

Neuerscheinungen

Geschichte der Philosophie

Macht und Ohnmacht des Geistes. Interpretation zu Platon: Philebos und Staat VI Aristoteles: Nikomachische Ethik Metaphysik IX und XII — Ueber die Seele III Ueber die Interpretation c 1—5. Von Wilhelm Szilasi. Freiburg i. Br. 1947 K. Alber kl. 8^o 305 S.

Der Verfasser dieses Buches betont eingangs, daß er einer großen geistigen Tradition entstammt, die mit den Namen Husserl und Heidegger verbunden ist. Eine strenge Auffassung von Philosophie ist in dieser Schule gepflegt worden, wovon ausdrücklich Zeugnis abgelegt wird. Durch seine kühle Sachlichkeit, die doch von intensiver Leidenschaft getragen war, erzog Husserl zu einem Philosophieren, das nicht willkürliche Spekulation, sondern Erleben, das nicht Sache bloßer Gelehrsamkeit war, in dem viel mehr Ernst und Ehrlichkeit nur von dem zu sprechen erlaubten, was im unmittelbaren Sehen klar und verifizierbar ist, dagegen jedes Nachreden von lehrbuchmäßigen Sätzen verbietet. Schön ist das Bild des Meisters, wie es sich dem Schüler eingepreßt hat, in dem Geleitwort des Verfassers an Arnesto Grassi geschildert: „Sie erinnern sich sicher an den Blick Husserls, wie er alles um sich herum gleichsam abtastete und das Wesenhafte sah. Alles lud ihn ein, immer weiter und weiter zu sehen. Um ihn herum standen die Dinge auf und nahmen an der Diskussion teil. Sie stellten Fragen und gaben Antworten. Wir erführen an uns selbst, daß die philosophischen Fragen sich erst einstellen können, wenn das eigene sehende Fragen und das fragende Sichüberzeugen dazu reif geworden sind“ (8).

In diesem Sinne geht nun Szilasi daran, „Texte, die für die Entwicklung der Menschheit so entscheidend waren“, gewissermaßen, mit dem Leser zu lesen, so daß aus dem Mitlesen ein Mitphilosophieren wird. Die Hauptmotive des platonisch-aristotelischen Denkens werden an einigen charakteristischen Gedankengängen, die zu erklären und zu verstehen der menschlichen Seinsmöglichkeiten aufrufen, gezeigt. Aus dem menschlichen Dasein heraus erfolgt die Frage nach dem Sein des Seienden als solchen und nach dem Sein des Seienden im Ganzen; so bestimmt die menschliche Natur die Frage der Metaphysik nach dem Seienden, um aus dem Verständnis die Bedingungen für die Aneignung der eigenen Seinsmöglichkeiten zu beschaffen.

Seinsmöglichkeit bedeutet einmal die höchst erreichbare Form des Seins, das Agathon im objektiven Sinne, dann die Kräfte, die geeignet sind zur Verwirklichung, das Gute im subjektiven Sinne. Die Seele, Psyche, ist im Sinne der griechischen Philosophie die Einheit der Seinsmöglichkeiten, doch so, daß sie den Geist als Bestandteil der Seele mitmeint.

In der Bestimmung der Seinsmöglichkeiten transzendiert sich der Mensch. „Macht und Ohnmacht des Geistes“ heißt das Buch. Macht und Ohnmacht des Geistes soll durch die Antwort auf die Frage aufgezeigt werden, in welcher Weise der Mensch seine subjektiven Seinsmöglichkeiten nur in bezug auf das Ganze erfüllt und in dieser Erfüllung sowohl seine eigenen höchsten objektiven Seinsmöglichkeiten, wie auch das Ganze, in dem er befangen ist, entdeckt. Das menschliche Leben (= Dasein) ist Geschichte. Die ontologische Macht des Seins zu begreifen ist die menschliche Freiheit. Philosophie ist das Höchste, was der Geist verwirklichen kann; in ihr macht der Mensch sich zum Menschen.

Der Rückgang auf die platonisch-aristotelische Philosophie, der hier von einem Vertreter der Existenzphilosophie getätigt wird, bringt den Vorteil mit sich, über einige tote Punkte der bisherigen Existenzphilosophie hinweg weiter zu führen. Hier kann nicht der Inhalt des ganzen Buches besprochen und gewertet werden. Nur auf Eines sei hier hingewiesen.

Steht bei Heidegger, einseitig die Angst als menschliche Grundbefindlichkeit im Vordergrund, so ist hier das Kategoriennetz, womit die menschliche Daseinslage verstanden wird, wesentlich weiter; darin ist der Angst ihre zwar bedeutsame Stellung, aber auf das Ganze beschen, doch nur Teilstellung zugewiesen.

Das menschliche Dasein vollzieht sich in der Handlung, die die eigenen Seinsmöglichkeiten verwirklichen. Der Anzeiger der glücklichsten Verwirklichung ist die Freude, die für das Verstehen der menschlichen Daseinslage mithin grundlegend ist. In seinen Bedürfnissen ist der Mensch a priori in Vorerwartung auf das Künftige ausgespannt. Die Vorerwartung ist die ursprüngliche Macht der Seele selbst. Sie kann echt und irrig erfüllt werden, enthält mithin in sich ein Bewertungsvermögen der eigenen Erlebnisse. In dem Ausgespanntsein auf das Künftige sind ebenso tätig die positiven Erwartungshaltungen (Hoffnung und Vertrauen), wie die negative, die Angst.

Dieser eine Hinweis dürfte schon genügen, zu zeigen, wie sehr das bedeutsame Buch die vielfach festgefahrene Diskussion um die Existenzphilosophie weiter zu führen berufen ist. G. S.

Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt von Martin Grabmann. Freiburg i. Schw. 1948 Paulusverlag 8^o 392 S.

Dieses Werk ist ein Niederschlag der reichen gelehrten Kenntnisse eines langen Forscherlebens, das der literarhistorischen und

ideengeschichtlichen Erforschung der gedruckten und ungedruckten Scholastik des Mittelalters gewidmet war und vor allem das Schrifttum des Aquinaten erforscht hat. In der literarhistorischen Einleitung wird über die Stellung der *Opuscula sacra* des Boethius in der Theologie des Mittelalters und speziell über den Kommentar des hl. Thomas von Aquin zur boethianischen Schrift *De Trinitate* berichtet. Für die Inhaltsanalyse werden auch die anderen Schriften des heiligen Thomas herangezogen. Besonders eingehend wird die thomistische Lehre vom Wissenschaftscharakter der Theologie und von der Verwertung philosophischer Begriffe und Beweisgänge in der Glaubenswissenschaft untersucht. Verwertet werden hierbei vor allem die Erörterungen in der französischen Theologie der Gegenwart über Natur und Methode der Theologie. Besonders eingehend befaßt sich das Werk mit der Stellung der Lehre Thomas' von Aquin von der Theologie als Wissenschaft in der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Zuerst wird die bis in die Zeit des Heiligen vorwiegend augustinisch gerichtete Auffassung quellenmäßig dargestellt. Dann wird die thomistische Lehre durch die Thesen der Dominikanertheologen aus der näheren Umgebung des Aquinaten beleuchtet. Ausführlich kommt auch die kritische Stellung der Franziskanertheologen und der Theologen aus dem Weltklerus zur Sprache. Den Abschluß bildet ein Abschnitt über die Erörterung der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie in der ältesten Thomistenschule. Wie das Vorwort bemerkt, kann das ganze Werk als ein Ersatz für den fehlenden dritten Band seiner Geschichte der scholastischen Methode angesehen werden.

G. S.

William Ockham, *The Tractatus de praedestinatione et de praescentia Dei et de futuris contingentibus* von William Ockham. Edited with a study on the mediaeval problem of a three-valued logic by Philotheus Boehner O.F.M. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure College 1945. VIII, 139 S. (Franciscan-Inst. Publications. No 2.)

Wir setzen mit Aristoteles fest, daß unter einem der Zukunft angehörigen Zufallereignis ein Ereignis verstanden werden soll, für welches es sinnvoll ist zu fragen, ob dieses Ereignis in einem vorgegebenen Zeitpunkt eintreten wird oder nicht, aber so, daß es grundsätzlich unmöglich ist, vor diesem Zeitpunkt zu entscheiden, was effektiv geschehen wird. Um einzusehen, daß eine solche Entscheidung grundsätzlich unmöglich ist, setzen wir mit Aristoteles folgendes voraus: (1) Das Eintreten oder Nicht-Eintreten eines künftigen Ereignisses kann (in einem genauen Sinne) nur dann vorausgesagt werden, wenn dieses Ereignis notwendig ist. (2) Es gibt Ereignisse, die nicht notwendig sind. Jedes Ereignis, das gewollt werden muß, um sich einzustellen, ist ein Ereignis von dieser Art. Es würde sinnlos sein, sich für oder gegen eine Möglichkeit zu entscheiden, wenn alles, was geschieht, mit Notwendigkeit geschähe. Ereignisse von dieser Art werden im abendländischen Raum seit Boethius als „*futura contingentia*“ bezeichnet.

Im 9. Kapitel von „*Peri Hermeneias*“ hat Aristoteles eine Aporie diskutiert, die sich aus der Existenz solcher Ereignisse für den Satz vom ausgeschlossenen Dritten ergibt. Der Text dieses Kapitels ist einer der schwierigsten Texte des *Corpus Aristotelicum*. Er setzt einer restlosen Erhellung Widerstände

entgegen, die als unüberwindlich bezeichnet werden dürfen. Es scheint mir jedoch, daß der wesentliche Gehalt dieses höchst interessanten Kapitels nicht verfehlt werden kann. Er kann in zwei Thesen konzentriert werden: (1) Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten ist keiner Einschränkung unterworfen. Er bezieht sich auch auf die *futura contingentia*. Jedes, auch das zufälligste — wir würden heute deutlicher sagen: auch das unberechenbarste — Ereignis wird in einem beliebigen zukünftigen Zeitpunkt entweder eingetreten sein oder nicht. (2) Gleichwohl ist der Satz vom ausgeschlossenen Dritten auf die *futura contingentia* nicht anwendbar. Aristoteles hat sich nicht deutlicher ausgedrückt. Auch *Ammonios*, in dem scharfsinnigen Kommentar, der das wesentliche Material für den Kommentar des Boethius geliefert hat, hat den genauen Sinn dieses zweiten Satzes nicht zu erhellen vermocht. Folglich läßt auch Boethius uns hier im Stich.

Dagegen hat schon Boethius bemerkt, daß der Aristotelische Satz von der grundsätzlichen Unentscheidbarkeit der *futura contingentia*, wenn er auf Gott übertragen wird, die göttliche Allwissenheit auf eine unerträgliche Art beschränkt. Er löst den Problemknoten durch die Bemerkung, daß der für den menschlichen Geist durch nichts zum Verschwinden zu bringende Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft für den göttlichen Geist nicht existiert, indem für den göttlichen Geist das Vergangene und das Zukünftige von dem Gegenwärtigen nicht unterschieden ist. Dem göttlichen Geist ist alles, was jemals geschehen ist, und alles, was jemals geschehen wird, in ewiger Gegenwart gegenwärtig. Und die menschliche Freiheit? Es ist offenbar, daß sie durch diese Art von Allwissenheit mit dem Untergang bedroht wird. Boethius hat auch für diesen Problemknoten eine Lösung gesucht. Er hat sich ernstlich um die Rettung der Freiheit bemüht.

In beiden Richtungen ist Boethius der Lehrmeister der mittelalterlichen Theologen geworden. Die Geschichte der mittelalterlichen Bemühungen um eine befriedigende Lösung der Aporien, die sich für die Erhellung des göttlichen und des menschlichen Geistes aus der Existenz der *futura contingentia* ergeben, ist noch nicht geschrieben worden. Sie wird auch erst geschrieben werden können, wenn die Vorarbeiten geleistet sein werden, die hierzu erforderlich sind. Aber sie wird in jedem Falle ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte des abendländischen Geistes sein und nicht zuletzt zur Geschichte der abendländischen Logik, wenn sie einmal auf einer ausreichenden festen Grundlage geschrieben sein wird.

Es scheint mir, daß die vorliegende erste kritische Ausgabe des Ockham'schen Traktats „*De praedestinatione et de praescentia Dei et de futuris contingentibus*“ in einem ausgezeichneten Sinne zu diesen notwendigen Vorarbeiten zu rechnen ist; denn sie bietet nicht nur den ersten auf umfassenden handschriftlichen Forschungen fußenden Text, sondern zugleich einen ausführlichen Kommentar, und einen Kommentar von einem Verfasser, der mit der mathematischen Logik vertraut ist. Daß man, ohne diese Logik zu kennen, an Ockham überhaupt nicht herankommen kann, haben zwei ausgezeichnete polnische Forscher, P. Jan Salamucha und P. J. M. Bochenski O. P. in grundlegenden Arbeiten zu Ockham bewiesen.

Der Kommentar erstreckt sich auf die logischen Fragen, die mit dem Ockham'schen Traktat verbunden sind. Er diskutiert, auf

der Basis der notwendigen Präzisierungen gewisser Ockham'scher Ausdrücke und Redeweisen, (1) die Hauptsätze des Traktats, (2) die Frage nach Ockhams Stellung zu der so genannten dreiwertigen Logik. Hier ist beiläufig ein Interpretationsfehler zu berichtigen. Die von der mathematischen Logik vorgeschriebene Umformung von „Es ist notwendig, daß, wenn p, so p“ lautet: „Es ist unmöglich, daß p und p nicht“, und nicht: „Es ist unmöglich, daß, wenn p, so p nicht“. Der Fall, daß, wenn p, so p nicht, ist im Rahmen dieser Logik durchaus nicht unmöglich, sondern es ist ein Fall, in welchem auf „p nicht“ zu schließen ist. Es scheint mir, daß es dem Verfasser gelungen ist, gegen Herrn Michalski zu zeigen, daß Ockham für die so genannte dreiwertige Logik nicht in Anspruch genommen werden kann.

In einem Anhang ist eine Folge von kritisch edierten Texten abgedruckt, die sich auf Fragen des Tractatus beziehen. Vier von den fünf hier gebotenen Texten beziehen sich auf die Logik der futura contingentia, an erster Stelle die Ockham'sche Interpretation des grundlegenden Aristotelestextes. Es ist ein wesentlicher Gewinn für eine gründliche Forschung, daß diese denkwürdigen Texte uns jetzt in einer so sorgfältigen Zubereitung vorgelegt sind.

Das wichtigste sachliche Ergebnis scheint mir die p. 61 mitgeteilte Ockham'sche Aufklärung der Frage zu sein, warum der Satz vom ausgeschlossenen Dritten trotz seiner strikten Gültigkeit für die futura contingentia gleichwohl auf diese nicht anwendbar ist. Er ist deshalb nicht anwendbar auf sie, weil im Falle der contingentia futura aus diesem Satz nichts geschlossen werden kann. Ein Schluß auf der Basis des ausgeschlossenen Dritten ist darstellbar durch eine der beiden folgenden Figuren:

(1) Entweder p oder p nicht.
 Nun aber p.
 Folglich p nicht.

(2) Entweder p oder p nicht.
 Nun aber p nicht.
 Folglich p.

Keine dieser beiden Figuren kann auf den Bereich der futura contingentia angewendet werden, weil in keinem der beiden Fälle der erforderliche Untersatz zulässig ist. Er ist deshalb nicht zulässig, weil man grundsätzlich vor dem Eintreten eines futurum contingens nicht wissen kann, ob es eintreten wird oder nicht.

Es scheint mir, daß diese Aufklärung einen Markstein bedeutet, der als solcher aus dem Text dieser Studie herausgehoben zu werden verdient; denn zum ersten Mal kann jetzt pünktlich gesagt werden, wie sich der Aristotelische Satz von der Gültigkeit des ausgeschlossenen Dritten für die futura contingentia verträgt mit dem Aristotelischen Satz von der Unanwendbarkeit dieses Prinzips auf den Bereich dieser Dinge. Und es kann so gesagt werden, daß jeder zur Pünktlichkeit erzogene Logiker dieser Aufklärung zustimmen kann.

Nicht alles, was ich habe nachprüfen können, ist unantastbar, z. B. gewiß nicht die Charakteristik des sensus compositus und des sensus divisus für die Lehre von den propositiones modales (p. 48); aber an dieser Studie ist zu erkennen, wie weit eine gründliche Untersuchung eines so genannten scholastischen Themas verschieden sein kann von einem Bemühen um längst überholte Fragestellungen. Man ersetze den göttlichen Geist, wenn man es für notwendig hält,

durch einen säkularisierten absoluten Geist im Laplace'schen Sinne, und man wird die Unterlagen geschaffen haben für ein Gedankenexperiment, dem kein Logiker sich entziehen kann, der den Satz vom ausgeschlossenen Dritten mit seinen Anwendungsmöglichkeiten auf Herz und Nieren prüfen will. Münster i. W. Heinrich Scholz.
 (Zuerst erschienen in: Deutsche Literaturzeitg. 1948, 45 f.).

Die Religion Jacob Burckhardts. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum. Von Alfred v. Martin. München 1947. Erasmus-Verlag 8° 352 S.

Dem Buche hat Martin drei Motto vorangestellt: Anima humana naturaliter est christiana (Tertullian); Der natürliche Mensch ist ein geborener Katholik (Ruth Som); Ohne Transzendenz ist Existenz unfruchtbarer und liebloser Trotz (Karl Jaspers). Die erste Auflage des Buches war 1942 erschienen. Daß das Buch 1943 von der Gestapo beschlagnahmt wurde, zeugt schon allein von seiner aktuellen Bedeutung für die heutige Auseinandersetzung. Neben Erasmus, Winckelmann, Wih. v. Humboldt gehört Burckhardt zu den größten deutschen Humanisten; er repräsentiert seine Spätphase. Wenn deshalb seine Stellung zur Religion untersucht wird, so wird an „letzte, wenn auch mehr verborgene Tiefen geistesgeschichtlicher Zusammenhänge“ gerührt. Wie so viele der führenden Geistesmänner der letzten beiden Jahrhunderte, begann Burckhardt mit dem Studium der protestantischen Theologie. Seine echte Frömmigkeit zertrümmerte die negative liberale Bibelkritik. Das Ergebnis des zweijährigen Theologiestudiums ist die Zerstörung seines Glaubens und die Einsicht, daß ihm unter diesen Umständen sein Gewissen verbietet, Pfarrer zu werden. Ein fein gepflegtes Gefühl für innerliche Ehrlichkeit und Menschlichkeit verbietet ihm einen fanatischen Fideismus, ein verkramptes, blindes Sichhineinstürzen in den Glauben. Unter Schmerzen verzichtet er auf den „Trotz“ des Christentums, um sich aus religiöser Ehrlichkeit und in menschlich-beschiedener Resignation auf einen „Humanismus als quasi religiösen Ersatz“ zurückzuziehen. Der Verfasser hat eine ungeheure Fülle von Einzelzeugnissen wie Steinchen zu einem imposanten Mosaikbilde zusammengesetzt, das wir hier im einzelnen nicht nachzeichnen können. Die resignierte religiöse humanistische Grundeinstellung Burckhardts bewahrt ihn vor Vorurteilen der geschichtlichen Sicht, gibt ihm auf der anderen Seite eine überraschende Klarsicht bei der Behandlung heikler Themen. Dabei wird ein offenes Urteil über die Reformation abgegeben, das viele Kritiker engstirniger Art verängert hat. Die Ausführungen des Buches gipfeln in einer „Beilage: Burckhardt und Kierkegaard — und die Krise der Zeit“. Darin kamen beide überein, Burckhardt der Humanist und Kierkegaard der Christ, „daß sie sich vom Zeitgeist nicht täuschen ließen über den Ungeist dieser ganz in Weltlichkeit versunkenen Zeit, deren falschem optimistischem Selbstbewußtsein sie ihre pessimistische Kritik entgegenstellten“ (218). Beide sind Repräsentanten der Zeitkrise, sowohl der kulturellen wie der religiösen, beide sind gute Diagnostiker. Beiden gelingt es nicht eigentlich, die Zeitkrise zu überwinden. Mit großer Eindringlichkeit zeigt Martin, wie Kierkegaard sich durch seinen krampfhaften Sprung in einen unmenschlichen Glauben in die Zeitkrise hoffnungslos verstrickt. „Damit der Mensch Christ werden kann“, muß er zuvor sich lösen von aller intellekt-

tuellen und ästhetischen Kultur, um dann „den verzweifelten Sprung“ — den Kopfsprung, möchte man sagen — in den Abgrund Gottes (wie der Mystiker sagt) zu vollführen: die tiefe Kluff hinter sich lassend, welche das Göttliche, das „ganz Andere“, trennt von der gesamten — natürlichen und kulturellen — Welt des Menschen. Durch die Lostrennung alles Humanen vom Christlichen aber kommt es notwendig zu einer unheilvollen Zerspaltung der geistigen Totalität, und das „rein“ religiöse Denken — samt dem Ideal eines wirklich christlichen Lebens — verfällt einer rettungslosen Isolierung, indem alle Brücken abgebrochen werden zu den außerreligiösen Lebenswerten: Statt daß das Religiöse sie mit dem eigenen Geiste zu durchdringen, sie zu heiligen suchte, verwirft es sie en bloc“ (232). Trotz seines Pessimismus kommt es bei Burckhardt nicht zu einer so allgemeinen Verdüsterung des Weltbildes wie bei Kierkegaard. Vermag er auch nicht die Zeitkrise zu überwinden, so zeigt doch seine Gestalt wenigstens die Wege dazu. Während Kierkegaards Radikalismus mit der „Welt“ auch jede Kultur zu opfern bereit ist, streckt Burckhardts geistgetragene Kulturidee die Hände aus nach der Religion. Dieser Humanist weiß, was die Religion für den Menschen zu bedeuten hat — und zumal das Christentum für den Europäer. „So weist er, wo Kierkegaard sich verirrt in dem Labyrinth seiner Paradoxien, den Weg ins Freie“ (255).

In der heute begonnenen Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen und der Philosophie, in den tastenden Versuchen, einen gemeinsamen tragfähigen Baugrund einer „einheitlichen Weltanschauung und Religion wieder zu finden, hat das Buch eine besondere Aufgabe.

G. S.

Experimentum Medietatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. Von Walther Rehm, München 1947. H. Rinn, 8^e, 268 S.

Der Verfasser ist Literaturhistoriker, verbleibt aber nicht im Rahmen seines engeren Fachgebietes, sondern wählt aus der Literatur des 19. Jahrhunderts einige Beispiele aus, um daran die weltanschauliche Lage aufzuzeigen. Das allgemein menschliche Thema, das an Jean Paul, Dostojewski, Gontscharow und Jacobsen exemplifiziert wird, hat bei Augustinus die Wortprägung gefunden, nach der das Buch seinen Titel erhalten hat. Der wahre Mensch — sagt Augustinus in De Trinitate XII 11 — soll Gottes Bild und Gleichnis sein, aber seine Eigenmacht zu kosten, läßt sich das Ich zu dem vermessenen Versuche hinreißen, sich selbst zum Mittelpunkt, zur Mitte der Welt zu nehmen.

Die literarischen Beispiele für die Analyse der Glaubenslage sind treffend gewählt, die Analyse feinführend durchgeführt und auf den Hintergrund eines reichen Netzes verstehender Kategorien abgezeichnet. Seit Pascal erfährt der moderne Mensch immer eindringlicher, daß er seines Welt- und Selbstglaubens nicht froh werden kann; er empfindet die „tantalische Qual der entzündeten Selbstsucht“ (Baader) und entdeckt in seinem Innern eine unausfüllbare, gähnende Leere, ein „vacuum“ (10). Der „Abgrund“ wird zum Symbol, Sinnbild des Unglaubens. Jean Paul durchlebt zum ersten Male den Nihilismus — freilich nur in einer Traumdichtung; es ist seine Traumdichtung, die „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“. Er erprobt darin die äußerste, gefährlichste Möglichkeit, wie der Kosmos der Zerschmetterung entgegenstürzt und die Gottes-Welt in der Vernichtung untergeht. Der terror antiquus des letztlich Sinnlos-Negati-

ven, die tragische Perspektive und Dimension, die im Mittelalter durch den Glauben aufgehoben war, erstet hier von neuem. Was Jean Paul im Traum erprobte, durchlebte Nietzsche in Wirklichkeit. Vor allem aber war es der schwedische Dichter August Strindberg, der die unausbleibliche Strafordnung eines Inferno durchlebte (vgl. hierzu meine Studien „Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse“ (1937) und „Gottesglaube und seelische Gesundheit“ (1936). Rehm erwähnt diesen letzten Schritt des modernen Unglaubens, der sich in Strindberg vollzog, nicht.

Die Langweile ist — wie schon Pascal, Galliani, Kierkegaard und Schopenhauer wußten — eine überaus bedeutsam metaphysisch geladene Erscheinung. Die tiefdringendste Darstellung der Langweile aus dem Geist der neuen Zeit, dem Bewußtsein des 19. Jahrhunderts verdanken wir Iwan Alexandrowitsch Gontscharows Roman „Die Schlucht“, den Rehm ausdeutet. Langweilig ist ein Leben, in dem ein Mensch sein besseres Selbst begräbt. Ein solcher Mensch fertigt seiner Existenz selbst den Sarg, der ihn vom wahren gefühlten Leben abscheidet und ihn in seinem geistigen Teil zerstört. Die Langweile wird somit ein Kapitel in der Krankheitsgeschichte des unerlösten Gottverhältnisses.

Neben die Langweile stellt Rehm die Schwermut, die Mutter aller Sünden, die Sünde, die darin besteht, daß man nicht voll will, nicht tief und innerlich will, daß man das Gute nur schwermütig, nicht mit dem Einsatz all seiner Kraft liebt. Kierkegaard hat den Sinn der Schwermut analysiert, Jacobsen sie dichterisch dargestellt.

Das Buch Rehms hat einen bedeutsamen religionspsychologischen Wert; es schließt neue Seiten der Psychologie des modernen Unglaubens auf. Zu bedauern ist, daß der Verfasser die eigentliche Religionspsychologie nicht kennt.

G. S.

Begegnung mit Nietzsche. Von Heinrich Scholz, Tübingen 1948. Furche-Verlag, kl. 8^e 40 S.

Allenthalben kann man heute in Zeitschriften „Ehrenrettungen Nietzsches“ begegnen, die nachzuweisen suchen, daß Nietzsche nicht das mindeste mit dem Nationalsozialismus zu tun gehabt habe. Noch immer hat für viele Nietzsche die „Unantastbarkeit eines Heiligen“. Gegen diesen Unantastbarkeitsglauben geht Scholz klar an. Bereits in seiner früheren Fragmentenfolge „Zwischen den Zeiten“ hat Scholz „ihn und erst recht seine unüberwachten Nachläufer mitverantwortlich gemacht für das Antichristentum, das sich in den Hitler-Jahren hat austoben dürfen, und für die Niederlagen des deutschen Geistes, die wir in diesem Feldzug erlitten haben“. In der neuen Fragmentensammlung führt Scholz seine Kritik an Nietzsche weiter. Er weist hin auf die Heroisierung des Krieges durch Nietzsche („Der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt“). „Die Art, in der Zarathustra mit seiner Gottlosigkeit kokettiert, ist ein Hohn auf die Gottesliebe, gegen den man sich auflehnen darf, und erst recht nach dem Greueln, in dem dieser Hohn sich unter dem Hitlerium ausgetobt hat“ (5). Nietzsches Rezepte sind ebenso ein Hohn auf die Menschenliebe, der durch nichts zu entschuldigen ist. Es darf sich heute niemand darüber beklagen, daß er zur Verantwortung gezogen wird, wenn er von den Rezepten, die Nietzsche in seiner Aerzte-Moral gegeben hat, Gebrauch gemacht hat. Scholz fordert klare Entscheidung: „Man dulde nicht länger, daß Nietzsche immer wieder gefeiert wird wie ein Uebermensch. Man habe endlich den

Mut zu einer entschiedenen Abkehr von ihm“ (37). G. S.

Il pensiero tedesco. Saggio di psicologia della filosofia tedesca. Mario Pensa. Nicola Zanicheli Editore. Bologna 1938. Oktav. 320 S.

Es ist immer wertvoll, wenn ein Angehöriger eines anderen Kulturkreises mit der Geistigkeit, der man selbst angehört und die man dauernd mitvollzieht, eine Begegnung herbeiführt, und sich mit ihr auseinandersetzt. So bekommt man gewissermaßen einen Spiegel vorgehalten und sieht in einer Gesamtschau die Möglichkeiten und Grenzen des eigenen Denkens.

Einen solchen Versuch verstehenden Erfassens legt uns Pensa in seinem „Pensiero tedesco“ vor. In weitgreifender Synthese führt er uns durch sieben Jahrhunderte deutschen Denkens, angefangen bei Albert dem Großen bis auf unsere Tage. Der Stoff gliedert sich in folgende Perioden: stadio místico (Albert, Eckhart, Tauler, Cusanus), stadio religioso (Luther), stadio magico (Böhme), stadio cosmologico (Leibniz), stadio psicologico (Hammann, Jacobi, Herder), stadio filosofico (Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schiller, Goethe, Romantik), stadio economico (Schopenhauer, Nietzsche, Gegenwart).

Man liest das lebendige und klar geschriebene Buch mit Anteilnahme, mit Spannung, ja mit Freude, da hier zweifellos vieles richtig und tief gesehen ist (vgl. etwa das Urteil über den deutschen Idealismus). Andererseits regt sich auch gegen manches ein verhaltenes Aber oder gar ein entschiedenes Nein. Hier stehen sich zwei verschiedene Welten gegenüber, der intuitiv synthetische Romane und der mehr kritisch analytische Germane. Während wir uns leicht in der Breite zergliedernden Denkens verlieren, verfällt der Romane nicht selten in das Gegenteil und ergeht sich in kühnen und gewaltsamen Konstruktionen und Vereinfachungen. Dieses Stigma romanischer Denkart fällt auch zuweilen bei Pensa auf. Wir möchten es an zwei Beispielen etwas veranschaulichen, an Albert dem Großen und der Gegenwartsphilosophie.

Albert der Große wird dem stadio místico zugewiesen, mit dem unser philosophisches Denken in der Hochscholastik seinen Anfang nimmt. Man wird diesem Urteil wenigstens teilweise zustimmen können, da in Albert viel von der neuplatonischen Mystik wirksam ist (vgl. seine Lehre vom intellectus assimilativus und intellectus sanctus oder seine Universalienlehre: universale = forma, eidos). Freilich ist bis jetzt noch nicht die Frage restlos geklärt, ob nicht bei Albert schließlich doch das aristotelische Element sich durchgerungen und wenigstens eine Zeitlang die Oberhand bekommen oder ob nicht zeitweilig der große Deutsche der platonisch augustinischen Tradition den Vorzug gegeben hat.

Nach dem Verf. ist es jedenfalls der Neuplatonismus, der vorherrscht, und dafür läßt sich, wie gesagt, manches geltend machen. Allein Pensa geht weiter und zieht daraus Folgerungen, die u. E. sich aus der Philosophie Alberts nicht ziehen lassen.

Sicherlich hat der außerchristliche Neuplatonismus sehr starke pantheistische, zum mindesten panentheistische Tendenzen. Aber ob diese auch in das System Alberts eingegangen sind, das ist gerade die Frage. Nach Pensa ist es so, er begründet seine Behauptung etwa folgendermaßen. Nicht der Mensch ist durch die Seele, wie Aristoteles meinte, sondern die Seele ist in sich und durch sich das handelnde Prinzip. Der Mensch ist we-

sentlich Geistesseele. Gegenüber diesem besonderen Prinzip ist Gott nichts anderes als der intellectus universaliter agens. Kraft dieser substanziellen Einheit zwischen Gott und Mensch ist Gott lebendig und gegenwärtig. Er ist der verborgene Gedanke und braucht bloß wiedergedacht zu werden, um sich zu realisieren. Der Vorgang der göttlichen Verwirklichung ist demnach nichts anderes als menschliche Selbstbestimmung. Wenn der Mensch sich in seinen Seelengrund versenkt, findet er Gott und gibt ihm Wirklichkeit. Wäre dies die Meinung Alberts, so könnten wir bei ihm nicht bloß eine Tendenz (19), sondern einen entschiedenen mystischen Pantheismus feststellen, ein Schritt, den auch Pensa wenig später tut (20). Allein hier müssen wir einmal einhalten und uns fragen, ob hier Albert in seinem Grundanliegen getroffen ist. Gewiß spricht er von einer Vergöttlichung, genauer von einer Rückführung der Seele in das göttliche Sein, wenn diese sich zum göttlichen Intellekt erhebt. Doch ist damit noch keineswegs gesagt, daß diese Vergöttlichung ein Werk des Menschen ist und damit einer Gottverdung durch den Menschen gleichkäme. Und umgekehrt, will auch Albert nicht, daß durch die Vergöttlichung unser Intellekt durch den göttlichen aufgesogen und ausgelöscht wird. Unser Verstand braucht bei der Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge das Licht des göttlichen Verstandes (lex intellectus increati). Dieser verhält sich zu jenem wie der Sonnenstrahl zum Strahl des Sternes (applicatur radius solis ad radium stellae) (Sent. I 2 5; 25, 59). Immer aber bleibt der Unterschied zwischen causa prima und causa secunda, göttlichem und menschlichem Intellekt gewahrt (vgl. de intellectu et intelligibili II c. 12; 9, 520 f.)

Dazu kommt noch ein weiteres Mißverständnis. Selbst bei Annahme eines Pantheismus durch Albert bleibt doch fraglich, ob von hier aus die Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises und die Anerkennung des kosmologischen Gottesbeweises sich erklären läßt. Uns scheint die Frage nach der Art der Gotteserkenntnis unabhängig von Pantheismus und Theismus zu sein (wenigstens bezüglich der beiden angegebenen Wege). Für den ontologischen Gottesbeweis gibt es theistische und pantheistische Anhänger: Anselm, Alexander von Hales, Bonaventura, Descartes, Leibniz-Spinoza, Hegel (letzterer stand ihm zum mindesten wohlwollend gegenüber). Genau so finden wir die Rollen verteilt, wenn es um den kosmologischen Beweis geht. Es sei nur an den früheren Schelling, Hegel und Schleiermacher erinnert, welche ihn als Pantheisten genau so anwenden wie Theisten vom Range eines Thomas oder Duns Scotus. Somit dürfte die Art der Gotteserkenntnis eher von der Erkenntnislehre als von dem metaphysischen Gottesbegriff bedingt sein. Wenn Albert den ontologischen Gottesbeweis ablehnt, so liegt das wohl daran, daß er nicht dem Universalienrealismus eines Anselm folgte, nach dem der Begriff des Höchstvollkommenen ohne weiteres auch die Existenz einschloß.

Aus dem gleichen Grund scheint uns auch gewagt, die Beschäftigung Alberts mit der Natur mit einem mystischen Pantheismus in Verbindung zu bringen. Gewiß ist der Naturwissenschaftler Albert nicht von dem gläubigen Albert zu trennen. Als Kind seiner Zeit schaute er in jeder Kreatur auch eine göttliche Spur und fühlte in ihr den Pulsschlag und Atem des Schöpfers. Aber diese letzte metaphysische Schau ist bei ihm nicht der Ausdruck eines mystischen Pantheismus, sondern die Folge eines entschei-

denen Theismus und einer gläubigen Christlichkeit.

Das andere Beispiel ist die Philosophie von Schopenhauer bis heute in Deutschland. Sie wird von Pensa im Zeichen des stadio economico gesehen. Damit ist folgendes gemeint. Vor Schopenhauer und Nietzsche lag der philosophische Schwerpunkt im Verstand, jetzt liegt er im Willen und Gefühl. Damit hängt weiter zusammen, daß das Erkenntnisproblem als solches sein Gewicht verloren hatte und stattdessen nach dem Sinn und Nutzen der Erkenntnis gefragt wurde. An Stelle der Wahrheit gewinnt der Wert und die Nützlichkeit an Boden. Das metaphysische Ich muß dem vital praktischen Ich den Platz einräumen (265). Formen solcher neuen Geistigkeit sind die *economia cosmica* eines Schopenhauer (das Ich ist der Welt verhaftet, lebt und existiert durch sie), *economia di privilegio* eines Nietzsche (Uebermensch), *economia meccanistica* (Haeckel, Mach), *economia ontologica* (Husserl, Brentano, Meinong, Scheler, N. Hartmann, Heidegger), *economia biologica* (Spengler, Klages).

So geistvoll diese These ist und so viel Richtiges sie enthält, so wird sie doch nicht der ganzen Vielfalt moderner deutscher Philosophie gerecht. Das sehen wir heute schon besser als vor zehn Jahren, da Pensa sein Buch schrieb. Zweifellos stand er damals selbst noch — das erklärt sehr viel — unter dem Eindruck des Nationalsozialismus und Faschismus, bei denen der homo faber tatsächlich die neue „Metaphysik“ ausmachte. Dabei mußte viel Positives und Fruchtbare übersehen oder nicht richtig gewertet werden. Schon die Phänomenologie ist mehr als eine bloße Form des Pragmatismus und Relativismus. Bei aller Behutsamkeit und Sorge, ja nicht vom Phänomen abzuweichen, sind die besten unter den Phänomenologen in Deutschland alles andere als Schrittmacher des Pragmatismus. Ihr Begründer, E. Husserl, hat gerade gegen eine seiner gefährlichsten Arten Front gemacht. Sicherlich ist es eines seiner größten Verdienste, daß er die Philosophie dem Bann eines subjektiven Psychologismus entzog und auf den Boden strenger Wissenschaftlichkeit stellte.

In der gleichen Linie gehen auch die Bestrebungen der modernen Wertethik eines Scheler und N. Hartmann, die frei von allem Subjektivismus und Relativismus den Werten ein objektives Ansichsein zuerkennen. Auch wenn niemand sich nach ihnen richtet und sie schmählich mit Füßen getreten werden, gelten sie doch. Sie besitzen ein ideales und absolutes Sein und lassen in jedem, der sie übertritt, das Bewußtsein sittlicher Schuld.

Allein, wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen. Nachdem uns die Phänomenologie den Weg zu einer kritischen Ontologie freigelegt hat, konnte man langsam wieder an die Rückgewinnung der Metaphysik gehen und nach dem Grunde alles Seienden fragen. So erweiterten sich die Wesensanalysen zu Existenzialanalysen. Wir stehen heute trotz der furchtbaren materiellen Not eines verlorenen Krieges vor neuen verheißungsvollen Ansätzen einer Metaphysik. Vielleicht mußte es gerade unsere Zeit sein, welche uns über die Katastrophe hinweg wieder vor letzte Entscheidung stellte: absolutes Chaos im Nihilismus oder absoluter Stand in einer überweltlichen Transzendenz. Hier sind es gerade die Vertreter der deutschen Existenzialphilosophie, Heidegger und Jaspers, welche an die konkrete Existenz des Menschen appellieren und ihn aus seiner Verlorenheit herauszureißen suchen. Durch die Materie

und den Bios hindurch haben sie sich in mühsamer Arbeit den Weg zum Sein freigelegt. Dabei ging es nicht bloß um eine Wesensanalyse des eigenen Seins. Das wäre nur die Feststellung eines hoffnungslosen Falles und damit wäre dem heutigen Menschen wenig geholfen. Man ist bereits über das Seiende hinausgeschritten und hat die Frage gestellt, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts. Die Antwort lautet, weil das Sein ist und uns in seiner Transzendenz Stand und Halt verleiht (Heidegger). Ja nach Jaspers lichtet sich bereits auch die Transzendenz des Seins auf. Endliches Sein ist auf dem Heimweg zu einem absoluten und göttlichen Sein. Wir stehen in Deutschland am Ende des stadio economico und dürfen ein neues stadio metafisico erwarten.

Sigmaringen. P. Timotheus Barth O. F. M.

Jugendgeschichte Adolf Dyroffs mit einigen Streifzügen durch die Jahre seiner Reife und Vollendung von Wladimir Szykarski, Professor an der Universität in Bonn. Zweite, umgearbeitete Auflage. Universitäts-Verlag Bonn, 1947. 239 Seiten in 8°. Mit einem Bildnis Dyroffs. (Vierter Band der Sammlung: *Deus et anima*. Archiv für christliche Philosophie und Dichtung).

Wenn der Verfasser des vorliegenden Buches, dessen erste Auflage im Philosophischen Jahrbuch (1947, 1. Heft) angezeigt wurde und schon nach kurzer Zeit vergriffen war, nunmehr die zweite, umgearbeitete Auflage und außerdem noch Dyroffs „Einleitung in die Philosophie“ (452 Seiten), Dyroffs „Aesthetik des tätigen Geistes“ (I. Band, XIV und 326 Seiten) und zwei kleinere Schriften Dyroffs „Sollen wir noch Aristoteliker sein?“ (20 Seiten) und „Ueber Georg von Hertling als Redner, Stilisten und Kulturphilosophen“ (14 Seiten) vorlegen kann, so ist diese Tatsache allen Dyroff-Freunden ein erneuter Beweis dafür, „daß Dyroffs reicher Nachlaß in den allerbesten Händen liegt“, und daß der edle Mensch und Denker Adolf Dyroff das Schicksal der meisten seiner Kollegen nicht erfahren hat; im Gegenteil stellen wir mit Freude fest, daß durch den unermüdbaren Fleiß Szykarskis das Ansehen Dyroffs im Steigen begriffen ist. Warum Dyroff nicht selbst seine „Einleitung“ und seine „Aesthetik“ veröffentlicht hat, wissen wir nicht; er hat sie in einem fast druckfertigen Zustand hinterlassen. Wie er mir einmal erzählte, haben zwar Verhandlungen namentlich um die „Aesthetik“ stattgefunden; aber alles, was wir seit 1933 in Deutschland erleben mußten, wird wohl an dem Scheitern aller Veröffentlichungspläne mitschuldig sein. Wie ganz anders wäre Dyroff längst schon in die Geschichte der Philosophie eingegangen, wenn außer der großen Zahl der kleineren Werke und Schriften auch seine großen Standard-Werke bekannt gewesen wären! Sie bestätigen das Recht des verdienstvollen Herausgebers, mit der ganzen und unbegrenzten Zähigkeit einer Wahrheitserkenntnis für die unbedingte Anerkennung Dyroffs als eines der größten Philosophen und Aesthetiker Deutschlands einzutreten. Wegbereiter zu dieser Anerkennung soll das biographische Werk sein. Was ich zur ersten Auflage dieses Werkes gesagt habe (s. Philos. Jahrb. 1947, 1. Heft!), bleibt bestehen; und zur zweiten Auflage, die in vielen Teilen wirklich eine „umgearbeitete“ und verbesserte Auflage ist, soll anerkennend hinzugefügt werden, daß der Verfasser vielen berechtigten Wünschen der Kritik entgegengekommen ist, indem er Wesentliches stärker

betonte und ihm einen größeren Raum auf Kosten des Unwesentlichen gab, das fortgefallen ist, indem er die Auslese aus Dyroffs Gedichten noch einmal sichtete (was freilich noch gründlicher hätte geschehen dürfen!) und indem er in den „Anhang“ zwei neue Beiträge aufnahm, die zwar ungleich in ihrer Bedeutung und in ihrem Gehalt, aber doch gleich wertvoll sind für die Kenntnis Dyroffs: Der Theologe Werner Gruhnh spricht über „Adolf Dyroff und die internationale Gesellschaft für Religionspsychologie (1914–1930)“, und der Maler Hans Stadelmann plaudert über „Adolf Dyroff in der geselligen Vereinigung der Niederländer“. Gruhnhs Beitrag ist weit über den Rahmen eines Nekrologs hinaus eine interessante und wertvolle Darstellung der Geschichte der Gesellschaft für Religionspsychologie, deren erster Präsident und Ehrenpräsident Adolf Dyroff war, der gerade auch durch diese Ehren — wie so oft in seinem Leben — seine Selbstlosigkeit, der es immer nur um die Förderung der Sache und nie um das Ansehen seiner Person ging, bewiesen hat. Von Hans Stadelmann erfahren wir, daß Dyroff um 1900 in München einer „Vereinigung“ beitrug, in der jedes Mitglied „Beruf, Titel und Würden vor der Tür lassen mußte, um gleichwertig, ohne Rangabstufung, im geselligen Kreis bei Kunst und Humor manche schöne Stunde genießen zu können“. In einer solchen Gesellschaft war Dyroff ebenso in seinem Element wie bei dem Symposium der Bonner Professoren, von dem Wilhelm Neuß in seinem Brief an Szykarski (S. 157) zu erzählen weiß.

Wenn Dyroffs Freunde die zweite Auflage seiner „Jugendgeschichte“ mit Freude, Dank und Anerkennung begrüßen, so möchten sie zugleich aber auch den Verfasser bitten, doch nun bald auch eine eingehende Darstellung der „Jahre der Reife und Vollen dung“ und namentlich der „Bonner Meisterjahre“ folgen zu lassen; denn gerade eine Würdigung des Gesamtwerkes — und nicht nur die der Persönlichkeit Dyroffs — kann das letzte und entscheidende Wort als Apologie (!) und auch als Kommentar der großen, denkerischen Leistungen des Philosophen und Aesthetikers sprechen.

H. Fels, Bonn.

Europäische Philosophie der Gegenwart. Von I. M. B o c h e n s k i. Bern 1947 A. Francke AG. kl. 8^o 304. S.

Das Buch von Bochenski eröffnet uns eine Welt, die uns lange verschlossen war und — leider müssen wir es sagen — auch jetzt noch fast ganz verschlossen ist. Er gibt eine orientierende Uebersicht über die europäische Philosophie der Gegenwart. In der Ueberzeugung, daß die geistige Welt der Philosophie keineswegs ohne Bedeutung für das Leben ist, sondern daß es die Macht des Gedankens ist, die zwar langsam, dafür aber umso nachhaltiger das Antlitz der Menschheit verändert, sichtet Bochenski die Weltbilder der Gegenwart, die miteinander um die Macht ringen. Die Philosophie der Gegenwart ist — wie Bochenski betont — erstaunlich reich und vielseitig. Den Inhalt des Buches bilden Vorlesungen, die der Verfasser im Wintersemester 1945/46 vor amerikanischen Militärstudenten in englischer Sprache gehalten hat. Der Text der Vorlesungen wurde dann in französischer Sprache niedergeschrieben, das Buch selbst stellt eine Uebersetzung ins Deutsche dar.

Behandelt werden fast nur englische, französische und deutsche Philosophen. Nur in einigen Fällen von besonderer Wichtigkeit werden Ausnahmen gemacht (dialektischer

Materialismus, Croce, James, Dewey). Das Anliegen des Buches ist nicht möglichs te Vollständigkeit in der Darstellung; vielmehr werden die führenden Linien der Haupt-Systeme deutlich gezeichnet. Als gegenwärtige Denker sind jene verstanden, die nach dem ersten Weltkriege mit wichtigen Publikationen hervorgetreten sind, oder zum mindesten in dieser Zeit eine besondere Nachwirkung gehabt haben. In der Hauptsache werden die Probleme der Ontologie, Anthropologie, Ethik und der methodischen Grundlagen behandelt, hingegen die besonderen Fragen wie Wissenschaftslehre, Gesellschaftsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Aesthetik und Religionsphilosophie einer Fortsetzung vorbehalten. Trotz der gebotenen Kürze sind die Darstellungen der einzelnen Gedankengebäude vorzüglich. Sie schließen sich nach Möglichkeit an die Gliederung der Werke der behandelten Autoren an.

Das erste Kapitel breitet das Bild der gegenwärtigen philosophischen Situation in seiner geschichtlichen Gewordenheit aus („Das Werden der Philosophie der Gegenwart“), 1. Das 19. Jahrhundert; 2. Die Krise; 3. Der Anfang des 20. Jahrhunderts; 4. Die Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Die Darstellung der einzelnen Systeme selbst geht systematisch voran und beginnt mit der „Philosophie der Materie“ Bertrand Russells, Der Neopositivismus, Der dialektische Materialismus. Daran schließt sich die Darstellung des Idealismus an („Philosophie der Idee“: Benedetto Croce, Léon Brunschvicg, Der deutsche Idealismus). Das vierte Kapitel behandelt die Philosophie des Lebens (Henri Bergson, Pragmatismus und Bergsonismus, Historismus und deutsche Lebensphilosophie). Im fünften Kapitel kommt die „Philosophie des Wesens“ (Edmund Husserl, Max Scheler) zur Darstellung. Als Vertreter der „Philosophie der Existenz“ werden Martin Heidegger, J. P. Sartre, Gabriel Marcel, Karl Jaspers herbeisichtigt. Das letzte Kapitel überblickt die „Philosophie des Seins“ (Samuel Alexander, Alfred North Whitehead, Nicolai Hartmann, Der Thomismus). Als Krönung des Ganzen erscheint der Thomismus. „Bis zum ersten Weltkriege in außerkirchlichen Kreisen wenig beachtet, wird der Thomismus jetzt überall als einer der wichtigsten geistigen Faktoren der Gegenwart anerkannt. Tatsächlich scheint keine andere philosophische Gruppe über so viele Denker und Studienzentren zu verfügen. Es sei nur angeführt, daß das bibliographische Organ der Schule, das Bulletin Thomiste, annähernd 500 Buchanzeigen und Besprechungen jährlich bringt, und daß nicht weniger als 25 wissenschaftliche thomistische Zeitschriften erscheinen. Der Thomismus ist am stärksten in Frankreich und Belgien entwickelt“ (239).

Bochenski schließt seine Darstellung der Philosophie der Gegenwart mit der Erwartung, daß die neuerstandene Metaphysik eine bessere Zukunft erhoffen läßt. „Unsere Zeit ist immer noch schwer belastet durch die unheilvollen Folgen eines metaphysikfremden Denkens. Aber die Tatsache, daß Europa heute eine Gruppe hervorragend wirkender Metaphysiker besitzt, läßt für die kommenden Generationen eine bessere Zukunft erhoffen, in der der Mensch mit seinen wesentlichen Anliegen besser verstanden und höher geachtet sein wird als heute“ (252).

Angefügt sind eine chronologische Uebersicht von 1900 bis 1943, eine Tabelle der wichtigsten Philosophen nach Richtungen geordnet, eine Bibliographie von 30 Seiten sowie zwei Register.

Zwei Proben aus dem überaus bedeutsamen Buche sind in dem vorn gegebenen Nachruf auf Whitehead und in der Würdigung Sartres wiedergegeben. G. S.

Religionsphilosophie

Wert-Sein-Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut. Von G. Friedrich Klenk S. J. Rom 1942. Verlag Pontificia Università Gregoriana. gr. 8^o, 292 S.

Der Notwendigkeit, sich mit den Fragen der Wertphilosophie auseinanderzusetzen, ist man sich in scholastischen Kreisen bewußt geworden. Ein Beweis dafür bietet die vorliegende Dissertation, die im Jahre 1940 an der Gregoriana eingereicht wurde. Klenk stellt darin die Auffassungen der Wertphilosophie und der Scholastik einander gegenüber. Im ersten Teil behandelt er die „wertphilosophische Auffassung der Beziehungen von Wert, Sein und Gott“, im zweiten Teil „Wert-Sein-Gott in scholastischem Licht“. Unter Wertphilosophie versteht er im wesentlichen Schelers Phänomenologie, die Hartmann und Hessen weitergeführt haben. Das Gemeinsame dieser Philosophen wird vor allem dargestellt, freilich auch auf ihre beachtlichen Unterschiede hingewiesen. Wenn betont wird, daß N. Hartmann einer theologischen Verankerung der Werte ablehnend gegenübersteht, er sich als „Atheisten aus ethischer Verantwortung“ bezeichnet, so darf — das möge hier allgemein gesagt sein — dieses Wort nicht gepreßt werden. Hartmann meint damit zunächst nur, um der Sauberkeit methodischer Gedankenführung willen nicht vorzeitig auf den Gottesgedanken rekurrieren zu müssen.

Während die wertphilosophischen Denker Sein und Wert streng voneinander scheidet und ein besonderes dem Wert zugeordnetes Erfassungsvermögen (Wertfühlen) annehmen, betont die Scholastik die Wesenseinheit von Sein und Wert. In ansprechender Darstellung zeigt Klenk, wie die aristotelisch-thomistische Auffassung den Wert von einer allgemeinen Weltteleologie ableitet; ihr Zweckbegriff ist kein rein formaler, sondern geht hervor aus der inneren Wesenstendenz einer werthaften Natur zu wertvollen Gütern als Ergänzung ihres Seins. Gerade auf dem Gebiet der Wertstrebigkeit ist das Transzendieren des Geschöpflichen zu Gott hin besonders deutlich. In Auseinandersetzung mit Schelers Aufstieg zu Gott macht Klenk hier gegebene positive Ansätze „für die Gottesbeweise aus der Potentialität der Menschperson“ (212) fruchtbar. Er gibt einen Aufriß von Gottesbeweisen, wobei er sich der Kausal- und der Finalbetrachtung bedient. Die Dissertation stellt eine gute Einführung in die Grundfragen und Grundthesen der phänomenologischen Wertphilosophie dar; ihr ist ein selbständig durchdachter Grundriß einer scholastischen Wertlehre gegenübergestellt. Dabei ist die Bemühung, überlieferte Gedanken weiterzuführen und moderne Anregungen zu verwerten, anzuerkennen.

Klenk spürt, daß die scholastische Lösung nicht allen Fragen gewachsen ist und einer Weiterführung bedarf. Diese Weiterführung freilich wird hier nicht geboten. Zu stark werden die überlieferten Erkenntnisse als gegeben übernommen, statt in eigener Durchdringung das Problem von der Wurzel her anzufassen. Die Folge ist, daß ein eigentliches Gespräch herüber und hinüber nicht in Gang kommt.

Die scholastische Auffassung hat ihre brüchigen Stellen. Eine davon ist die ungeprüfte Voraussetzung einer allgemeinen Teleologie. Man vergißt, daß Thomas die allgemeine Zielsicherheit der Natur als Grundgesetz der Schöpfung stets durch den Hinweis auf die Weisheit des Schöpfers begründet; eine vom Gottessedanken unabhängige apriorische Begründung findet sich bei ihm nicht (vgl. Br. Meijer, Nieuw licht over een oud beginsel: „Het natuurlijk verlangen kan niet ijdel zijn“, in: „Bijdragen“, Roermond, 4 (1941) S. 285—298). Im anorganischen Geschehen hat noch kein Scholastiker echte Finalität nachgewiesen. Man verstellt sich meist selbst die Sicht durch eine unsaubere Begriffsbildung und verwendet den Begriff „Ziel“ beim Unbelebten für etwas ganz anderes als beim Belebten. Dieser Begriff da und dort ist ein analoger. Diese Analogie muß bei einer Weiterbildung der scholastischen Wertlehre berücksichtigt werden.

G. S.
Unvergänglichkeit? Naturforschergedanken über Unsterblichkeit. Von Alwin Mittasch. Heidelberg 1947. C. Winter, kl. 8^o, 111 S.

Ein bekannter Naturforscher macht sich seine Gedanken über eine ewige Frage und sucht Orientierung bei den Männern des Geistes in Gegenwart und Vergangenheit. Es handelt sich ihm darum zu zeigen, daß die Unsterblichkeitswünsche und -sehnsüchte der Menschheit durch den Fortschritt der Naturwissenschaft zwar in helleres Licht gesetzt werden, daß jedoch der Unvergänglichkeitsgedanke dieser Erhellung durchaus standzuhalten vermag (9). Zu bedauern ist, daß die Beweisgänge der philosophia perennis, wie sie etwa G. Heidsingsfelder (Die Unsterblichkeit der Seele, 1930) mit reichen Belegen geboten hat, unbekannt geblieben sind. Eine Berücksichtigung hätte weitere Klärung erzielt. G. S.

Anthropologie

Die Schichten der Persönlichkeit. Von Erich Rothacker Bonn 1948 Bouvier & Co. 8^o 147 S.

Diese Schrift, die jetzt zum vierten Male vorgelegt wird, hat das Verdienst, den Schichtgedanken in der Psychologie zum ersten Male als Prinzip reichlich Material zu belegen. Die seelischen Höchstleistungen und die seelischen Organe der Gesamtpersönlichkeit haben sich nicht einfach aus den entsprechenden älteren Vorformen entwickelt; vielmehr sind die höheren Organe durch Ueberschichtungen von älteren entstanden. Dabei sind die älteren Vorformen erhalten geblieben, ihre Aufgabe hat sich dabei freilich oft verschoben. Ihren anschaulichsten Ausweis findet diese Theorie in der Schichtung des Zentralnervensystems, wo über den älteren Zentren des Stammhirns (Paläenzephalon) das Neuhirn (Neozephalon) sich aufgeschichtet hat. In entsprechender Weise ist eine ältere seelische „Es“-Schicht oder Tiefenperson, die ein relativ selbständiges Leben führt, von einer Ich-Schicht überbaut. Rothacker geht alle Bereiche seelischer Erscheinungen durch, um an jede die Frage zu stellen, von welcher Schicht sie geführt wird. Dieser Gedanke ist überaus fruchtbar. Von Don Bosco etwa, einem Mann, der unfraglich eine außergewöhnliche seelische Weite hatte, wird berichtet, daß er zu gleicher Zeit sieben verschiedene seelische Leistungen vollbringen konnte. Vor allem die Tierpsychologie, die Rothacker bereits verwendet und die für diesen Zweck

nach weiter ausgewertet werden kann, bringt uns überraschende Belege dafür, daß seelische Verhaltensweisen, die wir bislang als echt menschlich ansahen (wie Ehrgeiz, Streitsucht u. a.) in ganz entsprechender Weise sich bei Tieren vorfinden; sie gehören also auch bei uns der animalischen Schicht des Seelenlebens an. Zur Ergänzung des von Rothacker Gesagten kann darauf hingewiesen werden, daß die biologischen Analysen einer Hedwig Conrad-Martius deutlich auch eine Schichtung der Leibseele erwiesen haben. Die eine Wesens-Entelechie spaltet während der Embryonalentwicklung untergeordnete, aber relativ selbständige Bildungs-Entelechien von sich ab. Der Einbau dieser biologischen Einsichten ist geeignet, eine Lücke der Schichtenlehre zu schließen. G. S.

Die Entfaltung des Seelischen. Einführung in die vergleichende Psychologie. Von Vinzenz R ü f n e r. Bamberg 1947. Meisenbach & Co. kl. 8° 159 S.

Die Psychologie hat in unserem Jahrhundert einen tiefgreifenden Wandel erfahren. Es handelt sich nicht nur um einen Wechsel psychologischer Theorien oder Methoden; es handelt sich vielmehr um Erschließung ganz neuer Gebiete. Noch Jos. Geysler behauptete 1920, die aristotelische Bestimmung der Psychologie als der Lehre von dem dreifachen Seelenleben der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele sei überholt. Als eigentlichen Gegenstand der Psychologie nannte er die Bewußtseins Tatsachen. Nun ist aber in einer sehr bezeichnenden Weise die Entwicklung eine rückläufige gewesen. Eine reine Bewußtseinspsychologie übersieht die Tatsache, daß der Mensch eng mit der Natur verknüpft ist und diese Verknüpfung auf verschiedenen Stufen erfolgt. „Es ist eine Tatsache, daß der Mensch viel tiefer mit der Natur verknüpft ist, als dies die rationalistische und mechanistische Psychologie des bloßen Hellbewußtseins hatte erfassen können. Unsere Seele ist mit der gesamten Lebewelt irgendwie verbunden, und es ist die Aufgabe einer Lehre von den ‚Schichten der Persönlichkeit‘, diese Seinstufen auf seelischem Gebiete herauszustellen. Die Stufen- und Schichtenlehre ist nun zugleich von großer Bedeutung für die ‚Entfaltung des Seelischen‘. Der Mensch muß durch die niederen und ihm vorausgelagerten Stufen des vegetativen und des animalischen hindurchschreiten, um zu sich selber zu kommen“ (11 f.). R ü f n e r hat seiner Darstellung die aristotelische Dreiteilung der anima vegetativa (Leben und Seele), der anima sensitiva (die Tierseele), der anima rationalis (die Geisteseele) zugrunde gelegt. Ein weiteres Kapitel über „Die seelische Entfaltung in der geistigen Kultur“ (Kinderseele und Völkerseele; Die Masse; Der objektive Geist und die Geschichte) ist beigefügt. Bei dem Gebotenen handelt es sich in keiner Weise um bloße Erneuerung des Alten, vielmehr um eine vorzügliche gedrängte Uebersicht über die Ergebnisse der neuesten Forschungen. Eine große Stoffmasse, die jahrelanges fleißiges Sammeln in den verschiedenen Zweigen der heutigen Psychologie, Biologie und Physiologie voraussetzt, ist verarbeitet. Wir freuen uns, ein so zeitgemäßes Buch unseren Studenten in die Hand geben zu können. G. S.

Die Stellung des Menschen im Kosmos. Von Max S c h e l e r. München 1947. Nymphenburger Verlagshandlung 8° 99 S.

Diese letzte Schrift des bekannten Philosophen erschien erstmalig vor zwanzig Jahren kurz vor dem Tode des Verfassers. Die Fragen nach dem Wesen des Menschen und

seiner Stellung im Kosmos beschäftigten Scheler zentraler als jede andere philosophische Frage. Es ist zu bedauern, daß der vorzeitige Tod Schelers ihn daran verhinderte, die gedrängte Zusammenfassung seiner Anthropologie, die die Krönung seines Philosophierens bilden sollte, zu vollenden. Der Inhalt dieser Schrift, geistvoll wie immer, kann hier als bekannt vorausgesetzt werden. Ueberspannt ist der an sich richtige Gedanke, daß der Geist nicht aus eigener Kraft die Führung des menschlichen Lebens durchzuführen vermag, sondern dazu des Vitaldranges als Antriebskraft bedarf. Abwegig ist die Projektion der vitalen Ohnmacht des menschlichen Geistes in den Seinsgrund, so daß Gott erst im Lebensprozeß des kosmischen Lebens zu eigenem Selbstbesitz gelangen soll. Die dankenswerte Neuausgabe der Schrift ermöglicht erst die heute unerläßliche Auseinandersetzung mit Scheler. G. S.

Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit. Drei Vorträge. Von Johannes L o t z S. J. Heidelberg 1947. F. H. Kerle. 8° 128 S.

Die drei vorgelegten Vorträge gehen um die Frage: Wie ist angesichts der beängstigenden Erschütterung der gesamten Lebensordnung der gefährdete abendländische Mensch zu retten? „Eine Entscheidung von wahrhaft ungeheurer Tragweite ist uns aufgegeben“ (10). Die Form der Vorträge bringt es mit sich, daß die leitende Frage nicht in streng wissenschaftlicher Allseitigkeit erörtert, sondern lediglich in drei ihrer Dimensionen aufgegriffen wird. Die beiden ersten betreffen vorwiegend das Erscheinungsbild des Menschen, während die dritte zu seinem Wesensgrund vorstößt. Der erste Vortrag hat zum Gegenstand „Massendasein und Persönlichkeit“. Die Erfahrungen und Gedanken Burckhardts, Heideggers, Nietzsches, Jaspers' und Kierkegaards hierzu werden skizziert und schließlich dargetan, daß einzig die Rückkehr zur ungebrochenen katholischen Christlichkeit die Persönlichkeit vor der Masse rettet. Der zweite Vortrag („Angst und Geborgenheit“) zeichnet die Angst als die geistige Situation unserer Tage, wie ihre echte Ueberwindung durch ihre Geborgenheit in Gott. Der dritte Vortrag („Trieb und Geist“) ist vor allem eine Auseinandersetzung mit Nietzsche. In Nietzsches Protest gegen das Christentum und gegen Gott ist ein Protest gegen den Geist enthalten, freilich gegen einen Geist in verzerrter Form. Angesichts dieser Verirrung gilt es, zur unverkürzten ‚Wesensfülle des Geistes‘ hinzuführen, deren Leib als notwendigen Gegensatz und Voraussetzung für die Einheit Mensch ansieht. — Die gedruckten Vorträge werden den gleichen Anklang wie die gehaltenen finden. G. S.

Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze. Von Otto Friedrich B o l l n o w. Göttingen 1947. Vandenhoeck und Ruprecht kl. 8° 212 S.

Bollnow ist durch seine treffliche Interpretation der Existenzphilosophie und seine Studie über die „Stimmungen“ bekannt geworden. Durchdringende Analyse ist bei ihm mit der Gabe klarer, anziehender Darstellung verbunden. Die vorgelegten „kleinen philosophischen Aufsätze“ sind ein Ergebnis der Kriegszeit. In dem Gedränge der Kriegsjahre war ein zusammenhängendes wissenschaftliches Arbeiten nicht möglich, die kurzen Freizeiten reichten jeweils nur für die Behandlung eines kleineren Themas aus. „Einfache Sittlichkeit“ ist der Titel des Buches. Wir leben in der Zeit eines zusammengebrochenen Hochzieles, so daß die Gefahr des Verlustes sittlicher Ziele überhaupt be-

steht. Deshalb weist Bollnow darauf hin, daß Hochziele sich immer nur über einer fundamentaleren Schicht der Sittlichkeit aufbauen, die zwar unscheinbarer, aber darum nicht weniger bedeutsam ist. „Diese einfachere Schicht wechselt nicht mit dem Formwandel des hohen Ethos, sondern bleibt sich in diesem Wandel gleich. Dahin gehören die schlichte Pflichterfüllung, die Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit, die Anständigkeit des Verhaltens in allen Lebenslagen, das Mitleid und die Hilfsbereitschaft gegen den in Not geratenen Mitmenschen“ (20). Von Beispielen dieser einfachen Sittlichkeit handelt der erste Teil. Der zweite Teil ist überschrieben „Zwischen Psychologie und Ethik“; in ihm ist die Rede vom Ernst, der Freude, dem Leichtsinne, dem Aerger, der Wut, dem Zorn, dem Haß, vom Bewußtsein, dem Selbstbewußtsein und der Wachheit. Im dritten Teil sind Vorfragen der Selbst- und Weltauslegung angeschnitten.

Viel Lebenserfahrung und Besinnung ist als Ernte in diesen Betrachtungen eingebracht. Werden die jeweils angeschlagenen Themen auch nicht erschöpft, so sind sie doch immer in anregende Beleuchtung versetzt.

G. S.

Willensfreiheit. Von Broder Christian-sen, Stuttgart 1947. Reclam Verlag GmbH. 64 S.

Christiansen entwickelt in gedankenstrahlenden Linien einen Versuch, das Problem der Willensfreiheit einer Lösung entgegenzuführen, indem er 1. das Phänomen eines freien Willens aufzeigt („kleine Willensfreiheit“), 2. die Freiheitstheorie auf Grund atomarer Akausalität zurückweist und sodann 3. auf der Grundlegung seiner eigenen ontologischen Konzeption die Möglichkeit einer „großen Willensfreiheit“ nachzuweisen versucht.

Christiansen geht aus von einer Doppelgestaltigkeit des Willens (14). Eigenwüchsigen vitalen Regungen wie Gelüst und Widerwillen, Begehren, ja Haß und Liebe und dem Wertfühlen stehen solche Akte des Wollens gegenüber, welche einem übergreifenden menschlichen Belieben (20) unterworfen — an sich richtungsneutral — einer Fernsteuerung möglich (44) sind: Begehungen und Volitionen. Immer aber, und damit unterscheiden sich vor der Hand Triebwollungen und Volitionen, gehört zu den gewillkürten Modi des Sich-Verhaltens eine spezifische Eigenleistung des Ich, eine besondere Anstrengung (11): Akte unter einem Belieben sind Tat. Die Volitionen können durch das Belieben auch dort eingesetzt werden, wo Triebwollungen fehlen oder sogar entgegenstehen (17). Diese phänomenale Unabhängigkeit der Volitionen den Begehungen gegenüber — sozusagen eine Freiheit auf den ersten Blick — bezeichnet Chr. als die „kleine Willensfreiheit“. In diesem Problemstadium bleibt die Frage einer Unabhängigkeit vom determinierten Weltgeschehen noch ungestellt. Sie wird erst in der Problematik der „großen Willensfreiheit“ aufgerollt, in welcher die ontologische Grundkonzeption Chr.s die Basis eines Lösungsversuches gibt. Chr. sieht zwei fundamentale Realgesetzmäßigkeiten, eine kausale und eine organismische (39). Da der Mensch der organismischen Sinngesetzlichkeit einer sich entfaltenden Neogenese unterliegt, sind weder Begehungen noch Volitionen kausal determiniert, abgesehen von Automatismen. Beide Wollungen sind in den organismischen Nexus eingespannt (42/43). Die Akte menschlichen Verhaltens sind insoweit frei vom Kausalgeschehen, als sie durch organismische Sinngesetzlichkeit bestimmt sind.

Im Innenverhältnis von Trieb und Volition zeigt sich dann folgendes Bild: Die Begeh-

runge richten sich auf drei Schichten menschlicher Umwelt (45). Unmittelbar erreichen sie aber nur die „begehrensnahen Augenblickswelt“ (46). Auf das Zukunftsbild (2. Umweltsschicht) oder auf das Selbst-Bild (3. Umweltsschicht) richten sie sich zwar als zukunftsgerichtete oder wertführende Begehungen, erreichen aber können sie diese Umwelt handelnd nicht. So werden hier jetzt von einem übergreifenden Belieben (20) die Volitionen als „Handlanger“ der Begehungen eingesetzt, die sich dann je zu ihrer Zeit realisieren (44). Das Belieben selbst aber — und hier liegt der entscheidende Punkt — ist hinwiederum ein Begehren (45). Und damit ist die ontologische Möglichkeit einer Willensfreiheit mit folgendem Ergebnis erreicht: Beide Arten von Wollungen sind als menschliche kausalfrei. Die Triebwollung beruht jedenfalls unmittelbar auf der organismischen Struktur des Menschen und ist durch sie bestimmt. Die Volition aber ist deshalb organismisch determiniert, weil sie vom Begehren ferngesteuert wird. Willensfreiheit ist einerseits Lösung vom Kausalgeschehen, andererseits Gebundenheit als gleich ursprüngliches Verankertsein im sich entfaltenden Lebensablauf.

Hinsichtlich der praktischen Problematik gilt das Vermögen freien Einsatzes der Volitionen als entwicklungsfähig und je nach dem Stadium menschlicher Reife als verschieden ausgestaltet. Das Kind ist unfrei. Für seine Begehungen trifft den Menschen keine Verantwortung, für die Willkürentscheidungen aber muß er einstehen. Hier wird leider von Chr. auf eine ausführlichere Stellungnahme verzichtet.

Will man einer kritischen Betrachtung Raum geben, so beginnt sie an der ontologischen Grundkonzeption. Die Kategorialanalyse erscheint in einigen Punkten als nicht ganz unbedenklich („hypothetische“ Kausalität, „zufällige“ Lebenskonstellationen u. a.), insbesondere sind die Phänomengebiete des seelischen und geistigen Seins vernachlässigt, so daß von hier aus die Gedanken des engeren Freiheitsproblems einer genügend tragfähigen Grundlage entbehren. Der mögliche Widerstreit von Begehren und sittlichem Wollen, von Chr. selbst deutlich genug gesehen (48), sprengt als beweissschweres Phänomen einfach die behauptete Reduktion von sittlichem Willen auf vitale Regung: Wenn Begehungen den Wesensgrund ausmachen, diese Begehungen aber auf vitale, organismische, sinngesetzliche Entfaltung des Organismus zielen, so können vitalfeindliche Entschiede (Opfertod für einen Freund) keinesfalls allein auf einen so-beschaffenen Wesensgrund zurückgeführt werden. (Leider verzichtet Chr. ungeachtet sonstigen weiten Literaturhinweises, der vielleicht formell zitiert werden könnte, ganz auf die Ergebnisse moderner Ontologie und Psychologie, vgl. vor allem Nic. Hartmann; Ethik², 1935, Teil III u. Der Aufbau der realen Welt, 1940, beide de Gruyter, Berlin.)

Zur praktischen Problematik kann den Folgerungen Chr.s nicht zugestimmt werden: Wenn die Volitionen von Begehungen ferngesteuert werden (44/45), so kann der Mensch nicht für sie verantwortlich gemacht werden.

In drei anderen Hinsichten aber zeichnet sich die Arbeit als ein wertvoller Beitrag zur Problematik aus. Das ist einmal die philosophische Betrachtung der Ergebnisse subatomarer Forschung. Chr. lehnt den Versuch, aus der Akausalität auf Willensfreiheit zu schließen, deshalb ab, weil der Schluß aus der Unbestimmtheitsrelation auf „objektive“ Akausalität nicht gezogen werden dürfte. Darüber hinaus verdient Beachtung, daß Chr.

sich von anderen indeterministischen Versuchen scharf absetzt. Auch uns will Freiheit als Gebundenheit erscheinen, wenn auch nicht dem Versuch, sie organismisch zu determinieren, zugestimmt werden soll. Letztlich überrascht die klarzügige, geradlinige Art der Darstellung, die Wahl einprägsamer und treffender Begriffe. In einem Anhang werden mögliche Einwendungen in Form einer Diskussion behandelt. Beiträge zu ihr sollen in späteren, wünschenswerten Auflagen Platz finden.

Göttingen

Werner Patett.

Entwicklung und Aufbau der menschlichen Gefühle. Von M. Keilhacker, Regensburg, 1947. Habel 8° 55 S.

Hier spricht uns an der Pädagoge und Psychologe. Prof. Keilhacker von der Universität München bietet in seiner Broschüre einen beachtlichen Aufriß über das menschliche Gefühlsleben in der Fülle seiner Schattierungen, Arten und Übergänge, der wert wäre, in einer noch mehr übersichtlichen Form im Zusammenhang mit einem größeren Werk veröffentlicht zu werden. Die Darstellungsweise ist unkompliziert, tiefgehend und ansprechend. Eine klarere Gliederung im Text würde die Schrift übersichtlicher machen.

Würzburg

Dr. Alois Bulitta.

Das Buch vom Ursprung. Von Graf Hermann Keyserling, Bühl/Baden 1947, Roland-Verlag 8° 371 S.

Graf Hermann Keyserling ist ein typisch „moderner“ Philosoph. „Modern“ hier in einem genau angebbaren Sinn genommen, und zwar in dem Sinne, daß es einem „modernen“ Philosophen in erster Linie nicht um „die“ Wahrheit geht, sondern um „seine“ eigene Wahrheit. Das, was einem „modernen“ Philosophen Rang verleiht, ist demnach — auch wenn nicht immer deutlich ausgesprochen, aber doch in Wirklichkeit in der Beurteilung führend — der Wille zur Originalität und die erreichte Originalität. Solche Philosophen setzen sich eigentlich nie mit der Welt auseinander. Alles, was sie erleben — und sie erleben oft sehr viel — fügt sich in ihr persönlich apriorisches Schema als Beleg ein. Ein solcher Philosoph ist immer Kantianer in dem Sinne, daß er tatsächlich nie die „Dinge an sich“ zu Gesicht bekommt, sondern er sich im Grunde in den Dingen immer selber wiederfindet. Das mag für ihn persönlich „beglückend“ sein, stellt ihn aber außerhalb der Gemeinschaft der Geister, die sich in der Einheit der Wahrheit miteinander verbunden wissen und um sie ringen. Keyserling hat zweifellos eine seltene Weite der Weiterführung. Davon sind selbst Mystik und religiöse Phänomene nicht ausgeschlossen. Ueber „Wunder“ handelt sogar ein eigener Abschnitt. Immer sind die Dinge geistvoll gesehen; das ist keine Frage. Aber nie wird ein Anlauf genommen, besprochene Dinge wie Mystik und Wunder einmal in dem Sinne stehen zu lassen, wie sie von den Erlebenden verstanden wurden, um sich dann damit auseinanderzusetzen und in der Auseinandersetzung der Wahrheit näher zu kommen. Selbst Mystik und Wunder werden nur als Belege für eigene Ansichten gebraucht, wobei auch jede Andeutung fehlt, daß die original Erlebenden sie völlig anders verstanden haben als der nachträglich deutende Philosoph. Sie hätten doch ein erstes Anrecht gehabt, befragt und gehört zu werden. Der letzte Grund dafür liegt wohl darin, daß Denken für Keyserling keine den Menschen auszeichnende Fähigkeit ist, die einen Eigenwert darstellt, der Verstand vielmehr eine unmittelbar erdzukehrte Fähigkeit des ho-

mo faber, Verbindungsglied zwischen Materie und Geist ist. Ueberall, wo Denken vorherrscht, sieht Keyserling grenzenlosen Egoismus. G. S.

Heilkunde

Metaphysische Probleme der Medizin. Ein Beitrag zur Prinzipienlehre der Psychotherapie. Von Paul Matussek. Berlin 1948. Springer 8° 139 S.

Hinter dem Titel „Metaphysische Probleme der Medizin“ verbirgt sich im wesentlichen eine zeitgemäße und dankenswerte Kritik der Theorie Freuds. Freud war es, der die den Psychologen verlorengegangene „Seele“ wieder entdeckte, der aber seine eigene Entdeckung noch nicht verstand und sie in materialistische Kategorien zwangte. P. Matussek ist Assistent an der Psychiatrischen und Neurologischen Klinik der Universität Heidelberg; philosophisch steht er vor allem unter dem Einfluß Nicolai Hartmanns. Unter Verwertung der bisherigen einschlägigen Literatur führt er die Kritik an den Unzulänglichkeiten der Freud'schen Theorie durch, um die Gültigkeit metaphysischer Prinzipien darzutun. Die starke Betonung der Grenzen unseres Erkennens am „Irrationalen“, wie sie unter dem Einfluß N. Hartmanns wiederholt geschieht, birgt die Gefahr in sich, vorzeitig vor dem „Irrationalen“ die Waffen zu strecken. G. S.

Das Spiel der Lebensnerven und ihrer Wirkstoffe. Von Gustav von Bergmann. Potsdam 1947. E. Stichtnote 8° 32 S.

Die medizinische Wissenschaft ist heute im Begriff, aus ihrer Isolierung herauszutreten und die Beziehung zu einem ganzen Menschenbild herzustellen. G. v. Bergmann tut bewußt diesen Schritt. Bei der Uebernahme der II. Medizinischen Universitätsklinik München im Jahre 1946 sagte er in seiner Antrittsvorlesung: „Ich will jetzt Rechenschaft ablegen, wie ich das Bild der modernen Klinik im Rahmen anderer Wissenschaften sehe, im Sinne der Universitas literarum. Schon über vierhundert Jahre vor Christi Geburt sagt Plato im Charmides: Denn das ist der größte Fehler bei der Behandlung der Krankheiten, daß es Aerzte für den Körper und Aerzte für die Seele gibt, wo beides doch nicht getrennt werden kann — aber das gerade übersehen die griechischen Aerzte, und nur darum entgehen ihnen so viele Krankheiten; sie sehen nämlich niemals das Ganze. Dem Ganzen sollten sie ihre Sorge zuwenden, denn dort, wo das Ganze sich übel befindet, kann unmöglich ein Teil gesund sein.“ Hier sind schon zwei Probleme aufgeworfen, um die noch heute, fast unverändert die klinische Medizin ringt. Einmal die Beziehung zwischen Körper und Seele und zum anderen — es gilt geradezu als modernes Schlagwort — das Ganzheitsproblem.“

In dem hier vorliegenden Vortrag gibt Bergmann ein auch für den Laien leicht verständliches, überaus anschauliches Bild von dem Spiel der Lebensnerven (Sympathicus und Parasympathicus). Er betont dabei, daß wir es nicht vermeiden können, über die reine Beschreibung von beobachteten Erscheinungen hinauszugehen und uns bewertend zu äußern. Gesundheit ist ein Normbegriff, auf den nicht verzichtet kann, wer wirklich verstehen und heilen will. G. S.

Morbus Sacer, Leiden und Schicksalsmeisterung. Von Hermann Buddensieg, Heidelberg 1948. L. Schneider kl. 8° 86 S.
Im ersten Weltkrieg wurde Buddensieg am Kopfe verletzt; als Folge dieser Verwun-

ung stellte sich später eine traumatische Epilepsie ein samt dem Gefolge der dafür charakteristischen Lebenshemmungen. Anschaulich schildert uns in der vorgelegten Schrift Buddensieg das veränderte Erleben, die Schwierigkeiten der Lebensbemeisterung, aber auch den Weg, der ihn aus diesen Schwierigkeiten herausführte. Weltanschaulichen Halt suchte er dabei vor allem bei Goethe, an dem er sich wesentlich schulte. Zum Verständnis des Epileptikers ist diese Schrift wertvoll.

G. S.

Schlaf und Schlafstörung. Von Georg Siegmund u. D. Dülmen 1948. Laumann 8^e 79 S. Das vorliegende Buch über die Physiologie und Pathologie des Schlafes ist nicht von einem Mediziner, sondern von einem Geisteswissenschaftler geschrieben. Siegmund beginnt mit dem evangelischen Bericht über den Schlaf Jesu im Seesturm. Auch sonst sind Hinweise auf die klassische Literatur häufig zu finden (Seneca, Dante, Shakespeare, Kant, Goethe und viele andere). Der Verfasser beweist damit, daß er sehr belehrend ist.

Um dem biologischen Sinne des Schlafes nachzukommen, schließt sich der Autor der neueren Auffassung an, welche annimmt, daß es im Schlafe nicht zu einer Vergiftung mit Hypnotoxinen, sondern zu einer bioelektrischen Spannungsaufladung in den Ganglienzellen des Großhirns kommt. Die Zunahme des elektrischen Potentials unseres Nervensystems empfinden wir am Morgen als Frische und als Steigerung der Leistungsfähigkeit. Solange der Organismus lebt, hält ein Potentialgefälle zwischen den lebendigen Zellen und der sie umfließenden Blutflüssigkeit das Leben aufrecht. Im Laufe des Tages wird die Energie, die zur Lebensbetätigung notwendig ist, verbraucht. Ist sie weitgehend vermindert, so gebietet der Organismus dem wachen Leben halt und es kommt von neuem zur Aufladungsarbeit des Schlafes. Das Geheimnis des Lebens, das sich vor allem im Schlafzustand betätigt, liegt in dem Ersatz der verbrauchten Energie. Die Annahme des Verfassers, daß die gezeitenartige Bewegung von Säuren und Basen im Blute des Organismus mit der Aenderung des Schlaf- und Wachzustandes in ursächlichen Zusammenhang zu bringen ist, scheint dem Referenten noch nicht bewiesen.

Mit den Darlegungen des Autors über die Schlaflosigkeit ist der Referent nicht in allen Punkten einverstanden. Es ist zuzugeben, daß mit den neuen Präparaten, wie mit den Barbitursäureabkömmlingen Unfug getrieben wird, darüber dürfen wir aber doch nicht vergessen, daß sie, in richtiger Weise dosiert, dem schlafkranken Menschen viel Erleichterung bringen.

Die psychisch bedingten Schlafstörungen dürfen — wie auch Siegmund befand — nicht überschätzt werden. Siegmund berichtet davon, daß unsere Soldaten selbst im mörderischen Granatfeuer ruhig geschlafen haben; auch die Unrast der modernen Zeit wirkt auf das Schlafbedürfnis des gesunden Menschen nicht dauernd störend ein.

Darin hat Siegmund zweifellos recht, daß er den Menschen auf den Frieden mit seinem Gewissen, mit seinem Gott als einer Grundlage für den guten Schlaf hinweist.

Tatsächlich spielen psychische Momente für das Zustandekommen des Schlafes eine große Rolle. Und so ist es zu begrüßen, daß uns ein christlich ausgerichteter Philosoph ein Buch über den Schlaf, also über ein physiologisches Problem, geschenkt hat.

Erlangen. Univ.-Prof. Dr. med. L. R. Müller.

Geschichtsphilosophie

Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft im Lichte aristotelisch-thomistischer Prinzipien. Von René Voggenreper (Sonderdruck der Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte Revue d'histoire Ecclésiastique Suisse, Beiheft 5). Paulusverlag, Freiburg/Schweiz, 1948, brosch. 128 S.

Eine logisch-wissenschaftliche Frage ist hier zur Diskussion gestellt. Die prinzipiellen, sachlichen und systematischen Gesichtspunkte sind auf der Grundlage der aristotelisch-thomistischen Philosophie in den Brennpunkt des Interesses gerückt. Wenn die Dissertation des Herausgebers als wissenschaftliche Untersuchung „hinter allem wahrnehmbaren Geschichtsmaterial, das die menschliche Vergangenheit übermitteln, für die eigentliche Triebfeder der Erkenntnis die Existenz eines geistigen Seins und Geschehens, das sich sukzessive in den Handlungen, dem Wirken und Schaffen der Menschheit verwirklicht“, wahrhaft sieht, so ist damit jeder materialistischen Geschichtsauffassung jedweder Raum versagt. Die wissenschaftliche Formulierung ist einwandfrei. Folgerichtig führt Verfasser die Geschichte uns vor „als das Werk Gottes und des Menschen zugleich“, das mit Hilfe der Intervention menschlicher Tätigkeit, die von der göttlichen Vorsehung geleitet wird, ohne deren Freiheit zu zerstören, die Verwirklichung des letzten Zieles göttlichen Seins im Menschen ist.

Würzburg

Dr. Bulitta

Verschiedenes

Wege zur physikalischen Erkenntnis, von Max Planck, Leipzig 1933; S. Hirzel 280 Seiten.

In diesem Buche faßt der Begründer der Quantentheorie seine wichtigsten Reden und Vorträge zusammen. Um dem Leser einen Überblick zu vermitteln, führen wir die Themen der Reihe nach an. Zunächst ist der programmatische Leidener Vortrag über die Einheit des physikalischen Weltbildes wiedergegeben. Dann folgen die beiden Berliner Rektoratsreden über „Neue Bahnen der physikalischen Erkenntnis“ und „Dynamische und statistische Gesetzmäßigkeit“. Von besonderem Reiz dürfte der Stockholmer Nobelvortrag über die Entstehung und bisherige Entwicklung der Quantentheorie sein. Es folgt dann der in der Preussischen Akademie der Wissenschaften gehaltene Vortrag über „Kausalgesetz und Willensfreiheit“). Die Themen der nächsten Arbeiten heißen: „Vom Relativen zum Absoluten“ und „Physikalische Gesetzmäßigkeit“. Ueber das Weltbild der neuen Physik sprach Planck im Jahre 1929 im Physikalischen Institut der Universität Leiden. Die Erkenntnistheoretiker der exakten Naturwissenschaft werden besonders die Ausführungen über „Positivismus und reale Außenwelt“ und über „Die Kausalität in der Natur“ interessieren. Den Abschluß bildet ein im Verein deutscher Ingenieure gehaltener Vortrag über „Ursprung und Auswirkung wissenschaftlicher Ideen“. Alle Arbeiten, die ein in sich geschlossenes Ganzes bilden, sind mit einer solchen Präzision des Ausdrucks und mit einer solchen Klarheit geschrieben, daß ihr Studium, das einen ausgezeichneten Einblick in die strenge physikalische Denkweise gibt, geradezu ein Genuß ist. Einer besonderen Empfehlung bedarf dieses Buch des verdienten

Gelehrten nicht. Auf Einzelheiten können wir leider hier nicht eingehen, denn das würde eine ganze Abhandlung erfordern. Nur das sei im Rahmen einer philosophischen Zeitschrift erwähnt, daß der Grundgedanke und Ausgangspunkt sämtlicher Darlegungen sehr einfach ist: „er faßt die Aufgabe der Physik als die Erforschung der realen Außenwelt“.

*) Siehe meinen Aufsatz „Vom Wesen der Willensfreiheit im Anschluß an einen Vortrag von Max Planck“ („Unsere Welt“, 1936, Heft 9).

Werdohl i. W. Dr. Gerhard Henne mann.

M. Gerschenson und W. Iwanow: Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln. Aus dem Russischen übersetzt und mit einem Vorwort versehen von Nicolai von Bubnoff (= Schriften zur Humanität, 2. Bd.), Frankfurt a. M. 1946. Siegel-Verlag. 8° 79 S.

Dieser Briefwechsel ist gewiß einer der interessantesten, die je geführt worden sind; zwei Russen, der Kulturhistoriker Gerschenson und der Dichter und Philosoph Iwanow, beide von wahrhaft souveräner Weit- und Uebersicht, beide in lebendiger Erschlossenheit aus dem abendländischen, zumal dem deutschen Geisteserbe schöpfend, beide eschatologisch dem Kommenden zugewandt, von innen her wissend um die Transparenz, den Symbolcharakter der Dinge und der geschichtlichen Vollzüge, weil sie in klarer Entschiedenheit das Absolute bejahen, das innen mehr und anderes ist als eine „regulative Idee“: so haben sie, als Freunde im Sommer 1920 dasselbe Moskauer Zimmer teilend, von je ihrem Zimmerwinkel aus diesen Briefwechsel miteinander geführt. Je weiter der Dialog fortschreitet, umso offener wird ein Doppeltes: die abgründige Gemeinsamkeit des Willens und zugleich die dialektisch aufs äußerste gespannte Gegensätzlichkeit der Sicht und also der Entscheidung. — Es geht in diesem Gespräch zuletzt nicht um „die Kultur“, wie ein eifertiges Lesen annehmen könnte, sondern um den Menschen und seine Rettung. Beide wissen, daß dieses not-wendige Heil nur aus dem Ewigen kommen kann; und sie wissen auch, daß dem „Urbedingenden“ ein geheimnistief Letztes im Menschen zugeordnet ist, „die religiöse Vernunft“, in der die „theoretische“ so gut wie die „praktische“ allererst zu ihrem Sinne zu kommen vermögen. Daß erst hier die eigentlichen Entscheidungen fallen, also weder in jenem Bereiche, der psychologischer Forschung offensteht, noch auch auf der Ebene der selbstgenügsam autonomen Kultur, wie der Historiker sie mit seinen Kategorien angeht, das tritt immer klarer in die Sicht, so sehr es den gelegentlich eine sehr scharfe Klinge kreuzenden Freunden und dem Leser im Anhang scheinen möchte, der eine (Gerschenson) wolle den (Rousseauisch) reinen, Kultur-freien Menschen und dessen paradiesische „Ursprünglichkeit“, während der andere das Heil in den „Kulturgütern“ suche und ihrer fortschreitenden „Kultivierung“. Beiden geht es um eine den individuellen wie den „objektiven“ Geist rettende und weihende, zuletzt unüberbietbare Sinngebung, das will sagen um Religion; die aber ist weder ein psychisches Aktgefüge, das der Psychologe aus Modellen und Strukturen „verstehen“ könnte, noch ein „Kultur-Phänomen“, das der Beurteilung des Kulturhistorikers unterstände, Religion ist — das wußte schon Platon — die rettende Begegnung mit dem Urbedingenden, zuletzt die aus dem Grunde der Ewigen Liebe strömen-

de, den Menschen in ihren Sinn hebende Gnade. Darum kann alles menschliche Ringen zuletzt nur um die eine Frage kreisen: Wie bereiten wir uns für diese Begegnung? Und hier erst bricht der harte Gegensatz zwischen den beiden Freunden auf.

Gerschenson sieht mit scharfem Blicke die ungeheure Gefahr des Erbes: „Weh Dir, daß Du ein Enkel bist!“ Er sieht, wie das, was ursprünglich personales, schöpferisch glühendes Leben war — „Hamlet, die Sixtina“ — zum Werke gerinnt, in die Kultur-Welt eintritt, sich dort als „Wert“, zuletzt als Tyrann etabliert; diese erstickende Kultur-Tradition, die sich aus den Gesichtern und Erschütterungen der Meister Abstraktionen bereitet; die nun den Lebenden wie Vampire das Blut aussaugen und — wie wir jetzt wissen — in Gestalt von weltanschaulichen Ismen Hekatomben von Opfern fordern können. — Iwanow, der Dichter, weiß um diese Gefahr; aber er sieht auch, daß das nicht die Schuld des Werkes, sondern die der schwächlich und blutarm gewordenen Seelen ist, die den weckenden Anruf des Werkes, das „in ihm schlafende Lied“ nicht mehr vernehmen können und es mißverstehen, als Objekt einer geistesgeschichtlichen Analyse, es mehr oder minder mechanischen Konstruktionen ausliefernd.

Wir gestehen, daß wir die Sicht Iwanows schon deshalb als die wahrere bejahen, weil sie die umfassendere, das echte Anliegen Gerschensons einschließende ist. I. nennt im Nachwort „einen großen, heiligen Menschen“, Solowjow, den Meister und Führer seiner Jugend; und in der Tat, es ist dessen hoher, in seiner Art unvergleichlicher Geist, dem zu begegnen soviel bedeutet wie in den kommenden Aon hinausgewiesen zu werden, es ist der Geist Solowjows, der Iwanow bestimmt und ihn zuletzt mit logisch zwingender Notwendigkeit den Weg führte, den er selbst vorangegangen war: für die Sehwilligen ein unabweisliches Fanal dessen, wofür „die Stunde reif ist“.

Vielleicht ist nichts bezeichnender für die Unentschiedenheit unserer geistigen Lage als die Tatsache, daß der Uebersetzer, Prof. v. Bubnoff, in seiner dankenswerten Einführung diese letzte Konsequenz Iwanows verschweigt und damit dem eigentlichen Ernste dieser freundschaftlichen Gegnerschaft ausweicht. Er schließt sein „Vorwort“ mit der Jonas Cohn zitierenden psychologischen Feststellung, hier ständen einander weiter nicht rückführbare, weder beweis- noch widerlegbare „religiöse Grundstimmungen“ gegenüber: „Religion der Abkehr und Religion der Weihe.“ Damit wird der Briefwechsel aus der Sphäre der die Entscheidung, und also die Wahrheit suchenden Inbrunst des Geistes auf die Ebene der „wissenschaftlichen“ Konstatierung und Einordnung herabgezogen und sein eigentliches Anliegen auf die Seite gebracht. Demgegenüber mögen hier ein paar Sätze aus dem „Nachwort“ stehen, das Iwanow selbst im Jahre 1930 an Charles du Bos gerichtet hat: „Als ich am 17. März 1926 (am russischen Feiertage des hl. Wenzeslaus) vor dem Altar meines Schutzpatrons im Querschiff der St. Peterskirche in Rom Credo und Bekenntnisformel sprach, indes auf dem nahen Grabe des Apostelfürsten die Liturgie in altslawischer Sprache und das hl. Abendmahl nach griechischem Ritus in beiderlei Gestalt meiner warteten, fühlte ich mich zum ersten Male orthodox in der vollen Bedeutung des Wortes, im Vollbesitze des hl. Schatzes, der seit der Taufe mein, dessen Genuß jedoch seit Jahren getrübt war durch das nach und nach immer schmerz-

licher werdende Unbehagen, dieses lebendigen Schatzes an Heiligkeit und Gnade nur halb teilhaftig zu sein, gleichsam nur mit einer Lunge zu atmen. Ich erfürh die tiefe Freude des erlangten Friedens und eine niegekante Bewegungsfreiheit, das Glück der Gemeinschaft unzähliger Heiligen, deren liebevollen Beistand ich so lange nicht anrufen gedurft, die Genugtuung, meine eigene Pflicht und, so weit das an mir lag, die meines Volkes erfüllt zu haben — ich war mir bewußt, nach seinem unausgesprochenen tiefsten Willen zu handeln.“

Hier zog am Dichter als Beter die letzte Konsequenz der Erkenntnisse, die er aß Denker gewonnen hatte, daß nämlich, mit Stefan George zu sprechen, der es freilich ganz anders meinte, „im Allgekreise“ der Kulturen, in ihrem Erblühen und Verwelken, — damit Sinn sei und nicht das „när-rische Weltspiel der hin- und widertanzenden Götter“ — ein Stern beharren muß, das große, allem Kommen und Gehen Halt gebende Zeichen, durch das der Ewige Grund sich selbst bezeugt in Raum und Zeit.

Daß hier der tiefere Ernst, die weitere Sicht, der eigentlich verpflichtende Anspruch dieses Briefwechsels sichtbar wird, mag zum Schluß diese Stelle aus einem Briefe Gerschensons als Gegensatz deutlich machen:

„Was ich will? Ich will Freiheit des Bewußtseins und des Suchens, ich will die ursprüngliche Frische des Geistes, um dorthin zu gehen, wo es mir beliebt, auf nicht ausgetretenen Wegen, nicht begangenen Pfaden; erstens weil es lustig wäre, zweitens weil wir am Ende — wer kann es wissen — auf neuen Bahnen mehr finden werden. Doch nein; hauptsächlich darum, weil es hier, wie in unserem Heim, langweilig ist. Man sehnt sich nach Wiesen und Wäldern. Ich will nicht nur — ich glaube fest, daß es so sein wird, woher sollte sonst in mir dieses Gefühl sein? Die Echtheit und Stärke meines Gefühls sind mir eine Bürgschaft, daß es so sein wird.“

Das ist schon fast — Literatur gegen den heiligen Ernst des Wortes; auf anderer Ebene: „Zarathustra“ gegen die „Bekenntnisse“ des hl. Augustinus.

Burghausen. Ferdinand Bergenthal.

Michael gegen Luzifer. Weg und Ziel katholisch-deutschen Denkens. Von H. E. Hengstenberg. Münster 1946, kl. 8°, Regensburg, 98 St.

Michael, den Engel der Entscheidung, wählte sich das deutsche Volk im Mittelalter zum Patrone. Und Volk der Entscheidung zu sein, das ist nach Hengstenberg der besondere Gedanke Gottes, der sich im deutschen Volke ausprägt. Am Beginn der Neuzeit steht die abendländische Pehlentscheidung für den autonomen Individualismus. In Deutschland geht die Entwicklung von da abwärts unter dem starken Antrieb des deutschen Idealismus bis zur Massendämnie unserer Zeit. Gemeinschaft entartet zur Masse, Persönlichkeit zum Massenmenschen, Selbstverantwortung zur „Sturheit“; das corpus diabolicum steht gegen das corpus Christi mysticum. Heute nun erlebt das deutsche Volk wieder seine Stunde der

Entscheidung. Katholisches Denken erkennt ein richtunggebendes Ziel für diese Entscheidung: Bereiter für das Reich Christi zu sein, die Völker zu dieser Entscheidung für Christus gegen Luzifer aufzurufen. Katholisches Denken weist auch den Weg: er geht von der Anerkennung unserer Gesamtschuld zur zeit-„gemäßen“ Sühnehaltung, von der kirchlichen zur staatlichen Lebensgemeinschaft, von der kirchlichen Bildungsgemeinschaft zur totalen Bildung in einem christlich-realistischen Sinne. — Eine einheitliche Schau und eine starke Ueberzeugung stehen hinter dieser Schrift Hengstenbergs. Raumbeschränkung zwingt den Verfasser leider des öfteren zu bloßen Andeutungen und Hinweisen, wo man sich Ausführungen und Beweise wünschte. Die Gedanken über Masse und Gemeinschaft, Kollektivschuld und Gesamtschuld, zeitentsprechende Sühne, Seinsentwürdigung, die gegenwärtigen Aufgaben der Kirche im deutschen Raum sind von fesselnder Aktualität, und wo sie kein unbedingtes Ja finden, werden sie zur Klärung und Entscheidung des Denkens zwingen. Dr. Grond.

Der katholische Gedanke. Religiöse, geistige, soziale Erneuerung. Akademikertagung Bonn 1946. Münster 1947. Regensburg. 118 St.

Im August 1946 trafen sich katholische Akademiker in Bonn, um den Katholischen Akademikerverband alter Tradition getreu, aber in neuer Form wiederaufleben zu lassen. Hauptanliegen des Verbandes ist die Universitas catholica, die Zusammenschau der Welt und ihres Schöpfers, „die Heimholung des Wissens und der Kultur in den Gehorsam Christi“. Wenn diese Aufgabe sofort in Angriff genommen werden soll, d. h. in der gegenwärtigen religiösen, geistigen und sozialen Situation unseres Volkes, dann muß sie zunächst einmal eines bedeuten: Erneuerung. Demgemäß waren die Vorträge in den allgemeinen Rahmen: religiöse, geistige, soziale Erneuerung gespannt. Sie durchleuchteten den Begriff „religiöse Erneuerung“ in seinem Wesen; klärten die fundamentierende, ergänzende, fokale Stellung der Theologie im Organismus der Wissenschaften; fixierten den gegenwärtigen Stand, die Grenzen und Aussichten der christlichen Einigungsbestrebungen. Vertreter der Naturwissenschaft und der Geschichte wiesen in gedankenreichen Vorträgen die Unzulänglichkeit sowohl des evolutionistischen Biologismus als auch einer kausalen oder rein organischen Geschichtsauffassung nach und führten hin zu einer christlich orientierten Schau in Biologie und Geschichte. Mitten ins Leben hinein griffen die Ausführungen über die verantwortungsvolle und entscheidende Mitwirkung der Frau bei der Neuprägung des geistigen Erbes unserer Zeit und über die soziale Aufgabe des Akademikers. Richtungweisend für eine neue soziale Ordnung waren die zeitnahen Vorträge über den Eigentumsbegriff und die Grundlagen des Völkerrechts. — Nicht nur dem wissenschaftlich interessierten, sondern jedem ernstst und suchenden Menschen kann die vorliegende Sammel-schrift empfohlen werden. Dr. Grond.