

Rezensionen und Referate.

I. Allgemeine Darstellungen.

Einführung in die Philosophie unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Pädagogik. Von A. Schneider. 2. Teil. Metaphysik und Ethik. Paderborn 1931, F. Schöningh. kl. 8. 230 S.

Inhalt: Metaphysik: 1. Probleme der allgemeinen Metaphysik. 2. Probleme der Naturphilosophie. 3. Probleme der metaphysischen Psychologie. 4. Das Gottesproblem. — Ethik: 1. Das Wesen des Sittlichen. 2. Das Sittliche als Pflicht. 3. Die Beständigkeit der sittlichen Ordnung. 4. Die Willensfreiheit als Vorbedingung der Sittlichkeit. — Metaphysik und Ethik in ihrem Verhältnis zur Pädagogik.

Unter Metaphysik versteht der Verfasser „die wissenschaftliche systematische Untersuchung des Wirklichen nach seinen allgemeinsten Bedingungen und obersten Gründen zur Gewinnung einer geschlossenen Weltanschauung. Ihre Methode sieht er in der Verbindung von Erfahrung und kausalem Denken. Die rein intuitive Methode lehnt er entschieden ab: „Ein auf dem Wege der Intuition entstandenes Weltbild bedeutet die Negation aller wahren und ernsthaften Wissenschaft. Von einer genialen Persönlichkeit entworfen, kann es hohen ästhetischen Wert besitzen, auch mannigfache Anregungen können von ihm ausgehen; nur auf eines darf es keinen Anspruch erheben — auf Wissenschaftlichkeit“ (8).

Nachdem der Verfasser die Einwände der Positivisten und Kritizisten zurückgewiesen hat, führt er den Nachweis, daß auch die Einzelwissenschaften nicht selten jede mögliche Erfahrung überschreiten. „In der Metaphysik“, sagt er, „geschieht nur das, was in den anderen Wissenschaften in gewissen, allerdings durchaus nicht seltenen Fällen geschieht, grundsätzlich. Führt dort aber, wie die Erfahrung beweist, das kausale Denken zum Ziel, so ist nicht einzusehen, wieso es in der Metaphysik angewendet, wertlos sein sollte“ (14).

Im folgenden behandelt der Verfasser das Sein und die Modalitäten und Kategorien des Sein. Besonders ausführlich untersucht er das Substanz- und das Kausalproblem. In der heute viel erörterten Frage nach der Natur des Kausalprinzips, teilt er im wesentlichen die Auffassung Sawickis. Er sagt (68): „Das Kausalgesetz stellt . . . eine letzte Voraussetzung der realwissenschaftlichen Forschung dar; es erweist sich als ein Postulat des

Denkens, und zwar als ein solches, dessen Anerkennung keineswegs mehr oder weniger in unser Belieben gestellt ist, das wir vielmehr stellen müssen, sofern wir nicht das realwissenschaftliche Denken überhaupt in Frage stellen wollen.“

In der Naturphilosophie behandelt der Verfasser die verschiedenen Theorien über die Konstitution der Materie. Kraft und Stoff sind ihm Abstraktionen des Verstandes. Ihr Unterschied ist kein realer sondern nur ein solcher der Betrachtungsweise. Daß es überhaupt ein ausgedehntes kraftbegabtes Etwas gibt, dafür bürgt uns das „Widerstandserlebnis“, d. i. das Erlebnis, daß die von unserem Willensimpuls ausgehenden Bewegungen gehemmt werden können. Im Streite zwischen Mechanismus und Vitalismus stellt er sich auf die Seite des Vitalismus: „die neuvitalistische Erklärung darf noch immer als die befriedigendste bezeichnet werden, falls der vitale Faktor als unbewußt-seelisch gedacht wird“ (100).

In der Psychologie beschränkt er sich auf die Darstellung und Kritik der Hauptrichtungen in der Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß mit der Annahme der Wechselwirkung noch nicht das letzte Wort über das Leib-Seele-Verhältnis gesagt ist. Im Wechselwirkungszusammenhang äußert sich eine umfassendere Ordnung und Verbundenheit, ein Ganzheitszusammenhang. Die Seele ist die Ursache der Ganzheitsstruktur des Leibes und damit, wie Aristoteles annahm, das Lebensprinzip des Leibes (128).

In seiner Einführung in die Ethik tut der Verfasser dar, daß dem Sittlichen Wertcharakter zukommt. Es handelt sich dabei, so führt er aus, um einen Wert, auf den der Mensch seinem ganzen Sein nach angelegt ist. Dieser Wert tritt uns entgegen mit einem unerbittlichen Sollen. Was uns verpflichtet, ist die Natur des Sittlichen selbst. Aus der Beschaffenheit der Lüge als solcher ergibt sich für mich, daß ich nicht lügen darf. Zur Erklärung, warum das Sittliche getan werden soll, bedarf es keines Rekursus auf Gottes Gebot. Wir können nun aber weiter fragen, warum gerade der sittliche Wert ein derartiges verpflichtendes Moment in sich enthält. Hierauf müssen wir antworten: Entsprechend dem Charakter der ethischen Werte als geistiger Personwerte hat es durchaus den Anschein, daß in der Welt des Sittlichen mittelbar zugleich eine unendliche geistige Persönlichkeit, welche wir uns als ein höchstes Ideal vorstellen, zu uns spricht (194).

Das Buch, dessen wesentlichen Inhalt wir kurz charakterisiert haben, zeichnet sich aus durch Selbständigkeit des Urteils, Klarheit der Darstellung und vor allem durch die beständige Auseinandersetzung mit den neuesten Strömungen im geistigen Leben der Gegenwart. Das Schlußkapitel, das die wichtigsten pädagogischen Richtungen auf ihre Zugehörigkeit zu den Haupttypen der Weltanschauung analysiert, wird vor allem den Pädagogen willkommen sein.

E. Hartmann.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

Logik des Widerspruchs. Eine Untersuchung zur Methode der Philosophie und zur Gültigkeit der formalen Logik von R. Heiss.

Berlin u. Leipzig 1932, W. de Gruyter & Co. gr. 8. 128 S. *M* 5,40.

Inhalt: 1. Eine Untersuchung zum Methodenbegriff in der neueren Philosophie. 2. Logik der Selbstanwendung. 3. Theorie des selbstgegenständlichen Erkennens. Schluß: das Problem der strengen Methode in der Philosophie als ein Problem der Selbstanwendung.

Der Verfasser bemüht sich, das Problem des Widerspruches neu zu verstehen. Indem er die verschiedenen Formen des Widerspruchs miteinander vergleicht, nämlich den logischen Widerspruch im engeren Sinne, den Widerspruch, wie er in der Entwicklung einer wissenschaftlichen Theorie auftritt und endlich den Widerspruch, durch den uns ein besonderes Stück Wirklichkeit sichtbar wird, findet er, daß allen Formen eine gemeinsame Struktur zugrunde liegt: die negative Selbstbezogenheit.

Die Selbstbezogenheit des Denkens tritt uns entgegen, sobald wir das Denken zum Gegenstand der Erkenntnis machen. Sie ist nach dem Vf. unvermeidbar. Dürfte das Denken nicht auf sich selbst angewandt werden, so gäbe es weder Logik noch Erkenntnistheorie, noch Psychologie noch irgendwelche Geisteswissenschaft. Selbstbezogen ist das Denken Descartes', Kants und Husserls bei ihren methodischen Grundlegungen, wie dies durch eingehende Analyse der Ausführungen dieser Denker dargetan wird. Das selbstbezogene Denken tritt in negativer und in positiver Form auf, in negativer Form führt es zur Selbstaufhebung, in positiver zur Selbstbestätigung. Es zeigen sich so Widerspruch und Tautologie einander koordiniert als negative und positive Selbstanwendung.

Der Widerspruch als negative Form der Selbstbezogenheit ist nach dem Vf. unvermeidlich. Der Fortschritt des Denkens zwingt uns, Widersprüche zu denken. Ja es gibt Phänomene (z. B. die Bewegung), die ihren adäquaten Ausdruck nur in widerspruchsvollen Formeln finden. Darum muß der Begriff des Erkennens so erweitert werden, daß man nicht mehr sagen kann, der Widerspruch hebe die Erkenntnis auf.

Wir glauben nicht, daß der Begriff des Erkennens so erweitert werden kann, daß sich widersprechendes Denken als Erkennen angesehen werden kann. Es ist richtig, daß selbstbezogenes Denken zu Widersprüchen führen kann. Es ist aber nicht zuzugeben, daß selbstbezogenes Denken unvermeidbar sei. Wie es vermieden werden kann, zeigt B. Russells Typentheorie.

E. Hartmann.

Sinn und Unsinn. Eine Studie von W. Blumenfeld. München 1933. E. Reinhardt. 8. 110 S. *M* 4,20.

Inhalt: 1. Die Arten von Sinn und Unsinn. 2. Die psychischen Vorgänge. 3. Die Bedeutung des Unsinnns.

Der Verfasser analysiert den Begriff des Sinnes und findet, daß man wenigstens fünf logisch verschiedene Spielarten unterscheiden muß: den

semantischen, telischen, eidischen, logischen und Motivations-Sinn. Dabei handelt es sich stets um wohldefinierbare Relationen, denen korrelativ mehrere Arten des Unsinnns und Widersinnns zugeordnet sind. Nachdem so im ersten Abschnitt die verschiedenen Arten von Sinn und Unsinn dargelegt sind, werden im zweiten die psychischen Vorgänge der Erfassung und Erzeugung von Sinn und Unsinn beschrieben. Im dritten Abschnitt weist der Verfasser auf die Bedeutung des Unsinnns für die philosophischen Grundlagen der Kultur und besonders für die Problematik des Komischen hin. Dabei ergibt sich, gewissermaßen als Bestätigung der Analysen des ersten Teils der Studie, daß den herauspräparierten Arten des Unsinnns verschiedene Formen der Komik entsprechen. **E. Hartmann.**

Zum Problem der Realitätsgegebenheit. Von N. Hartmann.

Berlin W 9 1931. Pan-Verlagsgesellschaft. gr. 8. 97 S.

N. Hartmann hat in einem eindrucksvollen Vortrag in der allgemeinen Mitgliederversammlung der Kantgesellschaft (am 29. Mai 1931 zu Halle) die Frage der Realitätsgegebenheit aufgerollt und im realistischen Sinne beantwortet.

Wenn das, so führt er aus, was wir für die reale Welt halten, nicht real ist, dann ist auch das, was wir Erkenntnis nennen, nicht Erkenntnis, da wir unter Erkenntnis das Erfassen von etwas verstehen, was unabhängig vom Erkennen so ist, wie es ist. „Erkennen“ kann man nur, was ist, d. h. was auch unabhängig vom Erkennen besteht, also was „an sich“ ist. Erkenntnis ist also etwas, was das Bewußtsein überschreitet und mit etwas verbindet, das unabhängig von ihm besteht.

Kann nun die Erkenntnistheorie diesen Anspruch des Erkennens rechtfertigen? Dazu genügt es nach Hartmann nicht, das Erkenntnisphänomen in seiner Isoliertheit zu analysieren, man muß es vielmehr in vollem Zusammenhange der Lebensphänomene sehen. Es ist ja das ganze Subjekt-Objekt-Verhältnis ontisch sekundär, es ist immer schon eingebettet in eine Fülle anderer, primärer Verhältnisse zum selben Gegenstande.

Es zeigt nun Hartmann durch sorgfältige Analyse gewisser „emotional-transzendenter“ Akte, daß hier eine stärkere Gegebenheit vorliegt als bei den Erkenntnisakten. Im Betroffensein, Vorbetroffensein, Rückbetroffensein, im Widerstandserlebnis und im Gezwungensein zu Handlungen und Entscheidungen wird ein solcher Gegebenheitsmodus des Realen aufgewiesen. Nun ist es aber — dies ist ein Gedanke von besonderer Wichtigkeit — — dieselbe reale Welt, die Gegenstand des Erlebens und der Erkenntnis ist. Alles Wahrnehmen und alles Erkennen ist eingefügt in denselben Lebenszusammenhang, in dem wir Gewicht und Härte des Realen erfahren.

Man wird Hartmann zustimmen müssen, wenn er sagt: Es gilt, den Boden einer schlichteren Grundeinstellung wieder zu gewinnen. Die naive und die wissenschaftliche Einstellung haben dieses gemeinsam, daß sie die Welt, die den Inbegriff ihrer Gegenstände ausmacht, durchaus für real nehmen. Sie stehen beide gleich fest auf der Basis des Erfahrens und

Erlbens. Nur die philosophischen Theorien sind davon abgewichen. Ihrer unkritischen Haltung, die sie hinter einer breit aufgebauchten Scheinkritik der Gegebenheiten zu verstecken wußten, ist die ganze Desorientierung zu verdanken.

Ein Anhang bringt die Diskussion, die sich an den Vortrag angeschlossen und das zusammenfassende Schlußwort des Hauptredners.

E. Hartmann.

Der Begriff des Begriffes. Die Geschichte des Begriffes und seine metaphysische Deutung. Von Emanuel Horn. Mit einem Geleitwort von Hans Driesch. München 1932. Ernst Reinhardt. 101 S.

Die Arbeit besteht aus zwei nach Umfang und Inhalt sehr verschiedenen Teilen. Der erste, historische, zerfällt wiederum in zwei an Umfang sehr ungleiche Abschnitte, die „idiographische Betrachtung“, die mit dem Altertum beginnend und einem B. Croce gewidmeten „Anhang“ endend, nur „quellenmäßig belegte Tatsachen anführt, . . . eine Meinung an die andere reiht, und zwar bewußt ohne persönliche Stellungnahme“¹⁾, — und die kurze „nomothetische Untersuchung“, die den ersten Abschnitt kurz rekapitulierend und die in der Geschichte der Philosophie aufgetretenen Auffassungen vom Wesen des Begriffes in Typengruppen einteilend, mehr oder weniger aus dieser Reserve heraustritt, obwohl eine eigentliche, eingehende kritische Auseinandersetzung mit ihnen kaum erfolgt. Letztere wäre nach der ausgesprochenen Ansicht des Autors mehr die Aufgabe des zweiten (systematischen) Teils, der „metaphysischen Deutung“ des Begriffes (S. 88—97), die „Aufgabe einer begrifflichen Erfassung der Begriffserklärungen, sowie der Deutungen des »Begriffes«, die einen individuellen Entscheid erzwingt“, die „die einzelnen Ergebnisse in ein gewähltes Schema einzugliedern“ hat. Im übrigen soll der zweite Teil, „den man als metaphysisch bezeichnen könnte“ (nach dem herrschenden Sprachgebrauch höchstens als erkenntnistheoretisch. — Ref.) „das Wesen des Begriffes erforschen, den Begriff begreifen, seine Bedeutung für unser Denken erkennen.“ Es ist also nicht etwa eine möglichst zweckmäßige Definition (im gewöhnlichen Sinne) des Begriffes, auf die H. hauptsächlich ausgeht, denn der »Begriff des Begriffes« würde letzte Erkenntnisse zu erfassen trachten, in einer Schau den Sinngehalt alles Begrifflichen aufzuweisen suchen.“¹⁾ H. entwickelt aber auch dort nicht etwa seine an Kant, Bergson und vor allem an Driesch orientierten eigenen Ansichten im zu Ende geführten und ausführlich begründeten Gegensatz zu den historisch vorhergegangenen, noch organisch aus diesen, sondern stellt sie mehr oder minder — einfach neben diese, — so daß man eigentlich nach dem Zweck des ersten Teiles fragen könnte. Als bloße Materialsammlung (wegen des nur knapp bemessenen Raumes naturgemäß) un-

¹⁾ Vom Ref. gesperrt.

vollständig, gibt Teil I auch sonst zu Zweifeln Anlaß, ob es H. stets gelungen ist, „die Intention des Autors“ (bezw. die einer philosophischen Richtung) „zu erforschen und seine (bezw. ihre) „Gedanken in ein sprachliches Gewand zu kleiden, . . . das . . . den Sinngehalt richtig wiedergibt.“ So soll nach „der“ pragmatistischen Auffassung „der Begriff dann tauglich“ sein, „wenn durch ihn ein Nutzen für das praktische Leben bedingt ist.“ Das ist aber zum mindesten nicht ganz unmißverständlich, auch wenn dabei „praktisch“ im weitesten Sinne verstanden und nur an (den hier zitierten) James gedacht wird. Es besteht jedoch kaum ein Grund, damit — implicite — F. S. Schiller, für den es überhaupt keine Begriffe gibt, und J. Dewey, dessen Betonung der instrumentalen Funktion des Begriffs mit der Auffassung James's doch nicht völlig identisch ist und sich vielmehr jener Cassirer's nähert, willkürlich oder unwillkürlich aus den Reihen der Pragmatisten auszuschließen. (H. tut jener Autoren überhaupt nicht Erwähnung, obwohl bei der verhältnismäßig ausführlichen Darlegung des Standpunktes Cassirer's die Anführung Dewey's nur naheliegend gewesen wäre.) Zum mindesten logisch unbefriedigend, weil gegenseitig übergreifend, ist auch die Gruppierung, in die H. seine Vorgänger bringt. B. Russel z. B. erscheint unter der Gruppenüberschrift „Mathematiker“. Dabei führt H. jedoch auch (getrennte) Gruppen „Logiker und Metaphysiker“ an. Die i. c. bei H. nächstfolgende trägt die Ueberschrift „Pragmatisten und Positivisten“¹⁾, kurz besprochen bezw. zitiert werden daselbst Dühring, Mach und James (S. 71), aber S. 84 lesen wir: „Der positivistische¹⁾ Begriff ist deshalb weggelassen (sic!) worden, weil er mehr wissenschaftlich als philosophisch(!) ist.“ Davon, daß sich H. selbst Lügen straft, ganz abgesehen, möchte man doch die Frage aufwerfen, ob der angegebene Grund ein vernünftiger, hinreichender ist (bezw. gewesen wäre), und vor allem, wo die scharfe Grenze zwischen (theoretischer) Philosophie und (Einzel)-Wissenschaft liegt.

Der eigentliche Schwerpunkt des Werkes ist nach dem Gesagten im zweiten Teil zu suchen. — „Der Begriff ist das bewußt Gehabte, er ist das Seiende¹⁾ einer sich stets und ewig verändernden Welt. Er beruht auf einem Erfassen konstanter¹⁾ Merkmale des fluktuierenden Alls, er gilt als „*Setzung*“²⁾ (Driesch) des menschlichen Verstandes in bezug auf jegliches „*Etwas*“ seines Bewußtseins. Der Begriff ist der *„miroir de l'univers“*, in ihm spiegelt sich der Kosmos mit allen Regungen menschlichen Habenserlebnisses. Der Begriff meint keine Tätigkeit¹⁾ (?), nichts Werdendes, er ist¹⁾ d. h. existiert in der geschauten Form. Der Begriff erfüllt dieselbe Aufgabe wie das Bild.¹⁾ Er zeigt eine Ordnung¹⁾ die gleich der „Momentaufnahme“¹⁾ feststeht . . . Der Begriff zeigt das sich Wandelnde in seiner augenblicklichen

1) Vom Ref. gesperrt.

2) Von H. gesperrt.

Erstarrung.¹⁾ Der Begriff als statische Form eines dynamischen „Etwas“ ist unveränderlich,¹⁾ . . . »der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht« . . . Jedes (?) Denkvermögen vermag beim Lesen oder Hören des Zeichens für den Begriff den mit ihm erfaßten Sachverhalt zu reproduzieren. Die sprachlich formulierte Verständigung erteilt jedem Begriff seinen Ort nach Maßgabe des von ihm gemeinten Gegenstandes. Aus dem originären »für mich« ist während des Erkenntnisprozesses ein ontologisches »für sich« oder »an sich« geworden.“ (Eine eingehende Begründung oder Erläuterung erhalten wir nicht.) . . . „Der Begriff ist ein »unentwickeltes, entwickelbares« Urteil.¹⁾ Er ist, grammatisch gesehen, ein Glied des Urteils, also (?) entweder Subjekt, oder Prädikat, oder Kopula, oder schließlich auch ein Totales in der beliebigen sinnvollen Vereinigung sämtlicher begrifflicher Urteilsglieder.“ (Hier macht sich die, wie es scheint, mangelnde Vertrautheit H.'s mit der neueren Sprachlogik, etwa der A. Stöhr's, ungünstig bemerkbar.) Andererseits betont H. mit Recht, daß es müßig wäre, zu untersuchen, ob der Begriff oder das Urteil als das Primäre anzusehen ist“, . . . daß . . . „sie sich gegenseitig involvieren.“ — „Der Begriff ist ein Faktor des *Verstandes*.²⁾ Der »Begriff des Begriffes« ist eine Funktion der metaphysischen *Vernunft*²⁾“³⁾. Die »Begriff der Begriffes« ist die begrifflich gefaßte Bedeutungsschau¹⁾ der Begriffe des Denkens. Die Vernunft prüft mit Hilfe des »B. d. B.« die Setzungen des Verstandes. Was der Verstand notwendigerweise setzen mußte, um einen Halt zu gewinnen . . ., das sieht die Vernunft unter dem Aspekte menschlicher¹⁾ Eingliederungsbestrebungen¹⁾ in das Reich der Werte¹⁾ . . . „Der Begriff ist allgemeingültig und notwendig, der »B. des B.« streng solipsistisch“ — wie H. ohne nähere Begründung und diesmal in bewußtem Gegensatz zu Driesch behauptet. „Sie stehen in den beiden Reichen des Geltens¹⁾ und Deutens¹⁾ gegenüber. Der »B. d. B.« fragt nach dem Wert aller¹⁾ Begriffe. Er geht aus von der Erkenntnislehre¹⁾, die ihm zur Erkenntniskritik wird, und endigt in einer oft mystischen Reflexion über Werte¹⁾, mögen sie logisch postuliert oder intuitiv geschaut sein. Die Erkenntniskritik ist (somit) eine metaphysische¹⁾ Wissenschaft“ . . . — Letzteres zugegeben, wird aus H.'s Ausführungen noch immer nicht völlig klar, was unter jener „Bedeutungsschau“ zu verstehen ist. **A. Molitor.**

III. Metaphysik.

Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit. Von J. Hessen. Berlin u. Bonn 1932. F. Dümmler. gr. 8. 287 S. *M* 9,80
 Inhalt: 1. Der dogmatisch-metaphysische Substanzbegriff. 2. Die empiristische Auflösung des rationalistischen Substanzbegriffes. 3. Der kritische Substanzbegriff. 4. Die Erneuerung des dogmatisch-metaphysischen

¹⁾ Vom Ref. gesperrt. — ²⁾ Von H. gesperrt.

³⁾ „Verstand“ und „Vernunft“ im Sinne Kant's genommen. — „Der Vernunftbegriff ist ja (nach H.) nichts anderes als der »B. des B.«“

Substanzbegriffes. 5. Die Auflösung des Substanzbegriffes im Positivismus. 6. Der neue kritische Substanzbegriff. 7. Substantialität und Aktualität. 8. Das Substanzproblem in der Philosophie der Gegenwart.

Wir haben in dem vorliegenden Buche die erste monographische Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des philosophischen Substanzproblems in der Neuzeit. ¶ Mit großer Klarheit werden die Linien dieser sich über Jahrhunderte erstreckenden Entwicklung herausgearbeitet. Dabei werden stets die drei Fragen beachtet: Welches ist der Inhalt des Substanzbegriffes? Welches sind die Arten der Substanz? Wie gewinnen wir den Substanzbegriff?

Der Verfasser zeigt, daß die Entwicklung des Problems in relativ einfachen Bahnen verläuft. Zuerst begegnen wir einer rationalistisch-dogmatischen, sodann einer empiristisch-skeptischen und schließlich der kritizistischen Auffassung und Lösung des Problems. Damit ist die erste Hauptperiode abgeschlossen. Die nun folgende nachkantische Periode zeigt dieselbe Gesetzmäßigkeit, indem die idealistische Auffassung von der positivistischen abgelöst und beide in der neukantianischen aufgehoben werden. Die Weiterentwicklung des Problems bis zur Gegenwart erscheint wesentlich bestimmt durch den Gegensatz von Substantialitäts- und Aktualitätsphilosophie.

Die verdienstvolle, stets auf primäre Quellen gestützte Untersuchung führt Hesse zu dem Ergebnis, daß das „Für-sich-sein“ der Scholastik am besten dem allgemeinen Inhalt des Substanzgedankens entspricht. „Die Substanz ist das sich in den sinnlichen Begebenheiten darstellende Uebersinnliche und Reale, das den Erklärungsgrund für ihr ständiges Verbundensein, ihren Einheits- und Ganzheitscharakter abgibt. Damit ist zwar keine Identität, wohl aber ein inniger Zusammenhang von Substanz und Akzidentien behauptet. Dieser erscheint noch inniger und organischer, wenn er dynamisch gefaßt und die Substanz als der Wirkgrund der Akzidentien betrachtet wird“ (286).

E. Hartmann.

Akt und Potenz. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus. Von L. Fuetscher S. J. 4.—6. Heft der Schriftenreihe „Philosophie und Grenzwissenschaften“. Innsbruck 1933; F. Rauch; g. 8. VIII, 347 S. *M* 10.— Inhalt: 1. Der Fragenkomplex. 2. Die Begrenzung des Aktes. 3. Die Vervielfältigung des Aktes. 4. Die Einheit des Aktes. 5. Der Uebergang aus der Potenz in den Akt.

Der Verfasser bietet uns keine geschichtliche Untersuchung über die Akt-Potenz-Lehre bei Aristoteles oder Thomas oder Suarez und ihr gegenseitiges Verhältnis. Es geht ihm vielmehr um die systematisch-kritische Frage, ob die thomistische Auffassung der Akt-Potenz-Lehre, die nach G. M. Manser das innerste Wesen, den Kernpunkt des Thomismus ausmacht, über allen Zweifel erhaben ist. Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Auffassung zeigt, daß dieselbe vor allem in der Ungeklärtheit des

Universalienproblems ihre tiefste Wurzel hat, bezw. in der Voraussetzung, daß die Dingwelt in vollem Parallelismus zur Begriffswelt aufgebaut sei. Dadurch verwickelt sich der Thomismus besonders beim Problem der Individuation und der Einheit des Aktes in eine Reihe von schweren Aporien. Indem der Verfasser, der im wesentlichen mit Suarez übereinstimmt, mit kritischer Besonnenheit einen positiven Aufbau der Akt-Potenz-Lehre unternimmt, gelangt er zu einem „geklärten“ Thomismus, der in keinem Punkte die radikale Akt-Potenz-Struktur verleugnet, diese aber aus der physischen in die metaphysische Ordnung erhebt, womit sie nicht nur an innerer Geschlossenheit gewinnt, sondern auch zu einer wahren Ontologie wird.

Das scharfsinnige Buch wird wegen seiner hohen Aktualität überall Beachtung, im Lager des strengen Thomismus allerdings auch starken Widerspruch finden. Es sei allen, die sich für die Grundfragen der scholastischen Philosophie interessieren, angelegentlich empfohlen.

E. Hartmann.

Sein und Gegenstand. Von G. Söhngen. Das scholastische Axiom „*Ens et verum convertuntur*“ als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation. Münster 1930, Aschendorff. gr. 8. XIX u. 335 S. *M* 17,80.

Im ersten Teile dieser hochbedeutsamen Arbeit stellt der Verfasser den Hauptthesen der N. Hartmannschen Metaphysik der Erkenntnis die entsprechenden scholastischen Thesen gegenüber und entwickelt dabei die Probleme, die in dem alten Axiom *Ens et verum convertuntur* eingeschlossen sind. Der zweite Teil behandelt die in dem Axiom enthaltene realistische These: *omne verum est ens*. Hier wird das aristotelisch-thomistische System nicht nur gegen Kant sondern auch gegen die platonisch-augustinische und gegen die phänomenologische Auffassung gerechtfertigt. Es gibt, wie der Verfasser in diesem Zusammenhang dartut, keine an sich seienden Wesenheiten, Wahrheiten, Geltungen, sondern sie gründen im realen Sein. Damit wird aber dem Idealismus sein wahres Recht nicht geschmälert, denn — und dies ist der Inhalt des dritten Teiles — *omne ens est verum*, alles Sein ist denkbestimmt. Die Seinsbestimmtheit des Denkens und die Denkbestimmtheit des Seins haben ihren letzten Grund in der Identität von Denken und Sein im göttlichen Geiste. Gott ist das Urbild alles geschöpflichen Denkens und Seins und damit auch die letzte Erklärung für ihre gegenseitige Abgestimmtheit. So zeigt es sich, daß die alte Philosophie die wahrhaft kritische Mittelstellung einnimmt zwischen der Philosophie der reinen Geltung und dem Relativismus der Psychologisten.

Der Verfasser versteht es meisterhaft, den reichen Inhalt des alten Axioms zu entfalten und dadurch die aktuellen Probleme der heutigen erkenntnistheoretischen Untersuchungen in neues Licht zu stellen. Dabei nimmt er nicht nur Stellung zu N. Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis, auch andere Denker wie Plato, Augustin, Kant, Husserl und Scheler kommen zu fruchtbarer Diskussion.

Das außerordentlich anregende Buch, das klar und anschaulich geschrieben ist, dürfte philosophische und theologische Kreise gleichmäßig interessieren.

E. Hartmann.

Die transzendente Fragestellung als metaphysisches Problem.

Studie zur Metaphysik des deutschen Idealismus. Von Vincenz Rűfner. (IV. Heft der von Hans Meyer herausgegebenen *Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte*. Halle (S.) 1932, Niemeyer. 8^o. 120 S.

Nach einer Einleitung: „Gott und Welt, Immanenz, Transzendenz, Transzendentalitűt“, folgen drei Kapitel: „Kants Subjektivierung des Transzendentalen“, wobei eingehend die vier kosmologischen Antinomien und der Zwiespalt von Gott und Welt erörtert werden; „die Transzendentalphilosophie als absolute Philosophie“, wobei neben Fichte ausführlich Schellings Philosophie über die Identitűt, über Geist und Natur und über Natur und Kunst, sowie Hegels Objektivierung der absoluten Transzendentalitűt zur Sprache kommen; „die realistische Lösung der transzendenten Aufgabe“ durch die scholastische Analogia entis. In der Schlußbetrachtung werden die beiden Voraussetzungen der Transzendentalitűt nachgewiesen: „Die eine Voraussetzung ist die eines Seins, das in sich relativ ist und Momente der geistigen Unerfüllbarkeit in sich trűgt. . . Die andere Voraussetzung ist die Wirklichkeit eines Seins, das gerade umgekehrt keinerlei Momenteder Unerfüllbarkeit in sich birgt, vűllig aus sich und durch sich selbst besteht und also absolut gefestigt ist“ (S. 118). „Transzendentalitűt ist also diejenige metaphysische Betrachtungsweise, welche auf der Grundlage der gottűhnlich-unűhnlichen Beziehung des endlichen Seins, mithin auf der Basis der Analogie entis, den Ausdruck des Strebens des relativen Seins nach der Erfűllung durch das absolute, gűttliche Sein darzustellen hat“ (S. 119).

Der junge Verfasser, der sein vorzűgliches systematisches und geschichtliches Kűnnen bereits frűher in dem Werk *Der Kampf ums Dasein* gezeigt hat, rollt ein hűchst zeitgeműűes philosophisches Thema auf: die Grenzfragen von Erkenntnislehre und Metaphysik. Er verbindet glűcklich Spekulation und Geschichte. Er greift die Kernfragen, die von der Neuzeit gestellt wurden, auf und beantwortet sie im Licht der christlichen Philosophie. Diese feine Art mit ihrer Gediegenheit, Grűndlichkeit und Weite, ist berufen, die alte scholastische Wahrheit zu verjűngen, zu vertiefen und sie dem modernen Menschen in neuer Form nahe zu bringen.

B. Jansen S. J.

IV. Religionsphilosophie.

Religionsphilosophie. Von Dr. Bernhard Rosenmüller, Professor an der Universität Münster i. W. Münster 1932, Aschendorff. VII, 168 S. 8. Geh. *M* 7,70, Leinwbd. *M* 8,90.

Der Verfasser erklärt im Vorwort ausdrücklich, daß er kein Lehrbuch vorlegen und auch nicht den gesamten Lehrstoff der Religionsphilosophie behandeln wolle. Seine Ausführungen beziehen sich tatsächlich auf die Grundprobleme der religiösen Erkenntnis. Der Standpunkt, den er ihnen gegenüber einnimmt, ist mit programmatischer Klarheit von ihm in folgenden Sätzen gekennzeichnet: „Ich stelle mich wieder bewußt in die von Platon beeinflusste philosophische Ueberlieferung, die seit dem Anfange christlicher Spekulation im Abendlande unbestritten herrschte, bis sie in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ohne durchschlagende Gründe angegriffen und erschüttert wurde“ (Vorwort S. IV). Damit ist ganz offenkundig die platonisch-augustinische Tradition markiert, die in Bonaventura ihre eigentümliche Formung gefunden hat.

Allerdings erneuert Rosenmüller nicht einfach antike und mittelalterliche Gedankenreihen, sondern er durchdringt diese überkommenen philosophischen Auffassungen mit modernen Ideen. Den hauptsächlichsten Gewinn zieht unser Verfasser aus der katholischen und katholisierenden Phänomenologie. Dadurch entsteht allerdings nach meiner Ueberzeugung nicht selten ein Zwiespalt. Die antike und mittelalterliche Ideenlehre scheint mir durch diese modernen Einstrahlungen an wichtigen Punkten umgebogen zu sein, namentlich da, wo die Wirklichkeitsdeutung in Frage steht. Der alte Wirklichkeitsbegriff ist — sicherlich, soweit die Beweise für das Dasein Gottes in Betracht kommen — von dem verschieden, der sich aus der phänomenologischen Bewußtseins- und Ideenanalyse ergibt.

So sehr ich es begrüße, daß Rosenmüller das personalgeistige Leben des Menschen in tiefer, eindringlicher Erläuterung als Grundlage seiner religionsphilosophischen Ausführungen nimmt, so große Bedenken habe ich doch hinsichtlich einer Reihe von Folgerungen aus dieser Ueberzeugung. Die seelische Erfahrung des Menschen erscheint hier von vornherein schon zu „prägnant“, als daß sie für unbefangene Wirklichkeitsaufnahme gehalten werden könnte. Eine solche ideenschwangere „Erfahrung“ braucht freilich bloß in ihrem letzten Sinne gedeutet und aufgeschlossen zu werden, um Gott und die göttlichen Werte erschauen zu lassen. In der Sinnesdeutung des religiösen Erlebens dürfte unser Verfasser namentlich in den Kapiteln über das metaphysische Denken und die ethische Aktualität Hervorragendes geleistet haben; indes der Uebergang vom Sinn zur wirklichen Existenz oder, in der Weise unseres Buches gesagt, zur existenten Wirklichkeit ist dadurch noch lange nicht gewährleistet. Die Gottesbeweise als Argumente für das objektive Dasein des Absoluten, des Unbedingten werden hier im Grunde zu bloßen Aufweisen oder Erweisen, denen keine andere Aufgabe bleibt als das implizite Erfasste zu explizieren. Ich will durchaus

nicht verkennen, daß sich Rosenmöller besonders bei der Besprechung der Gottesbeweise sehr bemüht, über die Idee und das Erlebnis Gottes hinaus zur objektiven Existenz Gottes zu gelangen. Beim kosmologischen Gottesbeweise ist ihm das nach meiner Anschauung auch gut gelungen. Dagegen ist typisch die „sinnklärende“ Methode seiner Erörterung über das ontologische Gottesargument.

Der Wert des Buches liegt für mich in der phänomenologischen Begriffs- und Sinnesanalyse. Diese beiden werden für jede Religionsphilosophie unerläßliche Hilfsmittel bleiben. Immerhin möchte ich entschieden betonen, daß das Erfahrungsmaterial daneben ebenso wichtig ist. Religion ist jedenfalls ein wirklichkeitsbezogenes Erlebnis und kann nur richtig verstanden werden, wenn sie zunächst als geschichtliche und psychologische Tatsache gefaßt wird. Damit tritt eine Realität als Gegenstand für die philosophische Betrachtung auf, an die jeglicher Versuch einer Sinnerklärung notwendig anknüpfen muß. Die volle Rücksicht auf diese Wirklichkeit vermisse ich in der Darstellung Rosenmöllers.

Trotz dieser grundsätzlichen Bedenken erblicke ich in dem vorliegenden Buche eine fruchtbare Förderung religionsphilosophischer Erkenntnis.

Würzburg.

Georg Wunderle.

Wissenschaft und Christentum in der Einheit des abendländischen Kulturbewußtseins. Soziologie und Christentum. Grundlegung zur Kritik des Christentums. Von Konrad Wilutzky, Dr. der Rechtswissenschaft und der Philosophie. Leipzig 1932, O. R. Reisland. 8°. 97 S. *M* 3,80.

Die Geschichtsphilosophie Hegels hat nach Wilutzky in umfassender und tiefsinniger Art den Nachweis erbracht, daß das Christentum die Grundlage der abendländischen Kultur, der Wende- und Mittelpunkt unserer Zeit, das allgemeine Prinzip unserer Welt ist. Die Grundlage der abendländischen Kultur ist das Freiheitsprinzip, das Christentum aber hat das Bewußtsein geweckt, daß der Mensch zur höchsten Freiheit berufen ist. Die neuere Soziologie hat diese Bedeutung des Christentums verkannt und an die Stelle des Christentums als wirksame Faktoren der Entwicklung die Wirtschaft (Marx) oder das Machtstreben (Max Weber) gesetzt. Wilutzky will Hegels Gedanken zu neuem Leben erwecken. Das Christentum, so führt er aus, hat seine Bedeutung durch den Fortschritt der Zeit nicht verloren. Es ist die erste und einzige Religion, die mit der Wissenschaft in demselben Kulturraum bestehen kann. Allerdings nicht in der Form, wie man dies früher gemeint hat. Lange hat man geglaubt, die Religion auf der Metaphysik, d. h. der theoretischen Erkenntnis einer Ueberwelt, aufbauen zu können. Die Metaphysik ist durch Kant endgültig überwunden. Die Wissenschaft weiß nichts von Gott. Dennoch bleibt neben dem Wissen Raum für die Religion. Die Wissenschaft stößt als „Ordnungslehre“ auf Schranken. Es läßt sich nicht alles als Ordnung deuten, es bleibt als Tatsache die Unordnung, das „Leid“. Hier tritt die Religion ergänzend ein. Sie ist

Widerstandskraft gegen das Leid. Sie ruft die göttliche Hilfe an. In ihrer reineren Form aber führt sie zur Ethik, indem sie menschliche Hilfe und Liebe weckt. Liebe ist tiefer und mächtiger als Leid, und die Liebe ist das neue große Prinzip, das die christliche Religion eingeführt hat. Aus der Liebe entspringt auch die Freiheit, d. h. die Grundlage der abendländischen Kultur.

Die Arbeit Wilutzkys enthält manche trefflichen Gedanken über die Bedeutung des Christentums. Aber das Christentum will doch mehr sein als eine bloße Predigt von Menschenliebe, es ist in erster Linie ein Gnadenaufschluß göttlicher Liebe. Die Behauptung, daß die Metaphysik durch Kant endgültig überwunden sei, geht völlig an der Tatsache vorüber, daß Kant selbst als Metaphysiker neu entdeckt worden ist.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

V. Ethik.

Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen. Von O. Kühler. Berlin 1932, Junker & Dünnhaupt. gr. 8. VI, 145 S. *Nb* 6—.

Inhalt: 1. Der emotionale Intuitivismus Max Schelers und die Philosophie des Ungegebenen. 2. Der ethische Objektivismus der materialen Wertethik und die Philosophie des Ungegebenen. 3. Der religiöse Personalismus und die Philosophie des Ungegebenen.

Die vorliegende Arbeit unternimmt es, die drei großen Problemkreise, die durch die Stichworte Person-Wert-Gott bezeichnet werden und ihre gegenseitige Verflechtung bei Max Scheler kritisch zu prüfen und in Vergleich zu setzen mit den entsprechenden Gedanken der „Philosophie des Ungegebenen“, der Philosophie von Hermann Schwarz.

Der Verfasser geht dabei so vor, daß er die Schelerschen Gedanken zunächst ganz ohne Beziehung auf die Ph. d. U. (Philosophie des Ungegebenen) darstellt und in immanenter Kritik beleuchtet. Im zweiten Teile wird gezeigt, was die Ph. d. U. zu den von Scheler aufgegriffenen ethischen Zentralproblemen zu sagen hat. Von den übrigen Denkern der Gegenwart wird nur noch N. Hartmann näher berücksichtigt, der in seiner Ethik die Ideen Schelers bewußt aufnimmt und zum Teil auch zu größerer Klarheit und Geschlossenheit bringt.

Die Kritik an den Grundvoraussetzungen der Schelerschen Ethik wird in der Weise vollzogen, daß nach dem Recht der phänomenalen Methode einerseits und nach der Struktur des von Scheler zugrunde gelegten Persönlichkeitsbegriffes und dessen Einsichtigkeit andererseits gefragt wird. Es wird gezeigt, daß der von Scheler intendierte Objektivismus nicht erreicht wird, daß vielmehr Mystizismus und Subjektivismus in die Fundamentlegung der Ethik einziehen. Der Verfasser steht auf dem Boden der Ph. d. U. Diese kennt nicht das starre, unlebendige ethische Subjekt Schelers noch sein abstraktes Reich der Werte an sich. Wert und Welt sind nicht zwei für sich bestehende Dinge, die erst nachträglich miteinander verknüpft werden müßten: im Lebensstrom entstehen die Werte und nur in ihm. Auch Person und Wert sind hier in ursprünglicher Weise anein-

ander gebunden: sie bedingen sich gegenseitig. Der Wert gewinnt durch die Person sein Leben und die Person durch den Wert Persönlichkeit (95). Die Ph. d. U. steht über Theismus und Pantheismus. Sie kennt nur einen Gott, der sich in schöpferischer Selbstsetzung in den Menschenseelen immer neu gebiert. Gott wird zu Gott, indem der Mensch in unselbstischer freier Willensentscheidung die Aufgaben erfüllt, die die werdende Gottheit in göttlichem Ideenglanze vor die menschliche Seele stellt (120).

Das Buch schenkt uns eine anregende Einführung in die Ideenwelt von M. Scheler und H. Schwarz. Seinen kritischen Ausführungen müssen wir zum großen Teile beipflichten, doch können wir in dem sich selbst setzenden Gotte keinen widerspruchsfreien Gedanken sehen.

Fulda.

E. Hartmann.

Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Aesthetischen.

Eine systematische Untersuchung. Von Helmut Thielicke. Leipzig 1932. F. Meiner. 8^o. 262 S. M 12.—.

Auf dem Boden der Philosophie Kants und in Auseinandersetzung mit Kant sucht der Verfasser das Verhältnis der Sinnggebiete des Ethischen und Aesthetischen näher zu bestimmen. Die Durchführung gestaltet sich so, daß zunächst durch eine Strukturanalyse die einzelnen Wesensmomente des Ethischen und Aesthetischen herausgehoben und verglichen und dann die beiden Sinnggebiete als Ganzes einander gegenübergestellt werden. Wir beschränken uns darauf, den Kerngedanken der Ganzheitsbetrachtung wiederzugeben.

Jedes Sinnggebiet, so wird ausgeführt, hat seine Autonomie. Indem nun ein jedes danach strebt, sich absolut zu setzen und die anderen Gebiete zu relativieren, kommt es zu einem „Autonomiengedrange“ und einer Konkurrenz, deren Ansprüche von der alle Sinnggebiete umfassenden Welttotalität aus zu prüfen sind. Das Autonomiengedrange spielt sich im menschlichen Ich ab, das „mehrdimensional“ ist, insofern es das ethische, ästhetische theoretische Subjekt in sich enthält. Der Verfasser vertritt den Primat des Ethischen, sucht ihn aber scharf abzugrenzen. Die Beurteilung des Schönen als solchen hat ausschließlich ästhetischen Gesichtspunkten zu folgen, aber das Subjektverhalten zur Welt des Schönen, z. B. das künstlerische Schaffen als Handlung untersteht dem ethischen Forum. Das sittliche Sollen und seinen Primat leitet Kant aus der Vernunft selbst ab. Der Verfasser unterscheidet hier: Die Vernunft formuliert zwar das Gesetz, aber die sittliche Verpflichtung als solche ist etwas Transzendentes, vor das sich die Vernunft gestellt sieht. Das drängt die Frage auf, ob sich darin nicht ein Höheres offenbart: „Es ist die Frage nach der Geschöpflichkeit jenes Gefüges, dem die Sinnggebiete mit der Fülle ihrer strukturellen Besonderheiten und Wechselbeziehungen einbeschlossen sind.“

Der Verfasser hat die Untersuchung scharfsinnig durchgeführt und in ihr wertvolle neue Gesichtspunkte erschlossen. In mancher Hinsicht führt er bedeutsam über Kant hinaus.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Lehrbuch der Aszetik. Von Otto Zimmermann S. J. Zweite, vermehrte u. verbesserte Aufl. Freiburg i. Br. 1932, Herder & Co. gr. 8°. XVI u. 700 S. *M* 12,50; geb. *M* 15,—.

Da die Aszetik neuerdings in steigendem Maße dem theologischen Bildungsgang eingefügt wird, so ist das Lehrbuch der Aszetik von O. Zimmermann einem dringenden Zeitbedürfnis entgegengekommen. Seinem Zweck entspricht seine ganze Eigenart. Als Lehrbuch will es nicht wie die Erbauungsliteratur unmittelbar auf das Gemüt und die Phantasie wirken, es wendet sich vornehmlich an die Erkenntnis. Systematisch will es den Stoff möglichst vollständig und übersichtlich zur Darstellung bringen. Es berücksichtigt neben dem Wesentlichen auch weniger Wichtiges und zerlegt, was im Leben ein mehr ganzheitliches Gepräge hat: „Aszese ist weit einfacher, obgleich weit schwerer als Aszetik“. Der erste Teil, die allgemeine Aszetik, handelt von dem Wesen, der Art, den Stufen und Mitteln der Vollkommenheit, der zweite Teil, die besondere Aszetik, gliedert sich in drei Abschnitte: das vollkommene Verhalten zu Gott, zu sich selbst und den Mitgeschöpfen. Der Anhang gibt einen kurzen Abriß der Mystik. Die in der neuen Auflage hinzugefügten Paragraphen handeln über Beruf, Leiden und die Stufen des geistlichen Lebens in der praktischen Wirklichkeit.

Daß trotz des Umfanges des Werkes in drei Jahren bereits eine neue Auflage notwendig geworden ist, spricht für seinen inneren Wert und seine Brauchbarkeit. Eine ungeheure Fülle von Stoff wird in gedrängter, aber klarer und übersichtlicher Form dargeboten. Das Lehrbuch ist die Frucht jahrzehntelanger Studien und praktischer Erfahrung. Es verrät auf Schritt und Tritt eine souveräne Beherrschung des Stoffes und der Literatur. Das Urteil ist immer besonnen, maßvoll und vorsichtig abwägend. Wünschenswert wäre es wohl, wenn die einflußreichen Richtungen der neueren Psychologie, wie die Psychoanalyse, die Individualpsychologie u.s.w., etwas eingehender berücksichtigt würden. Es wäre nicht nur ihre Einseitigkeit herauszustellen, sondern auch ihr relativer Wahrheitsgehalt aufzunehmen und fruchtbar zu machen.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

VI. Naturphilosophie.

Die Materie, ihr Wesen, ihre Trägheit und ihre Schwere.

Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Abhandlung. Von L. Tamari. Berlin 1932. C. Heymanns Verlag. 8. 142 S. *M* 6.—.

Inhalt: 1. Weltäther. 2. Aetherwelt. 3. Masse und Trägheit. 4. Das Wesen der Gravitation. 5. Das Gravitationsgesetz. Anhang. Ueber die Attribute bei Spinoza.

Der Verfasser unternimmt den kühnen Versuch, von einer einzigen Grundanschauung ausgehend, zu einer mit den Grundbegriffen unseres Denkens vollkommen übereinstimmenden und auch das Kausalitätsbedürfnis befriedigenden Natur- und Weltanschauung zu gelangen, die zudem noch

den Vorzug hat, mit den bisherigen Ergebnissen der Naturforschung, namentlich der Physik, möglichst genau übereinzustimmen. Die eine Grundvoraussetzung, aus der alles abgeleitet wird, ist die Anschauung vom Raum, der mit dem Weltäther identisch gesetzt wird. Der Raum ist nach dem Verfasser eine durch sich seiende, stetig ausgedehnte und zugleich denkende Substanz. Alle Einzeldinge sind nur Erscheinungsweisen dieser einen absoluten Substanz. In dem Raum besteht ewige Bewegung, deren Ursache in der Ueberfülle des eigenen Selbst des Raums, seiner Spannung, seinem Drang nach Selbstentlastung (48) zu suchen ist. Es ballen sich so riesige Raumteile zu gewaltigen Wirbeln zusammen, innerhalb derer sich Wirbel zweiter Ordnung bilden, aus denen die Himmelskörper entstehen. Durch weitere Wirbel entstehen schließlich die Protonen und Elektronen, die in beständigem Werden begriffen, in unaufhörlichem Kampf mit dem Weltäther stehen.

Das sind die Voraussetzungen, aus denen der Verfasser die Ergebnisse der Physik abzuleiten unternimmt. Trotz eines ungewöhnlichen Aufgebotes von Scharfsinn und Phantasie gelingt ihm dies nur unvollkommen, wie dies bei der rein deduktiven Art seines Vorgehens nicht anders zu erwarten ist.

E. Hartmann.

VII. Geschichte der Philosophie.

Geschichte der Philosophie. Von Ernst von Aster. Mit einem Anhang: Wie studiert man Philosophie? Leipzig (Alfred Kröner) 1933. XXIII u. 419 S.

Es ist erstaunlich, was alles der Gießener Philosoph in einen Band von mäßigstem Umfang zusammengedrückt hat. Von Indien und China her werden wir bis in die allerneueste Zeit herabgeführt. Ueberall hat man den Eindruck, daß der Verfasser aus Eigenem heraus, wenn auch unter Zugrundelegung bester Hilfswerke, darstellt. Und er stellt gewandt und geschmackvoll dar, hebt meist das Wichtigste gut heraus. Die Visitenkarte, die ein solches Werk bei den Lesern des Philosophischen Jahrbuchs abgibt, muß auf die Namen mittelalterliche, nachmittelalterliche, neuzeitliche und neueste Scholastik hindeuten. Nun, die mittelalterliche Scholastik schneidet im Raum und dem Inhalt nach nicht so ungünstig ab wie in früheren Werken ähnlichen Kalibers (freilich fehlen Alkindi und andere Araber sowie Juden, manche christliche Scholastiker Westeuropas, auch die byzantinische Scholastik, z. B. Psellos). Franz Suarez ist genannt, aber nichts wird von seiner Wirkung auf die deutsche protestantische Scholastik, nichts von dem großen Reichtum der iberischen Halbinsel an scholastischer Arbeit verraten. Aus der neuesten Zeit wird nur der Neuthomismus erwähnt, und es wird gesagt, daß die bedeutendsten Leistungen der katholischen Philosophie in und außerhalb Deutschlands — die von Hertling, Baeumker (!), Grabmann, Brunetière — auf philosophiehistorischem Gebiete liegen. Geysler, der Theoretiker, der doch sonst von nichtkatho-

lischen Theoretikern sehr beachtet wird, durfte da nicht fehlen. Und auch solch kleine Zusammenfassungen wie die vorliegende müssen irgendwo zum Ausdruck bringen, daß die Scholastik seit den Tagen der mittelalterlichen Hochscholastik eine unübersehbare Fülle von scharfsinnigen Lehrbüchern auf allen Gebieten der Philosophie geschaffen hat und sich stets bemüht, die alten Prinzipien mit den sicheren Ergebnissen der fortgeschrittenen Sonderwissenschaften und auch mit den sicheren Ergebnissen der neueren philosophischen Analyse und Synthese in Harmonie zu setzen. Die Namen der hervorragendsten Vertreter der Richtungen waren anzugeben und der Anteil der Länder (Spanien, Italien, Frankreich!) kurz zu kennzeichnen. So, wie es auch bei von Aster der Fall ist, entsteht ein verzeichnetes Bild der Entwicklung. Denn von Aster, der freilich auch seinen Lehrer Theodor Lipps und den ihm nahe stehenden John Stuart Mill etwas stiefmütterlich behandelt, Ardigò und Ziehen gar nicht aufführt, verwendet auf manche heutige Erscheinung, die zwar interessant, aber nicht so urkräftig und umfassend ist wie die neuere Scholastik, mehr als 2—3 Zeilen. Die stete Rücksicht auf die Entwicklung der nichtkatholischen Theologie wird aber wiederum dem Leser dieser Zeitschrift das Bändchen als erste Einleitung wertvoll machen.

Bonn.

Adolf Dyroff.

Geschichte der Philosophie. Von A. Gercke. Aus „Einleitung in die Altertumswissenschaft“ II. Bd., 6. Heft, 4. Aufl., bearbeitet von Ernst Hoffmann, Leipzig u. Berlin 1932. II u. 118 S. Kart. *№* 5.—.

Der Heidelberger Philosoph hat die treffliche kondensierte Geschichte der antiken Philosophie von Gerckes Hand unter Benutzung auch der neuesten Literatur sorgfältig durchgefeilt und so eine wertvolle Ergänzung zur neuesten Auflage von Ueberweg-Prächter und zu den Zellerschen Darstellungen geschaffen. Gerade der philologisch Interessierte wird Hoffmanns Bearbeitung nicht entbehren können.

Bonn.

Adolf Dyroff.

Das Weltbild der Iranier. Von O. G. von Wesendonk. Kaskasche Geschichte der Philosophie, Bd. Ia, 354 Seiten mit einer Kartenskizze des iranischen Kulturgebietes. München 1933. E. Reinhardt. 8. 354 S. *№* 6.50.

Der vorliegende Band der Kaskaschen Geschichte der Philosophie behandelt die Anschauungen der Iranier, jener arischen Völkergruppe, zu der die Meder, Perser und Skythen gehören und aus der geistige Führer wie Zarathustra und Mani hervorgegangen sind. Während die stammverwandten Inder eine bedeutsame systematische Philosophie entwickelt haben, sind die Iranier, die als Staatenbildner Gewaltiges geleistet haben, nicht zur Ausbildung eines eigentlichen methodischen philosophischen Denkens gelangt, haben aber ein eigenartiges Weltbild geschaffen, das mit dem

alten Orient, mit Indien, dem Fernen Osten, Hochasien, den Steppen des heutigen Rußland, mit Aegypten, Griechenland und den Juden in Verbindung steht. Noch halten sich als eine eigene, geschlossene Religionsgemeinschaft die Anhänger des großen religiösen Neuerers Zarathustra. Dem Islam hat die geistige Haltung Irans in der Periode, in der sich die Lehre Muhameds zu einer Weltreligion ausbildete, vielfach den Stempel aufgeprägt.

Nach Darlegung des historischen Materials, das uns ja nur unvollständig überliefert ist, geht der Verfasser in seiner Darstellung von der Religion Zarathustras, die er in sorgfältiger Untersuchung aus dem Konglomerat der verschiedenen Anschauungen, die in dem Avesta vereinigt sind, herauszuschälen versteht. Er zeigt, wie die Lehre Zarathustras — allmählich vom Volks- und Aberglauben durchsetzt wird, so daß uns aus den Inschriften der Perserkönige und aus den Ueberlieferungen der antiken Schriftsteller ein wesentlich anderes Bild persischer Religion und Philosophie entgegentritt als aus den ursprünglichen Teilen des Avesta. Besonderes Interesse dürften auch die Kapitel beanspruchen, in denen der Verfasser von den Auswirkungen der persischen Religion auf andere Religionsysteme handelt. Wenn sich auch nicht überall direkte Verbindungslinien nachweisen lassen, so sind doch wesensnahe Züge nicht zu verkennen. Im übrigen steht auch die persische Religion dauernd unter dem Einfluß anderer Religionen, besonders der babylonischen, die mit der persischen fast zur Einheit verschmolzen ist, sodaß es manchmal schwer hält, die Richtung der Beeinflussung anzugeben.

Das Buch wendet sich nicht nur an den Philosophen, sondern auch an den Religionsforscher und Kulturhistoriker, ist doch aus dem Iran des Gnostizismus, der Manichäismus und der Mithraismus hervorgegangen, deren Einfluß sich weit in die christliche und islamische Philosophie und Religion erstreckt.

Die Philosophie des Judentums. Von J. Guttmann. *Kafkasche Geschichte der Philosophie*, Bd. 3. München 1933, E. Reinhardt. 8. 412 S. mit einem Bildnis des Maimonides. *Nb* 7,50.

Die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters und der Neuzeit hat in der allgemeinen Geschichte der Philosophie die ihrer Bedeutung entsprechende Würdigung noch nicht gefunden. Das vorliegende Buch will ihr diese Würdigung verschaffen, indem es die Leistung der jüdischen Denker in den Zusammenhang der philosophischen Gesamtentwicklung hineinstellt.

Die jüdische Religionsphilosophie ruht im Mittelalter auf den großen Systemen der griechischen Philosophie und ihrer Weiterbildung im islamischen Denken, in der Neuzeit vor allem auf der Arbeit der deutschen Philosophie. Aber indem sie mit Hilfe des übernommenen Gedankengutes den Gehalt jüdischer Religion zu verstehen und zu begründen sucht, kommt es zu tiefgehenden Auseinandersetzungen zwischen diesen beiden geistigen Mächten, aus denen eine Fülle eigenartiger und bedeutender Gedankenbildungen

erwächst. Diesen Prozeß mit seinen mannigfachen Erscheinungsformen zu verfolgen, ist die wesentliche Aufgabe des Buches. Es gibt ein anschauliches Bild einer reichen und lebendigen Entwicklung, deren Ergebnisse philosophie- und religionsgeschichtlich von hohem Interesse sind.

Das Buch stellt die großen Linien klar heraus, gibt eingehende Analysen der wichtigsten philosophischen Systeme und ist dabei immer leichtverständlich und anregend.

E. Hartmann.

Geschichte der Rechtsphilosophie. Von C. A. Emge. Berlin 1931.

Verlag Junker und Dünnhaupt. 76 S.

Es entspricht dem Grundgedanken des Sammelwerkes „Geschichte der Rechtsphilosophie in Längsschnitten“, welchem das vorliegende Buch angehört, daß es sich zur Lösung seiner Aufgabe auch seinerseits der Methode der „Längsschnitte“ bedient. Das will sagen, daß der darzustellende Stoff zunächst nach sachlichen Gesichtspunkten gegliedert ist und erst bei den sich so ergebenden besonderen Sachgebieten jedesmal die geschichtliche Darstellung einsetzt. Das Buch zerfällt demnach in drei Hauptabschnitte, von denen der erste den Begriff oder die „Tatsächlichkeit“ (Wirklichkeit) des Rechtes, der zweite die Idee oder „Richtigkeit“ (Gerechtigkeit) des Rechtes und der dritte das Wesen der Rechtswissenschaft, ihre Beziehung zur Soziologie, Wirtschaftswissenschaft und Psychologie sowie das Geltungsproblem behandelt. Der zweite Hauptabschnitt enthält außerdem eine nach den Gesichtspunkten des „allgemeinen Rechtsgesetzes“, der „normativen Zersplitterung“ und der „angeborenen Belange“ gegliederte sachlich-systematische Einleitung. Der erste Hauptabschnitt beginnt, dem philosophischen Charakter der Arbeit entsprechend, mit der Erörterung methodologischer Fragen. Beides dient nebst öfters eingestreuten kritischen Bemerkungen vor allem der Erhellung des sachlichen Standpunktes des Verfassers. Dieser bildet naturgemäß den Maßstab, nach welchem die verschiedenen geschichtlichen Gestalten der rechtsphilosophischen Problemstellungen und -lösungen bewertet werden. Daß eine Bewertung überhaupt stattfindet, fordert das Bedürfnis nach sachlicher Klärung, dem letzten Endes auch alle Geschichte, zumal eine solche der Philosophie „in Längsschnitten“, zu dienen berufen ist. Daß aber bei dieser Bewertung der subjektive Faktor nicht auszuschalten ist oder, um mit den Worten des Autors zu reden, die „reinen Richtschnuren“ durch „tatsächliche“, bestenfalls „gemischte Richtschnuren“ ersetzt sind, ist der Tribut, den jede wissenschaftliche Leistung der menschlichen Unvollkommenheit zollen muß.

Mit dem zuletzt gemachten Vorbehalt — der jedoch ebenso für den Rezensenten gilt — darf die Leistung des Verfassers wohl als die beste ihrer Art gelten. Nach mehreren Schriften und Aufsätzen vorbereitender Natur hat E. in seinem Buch *Der philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik* den groß angelegten Versuch einer religions- und geschichtsphilosophischen Unterbauung der Rechtsphilosophie unternommen, dessen

Ergebnisse er nun für das vorliegende Werkchen derart verwertet, daß er seinen Darlegungen überall einen religions- und geschichtsphilosophischen Hintergrund gibt. Dadurch gewinnen dieselben außerordentlich an Tiefe und Fülle, und manches dogmengeschichtliche Ereignis erscheint so in einem ganz neuen Lichte. Hier liegt zweifellos das Hauptverdienst des Verfassers. Eine Schwierigkeit bestand bei der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes in der richtigen Auswahl der repräsentativen Richtungen und Namen sowie in der entsprechenden Verbindung von objektiver historischer Darstellung und sachlicher Würdigung. Auch nach diesen beiden Richtungen scheint uns indes E. eine glückliche Hand bewiesen zu haben. Sehr dankenswert ist endlich die gesonderte Behandlung der im dritten Hauptabschnitt zusammengefaßten Fragen, und zwar nicht zuletzt aus dem Grunde, weil die bezügliche Lehrgeschichte noch sehr jung ist, die betreffenden Probleme vielfach erst jetzt gesehen werden.

Zum Schlusse sollen zwei untereinander zusammenhängende Bedenken nicht verschwiegen werden, die wir gegen die sachlichen Aufstellungen des Verfassers hegen. Das eine richtet sich gegen die Bestimmung des Rechtsbegriffs, das andere gegen die Verwerfung des Naturrechts alten Stils. Die Begriffsbestimmung des Rechts paßt nur auf solches Recht, das von einem „obersten Gewalthaber“ gesetzt ist, erweist sich somit als zu eng. Ueberdies läßt sie nicht deutlich erkennen, ob der in des Verfassers „Vorschule der Rechtsphilosophie“ aufgestellte, dem alten Naturrecht sich nähernde Rechtsbegriff beibehalten oder zugunsten eines mehr der gangbaren Anschauung entsprechenden verlassen ist. Sodann ist die Stellungnahme zum natürlichen Recht unbefriedigend. Es wird nicht genügend zwischen dem scholastisch-katholischen und den sonstigen Begriffen des Naturrechts unterschieden und deshalb in die berechnete Ablehnung der letzteren als geltenden Rechtes ohne überzeugende Gründe der erstere miteinbezogen. Das echte, weil nicht „schlecht“, sondern „gut“ abstrakte Naturrecht verleugnet indes nicht die vom Verfasser mit soviel Geist und Nachdruck vertretene Mittleridee, d. i. den Gedanken der stetigen Vermittlung zwischen dem Prinzip und der konkreten Situation, sondern bewährt sie vielmehr aufs beste.

München.

K. Petraschek.

Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria. Von K. Staehle
Leipzig-Berlin 1931. VI u. 92 S. Geheftet *M* 5. —

Gewaltig ist der Weg, den die einfache Zahlenspekulation des Pythagoras, der aus dem Würfelspiel, der Baukunst (auch der Etrusker), den zu seiner Zeit gebräuchlichen Maßen und Gewichten oder dergl. sehr leicht schon die Bedeutung der Zahl für die geordnete Beherrschung der Welt und des Lebens abnehmen konnte, aber doch wohl schon etwas wenig von Musik und Astronomie damit in Verbindung gebracht haben wird, durch die Jahrtausende hindurch nahm. Im Kreise der Pythagoreer selbst kann sehr gut eine Entfaltung der Keime stattgefunden haben, die Pytha-

goras, der „Polyhistor“, gesät; die Liebe der alten Pythagoreer für Technik und Musik mußte die mathematisierende Tendenz begünstigen. Was Diels als Fragmente der alten Pythagoreer sammelt, beweist solche Entwicklung. Wieviel Demokritos von den Pythagoreern entnahm, ist trotz Erich Frank noch zweifelhaft. Bei Hippodamos von Milet, Polykletos, dann im hippokratischen Kreise u. a. treffen wir Pythagoreisieren, und Eudoxos von Knidos scheint doch unabhängig von Platon Zahlenverhältnisse aufgestellt zu haben. Platon hat in seinen früheren Schriften das eine und das andere aus vielbekannterer Tradition übernommen, zum Pythagoreer aus genauester Kenntnis pythagoreischer Zahlenspekulationen aber wurde er erst im hohen Alter. Von da ab nimmt die Zahlenfreude erhöhte Aufschwung. Nicht nur bei Speusippos und Xenokrates (Dreizahl), sondern auch bei Aristoteles (7-Zahl und Sphärenzahlen) und bei Stoikern finden sich Spuren. Das Erwachen des Neupythagoreismus bezeugt das Wiederaufleben der seit Aristoxenos von Tarent verebbten Bewegung. Das Auf und Ab von da an bis zu Jamblichos, Proklos, Augustinus, Dante, Nikolaus von Kues und zur Renaissance zu schildern, bedürfte es kräftiger Vorstudien. Das ergibt sich auch durch die vorliegende Schrift Staehles, die für eine der wohl wichtigsten Wogen einer Flut die Mittel der Fixierung sucht und gewinnt. Wenn auch Staehle, ein Schüler Mewaldts, sich zu sehr an Frank anschließt, so schadet das seiner Durchforschung der philonischen Schriften auf Reste der Schrift Philons „über die Zahlen“ nichts. Es werden die Zahlen 1—10, dann 12—15, weiter 20, 24, 25, 28, 30, 35, 40, 45, 49, 50, 55, 56, 60, 64, 70, 86, 90, 99, 100, 120, 127, 165, 175, 200, 300, 1000 als Gegenstände der Spekulation aufgewiesen. Staehle zeigt, daß Philon, durch das alte Testament veranlaßt, über den Kreis der sonst beliebten ersten 10 Kardinalzahlen weit hinausging. Die Quelle Philons sei nicht der vorgebliche Timaioskommentar des Poseidonios oder sonst eine Schrift dieses Mittelstoikers (dies mit Robbins), sondern ein „rein arithmologisches“ Werk eines Anonymos von der Wende des 2. zum 1. Jahrhundert v. Chr. Geb. (also aus dem Beginn der neupythagoreischen Bewegung). Johannes Laurentius Lydus sei von Philon mancherorts abhängig (dies gegen Robbins und Cohn). Philon, Lydus und Anatolios stellten den einen Zweig der Ueberlieferung dar, Theon sei Vertreter einer anderen Gruppe.

Die Ruhe und Klarheit dieser ursprünglich als Tübinger Dissertation (1926) verwendeten Abhandlung sind vollauf neben dem Fleiß des Verf. anzuerkennen. Einige Beibemerkungen seien gestattet: Wenn man an Plotinos und Dante denkt, fällt der geringe Anteil, den die 9-Zahl findet, auf. Die große Bevorzugung der 7-Zahl erklärt sich aus dem Vorhandensein der pseudohippokratischen Schrift „über die Siebenzahlen.“ Evident ist, daß 3 Formen der Zahlenspekulation im Altertum bestanden: 1. eine rein arithmetische, d. h. jene, die nur auf die arithmetischen Relationen zwischen den Zahlen selbst achtete, 2. eine kosmische, d. h. jene, die in

Teilen des Kosmos Zahlen herrschend sah, 3. eine abergläubische, vielleicht die älteste, schon im Würfelspiel wirksame, die einzelnen Zahlen glück- oder unglückbringende Wirkung beilegte. Die erste Form hat zur Entwicklung der Arithmetik und Algebra mächtig beigetragen; man denke z. B. an den Begriff der Potenzen, der von der alten geometrischen Theorie der Ouadratzahlen („Gnomon“) allein her nicht zu erreichen war. Die zweite Form geht bald schon (Hesiodos, Aerzte) ins Biologische über (Siebenzahlen! Fünzfahl der Sinne, später Finger der Hand) und dringt sogar ins politische Denken ein (28 als „vollkommene“ Zahl wirkt sich sinnvoll in den 28 Geronten Spartas aus, was mit den 2 Königen zusammen 3×10 ergibt).

Bonn.

Adolf Dyroff.

Der Seinsbegriff bei Boethius. Von H. J. Brosch. Innsbruck 1931, F. Rauch. 8°. 120 S. Geh. *M* 4,50.

Bei der Bedeutung, die Boethius für die mittelalterliche Geisteswelt als Vermittler antiker Bildung zukommt, ist es verständlich, daß eine weitgehende und vollständige Durchforschung der Scholastik vielfach auf Boethius' Gedankenwelt stoßen muß. Von den großen Fragen wird man dabei auf Einzelfragen allmählich übergehen müssen, um ein vollständiges und genaues Bild seiner Ideenwelt zu gewinnen. Aus diesem Gedanken heraus ist die vorliegende Untersuchung zu begrüßen.

Zwei Teile umfaßt die Arbeit: I. Der Seinsbegriff bei Boethius, II. Die Beziehung von Sosein und Dasein bei Boethius.

Der erste Teil behandelt: 1) Das „Esse“ im zweiten Porphyriuskommentar, 2) Das „Esse“ in den Tröstungen der Philosophie, 3) Das „Esse“ im Liber de Trinitate, 4) Das „Esse“ im Liber de hebdomadibus.

Der zweite Teil erörtert: 1) Realismus im Universalienproblem, 2) Die Partizipationslehre und ihre Bedeutung, 3) Das Verhältnis von Sosein und Dasein. Kennt Boethius die Identität von Wesen und Dasein bei Gott? Kennt er das Problem der Unterscheidung von Sosein und Dasein bei den Kreaturen?

Brosch kommt zum Resultate: „... Boethius hat die Beziehung von Sosein und Dasein in seiner ganzen Seinslehre übersehen. Die *distinctio inter essentiam et existentiam* war ihm vollständig unbekannt“ (S. 120). Mögen nun die Verteidiger der *distinctio realis* bei Boethius sich mit Brosch auseinandersetzen!

St. Augustin bei Bonn.

H. Kiessler S. V. D.

Albert der große mit der großen Seele. Von A. Meyenberg. Freiburg 1933, Herder. 8. IV, 40 S. *M* 1,—.

Inhalt: 1. Albert der Große und die Größe der Natur. 2. Albert der Große und das Große des menschlichen Geistes. 3. Albert der Große und die Größe der Uebernatur der Theologie. 4. Albert der Große und die Größe seines Innenlebens. 5. Albert der Große und die Größe seines Außenwirkens.

Der sprachgewandte Verfasser entwirft uns ein lebendiges Bild von der Universalität des großen Scholastikers. In einer Gesamtschau über den Naturforscher, Philosophen, Ordensoberen, Bischof, Lehrer, Kirchenmann, Volksführer und Volkserzieher würdigt er „das Streben in Liebe nach dem Großen.“

Der klar aufgebaute, aus den ersten Quellen schöpfende und in Alberts Größe zugleich die Größe der katholischen Weltanschauung preisende Vortrag wird dem Leser reiche Anregungen bieten. **E. Hartmann.**

Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Von Dr.

Alfons Hufnagel. Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Bd. II, Heft 5/6. Münster i. W. 1932. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 8°. XXII. 301. *M* 14,35.

Kennt Thomas ein unmittelbares Erkennen, und welche Bedeutung schreibt er ihm im Ganzen unserer Erkenntnis zu? Mit dieser Fragestellung geht der Verfasser an die Textanalyse heran. Als Terminus für diese unmittelbaren Erkenntnisarten wählt er den Begriff der Intuition. Die Voraussetzung für die Untersuchung der intuitiven Erkenntnisse beim Aquinaten schafft sich H. durch eine gründliche Darstellung des thomistischen Erkenntnisbegriffs, die den ersten Teil der Arbeit ausmacht. Sehr klar arbeitet H. dabei die für Thomas selbstverständlichen Voraussetzungen seiner Erkenntnismetaphysik heraus, die er als apriorische Gegenstands- und Subjektsgesetze bezeichnet. Diese Ausdrucksweise darf indes nicht darüber täuschen, daß diese Sätze eine ganz andere erkenntnistheoretische Stellung einnehmen als die später behandelten *principia per se nota*. Von einer Intuition dieser Gesetze kann nicht gesprochen werden. Der Verfasser scheint sich ihrer Voraussetzungs-natur auch bewußt zu sein, wie seine problemgeschichtlich sehr anregenden Anmerkungen über die Quellen dieser Sätze verraten. Er formuliert sie folgendermaßen: Nur das Seiende ist erkennbar, der Grad der Erkennbarkeit eines Gegenstandes steigert sich mit dem Grad des Seins, die Erkenntnisfähigkeit eines Subjekts gründet in der Immaterialität und geht der Steigerung der Immaterialität parallel. Es folgt eine Darstellung der thomistischen Lehre von der Natur des Erkenntnisaktes. Dabei werden besonders die von Thomas für die Bewältigung dieser Probleme verwendeten Termini einer eindringenden Analyse unterzogen. Mit der Mehrzahl der modernen Interpreten des heiligen Thomas wird man dem Verfasser zustimmen, wenn er nach Gegenüberstellung der scheinbar widersprechenden Textbelege die Rolle der *species* im Erkenntnisakt in folgender Weise erläutert: Wird der Erkenntnisakt als Seinvorgang beschrieben, so ist Ziel dieser *actio immanens* ein immanenter terminus, das *verbum interius*. Wird er aber in seiner Erkenntnisfunktion betrachtet, so ist sein Ziel ein Ding „außerhalb des Subjekts . . . das *verbum* ist *medium quo*. (S. 173). Freilich die Schwierigkeiten, die sich für eine erkenntnistheoretische Reflexion aus dieser Theorie ergeben, sind

mit dieser verschiedenen Betrachtungsweise der species noch nicht behoben. Es wird gerade an dieser Stelle deutlich, was H. zu Beginn seiner Darlegung bemerkt, daß Thomas weit mehr eine Erkenntnismetaphysik als eine Erkenntniskritik gegeben hat. Andererseits scheinen mir gerade bezüglich der in ihnen gebotenen Ansätze einer Erkenntnistheorie die thomistischen Schriften noch reiches ungehobenes Material zu bergen. Erwähnt seien nur die von Thomas verschiedentlich gegebenen Ansätze einer Analyse der einzelnen Akte, die unter dem Begriff der Abstraktion zusammengefaßt werden. Diese Ansätze zu einer Erkenntniskritik hätten vielleicht auch in der vorliegenden Arbeit etwas stärker, als an sich geschehen ist, herausgearbeitet werden können. Ein Vorzug aber macht dieses Buch neben der schon erwähnten mustergültigen Begriffsanalyse zu einem Vorbild für alle ähnlichen Arbeiten, ich meine die durch die ganze Arbeit hindurch gehandhabte entwicklungsgeschichtliche Darstellung. Es wäre nur zu wünschen, daß diese in der Literatur über antike Autoren längst selbstverständliche Darstellungsweise auch bald Allgemeingut philosophiegeschichtlicher Forschung in der Scholastik würde. Der Verfasser kommt dadurch zu interessanten Einzelergebnissen, die miteinander ein schönes Bild vom geistigen Werden des Fürsten der Scholastik bieten. Am deutlichsten kommt diese Darstellungsweise in dem abschließenden Kapitel des ersten Abschnittes, das dem Wahrheitsbegriff gewidmet ist, zum Ausdruck. Der Wechsel für die Begründung der Wahrheit als Urteileigenschaft wird deutlich aufgezeigt und seine Ursachen dargelegt. Für die Chronologie der Schriften folgt der Verfasser dem von Mandonnet aufgestellten Kanon.

Durch diese Analyse des Erkenntnisaktes im allgemeinen gewinnt H. den Rahmen für seine Darstellung der unmittelbaren Erkenntnisweisen. Er findet bei Thomas deren drei: die Erkenntnis der Prinzipien, die Schau der Wesenheiten und verschiedene Arten übernatürlicher Intuition. Für die Erkenntnis der Prinzipien, die H. ohne genauere Erklärung des Begriffs als analytische Sätze bezeichnet, hält er neben der Kenntnis der Begriffe ein Schauen in den Phantasmen für erforderlich. Der Akt der Erfassung sei dann „ein unmittelbares, müheloses, plötzliches Erschauen der allgemeinen Prinzipien durch die Hinwendung des Geistes auf die Phantasmen.“ Eine klare Fassung der Wechselbeziehung zwischen der Erkenntnis der Prinzipien aus den Begriffen und der Schau in den Phantasmen erscheint mir hier wünschenswert und möglich. Der Anstoß zur Verknüpfung der Begriffe scheint wohl aus der Anschauung, der Notwendigkeitscharakter der Prinzipien aber aus ihrem begrifflichen Ursprung zu kommen. Ähnlich ist die Wesenserkenntnis ein einfaches, unmittelbares Schauen der Wesen in den Phantasmen. Logisch scheint sich dem Verfasser der Akt im Sinne des hl. Thomas aufzugliedern in ein Hinwenden zu den Phantasmen, ein Beleuchten derselben und damit ein Abstrahieren von allem Individuellen und Akzidentellen, und schließlich daraus hervorgehend ein

reines Schauen des Wesens. Psychologisch verschmelzen diese Glieder in eines (248). Welche Wesen werden geschaut? Zunächst das allgemeinste Wesen des Seins und daneben noch eine nicht näher umgrenzte Reihe allgemeinsten Wesenheiten. Für die speziellen Wesen der sinnlichen Substanzen nimmt Thomas eine diskursive Erkenntnis an. Die oft vertretene Gleichsetzung der intuitiven Schau der allgemeinsten Wesenheiten mit einer *cognitio confusa* derselben erkennt der Verfasser nur dann als richtig an, wenn unter *cognitio confusa* nicht eine unklare, verworrene, sondern eine allgemeine Erkenntnis verstanden wird, die verschiedene spezielle Erkenntnisse in sich begreift (283 Anm. 3). Die Bezeichnung einer Erkenntnis als *konfus* zielt also nicht auf den Klarheitsgrad, sondern auf die logische Allgemeinheit. Ob damit die wirkliche Meinung des hl. Thomas getroffen ist, kann bezweifelt werden. Gerade hier könnte, wie schon erwähnt, eine genaue Textanalyse für die erkenntnistheoretische Wertung des Abstraktionsprozesses noch manche neuen Gesichtspunkte liefern. Daß Thomas eine intuitive Erkenntnis gewisser Wesenheiten angenommen hat, ist nach den Ausführungen H.s allerdings nicht zu bezweifeln.

Eine zu Beginn vorausgeschickte Einteilung der verschiedenen möglichen Intuitionstheorien nach systematischen Gesichtspunkten erlaubt zum Schluß der Arbeit eine Einreihung der thomistischen Intuitionslehre in diese Skala, wobei es sich zeigt, daß eine eindeutige Zuordnung weder zu der intellektualistischen noch zu der emotionalen Gruppe möglich ist. Sicher aber ist wenigstens die natürliche philosophische Intuition, also die intuitive Erkenntnis der Prinzipien und Wesenheiten durchaus intellektualistisch bestimmt, wobei freilich, wie H. mit Recht anmerkt, *intellectus* im thomistischen Sinn nicht mit unserem Begriffsintellekt gleichgesetzt werden darf. Mit einer lehrreichen Gegenüberstellung der thomistischen Intuitionsauffassung mit der Husserls, welche die Gegenwartsnähe und Gegenwartsbedeutung der thomistischen Philosophie deutlich werden läßt, schließt die anregende Untersuchung.

Die Darstellung ist klar und übersichtlich im Aufbau. Man findet mit Freude Belege aus allen Teilen des thomistischen Schrifttums, den philosophische nicht minder wie den theologischen. Diese Vertrautheit mit dem thomistischen Lehrgut bewahrt den Verfasser vor einer Konstruktion aus einzelnen Textstellen. So kommt ein im ganzen sicher richtiges Bild thomistischer Philosophie zustande, das durch die schon erwähnte entwicklungsgeschichtliche Darstellung außerordentlich an Leben und Farbe gewinnt.

H o h e n s c h w a n g a u.

Dr. Paul W il p e r t.

S. Bonaventurae prolegomena ad s. theologiam. Edidit Th. Soiron
O. F. M. Bonnae MCMXXXII, P. Hanstein. 8°. 32 pp. *M* 1,40.

Es wurden bereits im *Phil. Jahrbuch* 1931, Heft 4, S. 492 f. eine stattliche Anzahl von Texten bezeichnet, die unter dem Titel *Florilegium Patristicum* erschienen sind und sehr geeignet sind in Seminarübungen Verwendung zu finden.

Das vorliegende Bändchen, das aus den Werken des großen Theologen aus dem Franziskanerorden zusammengestellt ist, behandelt: I. *Materia seu subjectum theologiae*, II. *Ortus theologiae*, III. *Modus procedendi in th.*, IV. *Finis theologiae*, V. *Theologia una scientia*, VI. *De relatione philosophiae ad theologiam*, VII. *Dispositio ad studium theologiae*.

Der Text ist der Bonaventura-Ausgabe der Franziskaner von Quaracchi bei Florenz entnommen und mit ergänzenden Anmerkungen versehen. In der oben genannten Sammlung, die recht empfohlen werden kann, ist es als 30. Heft bezeichnet.

St. Augustin bei Bonn.

H. Kiessler S. V. D.

La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche. Par L. Bridet. Paris 1929, M. Rivière 8°. pp. 367. Fr. 30,—.

Wenn von Augustinus' Erkenntnislehre die Rede ist und ihr Einfluß auf die Jahrhunderte betrachtet wird, oder wenn Descartes' Bedeutung für die Philosophie der Neuzeit ins Auge gefaßt wird, so wird man auch Malebranche nicht übersehen können. Um so begrüßenswerter ist es darum, daß Bridet dem Begriff der Erkenntnis bei Malebranche eine Studie widmet, zumal er in besonderer Weise dazu berufen erscheint, da er bereits 1924 und 1929 Arbeiten über Malebranche herausgegeben hat.

In 10 Kapiteln behandelt Bridet: 1) *Les sens*, 2) *L'imagination*, 3) *Connaître et sentir*, 4) *L'entendement pur*, 5) *L'infini*, 6) *Les idées*, 7) *Les nombres et les rapports*, 8) *La connaissance des corps*, 9) *L'étendue intelligible*, 10) *La connaissance de l'âme*.

Eine genaue Kenntnis der Ausgaben der Werke Malebranches und der Literatur über Malebranche zeichnet Bridet aus. Seine Untersuchung weist die Exaktheit des besonnenen und umsichtigen Historikers auf, der seine Auffassungen gewissenhaft auf den Text gründet und unbegründete Hypothesen ablehnt. In eindringender Analyse geht er den Gedankengängen des genialen Oratorianers nach und entwickelt in anschaulicher Weise dem Leser ein getreues Bild von der Erkenntniswelt seines Denkers. Darum kann das Werk als wissenschaftliche Gabe empfohlen werden.

St. Augustin b. Bonn.

H. Kiessler S. V. D.

Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie Bernard Bolzanos. Dargestellt mit erstmaliger Heranziehung des handschriftlichen Nachlasses Bolzanos. Von E. Winter. 1932. 183 S. Verlag Müller u. Seiffert, Breslau. M. 12,—.

Der Prager Philosoph Eduard Winter, der durch eine Reihe bedeutender Werke das deutsch-österreichische Geistesleben der Aufklärung und Romantik uns tiefgehend erschlossen hat, zeigt uns in dem religionsphilosophischen Denken Bolzanos das Spiegelbild des geistigen Ringens der deutsch-österreichischen Aufklärung. Bolzano, der der katholischen Restauration, die mit Hofbauer und Schlegel begann, eigentlich fremd gegenüber-

stand, hat unter dem Einfluß der protestantischen Neologie des 18. Jahrhunderts durch seine religionswissenschaftlichen Werke regen Anteil genommen an den religiösen Fragen seiner Zeit. Wie sein Schüler Anton Günther, so war auch Bolzano der Mittelpunkt eines Kreises, der sich bemühte, die z. T. in Verfall geratene katholische Theologie wieder zu Ansehen zu bringen. Bekanntlich entgingen Meister und Schüler nicht dem Schicksal, das ihre Zeit über mehrere ehrliche und edle Kämpfer der katholischen Wissenschaft verhängte. Wenn in seiner Enzyklika „Pascendi“ Pius X. mit Recht betont: „Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse“ . . . „nullum est iudicium manifestius, quod quis modernismi doctrinis favere incipiat, quam quum incipit scholasticam horrere methodum“, dann dürften wohl der Scholastizismus, die Aufklärung, der deutsche Idealismus und unter ihrem Einfluß Bolzano, Günther u. a. die Richtigkeit dieses päpstlichen Urteils bestätigen. Wie Eduard Winter in seinen Werken über Günther und Bolzano nachgewiesen hat, liegen die Wurzeln der Irrtümer in der Religionsphilosophie der beiden genannten Denker eben in ihrer Unkenntnis und ihrer Ablehnung der Scholastik. (Außer dem hier vorliegenden Bolzano-Buche siehe hierzu besonders Ed. Winter, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, 1931; und *Das positive Vernunftkriterium*, 1928.)

Die bisherigen Arbeiten über die Religionsphilosophie Bolzanos von A. Kowalewski, A. Molitor, W. Stähler, H. Fels u. a. mußten darum schon an dem Mangel, der fast allen erstmaligen Versuchen anhaftet, leiden, weil den Verfassern nur Bruchstücke aus dem religionsphilosophischen Denken Bolzanos zur Verfügung standen. Winter war dagegen in der glücklichen Lage, den umfangreichen, wissenschaftlichen Nachlaß, bisher unbekannte Manuskripte, die Handbibliothek und die Adversarien (Notizbücher) Bolzanos benutzen zu können. Darum werden durch das vorliegende, gründliche Werk Winters alle früheren Darstellungsversuche der Religionsphilosophie Bolzanos nicht nur überholt, sondern z. T. auch als Fehlleistungen nachgewiesen. Wenn z. B. Karl Hilgenreiner in seinem Aufsatz „Ein gläubiger Ungläubiger im Priesterkleid“ (Katholiken-Korrespondenz, Prag 1932, Heft 10, Seite 210) es nicht begreifen kann, daß ich behaupten konnte, Bolzano mußte „infolge ungerechter Anklagen Katheder und Kanzel verlassen“, so läßt sich mein Irrtum wohl dadurch erklären und entschuldigen, daß mir trotz aller Mühe nicht die Mittel zur Verfügung standen, durch die Winters Arbeit ihren überragenden Wert erhalten hat. Auch muß ich nach dem Studium des Winterschen Buches meine Behauptung: „Grundsätzlich steht Bolzano auf dem Standpunkt katholischen Christentums“ (s. mein Bolzano-Buch, 1929, S. 67!) dahin ändern: „Bolzano wollte katholisch sein“ (Winter, a. a. O. S. 155). Meine fiktionalistische Auffassung der religionsphilosophischen Methode Bolzanos ist durch die erwiesene Ansicht Winters ebenfalls geklärt. (S. 125). Wenn ich mich also in der Beurteilung der Religionsphilosophie Bolzanos ganz der Ansicht Winters anschließe, so bleibt

doch vorläufig für mich die Verurteilung Bolzanos durch den Kaiser Franz auf Grund der Intrigen Stiffts und Frints ein „Akt brutaler Kabinettsjustiz“ (s. Joh. Hofer, *Der hl. Klemens Maria Hofbauer*, 1921, S. 341—343!) Auch Winter scheint dieses Urteil wenigstens nicht abzulehnen; denn er schreibt: „Soweit eine Ueberprüfung möglich war, erweist sich der vorliegende Frintsche Thesenauszug als authentisch, wenn Frint auch durch den Auszug möglichst belastete und vor allem den guten Willen Bolzanos, wie er aus dem Zusammenhang sich zeigte, ganz übersah, was die Voreingenommenheit Frints deutlich erweist“ (S. 147). Ohne Frint würde der Bolzano-Prozeß jedenfalls das Urteil Hofers nicht verdienen, zumal unter den Zensoren der Werke Bolzanos zwei gewissenhafte Theologieprofessoren waren, auf deren Urteil hin zwei Erzbischöfe wiederholt Bolzano gegen den Kaiser in Schutz nahmen und um Aufhebung der Suspension baten — jedoch ohne Erfolg!

Um nun Winters Bolzanobuch, das von allen Bolzano-Freunden mit höchster Anerkennung aufgenommen wird und für alle künftigen Darstellungen der Religionsphilosophie Bolzanos unentbehrlich ist, zu charakterisieren, sei hier noch die Inhaltsangabe wiedergegeben. Wer mit Bolzanos Denken vertraut ist, wird erkennen, daß der Gegenstand nicht besser dargestellt werden kann: I. Philosophische Grundbegriffe; II. Geistesgeschichtliche Voraussetzung; III. Der Begriff der Religion; IV. Der Begriff Offenbarung; V. Möglichkeit einer Offenbarung; VI. Kennzeichen der Offenbarung; VII. Wunder und Weissagungen; VIII. Die vollkommenste Religion; IX. Das Bild in der Offenbarung; X. Bolzanos religionsphilosophische Methode. Anhang: A) 112 irrige und anstößige Sätze B. Bolzanos; B) Mein Glaube. — Was im Gegensatz zu einzelnen Phasen des Bolzano-Prozesses in der Darstellung Winters wohltuend wirkt, ist die vornehme Sachlichkeit, die auch das große Güntherbuch Winters auszeichnet. Obwohl der Verfasser jeden Irrtum Bolzanos kennt und kritisch würdigt, fühlt man doch seine warme Begeisterung und seine aufrichtige Verehrung, die ihm die geistige Größe und die sittliche Lauterkeit des Menschen, Priesters und Philosophen Bolzano eingegeben haben. Obwohl das Studium des vorliegenden Buches mich bestimmte, einige meiner Auffassungen über die Religionsphilosophie Bolzanos zu korrigieren, muß ich gestehen, bis heute noch kein Buch über Bolzano gelesen zu haben, das mich so sehr befriedigt hat, wie das Buch von Winter.

Daß der Verfasser die gesamte einschlägige Bolzano-Literatur berücksichtigt hat, brauchte wohl kaum gesagt zu werden; seine Auseinandersetzung mit den einzelnen Autoren ist positiv weiterbauend, also ohne unnütze Polemik. Um zu einzelnen Forschungsergebnissen Winters Stellung nehmen zu können, muß die Veröffentlichung der vom Verfasser angekündigten Herausgabe der religionswissenschaftlich bedeutsamen Schriften und Briefe Bolzanos abgewartet werden. Nach dem Willen des Verfassers ist die vorliegende Arbeit „eine Art Einführung in die beach-

sichtigte Veröffentlichung des religionswissenschaftlichen Nachlasses, während die Biographie Bolzanos der Abschluß sein soll.“ — Hoffen wir, daß die Not der Zeit ohne Schaden an der überaus wertvollen Bolzano-Arbeit Winters vorübergeht!

Bonn.

H. Fels.

Hegel und Goethe. Zwei Gedenkreden. Von Paul Tillich, Tübingen 1932. J. C. B. Mohr. 8°. 48 S. *M* 1.50.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 158).

Die beiden Gedenkreden blicken nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch auf die Gegenwart, sie wollen sagen, wie im Lichte Hegels und Goethes das schwere Schicksal unserer Zeit zu verstehen ist.

Der Ausgangspunkt der Philosophie Hegels ist die Welt des Toten, das unversöhnt Gegenüberstehende, ihr Ziel ist das Leben als versöhnter Widerspruch, als Ueberwindung der Entgegensetzung durch die Einheit und zugleich Aufnahme der Entgegensetzung in die Einheit. Hegel versucht es, die Geschichte in diesem Sinne zu deuten, er will die Harmonie nicht nur als Ideal darstellen, sondern sie vom Himmel auf die Erde herabrufen und ihre Realisierung in der konkreten Wirklichkeit aufweisen. Während der Philosoph in den Jugendschriften noch stark unter dem Eindruck der Widersprüche des Lebens steht, kommt in dem ausgereiften System immer mehr der Gedanke zum Ausdruck, daß die Versöhnung und mit ihr die Verwirklichung des Ideals in der Menschheitsgeschichte bereits erreicht sei. Das widerspricht eigentlich der Dialektik, die keinen Stillstand kennt. Und die Dialektik hat recht behalten, denn bald nach Hegels Tode setzte der Kampf der Gegensätze mit neuer Gewalt ein. — Was lernen wir aus Hegel für die Deutung unserer Zeit? Mehr als je ist die Zeit ein Ringen von Gegensätzen. Aus diesem Ringen steigt die Sehnsucht nach Frieden, Ausgleich, Versöhnung auf. Ein vollkommener Ausgleich aber ist auf Erden nicht zu erreichen und wird insbesondere dem deutschen Volke immer versagt bleiben. Hegel lehrt uns das Leben verstehen, das den Widerspruch in sich schließt. „Wir haben die Entgegensetzung in unserem Geiste, wir haben sie in unserem Blute und darum in unserem Schicksal. Aber sollte es nicht die Größe dieses Schicksals sein, die Entgegensetzungen zu tragen, durchzukämpfen, das Leiden des entzweiten Lebens auf uns zu nehmen, um der Wahrheit des Lebens willen uns zu hüten vor voreiligen Synthesen? Sollte es nicht unser Schicksal, unser besonderes deutsches Schicksal sein, das zu leisten für uns und eben damit für alle zu leisten, was nach Hegel das schwerste ist: das Leben zu haben, das den Tod trägt, in ihm sich erhält, das in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet?“

Goethe ist uns der Repräsentant des klassischen Geistes. Klassik im weiteren Sinne definiert Tillich als „ursprüngliches Leben in ursprünglicher Form.“ Klassik im engeren Sinne besagt Ursprünglichkeit nicht nur formal,

sondern auch inhaltlich, Entdeckung des ursprünglich Menschlichen im Menschen und seine Befreiung von unter- und übermenschlichen Mächten. „Klassik im engeren Sinne ist der Augenblick, wo die archaische Substanz, die tragenden Mächte des Lebens, aus der mythisch-vorzeitlichen Bindung befreit, eingehen in die autonome Form des Denkens und Schauens.“ Diese Wendung gegen das Uebermenschliche ist nicht Atheismus, es ist nur ein Protest gegen den fremden, jenseitigen Gott der Willkürmacht, für die Klassik ist das Göttliche das Eigene des Menschen. Jede Klassik hat ihre Schranken. Die vollkommene Einheit von Inhalt und Form ist ein Geschenk des „Kairos“, sie ist die vorübergehende Blüte einer schicksals-erfüllten Zeit und nicht jeder Zeit erreichbar, sie ist ferner ein aristokratisches Ideal und nicht für die Massen. Das gilt auch von der Gestalt Goethes. Sie war nur einmal möglich, aber sie bleibt uns ein Idealbild, eine Vorwegnahme der höchsten Verwirklichung edler Menschlichkeit, der die Menschheit entgegengestrebt.

Wir können uns nicht alle Anschauungen des Verfassers zu eigen machen, aber wir möchten die beiden gedankenschweren Vorträge benutzen, um auf die bedeutsame Religions- und Geschichtsphilosophie Paul Tillichs (Werke: *Religionsphilosophie* 1925, *Die religiöse Lage der Gegenwart* 1926, *Kairos* 1926) hinzuweisen. Tillich stellt die Zeit unter das Gericht der Ewigkeit. Im Mittelpunkt seines Denkens steht der Begriff des Kairos. Kairos heißt konkreter geschichtlicher Augenblick und im prophetischen Sinne Zeitenfülle, Hereinbrechen des Ewigen in die Zeit. „Daß jetzt Kairos ist, nicht im Sinne einer verantwortungslosen Religions- und Kulturwende, von der man soviel spricht, sondern im Sinne eines auf uns eindringenden, unbedingt verantwortlichen Hereinbrechens der Ewigkeit in die Zeit, das auszusprechen ist der Sinn alles Gesagten.“

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Johann Eduard Erdmann. Von H. Glockner. Bd. XXX der Sammlung *Frommans Klassiker der Philosophie*. Stuttgart 1932. Fr. Frommann (H. Kurtz). 8. XX, 200 S.

Inhalt: 1. Herkommen und Jugendjahre. 2. Die Berliner Studentenzeit. 3. Das Pfarramt in Wolmar und die große Entscheidung. 4. Die Berliner Privatdozentenzeit. 5. Die Berufung nach Halle. 6. Vorlesungen und Vorträge. Verhältnis zu den Studenten. 7. Auf den Spuren des Leibniz. 8. Lustreisen und Reiselust. 9. Paris. 10. Revolution und Reaktion. 11. Modifikation des politischen Standpunktes. 12. Modifikation des philosophischen Standpunktes. 13. Eduard Erdmann und Kuno Fischer. 14. Alter und Tod.

Da die Literatur, die bis jetzt über Johann Eduard Erdmann vorhanden ist, der Bedeutung des Mannes und dem philosophischen Gehalt seines Lebenswerkes nirgends gerecht wird, so ist es dankbar zu begrüßen, daß Glockner diesem für seine Zeit einflußreichen Manne eine gründliche Bio-

graphie gewidmet hat. Es kommt ihm dabei nicht so sehr auf biographische Einzelheiten an, als auf die Zeichnung des Gesamtcharakters der Persönlichkeit. Vor allem will er in Erdmanns Werke einführen, deren Ausarbeitung übrigens auch den wesentlichen Inhalt seines Lebens ausgemacht hat. Dabei werden Erdmanns Leistungen überall im Zusammenhang mit den geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts betrachtet. Es wird sein Verhältnis zur Theologie und Politik, Philologie und Naturwissenschaft, Universität und Publikum klargestellt. Seine Beziehungen zu Leibniz und Hegel, zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts und zu den revolutionären Neuerungen seiner Zeitgenossen werden herausgearbeitet. Es wird deutlich gemacht, inwieweit er ein konservativer Hegelianer genannt werden kann und inwiefern er an der weiteren Fortbildung der Hegelschen Gedanken führend beteiligt war.

Auch manches Ergötzliche ist in dem inhaltreichen Buche zu finden. So der Bericht Schopenhauers über seine Begegnung mit Erdmann und der Bericht Erdmanns über sein erstes Zusammentreffen mit dem jungen Dr. Kuno Fischer.

E. Hartmann.

VIII. Vermischtes.

Seinsrhythmik. Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter. Von S. Thoma Angelica Walter vom Armen Kinde Jesus. Herder, Freiburg i. Br., 1932. 8°. 296 S. *Nb* 7.60.

„Was fraulich sein im letzten Sinne bedeute, das wollte ich wissen“, so beginnt Schw. Angelica Walter ihre tief schürfende Studie zur Metaphysik der Geschlechter. Nicht von der Biologie oder Psychologie, sondern von der Metaphysik her glaubt sie den Wesensunterschied der Geschlechter am tiefsten erfassen zu können. Indem sie das Geschlechtliche in den allgemeinen Seinszusammenhang stellt, findet sie, daß es nur die eigenartige Ausprägung eines polaren Gegensatzes ist, der durch die ganze Schöpfung geht: des fundamentalen Gegensatzes von Sosein und Dasein. Diese Auffassung erscheint in ihrer abstrakten Formulierung zunächst seltsam und unzulänglich, sie gewinnt aber in der Durchführung Farbe und Leben.

Die Verfasserin geht, um den Sachverhalt aufzuhellen, der Frage nach, wie sich der Gegensatz von Sosein und Dasein in der Struktur von Sein und Leben näherhin auswirkt. Das Ergebnis ist dieses: Das Sosein erscheint leicht, licht, deutlich bestimmt und erkennbar, das Dasein schwer, dunkel, nur in dem Soseienden miterkennbar. Das Dasein ist füllehaft-aufquellende, das Sosein unterschiedlich-gestaltende Lebenskraft. Im Verhältnis zum Sosein ist das Dasein tragendes, stützendes Prinzip. Der Schwerpunkt und Wurzelpunkt des Lebens haftet an der Daseinsstelle. „In des Daseins abgründiger Tiefe sitzt die Sammelstelle, das Zentrum des Lebens, wo Energie und Entelechie unaufhörlich erwachen und sich entzünden. Das Sosein aber als Ausdruck und Repräsentant der Art-

vollendung fängt die produktiv quellenden Lebensströmungen auf und faßt sie in sein weseneigenes Gewebe wie in ein Netz von Adern und Kanälen, welche die Artvollendung sinnvoll und gesetzmäßig ausprägen.“ Das Sosein wirkt als gestaltendes Prinzip vorwiegend gliedernd, differenzierend, das Dasein als Quellgrund hat die Tendenz zu integrieren, d. h. die Kräfte zu sammeln. Das Sosein ist Unruhe, aufreibende Rastlosigkeit, das Dasein Gelassenheit und Ruhe.

Obwohl Gegensätze, sind Dasein und Sosein doch eng verbunden. Das Dasein ist Sosein verwirklichend, das Sosein ist Dasein offenbarend. Die Zweiheit ist in einer Einheit zusammengeschlossen. Der Urrhythmus des Lebens stellt sich dar als „zweigliedernd zur Ganzheit hin.“ In allen Dingen wirken die Lebenskräfte des Daseins und Soseins, aber sie wirken in verschiedener Richtung und Prägung, und hier sind diese, dort jene vorherrschend. So läßt sich selbst bei artgleichem Wesen ein Da-Typus und So-Typus des Seins und Lebens unterscheiden.

Dieser Gegensatz spiegelt sich auch im Unterschied der Geschlechter. Doch ist auch hier in jedem Typus beides vertreten. Im Manne findet sich auch das Frauliche, in der Frau auch das Männliche, der Unterschied liegt in dem Ueberwiegen der einen Seinskomponente und der besonderen Prägung der Wesensmomente. Die Verfasserin sucht von hier aus die Wesensstruktur der beiden Geschlechter bis ins einzelne zu erfassen und zu verstehen. Sie dringt hier tief ins Seelische und versteht es feinsinnig auch im Aufbau und der Haltung des Körpers die Eigenart der beiden Typen aufzuweisen. Ein Beispiel für viele. Die Verfasserin spricht von einer Breitendenz der Frau und einer Höhetendenz des Mannes. „Die Wesensbreite des Menschseins aufzurollen, zu festigen und in ihre Endmöglichkeit zu treiben, ist Berufsbestimmung der Frau. . . Der Mann aber bedeutet für alle diese Dinge, und zwar für jedes einzelne im besonderen das zur Höhe führende abgipfelnde Moment. . . Die Genialität des Mannes bekundet sich in der Höhenleistung, die der Frau in der Breitleistung. . . Es ist keine Seltenheit, daß Frauen, die künstlerisch begabt sind, auf mehreren Kunstgebieten beachtenswerte Leistungen aufweisen, die Genialität also auch hier in die Breite geht. Aehnlich kann man beobachten, daß außergewöhnlich begabte Schülerinnen meist allseitig gut begabt sind, indem ihre Leistungsfähigkeit ebenso in die verschiedenen wissenschaftlichen Zweige wie in die künstlerischen Fächer vordringt. Wissenschaftliche Arbeiten der Frauen werden deshalb im allgemeinen mehr Gesichtspunkte ausfindig machen, unter denen eine Sache betrachtet werden kann. Sie bereichern das Wissen in seinem Breitezusammenhang.“

Der Gedanke, dem Gegensatz der Geschlechter eine tiefere metaphysische Deutung zu geben, liegt so nahe, daß er schon in der griechischen Philosophie deutlich hervortritt. Platon und Aristoteles deuten den geschlechtlichen Gegensatz nach der Analogie von Sein und Nichtsein, Akt und Potenz, Form und Materie. Die Fassung des Gedankens in der vorliegenden

Studie ist angeregt und bestimmt durch die Lehre des hl. Thomas von Dasein und Sosein als den Grundbestimmungen des Seins, ferner durch Przywaras Hinweis auf die Spannungseinheit von Dasein und Sosein in den Geschöpfen und Guardinis Gegensatzphilosophie. Unverkennbar ist auch der Einfluß der Tatsache, daß sich in der Philosophie der Gegenwart die beiden Typen der Wesens- und Existenzphilosophie herausgebildet haben. Die Durchführung des Grundgedankens in dem Werke der bescheidenen Ordensfrau zeigt ein bewunderungswürdiges Maß von intuitivem Erfassen, von feinsinniger Beobachtung und plastischer Gestaltung. Nicht nur die „Breitetendenz“ wirkt sich aus, bedeutend ist auch die Höhe und Tiefe der Gedanken. Dennoch darf bezweifelt werden, ob sich wirklich aus dem bloßen Gegensatz von Dasein und Sosein die ganze Fülle der Wesensstruktur des Weiblichen und Männlichen herleiten oder auch nur verstehen läßt. Der Versuch ist vielleicht nur deshalb so erfolgreich, weil in die Begriffe Dasein und Sosein unwillkürlich mehr hineingelegt wird, als darin an sich enthalten ist. Das gilt besonders vom Begriff des Daseins. Dasein besagt, daß etwas ist, es ist nicht der Schwerpunkt, auf dem das Leben aufruhet, oder der Quellgrund, aus dem es aufsteigt.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

L'unité humaine, histoire de la civilisation et de l'esprit humain.

Par Paul Perrier. Paris 1931, F. Alcan. 8°. pp. 404. Fr. 60,—.

Das vorliegende Werk behandelt: I. La religion 1) dans l'antiquité, 2) chez les peuples modernes, 3) caractère essentiel de la religion, 4) folklore, 5) cult des morts, 6) la morale. II. L'état: 1) La formation de l'état, 2) Le gouvernement, 3) Les classes privilégiées et la démocratie, 4) Villes et capitales, 5) La statistique. III. Les institutions: 1) Le droit, 2) Les institutions économiques. IV. La civilisation: 1) Le monde en 1830, 2) La découverte du monde, 3) Relations et influences internationales, 4) La science et l'instruction publique, 5. L'unité.

Der Verfasser bemüht sich, die große Einheit und Zusammenschau der menschlichen Entwicklung von den vier bedeutenden Gesichtspunkten, der Religion, des Staates, der Civilisation und den menschlichen Verbänden aus vorzuführen. Ein reiches Material mußte er zu dieser Arbeit bewältigen, was aus seinen Ausführungen inhaltlich hervorgeht. Jedoch gibt P. keine Quellenangaben, noch auch weitere Literatur an.

In den Ausführungen über die Religion vermißt man die neueren Anschauungen, z. B. der kulturhistorischen Ethnologie und vor allem eine klare Herausarbeitung des Begriffes der Religion (vergl. pp. 80—88). Ebenso wären bei der Auffassung des Staates die Entwicklungs- und Erscheinungsformen von Völkerstämmen zu berücksichtigen, die primitivere Strukturen aufweisen (so z. B. pp. 239—50). Verständlicherweise konnten in den neuzeitlichen Staaten in ihrer bewegten Entwicklung nur die Hauptlinien gekennzeichnet werden, was m. E. mit vielem Verständnis und Geschick

geschehen ist. Das Werk kann weiteren Kreisen empfohlen werden, da es populärwissenschaftlichen Charakter aufweist.

St. Augustin bei Bonn.

H. Kiessler S. V. D.

Drei Generationen. Die pädagogische Situation der Gegenwart und das Bildungsideal der Zukunft. Von A. Riekel. München 1932. Ernst Reinhardt. 200 Seiten. Brosch. *№* 3.50. Leinen *№* 5.50.

Unsere neue Lebensform. Eine technisch-wissenschaftliche Gestaltung. Von P. Gast. München 1932. Ernst Reinhardt. 216 Seiten. Brosch. *№* 4.50. Leinen *№* 6.50.

August Riekel und Paul Gast sind sich in ihren Zielen einig, wenn sie auch in ihren Methoden weit auseinanderstehen. Beide wollen der Gestaltung eines neuen Menschentyps dienen: Riekel als Pädagoge, Gast als Soziologe, beide als Philosophen.

Nur wer selbst unter den in Riekels Buch behandelten Problemen zutiefst gelitten hat und noch leidet, wird das Buch recht verstehen und würdigen und einen hoffnungsfrohen Blick in die Zukunft werfen können mit dem Wunsche, daß das Zukunftsbild des Verfassers kein Trugbild sei. Der Ernst, mit dem Riekel die geistige Situation unserer Gegenwart erfäßt, das Verantwortungsbewußtsein, mit dem der Verfasser auf schwerste Schäden unseres geistigen Ringens hinweist, der Wille, mitzuarbeiten an der Gestaltung eines neuen Humanismus der Zukunft, fordern wirkungsvoll zur Tat auf. Es handelt sich hier um nichts mehr und nichts weniger als um das Verstehen von uns selbst und unserer neben uns aufwachsenden Jugend. Ganz vortrefflich ist es dem Verfasser gelungen, den letzten und tiefsten Sinn unseres Seins aufzudecken, indem er nach einem einleitenden Kapitel, das sich mit der Analyse der Begriffe Kultur, Bildung, Bildungsideal, Bildungsgüter befaßt, die Grundlagen des historischen Werdens unserer Welt- und Lebensanschauungen uns erschließt. Die geistige Lage unserer Generation wird uns verständlich aus der unserer Vorfahren, die aus Romantik, Materialismus, Positivismus, Individualismus uns eine Erbschaft hinterließen, die uns durch den Krieg verloren ging; und wir müssen unserer nachfolgenden Generation ein Erbe überlassen, das ihr einen neuen Aufstieg nicht leicht macht. Jedoch weist der Verfasser Wege und Ziele, die des Schweißes der Edelsten wert sind: „Da steht nun — im Vordergrund unseres Bildes — der Mensch der Zukunft, den wir bilden wollen, ein wenig schwermütig, voller metapysischen Ernstes und doch sehr diesseitig gerichtet. Er ist kein Schwärmer und kein Rationalist, keine Renegat und kein völlig neuer Typ, kein Heiliger und kein Verbrecher, er ist ein Mensch, erdgebunden und doch erdenfern. Er ist nicht religiös, weil er es nicht sein kann, er ist nicht materialistisch, weil er es schon war, ehe er reifte.“ Mit diesem frohen Optimismus klingt das tieferne Buch aus, das hoffentlich viel gelesen wird. Abschließend können wir wohl sagen:

Trotz mancher Bedenken, die sich besonders auf Riekels Wertung der Religion und ihrer Mission beziehen — wofür der Verfasser leider kein tieferes Verständnis zu haben scheint — wird man der Größe der Gesamtschau des Tatsächlichen seine Bewunderung nicht versagen können.

Wer nur das Vorwort liest, das Gast seinem Buche als „Warnung“ vorausgeschickt hat, könnte meinen, es hier mit einem „revolutionären“ Buch zu tun zu haben; auch ist das Urteil des Verlagszettels abwegig; denn es ist nicht wahr, daß das Buch „sehr respektlos“ mit den uns lieb gewordenen Ansichten verfährt. Es läßt sich wohl kaum liebenswürdiger Kritik üben an bestehenden Verhältnissen, als es der Verfasser getan hat. Trotzdem muß ich auch an diesem Buche leider feststellen, daß der Verfasser die Religion und ihre Aufgaben in der Zukunft m. E. nicht richtig sieht und darum auch nicht richtig beurteilen kann. So kommt mir die Behauptung des Verfassers, daß unsere abendländischen Weltanschauungen „längst aufgehört haben, mit der Wirklichkeit, in der wir leben und kämpfen, übereinzustimmen“, sehr gewagt vor; und weiterhin dürfte es doch wohl überspitzt sein, zu behaupten, daß es uns „nur“ mit Hilfe einer „philosophischen“ Einstellung zu unseren eigenen Ueberzeugungen möglich sei, nicht nur die eigenen, sondern auch die abweichenden Ueberzeugungen anderer wirklich zu verstehen. Werner Gent hat noch unlängst in seinem vortrefflichen Buch „Weltanschauung“ (Darmstadt 1931!) nachgewiesen, wie innerlich verwandt und untrennbar miteinander verbunden Weltanschauung-Ueberzeugung-Religion sind. Sehen wir von den genannten und einigen anderen unbewiesenen Behauptungen des Verfassers ab, dann können wir nur sagen, daß das Buch nicht genug gelesen werden kann. Es rüttelt auf aus dem gemütlichen, aber „faulen Frieden“ der Bourgeoisie und fordert auf zur kritischen Stellungnahme gegenüber überlebten Gebräuchen und Gewohnheiten. Der philosophische Standpunkt des Verfassers ist der kritische Realismus. Seine Gedanken über Politik, Krieg, Frieden, Gemeinschaft verdienen weiteste Beachtung.

Bonn.

H. Feis.

Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensideals. 2. Aufl. Von M. Wundt. Berlin 1932. W. de Gruyter. gr. 8. XV. 509 S. *M.* 11,50.

Inhalt: 1. Das 18. Jahrhundert im Spiegel des Romans. 2. Die literarische Revolution und das deutsche Theater. 3. Wilhelm Meisters theatralische Sendung. 4. Wilhelm Meisters Lehrjahre. 5. Goethe und das neue Jahrhundert. 6. Wilhelm Meisters Wanderjahre.

Der Neuauflage dieses Buches kommt heute besondere Bedeutung zu. Läßt sich doch an „Wilhelm Meister“ als dem großen Spiegel der damaligen Zeit die Wendung des gesamten Lebens und Denkens vom 18. zum 19. Jahrhundert und damit die Entstehung des modernen Lebensideales aufs deutlichste verfolgen.

Der Verfasser zeigt, wie sich in der „Theatralischen Sendung“ der volle Geist des 18. Jahrhunderts spiegelt, das die Kunst als die einzige bedeutsame und für die Kultur entscheidende Lebensäußerung ansieht, wie sodann in „Wilhelm Meisters Lehrjahren“ das neue, mehr objektiv gerichtete Ideal in die Erscheinung tritt, indem der Schritt vom künstlerischen Schauen zur sittlichen Tat erfolgt. Seinen Höhepunkt erreicht der Roman in den „Wanderjahren“. Hier wird dargetan, wie der Geist sich nur dadurch vor den Gefahren der fortschreitenden Industrialisierung und Spezialisierung der Arbeit retten kann, daß er seinem Handeln einen symbolischen Sinn gibt. Nur der Gedanke des Symbols, der in dem einzelnen Tun eine Analogie alles Tuns und in dem Aeußeren ein Geistiges sieht, kann den Menschen bewahren vor dem Sinken in bloß mechanisches Tun, in dem der Geist keine Stätte mehr hat.

Soll es möglich sein, im Einzelnen ein Allgemeines zu erfassen, so darf die Spezialisierung gewisse Grenzen nicht überschreiten. Diese Grenzen sieht Goethe in dem Maschinenwesen. Ihm gegenüber kennt er keine andere Rettung als die Flucht in die neue Welt (Amerika), um die in der Heimat bedrohten Güter zu bewahren oder neu zu gewinnen.

Das Buch bietet eine vortreffliche Einführung in die Gedankenwelt des Goetheschen Romans, eine Einführung, die um so wertvoller ist, als sie den Reichtum des Goetheschen Geistes sich aus sich selbst entfalten läßt und nur durch einige Hilfslinien sein Verhältnis zu dem Aeußeren seines Lebens bezeichnet.

Mit überzeugenden Gründen vertritt M. Wundt die Auffassung, daß die beiden Aphorismensammlungen, die sämtliche nach Goethes Tod erschienenen Ausgaben der Wanderjahre fortgelassen haben, organisch aus dem Zusammenhang des Romanes herauswachsen und darum als notwendiger Bestandteil der Dichtung anzusehen sind.

E. Hartmann.

Dostojewskij. Tragödie, Mythos, Mystik. Von W. Jwanow, Professor in Pavia. Autorisierte Uebersetzung von Alexander Kresling. Tübingen 1932. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VII u. 142 Seiten. 8°. Geh. *№* 4,20, geb. *№* 6,30.

Berdjajew hat in seinem Werk *Die Weltanschauung Dostojewskijs* (deutsch von W. E. Groeger, 1925) den Schlüssel zum tieferen Verstehen des größten, russischen Dialektikers des existenzialen Denkens gegeben durch die Erklärung: „Zum Verständnis Dostojewskijs gehört eine besondere Seelenart.“ Wie selten auch heute noch diese „besondere Seelenart“ ist, wird ersichtlich aus den vielen und widersprechendsten Interpretationsversuchen, die sich um Dostojewskijs Lebensarbeit bemühen. Neben Berdjajew scheint mir der Verfasser der vorliegenden Studie zu den Deutern zu gehören, die noch am tiefsten eingedrungen sind in das Seelenleben des Mannes, der das Seelenleben des Menschen enträtselte, der aber selbst sein eigenes Seelenleben nur schwer enträtseln läßt. In dichterisch gehobener,

schöner Sprache, in der die dämonische Wucht der Sprache Dostojewskijs mitklingt, hat Jwanow den wohlgelungenen Versuch gemacht, die geistige Persönlichkeit des großen Russen zu enthüllen. Er findet in einer dreifachen Betrachtung des Dichters als Tragiker, Mythenbildner, Religionskürder (wir dürfen auch sagen: Religionsphilosoph!) die drei verschiedenen Gesichtspunkte, von denen aus eine Anschauung der einen ganzheitlichen Wesenheit möglich wird. Auf diese Weise wird die innere Einheitlichkeit Dostojewskijschen Schaffens herausgestellt; denn jeder der drei Gesichtspunkte setzt die beiden anderen voraus und bedingt sie. So erkennen wir in der Tragödie, im Mythos, in der Mystik den Ausdruck der drei Seelenkräfte (s. Kurt Breysig, *Die Geschichte der Seele!*), aus denen der Mensch und das Werk geschaffen und der Ruhm Dostojewskys begründet wurde.

Bonn.

H. Fels.

Der Berufscharakter des Lehrers. Von G. Siegmund. Münster 1931, Helios-Verlag. 8°. 64 S. Geh. *№* 3,75.

Trotz des Alters, auf das die Lehrbetätigung zurückblicken kann, ist die wissenschaftliche Behandlung des Lehrberufes und ihres Trägers nicht stark gepflegt worden. Umso beachtenswerter ist jeder Versuch auf diesem Gebiete.

S. will seine Arbeit nur als „Skizze“ (s. Vorwort) betrachtet wissen und teilt das große Gebiet inhaltlich folgendermaßen auf: „1) Sinn und Ziel einer Untersuchung des Berufscharakters des Lehrers. 2) Der Lebenskreis des Lehrers. 3) Der Lehrer als Erzieher. 4) Der Lehrer als Führer. 5) Der Lehrer als Lehrer.“

Im ersten Kapitel betont S., daß der letzte Sinn eines Berufes in einer religiösen Idee und Aufgabe wurzeln muß. Gegenüber W. O. Döring hebt er die Bedenken hervor, die aus einer statistischen Grundlage für die Untersuchung sich ergeben, da doch eine Anzahl ungeeigneter Träger des Lehrerberufes mithineinspielen. Auch Sprangers Typen erscheinen ihm „viel zu allgemein und schematisch, um einen tiefen Einblick in das Seelenleben eines Individuums tun zu lassen“, wofür zur Bestätigung R. Allers und K. Girgensohn zitiert werden (S. 3). Indes wird Spranger nicht gebieten, daß die Forschung bei seinen Typen stehen bleiben soll. S. selbst schlägt zunächst eine Analyse des objektiven Gebildes des Berufes, dann die Reaktionsfrage und endlich die Einstellung und Auseinandersetzung hinsichtlich des Berufes zu erforschen (S. 11). Das zweite Kapitel gibt beachtenswerte Gedanken, die die Stellung des Lehrers in Literatur und Leben kennzeichnen, ein Gesichtspunkt, der Licht auf die soziologischen Seiten der Lehrerstellung wirft. Das dritte Kapitel bietet eine schöne Zahl reifer und umsichtiger Urteile, die von idealem Verständnis jugendlicher Psyche zeugen. Im vierten Kapitel werden die Ursachen manchen Mißerfolges in der Lehrerwelt an Beispielen der Vergangenheit aufgezeigt, die in lebhaften Farben gezeichnet sind. Das letzte Kapitel zeichnet die Lehrfunktion, die Verständnis für den

jugendlichen Geist und seine Gesetze in Lebensnähe und Anpassungsfähigkeit aufweisen muß, wenn sie von Erfolg gekrönt sein will.

Die Arbeit zeichnet in großen Umrissen eine Problematik des Lehrerberufes und ist geeignet, anregend zu wirken, indem sie auf weiteren Ausbau der angeschnittenen Gedankenkomplexe hinweist und einen glücklichen Beginn darstellt.

St. Augustin bei Bonn.

H. Kiessler S. V. D.

Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei Orden des hl. Franz. Von L. Zarncke. Leipzig 1930, Teubner. 8°. 144 S. Brosch. *M* 8,—.

Die Kulturgeschichte des Mittelalters erfreut sich einer zunehmenden Beachtung und Bearbeitung. Vor allem sind die entscheidenden Faktoren des religiösen und wissenschaftlichen Lebens und Strebens, das in bedeutendem Maße in den neuentstehenden Orden des 13. Jahrhunderts sich offenbarte, ein lohnender Gegenstand für Untersuchungen. Freilich zeigt die Einzelforschung in mancher Hinsicht noch nicht eine einheitliche Auffassung und Deutung, wovon die vorliegende Arbeit ein beredtes Zeugnis gibt.

Zarncke gliedert die Arbeit in 4 Teile. Der 1. Teil handelt von den Quellen und nimmt Stellung zur Quellenkritik der Schriften von Franziskus und Klara, wertet die Viten und Ordenschroniken, insbesondere die Berichte des Jakob von Vitry. Der 2. Teil untersucht den Anteil Ugolinos an der Ausbildung des zweiten Ordens des hl. Franz, indem Quellen und Literatur, die Weltfluchtbewegung der Frauenwelt zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Deutschland und Italien, Ugolinos Eingreifen, Regel I, Klarissen, Besitzfrage, Fastenregelung, Gewährung von Privilegien usw., behandelt werden. Der 3. Teil untersucht, welchen Anteil Ugolino am dritten Orden hat. Dabei werden die direkten Zeugnisse der Viten und Urkunden, die indirekten Zeugnisse und die Frage der Urregel berücksichtigt sowie die Bußbewegungen der Laienwelt, ihr franziskanischer Gehalt und Ugolinos Stellung zu ihr berücksichtigt. Der letzte Teil untersucht Ugolinos Anteil am ersten Orden. Der Beginn der gegenseitigen Beziehungen, seine Protektorrolle und die Entwicklung des ersten Ordens bis zum Tode des hl. Franz sind dabei die leitenden Gesichtspunkte.

Die Untersuchung stützt sich auf eine reiche Literatur primärer und sekundärer Natur. Die Darstellung ist übersichtlich und klar. Die Stellungnahme zeugt von viel Verständnis und ruhiger Sachlichkeit, die überall die historische Wahrheit anzuerkennen bestrebt ist, wenngleich dieses subjective Streben nicht immer dafür bürgt, daß objectiv das Richtige getroffen wird, was das Traditionsgut angeht z. B. Seite 10 und 11 oder das „Fragezeichen“ auf S. 15, 17 und 19. Die Zeile 21 auf S. 18, die „Freiheit gegenüber der Gesetzlichkeit des Katholizismus“ beim hl. Franziskus, der nicht fastet, wenn Weihnachten auf einen Freitag fällt (S. 118) und die Ablehnung der Wissenschaft („so mag dies ganze Gebiet ihm ent-

schwunden sein“ S. 139) beruhen offenbar auf einem Mißverständnis der Verfasserin. Ferner kann man (S. 136) nicht behaupten „der Geist war entwichen“, wenn man berücksichtigt, daß das Individuum und die *societas religiosa* in ihren Rechten und Aufgaben nicht identifiziert werden dürfen. Der Actionsradius wuchs, und es trat eine Differenzierung der Arbeiten entsprechend den Fähigkeiten der einzelnen Ordensmitglieder ein und damit eine Bereicherung der apostolischen Tätigkeit. In diesem Sinne kann man die Ausführungen der Verfasserin auf Seite 128 nur bedauern und sie als einseitig betrachten. — Im übrigen sei aber noch einmal das viele Gute, das die Untersuchung aufweist, restlos anerkannt.

St. Augustin b. Bonn.

Dr. Kiessler.