

Rezensionen und Referate.

I. Allgemeine Darstellungen.

Summa Philosophiae Christianae. Auctore J. Donat S. J. 8 Bände.

I. Logica (1935, 236 p. *M* 3.—), II. Critica (1933, 286 p. *M* 3.60.)

III. Ontologia (1935, 300 p. *M* 3.60), IV. Cosmologia (1934, 412 p.

M 5.—), V. Psychologia (1932, 480 p. *M* 5.—), VI. Theodicea

(1929, 280 p. *M* 3.60), VII. Ethica generalis (1934, 308 p. *M* 4.—),

VIII. Ethica specialis (1934, 375 p. *M* 4,50), Index generalis (68 p.

M 1.60). Innsbruck, F. Rauch.

Das Donatsche Lehrbuch, das in zahlreichen Seminaren eingeführt ist, bedarf kaum noch einer besonderen Empfehlung. Präzision der Begriffe, Stringenz der Beweisführung, Uebersichtlichkeit der Gliederung hat es mit anderen scholastischen Lehrbüchern gemein. Das was es vor vielen auszeichnet, ist die eingehende Würdigung der modernen Anschauungen, das tiefe Verständnis für die Bedürfnisse der Gegenwart und die Resultate der empirischen und historischen Forschung.

Der Wert des Werkes wird erhöht durch das Vocabularium philosophicum, das eine rasche Orientierung über alle philosophischen Begriffe und Fragen, soweit sie in dem Lehrbuche behandelt worden sind, ermöglicht.

Fulda.

Hartmann.

II. Erkenntnistheorie.

Objektivität, Voraussetzungslose Wissenschaft und Wissenschaftliche Wahrheit. Von F. Waidauer. Leipzig 1935, S. Hirzel.

8°. 38 S. *M* 1,50.

Es geht dem Verfasser im wesentlichen um Klärung der Begriffe „Objektivität“, „Voraussetzungslose Wissenschaft“ und „Wissenschaftliche Wahrheit“. Erwähnt sei die Umschreibung des Begriffes „Voraussetzung“ im Begriff der voraussetzungslosen und nicht voraussetzungslosen Wissenschaft. Eine Voraussetzung in diesem Sinne ist nach Weidauer ein Urteil, das 1. den sachlich geforderten Anfang einer Wissenschaft bildet bzw. mitbildet; 2. dessen Wahrheit für diese Wissenschaft vorausgesetzt wird, ohne in sich evident zu sein; 3. das auch nicht zu den Einsichten einer

anderen Wissenschaft gehört. An diesem Maßstab gemessen ist z. B. die Arithmetik voraussetzungslos, dagegen setzen die Wissenschaften von der raumzeitlichen Welt die Existenz dieser Welt voraus, ohne daß sie evident zu erweisen wäre.

Die Begriffsbestimmung, wie sie der Verfasser gibt, ist klar und einwandfrei. Die schwierigere, viel umstrittene Frage, welche Voraussetzungen wissenschaftlich zulässig sind und woher sie ihr Recht nehmen, wird nicht systematisch in Angriff genommen. Hervorgehoben wird, daß vom Standpunkte der Objektivität alle weltanschaulichen Voraussetzungen und alle Voraussetzungen, die in das Gebiet der Religion gehören, abzulehnen seien.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Semifiktionen und Volfiktionen in Vaihingers Philosophie des

Als ob. Von Stephanie Willbrodt. Mit einer monographischen Bibliographie Hans Vaihingers von Adolf Weser-Leipzig. Leipzig 1934, S. Hirzel. 8°. 139 S. *M.* 4,50. (Studien und Biographien zur Gegenwartsphilos. Herausgeg. v. Privatdoz. Dr. W. Schingnitz.)

Die Abhandlung von Stephanie Willbrodt gibt eine eingehende Analyse der Fiktionentheorie Vaihingers. Mit der Darstellung verbindet sich eine scharfsinnige kritische Würdigung der Theorie. Die Verfasserin zeigt, wieviel Unklarheiten und Zweideutigkeiten der Theorie anhaften. Sie weist ferner nach, daß Vaihinger oft Widersprüche in Begriffen sieht oder konstruiert, wo sie nicht vorhanden sind, und den Nutzen einer Fiktion oft mit Unrecht auf den darin enthaltenen Widerspruch zurückführt. Sie stellt die Frage, „ob nicht vielleicht der Nutzen des betreffenden Begriffs nicht aus seiner Widerspruchsbehaftetheit, sondern aus dem realen Teil seines Inhalts fließt.“ Den Grundfehler sieht St. Willbrodt darin, daß Vaihinger die „Umweg-Fiktionen“ nicht genügend von den veranschaulichenden Fiktionen (z. B. Veranschaulichung der mathematischen Linie durch einen Kreidestrich, Vergleich der Gesellschaft mit einem Organismus, Veranschaulichung des Verhältnisses von Gott und Mensch durch das Verhältnis von Vater und Kind) unterscheidet.

Die Studie ist eine gediegene Einführung und Auseinandersetzung mit Vaihingers Philosophie.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel. Von Dr. Ioakin Iriarte-

Ag. aus Azpeitia Spanien. Ein kritischer und philosophischer Vergleich zwischen dem Kartesischen ‚Discours de la Méthodé‘ und dem Sanchezischen ‚Quod Nihil scitur.‘ gr. 8°. 146 S. Bottrop i. W. 1935 W. Postberg.

Hier liegt eine auf jahrelangen, sorgfältigen, umfassenden Forschungen fußende Studie eines reifen, echt spekulativen, in der philosophiegeschichtlichen, kritischen deutschen Schule und Wissenschaft geschulten Spaniers

vor. Für ihre Bewertung gilt der klassische Satz: non numerandum, sed ponderandum. Sie fördert auf einem ganz kleinen, engumgrenzten Gebiet bahnbrechend die Wissenschaft. Solchen bescheidenen, mühsamen Arbeiten kann sich nur ein Forscher widmen, der seinen Scharfsinn selbstlos in den Dienst der ebenso bescheidenen, dafür aber auch unvergänglichen Wahrheit stellt. Deshalb weiß der Freund der Wahrheit aber auch solchen Pionieren den wärmsten Dank.

Nach dem einleitenden, im allgemeinen über die verschiedenen Deutungen des Sanchez-Zweifel orientierenden Vorwort und der überaus sorgfältigen, reichen Sanchez-Literatur wird in den zwei Hauptteilen „Sanchez der Skeptiker“, „Sanchez als Kritizist“ das Thema der Arbeit untersucht. Der kurze Schluß faßt kräftig und übersichtlich das Ergebnis zusammen: die Lehrpunkte, in denen Sanchez und Descartes übereinstimmen und von einander abweichen: damit ist es jedem zusammenfassenden Philosophiehistoriker leicht gemacht, Sanchez seinen geistigen Ort in der Darstellung der Ideen und Denker anzuweisen. Zuletzt folgt ein erster Anhang: F. Sanchez, M. Mersenne und R. Descartes: *Das geschichtliche Verhältnis von Descartes zu Sanchez*, ein zweiter Anhang: *Historische Angaben über den angekündigten Sanchezischen „Methodus sciendi“* und andere philosophische Abhandlungen, nebst einer photographischen Reproduktion der ersten und letzten Seite der ersten Ausgabe des *Quod Nihil scitur* 1581. Es ist selbstverständlich bei der sauberen Arbeitsweise des Verfassers, daß für alle Darlegungen ein sorgfältiger, reicher Literaturnachweis — 224 + 22 + 20 + 5 Nummern — erbracht wird.

Das Ergebnis ist kurz folgendes. Vor allem ist Sanchez nicht Skeptiker, sondern Kritiker bzw. Kritizist: ein vollkommenes, allumfassendes Wissen gibt es nicht, aber auch die völlige Unwissenheit wird abgelehnt, der Zweifel ist ein methodischer, weiterhin voraussetzungslos und vorurteilsfrei. Sanchez sucht und findet einen sicheren Ausgangspunkt des Wissens. Ihm gebührt also gegenüber Descartes, Campanella und Bacon die zeitliche Priorität, in dem Bewußtsein und seinen Akten den archimedischen Ausgangspunkt alles sicheren, reflexen Wissens gesehen zu haben. Augustinus war freilich längst vorausgegangen. „Es wird wohl Descartes vorbehalten bleiben, den menschlichen Geist auf die unbezweifelbare Wahrheit der eigenen Erfahrung als einen ersten Anfang (primum principium) der menschlichen Erkenntnis gerichtet zu haben. Man muß jedoch notwendig anerkennen, daß alle diese Elemente bereits von Sanchez beachtet worden sind und zwar nicht nur im Keim oder als etwas Zukünftiges und zu Erwartendes, sondern bereits vollkommen entwickelt“ (S. 131).

„Von diesen Uebereinstimmungen abgesehen, könnten Sanchez und Descartes nicht gegensätzlicher sein, als sie es tatsächlich sind“ (S. 132). Dieser fundamentale Gegensatz bezieht sich vor allem auf die Methode: Descartes „deduziert“ als strenger „Rationalist“ das weitere System aus

Vernunft dank seines Apriorismus und des Parallelismus von Denk- und Seinsformen. „Sanchez dagegen, mit Zeit und Raum auf das innigste verknüpft, hat einen wahrhaften Abscheu vor der deduktiven Methode“ (S. 132.) Lebhaft an Campanella und Bacon erinnernd, ihre Forderungen vorwegnehmend, sieht er vor allem in der Erforschung der Natur die Quelle der Wahrheit, in den Sinneswahrnehmungen den Vermittler des Wissens. (S. 133.)

Bonn.

Bernhard Jansen S. J.

Philosophie der tragischen Strukturen. Von Joachim Pohl.

Wien 1935, W. Braumüller. 103 S.

Was der Verfasser unter dem Titel meint, ist nicht sehr deutlich. Allerdings liegt erst der erste Teil vor: Die Metaphysik der Erkenntnis. Als Leitmotiv wählt er den platonischen Ausspruch: Philosophie heißt sterben lernen. Ueber den Tod und seine Ueberwindung denkt der Verfasser als Buddhist und ersehnt einen nur durch Heiligung erreichbaren Zustand, der über den Gegensatz von Subjekt und Objekt hinausliegt und deshalb auch als das „Nichts“ bezeichnet wird. Von diesem Standpunkt der Auflösung des Subjektes und des Objektes kritisiert er die Kantische Philosophie, die ein transzendentes, beharrendes Bewußtsein annimmt, wie auch die Phänomenologie, die dem Ich zumutet, mehrere Bewußtseinstufen zugleich, nämlich das weltbefangene Ich, das transzendente Ich, und das Ich, das ohne Stellungnahme zuschaut, zugleich in sich zu verwirklichen. Diese Kritik ist scharfsinnig. Aber wie es nun, wenn das Nichts, das Jenseits der Gegensätze als Urwesen angenommen wird, zu Subjekt und Objekt kommen könne, das sagt uns der Verfasser nicht.

Wien.

Eibl.

Das Problem der Soziologie des Wissens. Versuch einer Darstellung der wissenssoziologischen Theorien. Von E. Grünwald.

Wien-Leipzig 1934, W. Braumüller. 8°. 279 S. Geb. *M* 7,50.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit ist im Alter von 21 Jahren einem Unfall in den Bergen zum Opfer gefallen. Die Pietät der Eltern sorgte für die Veröffentlichung aus dem Nachlaß. Die Arbeit des jugendlichen Autors zeigt ein solches Maß von Beherrschung der Literatur und Vertrautheit mit den Problemen, daß sie als wertvoller Beitrag zur Wissenssoziologie auf die Veröffentlichung einen wohlverdienten Anspruch hatte. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, der bisherigen Entwicklung der jungen Disziplin der Wissenssoziologie nachzugehen und einen Ueberblick über die bedeutendsten wissenssoziologischen Theorien zu geben. Eine Fülle von Theorien wird mehr oder weniger ausführlich behandelt. Wir nennen H. O. Ziegler, G. Salomon, K. Mannheim, M. Scheler, M. Adler, S. Marck, Lewalter, A. Weber, A. Schelting, G. Stern, A. Freyer. Grünwald ist bemüht, auch kritisch zu den einzelnen Theorien Stellung zu nehmen und in systematischen Analysen die Fragestellung der Wissenssoziologie zu klären und ihre Aufgaben abzugrenzen. Die Analysen bekunden einen für dieses jugend-

liche Alter bewunderungswürdigen kritischen Scharfsinn. Entschieden nimmt der Verfasser Stellung gegen die Entartung der Wissenssoziologie zum Soziologismus, dessen Anschauung dahin geht, daß alles Denken durch das soziale Sein bedingt sei und infolgedessen keinen objektiven Wert oder nur relative Geltung für bestimmte Menschengruppen habe. Mit Recht stellt Grünwald die Frage, wie angesichts dessen der Soziologismus für sein eigenes kritisches Urteil über das menschliche Erkennen objektive Geltung beanspruchen könne, ohne seine Behauptung von der Relativität alles Wissens aufzuheben.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Politik und Wissenschaft. Von W. Schulze-Soelde. Berlin 1934, Junker & Dünnhaupt. 8°. 62 S. *№* 1.60.

Die Abhandlung von Schulze-Soelde ist ein Beitrag zur Lösung der großen Aufgabe der Zeit, die Wissenschaft dem Lebenszusammenhang der Nation einzugliedern, in dem zweifachen Sinne, daß sie selbst dem Volkswohl dient und andererseits in ihr die Wurzelkräfte und die Eigenart der Volksseele zur Auswirkung kommen. Wenn trotzdem der Eigenwert der Wahrheit und die Objektivität der Erkenntnis gewahrt werden sollen, so ergeben sich schwer lösbare Antinomien. Der Verfasser strebt hier nach einem Ausgleich und ist bemüht, praktische Wege zur Verwirklichung des Ideals zu weisen. Er gibt auch einen historischen Rückblick auf das Verhältnis von „Politik und Wissenschaft.“

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

La Pensée. Thome II: Les Responsabilités de la Pensée et la Possibilité de son Achèvement. Par Maurice Blondel, Prof. Honor. à l'Université d'Aix-Marseille. Paris 1934, F. Alcan. 8°. 558 p.

Während der erste Band dieses Werkes (vgl. *Phil. Jahrbuch* 1936, S. 396) die Entwicklung des „Gedankens“ im Kosmos schildert, hat der zweite Band das Leben des „Gedankens“ im menschlichen Geiste zum Gegenstand. Wie dort Gott als Voraussetzung und Endziel der Seinswelt aufgewiesen wird, so ist hier die leitende Idee, daß ebenfalls das menschliche Geistesleben auf eine höchste Einheit hindeutet, ein „Denken des Denkens“, in dem Denken und Sein und Handeln zusammengeschlossen sind. Grundlage dieser Erkenntnis ist die Tatsache eines inneren Zwiespalts im menschlichen Denken, das nach einer letzten Einheit strebt, ohne sie doch erreichen zu können. Blondel verfolgt diesen Zwiespalt durch die ganze Geisteskultur. Es ist eine Täuschung, so führt er aus, wenn der Mensch vermeint, das Absolute in der Welt oder in sich selbst finden, bzw. verwirklichen zu können. Um es zu finden, müssen wir über die Welt hinausgehen. Die Vollendung des Menschen ist nur möglich durch Teilnahme am göttlichen Leben. Blondel schildert dieses *itinerarium mentis ad Deum* als *via purgativa, illuminativa, unitiva*.

Es ist ein gedankenreiches aber auch wortreiches Buch. Immer wieder sucht der Grundgedanke seinen Ausdruck in neuen geistvollen Formulierungen. Das Ganze baut sich konsequent fortschreitend auf, in bedeutsamen Reflexionen über Kultur und Geistesleben, ihre Errungenschaften und Schwächen, ihre inneren Schranken und ihr Streben zum Unendlichen.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

III. Metaphysik.

Metaphysik als strenge Wissenschaft. Von H. Schneider.

2., erw. Ausg. Leipzig 1934, J. J. Weber. 8°. 544 S. Geb. *№* 6.—.

H. Schneider ist als Nervenarzt von der Medizin zur Philosophie gekommen und hat sich hier in langjähriger Arbeit zu einer eigenen philosophischen Grundanschauung durchgerungen. Die „Metaphysik“ ist Krönung seines Lebenswerkes. Schneider geht davon aus, daß Kant der Metaphysik als Wissenschaft von dem, was „hinter der Natur“ ist, von Gott, der unsterblichen Seele und den Urkräften des All, ein Ende gemacht habe. Für ihn handelt es sich nur um eine „bescheidene, aber auf unbestreitbaren Tatsachen sicher begründete Erfahrungswissenschaft“. Näherhin definiert er die Metaphysik als Wissenschaft vom Gegenstand, seiner Bearbeitung und vom Handeln des Menschen.

So bildet denn der ersten Teil des Werkes die „Gegebenheitslehre“. Sie umfaßt vier Tatsachen: 1. Das Gegebene ist ohne menschliches Zutun anschaulich bestimmt gegeben. Daraus folgt, daß der Gegenstand unabhängig vom Bearbeiter ist und über dessen Dasein hinausreicht. 2. Das Gegebene ist im Bewußtsein des Menschen gegeben. Daraus folgt, daß der Gegenstand des Menschen notwendig menschlich und der Mensch Mittelpunkt, Herr und Zweck seiner Welt ist. 3. Das Gegebene ist als Mensch und Nicht-Mensch gegeben. 4. Das Gegebene ist gegliedert gegeben. Hier schließt sich sinngemäß die Lehre von der Gegliedertheit (Kategorienlehre) an.

Der zweite Teil enthält die Lehre vom Handeln. Sie umfaßt ebenfalls vier Tatsachen: 1. Der Mensch setzt Zwecke, und jedes richtige Handeln ist zweckgerichtetes Handeln. 2. Der Mensch erstrebt in allem Handeln Befriedigung, eigene oder die anderer Menschen. 3. Der Mensch ist frei, wenn er Zwecke setzt. 4. Der Mensch denkt und führt aus, wenn er Zwecke setzt und verfolgt.

Diese Thesen werden nun ausführlich entwickelt, erklärt und begründet. Sie sind ein Versuch, sich eine einheitliche, geschlossene Welt- und Lebensanschauung zu schaffen. Vieles ist so sachlich und einleuchtend gesagt, daß man ohne weiteres zustimmt, vielem wird man mit Widerspruch begegnen. Bemerkenswert ist die entschiedene Verteidigung der Willensfreiheit. Daß der Titel „Metaphysik“ dem Inhalt kaum entspricht, bekennt der Verfasser selbst. — Der Preis ist trotz der bescheidenen Ausstattung erstaunlich niedrig.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

IV. Existenzphilosophie.

Tragische Existenz. Von A. Delp, S. J. Zur Philosophie Martin Heideggers. Freiburg 1935, Herder. 8°. VIII, 128 S. *M* 2.60.

Eine kurze und klare Darlegung und Würdigung der Existenzphilosophie, wie sie in den beiden Hauptwerken Heideggers niedergelegt ist. Zuerst werden die historischen Zusammenhänge aufgewiesen, die von Kant über Kierkegaard, Nietzsche und Dilthey — um nur die wichtigsten Stationen zu nennen — zu Heidegger führen. Darauf folgt eine klare Analyse der Heideggerschen Philosophie, die bei der Eigenwilligkeit seiner Sprache besonders schwierig, aber auch besonders dankenswert ist. Schließlich wird die Existenzphilosophie kritisch gewürdigt und als ontologisch unzulänglich abgelehnt. Sie führt zu einer Verkennung des Wesens des Menschen und schließlich zu einem tragischen Finitismus, der sich vor Gott in Trotz und Hochmut verschließt. „Es ist gewiß ein Fortschritt“, so erklärt der Verf., „daß einer aufstand und sie alle, die sicheren und unerschütterlichen Meister der Erde, hineinhält in das drohende und gähnende Nichts.“ „Und trotzdem bleibt es unsere Ansicht, daß diese Philosophie den modernen Menschen nicht führen kann“ (106, 107). Delp erklärt es für die Tragik dieser Philosophie, daß sie nicht aus einer weiten und sicheren Sicht über das Reich der letzten Geltungen und Wirklichkeiten dieser unruhigen und hilflosen Zeit Weisung und Sicherheit gibt, sondern, vom Zeitgefühl einer innerlich bangen und zerfallenden Welt geführt, an ihre Arbeit geht und dieses Zeitgefühl eigentlich nirgends durchbricht und überwindet (126).

Fulda.

Hartmann.

Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken. Von A. Fischer. Leipzig 1935, Meiner. gr. 8°. XV, 1935 S. *M* 7.50.

Der einflußreichste Vertreter der Existenzphilosophie ist bekanntlich M. Heidegger. Der Darlegung und Würdigung seiner Philosophie ist die vorliegende Schrift gewidmet. Vor allem verfolgt sie das Ziel, den Grundgedanken Heideggers eine verständliche Deutung zu geben, indem sie diese mit den herkömmlichen Problemen des philosophischen Forschens in Beziehung setzt. Sie zeigt, daß Heideggers Ontologie auf dem transzendentalphilosophischen Boden Kants ruht, nur daß an Stelle der *Reinen Vernunft* die Kierkegaardsche Existenz tritt, d. h. das seelische Sein des Menschen in seiner Gesamtheit, das Heidegger als *Sorge* bezeichnet. Fischer deutet diese Sorge in origineller Weise durch den scholastischen Begriff der *Intentionalität*. Das Ich ist nicht etwa Subjekt der Sorge, sondern die Sorge selbst. In der Sorge, in der Intentionalität konstituiert sich das Ich. Die Sorge ist in sich selbst ruhendes Dasein. Indem Heidegger in der Ontologie des Menschen das Was streicht und das ganze begriffliche Schema des Menschen auf dem Gedanken des Daseins auf-

baut, verstößt er gegen das allgemeine Grundgesetz des Seienden, wonach das Dasein nicht in sich selbst ruhen kann, sondern immer Dasein von etwas sein muß. Damit ist der Existenzphilosophie das Urteil gesprochen.

Die Arbeit Fischers mag nicht das letzte Wort über Sinn und Wesen der Existenzphilosophie sein, jedenfalls stellt sie einen beachtenswerten Beitrag zur Klärung ihrer so schwerverständlichen Gedankengänge dar.

Fulda.

Hartmann.

V. Geschichtsphilosophie

Das Geheimnis der Zeiten. Christliche Sinndeutung der Geschichte.

Von Oskar Bauhofer. München 1935, J. Kösel & F. Pustet.
8°. 166 S. M 3,—.

Das Buch von Oskar Bauhofer, der als Konvertit rasch eine führende Stellung in der jüngeren katholischen Generation errungen hat, besteht aus drei Teilen, die als selbständige Arbeiten entstanden sind.

Die erste Abhandlung über den „Sinn der Geschichte“ gibt eine metaphysische Sinndeutung der Geschichte aus dem Geist des Mysteriums Christi. Dabei sind Gedanken und Terminologie Heideggers für die christliche Auffassung fruchtbar gemacht. Nach Bauhofer beginnt die Geschichtlichkeit des Menschen erst mit dem Sündenfall, durch den der Mensch dem Tode verfällt. Das ganze geschichtliche Ringen steht im Zeichen des Todes, es ist der Zustand des Verfallenseins und könnte aus sich nicht aufwärts führen. Steht der Mensch Aug' in Auge mit dem Tode, so regt sich das Verlangen nach Erlösung. Sie kommt durch Christus, durch das ewige Wort Gottes, das in die Zeitlichkeit tritt. Insofern Christus die Todverfallenheit des Menschen gebrochen hat, ist er das Ende der Geschichte. Der Sinn der Geschichte liegt in ihrer Ueberwindung.

Der zweite Abschnitt über „Jesus Christus“ sucht insbesondere das Geheimnis des Todes Christi zu erfassen. Die metaphysische Wesenheit des Todes als Gottverlassenheit kann vom Menschen nicht erlebt werden. Der Mensch begegnet sterbend nicht dem Tode, sondern erliegt ihm. Der Tod Christi ist der vollkommene Tod, der die ganze Tödlichkeit des Todes gewissermaßen ausschöpft und damit seine Gewalt bricht.

Der dritte Aufsatz über „Held und Heiliger“ stellt dem Heldischen als natürlicher Vollkommenheit den Heiligen als übernatürliche Größe gegenüber.

Aus dem Ganzen sprechen zu uns geistvolle, tiefsinnige, ergreifende Gedanken, die wirklich Ernst machen mit dem Mysterium Christi. Der Dogmatiker wird zuweilen schärfere Begriffe und Unterscheidungen fordern. Die Beschränkung der Geschichtlichkeit auf den Zustand des gefallen Menschen nimmt das Wort „Geschichte“ in einem ungewöhnlich engen Sinn. So wird Christus zum „Ende“ der Geschichte, während er doch wohl als deren „Mitte“ zu deuten ist.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Der Sinn der Geschichte. Einleitung in die Transzendentalgeschichte.

Von W. Ehrlich. Zürich 1935, Rascher & Cie. 8°. 42 S. *M* 1,20.

Die wieder aktuell gewordene Frage nach dem Sinn der Geschichte läßt den Verfasser die Vorfrage stellen, was denn überhaupt Sinn und Geschichte bedeuten. Es geht um Klärung der beiden Begriffe, die zusammengefügt werden sollen. Die Antwort lautet: Die „Geschichte“ unterscheidet sich vom bloßen Geschehen dadurch, daß die geschichtliche Gegenwart eine größere Spannweite hat, indem sie durch Erinnerung die Vergangenheit festhält und bewußt auf die Zukunft hinarbeitet. Unter „Sinn“ aber ist etwas zu verstehen, was über den „Interessen“ steht. Es gibt stille „Lebnisse“ auf dem Grunde des Geistes und Herzens, die sich nicht auf Interessen richten, sondern wie in sich ruhen. Dazu gehören Glaube und Vertrauen einem Höheren gegenüber, Rechtsgefühl, reine Liebe, reine Kunst, edle Menschlichkeit. In ihnen liegt der Sinn der Geschichte, nicht in dem weiterhin vorherrschenden Interessenkampf. Den Ablauf der öffentlichen Interessengeschichte nennt der Verfasser historische Geschichte, das aber, was den Sinn der Geschichte bildet, Transzendentalgeschichte.

Es ist ersichtlich, daß damit weniger der allgemeine Begriff des Sinnes analysiert und bestimmt, als vielmehr versucht wird, den wahren Sinn der Geschichte zu umschreiben.

F. Sawicki.

VI. Rechts- und Staatsphilosophie.**Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart.** Von Karl Larenz.

2. Aufl. Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 176 S.

Die zweite erweiterte Auflage dieses Werkes hat der durch den deutschen Umbruch hervorgerufenen Literatur mit Recht in weitem Umfang Rechnung getragen. Der Verfasser bezeichnet den philosophischen Standpunkt des neuen deutschen Rechtsdenkens — den er selbst einnimmt — mit Carl Schmitt als konkretes Ordnungsdenken, das jenseits von Naturrecht und Positivismus liegt, und ordnet von hier aus zunächst kritisch, dann immer mehr in aufbauender Sichtung die Begriffe. Er untersucht der Reihe nach den Positivismus, der das faktisch Bestehende als Recht anerkennt, ohne es Werturteilen zu unterwerfen, den Neukantianismus, der das Recht nur als Setzung des Geistes, nicht als objektive Macht ansieht, die Phänomenologie, welche die Rechtstatsachen unter dem Gesichtspunkte der in ihnen enthaltenen Inhalte auffaßt, dabei aber über das Subjekt nicht hinaus kommt, die Wertphilosophie, den Eudämonismus und den Fortschrittsgedanken, die alle das wirkliche Recht noch nicht als eine gestaltende Macht erkennen, sodann das metaphysische Naturrecht, das zwar bereits das Recht in der gottgesetzten Ordnung begründet sieht, aber der Wirklichkeit der Nation noch nicht die gebührende Bedeutung zuerkennt, endlich den absoluten Idealismus Binders, der in dem Geschehen, also auch in der Geschichte und im konkreten Recht Aeüßerungen des objektiven Geistes sieht, wobei der Geist zugleich Ursprung und Wertmaßstab der geschichtlichen Ereignisse

sein soll. Am Schluß entwickelt er die Theorie des konkreten Ordnungsdenkens. Ihr Inhalt ist folgender: Die nächste Wirklichkeit, in der sich ein höherer Geist gestaltend offenbart, ist das Volk als Aeußerung eines göttlichen Gedankens. Das Volk ist nicht die Summe von Einzelnen, sondern ein besonderes metaphysisches Wesen, das sich wesensgemäß in allen Erscheinungen, auch im Rechtsdenken, aussprechen soll, eine Wirklichkeit, die ihre Norm in sich hat, aber doch nicht so, daß die Norm von selbst aus ihr hervorgehen müßte; es gilt vielmehr, das was werden soll, zu finden und durchzusetzen. — Die Arbeit ist scharfsinnig und reichhaltig, die Probleme werden übersichtlich auseinander gelegt und mit erfreulicher Klarheit behandelt. Die Weltanschauung, die jenseits von allzu abstraktem Naturrecht und allzu konkretem Positivismus steht, wird jemand, der sich dem Idealrealismus des Mittelalters verwandt fühlt, gerne billigen. Natürlich ist das konkrete Ordnungsdenken eine besondere Form des Naturrechtes, und zwar in einem sehr tiefen Sinne, denn gerade im heutigen Deutschland muß man das Recht auch aus der Natur und zwar aus der konkreten Natur des rassisch, klimatisch und geschichtlich bedingten Volkes hervorgehen sehen, aber nicht ohne den Anspruch, daß auch Dauerndes und Allgemeingültiges darin wirke. Diese Ergänzung sei hinzugefügt und zu ihrer Begründung auf einen merkwürdigen Mangel der deutschen Rechtsphilosophie der letzten 18 Jahre aufmerksam gemacht. Man hätte erwarten sollen, daß das ungeheuerliche Ereignis des durch die Siegermächte im Jahre 1919 begangenen Rechtsbruches die Deutschen auf eine eigentümliche rechtsphilosophische Lage und Aufgabe aufmerksam gemacht hätte. Es ist dies aber nur vereinzelt, und zwar mit besonderem Nachdruck in meinem Buche *Vom Sinn der Gegenwart* geschehen. Konkretes Ordnungsdenken hätte sich von Anfang an darin aussprechen sollen, daß im Kampfe gegen die das Leben bedrohenden Friedensverträge zunächst die Aufgabe der Sicherung des deutschen Lebensrechtes und dann die der Schöpfung einer neuen Rechtsordnung erkannt worden wäre. Die schwungvolle Außenpolitik des Deutschen Reichskanzlers ist der Theorie zuvorgekommen.¹⁾

Wien.

Eibl.

Grundlegung zur Rechtsphilosophie. Von Julius Binder. (Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte. Nr. 4.) Tübingen 1935, J. C. B. Mohr. 8°. 169 S. *№* 9,70. Geb. *№* 11,50.

J. Binder hat schon vor zehn Jahren eine *Philosophie des Rechts* geschrieben. Damals stand er auf dem Boden eines an Kant orientierten

¹⁾ In diesem Zusammenhang sei auf den trefflichen, für Erzieher, Völkerrechtslehrer und Rechtsphilosophen in gleicher Weise lehrreichen Aufsatz *Europa als Einheit* von Hans Helmut Dietze, Würzburg, verwiesen, in dem aus den Reden des Deutschen Reichskanzlers die klare Konstruktion des neuen Europa auf der Grundlage des natürlichen Volksrechts entwickelt ist. (Zeitschrift für Völkerrecht, XX. Bd., H. 3, 1936. Weidmannsche Buchhandlung; besonders sei verwiesen auf S. 316 ff., 320; die Schrift ist eine Erquickung).

kritischen Idealismus. Inzwischen ist er von dort zum absoluten Idealismus Hegels fortgeschritten. Auf diesem Grunde soll seine neue Rechtsphilosophie aufgebaut werden. Die vorliegende Arbeit ist als Grundlegung dazu gedacht. Sie entwickelt und begründet zunächst sehr ausführlich die These des absoluten Idealismus, daß die ganze Seinswelt nichts anderes ist als die Selbstentfaltung und das Selbstbegreifen des Geistes, der sich in Subjekt und Objekt auseinanderlegt, um sich dann wieder mit sich selbst zusammenzuschließen. Von hier aus werden, in ständiger Auseinandersetzung mit anderen Rechtstheorien, die Grundbegriffe der Willensfreiheit, des Rechts und seiner Geltung, der Gerechtigkeit und Billigkeit, sowie als Kategorien des Rechts die Begriffe des Eigentums, des Verbrechens, der Strafe u.s.w. abgeleitet. Diese ganze Rechtsphilosophie ist im Geiste Hegels gehalten. Danach ist das Recht nicht eine Beschränkung der Freiheit, sondern der realisierte freie Wille, die Wirklichkeit des Geistes. Deshalb bedarf das Recht keiner äußeren Legitimation, als Verwirklichung des sittlichen Bewußtseins trägt es seinen Geltungsanspruch und die Gerechtigkeit in sich, sofern es wirklich Recht ist.

Auch wer sich nicht zu Hegel bekennt, wird dem, durch Zeitströmungen nicht beirrten Streben des Verfassers nach objektiver, echt philosophischer Begründung der Rechtsidee seine Anerkennung nicht versagen. Vielen wird allerdings heute diese Philosophie, die gerade die tiefste Wirklichkeit erschließen möchte, wirklichkeitsfremd erscheinen. Der Verfasser selbst klagt über die Ungunst der Zeit, ihren Mangel an philosophischem Sinn und ihre Abkehr von der objektiven Wissenschaft: „Die Gegenwart will ja nichts wissen von ‚Objektivität‘; sie hat allen Ernstes die Subjektivität des Richters über die Objektivität des Gesetzes erhöht und sucht auch der Wissenschaft das Recht zur Objektivität zu bestreiten.“

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

VII. Aesthetik.

L'esthétique française contemporaine. Par V. Feldmann. Paris 1936. 139 p. 10 Fr.

Die „betrachtende Aesthetik“ ist, wie der Verfasser in dem vorliegenden Buche zeigt, keine normative Theorie, die diese oder jene Beziehungen zwischen der Kunst und der Wirklichkeit aufzeigt, sondern eine positive Erforschung der Gesetze, die das Leben der Formen regeln, ihre Entdeckung und ihre Wertung beeinflussen. Ausdrücklich betont der Verfasser, daß die Aesthetik eine Wissenschaft sei, die mit den übrigen Wissenschaften in mannigfachen Wechselbeziehungen steht. Namentlich trifft dies zu bei der Physiologie, Psychologie und Soziologie. Die Physiologie liefere die notwendigen Vorwürfe zu dem Studium der Rolle, die die Sinne bei der ästhetischen Aufnahme eines Gegenstandes, also bei den ästhetischen Betrachtungsweisen, spielen. Die Psychologie (hier weist der Verfasser auf die Verdienste von Bach, Delacroix und der Psychoanalytiker hin) habe die Wurzeln des ästhetischen Schaffens wieder gefunden, indem sie sich

in das „innere Leben“ versenkte. Und schließlich zeige die Soziologie die oft verborgenen Fäden auf, die zwischen dem Einzelmenschen und der Gemeinschaft hin- und herlaufen und suche durch die Aufdeckung der Gesetzmäßigkeit des Gemeinschaftslebens die Fragen zu beantworten, die nach den Gründen des ästhetischen Wohlgefallens und Ablehnens gestellt werden. Sodann unterscheidet der Verfasser zwischen ästhetischer Wissenschaft und Aesthetik als Wissenschaft, von deren Verbindung er die ästhetische Tat erwartet, die die Schulen erzeuge. Das ästhetische Grundproblem ist ihm das der Kategorien, die die Ethik der Formen bestimmen, die Schöpfung eines Kunstwerkes leiten und die ästhetische Betrachtung beeinflussen. — In diesen Grundtatsachen des Aesthetischen glaubt der Verfasser, mit einer grundsätzlichen Abgrenzung gegen Descartes, den Charakter der gegenwärtigen Aesthetik in Frankreich in ihren Grundzügen gezeigt zu haben. Die Klarheit der Gedankenführung tritt im allgemeinen vor der Eleganz der Sprache zurück, die geistreich über Schwierigkeiten hinweghüpft, deren Klärung aber notwendig wäre, wenn der Leser nicht nur einen sprachlich-ästhetischen sondern auch einen wissenschaftlichen Genuß haben soll.

Bonn.

H. Feis.

VIII. Religionsphilosophie.

Die Prophetie. Von Abraham Heschel. Krakau 1936, Verlag der Polska Akademia Umiejetnosci. 196 S.

Der Verfasser behandelt ausschließlich die Prophetie des A. T. und diese nur nach den literarischen Zeugnissen unter Absehung von all dem, was die psychologische Forschung über die außergewöhnlichen Leistungen der Seele zutage gefördert hat. Ebenso trennt er die Prophetie scharf von der Ekstase und von der dichterischen Konzeption. Das Wesentliche dieser Prophetie liegt darin, daß sich der Prophet bewußt ist, von dem persönlichen Gott angesprochen und getrieben zu sein, d. h. er spricht aus vollem Bewußtsein, in voller Klarheit, kein Dämmerzustand der Seele, keine Benommenheit geht voran; er weiß sich von außen angetrieben, die Prophetie kommt nicht aus ihm selbst; er weiß sich endlich gerufen vom persönlichen Gott, von einem drängenden und wollenden, denkenden und fühlenden Geist. Gott als fühlendes Wesen, zürnend, enttäuscht und liebend, diesen Gott schildert der Verfasser ausführlich, indem er die Gottesbilder der Propheten der Reihe nach betrachtet. Sind diese Untersuchungen anregend, weil sie auf Eigentümlichkeiten des alttestamentlichen Gottesbildes aufmerksam machen, so stimmt der letzte Teil nachdenklich, wo der Verfasser dieses Gottesbild gegen die theologische Tradition, welche die rein seelischen Züge in Gott als menschliche Auffassungsweise deutet, zu rechtfertigen sucht. Wenn allerdings Gott als geistige Persönlichkeit geschaut wird, so muß der religiöse Mensch die Teilnahme dieses Wesens am Menschen mitdenken. Der Metaphysiker andererseits betrachtet Gott als den über alle Bestimmungen erhabenen Grund aller Dinge. Beide Gottesbilder zusammen zu sehen, ist

im Grunde nicht schwieriger, als das Verhalten eines Kritizisten, der, wenn er auch die ganze Welt für Phänomen hält, doch im praktischen Leben z. B. angesichts eines geliebten und geschätzten Menschen, naiver Realist ist.

Wien.

Eibl.

Die Lebensgesetze Gottes im Volkstum. Von Dr. Max Jaeger.

Berlin 1934, Junker & Dünnhaupt. 8°. 73 S. *M* 2,80.

Das Büchlein ist geschrieben von einem Theologen aus der Schule Hunzingers. Es ist geschrieben mit glühender Seele unter dem Eindruck des gewaltigen Durchbruchs neuen Lebens im deutschen Volke. Der völkischen Bewegung spricht der Verfasser religiöse Bedeutung zu. Aber die Nation ist nicht Gott, sie lebt aus Gott. Der Staat darf auch nicht die Kirche ausschalten, um alleiniger Träger der Religion zu sein. Die Religion ist eine Sphäre letztlich jenseits des Staatslebens, sie bedarf deshalb eigener Priester und Altäre. Das Verhältnis zu den Volksgenossen ist eine irdische Angelegenheit, das Verhältnis zu Gott ist etwas Ueberirdisches und Tiefpersönliches. Die Religion muß jedoch ebenfalls wiedergeboren werden zu neuem Leben. Das Christentum soll bleiben, aber es muß sich erneuern durch eine neue Offenbarung in großen Persönlichkeiten. Veraltete Begriffe, die nicht mehr zu uns sprechen, wie Gnade, Sünde, Reue, Buße müssen fallen. Not tut uns eine Religion im Geiste der deutschen Mystik mit ihrer Lehre von der Immanenz Gottes in der Schöpfung. Vor allem müssen wir Gott sehen lernen im Gewande der Natur und der Volksseele.

Anerkennung verdient das Bemühen des Verfassers, in der Religion ewige Tiefen zu erschließen, und die Bejahung der unvergänglichen Bedeutung des Christentums. Notwendig ist gewiß auch, daß in der Religion immer wieder neues Leben aufbricht und den großen Aufgaben der Zeit Rechnung getragen wird. Was dem Verfasser als veraltet gilt, gehört allerdings nach unserer Auffassung zum Wesen der christlichen und nicht bloß der christlichen Religion.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

IX. Psychologie.

Die Individualpsychologie Alfred Adlers. Von Dr. theol. N. Seelhammer. Düsseldorf 1934, Verlag Schwann. 8°. 186 S.

Einleitend stellt S. kurz die Psychoanalyse Freuds dar, die den Ausgangspunkt Adlers bildete. Darauf wird das System Adlers in seinen Grundzügen dargelegt: Gemeinschaftsgefühl, Minderwertigkeitsgefühl, Machtstreben, Charakter, Beruf, Gesellschaft, Ehe, Ethik, Religion und Erziehung. Sodann nimmt S. Stellung und entwickelt vom Person- und Seelenbegriff aus die Forderungen der Gemeinschaft und des Einzelwesens. Schließlich beurteilt er vom gewonnenen Standpunkte aus Einzelfragen wie: Berufsarbeit, Ehe, Frauenfrage, die Stellung zur Ethik, Religion, Psychologie und Erziehung.

Die Individualpsychologie stellt einen Versuch dar, über die Schwächen der Psychoanalyse hinauszukommen. Der unüberbietbare Naturalismus

Freudscher Richtung war zu kraß und unheilvoll in seinen Folgen, die aus der Aufstellung des Anormalen und Krankhaften als Norm sich ergeben mußten. Aber auch die Individualpsychologie vermied die Einseitigkeit nicht, wenn sie alle seelischen Vorgänge aus der Zielvorstellung erklären wollte. Auch diese Theorie ist einseitig und unzureichend, wenngleich sie relativ hoch über der Freudschen Theorie steht. Die Ichbetonung spielt im normalen Seelenleben des Menschen nicht die entscheidende Rolle, wie die Adlersche Anschauung wahrhaben will. Die Welt des Erwachsenen weist in normaler Weise jene Einseitigkeit nicht auf. Noch weniger gelingt es, aus dem Leben des Kindes entsprechende Belege zu finden. Das Material, das die Individualpsychologie gesammelt hat, ist darum aber nicht wertlos. Bei der vorsichtigen Deutung wird es Analogieschlüsse bei krankhaften Erscheinungen zulassen. — Wenn die Arbeit Seelhammers, der mit viel Sorgfalt den Stoff aus der ausgedehnten Literatur gesammelt und verarbeitet hat, den unglücklichen Einfluß Adlers verminderte, so wäre das vom ethisch-pädagogischen Standpunkte aus sehr zu begrüßen.

St. Augustin.

Dr. Kiessler.

Les Grandes Formes de la Vie Mentale. Par H. Delacroix. (Nouvelle Encyclopédie Philosophique.) Paris 1934, F. Alcan. 8^o. 187 p. 10 Fr.

Der bekannte französische Psychologe gibt in dem kleinen, aber inhaltsreichen Buche eine gedrängte Uebersicht über die Grundformen des Seelenlebens. Behandelt werden besonders das Bewußtsein, das Unbewußte, die Empfindung, das Gedächtnis, die Intelligenz und der Wille. Die Untersuchung geht nicht ins einzelne, sondern sucht nur das Wesen und die innere Eigenart der Dinge zu erfassen. Das Buch ist mit souveräner Beherrschung des Stoffes unter Berücksichtigung der neuesten Forschungen und Theorien in geistvoller, scharf pointierter Darstellung geschrieben. Gegenüber Naturalismus und Pragmatismus verteidigt der Verfasser die Eigenbedeutung und Eigen-gesetzlichkeit des Geisteslebens. In die Metaphysik hinüber spielt der Satz, daß die ganze Welt beseelt und der Weltprozeß ein Bewußtwerden des Geistes sei: „Le monde est de la nature de l'âme et Leibniz et Hegel avaient raison“.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

X. Geschichte der Philosophie.

Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes. Von Fr. Billicsich. 1. Band. Von Platon bis Thomas von Aquino. 1936. Tyrolia-Verlag. Innsbruck. g. 8^o. 264 S. M 8.40.

Das Buch verfolgt das Problem des Uebels in allen seinen Wandlungen, die es in der Philosophie des Abendlandes erfahren hat. Der vorliegende erste Teil führt von den Anfängen der griechischen Philosophie

bis auf die Höhe der Scholastik und schließt mit Thomas von Aquin. Besonders eingehend werden Platon, die Stoiker, Plotin, Augustin und Thomas von Aquin behandelt. Der Verfasser zeigt, wie die Antwort der christlichen Philosophie auf die Frage nach dem Wesen und dem Ursprung des Übels von der antiken Philosophie, vor allem von Platon, vorbereitet, von Augustinus, der gerade mit diesem Problem jahrzehntelang gerungen hat, vervollkommenet und schließlich vom Aquinaten vollendet und in die systematische Form der Scholastik gebracht worden ist.

Die gehaltvolle und gründliche Studie, die die behandelten Denker in zahlreichen Zitaten selbst zu Worte kommen läßt, hat nicht nur historisches Interesse. Sie hat auch dem modernen Menschen, dessen Gottesglaube vielfach gerade durch das Problem des Bösen bedroht erscheint (siehe A. Messer, Selbstbiographie S. 7, Leipzig 1922), viel zu sagen.

Fulda.

Hartmann.

Eikon, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus.

Von Hans Wilms. 1. Teil: Philon von Alexandrien, mit einer Einleitung über Platon. Münster i. W. 1935, Aschendorff. gr. 8^o. VII, 123 S. *M* 6,—.

Eigentlich müßte der erste Teil einer Untersuchung über den Platonismus Platon allein behandeln. Das würde die Größe des Schöpfers erfordern. Das Interessante der vorliegenden Arbeit liegt darin, daß sie an den Wandlungen des Begriffes Eikon von Platon bis Philon und Paulus den Wandel des Denkens bei aller Aehnlichkeit der Vorstellungen und Gleichheit des sprachlichen Ausdrucks darstellt. Bei Platon bedeutet das Wort Eikon Abbild, wobei an das Urbild der Idee gedacht ist. Die aristotelische Kritik der Ideenlehre, die sich gegen die Trennung von Idee und Ding, von Urbild und Abbild wendet, veranlaßt eine Verschiebung; die Idee wird als göttlicher Gedanke in Gott verlegt (S. 28) und wahrscheinlich bezeichnet schon Antiochos von Askalon die Idee selbst als Eikon. Diese Vorstellungsweise übernimmt Philon: der Logos Gottes ist der Inbegriff der vorbildlichen Ideen, ist Urbild, Eikon. Aber in die philonische Konstruktion münden noch andere Vorstellungen, von denen die des Idealmenschen, des metaphysischen Menschen die wichtigste ist. Dieser geistige Mensch ist gleichfalls ein göttliches Urbild. Das Schema Urbild-Abbild wird schließlich unter dem Einfluß der allegorischen Methode so vielfältig gebraucht (S. 88), daß es alle Prägnanz verliert. Es entsteht ein eigentümlicher Schwebezustand der Seele, eine Oszillation der Begriffe, die von der ursprünglichen Klarheit der platonischen Gesichte sich weit entfernt. Gut arbeitet der Verfasser die Einsamkeit des jüdischen Denkers sowie die Gründe heraus, warum er die jüdische Ueberlieferung nicht mehr beeinflussen konnte (S. 115). — Ich möchte hinzufügen, ein wesentlicher Wandel liegt darin, daß Platon in ursprünglicher Schau seine Begriffe auf Natur und Staat anwendet, Philon auf überliefertes Schrifttum und auf sein persönliches Bedürfnis nach beseligender Ruhe.

Wien.

Eibl.

Porphyrios und Augustin. Von Willy Theiler. In Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft. Geisteswissenschaftl. Klasse. 16. Jahr, Heft 1. Halle 1933, Niemeyer. gr. 8^o. 74 S. *M* 7,—.

Verfasser glaubt, daß bisher die Frage Augustin und der Neuplatonismus nicht richtig in Angriff genommen sei. Nicht Plotin, sondern Porphyrios sei die eigentliche Quelle für den augustinischen Neuplatonismus. Freilich ergibt sich da eine Schwierigkeit für uns: Der dürftige Bestand der überlieferten Porphyriosschriften. Diesem Uebel glaubt Theiler steuern zu können, indem er Macrobios, Proclus, Philoponos u. a. heranzieht, die stark unter porphyrianischem Einfluß standen. Soweit ist die Sache nicht anfechtbar. Doch Theiler wagt mehr. Sein Hauptarbeitssatz lautet: „Erscheint bei einem nachplotinischen Neuplatoniker ein Lehrstück, das sich nach Inhalt, Form und Zusammenhang mit einem solchen bei Augustin vergleichen läßt, aber nicht oder nicht in demselben Maß bei Plotin findet, so darf es als porphyrisch gelten“ (S. 4). Daß bei solchen Methoden leicht die Grenzen des Erlaubten überschritten werden, ist klar. So kommt man schließlich dazu, „daß alles Philosophische bei Augustin als porphyrisch betrachtet werden kann“ (S. 5). Als Vorlage seiner Untersuchungen benutzt Verfasser Stücke aus *De vera religione*, den *Confessiones*, *De Trinitate* und *De Civitate Dei*. Das Richtige vom Nichtrichtigen der Ergebnisse Theilers zu scheiden, geht leider über den Rahmen einer einfachen Besprechung hinaus. Nur auf einiges sei hingewiesen, wo eine Abhängigkeit Augustins von Porphyrios sehr fraglich erscheint. So besonders *Conf.* X, 40 ff., *Trin.* X, 11 und XIV, 7, *Civ. Dei* XIX. Die dazu entsprechenden Parallelstellen aus Porphyrios sind so allgemein gehalten, daß man von einer Benutzung Augustins wohl kaum reden kann. Denn Aehnlichkeit, und dazu entfernte Aehnlichkeit, ist noch keine Abhängigkeit.

Das Verdienst des Verfassers soll damit nicht geschmälert werden. Gewiß liegen Verbindungslinien zu Porphyrios vor, aber nicht in dem Maße, wie in der Schrift behauptet wird.

Barth.

L'Esprit de la Philosophie Médiévale. Par E. Gilson. Gifford Lectures (Université d'Aberdeen). Deuxième série. Paris 1932, J. Vrin. 8^o. 297 p. 32 *Fr.*

Als eine der reifsten Früchte, die aus der französischen Controverse um das Recht einer christlichen Philosophie entstanden sind, dürfen wohl die Gastvorlesungen von E. Gilson an der Universität Aberdeen gelten. Gilson als Historiker geht es dabei freilich nicht in erster Linie um die systematische Frage: worin besteht eigentlich das Verhältnis von Glauben und Wissen, Natur und Uebernatur, sondern um den geschichtlichen Aufweis, daß das Christentum tatsächlich in wesentlichen Stücken die abendländische Philosophie befruchtet und erweitert hat.

Ueber den ersten Teil der Vorlesungen ist hier schon früher berichtet worden (cf. *Phil. Jahrb.* 1934, [47] 293). Der zweite Teil vollendet das

Begonnene in weiteren zehn Kapiteln. Als Thema hat der Verfasser die Hauptstücke aus Psychologie (Verstand und Willen) und Ethik (Sittlichkeit, Gesetz, Gewissen und Verpflichtung) und einige kulturphilosophische Fragen (Mittelalter und Natur, Mittelalter und Geschichte, Mittelalter und Philosophie) gewählt. Besonderer Beachtung wert sind dabei das Kapitel: Der Verstand und sein Objekt und das Mittelalter und die Philosophie. Was hier über thomistische und skotistische Erkenntnislehre und Metaphysik (analogia oder univocatio entis) einerseits und über Philosophie als „perfectum opus rationis“ andererseits gesagt wird, ist weit entfernt von der Enge und Einseitigkeit der Schulmeinung, sondern geht über sie hinaus, und zeigt, getrieben von der Liebe zur Wahrheit, das Gute und Wertvolle, das die einzelnen Strömungen zu Tage gefördert haben. Ob dieses großherzigen und weitblickenden Standpunktes müssen wir dem Verfasser besonders dankbar sein; denn er ist der einzig mögliche, um das Denken vergangener Zeiten für heute nutzbar zu machen.

Rom.

Barth.

Von der christlichen Philosophie. Von Jacques Maritain.

Uebersetzt von Balduin Schwarz. Bücherei „Christl. Denken“. Salzburg-Leipzig 1935, Anton Pustet. 12^o. 206 S. *M* 4,50.

Unter der Herrschaft der Aufklärung ist die französische Philosophie in zwei Lager gespalten worden, die sich als christliche Philosophen und als Gegner des Christentums bis heute gegenüberstehen. So beherrscht die Frage nach dem Wesen und Daseinsrecht einer christlichen Philosophie eigentlich das ganze moderne Denken in Frankreich. Sie ist neuerdings durch den Philosophiehistoriker Bréhier wieder aufgeworfen und negativ beantwortet worden (1931). Bald darauf begründete der alte Blondel die Forderung einer katholischen Philosophie, während Professor Gilson von der Sorbonne in seinen Giffordvorlesungen mit einer Wesensbeschreibung der mittelalterlichen Philosophie als „der christlichen Philosophie par excellence“ in die Debatte eingriff. Gleichzeitig faßte Jacques Maritain, Professor der Philosophie am Institut catholique, in einem Löwener Vortrage die Frage systematisch an. Der Vortrag ist in dem vorliegenden Buch in erweiterter Form mit einem Anhangskapitel über die Stellung der Moral in der christlichen Philosophie erschienen. Der Uebersetzer, Balduin Schwarz, hat dem Buch eine biographische Einleitung über den Verfasser mitgegeben, der als der führende Vertreter des französischen Neuthomismus gewürdigt wird.

Maritain setzt sich zunächst mit Bréhier und Blondel auseinander. Er bestimmt dann den thomistischen Begriff der Philosophie mit seinen Wesenszügen Natürlichkeit und Rationalität. Zur thomistischen Lösung des Problems Glaube und philosophisches Wissen kommt das folgende Kapitel eigentlich erst im Anhang bei einer Erläuterung über das Wesen der Apologetik im Anschluss an Garrigou-Lagrange. Mit der Unterscheidung von ewiger Wesensnatur und zeitbedingtem Zustand der Philosophie geht Maritain an das Hauptproblem heran, indem er bezüglich des christlichen

Zustandes der Philosophie sowohl den objektiven als auch den subjektiven Wert der Offenbarung für die Spekulation herausstellt. Der erstere liegt in der Mitgift an Wahrheiten, welche die Vernunft von sich aus nicht in genügender Klarheit hat finden können, der letztere in der Kraft, die dem Menschen und seinen Erkenntnisorganen aus dem christlichen Glauben zuwächst. Hier hätte der Nachweis der Grenzen und Bedingtheiten der Erfahrung gegenüber der Verkennung der gefallenen Wesensnatur des Menschen durch die moderne Philosophie und die Differenz der metaphysischen Einsichten eingesetzt werden können. Das Schlußkapitel zeichnet das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Sinne des hl. Thomas und verteidigt dabei ebensowohl die Eigenständigkeit des philosophischen Denkens als auch seine organische Verknüpfung mit der theologischen Wissenschaft, deren Glaubensgehalt sie sich unterordnet, ohne den Charakter der objektiven Wissenschaft zu verlieren.

Besonderen Wert legt Maritain auf die Verbundenheit aller praktischen Philosophie mit der Theologie. Ein umfangreiches Anhangskapitel betont die Unvollständigkeit der rein natürlichen Ethik und ihre Ergänzungsbedürftigkeit zu einer im vollen Umfang genommenen Moralphilosophie, in der philosophische und theologische Moral einander ergänzen. Für deren Zusammenhang werden Texte aus Thomas, Cajetan und Johannes a. S. Thoma zitiert.

Auf Belege dieser Charakteristik durch geschichtliche Beispiele hat Maritain leider verzichtet. Er begnügt sich festzustellen, wie gewaltig die Antriebe des christlichen Glaubens für die Philosophie im Mittelalter wie in der Neuzeit gewesen sind, wie sehr gleichwohl Unzulänglichkeiten die Entwicklung der christlichen Philosophie seit dem Mittelalter behindert, dafür der nichtchristlichen Philosophie geniale Denker wie Spinoza und Hegel beschert haben. Man erwartet hier ein Eingehen auf das Problem der inneren Entwicklungsfähigkeit der christlichen Philosophie, auf den Sinn der Schulgegensätze, auf die Idee der philosophia perennis. Man sucht nach einer historisch durchgeführten Abgrenzung von christlicher und nichtchristlicher Philosophie. Für Maritain ist der Normcharakter der christlichen Philosophie („Zustand der rechten Ordnung“) und ihr Gegensatz zu dem Zustande der Abirrung eine Selbstverständlichkeit. Für die deutsche Philosophie bedarf es der Begründung beider und darüber hinaus der Feststellung, wo die Philosophie in ihren historischen Erscheinungen den Anspruch auf Homogenität mit dem Glauben und dem Inhalt des Christentums erhoben und wie sie dabei die Denkformen und Systemgebilde gestaltet hat.

Bonn.

Erich Feldmann.

Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury.

Von F. S. Schmitt O. S. B. Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie d. Mittelalters. Bd. XXXIII/31. Münster i. W. 1936, Aschendorff. 8°. VII u. 48 S. Geh. *Ab* 3,—.

In *Cur Deus homo* weist Anselm darauf hin, daß er ein ergänzendes Werk über die Begriffe potestas, necessitas, voluntas u. a. fertigen würde.

Außer E. Druwé, der diesen Libellus allerdings in *Cur Deus homo* cap. 12 ff. skizziert glaubte, hatte bisher niemand dieser Notiz Aufmerksamkeit geschenkt. J. Schmitt, der bekannte Anselmforscher, hat den Traktat aber nun in dem seiner Substanz nach noch zu Lebzeiten Anselms geschriebenen Cod. Nr. 59 der Bibliothek des Lambeth Palastes in London gefunden. Aus der Ankündigung in *Cur Deus homo* zusammen mit inneren Gründen tut Verfasser die Echtheit des Werkes dar, dessen Bruchstücke sich allerdings ohne Ordnung an den verschiedenen Teilen der Hs. finden und erst in unserer Ausgabe in logische Reihenfolge gesetzt werden. Tatsächlich ergibt sich der Eindruck, daß Anselm hier das systematisch zusammenfassen wollte, was er bei anderen Gelegenheiten nur hatte streifen können.

Als Zweck des so neuentdeckten Werkes ergibt sich die Absicht, durch eine logische Untersuchung von Begriffen ein Hilfsmittel zur Erörterung theologischer Fragen zu erlangen. Doch vermutet Verfasser nicht ohne Grund, daß Anselm im weiteren Verfolg seiner Ausführungen auch auf theologische Fragen zu sprechen gekommen wäre. Die Abfassungszeit wird nach 1098 angesetzt.

Der zweite Teil gibt eine sorgfältige Textedition des Torsos aus dem Lambeth-Kodex, sowie den Abschnitt *De potestate*, den Verfasser für ein Bruchstück des gleichen Werkes hält, nach Migne PL 158, 488 ff. und Cod. Paris. Nat. lat. 14591 fol. 144 v.

Dankbar sind wir dem Verfasser nicht bloß für die Mitteilung und Nebeneinanderstellung von Parallelstellen aus anderen Anselmwerken in einem eigenen Verzeichnis, sondern auch für seine Ausführungen über den in seiner Echtheit umstrittenen *Liber de voluntate*.

B a m b e r g.

Landgraf.

Geschichte des Albertismus. Von G. Meerssemann O. P., Heft I:

Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus, *Dissertationes Historicae* Fasc. III. Herausgegeben: Institutum Historicum F. F. Praedicatorum Romae, ad S. Sabinae, Lutetiae Parisiorum Apud R. Haloua, Bibliopolam 120, Via Parmentier (III) 1933.

Diese Schrift enthält keine große Problematik, aber eine interessante Phase in der Entwicklung des Nominalismus und seiner Bekämpfung wie neue lehrreiche Aufschlüsse in dem Gegensatz der Thomisten und Albertisten. In diesem Kampf, der von 1425—1460 in Köln in vollem Gange war, spielte als Gegner des Thomismus Heymeric de Campo eine große Rolle, der Verfasser der Schrift: *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam, ad utriusque opinionem multum conferentia*. Der Lehrer dieses Heymeric in Paris war Johannes de Nova Domo, der als der Führer der Albertisten in Paris und als der Gründer der Schule der Albertisten zu gelten hat. Welche Stellung nehmen die Domenten zu dieser Schule ein, die ohne ihr Zutun entstanden war? Aus den Werken eines spanischen Ludwigs von Valladolid, der seit 1412 in Paris Magister

der Theologie war, ist zu ersehen, daß die Dominikaner, bei aller Hochschätzung des Albert, doch ihrem Thomas treu blieben. Der zweite Teil der Schrift handelt über die Vorlesungen der ersten Albertisten, enthält die Edition der Schrift *De ente et essentia* und literarische Untersuchungen über diesen Traktat.

Würzburg.

H. Meyer.

Der Laie über die Weisheit. Von Nikolaus von Cues. Uebersetzt von E. Bohnenstädt; eingeleitet von E. Hoffmann. Leipzig 1936, Felix Meiner. 108 S.

Ein glücklicher Gedanke, daß der Verlag Meiner in seiner Philosophischen Bibliothek einige Schriften von Nikolaus von Cues (geplant sind außer dem „Laien“ noch der „Beryll“, das „Gottsuchen“, die „Gotteschau“) in deutscher Uebersetzung herauszugeben übernimmt. Das vorliegende Bändchen ist gut gelungen, die Uebersetzung flüssig und klar, die Einleitung ausgezeichnet. Der Gegenwartswert des Buches liegt darin, daß es aus einer Zeit des Ueberganges stammt, die der heutigen verwandt ist. Der Unterschied des Cusaners gegenüber dem Platonismus der Renaissance ist bei weitgehender Uebereinstimmung folgender (S. 12): „Es gab für ihn nicht nur die unendliche Welt des natürlichen Kosmos, in dem für griechisch Gesinnte nur Mythen möglich sind, sondern es gab für ihn auch die geschichtliche Welt des Christentums.“

Wien.

Eibl.

Meister Eckhart. Von E. Seeberg. Tübingen 1934, J. C. B. Mohr. 8°. 64 S. *M* 1,50.

Da der Verfasser mitten in dem Werden der Eckhart-Interpretation steht, bietet das vorliegende Schriftchen höchst interessante und die Sache fördernde Hinweise. Sehr wichtig ist zunächst, daß Seeberg fordert, alle Eckhart-Interpretation müsse bei der neuplatonischen Grundlage, die immer vom Verfasser aufgezeigt wird, einsetzen. Hätte der Verfasser gesagt: neuplatonisch in augustinischer Prägung, dann könnten wir ohne jeden Widerspruch mit seiner Forderung einverstanden sein; denn das augustinische Denken in des Meisters Gedanken ist doch sehr stark betont und zu betonen. Auch scheint mir richtig zu sein, daß die Eckhart-Forschung sich kreisförmig entfaltet, d. h. sie beginnt mit den deutschen Schriften, geht durch die lateinischen Werke, um in den deutschen Predigten ihr Ende zu finden. Von grundlegender Bedeutung ist auch die Ansicht Seebergs, daß Eckharts Begriffe: Sein, Bild, Intellectus „mit Mystik geladen“ sind. Diese Erkenntnis kann m. E. nicht genug betont werden; denn mir scheint Eckhart gänzlich untergetaucht in das flutende Leben der Mystik, und der Meister brauchte nur die Sprache der Philosophie und der Theologie, um annähernd anzudeuten, was unsagbar ist. Darum sagt Seeberg richtig: „Gerade das Ringen um die Grenze, um das Unfaßbare und Unaussagbare scheint mir für den Meister charakteristisch zu sein“. Die Grund-

frage Eckhartschen Denkens ist die Frage nach dem Sein. Wie der Meister sie gestellt und behandelt hat, wird von Seeberg in großen Zügen dargestellt. Hier ist der Leser oft versucht, zu widersprechen; denn der Verfasser nennt wiederholt platonisch resp. neuplatonisch, was spezifisch augustinisch ist, und aristotelisch, was ebenso dem Aquinaten eigentümlich ist, und zwar diesem unvergleichlich mehr als dem Stagiriten. Merkwürdig aber nicht immer einsichtig ist, daß Seeberg wiederholt Eckhart mit Luther in Verbindung bringt; wo dieser Hinweis richtig ist, erklärt sich der Tatbestand daraus, daß beide Denker in diesem Zusammenhang aristotelisch orientiert sind. Und wenn Seeberg der Ansicht ist, daß das „Ziel“ Eckharts „nicht Religion, sondern Gotteswirklichkeit heißt“, dann dürfte das „Ziel“ des Meisters vielleicht wohl tiefer erfaßt werden, wenn man etwa sagte, Eckharts Ziel sei Gotteswirklichkeit (Wirken!) in und durch Religion; denn auf das Wirken Gottes in der Seele legt der Meister doch immer den Hauptton. Dagegen konnte Eckharts Ethik auf keinen besseren Nenner gebracht werden als auf den, den der Verfasser angibt, indem er zeigt, wie Meister Eckhart in seiner Ethik immer wieder die „Gesinnung“ betont. Als Gesinnungsethik und Verantwortungsethik ist „die Ethik des Meisters Eckhart Religion“.

Bonn.

H. Fels.

Luthers Anschauung vom Willen. Von H. Lammers. Ein Beitrag zu seiner Anthropologie. (Neue deutsche Forschungen. Herausgegeben von Ernst Lenz und Erich Seeberg. Abteilung Religions- u. Kirchengeschichte. Bd. 1.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 8°. 84 S. M 3,80.

Der Verfasser will zeigen, wie das Phänomen des Willens schon für den jungen Luther von grundlegender Bedeutung war, lange vor der systematischen Behandlung des Problems in der Schrift *De servo arbitrio*. Während der Intellektualismus der Scholastik die Auffassung vertritt, daß der Wille durch den Intellekt geleitet werde und sich frei für einen der durch den Verstand vorgelegten Werte entscheide, kommt Luther zu der Ueberzeugung, die Entscheidung liege bei den elementaren Triebkräften des Willens, der als lebendige Kraft das ihm zusagende Gut erfasse. Der Wille erschöpft sich nach Luther nicht in einzelnen Willenshandlungen, sondern ist ein einheitliches, beharrendes, von einer bestimmten Gesinnung beseeltes Aktzentrum, das sich aus innerer Notwendigkeit heraus so und nicht anders entscheidet. Der Mensch glaubt frei zu sein, weil er dem ihm immanenten Wesensgesetz folgt. Der natürliche Wille ist böse, seine Grundtendenz ist die Selbstsucht. Daran vermag er selbst nichts zu ändern, nur die Gnade vermag ihn innerlich umzuwandeln. Wie im natürlichen Menschen die Selbstsucht, so herrscht im gerechtfertigten die Gottesliebe, die aus innerem Drang das Gute tut. So ist der Zentralgedanke der Erlösung durch die Gnade ohne die Werke bei Luther durch die Auffassung vom Wesen des Willens bedingt. Der Verfasser rühmt Luther nach, daß er eine neue, lebendige Auffassung vom Willen geschaffen und recht eigentlich erst das tiefste Akt-

zentrum im Menschen entdeckt habe. Er stimmt auch der Lehre von der Unfreiheit des Willens zu: „Im entscheidenden Moment zeigt sich, daß der Wille etwas wollen muß, daß der Willensakt nur zustande kommt, weil eine Kraft von der Seele Besitz ergriffen hat, die alles andere ausschließt. Denn daß der Mensch etwas will, ist letzten Endes nicht das Ergebnis einer Wahl nach objektiver Prüfung, sondern er will mit einer elementaren Gewalt, die keine Gründe kennt.“ (S. 53.)

Die Studie hellt in bedeutsamer Weise einen der tieferen Gründe von Luthers Gnadenlehre auf. Aber Luthers Lehre von der Unfreiheit des Willens vorbehaltlos zustimmen, heißt doch den seelischen Tatsachen und den Forderungen des sittlichen Lebens nicht gerecht werden. Gewiß verkennt der einseitige Intellektualismus mit seiner Lehre von dem *liberum arbitrium indifferentiae* die im Willen selbst liegenden Triebkräfte, aber andererseits besteht doch die Tatsache, daß der vernünftige Wille imstande ist, zum natürlichen Triebleben Stellung zu nehmen und aus vernünftiger Wert-erkenntnis heraus die Entscheidung maßgebend zu bestimmen. Luthers Blick haftet gebannt an dem Tiefenzentrum, aus dem die Regungen der Natur aufsteigen, er verkennt die Macht des höheren Ich, das ihrer Herr zu werden vermag.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

J.G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts.

Von E. Metzke. Halle 1934, W. Niemeyer. 8°. 146 S. *M* 10. —

(Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft. 10. Jahrgang. Geisteswissenschaftliche Klasse. Heft 3.)

Die ganze Philosophie Hamanns, des „Magus im Norden“, ist ein Ringen um die letzten Fragen der menschlichen Existenz aus persönlichem Erleben heraus. Ihr Standpunkt ist völlig theozentrisch. So nimmt es nicht wunder, daß heute unter der Vorherrschaft der Existentialphilosophie und der dialektischen Theologie Hamann ähnlich wie Kierkegaard neue aktuelle Bedeutung gewonnen hat. Beweis dafür ist die geplante Neuauflage seines gesamten Schrifttums. Metzkes Monographie benutzt außer den gedruckten Werken auch ungedrucktes Material. In Methode und Fragestellung steht sie unter dem Einfluß von Heimsoeth. Sie sucht durch Herausarbeitung der Grundmotive und Entfaltung der Gedankenwelt Hamanns dessen geschichtliche Bedeutung zu klären. Offen zutage liegt der Zusammenhang mit Luther, den Hamann selbst als entscheidend empfunden hat. An Luther erinnert: die schlechthinige Theonomie, der *deus absconditus*, der im Gegensatz und Widerspruch wirkt, der geschichtliche Gott, das dynamisch-personale Gottesverhältnis, die Erfahrbarkeit Gottes allein in der Glaubensrelation. In der Aufklärung bekämpft Hamann die Selbstherrlichkeit der Vernunft, die sich über Gottes Ordnung stellt. In Kant bekämpft er den Rationalismus, aber gemeinsam ist beiden die Betonung der Grenzen des menschlichen Erkennens und der Antinomik des menschlichen Lebens. Mit feinem Verständnis weiß der Verfasser auch die Verbindungslinien

aufzudecken, die von Hamann überraschend mitten in die Problematik der Gegenwart hineinführen. So wird uns die Gestalt des einflußreichen Denkers in dankenswerter Weise nahe gebracht und in sorgfältiger Untersuchung auch manche unrichtige Auffassung richtig gestellt.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Schellings positive Philosophie, ihr Werden und Wesen. Von

Ch. Ertel. Limburg a. d. L. 1933, Pallottiner-Verlag. gr. 8^o. 197 S.

An der Schellingforschung ist heute besonders die dialektische Theologie interessiert. Unter diesem Gesichtspunkt greift die vorliegende Arbeit in die Schellingdiskussion ein, indem sie sich die Aufgabe stellt, das Wesen der „positiven Philosophie Schellings“ aus ihrem geschichtlich-gebundenen Werden heraus verständlich zu machen. Als „innere Wurzel“ ihres Werdens bezeichnet der Verfasser das Ungenügen des Identitätsstandpunktes und die Wertproblematik der „Wirklichkeit“. Die äußeren Einflüsse, die für das Werden der Spätphilosophie Schellings zu werten sind, sieht Ertel in Jakobi, Eschenmayer und Baader. Das Denken dieser drei Philosophen wird mit Einsicht und Umsicht hineingebaut in die Entwicklungsgeschichte des Schellingschen Denkens, und dies geschieht so überzeugend, daß man nur mit Zustimmung den Gedanken des Verfassers folgen kann. Das Kapitel über „Das Wesen der positiven Philosophie“ ist das vortrefflich gelungene Kernstück der ganzen Arbeit. Auf Grund tief-eindringender Untersuchungen kommt Ertel zu der Definition: „Die positive Philosophie ist diejenige philosophische Wissenschaft, die vom absoluten Prius, hypothetisch als Gott gesetzt, die gesamte wirkliche Welt ihrer Möglichkeit nach ableitet, sie an Hand der Erfahrung als wirklich seiend aufzeigt und damit das nur hypothetisch als Gott gesetzte absolute Prius als tatsächlich Gott seiend erweist“ (S. 152). Mit dieser Definition der positiven Philosophie ist ihr Wesen wohl letztgültig verdeutlicht, und von hier aus wird es verständlich, daß Schelling auch auf die katholische Theologie seiner Zeit (z. B. Sailer und Weber!) — allerdings nur mehr vorübergehend — Einfluß geübt hat. Dagegen scheint mir der oft genannte Einfluß Schellings auf den Baader- und Görres-Schüler Martin Deutinger nach den vorliegenden Darlegungen doch nicht bedeutend; Schelling ist hier wohl aus leicht verständlichen Gründen, deren Schwäche man jetzt langsam einsieht, an Baaders Stelle gerückt worden.

Bonn.

H. Fels.

Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. Forschungen zur neueren Philosophie, herausg. von Hans Meyer. Von Gregor Nüdling. Paderborn 1936, Schöningh. 216 S.

Diese tüchtige, durch Klarheit der Gedankenführung und der Sprache erfreuliche Arbeit, bietet eine ausführliche Darstellung der Feuerbachschen Religionsphilosophie in einem Zeitmoment, wo die Gedanken dieses leidenschaftlichen Kritikers in eine neue Phase ihrer Wirksamkeit zu treten scheinen.

Der Verfasser schildert, wie Feuerbach, aus innerem Drang zur Religion getrieben und von der Theologie enttäuscht, sich Hegel zuwendet, von diesem berühmten Lehrer gefesselt wird, aber von Anfang an in der Philosophie etwas anderes sieht, als was Hegel wollte, nämlich eine Befreiung von der Theologie, während Hegel Philosophie und Gotteslehre in Uebereinstimmung zu bringen trachtete. Der Umschwung erfolgt 1839. Feuerbach tritt nacheinander als Kritiker der Hegelischen Philosophie (weil sie sich als letzte Wahrheit ausbebe, obwohl sie alte Theologie, wenn auch in neuer Form sei), als Kritiker des Christentums, als Kritiker jeder Religion überhaupt auf. Dabei lassen sich drei Formen der religiösen Kritik unterscheiden. Im „Wesen des Christentums“ (1841) faßt er die Gottesvorstellungen als Projektionen des Menschenbildes auf; Theologie ist verhüllte Anthropologie; im „Wesen der Religion“ (1841) ist Gott, der ungeheuer Mächtige, die verpersönlichte Natur, in der „Theogonie“ (1857) ist Gott Produkt der menschlichen Sehnsucht. Feuerbach war überzeugt, durch Zurückführung des Gottesbegriffes auf den Menschen das religiöse Streben selbst auf den Menschen zurück gelenkt und die Religion geläutert zu haben. Besonnene Kritik unterbricht die Darstellung an entscheidenden Wendepunkten. Gelungen ist der Nachweis, daß Feuerbach nicht durch Untersuchung der religionsgeschichtlichen Tatsachen zu seiner Religionstheorie gelangte, sondern mit der vorgefaßten Meinung, daß es Gott als transzendentes Wesen nicht geben könne, an die Ausdeutung der religiösen Vorstellungen herantrat. Unwiderleglich ist der schon von E. v. Hartmann vorgebrachte Einwand gegen Feuerbach, daß, wenn der Gottesgedanke auch ein Erzeugnis des Wunsches wäre, daraus noch gar nicht folgte, daß er ein Irrtum sein müßte.

Wien.

Eibl.

Hermann Schwarz als Philosoph der deutschen Erneuerung.

Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 8°. 102 S.

Fünf Schüler und Verehrer des Philosophen Hermann Schwarz in Greifswald widmen diese Schrift ihrem Meister zum 70. Geburtstage. In fünf Aufsätzen suchen sie einen Beitrag zum Verständnis der Gedankenwelt des Genannten zu bieten, dem sie sich in Dankbarkeit verbunden fühlen.

Der erste Beitrag von H. M. Junghans: *Das Gottesbild der Philosophie des Ungegebenen* skizziert die Gottesauffassung bei Schwarz. Nach Schwarz ist Gott kein transzendentes Wesen. Er ist nicht, sondern wird ständig, nur im Werden hat er seine Existenz, zuerst in dem unselbstisch tätig Einzelnen, dann in den Wahlgemeinschaften der beseelten Bünde und schließlich in der allumfassenden Volksgemeinschaft. (S. 18). —

Im zweiten Beitrag behandelt Martin Herpel die *wertphilosophischen Grundlagen der Gegenwart*. Herpel schreibt Schwarz das Verdienst zu, unterschieden zu haben zwischen Wert und Werterscheinung und erinnert an Kants Unterscheidung von „Ding an sich“ und Erscheinung in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Werterscheinung ist natürlich nicht mit Scheinwert gleichzusetzen, vielmehr können Reichtum und andere Güter als Wert-

erscheinungen bezeichnet werden. Außer dieser genannten Unterscheidung hebt Herpel bei Schwarz die Einsicht hervor, daß der Wert als Leben aufzufassen ist und daher im Erleben erfaßt wird, weshalb er dynamisch aufgefaßt sein will, nicht aber als statisches Sein. Als dritten Punkt betont er, daß Schwarz' Anschauung eine Vielheit der Werte ablehnt. Insbesondere weist Herpel die Beziehungen seines Meisters zu Hegel und Nietzsche auf. „Wissenschaft ist in erster Linie Willenshaft; denn sie soll Willen schaffen, ebenso wie sie aus dem Willen geschaffen ist“ (S. 39) und Philosophie, so meint Herpel, solle nicht mehr als „Weltanschauung“, sondern als „Volks-gestaltung“ aufgefaßt werden. —

Im dritten Beitrag erörtert H. Thiel Gedanken *Zur Wesenslehre des neuen deutschen Menschen*, der nach den Leitsätzen der Revolution geformt werden soll. Er sieht den neuen Menschen in seinem Schicksalszusammenhang. „Auf dieses Wir kommt es an; es ist Schicksal, Wirklichkeit und Weltanschauung in einem“ (S. 52).

H. Thieler's Abhandlung folgt die Arbeit von G. Märkisch über *den deutschen Freiheitsglauben*. Der Freiheitsglaube beseelte Hermann den Cheruskerfürsten, er lebte in Luther, er lebt im Dritten Reich (S. 61).

Der fünfte Beitrag stammt von Fr. Zeitschel, der das *Erziehungsziel volkheitlicher Pädagogik* zu bestimmen sucht und zwar nach Hermann Schwarz. Dieser scheidet die Vervollkommnung und die Verwesentlichung. Letztere ist dann vorhanden, wenn der Mensch ohne Selbstsucht sich der Erfüllung seiner Pflichten hingibt, namentlich dem Dienste der Gemeinschaft im höchsten Sinne, dem Vaterlande. Das Ich muß erhöht werden zum Wir. Hierdurch wird es verwesentlicht (S. 96). Der Mythos des Volkes muß nach Märkisch den Lebensmittelpunkt bilden und das überpersönliche Leben in Vaterland und Volkstum sich ausdrücken und seine letzte Tiefe religiöser Art finden. Das wahre Führertum muß die Erziehung in der echten Form beleben und Gefolgschaft als Frucht zeitigen. (S. 97—101). Von einer Wertung der Beiträge müssen wir hier absehen.

St. Augustin b. Bonn.

Dr. Kiessler.

XI. Vermischtes.

Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Cues. Nebst einer Beschreibung der Lullus-Texte in Trier und einem Anhang über den wiederaufgefundenen Traktat *De arte electionis*. Von M. Honecker. (Sonderdruck aus Spanische Forschungen d. Görres-Gesellsch. 1. Reihe, 6. Bd.). Münster i. W. 1937, Aschendorff. gr. 8°. 58 S.

Je eindringlicher sich die Erforschung der mittelalterlichen Literatur ihres Materiales bemächtigen muß, um zu neuen oder endgültigen Ergebnissen vorzudringen, um so deutlicher erweist sich vielfach die Unzulänglichkeit der nicht von Spezialisten bearbeiteten Kataloge. Dies ist auch ganz verständlich; denn nur wer selber Fachmann ist, kennt all das, was man

für eine sichere und abschließende Feststellung in einer Handschrift sucht und was darum in einem Katalog vermerkt sein sollte.

Dies soll kein Vorwurf gegen die älteren Kataloge sein, die wirklich ihren Dienst einer ersten Einführung in der biedersten Weise geleistet haben und noch leisten. Es soll damit nur gesagt sein, daß das Vorhandensein älterer, wenn auch erst einige Jahrzehnte zurückliegender Kataloge die Einsichtnahme in die entsprechenden Handschriften oder auch eine Neubearbeitung ganzer Kataloge nicht überflüssig macht. Dies beweist wieder einmal die vorliegende Arbeit, welche die Bestände an Lullus-Handschriften in den Bibliotheken von Cues und Trier durch Autopsie geprüft hat, dieselben erschöpfend beschreibt und dabei überraschend reiche Resultate zu Tage fördert. Das Gesamtergebnis für Cues lautet: „Vertreten sind im Cueser Bestand 39 verschiedene Lullus-Werke in vollständigem, 6 in unvollständigem Text und 23 in Auszügen, sodaß Nicolaus von Cues auf Grund seines Handschriftenbesitzes mit 68 echten Lullus-Schriften bekannt war.“

Wertvoll sind sodann auch die Mitteilungen über die große Zahl von Stücken, die Nikolaus selber abgeschrieben hat. Auch wird dabei seinen Manuskriptvorlagen nach Möglichkeit nachgegangen. Obwohl nun der spätere Kardinal schon in seiner Jugend mit dem Lullus-Schrifttum bekannt geworden war, blieb merkwürdiger Weise ein eigentliches Abhängigkeitsverhältnis von demselben bis heute kaum greifbar.

In der vorliegenden Abhandlung wird noch auf die Lullus-Handschriften der Stadt- und Priesterseminarbibliothek in Trier hingewiesen und der Bestand genau beschrieben. Den Abschluß bildet eine mit kritischer Einleitung versehene Edition des vom Verfasser entdeckten Lullus-Traktates *Ars Electionis*.

Bamberg.

Landgraf.

Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique.

Par Emil Mersch S. J. 2 Bde. Löwen 1933. XXXVIII u. 478, 448 p. Museum Lessianum. Fr. 90.

Der gelehrte Verfasser bietet uns in seinem zweibändigen Werke eine reiche Quellensammlung zur Geschichte der Lehre vom mystischen Leibes Christi. Er zeigt, daß diese Lehre ein wesentliches Stück der Schrift-offenbarung ist (I, 1—222), das durch die griechischen Väter weiter entfaltet (I, 223—462) und durch den großen Kirchenlehrer von Hippo (II, 34—131) der Scholastik übermittelt wurde (II, 132—279), um von da an bis zum Vatikanischen Konzil weiter zu wirken. Diesen gewaltigen Traditionsstoff spekulativ auszuwerten, ist die Aufgabe der heutigen Dogmatik, in der der Verfasser zwei Richtungen unterscheidet: den mystischen Realismus, der Schrift- und Väterzeugnisse wörtlich nimmt und eine zweite, die sich mit einer mehr moralischen Erklärung der Einheit des Leibes Christi begnügt.

Die überaus fleißige Arbeit hätte noch bedeutend an Wert gewonnen, wenn der Verfasser der ideengeschichtlichen Entwicklung der behandelten Lehre größere Aufmerksamkeit gewidmet hätte.

Fulda.

Hartmann.

Von den Pflichten gegen den Nächsten. Von L. Ruland. 4. Bd. des Handbuches der Praktischen Seelsorge. München 1936. Hueber. 8°. 392 S. *M* 8.40.

Nach einem einleitenden Kapitel über die Liebe und die Gerechtigkeit (S. 1—44) behandelt der Verfasser in drei Kapiteln die Pflichten hinsichtlich der geistigen Güter des Nebenmenschen (S. 45—144), die Pflichten hinsichtlich der leiblichen Güter des Nebenmenschen (145—280) und die Pflichten des gesellschaftlichen Lebens (280—386.)

Die Eigenart des Werkes wird vom Verfasser selbst in der Vorrede also gekennzeichnet: „Wer in heutiger Zeit in der Seelsorge einen wissenschaftlichen Rat in irgend einer Sonderfrage der sittlichen Lebensführung sucht, der ist nicht damit zufrieden, wenn er nur eine rein moraltheologische Darstellung vorfindet. Er will auch wissen, was die Vernunft daran erkennt, oder aus der Geschichte der Menschheit darüber zu lehren weiß, er will wissen, was nach der Seite des Leib-Seeleproblems Medizin und medizinische Psychologie dazu sagen können, und er will das alles zu einer einheitlichen Darstellung vereint, als Ganzes vorgesetzt bekommen, weil ihm die Zeit fehlt, eigene Forschungen auf den verschiedensten Fachgebieten anzustellen und zu einem Gesamtbilde zu vereinigen. Die theologische Moral kommt dabei gar nicht zu kurz, wenn alles, was Offenbarung und Kirchenlehre zu den einzelnen Fragen sagen, gewissenhaft angeführt ist.“ (XL)

Daß er sich mit dieser Methode auf dem rechten Weg befindet, schließt der Verfasser aus dem reichen und ungeteilten Beifall, den die drei vorausgehenden Bände gefunden haben.

Möge es dem Verfasser vergönnt sein, sein umfangreiches Werk, in dem sich großes theoretisches Wissen mit reicher Lebenserfahrung verbinden, bald durch die Vollendung des noch ausstehenden 5. Bandes abzuschließen.

Fulda.

Hartmann.

Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche. Von H. Plessner. Zürich u. Leipzig o. J., Max Niehans. 8°. 192 S. *M* 5,80.

Das Buch über das „Schicksal deutschen Geistes“ ist entstanden aus Vorträgen an der Universität Groningen, die eine Einführung in die Geisteskämpfe Deutschlands sein sollten. Es will aus der Geschichte des deutschen Volkes das Verständnis dafür erschließen, weshalb die politische Revolution in Deutschland getragen ist von einer Weltanschauung, die in Blut und Boden ihren letzten Rückhalt hat.

Zwei Linien haben nach dem Verfasser zu diesem Abschluß geführt.

Die eine Linie ist die Entwicklung des deutschen Nationalbewußtseins. Das Nationalbewußtsein Deutschlands hat seinen Halt nicht in einer Staatsidee, wie das Frankreichs und Englands. Selbst Bismarcks Reich war eine Großmacht ohne Staatsidee. Die deutsche Nation hat kein inneres Verhältnis zu der liberal-demokratischen Staatsidee des Westens. So über-

nahm denn der Begriff der Blutsgemeinschaft des Volkes die Rolle der einenden politischen Idee.

Die zweite Linie ist die Entwicklung des deutschen Geisteslebens. Charakteristisch für die Entwicklung in Deutschland ist, daß die Religion allmählich ihren Einfluß auf das öffentliche Leben verliert und die innerweltliche Kultur als Sinn des Daseins an die Stelle der Religion tritt. Der Weltkultur fällt auch die Aufgabe zu, dem Menschen die notwendige Weltanschauung bereit zu stellen. Nacheinander übernehmen diese Aufgabe: Die Philosophie, die Geschichte, die Soziologie, die Biologie. Jede Sphäre wird abgetragen, indem sie als Ideologie, als Selbsttäuschung, als falsche Spiegelung eines tieferen Grundes erkannt wird. So sucht man nach immer tieferen, ursprünglicheren Quellen. Das Ende ist die Auflösung aller Werte, der geistige Nihilismus, den Kierkegaard und Nietzsche erbarmungslos aufdeckten. Es bleibt als letzter tiefster Quellgrund alles Lebens nur der biologische Faktor. „So war im Hinblick auf eine zu verlierende oder schon verlorene Tradition der Boden für jene Ideologie geschaffen, die unter Einsatz aller spezifisch deutschen Gefühlsmächte den Glauben an Biologie mit dem Glauben an die Urtümlichkeit des eigenen Volkstums zu einem Programm unmittelbarer Aktion verbindet.“

Die tiefdringenden Untersuchungen Plessners wissen in dem tatsächlichen Gang der Entwicklung bedeutsame Zusammenhänge aufzudecken. Im Zusammenbruch der Welt geistiger Werte erfüllt sich das Schicksal der modernen, gottentfremdeten Welt. Wenn aber gesagt wird, daß dies ein endgültiges Schicksal sei, daß es „hinter Marx, Kierkegaard und Nietzsche kein Zurück mehr gibt“, daß der Primat des Geistes endgültig dahin sei, so vermögen wir nicht mehr zu folgen.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Das Gottesgnadentum, historisch-soziologischer Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation. Von H. von Borch. Berlin 1934. Verlag Junker & Dünnhaupt. 8°. 170 S.

Das Werk behandelt die orientalischen Herrschaftsformen, die Vergöttlichung der Herrscher im Hellenismus, den römischen Kaiserkult, den Byzantinischen Caesaropapismus, den germanisch-christlichen Herrschaftsuniversalismus und das dynastische Gottesgnadentum des Absolutismus in der Neuzeit.

Die Auffassungen des Autors berühren sich vielfach mit denen von Max Weber, Alfred Weber, J. Schumpeter, J. Kaerst u. a. Dem Gang der Arbeit entsprechend konnten vielfach nur die großen Linien geschichtlicher Entwicklung gezeichnet werden, da die Zeitspanne sehr umfangreich ist und das Gebiet die ganze zivilisierte Welt umfaßt. Daher konnten auch nur die wichtigsten geschichtlichen Dokumente herangezogen werden. Natürlich sind mit diesen die Zeiten begrenzt, über die geschichtlich zuverlässige Aussagen gemacht werden können. Für die vorgeschichtlichen Zeiten ist man auf bloße Hypothesen angewiesen. Ein psychologisches Verfahren,

wie es etwa der evolutionistische Psychologismus auf dem Gebiete der Ethnologie versucht hat, ist abzulehnen. Von Borch scheint an einigen Stellen, die die Anfänge der Völker bzw. ihre Institutionen berücksichtigen, dieser Gefahr nicht entgangen zu sein. Vor allem müßte die rechtliche Seite, sei es die natürliche, sei es jene von der Offenbarung her, schärfer herausgehoben werden.

St. Augustin.

Dr. Kiessler.

Logik der Polyphonie. Von E. Muthesius. Berlin 1934, Junker & Dünnhaupt. 137 S. 8°. brosch. *№* 5,30—.

Man weiß es nicht recht, ist es Fingerspitzengefühl oder Intuition! Auf jeden Fall liegt in diesem Buche eine Fülle musikalisch-mathematischer Logik, gepaart mit gefühlvoller Harmonieempfindung, die in Erstaunen setzt. In seinen vier Kapiteln führt uns das Buch nach einer Einleitung über die Rechtfertigung des Themas und die Aufgabe der Untersuchung durch die Welt der Ton- und Klangbeziehungen vom Einzelton bis zur umfassenden Erkenntnis polyphoner Seinsbedeutungen. Mit einer erstaunlichen, logischen Genauigkeit ist die Polyphonie als eine ihrem Wesen gemäße „totale Durchgeistigung alles Klanglichen“ dargelegt. Der Objektivierung der musikalischen Sinnzusammenhänge wird eine starke Subjektivierung entgegengesetzt und zwar so, daß es zu einer Verschmelzung in höherer Seinsbedeutung kommt. Alle musikalischen Phänomene werden als „kraftefüllte, mit dem Gefühl der Anspannung und Entspannung erlebte Bewegungen im Klanggeschehen“ dargestellt. Diese musikalischen Phänomene als sinnvolle Bedeutungsgefüge darzustellen, ist der Zweck der Auseinandersetzungen im 2. und 3. Kapitel. Darnach besteht „der gesamte Relationsbereich der harmonischen Sphäre als ein spezifisch musikalischer Seinsbereich nur unter der Voraussetzung seiner Beziehung auf das musikalische Subjekt und auf gewisse apriorische Funktionen des musikalisch erlebenden und musikalisch eingestellten Bewußtseins“, während die melodische Bedeutungssphäre durch individuelle Sinnbeziehungen bereichert wird. Demzufolge wird im letzten Kapitel das Wesen des polyphonen Phänomens als eine vollendete, d. h. auf höherer Stufe total durchformte Wirklichkeit nachgewiesen, indem Harmonie und Melodie in der polyphonen Gegensätzlichkeit zur „absoluten Wahrheit“ werden. Beethovens Musik — vielleicht die Eroica — könnte dem Verfasser den Impuls zu seiner „Logik“ gegeben haben. Schade nur, daß beim Studium des Buches diese Musik nur in der Erinnerung klingt; denn da ist Urrelation von Geist und Klang und „prozeßhaftes“ Einswerden, Ineinanderströmen klanglicher Gewalt und gigantischen Geistes.

Bonn.

H. Feis.

Vom Sinn der Ehrfurcht. Von P. Wolff. München 1935, Kösel & Pustet. 125 S. Kart. *№* 2,50.

Nach Inhalt, Methode und Form ist dieses sehr sympathische Buch in der theologischen und philosophischen Literatur der Gegenwart eine Ein-

maligkeit. Der Verfasser denkt und spricht wie einer, der Macht hat. Die einschlägige Literatur meistert er mit unbedingter Ueberlegenheit, und sein Urteil verrät eine Sicherheit, die in der heutigen geistigen Situation geradezu ungewöhnlich ist. In seiner Polemik bewährt sich die edle Vornehmheit seines Lehrers, dem er Anregung und Förderung zu seinem Buche verdankt. Das Phänomen der Ehrfurcht wird in seiner ganzen Tiefe und Breite klar erfaßt und analysiert. Ausgehend von dem Aufgespaltensein des Gegenwartsmenschen, seinem der „Partialresonanz“ Verfallensein und seinem oft als Schicksal schwer empfundenen Gedrängtwerden zu einer „Totalresonanz“ hin schickt der Verfasser dem eigentlichen Kern seiner Erörterungen eine Betrachtung über die Phänomenologie der Ehrfurcht voraus, der er ein aufschlußreiches Kapitel über Ehrfurcht und Erkenntnis folgen läßt. Das Kapitel über die religiöse Ehrfurcht zeichnet sich aus durch tiefe theologische und philosophische Sachkenntnis und durch eine feine psychologische Einfühlungsgabe in das Phänomen der Ehrfurcht. Die dann folgende Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie zeigt den Verfasser auf dem Höhepunkt seiner denkerischen und religiösen Freiheit gegenüber der Theologie und Philosophie dieser Richtung. Bei der Lektüre dieses Kapitels kann man mitunter sein Erstaunen über die Klarheit und Gründlichkeit der geistigen Ueberlegenheit des Verfassers kaum unterdrücken, zumal da in dem folgenden Kapitel „Zur Metaphysik der Ehrfurcht“ die katholische Ehrfurchtshaltung in sieghafter Unbedingtheit charakterisiert wird. Fragen, die hier noch nicht beantwortet werden konnten, werden in einem eigenen Abschnitt „Christliche Ehrfurcht“ erörtert und geben dem Verfasser Gelegenheit, die christliche Ehrfurchtshaltung gegenüber Nikolai Hartmann und Stefan George zu verteidigen. Und dann klingt das schöne Buch aus in einer liebenswürdigen Beschreibung des ehrfürchtigen Menschen. Trotz aller Tiefe und streng wissenschaftlichen Sauberkeit der Gedanken ist die Sprache des Verfassers schlicht und bescheiden, edel und oft sogar auch volkstümlich, so daß das Buch eine wissenschaftliche und religiöse Freude ist nicht nur für den Fachgelehrten sondern auch für jeden, der Sinn hat für eine Frage, die uns heute alle angeht.

Bonn.

H. Fels.