von Natur zu eigen hat, er allein selbst zu verfügen hat“ (33). Insbesondere handelt es sich hier um das Recht des Menschen auf Leib und Leben. Als „weitere Inhalte des natürlichen Rechts“ werden sodann aufgewiesen: das Recht auf den guten Namen, das Eigentumsrecht, das Recht auf Arbeitslohn, das Recht auf Erfüllung eines freiwillig eingegangenen Vertrags. — R. bemerkt selbst (23), daß es auch eine „Wut“ gibt, „die uns blind macht“; kann diese aber vom echten Zorn anders unterschieden werden als dadurch, daß sie eben nicht der Vernunft entspricht? So wird aber die Entscheidung über Recht und Unrecht doch wieder der Vernunft zuerteilt. — Beachtung verdienen die Ausführungen R.s über die aristotelische Einteilung der Gerechtigkeit (28—33 58—60); Aristoteles macht ihre Vollständigkeit nicht einsichtig. Es ist aber auch zu bedenken, daß Thomas die Unterscheidung von iustitia commutativa und distributiva wesentlich darin sieht, daß erstere das Recht der Einzelperson gegenüber einer anderen Einzelperson (*privatae personae ad aliam*) betrifft, letztere das Recht der Person als eines Gliedes der Gemeinschaft gegenüber der Gemeinschaft (S. th. 2, 2 q. 61 a. 1); so dürfte eine vollständige Einteilung der iustitia particularis erreicht sein; der *Name* iustitia commutativa bezeichnet dann freilich nicht mehr das Wesentliche, sondern wird nur von dem „vorzüglichsten“ Anwendungsgebiet her genommen (2, 2 q. 61 a. 3).

J. de Vries S. J.

Judge, Edwin A., Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert. 8^o (79 S.) Wuppertal 1964, Brockhaus. 3.50 DM. — Diese Studie eines Forschers der antiken Geschichte, entstanden aus der „Tyndale New Testament Lecture“ der Universität Cambridge und ursprünglich auf Englisch veröffentlicht, will die soziale und politische Situation darstellen, in die hinein das Evangelium verkündet wurde, und so durch ein besseres Verständnis dafür, an welche Leser sich die neutestamentliche Botschaft richtete, auch zur Interpretation der neutestamentlichen Schriften selbst beitragen. Von dem theologischen Inhalt des Evangeliums wird dabei bewußt abstrahiert, wenn J. auch die Auffassung vertritt, daß es nicht als ein reines Produkt sozialer Kräfte betrachtet werden kann. — Verschiedene soziale Institutionen der

Antike (republikanische Staatsverfassung, die Gemeinschaft der Großfamilie, das Vereinigungsrecht der freiwilligen Verbindungen) werden unter der besonderen Rücksicht untersucht, wie sich die jungen christlichen Gemeinschaften in sie einfügten. Mit guten Gründen wird die These vertreten, daß die christlichen Gruppen sich nicht vorwiegend aus den unteren Schichten der Bevölkerung zusammensetzten, sondern der selbstbewußten sozialen Oberschicht der Städte entstammten. Die juristischen Verfahren gegen die Christen werden vorwiegend aus der Sicht der Verwaltungsbehörden dargestellt; aus den wechselnden Umständen soll eine sich wandelnde Einstellung der Christen gegenüber der heidnischen Obrigkeit erklärt werden. — Die anregend geschriebene Studie gibt einen lebendigen Einblick in die grundlegenden Gesellschaftsformen hellenistischer Gemeinwesen in frühchristlicher Zeit.

W. Kerber S. J.

Bollnow, Otto Friedr., Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung. 8^o (111 S.) Heidelberg 1964, Quelle und Meyer. 10.80 DM. — Die Arbeit ist eine fruchtbare Weiterentwicklung der Grundanliegen des bekannten Verf. (vgl. Anm. 3 des Vorworts). Einleitend umschreibt B. die „pädagogische Atmosphäre“ (p. A.) als „das Ganze der gefühlsmäßigen Bedingungen und menschlichen Haltungen, die zwischen dem Erzieher und dem Kind bestehen und die den Hintergrund für jedes einzelne erzieherische Verhalten abgeben“ (11). Im ersten Teil (18—43) entfaltet B. das unter p. A. Gemeinte aus der Perspektive des Kindes, in einem zweiten Teil (44—72) aus der des Erziehers. Für das Kind ist es die Geborgenheit, die unreflektiert zum Vertrauen auf die Mutter und durch diese hindurch auf die nähere Umwelt des Kindes wird. Wenn sich dann der „bergende Bereich von der Bindung an die erwachsenen Menschen“ löst, muß er vom Kind „selber gebaut werden“ (25). Eine vertiefende Analyse der Stimmungslage des Kindes (26—37) gibt weiteren Aufschluß über das mit der p. A. Umrissene. B. scheut sich auch nicht von den „kindlichen Tugenden“ (37—43), wie Dankbarkeit und Gehorsam, Liebe und Verehrung, zu sprechen, ohne sie als primitive Erwartungsvorstellungen des Erziehers erscheinen zu lassen. Der Beitrag des Erziehers in der Doppelseitigkeit solcher gefühlsmäßigen Beziehungen im Erziehungsvorgang nimmt dann wiederum seinen Ausgang vom Vertrauen zum Kind (44—51), erstreckt sich auf die „Tugenden des Erziehers“ (52—62), die erzieherische Liebe, die Geduld und die Hoffnung, um dann in den Grundhaltungen des reifen Erziehers (62—72), der Heiterkeit, dem Humor und der Güte, seine Krönung zu finden. In feiner Weise überzeugt B. den Leser auch von einer weiteren p. A., wie sie in den Feiern und Festen in der Schule und auch im Wandern (73—85) zu spüren ist. Das folgende Kapitel über Alfred Nitschke unterbaut sehr gut die Gedanken B.s. — Diese Arbeit wird für den Pädagogen wohl erst ganz fruchtbar, wenn er einerseits um weitere Analysen der p. A. weiß, die sich freilich weniger aus einer philosophisch-anthropologischen als aus einer sozialpsychologischen, erziehungspsychologischen und nicht zuletzt tiefenpsychologischen Methodik ergeben, andererseits Prinzipieneinsichten anerkennt, die erst den Zugang zum Wesen des Menschen eröffnen. Jedenfalls muß man B. dankbar sein, auf die gefühlsmäßigen Wechselbeziehungen zwischen dem Erzieher und dem Kind so deutlich hingewiesen und den Weg für weitere theoretische Erkenntnisse des Erziehungsgeschehens offengehalten zu haben.

F. Schliederer S. J.