

Rezensionen und Referate.

I. Allgemeine Darstellungen.

Instinkt oder Vernunft. Briefe an Freunde über die Gesetze des Menschen. Von Helmuth Arndt. Marburg 1940, Hermann Bauer. 8. 127 S.

Ein neuer Versuch, mit den Mitteln der Philosophie der geistigen Not der Zeit zu steuern.

Der Verf. legt zunächst die geschichtlichen Voraussetzungen der geistigen Situation der Gegenwart klar, indem er einen Durchblick durch die Entwicklung des Geisteslebens der Neuzeit gibt. Mit der Neuzeit, so führt er aus, beginnt die Herrschaft der freien Vernunft als reinster Erkenntnisquelle und oberster Richtschnur des Lebens. Dann erwacht der Zweifel an der Vernunft selbst, und die Kritik führt bei Hume zum Skeptizismus. Der Vernunft wird das Gefühl als Erkenntnisquelle neben- und übergeordnet. Kant begrenzt die Tragweite der theoretischen Vernunft und sucht in der praktischen Vernunft den Zugang zu den letzten Wahrheiten. Es kommt nun zu einem unheilvollen Dualismus von Denken und Fühlen, Geist und Seele. Damit wird ein Zwiespalt in den Menschen und sein Leben hineingetragen. Der Mensch verliert die innere Sicherheit, und der Sinn des Lebens wird ihm zum Rätsel.

Diesen Zwiespalt gilt es zu überwinden, um dem Menschen die innere Einheit wiederzugeben und ihm ein einheitliches Weltbild zu ermöglichen. Den Weg dazu weist die Analyse des menschlichen Geistes und seiner Gesetze. Welches sind diese Gesetze? Ziel des Menschen ist die Beherrschung der Welt. Welches ist diese Welt? Sinnlos ist die Unterscheidung einer Welt des Gegebenen und Nichtgegebenen, etwa eines Diesseits und Jenseits oder einer Erscheinungswelt im Gegensatz zum „Ding an sich“. Den Menschen „kann nur die Welt interessieren, die seine Augen sehen und seine Ohren hören, und die allein den Gegenstand und die Ursache seiner Empfindungen bildet.“ (S. 70.) Ein absolutes Wesen kann uns nur „beeinflussen, wenn es in die Ebene des Menschen hinabsteigt, in seiner Sprache spricht und mit seinen Augen wahrgenommen werden kann. Ein Gott, der in keiner Weise in unsere Sphäre dringt, muß uns unbekannt bleiben.“ (S. 70.) Es gibt für uns nur eine Welt, die Welt unserer Sinne. Damit entfällt die Möglichkeit und Notwendigkeit metaphysischer Erkenntnis.

Zwei Arten von Erkenntnis erschließen uns die Welt: die Sinesindrücke und die Empfindungen (Gefühle), mit denen wir auf die Eindrücke reagieren. Beide erhalten Form und Gestalt erst dadurch, daß der Verstand sie ordnet und begreift. Aus den Eindrücken schafft der Verstand die Seinsbegriffe, aus den Empfindungen die Wertbegriffe (Glück, Unglück, gut, böse usw.). Die Welt der Eindrücke ist eine objektive Welt, denn sie ist uns gegeben und für alle dieselbe, die Welt der Empfindungen und Werte ist eine subjektive Welt, abhängig von Charakter und Einstellung. Da der Verstand beide Sphären der Welt bearbeitet und begrifflich erfaßt, so behauptet sich trotz der zwei Erkenntnisquellen die Einheit des Geistes und seiner Welt. Dadurch wird die angebliche Zweiheit von Vernunft und Seele überwunden. Die Seele als eigenes Vermögen existiert nicht. Was man Seele nennt, ist die den Empfindungen zugewendete Tätigkeit des Verstandes. Auch Vernunft und Instinkt, die man heute gern einander gegenüberstellt, indem man zum Instinkt als gefühlsmäßigem Erkennen seine Zuflucht nimmt, sind nicht zwei verschiedene Vermögen. Beide sind Äußerungen des Verstandes, sie bezeichnen zwei Stufen seiner Erkenntnis. Der Instinkt ist das unmittelbare Erfassen, Vernunft das reflektierende Erkennen. Beide haben ihre Berechtigung: der Instinkt bei einfachen Vorgängen, wo ein schnelles Handeln geboten ist, die Vernunft, wo sorgfältige Überlegung notwendig ist. Das Höhere bleibt die Vernunft. Sie erfaßt die Welt in Begriffen und bahnt damit dem Geist den Weg zur Herrschaft über die Welt.

Sympathisch an dem Buch von H. Arndt ist der Glaube an die Vernunft und das ehrliche Ringen, den Zwiespalt im modernen Geistesleben zu überwinden und dem Leben einen geistigen Sinn zurückzugewinnen. Am Schluß scheint das Ziel erreicht und ohne große Mühe erreicht: der Verstand erfaßt alles in seinen Begriffen und unterwirft damit dem Geiste die Welt. Bei näherer Prüfung ergibt sich jedoch unschwer, daß die tragische Krisis in ihrer letzten Tiefe weder erfaßt noch überwunden ist. Allzu leicht schließt sich alles zusammen. An vielen Einzelheiten könnte Kritik geübt werden. Die Probleme „Seele und Geist“, „Vernunft und Instinkt“ sowie das Problem der Werte sind viel schwerer, als die Darstellung erkennen läßt, und nicht so einfach zu lösen. Hier sei nur auf den Grundfehler des Ganzen hingewiesen. Ausgangspunkt ist der Satz: Es gibt für uns nur eine Welt, die Welt der Sinne. Damit sind die schwersten Probleme schon am Anfang erledigt. Nun ist es gewiß wahr, daß wir nur erkennen können, was sich in unserer Erfahrungswelt offenbart. Das ist aber offenbar doch mehr als das, was wir sehen und hören können. Und dies ist nun die große Frage, ob sich in der sichtbaren Welt des Vergänglichen nicht eine Welt des Ewigen offenbart. Das ist die Frage, mit der die Philosophie seit ihrem Bestehen gerungen hat, und es ist gewiß, daß von ihrer Beantwortung die Entscheidung über den Sinn des Lebens abhängt. Jaspers in seiner ergreifenden Schilderung der „Geistigen Situation der Zeit“ (5 Berlin 1933) sieht mit Recht in dem Zusammenbruch des Glaubens an eine höhere Welt

und dem darauf folgenden „Stehen vor dem Nichts“ den tiefsten Grund der geistigen Not der Zeit.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte.

Von Balduin Schwarz. Leipzig 1937. J. Hegner. 8.

212 S. Geb. *M* 5,50.

Das Problem der *philosophia perennis* wird von Balduin Schwarz unter einem neuen Gesichtspunkt, in geistesgeschichtlicher Untersuchung, in Angriff genommen.

Die Idee einer überzeitlichen Wahrheit ist durch den modernen Relativismus mehr und mehr zersetzt worden. Alles Feste scheint im Strom der Geschichte zu zerfließen. Dem steht entgegen, daß sich die Erscheinung einer *philosophia perennis* bis zur Gegenwart durchgehalten hat. Wohl erscheint diese Philosophie, die im Mittelalter lebendig war, in den folgenden Jahrhunderten wie leblos, ohne Zusammenhang mit dem Leben der Zeit, forterhalten wie eine Mumie, sie ist aber nicht erstorben, sondern wie ein winterlich kahler Baum, der neu zu sprießen beginnt. Der Verf. sucht dieses Schicksal der *philosophia perennis* und die Möglichkeit ihres Wiedererwachens verständlich zu machen, indem er einen Durchblick durch die neuzeitliche Geistesgeschichte gibt und das Gesetzmäßige ihrer Entwicklung herausstellt. Es gibt Situationen, wo der Mensch angesichts einer neuen Wirklichkeit mit dem bisherigen Bestand an inneren Möglichkeiten nicht mehr auskommt, sondern nach einer Neuorientierung suchen muß. Solcher Art war die geistige Krise am Ende des Mittelalters. Thomas v. Aquin hatte im 13. Jahrhundert in einer ähnlichen Lage eine Lösung gefunden, die auf einer höheren Ebene eine Synthese des Neuen und der Ewigkeitswerte der christlichen Überlieferung schuf. Der Neuzeit blieb diese Lösung versagt. Die Entwicklung erfolgte in zwei einseitigen Richtungen. Auf der einen Seite steht die christliche Philosophie, die wertvollstes Gut bewahrte, sich aber ängstlich gegen das Neue abschloß und deshalb erstarrte. Auf der anderen Seite steht die moderne Philosophie, die in entschiedenem Bruch mit der Überlieferung eine fortschreitende Zersetzung der überkommenen Substanz darstellt. Der Drang, ein Neues zu schaffen, ruft ein neues stürmisches Leben hervor, und das Ungenügen jeder neuen Lösung zeitigt die sich überstürzende Folge der Systeme. Die Zerstörung der innersten Substanz gibt den sich ablösenden Anschauungen den Charakter von Ideologien, die in fortschreitender Desillusionierung sich selbst auflösen. In all dem liegt etwas Schicksalsmäßiges, aber es ist kein Fatum, das die Freiheit des Geistes völlig unterbindet. Das Chaos der Gegenwart ruft zur Selbstbesinnung auf und weist erneut auf das Ideal einer wahren *philosophia perennis* hin, in der sich die christliche Wahrheit in fruchtbarer Auseinandersetzung mit dem bleibenden Ertrag moderner Geistesarbeit entfaltet.

B. Schwarz hat ein schwieriges Problem in tief dringenden Untersuchungen bedeutsam aufgehell. Wir danken ihm eine überaus

wertvolle geistesgeschichtliche Studie, die zugleich wegweisend ist, mag sie auch nicht in allen Einzelheiten befriedigen.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

II. Erkenntnislehre.

Irrational oder Rational? Untersuchungen und Entwurf zu einer Deutung. Von Willy Freytag. Berlin 1935, Junker und Dünnhaupt. VIII u. 236 S.

Mit den vier vorliegenden Untersuchungen (1. Das Irrationale und seine Beziehung zum Rationalen; 2. Widersprechende und gegenstandslose Begriffe; 3. falsche und zweifelhafte Prämissen; 4. Schein oder Sein?) sind nach F. noch nicht alle Probleme gelöst. „Es ist eine ungeheure Phalanx von Philosophen und Nichtphilosophen . . . , die heute . . . als Masse ineinander gefühlt, gegen das logische Denken zu Felde zieht . . . Auch der Begriff des Irrationalen wandelt sich (für sie) von einfacher Verneinung zum Widerspruch, Irrealität, Fiktion, Falschheit und Schein. Durch alle Wandlungen hindurch aber (herrscht) die Überzeugung, daß im Unlogischen oder für unlogisch Gehaltenen, das Wesen des Menschen und seine Aufgabe sich vollkommener erfülle als in den abgebrauchten logischen Formen.“ — Es gibt nach F. zwei Arten des Irrationalen. Die erste, „einfach als Verneinung des Rationalen in irgend einer Gattung genommen“, ist „logisch durchsichtig“ und wissenschaftlich harmlos. „All dem andern Irrationalen aber . . . gibt der Gedanke das Gepräge, daß Begriffe, die . . . gegenstandslos sind oder zweifelhafte und Scheingegenstände darstellen, fähig sein sollen, uns zugleich die Erkenntnis ihrer Gegenstandslosigkeit zu geben und dazu noch eine Gegenerkenntnis höherer Art . . . (Aber) es gibt keine Schlüsse aus Falschem und Zweifelhafem, keine Scheinzustände, keine Scheinerkenntnis.“ Damit gibt F. die philosophische Richtung bzw. -en an, gegen die er sich in dem (überwiegenden) kritischen Teil seines Werkes vornehmlich wendet: den positivistischen Fiktionalismus *Vaihingers* und den logistischen Positivismus *Carnaps*. Auch wenn man seine Kritik im großen und ganzen als nicht unbegründet anerkennt, wird man ihm kaum in allen Einzelheiten rechtgeben. Was ist beispielsweise damit gewonnen, daß es gar nicht „Schlüsse“ aus dem Falschen, wohl aber „denknotwendige Zusammenhänge“ zwischen falschen Sätzen geben soll? Obwohl sich der Autor sehr eingehend mit *Vaihingers* fiktionalistischer Auffassung der Mathematik beschäftigt, wird merkwürdigerweise die jene ex pro fesso behandelnde preisgekrönte Arbeit *Betschs* nicht erwähnt. Auch F.s Begründung des Realismus erscheint wenig überzeugend. Nicht ohne Originalität ist die Idee, gerade den logistischen Positivismus *Carnaps*, — gegen den andere den Vorwurf des Rationalismus erhoben haben —, mit dem Irrationalismus in Zusammenhang zu bringen. F. wird seinen Gegnern aber nicht durchgängig gerecht, bzw. gibt m. E. deren Gedanken nicht durchwegs richtig wieder. — Das eigentliche Gebiet des (gewissermaßen legitimierten) Irrationalen ist nicht das Denken, son-

dern Empfinden und Fühlen, Werten und Wollen. In Gefühlen solcher Art wie etwa im „Unendlichkeitsgefühl“, „Unsterblichkeitsgefühl“ und dergl. wurzelt der Glaube an das Irrationale. „Diese Gefühlsweisen sind ursprünglich in der Natur des Menschen,“ und demgemäß auch „Religion und Metaphysik . . . ein unverlierbarer Besitz“ . . . „Zur Religion gehören wissenschaftlich mögliche Sätze als Antwort auf bestimmte Fragen . . . Das Starre der Dogmen ist (auch) . . . im Katholizismus . . . nur scheinbar . . ., und etwas Schönes kommt auch in seiner Neigung zum Dogma zum Ausdruck, der Glaube an die Wahrheit und an die Kraft der Wahrheit . . .“

Perchtoldsdorf.

Arnulf Molitor.

III. Anthropologie.

Deutsche Physiognomik. Grundlegung einer Naturgeschichte der Nationalgesichter von W. Hellpach. Mit 2 Landkarten und 100 Bildern auf 33 Tafeln. Berlin 1942, W. de Gruyter. gr. 8. 225 S. *M* 9,—.

Hellpachs neuestes Werk schenkt uns eine wissenschaftliche Antlitzkunde. Das Antlitz des Menschen ist die höchst beanspruchte Ausdruckszone seiner Innerlichkeit. Das gilt für alle Gebiete der Menschenforschung, das gilt auch für seine völkische Erscheinung. Die Frage nach der Erscheinung des deutschen Menschen ist in erster Linie eine Antlitzfrage.

Von großer Bedeutung ist die Feststellung, daß jedes Menschen Gesicht eine „dreifaltige“ Erscheinung ist. Wir haben nämlich an jeder Physiognomie drei Aufbauschichten zu unterscheiden: 1. das Naturgesicht, 2. das Trachtgesicht und 3. das Erlebnisgesicht. Das Naturgesicht ist vor allem das Erbgesicht, das sich aus einer Unsumme von Erbfaktoren zusammensetzt. Es ist das Ursprünglichste unserer Menschenphysiognomie. Die Gesichtstracht fügt das Künstlichste hinzu. Dies geschieht durch Verdeckung, durch Hervorhebung oder durch Veränderung. An dritter Stelle behandelt der Verfasser das Erlebnisgesicht. Jedes seelische Erlebnis findet seinen Ausdruck in der mimischen Muskulatur des Antlitzes. Es formt diese in seiner Art und gibt ihr bei häufiger Wiederholung ein festes Gepräge. So verstehen wir den Einfluß der Erziehung, der Gewöhnung, der seelischen Erschütterung.

Nach dieser Klarstellung der Grundlagen aller Physiognomik geht der Verfasser daran, uns mit den typischen Gesichtern der deutschen Einzelstämme bekannt zu machen. Ausführlich beschreibt er das fränkische, das schwäbische, das saxothüringische und bairische Gesicht. So erhalten wir von den deutschen Altstämmen des Westens und Südens ein so gut wie abgeschlossenes Bild, während wesentliche Probleme des großdeutschen Ostraumes noch offen stehen.

Auf den Einwand, daß sich die von ihm als typisch bezeichneten Eigenschaften eines Volksstammes durchaus nicht bei allen Angehörigen des Stammes, ja oft nicht einmal bei der Mehrzahl derselben fin-

den, antwortet er mit der Feststellung, daß der Typus nicht die Mehrzahl der Exemplare darzustellen braucht; es kann etwas mit einem weit geringeren Anteil schon typisch sein. „Wir wissen heute, so sagt er, „daß rund ein Drittel der sämtlichen Exemplare schon hinreicht, um durch gleiche Merkmale einen ausgesprochenen Typus darzustellen“ (S. 182).

Mit der Feststellung der Stammesgesichter sind natürlich zahlreiche Probleme aufgerollt, die in dem Buche selbst keine Lösung finden. So ist es Sache der Anthropologie und der Erbkunde, die familiären, rassischen und erbkonstitutionellen Grundlagen der Stammesgesichter aufzudecken und damit das Wesen der Stämme zu erforschen. Dem Verfasser müssen wir dankbar sein, daß er uns eine so aufschlußreiche und zugleich zum Weiterforschen anregende deutsche Physiognomik geschenkt hat.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

Das Menschenbild als Grundlage der Menschenbildung. Grundriß einer kategorialphilosophischen Anthropagogik. Von J. Höllhuber. München 1941, E. Reinhardt. gr. 8. 272 S. *M* 10,—.

Im 1. Kapitel des ideenreichen Buches wird die ganze Problematik des Menschseins aufgerollt. Das spezifisch Menschliche erblickt der Verfasser in dem kategorial ausgerichteten Denken. Das Menschsein in seiner höchsten Form stellt sich dar als ein sinnbezogenes, spracheprägendes, umweltverhaftetes Sein, Denken und Werten. Die Kategorien sind Seinsweisen nicht nur des Daseins, sondern des dieses Dasein begründenden Seienden selbst und ragen hiermit in die Metaphysik (62). Im 2. Kapitel bietet uns der Verfasser ein quellennahes Bilderbuch aus der ganzen Geschichte der Philosophie bis zu Nicolai Hartmann, in dessen *Aufbau der realen Welt* der Verfasser die bedeutsamste Leistung moderner Kategorialphilosophen, zumindest ihrer nicht-idealistischen und nicht-theistischen Richtungen erblickt. Der hiermit gegebene Querschnitt durch die Geschichte der Philosophie soll anschaulich dartun, daß der Weg zum Verständnis des Menschseins durch jene Fragen geht, die sich als spezifisch kategorialphilosophischer Natur erweisen. — Im 3. Kapitel gibt der Vf. die strukturelle Typologie der Kategorien. Hier werden Individualismus, Universalismus und Personalismus als die grundlegenden strukturellen Typen erwiesen. Die „Erweisung“ erfolgt je dreifach durch theoretische Begründung, durch Bloßlegung des Sexualethos und durch sozialetische Struktureinsicht. Daran schließt sich je ein Ausblick auf rechtsphilosophische, literarische und künstlerische Zusammenhänge. Im letzten Kapitel „Telos der Anthropagogik“ wird diese als Lehre von der Führung zum Menschsein durch Besinnung auf ein kategorial prägbares „Letzt-Grundsätzliches“ herausgestellt und durch neuartige Lösungsperspektiven bereichert.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

IV. Psychologie.

Gedanken über die Seele. Von O. Bumke, Berlin, Springer. gr. 8.
350 S. 23. Abb. *M* 7,80.

Der bekannte Neurologe und Psychiater gibt uns keine fertige Seelenlehre, sondern nur Gedanken über die Seele. Er ist sich der Unabgeschlossenheit der psychologischen Forschung bewußt, die immer neue Probleme aufwirft und immer wieder zu einer Revision der früheren Anschauungen zwingt. Im Seelischen hängt alles mit allem zusammen, jeder Teil weist auf das Ganze hin und kann nur im Ganzen verstanden werden. So notwendig aber die Ganzheitsbetrachtung ist, so ist es andererseits nicht weniger notwendig, das Einzelne zu studieren; nur der kennt das Ganze, wer auch die Teile kennt, und wertvolle Intuitionen über das Ganze wird nur der gewinnen, wer über das Einzelne viel und gründlich nachgedacht hat. In dem Kapitel über das Bewußtsein ist nicht nur die Rede von der allgemeinen Natur des Bewußtseins, sondern auch von seinen verschiedenartigen Inhalten: vom Wahrnehmen, Vorstellen, Wollen und Fühlen. Eingehend untersucht der Verfasser die schwierigen Probleme der Beziehungen zwischen Leib und Seele. „Wodurch,“ so fragt er, „war die Alternative: psychophysische Kausalität oder Parallelismus möglich geworden? Man hatte die Einheit der Welt in einen rein quantitativ und einen rein qualitativ geordneten Teil auseinander gerissen und dann das Bedürfnis gefühlt, beide Teile im Parallelismus wieder zusammenzudenken. Und man hatte die Seele vom Leben und damit zugleich vom Körper getrennt und so den Gedanken der Wechselwirkung notwendig, aber zugleich auch schwierig gemacht.“ Die Schwierigkeit schwindet oder wird vermindert, wenn man Leben und Seele als eins betrachtet und damit zu dem natürlichen Begriff einer lebendigen, beseelten, organischen Welt zurückkehrt (167). Indem der Verfasser mit der Beseelung alles Organischen ernst macht, denkt er sich das Psychische in Schichten aufgebaut, so daß mittels einer grandiosen Arbeitsteilung eine einzelne Psyche immer wieder einem größeren Verbände unterstellt und ein Einzelbewußtsein immer wieder in ein Gesamtbewußtsein übernommen wird, das freilich vom Bewußtsein des kleineren Verbandes . . nichts mehr erfährt (172). Ein Unterbewußtsein im Sinne Freuds, d. i. ein Unterbewußtsein, das mit den logischen und Gefühlsmitteln des Oberbewußtseins arbeiten und mit dieser Arbeit dem Oberbewußtsein seine Arbeit erleichtern oder erschweren soll, lehnt er ab (186). Das folgende Kapitel „Körper und Geist“, worin uns der Verfasser eine vorzügliche Einführung in die moderne Gehirn- und Nervenforschung gibt, schließt mit der resignierten Feststellung, daß unsere Aussichten für die wechselnden seelischen Vorgänge und Zustände körperliche Entsprechungen im Gehirn zu finden, nicht groß sind. Im folgenden orientiert uns der Verfasser über die moderne Charakterforschung. Im Anschluß an Kretschmer stellt er psychophysische Konstitutionstypen auf, die durch körperliche und seelische Eigenschaften gekennzeichnet sind. Zum Schlusse handelt er von gewissen seelischen Einstellungen, die uns heute nicht selten begegnen, von der Angst, dem

Geltungsbedürfnis, dem Mißtrauen und dem verletzten Rechtsgefühl.

Der Verfasser ist sich stets der engen Grenzen unseres Wissens über die Seele bewußt. Darum durchzieht eine gewisse Resignation das ganze Buch. „Selbst die Menschen,“ so lesen wir, „die uns ganz nahe und täglich umgeben, kennen wir nicht; warum wären wir sonst immer wieder nicht bloß überrascht, sondern enttäuscht? Wir haben unsere Eltern nur wenig gekannt und kennen unsere Kinder nicht besser. Wir wissen sogar über die eigene Seele nur unvollkommen Bescheid.“ Wir sind somit von dem letzten Ziel der Wissenschaft, das der Verfasser in einer vergleichenden Psychologie der Völker und Rassen sieht, noch sehr weit entfernt.

E. Hartmann

Das Seelenleben der hl. Johanna Franziska von Chantal. Ein wissenschaftlicher Beitrag zur Psychologie weiblichen Heiligkeitsstrebens. Von Dr. Angela Hämel-Stier. Würzburg 1937, C. J. Becker. 8. 68 S. *M* 2,70. (Abhandl. zur Philosophie u. Psychologie der Relig. Herausgeg. v. Prof. Dr. Wunderle, Heft 41).

Das Seelenleben der hl. Johanna Franziska von Chantal darf aus einem mehrfachen Grunde besonderes Interesse beanspruchen. Die Heilige war Frau, Mutter, Witwe, bevor sie Klosterfrau wurde. Sie war eine willensstarke Persönlichkeit von ausgesprochener Eigenart, und ihre Seelenleitung lag in der Hand ihres großen Freundes Franz v. Sales. A. Hämel-Stier zeichnet und analysiert dieses Seelenleben, das im wesentlichen Heiligkeitsstreben war. Das Ziel des Strebens der Heiligen war die Vereinigung der Seele mit Gott, das Hauptmittel die Selbstentäußerung. In drei Stufen vollzieht sich der Anstieg: durch die Trennung von Familie und Besitz, durch Trennung von Menschenliebe und Freundschaft, schließlich durch die härteste Prüfung in Gestalt des Gefühls innerer Gottverlassenheit. In allem aber beharrt der entschlossene Wille, Gott zu dienen, und die Gottesliebe.

Die vorliegende Arbeit ist eine Vorstudie zu der größeren Biographie „Johanna Franziska von Chantal“ (Paderborn 1937).

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

V. Soziologie.

Struktursoziologie und Kirchenbegriff. Von N. Monzel. Bonn 1939. P. Hanstein. gr. 8. XII, 291 S. *M* 9,20.

Inwieweit können die Begriffe der Soziologie auf die Kirche angewandt werden? Um diese Frage zu beantworten, fragt der Verfasser zunächst nach dem eigentlichen Gegenstande der Soziologie. Er findet mit Simmel, Troeltsch u. a., daß die Soziologie das Wesen und die Gesetze der Vergesellschaftung an sich behandelt, ganz gleichgültig, an welchem Material und von welchen Interessen aus sich diese betätigt. Um diese Definition zu rechtfertigen und noch weiter zu präzisieren, gibt der Verfasser eine eingehende Phänomenologie der Sozialverbindung. Dabei kommt er zu folgendem Ergebnis: Für

die Sozialverbindung sind vier Merkmale als wesentlich anzusehen: 1. eine Mehrheit von Personen, 2. ein gleicher intentionaler Gehalt, auf den sich alle richten, 3. ein Wissen der betreffenden Personen voneinander und von ihrer Ausrichtung auf denselben intentionalen Gehalt und 4. eine direkte oder indirekte Wechselwirkung zwischen diesen Personen. Diese vier Momente finden sich, wie der Verfasser zeigt, an der Kirche realisiert, so daß wir das Recht haben, die Kirche als Sozialverbindung anzusehen. Ein hervorragendes Beispiel für die Fruchtbarkeit dieser Auffassung sieht der Verfasser in Fr. Pilgrams *Physiologie der Kirche*. Zum Schlusse behandelt er das Verhältnis der Kirche als realer Sozialverbindung zur „Gemeinschaft der Heiligen“ und zur „Mystischen Einheit“.

Man kann den besonnenen Ausführungen des Verfassers, der sich in seinem Buche als gründlichen Kenner der modernen Soziologie erweist, durchgehend zustimmen.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

Conscience et Amour. Essai sur le „Nous“. Par Gabriel Madinier, Ancien Élève de l'École Normale Supérieure, Agrégé de Philosophie Docteur ès Lettres. Paris 1938, F. Alcan. 8. 142 p. 65 frs. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.)

Die Studie von Madinier enthält Reflexionen über das Ich und das Wir. Der Grundgedanke ist dieser: Das menschliche Ich wird, was es sein kann und soll, nur in einer Personengemeinschaft, d. h. einer Gemeinschaft, die eine Vielzahl von Personen unter Wahrung ihrer Rechte als Persönlichkeit in einem Ganzen zusammenschließt. Zur Begründung dieser Gemeinschaft reicht die Gerechtigkeit nicht aus. Die Gerechtigkeit bedarf der Ergänzung durch die Liebe. Andererseits setzt die Liebe die Gerechtigkeit voraus, die den anderen als anderen, die Person als Person achten lehrt. In diesem Zusammenhang stehen subtile Untersuchungen über das Wesen von Gerechtigkeit und Liebe, ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Bedeutung für das Ich und die Gesellschaft. Ausgehend von Maine de Biran entwickelt der Verfasser seine Gedanken in Anschluß an Renouvier, Lagneau, Brunschvicg, Secrétan und M. Scheler.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

VI. Ethik.

Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades d. kath.-theol. Fakultät der Westf. Wilh.-Univ. zu Münster, vorgelegt von Dr. phil. et jur. utr. Gustav Ermecke. Paderborn 1941, Bonifatius-Druckerei. VIII, 301 S.

Das vorliegende Werk geht nach Umfang und Wert über den Durchschnitt von Dissertationen ganz erheblich hinaus, behandelt nicht eine engbegrenzte Teilfrage, sondern einen großen Fragenkomplex, und dies auf Grund einer entsprechend umfassenden Literatur.

Es will ein spekulativer Beitrag zur Beantwortung der besonders aktuellen Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Ontik sein. Es soll gezeigt werden, inwiefern die christliche Sittenlehre ihre Grundlagen in der natürlichen Seinsordnung hat. Handelt ein erster Hauptteil von den ontologischen Voraussetzungen alles Tuns der endlichen Wesen überhaupt, so führt ein zweiter Teil speziell das sittliche Handeln im Zusammenhang mit seinen natürlichen Seinsgrundlagen vor, während ein dritter mit Hilfe der erzielten Ergebnisse mehrere ethische Grundfragen zum Austrag bringen will. Da das Thema des Buches nicht geschichtlicher, sondern spekulativer Natur ist, hält sich der Verf. für berechtigt, dem Vorbild des Aquinaten, des großen Systematikers der christlichen Sittenlehre, zu folgen; die ontologische Fundamentierung seiner Ethik läßt sich bekanntlich der Scholastiker sehr angelegen sein. Das Axiom: *Operari sequitur esse* gewinnt auch für E. grundlegende Bedeutung; alles Wirken ist Seinsentfaltung. Der Umstand, daß der Mensch seiner Natur nach Geschöpf und Ebenbild Gottes ist, gibt seinem Handeln Sinn, Inhalt und Ziel. Das Besondere des sittlichen Handelns kann darum bloß aus der Eigenart sittlicher Wesen erkannt werden. Die Struktur des sittlichen Handelns richtet sich nach der Struktur des handelnden Wesens; ein Zusammenhang, dem der Verf. mit großer Sorgfalt und nach allen Seiten hin nachgeht. Es sind zum Teil Gedankengänge, die der Gegenwart nicht mehr sehr geläufig sind; und doch ist kaum zu bestreiten, daß sie auf die Tatbestände viel wertvolles Licht werfen und wenig beachtete Zusammenhänge durchleuchten. Ja, man ist versucht, ernstlich zu bezweifeln, ob man gut daran getan hat, die Gedankenfülle der alten Philosophie in Vergessenheit geraten zu lassen. Auch wer gewohnt ist, andere Methoden zu befolgen, wird daher der Methode des Verf. den besonderen Wert nicht absprechen können; mag ein induktiv-analytisches Verfahren den Vorteil haben, gegenüber dem Gegner auf einem festen Boden zu stehen und die Ergebnisse kritisch sicher zu stellen, so hat das deduktive Verfahren des vorliegenden Werkes den nicht geringen Wert, den Gedankenreichtum einer erhabenen Weltanschauung auszunützen. „Die positive Darlegung tritt vor der apologetischen Absicht hervor. Sie beruht auf den ihr von der christlichen oder theistischen Metaphysik gelieferten Voraussetzungen. Sie macht deren Erkenntnisse fruchtbar, ohne sie selbst zu beweisen. Sie verzichtet auf sog. Voraussetzungslosigkeit.“ Dabei darf der Verf. feststellen, daß „die ausgesprochen nichtchristlichen Ethiker trotz der betonten Voraussetzungslosigkeit mehr deduktiv als induktiv vorgehen“; und nicht ohne Grund verweist er in dieser Hinsicht auf N. Hartmann: die „mit so viel Pathos betonte induktive Methode ist in Wirklichkeit deduktiv“. Der eine oder andere Satz bedarf in diesem Zusammenhang vielleicht einer gewissen Einschränkung; die Antwort auf die Frage nach der Herkunft der sittlichen Normen hängt nicht bloß „von dem Weltbild des Ethikers ab“, sondern auch von der Natur der Sache; auch „eine rein innerweltliche Betrachtung“ kann zum nämlichen Ergebnis gelangen wie ein Verfahren, das den Theismus zum Ausgangspunkte nimmt. Auch der Verf. selbst will offenbar die Sätze mit dieser Einschränkung verstehen, wenn er sagt, daß

gegenüber der absoluten Geltung der Normen „jede weltimmanente Erklärung einfach versagen muß“; die Zergliederung der Tatbestände leitet zur Erkenntnis an, daß die Wurzeln in das Transzendente hineinreichen. Zum vollen Rechte kommt die allseitige Betrachtungsweise auch, wenn in allem sittlichen Handeln eine dreifache Seite erkannt wird, die „Seinsentfaltung, Wertverwirklichung und Normverwirklichung“; sittliches Handeln entfaltet das sittliche Sein, realisiert sittliche Werte und bedeutet die Einhaltung sittlicher Normen. Auf den Zusammenhang zwischen dem sittlichen Handeln und dem sittlichen Sein fällt ein besonderer Akzent. E. ist bemüht, diesen Zusammenhang nach allen Richtungen hin bloßzulegen. Wie alle Lebensordnung ist auch die sittliche Ordnung Seinsordnung. Auch im sittlichen Wollen und Handeln äußert sich der Lebensdrang nach voller Aktualität. Auch sittliche Werte haben ihre Grundlagen im Sein, verdanken dem Sosein ihre Inhalte; ihre Verwirklichung bedeutet wertvolles Sein. Aus dem „esse des Menschen und der Art, wie es sich im Wirken zu entfalten hat“, ergibt sich die Grundnorm des sittlichen Handelns. Dann wird es wohl auch richtig sein, diese Norm in der Natur des Menschen zu erkennen; der Hinweis auf das Ziel ist darin unmittelbar enthalten. Zu sagen: „Nur die christliche Ethik kann auf Grund ihres richtigen Menschenbildes eine befriedigende Grundnorm aufstellen“, geht wohl etwas zu weit; wenn die Sittenlehre der heidnischen Philosophen nicht in allen Stücken befriedigt, so scheint es weniger an der Grundnorm, als an der Anwendung und Durchführung zu fehlen.

Weil die ethischen Erörterungen der Gegenwart den axiologischen Gesichtspunkt in den Vordergrund rücken, will das Werk auch dieser Seite der Sache eine größere Aufmerksamkeit schenken. Keine Frage, daß eine theistische Weltbetrachtung den Werten die festeste Grundlage und den erhabensten Inhalt gibt. Werte schweben dann nicht im Leeren und erscheinen nicht als ein unbegreifliches Etwas; eine Trennung von Sein und Wert ist nicht möglich, ebensowenig eine Trennung von Seins- und Werterkenntnis; „der Sinngehalt des Seienden ist auch der Wertinhalt“. Vom Dualismus der modernen Wertethik bleibt nichts zurück. Wer sich zur Kritik veranlaßt fühlt, möge nicht übersehen, daß nicht einmal Windelband und Rickert umhin konnten, dem Reich des Geltens und der Werte eine absolute Realität zugrunde zu legen und hiermit den Dualismus preiszugeben. Eindringend und beachtenswert sind auch die Ausführungen über die Werterkenntnis; von einseitiger Betrachtungsweise sind sie frei. Ist auch das Organ der Werterkenntnis im Grunde kein anderes als das der Seinserkenntnis, so wird doch das emotionale Element keineswegs übersehen. Vor allem wird beachtet, daß nicht ein isoliertes Denkvermögen das Wort führt, dieses vielmehr dem Ganzen des Menschengeistes als Organ dient. Sodann wird der Tatsache Rechnung getragen, daß die Individualität des Erkennenden an der Werterkenntnis ihren Anteil hat; Wertideale sind nach Individuen verschieden. Sowohl vom einen wie vom anderen Gesichtspunkte aus hat E. zur Besonderheit der Werterkenntnis vieles zu sagen. Der Anteil des Gefühls wird scharf abgegrenzt; als Kriterium der Wahrheit und Gel-

tung der Werte kommen Gefühle nicht in Betracht. Zuletzt ruht alle Werterkenntnis auf einer Seinserkenntnis; gibt es keine Werte ohne Sein, so auch keine Werterkenntnis ohne Seinserkenntnis.

Die konsequente Durchführung einer erhabenen Metaphysik gibt dem Ganzen des Buches trotz der Vielheit der Fragen und der Mannigfaltigkeit der Materien den Charakter der Geschlossenheit und verleiht ihm den besonderen Wert.

Eichstätt.

M Wittmann.

VII. Theodizee.

Reflexion=Implication. Ihr Wesen, ihr Sinn, ihre Gottesbeweiskraft

Eine psychologisch-naturtheologische Untersuchung. Von Msgr.

Dr. Stephan Leo v. Skibniewski, Privatdoz. a. d. Univ. Lemberg.

Lemberg-Lwów 1936, Komm.-Verl. Mayer&Co., Wien I. 8. 360 S.

Der Verfasser ist bekannt als Denker, der bestrebt ist, neue Wege zu gehen (vgl. z. B. seine „Theologie der Mechanik“, Paderborn 1928). Auch das vorliegende Werk kündigt etwas hochtönend an, daß seine Untersuchungen sich „bisweilen auf bisher unbetretenen Pfaden“ bewegen. Der Hauptgegenstand ist das Wesen und die Eigenart des menschlichen Erkennens. Der Verf. analysiert den Erkenntnis- und Denkkakt, Perzeption und Apperzeption, implizites und explizites Denken, Reflexion und Bewußtsein. In ständiger Auseinandersetzung mit einer reichlich herangezogenen deutschen, französischen, englischen, lateinischen Literatur ist er bemüht, das Wesen dieser Funktionen begrifflich zu klären. Die Abhandlung über Reflexion und Implication nimmt nur einen kleinen Teil des Ganzen ein, aber diese Funktionen werden als bisher „übersehene oder unterschätzte Elemente“ in den Vordergrund gerückt. Reflexion wird von Flexion unterschieden. Beide sind eine Rückwendung des Ich auf den eigenen Akt, aber Flexion ist die „innere Wahrnehmung eines eigenen direkten Aktes“, Reflexion ist die innere Wahrnehmung des Flexionsaktes“ (intelligo me intelligere). Implication ist „der einzelne psychologische Einschluß-Akt eines Bedeutungskorrelats in eine von ihm verschiedene Bedeutungseinheit“. Der sprachliche Ausdruck dafür lautet: „Ich schließe ein“ oder „Selbstverständlich meine ich damit auch“.

Die ganze Untersuchung dient letzthin dem Ziel, die Hinweise der Bewußtseinstatsachen auf den göttlichen Intellekt herauszuarbeiten. Der Verf. leitet daraus vier regelrechte Gottesbeweise ab. Zwei derselben erinnern an Augustinus, die beiden andern gehen einen neuen Weg unter Auswertung der Tatsache der Implication und Reflexion. Der eine von ihnen macht geltend, daß unser explizites Denken implicite unendlich viele Urteile voraussetze, daß also der menschliche Intellekt ein „unendliches Implicaten-System“ impliciere, das seinerseits nur als Äußerung eines unendlichen Intellekts zu verstehen sei. Der zweite Beweis betont die in der Reflexion enthaltene Unendlichkeit. Wie es ein Denken des Denkens gebe, so wieder ein Denken von diesem Denken des Denkens bis ins Unendliche. So er-

gebe sich auch hier eine unendliche Reihe von Urteilen, die einen unendlichen Intellekt voraussetze.

Es hält nicht schwer, zu erkennen, daß die Beweise nicht schlüssig sind. Es handelt sich offenbar nur um eine potentielle Unendlichkeit. Man kann die Reihe ohne Ende fortsetzen, aber die Zahl der dem Bewußtsein präsenten Urteile ist immer endlich. Das Denken würde ja auch zu einem Rätsel, wenn das Implicatorensystem, das die Grundlage meines Denkens bildet, die Äußerung eines fremden Intellekts wäre und wegen seiner Unendlichkeit nicht mein eigen sein könnte.

Können wir somit die neuen Gottesbeweise als Ertrag der Studie nicht anerkennen, so sei doch gern hervorgehoben, daß die ganze Arbeit in hohem Grade fördernd und anregend wirkt.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

VIII. Religionsphilosophie.

Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen. Von Dr. Anton Anwander. Würzburg 1937, C. J. Becker. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Herausgegeben von Prof. D. Dr. G. Wunderle in Würzburg. Heft 42.) 8. 96 S. *M* 4,—.

Die Bedeutung des Gegensatzes für Sein und Leben ist heute allgemein anerkannt. Alles konkrete Sein ist ein schwebendes Gleichgewicht von Gegensätzen. Gegensatzlosigkeit, dauernd stabiles Gleichgewicht, ebenso Hypertrophie eines Gegensatzes sind Feinde geschöpflichen Lebens. Von katholischen Autoren hat dies besonders Guardini in seinem bekannten Buch vom Gegensatz (Mainz 1925) systematisch herausgestellt und gewürdigt. Anwander macht nun die Anwendung auf die Religion. Im Anschluß an Guardini nennt er fünf Gegensatzgruppen, die für die Religion von entscheidender Bedeutung sind: Diesseits — Jenseits; Dynamik — Statik; Form — Fülle; Einzelheit — Ganzheit (Individuum — Gemeinschaft). Der Verf. prüft dann die wichtigsten Religionen daraufhin, inwiefern sie dem Lebensprinzip des Gegensatzes unter diesen Gesichtspunkten gerecht werden. Er sucht dabei Licht und Schatten möglichst gerecht zu verteilen. Es ergibt sich bei dem Vergleich eine außerordentliche Überlegenheit der christlichen Religionen. Es wird allerdings zugleich deutlich, daß die Wirklichkeit in keiner Religion völlig dem Ideal entspricht und überall Spannungen verbleiben, die erst nach einem Ausgleich suchen.

Die Untersuchung erschließt neue Einblicke in Wesen und Wert der einzelnen Religionen, sie rückt dadurch auch die Größe der christlichen Religion in eine neue Beleuchtung. Vieles ist in dem engeren Rahmen naturgemäß mehr skizziert als ausgeführt.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

La Filosofia della Religione e il problema della vita. Umberto A. Padovani, Professore straordinario di Filosofia morale. Milano 1937, Società Editrice „Vita e Pensiero“. 8. 263 p. (Publicazioni della Università Cattolica de S. Cuore. Serie prima: Scienze Filosofiche. Vol. 25.)

Der Verf. geht von dem Gedanken aus, daß die Philosophie als solche das Problem des Lebens nicht zu lösen imstande sei, weil das Problem des Übels für sie unlösbar bleibe. Eine befriedigende Lösung gebe nur die Religion, genauer gesagt, die christliche Religion mit ihrer Lehre von der Erbsünde und Erlösung. Der Hauptteil des Werkes ist historisch gehalten. Die Lösungsversuche der griechischen, der mittelalterlich scholastischen und der modernen Philosophie kommen ausführlich zur Darstellung. Im letzten Teile behandelt der Verf. dann selbst das Problem des Übels im Anschluß an die Offenbarungslehre und die klassischen Autoren der christlichen Literatur.

Die historischen wie systematischen Ausführungen sind von eindringender Schärfe. Der Begriff der Religionsphilosophie wird bei dieser einseitigen Einstellung auf das Problem des Übels allerdings in einem andern Sinne genommen, als sonst heute üblich ist.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

Natürliche Religion und Christlicher Glaube. Eine theologische Neuorientierung von Kurt Leese, Dr. phil. Lic. theol. Professor der Philosophie an der Univ. Hamburg. 75 S. Berlin 1936, Junker & Dünhaupt.

Die „erste klassische Gestalt“ hat das Problem einer natürlichen Religion in der Stoa gefunden, — in den *notiones communes*, deren Übereinstimmung bei allen Menschen sie gewissermaßen legitimieren sollte. „Dieser Beweis *ex consensu gentium* ging nach dem Wiederaufleben der Stoa im 16. und 17. Jahrh. . . . als Paradestück in die ‚natürliche Religion‘ der Aufklärung über.“ Aber diese „klassische Gestalt“ lehnt L. ab, denn sie „beruht auf der Intention vollendeter Naturlosigkeit, . . . die vernünftig-erkennende und moralisch-handelnde Funktion . . . des menschlichen Geistes . . . ist (in ihr) . . . so auf die Spitze getrieben, daß für eine positive Würdigung der anschaulichen Qualitäten der außermenschlichen, wie namentlich der unter- und vorgeistigen menschlichen Natur, . . . des Gefühls- und Triebens, kein Raum verbleibt“, ja „in dieser . . . Haltung ist die Stoa für die abendländische Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte . . . geradezu zum Verhängnis geworden.“ (L. bezieht das speziell auf den Thomismus und die katholische Religion.) — ‚Naturreligion‘ ist die ‚natürliche Religion‘ der Stoa so wenig, „daß man sie . . . zutreffender als idealistische oder rationalistische Geistesreligion bezeichnen sollte.“ (Denn) „Organ (einer wirklichen) Naturfrömmigkeit ist nicht die Vernunft, sondern die aus den Tiefen des Gefühls gespeiste . . . Phantasie, . . . ihr . . . ist . . . die

außer- und innermenschliche Natur als Offenbarungsstätte . . . der wirkenden Gotteslebendigkeit.“ Wir müssen jedoch innerhalb jener zwischen „Schöpfungsglauben“ und „Naturmystik“ unterscheiden; ersterer „betont die Über- und Außerweltlichkeit . . . des Schöpfers“, letztere ist „die gesteigerte Wärme, Innigkeit, Freude und Hingabe . . ., mit der die Erlebniskraft der fühlenden Seele des im natürlichen Geschehen ganz nahen Gottes, . . . der Immanenz Gottes . . . inne- und gewiß wird“ . . . „Wir können diese naturmystische Gott- und Weltanschauung mit . . . K. C. F. Krause . . . als Panentheismus bezeichnen.“ — „Das zentrale Anliegen dieses Buches“ ist, dieser sog. heidnischen Naturmystik das volle Recht auch . . . innerhalb der christlichen Glaubenshaltung . . . zu erkämpfen.“ — „Naturfrömmigkeit kann man sich, sofern sie echt . . . ist, . . . nicht ‚machen‘; . . . auch Natur-Religion ist Gnaden-Religion.“ Wie zum Wesen der Frömmigkeit als solcher das Prinzip der analogia entis gehört, so gilt ein Ähnliches von dem Worte ‚Gratia praesupponit naturam, non destruit . . ., non tollit naturam, sed perficit,‘ — „das sehr zum Schaden der evangelischen leider nur in der katholischen Kirche und Theologie Heimatrecht gefunden hat.“ — Das Schriftchen kann in mancher Hinsicht als Kommentar zu dem späteren, umfangreicheren Werke L.s „Die Religion des protestantischen Menschen“ dienen.

Perchtoldsdorf.

Arnulf Molitor.

Der deutsche Geist und das Christentum. Vom Wesen geschichtlicher Begegnung. Von Theodor Litt. Leipzig 1939, L. Klotz. 8. 64 S. M 1,80.

Als Geschichtsphilosoph will Th. Litt im Kampf um die Bedeutung des Christentums für den deutschen Geist die Aufmerksamkeit auf gewisse wesentliche Gedanken lenken, die bis dahin zu wenig beachtet worden sind. Er sucht hier zu einem tiefer begründeten Urteil zu kommen, indem er das Wesen „geschichtlicher Begegnung“ klarlegt.

Im Völkerleben kann wie im Leben des einzelnen Menschen eine „Begegnung“ zum Schicksal werden, im günstigen wie im ungünstigen Sinne. Was hat hier als Maßstab zu gelten? Die gewöhnliche Antwort lautet: günstig wirkt, was dem Wesen gemäß ist, ungünstig, was ihm nicht gemäß ist. Dem ist entgegenzuhalten, daß man nur wachsen kann durch Begegnung mit etwas, was anders ist, näherhin durch Begegnung mit etwas, was überlegen ist. Gerade in der Hingabe aber an dieses andere Überlegene entfalten sich die einzelnen Kräfte am glücklichsten. Der Mythos, den man als Ausdruck der Volksseele verehrt, bestätigt dies: „Nicht innermenschliche Werte, sondern übermenschliche Mächte sind es, vor denen der Mythos Zeugnis ablegt. Nie hätten der erwachenden Seele aus der Beschäftigung mit sich selbst die Inspirationen zuströmen können, denen die mythenbildende Phantasie, ein getriebenes Werkzeug, gehorcht.“ (S. 39.) Für das Germanentum ist die Begegnung mit der Antike und

dem Christentum zum Schicksal geworden. Die Begegnung mit dem Christentum war, wie man richtig sagt, die Begegnung mit etwas „ganz Anderem“, ja Entgegengesetztem. „Selbst aus der Gewißheit eines im strengsten Sinne ganz Anderen lebend, war das Christentum für alle, die es ansprach, ein Erregend-Fremdartiges, ein Herausfordernd-Paradoxes, das durch seine Andersheit Erstaunen, Empörung, Verachtung und — die Ergriffenheit bedingungsloser Hingabe hervorrief. So war es auch in seinem Verhältnis zur nordischen Völkerwelt.“ (S. 42.) Die Geschichte bezeugt, daß der deutsche Geist ebenfalls gerade durch diese Hingabe an diese zunächst fremdartige Welt höherer Werte zu seinen größten geistigen Schöpfungen inspiriert worden ist.

Das Buch von Th. Litt wird vielen neue Gesichtspunkte erschließen und ihnen ein quälendes Problem aufhellen. Das Ansehen des Verfassers und die Gedeihenheit des Inhalts sichern ihm seine Bedeutung.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

Wissen und Glauben. Von A. Jaquet. Drei Essays. Basel 1933, B. Schwalbe & Co. 8°. 326 S. Geb. M 7,20.

Um die Grenze zwischen Wissen und Glauben scharf zu ziehen, faßt A. Jaquet in der ersten Abhandlung seines Buches unter dem Titel „Das Problem vom Leben und vom Tode“ kurz zusammen, was in den grundlegenden Fragen der Biologie wirkliches Ergebnis der Wissenschaft ist. Der derzeitige Stand der Forschung kommt hier trefflich zum Ausdruck. Überall wird zugleich deutlich, wie die letzten Probleme immer noch ungelöst sind und die rein materialistisch-mechanistische Erklärung der Lebensvorgänge versagt. Dennoch billigt der Verfasser in dem Vortrag über „Vitalismus und Mechanismus“ den Mechanismus als Arbeitshypothese und betrachtet eine Heranziehung von übermechanischen Faktoren in der Biologie, etwa im Sinne von Reinke und Driesch, als naturwissenschaftlich unbefriedigend und unzulässig. Entschieden aber anerkennt er die Grenzen der Naturwissenschaft und ein Gebiet des Glaubens jenseits des Wissens. Von hier aus rechnet er in einem dritten Essay mit Haeckel ab, der heute „als Philosoph und Religionsstifter so gut wie vergessen“ sei. Haeckel sei ohne Verständnis für Philosophie und Religion und biete seinerseits dem Leser statt gediegenen Wissens leichtfertige Hypothesen und Glaubensartikel.

Aus dem Buche spricht ein Naturforscher mit klarem Blick für die tieferen Probleme des Lebens. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Methode dürften richtig gezeichnet sein. Dagegen stimmen wir nicht zu, wenn der Verf. es der Wissenschaft überhaupt verwehren möchte, aus den Lebenserscheinungen auf einen übermechanischen Faktor zu schließen und in ihm eine befriedigende Erklärung zu suchen.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

IX. Geschichte der Philosophie.

1. Allgemeine Darstellungen.

**Ordo, Philosophisch-Historische Grundlegung einer abend-
ländischen Idee.** Von Hermann Krings. Halle 1941,
182 S.; gh. *№* 7,—, geb. *№* 9,—.

Das vorliegende Buch geht dem Denken von Augustinus, Albert, Thomas und Bonaventura nach und zeigt, wie vom Ende der Antike ab bei Augustinus bis zu den Schöpfern der großen Summen des Hochmittelalters eine Idee sich ausprägte, die wie kaum eine andere Ausdruck mittelalterlicher Geistigkeit ist. Sie fand ihren Niederschlag nicht nur im philosophischen und theologischen Denken, sondern vor allem auch im kulturellen und staatlichen Bereich. War doch die nie vollendete, aber stets neu aufgegriffene Aufgabe des Imperiums die Idee des Ordo, die sich ins Staatliche und Kulturelle umsetzte. Doch liegt die Darstellung dieser Entwicklung außerhalb der Zielsetzung dieses Buches. Es will uns vielmehr in die Werkstatt des schaffenden Geistes führen und den inneren Aufbau dieser abend-
ländischen Idee zeigen.

In einer ersten Untersuchung wird Ordo abgehoben gegenüber Sein und Seiendem (II. Abschnitt). Jedes Seiende ist in einem Umgreifenden befaßt, erhält in ihm Stand, Bezug und Sinnhaftigkeit. Dieses Umfassende und Befassende ist der Ordo. „Ordnung kommt jedem Seienden zu; außerhalb der Ordnung ist kein Sein. Nicht-Sein ist nie geordnet.“ (S. 60.) Ordo ist nicht identisch mit Sein, das allem Seienden zukommt, sondern Sein als solches ist Geordnet-Sein, könnte es doch auch in seinen Tiefen chaotisch sein.

Der Ursprung des Ordo liegt in Gott und zwar in dem Gott der Offenbarung, zu dem der mittelalterliche Mensch vor allem Philosophieren Zugang durch den Glauben hatte. Das „*verbum sapientiae*“ Gottes ist Urgrund und Urbild der Ordnung. Die Weise ihres Ursprung ist die Schöpfung: Gott hat jedes Seiende und das Sein im Ganzen geschaffen, so und nicht anders gewollt. Das Geschaffen-sein des Seienden — das ist die Ordnung; sie ist *ordo creationis*. Gott ist ihr unbedingter Ursprung. Sie hat im Seienden selbst keine Voraussetzungen mehr, aus denen sie ableitbar wäre. Sie ist nicht ableitbar, auch nicht aus Gott, sie muß nicht so sein, sie könnte auch anders sein. Aber sie ist so, weil Gott sie wollte und sie „*ex nihilo*“ ins Dasein stellte; indem er eine Welt von Seiendem schuf, schuf er sie in Beziehung zu sich, dieses Bezogensein ist die Ordnung. Ihr Ziel ist das Geschöpf, aber nur in der „Ordnung“ des *ordo universi*. Die Wirklichkeit des Ordo ist das Ausgespanntsein alles Geschaffenen zum Schöpfer und der schaffende Bezug des Schöpfers zum Geschöpf, in dem es sein Dasein hat.

Ordo ist jener Zustand, in dem alles Seiende zueinander zum Ganzen und quer zu diesen Bezügen direkt zu Gott hingeeordnet ist. Dieser Zustand ist ein dynamisches Spannungsverhältnis. Das mittelalterliche Denken hat als Ausgangspunkt für die inhaltliche

Bestimmung von Ordo immer wieder eine Stelle aus dem Weisheitsbuch: „omnia in mensura et numero et pondere disposuisti“ (lib. sap. XI. 21). Ordnung ist ordnendes Tun Gottes (Ordnen) und zugleich die Gespanntheit jedes Seienden und der Ganzheit zu Gott. (III. Abschnitt, ordo naturae.)

Die Ordnung ist dreifach strukturiert, d. h. wenn wir ihr nachspüren, stoßen wir dreimal auf Urgegebenheiten des Ordnung-Seins, die uns nicht selbstverständlich erscheinen. Jedes Seiende ist geordnet „in mensura“. Wir erfahren, wie ein Seiendes nur wirklich ist auf die ihm eben eigene Form und Gestalt, die es darstellt. Es zerfließt nicht, sondern hat Grenzen und Konturen, das ist Ordnung. Seiendes ist in verschiedenem Grade wirklich. Aber jedes wird nach einem bestimmten „Maß“. Jedem ist sein „Maß“ gesetzt, das es nicht überschreiten kann. Würde es dieses überschreiten, so müßte notwendig die Ordnung gesprengt werden.

Alles ist geordnet „in numero“. Dahinter steht die erstaunliche für manche Zeiten beunruhigende Erfahrung, daß jedes Seiende „eins“ ist, Einheit in sich und mit sich selbst. (Die „numeritas rerum“; vgl. III. 8.) Es kann sich die bange Ahnung melden, was wäre, wenn die Dinge nicht „eins“ wären, oder vielleicht sind sie gar nicht „eins“? — In diesem Eins-Sein gründet sich die Artung jedes individuellen Seienden. Seiendes ist eins mit sich, ist ganz und vollkommen von seiner inneren Wesenheit her durchformt. Dieses Durchformtsein, daß es gerade dieses ist, dieses umgrenzte Wesen hat, das ihm zugewiesen ist, — das ist seine metaphysische Schönheit. In ihr „spiegeln“ die Dinge gleichsam sich selbst, wie sie selbst sind. Wir stoßen wieder auf eine Urerfahrung von Ordnung, daß die Dinge ihre Grenzen, aber dadurch ihre Schönheit und Würde haben. Sie sind „gekonnt“, letztlich von der sapientia Gottes.

In der geordneten Welt des Seienden steht nicht eines neben dem andern, wie könnten wir sonst von Welt sprechen? Seiendes steht zu anderem in Zuordnung und Spannung. An der „Ausgespanntheit“ der Bezüge, Zwecke, Ziele erfuhr und erkannte das Mittelalter eine neue Seite des Ordo. Diese Bezüge verlaufen nicht ins Chaotische, zerstören nicht die Einheit, sondern bauen sie gerade auf, und halten sie im Gleichgewicht. Die einzelnen sind so ausgewogen, daß darin Ordnung wirklich ist. In dieser gegenseitigen Bezogenheit hat jedes Einzelne und das Ganze zugleich seine Bezogenheit zu Gott. Durch die Wesenserfüllung im Weltganzen (finis proximus) ist jedes auf das letzte Ziel hingerrichtet (finis ultimus). Die Welt ist nicht einer Grenzenlosigkeit ausgesetzt, sie ist ihrem innersten Sinn nach Rückkehr zu dem, von dem sie ausgeht: das Ganze und jedes seiner Teile haben ihr „Gewicht“, dessen „Schwere“ das Geschaffensein ausmacht. Seiendes ist geordnet „in pondere“ (III. 9).

Überblickt man den kurz skizzierten Gedanken, so ist zu sagen: Ordo besteht nicht für sich, er ist nicht das Sein in seiner Transzendentalität, sondern insofern Seiendes Sein hat, ist dieses Sein geordnetes Sein. Sein heißt Geordnetsein, weil es geschaffen ist. Diese Ordnung drückt sich dreifach aus: Seiendes ist vereinzelt nach dem „Maas“ ihm zukommender Wirklichkeit; eins mit sich selbst

und nur es selbst und darin schön; „ausgewogen“ in seinen Bezügen zu anderem und zum letzten Ziel (III. 10).

Gegen diese Idee einer geordneten Welt erhebt sich ein Einwand, das mittelalterliche Denken hat tief um ihn gewußt: daß es in dieser wundervollen Ordnung trotzdem das Böse, malum, gibt. (IV. Abschnitt.)

Je nach Zeit und Denkhaltung wurde das malum in besonderer Weise als bedrohend erfahren, anders von Augustinus, der seine Mächtigkeit im Untergehen einer ganzen Kulturwelt miterlebte, anders von Albert und Thomas, die den sichtbaren Ausdruck des Ordo im Staatlichen und Kulturellen sahen, schmerzvoll den „Mangel“ des malum erkannten, das jedoch die Ordnung des Ganzen nicht aufheben konnte.

Hinter der Tatsache des Bösen erhebt sich eine drohende Gefährdung: Kann es die Ordnung des Ganzen nicht zerstören, so doch im Einzelnen, im Menschen, in Dingen. Augustinus hat den Stoß innerer Gefährdung durch die Macht des malum selbst erfahren. Auch für ihn ist es, wie für die Späteren, ein Negatives, ein Nichtsein. Aber es ist mit einer zerstörenden Mächtigkeit geladen. Zuletzt verliert sich sein Fragen in das mysterium iniquitatis, ins unlösbare Geflecht von Menschenschuld und göttlicher Vorherbestimmung. Die Ordnung des Ganzen bleibt, — kein Geschaffenes kann aus seinem Geschaffensein herausfallen — aber vernichtet die Macht des malum nicht immer wieder unwiderruflich das sittliche Sein von Menschen? So bleiben Einwand und Frage ohne eine endgültige Antwort, sie werden bestanden aus dem Glauben.

Thomas kennt sicher ebensosehr diese Gefährdung und den größten Einwand gegen seinen Glauben an den Ordo, aber für ihn erhebt sich übergreifend die ordnende Weisheit Gottes, so daß dadurch die Furchtbarkeit dieses Problems in seinen Einzelauswirkungen fast verdeckt wird. Die Macht des malum ist letztlich doch Ohnmacht, denn sie kann kein Seiendes aus seinem Bezogensein zu Gott herausreißen, zuletzt dient auch das Böse der Ordnung. Auch hier bleiben Rätsel; für die Existenz vielleicht größer als bei Augustinus. Scheint doch bei Thomas das existentiell Bedrohende nicht so stark gesehen zu sein zu Gunsten der Harmonie der großen Ordnung.

Man liest die Arbeit von K. über Ordo mit innerer Anteilnahme, falls man gelernt hat, hinter Gedanken und Worten des Mittelalters Atem und Not wirklichen Fragens zu spüren. Durch eine klare Gliederung und Gedankenfolge behält man immer das Ganze im Blick. Die Arbeit hat sich Grenzen gesteckt, die sie gewahrt hat. Schließlich führt das Problem des mittelalterlichen Ordogedankens über ein philosophisches Fragen hinaus. Seine letzte Bestimmung würde der Ordo erhalten, wenn man das Fragen vortreiben würde bis in den „ordo in divinis“.

Ein nachdenkliches Lesen läßt eine neue Aufgabe erkennen, die damit gegeben wäre, wenn man die Idee des Ordo der neuzeitlichen Problematik gegenüberstellen würde. Beides, die Fortführung in das Theologische und eine Hineinführung in neuzeitliche Fragen, liegen jedoch nicht in der Absicht des vorliegenden Buches. Ebenso wenig

dürfte eine Darstellung der Geschichte des Ordogedankens beabsichtigt gewesen sein. Seine Geschlossenheit und Übersichtlichkeit verdankt es gerade dem, daß es streng seine Grenzen wahrte. Eine Weitung der Grenzen wäre eine verlockende Aufgabe späterer Arbeit.

München.

Dr. F. Leist.

2. Philosophie des Altertums.

Der Peripatos über das Greisenalter. Von Adolf Dyroff. Paderborn 1939. F. Schöningh. 8°. 137 S. *M* 6,80. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. XXI, Heft 3.)

Die Beurteilung des Greisenalters bei Aristoteles und in seiner Schule, wo die Frage nach der Eigenart und dem Wert der einzelnen Lebensalter zum ersten Male nachdrücklich gestellt wird, ist der Gegenstand der interessanten Studie, die Dyroff als Dreiundsiebzigjähriger seinen vielen noch rüstig schaffenden Altersgenossen widmet.

Aristoteles selbst urteilt in seiner „Rhetorik“ ungünstig über das Greisenalter. Indem er drei Lebensalter unterscheidet, betrachtet er das mittlere Lebensalter als Norm und Ideal, betrachtet er schematisch das Jugend- und Greisenalter als fehlerhafte Abweichungen von der rechten Mitte. In späteren Schriften wird dieses Urteil teilweise gemildert.

Eine Apologie des Greisenalters ist ein Dialog des Peripatetikers Ariston von Keos. Nahe verwandt ist diesem ein Gespräch, das Stobäus einem sonst unbekanntem Philosophen Junkos zuschreibt. Eine Anzahl junger Männer tritt in dem Gespräch als Ankläger, eine Anzahl älterer Männer als Verteidiger des Greisenalters auf. Als übergeordnete Instanz wird die sagenhafte Gestalt des trojanischen Königssohnes Tithonos eingeführt, dem seine Gattin Eos von Zeus ewiges Leben, aber ohne ewige Jugend erlehnt und der aus seiner langen Lebenserfahrung heraus das Urteil spricht.

Von diesem Dialog beeinflußt ist Ciceros Cato major mit seinem Lobpreis des Greisenalters, nur daß hier an die Stelle des sagenhaften Tithonos die historische Gestalt Catos tritt und das Ganze ein mehr römisches Gepräge hat.

Im Anhang begründet der Verf. in einem bis in kleinste durchgeführten Vergleich die These, daß der unbekannte Junkos mit Ariston von Keos identisch ist. Der Gedankengehalt der einzelnen Schriften und ihr Abhängigkeitsverhältnis wird mit einem Höchstmaß von Akribie in sorgfältigster Fein- und Kleinarbeit, die besonders auch die sprachliche Seite eingehend berücksichtigt, herausgearbeitet. Es geht Dyroff nicht um großzügige geistreiche Synthesen, er bahnt sich den Weg immer schrittweise in mühsamer Beweisführung, die aber infolge der großen Vertrautheit mit der griechisch-römischen Literatur auch weitere Zusammenhänge berücksichtigt.

Dyroff hat sich an seinem Lebensabend offenbar mit sichtlicher Liebe in diese Texte vertieft. Ausdrücklich stellt er seine Arbeit auch hinein in das Leben der Zeit, der die Wertung der einzelnen Lebensalter wieder so sehr zum Problem geworden ist. Er darf gewiß sein, daß das Buch ein dankbares Interesse auch bei denen finden wird,

die den speziellen literar-historischen Fragen fern stehen. Diese Arbeit von höchstem wissenschaftlichen Rang hat zugleich einen bedeutenden Lebenswert.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

3. Patristische Philosophie.

Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus 2 Bücher, von der Ordnung. Uebertragen und erläutert von P. Keseling, Münster 1940, Regensburg. 8. 253 S. *№* 4,20.

Keseling bietet zunächst eine weit ausgreifende Einleitung, die dem Leser den Zugang zu der Person und zu der Ideenwelt Augustins erschließen soll. Dabei handelt er ausführlich über die Tage von Cassiciacum, und ihre Bedeutung für Augustin. Die Erzeugnisse der ländlichen Muße von Cassiciacum sind ja, wie er mit Recht betont, der verheißungsvolle Auftakt zu Augustins schriftstellerischem Lebenswerk, gleichsam die dämmerige Vorhalle eines weiträumigen, hochragenden Domes. Nachdem K. den Gedankengang des Dialoges von der Ordnung dargelegt und eine allgemeine Würdigung gegeben, untersucht er ausführlich die Quellen, aus denen Augustinus geschöpft hat. Die Übersetzung selbst ist getreu und macht doch nicht den Eindruck einer Übersetzung, sondern einer Originalschrift. Zugrunde liegt ihr der Text von Knöll im CSEL.

Möge Keselings Wunsch sich erfüllen, daß der große Gedanke der göttlichen Weltregierung, wie ihn Augustinus vertritt, sich auch unserer Zeit wieder offenbare als Leuchtturm, der unversiegliches Licht ausstrahlt in Wogenschwall und Sturmgebraus (S. 8).

Fulda.

Dr E. Hartmann.

4. Philosophie des Mittelalters.

Intellektualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus.

Von D. Siedler. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. XXXVI, Heft 2.) Münster 1941. Aschendorff. gr. 8. XVI, 256 S. *№* 12,—.

Das Buch schenkt uns einen wertvollen Beitrag zum geschichtlichen Verständnis wichtiger albertinisch-thomistischer Ideen. Der Vf. bemüht sich, Alberts Willenslehre quellenanalytisch und im Rahmen der zeitgenössischen Scholastik zu erklären und in ihrer Eigenart zu würdigen. Vor allem wird das Ringen zwischen Voluntarismus und Intellektualismus in der Willensphilosophie Alberts anschaulich dargestellt. Es zeigt sich, daß sich Albert letztlich und endgültig weder zum Intellektualismus eines Aristoteles, noch zum Voluntarismus Augustins bekennt. Man kann aber nicht übersehen, daß der jüngere Albert mehr aristotelisch denkt, während später die augustiniische Schule an Einfluß gewinnt.

Die Arbeit zieht reichlich handschriftliches Material heran. Bewegungen wie Arabismus, Averroismus, Neuplatonismus werden auf ihre Einflußweite untersucht, so daß uns der Verfasser eine Gesamtschau über die Willenslehre der Früh- und Hochscholastik bietet.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

Dante und das christliche Weltbild. Von H. Leisegang. Mit 10 Tafeln und 6 Abbildungen im Text. 6. Heft der Schriften der deutschen Dantegesellschaft. Weimar 1941. H. Böhlau Nachfolger. gr. 8. 51 S. *№* 4,—.

Das vorzüglich ausgestattete Büchlein gewährt uns dankenswerten Aufschluß über die Herkunft des Weltbildes, das Dante seiner *Divina Comedia* zugrundegelegt hat. Das noch nicht festgelegte Baumaterial, mit dem er frei schalten durfte, war gering im Vergleich zu der großen Masse des Überlieferten und durch die Autoritäten der Kirche und der anerkannten Vertreter der Philosophie und Wissenschaft jeder Willkür Entzogene. Dieser geringe Spielraum aber genügte Dante, um das übliche Bild der Welt völlig umzuformen, ja geradezu auf den Kopf zu stellen. Weshalb dieser kühne Vorstellungswandel? Weil es so möglich ist, Dantes Wanderung als einen einzigen Aufstieg von unten nach oben darzustellen. Sehr lehrreich ist der Vergleich des Danteschen Weltbildes mit dem der hl. Hildegard von Bingen. Erscheint Hildegards von Winden durchbrauste Welt als eine Hinausspiegelung ihres von Wind und Wetter abhängigen Leidens in den Kosmos, so Dantes ganzes Gedicht als ein hohes Lied auf seine ihn von der Erde durch die Hölle zum Himmel emporschwingende Liebe, unter deren Strahlen sich die ganze Welt verklärt und in eine selige Harmonie der Sphären auflöst (41).

Fulda,

Dr. E. Hartmann.

Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O. F. M. († 1307) und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik. Von R. Hofmann (Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters. Bd. XXXVI, Heft 5—6). Münster 1941, Aschendorff. gr. 8. XII, 238 S. *№* 10,50.

Um einen rechten Begriff von der Gewissenslehre der Scholastik zu gewinnen genügt es nicht, die Gewissenslehre des Aquinaten und einzelner anders gearteter Denker des Franziskanerordens, etwa Alexanders von Hales und Bonaventuras zur Kenntnis zu nehmen, man muß vielmehr die ganze geistige Arbeit jener Zeit an dem Gewissensprobleme zu überblicken suchen. Für eine solche Darstellung wählt die vorliegende Untersuchung als Mittelpunkt den Franziskanertheologen Walter von Brügge, dessen Gewissenslehre deshalb von besonderer Bedeutung ist, weil in ihr die Hauptlinien der mittelalterlichen Gewissenslehre zusammentreffen. Augustinismus und Aristotelismus, Voluntarismus und Intellektualismus, die verschiedenen Einstellungen hinsichtlich des Ausgleiches von objektiver und subjektiver Sittlichkeit begegnen sich hier und werden zu einer Synthese verarbeitet, die als eine Achtung gebietende Leistung anzusehen ist. Alle erreichbaren einschlägigen Texte werden herangezogen, u. a. auch die nur handschriftlich erhaltenen Traktate von Robert Kilwardby und Matthaeus von Aquasparta.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

Die Seins- und Formenmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie von P. Bayerschmidt. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. XXXVI, Heft 3—4.) Münster 1941. Aschendorff. gr. 8. XVI, 348 S. 16 M.

Wir haben hier das erste größere Werk in deutscher Sprache über einen der hervorragendsten Denker des 13. Jahrhunderts vor uns, über Heinrich von Gent. Es werden an den umstrittensten Problemen der Zeit, an der Seins- und Formmetaphysik die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Theologie des Doctor solennis aufgezeigt. Da sich Heinrich mit Thomas von Aquin eingehend auseinandersetzt, fällt von seiner Lehre aus neues Licht auf die Seins- und Formmetaphysik des Aquinaten und des Thomismus. Es zeigen sich ferner tiefe Einflüsse des Heinrich von Gent auf die Franziskanerschule bis auf Duns Scotus. So gewährt die Arbeit einen Blick auf das lebendige wissenschaftliche Ringen von Thomas bis Scotus, vor allem auf den um die Lehre des Aquinaten in den ersten 50 Jahren nach seinem Tode entbrannten Streit.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

Die Gotteserfahrung in der „Summa Theologiae Mysticae“ des Karmeliten Philippus a Ss. Trinitate. Von P. Heribert Kümmer O. Carm. Würzburg 1938, C. J. Becker. 8°. 123 S. M 4,50. (Abhandl. zur Philosophie u. Psychologie der Religion. Herausgeg. von Prof. Dr. Wunderle. Heft 45.)

Philippus a Ss. Trinitate (1603—71) ist als Mystiker einer der bedeutendsten Vertreter der karmelitanischen Schule. Sein Hauptwerk „Summa Theologiae Mysticae“ ist lange maßgebend gewesen und selbst noch im 19. Jahrhundert neu aufgelegt worden. Grabmann nennt es das „ansprechendste und abgerundetste Handbuch der Mystik“.

Kümmer hat Philippus' Lehre von der Gotteserfahrung zum Gegenstand einer besonderen Studie gemacht. Es ist die Lehre von dem Aufstieg der Seele bis zur mystischen Gottesschau, die zwar der himmlischen Schau nachsteht, aber dennoch, wenn auch dunkel, Gott unmittelbar erkennen läßt. Außer der eigenen Erfahrung hat Philippus in seiner Summa die mystische Literatur ausgiebig verwertet. Insbesondere die Gedanken des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia sind ausgewertet und in das Gewand der Scholastik gekleidet. Die „Summa Theologiae Mysticae“ ist eine „großartige Synthese zwischen Thomas von Aquin und Johannes vom Kreuz, zwischen dem ‚Doktor des Lichtes‘ und dem ‚Doktor der Nacht‘.

Als Darstellung und Analyse eines der bedeutendsten Werke der mystischen Literatur ist die Studie zugleich eine Einführung in die Mystik selbst.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

Die Impetustheorie der Scholastik. Von A. Maier. Wien 1940.

Schroll. gr. 8. 178 S. M 7,50.

Die Verfasserin macht es wahrscheinlich, daß die Impetustheorie der Scholastik eine originale Leistung ist und nicht auf eine Beeinflussung durch Philoponus zurückgeführt werden kann. Die Impetustheorie findet sich nach A. Maier in der Scholastik nicht zuerst bei P. J. Olivi, dem bekannten Führer der Franziskanischen Spiritualistenpartei im ausgehenden 13. Jahrhundert, sondern bei dem Skotisten Franciscus de Marchia, dessen Erörterungen ausführlich mitgeteilt werden. Während sich Franciscus auf spekulative Gründe stützt, ist die Impetustheorie des Johannes Buridanus ganz an der Erfahrung orientiert. Der Einfluß Buridans ist nachhaltig gewesen. Unter den Vertretern dieser Theorie ragen neben dem französischen Forscher Nicolaus von Oresme besonders zwei Deutsche hervor: Albert von Sachsen und Marsilius von Inghen, die späteren Begründer der Universitäten Wien und Heidelberg. Ein besonderes Verdienst hat sich die Verfasserin erworben durch die Veröffentlichung der bisher unbekanntenen *Quaestiones disputatae* Oresmes zu Euklids *Elementa*. Diese sind darum von besonderer Bedeutung, weil sich darin auch jene Darstellung der *latitudines formarum* findet, die unter Oresmes Namen berühmt geworden ist. Die sorgfältigen, auf gründliches Studium der Quellen, die hier z. T. erstmalig veröffentlicht werden, gestützten Untersuchungen können auf allgemeine Zustimmung rechnen. Das gilt auch von dem Urteile über die Stellung der Impetustheorie in der Geschichte der Mechanik:

Die Theorie bewegt sich noch ganz im Rahmen der aristotelischen Anschauung, nur wird die Ursache für die Fortdauer einer bereits bestehenden Bewegung nicht in das Medium, sondern in den bewegten Körper selbst verlegt. Der entscheidende Schritt über Aristoteles hinaus ist noch nicht getan. Dieser besteht in der Einsicht, daß die gleichförmige Bewegung eines Körpers als ein permanenter Zustand betrachtet werden kann und darum zu ihrer Fortdauer überhaupt keiner Ursache bedarf.

Dr. E. Hartmann.

5. Neuere Philosophie.

Ignaz Paul Vital Troxler, sein Leben und sein Denken. Von

Iduna Belke. Neue deutsche Forschungen, herausgegeben von Hans Günther und E. Rothacker. Bd. 26. Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 8.

Es wird hier zum ersten Mal versucht, ein auf umfassender Quellenkenntnis beruhendes Gesamtbild der Lebensschicksale und Denkergestalt des Schweizer Romantikers J. P. V. Troxler zu geben. Bislang hatten wir nur eine Reihe Einzelarbeiten über Troxler, und die einzige in ihrem Titel mehr versprechende Arbeit ist schon lange als völlig unbrauchbar nachgewiesen. Die Studie verdient besondere Beachtung, weil sie uns wiederum eine Gestalt aus der großen Zeit deutschen Geisteslebens zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts herausstellt, die lange verdunkelt blieb durch die noch größeren Zeit-

genossen, und doch als mitgestaltend am Zeitdenken und noch mehr als Ausdruck der ganzen Zeitrichtung nicht gering geschätzt werden darf und Vorläufer heutigen Denkens ist.

Das Lebensbild und die Charakterzeichnung Troxlers zeigen uns einen aufrechten, für seine Ideale restlos einsatzbereiten, kampfesmutigen und doch auch feinsinnigen und zarten Menschen, der von allen Mühsalen des öffentlichen und politischen Lebens, die ihm gar mannigfach zuteil wurde, immer wieder in der Idylle des schlichten Familienlebens Ruhe und Erholung suchte. Eigentlich war er Arzt, aber nur die Not um das tägliche Brot konnte ihn zur Ausübung der ärztlichen Praxis bewegen. Er fühlte sich wohler als Philosoph, Lehrer und Führer auf dem Felde des Geistes. Nach vielen Umwegen konnte er endlich in höherem Alter den Lehrstuhl an der neugegründeten Universität Bern besteigen.

Den größten Raum des Buches nimmt die Darstellung der geistigen Entwicklung Troxlers ein. Es zeigt sich da eine merkwürdige Verwandtschaft mit dem verehrten Lehrer Troxlers, zu dessen Füßen er einst in Jena begierig die Naturphilosophie aufnahm, F. W. Schelling. Zuerst steht Troxler ganz im Banne der Naturphilosophie, löst sich allerdings schon früh von seinem Lehrer Schelling durch Betonung des Lebens als letzten Grundes aller Wirklichkeit. Der Begriff des Lebens wird zum zentralen Begriff seiner Philosophie. Er wendet sich allmählich der Metaphysik zu, die durch die zentrale Stellung des Lebensbegriffs ihn mit Recht zu den Ahnen der heutigen Lebensphilosophie rechnen läßt. Allerdings ist ihm Metaphysik nicht Seinsphilosophie, sondern mehr metaphysische Anthropologie, da sich im Menschen die Reiche des Seins treffen und der Mensch nur in sein Inneres zu schauen braucht, um die Seinswelt im Kleinen in sich zu schauen. Schließlich endet seine denkerische Laufbahn in einer mystisch fundierten Religionsphilosophie, die berufen sein soll, gegenüber dem inzwischen herrschend gewordenen Positivismus und Materialismus den Menschen durch Weckung seiner tiefen Gemütskräfte, die ihn in unmittelbare Beziehung zu Gott treten lassen, vor dem Zerfall zu retten.

Am besten gelungen ist der Teil der Schrift, der die Eigenart des Denkens Troxlers herausarbeitet. Sein Denken ist, um mit H. Leisegang zu sprechen, Kreisdenken, nicht das pyramidenhaft fortschreitende, syllogistisch-rationale. Er denkt immer im Organismus; der ganze Mensch soll teilnehmen an der ganzen Seinswelt. Kein Wunder darum, daß er in seiner flüssigen und schwunghaften Darstellung immer wieder zu Bildern aus der Natur greift, um seine Gedanken zu verdeutlichen. Auf allen Gebieten, die Troxler bearbeitet, zeigt sich die gleiche Grundstruktur seiner Gedankenführung, in der Politik, Pädagogik, Medizin. Gerade darum wurde er schärfster Warner vor dem immer mehr um sich greifenden materialistischen Geist, weil er darin eine Verschüttung der menschlichen Ganzheit sah. Darum trat er für Religion, Offenbarung, Christentum ein, weil er hierin scharf ausgeprägtes ganzheitliches Denken, Erfüllung tiefster Menschenanlage und Gemütsbedürfnisse erblickte.

Aber die Darstellung der religionsphilosophischen Auffassungen Troxlers kommt in dem Buche etwas zu kurz. Hier dringt der Verfasser nicht recht in die Tiefe und kommt nicht zur Klarheit, wohl weil dem Verfasser dieser Stoff selbst zu wenig lag. So wird es nicht ganz klar, wie denn nun eigentlich sich Troxler das für die Religion grundlegende Verhältnis zu Gott überhaupt gedacht hat, wie er das scharf betonte Einssein mit Gott mit dem auch wieder festgehaltenen Schöpfer-Geschöpfverhältnis zusammenreimte.

Jedenfalls führt uns das Werk in das Denken eines unserer heutigen Lebensphilosophie sehr verwandten Philosophen gut ein und gibt uns einen neuen Beweis von der Vielgestaltigkeit und Fruchtbarkeit des Geisteslebens zu Beginn des vorigen Jahrhunderts, das in vielen Antrieben erst heute spürbar wird und zur Auswirkung kommt.

Limburg/L.

Dr. Ertel

Schleiermacher, Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie. Von Johannes Neumann. Neue Deutsche Forschungen. Herausgegeben von H. Günther und E. Rothacker. Berlin 1936, Junker & Dünhaupt-Verlag.

Diese anregende und belehrende Abhandlung besteht aus zwei gleichgewichtigen Teilen, aus einer Theorie über Ganzheit, Neurose, Existentialphilosophie und die Bedeutung dieser Dinge für die Theologie, namentlich für die Lehren von Sünde und Gnade und dem Nachweis, daß der Religionspsychologe Schleiermacher durch Intuition über eine Erkenntnis dieser Zusammenhänge verfügte, die erst heute gewürdigt werden kann. Der Verfasser beginnt mit einer gelungenen Schilderung des großen Umschwungs von der atomistischen zur ganzheitlichen Betrachtungsweise. Die Parallele mit den Kunststilen Impressionismus und Expressionismus ist glücklich, läßt sich aber viel weiter führen, nämlich über die neue Sachlichkeit bis zum gebändigten Klassizismus einerseits, dem objektiven Idealismus andererseits. — Der Mensch ist ein Ganzes, d. h. ein Wesen, dessen Teiläußerungen von der Geamtheit der Teile aus bestimmt werden, aus denen er besteht, er bildet überdies ein Ganzes mit seiner kosmischen Umgebung. Hier setzt die moderne Analyse der Neurose einerseits, die Existentialphilosophie andererseits ein. Indem der Mensch sich höheren Ganzheiten eingefügt fühlt, bemerkt er Schranken; diese kann er hinnehmen und sich jeweils mit frischem Mute darnach einrichten, das wäre der gesunde Zustand, er kann aber auch in krankhafter Weise sich bedroht, ja vernichtet fühlen, dann bezieht er alles auf sein gefährdetes Selbst, betrachtet Menschen und Dinge als Mittel der Selbsterhaltung, erdichtet sich ein starres System von Deutungen, in welches er alle Vorkommnisse unter dem Gesichtspunkte seiner Bedrohung einordnet. Das ist das Bild der Neurose. Heidegger erweitert diese Gedanken dahin, daß die geschilderte Lage bis zu einem gewissen Grade für den Menschen überhaupt Schicksal ist. Er fühlt sich ins Leben hereingeworfen, vom Nichts bedroht, die Angst ist daher die Grundstimmung des Menschen. Und hier beginnt die fortsetzende Gedankenarbeit des Verfassers. Daß die

Neurose auch den Seelsorger angeht, ist längst bemerkt worden. Ist aber die Neurose schlechthin unter dem Gesichtspunkte der Sünde zu behandeln? Neumann schlägt folgende Formel vor (S. 85): Neurose ist Krankheit innerhalb medizinischer Sicht, Individualismus innerhalb soziologischer Sicht, Selbstherrlichkeit in anthropozentrischer (besser wäre anthropologischer) Sicht, Sünde in theologischer Sicht. Er meint also doch, jede Neurose sei irgendwie Sünde. Sünde ist das Streben der Seele, trotz eingestandener Beschränktheit selbstherrlich sein zu wollen. Es führt, weil es vergeblich ist, immer zur Verzweiflung. Die Persönlichkeit (das Dasein) ist Gott gegenüber sündig und die Seele fühlt sich so, wenn sie diese ihre Existenzweise erfaßt hat. Eingebaut ist diese Theorie in eine, wie ich glaube, richtige Lehre vom Gefühl als dem Innwerden des ganzen sinnlichen und geistigen Daseins. (S. 96.) Im zweiten Teil zeigt der Verfasser, daß Schleiermacher den modernen Gefühlsbegriff bereits hatte. Ebenso modern mutet die Auffassung an, daß dieses Gefühl, als Innwerden einer Gesamtlage dem Menschen seine völlige Abhängigkeit offenbare. Religion sei eben dieses Erlebnis. In den „Reden“ spricht Schleiermacher so, als ob der Mensch sich von der Gesamtheit des Kosmos abhängig fühlte, später tritt an Stelle dieser pantheistischen Auffassung das persönliche Verhältnis zum persönlichen Gott, aber so, begründet, daß im religiösen Erlebnis selbst die Gewißheit des göttlichen Du eingeschlossen ist. Diese Aufhellungen des Verf. sind verdienstlich, bedürfen aber der Ergänzung durch die Feststellung, daß das Sündenbewußtsein bei Schleiermacher durchaus nicht dieselbe Bedeutung hat wie bei Neumann. Schleiermacher erlebt die Welt als objektiver Idealist mehr harmonisch, Neumann im Anschluß an Heidegger und die dialektische Theologie disharmonisch und tragisch.

Auch der prinzipielle erste Teil der Abhandlung gibt zu mehreren Fragen Anlaß. Meint der Verfasser, daß jeder Mensch wegen eines geheimen Protestes gegen Gott in Daseinsangst und daher in Sünde leben muß? Wie würde er den Rafael-Typus, den Mozart-Typus beurteilen? Leugnet er, daß es eine harmonische Art von Frömmigkeit geben könne? Wenn es wahr wäre, daß der Mensch grundsätzlich in der Daseinsangst leben müsse, so müßte der Mensch von Natur aus Neurotiker sein. Aber es gibt unleugbar Menschen, die Gefahren mutig begegnen und keine Neurotiker sind. Oder sollten nur die religiös angelegten Menschen die Neurose der Daseinsangst erleben? Es gibt aber religiöse Menschen, die das Leben ruhig nehmen, ja sogar ein schweres Leben gelassen ertragen. „Sich selbst zu empfangen vom Augenblick als Kairos (d. h. seine sinnvolle Vollendung zu erleben) das ist religiöse Existenz, das ist Existenz ohne Angst, aber diese gibt es nicht.“ (S. 87.) Woher nimmt der Verfasser die Ermächtigung zu dieser apodiktischen Verneinung? Vielleicht gibt es diese Vollendung, diese Existenz ohne Angst doch, als Gnade, Charis, Gratia, Anmut, die von den Alten als freundliche Göttin verehrt wurde. — An die Verallgemeinerung: Die menschliche Existenz ist Sünde . . . knüpft sich eine weitere Betrachtung. Wenn die Entwicklungslehre richtig ist, verdankt der Mensch der Daseinsangst

sehr viel für seine geistige Entwicklung, allerdings stammt auch alle Grausamkeit aus ihr. Dann aber wäre „Sünde“ eine wesentliche Voraussetzung der menschlichen Vervollkommnung. Vielleicht ist mancher aus theologischen Gründen geneigt, dies zuzugeben und dabei an Augustins Ausruf zu denken „O felix culpa“. Aber es hat etwas Unbefriedigendes, namentlich nach heutigem Empfinden. — Das großartigste Sinnbild für den mühsamen an Leiden und Schuld, aber auch an Erfolgen reichen Aufstieg des Menschen ist der platonische Eros. Will man die christliche Idee der Ursünde in die weltanschauliche Konstruktion aufnehmen, so bleibt nur der Ausweg, einen metaphysischen Sündenfall in der jenseitigen Welt anzunehmen, aus welchem begriffen würde, daß das Sein-wollen-wie-Gott wohl Ursache des Frevels, der Daseinsangst, der Verzweiflung, aber auch Anlaß zur Erhebung sein könnte. Dann aber ist die menschliche Existenz nicht grundsätzlich Sünde, sondern ein zweideutiger Zustand, der wohl zur Verzweiflung, aber auch zum Frieden in Gott führen kann. — Soviel scheint sicher, das Zwiegespräch zwischen der christlich-theologischen und der heidnisch-heroischen Auffassung, vom tragischen Leben, enthält die Entscheidung über die künftige Frömmigkeit, daher auch über das Christentum im Abendlande.

G. Eibl.

Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader.

Von Hermann Spreckelmeyer. Würzburg 1938, C. J. Becker. 8. 312 S. *M.* 7,50. (Abhandl. zur Philosophie u. Psychologie der Religion. Herausgeg. von Prof. Dr. Wunderle, Heft 43/44.)

Die Philosophie Franz Baaders ist in der letzten Zeit Gegenstand sehr eingehender Studien gewesen. Es sei nur an J. Sauters Dissertation „Die Sozialphilosophie Franz von Baaders (München 1926) und sein umfassendes Werk „Baader und Kant“ (Jena 1928) erinnert. Das Thema, das Spreckelmeyer für seine Promotionschrift gewählt hat, die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader, führt mitten in die Gedankenwelt Baaders hinein.

Der Verfasser gibt im ersten Teile eine „genetische Darstellung vor Urstand, Sündenfall und Erlösung“ im Sinne Baaders, um dann im zweiten Teil Baaders spekulative Deutung anzuschließen. Baaders Spekulation, die an Jakob Böhme und Saint Martin anknüpft, ist ein im Rahmen des christlichen Theismus gehaltener Versuch, ein tieferes philosophisches Verständnis des biblischen Sündenfallberichts zu erschließen. Mit Philo und Böhme nimmt Baader an, daß der Mensch zunächst ein rein geistiges Wesen gewesen sei. In ihm war die göttliche Sophia als Ebenbild Gottes. In rein geistiger Weise sollte er auch das Leben weitergeben. Der erste Mensch war androgyn, nicht im Sinne einer leiblichen Doppelgestalt, sondern im Sinne einer metaphysischen Wesenskonstitution. In Hinwendung zu der ihm immanenten göttlichen Sophia, der ewigen Jungfrau, sollte er geistig neues Leben zeugen. Das Wesen des Sündenfalls war die Abwendung von Gott und die ungeordnete Hinwendung zur Kreatur durch Erwachen des Gelüsten nach irdischer tierischer Art der Fortpflanzung.

Dadurch wurde der Mensch selbst sinnlich-leibliches Wesen, und aus dem Verlust der göttlichen Sophia, der ewigen Jungfrau, ergab sich nun die Notwendigkeit einer äußeren Gehilfin in Gestalt des irdischen Weibes. Die Leiblichkeit und die damit zusammenhängende Geschlechtlichkeit ist Folge des Sündenfalls, aber andererseits zugleich „rettende Gegenanstalt“ für den Menschen, „indem er hiermit in die Zeitregion fiel, in welcher jene Scheidung der Geschlechter zu Hause ist und über welche er . . . beherrschend hätte stehen sollen, statt daß er außerdem noch tiefer gefallen sein würde“. Im Weibe verblieb etwas von der ewigen Jungfrau, der göttlichen Sophia. So ist das Weib zwar Ursache des Falles, aber durch das Weib kommt auch der Erlöser.

Der Verfasser hat sich mit großer Hingebung in die Ideenwelt Baaders eingearbeitet und sich redlich bemüht, sie dem Leser zugänglich zu machen. Er hat sie auch in den Zusammenhang der Zeitphilosophie hineingestellt. Der Schluß beleuchtet insbesondere die Stellung Baaders zur Deutung des Sündenfalls im deutschen Idealismus. Für Kant, Fichte, Hegel ist der Sündenfall ein rein innermenschlicher Konflikt, er ist als Aufbruch der Vernunft im Gegensatz zum natürlichen Instinkt die notwendige Durchgangsstufe im Aufstieg von der Natur zum Geist, für Baader ist er ein tiefgreifender Konflikt zwischen Geschöpf und Schöpfer und ein Fall vom Geist in die Natur.

In Baaders Gedankengängen erscheint vieles abstrus und phantastisch, aber unverkennbar ist die geniale Tiefe des Denkens. Die Grundideen von der Polarität der Kräfte und der „Mitte“ als Lebensprinzip, vom Wesen der Sünde und ihrer Genesis in der Seele, sowie die Metaphysik der Geschlechtsliebe führen tief in das Wesen der Dinge und sind von dauerndem Werte.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

Ralph Waldo Emerson in Deutschland (1851—1932). Von Julius Simon. Neue Deutsche Forschungen. Herausgegeben von Hans Günther und Erich Rothacker. Bd. 138. Junker & Dünhaupt-Verlag, Berlin 1937.

Diese erfreuliche Arbeit stellt zunächst Emersons aus den Anregungen des deutschen Idealismus, namentlich Schellings, hervorgegangene Weltanschauung, sodann die Aufnahme dar, die sie in Deutschland gefunden hat. Emerson ist kein Systematiker, seine Darstellungsform ist die mündliche Rede, fast möchte man sagen die Predigt, und das aus ihr hervorgegangene Essay. Diese Form hat den Vorteil, daß sie sich dem flüssigen Rhythmus des Lebens anpaßt und gerade dadurch eindringlich wirkt. Emersons Erkenntnislehre beginnt mit dem Satz von dem erscheinungshaften, ja illusionistischen Charakter der uns zunächst gegebenen Welt. Bleibend in ihr ist der Geist und zwar ein übermenschlicher Geist, eine Überseele, welcher sich die Einzelseele gläubig und gelassen in Erleuchtung und Intuition öffnen muß. Die Welt ist Niederschlag der schöpferischen Ideen des höheren Geistes, Erinnerung der Allseele, geordnet nach Gesetzen, von denen Emerson drei hervorhebt: Ausgleich, Kreis,

Entwicklung, doch spricht er auch von dem gefallenen Zustand der Natur. Das Absolute, von dem er selten redet, muß als Einheit von Stoff und Geist, Leib und Seele aufgefaßt werden, aber so, daß es der Geist ist, der die Einheit bewirkt. Das Kernstück der Predigt Emersons ist die Lehre vom inneren Leben. Die Seele muß immer gesammelt, schöpferisch, inspiriert sein; nie darf sie in Trägheit, Gewohnheit, Mechanismus verfallen. Deshalb bekämpft Emerson die äußere und feige Verteidigung der Tradition (S. 57), auch des überkommenen Kirchentums, doch fühlt er später Bedenken gegen die religiöse Kritik (S. 67), weil ihre Grenzen nicht abzusehen sind, und empfiehlt die Belebung der überlieferten Formen (S. 70). Er ist Individualist, aber in dem Sinne, daß er den einzelnen zur Verantwortung auffordert. Einen höheren, nicht auf dem Einzelegoismus aufgebauten Zustand erschont und verkündet er begeistert, aber die Reformer und Revolutionäre, Sozialisten und Kommunisten weist er zurück, weil ihr Verlangen doch auf materiellen Vorteil, nicht auf den höheren Menschen gerichtet ist. — Der zweite Teil der Arbeit, der Emersons Wirkung in Deutschland behandelt, entrollt einen interessanten Streifen abendländischer und deutscher Kulturgeschichte. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren der Pessimismus, dessen Ursache der Verf. mit Recht in der naturalistisch gedeuteten Entwicklungslehre, im Zusammenbruch des deutschen Idealismus und in der aufklärerischen Kritik des Christentums sieht, sowie der Materialismus der Verbreitung von Emersons Gedanken nicht günstig. Hermann Grimm führte ihn bei uns ein. Auch Langbehn, Stehr, Hans Hajek schätzten und schätzten ihn. Nietzsche erwähnt Emerson oft mit Anerkennung. Er hat mit dem Amerikaner gemeinsame Ausgangspunkte (Kritik des faulen Traditionalismus, des unheroischen Philistertums), kann aber, Intellektualist, Naturalist, Fanatiker, der er war, mit dem lebensnahen, besonnenen Optimisten doch nicht zusammen gehen (S. 144). Hier zitiert der Verfasser die bemerkenswerte Beurteilung, die Hajek in den nationalsozialistischen Monatsheften erscheinen ließ: „Während Nietzsches Lehre sich am Ende in fanatischer Zerstörungswut überschlägt und in tiefster Menschenverachtung endet, bleibt Emerson bis zum letzten Tage gesund, klar, überlegen.“ — Vor 1900 wächst Emersons Einfluß rasch, nach 1908 ebbt er wieder ab, doch scheint er seit mehreren Jahren neuerdings zu steigen.

Wien

G. Eibl.

The Thought and Character of William James. (As revealed in unpublished correspondence and notes, together with his published writings). By Ralph Barton Perry. Vol. 1: Inheritance and Vocation, XXXVIII u. 326 S. Vol. 2: Philosophy and Psychology. XXII u. 786 S. London 1935, Humphrey Milford, Oxford University Press.

Das Verdienst dieser nicht nur auf gründlichstem Quellenstudium, sondern überdies auf persönlicher Bekanntschaft (und, wie es scheint, freundschaftlicher Verbindung) mit James basierenden fleißigen und gründlichen Arbeit sieht Ref. vor allem darin, daß sie den

Weg nicht nur zu einem intimeren Verständnis einer nicht immer richtig gewürdigten, in ihrer „openmindedness“ nur von wenigen erreichten, eigenartigen Denkerpersönlichkeit, sondern überdies einer in ihren Grundlagen, Zielsetzungen und Ansprüchen meist gründlich verkannten philosophischen Richtung öffnet. (Denn es ist keine starke Übertreibung, zu behaupten, daß Pragmatismus, wie er gewöhnlich verstanden wird, nur eine Karrikatur des ursprünglich Gemeinten bedeutet.) Darüber hinaus verfolgt Verf. die zur Geschichte der Philosophie führenden Fäden, nicht nur soweit die des englischen Empirismus in Betracht kommt, sondern ebenso die Beziehungen zum — man könnte mit Recht sagen — deutschen Pragmatismus, namentlich Fechners (der James schon sehr nahe kommt), aber auch zu Lotze und vor allem zu dem Neokritizisten (und Paläopragmatisten) Renouvier, von dem James unmittelbar stark beeinflusst wurde. Selbstredend werden die Relationen James und des Pragmatismus auch zur Philosophie der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit ebenso ausführlich behandelt, wie insbesondere die zu Bergson und Mach, aber auch die zu zahlreichen Philosophen dritten und vierten Ranges, einschließlich der sozusagen politischen Philosophien des Kommunismus und Fascismus. (Dabei werden aber merkwürdigerweise bekannte Autoren, die dem Pragmatismus nahe stehen, ja z. T. dieser Richtung zuzuzählen sind, neben viel weniger bedeutenden kaum erwähnt (wie z. B. Nietzsche, Hoeffding, Leroy), oder gänzlich ignoriert (wie Vaihinger, Eucken, Masaryk). — Die bespr. Arbeit bringt nicht nur J.s zahllose (und wichtige) unveröffentlichte Notizen (und Tagebuchauszüge), Ausarbeitungen seiner Vorlesungen und dergl. sowie mündliche Diskussionen mit seinen Freunden (die z. T. auch seine Opponenten waren), sondern sie macht uns überdies mit zahlreichen, sonst schwer zugänglichen Abhandlungen seines philos. Freundeskreises bekannt (wenigstens auszugsweise), ja sie reproduziert seinen philos. (und privaten) Briefwechsel in einem Umfang, daß sie wohl lange Zeit die ergiebigste (ja unumgängliche) Materialsammlung für alle jene bleiben wird, die der Geschichte des Pragmatismus (und neueren Positivismus) aus wissenschaftlichem Interesse nachgehen. Man möchte nur die Frage erheben, ob (angesichts der allzu breiten Behandlung des Familienbriefwechsels, des rein Biographischen usw.) nicht „weniger mehr gewesen wäre“, d. h. ob nicht gerade im wissenschaftlichen Interesse das Werk erheblich hätte gekürzt werden können.

Perchtoldsdorf.

Arnulf Molitor.

Kritik der Grundwissenschaft Johannes Rehmkes. Von G. Troberg.

Berlin 1941, Junker & Dünnhaupt. gr. 8. S. 128 S.

Rehmkes Philosophie hat in Fachkreisen wenig Beachtung gefunden. Da man aber von seiten seiner Schüler in dem Ausbleiben einer scharfen Kritik einen Beweis ihrer Unangreifbarkeit sah, hat sich Froberg der Mühe unterzogen, die Grundlagen dieses Systems einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen. So erörtert er Rehmkes Auffassung vom Gegenstand der Grundwissenschaft, sodann die eigentümliche Lehre, wonach das Nichtallgemeine aus Allgemeinem be-

steht. Schließlich werden die Konsequenzen dieser unhaltbaren Auffassung für Logik, Ontologie und Erkenntnistheorie aufgezeigt. Der Verfasser kommt zu dem Schlusse: „Rehmkes Philosophie hat unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt die verschiedenste Beurteilung erfahren. Es liegt die Seltsamkeit vor, daß ein und dieselbe Anschauung sowohl als naiver Realismus wie als Immanenzphilosophie angesehen wurde. Das kann eigentlich nicht wundernehmen. Denn was bei der Vermengung des Ontischen mit dem Logischen, auf der sie beruht, erkenntnistheoretisch allein zustande kommen konnte, war ein totgeborener Realismus und ein scheinlebendiger Idealismus“ (122).

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

X. Vermischtes.

Goethe. Seine Weltweisheit im Gesamtwerk von K. Hildebrandt.

Mit 5 Bildnissen. Leipzig 1941, Ph. Reclam jun. gr. 8. 587 S.

№ 15, —.

Das groß angelegte Werk Hildebrandts, des durch seine Arbeiten über Platon, Hölderlin, Richard Wagner und Nietzsche bekannten Kieler Philosophen, stellt die Frucht einer Lebensarbeit dar. Es gibt uns in vier Büchern eine aus dem Gesamtwerke Goethes gewonnene Gesamtschau des Dichters als des großen europäischen Weisen. Das erste Buch schildert die Entwicklung der Goetheschen Weltanschauung in der Jugend, das zweite die Gestaltung der frühen Weltanschauung im Werk, das dritte die Vollendung der Weltanschauung im „Deutschen Pantheismus“. Goethe bekennt sich ganz zum Pantheismus der Persönlichkeit und des Universums, welche die beiden Pole desselben rhythmischen Geschehens sind. Das, was ihn vom Theismus trennt, ist nicht die Personhaftigkeit, sondern die Unanschaulichkeit, die Gestaltlosigkeit des theistischen Gottes. Gegenüber der Jenseitigkeit des Christentums, seiner Abwendung vom Irdischen bekennt er sich als Heiden. Seine Religion ist, wie später Nietzsches, dem Sinn der Erde treu zu bleiben. Das vierte Buch enthält die Auseinandersetzung Goethes mit seinen Zeitgenossen. Es gibt kaum ein Zeitalter, das an genialen Persönlichkeiten so reich war, wie das Zeitalter Goethes. Indem der Verfasser die Begegnung Goethes mit diesen Männern schildert, mit Hamann und Herder, Kant und Schiller, Fichte und Schelling, Hegel und Schopenhauer und den Romantikern, entrollt er vor unseren Augen ein eindrucksvolles Bild eines bedeutsamen Kapitels deutscher Geistesgeschichte.

Fulda

Dr. E. Hartmann.

Die Farbenlehre im Goethe-Nationalmuseum. Von S. Matthaei.

Mit 60 Abbildungen im Text, sowie auf 4 schwarzen und 3 farbigen Tafeln. Jena 1941. G. Fischer. gr. 8. 216 S. № 7,50.

Das vorliegende Buch enthält zunächst den Führer, den der Verfasser zur Eröffnung der Mansardenräume des Goethe-Nationalmuseums verfaßt hat. (S. 1—93.) Diese Räume beherbergen das For-

schungsgerät und die naturwissenschaftlichen Sammlungen aus Goethes Nachlaß. Der Text wurde unverändert übernommen. Neu hinzugekommen ist die Bestandsaufnahme des gesamten von Goethe hinterlassenen Gerätes zur Farbenlehre. (S. 94—174.) Der Besucher soll einen lebendigen Eindruck bekommen von dem, was Goethe gesehen hat. Zu diesem Zwecke soll ihm das Verfahren Goethes nahegebracht werden, das sich als ein Sammeln, Vergleichen und Ordnen von planmäßig angestellten Beobachtungen darstellt. Dieses Verfahren beruht auf der Überzeugung, daß sich das innere Wesen nach außen kundtut, daß das, was innen west, auch außen ist.

Goethe hat bekanntlich von seiner Farbenlehre sehr groß gedacht. Er stellte sie hoch über seine dichterischen Leistungen. Und doch hat ihm die Geschichte der Wissenschaft nicht recht gegeben. Die von ihm so scharf verurteilte experimentelle Methode der Forschung sowie die darauf beruhende quantifizierende Physik sind von Erfolg zu Erfolg geschritten; sie haben uns einen wunderbaren Einblick in die Gesetze der Natur gegeben und eine ungeahnte Herrschaft über ihre Energien. Damit wollen wir Goethe nicht das Recht absprechen, „die Farbe in allen ihren Vorkommnissen und Bedeutungen zu bewundern, zu lieben und womöglich zu erforschen“ (S. 2). — Eine besondere Rolle spielt in Goethes Naturphilosophie das Urphänomen, d. i. eine anschaulich faßbare Vorstellung, die allen anderen Erscheinungen erst ihren Sinn gibt. Naturwissenschaft ist für Goethe die Durchleuchtung der Naturerscheinungen mit den Urphänomen, das seinerseits keiner Erklärung bedarf. „Eine frohe Bewunderung läßt die Lust zu erklären nicht aufkommen.“ Das Urphänomen der Farbenerscheinungen hat seinen höchsten Ausdruck in dem Goetheschen „Farbenkreis“ gefunden. Wir sind deshalb dem Verfasser zu besonderem Danke dafür verpflichtet, daß er sich, wie es scheint mit Erfolg, bemüht hat, diesen Kreis mit den Mitteln, die uns heute zu Gebote stehen, zu rekonstruieren.

Dr. E. Hartmann.

Die Fragmente des Novalis. Von Anni Carlsson. Basel 1939, Helbing & Lichtenhahn. 8°. 223 S. *M* 3,—.

Die Verfasserin hat sich die Aufgabe gestellt, die philosophischen Gesichtspunkte der Fragmente des Novalis herauszuarbeiten und ihre Bedeutung für die Philosophie zu untersuchen.

Das Fragment ist ein Schicksal der romantischen Poesie und Philosophie. Das erklärt sich aus dem Drang der Romantik nach dem Unendlichen und ihrem Streben, auch die letzten irrationalen Tiefen zu erfassen. So kommt es nie zu einer endgültigen Lösung, sondern immer nur zu Ansätzen und Versuchen, deren jeder über sich hinaus weist. Novalis' philosophische Fragmente sind von ihm selbst nur teilweise herausgegeben worden, das meiste stammt aus einem ungeordneten Nachlaß. Dieser Mangel, mehr noch der ständige Wechsel und die Unausgeglichenheit der Gedanken erschweren die Darstellung des philosophischen Gehalts. Die Verf. stellt vier Zentralprobleme heraus, um die sie alle Einzelprobleme gruppiert: das Ich, das Nicht-Ich, das Ganze und den Geist. Novalis steht wie die ganze Frühromantik unter dem beherrschenden Einfluß der

Wissenschaftslehre Fichtes, nur, daß er nicht so systematisch und engherzig wie Fichte, sondern freier und genialer philosophieren möchte. Fichtes transzendentaler Idealismus steigert er zum magischen Idealismus. Er will nicht nur wie Fichte die Welt in Gedanken auflösen, sondern auch aus Gedanken eine Welt gestalten. Das Ich ist wie der Schöpfer-Gott, und die Welt ist nichts anderes als sein Spiegelbild. In eingehender Untersuchung weiß die Verf. jedoch klarzustellen, daß bei Novalis neben der magischen eine ontologische Betrachtung einhergeht, die der Realität der Dinge stärker Rechnung trägt. Unter ihrem Einfluß wandelt sich auch der magische Idealismus. Das Ziel der Geistesarbeit ist nun nicht mehr die Erschaffung, sondern die Fortbildung der Welt und die Gestaltung einer an das Gegebene anknüpfenden Welt des Geistes. „Die niedere Wirklichkeit ist als solche nicht durchgängig bestimmt. Der Geist entdeckt die möglichen Ansatzpunkte einer Bestimmung durch Freiheit und entwickelt, indem er dort eingreift, das natürliche Geschehen hinauf in höhere Gebilde. Der unendliche bestimmbare Rest der bestimmten Welt eröffnet ihm ein unbeschränktes Feld schöpferischer Gestaltung.“ (S. 192.)

Die Verf. hat durch sorgfältige Gliederung und Analyse Ordnung und Klarheit in die philosophische Gedankenwelt Novalis gebracht, soweit dies bei dem spröden Material möglich war. Ihr besonderes Verdienst ist die Herausstellung der zweifachen, nicht völlig ausgeglichenen Gedankenrichtung des Dichterphilosophen und der dauernden Bedeutung mancher seiner Einsichten.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

J. H. Newman Éducateur. Par Fernand Tardivel, Docteur ès Lettres. Paris 1937, Beauchesne. 8°. 236 p.

Als Erzieher ist Newman noch nicht genügend gewürdigt worden. Dennoch steht der größte Teil seiner Lebensarbeit gerade in diesem Zeichen, und seine Liebe zur Erziehtätigkeit war so groß, daß er noch im Alter erklärte, er wäre bereit, auf seine schriftstellerische Tätigkeit zu verzichten, um Erzieher der Kleinen zu werden. In drei Kreisen hat sich sein Wirken als Erzieher entfaltet: als junger Lehrer in Oxford, als Begründer und Rektor der katholischen Universität in Dublin, zuletzt als Begründer der Oratorianerschulen in England. Literarisch hat Newman seinem Erziehungsprogramm vornehmlich in der Schrift „Idea of a University“ Ausdruck gegeben. Das Ideal, für das er sich gegenüber der herkömmlichen Engherzigkeit und Verknöcherung des Schulwesens einsetzte, war eine Verbindung tief begründeter sittlich-religiöser Erziehung mit einem Höchstmaß von Geistesbildung, eine Synthese von christlicher Religion und Profankultur im Sinne der griechischen Väter, aufgeschlossen für den Fortschritt der Zeit und die Bedürfnisse der jungen Seele. Es war die Tragik seines Lebens, daß alle seine Unternehmungen mit ihren neuen Ideen an der Verständnislosigkeit und Engherzigkeit, nicht zuletzt der eigenen Glaubensgenossen, scheiterten. Newman war seiner Zeit vor-

aus. Aber er hat eine Bewegung in Fluß gebracht, die über seinen Tod hinaus gewirkt und sich schließlich doch durchgesetzt hat.

Tardivel schildert, zum Teil unter Benutzung noch nicht veröffentlichter Quellen, eingehend diese praktische und literarische Tätigkeit Newmans als Erzieher, insbesondere auch seinen außerordentlichen persönlichen Einfluß auf die Jugend. Das Buch gibt nicht nur einen tiefen Einblick in das Leben und die Seele eines großen Menschen, sondern zugleich ein interessantes Bild englischen Geisteslebens.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

La Personnalité Littéraire de Newman. Par Fernande Tardivel, Docteur ès Lettres. Paris 1937, Beauchesne. 8°. 444 p. 48 frs.

Wie in der Monographie über „Newman als Erzieher“, erschließt Tardivel auch in dem vorliegenden Werke die Persönlichkeit Newmans unter einem Gesichtspunkte, unter dem sie bisher noch zu wenig gewürdigt worden ist. Wohl hat man immer gewußt, daß Newman einer der glänzendsten Schriftsteller der englischen Literatur ist, hier aber wird seine literarische Eigenart in feinsinniger Analyse systematisch herausgestellt. Nach einem Überblick über das ganze Schrifttum Newmans schildert T. seine geistige Veranlagung und ihre Entwicklung. Sodann kennzeichnet er ihn als Kritiker, Historiker, Psychologen und Moralisten, um schließlich eingehend seine literarische Art zu werten: die Sprache und den Stil, die Beredsamkeit, die Poesie und die Ironie, die Newman überlegen anzuwenden weiß. Geschult hat sich Newman als Schriftsteller besonders an den antiken Klassikern und den griechischen Vätern. So ist seine Schreibweise selbst durch klassisches Ebenmaß ausgezeichnet. Aber vielseitig wie sein Geist ist auch seine Schreibart, entsprechend dem Gegenstand und dem Ziel, das er verfolgt. T. geht mit seinen Untersuchungen bis ins einzelne, immer jedoch bemüht, die einheitliche Linie in Geist und Leben dieser komplexen Persönlichkeit zu erfassen.

Dem Verf. stand dank dem Entgegenkommen der Oratorianer von Birmingham viel ungedrucktes Material zur Verfügung. Man liest sein wissenschaftlich und literarisch hochwertiges Buch mit großem Interesse und Nutzen.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.