

## Aufsätze und Bücher

### 1. Philosophische Gesamtdarstellungen und philosophische geistige Strömungen der Zeit.

#### Erkenntnislehre und Metaphysik. Religionsphilosophie

Brugger, W., Philosophisches Wörterbuch. kl. 8<sup>o</sup> (XLI u. 532 S.) Freiburg 1947, Herder. DM 20.50. — Das Wörterbuch sieht seine Aufgabe darin, „die philosophischen Begriffe, die in die abendländische Tradition eingegangen und im heutigen Philosophieren lebendig geblieben sind, in ihrem sachlichen Zusammenhang darzustellen“. Über 400 Artikel, denen ein Verzeichnis von mehr als 2000 Begriffsworten zugeordnet ist, werden dieser Aufgabe in einer glücklichen Verbindung von größtmöglicher Kürze mit bestmöglicher Klarheit ausgezeichnet gerecht. Den einzelnen Artikeln sind reiche Literaturangaben beigegeben, die ebenso der Begründung des Gesagten wie der Weiterweisung zu weiterer Vertiefung dienen. Ein bei aller Kürze reichhaltiger „Abriss der Geschichte der Philosophie“ gibt der Systematik das historische Gefüge bei und ermöglicht auch einen Ausblick in die östliche Welt. — Den Geist des Buches zeichnet treffend, was unter „Philosophie“ gesagt wird: „Zur verkürzten Wahrheit führt allein die ehrfürchtige und zugleich kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Überlieferung der Menschheit“ ... ohne „blindes Glauben an die Autorität der Großen“, ohne „starrs Übernehmen ihrer Formeln; vielmehr hat jede Zeit die ewigen Fragen neu zu stellen und neu zu beantworten“. Tatsächlich wird kaum einmal die erfrischende Lebendigkeit der philosophia dem perennis eines starren Dogmatismus geopfert. Wir sehen hierin besonders in zweifacher Hinsicht einen großen Vorzug: Einmal wird von den bis heute lebendigen Schulen systematischer Philosophie im christlichen Raum keine um ihrer selbst willen und der formalen Tradition wegen bevorzugt. Dabei zeigt die Behandlung wesentlicher Unterscheidungslehren, wie Individuationsprinzip, Unterscheidung von Wesenheit und Sein im Endlichen, Akt und Potenz u. a. m. unzweideutig, daß solche Freiheit der Liebe zur Sache entstammt und durchaus kein müder Eklektizismus ist. Als Beispiel für die Behutsamkeit des Abwägens bei letztlich klarer Stellungnahme sei der Artikel „Christliche Philosophie“ genannt. Zum anderen stellt sich diese Aufgeschlossenheit in der taktvollen Vorsicht dar, mit der die Begegnung mit nichtscholastischen Denkweisen unvoreingenommen vollzogen wird. Wir denken hier besonders an Artikel wie „Existenzphilosophie“ und „Relativitätstheorie“. — Der Offenheit im Sachlichen entspricht die lebensnahe Ausrichtung im Formalen: „Innerster Ausgangspunkt der Philosophie ist das menschliche Tun ... Von hier aus stellt sich die ganze Philosophie als eine bis zu den tiefsten Wurzeln hinabsteigende Auslegung des menschlichen Tuns dar.“ Das Bemühen der Philosophie gilt den „Ordnungen des Seienden, welche die Vernunft vorfindet“ und den „Ordnungen des Vollziehens, die sie setzt“. Auch das Wörterbuch will nicht einem Denken um seiner selbst willen dienen, sondern bedeutet Bemühen um den ganzen Menschen, um sein Sein, Denken und Handeln. So letzte Orientierung ist natürlich immer auch an die Persönlichkeit des Philosophen gebunden; deshalb wird man es nicht anders erwarten, als daß die einzelnen Artikel, abgesehen von dem ihnen sachlich vorgegebenen Charakter, der Eigenart ihrer Verfasser entsprechend bald mehr der kühleren Begrifflichkeit, bald mehr der lebendigen Auseinandersetzung dienen. Jedoch entbehrt jene nie der möglichen Lebensnähe, diese nicht der klaren Schärfe. — Wenn man dem Buche Wünsche mit auf den Weg geben soll: Beim einen und anderen Artikel einzelwissenschaftlicher Art wäre neuere und wesentlichere Literatur zu nennen. Im Philosophenverzeichnis erscheinen manchmal Vertreter von Schulen deren wirklich schöpferischen Gestalten zu sehr gleichgeordnet. Namen wie Dacqué, Minkowski, Pascual Jordan vermißt man, ob-

gleich ihre Werke in den Literaturangaben nicht übersehen sind. Ob nicht doch „Entropie“ auch außerhalb der Gottesbeweise in den Rahmen eines solchen Buches gehörte, wird mit Recht gefragt. „Holismus“ aber schiene uns auf jeden Fall zu den gesuchten Artikeln zu gehören. Auch das Problem der geschlossenen Naturkausalität scheint uns seiner eigentlichen Bedeutung nach nicht genügend gewürdigt.

Trapp.

Dyroff, Ad., Einleitung in die Philosophie. Hrsg. v. Wl. Szykarski. 8<sup>o</sup> (452 S.) Bonn 1948, Schwippert. DM 12.— In diesem aus dem Nachlaß herausgegebenen Werk führt D. von den geschichtlichen Lösungsversuchen her an die Hauptprobleme der Philosophie heran. Außer den erkenntnistheoretischen Grundfragen kommen vor allem die ontologischen Grundbegriffe des Seins, der Transzendentalien, des Einzelnen, der Substanz und der Ursache ausführlich zur Sprache. Dabei werden auch die Verbindungslinien zu Ethik und Ästhetik gezogen. Die geschichtliche Darlegung beruht auf einer meisterlichen Beherrschung des gesamten Stoffes und erweist sich als durchaus zuverlässig, obwohl auf Quellenangaben meist verzichtet wird. An die geschichtliche Darlegung knüpft D. seine eigenen Überlegungen an; sie sind durchaus selbständiger Art, nicht selten überraschend; auf eine eingehendere Begründung ist jedoch meist verzichtet, wohl mit Rücksicht auf den einführenden Charakter des Werkes. Freilich wird dadurch die Gedankenführung zuweilen etwas unruhig und sprunghaft. Man wird berücksichtigen müssen, daß nach D.s Absicht das Buch in der vorliegenden Form noch nicht zur Veröffentlichung bestimmt war; es war ihm leider nicht mehr vergönnt, die letzte Hand an das Werk anzulegen (432). Für den Anfänger ist das Buch wegen der Überfülle des gebotenen Stoffes weniger geeignet. Dankenswert ist die vom Herausgeber beigefügte Würdigung Dyroffs und seines Lebenswerkes (395—438). — Noch ausführlicher hat Wl. Szykarski Dyroffs Werdegang in einer in derselben Reihe „Deus et anima“ erschienenen anziehenden Lebensbeschreibung geschildert: Jugendgeschichte Adolf Dyroffs (2. Aufl., 240 S., gleicher Verlag. DM 6.—). Über die Jugendgeschichte hinaus bringt der dritte Teil „einige Streifzüge durch die Jahre der Reife und Vollendung“ (79—130). Es folgen eine Auswahl von Gedichten Dyroffs, einige Beilagen, die seine menschliche und wissenschaftliche Eigenart von verschiedenen Seiten beleuchten, und schließlich eine 18 Seiten füllende Bibliographie seiner Werke und Abhandlungen.

de Vries.

\* \* \*

Szykarski, Wl., Solowjew und Dostojewskij (Kl. Schriften aus der Sammlung „Deus et anima“ I, 2). 8<sup>o</sup> (72 S.) Bonn 1948, Schwippert. DM 2.— Das Heft stellt eine Erweiterung der Vorlesung dar, die der Verf. 1947 bei Antritt seiner Professur an der Bonner Universität hielt. Manche gleichlautenden Gedankengänge der beiden großen Russen Solowjew und Dostojewskij, die von 1873 bis zum Tode Dostojewskijs (1881) eng befreundet waren, warfen die Frage der gegenseitigen Abhängigkeit auf, die man bisher oft allzusehr zugunsten Dostojewskijs beantwortete. Doch wurden in der Fachliteratur auch schon starke Einflüsse Solowjews auf Dostojewskij nachgewiesen (vgl. D. Strémooukhoff, Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique, Paris 1935, 65 f., und die dort angeführten Autoren); ein solcher wird in der vorliegenden Arbeit bezüglich der „Legende vom Großinquisitor“ überzeugend belegt. Trotzdem darf man nicht vergessen, daß Dostojewskij auch schon vor seiner Bekanntschaft mit Solowjew ähnliche Gedanken vertritt, so im „Idiot“ (1868; Buch IV, Kap. 7) und in den „Teufeln“ (1871; Buch II, Abschn. I, Kap. 7), wo es heißt, die Römische Kirche habe das Schwert der Cäsaren ergriffen und sei der dritten Versuchung Christi zum Opfer gefallen. Weiter wird die Beantwortung der Frage dadurch erschwert, daß ähnliche Ideen von allen Slawophilen, denen Dostojewskij und Solowjew damals angehörten, eifrig disputiert wurden. — Im weiteren Verlauf der Schrift bespricht der Verf. die Hauptpunkte der theokratischen Weltanschauung Solowjews (Versöhnung von Ost und West, von Orthodoxie und Katholizismus auf dem einen Felsen Petri). Er dürfte damit großes Interesse finden. Wir können hinzufügen, daß ab Frühjahr 1949, eben-

falls unter Leitung von Sz., im Verlag Wewel (Krailing vor München), eine achtbändige Solowjew-Übersetzung erscheinen soll. Nachdem sich katholische Religionsphilosophen so eingehend mit Dostojewskij befaßt haben, obwohl er ein grimmer Gegner der Kirche war, werden sie dann die Möglichkeit haben, das Gedankengut Solowjews, der sein ganzes Leben für die Einheit der Kirche kämpfte und dabei selbst katholisch wurde, einer ähnlichen Analyse zu unterziehen.

Falk.

Wenzl, A., Die geistigen Strömungen unseres Jahrhunderts. 8<sup>o</sup> (80 S.) München 1948, Münchner Verlag. DM 4.80. — Der bekannte Münchner Philosoph will in dieser Schrift nicht eine ins einzelne gehende ausführliche Berichterstattung geben, sondern „eine Rechenschaftsablage über die Wege und Fehlwege, die der Geist in den letzten fünfzig Jahren gegangen ist“ (Vorwort). Es gelingt ihm in der Tat, gewisse Wesenszüge im deutschen Geistesleben dieser Zeit, die bei der Einzeldarstellung der so vielgestaltigen Entwicklung meist zurücktreten, überzeugend herauszuarbeiten. Die Vorkriegszeit kennzeichnet er durch ihren fortschritts- und vernunftgläubigen Optimismus. Die Tatsache, daß der technische Fortschritt vor allem der Wissenschaft vom Anorganischen, der Physik, zu verdanken war, gab dem Materialismus einen starken Auftrieb. Auch das Leben versuchte man aus dem Stoff allein zu erklären; wenn die Chemiker nur einmal die richtige Synthese fänden, meinte Häeckel, werde es schon bald zu krabbeln anfangen. Freilich hätte der technische Fortschritt den Materialismus nicht so fördern können, wenn ihm nicht bedenkliche Auflösungserscheinungen den Boden bereitet hätten: die Entchristlichung weiter Kreise und die Aushöhlung des echten Menschenbildes, wie sie etwa in der Psychoanalyse zutage trat. Die Nachkriegszeit führte unter dem Eindruck des Zusammenbruchs zur Absage an den Fortschrittsglauben in pessimistischer Untergangsstimmung, für die der gewaltige Erfolg von Spenglers Buch bezeichnend ist, zur Absage auch an den Vernunftglauben in einer irrationalistischen Neu-Romantik. Nichtsdestoweniger ging das geistige Leben weiter. Die Keime, die schon in der Vorkriegszeit vorhanden waren, entfalten sich. Nicht zuletzt helfen die Fortschritte der Naturwissenschaften den Materialismus überwinden. Die neue Physik löst den Materiebegriff des Materialismus auf, Drieschs Biologie begründet den Vitalismus neu, Gestalt-, Ganzheits- und Denkpsychologie zeigen die Überlegenheit des Seelischen und Geistigen. Philosophisch prägt sich die Wandlung in N. Hartmanns Lehre vom Stufenbau der Wirklichkeit aus. Freilich, daß damit noch keine letzte positive Lösung gegeben ist, offenbart die Unruhe des existenzialphilosophischen Ringens. Das „Dritte Reich“ ließ äußerlich eine kümmerliche, aus Biologismus und mißdeuteten Gedanken Nietzsches zusammengestellte Ideologie triumphieren. Im stillen ging das wirkliche geistige Leben weiter. In den Kapiteln „Rückblick und Ausblick“ und „Die Lage von heute“ versucht der Verf. eine Deutung dieser ganzen Entwicklung. Der Materialismus, auch der dialektische, der „Cäsarismus“ und die Existenzphilosophie, namentlich Sartres, erscheinen ihm als vergebliche Versuche, dem drohenden Nihilismus zu entgegen. In Wahrheit fordert die Überwindung der Kulturkrise, daß grundsätzlich anerkannte Werte wiedergewonnen werden. W. bezweifelt aber mit Recht, ob rein ideelle Werte wirkungskräftig genug sein können. Für die Rettung vor der Vernichtung kommt wohl für das Abendland nur ein Wiederverstehen des Christentums in Betracht (65). In diesem Zusammenhang bespricht W. auch Jaspers' neue Werke „Von der Wahrheit“ und „Der philosophische Glaube“. „Eine Rettung“, meint er, „wird eine solche Philosophie nicht werden, die von den überzeugten Gläubigen und Nichtgläubigen umgedeutet oder abgelehnt werden muß, bei den Lauen aber zum Relativismus führt“ (70). Ein Anhang behandelt die Wandlungen der Kunst im gleichen Zeitraum.

de Vries.

Bergson, H., Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. Übersetzt von Leonore Kottje, mit einer Einführung hrsg. von Fr. Kottje. gr. 8<sup>o</sup> (279 S.) Meisenheim am Glan 1948, Westkultur-Verlag. Brosch. DM 8.50; geb.

DM 10.— — Eine gute Übersetzung B.s letzten Werkes *La pensée et le mouvant* aus dem Jahre 1934, in dessen beiden ersten Kapiteln der angesehene und einflußreiche französische Philosoph die wesentlichen Gedanken seiner Philosophie zusammenfaßt, während die andern Kapitel Aufsätze und Vorträge aus früherer Zeit enthalten. B.s Bedeutung liegt in der Überwindung des materialistisch-mechanistischen Denkens und in der Begründung der antipositivistischen, aber auch antiintellektualistischen Intuitions- und Lebensphilosophie. Grundbegriff seiner Philosophie ist die *schöpferische Zeit* (*durée*), die in der Intuition, einer ursprünglichen, von der intellektuellen verschiedenen Erkenntnis, erfaßt wird. Wie erklärt sich B.s scharfe Ablehnung der Intelligenz, des Verstandes und Denkens? Was versteht er unter Denken? „Denken ist ein Notbehelf, wenn die Wahrnehmungsfähigkeit versagt. Und alles Raisonnement ist dazu da, die Lücken in der Wahrnehmung auszufüllen und ihre Reichweite zu vergrößern.“ Der Gedanke hat „nur seinen Wert durch die möglichen Wahrnehmungen, für die er eintritt“ (151). Die Wirklichkeit ist Bewegung; Dauer ist ein ununterbrochener Fluß; Unbeweglichkeit nur eine Abstraktion, „gleichsam eine Momentaufnahme unseres Geistes“. Wie der Verstand das Ding auffaßt, so ist es nur ein Querschnitt, ein festgehaltener Stillstand im Fluß des Werdens, den unser Geist als Ersatz für das Ganze nimmt. Den Inhalt der Allgemeinbegriffe schaffen wir, indem wir aus verschiedenen wechselnden Dingen einen gemeinsamen Aspekt abstrahieren, der sich nicht verändert, oder der zum mindesten unserem Handeln eine unveränderliche Handhabe bietet. Die Beständigkeit unserer Haltung, die Gleichheit unserer eventuellen oder virtuellen Reaktion gegenüber der Vielfalt und der Veränderlichkeit der vorgestellten Gegenstände, das vor allem kennzeichnet und umreißt die Allgemeinheit eines Begriffs. — Für B. existiert also die Frage nicht, ob und wie in ein und demselben Ding absolut (und physisch bzw. moralisch) *notwendige* und *unveränderliche* sowie (in verschiedenem Sinn) *zufällige* und *veränderliche* Sachverhalte sind, was diese genau sind, welches ihre Beziehung zueinander und zu ihrem Subjekt, wie das Subjekt selbst konstituiert ist, in welchem Sinn es statisch und in welchem es dynamisch ist, welche Beziehung zwischen Statik und Dynamik besteht usw. B. hat schon recht darin, daß allem Werden und aller Entwicklung ein nach Vollendung strebendes, sinnvoll-final ordnendes und regulierendes inneres Prinzip zugrunde liegt. Dieses Prinzip ist aber nicht die Zeit (Dauer). Wohl aber ist der innere Grund der Zeit, des Werdens, Sichänderns und -entwickelns, die wirkliche Substanz der Dinge, aktiv und schöpferisch-regulativ, immer aber auch passiv. So sehr B. auch in geistvoller, künstlerischer Form den Gedanken variiert, daß nur die reine, sich selbst genügende Veränderung existiere, die nicht geknüpft sei an eine Sache, die sich verändert, so spricht er andererseits unvermeidlicherweise ungezählt oft von der Veränderung, Bewegung und dem schöpferischen Auftrieb der *Dinge*. Auch bei ihm handelt es sich um die uralte und jederzeit bedeutsame metaphysisch-erkenntnistheoretische Grundfrage nach dem inneren Aufbau der Dinge und nach dem Zusammenwirken von Verstand und Sinnesfähigkeit bei der Erkenntnis der Dinge. An diese Frage trat er von Spencer herkommend heran, aber ohne die Lösung zu kennen, die in der Scholastik besonders Thomas von Aquin und Duns Scotus gegeben hatten. — Ungefähr gleichzeitig mit der deutschen Übersetzung des letzten Werkes B.s erschien im PhJb 58 (1948) 179–210 der Aufsatz seines berühmten — wohl des angesehensten — Schülers: J. Maritain, *Bergsons Metaphysik und Moral*. Er ist entnommen dem Buche: *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale*, Paris 1947, und von G. Siegmund übersetzt. Dieser Aufsatz führt kritisch-selbständig, viel tiefer, zuverlässiger und philosophisch aufschlußreicher in B.s Philosophie ein als die Einführung, die F. Kottje der deutschen Übersetzung mitgegeben hat. Das Fundament der B.schen Metaphysik ist für die Behandlung der tiefsten religiösen und moralischen Fragen nicht ausreichend, weil sein Seins- und Erkenntnisbegriff schließlich ein radikal empiristischer ist, der das Wesen des Seienden und des Verstandes verfehlt.

Nink.

De Waelhens, A., Heidegger et Sartre: Deucalion 1 (1946) 13-37. — Die Arbeit untersucht Übereinstimmung und Unterschied der beiden Philosophien. Sartre kennt „Sein und Zeit“ und ist weitgehend davon beeinflusst. Aber einige Untersuchungen sind ihm eigen, besonders die Phänomenologie der Leib-erfahrung und des Seins-für-Andere, sowie die existenzielle Psychoanalyse. Tiefer greift jedoch ein Unterschied in der Auffassung des Daseins selbst. Für Heidegger ist es schöpferischer, wenn auch zur Nichtigkeit verurteilter Entwurf von Möglichkeiten. Die Sinnlosigkeit dieses Entwerfens kann aber durch die vorläufige Sinnsetzung des Besorgens immer wieder verdeckt werden. Daher die Betonung des Todes und der Unterschied zwischen eigentlicher und un-eigentlicher Existenz. Für Sartre ist Sein das Sein des Stoffes. Darum ist die Gegenwart die erste Ekstase. Die Wahrnehmung ist rein sinnlich; und die Massivität des Ansich, auf das Fürsich keinen Einfluß hat, und besonders des menschlichen Leibes in seiner Leiblichkeit, erzeugt keine Angst, sondern flößt Ekel ein, den zu übersehen oder zu verdecken keine Gefahr besteht. — Die Analyse zeugt von einer gründlichen Kenntnis beider Philosophen, wie dies ja von dem Verf. des Werkes „La Philosophie de M. Heidegger“ (vgl. Schol 19 [1944] 94-97) zu erwarten war. Vielleicht ließe sich das gleiche auch so kurz ausdrücken: Bei Heidegger ist das Sein stark lebensphilosophisch verstanden und verrät den Einfluß Dilthey's, so in der Rolle der Befindlichkeit. Bei Sartre stehen sich in cartesianischer Weise das stofflich-mechanische Sein und ein konstruierender Verstand schroff gegenüber. Daraus ergibt sich die übertriebene Rolle der Freiheit und die rationalistische Leugnung der eigent-lichen geistigen Werte und Wirklichkeiten. Grundeinstellungen der deutschen und französischen Philosophie haben sich in diesen Unterschieden einen Aus-druck gegeben. Brunner.

\* \* \*

Petrus Hispanus, Summulae logicae, quas e codice manu scripto Reg. Lat. 1205 edidit I. M. Bochenski O. P. 8<sup>o</sup> (XXIV u. 144 S.) Turin 1947, Marietti. — Die Summulae des Petrus Hispanus (Johannes XXI.) waren bekanntlich bis ins 17. Jahrhundert das meistgebrauchte Handbuch der scholastischen Logik, das wegen seiner knappen, begrifflich scharfen und doch leicht verständlichen Fassung außerordentlich geschätzt und immer wieder neu gedruckt wurde. Seit dem 17. Jahrhundert ist aber keine Neuausgabe mehr zu verzeichnen, abgesehen von einem in allerjüngster Zeit (1945) durch J. P. Mullally in Notre Dame (Indiana) herausgegebenen Teildruck, in dem der Text nach zwei Wiegendruckten gestaltet ist. Die Druckausgaben sind aber, wie B. an einem Beispiel zeigt, gegenüber den ältesten Handschriften vielfach überarbeitet und z. T. durch nicht zu den Summulae gehörige Abhandlungen, wie den Tractatus de exponi-bilibus, erweitert. B. wollte keine eigentlich kritische Ausgabe schaffen, bietet vielmehr den Text im wesentlichen nach der dem 13. Jahrhundert entstammen-den Vatikanischen Handschrift Reg. Lat. 1205, mit Vergleichung einiger anderer Handschriften und der ältesten Drucke; in der Schreibweise folgt er dem heutigen Gebrauch. — Wenn wir auch nicht glauben, daß die Summulae heute noch als Schulbuch hinreichen können, so ist die sorgfältige Ausgabe doch mit Rücksicht auf die geschichtliche Erforschung der scholastischen Logik sehr zu begrüßen. Diese geschichtliche Forschung müßte zeigen, wie weit die auch von mir schon gelegentlich geäußerte Vermutung B.s richtig ist, daß die neuere scholastische Logik vielfach durch die Logik von Port Royal beeinflusst ist, und zwar nicht zu ihrem Vorteil. — Ein Druckfehler: S. XXII, Zeile 6 soll es wohl statt 1253 heißen: 1323. de Vries.

Grégoire, F., Condition, conditionné, inconditionné: RevPhilLouv 46 (1948) 5-41. — G. analysiert nicht nur die genannten Begriffe, sondern stellt auch die zugehörigen Axiome auf. Seine Methode ist hypothetisch-deduktiv, d. h. er gebraucht diese Begriffe als einstweilen negativ-mögliche Hypothesen: die Axiome sind objektiv notwendig, soweit die ersten Begriffe objektiv möglich sind. — Wichtig ist die Unterscheidung der „zureichenden“ und der „notwendigen“ Bedingung. Eine Bedingung ist nach G. zureichend, wenn sie — für sich allein oder unter Voraussetzung von anderen Bedingungen — das Bedingte

notwendig zur Folge hat. Notwendig aber nennt er eine Bedingung dann, wenn ohne sie das Bedingte nicht möglich ist. Die notwendige Bedingung macht das Bedingte (unter irgendeiner Rücksicht) möglich, die zureichende Bedingung macht das Bedingte notwendig. Gleichwohl räumt G. ein, daß man unter zureichender Bedingung auch die Gesamtheit aller notwendigen Bedingungen, auch ohne notwendige Folge des Bedingten, verstehen könne. Er selbst will jedoch die zureichende Bedingung, soweit er nichts hinzufügt, immer als notwendigmachende Bedingung verstanden wissen. Die notwendige Bedingung läßt sich dann definitorisch auf die zureichende Bedingung zurückführen: „A ist notwendige Bedingung von B“ ist gleichwertig mit „Non-A ist zureichende Bedingung für Non-B“. — Auf die Frage, ob jede notwendige Bedingung auch eine zureichende Bedingung sei, antwortet G.: die absolut einzige Bedingung oder die Gesamtheit aller notwendigen Bedingungen ist auch eine zureichende Bedingung; die bloß partielle notwendige Bedingung ist nur dann zureichend, wenn die anderen Bedingungen schon erfüllt sind. Das stimmt jedoch nur, wenn die zureichende Bedingung im zweiten Sinn verstanden wird, den G. für gewöhnlich ausschließt. — Wir können hier nicht die ganze Axiomentafel verfolgen, bei der G. besonders die Frage nach dem analytischen oder synthetischen Charakter a priori der Axiome stellt. Sehr gut wird dabei im Anschluß an A. Mansion gezeigt, wie auch die analytischen Urteile in gewissem Sinne synthetisch sind, allerdings nicht bezüglich der Prädikate, sondern bezüglich der Kopula, sofern die Identität von Subjekt und Prädikat im analytischen Urteil als notwendig behauptet wird. — Besser würde man die Unmittelbarkeit der Evidenz, und zwar so, daß eine Demonstration unmöglich ist, nicht in die Definition der analytischen und synthetischen Urteile a priori aufnehmen, sondern beide in mittelbar und unmittelbar evidente (von derselben Art ableitbare und unableitbare) einteilen. — Unter den Axiomen spielt eine besondere Rolle das Prinzip der Existenz: Jede Wirklichkeit leitet sich von einem Prinzip der Existenz her; oder: Für jedes Seiende gibt es etwas, warum es eher existiert als nicht existiert. Eine rein analytische Ableitung scheint unmöglich zu sein. Sie muß nach G. zumindest auch auf das existentielle Element des Verstandesdynamismus zurückgreifen. Die Diskussion dieses Prinzips wäre wohl noch fruchtbarer geworden, wenn G. eingearbeitet hätte, daß das Existierende (auch das Kontingente), sofern es existiert, eine (nicht bloß analytische) Notwendigkeit besagt. Im Notwendigen aber liegt, wie G selbst anmerkt, immer ein Begründungsverhältnis beschlossen. — In einem Anhang zeigt G. mit guten Gründen gegen van Steenberghen, daß der Begriff des „Durch-sich-existierens“ positiver Natur ist. Brugger.

Pieper, J., Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. 80 (146 S.) München 1947, Kösel. — In seiner bekannten meisterhaften Weise erschließt P. dem modernen Leser das Verständnis für die thomistische Lehre von der Wahrheit der Dinge. Diese Wahrheit besagt zunächst die Abhängigkeit der Dinge von den göttlichen Ideen, dann ihre Hinordnung auf den Geist des Menschen. Für die Anthropologie ergibt sich daraus, daß der Mensch durch seinen Geist auf die Gesamtheit alles Seienden hingelenkt ist. In einer langen Anmerkung (129—133) zeigt P. trefflich die Überlegenheit der thomistischen Lehre über die im Grunde doch biologische Auffassung Gehlens von der „Welftoffenheit“ des Menschen, durch die dessen Mangel an natürlicher Einpassung in die Umwelt ausgeglichen werde. — Auch für den Kenner der scholastischen Philosophie wertvoll sind die geschichtlichen Darlegungen. In der neueren Philosophie seit Bacon wird die überlieferte Lehre von der Seinswahrheit entweder ganz abgelehnt oder, wie bei Baumgarten und Wolff, so entleert, daß Kant sie mit Recht als kümmerliche Tautologie bezeichnen konnte. Nach Wolff ist die transzendente Wahrheit nur mehr „die Ordnung in dem, was den Seienden zukommt“. P. zeigt, daß dieser oberflächliche Begriff nicht, wie man wohl gemeint hat, auf Suarez zurückgeht, der an der Auffassung der Hochscholastik festhält (73—75), auch nicht auf die von M. Wundt erforschte protestantische Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, vielmehr darauf, daß Wolff von der Begriffsbestimmung des Goclenius („Veritas metaphysica: con-

formitas rei cum mente divina et sua natura“) nur den zweiten Teil beibehalten habe (79). In diesem zweiten Teil der Definition wirke die Äußerung des heiligen Augustinus nach: „Verum mihi videtur id quod est“, die ja auch von Thomas — freilich als unzureichend — erwähnt wird und bei andern Scholastikern noch mehr Beachtung fand. — Wichtig sind auch die Bemerkungen über den irreführenden Einfluß der Darstellung Prantls (31 f., 113 f.) de Vries.

Roig Gironella, J., S. J., *Investigaciones metafísicas*. kl. 8<sup>o</sup> (248 S.) Barcelona 1948, Atlantida. Pes. 25.— Das Buch enthält vier Einzelabhandlungen. Die erste (7—75) ist der Frage nach dem analytischen oder synthetischen Charakter des metaphysischen Kausalitätsprinzips gewidmet. Die zweite (77—123) gilt dem Problem der Finalität; einerseits gegen die materialistische Leugnung aller Zielstrebigkeit, andererseits gegen Bergsons Annahme einer nur unbewußten Finalität zeigt der Verf. überzeugend die Tatsache einer Zielordnung in der Welt, die letztlich nur durch einen überweltlichen zielsetzenden Geist begreiflich gemacht werden kann. Die dritte Abhandlung (125—216) hat die metaphysische Synthese des Suarez zum Gegenstand, die vierte (219—244) die „Philosophie der Liebe“ bei der hl. Katharina von Siena. — Näher eingegangen sei hier auf die erste und dritte Abhandlung. Was das Kausalitätsprinzip bzw. den Satz vom zureichenden Grund angeht, gibt R. zu, daß in ihnen das Prädikat nicht durch Analyse des Subjekts gewonnen werden kann, solange als Subjekt nur der unentfaltete Begriff des Seienden bzw. kontingent Seienden genommen wird. Werde aber der Begriff des Seienden durch seine transzendentalen Eigenschaften ergänzt, dann ergebe sich aus dem Seienden als dem ontologisch Wahren analytisch der Satz vom zureichenden Grund und aus diesem das Kausalitätsprinzip. — Das erinnert an die Versuche Fuetschers und anderer, das Kausalitätsprinzip aus der „Begreifbarkeit“ des Seienden abzuleiten; freilich hat schon Fuetscher selbst angedeutet, daß eher die Abhängigkeit des Kontingenten von einer Ursache Grund (auch Erkenntnisgrund) seiner Begreifbarkeit (in diesem besonderen Sinn) ist als umgekehrt die Begreifbarkeit Grund seiner Abhängigkeit von der Ursache. Doch wie dem auch sei, jedenfalls scheint uns die ontologische Wahrheit, wenn sich aus ihr der Satz vom Grund analytisch ergeben soll, in einem volleren Sinn verstanden werden zu müssen als bei R. Würde sie nichts anderes besagen als die rein gedankliche Beziehung der Denkbarkeit des Seienden durch unseren Verstand (58), so ist damit der Satz vom Grund schwerlich analytisch gegeben. Jedenfalls aber bleibt die Schwierigkeit, daß die Sätze, in denen die transzendentalen Wesenseigenschaften vom Seienden ausgesagt werden, selbst wieder Erweiterungsurteile sind: *verum et bonum addunt aliquid super ens, non rem, sed rationem*, sagt Thomas mit Recht. Das, was aber die tiefer gefaßte ontologische Wahrheit zum Seienden hinzufügt, ist in der Erfahrung nicht gegeben. So bleibt also auf jeden Fall die Notwendigkeit der „*Synthesis a priori*“. Wer sie dadurch vermeiden will, daß er den Begriff des Seienden von vornherein in der erst durch die Synthesen des Verstandes zu erreichenden Fülle versteht, verschließt sich die Möglichkeit, diesen Begriff auf die Erfahrungswirklichkeit anzuwenden, in der das Seiende nun einmal in dieser Fülle nicht unmittelbar gegeben ist. Das ist ja auch der Grund, warum wir zuerst den unentfalteten Begriff bilden müssen (vgl. S. th. 1 q. 85 a. 5). Wenn wir überhaupt je die Erfahrungsgrenzen überschreiten wollen, muß einmal ursprünglich die Bewegung vom Erfahrungsgegebenen (dem Subjekt) zum Nichtgegebenen (dem Prädikat) vollzogen werden, und das heißt eben die „*Synthesis a priori*“; eine bloße Analyse des Erfahrungsgegebenen führt nicht über die Erfahrung hinaus. — Die dritte Abhandlung will gegenüber dem oft wiederholten Vorwurf bloßen Eklektizismus die innere Einheit des suarezianischen Systems zeigen. Mit Recht weist R. schon auf den geschlossenen Aufbau der *Disputationes metaphysicae* hin. Wichtiger ist freilich der innere gedankliche Zusammenhalt des Lehrgebäudes. R. will dessen Wurzel schon in der Fassung des *Ens*-Begriffs bei Suarez sehen. Während im Thomismus von vornherein die Zweiheit in diesem Begriff betont wird (*ens est id, cuius actus est esse*), geht Suarez von dem existierenden Einzelding aus und gewinnt durch Absehen vom Dasein den Begriff des *ens nominaliter sumptum* als *des id, quod*

habet essentiam realem (= quae ex se apta est esse). R. meint, schon weil dieser Begriff durch bloße Abstraktion vom konkret Existierenden gewonnen werde, ergebe sich für Suarez, daß der Unterschied zwischen Wesen (Potenz) und Dasein (Akt) kein realer sei. Das scheint uns nicht ganz überzeugend; wir können z. B. auch vom wirklich Denkenden (actu intelligens) den Begriff des Denkfähigen (potens intelligere) durch Abstraktion gewinnen, ohne daß wir darum schon sagen müßten, zwischen Denkfähigkeit und Denkakt bestehe kein realer Unterschied. Man kann vielleicht bezweifeln, ob überhaupt ein bloßer Begriff schon das Baugesetz eines philosophischen Systems abgeben kann; entscheidend werden eher gewisse Grund-Sätze sein, wie im Thomismus die Sätze über das Verhältnis von Akt und Potenz. — Sehr beherzigenswert sind die Ausführungen des Verf. über die Bedingungen einer fruchtbaren Auseinandersetzung innerhalb der scholastischen Schulen. Es hilft nichts, wenn man die ändern, ohne sich um ein wirkliches Verständnis ihres Standpunktes zu bemühen, nur von den eigenen Auffassungen her aburteilt, sondern man muß auf die gemeinsamen Voraussetzungen zurückgehen und von da zu dem Punkt fortschreiten, wo die Meinungsverschiedenheit ihre Wurzel hat. de Vries.

Wenzl, A., Philosophie der Freiheit I. 8<sup>o</sup> (VIII u. 256 S.) München-Pasing 1947, Filser. — Das Werk sucht von der in allen Seinsbereichen anzunehmenden Freiheit her die Gesamtwirklichkeit zu deuten. Freiheit ist zunächst als Willensfreiheit im eigenen Erleben gegeben. Aber einen gewissen Spielraum der Wirkensmöglichkeiten scheint man sogar schon im Anorganischen mit Recht annehmen zu können; denn wenn es sich auch nicht streng beweisen läßt, daß die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation nicht bloß unsern Beobachtungsbedingungen, sondern dem realen Geschehen selber zuzuschreiben ist, so spricht doch, meint W., vieles dafür. So wäre auch die Lenkung der energetischen Vorgänge im Organismus durch die Entelechie erklärbar, ohne daß die Gesetze der anorganischen Welt durchbrochen würden: die Entelechie wählt innerhalb des von den Naturgesetzen freigelassenen Spielraums die an sich weniger wahrscheinlichen, aber für das Leben günstigeren Möglichkeiten aus. Ebenso scheint es im Bereich des sinnlichen Lebens Vorstufen der Freiheit zu geben; ansprechende Beispiele dafür sind die Bewegungen der Stubenfliege, das Spielen der Tiere. Der tiefere Grund für die Annahme der Freiheit ist für W. die Überzeugung, daß da, wo es nur strenge Notwendigkeit gibt, keinerlei Aktivität, sondern nur ein rein passives Geschehen vorliegt; derartiges „totes“ Sein scheint ihm aber eher als Nichtsein gelten zu müssen. Wenn aber allem Sein Freiheit zukommt, so setzt das voraus, daß alles Seiende seinem innern Wesen nach Wille und in diesem Sinn seelenhaft ist. Dabei geht den schon weithin geformten und fixierten Gestalten der Erfahrungswelt ein noch ganz unbestimmtes Feld von Möglichkeiten voraus, dem W. den alten Namen „erste Materie“ gibt. Diese Urmaterie ist der noch unerfüllte Wille der Schöpfung (122), die „Naturseele“, die der Pantheismus als „die Natur“ fälschlich zu vergotten pflegt (219). Zur Naturseele gehört als eine Seite die Vorstellung des Raumes (220). Das Räumliche ist nicht schlechthin real, aber es ist auch nicht bloß unsere Vorstellung, sondern die überindividuell gültige Vorstellung oder Erscheinung des Materiewillens. So sollen Realismus und Idealismus zu einer höheren Einheit verbunden werden. Indem die Urmaterie ihre Möglichkeiten verwirklicht, entsteht zuerst die „zweite Materie“; sie ist ebenfalls noch ein Kontinuum, die „Weltfläche“, aber bereits geprägtes, in mathematischer Sprache: „gekrümmtes“ Kontinuum; dieser Stufe gehören die „Urgestalten“ der Lebewesen (Dacqué) an; das Endziel dieser „Urschöpfung“ ist der Mensch (226). Da der Mensch die Freiheitsprobe nicht besteht und sich in trotzigem Willen der Verselbständigung gegen Gott erhebt, kommt es dann auch auf den niederen Seinsstufen zum Abfall in eigenwilliger Verselbständigung, zum Kampf ums Dasein im Bereich der Lebewesen, zur Bildung der „dritten Materie“, der Korpuskeln, im anorganischen Bereich (227). Durch diese kühne Kosmogonie will W. zugleich alles Übel im Menschenleben und in der Natur auf einen Mißbrauch der Freiheit zurückführen (203) und so das uralte Theodizee-Problem lösen. Freilich gesteht er, daß dies alles ein zwar nicht unbegründetes, aber doch auch nicht beweis-

bares „Bekenntnis“ darstellt (209). — Gegenüber so kühnen Spekulationen drängen sich allerdings verschiedene Fragen auf: Wenn alles Seiende im Grunde seelischer Art ist, wird dann nicht der Stufenbau der Naturreiche, den W. annimmt (182 ff.), doch wieder auf ein Einerlei zurückführt? Wenn das Räumlich-Körperliche nur Vorstellung der Naturseele ist, wäre dann nicht die „Seele“ eher ein reiner Geist zu nennen? (Diesen Einwand erwähnt W. S. 128 selbst.) Und wie soll man sich dann die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele (144 ff.) denken? Die Hauptfrage ist aber die nach der Freiheit im untergeistigen Bereich. Freie Entscheidung zwischen mehreren Möglichkeiten scheint nur denkbar zu sein als bewußte Wahl zwischen erkannten Möglichkeiten; sonst wäre das Geschehen völlig unbegründet; kann man aber der Materie im Ernst eine bewußte Wahl zuschreiben? Die Leugnung dieser Möglichkeit scheint uns noch nicht gleichbedeutend zu sein mit der Leugnung aller Aktivität. — Es wäre aber schade, wenn wegen dieser und ähnlicher Bedenken so manche trefflichen Ausführungen und Bemerkungen des kenntnisreichen Werkes übersehen würden. Wir weisen nur hin auf die geistvolle Erklärung des Alterns und Sterbens (117 ff.), auf die anregenden Fragestellungen bezüglich des Sinnes des organischen Lebens (121 ff.), auf die entschiedene Verteidigung des Geistes gegenüber allen Formen des Biologismus (159—169), auf die immer wieder durchdringende teleologische Weltbetrachtung, auf das Bekenntnis zum persönlichen Schöpfergott (217 ff.).  
de Vries.

Duméry, H., *De l'athéisme contemporain*: *NouvRevTh* 71 (1949) 367-374. — Der Verf. gibt einen kurzen, aber treffenden Überblick über die Hauptformen des zeitgenössischen Atheismus vor allem in Frankreich, verbunden mit wertvollen Hinweisen für deren Überwindung. Der Atheismus von heute leugnet nicht die Existenz Gottes, sondern seine Möglichkeit. Er spart sich damit jede Auseinandersetzung über die Argumente für die Existenz Gottes. Im einzelnen unterscheidet der Verf. einen psychologischen Atheismus (Typ Le Dantec), dem die Gottesfrage vollkommen gleichgültig ist, einen idealistischen (Typ Brunschvicg) oder ästhetischen Atheismus (Typ Valéry), der es sich am indefiniten Fortschritt des Denkens genug sein läßt, den „absurdistischen“ Atheismus (Typ Camus), der sich in der pathetischen Behauptung der absoluten Sinnlosigkeit gefällt, den existentialistischen Atheismus (Typ Sartre), nach dem die Idee Gottes nur der unmögliche Traum des Menschen ist, die Reflexion (das Für-sich) und das Sein (das An-sich) in eins fallen zu lassen, und endlich den humanistischen Atheismus, sei es in der soziologischen (Typ Marx), der laizistischen (Typ Jaurès), der dogmatischen (Typ Feuerbach oder Gabriel Séailles) oder moralischen Form (Typ Nietzsche oder Polin), die alle in der Transzendenz Gottes eine Bedrohung des Menschen sehen. All diesen Formen des Atheismus gegenüber, von denen er den humanistischen Atheismus am ausführlichsten behandelt, zeigt der Verf., daß sie entweder die wahre Gottesidee mißkennen oder sich selbst widersprechen, indem sie die eigenen Forderungen nicht erfüllen. Der Atheist kann ein verborgener Theist sein, wenn er sich gegen eine Karikatur des Absoluten wendet. Soweit es sich aber um wahren Atheismus handelt, hat er ein schlechtes Gewissen. Er weigert sich, den ersten Schritt zu tun, weil er den letzten Schritt (die praktische Anerkennung Gottes) nicht tun will. Die innerste Tendenz des Atheismus ist der Antitheismus. Brugger.

Hirt, P., *Das Wesen der Liebe* (XVI u. 246 S.) Immensee 1943, *Calendaria*. (Philos. Dissertation, Freiburg-Schweiz.) — Von Platon bis heute ist Liebe ein bevorzugter Gegenstand philosophischer Ergründung. Längst ist anerkannt, daß sie nicht allein in psychologischer, sondern auch in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Hinsicht ein hochbedeutsamer Begriff ist. Erwartungsvoll greift man darum zu der hier gebotenen metaphysischen Wesenserschließung der Liebe. Um es gleich zu sagen, das Buch bringt keine Enttäuschung, wenngleich es auch nicht über den Stand der seitherigen Forschung hinausführt. Die Lehre des hl. Thomas von Aquin ist Grundlage der ganzen Arbeit, und teilweise ist auch die neuere Forschung berücksichtigt. In drei gehaltvollen Teilen werden untersucht: 1. Wesen und Formen der Liebe, 2. ihre Ursachen, 3. Sein

und Aufgabe der Liebe in der Schöpfung. Die Liebe selbst wird bestimmt „als eine auf die schlichte Erfassung eines Guten hin erfolgende Umbildung und damit Anpassung des Strebevermögens an das als erstrebens- und darum liebenswert wahrgenommene Gut“ (26 f.). „Das Gute ist das Sein selbst in seiner Wesenseigenschaft, durch Selbstmitteilung anderem neutralen Seienden die mangelnde zugehörige Vollkommenheit zu verschaffen“ (39). Liebe besteht in der Vereinigung zweier Seinsträger, eines Subjekts, das Liebesträger ist, und eines Objekts, das Wertträger ist. Subjekt der Liebe ist der Wille. Die Liebe ist Eins-, Ziel- und Ganzheitsbewegung; aus Liebe streben die Einzeldinge und das Weltall im ganzen nach vollkommener Einheit; das All ist ein Liebeszusammenhang. Zu unterscheiden sind: 1. die natürliche Liebe zum Sein und zur Einheit des Seienden als die grundlegende Form der Liebe, die in jedem Seienden sich findet, 2. die sinnliche und 3. die geistige Liebe. Ursprungsgrund der Liebe im Subjekt ist die menschliche Natur, ihre unbegrenzte Hingabefähigkeit an das Gute, ihre Anlage und Spannweite zum Unendlichen hin. Objektiv gründet Liebe in der Ähnlichkeit der Menschennatur, die in verschiedenen Formen auftritt und dadurch in verschiedener Weise Willens- und Wirkeinheit zur Folge haben kann. Letzter Ursprungsgrund des Liebeszusammenhangs der Welt ist die göttliche Liebe, letztes Ziel die Rückkehr aller Dinge zu Gott durch Liebe. — Den Resultaten des Buches stimmen wir im wesentlichen zu. Sein eigentliches Thema jedoch, die metaphysische Wesenserschließung der Liebe, scheint uns einer Ergänzung und zwar einer tieferen Grundlegung und systematischen Durchführung zu bedürfen. Metaphysische Liebeserschließung kann nur im Zusammenhang metaphysischer Seinserschließung erfolgen. Es ist also der logisch ursprüngliche Sinn der Liebe und ihr innerer Zusammenhang mit den transzendentalen Seinsattributen der Einheit, Sinnhaftigkeit und werthhaften Zielbestimmtheit zu bestimmen. Um der Lösung dieser Aufgabe näherzukommen, kann zwar der Sprachgebrauch eine wertvolle Hilfe sein; die Begriffe selber jedoch lassen sich nur im geordneten Rückgang vom Seienden zu seinen konstitutiven Prinzipien und zwar einer tieferen Ordnung herausstellen. Um den Weg kurz anzudeuten. Finale Hinordnung zum Wert schließt Liebe ein. Sowohl das Seiende wie auch seine konstitutiven Gründe sind aber wesensmäßig final auf ihren Akt bzw. ihre Form als werthhaftes Ziel hingeeordnet; werthhafte Zielbestimmtheit ist eine Eigentümlichkeit des Aktes und der Form. In jeder Hinsicht also, in der beim Seienden und seinen konstitutiven Prinzipien von Hinordnung zu Akt und Form die Rede ist, darum auch in jedem Potenz-Akt- und Materie-Form-Verhältnis, ist zugleich von liebender Hinordnung die Rede. Die Finalität setzt aber ihrerseits Sinnhaftigkeit und Einheit voraus. Liebe kann mithin in geordneter Weise nur in innerem Zusammenhang mit den Seinskonstitutionsgründen und ihrer Beziehung zum Seienden selber, in innerem Zusammenhang mit den Eigentümlichkeiten des Seienden und seiner Konstitutionsgründe bestimmt werden. Der logisch ursprüngliche Sinn von Liebe ist beschlossen in der Naturliebe. Diese ist die in der Natur (oder Wesenheit), Individualität und Existenz gegründete und ihnen entsprechende Hinneigung zu dem ihnen entsprechenden Gut. Sie findet sich in jedem Seienden und ist spezifisch verschieden nach der spezifisch verschiedenen Natur. Sie besteht also sowohl im Anorganischen wie in den verschiedenen Reichen des Lebens, bei Pflanze, Tier und Mensch (ja auch beim Engel und selbst bei Gott). Bei den erkenntnisfähigen Seienden findet sich außerdem die auf sinnliche bzw. geistige Erkenntnis gegründete und ihr entsprechende Hinneigung zu dem ihr entsprechenden Gut. Der Begriff der Entsprechung seinerseits ergibt sich aus dem Prinzip der Hinneigung. Jedes Prinzip — Natur oder Erkenntnis — begründet in der ihm entsprechenden Weise. Liebe gründet also letztlich innerlich im tiefsten inneren Prinzip des Seienden, der substanzialen Natur und ist darum logisch ursprünglich selbst substanzialer Natur. Die Abwandlung des Liebesbegriffes bestimmt sich nach der Verschiedenheit des letzten inneren Prinzips der Liebe, der Natur. Diese Andeutungen wollen selbstverständlich die Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen Sein und Liebe auch nicht in ihren großen Umrissen lösen, aber immerhin anzeigen, von welcher Grundlage prinzipiell die Frage in Angriff zu nehmen ist. Eingehend soll sie an

anderer Stelle erörtert werden. — Das vorliegende Buch unterläßt den eigentlich grundlegenden Teil. Dies hat zur Folge, daß ihm die systematische Ordnung in vielem fehlt. Andererseits enthält es — unvermeidlicher Weise — selbst Ansätze zu echter metaphysischer Liebeserschließung. Wir wählen einige Beispiele aus. So heißt es: Die grundlegende Form der Liebe ist die natürliche Liebe zum Sein und zur Einheit des Seienden (40). Jedes Ding liebt sein Sein und seine Einheit (49). „Die naturhafte Liebe hängt mit der Gutheit des Seienden zusammen“ (41; das Wie des Zusammenhangs ist herauszustellen!). „Liebe schließt stets eine Stellungnahme ein“ (56). Alle Dinge lieben es, zu existieren; ihre natürliche Neigung geht auf ihre wesensentsprechende Existenz (61f.). Liebe gibt es nur zwischen Zweien (72) usw. — Die Scholastik unterscheidet mit Aristoteles zwischen *ens*, *essentia* und *esse*. Das *ens* seinerseits ist ein *principium*, logisch notwendig gegeben mit dem realen Identischsein von *essentia* und Individualität; sein *actus* ist das *esse*. Die Untersuchung der in der Einheit des Seienden unterschiedenen und formal verschiedenen, aber in ihrer Unterschiedenheit und formalen Verschiedenheit real identischen Konstitutionsgründe ist die logisch erste Aufgabe der Philosophie. Sie erhellt auch den logisch ursprünglichen Sinn von Liebe. Nink.

Ruyer, R., *La place des Valeurs Vitales: Deucalion 1* (1946) 155—170. — R. unterscheidet zwischen männlichen und weiblichen Lebenswerten. Seine Ausführungen gelten fast ausschließlich ersteren. Sie sind dämonisch, grausam, mörderisch. Der Mensch kann versuchen, das Leben zu veredeln, wie z. B. die geschlechtliche Gier durch die Scham und die geistige Liebe. Er kann es auch vergöttern. Aber diese Götter sind grauenvoll und blutdürstig. Durch den Sieg der Indoeuropäer und der Semiten über die asianischen und mediterranen Kulturen sind nach R. die weiblichen Werte verdrängt worden, und daraus ist zu erklären, daß die Welt seitdem nicht mehr zur Ruhe kommt. Die weiblichen Werte sind nicht grausam und kriegerisch, sondern friedlich und religiös. Ihnen muß wieder der gebührende Platz eingeräumt werden. — Die Beschreibung und Beurteilung der männlichen Lebenswerte, für die R. besonders den Roman von Lawrence „*The Plumed Serpent*“ heranzieht, ist sicher richtig. Ob aber die Verkündung der mütterlichen Lebenswerte allein das Evangelium ist, das uns nottut, ist mehr als fraglich, so sicher ihre stärkere Betonung Gutes bewirken wird. Aber auch diese Werte sind natürlicherweise in der Selbstsucht befangen und brauchen eine Erlösung. Brunner.

Weigand, R., *Die Anthropologie von Ernst Moritz Arndt* (Neue Deutsche Forschungen 305). gr. 8<sup>o</sup> (99 S.) Berlin, Junker und Dünnhaupt. DM 4.50. — Zwei Abschnitte treten in der Arbeit hervor: zuerst wird der Grundbestand des Menschenwesens umschrieben (I); dann kommen die Formkräfte, die an ihm bilden, zur Darstellung (II—VII). Für Arndts Stellungnahme ist seine „mythologische“ (12), „muttertümliche“ (13) Denkweise maßgebend; ihr entstammt „ein stark prägender Einfluß aus der Gefühlsschicht“ und „ein Wissen um urtümliche Zusammenhänge zwischen den Tiefenschichten des Lebens“ (20). Daher erstrebt er, was den Grundbestand angeht, eine Synthese zwischen „Leben und Geist“ (15). „Gegenüber christlicher und rationalistischer Abwertung“ (21) ringt er sich zur positiven Wertung des Leibes, des Triebes und Instinktes durch, kämpft er gegen den Widersacher Geist. Doch hat er dabei „die Entartungserscheinung seines intellektualistischen Zeitalters“ (25) im Auge, „nicht den Geist als solchen“, sondern nur „dessen Loslösung vom Leben“ (24). „Die Vergeistigung des Lebens oder die Verlebung des Geistes erscheinen ihm möglich, ja als das eigentlich Schöpferische in der Kultur“ (24). In seiner echten Verwirklichung ist der Geist „die höchste Kraft des Lebens“, „die heiligste Anschauung und der tiefste Glaube an die höchsten Dinge“ (25). Das setzt aber voraus, daß „ihn eine tiefe Wurzel mit einem geheimnisvollen, quellenden Unten verbindet“ (26), mit „der Schicht des Un- und Unterbewußten“, mit dem „Dunkeln“ und „Mystischen“ (27), wo die Seele wirkt. „Geist ohne Seele ist leer, Seele ohne Geist unfruchtbar, beide in Eintracht sind vollendeter Ausdruck des Menschlichen“ (27). Von hier aus schaut Arndt auf „das Kinder-

dasein der Menschheit“ zurück als auf „die seither nie wieder verwirklichte Synthese von Geist und Leben und Geist und Seele, die mit dem Einbruch der bewußten Geistigkeit dahingegangen ist“ (27f.), die er aber wieder erhofft, wenn „die Mächte des Geistes immer vollkommener der Einheit des Gesamt-Lebens eingefügt“ (29) werden. Auf dieser „Ganzheit des Lebendigen“ (32) baut die Betrachtung der Formkräfte auf. Sie zeigen, wie der Mensch nie als solcher oder in der farblosen Abstraktheit der Aufklärung existiert, sondern jeweils nur in einer bestimmten, geschichtlich konkreten Gestalt. Es kommen zur Sprache die Formkräfte der Natur, der Umwelt. Eindrucksvoll arbeitet Arndt Bild und Formkräfte der Geschlechter heraus, in denen „ein Bild des Makrokosmos“ (48), „eine Metaphysik des Lebens“ (52) aufleuchtet, die „als Teile kosmischer Ganzheit“ (57) erscheinen. Dem Kind tritt in der Mutter „das Bild des unendlichen Seins“, im Vater das „des unendlichen Wirkens“ (56) entgegen. Was die Gesetze und Formkräfte der Stufen menschlichen Wachstums angeht, so bleiben auch „Kindlichkeit und Jugendlichkeit ... Merkmale des Vollmenschentums“ (59). Die Formkräfte des völkischen Lebens und seiner sozialen Ordnungen zeigen, wie der Mensch, „was er ist, nur durch das umschließende Ganze“ (70) ist. Die Durchdringung der drei Stände der Bauern, des Adels, der Bürger bringt den fruchtbaren Ausgleich von Stofflichkeit und Geistigkeit, Beharren und Bewegung. Den Menschen „in seiner werteschaffenden Funktion“ (84) betreffen die Formkräfte der Kulturgüter, unter denen die Sprache, die Sitte und die Kunst fundamental sind. Ihre Quelle ist „die Ursprünglichkeit“, während „einseitige Geisteskultur“ sie bedroht. — Da Arndt kein systematischer Denker ist, findet sich bei ihm manches Widersprechende. Es ist W.s Verdienst, die dahinter sich entfaltenden einheitlichen Grundlinien herausgearbeitet zu haben. Dabei zeigt sich Arndts wichtiger Beitrag zur Überwindung der rationalistischen Aufklärung in der Betrachtung des Menschen. Seine positive Wertung des Leibes ist weniger heidnisch, als er von seiner protestantischen Christlichkeit her ahnen konnte; hier bewegt er sich zur katholischen Mitte hin. Ebenso wichtig ist seine positive Geistlehre, die W. gut herausarbeitet, wodurch es ihm gelingt, Arndt von dem Verdacht extremer Geistfeindlichkeit (etwa im Sinne von Klages) zu reinigen.

Lotz.

Litt, Th., Die Frage nach dem Sinn der Geschichte. 8<sup>o</sup> (56 S.) München 1948, Piper. DM 1.80. — Der Verf. geht von der Frage aus: Absolutes Sinnwissen oder relative Sinndeutungen? Einen absoluten, ein für allemal dem Gesamttablauf der Geschichte vorgezeichneten Sinn nimmt das Christentum an; ins Innerweltliche wendet der deutsche Idealismus die absolute Sinndeutung; das Selbstvertrauen dieser Weltdeutung hat noch einen Ableger in der Geschichtsauffassung des dialektischen Materialismus, der „äußersten Verweltlichung des ursprünglichen Glaubens an einen im Transzendenten wurzelnden Sinn der Geschichte“ (15). (Man kann freilich fragen, ob in einer Auffassung, die das geschichtliche Werden durch untergeistige Kräfte bestimmt sein läßt, folgerichtig noch von einem Sinn der Geschichte die Rede sein kann.) L. glaubt nun, die Annahme eines absoluten Sinns der Geschichte führe notwendig zum Verzicht auf jede schöpferische Freiheit des Menschen. Das Wissen um den absoluten Sinn müßte ein Wissen um das Daß und das Warum jeder einzelnen Stufe des geschichtlichen Prozesses sein (34). Damit werde aber alles zu bloßer Abwicklung eines festgelegten Programms. Eine Rettung vor dem Schicksalsglauben, der namentlich in der gegenwärtigen Lage unseres Volkes verderblich wirken müßte (48), könne es nur geben, wenn wir auf den absoluten Sinn der Geschichte verzichten. Es bleiben dann nur noch relative Sinndeutungen, die von den wechselnden Zielsetzungen der Menschen her genommen werden und daher immer wieder durch neue ersetzt werden müssen. Ein Relativismus ist damit nicht gegeben, weil das Wissen um die Wandelbarkeit der Geschichtsdeutungen selbst vom Wechsel der geschichtlichen Bedingungen nicht berührt wird. — Die anregende Schrift arbeitet die Probleme ohne Zweifel scharf heraus; sie sind vielleicht selten so deutlich gesehen worden. Das schroffe Entweder-oder der

Lösung aber (entweder absolute Sinndeutung oder schöpferische Freiheit des Menschen) will nicht befriedigen. Leider scheinen dem Verf. die scharfsinnigen Bemühungen katholischer Theologen und Philosophen, das Ineinander von göttlicher Leitung und menschlicher Freiheit einigermaßen aufzuhellen, unbekannt geblieben zu sein. Daß Gott das Weltgeschehen dem von ihm gewollten Endziel zuführt, bedeutet in dieser Sicht keineswegs, daß jede einzelne Handlung der Menschen „praedefiniert“ ist und erst recht nicht, daß die Freiheit des Menschen aufgehoben wird, da Gott in seiner Weisheit und Allmacht auch das freie, auf nähere Ziele gerichtete Handeln des Menschen (selbst wenn es von sich aus Gottes Anordnungen widerstrebt) in den Dienst seiner allumfassenden Pläne stellen kann. Es ist auch nicht einzusehen, warum mit der Offenbarung des letzten Endziels für den Menschen notwendig ein Wissen um den gottgewollten Sinn jeder einzelnen Entwicklungsstufe gegeben sein soll. Es wäre ohne Zweifel vermessen, wollten wir uns ein solches Wissen zuschreiben. Der Christ kann zumeist nur dadurch am großen Weltenplan Gottes mitwirken, daß er entsprechend seiner beschränkten Sicht hier und jetzt nach bestem Wissen und Gewissen das tut, was der Augenblick zu erfordern scheint. Daß Gott dieses redliche Bemühen, wie auch das dem gottgewollten Sinn widerstrebende Treiben der Bösen, seinen letzten Zielen dienstbar macht, bedeutet auch nicht, wie der Verf. meint, daß die Motivation des Menschen nur eine scheinbare ist, während er in Wirklichkeit durch sie nur „genasführt“ wird, sich frei zu wähnen, ohne es zu sein (37). Wenn schon ein menschlicher Herrscher seinen Mitarbeitern große Freiheit lassen kann und doch in kluger Berücksichtigung ihrer Eigenart durch ihre Dienste seine Ziele erreicht, so ist doch wohl erst recht Gott so groß, daß er, ohne die Freiheit antasten zu müssen, doch unfehlbar seine Ziele erreicht. L. selbst scheint immer noch stillschweigend einen gottgesetzten Sinn vorauszusetzen, wenn er wiederholt von einer Sinndeutung auch der Vergangenheit spricht; denn dem bereits Geschehenen, das vom Willen der Lebenden nicht mehr abhängt, von diesem Willen her einen „Sinn“, also ein „Um-zu“, nicht bloß eine rein tatsächliche Brauchbarkeit, zuzuschreiben, wäre doch wohl bewußte Selbsttäuschung. Die Lösung wird also, soweit sie uns überhaupt möglich ist, anstelle des „Entweder-oder“ ein „Sowohl-als-auch“ setzen müssen; freilich wird sie auch so in ein letztes, für uns undurchdringliches Geheimnis führen. de Vries.

## 2. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

May, E., Kleiner Grundriß der Naturphilosophie. 80 (106 S.) Meisenheim am Glan 1949, Westkultur-Verlag. DM 5.40. — Nach einer Definition des Naturbegriffs, der sowohl nach der Seite der Übernatur wie nach der Seite der Kultur seine Abgrenzung erfährt, leitet der Verf. an Hand der verschiedenen erkenntnistheoretischen Ansätze zur Besprechung der Grundlagenproblematik über. In gedrängter Form bietet er eine Fülle des Stoffes mit wertvollen Durchblicken durch die naturphilosophisch bedeutsamen philosophischen Systeme. Dabei werden wichtige Grundtatsachen immer wieder hervorgehoben, wie etwa das „Faktum der empirischen Unentscheidbarkeit“ (19), das sowohl von seiten des Positivismus wie auch von seiten des kritischen Realismus nicht immer ernst genug genommen wird. Erst auf Grund dieses Faktums wird ja die Notwendigkeit einer apriorischen Wissenschaftsgrundlegung einsichtig. H. Dinglers „Eindeutig-methodisches System“ wird als bedeutungsvoller Ansatz gewertet, wobei die Möglichkeit ontologischer Allgemeinaussagen anerkannt wird. Die wesentlichen Punkte, in denen sich die aristotelisch-thomistische Wissenschaftsgrundlegung mit Gedanken von Fechner, Dingler, Haering u. a. berühren, werden kurz aufgezeigt. Auf H. Pleßners viel zu wenig beachtete Untersuchungen („Die Einheit der Sinne“, 1923) wird eindringlich hingewiesen. Eine Frage sieht der Verf. auch noch im aristotelisch-thomistischen System als offen an, die Frage nämlich, ob die Evidenz als letztbegründendes Prinzip genügt und „mit welchem Recht ein evidentes Denkgesetz zugleich auch als Seinsgesetz angesprochen werden darf“ (22). — In einem weiteren Abschnitt

wird das Wesen der Naturforschung und Naturerkenntnis erörtert und standortbedingte Setzungen klar gegen standortfreie (die also immer zur Anwendung kommen) geschieden. Hier öffnet sich das weite Gebiet der „historisch-erkenntniskritischen Analysen“ der verschiedenen Forschungswege, ein Gebiet, das schon durch wertvolle Beiträge erschlossen, aber keineswegs umfassend behandelt worden ist. Eine Analyse der allgemeinen Methoden der Naturforschung (reine Naturbeschreibung, Analyse und Synthese, Theorienbildung und Erklärung) läßt deutlich erkennen, wie auch eine einfache empirische Feststellung auf einem Netz von Theorienbildung aufruhem kann. Es kann also nicht jedes Experimentalergebnis als eine eindeutige Antwort der Natur auf eine an sie gestellte Frage gedeutet werden. Im Gegensatz zur Ansicht des Verf. (34) scheint uns allerdings die tiefdringende Analyse Drieschs die grundsätzliche Unmöglichkeit des biologischen Mechanismus dargetan zu haben; die Einwände Max Hartmanns (Allg. Biologie, 1947) fallen dagegen nicht entscheidend ins Gewicht. Dabei soll dem übertriebenen Dualismus Drieschs keineswegs das Wort geredet werden. — Dann leitet der Verf. zur speziellen Naturphilosophie über, in der die Probleme von Raum und Zeit, Substanz und Kausalität, Gestaltung und Entwicklung und das Seelische erörtert werden. In all diesen Teilfragen bricht die Grundlagenproblematik immer wieder durch, und es ist das Verdienst des Verf., gerade dieses fundamentale Problem von den verschiedensten Seiten her aufzuspüren. Freilich kommen viele der angeschnittenen Fragen über eine Problem-Umgrenzung nicht hinaus. Der Rahmen eines „Kleinen Grundrisses“ hat die Weiterführung von philosophischer Problematik zu philosophischer Argumentation vielleicht unmöglich gemacht. Wir erwarten deshalb mit Spannung die vom Verf. angekündigte größere „Einführung in die Naturphilosophie“. Es sei in diesem Zusammenhang auch erwähnt, daß Verf. wohl eingangs eine Definition von Natur gibt, nicht aber genauer umgrenzt, was er unter Naturphilosophie versteht. Eine solche Definition wäre aber auch für einen Grundriß wohl erwünscht. — Zur Erörterung des Substanzbegriffes bei Aristoteles (60) wäre zu bemerken, daß für Aristoteles keineswegs die völlig ungreifbare *Materia prima* der Prototyp einer Substanz ist und der primäre Charakter der Substanz nicht die völlige Ungreifbarkeit ist, sondern die Subsistenz (das In- und Für-sich-Sein). Die Notwendigkeit eines Substanzdenkens wird vom Verf. klar erkannt und hervorgehoben. — In einem Kap. umreißt der Verf. die Problematik von kausaler und teleologischer Betrachtungsweise. Das urbildlich-typologische Denken (Goethe, Troll, K. L. Wolf, André, Armin Müller u. a.) wird sowohl von der teleologischen als auch besonders von der rein kausalen Naturforschung unterschieden, obwohl die Möglichkeit gegenseitiger Verflechtung klar gesehen wird. Die teleologische Fragestellung treibt die Kausalforschung immer wieder voran, die ihrerseits wieder nur auf dem Weg „mechanistischer Analysen“ Antwortversuche geben kann. Wir können dem Verf. aber nicht beistimmen, wenn er in Nachfolge Kants nur dem „Prinzip des Mechanismus“ konstitutive (wissenschaftermöglichende) Bedeutung zuspricht, den Vitalismus aber schlechthin zum Todfeind aller Naturforschung degradiert. Freilich sprechen wir nicht einem Vitalismus das Wort, der in die Kette der *causae efficientes* als fast gleichgeartete Glieder die *causae finales* einfügt. Das würde eine totale Verknennung der ontologisch verschieden gelagerten Kausalordnungen sein. Die *causa finalis* läßt die Kette der *causae efficientes* durchaus intakt, erklärt aber ihre unabwegbare Gerichtetheit in einem echten, freilich nicht effizienten Sinne. Daß im Verlauf der Wissenschaftsgeschichte und besonders in der Geschichte des Vitalismus die Ordnungen der verschiedenen Kausalitäten nicht immer sauber unterschieden wurden, ist nicht zu leugnen. Gerade darum erhob sich immer wieder der Streit der Meinungen. Aus diesem Streit aber zu schließen, die Frage sei prinzipiell unentscheidbar, wäre voreilig. — In einem letzten Kap. wird der Begriff des Seelischen in der Naturphilosophie besprochen, wobei die antivitalistische Stellung des Verf. nochmals deutlich wird. Der Seelenbegriff wird für die psychologische Forschung als ebenso unbrauchbar erachtet wie das Vitalagens für die biologische. Die Gründe dafür (bzw. die

Mißverständnisse dessen, was wir etwa unter Seele verstehen) sind die gleichen. So bleibt zum Schluß für die Naturphilosophie nur noch eine „Arbeit an den Problemen“ (Nic. Hartmann) übrig, eine Arbeit, die für die philosophische Forschung sehr bedeutungsvoll und unumgänglich ist, aber nach unserer Meinung ebensowenig Naturphilosophie im Vollsinn darstellt, wie die Umgrenzung eines physikalischen oder biologischen Problems schon eigentlich volle, positive physikalische oder biologische Forschung ist. Haas.

Renoirte, F., *Éléments de Critique des sciences et de Cosmologie*. 2. ed. 8<sup>o</sup> (240 S.) Löwen 1947, Institut Supérieur de Philosophie. — Wenn der Philosoph alle menschlichen Erkenntnisse zu einer Gesamtschau vereinigen soll, so bedarf er, wie R. in der Einleitung mit Recht betont, einer gewissen Kenntnis auch der positiven Wissenschaften, vor allem eines grundsätzlich richtigen Urteils über ihre Tragweite. Sonst sind vorschnelle und ungerechtfertigte Schlüsse fast unvermeidlich. Das vorliegende Werk bietet nun dem Philosophen für seine Auseinandersetzung mit den positiven Wissenschaften eine außerordentlich wertvolle Hilfe. Es beschränkt sich auf die Wissenschaften von der anorganischen Natur. Im 1. Teil gibt es eine „kritische Darlegung einiger Fragen“ dieser Wissenschaften, ohne viel Sachkenntnisse vorauszusetzen, aber immer schon mit wertvollen Ansätzen zur kritischen Reflexion über die Methoden und die Tragweite der Ergebnisse. Der 2. Teil bietet „Elemente der Wissenschaftskritik“. Wenn die Physik von den Sinnesqualitäten absieht und alle Eigenschaften, durch die sie die verschiedenen Körper bzw. Stoffe voneinander unterscheidet, letztlich nur durch Maßzahlen von Raum, Gewicht und Zeit bestimmt, so tut sie das, um von Subjekt zu Subjekt wechselnde Eindrücke möglichst auszuschalten. Die Gesetze besagen im Sinn der Physik nicht Gesetzmäßigkeiten des Wirkens der Körper, sondern nur mathematische Funktionen zwischen verschiedenen Maßzahlen; wenn z. B. das Gesetz von Mariotte sagt, daß das Produkt von Volumen und Druck eines Gases konstant ist, wird dadurch weder die Vergrößerung des Volumens als Ursache der Verminderung des Druckes noch umgekehrt die Verminderung des Druckes als Ursache der Vergrößerung des Volumens bezeichnet. Die „Theorien“ sollen die empirisch gefundenen Gesetze „erklären“, d. h. sie sind Annahmen, unter deren Voraussetzung die Gesetze ableitbar sind. Man kann ein anschauliches Modell entwerfen, unter dessen Zugrundelegung sich die Gesetze nach der Mechanik der Makrophysik ableiten lassen. Früher hielt man diese Modelle vielfach für wirklichkeitstreue Darstellungen; heute sieht man in ihnen meist nur Veranschaulichungen an sich unanschaulicher Verhältnisse. Verzichtet man auf diese Veranschaulichung, so ist die Theorie nur logische Synthese der Gesetze in mathematischer Sprache. Es bleibt also die Frage nach der Natur der Dinge, aus der die Vorgänge sich ergeben. Dies ist die Frage der Kosmologie, deren Grundzüge der 3. Teil des Buches darlegen will. Entscheidend ist R.s Auffassung von der eigentlichen Aufgabe der Kosmologie: Sie ist nicht eine gradlinige Fortsetzung der Naturwissenschaften, sondern sie soll mit einem Mindestmaß von unbezweifelbaren Erfahrungsgegebenheiten die Frage lösen, welche Wesensstrukturen in den Körpern vorausgesetzt werden müssen, damit die Veränderungen, die der Physiker untersucht, überhaupt möglich sind. So kommt der Verf. nach einer Kritik des Mechanismus und des Dynamismus zur scholastischen Theorie von Materie und Form. Der Beweis aus den substantiellen Veränderungen wird abgelehnt; denn da wir nicht wissen, was im Anorganischen die eigentlichen individuellen Substanzen sind, können wir auch nicht mit Sicherheit sagen, ob bei einer beobachteten Veränderung eine Substanz in eine andere übergeht. Der Verf. meint aber, aus der Tatsache der Veränderlichkeit und damit der Zeitlichkeit überhaupt folge schon die hylemorphe Zusammensetzung. — Aber findet sich nicht Veränderlichkeit und damit ein Nacheinander auch im Sein der geschaffenen Geister? Dieses Nacheinander dürfte aber durch die Kontingenz, d. h. die Zusammensetzung aus Wesen und Sein, genügend erklärt werden. Es ist wohl doch kein Zweifel, daß der Hylemorphismus als naturphilosophische Theorie stets in engem Zusammenhang mit der Auffassung von der substantiellen Formbarkeit der Materie gestanden

hat. Wenn man nun heute, wie R. zugibt, nur durch gedankliche Durchdringung der Ergebnisse der Physik diese Auffassung zu rechtfertigen hoffen kann, warum soll es dann nicht eine Naturphilosophie geben können, die auf den Ergebnissen der Wissenschaft aufbaut? Es braucht deshalb keine gradlinige Weiterführung der Physik nach denselben Methoden zu sein. Aber man kann es dem menschlichen Geist nicht verwehren, daß er sich an der überaus reizvollen Aufgabe versucht, die das bisherige Weltbild so tiefgehend umgestaltenden Ergebnisse der Wissenschaft philosophisch zu deuten. de Vries.

Maier, Anneliese., Das Problem des Kontinuums in der Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts: Ant 20 (1945) 331—368. — Wie bereits in früheren Veröffentlichungen kann die Verfasserin auch in dieser Arbeit als Ergebnis ihrer Forschungen wiederum für ein Sonderproblem den Nachweis erbringen, daß die Spätscholastik zu Erkenntnissen vorgedrungen war, die, von der Nachwelt nicht richtig erkannt und gewürdigt, in Vergessenheit gerieten und in späteren Jahrhunderten unabhängig neu gefunden wurden. Bis in die neueste Zeit hat das Problem des Kontinuums die Denker beschäftigt, besonders wegen der immer wieder dabei auftretenden Problematik des Unendlichen. Die scholastische Philosophie hat im großen und ganzen die Lösung des Aristoteles übernommen, die sie durch neue scharfsinnige Argumente stützte und in neuen präziseren Formulierungen vorlegte: Das unendlich Kleine, in das jedes quantum continuum geteilt werden kann (wie auch das unendlich Große im Gebiet der diskreten Größen) ist kein aktuell Unendliches, sondern ein potentielles, das aber nur in einem sukzessiven, nie endenden Prozeß in Akt überführt werden kann; in der Formulierung der Scholastik: nicht ein *in finitum in facto esse*, sondern ein *in finitum in fieri*. Mit wenigen Ausnahmen lehrten die Philosophen des 13. und 14. Jahrhunderts gleichfalls mit Aristoteles, daß das Kontinuum aus stets weiter teilbaren und nicht aus unteilbaren Elementen bestehe. Im Verlauf der Kontroverse um diese Frage wurde von Verteidigern der gegenteiligen These, die das Kontinuum also aus Punkten zusammengesetzt sein läßt — wohl zuerst von Robert von Grosseteste — die Behauptung aufgestellt, es gebe im Unendlichen großenmäßige Unterschiede. Im späteren 14. Jahrhundert wurden zur Charakterisierung der Beziehungen zwischen verschiedenen unendlichen Größen Formulierungen verwandt, die eine erstaunliche Ähnlichkeit aufweisen mit den Begriffen der Äquivalenz und Mächtigkeit in der modernen Mengenlehre. Während indes für die Mengenlehre diese Verschiedenheit transfiniter Mengen zum Ausgangspunkt einer neuen Theorie des Unendlichen wurde, sah die Scholastik darin ein Paradoxon, das sich aus der absurden Annahme eines aktuell Unendlichen ergibt. — Mit der Lehre von der unbegrenzten Teilbarkeit des Kontinuums mußte nun die Theorie von den *minima naturalia* in Einklang gebracht werden, jene Auffassung nämlich, daß es für die kontinuierlichen Substanzen in der Natur eine untere Grenze gebe, die eine weitere Teilung unbeschadet der Substanz nicht zuließe. Verschiedene Lösungsversuche wurden vorgebracht: die weitere Teilbarkeit liege nicht in der Materie, sondern in der Form begründet; oder man nahm im Anschluß an Roger Bacon Wirkungsminima an, kleinste Partikelchen, die eben noch wahrnehmbar wären, während kleinere keine Wirkung mehr ausüben könnten und sich deshalb auch der Wahrnehmung entzögen. Im Zuge einer immer weiter fortschreitenden Relativierung dieser *minima* wurde schließlich die Existenz von *minima naturalia* für homogene Kontinua überhaupt abgeleugnet. Die Frage, „*utrum entia naturalia sint determinata ad maximum et ad minimum*“ wurde dann im Laufe des 14. Jahrhunderts auch auf Nicht-Substanzen ausgedehnt, wie auf Intensitäten, Geschwindigkeiten, zeitliche Dauer, räumliche Distanzen usw. Bei diesen Spekulationen wird mit viel Scharfsinn die Frage diskutiert, wie die Grenze aufzufassen sei, ob beispielsweise als Anfang eines Seienden der erste Moment dieses Seienden oder aber der letzte des Nichtseins zu bezeichnen sei; ob der Tod den letzten Augenblick des Lebewesens oder den ersten des Nichtmehrlebens bedeute; oder speziellere Fragen in Fülle, wie etwa: ob es eine größte Entfernung gebe, in der man einen Gegenstand noch sieht oder eine

kleinste, in der man ihn nicht mehr sieht. Es war den scholastischen Philosophen nämlich klar, daß es nur einen dieser beiden Werte geben könne; denn wenn beide Werte existieren, müßten sie unmittelbar benachbarte diskrete Werte einer kontinuierlichen Skala sein, während doch zwischen beliebig nahen Punkten eines Kontinuums immer noch eine ins Unendliche teilbare Strecke liegt. Der Weg, auf dem das 14. Jahrhundert „mit seinen unzähligen Einzelerörterungen de maximo et minimo und de incipit et desinit“ (367) zu seinen Ergebnissen kam, offenbart die Erkenntnis einer grundlegenden Bestimmung des Kontinuums, die im 19. Jahrhundert zu einer bedeutsamen Grundlage der Kontinuums- und Zahlentheorie wurde im sogenannten Dedekindschen Schnitt. — Den Grund dafür, daß den Resultaten der scholastischen Philosophie die Nachwirkung versagt war, sieht M. darin, daß die Spätscholastik in der Fülle der Einzelergebnisse stecken blieb, ohne die Ergebnisse in allgemeiner Form auszusprechen, wozu für sie allerdings auch kein Grund vorlag, da ihr Interesse in andere Richtung ging. Um so mehr sind die Forschungen der Verfasserin zu begrüßen, die den Leistungen der Scholastik zur verdienten Würdigung verhelfen und obendrein zeigen, daß scholastisches Denken zur Bewältigung der modernen naturphilosophischen Probleme seinen Teil beitragen kann.

Junk.

\* \* \*

Neuhäusler, A. O., Mensch und Materie. 8<sup>o</sup> (76 S.) München-Pasing 1948, Filser. DM 3.20. — Der Verf. sieht die geistige Aufgabe unserer Zeit darin, „die Materialisierung des Menschen von innen her zu lösen, ihn aus der Befangenheit in einen trostlosen Naturgesetz-Fatalismus zu befreien, ihm die wahre Physiognomie der Schöpfung neu und tiefer als je zu zeigen und auf dem Hintergrund einer wiedergefundenen wesenhaften Weltanschauung das Bild seines eigenen Wesens erstehen zu lassen“ (7). Nach einer allgemeinen Einleitung spricht N. zuerst über die Widerlegung des mechanistischen Weltbildes durch die biologische Forschung. Er fordert einen metaphysischen Wirkfaktor in den Lebewesen, „der ihre physischen Funktionen durchwaltet, weil er zwischen, mit, zu ihnen existiert und die kontrollierende und leitende Instanz des komplizierten Geschehens ist“ (10). Er wird durch die Tatsachen der modernen Biologie (Entwicklungsmechanik) als erwiesen betrachtet. An Hand von in der Natur hie und da auftretenden und im Experiment häufig künstlich erzeugten Mißbildungen, deren dysteleologische Natur nicht geleugnet werden kann, warnt der Verf. vor einer Überspitzung des Ganzheitsgedankens im organischen Geschehen. Obgleich dieses nicht als „vollautomatisch“ gedeutet werden kann, so ist es doch weitgehend „teilautomatisch“, „indem die Natur selbst Technik treibt, indem sie einen großen Teil der Gestaltungs- und Erhaltungsaufgaben der Materie und ihren Gesetzen überschiebt“ (16). A. Wenzl hat den Gedanken geäußert, daß die Entelechie in dem Grade den Zerfall ihres eigenen Werkes vorbereitet, in dem sie sich zu ihrer eigenen Entlastung der Materie bedient. In den folgenden Kapiteln wird das Problem der Materie und auf Grund einer neuen Sicht des Materiebegriffes auch das Verhältnis von Entelechie und Materie erörtert. Die moderne Physik scheint darauf hinzuweisen, daß die Materie nicht nur ein „Außen“ ist, sondern auch ein „Innen“ besitzt, das N. irgendwie „seelisch“ deutet, mag dieses Seelische auch noch so dunkel und ertümlich sein. Ausgehend von Gedanken einiger theoretischer Physiker (H. Weyl, P. Jordan), stellt er sich damit in eine Front mit Leibniz, Schopenhauer, Fechner, E. v. Hartmann und manchen heutigen Naturphilosophen. Wenn wir auch mit ihm der Überzeugung sind, daß selbst die Materie nicht „materialistisch“ verstanden werden kann, so fragen wir doch, ob es sachgerecht ist, das „Innen“ der Materie als seelenhaft zu bezeichnen. Bietet sich nicht ein viel besserer Begriff für das, was er meint, in der scholastischen Terminologie von Materie und Form dar? Bei Anwendung dieser vieldurchdachten klassischen Begriffe wäre die mißverständliche, panpsychistisch klingende Ausdrucksweise vermeidbar.

Haas.

Natzmer, G., Atom, Leben, Kosmos. Ewige Fragen der Naturdeutung. Ein Buch vom Stufenreich der Wirklichkeit. kl. 8<sup>o</sup> (277 S.) Berlin, Habel. — Ziel des Buches ist nach dem Verf. „eine Zusammenschau der Ergebnisse aller Naturwissenschaften und darüber hinaus eine Philosophie der Natur, in der sich Erkenntnisse der Forschung und Einsichten gedanklicher Reflexion wechselseitig erhellen“ (Vorw.). Alle Erkenntnisse werden zusammengefaßt unter den Gesichtspunkt „Einheit und Vielheit, Sein und Werden, mechanisches und organisches Vorbild“. Vor allem sind es die Begriffe der Ganzheit und Gestalt, die die Deutung der Forschungsergebnisse bestimmen. Schon im anorganischen Bereich erblickt der Verf. Ganzheiten in den Atomen, die etwas ganz anderes sind als die sie aufbauenden Teile. Im Reich des Lebendigen offenbaren sich ihm Ganzheiten nicht nur in den Einzelwesen, sondern auch in höheren, überindividuellen Einheiten, die zutage treten in der Symbiose, in dem Ganzen, das Wald und Ozean darstellen, im Instinkt der Tiere u. a. Selbst die Seele des Menschen „partiziert vorbereibt mit einer Vielheit anderer Seelen“, sie hat sogar teil „am Seelentum längst dahingegangener Geschlechter. Ein solches Verwurzelte in überindividuellen Seelischen macht erst ein Mitfühlen und einen sympathetischen Gleichklang mit anderen möglich“ (120). Die Stufenreihe der Ganzheiten findet ihre Krönung in der Ganzheit des gesamten Kosmos. Allen diesen Ganzheiten erkennt N. ein eigenes Wesen zu, muß also einen eigenen Ganzheit schaffenden Faktor fordern. — Dieser Deutung liegt eine Überbetonung der Einheit zu Grunde. Die Ganzheit, die den Atomen eignet, läßt sich vollkommen erklären durch die Kräfte der Atomteile, die die Einheit immer wieder herstellen, ohne daß ein eigener immanenter Einheit schaffender Faktor notwendig wäre. Erst recht ist das Gestalthafte überindividueller Einheiten nicht derart, daß ein immanenter Gestaltfaktor gefordert werden müßte. Plan, Ordnung und Ganzheit des Gesamtkosmos schließlich resultieren aus dem Zusammenspiel der Teile, das allerdings nicht zufällig sich ergibt aus dem Zusammentreffen zahlreicher Kausalreihen, sondern aus der Anordnung des überweltlichen Schöpfers, auf den es hinweist. Junk.

Ternus, J., S.J., Die Abstammungsfrage heute. 8<sup>o</sup> (96 S.) Regensburg 1948, Habel. DM 250; geb. 4.—. — Auch heute ist das Abstammungsproblem kein rein anthropologisches Problem im Sinne der Naturwissenschaft. Wenn es auch töricht wäre, ein Entweder-Oder zwischen Schöpfungsglauben und Abstammungslehre zu proklamieren, so kann der Einsichtige doch nicht leugnen, daß es bei der Abstammungsfrage nicht zuletzt um das Menschenbild geht, also auch um weltanschauliche Fragen, an denen sich bis heute die Geister scheiden. So sieht der Verf. die Abstammungsfrage im Schnittpunkt von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft. „Geht es an, daß Naturforscher sich als allein kompetent betrachten in einer Frage, wo ständig für reinen Mechanismus, reinen Darwinismus (Selektionismus) . . . plädiert wird und es doch um die metaphysische Frage der ‚Menschwerdung‘ geht, in der schließlich auch der Theologe ein gewichtiges Wort zu sagen hat?“ (10). Wir begrüßen es, daß der Verf. bei Besprechung der theologischen Gesichtspunkte auf die Entwicklungslehre des hl. Augustinus, die so oft verkannt wird, zu sprechen kommt. Bei Augustinus kann von einem modernen Deszendenzgedanken keine Rede sein. Die Entwicklung ist bei ihm artbestimmt und artbegrenzt. Den Hauptteil des Buches bildet indes die Besprechung der naturwissenschaftlichen Seite der Frage, wobei folgende Fragenkomplexe gestreift werden: Nur körperliche („leibliche“) Abstammung?, gründet Systemverwandtschaft notwendig in Stammbloodverwandtschaft?, der serologische, embryologische und paläontologische Beweis, der Beweis aus der Zeitenfolge der Organismen, die linguistische Parallele. Das reiche Tatsachenmaterial, das diesen Themen zugrunde liegt, wird vom Verf. einer strengen, in den meisten Punkten berechtigten Kritik unterzogen. Nur auf einige wesentliche Gedanken sei kurz hingewiesen: Wir müssen den zoologischen Systembegriff „Mensch“ vom philosophischen Wesensbegriff „Mensch“ klar unterscheiden. Wir sondern im Systembegriff Mensch ein zoologisches Lebewesen „Mensch“, das wir den „simiae“ zuordnen,

für die Zwecke der zoologischen Systematik so ab, als wäre die animale Natur des Menschen ein abgeschlossenes Ganzes, wie die zoologische Natur der Affen und Halbaffen ein in sich geschlossenes, lebendiges Einheitsgebilde darstellt. Gegen diese abstrakte Methode wäre nichts einzuwenden, wenn sich nicht in der deszendenztheoretischen Literatur dieser abstraktive Komplex einer Systemspezies unter der Hand in ein konkretes, sich entwickelndes Tierlebewesen „Mensch“ verwandelte, das in heutigen Menschenaffen seine Stammesvettern, in irgendeinem tertiären Lurchreptil seinen regelrechten Ahn und schließlich in einem archaischen Einzeller seinen stammesgeschichtlichen Keimling hat (34 ff.). Unter der Überschrift „Grandioser Fehlschluß?“ bespricht T. eine ernste Schwierigkeit, die schon von den alten Morphologen Cuvier, Agassiz, ebenso von K. E. v. Baer formuliert wurde und auch heute immer wieder zu hören ist. Es handelt sich um den „Systembeweis“, bei dem von systematischer Ähnlichkeit auf stammesgeschichtliche Verwandtschaft geschlossen wird. In der Haeckel'schen Aera tat man diesen Schluß mit der größten Selbstverständlichkeit. Daß man sich dabei in einem Zirkel bewegt, scheint uns erst heute recht klar zu werden. Die Kritik an den Abstammungsbeweisen geht im allgemeinen den gleichen Weg, den der Paläontologe O. Kuhn in seiner neuen Schrift „Die Deszendenztheorie“ (1947) besprochen hat. T. wird deshalb auch eine ähnliche Kritik seines Büchleins zu erwarten haben, wie sie an Kuhn geübt wurde (vgl. H. Muschalek, Zur Kritik der Abstammungslehre: PhJb 58 [1948] Heft 4). Im allgemeinen werden sich die Kritiker der Abstammungslehre davor hüten müssen, den Typusbegriff zu eng zu fassen. Das Auftreten von Entwicklungsphasen, in denen Typen eine große Plastizität offenbaren, muß wohl heute angenommen werden. Solche explosive Phasen in den Entwicklungsreihen gelten heute geradezu als evolutionistische Regel. Wichtig ist ferner, daß solche Explosivphasen nicht immer am Anfang der Entwicklungsreihe zu stehen brauchen. Bei einem Teil der Organismen treten erst nach einer Anlaufperiode sog. „verspätete Blütezeiten“ ein (Hennig, Wedekind u. a.). Weiterhin finden wir doppelt explosive Phasen, die oft weit voneinander getrennt sein können (z. B. Lamellibranchier im Unter-Silur und in Trias und Jura). Außerdem können solche Explosivphasen weite Zeiträume umfassen (zwei geologische Perioden). In der Erklärung dieser Typenexplosion, die heute als einigermaßen gesichert gelten darf, trennen sich die Geister. Autochthoner Entfaltungstrieb (Wedekind, Osborn, v. Huene, Beurlen u. a.), Groß-Mutationsschritte (Schindewolf u. a.) oder die bis jetzt experimentell festgestellten, verhältnismäßig kleinen Mutationsschritte werden als Erklärungsprinzipien herangezogen (B. Rensch, Neuere Probleme der Abstammungslehre, Stuttgart 1947). T. schreibt (28), daß wohl von allen zugegeben werde, „daß gewisse Mutationen, die für eine allgemeine selektionistische Erklärung der Entwicklungsgeschichte unerlässlich wären, bisher nicht beobachtet worden sind“. Dieser Satz muß wenigstens bezüglich der Pflanzen dahin ergänzt werden, daß uns Makromutanten als Stufen zur Artbildung durchaus greifbar gemacht worden sind durch die weittragenden Ergebnisse von Burgeff an Marchantia und von Stubbe-v. Wettstein an Antirrhinum. Die im Tierreich festgestellten Großmutationen erwiesen sich fast stets als homozygot letal oder so stark vital geschwächt, daß sie für unsere Frage kein hinreichendes Fundament der Erklärung abgeben können. Neuerdings hat Rensch die Ansicht vertreten, daß man zum Verständnis explosiver Phasen nicht Makromutationen bemühen muß; er fordert Perioden zeitweise intensiverer Selektion bei sonst normalen Mutationsverhältnissen. Eine Aufspaltung bestimmter Formgruppen läßt sich vielleicht auf diese Weise denken; ob aber große Bauplan-Umkonstruktionen auf diese Weise stattfinden können, möchten wir mit T. verneinen. Für eine mögliche Umkonstruktion innerhalb der niederen systematischen Einheiten (bis etwa Familie) müßte vielleicht die These Böckers vom „aktiven Reaktionsvermögen“ der Organismen mehr beachtet werden; ebenso dürfte die Pleiotropie der meisten Gene hier in Betracht zu ziehen sein. Für eine Umprägung der Merkmalsgruppen der Ordnungen, Klassen und Stämme scheinen die Großmutationen (auch diejenigen der sog. „konstruktiven Gene“ mit vielseitiger, harmonisch-ganzheitlicher Auswirkung) nicht hinreichend zu sein, da auch sie nur der Ausgestaltung

vorhandener Baupläne dienen. Es darf auch nicht verschwiegen werden, daß die ganze Diskussion darunter leidet, daß nicht eindeutig geklärt ist, was nun als Typus zu gelten hat. Hier liegt noch ein Arbeitsfeld nicht nur für die experimentelle Erforschung, sondern auch vor allem für die naturphilosophische Bemühung. — Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß man auch gegenüber dem beliebten Schluß von paläontologischen Lücken in fossilen Stammsreihen auf große Entwicklungssprünge vorsichtig sein muß. Es sei daran erinnert, daß man 1938 einen 1½ Meter langen, lebenden Crossopterygier (*Latimeria chalumnae*) entdeckt hat, während wir bis dahin annahmen, daß diese Fischordnung seit der Kreide ausgestorben ist. Bezüglich des Problems der Übergangsformen verweise ich auf Rensch (bes. 268 ff.), mit dessen neodarwinistischer Haltung ich mich allerdings nicht eins erkläre. — Wir legen die gehaltvolle, tiefdurchdachte Schrift von T. aus der Hand mit dem Wunsche, es möge so manches interessante Kapitel, das nur aphoristisch behandelt werden konnte, in einem größeren Rahmen ausführlicher dargeboten werden. — Auf die Schrift von E. Ruffini, *La Teoria della Evoluzione secondo la scienza e la fede*, Rom 1948 (vgl. Schol 24 [1949] 300 f.), sei zur Frage: Kirche und Abstammungslehre auch hier hingewiesen.

H a a s.

Portmann A., *Die Biologie und das neue Menschenbild*. 8<sup>o</sup> (28 S.) Bern, Lang. Fr. 1.60. — Der Verf., Professor an der Universität Basel, gibt in dieser Schrift einen Vortrag wieder, den er vor der Studentenschaft der Universität Bern hielt. Er spricht als Zoologe und als Entwicklungstheoretiker und von einem neuen Menschenbild. Über dieses „Neue“ sagt er (6): „Wer die menschliche Erscheinung herzuleiten sucht aus dem Tierischen, der wird nur das beachten, was herleitbar ist; alles andere, was seiner Art nach solchem Verfahren widersteht, wird durch die Maschen dieser Begriffsgesetze durchfallen — wodurch dem Forscher wichtige Sachverhalte entgehen, die für unsere Auffassung vom Menschen bedeutungsvoll sind.“ Solche, einstweilen wenigstens untierische Eigentümlichkeiten, findet P. in einer Reihe von Eigenheiten in der Embryonal- und Postembryonalentwicklung des Menschen, in der Lebensdauer des Individuums, vor allem in dem Besitz der Begriffssprache, die ein nur dem Menschen zukommendes Innenleben verraten. Alle diese Eigentümlichkeiten, auch die am Körper ablaufenden, stehen im Dienst des „Geistes“, und zwar so, daß das „Geistige“ (= Vernünftige) ursächlich gestaltend in das Körpergeschehen eingreift. Aufgabe der Biologie sei es nun, die Vorstufen des Geistigen im Tiere aufzuweisen und dann zu versuchen, das Geistige davon abzuleiten. Der Verf. betont aber die Schwierigkeit dieser Ableitung, da es sich doch beim Geist um etwas ganz anderes handle als beim Körperlichen. Die Schrift ist sehr beachtenswert als Reaktion gegen die landläufigen schablonenhaften Evolutionstheorien.

F r a n k.

\* \* \*

Koehler, O., *Die Aufgabe der Tierpsychologie*. 4<sup>o</sup> (32 S.) Halle, Niemeyer. DM 2.50. — Was dem Verf. als Ziel seiner Arbeiten vorschwebt, sagt er am Schlusse seiner Schrift: „Die vergleichende Psychologie . . . hat die Aufgabe, die Stammesgeschichte des Menschengesistes nach den in der Biologie bewährten naturwissenschaftlichen Methoden aufzuweisen.“ Diese Herkunft denkt sich K. nach der Art einer historischen Evolution. Aber gerade diese Art der Entstehung macht der Verf. in seiner Schrift selbst unmöglich. In einer kritischen und reichlich belegten Untersuchung über den Unterschied zwischen Tier und Mensch stellt er fest, daß das gesamte psychische Erkennen und Tun des Tieres von dem „geistigen“ des Menschen wesensverschieden ist. Beim Tier findet man zwar Analoges zu dem Geistigen, aber es bleibt ganz in der Sphäre der reinen Sinneserkenntnis und des naturhaften, instinktiven Triebgeschehens. Das Tier bildet, wie er es ausdrückt, „sensorische Begriffe“ (Gemeinbilder) und „sensorische Urteile“, und die Sprache der Tiere bleibt auf einer „vorsprachlichen“ Stufe der Begriffssprache des Menschen stehen. Eine Ableitung des

Geistigen auf dem Wege einer evolutiven Steigerung ist demnach nicht möglich; der Ursprung des Geistigen muß anderswo gesucht werden. — Die Schrift bietet ein reiches Tatsachenmaterial, das gut ausgewählt ist und zum guten Teil auf eigene Beobachtungen und Versuche sich stützt. Frank.

Buytendijk, F. J. J., Wege zum Verständnis der Tiere. gr. 8<sup>o</sup> (264 S.) Zürich-Leipzig, Niehaus. — Hier spricht einer der führenden Tierpsychologen, der die einzelnen Probleme durch viele eigene Untersuchungen bereichert hat. Das Tier hat eine Seele, verschieden von seinem Körper; was notwendig anzunehmen ist. Seine Leistungen werden erkannt durch Beobachtungen und Experimente. Die mechanische Erklärung (der Behaviorismus) wurde besonders eingehend von W. Köhler widerlegt. B. zeigt, wie selbst bei den niedersten einzelligen Tieren die Bildung der Scheinfüßchen nicht mechanisch erklärbar ist, sondern Sinneswahrnehmung verlangt. Die Tropismen, die zwangsmäßigen Reflexe, die die verschiedenen Energien ausüben, genügen für die Pflanzen, nicht für das Tier; B. bestätigt das durch eigene Experimente. Die Schärfe der einzelnen Sinne wird an Beispielen festgestellt. Danach ist die Sinneswahrnehmung ein aktives Verhalten. Der Instinkt zeigt sich in den Handlungen, die nie gelernt worden sind; Instinkt und Erfahrung arbeiten auch zusammen. Auch erworbene Gewohnheiten erwiesen sich in manchen Fällen als in gewissem Grade erblich; immerhin sei auch vieles dagegen einzuwenden. Die Reflex- und Lokalisationstheorie (wonach die Instinkthandlungen nur Reflexe wären) ist, wie Verf. meint, fast unausrottbar bei den Gebildeten, die in den Mittelschulen einen popularisierten Auszug aus der Wissenschaft der vorigen Generation lernen mußten. In Wirklichkeit sind die Instinkthandlungen variabel innerhalb gewisser Grenzen, wobei aber das Ergebnis konstant bleibt; die Komponenten der Handlung sind variabel, invariabel ist ihr Sinn. Ameisen, Fische, Kröten bilden nach wechselnden Umständen neue Gewohnheiten. Sie lernen schließlich nach einer einzigen Erfahrung, sich in ihrer Handlung umzustellen. Die sog. Tierintelligenz zeigt sich in dem Unterschied von dummen und intelligenten Tieren. Die Erklärungen W. Köhlers über die Menschenähnlichkeit der Affen wird mit Recht abgelehnt. Es bestehe ein Abgrund zwischen Mensch und Tier. Beim Menschen allein hat man die Entdeckung des Selbst und der Welt. — Die Hauptleistung des Werkes ist die Bereicherung der Tierpsychologie durch eigene Versuche und Kritik. B. ist weniger Philosoph, während sein ehemaliger Schüler Bierens de Haan die philosophischen Unterschiede besonders überzeugend beweist, wenn er auch in Einzelfragen manchmal durch B. widerlegt werden kann. Aber auch dem Philosophen ist die Lesung des gegenwärtigen hervorragenden Werkes sehr zu empfehlen. Fröbes.

\* \* \*

Gruhle, H. W., Verstehende Psychologie (Erlebnislehre). Ein Lehrbuch. gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 622 S.) Stuttgart 1948, Thieme. DM 30.—. — Der Verf. legt in diesem Werk den „Versuch einer Probe“ vor, „ob eine verstehende Psychologie Ergebnisse zu bieten vermag, die der naturwissenschaftlichen Psychologie fernliegen“ (125). Philosophisch bedeutsam ist vor allem die Abgrenzung der verstehenden Psychologie von der naturwissenschaftlichen. Die verstehende Psychologie überläßt die Erforschung der kausal-gesetzlichen Zusammenhänge und die Sinnespsychologie der naturwissenschaftlichen Psychologie und beschränkt sich selbst auf das Verstehen des Seelischen und seiner Zusammenhänge (2). Das „Verstehen“ ist dem Verf. ein „sich Hineinversetzen in Zustände“, ein Einfühlen in die Motive (124 ff.). Jeder neue Fall stellt den verstehenden Psychologen vor eine neue individuelle Aufgabe; Psychologie in diesem Sinn ist also Idiographie, nicht Gesetzeswissenschaft. Die Forderungen, die dieses Verfahren an den Psychologen stellt, sind groß. Er muß auf alle ethischen oder weltanschaulichen Wertungen verzichten, sich aber doch mit seiner ganzen Menschlichkeit in seinen „Fall“ hineinversetzen. Das verlangt „eine natürliche Genialität“ des Verstehens. Psychologie in diesem Sinn ist also mehr Kunst als Wissen-

schaft. — Was G. nach diesen grundsätzlichen Erwägungen ausführt über Persönlichkeit, Umwelt, Lebensgestaltung, über die Psychologie der Geschichts-, Religions- und Kunstwissenschaft, über die Soziologie, die Psychologie der Rechtspflege, der Philosophie, der Naturwissenschaft und Medizin, das bringt eine Überfülle von Stoff und Literatur, die sich als die Ernte eines ebenso reichen wie langen Forscherlebens anbietet. — Es ist begreiflich, daß bei der Verarbeitung und kritischen Sichtung so verschiedener Gebiete hie und da spürbar wird, daß der Verf. nicht auf allen diesen Gebieten in gleicher Weise beheimatet ist. Wenn z. B. von M. M. Alacoque als der „Stifterin des heiligen Herz-Jesu-Ordens“ (275), vom vermuteten „bösen Blick“ Pius' IX. (274), von einer angenommenen Schizophrenie des „St. Ludwig von Gonzaga“ (261) gesprochen wird, so sind das Schönheitsfehler, die dem sonst rücksichtsvollen Takt, mit dem der Verf. über religiöse Formen jenseits seines persönlichen Lebensbereiches spricht, nur wenig Eintrag tun. Verschrobenheiten freilich eines Heinroth aus der christlichen Kultur einfachhin zu erklären (328), paßt nicht mehr zum Wissensstand unserer Zeit. Die Kritik an Freud und namentlich an Adler (144) wird weder dem Sinn noch dem brauchbaren Gehalt ihrer Lehren gerecht. Bedauerlich ist auch, daß der Stellung der Psychologie zur Philosophie nur eine halbe Seite (229) gewidmet wird. — Der Leser mit eigenem Urteil und vielen Vorkenntnissen wird aus dem Buch reiche Anregungen schöpfen; ein „Lehrbuch“ wird es freilich kaum sein können. Einen Wert für sich stellt das ungemein reiche Literaturverzeichnis dar.

Trapp.

Keilhacker, M., Entwicklung und Aufbau der menschlichen Gefühle. 80 (55 S.) Regensburg 1947, Habel. DM 1.50. — K. unterscheidet fünf Klassen von Gefühlen. Die „funktionalen“ Gefühle sind ihrem Entstehen und Sein nach wesentlich an physiologische Prozesse und Körperempfindungen gebunden. K. sieht hier phylogenetisch und ontogenetisch die engste Nachbarschaft von Empfindung und Gefühl und läßt für diese Art von Gefühlen — und nur für diese — die gemeinsame Grundqualität Lust—Unlust gelten. Die anderen vier Gruppen von Gefühlen stehen dieser ersten insofern gesondert und geschlossen zugleich gegenüber, als sie umweltbezogen sind. Es werden unterschieden: „Affekte“ als „erste primitive Auseinandersetzung zwischen Lebewesen und Umwelt, die von Gefühlen der Lust und Unlust begleitet ist und damit triebartigen Charakter hat“ (11); „soziale“ (mitmenschliche), „Ich- und Selbstgefühle“ (intellektuelle, ästhetische, sittliche und religiöse). — Die Arbeit vertritt die „Auffassung von einer stufenweisen Höherentwicklung der menschlichen Gefühle“ (45), die der auch sonst vom Verf. beliebten Einteilung in einen biologischen, seelischen und geistigen Bereich folgt. Wie das als Anhang beigegebene Beispiel für einen „Gefühls-Stammbaum“ und eine „Gefühlsfamilie“ (Angst und Furcht) zeigt, ist diese Höherentwicklung nicht nur im Sinne einer schichtweisen Zuteilung bestimmter Gefühle zu sehen; es wird vielmehr auch eine Entwicklung angenommen, durch die der formale Charakter eines bestimmten Gefühls in der jeweiligen Schicht seine besondere sachliche Prägung erfährt. — Gewiß fehlt es auf dem weiten Gebiet der Gefühle noch an einer von der wissenschaftlichen Psychologie allgemein anerkannten Festlegung in phänomenologischer wie auch systematischer Hinsicht. Immerhin fällt es bei K. doch auf, daß die „Affekte“ als sachliche Gruppe neben sozialen Gefühlen usw. erscheinen, während sie sonst stets mehr formal aufgefaßt werden. Zu bemerken ist auch, daß der „Stimmungen“ keinerlei Erwähnung geschieht. Im ganzen scheint uns dem Bestreben einer biologisch gesehenen entwicklungsgeschichtlichen Einteilung zuliebe manche Härte in der Systematik in Kauf genommen zu sein. Auch die hier und dort phänomenologisch glänzenden Darstellungen der jugendlichen Gefühlswelt verraten zwar den feinsinnigen Pädagogen, erschweren aber die systematische Klarheit einer allgemeinen Theorie. — Eine bescheidene Frage: Mußte diese Arbeit, die so sehr viel Einzelnes bringt, ohne jede Einteilung in Kapitel, ohne jede Teilüberschrift in einem Stück gedruckt werden, wo doch der Verf. die große Mühe einer ins Detail gehenden Übersicht nicht scheute, die sich dem tapferen Leser auf der letzten Seite darbietet?

Trapp.

Keilhacker, M., Pädagogische Psychologie. gr. 8<sup>o</sup> (167 S.) Regensburg 1948, Habel. DM 5.60. — Das Buch bringt allen, die nicht Zeit oder Gelegenheit haben, die Klassiker der Jugend- und Entwicklungspsychologie selbst zu befragen, wertvolle Einzelheiten und Hinweise für ihre Arbeit. Es kann dem Leser nicht entgehen, daß der Verf. lange Zeit selbst geübt haben muß, was er als Forderung stellt: „in behutsamem Hineinhören in die Welt des Kindes den Kräften und Vorstellungen des Kindes auf den verschiedenen Altersstufen immer näher zu kommen“ (115). — Dem Ganzen des Buches liegt die Gliederung in den biologischen, seelischen und geistigen Bereich zugrunde. Im Gange dieser Stufen wird die Entwicklung des Jugendlichen skizziert und die Möglichkeit einer erzieherischen Einflußnahme auf ihn erwogen. Die Einteilung in diese drei Bereiche bringt methodische Vorteile, zeigt aber auch ihre Schwierigkeiten: der Praktiker sucht vielleicht doch zuerst nach einer Abgrenzung der Altersstufen, weil er immer Jugendliche bestimmten Alters vor sich hat. Aber auch die theoretische Erörterung scheint hier und dort darunter zu leiden, da eben doch im Menschen als Ganzem, auch im Kinde, nie eine Schicht allein wirksam ist. Das Sichtbarwerden seelischer und geistiger Tätigkeiten in ihrer „reinen“ Funktion erscheint bisweilen mißverständlich als Zeitpunkt des Entstehens ihres Tätigkeitsgrundes schlechthin. Freilich mögen der Kreis, an den sich K. wendet, und die wesentlich praktischen Ziele seiner Arbeit von dieser Schwierigkeit weniger belastet werden. Trapp.

Rohracher, H., Die Vorgänge im Gehirn und das geistige Leben. Versuch einer Hirntheorie. 2. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (VI u. 208 S.) Leipzig 1948, Barth. DM 12.— In insgesamt 13 Kapiteln werden unter Beigabe sehr guten Bildmaterials nach Klärung der anatomischen und physiologischen „Grundbegriffe“ von Gehirn und Zentralnervensystem — bei eingehender Berücksichtigung ihrer Entwicklungsgeschichte — das nervöse Leitungssystem mit seinen elektrischen Erscheinungen sowie die gehirnelektrischen Erregungsphänomene beschrieben, dann die allgemeine Dynamik des Hirngeschehens zur Betrachtung der dem Gedächtnis, dem Denken, den Gefühlen, Trieben und Interessen zugehörigen physiologischen Prozesse erweitert. Es folgt eine Darstellung der Funktion des Hirnstammes und seiner Beziehung zur Hirnrinde, aus der sich die Erörterung der Instinkte, Wertungen und ethischen Ideale auf dem Hintergrund entsprechenden Geschehens in Stamm und Rinde ergeben. Ein Kapitel über geistige Erkrankungen und die Möglichkeit eines sich von hier aus anbietenden Rückschlusses auf die Berechtigung einer Theorie „spezifischer Erregungskonstellationen“ mit kritischer Erörterung der Zentren- und Lokalisationslehre beschließt den positiven Teil. „Philosophische Konsequenzen“ münden dann in eine betonte Ablehnung des Materialismus, bei der es nicht zuletzt das offenkundige Anliegen des Verf. ist, seine eigenen Hypothesen gegen den Vorwurf des Mechanismus und Materialismus zu rechtfertigen. — Daß R. selbst dieses Bedürfnis spürt, versöhnt den Leser, der vorher hinter manche der gegebenen Deutungen sein Fragezeichen setzen mußte. Abgesehen nämlich von der tatsächlich noch weitgehend in Fluß befindlichen Forschung und der damit bedingten Mehrdeutigkeit einzelner Ergebnisse innerhalb einer so oder so zu sehenden psycho-physischen Theorie scheint uns die Hauptschwierigkeit darin zu liegen, daß R. als „psychisch“ ein tatsächlich schon psycho-physisches Erscheinungsbild beschreibt, das dann freilich aus den „Erregungsprozessen hervorgeht“ (168). Dann folgt natürlich: „Das Psychische hat kein Eigendasein; es hört im gleichen Augenblick auf, in welchem die Erregungen aufhören“ (170). So gesehen ist auch eine „Wirkung des Psychischen auf das Körperliche unmöglich“ (170). Da durchgehend von dieser Art von Psychischem die Rede ist, ohne daß über sein unmittelbares „Entstehen“ aus den Ganglienzellen hinaus Näheres erörtert würde, muß man bei der Lektüre trotz der allenthalben äußerst behutsamen Wortwahl und der vorsichtigen Abgrenzung von Hypothesen immer wieder den Eindruck haben, es handle sich um eine nach Art des Mechanismus oder überhaupt Materialismus gebildete Vorstellung. Bei der dann formell erfolgenden Ablehnung des Materialismus durch den Verf. selbst aber zeigt es sich, daß es ihm nicht so sehr um ein metaphysisches, als vielmehr

um ein erkenntnistheoretisches Problem geht: „Der materielle Charakter des Gehirns ist unbeweisbar, weil wir über die Materie, mag sie in welcher Form immer auftreten, nichts Sicheres wissen können“ (179). Unter dieser Voraussetzung folgt freilich: „Das Resultat dieser umständlichen Überlegungen ist somit äußerst dürftig; dasjenige, wovon das Psychische abhängt, ist uns in seinem Wesen prinzipiell und für immer unbekannt“ (180). — Der philosophisch urteilsfähige Leser wird sich durch die weniger glücklichen Versuche einer metaphysischen Interpretation nicht hindern lassen, die in mühevoller Kleinarbeit erhobenen Befunde anatomischer, physiologischer und klinischer Gegebenheiten der in ihren positiven Teilen ausgezeichneten Arbeit als wertvollen Beitrag zum Leib-Seele-Problem zu werten. Philosophisch bedeutsam erscheinen die Ergebnisse der Untersuchungen auch deshalb, weil sie zeigen, wie sehr der lange gut belegbare Einwand gegen den Parallelismus, daß nämlich die psychische Reihe entscheidend reicher sei als die physische, einer sehr genauen Überprüfung bedarf. Trapp.

### 3. Ethik. Soziologie und Rechtsphilosophie

v. Nell-Breuning, O., S. J., und Sacher, H., Zur Sozialen Frage (Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik 3). gr. 8<sup>o</sup> (242 Sp.) Freiburg 1949, Herder. DM 5.20. — Das neue reichhaltige Heft enthält neben den Artikeln ein Inhaltsverzeichnis, einen ausführlichen Überblick über das soziale Schrifttum in Deutschland und im Ausland und ein gründliches Sachverzeichnis. Soziale Frage im allgemeinen nach Theorie und Praxis, die Probleme der Arbeit, des Arbeiters und der Arbeiterbewegung sind die Hauptfragen, um die sich die Einzelartikel gruppieren. Die soziale Frage in christlicher und „stoffgläubiger“ Sicht bedingt auch verschiedene Wege zur Lösung. Sozialpolitik, Sozialreform, aber auch Caritas, Fürsorge und Wohlfahrtspflege bezeichnen sie. Diese letzteren Begriffe finden eine sorgfältige Analyse in Sonderartikeln. Sehr beachtenswert ist der weitgespannte Aufsatz über Lebensraum mit der reichen Gliederung in geistigen, sozialen, wirtschaftlichen, geographisch-politischen Raum und den brennenden Fragen der politischen Ethik. Die Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität beleuchten die sozialphilosophischen Grundlagen in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Recht klärend wirkt die Darstellung der *Iustitia socialis* im vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch. Pius XI. wollte mit dem Begriff der *Iustitia socialis* nicht in wissenschaftliches Neuland vorstoßen. Der tiefere Begriff meint gerade die dynamische Seite der Gerechtigkeit oder des Rechts der sozialen Gruppen, das es erst zu bestimmen gilt. Die Arbeitslosenversicherung wird grundsätzlich als Fehlgriff charakterisiert, die als Versicherung zusammenbrechen und als Wohlfahrtseinrichtung weitergeführt werden mußte. Die Sozialisierung ist Entprivatisierung, aber ihr Ziel-punkt: Überführung in Gemeineigentum ist mit allerhand Mißverständnissen belastet. Eine wirkliche Lösung der sozialen Frage muß man nicht von der Sozialisierung, sondern von Sozialpolitik und Sozialreform erwarten. Sozialpolitik berührt sich öfter mit Wirtschaftspolitik, kann sie auch stören. Sehr willkommen sind die Ausführungen über Beruf: Schärfung des Begriffs, Einteilung der Berufe, Berufsethik, -freude und -pflichten bilden den Hauptinhalt. Auch der wirtschaftliche Lebensberuf, der nur des Lohnes wegen ausgeübt wird, ist menschenwürdig und kann von hohem sittlichen Adel sein. Hervorragend ist der Artikel Arbeit, der die verschiedenen Arten und besonders das Arbeitsethos behandelt. Recht aufschlußreich ist die Darstellung der Arbeitsverfassung, die Sklaverei, Hörigkeit, freie Lohnarbeit, Nur-Lohnarbeit unterscheidet. Das Recht auf Arbeit wird nach verschiedenen Klärungen in fünf Thesen dargelegt. Lohn und Lohngerechtigkeit, Sonntagsruhe (mit kritisch wegweisenden Bemerkungen für die kirchlich-staatliche Regelung), Streik, Klassenkampf, Proletariat und christlich-soziale Bewegung bilden den Abschluß. Eine gewaltige Arbeitsleistung steckt in diesen Beiträgen zu einem Wörterbuch der

Politik, zumal in diesem 3. Heft über die soziale Frage. Auswahl und Gliederung der Artikel, die geistige Durchdringung der Probleme, eine klare, nüchterne Sprache, die klare katholische Linie in philosophischer und theologischer Vertiefung, die Rücksichtnahme auf modernste Fragen und Anliegen geben dem Werk einen hohen Rang. — Vgl. zu Heft 1 und 2: Schol 24 (1949) 137 f.

Schuster.

Ulmer, F., Grunderkenntnisse einer allgemeinen Wirtschaftslehre. 8<sup>o</sup> (202 S.) Salzburg 1948, O. Müller. Sch. 26.— Der temperamentvolle Verf. untersucht die Grundbegriffe der Volkswirtschaftslehre, die ja bekanntlich immer noch viel umstritten sind. Die Richtung des Buches ist anticardianisch, gegen die Aufstellungen der Klassiker gerichtet. Man wird zugeben, daß der Verf. weder sich selbst noch auch einem geduldigen Leser die Sache leicht gemacht hat. Viel Eigenwille und Eigenart kommt in den grundlegenden Wirtschaftsbegriffen von Erfolg, Wert, Gut, Preis, Tauschgut, Recheneinheit, Gewinn und Ertrag und besonders im kämpferischen Schlußkapitel mit seinen 22 Thesen und den Anwendungen auf Ertrag und Rente, auf Rentabilität und Produktivität zur Geltung. U. will einen mißverstandenen ökonomischen Objektivismus überwinden durch den Grundbegriff des wirtschaftlichen *Erfolgs*, der etwas Subjektives, ein Befriedigen seelischer Spannungen bedeutet. Hier klingt offensichtlich die sogenannte österreichische subjektive Wertlehre mit der Grenznutzentheorie an. Wirtschaft ist nicht bis zum letzten rechenbar. Unter Wirtschaften versteht U. jedes überlegte erfolgstrebbende Vorziehen. Der Erfolg als Ziel und Inhalt des Willens ist nichts Objektives, etwa der Gewinn oder das Produkt, sondern, wie gesagt, etwas Seelisches, das als solches nicht meßbar ist. Der wirtschaftliche *Wert* ist der vergleichsweise Erfolgsgehalt der Wahlobjekte oder Güter und darum auch nicht meßbar. Das wirtschaftliche *Gut* ist ein objektiv bestimmtes Willensziel, das stets etwas Außersubjektives voraussetzt, an dem das Subjekt ein Interesse nimmt. Preis ist das gegebene, aufzugebene oder verzichtete Gut. Preis und Kosten sind somit identisch. Weil der Preis jegliches Gut ist, das man hingibt, um ein anderes zu erhalten, muß auch das *Geld* ein Gut sein. Die Kaufkraft des Geldes wird im Gegensatz zur vielverbreiteten Quantitätstheorie und ihren Abwandlungen mit dem Preisbegriff erklärt: Der Wirtschaftler wird zur Erreichung eines optimalen Erfolgs beim Eintausch eines anderen Gutes an sich möglichst wenig Geld, aber, wenn unvermeidlich, auch viel Geld geben, um den unter den Umständen möglichst hohen Erfolg zu erlangen. — Der Verf. übt zweifellos sehr scharfsinnige Kritik. Aber vermutlich werden manche seiner Aufstellungen als zweideutig empfunden. Wirtschaften z. B. hat es doch im letzten mit der Güterversorgung zu tun. Die subtilen Unterscheidungen von Gut, Wert und Preis, von Erfolg und Wirtschaftsergebnis, Ertrag und Gewinn werden ja nach der Erwartung des Verfs. selbst keine ungeteilte Zustimmung finden. Die moralphilosophische Frage vom gerechten Preis oder von der praktischen Bewertung des Geldes als Verfügungsmacht und regelmäßigen Wirtschaftszieles erfährt in der neuen ungewohnten Terminologie U.s. keine grundsätzliche Änderung.

Schuster.

Weinberger, O., Die Wirtschaftsphilosophie des Alten Testaments. gr. 8<sup>o</sup> (XIX u. 141 S.) Wien 1948, Springer. DM 14.— Das mit großer Erudition und mit peinlicher Gewissenhaftigkeit der Methode geschriebene Buch ist zugleich eine exegetische Studie, und die Einzelheiten dieser Art bleiben der exegetischen Fachwissenschaft zu prüfen; in der Hauptintention aber gehört es der Wirtschaftsphilosophie an und stellt die Wirtschaftsethik des Alten Testaments dar. Deshalb entwickelt der erste Teil die allgemeine Problematik der Wirtschaftsphilosophie. Besonders in der Polemik mit Pareto wird der geisteswissenschaftliche Charakter der Sozialwissenschaften verteidigt und eine Begriffsbestimmung der Wirtschaftsphilosophie vorgelegt, aus der sich für W. als Aufgabe seiner Arbeit ergibt „die weltanschauliche, wissenschaftliche Kritik alttestamentlicher Wirtschaftsgesetze und Wirtschaftsphänomene vom Standpunkt christlich-katholischer, spekulativer Glaubenslehre im allgemeinen und christlich-katholischer Wirtschaftsethik im besonderen“ (23). Nach

diesem Maßstabe untersucht W. die wesentlichen Wirtschaftsbegriffe“ des AT: Boden- und Besitzprobleme, Kapitalprobleme der Arbeit, der Ehe und Familie, der Erbordnung und der Armenfürsorge. Außerdem ist ein Abschnitt über das Verbot der Prostitution eingefügt, der allerdings weniger die Wirtschaftsethik berührt. Die sorgfältigen Untersuchungen kommen zu dem Ergebnis, daß die alttestamentliche Wirtschaftsethik „eminent positiv zu werten“ sei (109). Ausführlich werden die Einwendungen behandelt, die von verschiedenen Seiten gegen die alttestamentliche Ethik gemacht worden sind. Besonders hingewiesen sei auf die Auseinandersetzung mit Max Webers Begriff des Paria-Kapitalismus des Judentums (54 ff., 95 ff.) und mit Sombarts Behauptung eines Zusammenhanges zwischen Judentum und Sozialismus (130 ff.). — Mißverständlich ist es, wenn (24) aus einem Text von Quadragesimo anno (n. 88) herausgelesen wird, die Enzyklika trete für eine „wirksame Planwirtschaft“ ein. Das, was man heute unter Planwirtschaft versteht, solange diesem Wort ein einigermaßen deutlicher Sinn gegeben wird, ist sehr verschieden von dem Gedanken der Enzyklika, die als das „echte und durchgreifende regulative Prinzip“ der Wirtschaft die soziale Gerechtigkeit und Liebe nennt und eine von ihr durchwaltete Rechts- und Gesellschaftsordnung fordert.

Hartmann.

Schultz, R., Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Kues. gr. 8<sup>o</sup> (79 S.) Meisenheim am Glan 1948, Westkultur-Verlag. DM. 3.10. — 1929 hat Jos. Lenz in seinem Artikel über Nikolaus von Kues im Staatslexikon der Görresgesellschaft festgestellt, daß neben der umfangreichen Behandlung der Philosophie des Cusaners seine Bedeutung auf politischem wie staats- und gesellschaftswissenschaftlichem Gebiete wenig gewürdigt sei; ähnlich hatte sich A. Dyroff in einer ausführlichen Übersicht über neuere Cusanusliteratur ausgesprochen (PhJb 41 [1928], 118, 487). Der Forschungsbericht Joachim Ritters: Die Stellung des Nikolaus v. Kues in der Philosophiegeschichte (Blätter für deutsche Philosophie 13 [1939/40] 111-115) beweist, daß auch die ausgedehnte neue Beschäftigung mit dem Werke des großen Kardinals sich nur wenig dem Sozialphilosophischen in seiner Gedankenwelt zugewandt hat. Immerhin kann Ritter Gerh. Kallens kleinere Schrift: Nikolaus v. Kues als politischer Erzieher, 1937, nennen und die Arbeit von Felice Bottaglia: Il Pensiero Giuridico e Politico di Nicolò Cusano, 1935. Zu Ritters Angaben wäre noch hinzuzufügen das Werk der Mitarbeiterin an der deutschen Cusanus-Ausgabe bei Meiner, E. Bohnenstädt: Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Kues (Sitzungsberichte der Heidelberger Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1938/39). — In dieser Lage ist es sicher ein verdienstliches Unternehmen, die Staatsphilosophie des Cusaners genauer darzustellen. Sch. hat für diese Ausgabe die ältere Literatur fleißig verwertet; bedauerlicherweise ist ihm die genannte jüngste Literatur nach A. Poschs Arbeit über die Concordantia catholica 1930 unbekannt geblieben, ebenso wie die größere Gesamtdarstellung von P. Mennicken 1932 und Kallens mit einer bedeutsamen Einleitung versehene neue Ausgabe des Traktats De auctoritate praesidendi in concilio generali von 1935. — Sch. stellt die staatsphilosophischen Grundanschauungen des Kardinals dar, entwickelt seinen Begriff der Kirche und zeigt, wie Nikolaus sich von seiner Konkordanzidee bei der Ausdeutung des Verhältnisses von Staat und Kirche leiten läßt. Des weiteren geht er auf Nikolaus' kirchen- und reichspolitische Ideen ein und erörtert seine Stellung zum deutschen Recht und zur Rechtsgeschichte. Die staatsrechtlichen Hintergründe des Brixener Streites werden kurz dargelegt. Der Leser wird sachlich unterrichtet; hier und da muß er sich über Urteile des Verf. wundern. So soll in der Concordantia neben orthodox Katholischem „manches gut Lutherische“ stehen (54), obwohl Nikolaus, wie Sch. als Ergebnis eines Vergleiches mit den Vorreformatoren formuliert, „Dogma und Verfassung der Kirche nicht angetastet hat“ (56). Wohl durch Reminiszenzen an die Naturzustandstheorien späterer Zeit ist zu erklären, daß versichert wird, die Betonung des Naturrechts habe notwendig die Annahme eines idealen Urzustandes zur Voraussetzung, in welchem die sozialistischen Ideale Gleichheit und Freiheit noch Wirklichkeit waren (17). Die oft zurückgewiesene These, Augustinus lehre die „Sündhaftigkeit des Staates und

seines Ursprungs“, wird noch einmal vorgetragen (42). Es widerspricht dem Sinn, den man mit den Worten verbindet, wenn die Staatsauffassung des Cusaners wegen der Ausrichtung auf die *salus publica* „eudämonistisch-utilitaristisch“ genannt wird (49).  
Hartmann.

Sauer, E., *Grundlehre des Völkerrechts*. 2. erweiterte Aufl. 8<sup>0</sup> (480 S.) Köln 1948, Pick-Verlag. DM 12.—. — Das von dem Engländer Edmunds rechtlos genannte Völkerrecht findet bei S. eine sorgfältige Darstellung unter Beigabe auch neuester Urkunden und unter Würdigung einer reichen in- und ausländischen Literatur. Sein Hauptziel ist dabei die Aufrufung aller Beteiligten zur energischen und schnellen Aufhebung jenes „rechtlosen“ Zustandes, besonders in drängendsten Fragen: Minderheiten-, Flüchtlings-, Umsiedlungs-, Staatenlosenschutz; eindeutige Definierung von Krieg und Angriffskrieg; Luftkrieg; Völkerstrafrecht (wofür er ein System entwirft); völkerrechtlicher Schutz der Personenrechte. S. beruft sich für letztere „kopernikanische Wende“ des Völkerrechts auf den Schweizer Völkerrechtler D. Schindler (115, 130 f.). Da die Verbrecher selbst nie ein genügendes Strafrecht entwürfen, appelliert S. für den Völkerrechtsfortschritt von den Staaten an einen unabhängigen Weltjuristenkongreß, bei dem auch die kleinen Völker zu Worte kämen: ein erwägenswerter Gedanke. — Den wichtigsten Beitrag zur Vertiefung und Sicherung des Völkerrechts liefert S. durch sein offenes, überzeugendes Eintreten für das Naturrecht. Er versteht darunter das objektive, unwandelbare, in den Wesenheiten des Menschen und der Dinge und deshalb im Schöpfer gründende Recht. Dieses essenziellphilosophische Recht hebt er schärfstens ab von dem subjektivistischen Willkür-Vernunftrecht der Aufklärung. Den Rechtspositivismus, dem er auch die tautologische Kelsensche Grundnorm beirechnet, entlarvt er als schließlich immer staatstotalitär und somit auch kriegsverbrecherisch. Zutreffend nennt er das Naturrecht, das nicht nur ein Wunschtraum sei, streng verbindliches und insofern „positives“ Recht (40). Auch bestreitet er folgerichtig die Wandelbarkeit des Naturrechts in seinen Anwendungen (47, 49), wo sich seine Axiome so unwandelbar bewähren wie die Axiome der Mathematik bei den einzelnen wechselnden Figuren. Die Wandelbarkeit ist auf dem Felde, nicht in den Prinzipien. Der Reinheit des Naturrechtsgedankens wegen empfehle es sich, Jellineks „normative Kraft des Faktischen“ nicht mehr in Anspruch zu nehmen. Diese positivistische Notwortlösung überragt an Güte nicht die Kelsensche Wortformel (zu 99). Die Legalisierung eines Usurpators bedarf nicht solch leerer Zauberformel, sondern wird naturrechtlich dadurch erklärt, daß das Gemeinwohl (*suprema lex*) fordert, sich der einzigen vorhandenen Ordnungsmacht zu unterwerfen. Man dürfte diese Macht dann aber *actu* nicht illegal nennen (zu 120). Deshalb kann eine bedingungslose Kapitulation einer Usurpationsmacht rechtskräftig sein. Doch erstreckt sie sich nur auf das Militärische (wie 123 richtig gesagt wird). Die naturrechtliche Staatlichkeit Deutschlands blieb, da die Alliierten die Annexion ausschlossen, wenn der Staat auch ohne Regierung und ohne Handlungsfähigkeit ist. So heißt es richtig 140, 145, 343, während der Verf. den Begriff der *debellatio* sonst nicht immer eindeutig faßt und 124 f. nicht streng unterscheidet zwischen dem Untergang eines Staates oder bloß seiner Regierung: Die naturrechtliche Staatsgewalt ist als Wesensbestandteil da, wo ein Staat ist (vgl. die vorzügliche Studie von E. Menzel im *Europa-Archiv* 2 [1947] 1009—1016). — S. bemüht sich auch um die vielumstrittene Frage des Verhältnisses zwischen Staat und Völkerrecht. Der Ausgangspunkt müßte auch hier das Naturrecht sein. Der Staat unterliegt dem Naturrecht, wie nach innen etwa den Familien und Personen gegenüber, so auch nach außen. Zum natürlichen Völkerrecht gehört z. B. die von Pius XII. betonte Solidaritätspflicht aller übrigen Völker, die ungerechte Vergewaltigung eines Volkes zu ahnden. Außer dem natürlichen Völkerrecht unterliegt der Staat nach außen nur seinen eigenen positiven Verträgen. Nur diese positiven Verträge, nicht das übrige positive Völkerrecht, brähe sein Landesrecht, dies freilich spontan, „monistisch“, da offensichtlich der charaktervolle Staatsvertreter nicht nach außen Ja, nach innen Nein sagen kann. Wenn die Gesetzgebung zugestimmt hat, ist die Ge-

setzesform nur Formalität. Nicht die Menschheit also, nur der Staat ist — solange er „ursprüngliche“ Gebietskörperschaft ist — definitionsgemäß „souverän“ (was nicht Unumschränktheit nach innen, außen oder oben bedeutet), wobei die kleinsten Staaten, wie S. richtig bemerkt (143), den größten gleichberechtigt sind, auch wenn sie im Laufe der Zeiten des Gemeinwohls wegen verwickelten völkerrechtlichen Bindungen sich unterzogen haben (auch der „Staat der Vatikanstadt“ ist volles völkerrechtliches Subjekt, wenn er auch durch Personalunion unter dem Oberhaupte der Kirche steht: zu 110). Der Begriffsklarheit wegen empfiehlt es sich nicht, von „Teil-“ oder „Nichtsoveränität“ von Staaten zu reden, es ist dies definitorisch ein Widerspruch. Die wahre Souveränität ist die rechtliche, nicht die faktische Macht (zu 138). — Möge das Werk, das sich wegen seiner Übersichtlichkeit und guten Indices als Nachschlagewerk eignet, durch neue Auflagen mit ihren Nachträgen stets auf der Höhe bleiben!

Gemmel.

Monzel, N., Die Nation im Lichte der christlichen Gemeinschaftsidee. 8<sup>o</sup> (32 S.) Bonn 1949, Hanstein. DM 1.20. — Gegen die im letzten Jahrhundert verbreitetste Häresie des Nationalismus will der Verf. das *relative* Gut der Nation beleuchten und das Wesen der Nation, ihr Verhältnis zur christlichen Gemeinschaftsidee und das Verhältnis der Nationen zueinander darstellen. Dem Büchlein liegt ein Vortrag zugrunde, der durch Anmerkungen und willkommene Literaturhinweise ergänzt wurde. Die Nation wird als Schöpfer und Träger konkreter Kulturgestalten gefaßt. Echtes Nationalbewußtsein hat auch ein religiöses Fundament. Mit einigen Vorbehalten kann man sagen, daß der Heilsolidarismus in der Kirche das Vorbild bleibt für alle Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens. Die maßvollen Thesen auf S. 17 und 25 über die Grundlagen des Solidarismus und seine Anwendung auf das Zusammenleben der verschiedenen Nationen verdienen volle Zustimmung. Vielleicht wäre es gut, in diesem Zusammenhang auch einmal ausdrücklich auf den *Dienstwert* jeder Nation und ihrer Eigenart hinzuweisen, der im Plan der göttlichen Vorsehung keine geringere Rolle spielt als der materiale Gehalt und Rang der jeweiligen Kulturgüter. Mit andern Worten: Daß der Mensch bei seiner Volksgemeinschaft den erforderlichen Schutz und Rückhalt findet für seine irdische Lebensaufgabe, ist mindestens ebenso wichtig wie die Frage der Rangvergleiche und der nationaltypischen Ausprägung in der Verwirklichung der kulturellen Wertewelt.

Schuster.

v. Nell-Breuning, O., S. J., Was hat die Kirche mit Politik zu tun? 8<sup>o</sup> (31 S.) Frankfurt a. M., Knecht. DM 0.50. — Dieses ganz auf die Praxis eingestellte Büchlein erklärt die katholischen Grundsätze aus Ethik und Kirchenrecht mit Zuspitzung auf die Frage nach den politischen „Kirchen“, den christlichen Parteien und dem politischen Katholizismus, insofern diese letzteren verlängerte Arme der Kirche in den politischen Raum sein sollen. Nur in den Sonderfällen, daß alle übrigen vorhandenen politischen Parteien antichristlich oder antikatholisch eingestellt sind oder daß die christliche Kultur von feindlichen Weltanschauungsparteien bedroht ist, kann sich die Pflicht ergeben, unter Zurückstellung aller zweitrangigen Fragen sich zu einem politischen Machtblock zusammenzuscharen. Die amtliche Kirche hat oft davor gewarnt, die Religion zu politischen Zwecken zu mißbrauchen.

Schuster.

Klett, H., Die religiöse Intoleranz. 8<sup>o</sup> (64 S.) Meisenheim am Glan 1948, Westkultur-Verlag. DM 2.10. — Aus religionssoziologischen Erwägungen heraus, die religionsgeschichtlich durch viele Belege unterbaut sind, wird eine ausschließlich private Religiosität als dem Gemeinschaftsbedürfnis echter Religion nicht genügend dargetan. Gerade dieser Gemeinschaftscharakter der Religion verlange für das würdige gesellschaftliche Zusammenleben bei aller Ehrfurcht vor der fremden Gewissensüberzeugung doch zugleich einen gerechtfertigten Selbstschutz der Religionsgemeinschaften gegenüber jeder Vergewaltigung.

Gemmel.

## 4. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Fischl, J., Geschichte der Philosophie. 1. Bd. Altertum und Mittelalter. 2. Aufl. 8<sup>o</sup> (XVI u. 400 S.) Graz 1948, Pustet, S. 30.— Der Verf. bietet ein vorzügliches Lehrbuch für die Studierenden. Hinreichende Ausführlichkeit, klare Gliederung, instruktive Überblicke über größere Perioden, problemgeschichtliche Hinweise auf spätere und moderne Fragen, besonnene Würdigung wichtiger Gestalten, das sind sicher große pädagogische Vorzüge. Behandelt werden die alte und mittelalterliche Philosophie mit Ausschluß der orientalischen (indischen und fernöstlichen). Die Einteilung der griechischen Philosophie ist die übliche: vorattische, attische und hellenistisch-römische Philosophie. Ziemlich ausführlich wird die Pythagoreische Lehre dargestellt. Wenn die Seele aber nur die Harmonie des Leibes ist, läßt sich die Unsterblichkeit systematisch nicht gut begreifen. Der Mythos der Seelenwanderung ist m. E. nicht systematisch mit dem Gedankengut der Pythagoreer verbunden. Parmenides mit der Als-Ob-Betrachtung Vaihingers zusammenzustellen, erscheint etwas kühn. Die klassische Periode Sokrates-Platon-Aristoteles findet eine sorgfältige Würdigung. Bei Platon scheint das Erlebnis mit den Pythagoreern in Kroton und das gesellschaftspolitische Ziel noch größere Beachtung zu verdienen. Platon sucht eine feste Weltanschauung für die unausweichliche Gesellschaftsreform. Auch das Bekenntnis im 7. Brief: es gibt keine Schrift von mir über meine Lehre, würde ich ganz ernst nehmen. Die Dialoge sind künstlerische Meisterwerke, die die Aporetik zur Geltung bringen, ohne die letzte Meinung des Verfassers genau zu fixieren. Wichtig für das Unsterblichkeitsproblem dünkt mir die Lehre Platons, daß die Seele der Kampfplatz zwischen Gut und Böses ist und durch das Böse nicht vernichtet wird. Über die Bedeutung des Gottesgedankens für die Begründung der sittlich-gesellschaftlichen Ordnung hat W. Jaeger im 3. Band der „Paidia“ gute Bemerkungen. Für Aristoteles wäre noch auf die Forschungen von Gohlke hinzuweisen. Ebenso ist die Unterscheidung des Fr. Sanc zwischen *materia physica* und *metaphysica* und dementsprechend zwischen *forma physica* und *metaphysica* sehr beachtenswert. Dann bekommt aber die Lehre von der Materie als Prinzip der Individuation einen anderen Sinn. Die mittlere und spätere Stoa wird unter dem Titel „Eklektizismus“ behandelt. Poseidonius verdiente gerade wegen des Gottesglaubens und seines großen Einflusses stärkere Beachtung. — Die Philosophie der Kirchenväter (2. Teil) beginnt mit der Frage nach philosophischen Ideen oder Impulsen im Neuen Testament. Die Logoslehre des Johannes bezieht sich wohl nicht direkt auf Philon. Die Gnostiker werden nicht eigens hervorgehoben. Die augustinische Erkenntnis „in rationibus aeternis“ wird heute auf das Glaubenserlebnis, wenn nicht gar auf die Mystik des Kirchenvaters zurückgeführt. Die *civitas Dei* ist mehr Geschichtstheologie als -philosophie. Die Lehre über Wesenheit und Dasein (*esse* und *id quod est*) hat bei Boethius noch nicht den späteren Sinn. — Die Scholastik (3. Teil) beginnt mit Joh. Scotus Eriugena. Das Bemühen der Dialektiker war ein Versuch der philosophischen Selbstbesinnung gegenüber der bloßen Autoritätsüberlieferung. Der anselmische Gottesbeweis hatte vermutlich andere Absichten als ein moderner Gottesbeweis. Von Abälard gehen Entwicklungslinien nicht bloß zu Ockham, sondern auch zum hl. Thomas (in der Lehre von der Abstraktion). Die wichtigsten Gestalten der arabischen und jüdischen Philosophie dienen zur Einführung in die Hochscholastik. Albertus entwickelt eine „revolutionäre Philosophie“ durch Übernahme des Aristoteles. Der hl. Thomas wird ganz ausführlich dargestellt nach Leben, Werken und Lehrpunkten. Die Streitfrage um die echten Werke (*opuscula*) hätte wohl eine Erwähnung verdient. Bei den Werken des Joh. Duns Scotus wäre zu erwähnen, daß auch im Sentenzenkommentar fremde Einschübe zu vermuten sind. Auf keinen Fall kann man Scotus als Wegbereiter des Nominalismus bezeichnen. Der göttliche Wille ist kein Willkürwille. Ockham, Eckhart und Nikolaus von Cues beschließen die Galerie der großen Denker. Dante ist nicht ausführlicher gewürdigt. Zum Abschluß bringt der Verf. einen Überblick über das Geistesleben des Mittelalters.

Schuster.

Willwoll, W. E., Die Konstanzer Predigt des Hl. Gallus ein Werk des Notker Balbulus. gr. 8<sup>o</sup> (82 S.) Freiburg/Schweiz, Paulusdruckerei. — Die Arbeit, die als Dissertation von der päpstl. theol. Fakultät in Sitten angenommen wurde und aus zeitbedingten Gründen erst jetzt besprochen werden kann, hat wohl, man kann sagen, überzeugend nachgewiesen, daß die als *Sermo Sancti Galli... habitus Constantiae* überlieferte Predigt zur Bischofsweihe in Konstanz ein Werk des Notker Balbulus von St. Gallen ist, also dem 9. oder beginnenden 10. Jahrh. angehört. Diese Predigt, S. 5—17 von W. neu ediert, ist für den Theologen von einigem Interesse, weil sie einen vollen Aufriß der Heilsökonomie bietet: 1. Teil das Alte Testament, 2. Teil das Neue. Ein 3. Teil handelt über Heidenwelt und Christi Botschaft. Den Abschluß bilden Mahnungen, nach dem Taufversprechen zu leben und ein Blick auf das letzte und tägliche Gericht. Freilich ist diese theologische Leistung der Predigt in Abhängigkeit von Quellen geschaffen, aber aus großer Belesenheit und geistiger Gestaltungskraft heraus. — Der Wert der Arbeit von W. liegt einmal in der geschickt geführten kritischen Untersuchung selbst, die ein methodisches Muster darstellt. Ferner gewährt die Arbeit einen interessanten Einblick in die patristische Bildung und Arbeitsweise eines „Großen“ der ausgehenden Karolingerzeit. Und schließlich ist dem berühmten St. Galler Sentenzendichter, Hagiographen und Schulleiter sein einziges wirklich theologisches Werk als solches aufgewiesen und zugeschrieben. Der Beweis ist um so schwieriger, als er sozusagen gar nicht aus äußeren Bezeugungen geführt werden kann, sondern aus den Quellen, der Sprache, dem Stil, dem theologischen Gehalt der Predigt selbst geschlossen werden muß. Daß Notker die Predigt verfaßt habe, soll nach W. (21) aus Canisius, dem ersten Herausgeber der Predigt, von der leider kein Ms mehr vorhanden ist, und aus einer Notiz Hartmanns von St. Gallen folgen. Mir scheint das freilich aus deren Worten nicht bewiesen; denn da ist nur von „intexere“ vonseiten Notkers in seine *Vita S. Galli* die Rede, was doch wohl nur einfügen, wiedergeben heißt. Aber daß die vorliegende Form der Predigt wirklich von Notker stammt, kann man nunmehr aus inneren Gründen als bewiesen annehmen. Ich möchte glauben, daß ihm dafür außer den von W. angeführten Quellen auch eine aus der Zeit des hl. Gallus stammende verlorene Aufzeichnung einer Predigt zur Verfügung stand. Darauf deutet wohl auch der Titel hin. — Als Quellen hebt W. außer den beiden kurzen Berichten der Mönche Wettin und Walahfrid über die gleiche Predigt und wahrscheinlich dem Scarapsus Pirmins vor allem Augustinus, Ambrosius, Leo, Gregor, Prudentius, Cassian, Beda, Hrabanus Maurus, Ado von Vienne u. a. hervor. Es sind die gleichen Autoren und die gleichen Werke derselben, die Notker in seiner *Notatio*, einem kurzen Überblick über die Patristik, seinem Schüler Salomo ans Herz legte. — Was über Stil und Sprache und theologischen Inhalt im ständigen Vergleich mit den anderen Werken Notkers gesagt wird, ist eine sehr subtile und wertvolle Untersuchung, die freilich nicht in allem überzeugt, da gewisse Stileigenarten zeitgemäß sein konnten und waren. Aber im ganzen genommen ist die Stileigenart Notkers für die Predigt erwiesen. Ueding.

Hommel, F., *Nosce te ipsum*. Die Ethik des Peter Abälard. 8<sup>o</sup> (150 S.) Wiesbaden 1947, Metopenverlag. DM 5.80. — Nach einer Einführung über das Leben Abälards und über „das ethische Bewußtsein im frühen Mittelalter und die autonome Moral Abälards“ folgt eine Übersetzung nach dem Mignetext. Angefügt sind noch ein Schlagwortverzeichnis, Schrifttumshinweise und Quellenangaben sowie ein Verzeichnis der wichtigsten Schriften Abälards. Die Einführung steht zu sehr unter dem Vorurteil des Herausgebers, daß es eine allgemein gültige Ethik nicht gebe und die autonome Gestaltung des Individuums das Wichtigste sei. Die schweren Ausfälle gegen kirchliche Lehre und Praxis tragen nichts zum Verständnis Abälards bei, sondern beweisen nur, wie fern der Übersetzer dem mittelalterlichen Denken und auch Abälard steht. Eine wirkliche sachliche Einführung in dessen Gedankenwelt wäre dringend erforderlich. Die „Patristen“ sollen wohl die Schriftsteller der patristischen Zeit bedeuten. Unverständlich ist, was die Kirche durch den Zwang

ihrer Bußsakramente (!) erreichen wollte. Die Übersetzung ist in entscheidenden Punkten ungenügend oder auch falsch. Nur einige Beispiele seien genannt: Passio heißt Er-leiden. Consensus turpis bedeutet nicht schimpfliche Neigung, sondern den Akt der sündhaften Einwilligung. Nomen boni ist der Name des Guten, das Wort, nicht der Begriff. Schon der erste Satz ist unzutreffend wiedergegeben: Vitia et virtutes animi sind sündhafte oder gute Dauerhaltungen, die zu bösen oder guten Taten geneigt machen; „Schwächen des Charakters“ ist zu wenig. Sehr mißverständlich wird nummorum oblatio mit „Ablaß an Geld“ wiedergegeben. Die Stelle aus Augustin (Kap. 7): malum esse bonum est, wird übersetzt: Es ist sogar das Böse gut! Es muß heißen, daß Böses (durch die Zulassung Gottes) besteht, ist etwas Gutes. Damnum heißt nicht Übeltat, sondern Schädigung. Peccatum criminale ist eine Art der schweren Sünde, die nach außen ehrenrührig wirkt. Läßliche Sünde heißt peccatum veniale, nicht venale, Poena doloris: Strafe der Pein, nicht: leidenschaftliches Empfinden. Die Kräfte des Übersetzers waren der schwierigen Aufgabe nicht gewachsen.

Schuster.

Pitsch, W., Das Bischofsideal des hl. Bernhard von Clairvaux. 80 (182 S.) Bottrop i. W., Postberg. Bonner theol. Dissertation. — Das erste, was an dem Buche überaus anregend wirkt, ist die lebendige Schilderung des kontemplativen Doctor mellifluus als Mannes der Tat, der Arbeit und des Kampfes um die Heiligkeit der Kirche und ihrer Vertreter. Das zweite ist die offene Beschreibung der zeitbedingten Fehler der Bischöfe. Otto I. hatte mit bester Absicht begonnen, in seinem Bruder, dem heiligen Bruno von Köln, geistliche und weltliche Regierungsgewalt zu vereinigen, um beide gleichzeitig sicherzustellen. In Irland hatte sich Ähnliches entwickelt. Lag die Annahme doch nahe, daß die, die durch Stand und Bildung an erster Stelle waren, auch für die kirchlichen Interessen das Beste leisten würden. In vielen Fällen ist das auch eingetreten. Aber in ebensoviele und wohl noch mehr Fällen hat das irdische und menschliche Interesse überwogen. Der „streitbare Geist, das Streben nach Unabhängigkeit, die weltzugewandte Lebensauffassung, das starke Standesgefühl, der ritterliche Stolz und Lebenswandel“ wurden nur zu leicht beibehalten (35). Daher schon bei der Wahl Nichtbeachtung der kanonischen Vorschriften, im Amte selbst Verweltlichung der Amtsführung, der ganzen Lebenshaltung und mangelhafte Erfüllung der Pflichten. In seiner umfangreichen Korrespondenz, in seinen Predigten und Büchern geißelt Bernhard schonungslos all diese Mängel. Aber weil sein Wort stets, auch wo er vielleicht im Einzelfall einseitig urteilt, von der Liebe zur Kirche und den Amtsträgern eingegeben ist, hat es unglaublichen Erfolg gehabt, nicht nur für seine, sondern auch für die späteren Zeiten. Denn sein Bischofsspiegel gibt das Bild des Kirchenfürsten wieder, wie es zu jeder Periode sein muß, auch wenn das Eigenkirchenwesen, das Lehnrecht und der Einfluß des Königtums u. ä. lange aufgehört haben. Die letzten Quellen der Fehler, Ehrgeiz und Habsucht, sind ja ewig die gleichen. Anregend ist es auch, daß Verf. auf die Grenzen Bernhards hinweist: er geht nicht gegen die Standestrennung vor, die auch ins Kirchliche übergriff und die erst die Französische Revolution radikal beseitigt hat; er macht seine Reformvorschläge vom Blickpunkt des Mönches aus. Das sind aber Grenzen, die bei seiner überragenden Person und säkularen Wirksamkeit kaum ins Gewicht fallen. Die Behauptung, daß man bei Bernhard „Vorschläge für eine praktisch durchführbare Weltheiligung“ vermisse (169), dürfte wohl übertrieben sein; denn der Bischof, der sich an Bernhards Mahnungen hält, hat sie schon ausgeführt. — Für die theologische Behandlung der Frömmigkeit ist von besonderem Wert das Beispielgebende der Dissertation; so kann und muß man Einzelfragen und Einzelpersönlichkeiten herausgreifen und eindringlich bearbeiten, damit schließlich ein wissenschaftlich einwandfreier Großbau der Aszetik erstet.

Raitz v. Frentz.

Kleineidam, E., Das Wirken des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele nach Bernhard von Clairvaux: ThGl 1943, 24—35. — Der Verf., der auch in dem Sammelband E. Puzik-O. Kuss, Sacramentum Ordinis, 169—199 (vgl.

Schol 1944, 110) eine Bernhardstudie veröffentlicht hat, gibt hier die Gedanken des heiligen Bernhard über „die Heilsbedeutung des Heiligen Geistes für die Menschen“, besonders was die Grundlegung des christlichen Lebens anbetrifft. Bernhards Frömmigkeit zeigt einen ausgesprochen pneumatischen Zug, der seine Vollendung in hoher Mystik findet, aber im Gegensatz zu Joachim von Fiore nicht in einem extremen Spiritualismus endet. Der Grund hierfür liegt darin, daß diese Geistfrömmigkeit in ihrem eigentlichen Kern Christumystik ist, auf Christus hinzielende, von ihm ausgehende, in ihm fortschreitende Mystik (29). Christus aber und der Geist sind untrennbar, was Bernhard unermüdlich betont; untrennbar ist darum von dieser Mystik das Wirken des Heiligen Geistes, das jede ihrer Phasen begleitet. Freilich liegt hier ein Ansatz zu dem Spiritualismus Joachims von Fiore. Denn die Menschheit Christi steht bei Bernhard nur am Anfang des religiösen Lebens im Vordergrund. Der Blick ist ganz auf die Einigung im Geiste gerichtet. Die Tendenz zum Geistigen ist so ausgeprägt, daß Bernhard den sichtbaren Bereich des Heilswirkens Gottes, wie Menschheit Christi, Sakrament, Wort, Zeichen usw. wenig beachtet (32). (Auch die heilige Theresia von Spanien hat sich über die Stellung der Menschheit Christi im Beten des Mystikers geäußert, und zwar in positiverem Sinn als Bernhard.) Die pneumatische Christumystik Bernhards ist aber in ihrer Tiefe trinitarisch: durch Christus zum Vater im Heiligen Geiste (34). Die direkte Intention seiner Frömmigkeit geht auf Christus und sein Werk, und durch Christus zum Vater. Der Heilige Geist zieht das Bewußtsein der Seele nicht auf sich, ist aber die alles treibende Kraft. (Dieses Zurücktreten des Heiligen Geistes im Bewußtsein, verbunden mit der Tatsache seiner Allwirksamkeit im inneren Leben des Christen, hebt auch H. Schell als Merkmal der Geistwirksamkeit hervor: Das Wirken des Dreieinigen Gottes, Mainz 1885, 226.) Gerade in diesem dogmatisch tief erfaßten Ineinander von Christus- und Dreifaltigkeitsmystik und Wirksamkeit des Heiligen Geistes erweist sich Bernhard als der echte Mystiker. Diese mehr zusammenfassenden Gesichtspunkte seien aus den sehr reichhaltigen Darlegungen des Verf. herausgehoben, der die weitverstreuten Äußerungen Bernhards mit großer Liebe gesammelt hat.

Grillmeier.

Pelster, Fr., S. J., Die anonyme Verteidigungsschrift der Lehre Gilberts von Poitiers im Cod. Vat. 561 und ihr Verfasser Canonicus Adhemar von Saint-Ruf in Valence (um 1180): *Studia mediaevalia* in hon. R. I. Martin O. P., Brügge 1948, 113-146. — Bereits 1879 machte H. Usener auf die umfangreiche Verteidigungsschrift der Trinitätslehre Gilberts in der Vat. Hs aufmerksam und veröffentlichte ein kleines Stück der Einleitung, das dann M. Grabmann in den 2. Bd. der Scholastischen Methode übernahm. Seither ruhte die Forschung. P. stellt nun an Hand der von P. Fournier mitgeteilten Schlußbemerkung des Liber de vera philosophia fest, daß dessen patristisches Material einer Sammlung des Magisters A., Sancti Ruphi canonicus, entstamme. Dieser habe nach dem Konzil von Reims 1148 durch 30 Jahre die Kirchen und Klöster Frankreichs, Spaniens, Italiens und auch Griechenlands bereist, um in deren Bibliotheken festzustellen, ob der Satz: *Quicquid est in Deo Deus est* oder ein ähnlicher, von dem er abgeleitet sein könne, sich in irgendeiner Schrift der hl. Väter finde. Denn in diesem Satz habe er die Quelle aller trinitarischen „Irrlehren“ der Zeit gesehen. Da sein Suchen umsonst gewesen sei, habe er das gefundene Material in einer „Collectio“ mit 24 Distinctionen zusammengestellt. Diese Sammlung schenkte er einer Reihe von Bibliotheken und auch in Jerusalem dem noch immer unbekanntem Verfasser des Liber de vera philosophia zugleich mit einem anderen Traktat *De trinitate*, der offenbar auch von ihm stammen wird, wie P. mit Recht vermutet. In der vatikanischen Abhandlung *De trinitate* ist nun an zahlreichen Stellen auf diese *Collectio* hingewiesen und die entsprechende Distinktion sogar angegeben. Auch stimmen die Angaben über den Inhalt der einzelnen Distinktionen der *Collectio* mit dem der vatikanischen Verteidigungsschrift Gilberts überein. Damit ist die weitere begründete Vermutung gegeben, daß der vatikanische Traktat die in Jerusalem übergebene trinitarische Schrift ist, also von dem Kanonikus A. stammt. P.

fand unter den Akten von Saint-Ruf einen feierlichen Vertrag, bei dessen Unterzeichnung nicht weniger als 16 Kanoniker zugegen waren. Dabei tritt ein Adhemarus sacrista, der zugleich also Bibliothekar war und mit der Gelehrtenwelt in Verbindung stand, in den Blickkreis der möglichen Verfasser. Er erscheint 1184 nicht mehr in den Urkunden. Das paßt zu dem Bericht des Liber de vera philosophia, der von ihm als Totem spricht. — Schon diese ganze Untersuchung mit dem Hinweis vor allem auch auf die weiten Reisen Adhemars bis hin nach Griechenland und Jerusalem zu Väterstudien ist beachtenswert, da uns über den Umfang des wissenschaftlichen Lebens in diesen Ländern immer noch nur dunkle Spuren zur Verfügung stehen. Das Interesse steigert sich noch bei der inhaltlichen Analyse der Verteidigungsschrift, die P. am Schluß bietet. Sie ist in Form eines Kommentars zu Boëthius De Trinitate gehalten. Jedoch wird nicht die einzelne Lehre des Boëthius kommentiert, sondern zusammenfassende Ideen mit Vätertexten belegt. So soll die Wahrheit der Trinitätslehre des Boëthius und damit auch die Gilberts dargetan werden. Letzterer wird zwar nicht wörtlich zitiert, aber seine Schriften werden immer wieder vorausgesetzt: Es gibt einen Gott in drei Personen. Wie kann dieser Unterschied erklärt werden? Nicht durch einen Unterschied in der Natur, die allen drei Personen unterschiedlos gemeinsam ist. Also kann er nur in den Relationen liegen, die infolge der Hervorgänge notwendig in den Personen sind. Adhemar will übrigens keine Polemik bieten, sondern die Prüfung dem Leser selbst überlassen. P. bietet am Schluß den Text der Einleitung. Es wäre für die Kenntnis der Trinitätslehre des 12. Jahrhunderts sehr gut, wenn die Schrift zugleich mit der langerwarteten Ausgabe des Liber de vera philosophia uns ganz zugänglich gemacht würde.

Weisweiler.

Ott, L., Die Trinitätslehre der Summa sententiarum als Quelle des Petrus Lombardus: DivThom (Fr) 21, 159—186. — O. führt hier die Untersuchungen der Quellen des Lombarden in den Quattuor libri sententiarum weiter. Er untersucht die Kapitel der Trinitätslehre auf ihre Abhängigkeit von der Summa sententiarum hin. Das Ergebnis der sorgfältigen Arbeit läßt sich dahin zusammenfassen, daß alle 8 Kapitel, in denen die Summa sententiarum zur Trinität Stellung nimmt, irgendwie benutzt erscheinen. An etwa 12 Stellen läßt sich das mit Sicherheit feststellen; andere Benutzungen besonders von Väterzitaten und Schriftstellen sind von O. recht wahrscheinlich gemacht, wenn er auch mit Recht gerade hier darauf hinweist, daß gemeinsame Quellen, die uns noch unbekannt sind, vorliegen können. So sind meine früheren Feststellungen im Artikel La „Summa sententiarum“ source de Pierre Lombard (RechThéolAncMéd 6 [1934] 143—183) nun auch für die Trinitätslehre voll bestätigt, für die ich damals noch keine sicheren Belege für diesen Teil finden zu können glaubte. Der vorliegende Artikel hat mich aber voll überzeugt, daß auch diese Lehre abhängig von der Summa sententiarum ist. Gut jedoch weist O. darauf hin, daß die Benutzung in diesen Kapiteln nicht so stark hervortritt wie in anderen Teilen des Sentenzenbuches. Dadurch wird neben der Abhängigkeit von seinen Quellen gerade hier auch das doch vielfach selbständige Weiterarbeiten des Lombarden sichtbar: „Den größten Teil seines Stoffes entnahm der Lombarde den Väterschriften. Seine Hauptquellen sind das geistvolle Werk des hl. Augustin De Trinitate und, allerdings in weit geringerem Umfang, das gleichnamige Werk des hl. Hilarius von Poitiers“ (186). Eine wesentliche Feststellung ist es übrigens, wenn O. nachweist, daß Petrus das Werk des Walter von Mortagne De Trinitate, das sonst so verbreitet war, nur über die Summa sententiarum kannte. Petrus hat darüber hinaus auch die spekulativen Fragen, besonders soweit sie in der Zeit diskutiert wurden, weitergeführt (vgl. etwa 178).

Weisweiler.

Henquinet, F. M., Le Commentaire d'Alexander de Hales sur les Sentences enfin retrouvé: Miscellanea Mercati, Città del Vaticano 1946, II 358—382. — Doucet, V., A New Source of the Summa Fratris Alexandri: The Commentary of the Sentences of Alexander of Hales: FrancStud 6 (1946) 403—117. — Ein eigenes Geschick waltet über dem literarischen Nachlaß Alexanders von

Hales. Jahrhunderte hindurch schien die Summa unbestrittenes Eigentum Alexanders: Quästionen und Sentenzenkommentar waren völlig unbekannt. Heute ist die Autorschaft Alexanders an der Summa stark umstritten, jedenfalls läßt sie sich nur in sehr beschränktem Maße aufrecht erhalten. Dagegen gehören Alexander ohne Zweifel mehr als 100 Quästionen und neuerdings auch ein Sentenzenkommentar an. Die glückliche Entdeckung des letzten durch die beiden Franziskaner von Quaracchi ist kein Zufall, sondern das Ergebnis angestrengter Arbeit. Da die Summa auch als *Sententiae* in den Hss bezeichnet wird und sich in der großen Masse von handschriftlichen Kommentaren zum Lombarden keiner fand, der mit Recht Alexander zugeschrieben wurde, so glaubten Quéatif-Echard, Ehrle und noch neuerdings die Herausgeber des ersten Bandes der Summa, daß ein solcher Kommentar nicht existiert habe. Demgegenüber behauptete ich, gestützt auf eine Äußerung Roger Bacons im *Opus minus*, daß Alexander wirklich in Paris die Sentenzen erklärt habe (Schol 1 [1926] 57—60). Aber von da bis zur Auffindung war noch ein weiter Weg. Verschiedene Vermutungen erwiesen sich als trügerisch. Einige mehr nebensächliche Bemerkungen führten schließlich zur Bestimmung. Richardus Rufus zitiert in seinem um 1250 geschriebenen Kommentar Alexander (a. a. O. 75). Das gleiche gilt von einem Traktat *De fide* in Cod. 257 der Universitätsbibl. Münster (Schol 5 [1930] 72). Schon viel früher hatte B. Kurtscheid aus dem Kanonisten Heinrich v. Merseburg ein Zitat aus Alexander mitgeteilt (Franz-Stud 4 [1917] 239—253). Das zweite Zitat konnte jedenfalls nicht aus der Summa stammen; ich vermutete, es sei den Quästionen entnommen. Aber mit all dem war der Kommentar noch nicht gefunden. Da endlich im Jahre 1945 gelang es den vereinten Forschungen von Doucet und Henquinet in einer Hs jener Zeit mit Fragen und Kommentaren, in Cod. 189 der Stadtbibliothek Assisi, einen anonymen Kommentar Alexanders festzustellen. In l. 1 fand sich das Zitat des Richardus Rufus, in l. 3 jenes des *Tractatus de fide*, in l. 4 jenes der Summa Heinrichs von Merseburg. Da l. 4 auf l. 2 verweist, so war auch dieses Buch gesichert. Nun war es leicht, die Beweise durch einen Vergleich der Summa mit dem Kommentar zu vervielfältigen. Auch wurden Teile des Kommentars in anderen Hss bestimmt. Die glückliche Entdeckung zeigt wiederum, wie ein Zusammentreffen unscheinbarer Einzelheiten schließlich zu einem guten Ziele führen kann. Der Kommentar ist wichtig, einmal weil er mit dem gleichzeitigen Werk des Hugo a. S. Charo der älteste Pariser Kommentar mit Einteilungen und Quästionen ist, dann auch weil er nebst den Quästionen hilft, den Anteil Alexanders an der Summa zu bestimmen. — In den *Prolegomena* zur Summa Alexandri t. 4, 1948, werden die Ergebnisse gleichfalls dargestellt und begründet.

Pelster.

Henquinet, Fr., *Trois petits écrits théologiques de Saint Bonaventure à la lumière d'un quatrième, inédit: Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, 195—216. — Im Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura gibt es 3 oder 4 Stücke, die streng genommen nicht hineingehören: die von den Herausgebern nach Cod. 193 Angers zuerst veröffentlichte und nachher von Delorme bedeutend verbesserte *Praelocutio ad prooemium* in II. Sent., die *Responsio ad obiecta*, das *Dubium III* der Dist. 44 des zweiten Buches mit den Sätzen des Lombarden, die in Paris nicht mehr gehalten werden, und die 10 Sätze der Pariser Verurteilung von 1241 in l. 2 d. 23 a. 2 q. 3. Die beiden letzten Stücke sind offenbar echt, da sie integrierende Bestandteile des Kommentars bilden. Die *Responsio ad obiecta*, eine Ergänzung, die sich nur in einzelnen Hss findet, hat F. Delorme (*Collationes* in Hexaameron, Quaracchi 1934) als echt erwiesen. Gegen die *Praelocutio* hatte I. Friedrichs (FranzStud 1942) einige Bedenken erhoben — ich muß gestehen, sie waren wenig überzeugend; die kleine Schrift trägt nach Inhalt und Form zu sehr den Charakter Bonaventuras, als daß man an deren Echtheit zweifeln könnte. — H. zerstreut dieselben. Eine Hauptschwierigkeit: Warum beruft Bonaventura sich in der *Praelocutio* so sehr auf Alexander, während diese Berufung im entsprechenden *Dubium* fehlt, vermag H. zu lösen. Er hat in Cod. Assisi 138 mehrere eigenhändige Zeilen Bonaventuras vom Entwurf dieses *Dubium* gefunden, in denen zweimal Alexander

erwähnt wird, während dieser Name im *Dubium* nicht vorkommt. Der Grund des Auslassens ist einleuchtend. Bonaventura will im endgültigen Werk rein objektiv, nicht als Anhänger einer Person erscheinen. Die Notiz ist auch aus einem anderen Grund von Wert. Sie zeigt uns, daß der wichtige Cod. 138 Assisi mit seiner großen Zahl von Quästionen vor 1256 in den Händen von Bonaventura war. Ein Punkt scheint weniger glücklich. H. möchte die *Praelocutio* Epilog zum ersten Buch nennen. Es ist richtig, daß Bonaventura sich in ihm auch mit dem ersten Buch beschäftigt. Aber die Schlußworte: *His igitur prae-libatis . . . tale sumatur exordium: Solummodo hoc inveni* zeigen klar, daß es eine gesprochene Vorbemerkung zum Prolog des zweiten Buches war. In der „Ausgabe“ des Kommentars tilgte sie Bonaventura als weniger wichtig und etwas störend. Zur *Responsio ad obiecta* sei bemerkt: Der abrupte Anfang: „*Non est autem praetermittendum*“ legt die Vermutung nahe, daß sie das Bruchstück einer nicht mehr erhaltenen *Additio* ist. Richardus Rufus, an den H. als Gegner denkt, kommt hier wohl nicht in Frage. Seine *Abbreviatio* in Cod. Vat. 12993 zeigt zwar keineswegs Begeisterung für die Auffassung Bonaventuras vom Verhältnis der *paternitas* zum *generare* — er führt die Beweise der Gegenseite ausführlich an und läßt dann freie Wahl —, aber in der *Responsio ad obiecta* finde ich nichts, das auf eine Kenntnis der *Abbreviatio* hindeutet. Im übrigen würde sich die Untersuchung vielleicht lohnen, ob die *Abbreviatio* schon den endgültigen Text des Kommentars benutzt.

Pelster.

Liertz, Rh., Albert der Große. Gedanken über sein Leben und aus seinen Werken. gr. 8<sup>o</sup> (277 S.) Münster i. W. 1948, Regensberg. DM 9.60. — Das Buch legt Zeugnis ab von der Liebe und Verehrung, aber auch von der Vertrautheit des Verf. mit Leben und Lehre des großen deutschen Dominikaners. Ohne daß ein vollständiger Überblick beabsichtigt wurde, gelingt es dem Verf., die überragende Gestalt Alberts eindrucksvoll zu zeichnen. Er hat, ohne im einzelnen genaue Verweise zu geben, ein ansehnliches Schrifttum gewissenhaft verarbeitet. Im Hauptteil des Buches ordnet er die Gedanken Alberts nach folgenden Gesichtspunkten: Der Naturforscher, der Philosoph, der Menschenkenner, der Gottesgelehrte, der Lehrer, der Erzieher. Hie und da wäre eine erklärende Anmerkung von Nutzen gewesen. Am Schluß sind Briefe, Schiedssprüche, das Testament und eine eindrucksvolle Sammlung von Sinnsprüchen Alberts beigefügt. — Der hl. Albert steht seit Jahrhunderten in Philosophie und Theologie im Schatten seines größeren Schülers. Trotzdem wünschen wir dem Verf. als Lohn für seine zwanzigjährige Arbeit, daß viele Sätze aus dem Schatzkästlein der albertinischen Gelehrtenwerkstatt im deutschen Schrifttum Eingang finden und daß Alberts Weisheit deutsches Volksgut werden möge.

Schuster.

Geyer, B., Die handschriftliche Verbreitung der Werke Alberts des Großen als Maßstab seines Einflusses: *Studia Mediaevalia* in honorem R. P. R. J. Martin O. P., Brügge 1948, 221—228. — G. unternimmt einen Versuch, der alle Nachahmung verdient. Aus der Zahl der noch erhaltenen Hss Alberts und aus ihrer Datierung zieht er mit aller Vorsicht Schlüsse auf die Verbreitung der Werke im 13., 14. und 15. Jahrhundert sowie auf ihren größeren oder geringeren Einfluß. Die größte Bedeutung haben die naturwissenschaftlichen Schriften, Alberts eigenstes Gebiet. Auffallend gering ist, mit Ausnahme der asketischen Schriften *De sacrificio missae* und *De corpore domini* und des Kommentars *Super Lucam*, der reichen Predigtstoff enthält, die Verbreitung der theologischen Werke. G. erklärt dies gewiß mit Recht aus der überragenden Bedeutung, die Thomas bald nachher, zumal in seinem Orden, gewann. Interessant ist wiederum das sehr starke Anwachsen der Zahl im 15. Jahrhundert, das eigentlich das Jahrhundert Alberts war. G. zieht zum Vergleich die Verbreitung der *Summa Alexanders* von Hales und des *Sentenzenkommentars Bonaventuras* heran. Bei Alexander ist es eine entschieden absteigende Linie; bei Bonaventura für den Kommentar ebenfalls, aber nicht im gleichen Maße, während *Breviloquium* und *Itinerarium* kräftig ansteigen. Wiederum

das Interesse des 15. Jahrhunderts für Ascese und Mystik. Einen Mangel, der aber hier nicht zu beheben war, hat G. selbst gefühlt, den Mangel der Herkunftsangabe der Hss. Die Provenienz sagt viel über die Bedeutung der Schrift in den einzelnen Ländern. Bei hoffentlich folgenden ähnlichen Studien sollte man soweit möglich auch darauf achten. Pelster.

Verbeke, G., *Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De anima*: RevPhilLouv 45 (1947) 314—338. — Mansion, A., *Date de quelques commentaires de saint Thomas sur Aristote (De interpretatione, De anima, Metaphysica)*: *Studia Mediaevalia* in hon. Raymundi I. Martin, Brügge 1948, 271—287. — Für die Datierung der so wichtigen Aristoteleskommentare des hl. Thomas, in denen wir für manche Fragen seine endgültige Meinung finden, ist in den letzten Jahrzehnten manches getan; aber viele Angaben, die auf einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit beruhen, bedürfen noch einer genaueren Umschreibung oder besseren Fundierung. Das kann nur in mühsamer Kleinarbeit geschehen. Dieser Aufgabe dienen die beiden genannten Artikel, die zum Teil einander ergänzen. M. De Corte fand, daß Thomas im ersten Buch *De anima* den Themistiuskommentar zitierte, der gewöhnlich nach 1268 verlegt wurde. Da er in Buch 2 und 3 keine solchen Zitate entdeckte, so schloß er, daß diese Bücher früher entstanden seien — vor dem ersten Teil der *Summa*. Demgegenüber weist Verbeke auf Grund einer Toletaner Hs nach, daß die Themistiusübersetzung schon am 22. November 1267 vollendet wurde, und zweitens auf Grund eines erdrückenden Vergleichsmaterials, daß Thomas auch in Buch 2 und 3 unmittelbar aus Themistius schöpfte. Die Hypothese einer getrennten Kommentierung ist damit hinfällig. Der *Terminus post quem* ist also Anfang 1268. Zu der überlieferten Nachricht von der Reportation des ersten Buches möchte ich bemerken: Buch 1, 2, 3 sind in allen Einzelheiten, der Ausdrucksweise, dem Formelwesen so gleichartig, daß von einer Reportation im gewöhnlichen Sinne nicht die Rede sein kann. Möglicherweise hat Thomas an einzelnen Stellen nicht die allerletzte Hand angelegt; sonst finde ich keinerlei Unterschied. V. möchte den Anfang des Kommentars noch nach Italien, also vor Mitte 1269 verlegen. Eine Bestätigung hierfür liegt wohl darin, daß Thomas zu Anfang von l. 1. noch „Philosophus in 11 *De animalibus*“ zitiert, dagegen l. 2 lect. 17 „*De historia animalium*“. Wenn gleich darauf l. 2 lect. 18 „*De historia animalium*“ wieder einfach „*Liber de animalibus*“ genannt wird, so dürfte dies ein mehr zufälliges Eindringen der alten Zitationsgewohnheit sein, l. 2 lect. 1 steht wieder: „in ultimo *De generatione animalium*“. Das Ende läge nach V. vor *De unitate intellectus*, also vor 1270, während Mansion in seiner Zusammenfassung über die Forschungen zur Datierung von *De anima* es mit gutem Grund eher nach *De unitate intellectus*, also nach 1270, verlegen möchte. Man erhalte so 1270—1271. Ein Nebenergebnis: Da S. th. 1 q. 79 a. 4 die Themistiusübersetzung des Moerbeke zitiert wird, so kann die Frage nicht vor Anfang 1268 geschrieben sein, ebenso *De spir. creat. a. 10.* — Mansion, der wohl beste Kenner der Aristoteleskommentare des hl. Thomas, untersucht, abgesehen von seiner Übersicht über die neueste Forschung zu *De anima*, *Perihermenias* und die *Metaphysik*. Er zeigt, daß Thomas in *Perihermenias* den 1268 von Moerbeke übertragenen Kommentar des Ammonius benutzt und anderseits noch l. 12 der *Metaphysik* als l. 11 (nicht 12) zitiert, ein Brauch, den Thomas nach Vollendung der l. II ändert, also bald nach 1270, spätestens 1272. Damit haben wir eine feste Bestätigung für das alte Datum 1269—1271 (1272). — Was die *Metaphysik* angeht, so war für deren Vollendung nach 1271 eine Schwierigkeit entstanden. Die Datierung stützte sich auf die von M. nachgewiesene Benützung von l. 2 des *Simplicius*kommentars zu *De coelo et mundo*. Nun aber hatte D. J. Allan in Cod. 99 des Balliol College Oxford eine zweite Übersetzung dieses Kommentars entdeckt, die Grosseteste zum Verfasser hat. Welche Übersetzung hat Thomas benutzt? M. zeigt, daß Thomas allein die Übersetzung Moerbekes aus dem Jahre 1271 kennt, daß also die *Metaphysik* erst 1271/72 vollendet wurde. Was den Beginn des Kommentars angeht, so neigt auch M. zu der von mir auf Grund des wechselnden Gebrauchs der *Metaphysica vetus, media* und *nova*

vertretenen Ansicht (Greg 17 [1936] 380—385), daß die Erklärung schon in Italien begonnen wurde und vielleicht später eine leichte Überarbeitung der ersten Bücher erfuhr. — Bei dieser Gelegenheit sei auf eine andere Arbeit von A. Mansion hingewiesen: *Le texte du De intellectu de Philopon corrigé à l'aide de la collation de Monseigneur Pelzer: Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 327—346.* M. gibt dort die von Pelzer gesammelten Varianten zum Text der Ausgabe von De Corte, die eine wichtige Ergänzung sind. Pelster.

Piana, C., *L'influsso di S. Bonaventura su la Cristologia di Bombologno da Bologna frate domenicano contemporaneo di S. Tommaso: Ant 23 (1948) 475—500.* — Der Sentenzenkommentar des Fra Bombologno ist in 3 Bologneser Hss und in Cod. 155 der Stadtbibl. Assisi (l. 3) erhalten. Cod. B. 1420 der Bibl. des Archiginnasio von Bologna mit l. 4 wurde erst vor einigen Jahren durch C. Lucchesi entdeckt (Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le Provincie di Romagna 5 [1939—1940] 225). Bombologno hat ihn nach dem Kommentar des hl. Thomas, aber vor dessen Summa geschrieben. Er ist interessant für die Kenntnis der italienischen Dominikanerschule vor Durchbruch des Thomismus. Schon M. Schmaus (BeitrGPhThMA 29, 580) hatte darauf hingewiesen, daß Bombologno in einzelnen Fragen Sympathie für Bonaventuras Auffassung der Hervorgänge in der Trinität zeige. P. weist nun für die ersten 10 Distinktionen des 3. Buches eine unverkennbare Abhängigkeit des Bombologno von Bonaventura, zugleich aber in manchen Fragen auch eine Abhängigkeit vom Kommentar des hl. Thomas nach. Wir haben so eine vermittelnde Stellung, zumal da nach Lottin auch eine Abhängigkeit von Tarantasia in Betracht kommt. Bombologno ist also ein ausgesprochener Zeuge für eine Übergangsperiode bei den italienischen Dominikanern und zugleich für die frühe und tiefgreifende Wirkung des hl. Bonaventura. Das Maß der beiderseitigen Einflüsse bleibt noch zu untersuchen, ebenso die Vermutung von Schmaus, daß Bombologno den ersten Teil der Summa gekannt habe. Dies würde dem Zeugnis der Hs widersprechen. Zu beachten ist auch, daß die Nebeneinanderstellung der Texte auf S. 500 vermuten läßt — nicht mehr —, daß Thomas bei Abfassung seines Kommentars die Sentenzenklärung Bonaventuras kannte — es wäre meines Wissens das erste Beispiel hierfür. Bombologno hängt hier allein von Thomas ab. Bei dieser Gelegenheit scheint es nützlich, auf einige Bemerkungen über Thomas und die Überlieferung einzelner seiner *Quaestiones disputatae* hinzuweisen, die bisher meines Wissens unbeachtet blieben. (Les mss de Bombolognus de Bologne O. P.: RechThAncMéd 9 [1937] 408—412.) Pelster.

Grabmann, M. Adenulf von Anagni, Propst von Saint-Omer († 1290). Ein Freund und Schüler des hl. Thomas von Aquin: *Traditio* 5 (1947) 269—283. — G. hat in diesem Artikel alles zusammengestellt, was man über Adenulf von Anagni, den Neffen Gregors IX. und Pariser Magister, wußte, und dieses durch Angabe einer Reihe neuer Hss des Topikkomentars und Veröffentlichung von 4 Quästionen des Quodlibet wesentlich ergänzt. Besonders interessant ist, daß Delisle 18 Hss in der Pariser Nationalbibliothek bestimmt hat, die Adenulf der Abtei von St. Viktor vermacht hat. Ferner hat G. nachgewiesen, daß Adenulf in den 4 veröffentlichten Fragen des Quodlibet so stark von der Summa 2 II abhängig ist, daß der Verdacht aufsteigt, Adenulf sei mehr reich als selbständig gewesen. Nach Vosté hätte Adenulf auch die Albert zugeschriebene Erklärung der Psalmen und der Apokalypse verfaßt. Eine Sicherheit ist hier nicht erreicht. Wenn die Summa de facto et usu curie aus den Jahren 1245—1249 stammt, so dürfte Adenulf als Verfasser schwerlich in Betracht kommen. Er ist 1250 Magister artium in Paris — die artes gingen dem Studium des Jus canonicum voraus — und nach 1270 Magister der Theologie; sein einziges Quodlibet hängt von Summa 2 II ab. Bei dieser Gelegenheit sei nochmals auf die Codd 14307 (l. 1—2) und 14308 (l. 3—4) der Pariser Nationalbibl. hingewiesen, die aus der Bibliothek Adenulfs stammen und vielleicht seinen Sentenzenkommentar enthalten: „Deus docuisti me“ (l. 1 und l. 4), „Mirabilia testimonia tua“ (l. 2). Er zitiert Bonaventura, Thomas, Tarantasia, Mare. Pelster.

Roos, H., S. J., *Martinus de Dacia und seine Schrift De modis significandi: Classica et Mediaevalia*. Revue Danoise de Philologie et d'histoire 8 (1946) 87—115. — Ders., *Sprachdenken im Mittelalter*: ebd. 9 (1948) 200—215. — In zwei einander ergänzenden Aufsätzen behandelt R. einen Ausschnitt aus der mittelalterlichen Geschichte der Sprachlogik. Die wenigen gesicherten Nachrichten zum Leben und Schaffen des Magisters Martinus de Dacia werden gesammelt und weiter ergänzt. M. Grabmann hatte bereits den Weg gewiesen und durch seine handschriftlichen Forschungen an das Material herangeführt. Martin ist einer aus der ansehnlichen Reihe jener dänischen gelehrten Pariser Magistri, die im 13. und 14. Jahrhundert ihre Heimat im Kreis der europäischen Wissenschaft würdig vertraten. 1288 war er Kanzler des dänischen Königs Erik Menved und später Kanonikus in Roskilde, Lund, Schleswig und Paris. Nach gesicherter Überlieferung zog er mehrmals als Abgesandter des dänischen Königs nach Rom. Der Liber Daticus Roskildensis (hrsg. von A. Otto, Kopenhagen 1933, 61) verzeichnet als seinen Todestag den 10. August 1304. Mit beachtlichen Gründen tritt R. für die Identität des Scholastikers Martin mit Mester Morten ein (91 ff.). Zahlreiche Handschriften enthalten in Abschriften das Hauptwerk Martins „De modis significandi“, als dessen Entstehungszeit wahrscheinlich die Jahre vor 1288 anzusetzen sind. Es wird eine gedrängte Inhaltsangabe geboten und zugleich eine Einordnung in die verschiedenen Richtungen der damaligen Sprachlogik versucht. Der Charakter des Werkes läßt sich dahin bestimmen, daß es der philosophischen Tendenz, die damals einer mehr humanistischen weichen mußte, zuzuordnen ist und naturgemäß auch aus dem Gedankenkreis der scholastischen Philosophie und Theologie Anregungen entnahm. — In seinem zweiten Aufsatz sucht R. mehr systematisch die Grundgedanken des Werkes herauszustellen und es mit den modernen Kategorien der Sprachwissenschaft zu vergleichen. Die terminologischen Fragen führen stets zu tieferliegenden Beziehungen zwischen Sprache und mittelalterlichem Denken, in dem die Universalienfrage und das „intelligibile in sensibili“ auch Berührungspunkte mit modernen Theorien aufweisen und über ein bloß historisches Interesse hinausreichen. — Bisher liegen, abgesehen von den zahlreichen anonymen Traktaten, zur mittelalterlichen Sprachlogik nur zwei Werke gedruckt vor: die unvollendete Summa de modis significandi des Siger von Courtrai (Les Philosophes Belges VIII) und die Grammatica speculativa, die Duns Scotus zu Unrecht zugeschrieben wird (siehe M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916), die jedoch eher Magister Thomas von Erfurt zuzusprechen ist. R. berücksichtigt auch die Möglichkeit, daß beide Autoren das Werk Martins gekannt haben, wenn nicht noch andere Zeugnisse einer gemeinsamen Abhängigkeit beigebracht werden. — Die beiden Aufsätze sind aus den Vorarbeiten zu einer Edition der modi entstanden, die von R. vorbereitet wird und deren Veröffentlichung sehr zu begrüßen ist. Fischer.

Müller, M., O. F. M., *Ioannis Duns Scoti tractatus de primo principio. Editio critica* (Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit. I 1). 89 (212 S.) Freiburg, Herder. — Im Gegensatz zu den Theoremata, welche die Gotteslehre an Hand der Offenbarung darlegen, wollte Skotus im Tractatus de primo principio eine natürliche Theodizee entwickeln. Vielleicht gibt sofort der erste von Skotus selbstgeprägte Satz die Sonderart des Büchleins an: *Primum rerum principium mihi ea credere, sapere ac proferre concedat, quae ipsius placeant maiestati et ad eius contemplationem elevent mentes nostras* (ed. 1). Das verspricht also ein echt franziskanisches Buch. Und das ist es auch geworden. Aus dem Vollbegriff göttlicher Größe schöpft es immer wieder. In diese Größe klingt es auch aus: *Domine Deus noster! Tu es unus naturaliter. Tu es unus numeraliter. Vere dixisti, quod extra te non est Deus. Nam etsi sint dii multi putative vel nuncupative, sed tu es unicus naturaliter. Deus verus, ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia* (ed. 134). — Die Ausgabe stellt zum erstenmal ein Skotuswerk voll textkritisch wieder her, d. h. mit Benutzung aller bisher bekannten 15 Hss und Angabe der Varianten in einem ausführlichen Apparat. Freilich zeigt dieser, daß es bei solchen Ausgaben oft

recht später Hss viel besser ist, nach Gruppen einzuteilen, wie es M. ja auch tut, und dann nur die wesentlichen Varianten der Hauptüberlieferungen bzw. der späteren abgezweigten Überlieferungsreihen zu bringen, aber auf die bloßen Schreibfehler bei den letzteren zu verzichten. Nur so wird dem Leser ein übersichtliches Bild geboten. Gewiß ist so einem gewissen subjektiven Auswählen die Tür geöffnet. Aber die objektiven Regeln dafür können im Vorwort angegeben und belegt werden. So viel muß man einem erfahrenen Herausgeber schon trauen, und nur solche sollten für solche Editionen überhaupt in Frage kommen. Wenn später neue Funde gemacht werden, so steht für deren Einordnung ja noch die Hs selbst für weitere Einzelheiten zur Verfügung. Wenn M. der Vorwurf also gemacht wird, daß er z. B. für die weitentwickelte Hs aus Rottenburg nicht alle Varianten angab, dann kann das nur im Sinn seiner eigenen Vorrede, eben alles anzugeben, verstanden werden. M. hat sich mit Recht vor allem auf die frühe Madrider Hs gestützt. Sie erscheint in der Tat die grundlegende zu sein. — In ihr findet sich auch eine wichtige Angabe zur Frage der Additiones. Was zunächst die 5. angeht, so müßte doch wohl der Beginn (Zeile 2—10 auf S. 159) in den Apparat verwiesen werden, da er nur in der Hs von Tortosa als Zusatz steht. Diese Hs weist aber auch sonst anderweitige Zusätze auf, die M. mit Recht in den Apparat verwies. Jedenfalls gehört der Text nicht zum Folgenden der 5. Additio und müßte also als eigene gezählt werden, da er auch an anderer Stelle in den Text einzureihen ist. Bei der 7. (ed. 163) zeigt sich zunächst inhaltlich, daß in ihr das Gegenteil gelehrt wird wie an dem zu ihr passenden Buchtext. In der Additio wird nämlich ausdrücklich gesagt, daß der betreffende Beweis für die *Infinitas* nur schließt, wenn die Allmacht bewiesen wäre, was Skotus aber aus rein natürlichen Erwägungen ohne Offenbarung nicht zu können glaubt. Dagegen wird im Text der Abhandlung selbst dieser Beweis geführt. Was ist also das Ursprüngliche? Hier gibt die Madrider Überlieferung die Lösung: *Hoc cancellavit, loco cuius addicit illud supra scriptum „et ex isto infinitatem probo“* (ed. 163). Also die Additio ist keine Zufügung, sondern ein Deletum, an dessen Stelle Skotus den neuen eigentlichen Text setzte.

Weisweiler.

Longpré E., *L'oeuvre scolastique du cardinal Jean de Murro O. F. M.* († 1312): *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, 467—492. — Über Cod. 16407 der Pariser Nationalbibl. haben wir von G. Englhardt eine literarhistorisch und ideengeschichtlich wertvolle Abhandlung (*Die Lehrrichtung des Cod. Par. Bibl. Nat. 16407: Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, BeitrGPHThMA Suppl. III, 2, 782—825). E. weist den Sentenzenkommentar, der den Hauptteil der Hs einnimmt, der mittleren Franziskanerschule zu. L. ist es nun gelungen, als Verfasser den späteren Kardinal Johannes de Murro zu bestimmen. L. stellt in der Einleitung die Daten des Murro, der nacheinander Pariser Magister, Lector Curiae, Generalminister seines Ordens und Kardinal war, sorgfältig zusammen und gibt eine genaue Beschreibung der Hs, soweit die beiden Sentenzenkommentare in Betracht kommen. Ein mehrfach vorkommendes M. zur Bezeichnung des Verfassers, verbunden mit einer Bemerkung in einer *Quaestio* des *Gonsalvus de Valbona*, die dem Johannes de Murro eine bestimmte Ansicht zuschreibt — Objekt und Subjekt sind dispositive und Hauptwirkursache im Willensakt —, führte zur Bestimmung des Verfassers. Zum Schluß gibt L. ein Verzeichnis von Fragen aus Cod. 15865 der Pariser Nationalbibl., ferner den Text der Frage *Utrum obiectum voluntatis moveat ipsam ad actum volendi finem* der gleichen Hs und die Frage *Utrum liberum arbitrium comprehendat utramque potentiam sc. rationem et voluntatem* aus dem Kommentar. — Es bleiben noch einige ungeklärte Fragen. In betreff der *Quaestiones disputatae* aus Cod. 15865 der Pariser Nationalbibl. ist einstweilen Reserve geboten. Nur 2 Fragen werden Johannes zugeteilt. Eine Frage gehört dem Petrus von St. Omer. Andere Fragen entstammen einem *Quodlibet* 6. Johannes war höchstens 2 Jahre Pariser Magister. Wie soll er da 6 *Quodlibeta* gehalten haben? An die Kurie kann man nicht denken, da die Hs ausgesprochen Pariser Charakter trägt. Die oft willkürlich verbundenen Fragen machen den Eindruck, als seien sie mehreren *Quodlibeta* entnommen. Möglicherweise gibt das Ar-

guitur quod sic und das Quod non und Quod sic videtur einen ersten Anhaltspunkt. — L. möchte das zweite Principium ‚Qui implet quasi Phison‘ f. 9<sup>r</sup>, das dem Bruchstück eines anderen Kommentars vorausgeht, für Johannes beanspruchen. Wenn eines der beiden ihm gehört, dann nach meinen Aufzeichnungen aus dem Jahre 1931 wohl eher das erste ‚Quid est sapientia‘. Denn es beginnt *In hoc quod dicitur quid est sapientia notatur materia primi libri*; ganz ähnlich das Principium zu l. 2 f. 73<sup>r</sup> ‚Dissipatum est vas‘ *In verbis istis notatur status hominis* und das Principium zu l. 4 ‚Ecce ego creo‘ *In his verbis describitur reparatio generis humani, ubi tria notantur*. — Eines möchte ich noch betonen. Die Hs gehört im Wesentlichen zu den ebenso aufschlußreichen wie schwierigen Misch-Hss, in denen ein angehender Magister sich alles für die Vorbereitung Wissenswerte aufzeichnet. Manche Fragen verschiedener Autoren sind nur so erhalten oder ihrer Anonymität entrissen. Zugleich erhält die Arbeitsweise oft neues Licht. So haben wir auch hier in den Kommentar Murros und ebenso in den vorhergehenden Fragen des ersten Buches Quästionen anderer Autoren eingeschoben — schon Engelhardt weist darauf hin. So f. 145<sup>r</sup> ein Principium ‚Vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti a Patre‘; so f. 41<sup>r</sup> ‚ab alio‘; f. 42<sup>v</sup> ‚alio leccio‘ zu Queritur utrum in personis divinis sit magnitudo; f. 28<sup>r</sup> h. q<sup>o</sup> Queritur quid sit subiectum in sacra scriptura et per consequens in hoc libro; f. 28<sup>rb</sup> Q<sup>o</sup> Th[ome?] Queritur utrum theologia sit sciencia; f. 26<sup>rb</sup> Q<sup>o</sup> Th[ome?] Queritur quid sit subiectum in theologia, dann f. 29<sup>r</sup> endlich die Frage des Kommentars, die den gleichen Wortlaut wie die erste Frage mit dem Buchstaben h hat, mit der vielleicht interessanten Frage: 4<sup>o</sup> queritur utrum contingat verum invenire. L. gibt S. 475 die Blattzahlen solcher Fragen sorgfältig an. Ein anderes Hilfsmittel zum Studium haben Engelhardt und L. nicht genannt. F. 1<sup>r</sup>—5<sup>r</sup> findet sich unter anderem ein alphabetisches Sachverzeichnis zu den Distinktionen, wo zu den einzelnen Problemen, z. B. De frui et uti, De modo loquendi de Deo, entsprechende Schrift- und Väterstellen gegeben werden, f. 5<sup>r</sup>—6<sup>r</sup> haben wir die verschiedenen Bedeutungen von causa, f. 6<sup>v</sup>—8<sup>v</sup> verschiedene Definitionen für dasselbe Wort, z. B. fides. So bietet die Hs viel des Interessanten. Hoffentlich wird die Veröffentlichung verschiedener Fragen ein Urteil über die theologische Bedeutung Murros gestatten. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß Frage Utrum beatitudo consistat in actu. Videtur quod non. Operacio est ab agente, von der das Repertorium Glorieux keine Hs angibt, sich in einer Hs (um 1300) in Besitz des Theologates der niederdeutschen Ordensprovinz der Jesuiten befindet, f. 147<sup>r</sup>—148<sup>r</sup>. Leider verspricht der Titel: ‚Questiones domini fratris de Murro cardinalis zu viel. Es folgt eine Quaestio Aquaspartas. Pelster.

Chenu, M.D., Les Quaestiones de Thomas de Buckingham: Studia Mediaevalia in honorem R. P. R. J. Martin O. P., Brügge 1948, 229—241. — Thomas von Buckingham gehört zu den bisher kaum beachteten englischen Magistern der Theologie des 14. Jahrhunderts. Es ist daher zu begrüßen, daß Chenu, nach einigen Vorbemerkungen über die Hss Oxford Merton College 143 und New College 134 mit den Quästionen Buckinghams und über die beiden Hss Paris Bibl. Nat. 15888 und 16400 mit dem Sentenzenkommentar, ein ausführliches Verzeichnis der Quästionen in der Hs 134 New College gibt. Sie führen in die großen Kontroversen hinein, die in Oxford durch Scotus, Okkham und Thomas Bradwardine eingeleitet wurden über Freiheit und göttliche Ursächlichkeit, über Gnade und Verdienst und verwandte Probleme. Thomas ist jedenfalls entschiedener Gegner des Scotus und Bradwardine einerseits und des Okkham anderseits; er redet von den errores Pelagii et Scoti und will die mittlere Straße einhalten. Es ist mir freilich zweifelhaft, ob er das 1244 geschriebene Werk De causa Dei schon gekannt hat. Die Fragen ebenso wie der Sentenzenkommentar verdienen eine nähere Untersuchung. Betreffs des Kommentars bestehen noch 2 Probleme. In der Ausgabe des Johannes Barbier, Paris 1505, die jedenfalls auf einer der beiden genannten Sorbonne-Hss beruht — die Vorrede behauptet, er sei Socius des Sorbonne-Kollegs gewesen —, wird er Johannes genannt; in den Hss, von denen A. Pelzer außer den Pariser noch Cod. Electoralis 480 der Berliner Staatsbibl., Vat. 4353, Vat. Pal. 329, Kues 90

und Brugge 192 anführt — es kommen noch Cod. Laurentianus Conv. Soppr. 129 und wahrscheinlich noch andere hinzu —, wird er Bokingham oder ähnlich genannt. Sind Thomas des Cod. New College 134 und Johannes identisch? Der Inhalt der Fragen macht dies höchst wahrscheinlich. Pelzer führt einen zweiten Kommentar zum ersten Buch an, der in Cod. Vat. 1089 steht. Er wird im Inventar Sixtus' IV. eingeführt: *Quaestiones primi sententiarum Bocchincane*. Ist diese Bezeichnung richtig? Dann hätte B. zweimal über die Sentenzen gelesen: zu Paris (?) und Oxford. Der Verfasser erwähnt im gedruckten Kommentar mehrmals Oxonia und ausgesprochen englische Lehrer wie Holcot, Chaton. Interessant ist auch, daß so viele ältere Autoren zitiert werden, Anselm vor allem, Abaelard, Hugo, Wihlelm von Auxerre, Alexander, Fishacre, daneben auch ganz moderne wie Chaton, Holcot. Bei ihm finden sich bereits neben dem *Doctor subtilis*, „qui communiter vocatur doctor subtilis“, was weniger auffallend ist, auch der *Doctor solemnis* für Heinrich von Gent und vor allem *Doctor seraphicus* für Bonaventura, das älteste mir bekannte Beispiel für den *Doctor devotus*, wie er häufig heißt. Ch. bedauert es, daß er die Hs nicht von neuem hat einsehen können, um Fehler, die bei einer ersten Abschrift fast unvermeidlich sind, zu korrigieren. Nach einer Abschrift der Fragen, die ich mir vor Jahren gemacht habe, kann ich einzelne sinnstörende Fehler verbessern. S. 233 *Conclusio 4 [conveniens] consequens* zweimal; S. 214 *Concl. 14 ac] aut, futurorum] futurarum; Concl. 15 Sed] Licet; S. 235 Abs. 1 sunt] sit; S. 236 Abs. 2 necesse] nature; Abs. 5 sunt] sit. S. 237 Abs. 4 hereticus] irretitus*; es muß wohl heißen *confitens, unum scienter retinens, reliqua teneatur et tacitum iterum confiteri*; S. 241 Abs. 6 *quanto] quam, tanto] tam*. Vor *Utrum omnis privacio* (241) fehlt die Frage 81: *Utr. magis sit eligibile existens in purgatorio mora brevis cum intenciore pena quam mora diuturnior cum quacunque remissione pena*. Aus dem Index mit 88 Quästionen ist zu ergänzen q. 54: *Utr. ante adventum Christi in carne penitencia, circumcisio et aliqua alia sacramenta ac ceremonie veteris testamenti valebant ad originalis et actualis peccati mortalis purgacionem et delecionem tunc actu et in re factam vel tantum in morte Christi posterius faciendam*. — 55. *Utr. repugnet quod antiqui in limbo Christi adventum in carne feliciter expectantes ab omni culpa in eis fuerint mundati, tamen eis pro tunc non fuit aperta ianua paradisi*. — 56. *Utr. beate virgini matri (?) [l. Dei vel alicui] ex apostolis vel alicui alteri ante Christi mortem fuit aperta ianua paradisi*. Hoffentlich findet sich bald jemand, der den von Ch. gebahnten Weg weiterbeschreitet. Pelster.

Van den Oudenrijn, M. A., O. P., *Der Traktat Jalags arakkinoutheanc hogojujn*. Von den Tugenden der Seele. Ein armenisches Exzerpt aus der Prima Secundae der *Summa theologica* des hl. Thomas von Aquin (1337). Mit Einleitung, Lateinischer Übersetzung und Glossar (*Collectanea Friburgensia NF. 29*). 40 (154 S.) Freiburg (Schw.), Universitätsdruckerei. Fr. 15.—. Während die *Tertia Pars* mit dem *Suppl.* der *Summa theologica* in armenischer Übersetzung aufgefunden ist, liegen bisher für die beiden ersten Teile nur Bruchstücke vor, die ohne Quellenangabe bestimmte Stücke der *Prima* und *Secunda Pars* benutzen oder exzerpieren. O. gibt hier Text und lateinische Übersetzung eines dieser Traktate. Er wurde 1337 in Ornay von J. Thargmann O. P. ins Armenische übersetzt. Verfasser ist der Dominikanermissionar Joh. Anglicus von Swineford. Die ersten fünf Kapitel (die Einleitung) benutzen im wesentlichen die *Summa virtutum* des Peraldus, von Kap. 6 bis zum Schlußkap. 22 ist die *Prima Secundae* des heiligen Thomas zu Grunde gelegt. Im allgemeinen entspricht hier jeder *Quaestio* ein Kapitel. Interessant ist, daß die Überschriften der Quästionen nicht den heutigen Bezeichnungen entsprechen, die unbekannt gewesen zu sein scheinen, sondern je den Überschriften des 1. Artikels entnommen sind. Die Benutzung der Quelle ist so, daß fast alle Artikel irgendwie herangezogen sind, freilich sehr ungleich. Oft ist es nur ein Zitat (vor allem fast alle Aristoteleszitate!) oder nur eine Objektion oder die Antwort auf sie, die übernommen wurden. Als Beispiel sei Kap. 13 = *quaestio 53* der *Summa theologica* angeführt: *Utrum non omnis virtus sit moralis*. Es ist benutzt art. 1 obi. 1, corp. art., ad 1<sup>m</sup>; art. 2 corp., ad 4<sup>m</sup>, obi. 4; art. 3 ad 1<sup>m</sup>,

ad 2<sup>m</sup>; art. 4 corp., ad 3<sup>m</sup>; art. 5 corp. Da an einigen Stellen das ursprüngliche igitur usw. steht, das im neuen Zusammenhang keinen Sinn hat, vermutet O. mit Recht, daß Fr. Joh. Anglicus sich ursprünglich eine Exzerptsammlung für den Unterricht aus Thomas zusammengestellt habe, die er dann weiter mündlich erklärte. Manche Thomasstellen sind nämlich so gekürzt, daß ihr Sinn erst aus dem Zusammenhang der Summa deutlich wird. Ein Glossar der scholastischen Ausdrücke am Schluß belegt das Bestreben des ursprünglichen Übersetzers, nicht bloß zu latinisieren, sondern gute armenische Ausdrücke für die theologische Terminologie zu finden. Dabei werden Fachausdrücke, die sich allzuweit von der im Armenischen üblichen Terminologie entfernen, sinngemäß umgeändert. So heißt es statt „theologische“ Tugenden „göttliche“ Tugenden. Daher ist der Traktat auch in dieser Hinsicht theologisch wertvoll.

Weisweiler.

Barbi, M., Dante. Leben, Werk und Wirkung. Übertr. von G. Enghardt. 80 (254 S.) Regensburg, Pustet. — B. ist der verdienstvolle Meister der italienischen Danteforschung der letzten Jahrzehnte. Seine Absicht war, ein auf der Höhe der Forschung stehendes Buch über Dante für weitere Kreise zu bieten. Das Beatriceerlebnis des jungen Dante nimmt er als wirklich an: „wie wenigstens alle Anzeichen glauben lassen“. Zum Versuch, in Dantes Schaffen drei Perioden (Vita nuova, Convivio, Commedia) zu unterscheiden, wird bemerkt: wenn wirklich drei Perioden anzunehmen sind, so können folgende unterschieden werden: die erste empfängt ihr Gepräge vom Kult der Liebeseposie und des ritterlichen Ideals, die zweite von der Begeisterung für Wissenschaft, die dritte von der Sehnsucht nach einer politisch-religiösen Reform und dem Bewußtsein einer prophetischen Sendung. In der Würdigung der kleineren Werke (Briefe, Eklogen) tritt B. für deren Echtheit ein. Der größere Teil des Buches gilt natürlich der Erklärung der Commedia, ihrer Entstehung, den hauptsächlichsten Ideen der allegorischen Wanderung durch die drei Reiche des Jenseits, der dichterischen Einheit des großen Werkes, dem Genius Dantes, endlich seinem Ruhm und der Geschichte des Dantestudiums. Der Übersetzer fügte noch zum Geleit eine pietätvolle Würdigung des Autors hinzu, für die er mehrere Nachrufe verwerten konnte, endlich auch eine sehr willkommene Dantebibliographie und sachkundige Anmerkungen. Offen weist er auch auf die Grenzen B.s hin, der im allgemeinen mehr auf philologische Kleinarbeit sah als auf großartige Zusammenfassung. Mandonnets „Dante le théologien“ wird in der Bibliographie erwähnt, aber seine Auffassung, daß Dante ursprünglich Kleriker (bei den Dominikanern) war und daß die Beatricegestalt Symbol seiner ursprünglich geistlichen Berufswahl gewesen sei, wird nicht diskutiert. Das gehaltvolle Werk verdient alle Beachtung. Schuster.

Glässer, E., Dantes Pietas in der Wertwelt der Commedia. gr 80 (70 S.) Halle, Niemeyer. — Der Verf. forscht nach der Wesenshaltung der Pietas bei Dante. Er meint, daß Dante in seiner Pietas weitaus wesentlicher der Kunder eines nationalen Geschichtsmythos als der Bekenner einer universalen Frömmigkeit sei. Der Autor der Vita nuova preist die Liebe als die kosmische Grundkraft. Trotzdem bleibt sein Wesen zeitlebens mitgeprägt von Mitleid, Ehrfurcht und Demut. Die Demut geht von der verehrten Frau aus und wird dadurch im Liebenden bewirkt. Für den jenseitshemischen Dante ist die Anverwandlung an jene spirituellen Werte der Geliebten eine dem irdischen Tod abgerungene Erfüllung. Neben der Liebe wird für die Haltung Dantes bedeutsam die *cortesia*, die vor allem im Convivio behandelt wird. Diese Haltung der Treue über den Tod hinaus ist aber angelegt in der Grundhaltung der *pietade*. Diese Pietas wird nicht bloß dem heiligen Thomas entnommen, der sie als *misericordia* faßt (?), sondern von Vergils Helden, dem *pius Aeneas*, aufs stärkste bestimmt. So vereinigt der christliche Dichter des romanischen Mittelalters in wahrhaft religiöser wehevoller Verpflichtung mit orphischer und christlicher Tradition die Überlieferung des gesamttrömischen Ahnentums in seiner Sendung. Pietas ist mehr als Qual, Kummer und Leid oder Mitleid. Es klingen mit die Werte der Demut, Weisheit und Treue. Dante bewährt diese Haltung selber

gegenüber seinen Führern Vergil und Beatrice, wie aus den Dialogen feinsinnig gezeigt wird. Auch die charakteristische „paura di cominciare“ beim Redebeginn wird stellvertretende Form von Dantes Pietas. Indessen darf die Pietas wie auch die Liebe, nicht in ihrem psychologischen Rohgehalt, d. h. losgelöst von der Weltanschauung und der Wertwelt Dantes, betrachtet werden. Nur in dieser Verbindung kann man die scheinbaren Widersprüche lösen, die zwischen Dantes Pietas, die er in der Theorie und Praxis verherrlicht, und seiner Schärfe und Härte klaffen. In der Pietas sind franziskanischer Seraph und dominikanischer Cherub verbunden. Die Pietas wird so Wert einer sinnvollen Ordnung des Weltganzen, ein lebensgesetzlicher Wert. Daß Dante diese Spannung auch dichterisch und erlebnismäßig zu gestalten vermochte, offenbart seine geniale Fähigkeit und Verwandlungsmächtigkeit. — Die ganze geistesgeschichtliche Darstellung ruht auf der Voraussetzung von der Realität Beatrices. Sie steht auch heute keineswegs unbedingt fest. Die Pietas beim heiligen Thomas ist nicht primär das Mitleid, sondern blutgebundene Haltung des Kindes zu den Eltern, zu Sippe und Vaterland. Die gläubige Hingabe an die kirchliche Offenbarungslehre hat auf die Gestaltung der Pietas wohl größeren Einfluß geübt, als in der vorliegenden Studie zum Ausdruck kommt.

Schuster.

Koch, J., Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texten. IV. Briefe. Erste Sammlung (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse 1944/48. 2. Abh.). gr. 8<sup>o</sup> (175 S.) Heidelberg 1948, Winter, DM 8.—. — Eine erste Reihe von Briefen aus der Korrespondenz des Cusaners gab K. früher ebenfalls in den Heidelberger Sitzungsberichten heraus. Die Briefe bedürfen des Kommentars, in dem die zeitgeschichtlichen Ereignisse und Zustände sowie die erwähnten Persönlichkeiten näher gekennzeichnet werden. Die Sammlung umfaßt die Briefe der Jahre 1438—1453. Die 35 Briefe lassen sich um die Fragen der Cusanischen Kirchenpolitik, Konzil und Papst, der erfolglosen Friedensvermittlung in der Soester und Münsterischen Kirchenfehde, der schwierigen Kirchenreform sowie der persönlichen Pfründensorgen gruppieren. Schließlich bietet der Briefwechsel zwischen dem Kardinal und der Benediktinerabtei Tegernsee besonderen Anlaß zur kritischen Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung (Vansteenberghé, V. Redlich). Ein sehr umfangreiches und ausführliches Itinerar der Legationsreise 1451/52 ist beigelegt (111 bis 148). — Die Durcharbeitung der bisher veröffentlichten Untersuchungen zur Biographie und Tätigkeit des Cusaners, die Erschließung neuer Quellen, die Verwertung archivalischer Funde und entlegener Nachrichten, die Vergleichung und kritische Sichtung der Resultate der früheren Forschung tragen dazu bei, über den bisherigen Stand der Arbeit hinaus Neues zu bringen. Das hier vorgelegte Material läßt es gewiß noch nicht zu, „mit einem zusammenfassenden Charakterbild des säkularen Mannes abzuschließen“ (8). Cusanus tritt uns in seinem Briefwechsel entgegen nicht als der grübelnde Denker; sein Auftrag und Beruf war es vor allem, wirksam in die Ereignisse der Zeit und in die äußere Geschichte der Kirche einzugreifen. So entsteht aus vielen, in mühsamer Kleinarbeit und mit scharfsinniger und vorbildlicher Gelehrsamkeit gewonnenen Einzelzügen allmählich ein historisch gesichertes Bild des Cusaners.

Fischer.