

BUCHBESPRECHUNGEN

STAATSLEXIKON hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft, 6. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage.

Band V: Konsumentencredit bis Ökumenische Bewegung. Verlag Herder, Freiburg 1960. Ln. DM 76.—.

Im Mittelpunkt des V. Bandes des Staatslexikons steht der Artikel über „Naturrecht“ – nicht nur äußerlich, wie sein Umfang (56 Spalten) und das große Aufgebot von Mitarbeitern (12 namhafte Autoren) erkennen lassen, sondern auch sachlich aus der inneren Einheit der Frage nach dem Naturrecht mit der Frage nach Recht, Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. Eine gedrängte, aber sehr eindringliche philosophische Grundlegung erhält der Artikel durch Max Müller's Beitrag über „die ontologische Problematik“. Hier wird eingangs darauf hingewiesen, daß der Naturrechtsgedanke sich zunächst in der Abweisung jenes positivistischen Verständnisses von Recht zeigt, für das die autoritative Setzung allein den Rechtscharakter des Gesetzten ausmacht und ausschließlich das derart als Recht Gesetzte die zwischenmenschlichen Beziehungen bestimmen und ordnen soll. Schon der Gedanke des Naturrechts besagt hiergegen, daß der Mensch ursprünglich in einer Ordnung steht, die nicht erst in der menschlichen Setzung und Durchsetzung von Recht geschaffen wird, dieser Setzung und Durchsetzung vielmehr vorausliegt, sie begründet und begrenzt. Müller spricht davon, daß der Mensch als Mensch schon immer in einer vorrechtlichen Verfügungtheit und Geordnetheit ist; er findet sich darin vor „und hat sich bei aller ‚Rechtsschöpfung‘ nach diesem wirklichen Vor-Recht selbst zu richten“ (930). Für das Verständnis dieser vorrechtlichen Ordnung nun ist die philosophisch entscheidende Frage, wie der Mensch seinsmäßig angesetzt werden muß, wenn zu seinem Sein das Verfügtssein in eine ursprüngliche Ordnung gehört. Die Entfaltung dieser Frage macht deutlich, daß der Mensch nicht individualistisch-subjektivistisch er selbst für sich sein kann, sondern ursprünglich und wesentlich Sein mit den Andern ist. Das Verhältnis zu den Andern kommt nicht zu seinem Menschsein noch hinzu, sondern ist für dieses konstitutiv; er ist immer schon Partner der Andern und so gehören Gemeinschaft und Gesellschaft zu seiner ursprünglichen Verfassung. Ist dem aber so, dann sind auch die aus dieser ursprünglichen Verfassung notwendig folgenden Bindungen des Einzelnen in seinem Sein mit den Andern nichts nachträglich von außen an sein Sein für sich Herangetragenenes, sondern gehören von vornherein zum „Wesen“ und zur „Natur“ des Menschen. Indem aber „Wesen“ und „Natur“ des Menschen nicht als ein vorgegebener Bestand gefaßt wird, sondern als Seinkönnen des sich selbst aufgegebenen Seienden, sind jene Bedingungen als „Regeln des menschlichen Lebens“ (930) Ansprüche an die Freiheit, um deren Verwirklichung es dem Menschen in all seinem Tun und Handeln geht.

Von hier aus macht Müller auf dies Doppelte aufmerksam, daß die Freiheit des Einzelnen aus dessen ursprünglicher Seinsverfassung stets der gemeinsamen Verwirklichung aufgegeben ist und daß es eben die Freiheit des Einzelnen ist, um die es in der Gemeinschaft geht. Von der Struktur des menschlichen Seins her ist die Freiheit an sich selbst schon auf die Andern verwiesen und vollbringt sich nur in der gemeinsamen Gestaltung der Welt. So wenig indes der Einzelne er selbst für sich ist, so wenig ist er bloßer Teil des Ganzen; es ist gleichsam sein Grundanspruch in der Anerkennung des aufgegebenen Seins mit den Andern von diesen nie nur als Glied in der Gemeinschaft genommen zu werden, sondern stets darin auch er selbst sein zu können. Aus der ursprünglichen Wirklichkeit der Person fließt so das Naturrecht in den anfänglichen Ansprüchen als „Pflichten“ und „Rechte“ im Verhältnis zu den Andern. Indem Müller so die Freiheit als in sich strukturiert entfaltet, ist von hier aus geradezu eine Überwindung des alten Streites zwischen einer essentiellen und mehr existentiellen Naturrechtsauffassung möglich; denn das „Wesen“ fällt mit dieser eigenen Wirklichkeit als Aufgabe zusammen.

Der Übergang zum Problem der Geschichte liegt nun nahe, denn es scheint, als sei diese Struktur der Freiheit, die ursprüngliche Verfügungtheit des menschlichen Seins als Sein in der Welt, Sein mit den Andern und Sein vor Gott gerade jener Kern aller geschichtlichen Verwirklichung, der zwar nicht übergeschichtlich ist in dem Sinne, daß er wirklich wäre außer-

halb der Geschichte, der aber doch selbst nicht der Verfügung geschichtlichen Handelns und damit dem Wandel der Geschichte unterstellt sein kann. Dann wäre dies aller geschichtlichen Verwirklichung zugrundeliegende eben jene „Natur“, auf die als das Unverfügbare und Vorgegebene der Gedanke des Naturrechts verweist. Wie aber verhält es sich dann mit der Rede von der Geschichtlichkeit des Naturrechts? Meint diese nur noch die geschichtliche Verwirklichung des aufgegebenen Seins des Menschen, ohne daß die ursprüngliche Verfügbare desselben selbst noch einmal als in sich geschichtlich zu denken wäre? Die äußerste Gedrängtheit der Darlegung Müllers bereitet hier dem Leser manche Schwierigkeit. Indem gesagt wird, daß zur Bestimmung des Naturrechts nicht ein Unveränderliches und Gleichbleibendes genüge, erscheint ein eigenes Verständnis von Geschichtlichkeit: „Insofern als unbeliebig und aller Willkürlichkeit entzogen Rechte und Pflichten aus der Wirklichkeitsfülle und Seinsstärke fließen, gibt es eine echte Geschichtlichkeit auch des Naturrechts, durch welche dieses keineswegs historizistisch in seiner Gültigkeit geschwächt und relativiert wird“ (931). Dem Leser aber bleiben die Fragen: Was besagen Wirklichkeitsfülle, Seinsstärke, Geschichtlichkeit in diesem Zusammenhang? Welcher Art ist die Geschichtlichkeit des Naturrechts, wenn dieselbe nicht die Geschichte der Verwirklichung einer selbst nicht mehr als geschichtlich veränderlich gedachten ursprünglich aufgegebenen Verfügbare des menschlichen Seins meint? Gibt es eine echte Geschichte der Wirklichkeit, die mehr und anderes ist als bloß menschliche Geschichte der Verwirklichung? In solchen Fragen führen die Aussagen Müllers; leider war indes offensichtlich kein Raum, mehr als Hinweise zu geben, obgleich dies eben der Punkt ist, an dem die ganze Problematik des Naturrechts von der Frage nach der Geschichtlichkeit seiner Wirklichkeit her zur Entscheidung drängt.

In diesem Zusammenhang sei noch ein weiterer Hinweis erlaubt. Es ist ein besonderes Verdienst von Müller, klargestellt zu haben, daß es sich im Naturrecht nicht um eine „bloß ideale Norm“ handelt, sondern um eine „verbindlich-geltende, wirkliche Ordnung des menschlichen Zusammenlebens“ (929), die von der Struktur des menschlichen Seins her mit diesem immer schon wirklich und wirksam ist. Von hier aus könnte nun auch die Problematik des Verhältnisses von vorrechtlicher Verfügbare des menschlichen Seins und rechtlicher Ordnung des Miteinanders in neuer Weise aufgehellt werden. Der äußerst begrenzte Raum der philosophischen Grundlegung ließ aber auch dies nicht zu, was um so bedauerlicher ist, als in der gegenwärtigen Diskussion des Naturrechts die Frage nach der Positivität des Rechts immer mehr in den Vordergrund tritt. Zur spezifischen Weise der Gültigkeit der Rechtsordnung scheint es nun einmal zu gehören, daß autoritativ festgestellt und durchgesetzt werden kann, was rechtens ist. Rechtsordnung im Vollsinn einer dem Seinkönnen des Einzelnen entsprechenden sicheren Ordnung des gemeinschaftlichen Daseins ist nicht schon durch die bloße anfängliche Verfügbare des menschlichen Seins, sondern erst in deren Verwirklichung im geltenden Recht und als dies. Das aber heißt, daß neben der ursprünglichen Ordnung als dem vorrechtlichen Grund allen Rechts für dieses auch die Positivität von konstitutivem Charakter ist. In die von Müller herausgestellte Geschichtlichkeit der Freiheit und ihrer Ordnung gehört gerade auch die Positivität des Rechts selbst. Durch eine solche ausdrückliche Ortung der Positivität in der ontologischen Problematik würde es möglich, das Recht in der ganzen Not und Notwendigkeit positiver Ordnung als Aufgabe der Verwirklichung jener vorrechtlichen Verfügbare des menschlichen Seins zu ergreifen.

Daß im Ganzen die oben angezeigten Fragen nicht weiter entfaltet sind, kann angesichts der Strenge und der Geschlossenheit der Darlegung der ontologischen Problematik kein Anlaß zu Kritik sein. Unverständlich bleibt jedoch, warum die Redaktion für die entscheidende philosophische Grundlegung des Naturrechtsartikels nur 3 Spalten zur Verfügung stellte, wo doch der Artikel insgesamt immerhin einen Umfang von 56 Spalten erhielt. Der Unwille über diese Fehlplanung verstärkt sich bei der wiederholten Lektüre des Ganzen um so mehr, als die restlichen 53 Spalten auch in sich noch einmal unglücklich angelegt sind. Denn die einzelnen folgenden Abschnitte sind zwar für sich genommen durchweg von hohem Niveau und sachlicher Prägnanz, doch wirken sie so nebeneinander als eine ermüdende Wiederholung geschichtlicher Zusammenhänge und Ableitungen, bei der die vereinzelt durchaus angesprochene systematische Problematik und die Fragen der Gegenwart dem Leser zu verschwinden drohen. Das kann – wie gesagt – nicht den einzelnen Autoren zum Vorwurf gereichen; deren Leistung verdient

ehrliche Anerkennung; es sei hier nur verwiesen auf den sympathisch nüchternen, kritisch-geschichtlichen Überblick durch Heinrich Rommen und Hans Thieme, auf Friedrich-August Freiherr v. d. Heydte's behutsame Darlegung einer Anknüpfung der Naturrechtsproblematik an die gegenwärtige philosophische Fragestellung und auf die sehr eingehende und materialreiche Entfaltung der katholischen Naturrechtsauffassung durch A. Truyol y Serra, Odo Lottin, Josef Funk, Josef Fuchs und Clemens Bauer; in ganz hervorragender Weise macht Erik Wolf's Beitrag über die evangelischen Stellungnahmen zum Naturrechtsproblem nicht nur den vielfältigen geschichtlichen Wechsel, sondern auch die theologisch begründeten Schwierigkeiten bei der Ausbildung einer eigenständigen evangelischen Naturrechtslehre deutlich und weist von da aus auf die Notwendigkeit der Rechtstheologie; schließlich gibt auch die Darstellung des Naturrechts in den einzelnen Rechtsgebieten – bei hohem rechtsphilosophischen Niveau (vgl. bes. VI, 1 Einleitung und VI, 3) – einen guten Überblick über die besonderen Fragen, die sich je für das Öffentliche Recht (v. d. Heydte), das Privatrecht (Hermann Conrad) und das Strafrecht (Thomas Würtenberger) stellen. Der ganze Artikel ist aber nicht schon durch die Summierung einzelner guter Teile wirklich ein Ganzes, vielmehr nimmt die bloße Summierung auch den einzelnen Abschnitten ihre Ausgewogenheit und der Leser muß daher hier die gebotene redaktionelle Führung vermissen. Der Artikel schließt mit einem Literaturverzeichnis von 6 eng bedruckten Spalten, das eine gute und sachliche Auswahl aus der unübersichtlich gewordenen Flut von Veröffentlichungen zum Naturrechtsproblem bietet.

Was die übrigen philosophisch bedeutsamen Stichworte des V. Bandes betrifft, so sei deren schwächste Seite hier vorweggenommen: Die „Würdigung“, die Karl Marx von Gerhard Stavenhagen widerfährt, befriedigt nicht; es trifft die geschichtliche Bedeutung von Marx nicht, wenn man ihn allein von der Soziologie her und den Arbeiten zum Kapitalismus nimmt und glaubt, dabei die „soziale Weltanschauungs- und Heilslehre“ als „unwissenschaftliches Beiwerk“ (583) vom wissenschaftlich Bedeutsamen trennen zu können. Was übersehen wird, ist der eminent philosophische Charakter, der sowohl den Arbeiten des jungen Marx wie der Fortbildung seiner Lehre im Marxismus eignet. Diese philosophische Seite könnte zwar wieder nur philosophisch ernst genommen werden, doch wird dies in gewisser Weise auch dadurch schon umgangen, daß man den „wissenschaftlichen Sozialismus“ mittels eines Wissensbegriffs erledigt, der den eigentümlichen Charakter des Marxismus nicht zu fassen bekommt (vgl. etwa 597). Zwar ist nicht einzusehen, warum die „Lehren von Marx“ nicht unter dem Stichwort Marx abgehandelt werden, sondern erst im Artikel „Marxismus“ (ebenfalls von G. Stavenhagen), doch taucht dort Verschiedenes auf von all dem, was man bei „Marx“ vermißt: so wenigstens ein Hinweis auf das Verhältnis zu Hegel und auf die Bedeutung von Entfremdung und Arbeit. Eine besondere Leistung freilich ist die klare und wirklich aufschließende Analyse der ökonomischen Theorie sowie die saubere und sachliche Darstellung der historischen Entwicklung des Marxismus und seiner Fortbildung im Revisionismus und Neomarxismus, über Lenin und Stalin bis zur typischen Doktrin des Bolschewismus. Gerade im Staatslexikon hätte man indes auch kritische Hinweise erwartet zur Lehre vom „Absterben des Staates“, da diese von den östlichen Theoretikern schon aus der besonderen politischen und sozialen Lage ihrer Staaten neuerdings wieder mit Vorliebe aufgegriffen wird. Die abschließende „kritische Würdigung des Marxismus“ ist in ihrer unterkühlten Art nicht geeignet, in die harte Auseinandersetzung der katholischen Sozialphilosophie mit dem Marxismus einzuführen. Das Mindeste, was man hier hätte erwarten dürfen, wäre eine kurze Darstellung der vielfältigen Kritik gewesen, was so schon der spezifischen Aufgabe des Staatslexikons mehr entsprochen hätte als Stavenhagen's Hinweise auf die Deutungen von G. v. Lukács und K. Korsch oder auf die Bedeutung des Marxismus für die Geschichte der Soziologie und der Kapitalismusforschung.

Sehr ausgewogen dagegen ist der Artikel über „Materialismus“ von Hermann Lübke, nicht zuletzt auch in seiner präzisen indirekten Kritik; hervorragend weiter vom selben Verfasser der Beitrag über den „Neukantianismus“, der von dessen wissenschaftstheoretischem Ansatz aus seinen Einfluß auf die Religionsphilosophie und insbesondere auf die Sozial- und Rechtsphilosophie zeigt. Dabei werden in der Darstellung etwa des Neukantianismus als politischer Philosophie des Sozialismus oder seiner Bedeutung für die Entwicklung des jüdisch-theologischen Personalismus höchst interessante geistesgeschichtliche Zusammenhänge aufgedeckt und zugleich durchaus brauchbare Kategorien einer Kritik herausgestellt. Von besonderer Präzision ist der

Artikel „Leibniz“ von Richard Wisser; hier wird in vorbildlicher Weise der Denker und sein Werk auf seine Bedeutung für die Staatsphilosophie hin befragt – ausgehend von dessen eigener Überzeugung, daß die Philosophie das Zentrum politischer Aktivität ist und die Politik Ausdruck philosophischer Einsicht. Das Grundproblem von Leibniz: die Einheit, wird in den Fragen nach der Einheit der Welt, der Erfahrung, der Wissenschaften und der Wahrheit entfaltet und auf die Frage nach der Einheit des Staates, Europas, des Politischen konkretisiert.

Von den systematischen Artikeln sind weiter die folgenden wichtigen und erfreulichen Beiträge zu nennen: Alois Halder bringt in seinem Artikel „Kunst“ zunächst begriffsgeschichtliche Hinweise, die besonders die Entwicklung vom antiken zum christlichen Verständnis der Kunst herausarbeiten und anschließend den neuzeitlich-säkularen Begriff der Kunst vom Gedanken der Freiheit her verdeutlichen. Eingehend, wenngleich zuweilen in etwas schwerer Sprache, wird dann Wesen und Grenze der ästhetischen Theorie dargestellt im Ausgang vom Kunstwerk als einer Grundweise des Geschehens der Geschichte selbst. Abschließend wird nach dem sozialen Charakter der Kunst gefragt und gezeigt, wie von ihrem eigenen Wesen her die Kunst Werk des Einzelnen ist und doch als solches immer auch der Gemeinschaft aufgegeben bleibt. Den ersten und umfangreicheren Teil des Stichworts „Kultur“ hat Robert Scherer bearbeitet. Seine Bestimmung des Wesens der Kultur enthält eine ganze Philosophie des menschlichen Schaffens: die Freiheit ist Grund des Ereignisses von Kultur; die Transzendenz des Menschen bestimmt auch sein Werk. So wird der Bezug der Kultur auf den Einzelnen wie die Gemeinschaftlichkeit aller Werke betont, die subjektive und objektive Seite der Kultur entfaltet. Auch das wechselnde geschichtliche Weltverhältnis und daraus die Verschiedenheit der Kulturen in der Einheit ihrer Wirklichkeit wird deutlich und in sehr einprägsamer Form das Verhältnis von Kultur und Natur, Kultur und Technik, Kultur und Geschichtlichkeit, Kultur und Religion aufgedeckt und anschließend die Frage nach der Kulturkrise gestellt. Den Artikel schließt ein Abschnitt von Oskar Köhler über „Kultur und Macht“; sehr nüchtern, eben deshalb aber besonders aufschlußreich wird hier die Angewiesenheit der Kultur auf die Macht entfaltet und auf jenes dialektische Verhältnis hingewiesen, in dem Kultur und Macht sich gegenseitig bedingen, tragen und gefährden und von dem her auch die ganze Problematik der Kulturpolitik rührt. Ein besonders gelungener Artikel dürfte der Beitrag über „Macht“ von Richard Hauser sein. Die Behutsamkeit und der Tiefsinn, mit denen hier der Frage nach Sinn und Grenze der Macht nachgegangen wird und die Verantwortlichkeit sowie der Ernst, die die Antwort tragen, sprechen für sich selbst. Hier wird weder eine Verherrlichung noch eine Verteufelung der Macht begünstigt, sondern von dem inneren, die Macht in ihrem Wesen bestimmenden Bezug zu Ordnung und Recht aus ihre Ausübung als sittlicher Auftrag erhellt und so eine echte Übernahme der Macht in der Anerkennung ihrer Grenze ermöglicht. Was Hauser über den Zusammenhang von Macht und Liebe sagt und was in derselben Weise für das Verhältnis von Gesetz und Liebe gilt, ist wahrlich des Bedenkens wert: „Äußere Macht muß, um dauerhaft und gültig zu sein, auf einem inneren Seinsanspruch, auf Wahrheit und Gerechtigkeit gründen. Macht und Gerechtigkeit, ja Macht und Liebe sind keine Gegensätze, sondern einander zugeordnet“ (506).

Sozialphilosophisch von eigenem Interesse ist auch die glänzende Darstellung des „Liberalismus“ durch Clemens Bauer; vom individualistischen Subjektivismus und dem absoluten Autonomieanspruch her wird der politische, wirtschaftliche und soziale Liberalismus mit seinem spezifischen Verständnis von Staat und Gesellschaft aufgerollt und in einem gesonderten Abschnitt dann der Liberalismus als Weltanschauung behandelt. Bauers kritische Würdigung erkennt dabei durchaus angesichts der für die Freiheit des Einzelnen aus industrieller Massengesellschaft und modernem Sozialstaat wachsenden Gefahren eine „gewisse Nähe von christlicher und liberaler Position“ (379) an, betont jedoch auch deutlich die Verschiedenheit des Ansatzes des individualistischen Liberalismus von dem der Soziallehre von Person und Gemeinschaft.

Wirft man von hier einen Blick zurück auf die ersten 4 Bände des Staatslexikons und versucht dabei zu einem Urteil über die philosophischen bzw. philosophisch bedeutsamen Artikel zu kommen, so wird ein solches Urteil trotz verschiedentlicher Anlässe zu einzelnen Bedenken im Ganzen volle Anerkennung aussprechen müssen. Was die Autoren des Staatslexikons in hi-

storischer wie systematischer Hinsicht bislang geleistet haben, steht im allgemeinen hinsichtlich der methodischen Strenge, der sachlichen Prägnanz und der geschichtlichen Treue keinem vergleichbaren Unternehmen nach, übertrifft vielmehr dieselben wiederholt, da die eigene Aufgabe und Gestalt, die den Beiträgen von der besonderen Konzeption des Staatslexikons her zukommt, in überraschender Weise auch einen besonders fruchtbaren Zugang dem Stoff gegenüber ermöglicht. Dazu ein paar Hinweise. Gleich im ersten Band fällt als besonders geglückt der Artikel „Aristoteles“ auf, eine Gemeinschaftsarbeit von Max Müller und Joachim Ritter. Wie hier zunächst Struktur und Einheit der aristotelischen Philosophie aufgezeigt und dann aus der philosophischen Frage heraus Ethik und Politik entfaltet werden, das vermittelt dem Leser mehr für das Verständnis von Aristoteles und die Grundlagen des europäischen Staatsbewußtseins, als es umfangreiche Abschnitte in sonst gerühmten Hand- und Lehrbüchern der Rechts- und Staatsphilosophie tun. Ähnliches gilt von Max Müllers Beitrag über Augustinus. Einer spekulativ ungemein anregenden Darstellung der philosophisch-theologischen Anthropologie Augustins folgt der große Abschnitt über seine Geschichtstheologie und abschließend die Würdigung seiner Sozialmetaphysik. Von Augustins philosophischer Entdeckung der Personalität des Menschen her wird die spezifisch-christliche Erfahrung der Geschichte als Heilsgeschichte deutlich gemacht. Die gedrängte Interpretation von „De civitate Dei“ macht die Dialektik des Verhältnisses von Kirche und Staat in bezug auf die Unterscheidung von civitas Dei und civitas diaboli offenkundig. Indem die civitas terrena als Gemeinschaft der Verworfenen, sich selbst Suchenden und das Endliche Vergötzenden verstanden wird (I, 689), kann auch für den Ausgang der Sozial- und Staatslehre nach Augustinus das problematische Verhältnis von civitas terrena und res publica soweit geklärt werden, daß dem Staat sein eigener, positiver Sinn bleibt. Dank Müller's kritischer Hinweise auf den geschichtlichen Ort der augustiniischen Geschichtsspekulation wird dem Leser mit der Kenntnis der Zusammenhänge im Werk Augustins zugleich eine sachlich begründete Distanz vermittelt, die ihm den eigenen Charakter unserer gegenwärtigen Frage nach der Geschichtlichkeit des Menschen deutlich macht.

Von den historisch-monographischen Artikeln wären weiter vor allem noch die Beiträge über „Hegel“ und „Kant“ zu nennen. Die beiden ersten Abschnitte über Hegel stammen wieder von Joachim Ritter. Man spürt die meisterliche Hand und den philosophischen Impuls schon bei der Darstellung von Hegels Leben und Werk; das äußere Geschehen wird durchsichtig und lebendig von der die Entwicklung Hegels bestimmenden Grundfrage seines Denkens her, eine Entwicklung, die ihre Höhe mit der „Phänomenologie des Geistes“ erreicht: „indem er die Geschichte seiner Subjekt und Welt umgreifenden, sich in Setzung und Gegensetzung folgenden Gestalten erzählt, wird das Wissen bereit gestellt, in dem die Gegenwart, der Entfremdung von Aufklärung und Subjektivität entrissen, im Ganzen des in der Geschichte des Geistes erscheinenden Seins ihre Substanz und Wahrheit erkennen kann“ (IV, 29). Die Darstellung der Rechts- und Staatsphilosophie ist von einer beeindruckenden Dichte; schon äußerlich fällt die Fülle von kurzen Belegen und Verweisen auf; das Ganze ist ein gedrängter Aufriß, der so exakt die Stufen des hegelschen Denkens nachzeichnet, daß auch dem bei Hegel geschulten Leser noch Bestimmungen und Bezüge aufgehen, über die ihn bislang die unheimliche Bewegung der spekulativen Dialektik allzusehnlich hinaustrrieb; vgl. hierzu etwa die Entfaltung des „Rechts der Subjektivität“ im Rechtsstaat, die Erläuterung der Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat als sittliche Wirklichkeit der Idee, worin sich die in Subjektivität und Gesellschaft entzweite Freiheit verwirklichen kann. Ein 3. Abschnitt berichtet über das Fortwirken Hegels (Hermann Lübbe und Karlfried Gründer). Daß dem noch ein Abschluß „Voraussetzungen und Versuch einer kritischen Würdigung“ (Max Müller) beigefügt wird, sei besonders bedankt. Zwar sprechen die eindringlichen Hinweise Ritter's auf den spekulativen Charakter so vieler hartnäckig mißverständener Begriffe der Rechts- und Staatsphilosophie Hegels schon deutlich für sich; von der Anlage des Staatslexikons her aber ist es eine schöne und sinnvolle Ergänzung, in ausführlicherer Weise von der katholischen Sozialphilosophie aus noch verschiedene Grundfragen zu erörtern. Daß es gelang, dabei die Einheit des Artikels zu wahren und trotz der Verschiedenheit der Verfasser die Beiträge zu einem Ganzen werden zu lassen, verstärkt das Bedauern darüber, daß dies bei manch anderem Artikel (übrigens nicht nur philosophischer Art) nicht so gelungen ist oder gar versäumt wurde. Müller nimmt ausdrücklich die Entfaltung der spekulativen Begriffe durch Ritter auf; er zeigt, wie die hegel-

sche Integration und Synthese nicht „die freie Begegnung zweier Unergründlichkeiten“ als Erfahrung der Geschichte kennt, sondern stets in „das sich selbst erhellende System einer in der Anstrengung des Begriffs einsichtig werdenden Gesetzlichkeit und Notwendigkeit“ (41) führt. Dann aber wird Möglichkeit und Grenze der Kritik abgeschritten: zum Vorwurf, Hegel vertrete die Staatsomnipotenz, wird darauf hingewiesen, wie die Freiheit des Einzelnen den Staat in seinem Wesen derart bestimmt, daß er, um „wahr und wirklich“ zu sein, diese Freiheit als seine Grenze von sich aus anerkennt, daß Gesellschaft und Staat „sittliche Wirklichkeit der Idee“ gerade nur dann sind, wenn die Subjektivität sich in ihnen als der „zur Welt gewordenen Freiheit“ verwirklichen kann; die von Müller hervorgehobene Erkenntnis, daß es Hegel im Verhältnis von Individuum und Staat nicht so sehr um den Staat als solchen ging, vielmehr um die Staatswerdung des Individuums selbst, könnte manche Begegnung mit dem Denken Hegels für unsere eigenen gegenwärtigen Fragen fruchtbarer werden lassen, als eine polemische Absetzung, die nur einzelne Momente der hegelschen Synthese aus dem Integrationszusammenhang herausreißt und damit das Wahre, das nur das Ganze sein kann, selbst wieder verfehlt. Damit wird nicht Kritik überhaupt abgewiesen, es wird vielmehr gezeigt, wie diese sinnvoll möglich ist nur in der Entfaltung von Erfahrungen, die das eigene Selbstverständnis wesentlich bestimmen, ohne daß ihnen im Denken Hegels entsprochen wäre. So kann von der christlichen Theologie als der Auslegung der Glaubenserfahrung und von den dieser analogen natürlichen Erfahrungen aus gesagt werden, „daß in dieser grandiosen denkerisch-begreifenden Integration Gegensätze flüssig werden, von denen die christliche Erfahrung und ihre theologische Auslegung sagen muß, daß das Paradox der unaufhebbaren wahren Gegensätzlichkeit und zugleich der unbegreiflichen wirklichen Identität des sich Widersprechenden einfach bleiben muß“ (41). Gerade im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Person und Gemeinschaft wird von Müller dann abschließend über 4 Spalten die ernste und besonnene Kritik Theodor Steinbüchel's aus der 5. Aufl. des Staatslexikons zitiert, nach der der Einheitsgedanke Hegels doch das sozial Allgemeine verabsolutierte und so dem in sich selbst gründenden Eigenstand der Person, deren Selbstverantwortung und Gewissen nicht gerecht werden konnte. Daß sich so echtes philosophisches Verständnis der hegelschen Aussagen mit echter philosophischer Kritik zu einem Ganzen treffen, daß die Interpretationen von Ritter, Müller und Steinbüchel nicht aufeinander prallen, sondern aus der Verschiedenheit der Perspektiven jeweils doch Hegel und die von ihm vertretene Sache erhellen, das macht diesen Artikel besonders lesenswert und anregend.

Auch der Kantartikel ist eine Gemeinschaftsarbeit. Im Anschluß an Max Müller's sehr exakte und ausführliche Zeichnung der philosophischen Grundstellung des Kantischen Denkens am Leitfaden der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik entwickelt Hans Reiner – durch eine ganze Reihe einschlägiger Arbeiten bestens dazu legitimiert – die „Ethik und Rechtsphilosophie“. Beide Abschnitte sind in sich sachlich und ausgewogen und bringen mit der Anerkennung der unüberholbaren Leistung Kants an den entscheidenden Punkten treffende Hinweise auf Möglichkeit und Notwendigkeit der Kritik.

Von den systematischen Beiträgen sei hier zunächst aus Band I der Artikel „Autorität“ (Richard Hauser) genannt, ein gelungener Versuch, dem wahren Sinn der Autorität nachzuspüren und denselben gegen alle verbreiteten Mißverständnisse zu retten. Für Hauser bedeutet Autorität Mächtigkeit, die Appell an freie Aneignung und Zustimmung ist; ihre Aufgabe: durch Forderung von Leistungen den Geforderten zum eigenen Ziel zu führen. Solche Autorität ist nicht nur die einer Person, sondern ursprünglich auch echte Autorität des Amtes – womit Hauser nachholt, was man im Artikel „Amt“ von Wilhelm Henrichs vermißt angesichts der Tatsache, daß dort Amt nur als formal-kategorialer Begriff der deutschen Rechtssprache genommen wird. Autorität als wesentliches Element aller menschlichen Gemeinschaft gründet in einer seinshaften Über- und Unterordnung, hat also ontologischen Rang. Durch diese geistig-sittliche Gründung der Autorität im seinshaft-ontologischen Bereich wird vermieden, daß die innere Einheit des Unterschieds von Freiheit und Autorität verloren geht in jenem allzuoft als unausweichlich geltenden Dualismus, der das Handeln des Einzelnen zerreißt in unbefriedigende Teilwirklichkeiten, in denen er einmal im „Amt“ und zum andern er selbst als „Person“ ist, der Staat und Recht von allen wesentlichen menschlichen Verhältnissen trennt als das Äußere gegenüber dem Inneren.

Band II bringt Max Müller's Beitrag über die „Bildung“. „Den Vorgang, in dem der einzelne Mensch ein Verhältnis zum Ganzen gewinnt, so daß er in den Entscheidungen seiner Freiheit sicher wird, den Vorgang, in welchem er sich der Grundstrukturen seiner Welt versichert, so daß er allen neuen Erfahrungen und Begegnungen ihren Ort im Ganzen zuweisen kann, nennen wir Bildung“ (24). Von hier aus zeigt Müller in einprägsamer Art, wie der „Gebildete“ kein Vielwiser ist, sondern aus eigener Erfahrung um die das Menschsein bestimmenden Grundverhältnisse weiß und sie zur Einheit seines Lebens und seiner Welt bringt. Bildung und Ausbildung werden einander gegenübergestellt und die Krise der Bildung sowie die Ansätze ihrer Überwindung deutlich gemacht. Daß es in der Bildung um die Formung des Menschen als Person in seiner Welt geht, das wird von Müller sehr überzeugend an der Geschichte des Bildungsverlustes gezeigt. Hier ist auch die innere Einheit dieses Beitrags mit dem über die „Freiheit“ offenkundig; Freiheit und Bildung gehören zusammen, weil Bildung als Standnahme im Ganzen Verwirklichung der Freiheit ist. Max Müller's Beitrag über die Freiheit ist wohl einer der denkwürdigsten und gelungensten Artikel des Staatslexikons. Mittels einer eingehenden Erörterung allgemeiner und philosophischer Freiheitsbegriffe wird zunächst die Struktur der menschlichen Freiheit erhellt, die ihren ersten Ausdruck im „Istsagenkönnen“ des Menschen hat: „er kann schlechthin alles als Seiendes sich gegenüberstellen und damit im Sein begreifen und zugleich sich selbst allem gegenüberstellen und sich als dieses andere zu allem Seienden begreifen“ (III, 530), was einen „Stand im Absoluten“ voraussetzt. Sodann wird der Mensch als jenes Seiende dargestellt, das von der sein Wesen bestimmenden Freiheit aus nie einfach ist, sondern zu sein hat, sich selbst „absolute Aufgabe“ ist; der Mensch entwirft in der Grundwahl dessen, was er eigentlich sein will, seine eigene Wesensgestalt. „Die existentielle Entscheidung zum eigenen Sein und Sinn . . . ist zugleich Entscheidung zur jeweiligen Welt, zu einer Gestalt der Gesamtordnung des Seins“ (533). Von dieser Bestimmung aus zieht Müller dann in einem zweiten großen Abschnitt die „Folgerungen aus der Struktur der Freiheit für das öffentliche Leben“. Was unter diesem Titel gebracht wird, ist eine umfassende Ableitung der Grundprinzipien der Wirklichkeit und Verwirklichung der Freiheit, wie sie in dieser Art nicht ihresgleichen hat: das Prinzip der Unteilbarkeit und Totalität der Freiheit, ihrer Geschichtlichkeit und Identität, ihre Sozialität und Solidarität, der Personalität und schließlich der Subsidiarität. Von einem ursprünglich metaphysischen Verständnis der Freiheit her wird so der Ansatz einer personalen Sozialphilosophie gezeichnet, in der sowohl die gültigen Ergebnisse der überlieferten katholischen Soziallehre wie die drängenden neuen Fragen der gegenwärtigen Wirklichkeit eine belebende Richtungsweisung erhalten.

Die umfangreichen Beiträge über die „Katholische Soziallehre“ und die „Gesellschaft“ (beide von Gustav Gundlach) bilden hierzu eine treffliche Ergänzung. Zwar ergeben sich aus dem eigenen Ansatz jeweils auch eigene Perspektiven, doch treffen die zentralen Beiträge beider Autoren im wesentlichen zusammen. Gundlach stellt nicht nur unmißverständlich das kirchliche Selbstverständnis der Soziallehre dar, sondern entfaltet auch die selbständige Wirkfähigkeit der natürlichen Vernunft in bezug auf ein geordnetes und ordnendes soziales Handeln. Nach einer Klärung der systematischen Grundlagen wird die menschliche Ordnungsaufgabe von der Sozialphilosophie und Sozialtheologie her in ihren vielfältigen Brechungen aufgenommen: Ordnung durch den Menschen in und mit der Gesellschaft; Gemeingut und Gemeinwohl; das Problem der Familie und des Privateigentums und schließlich der Staat als machtordnende Ordnungsinstanz. Im engen Zusammenhang mit dieser überaus gründlichen und zugleich „praktischen“ Darstellung der katholischen Soziallehre steht die systematische Frage nach Wesen und Aufgabe der Gesellschaft, die Gundlach ganz von der philosophisch-theologischen Bestimmung der menschlichen Personalität her angeht, nach der der Einzelne um seiner selbst willen auf die Andern als je um ihrer selbst willen Seiender angewiesen ist. Daß Gundlach die ganze Problematik der Gemeinschaft hier unter dem Titel Gesellschaft abhandelt, mag zunächst überraschen, hat aber von der Frage nach der Sozialität des Menschen her einen eigenen Sinn, den Gundlach in gekonnter Art zu verdeutlichen weiß. Auch hier erfreut besonders, wie sehr sich sein großes sozialwissenschaftliches Wissen mit ursprünglich philosophischem Fragen und theologischem Denken verbindet und so leicht in die eigentliche Dimension der entsprechenden Phänomene führt.

Vieles wäre bei einem solchen Rückblick noch zu nennen, doch mag der Einzelheiten damit genug sein. Was das ganze Unternehmen einer philosophischen Grundlegung des Staatslexikons betrifft, sei jedoch abschließend noch festgestellt: es ist erstaunlich, in welchem hohem Maße bei aller Verschiedenheit der beteiligten Autoren sich in den entscheidenden Artikeln ein Gemeinsames zeigt. Was die Beiträge über Autorität, Beruf, Bildung, Freiheit, Gesellschaft, Kultur und Macht zusammenhält und was dann in vielen anderen Artikeln (z. B. Arbeit, Demokratie, Katholische Soziallehre, Kunst, Naturrecht) weiter entfaltet wird, das ist ein ursprüngliches Anliegen, von dem her das ganze Staatslexikon in seinem eigenen und notwendigen Sinn eine wirksame Grundlage hat. Kennzeichnend hierfür ist der ausgesprochene „Werkgedanke“, der wie ein roter Faden durch das Ganze läuft. Hier wird mit dem Ansatz der personalen Sozialphilosophie ernst gemacht: die Freiheit ist der gemeinsamen Verwirklichung aufgegeben und kann doch wirklich sein nur als Freiheit der Person; dann aber ist auch das gemeinsame Werk der Freiheit, als das der Staat erscheint, nicht ein bloßes Instrument, sondern Weise wahrer Wirklichkeit der Person. So wird eine Scheidung zwischen Personalismus und Kollektivismus vollzogen, bei der deutlich ist, daß es auch im Staat um die Freiheit der Person und die Möglichkeit und Wirklichkeit ihrer Grundverhältnisse geht – entgegen aller fortschreitenden Funktionalisierung und Instrumentalisierung des Einzelnen in einem selbstgesetzlichen Ganzen. Zugleich wird damit gegen alle formale Legalität und technische Rationalität des modernen Verfassungs- und Verwaltungsstaates auf die eigene Würde von Macht, Gesellschaft und Staat verwiesen; wo der Einzelne aus der entscheidenden Grunderfahrung seines Menschseins von der lebendigen Gegenwart des Ganzen bestimmt ist, da ist auch gewiß, daß Amt und Autorität nicht ein bloßes technisches Instrument sind der politischen Herrschaft, daß die Gesellschaft nicht ein rational konstruierbares Gefüge ist, das technisch neutralisiert oder totalitär ausgebaut werden kann, daß der Staat nicht bloß äußere Apparatur zur Organisation von Sicherheit und Wohlfahrt ist, daß all das vielmehr eine tiefere Wesensbegründung verlangt, wenn es seinen menschlichen Sinn behalten soll. Hier immer wieder jene ursprüngliche personal-soziale Verfüghkeit des Menschen deutlich zu machen, auf den Anspruch des Unbedingten hinzuweisen, der dem Menschen in allem begegnet und ihn als Freiheit zur Weltverantwortung bestimmt, das ist eine entscheidende und wahrlich dankenswerte Leistung. Das ursprüngliche Verständnis von Recht, Staat und Gesellschaft, das so geweckt und verbreitet wird, tut uns nicht zuletzt angesichts der zunehmenden Technisierung der verwalteten Gesellschaft und ihres modernen Sozialapparats äußerst not. Daß diese Aufgabe bei aller Verschiedenheit einzelner Perspektiven im Gesamt des Staatslexikons erkannt und übernommen wurde, das gibt diesem Unternehmen der Görres-Gesellschaft und des Verlags Herder sein entscheidendes Gewicht und bürgt für seine geschichtliche Wirkkraft.

Ulrich Hommes

Schneider, Friedrich: Die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie, mit besonderer Berücksichtigung der Naturwissenschaften. – München/Basel, Ernst Reinhardt, 1959. – 112 S.

In diesem äußerlich und inhaltlich ansprechenden Bändchen von Friedrich Schneider, Univ.-Prof. in Bonn, wird die erkenntnistheoretische Problematik – die ja in der letzten Zeit in der Literatur etwas in den Hintergrund getreten ist – im Überblick geboten, mit dem Zweck, „zunächst die Studenten und philosophisch Interessierten in die erkenntnistheoretischen Hauptprobleme geschichtlich und systematisch einzuführen“ (Vorwort). Dies geschieht in sehr klarer, übersichtlicher und lebensvoller Weise, und zwar nicht in äußerlicher Gegenüberstellung der historischen und gegenwärtigen Problembehandlungen, sondern wirklich im Rahmen einer klugen Entwicklung der Problematik, zunächst in mehr geschichtlicher und dann in primär systematischer Sicht. Ja, der Verfasser entwickelt diese Problematik von Anfang an entsprechend seiner eigenen Einstellung – die er ausführlich und sehr fundiert in seinem großen Werke: *Kennen und Erkennen*, Gütersloh 1949, dargelegt hat –, aber in breiter und pulsierend lebhafter Auseinandersetzung mit den vorhandenen erkenntnistheoretischen Strömungen, insbesondere seit Kant (auch mit der neueren angelsächsischen Literatur), in etwa auch mit der Scholastik usw. So ist dieses Buch auch seinem Aufbau nach durchaus eigenständig, recht verschieden von anderen Einleitungen in die Erkenntnislehre; es bietet außerdem nicht nur eine

gediegene Einführung in die Problematik überhaupt, sondern gewissermaßen auch eine Einführung und einen ersten Überblick über das eigene erkenntnistheoretische Philosophieren des Verfassers. Und da es eine m. E. durchaus gesunde, erkenntnisoptimistische Auffassung vertritt, die sich nach Ansicht des Verfassers in den letzten Jahrzehnten in verschiedenen Formen allmählich immer mehr Bahn bricht (der Rezensent hat sie in einer gewissen Form ebenfalls schon mehrfach zur Geltung gebracht) und die insbesondere auch in die hochaktuelle gegenwärtige naturphilosophische Diskussion klärend eingreifen könnte, so wäre die Verbreitung und Beachtung des Bändchens in den Kreisen, für die es bestimmt ist, sehr zu begrüßen. Bändchen derselben Art zu den Problemen der Ontologie und der Ethik, aus der Feder desselben Verfassers, sollen folgen.

Ottokar Blaha

Søren Holm: *Religionsphilosophie*. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1960, 338 S., Ln. DM 32.-.

Eine Religionsphilosophie aus Dänemark ist wohl eines der bemerkenswertesten Werke unter den Neuerscheinungen. Das bis heute als gültig angesehene und stark beachtete Hauptwerk dänischer Religionsphilosophie von *Krarup* war im Jahre 1905 erschienen und hatte sich unter dem Diktat der naturwissenschaftlichen Problemstellung zur Aufgabe gemacht, das Recht der Religion gegenüber anderen Lebens- und Gestaltungsformen zu behaupten. Was hat sich inzwischen verändert? Auch Holm will in seiner 1955 in Kopenhagen erschienenen, nunmehr in deutscher Sprache vorliegenden Arbeit die Religion als gültige Lebenshaltung legitimieren, versucht aber darüberhinaus zu zeigen, daß die Religionsphilosophie weder eine philosophische Einleitung in die Dogmatik, noch eine Fachwissenschaft wie Religionsgeschichte oder -psychologie sei, sondern als philosophische Disziplin ihren Platz neben Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik und Ästhetik habe. Während die empirischen Einzelwissenschaften die verschiedenen Phänomene ihres erfaßten Objektes beschreiben und wenn möglich erklären, kann die Religionsphilosophie nicht in gleicher Weise die Religion als Objekt betrachten; täte sie es, würde sie unverzüglich ihren Charakter als Philosophie verlieren. Sie muß sich damit abfinden, die Religion als etwas faktisch Vorliegendes zu betrachten, um auf dieser Grundlage die Frage nach der Gültigkeit und Notwendigkeit zu stellen. Sie ist keine besondere Religionsform mit philosophischem Zuschnitt, wie Hegel meinte, ebensowenig eine eigenartige Philosophie, die mit anderen Voraussetzungen arbeitet, als mit denen der Philosophie im allgemeinen. Wenn sie *Religionsphilosophie* genannt wird, bezeichnet sie eine philosophische Disziplin, die das Dasein unter dem Gesichtswinkel der Religion und nicht – beispielsweise – unter dem der Moral, der Kunst oder des Rechts sieht (15). Als solche muß sie nicht nur einen tolerierten, sondern einen notwendigen Platz innerhalb der Philosophie beanspruchen, andernfalls sie gut zu entbehren wäre. Diesen Platz zu bestimmen dient eine ausführliche vorausgehende Untersuchung, die sich u. a. mit den Ergebnissen der Marburger religionsphilosophischen Forschung auseinandersetzt (Cohen, Natorp, Görland). Während die Metaphysik Ausdruck eines Willens zur Totalität ist, will die Religionsphilosophie in dieser Totalität einen Sinn finden. Während die Ethik als wertende und normative Wissenschaft von Sollensforderungen handelt, untersucht die Religionsphilosophie die Gültigkeitsbestimmungen dieser Forderungen. *Sinn* und *Gültigkeit* jedoch können, da sie unbeweisbar sind, nur auf etwas Religiöses zurückgeführt werden, auf ein „religiöses Apriori“. „Nur wenn wir glauben, daß das Dasein wirklich einen Sinn hat, können wir es als von einem höheren Zweck bestimmt betrachten, können wir unseren Idealen und Werten eine überpersönliche Gültigkeit beilegen, die über das Historische, Soziologische und Psychologische hinausragt, das philosophisch gesehen doch immer ein Ausdruck des Zufälligen ist“ (59). Mit dem religiösen Apriori wird zugleich nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gültigkeit religiöser Erfahrung gefragt. Das erkenntnistheoretische, das ethische und das ästhetische Apriori geben lediglich an, was gelten muß, wenn Erkenntnis, Ethik und Ästhetik gelten sollen. Sie sagen jedoch nichts darüber aus, wieweit irgendeine Gültigkeit auf diesen Gebieten wirklich vorliegt. Folglich kommen wir damit nicht über das Hypothetische oder den Fiktionalismus hinaus. Mit dem religiösen Apriori aber wird eine gesamt- und absolute Gültigkeit postuliert. Die Annahme dieses Apriori geschieht durch einen Glaubensakt, sozusagen eine Wahl, die alles in einer Ewigkeitskategorie, oder besser gesagt

in Gott verankert (69). Da es allem anderen zugrundeliegt, kann es selbst nicht erkannt werden, eben weil es das ist, was alle Erkenntnis bedingt und alle Gültigkeit garantiert, und gerade in dieser Eigenschaft ist Gott unerkennbar. Darin liegt, nach Holm, der schwere methodische Fehler Descartes', daß er als erstes Gottes Existenz beweisen wollte, obwohl Gott der Garant dafür sein sollte, daß man überhaupt etwas beweisen kann (180). Gott sei jedoch nicht *terminus ad quem*, welcher er beispielsweise im kosmologischen Gottesbeweis war, sondern der *terminus a quo*, der nicht nur jeden Beweis überflüssig, sondern auch unmöglich macht (71). Solche Prinzipien lassen von der Lektüre des Kapitels über die Gottesbeweise nicht viel Neues erwarten. In der Tat zeigt Holm kein Verständnis dafür, daß Anselm von Canterbury „trotz Gaunilos unbestreitbarer Widerlegung so hartnäckig“ an seinem „ontologischen Beweis“ festgehalten hat (175). Und verständlicherweise wurde „die gründlichste und scharfsinnigste Widerlegung“ von Kant gegeben, über dessen Kritik Holm auch nicht hinausgeht. Daß die *ratio Anselmi* nicht einfach mit dem seit Kant so genannten ontologischen Gottesbeweis identisch ist und der Vergleich mit den hundert Talern sowenig eine Widerlegung des Argumentes ist wie der Einwand Gaunilos von der allervollkommensten Insel, scheint nicht gesehen zu sein. Überdies lehnt Holm schon den Begriff der *Existenz* im Hinblick auf Gott entschieden ab. Teils gehöre er in die physische und psychische Welt, wo der Begriff auf einzelne Phänomene angewandt werden kann, teils in die Philosophie des Existentialismus, wo das Wort eine praktisch-ethische Bedeutung erhalten habe. Bei Gott dagegen ließe sich nur vom Sein sprechen (183). Als Gewährsstelle gegen den teleologischen Beweis zitiert Holm Ernst Haeckels Welträtsel (191), dazu alle einschlägige Literatur „des modernen Katholizismus“ (169) eine dänische Ausgabe der Apologetik in Grundzügen von Gerhard Rauschen aus dem Jahre 1914. Da Gott aller Erkenntnis vorausgeht und sich ihr entzieht, muß jede Aussage über ihn *symbolischen* Charakters sein. Deshalb ist es sinnlos zu streiten, ob Gott „Peron“ sei oder „das Absolute“. „Während die Theologie oder die christliche Glaubenslehre, gestützt auf die Bibel, sagt, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, haben so verschiedene Männer wie Xenophanes, Ludwig Feuerbach und der Dichter J. P. Jacobsen behauptet, daß Gott eine menschliche Gestalt habe oder im Bilde des Menschen geschaffen sei. In Wirklichkeit ist es nur ein Wortstreit (gesperrt von mir!), ob man dies oder jenes sagt, wenn man sich nur darüber im klaren ist, daß unsere Gotteserkenntnis symbolisch ist“ (117). Da alle Symbole Ausdruck eines persönlichen Urteils sind, ist es sinnlos, von absolut gültigen Symbolen zu sprechen. Konsequenterweise ist es unsinnig, eine Verpflichtung auf Symbole zu fordern, deren Wahrheitswert weder objektiv bewiesen, noch in irgendeiner Weise als approximativ angesehen werden kann (125). Dogmen sind, wie zu erwarten war, Ausdruck eines Konfessionalismus und unhaltbar; überdies verstoßen sie, wie Holm bemerkt hat, gegen die Regeln der formalen Logik oder gegen die von der empirischen Wissenschaft festgestellten Resultate (116). So bedauernswert gestrig solche Auffassungen klingen, so modern hören sich seine Ausführungen über den *Mythos*, dessen Sprache die Symbolik ist, an. Ob die Mythe als Symbol geeignet ist oder nicht, beruht auf ihrem Verhältnis zum Idealen. Verstößt eine Mythe gegen Wahrheit, Güte oder Schönheit, muß sie fallen. Gibt sie vor, sich mit der Wahrheit, der letzten Wirklichkeit oder mit Gott adäquat oder teilweise zu decken, ist sie nur eine falsche Form von Logos. Ferner darf sie nicht gegen das in der Ethik festgestellte Gute verstoßen und sich nicht in Formen ausdrücken, welche der Häßlichkeit näher stehen als der Schönheit. Viele Mythen des Alten und des Neuen Testaments sind aber davon betroffen, „deshalb hat man von verschiedenen Seiten dringend gefordert, das Christentum zu entmythologisieren, indem seine Mythen als zeitbedingte Ausdrucksformen bezeichnet werden, die jetzt als veraltet betrachtet werden müssen, weil sie nicht mehr dem heute gültigen Vernunft-Denken entsprechen“ (134). Unser Zeitalter, das vom Logos geprägt ist, stellt uns nur vor die Wahl zwischen Entmythologisierung und Symbolisierung. Welche von diesen beiden Möglichkeiten gewählt wird, bleibt dem einzelnen überlassen (135).

So sehr wir dem Autor darin zustimmen, daß die Religionsphilosophie nicht der Religion entspringt oder auf diese baut (12), daß sie nicht den Glauben schlechthin oder das Bekenntnis zu einer Konfession zu ihrem Ausgangspunkt machen kann (323) – also keine theologische, sondern eine philosophische Disziplin ist –, so zweifelhaft erscheint uns sein postulierter Anspruch, nämlich zu entscheiden, „ob in einer positiven Religionsform etwas nicht Gültiges vorhanden sein sollte“ (325). Die Aufgabe der Religionsphilosophie wird sogar dahin präzisiert,

„eine Art Kriterium der Wahrheit und der Echtheit einer positiven Religionsform zu sein“ (ebd.). Nun kann die Religionsphilosophie, und zwar als Philosophie, Kriterien der Glaubwürdigkeit einer vorliegenden Religionsform aufstellen; diese können jedoch nur der theoretischen Wahrheit, wie sie für die Philosophie verpflichtend ist, entnommen sein und niemals beliebigen Fiktionen wie „dem heute gültigen Vernunftdenken“ (134) oder „unserm vom Logos geprägten Zeitalter“ (135). Wenn sich dazu noch unzureichende Sachkenntnis gesellt, muß einer Religionsphilosophie solcher Voraussetzungen das Recht ihrer beanspruchten richterlichen Funktion bestritten werden. Behauptungen wie: die Katholische Kirche halte irrtümlicherweise die Summe ihrer Dogmen für das Wesen des Christentums (74) oder: wenn das Dogma der Trinität sich nicht zufällig im 4. Jahrhundert, sondern später gebildet hätte, wäre die Jungfrau Maria mit in die Göttlichkeit einbezogen worden (117) sprechen genug gegen sich selbst. Anfangs überzeugend erarbeitete wissenschaftstheoretische Grundlagen, phänomenologisch treffende Analysen und nicht selten neue Aspekte einer Lösung alter Fragen mischen sich bedauerlicherweise mit oft recht oberflächlichen und undifferenzierten Ansichten. Im Ganzen glänzende Kapitel wie „Der Platz der Religionsphilosophie im philosophischen System“ oder „Die Religion und das Geistesleben“ stehen neben peinlich berührenden Ausführungen mißverständlicher Inhalte, wie z. B. der mittelalterlichen Mystik. Die liberale Theologie und modernistische Bibelkritik des 19. Jahrhunderts scheinen ihren Einfluß noch nicht an die dialektische Theologie abgegeben zu haben, wie man hätte annehmen können. Für eine philosophische Neubesinnung auf Wesen und Aufgabe der Religionsphilosophie bleibt das Werk jedoch eine lesenswerte Anregung.

Franz Wiedmann

R. C. Zaehner, *Mystik religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung. Aus dem Englischen übersetzt von G. H. Müller. Stuttgart 1960, Verlag Ernst Klett, 310 S.*

Ich gestehe, dieses Buch mit großer Spannung in die Hand genommen zu haben, denn bald zu Beginn sagt der Autor, daß er durch Aldous Huxleys Schrift „The Doors of Perception“ („Die Pforten der Wahrnehmung“) zu seiner eigenen Untersuchung veranlaßt wurde. Ich selbst habe mich vor einigen Jahren in einer für eine Przywara-Festschrift erbetenen Studie „Rausch und Religion“ damit auseinandergesetzt. Huxley gibt in seiner Schrift einen enthusiastischen Bericht über seine eigene Erfahrung mit Meskalin; er glaubt, in dem durch die Droge verursachten Erleben den Anfang einer Visio beatifica erfahren zu haben. Alle Erlebnisse der Mystik hält Huxley für im Grund gleichartig; sie vermitteln alle das Einswerden mit einem pantheistisch gedachten Gotte. Im Schlußabschnitt seines Buches gibt Huxley zu verstehen, daß die Verwendung von Drogen zu jeder Religion gehören sollte. Er übt Kritik am Christentum, weil es Meskalin und ähnliche Drogen nicht in den christlichen Kult aufgenommen und eingebaut hat. Auf der einen Seite erblickt Huxley im Meskalin und seiner Wirkung eine erste Erfahrung der Visio beatifica, auf der anderen Seite betrachtet er es als unschädlichen Ersatz für den Alkohol. Huxley ist nur ein Beispiel für die kritiklose Vermischung verschiedenster Erlebnisarten außergewöhnlicher Art, die von gewissen Schriftstellern alle der „Mystik“ zugeschrieben werden. Mit großer Leichtfertigkeit werden von modernen Schriftstellern alle möglichen Erlebnisarten, sofern sie nur irgendwie aus dem Rahmen des Gewöhnlichen herausfallen, der „Mystik“ zugewiesen. Mit einer erfrischenden Klarheit setzt Zaehner hier seine Kritik an. In dem Bewußtsein, daß es sich hier um das Zentrum jeder Religion handelt, bemüht er sich in redlicher, heilig nüchterner Rechenschaft um die notwendig anzubringenden Scheidungen und Entscheidungen einer verantwortlichen Erkenntnis. Er bringt den dazu notwendigen Mut mit.

Um auf die Grundthese Huxleys antworten zu können, begnügt er sich nicht mit einer Kritik Huxleys, er unterzieht sich nicht nur persönlich ähnlichen Ausprobungen des Meskalin, wobei seine Erlebnisse keineswegs zu den gleichen Konsequenzen führen, die Huxley aus seinen Erlebnissen gezogen hatte. Er analysiert darüber hinaus eine Fülle von Zeugnissen des mystischen Schrifttums, die aus europäischen und asiatischen Quellen ausgewählt sind. Als Orientalist verfügt Zaehner weitgehend über das Rüstzeug, um mit dem Urtext der orientalischen

Quellen in mehreren Sprachen umzugehen. Bei der Analyse der verschiedenen Typen der Mystik mußten notwendigerweise die indische Religion, insbesondere der Vedanta, sowie die christlichen und mohammedanischen Mystiker herangezogen werden. Zeugnisse von Naturmystikern, wie sie William James in seinen „The Varieties of Religious Experience“ gesammelt hat, wie Selbstzeugnisse moderner Dichter (Proust, Rimbaud u. a.) werden den Analysen außergewöhnlicher Erfahrungen zugrunde gelegt und an ihnen aufgezeigt, daß es sich um sehr verschiedenartige Dinge handelt, die vielfach gar nicht religiös sind und keineswegs alle im Sinne eines pantheistischen Glaubens auszudeuten sind. Man folgt mit Freude Z.s. Darlegungen, bei denen er immer wieder die kritisch scheidende Sonde der Scheidung anlegt und zu Entscheidung hinführt. Überzeugend ist auch der Aufweis, daß Huxley eigentlich nicht aufgrund seiner Meskalin-Erfahrungen zu seiner Auffassung von Mystik und Religion kommt, sondern seine aus der persönlichen Lebensgeschichte verstehbare Flucht vor sich selbst in diese Erfahrungen hineindeutet.

Es ist nicht möglich, in einer kurzen Besprechung allen Gedankengängen des Autors zu folgen. Aber es sei mit allem Nachdruck auf das Buch hingewiesen, das ein eingehendes und gründliches Studium verdient. Mit seiner These legte Huxley „die Axt an die Wurzeln aller Religion, die irgend ernst genommen werden will. Eine solche Herausforderung konnte gerechterweise nicht unerwidert gelassen werden, wenn sie von einem Autor ausging, der das Ansehen und die Popularität Huxleys genießt“ (S. 13). Den abwegigen Formen einer Pseudomystik stellt Zaehner in aller Klarheit und Entschiedenheit die wahre Mystik des Christentums entgegen.

Georg Siegmund

Hans-Eduard Hengstenberg, Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre. Mit einem Vorwort von L. B. Geiger, übertragen von Henry Deku. Verlag Anton Pustet. Bücherei der Salzburger Hochschulwochen 1958. XXIV u. 168 S.

Vorliegendes Werk von Hengstenberg reiht sich folgerichtig den bisherigen Veröffentlichungen des Verf. an. Um eine tragfähige Grundlage für eine philosophische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf zu gewinnen, wird der Ansatz phänomenologisch gewählt. Das will besagen, daß wir beim Schaffen des Menschen ansetzen; dabei bleiben wir uns aber immer bewußt, daß beim Schaffen des Menschen nur von einem Schaffen in unvollkommener Weise die Rede sein kann. Denn der Mensch vermag nicht einen Seinsakt eines selbständig Existierenden hervorzubringen; der Mensch „vermag nur nachzuschaffen, nämlich zu schaffen an von Gott geschaffenen Material“ (9). Andererseits tendiert aber jegliches menschliche Schaffen auf die Verwirklichung von Sinn hin. Sinn aber wird nicht verwirklicht durch bloße Kausalität. Menschliche Tätigkeit ist als Sinnverwirklichung ein transkausaler Akt (7–50). So ist das menschliche Schaffen ein begrenztes Abbild des göttlichen Schaffens und als solches der terminus a quo für einen Überstieg zum göttlichen Schaffen. Mit Hilfe der klassischen Analogielehre, die in sich die via negationis und die via eminentiae enthält, wird die im Menschen bereits vorliegende Schaffenstätigkeit überstiegen, um auf diese Weise zu ihrem göttlichen Ursprung zu gelangen und das göttliche Schaffen vom menschlichen Schaffen her besser zu verstehen (51–116). „Die analogen Aussagen haben den Zweck, Gott und Geschöpf durch Einsicht in ihr Verhältnis zueinander wechselseitig zu erhellen.“ Eine solche Erhellung bedeutet aber nicht, daß die Existenz Gottes erst bewiesen werden müßte, „wenngleich ein Gottesbeweis aus dem ontologischen Sinn möglich ist“. Daher wird gefragt, „ob irgendein Bestimmungsstück des Geschöpfes (z. B. die Liebe) bereits im Geschöpflichen seine höchste Sinnentfaltung gewinnen könne, oder ob die betreffende Bestimmung vielmehr durch eine Befreiung von den endlichen Grenzen und Unvollkommenheiten (via eliminationis) in einer letzten absoluten Vollendung gedacht werden könne, ohne damit die Richtung dieses Sinnes zu verändern.“ So kommt es zu einer „gleichen Sinnrichtung“, die mehr ist als ein „absolut anderer Sinn (Äquivokation), aber weniger als ein absolut selbiger Sinn (Univokation)“ (53).

Endlich soll die philosophische Aussage über das Verhältnis von Schöpfung und Gott noch dadurch erhöht werden, daß die Aussagen der übernatürlichen Offenbarung mit den bisherigen philosophischen Ergebnissen in Verbindung gebracht werden. Doch wird dabei wieder eine

wichtige Einschränkung gemacht. Die Offenbarung wird nur insofern herangezogen, als sie etwas über das *natürliche* Verhältnis von Schöpfer und geschaffener Welt aussagt. Vom übernatürlich erhöhten Band zwischen Gott und Geschöpf wird daher nur in gelegentlichen Hinweisen die Rede sein (117–137). Bedeutend ist unter anderem das, was H. über die ontologische Konstitution sagt (91–114). Danach ist jedes selbständig Existierende oder Seiende (Atom, Pflanze, Tier, Mensch) „ein einmaliges und prinzipiell unwiederholbares Zueinanderhinstehen von realen Konstituenten, die alle je *in* sich, nicht aber *für* sich ein eigenes Wirkenspotential haben. Sie konstituieren miteinander ein gemeinsames Sein, wie sie aber auch umgekehrt nicht als Konstituenten bestehen können, ohne je schon immer das von ihnen gemeinsam konstituierte Sein zu besitzen ... Das Seiende ist aufgebaut aus Prinzipien (Quellgründen), die aktiv „zueinander hinstehen“, sich gegenseitig zum Vollzug ihres Bestimmungspotentials verhelfen und nur in diesem Zueinanderhinstehen sind, was sie sind“ (91). Was Hengstenberg hier von der ontologischen Konstitution sagt, ist eine fruchtbare Weiterführung der *distinctio formalis* und *continentia unitiva* des Duns Scotus. Die *scotische continentia unitiva* ist von Ps. Dionysius inspiriert und kam über Roberts von Grosseteste Übersetzung „unitiva quaedam complexio“ (Dionysiaca; PL I, 229) zum Doctor Subtilis. Damit ist gemeint, daß jedes Concretum oder Seiende durch verschiedene Soseinsprinzipien konstituiert wird. Die verschiedenen Soseinsprinzipien sind also nicht identisch, weil sie sonst gar nicht vereinigt zu werden brauchen; sie sind aber auch nicht so verschieden, daß aus dieser Verschiedenheit je eine Trennung oder Geschiedenheit werden könnte. Diese verschiedenen Soseinsprinzipien sind daher real eines und trotzdem formal verschieden. Anders ausgedrückt, bilden sie nur eine einzige Sache (Seiendes) und sind daher real identisch; dennoch gibt es innerhalb derselben Sache formal verschiedene Soseinsprinzipien (vgl. Duns Scotus, *Metaph.* VII, q. 13, n. 19; ed. Vivès VII, 420 a; *Ox.* II, d. 16, q. un., n. 17; ed. Vivès XIII, 43 ab. *Timotheus Barth OFM.*

Eugen Fink, Spiel als Weltsymbol. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1960. 243 S. Ln. DM 19.60.

Es geht Fink nicht um eine phänomenologische Beschreibung der vielfältigen Spielstrukturen, sondern um die Auslegung des Spiels als eines ausgezeichneten existenzialen Weltverhältnisses des Menschen. In den traditionell geläufigen Untersuchungen der menschlichen Weltstellung kommen vorzüglich Gottesverehrung, Arbeit, gesellschaftliches Verhalten zur Betrachtung, während das Spiel durchweg als der philosophischen Befassung unwürdig erachtet bleibt. Das 1. Kapitel von Finks Buch („Das Spiel als philosophisches Problem“) erweist ausgehend von der Interpretation einiger Heraklit-Fragmente (vornehmlich des 52.) das Spiel als einen möglichen und würdigen Gegenstand der philosophischen Auseinandersetzung. Die beiden folgenden Kapitel legen breit auseinander die „Spieldeutung der Metaphysik“ und die „Spieldeutung des Mythos“. Das 4. abschließende Kapitel („Die Weltlichkeit des Menschenspiels“) trägt den eigenen systematischen Entwurf des Verfassers zur Spieldeutung vor. –

Zum 2. Kapitel. Platons Spieldeutung wird dargelegt in der Ausfaltung seiner Kunstkritik. Die Kunst ist eine Vor-Gestalt der Wahrheit, wie sie die Philosophie erreicht. Als solche hat sie ihren Wert. Vergiftet sie ihre eigene Vorläufigkeit und will autonome Weltdeutung sein, wird sie verderblich; sie verdeckt dann den Weg zur Schau der urbildlichen Ideen. Sie selbst bleibt in der Abbildhaftigkeit befangen, die insofern eine doppelte ist, als sie in der Nachahmung der – selbst schon (von der Idee her gesehen) mimetischen – Praxis und *Techne* besteht. Das Spiel bewegt sich so nicht nur im Scheinhaften (der *onta gignómena*), sondern lebt nur als der Schein dieses Scheinhaften. Unwirklichkeit, Unernst, Unverbindlichkeit sind die Grundzüge des Spiels in der, die Spieldeutung der späteren Metaphysik durchweg inaugurierenden, Sicht Platons. Am Modell des *Spiegels* wird hier die Kunst und mit ihr das Spiel gedeutet. – Finks Kritik dieser Deutung setzt zwiefach an: 1. wird das Modell des Spiegels als unzureichend für die Erläuterung der Vielfalt der Spielmomente erwiesen (dort: Gleichräumlichkeit und -zeitigkeit, Unabwandelbarkeit, unproduktive Wiederholungsfunktion; hier: Zeitungebundenheit, Variation, phantastische Schöpfung); 2. wird das Recht der metaphysischen Spieldeutung relativiert als „zuschauerisch“ orientiert, aus der „Optik der Entzauberung“ geboren; Platon sieht das Spiel nicht vom Spiel her, sondern wie der am Morgen Erwachte den Traum der Nacht, d. h. nüchtern, objektivie-

rend und damit umdeutend. Ein Drittes gibt Fink zu bedenken: das Verhältnis der Seienden zur Idee wird von Platon als ein Nachbild-Verhältnis gefaßt, wird also zu begreifen versucht an einem Modell *der* Sphäre, die Platon als Nachgebildete gerade abwerten will: am Modell des künstlerischen Abbildens also und damit des Spiels. Dieser Ansatz, der dazu führt, das Spiel als die iterierte Abbildung herunterzuwerten, setzt in einer seltsamen Weise ein Verständnis von Spiel voraus, braucht es, um es durch es selbst zu widerlegen. Die Fragwürdigkeit eines solchen Beginnens bleibt bei Platon unausgefragt, wie auch keine originäre Untersuchung der Phänomene Schein, Schatten, Spiegelbild gegeben wird; (Fink selbst vollzieht einige ausgezeichnete Analysen der genannten Phänomene). –

Zum 3. Kapitel. Platons Blick auf das Spiel war der des Entzauberten. Das Spiel selbst aber ist *Verzauberung*. Vom Kult unabtrennbar, steht es frühzeitig ursprünglich als die Weise des Umgangs mit Göttern und Dämonen. Wie der Dämon sich wandelt, verbirgt, schreckhaft und heilend zugleich ist, so auch der maskierte Spieler. Nur in der Maske spielend ist er Partner des Dämons, hat teil an dessen Wandlungsmacht, erscheint – für die Mitspielenden und für sich selbst – vielfältig wie der Gott. „Das kultische Spiel ist in einer elementaren Grundschicht Maskenzauber“ (159). Die Maske aber ist nicht ein Spielzeug analog den uns bekannten Gegenständen, die *im* Spiel verwandt werden, sondern sie eröffnet allererst das Spiel. Sie braucht zwar den Träger, dieser aber – wenn er in der Maske erscheint – wird mehr als er selbst; er repräsentiert jetzt den Stamm, der sich den Göttern naht, *spielend* den Göttern gleich ist. Das Unwirkliche (im Spiel mit der Maske Dargestellte), wird zum Mehr-als-Wirklichen. – Auch in der höheren Form des *Kultspiels* gilt dieses Verhältnis von Nicht-Realen und Überwirklichkeit. Der erspielte Schein übersteigt die Wirklichkeit, ja, er deutet sie allererst. Das *Kultspiel* erzählt das Weltregiment der Götter, und erzählt es zugleich *als* Spiel. Kult ist Offenbarung des göttlichen Spiels mit dem Menschen; die schlechthinnige Übermacht der Götter in der Ungebundenheit ihres Umgangs mit dem Menschen-Spielzeug schafft sich Ausdruck im Spiel, sie ist darin in über-wirklicher Weise präsent. – Treffende Analysen von Traum, Bild, Spielgemeinde, Spielzeug u. ä. finden sich in diesem Kapitel, außerdem ein seltener Reichtum an religionsphänomenologischen Explikationen. Eine Phänomenologie des Spiels, worum es wie erwähnt dem Buch ja nicht primär geht, ist implizit doch in ihm enthalten.

Im selben Kapitel aber macht sich das Prinzip des Verfassers, auf jede Anmerkung zu verzichten, unangenehm bemerkbar: viele Aussagen (und Ausdrücke – „kollektive Kommunikation“, „archetypische Seelengründe“, „frühmenschliche Kollektivseele“, „frühe menschliche Horde“; Erklärung des Dämonenglaubens vom Verhältnis zu den Gestorbenen her ...) greifen in die Gebiete von Religionsgeschichte, Völkerkunde und Psychologie hinein und sehen leicht wie ein Dilettantismus aus, mit dem der Verfasser aus seinem angestammten Gebiet der (apriorischen) Phänomenologie und Existentialanalyse etwas unbedacht in das der (empirischen) Wissenschaften hinüberlangt. –

Zum 4. Kapitel. Die platonische Spieldeutung wertet den Unwirklichkeitscharakter des Spiels negativ, die „mythologische“ positiv. In beiden Deutungen aber wird das menschliche Spiel als ein Verhältnis zu Seiendem verstanden (dort zu den Onta gignόμενα, hier zu den Göttern). Diesem Verständnis setzt Fink den Versuch entgegen, das Spiel als „*weltlich*“ zu begreifen. Was meint dieser Titel? „Weltlichkeit“ läßt sich in vierfacher Weise verstehen:

1. als Charakter des Seienden. Binnenweltlichkeit, Hineingehören in das Weltganze; 2. als Benennung für das Walten der Welt selbst; 3. als Weise, wie der Mensch sich ausgezeichnet, welt-offen, zur Welt verhält; 4. im Sinne heidnisch-sinnlicher Lebenslust. Dem Spiel kann der Zug „Weltlichkeit“ in der 1., 4., vorzüglich aber in der 3. Bedeutung zugesprochen werden. Spiel ist „weltlich“, „sofern in ihm und durch es die verstehende Eröffnung des menschlichen Daseins zur Welt hin in einem besonderen Sinne getönt und geprägt ist. „Spielend verstehen wir anders das waltende All – als in Arbeit, Kampf, Liebe und Totenkult, – uns gehen andere Seiten, andere Dimensionen auf“ (225). – Sowohl das Walten der Welt als auch die Binnenweltlichkeit des Seienden, vor allem aber das Verhältnis dieser beiden zueinander, sind nach Finks Ansicht „mit den Denkmitteln der herkömmlichen Ding-Ontologie unfassbar“ (220). Fink glaubt, durch die Erörterung des Spiels Kategorien für dieses Welt-Seiendes – Verhältnis aufzufinden. – In Arbeit, Kampf, Liebe bezieht der Mensch sich auf Seiendes, das im Kontext seiner Notwendigkeiten steht; im Spiel wird eine irrealen Sphäre geschaffen außerhalb der Wirklich-

keit, ein Scheinraum, der keinen Gesetzen, Zwecken, Nöten untersteht. Sollte dies nicht die Weise sein, wie Welt waltet? Nicht also ist das Spiel „weltlich“ (im oben genannten 2. Sinn), sondern die Welt „spielerisch“: an sich zwecklos, alle Zwecke in sich bergend; an sich grundlos, alle Gründe in sich enthaltend; an sich plan- und sinnlos, alle Pläne und Sinnhaftigkeiten in sich habend; an sich not- und wertlos, selbst erst der Raum für Nöte und Werte. Die Sphäre des Spiels, von der Wirklichkeit des Seienden gelöst in sich kreisender Bezug, verdeutlicht das Walten der Welt. „Das menschliche Spielen ist eine Weise, wie inmitten der durchgängigen Begründetheit der innerweltlichen Dinge ein grundloses Insichselberschwingen des Lebensvollzugs als Symbol der waltenden Welt aufscheint.“ „Weil wir weltoffen sind und weil in dieser Weltoffenheit des menschlichen Daseins ein Wissen um die Grundlosigkeit des waltenden Ganzen umgeht, können wir überhaupt spielen. Weil er „weltlich“ ist, ist der Mensch ein Spieler“ (239). – In *einem* aber versagt die Spielmetapher: jedes uns bekannte Spiel ist Spiel eines Spielers. „Das Spiel der Welt ist niemandes Spiel, weil es erst darin Jemande, Personen, Menschen und Götter gibt“ (241). –

Eine kritische Bemerkung sei gestattet. Sie betrifft die Weise, wie Fink „Welt“ ansetzt. „Welt“ wird zunächst als das Umfangende für alle Seienden einschließlich den Menschen genommen; danach wird die „Weltlichkeit“ des Menschen über die „Innerweltlichkeit“ der Gegenstände hinausgehoben als spontanes Weltverhältnis, das die Gegenstände in eine selbstbezogene Bedeutsamkeit nimmt (vgl. etwa S. 221 f.). Dabei unterbleibt die Frage, ob die „Weltlichkeit“ (als Spezifikum des Menschen) nicht gerade erst „Welt“ und damit „Weltlichkeit“ der nicht-menschlichen Dinge (und des Menschen, sofern er als innerweltlich Vorhandenes genommen wird) konstituiert. Bei Fink sieht es so aus, als sei die „Weltlichkeit“ des Menschen nur eine besondere Weise unter der „Weltlichkeit“ der Gegenstände: ein gewisser naiver Ansatz, der – weil er nicht zurückgenommen wird – Finks philosophischen Vortrag in eine durchgängige Unentschiedenheit zwischen einer „primitiven“ „realistischen“ Gegenstands- und Kosmophänomenologie und apriorischer Transzendentalphilosophie geraten läßt. Diese Unentschiedenheit ist um so erstaunlicher, als das in Finks Buch niedergeschlagene Denken – wie das Buch selbst in einer Fülle von ausgezeichneten Gedanken ausweist – durch die Schule Husserls und Heideggers hindurchgegangen ist. –

Hans-Wolf Jäger

Graumann, C. F., Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität. Berlin 1960, Verlag W. de Gruyter & Co., 194 S., DM 24.–.

Der Verf. legt hier im 2. Band der von ihm mit herausgegebenen Reihe „Phänomenologisch-Psychologische Forschungen“ den Versuch vor, die der Psychologie bereits vorgegebene These von der Perspektivität menschlichen Weltinnewerdens in experimentell-psychologischer Sicht auf ihre Gültigkeit zu prüfen und der Mannigfaltigkeit der empirischen Befunde eine einheitliche theoretische Grundlage zu sichern. Als vorgegeben gilt jene These für die Psychologie insofern, als vor und außerhalb ihrer Philosophie und Anthropologie bereits die Perspektivität als Kategorie ihres Denkens herausgestellt haben (Leibniz, Teichmüller, Nietzsche, J. v. Uexküll, Rothacker, Gehlen, Straus, Binswanger). Die Orientierung an ihren Gedankengängen, – soweit eben diese geeignet sind, zur Explikation des thematischen Begriffes beizutragen –, bringt es mit sich, daß die Untersuchung sich nicht auf den Bereich des visuellen Wahrnehmens beschränkt. Beginnend mit einer Analyse perspektivischer Darstellung in der bildenden Kunst zwecks Gewinnung eines „psychologisch relevanten Vorbegriffs der Perspektivität“ (S. 7), faßt sie diesen Begriff schließlich in solcher Weite des Umfangs, daß mit ihm die Grundstruktur jedweden kognitiven Verhaltens gekennzeichnet wird. Um den Rechtsnachweis dieser Begriffsausweitung zu erbringen, bedarf es zuvor der genauen inhaltlichen Klärung dessen, was unter Perspektivität allgemein verstanden werden soll. Der psychologischen Untersuchung geht daher eine *phänomenologisch-deskriptive* Analyse voraus. Gestützt auf die Arbeiten Sartres und Merleau-Pontys, erweist sie die Struktur der Perspektivität als „horizontale“ (d. i. horizontalhaft begrenzte) „Verweisungsganzheit“ (S. 67), die jeweils unter Einbeziehung des Subjekts und seiner Situation verstanden werden muß: Als anblickendes findet es sich, im Ungenügen des eben nur „An“-blickens, stets schon zu weiteren Anblicken motiviert auf das Ganze

des abgeschatteten Gegenstandes, wobei die Intention ihn je „anders“ und „näher“, aber niemals vollständig adäquat erfaßt. Die anschließende *psychologische* Erörterung stellt sich mit der so gewonnenen Perspektivitätsstruktur der Phänomenologie einer Fülle empirisch psychologischen Materials. Subtile Einzelanalysen dienen dem Nachweis, daß deren wesentliche Strukturmomente – Situation, Motivation, Aspektivität, Horizonthaftigkeit, Verweisungsgangheit – psychologisch aufweisbar sind in jedem kognitiven Verhalten; so in den verschiedenen modi des anschaulichen Gewahrens wie ebenso im nichtanschaulichen Bereich des Alltagsdenkens und des gesamten wissenschaftlichen Vorgehens. Auf diese Weise sollen erhärtet werden 1. die These von der kognitiven Durchgängigkeit der Perspektivität, 2. die These von der Fundiertheit aller Formen perspektivischen Gewahrens in der Zuständlichkeit des Subjekts, 3. Thesen über perspektivische „Funktionen“, Auswirkungen dieser Zuständlichkeit in der jeweiligen kognitiven Situation.

Die skizzierten Gedankengänge sind in umfassender und gründlicher Auseinandersetzung mit älteren und zeitgenössischen Lehrmeinungen der Psychologie entwickelt, um einige spezielle Exkurse erweitert; die eigene Position des Vrf. ist klar und psychologisch kritisch herausgestellt. Wissenschaftsmethodisch liegt die Bedeutsamkeit der Untersuchung in der begründeten Absage an das isolierende und objektivierende Reiz-Reaktions-Schema der älteren naturwissenschaftlich ausgerichteten Psychologie zugunsten einer „möglichst unverkürzten Deskription“ (S. 1) und der Einsicht, daß auch in der experimentellen Forschung der Mensch als Subjekt seines Verhaltens rehabilitiert werden muß unter Berücksichtigung aller seiner situativen Bedingungen. Diese Erkenntnis auf die vorgelegte Arbeit rückwendend, betont der Verf. ausdrücklich deren eigene „Perspektivität“ und wahrt somit allenthalben logische Einstimmigkeit mit seiner Grundthese. Was indessen diese These selbst betrifft, so wird sie in kritischer Reflexion nicht ganz fraglos hingenommen werden können: Eine der Phänomenologie des räumlichen Wahrnehmens entnommene Struktur auf alle Bereiche des Erkennens einschließlich des abstrakten wissenschaftlichen Denkens zu übertragen, erscheint nicht unbedenklich und nur unter beträchtlichen Sinnverschiebungen möglich. Leider aber wird „von einer denkbaren Unterscheidung zwischen sinnlicher und nichtsinnlicher Perspektivität bewußt abgesehen“ (S. 140). Daß es sich hier jedoch nicht nur um eine bloß „denkbare“, sondern durchaus – und ganz im Sinne des Verf. – um eine phänomenologisch aufweisbare und empirisch festzustellende Unterscheidung handelt: diese Einsicht hätte erst der Problematik das eigentliche Spannungsfeld für ihre volle Entfaltung gegeben und den aufgestellten Hypothesen ihre Gültigkeit sichern können, wie sie als solche sich nicht allein an berücksichtigten Fakten nur zu bestätigen, sondern sich erst im Für und Wider bestehender Sachverhalte zu bewähren hat.

Elisabeth Ströcker

Langner, Albrecht, Der Gedanke des Naturrechts seit Weimar und in der Rechtsprechung der Bundesrepublik. Bonn: Bouvier 1959, 228 S., kart. DM 22.50. (Schriften zur Rechtslehre und Politik, hrsg. von Ernst v. Hippel, Bd. 20.)

Die literarische „Hochrenaissance des ‚Natur-‘Rechts“ (Max Gutzwiler) hatte bisher noch keine größere Darstellung der Naturrechtspraxis, des vor allem in der deutschen Judikatur seit 1945 greifbaren „angewandten Naturrechts“ hervorgebracht. Deshalb ist der Versuch *Langners*, das vielfältige Material hierzu zu sichten und zu ordnen, schon als solcher zu begrüßen. Dem dieser Aufgabe gewidmeten dritten und umfangreichsten Hauptteil seiner Arbeit, die offenbar aus einer Kölner juristischen Dissertation hervorgegangen ist, sind ein erster Teil, der über „das Naturrecht und die Rechtswissenschaft der Weimarer Zeit“ handelt, und ein zweiter, der das Rechtsdenken des Nationalsozialismus skizziert, vor- und untergeordnet. Diese beiden Kapitel sind aber zur Klärung der politischen und geistesgeschichtlichen Situation, aus der die Naturrechtspraxis nach 1945 entstand, notwendig und förderlich.

1. Es kommt dem Verfasser zunächst darauf an, das Klischee-Urteil zu korrigieren, wonach bis 1933 in Wissenschaft und Praxis des Rechts der Positivismus völlig unangefochten geherrscht habe. Mußte dem Kenner der Entwicklung, vor allem im Hinblick auf die staatsrechtliche Diskussion, dieses Urteil schon immer als zumindest sehr fragwürdig erscheinen, so gibt der Verfasser nunmehr jedem, der sich orientieren will, in übersichtlicher Weise und im ganzen zuver-

lässig aus den Quellen referierend, das Material an die Hand, auf Grund dessen er sich ein Bild vom „Weimarer Positivismus“ ebenso wie von der „Weimarer Opposition gegen den Positivismus“ machen kann. Allerdings erreicht die Darstellung nicht jenen Grad der Differenzierung und der Dichte, der für eine ausgereifte Beurteilung der Weimarer Situation notwendig wäre. Bei dem weitgehenden Mangel an Vorarbeiten¹ und unter Berücksichtigung des eigentlichen Arbeitszieles gereicht dies dem Verfasser aber nicht zum Vorwurf. Daß der Widerstreit zwischen der positivistischen und der anti-positivistischen Strömung (beides sind natürlich sehr summarische Epitheta!) vor 1933 nicht mehr auch nur einigermaßen zum Austrag kommen konnte, ist zu einem guten Teil für die Anfälligkeit und Unsicherheit verantwortlich, die Rechtswissenschaft und Rechtspraxis zur Zeit der nationalsozialistischen Revolution kennzeichneten; der Verfasser spricht von einem „geschichtlichen Versäumnis“ (S. 57). Dabei spielten allerdings die historischen und konfessionellen Belastungen des Begriffs Naturrecht eine nicht geringe Rolle, wie *Langner* mit Recht hervorhebt (S. 54). Es ist überaus charakteristisch – zugleich aber auch für die heutige Sachdiskussion nach wie vor bedenkenswert –, daß sich etwa für Gerhard *Anschtz* und Richard *Thoma* die Frage nach dem Naturrecht reduziert auf die Wahl „zwischen der Annahme eines erkenntnistheoretisch überwundenen Vernunftrechts und der Unterwerfung unter die katholische Lehre und damit unter einen indiskutablen kirchlichen Machtanspruch“ (S. 43, auch S. 18).

2. Die natürlich keine umfassende Würdigung intendierende Übersicht über das nationalsozialistische Rechtsdenken, von dem der Verfasser (S. 59) mit Recht sagt, es habe die Weimarer Diskussion um die grundlegenden Fragen von Recht und Staat nicht legitim fortgeführt, sondern abgebrochen und durch die eigene Ideologie in die Richtung der Perversion gedrängt, kann man nur mit Bestürzung lesen, so viel man davon auch schon aus praktischer oder wissenschaftlicher Erfahrung wissen mag. Erregend dabei – und wiederum auch in der heutigen Auseinandersetzung höchst bedenkenswert! – ist vor allem der Mißbrauch des Naturrechtsgedankens, seine „Perversion“ (S. 79 ff.) in ein biologistisches, rassengesetzliches „Natur“-„Recht“, das im Grunde nur einen juristischen mit einem extremen naturalistischen Positivismus vertauscht. Der Verfasser diskutiert (S. 86 f.) die Frage, ob die nationalsozialistische Rechtsauffassung als eine positivistische bezeichnet werden könne, und kommt zum Ergebnis, die *Rechts-erzeugung* sei als (grundsätzlich) positivistisch (Setzung von Machtprüchen und Zwangsnormen aus der Willkür eines Diktators), die *Rechtsanwendung* hingegen als (grundsätzlich) nicht-positivistisch anzusehen (z. B. Ideologisierung in der Auslegung von Präambeln und Generalklauseln). Damit wird etwas Richtiges getroffen. Zugleich zeigt sich hier aber die diffizile Ambivalenz der Sache und die Schwierigkeit der begrifflichen Erfassung, denn: auch die Rechtsanwendung erscheint als nichtpositivistisch nur von einem Buchstaben-Positivismus her betrachtet; sie war in noch gefährlicherer, bodenloserer Weise positivistisch im Sinne eines Naturalismus von Blut und Boden, demgegenüber der überkommene juristische Positivismus (der ja eigentlich nie reiner Buchstaben-Positivismus war) geradezu wohlthätig gewesen wäre und mit dem in gewissen Bereichen durch das Ernstnehmen der Positivität des Rechts praktisch auch noch Gutes getan werden konnte. Auf der anderen Seite ließ etwa die „positivistische“ Rechts-erzeugung ein wegen der Ordnungsfunktion des Rechts so wichtiges „positivistisches“ Postulat wie das nach Rechtssicherheit ständig außer acht.

3. Die Fülle der Entscheidungen aus der Rechtsprechung der Gerichte in der Bundesrepublik, die in der Liquidierung der Folgen des nationalsozialistischen Unrechtsstaates und beim Neuaufbau einer legitimen Rechtsordnung eine Leistung von geschichtlicher Größe vollbracht haben, hat der Verfasser in folgender Weise systematisch durchmustert: Von der Untersuchung der Terminologie der Rechtsprechung in der allgemeinen Anerkennung überpositiven Rechts ausgehend („Naturrecht“, „Sittengesetz“, „Gerechtigkeit“, „Rechtsidee“, „überpositive Rechtsgrundsätze“ u. ä.), widmet er dem „Bekenntnis der Rechtsprechung zu konkreten Prinzipien des überpositiven Rechts“, besonders in der Interpretation der Grundrechte und gewisser rechtsstaatlicher Grundsätze, einen zentralen Abschnitt. Danach beschäftigt ihn die Stellung-

¹ Eine vorzügliche Einführung insoweit leistet Horst *Ehmke*, Grenzen der Verfassungsänderung, 1953. Vgl. neuerdings auch Kurt *Sontheimer*, Zur Grundlagenproblematik der deutschen Staatsrechtslehre in der Weimarer Republik, ARSP XLVI (1960), S. 39 ff.

nahmen der Judikatur zu traditionellen Streitfragen des überpositiven Rechts, als welche ihm gelten: die Souveränität des Gesetzgebers, die Möglichkeit „verfassungswidriger Verfassungsnormen“ (*Bachof*), das richterliche Prüfungsrecht, dann die Frage nach dem Verständnis von „Natur und Schöpfungsordnung als Fundament vorstaatlichen Rechts“, schließlich das Problem der Erkennbarkeit und Überzeitlichkeit überpositiven Rechts. Überall werden zunächst die Antworten des Bundesverfassungsgerichts, des Bundesgerichtshofs, dann die anderer Gerichte, unter denen der Bayerische Verfassungsgerichtshof herausragt, vorgeführt², leider oft in einer ermüdenden Aneinanderreihung von langen Zitaten. Der Verfasser selbst gibt deutlich kund, was er als Ergebnis dieser „systematischen Erfassung“ der deutschen Nachkriegsjudikatur ansieht (S. 213 f.): Eine nahezu unüberschbare Fülle von Entscheidungen habe „ein klares und grundsätzlich kompromißloses Bekenntnis zu einem unmittelbar geltenden und verpflichtenden Recht überpositiver Natur“ abgelegt. Bezogen auf die Einzelprobleme stehe diese sich zu einem Naturrecht bekennende Rechtsprechung in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der aristotelisch-thomistischen Rechts- und Staatsphilosophie; der Verfasser gesteht allerdings zu, daß man diese Übereinstimmung weithin als eine unbewußte und weniger von wissenschaftlichen und weltanschaulichen Überlegungen als von den allgemeinen Bedürfnissen der Praxis getragene aufzufassen habe. Von diesem Ergebnis her zeige sich um so stärker die große Kluft zwischen der Rechtsprechung und der Wissenschaft. Nur in der aristotelisch-thomistischen Naturrechtslehre finde die Rechtsprechung eine hinreichende theoretische Fundierung. Der Verfasser mahnt schließlich die Wissenschaft eindringlich, sich von dem geradezu „babylonischen Sprachgewirr“ abzuwenden, damit nicht erneut infolge einer heillosen Entfremdung zwischen Theorie und Praxis die Naturrechtsdiskussion fruchtlos versande.

4. Die große Arbeitsleistung des Verfassers ist dankbar anzuerkennen. Indes vermag einmal in methodischer Hinsicht nicht zu befriedigen, daß er weitgehend in bloßer Statistik und formaler Subsumtion unter die von ihm gewählten Leitgesichtspunkte befangen bleibt, so daß oft nur einfach abstrakte Formeln aneinandergereiht werden. Die verschiedenen spezifische „Wertigkeit“ solcher Formeln, die sie im Rahmen der Entscheidung eines konkreten Falles hatten, konnte so nur selten in den Blick kommen. Bei einer stärker kritischen Würdigung der Rechtsprechung – diese bleibt also immer noch *Desiderat!* – hätte nicht nur gezeigt werden müssen, was *ratio decidendi* oder vielleicht bloß *obiter dictum* war; es hätte überhaupt in Rückbezug auf das konkrete Sachproblem der Ort in der juristischen Erörterung des einzelnen Falles markiert werden müssen, wo (und warum) herkömmliche Interpretation versagt, und wo (und ob mit Recht) naturrechtliche Argumentation ansetzt.

Mit diesem Mangel in Methodischen hängt (zweitens) zusammen, daß das Ergebnis, so wie es der Verfasser formuliert, zu undifferenziert erscheint, wenn er den untersuchten Stoff von

² Beispielshalber sei hier etwa auf die These des Bundesverfassungsgerichts aufmerksam gemacht, die es gleich in seinem ersten, dem sog. Südweststaat-Urteil vertreten hat: „Das Bundesverfassungsgericht erkennt die Existenz überpositiven, auch den Verfassungsgesetzgeber bindenden Rechtes an und ist zuständig, das gesetzte Recht daran zu messen“ (BVerfGE 1, 18, Leitsatz 27). Für die Auslegung des Gleichheitssatzes wirkten frühe Entscheidungen des Bayerischen Verfassungsgerichtshofs gewissermaßen als „leading cases“; danach ist der Gleichheitssatz dann verletzt, wenn der Gesetzgeber „gleichliegende Tatbestände, die aus der Natur der Sache heraus und unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit eine gleichartige Behandlung erfordern, willkürlich, d. h. ohne zureichenden sachlichen Grund und ohne ausreichende Orientierung an der Idee der Gerechtigkeit ungleich behandelt“ (bei *Langner* S. 156). Bei der Beurteilung nationalsozialistischen Unrechts erlangte große Bedeutung eine Formulierung von Gustav Radbruch aus „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht“, abgedruckt im Anhang zur Rechtsphilosophie, 5. Aufl. 1956, S. 353, die man geradezu als „die Radbruchsche Formel“ bezeichnen kann (bei *Langner* vgl. S. 146, 150, 172 f. u. ö.): „Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat . . . wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wird, da ist das Gesetz nicht etwa nur ‚unrichtiges Recht‘, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur.“

der aristotelisch-thomistischen Naturrechtslehre her und auf diese hin interpretiert (wobei besonders bei der Behandlung der Probleme der Erkennbarkeit und der Überzeitlichkeit des Naturrechts Verzeichnungen zu konstatieren sind). Gewiß ist eine sachliche Konvergenz der Standpunkte vorhanden, worin etwas von der praktisch sich auswirkenden „Eindeutigkeit der Funktion des Naturrechts“ sichtbar wird, die Erik Wolf aufgewiesen hat³; der Verfasser hat auch mit Recht versucht, hinter die Unterschiedlichkeiten der bloßen Terminologie zu blicken. Aber das in der Judikatur sich kundtuende Rechtsdenken ist von einer blassen „gesunden demokratisch-christlichen Weltanschauung“⁴, von humanitär-menschenrechtlichem, kantisch-idealisiertem, kultur- bzw. wertphilosophischem und allgemein politisch-ideologischem Gedankengut mindestens ebenso stark geprägt wie von aristotelisch-thomistischem (von der konfessionellen Differenz hier ganz abgesehen)⁵. Deshalb muß auch die etwas volltönende Mahnung des Verfassers, die babylonisch verwirrte Wissenschaft solle sich an der naturrechtstreuen Rechtsprechung ein Beispiel nehmen, als fragwürdig erscheinen, zumindest könnte sie angesichts des vorher herausgestellten Ergebnisses dahin mißverstanden werden, als ob sich der Ruf zur theoretischen Bewältigung des Naturrechtsgedankens nur an die *nicht* aristotelisch-thomistische Rechtsphilosophie richte. Ein solches – mögliches – Mißverständnis wäre der Sache überaus schädlich und könnte alten Vorurteilen gegenüber der Naturrechtslehre Vorschub leisten. Was hier – mehr zur Weiterführung des Gesprächs als um der Kritik willen – gesagt werden soll, ist dies: Bei einer so dezidierten Hervorkehrung der theoretischen Richtigkeit und praktischen Brauchbarkeit der aristotelisch-thomistischen Naturrechtsphilosophie hätte doch zumindest angedeutet werden müssen, daß auch innerhalb der „katholischen“ Doktrin von ontologischen und theologischen Fragestellungen her neue Denkbemühungen im Gange sind und notwendigerweise in Gang gebracht werden müssen, die vor mangelnder Selbstkritik bewahren sollten. Die Problematik der Verhältnisbestimmungen von Natur und Gnade (Übernatur), Naturrecht und Kirche, Naturrecht und Freiheit, Naturrecht und Gemeinwohl, Naturrecht und positivem Recht⁶, das Thema Naturrecht und Geschichtlichkeit, die Frage nach der Formalität naturrechtlicher Prinzipien (und ihrer Differenz zu den konkreten Imperativen) sind uns in unserer geschichtlichen Situation auch intra muros in Richtung auf das „offene System“ eines „aufgeklärten“ Naturrechts neu zur theoretischen Bewältigung aufgegeben⁷. Gelingt diese, so besteht vielleicht die Chance, sich in Überwindung der falschen Antithese „Naturrecht oder Positivismus“ auf einer tragfähigen und keineswegs kompromißhaften *via media* mit dem für Wertungen offenen, „aufgeklärten“ Positivismus, wie er in der gegenwärtigen Rechtsphilosophie vorherrschend sein dürfte, zu treffen. Daß die „Bekanntnisse“ der Rechtsprechung zu einem praepositiven Recht von naturrechtlicher Qualität, die uns der Verfasser nahegebracht hat, für solche Bemühungen um die „Erkenntnis“ der Sache Naturrecht eine starke stimulierende Wirkung haben, steht außer Zweifel⁸. *Alexander Hollerbach*

³ Das Problem der Naturrechtslehre, 2. Aufl. 1959, S. 155 ff.

⁴ So in einer Entscheidung des Oberlandesgerichts Braunschweig, bei Langner S. 197.

⁵ Neuerdings kommt in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts eine kritischere Note ausdrücklich zur Geltung. In dem Urteil vom 29. 7. 1959 zum väterlichen „Stichtentscheid“ heißt es (BVerfGE 10, 81): „Die Frage, ob die Einheit der Familie die primäre Zuständigkeit des Vaters für die Konfliktentscheidung notwendig fordert, ist vielfach auf der Grundlage naturrechtlicher Vorstellungen erörtert worden. Die verfassungsrechtliche Prüfung an diesen Vorstellungen zu orientieren, verbietet sich jedoch schon durch die Vielfalt der Naturrechtslehren, die zutage tritt, sobald der Bereich fundamentaler Rechtsgrundsätze verlassen wird, und die sich vor allem bei der Erörterung der innerhalb der naturrechtlichen Diskussion selbst sehr bestrittenen Fragen des Verhältnisses ‚Naturrecht und Geschichtlichkeit‘, ‚Naturrecht und positives Recht‘ zeigt. Für die hier vorzunehmende Prüfung kommt daher als Maßstab nur das Grundgesetz in Betracht.“ Man darf allerdings über den von uns hervorgehobenen einschränkenden Nebensatz nicht hinweglesen!

⁶ Sympathisch offen hierzu etwa Willi Geiger, in: Grundrechte und Rechtsprechung, 1959, S. 57 ff.

⁷ Zur Orientierung (auch in bibliographischer Hinsicht) sei auf den großen Gemeinschaftsartikel „Naturrecht“ im 5. Band des Staatslexikons aufmerksam gemacht (Sp. 929–984).

⁸ Leider sind etliche Druckfehler zu beklagen. Auch sind einige Namen falsch geschrieben: S. 167 Anm. 171 „Erdsieck“ statt „Erdsiek“, S. 180 Anm. 243 „Fux“ statt „Fuchs“, S. 189

Sinn und Sein, Ein philosophisches Symposium, hrsg. von Richard Wisser, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1960, brosch. DM 48.-, Lnw. DM 54.-.

Der stattliche Band von 876 Seiten ist Fritz-Joachim v. Rintelen gewidmet und war wohl ursprünglich als Festgabe zu dessen 60. Geburtstag (1958) gedacht. Die 50 Beiträge von zumeist in der philosophischen Welt längst berühmten und namhaften Autoren bewegen sich alle um den vorgegebenen Titel und stellen so in der Tat ein großes und geschlossenes Symposium dar. Die Zahl der Beiträge sowie die Verschiedenheit ihrer Ansätze und Problemstellungen macht indes eine normale Besprechung unmöglich. Dem Leser wird es vermutlich wie dem Rezensenten gehen: er nimmt den schweren Band nur mit Bedenken bezüglich der eigenen Fassungskraft in die Hand, stellt beim Blättern verwundert die Vielfalt des Fragens fest und überläßt sich nach eingehender Lektüre einzelner Beiträge seinen eigenen Gedanken über Sinn und Sein nicht zuletzt auch eines solchen Symposions. Doch spricht es vielleicht im höchsten Maße für eben dies Symposium, daß man sich bei den einzelnen Beiträgen jeweils zu einem eigenen Gespräch mit dem betreffenden Autor veranlaßt sieht. Die Gedrängtheit und Kürze der Beiträge lassen das Gebotene oft als kleinen Teil eines geheimen Ganzen erscheinen und so bedarf es einiger Anstrengung, in diesem Teil das je so eigene Ganze zu sehen und zu erfassen.

Die Anlage des Ganzen verrät einen starken systematischen Willen. Den einleitenden Beiträgen wurde der Titel „Philosophie als Grundproblem“ gegeben; hiervon sei zunächst genannt: W. Jaeger, „Seinsgewißheit und bios theoretikos – die Griechen und das philosophische Lebensideal“. J. Maritain („Sein und Sinn der Philosophie“) entfaltet sehr nüchtern die Frage nach dem Ort der Philosophie und versucht, „die essentielle Autonomie der Philosophie und ihre lebendige Angliederung an die höherrangigen Erkenntnisse der Weisheit der Theologie“ (24) wieder zu gewinnen. P. Ricoeur („Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie“) bringt eine eindringliche Besinnung auf die Erfahrung des Nichts im Blick auf eine von der Endlichkeit dieser Erfahrung selbst her angezeigte „Wiedergewinnung der Bejahung“ (60). Auf diese Ouvertüre folgt der erste Hauptteil: „Vom Sinn des Seins“; hier erscheinen unter der Überschrift „Sinn und Sinnverständnis“ u. a. die Beiträge von J. E. Heyde, „Vom Sinn des Wortes Sinn“, K. Holzamer, „Analogia entis als Weg zum Sinnverständnis“ und L. Gabriel, „Sinn und Wahrheit“ – ein Versuch, den Wahrheitsbegriff des logischen Positivismus und des existentiellen Philosophierens zu konfrontieren von der in beiden geschehenden „Auflösung der ursprünglichen Einheit von Form und Inhalt in der Gestalt der Wahrheit“ (135; vgl. 146 ff.) aus. Der Abschnitt „Wege der Seinerkenntnis“ wird mit einem interessanten Beitrag von G. Funke, „Cogitor, ergo sum“ eröffnet, wo die ganze Problematik des absoluten Anfangs von der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Bewußtsein (als conscientia) her entfaltet wird. H. Krings versucht in seiner sehr strengen und dichten „Studie über Vorstellung und Sein“ die reale Beziehung zwischen dem erkennenden Wesen und dem Seienden in den Griff zu bekommen, ohne in eine bloße Umkehrung des Kantischen Ansatzes zurückzufallen. Die „Sichten des Seins“ bringt zunächst G. Martin mit einer Abhandlung über: „Objektivität und Realität der Wahrheit in der Philosophie von Leibniz“ zur Sprache. Der Beitrag von J. B. Lotz, „Vom Sein zum Sinn – Entwurf einer ontologischen Prinzipienlehre“ versucht, den im Titel genannten und durchaus „gerichteten“ Zusammenhang zur Sprache zu bringen: „Sein ist erst im Sinn und als Sinn ganz es selbst, oder der Sinn ist das ganz zu sich selbst gekommene Sein“ (293). M. Müller geht in „Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn“ den sehr bedenkenswerten Weg in den Grund der Metaphysik, von dem her das Denken der Gegenwart gerade in seiner Verwandlung der Metaphysik ein neues Selbstverständnis gewinnen kann. Der Abschnitt „Transzendieren und Transzendenz“ bringt u. a. eine Abhandlung von E. Benz, „Mystik als Seinerfüllung bei Meister Eckhart“, die besonders im Blick auf das Ge-

Anm. 325 (leider aber auch im Literaturverzeichnis) „Jescheck“ statt „Jescheck“. Ein „Oberverwaltungsgericht Freiburg“ (S. 157) hat es nie gegeben; die zitierte Entscheidung aus DRZ 1950, S. 409 ff. ist eine solche des Oberversicherungsamts Freiburg (richtig S. 208 Anm. 507 „OVA“). Neben manch anderem vermißt man im Literaturverzeichnis vor allem die beiden wichtigen Schriften von Fritz von Hippel, Die nationalsozialistische Herrschaftsordnung als Warnung und Lehre, 2. Aufl. 1947, und – obwohl so häufig von „Perversion“ die Rede ist – Die Perversion von Rechtsordnungen, 1955.

spräch mit dem Buddhismus von besonderem Interesse ist. G. Marcel liefert in seinem Beitrag „Der Mensch vor dem totgesagten Gott“ – ausgehend von Péguy's „vieillessement“ – eine temperamentvolle Auseinandersetzung mit dem heutigen Nihilismus. Der zweite Hauptteil steht unter dem Thema: „Vom Sinn menschlichen Seins“. In seinem ersten Abschnitt „Der Mensch in seiner Freiheit“ erscheinen Beiträge von W. E. Hocking über „Intersubjektivität als ontologisches Problem“, von N. Abbagnano „Wissenschaft und Freiheit – Möglichkeit als Grundzug der Wirklichkeit“ und von A. Munoz-Alonso über „Zeit und Zeitlichkeit“ neben einem Abdruck des Nachworts von M. Buber zur Neuausgabe von „Ich und Du“. Der zweite Abschnitt „Wert und Wirklichkeit“ wird beherrscht von einer umfangreichen und sehr eindringenden Arbeit von R. Wisser zur Philosophie von F. J. v. Rintelen („Wertwirklichkeit und Sinnverständnis“), die eine Gesamtwürdigung bringt, die in dieser einfühlsamen und umfassenden Art nur aus einer sehr nachhaltigen Begegnung mit dem Denken des Gewürdigten erwachsen konnte und für den „Jubiläum“ vermutlich das schönste Geschenk war. Dem folgt „Kultur und Geist“, u. a. mit einem erneuten Beitrag zum Problem der Geisteswissenschaften von E. Rothacker: „Sinn und Geschehnis“ und einem sehr lesenswerten Aufsatz von E. Spranger: „Leben wir in einer Kulturkrise?“. Den abschließenden Abschnitt über „Sinnstruktur und Geschichte“ eröffnet M. Schmaus: „Elemente einer christlichen Geschichtstheologie“; hier wird im Gespräch mit Buddhismus und Marxismus entfaltet, wie die Bewegung der Geschichte von einem ihr jenseitigen Sinn her gehalten und begrenzt ist und das christliche Verhältnis zur Geschichte so wesentlich in der Hoffnung gründet. Auch der Beitrag von A. Wenzl, „Anthropologische und metaphysische Voraussetzungen einer Sinngebung der Geschichte“ sei wenigstens noch genannt.

Dieser kurze Überblick mag andeuten, welch ein Kreis unter dem Titel „Sinn und Sein“ hier umschritten wird. Hinzuweisen wäre daneben vor allem auch noch auf ausgesprochen fremdländische Beiträge wie N. A. Nikam, „Sein und Freiheit in der indischen Philosophie“, M. M. Sharif, „Islamic view of being and sense“; weiter die beiden Beiträge aus Kyoto: K. Nishitani, „Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus“ und D. T. Suzuki, „Vom Leben angesichts der Ewigkeit“ – die bei dem zunehmend erwachenden Gespräch mit dem Buddhismus besonderes Interesse und ob ihres wirklich abschließenden Charakters auch besondere Anerkennung verdienen. Den Band schließen gut gearbeitete Personen- und Sachregister ab, denen im Blick auf den Umfang des Symposions besondere Bedeutung zukommt. Im Rückblick auf das Ganze bleibt noch, der Bewunderung für die Arbeit des Herausgebers (Richard Wisser) Ausdruck zu geben.

Ein derart umfassendes Symposion zustande zu bringen, ist eine eigene Leistung; daß es als ein ungezwungenes und durch keine „Schule“ bestimmtes philosophisches Gespräch geplant und verwirklicht wurde, mag den trösten, der ob der Vielheit der Ansätze und Ansichten trotz des einen Themas den „einen“ Geist vermißt. Möge der Ausspruch des Herausgebers keine leere Hoffnung sein: „So gibt sich erst in Wechsel und Fortgang der Gedanken, durch ihre Verwandlungen und aus der Übersicht über die gewählten Aspekte die Einsicht, daß das Symposion unter dem grundsätzlichen Einschuß des Lesers als ein offenes Ganzes mehr ist als die Summe der einzelnen Beiträge.“

Ulrich Hommes

William K. C. Guthrie, *Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles. Kleine Vandenhoeck-Reihe 90/91 – 1960; 125 S., brosch. DM 3.60.*

Der Verfasser hätte gut daran getan, sich auf die Geschichte der griechischen Philosophie von den *Sophisten* bis Aristoteles zu beschränken und die „Vorsokratiker“ nicht zu behandeln. Schon allein der begrenzte Raum läßt nicht zu, den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen jener Denker so nachzugeben, daß ihre Aussagen sich lichten, geschichtlich verständlich werden und nicht Kuriositäten an Ausgedachtem bleiben. Dies bleiben sie aber in Guthries Buch, das sich somit in eine gedankenlose Tradition stellt, deren Ausweis der jenen frühen Denkern gegebene Titel „Vor-Sokratiker“ war, deren Überwindung seit den dreißiger Jahren aber geschehen ist. In den beiden Kapiteln, die den „Vorsokratikern“ zugeteilt und überschrieben sind „Stoff und Form: Jonier und Pythagoräer“ bzw. „Das Problem der Bewegung: Heraklit, Parmenides und

die Pluralisten“ finden sich gemäß jener übernommenen Oberflächlichkeit u. a. folgende Einfältigkeiten: „Diese Weltentstehungslehre Anaximanders war unbeschadet gewisser phantastischer Züge zu einer Zeit, als das rationale Denken noch in den Kinderschuhen steckte, eine bemerkenswerte Leistung“ (24); die „Verwechslung von Grammatik, Logik und Metaphysik“ (verantwortlich für „viele Probleme der griechischen Philosophie“) wird mit der Tatsache erklärt, „daß sie (die griechischen Denker) der primitiven magischen Entwicklungsstufe . . . noch so nahestanden“ (vgl. S. 38); „es machte ihm (= Heraklit) mehr Freude, zusammenhanglose Orakelsprüche herauszuschleudern, als geduldig einen zusammenhängenden Gedankengang zu entwickeln“ (35). – Auch die unkritische Anwendung von Kategorien wie „Grammatik“, „Naturphilosophie“, „Naturwissenschaftler“ auf das frühe griechische Denken ist unzulässig. Sie überrascht hier um so mehr, als in der Einleitung des Buches einige klärende Bemerkungen über zeitgeschichtliche Stellung und zeitgebundene Bedeutung philosophischer Leitbegriffe gemacht werden. – Die Einleitung enthält gegenüber den erwähnten vorzüglichen Bemerkungen Niveaulosigkeiten wie die Behauptung, die „spekulative oder naturwissenschaftliche Seite der Philosophie“ (14) sei aus „reiner Neugier“ entstanden (15), oder dies: die Ergebnisse des Denkens der großen Denker „kann man beschreiben als das Produkt von Veranlagung \times Erfahrung \times Anschauungen früherer Philosophen. Mit anderen Worten: sie sind die Reaktion eines bestimmten Temperaments auf die Außenwelt . . .“ (16). Das 3. Kapitel „Rückbesinnung auf den Menschen (Die Sophisten und Sokrates)“ schildert die Situation Athens zur Zeit der Sophistik und erhellt die geistigen und politischen Ursachen für die Entstehung der letzteren. Sodann wird die Dialogführung des Sokrates dargestellt als „induktive und definitorische“ Bemühung um die Eindeutigkeit dessen, worüber geredet wird. Der Satz „Tugend ist Wissen“ wird von der sprachlichen Bedeutung des Wortes „Areté“ und seiner ursprünglich aus dem Bereich des handwerklichen Verhaltens gewonnenen Intention her sehr schön erläutert. – Der „pragmatischen“ Ethik und dem vergeistigten Hedonismus des Sokrates, der sich vor allem gegen die sophistische Gleichsetzung des Guten mit dem Angenehmen richtet, wird im 4. Kapitel Platons Anstrengung um eine weiterführende *positive* Bestimmung des Guten anhand einer zusammenfassenden Interpretation der „Politeia“ und deren Hauptbegriffe „taxis“, „kosmos“, „dikaiosyne“ gegenüber gestellt. Diese Darstellung der Ethik bzw. Staatslehre und in einem damit der platonischen Seelenlehre erfreuen mehr als die im 1. Teil dieses 4. Kapitels gemachten Ausführungen über die „Ideenlehre“. Im 5., Aristoteles gewidmeten Kapitel, findet sich leider wieder einiges von dem vor, was bei der Einleitung und den beiden ersten Kapiteln mißfiel: Anwendung spätzeitlicher Kategorien und daraus folgende unbedachte Charakterisierungen der Persönlichkeit des Philosophen. Nach einer kurzen Biographie Aristoteles' werden seine Metaphysik und Physik unter den Blickpunkten der Teleologie und der Potenz-Akt-Schematik dargelegt (der Kosmologie wird dabei zuviel Raum gegeben). Daran schließt sich eine Darstellung der Psychologie, wobei die Abgrenzung gegen die Seelenlehre Platons (inbezug auf Trennbarkeit der Seelenteile, Leibgebundenheit und individuelles Fortdauern nach dem körperlichen Tode) klar gezeigt wird. Ebenfalls auf dem Gebiet der Ethik wird anschließend diese Abgrenzung gegenüber Platon gut herausgehoben. – Das Buch von Guthrie ist als Anleitung und erste Übersicht für Nicht-Fachphilosophen aus einer publice-Vorlesung hervorgegangen. Gerade für Anfänger aber könnte es, besonders was seine ersten Kapitel angeht, schädlich sein. Die Begründung dafür ist oben gegeben.

Hans-Wolf Jäger

Frailé, Guillermo, O.P., *Historia de la Filosofía. Bd. 1: Grecia y Roma. – Bd. 2: El Judaísmo y la Filosofía; El Cristianismo y la Filosofía; El Islam y la Filosofía (Biblioteca de Autores Cristianos, 160, 190). Madrid, La Editorial Católica, S. A., Bd. 1: 1956, XXVII, 839 S., Bd. 2: 1960, VIII, 1200 S.*

In den beiden Bänden der „Geschichte der Philosophie“ bietet uns P. Frailé das Ergebnis seiner zwanzigjährigen Forscherarbeit. Schon die Einleitung des *ersten* Bandes, in der der Verfasser zu den Fragen des Begriffs der Philosophie und der Geschichte der Philosophie Stellung nimmt und sich um eine bessere Zusammenarbeit der Philosophen und Naturwissenschaftler bemüht, zeugt von tiefgründigen Studien. Der erste Band gliedert sich in 7 Teile, die die Vor-

sokratiker, die sokratische Periode, Plato, Aristoteles, den Hellenismus, die Vorläufer des Neuplatonismus und den Neuplatonismus zum Gegenstand haben. Die Gliederung des riesigen Stoffes ist hervorragend und bietet eine klare Übersicht. Nach jedem Kapitel folgt die entsprechende Bibliographie, die bis 1956 ergänzt wurde. Außerst wertvoll sind die Ausführungen zu den Interpreten der Werke von Sokrates, Plato und Aristoteles. Eine Zeittafel, ein Namenregister sowie ein Sachverzeichnis in alphabetischer Reihenfolge schließen den ersten Band ab.

Im zweiten Band stellt sich der Autor zunächst die dankbare Aufgabe, die verschiedenen Denkströmungen herauszuarbeiten, welche in so mannigfaltiger Weise auf die Bildung und Entwicklung des mittelalterlichen Geisteslebens eingewirkt haben. Von der griechisch-römischen Kultur vermochten sich ja nur die Kunst, die Wissenschaften und die Philosophie zu halten; ihre Religion wurde abgelöst von drei monotheistischen Doktrinen, nämlich: Judentum, Christentum und Islam. Diese drei großen religiösen Richtungen setzten sich unter gegenseitiger Beeinflussung mit der griechischen Philosophie auseinander und rangen während Jahrhunderten nach einer wahren Lösung des Problems der Beziehungen zwischen Glaube und Wissen, zwischen Offenbarung und Philosophie. Der zweite Band umfaßt 8 Teile: El cristianismo y la cultura clásica, Los Santos Padres y la filosofía, Preparación de la escolástica, Desarrollo de la escolástica, El judaísmo y la filosofía, El islam y la filosofía, El siglo XIII, Disgregación de la escolástica. Diese Epochen und Aspekte der Philosophiegeschichte des Mittelalters sind nicht nur vortreffliche Beiträge zur Geschichte der scholastischen Philosophie, sondern bilden die unumgängliche Voraussetzung für das Verständnis der modernen und zeitgenössischen Philosophie. Und gerade aus dieser Zielsetzung heraus hätte eine möglichst lückenlose Literaturangabe gewiß konveniert. So erwähnt der Verfasser nirgends die beachtenswerten Studien von Ajo G. Y Sañz de Zúñiga, C. Ma, „Historia de las Universidades hispánicas“, 2 Bde., Avila 1957–1958. Da Albertus Magnus auf 28 S. gewürdigt wird, wäre es naheliegend gewesen, die bisher erschienenen Foliobände der Editio Coloniensis anzuführen. Auch Henricus Bate, dessen „Speculum divinarum et quorundam naturalium“, pars prima, bereits kritisch ediert ist und einen höchst interessanten Beitrag zur Psychologie im 13.–14. Jh. bietet, wird übergangen. Indessen vermag dieses Handbuch der Philosophiegeschichte durch seine treffenden Analysen und Schemata den Leser in die Geisteswelt der Antike und des Mittelalters gut einzuführen. Auch der zweite Band führt ein alphabetisches Namen- und Sachregister.

Joseph Blarer-del Pozo

Van de Vyver, E., O.S.B., Henricus Bate. Speculum divinarum et quorundam naturalium (Philosophes médiévaux, t. IV). Edition critique. Tome I: Introduction – Littera dedicata – Tabula capitulorum – Prooemium – Pars I. Louvain, Publications Universitaires, 1960, CIX, 261 S.

Das *Speculum divinarum et quorundam naturalium* des Henricus Bate gewährt einen vortrefflichen Einblick in den Wissenschaftsbetrieb an der Pariser Artistenfakultät am Ausgang des 13. Jahrhunderts. Deshalb haben seit der teilweisen Veröffentlichung des *Speculum* durch G. Wallerand im Jahre 1931 prominente Mediävisten wie de Wulf, Gilson und Nardi die Herausgabe des gesamten Werkes des Philosophen von Mecheln angestrebt. Diesen Wünschen hat nun Dom E. Van de Vyver entsprochen, indem er uns im 4. Bd. der „*Philosophes médiévaux*“ die kritische Edition des *ersten Teiles* des *Speculum* vorlegt. Die Abfassungszeit läßt sich aus dem Text selbst ermitteln. Weist der „*terminus ante quem*“ auf das Ende des Jahres 1302 oder den Beginn des Jahres 1303 hin, so konstituiert das Jahr 1281 den „*terminus post quem*“. Objekt des *Speculum* sind die „*entia divina*“, die nach der neuplatonischen Tradition eine Hierarchie bilden, in der die Seele den untersten Rang einnimmt; das Sein, dessen Vollkommenheitsgrad unterhalb der Seele liegt, gehört den „*naturalia*“ an, wie z. B. die Materie, von der in der „*Quarta Pars, quae totaliter est digressio*“ ausführlich die Rede sein wird. Die psychologischen Probleme des *Speculum* lassen denselben Aufbau erkennen, den schon Aristoteles in *De anima* zugrundegelegt hat. Obwohl Heinrich Bate nicht zu den tiefdenkenden Philosophen zählt, sich vorwiegend für Naturwissenschaften interessiert und mit Wilhelm von Moerbeke, Witelo und Thierry von Vriberg ein typischer Vertreter des Neuplatonismus ist, verdient sein

Speculum trotzdem besondere Beachtung; denn als Kompilation von sehr zahlreichen Literaturzitaten orientiert das Werk über fast alle den Professoren der Artistenfakultät des ausgehenden 13. Jhs. bekannte Quellen. Auch läßt sich mit Hilfe des Speculum die Datierung der lateinischen Übersetzung von einigen griechischen und arabischen Quellen eruieren, wie z. B. beim Fragment des Proklus-Kommentars zum Timäus und zum Parmenides.

Alle sieben erhaltenen Hss. stammen aus dem 15. Jh. mit Ausnahme des Codex Ottobonianus latinus 1602, der auf das Jahr 1517 zurückgeht. Die Hss. lassen sich in zwei Familien einteilen, von denen die eine durch die einzige Hs. B (Bruxelles, Bibl. Royale 271) und die andere durch die Hss. ACDEFG vertreten wird, wovon C und D dem Archetypus sehr nahestehen. Der Editor, der sich an die Direktiven der „Union académique internationale“ hält, verwendet zwei kritische Apparate, nämlich für die Varianten und für die Identifizierung der Zitate. Handschriften- und Literaturverzeichnis, Namenregister und eine Übersicht der Quellen im Speculum begünstigen die Benützung der Ausgabe als Arbeitsinstrument.

Joseph Blarer-del Pozo

Stallmach, Josef: Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit. Meisenheim am Glan 1959. Verlag Anton Hain, 8^o, 246 S.

Das Buch ist eine Habilitationsschrift, die auf Empfehlung der philosophischen Fakultät der Universität Mainz gedruckt wurde. Nach Raumverteilung und Absicht des Verfassers liegt der Nachdruck der Arbeit mehr auf dem Potenzbegriff des Aristoteles als auf dem des Aktes. In der Einleitung macht der Verfasser darauf aufmerksam, daß, während das Modalproblem in der modernen Ontologie aus der Logik in die Ontologie zurückgekehrt ist und sich diese Ontologie den von Aristoteles in der Lehre vom Seienden als Seidenden gelegten Grundlagen verpflichtet weiß, die gleiche Ontologie in der Modallehre (insbesondere der von N. Hartmann) dem Aristoteles auf das entschiedenste widerspricht. Diese auffällige Tatsache wird als ein begründeter Anlaß angesehen, die problemgeschichtlichen Ursprünge der Möglichkeitsfrage neu aufzugreifen. Die vorliegende Neubehandlung geht aus von einer Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von Möglichkeit bei Aristoteles (Teil I), untersucht (Teil II) die ontologische Möglichkeit mit ihren verschiedenen Eigenschaften (Noch-nicht-Sein, Indifferenz, Fehl an Sein, Bezogenheit auf Wirklichkeit), und entfaltet schließlich (Teil III) den Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit. Die Abhandlung befaßt sich hauptsächlich mit Buch Θ der Metaphysik, benützt jedoch auch andere einschlägige Texte und bezieht sich für die Interpretation von Einzeltexten ausgiebig auf Thomas von Aquin und die griechischen Kommentatoren, besonders Alexander, Ps.-Alexander und Simplicius. Der Hauptwert von Stallmachs Buch liegt nicht so sehr in irgendeiner neuen oder tieferen Ausdeutung einzelner Begriffe aus der aristotelischen Akt-Potenz-Lehre als in der erfolgreichen Präzisierung und Durchordnung zahlreicher Begriffe auf schmalen Raum, deren komplexe Bezogenheit dem Text selbst nicht ohne weiteres entnommen werden kann. Als Einzelpunkte, die im Rahmen des Themas diskutiert werden, verdient die Erklärung der aristotelischen Möglichkeit-im-Urteil sowie des Begriffs der Entelécheia besondere Beachtung. Es ist zu bedauern, daß die Arbeit weder ein Sach- noch ein Textstellenverzeichnis aufweist.

Paul Conen S.J.

Siewerth, Gustav: Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin. Salzburg 1958, Otto Müller Verlag, Reihe Wort und Antwort, Band 21, 97 S.

Dieses sehr prägnant geschriebene Bändchen gliedert sich nach den schon im Titel angegebenen Teilfragen, der Abstraktion und dem Sein, wovon nach der These des Verfassers die erstere in der Geschichte des Thomismus zu viel, die letztere zu wenig bedacht wurde. Namentlich wird auf die Rolle des Franz Suarez hingewiesen, dessen Rationalismus das thomistische Denken allzu stark beeinflusst hat und noch weiter beeinflusst. Wie der Verfasser darlegt, ist dann auch in der Folge die neuzeitliche Philosophie weitgehend Opfer des „fehleitenden Wortes Abstractio“ geworden. Der zweite Teil erörtert die Stufen der Abstraktion, deren dritte die Abstraktion des Seins darstellt. Damit ist das Buch an seiner eigentlichen Problematik ange-

langt. Die Abstraktion erweist sich als eng verknüpft mit der Seinsfrage, insofern als die Abstraktion immer vom Sein umgriffen ist. Was ist nun dieses Sein? Es wird zunächst vom Sein des Seienden, dem Seinsakt her bestimmt (56) und erweist sich schließlich als die „vermittelnde Mitte“ (88) zwischen Seiendem und dem ipsum esse (Gott). Als solches ist es Bild dieses Ursprünglichen, eine Bestimmung, die im Hinblick auf die Schwierigkeit bei Thomas besonders geglickt erscheint, zwischen ens und ipsum esse noch ein Sein einzuschleiben. Solch ein spekulativer Gang (71) ist sicher berechtigt, da es nur so möglich ist, in dieser Frage weiterzukommen. Hier Einschränkungen anbringen zu wollen, würde bedeuten, selbst dem allzu zensorischen Zug nachzugeben, dem der Verfasser gelegentlich verfällt. (Vgl. die Kritiken an J. Maréchal [16 f.] und E. Przywara [43].) Man kann schlecht eine zu weitgehende Abweichung von Thomas auf Fichte zu rügen, wenn man selbst nicht ohne hegelsche Denkmodelle auskommt (siehe S. 84, 88). Eine Ergänzung erscheint notwendig. Es könnte den Anschein haben, als bedeute die Hineinnahme in den Intellekt notwendig nur Verbegrifflichung und habe mit dem Sein nichts mehr zu tun. Dabei bedeutet doch diese Hineinnahme der Wesensform in den Erkenntnisgrund gerade Aktualisierung. Der Begriff ist dann nur ein zweiter Schritt, der sich daran anschließt. Die Abstraktion steht deshalb schon innerhalb des Seins, auch wenn sie nur im Hinblick auf ihr Insein im Intellekt betrachtet wird; denn dieser ist Ort der Erfassung des Seins – mens est comprehensiva totius esse (Div. Nom. 5, 1, n. 625) und nicht bloß Apparat der Verbegrifflichung. Dieses Insein wird unterschätzt, wenn es nur nach Weise der Wesenheiten als möglich gedacht wird (72). Der Intellekt ist also immer mit dabei, und wenn die Abstraktion als kreisender Kreis vorgestellt wird (59), so ist es der Intellekt, der dieses Kreisen ermöglicht, indem er es zusammenhält; denn die Abstraktion ist auch perfectio intellectualis operationis (II, II, 15, 3 c) und somit von etwas, zu etwas. Bei einer Bestimmung der Abstraktion des Seins wären also beide Seiten zu berücksichtigen. Beide Seiten verhindern nach Thomas das Abgleiten in bloße Begrifflichkeit. Nur eine ist in vorliegender Arbeit zu allerdings geschlossener und origineller Darstellung gekommen.

Rudolf Bomba

Twomey, John Edward: The General Notion of the Transcendentals in the Metaphysics of Saint Thomas Aquinas (An abstract of a dissertation). The Catholic University of America, Philosophical Studies, Vol. 185, Abstract No. 36, 1958, 26 S.

Kane, William J.: The Philosophy of Relation in the Metaphysics of St. Thomas, ebendort Vol. 179, Abstract No. 30, 1958, 47 S.

Erstere Abhandlung nimmt ein wichtiges Thema in Angriff: eine zusammenfassende Darstellung des thomistischen Transzendentalienproblems. Diese Arbeit ist bisher nur für einzelne Transzendentalien geleistet, es fehlt aber an systematischen Gesamtdarstellungen. Besitzen wir eine solche nun in vorliegender Arbeit? Hier ist zunächst zu berücksichtigen, daß wir nur einen Auszug vor uns haben, der die Ausarbeitung der Frage nicht in wünschenswerter Breite bieten kann. Was ist aber inhaltlich geleistet? Der erste Teil ergeht sich in allgemeinen Ausführungen über die Struktur des Seienden und die zwei Betätigungen des Intellekts, die simplex apprehensio und das Urteilen. Im Existentialurteil, und zwar nicht im konkreten von der Form: Sokrates ist, sondern im metaphysischen: Seiendes ist, wird schließlich der Ausgangspunkt für die Behandlung der Transzendentalien erblickt, die sich als Prädikate dieses metaphysischen Existentialurteils und damit als tiefere Einsichten hierin enthüllen sollen. Zu diesem Ansatz ist zu sagen, daß er sich nicht unmittelbar auf Thomas selbst stützen kann, sondern durch weitere Bezugnahmen auf Sekundärliteratur gewonnen wird. Thomas selbst sagt klar, daß der Seinsbegriff unmittelbar in einem einfachen Verstehen erfaßt wird, also schon in der simplex apprehensio (In Metaph. 4, 6, n. 605). Doch würde das nur eine Verschiebung der Fragestellung bedeuten, die in Kauf zu nehmen wäre, wenn sie tatsächlich das leistete, was uns im weiteren Verlauf der Arbeit versprochen wird: ein Kriterium der Transzendentalität zu gewinnen und des weiteren eine Einteilung und Bestimmung der Anzahl der Transzendentalien. Doch wie ist zunächst der weitere Fortgang der Untersuchung? Sie setzt noch einmal ein mit den Abstraktionsstufen und den daraus folgenden Erkenntnisstufen. In etwas unglücklicher Formulierung wird dabei die erste Stufe der Abstraktion, die der Wesenheit, dargestellt. Abstraktion ist hier das Unterdrücken, bzw. das Außerachtlassen bestimmter Faktoren. „Es ist mehr eine positive

oder spezifische Konzentration des Verstandes auf ein intelligibles Objekt oder den Aspekt eines Dinges, ohne andere Objekte oder Aspekte desselben Dinges zu betrachten.“ Diese Abstraktionstheorie steht eher jener näher, die Husserl im zweiten Teil seiner „Logischen Untersuchungen“ widerlegt, weil sie die Abstraktion als Leistung der Aufmerksamkeit faßt. Keinesfalls ist damit das Wesen der thomistischen Abstraktion getroffen, und ebensowenig kann man sich hier auf „In de Trinitate“ berufen. Das oben erwähnte Existentialurteil steht dann auf der obersten Stufe der Abstraktion. Nun erfolgt die Behandlung der drei Transzendentalien unum, verum und bonum; die anderen, die bei Thomas auch vorkommen, werden unter Berufung auf die „Scholastiker“ außer acht gelassen. Dabei tritt das Bestreben zutage, die Transzendentalien jeweils als Ausdrücke für bestimmte metaphysische Prinzipien zu fassen. Das muß schon im ersten Fall Bedenken erregen; denn das unum ist keineswegs Ausdruck für den Satz der Identität. Wie Thomas sagt, drückt das unum die Einheit von quidditas und esse aus, Identität hingegen ist etwas anderes. Auch kann man bei Thomas noch nicht von einem eigentlichen Identitätsprinzip sprechen. Noch fragwürdiger sind die übrigen Prinzipien, die diesem an die Seite gestellt werden. So kann das Prinzip der Intelligibilität, wenn man schon davon reden will, dem Satz der Identität nicht gleichberechtigt zur Seite gestellt werden. Das gleiche gilt schließlich vom Prinzip der Finalität (14).

Welches Kriterium der Transzendentalität ergibt sich nun nach diesem allgemeinen Überblick? Als echt transzendentaler Begriff wird jeder hingestellt, der echt analog ist und sowohl von endlichem wie unendlichem Seienden aussagbar (16). Die Frage des Umfangs, die doch nach thomistischer Anschauung als Hauptkennzeichen zu gelten hat (circumire omne ens), wird nur als de facto-Kennzeichen gewertet. Diese Bestimmung ist unzureichend, da es viele Begriffe gibt, die oben genannte Bedingung erfüllen, wie es wiederum ein Transcendens gibt, das eine dieser Bedingungen nicht erfüllt, nämlich das aliquid, das auf das schlechthin unendliche Seiende nicht angewandt werden kann. Tatsächlich werden später auch Begriffe präsentiert, die unter gar keiner Bedingung als Transzendentalien gelten können, wie Intellekt, Leben, Freiheit. Selbstverständlich stehen sie mit den Transzendentalien in Zusammenhang, doch das ist eine andere Sache. Eher könnte schon der skotistische Ansatz weiterführen, doch bleibt er hier ganz außer Betracht. Was also anfangs versprochen wurde, eine neue Deduktion der Transzendentalien zu liefern, die über die in Verit. 1, 1 c gebotene Ableitung hinausgeht, ist nicht geleistet. Einen wichtigen Beitrag zur Förderung des Gesamtproblems vermögen wir in vorliegender Arbeit deshalb nicht zu erblicken.

Noch weniger gilt das von der zweiten Arbeit, obwohl auch diese ein wichtiges Problem aufgreift. Auch sie beginnt mit allgemeinen, metaphysischen Erörterungen über Akt-Potenz, Seiendes, Ursache und gelangt schließlich über die Transzendentalienlehre zur Kategorie der relatio. Bei den Transzendentalien werden res und aliquid unberechtigterweise auf das unum zurückgeführt, obwohl gerade das aliquid für den Begriff der Relation einen fruchtbaren Gesichtspunkt abgegeben hätte; denn in der nun folgenden allgemeinen Bestimmung der relatio wird diese als esse ad (oder wie Thomas auch sagt, esse ad aliud) festgelegt, im Unterschied zum esse in, das lediglich die Seinsweise eines Akzidens bezeichnet. So schreitet die Erörterung glatt fort. Nach Behandlung der Beziehungsfundamente, der gemischten Beziehungen und schließlich der subsistenten Beziehungen in der Trinitätslehre und unter kluger Vermeidung jeder Schwierigkeit, wie z. B. der Frage der transzendentalen Beziehung, schließt die Arbeit ab. Sie bietet einen kurzen Überblick über die Beziehungslehre des Thomas von Aquin, vermag aber im Gegensatz zur ersten Arbeit nicht einmal in der Fragestellung etwas Neues zu bieten.

Rudolf Bomba

M. D. Chenu O.P.: „Das Werk des heiligen Thomas von Aquin. Verlag F. H. Kerle, Heidelberg 1960, 452 Seiten, Ln. DM 24.80.

Als 2. Ergänzungsband zur Deutschen Thomasausgabe wird hier eine deutsche Übertragung des Werkes von Chenu vorgelegt. Der Übersetzung liegt die erste französische Ausgabe von 1950 zugrunde (Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin), doch wurde dieselbe anlässlich ihres deutschen Erscheinens von Chenu verschiedentlich überarbeitet und ergänzt. In

der Einleitung berichtet der Verfasser darüber, daß sein Buch aus langjährigen Vorlesungen erwachsen ist, in denen es darum ging „Studenten einzuführen, eintreten zu lassen in das erhabene, bestürzend gewaltige Gebäude des Werkes des heiligen Thomas“ (17). Der Zugang zum Werk wird dabei gesucht ganz von seiner Welt her, so daß sowohl das mehr Äußere des institutionellen, sozialen und akademischen Gefüges wie das Geistig-Geistliche der Wiederentdeckung des Aristoteles und der evangelischen Bewegung der Bettelorden zum Ausgang gemacht werden. Diesem Ausgang, der die Ursprünglichkeit des Denkens des Thomas zugleich von seiner Gebundenheit in die gemeinschaftliche Welt her fassen will, liegt die Überzeugung zugrunde, daß „keine Kluft zwischen der dem Geiste inneren Wahrheit und den Bedingungen seiner Betätigung (besteht), sondern im Gegenteil ein beständiges Sichdurchdringen zum Vorteil beider“ (18). Der Leser Chenu wird hierzu dankbar feststellen, wie er in der Tat mit der fortschreitenden Lektüre um so mehr vom inneren Leben des Thomas wahrnimmt, je mehr er in dessen Werk die geschichtlichen Komponenten entdeckt.

Mit einer äußerst glücklichen Hand zeichnet Chenu das Geschehen des Aufbaus und der Ausarbeitung der Werke des Thomas nach, indem er den inneren Zusammenhang seines Denkens und seiner Welt durch genaue Analysen der literarischen Gattungen und Formen sowie der besonderen Eigenart der Sprache und Technik des Thomas selbst erhellt. So wird in souveräner Beherrschung des historischen Materials etwa gezeigt, wie die Wiederentdeckung des Aristoteles und die Aneignung des griechischen Denkens durch die christliche Theologie und so die ganze Scholastik des 13. Jahrhunderts aus einer echten „Renaissance“ geschieht, oder es wird behutsam der „augustinische Grundbestand“ im Denken des Thomas aufgedeckt (vgl. 46 ff.) und zugleich die in der Aufnahme der augustinisch-platonischen Tradition geschehende Überführung derselben in neue Perspektiven deutlich gemacht. Besonders wertvoll ist, daß Chenu einerseits den typischen Stil des scholastischen Handwerks mit all seinen Formeln und Konstruktionen vorführt und dabei verständlich macht, wie dies „Zeitalter der Lehrer“ bewußt von Autoritäten ausgeht und dieser Ausgang bestimmte literarische Gattungen bedingt und daß er andererseits durch wiederholte Hinweise verdeutlicht, wie diese Autoritätsmethode durchaus ein echtes Verhältnis zur Tradition darstellt, indem es ihr in der Interpretation der Autoritäten zuletzt nicht um diese selbst geht, sondern um die Wahrheit. Das zuweilen schnell verlästerte Darstellungsverfahren des akademischen Unterrichts des 13. Jahrhunderts wird dabei als „aktive Pädagogik“ (103) ernst genommen und es mag manchen überraschen, welche philosophischen Charakter die scholastische Technik dabei verrät. Andererseits wird die Sprache und der Wortschatz des Thomas gesondert untersucht und durch Exemplifizierung an charakteristischen Wortgruppen die schöpferische Geistigkeit dieser angeblich toten Begriffssprache gezeigt, in den Wörtern die ganze Welt seines Denkens eingefangen.

Die Sorgfalt, mit der Chenu dem spezifisch scholastischen Dokumentationsverfahren nachgeht und mit einer Fülle von Belegen Begriff und Funktion der „auctoritas“ erhellt, verdient Bewunderung. Besonderes Interesse darf hierbei die „expositio reverentialis“ beanspruchen, ist sie doch die auch von Thomas meisterlich gehandhabte Weise, bei der gebotenen Anführung einer Autorität deren Meinung zurechtzulegen und in das eigene Denken und seine neuen Erfahrungen hereinzuholen (vgl. hierzu 163 ff.). Es ist an der Zeit, auch dies Verfahren in seinem eigentlichen Charakter zu erkennen und es nicht mehr als geschichtsfeindliche Selbsttäuschung zu nehmen, sondern gerade das Bewußtsein der eigenen Geschichtlichkeit darin zu erblicken. Von der Frage nach der Wahrheit aus wurde diese expositio reverentialis angewandt, so daß von vornherein deutlich war, worauf es auch beim Blick auf die Autorität und die Geschichte ankommt: „studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum“ (in cael. 1, 22).

Nachdem Chenu so in einem ersten Teil „das Werk“ aus der geschichtlichen Welt und deren literarischen Erscheinungsweisen dargestellt hat, bringt der zweite Teil „die Werke“ im einzelnen zur Sprache. Doch werden auch hier wiederum keine Einzelanalysen geboten; so sehr man sich solche oft wünschen möchte und so sehr man zuweilen das Gefühl hat, ein mehr spekulativer Einschlag vermöchte das historische Material noch mehr zum Sprechen zu bringen (was z. B. für die vielen vereinzelt Hinweise zum Verhältnis von Thomas zu Aristoteles gilt), das Ziel einer solchen Einführung weist derlei Wünsche ab. Im vorgegebenen Rahmen gelingt es

Chenu durchaus, von den verschiedensten Seiten her wenigstens die Richtung des Denkens und den Sinn des Werkes des Thomas deutlich zu machen.

Für die gewiß nicht einfache Aufgabe, all dies auch in der deutschen Sprache lebendig wirken zu lassen, zeichnet Otto M. Pesch O.P. Dem Übersetzer wird von Chenu selbst im Vorwort zur deutschen Ausgabe das schönste Lob gespendet; gleichwohl sei es nicht versäumt, ihm auch hier alle Anerkennung zu zollen. Seine hingebungsvolle Arbeit begann schon bei der Umschreibung der Zitate nach den neuesten Ausgaben und der Übersetzung der von Chenu lateinisch gebrachten Texte und geht über eine Überarbeitung und Ergänzung der Anmerkungen und Arbeitshinweise bis zu den ausführlichen und exakt gearbeiteten Registern von fast 120 Spalten. Die Arbeitshinweise, die Pesch durch die gründliche Einarbeitung der deutschsprachigen Literatur gerade für unseren Sprachraum unmittelbar fruchtbar gemacht hat, verdienen besondere Beachtung. Zwar schießen sie zuweilen über das Ziel hinaus (so wenn umfangreiche und schwierige Forschungsunternehmungen zur Einarbeitung nahe gelegt werden: etwa 105; 260; 294); doch geben sie zumeist wirklich brauchbare und aufschließende Anregungen, denen sich der Leser bereitwillig öffnen sollte (vgl. etwa bezüglich der Einheit und des Aufbaus der Sth., 363 f.).

Ausstattung und Druck des Bandes sind vorbildlich und entsprechen ganz der Deutschen Thomas-Ausgabe. Ein kritisches Wort noch zum Klappentext: es paßt in keiner Weise zu diesem so erfreulich nüchternen und klaren Buch, daß man ihm mittels eines aus seinem Zusammenhang gerissenen und dazu ungenau zitierten Satzes (vgl. Klappentext Sp. 2, Zeile 15 f. und Text S. [19], Zeile 1 f.) eine Polemik in bezug auf Absolutheit und Relativität des Denkens des Thomas unterstellt; dies ist so überflüssig wie die ganze angesprochene Polemik selbst und dazu einfach unschön.

Ulrich Hommes

J. van der Meulen: Hegel. Die gebrochene Mitte. Verlag F. Meiner, Hamburg 1958. 80. 358 S.

J. van der Meulen, der im letzten Jahrzehnt durch eine Reihe bedeutender Werke hervorgetreten ist, legt hier eine neue Arbeit vor: Hegel, die gebrochene Mitte. Dabei geht es nicht um das „sogenannte System oder gar die Weltanschauung Hegels“, sondern um die „kritische Auseinandersetzung . . . mit den Entdeckungen dieses Mannes“ für die heutige Wissenschaft, vorab für die Philosophie. Diese Entdeckungen Hegels sind für den Verf. nach langen und mühsamen Überlegungen die „logischen Entdeckungen“, und dies wiederum nicht im Sinne „eines längst zu den überlebenden Fossilien gehörenden dürren Formalismus, sondern als der reine Weg des an der reichsten Fülle der lebendigen Wirklichkeit gewonnenen Gedankens, der zugleich ständig auf diese Wirklichkeit bezogen bleibt“. Daher sind Hegels Entdeckungen nur „methodische Entdeckungen und das System ist nur als ein vergängliches Kristall in der Entwicklung der Methode zu betrachten“. Mit anderen Worten, Hegel wird hier nicht „in seiner individuellen Gestalt, sondern ausschließlich in seiner wahren Allgemeinheit“ betrachtet. „Je älter eine philosophische Errungenschaft wird, um so deutlicher treten ihre eigentümliche Kraft und die damit verbundene Schwäche in Erscheinung. Aufgabe der heutigen Epoche ist es, insbesondere die Kraft des Hegelschen Denkens wieder fruchtbar zu machen und die Nahtstellen seines Systems zu beleuchten, um daran das Weiterdenken anzusetzen.“ Solche Nahtstellen treten immer wieder hervor und erreichen ihren Höhepunkt im „sogenannten absoluten Schluß“ oder „Urschluß“ von Idee, Natur und Geist. In den eben genannten Übergängen von Idee zu Natur, von Natur zu Geist und von Geist zu Idee „wird sich uns die noch unexplizierte und unbewältigte Restproblematik dieses Denkens zeigen, die sich in der nachhegelschen Periode bis auf unsere Tage in vielfacher Gestalt . . . herumtreibt“. Grundelement und Grundproblem dieses „absoluten Schlusses“ ist „die sogenannte reine Synthesis, die ursprüngliche Einheit von Begriff, Zeit und Raum, wenn diese Elemente in ihrer reinen Apriorität, nicht empirisch gedacht werden“ (3, 339 ff.). Diese Gedanken werden in drei Kapiteln entfaltet, von denen das erste das methodische Problem von Schluß und Mitte, die beiden anderen die inhaltlichen Fragen von Raum und Zeitlichkeit, Natur und Geist in klarer und origineller Weise behandeln. Die Begegnung mit Hegel wird noch verlebendigt durch wichtige Exkurse über Par-

menides, Aristoteles, Kant, Schelling, Marx und Heidegger. Besonders verdient hervorgehoben zu werden, was der Verf. über die Bedeutung des Schlusses bei Aristoteles und Hegel sagt: „Für Aristoteles allerdings sind die Extreme des Schlusses keine ineinander übergehende Momente, sondern Bestimmtheiten, die in der Mitte ihren Seinsgrund haben . . . Während bei Aristoteles das kritische Moment der Schlußlehre darin lag, daß die Mitte der Apódeixis durch Epagogé anhand des Einzelnen gesucht und in einem Aktus der Vernunft erfaßt werden mußte, so liegt bei Hegel dieses Moment in der inneren Doppelung oder Gebrochenheit dieser Mitte, die zunächst noch konstruiert wurde, dann aber sich in der Ausbildung der Methode als ein notwendiges Moment dieser zeigte, obwohl Hegel sich dessen nicht immer bewußt war, indem eine schematische Triade oft an die Stelle der wesentlich tetradischen Form der Entwicklung trat“ (342).

Timotheus Barth OFM

Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe. Éd. par H. L. Van Breda et J. Tamimiaux. XI et 306 pp., den Haag 1959, 20.– Gulden (Bd. 4 der „Phänomenologica“).

Das Gedenkbuch zu Edmund Husserls 100. Geburtstag stellt in seiner bunt schillernden Vielfalt von 25 verschiedenen Beiträgen noch lebender Schüler und zeitgenössischer Denker einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis des äußeren Lebens, der Persönlichkeit und des vielgestalteten Werks Husserls dar; teilweise Ausdruck lebendigen Philosophierens, ist der Sammelband ein bereдtes Zeichen der vielgerühmten „Husserl-Renaissance“. Zahlreich sind die Beiträge von Schülern aus Husserls Göttinger Zeit (Hocking, Schapp, Héring, Plessner), die neben kleinen Anekdoten aus dem Leben des großen Meisters der Phänomenologie, Schilderungen seiner Persönlichkeit aus der Perspektive des näheren Umgangs oder des akademischen Verkehrs auch ein Spiegelbild der Aufnahme und Wirkung seiner Philosophie geben, z. B. seiner „idealistischen Wendung“ (Plessner) in der Göttinger Zeit, während andere sich fragen, was sie persönlich Husserl verdanken (Strasser), etwa die auf andere Gebiete übertragbare phänomenologische Denkweise (Kaufmann, ästher. Probleme) oder phänomenologische Methode (Psychiatrie und Psychopathologie Binswangers) oder etwa die Anregung zur Untersuchung der sozialen Strukturen der Lebenswelt (A. Schütz). Mit weiteren Beiträgen von Schülern aus Husserls Freiburger Zeit (Kaufmann, Spiegelberg, Levinas, Schütz, Farber, Löwith) rundet sich das Bild des Menschen und des Philosophen Husserl ab; dabei spiegeln sich auch die eigenen Wege wider, die seine Schüler z. T. gingen, die Hinwendung H. Conrad-Martius' (der Linie A. Reinachs folgend) zur Ontologie der realen Außenwelt, einer Phänomenologie als Wesenswissenschaft, oder es zeigt sich, s. Löwith, das Mißverstehen des historischen Selbstverständnisses Husserls oder auch die Ländergrenzen überschreitende Verbreitung von Husserls Gedankengut (ein Beitrag des Amerikaners Farber, Cairns, des Japaners Yamamoto, mehrerer Franzosen, des Italieners Vanni-Rovighi, der schon 1930 eine Monographie „la filosofia di E. Husserl“ verfaßt hatte, des Schweizer Binswanger u. a.). Daß auch die beiden Festvorträge der Husserlfeier der Universität Freiburg vom 3. Juli 1959 hier veröffentlicht werden, ist sehr zu begrüßen. Van Breda weist dabei auf „Geist und Bedeutung des Husserl-Archivs“ hin, spricht die theologische Indifferenz der Husserlschen Philosophie an und legt ein Bekenntnis zu kritischer, aber dennoch offener Forschung ab. Der Festvortrag E. Finks kristallisiert die Brennpunkte der Spätphilosophie Husserls heraus: die Intersubjektivität als sinnstiftendes Korrelat der Lebenswelt (s. auch Yamamoto) und die zeitliche Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität aus einer Ur-Einheit, die den Ur-Sprung geschehen läßt. Der Vortrag gibt auf knappstem Raum einen umfassenden Überblick über die Husserlsche Spätphilosophie der Freiburger Zeit.

Viele Beiträge, so vor allem Merleau-Ponty, Ricoeur, de Waelhens, begegnen in fruchtbarer Weise den bei Husserl offen gebliebenen Problemen. Demgegenüber kehrt H. Reiner wieder zu der älteren Phänomenologie der Göttinger Zeit zurück; er stellt die alte Frage, ob die transzendente Konstitution bei Husserl als Sinnbildung oder Creation aufzufassen sei, vertritt gegen Fink die Geschichtslosigkeit der phänomenologischen Methode, in der er das Wesentliche der Husserlschen Phänomenologie sieht, und wendet sich scharf dagegen, daß die phänomenolo-

gische Methode den Fragen nach Zeit, Raum und Welt gegenüber von einer anderen Methode, einer spekulativen, abgelöst werden müsse; eine Forderung Finks, die durch die unaufgearbeiteten Probleme und z. T. wesenhaft Fragment gebliebenen Werke Husserls gerechtfertigt wird. Während de Waelhens in einem Beitrag über das Unbewußte Husserl mit Hegel in interessanter Weise konfrontiert, besinnt sich Landgrebe, ausgehend von der Unmittelbarkeit der Erfahrung, auf den historischen Ort und die geschichtliche Bedeutung der Phänomenologie Husserls (ähnlich auch Vanni-Rovighi mit seinem Beitrag über die *philosophia perennis*); Beiträge, die nicht den hybriden Anspruch erheben, Husserl vollenden zu wollen, sondern die in eine fruchtbare Auseinandersetzung eintreten, die in der Enthüllung neuer Perspektiven besteht.

Die Methode der Phänomenologie ist die Reduktion als radikale Besinnung und damit die Begründung einer radikalen Theorie des Erkennens (Farber); umgekehrt aber erschöpft sich die Phänomenologie nicht in der Begründung der phänomenologischen Methode, wie H. Reiner dies vertritt. Die transzendente Reduktion führt zurück zu den „Müttern der Erkenntnis“, zur transzendentalen Subjektivität als Quelle aller Sinnstiftung und mundanen Subjektivität und als Begründung des dialogischen Subjekt-Objekt-Bezuges (Lauer). Auf dieses Problem der in der transzendentalen Subjektivität überbrückten Subjekt-Objekt-Spaltung und der doch wieder hier begründeten vorgängigen Bezogenheit von Welt und Ich aufeinander, stoßen von verschiedenen Seiten aus auch Ricoeur und Merleau-Ponty (wohl die fruchtbarsten Beiträge des Bandes). P. Ricoeur, Übersetzer der „Ideen . . .“ und bestinformierter französischer Kenner der phänomenologischen Bewegung, gelangt in einer Untersuchung des Gefühls zum Mysterium der Einheit von Affektion und Intention im Gefühl, während die Vergegenwärtigung eines Gegenständlichen mehr der Erfahrung der Polarität von Subjekt und Objekt diene. Dabei personalisiert das Gefühl die Vernunft, so daß es nicht mehr nur Identität von Existenz und in der Person verankertere Vernunft ist, sondern „*appartenance même de l'existence à l'être dont la raison est la pensée*“ (269). Um dasselbe Problem kreist auch Merleau-Ponty, ausgehend von der Identität von Aus-sich-gehen und In-sich-rückkehren im intentionalen Akt. Die Relativität der Natur auf den Geist schleicht sich über die körperliche Empfindbarkeit und Einfühlung ein und bedingt die mundane Konstitution der Subjektivität als Mensch und Lebenskörper in der Welt und zugleich die Selbstvergessenheit ihres transzendentalen Ursprungs. Die transzendente Reduktion jedoch enthüllt diese in der Urempfindung statthabende „*extase originale*“ als simultane Konstitution des Gegenüber und meiner Selbst als Körper, mit welcher stets vergängiger *extase originale* die Verschränktheit der Welthaftigkeit wie auch der Transzendentalität des Lebens der Lebenswelt in ihrer Fragedimension aufgewiesen ist.

Neben einer Bibliographie der Schriften Husserls schließt der informatorisch und anregend bedeutsame Gedenkband mit der Veröffentlichung eines Briefes, in dem Husserl, dessen ganzes Interesse der Sinnesgenese galt, ein Bekenntnis zum Sinn ablegt: „Sein kann man nur im großen Glauben – an den Sinn der Welt, an den Sinn eigenen Daseins, an sich selbst“. Der Sinn des Denkens Husserls war es, das Denken der Gegenwart zu reformieren. Auch darüber gibt dieses Werk wertvolle Aufschlüsse.

Hubert Hohl

Husserl et la Pensée Moderne – Husserl und das Denken der Neuzeit (deutsch/französisch), hrsg. von H. L. Van Breda und J. Taminiaux. Akten des 2. internat. Phänomenologischen Kolloquiums in Krefeld, 1.–3. November 1956, X u. 250 Seiten, den Haag 1959, 16.–Gulden (Bd. 2 der „Phänomenologica“).

Die meisten der in Krefeld gehaltenen und nun hier (leider etwas spät) veröffentlichten Vorträge treffen sich im Bemühen um die Aufgabe, im Hinblick auf die philosophische Situation der Gegenwart den Ort des Husserlschen Denkens neu zu bestimmen und seinem Gedankengut in schöpferischer Treue zu begegnen. Der geschichtliche Abstand von seinem Werk bedingt im Wandel der Geschichte und der Sprache als Offenheit des Seins ein neues Fragen nach den Ursprüngen seines Denkens. In befreiender Weise legen deshalb einige Referenten (de Waelhens, E. Fink, J. Hyppolite, L. Landgrebe) das Hauptgewicht auf die „schöpferische“ Treue zu Husserl und eine neue Ausblicke und Ansätze zeugende Auseinandersetzung mit Husserls Werk. H. L. Van Breda berichtet in seinem Beitrag („Die Rettung von Husserls Nach-

laß und die Gründung des Husserl-Archivs“) von den großen Schwierigkeiten bei der Rettung des Nachlasses und der Archivgründung zu Löwen im Jahr 1938. Eindrucksvoll schildert er die verantwortungsbewußte Mithilfe E. Finks, L. Landgrebes, Schwester Adelgundis Jaegerschmids und anderer.

Informatorischen Wert hat das Referat „Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Psychologie der Gegenwart“ von *F. J. J. Buytendijk*. B. würdigt die Bedeutung Husserls, die in der Befragung der Selbstverständlichkeiten der Lebenswelt, in der Befreiung der (Tiefen-) Psychologie vom Cartesianismus, „in der expliziten Analytik des intentionalen Bewußtseins und der unbewußten Intentionalitäten“ (95) bestehe. Ein Beitrag, der die Auswirkung Husserls sauber aufweist, Husserl aber etwas zu sehr unter dem Aspekt der spezialwissenschaftlichen Nutzenanwendung sieht. Daß die neue Psychologie „ein neues Klima des Geisteslebens und der Geisteswissenschaften“ (97) heraufbeschworen habe und „vielleicht eine neue Freiheit des Abendlandes“ (a.a.O.) verspreche, ist pro domo psychologorum gesprochen.

R. Ingarden greift in seinem Referat „Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl“ den alten Realismus-Idealismus-Streit um Husserl wieder auf und „belegt“ mit Stellen aus „Ideen . . . 1“, die von einer Seinsrelativität des Realen handeln, den transzendentalen Idealismus Husserls. Daß durch die Vernichtung der Dingwelt das stets vorgängige reine Bewußtsein der transzendentalen Subjektivität modifiziert, aber in seiner Existenz nicht berührt wird, ist zweifellos, beweist aber nicht den transzendentalen Idealismus Husserls. Daß die Begriffe „Idealismus“, „transzendentaler Idealismus“ bei Husserl nicht scharf genug gefaßt sind, muß zugestanden werden; so kommt es auch, daß Ingarden im Verlauf seines Referates gegenüber der anfangs klar ausgesprochenen These des „transzendentalen Idealismus bei Husserl“ immer unsicherer wird. Die sich in philosophischen Kreisen durchsetzende Erkenntnis, daß der alte Streit Idealismus-Realismus auf der Ebene der transzendentalen Phänomenologie Husserls aufgehoben und überwunden ist, läßt sich gegen Ingarden durch eine Stelle aus einem unveröffentlichten Nachlaßmanuskript Husserls erläutern: „Aber an Stelle des sinnlosen Welträtsels, desjenigen, das den Streit von Realismus und Idealismus bestimmt, tritt nun das wahre Welträtsel, das mit der radikalen Selbstbesinnung auftritt, . . . daß ich der letzte absolute Geltungsträger für alles und jedes für mich Seiende . . . [bin]“ (Ms. B I 32/II S. 19, aus 1931). Die Seinsrelativität des Seienden ist nicht so zu verstehen, daß die transzendente Subjektivität schöpferisch, ins Sein rufend tätig ist, sondern nur sinnbestimmend und -verleihend, den Sinn auch des Real-Seins des Real-Seienden stiftend; und zwar den Sinn, der dem Seienden wesensmäßig zukommt. Dieses auf die Frage nach dem transzendentalen Leben des Bewußtseins zurückdrängende Problem bewegt auch *Landgrebe* („Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart“). Die reale Welt ist nicht einfachhin objektivierbar und damit „restlos verfügbare Welt“ (222), da sie zwar den erfahrenden Leistungen des konstituierenden Subjekts entspringt, diesen Leistungen aber das Rätsel der Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität vorausliegt. Dies interpretiert Landgrebe so, daß die Konstitution des Seienden in der Welt (korrelativ auch die Selbstzeitigung des Subjekts) „ein Geschehen ist, dessen es [das Subjekt] nicht mächtig ist, sondern das ihm widerfährt“ (221). Die Ebene dieses Problems ist deutlich aufgewiesen, wenn auch die Bezeichnung „passive Konstitution“ irreführend wirkt (ähnlich schon in Landgrebe: *Phänomenologie und Metaphysik* 1949). Das allen Konstitutionsleistungen zugrundeliegende und vorangehende Konstitutionsgeschehen ist vielmehr ein in der Konstitution der Welt sich spontan und simultan ereignendes Geschehen der Selbstzeitigung als Eröffnen des Horizontes im Gegenüberstellen des den Horizont füllenden Seienden. Die wechselseitige, rätselhafte Verschränkung von Selbstkonstitution des transzendentalen Bewußtseins und Konstitution-intentional-gegenständlichen Sinnes drückt *J. Hypopolite* („Die fichtesche Idee der Wissenschaftslehre und der Entwurf Husserls“) im Hinblick auf Fichte so aus: „man begreift nur im Begegnen; man begegnet nur dem Begreifenen“ (189). Diese wechselseitige, intentionale Bezogenheit gilt auch für die prae-dikativen und prae-cognitiven Akte; welches Bedingtsein der wechselseitigen Bezogenheit aus dem transzendentalen Leben selbst jedoch für die Phänomenologie ein Rätsel bleibt.

Den Gedanken, daß die Lehre von der Intentionalität stets schon, „ob man will oder nicht, eine Ontologie impliziert“ (130), spricht *de Waelhens* („Die phänomenologische Idee der Intentionalität“), wie früher auch schon E. Fink, wohlthuend klar aus. Die Phänomenologie

E. Husserls – darin ist de Waelhens rückhaltlos zuzustimmen – setzt an der „Überwindung der Alternative Idealismus-Realismus“ (137) an. Das besagt, in diesen Gedanken wirken die Ansätze Husserls auf die Gegenwart befruchtend, daß es das Sein des Menschen als Selbstobjektivierung der transzendentalen Subjektivität ist, „die Wirklichkeit, in der er ‚sich findet‘, zur Welt zu konstituieren“ (140). Der Phänomenologe muß sich bemühen, das Rätsel des „radikal inkarnierten Bewußtseins“ (137) zu lösen und „eine Handlung, ein Ins-Werk-Setzen zu finden, auf Grund gleichsam alles überhaupt ‚aufgebrochen‘ ist“ (141). Ein wertvoller Beitrag, der den spekulativen Rückstieg in das Wesen des transzendentalen Ursprungs zwar nicht vollzieht, die Dimension der Frage nach dem ursprünglichen transzendentalen Leben jedoch klar herausstellt.

In derselben Fragedimension bewegt sich auch E. Fink („Welt und Geschichte“). Als „aufregenden Grundgedanken“ von Husserls Krisis-Schrift stellt er heraus, „daß das konstituierende Leben der transzendentalen Subjektivität in ihm selbst geschichtlich ist“ (150), und gelangt, ähnlich wie de Waelhens, zu der Einsicht, daß das absolute Subjekt zwar nie ohne seine Konstitutionsgebilde bestehen kann (dies läßt sich gegen Ingarden anführen), ihnen aber „als der seinlassende Grund voraufgeht“ (150). In der Sinneskonstitution sich in die Selbstentfremdung in der Lebenswelt verlierend, kehrt das transzendente Subjekt in der transzendentalen Reduktion aus der Außenwendung zu sich selbst zurück. Die Geschichte ist das Zeitgeschehen der Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität in der menschlichen Endlichkeit, für welche Selbstkonstitution Husserl keine phänomenologischen Gründe beigebracht hat. Die teleologische Entelechie der Geschichte erweist sich in transzendentaler Blickrichtung als „Drang zum Selbstbewußtsein des Geistes“ (153). Das Rätsel der „ekstatischen Offenheit des Menschen“ (159) in der Geschichte zur Welt hin und in der Welt ist ein unaufgearbeitetes Problem, dem E. Fink von der Dimension der Welt her (siehe seine neuesten Veröffentlichungen) sein ganzes Bemühen widmet.

Der Band vermittelt ein recht anschauliches Bild der verschiedenen Husserl-Deutungen, die sich z. T. kontradiktorisch widersprechen: so spricht de Waelhens von einer in der Lehre von der Intentionalität immer schon implizierten Ontologie, während *Volkmann-Schluck* („Husserls Lehre von der Idealität der Bedeutung als metaphysisches Problem“) das „Prinzip von der erfüllenden Anschauung im Bodenlosen“ (240) schweben sieht, da die „metaphysische Grundfrage“ bei Husserl versäumt wird, die in der Entfaltung der implizierten Ontologie bestehen würde. Viele Beiträge des Krefelder phänomenologischen Kolloquiums treffen sich an dem neuralgischen Punkt, daß die Phänomenologie Husserls über sich selbst zu einer Metaphysik des Lebens und seiner Geschichte in der Welt hinauspringt und daß hier die Treue Husserls Gedankengut gegenüber sich in schöpferischer Erfahrung seines Denkens erweisen muß.

Hubert Hohl

Gerhart Schmidt: Hegel in Nürnberg. Untersuchungen zum Problem der philosophischen Propädeutik – 305 Seiten, Max Niemeyer, Tübingen 1960, kart. DM 22.50.

Als 3. Band der von O. F. Bollnow, W. Flitner und A. Nitschke herausgegebenen Reihe „Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie“ liegt nun die Freiburger Habilitationsschrift von Gerhart Schmidt vor. Die Einleitung weist daraufhin, wie sich in der Geschichte der Philosophie zum ersten Male ein bedeutsames Geschehen wiederholte, als Hegel die Nürnberger Gymnasiasten die „philosophischen Vorbereitungswissenschaften“ lehrte: die strenge systematische Philosophie wurde didaktisch und ergriff von sich aus das Bewußtsein des Lernenden. Der erste, der das Heranziehen zur Philosophie selbst thematisch gemacht hatte, war Platon gewesen. An ihn und den eigentümlichen Widerstreit von Theologie und Dialektik in seiner „Philosophie der Erziehung“ erinnert S. daher zu Beginn seiner Untersuchung, um vor dem Hintergrund dieser besonderen „Reflexionsform der Philosophie“ (8) dann das Unternehmen Hegels in seiner Eigenart deutlich zu machen.

Das von Niethammer stammende „Allgemeine Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten in dem Königreiche Baiern“ (1808) wies der philosophischen Propädeutik einen gewichtigen Platz zu; in den je 4 Klassen des Gymnasiums waren 4 Wochenstunden dafür angesetzt. Hegel hatte als Rektor des Nürnberger Gymnasiums (1809–1815) diesen Unter-

richt in den philosophischen Vorbereitungswissenschaften zu geben. Die Notwendigkeit des Lehrens der Philosophie war für das Hegelsche Denken somit zunächst äußerlich, wenngleich sie für die Entwicklung dieses Denkens zum „historischen Tatbestand“ wurde. Indem das Mühen um die Anfangsgründe der Philosophie nicht aus der inneren Struktur des Systems erwächst, lehrt Hegel – im Unterschied zu Platon als dem Philosophen der Erziehung – durchaus „ex cathedra, als der, der ‚es‘ wissen muß“ (11). Zwar hatte er in der Phänomenologie des Geistes bereits für das natürliche Bewußtsein die Eingangspforte zum System geschaffen, doch galt wohl diese Einleitung in das System für den Anfangsunterricht der Philosophie als unbrauchbar, da sie ja vom Standpunkt des absoluten Wissens aus geschrieben war und das natürliche Bewußtsein einlud, „auch einmal auf dem Kopfe zu gehen“. Hegel mußte daher von neuem beginnen, zu denken und darzustellen, wie die Durchdringung von Einzelem und Allgemeinem geschehe, damit das Einzelne sich in das Allgemeine einfügt, in dem es sein Selbstbewußtsein bewahrt dadurch, daß das Allgemeine im Einzelnen nur bewußt ist.

Dies Unternehmen untersucht S. in dem 1. Teil seiner überaus gründlichen und strengen Arbeit. Um den im System selbst gründenden Sinn der Pädagogik in den Griff zu bekommen, analysiert er eingehend jene 5 Reden, mit denen Hegel als Rektor das Schuljahr schloß und die geradezu eine „systematische Schulpädagogik“ (14) bieten. Zur Erhellung der pädagogischen Grundlagen der philosophischen Propädeutik werden darüber hinaus insbesondere auch Hegels Gutachten zum Philosophieunterricht an Gymnasien beigezogen. Die sehr sorgsame und genaue Untersuchung S.s bringt dabei den ganz und gar grundsätzlichen Charakter dieser Arbeiten zu Tage. In der Bemühung um den Ort der Schule in der bürgerlichen Gesellschaft, um den Zusammenhang des Wesens der Erziehung mit dem spekulativen Begriff des Staates, um die Unterscheidung des Bildungswertes des Humanismus und um die Wirklichkeit der Bildung überhaupt macht sich bei S. selbst eine sehr kritische Nüchternheit bemerkbar, die auch aggressive Seitenhiebe auf den gegenwärtigen „Stand“ des humanistischen Gymnasiums nicht scheut. Denn der ganze Schulbetrieb hat schon nach Hegels pädagogischer Konzeption nur die sittliche Bildung des jungen Menschen zur Aufgabe, d. h. die Erweckung der für sich selbst wahren Totalität des menschlichen Lebens, aus der die einzelnen Akte des Denkens und Willens erwachsen, und aller Wissensstoff sowie seine Darbietung haben allein diesem Ziel zu dienen. Der gesamte Unterricht ist darum „formelle Bildung“ (64) – was Hegel selbst vor allem in bezug auf Sprache und Grammatik entwickelt hat.

Angesichts der von S. trefflich gehandhabten Methode, bei seinen Einzelanalysen der pädagogischen Grundlagen immer auch die systematisch-philosophische Bedeutung der philosophischen Propädeutik sichtbar zu machen, – was dann ausdrücklich im 2. Teil der Untersuchung zum Thema wird –, überrascht ein wenig die Vehemenz, mit der die Frage danach abgewiesen wird, wie die philosophische Propädeutik in das System als Werden des Absoluten gehöre. Zwar mag für die Frage von S. das Problem „umfassender und bedeutsamer“ (58) sein, wie sich das System in der Erziehung wiederfinde und selbst darstelle; doch ist deshalb jene andere Frage keineswegs „müßig“ (58), wo die Erziehung als Moment des Geistes innerhalb des Systems ihren Ort habe. Gerade an diese Frage würde sich manch kritische Erwägung anschließen, die zwar nicht unmittelbar den Gang der Interpretation beträfe, aber sachlich sehr wohl von ihm berührt wird. Schließlich wird von S. später selbst gezeigt, wie die philosophische Propädeutik im Grunde „absolute Bildung“ (133) ist: Indem das Absolute sich mit dem unwahren Bewußtsein vermittelt, geschieht die Bildung des Absoluten selbst. „Der Pädagogische Prozeß erscheint als ein bloßes Moment der Selbstwerdung des Absoluten“ (139).

Der 2. Teil der Arbeit bringt dann eine Deutung der Nürnberger Schriften im Hinblick auf das Gesamtbild der Hegelschen Philosophie. Von der ständigen Erarbeitung *des* Gedankens der Philosophie Hegels aus – die Identität der Identität und Nichtidentität – wird in ganz neuer Weise die Frage nach dem Verhältnis der „Wissenschaft der Logik“ zur „Phänomenologie des Geistes“ gestellt. Schon Martin Heidegger hatte in seiner Arbeit über „Hegels Begriff der Erfahrung“ auf den „entscheidenden Wandel in Hegels Denken und in der Art, dies mitzuteilen“ (Holzwege 183) hingewiesen, der nach der Vollendung der Phänomenologie, d. h. in der Nürnberger Zeit sich vollzogen haben soll. S. sieht die bedeutsamen Änderungen in der Anlage des Systems darin, daß einmal die Phänomenologie des Geistes als 1. Teil des „Systems der Wissenschaft“ abgesetzt wird und nur noch in verkürzter und verkümmelter Gestalt als

Teil der Philosophie des Geistes auftritt, und daß zum andern das System der Wissenschaft nun wirklich enzyklopädisch wird. Darin dokumentiert sich für S. eine „Revolutionierung des Hegelschen Denkens“ (144) die sich zum ersten Mal an den Manuskripten der philosophischen Vorbereitungswissenschaften zeigen lasse (vgl. 165 ff; 178 ff). Eben in die Nürnberger Zeit fällt aber auch die Niederschrift der Wissenschaft der Logik und die Ausgestaltung des enzyklopädischen Systems ist die Konsequenz dieser Logik selbst. S. macht das Schicksal der Phänomenologie geradezu zum Leitfaden der Frage nach dem Problem des Hegelschen Denkens (vgl. 147 ff). Es gelingt dabei durchaus, vom Grundgedanken der Hegelschen Philosophie aus auf die eigene Grenze dieses Systems zu kommen, jene Grenze, die sich darin ankündigt, daß das perfekte System eben doch unerreicht blieb, – so sehr Hegel sich das auch verschleiern mochte, – da das Absolute sich dem Zugriff des Denkens versagt und das Denken gerade so seiner eigenen Endlichkeit gewiß wird. „Die Erfahrung, daß das wirkliche Denken endlich sei, ist zugleich die Erfahrung des Seins, das sich darin zeigt, daß es sich entzieht, . . . nicht weil es im unendlichen Begriff gedacht wäre, sondern weil es den unendlichen Begriff nicht gibt“ (146). Daß sich die Philosophie da als unwahr erweist, wo sie die Endlichkeit des Menschen überspielen möchte, das verhindert im Grunde so ihre Theologisierung.

Die Folgerichtigkeit und Strenge, mit der S. seine Interpretation ausführt, verdient alle Anerkennung. Ob „das Problem des Systems“ freilich nur auf diese Weise aufgedeckt werden kann, mag als Frage hier festgehalten werden. Vielleicht ist es doch möglich, auch dann darauf zu stoßen, wenn man mit der Deutung des Wandels im Verhältnis von Logik und Phänomenologie durch S. nicht übereinstimmt. Daß S. geradezu von einer „Verleugnung der Phänomenologie des Geistes in den späteren Werken“ (145) spricht und die polemische Tendenz der Logik gegen die Phänomenologie schon 1810 so „scharf und unzweideutig“ (246) hervortreten sieht, daß dadurch die Wahrheit der Voraussetzung bestritten wird, um eben jene entbehrlich zu machen (vgl. S. 151, Anm. 1), scheint angesichts des 1812 von Hegel formulierten „Systemplanes“ zumindest übertrieben. Man kann sicher auch mit gutem Recht an diesem „Voraussetzungsverhältnis“ festhalten, denn die Phänomenologie „gebiert“ nicht eigentlich die absolute Wahrheit, gegen welches Gebären der Beginn der Logik sich stellen müßte, sondern ist als Bewegung des Geistes die Rückkehr zu dieser. Gerade wenn man das vorwärtsschreitende Vermitteln der Wahrheit als Rückgang in den Grund versteht, in welchem Rückgang sich das Absolute als Resultat und Anfang zugleich erweist, zeigt sich in besonderer Weise auch im Verhältnis von Logik und Phänomenologie die spezifische Kreisstruktur des Systems.

Daß im Verlauf der Untersuchung eine ganze Reihe von wesentlichen Begriffen in sehr exakten und gründlichen Interpretationen erhellt werden – wir nennen nur: Bildung, Arbeit, Verhältnis, Reflexion, System – darauf sei zum Schluß noch wenigstens dankbar hingewiesen.

Ulrich Hommes

Bernhard Casper, Die Einheit aller Wirklichkeit. Friedrich Pilgram und seine theologische Philosophie. Großoktav, 256 Seiten, kartoniert DM 18.50. Verlag Herder Freiburg 1961.

Die Lektüre dieser Freiburger Dissertation erweist aufs Neue, wie fruchtbar für Philosophie und Theologie – je für sich und in ihrer Begegnung – das im frühen 19. Jahrhundert anhebende Systemdenken ist. Friedrich Pilgram (1819–1890), Konvertit und preußisch gesinnter Rheinländer, entfaltet seine verborgene Tätigkeit zwar in der zweiten Hälfte dieses großen Jahrhunderts, in seinem Anliegen gehört er aber ganz und gar in die geistige Welt Hegels, Schellings und die in der Auseinandersetzung mit jenen erwachsende Theologie. Die Grabinschrift nennt Pilgram einen „theologischen Philosophen“ und trifft damit genau sein Wollen. Als gläubiger Denker versucht Pilgram die Einheit der Wirklichkeit zu denken, die Einheit der vielfältigen Welt, die Einheit der Menschen mit Gott und unter sich in Jesus Christus, die Einheit von Vernunft und Offenbarung, die Kirche als höchste und letzte Einheit der Wirklichkeit. Das wiedererwachte kirchliche Bewußtsein hatte nach dem ersten Weltkrieg die Bedeutung dieses Einheitsdenkens neu entdeckt. Werner Becker gab 1931 – die Vorarbeiten des frühverstorbenen Karl Neundörfer benutzend – das wohl eindrucksvollste Werk Pilgrams „Die Physiologie der Kirche“ neu heraus.

Bernhard Casper legt nun als Weiterführung dieser Arbeit eine Gesamtdarstellung des Pil-

gramschen Systems vor. Die Darstellung gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil stellt C. die Lebensgeschichte Pilgrams dar: die vom Zweifel überschatteten Gymnasialjahre, die Entdeckung der Hegelschen Philosophie und der Kirche, die Konversion Pilgrams, seine Mitarbeit an den „Historisch-Politischen Blättern“ und der „Germania“, die ohne Echo bleibende schriftstellerische Tätigkeit, sein armes Leben und seinen einsamen Tod in Monheim. Da der Verf. in seiner gründlichen Art den mannigfaltigen Beziehungen Pilgrams zu seinen Freunden, Mitarbeitern und Gegnern sorgfältig nachgeht, entsteht hier zugleich ein reizvolles Bild des geistigen Umbruchs und Wandels in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Der zweite Teil der Arbeit stellt in systematischer Folge die tragenden Gedanken Pilgrams heraus. Ausgangspunkt und zugleich bewegende Mitte des theologischen Philosophierens von Pilgram ist die Wirklichkeit. Wirklichkeit bezeichnet bei Pilgram zunächst „das Da des Dinges im Ganzen“ (S. 84). Pilgram erläutert dies durch ein Beispiel: „Wer sich ohne Gebet zu Tische setzt, richtet seine Aufmerksamkeit, sein Denken auf die Speise als Speise, ein Was: so und so Schmeckendes. Essen heißt für ihn Kultur des Geschmacks. Dem gläubigen Beter hingegen ist Essen zuerst Gabe, Gegebenes. Einfach, daß etwas da ist, vor allem So und So des Geschmacks, wird Gegenstand seiner Aufmerksamkeit“ (S. 84). Daher heißt Sein bei Pilgram – der sich hier gegen Hegel absetzt – „Da und Gegebenes, das Wirkliche als das Unumgängliche, geschene, geschichtliche Tatsache“ (S. 86). Das Sein, die Wirklichkeit ist das Unerklärliche. Selbst der Begriff des Geschaffenseins erklärt das Sein eines Dinges letztlich nicht, sondern nur sein „Was“. „Das Sein selbst . . . bleibt noch immer in seinem Wesen als solches unverstanden und unerklärt, und noch nie ist es erklärt worden, noch nie ist ein Begriff von ihm dagewesen“ (S. 87). Wesen und Form, Inhalt und Wirksamkeit sind jeweils Seiten der Wirklichkeit, die als das Erste allem vorangeht. Zwar sind Wesen und Form, Inhalt und Wirksamkeit identisch mit der Wirklichkeit, diese aber ist größer, weil sie das Ganze ist.

Die Wirklichkeit ist nicht nur die Totalität des einzelnen Dinges, sie ist zugleich *eine* in allem Seienden. In der Wirklichkeit ist alles geeint. Die höchste erfahrbare Form dieser Einheit ist nach Pilgram die Gemeinschaft. Innerhalb dieser einen Wirklichkeit kommt dem Geist die besondere Auszeichnung zu, mit allem Wirklichen erkennend übereinzukommen. Diese Übereinkunft, die für die Welt und den Geist eine wirkliche und dann auch wesentliche Beziehung ist, vollzieht sich grundlegend im Glauben. Die erste Bejahung und Anerkenntnis der einen, in sich unerklärlichen Wirklichkeit kann nicht durch ein auf Vergewisserung und Sicherung bedachtes, wissenschaftliches Erkennen erfolgen, sie besteht vielmehr in der Annahme der Wirklichkeit. Sinn dieses Glaubens ist die Hingabe des ganzen Menschen, das gläubige Sich-einlassen in die Wirklichkeit. Dieser Glaube entspricht dem Zeugnis der Wirklichkeit, die sich nicht nur *im* Geiste, sondern auch durch ihn bezeugt. Glaube und Zeugnis sind in sich nicht unvernünftig, der Glaube trägt vielmehr die Vernunft in sich, die ihrerseits die sich bezeugende Wirklichkeit nach ihren verschiedenen Seiten begreifen kann und soll. Die erste gläubige Annahme der Wirklichkeit umschließt nach Pilgram auch die Entscheidung für Gott, denn Gott, der unendliche Urgrund aller Wirklichkeit und das Geschöpf sind eins in der Wirklichkeit. Das heißt gerade nicht, daß sie dem Wesen nach eins sind. Sie sind unvermischt im Wesen, aber ungetrennt und eins in der Wirklichkeit.

Auf dieser philosophischen Grundlage baut Pilgram nun sein philosophisch-theologisches System auf. Der Mensch hat in seinem Selbstverhältnis den Grund der Möglichkeit zur Sünde. Die faktische Sünde aber führt die Wirklichkeit in eine sündhafte Zustandigkeit, ein Verfallen, das sich in verschiedenen Erscheinungsformen kundtut (Pilgram nennt hier z. B. den Rationalismus und den Protestantismus). Hand in Hand mit diesen geistigen Verfallserscheinungen geht der Verfallsprozeß beim Einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft. Die Wiederherstellung der Wirklichkeit ist das Werk der Erlösung in Jesus Christus. In der Menschwerdung geschieht das prinzipielle Sich-wieder-einlassen Gottes mit der Welt. Dieses Sich-einlassen ist die Gnade. Weil die neugestiftete Einheit aber gegen Sünde und Trennung durchgesetzt werden muß, deshalb umschließt die Erlösungstat Leiden und Tod. Die Geistsendung ist die Besiegelung der im Prinzip vollbrachten neuen Einheit.

Die neue Einheit, die heile Wirklichkeit stellt sich für den Menschen kategorial gesehen dar als personale Gemeinschaft, Gemeinschaft der Menschen unter sich und mit Gott in Jesus Christus. Hier führt der Verf. in gründlichen Analysen in den ganzen Reichtum der pilgramschen

Spekulation ein. Die Gemeinschaft ist in sich *eine* Wirklichkeit, die die Glieder, ohne sie in ihrer Freiheit zu beeinträchtigen, in sich zu einer höheren Einheit erhebt. Sie wird um ihrer selbst willen gesucht. „Gemeinschaft zeigt sich als eine höchste Form der Identität in der Differenz, eine Wirklichkeit, die als eine in und aus zweien besteht“ (S. 196). Die eine große, allumfassende Gemeinschaft aber ist die Kirche. In immer neuen Ansätzen sucht Pilgram sie und ihre Erscheinungsformen von seinem Gemeinschaftsbegriff aus als die kosmische Wirklichkeit zu verstehen und zu erläutern. Dem Staat sichert er in deutlicher Abgrenzung gegen die Kirche als geschichtliche Anstalt sein Eigenrecht, ohne dabei seinem Einheitsdenken untreu zu werden.

Die gesamte Arbeit C.s ist geprägt von einer straffen, klar gliedernden Sprache. Der Auseinandersetzung und dem Vergleich mit der traditionellen Theologie dienen zwei Abschnitte über die Verhältnisse von natürlichem und theologischen Glauben, Natur und Übernatur. Das kurze Schlußwort faßt noch einmal theseartig die Verdienste und bleibenden Erkenntnisse Pilgrams zusammen. Gerade hier möchte der Rez. eine freundschaftliche Kritik anbringen: Wäre es nicht empfehlenswert gewesen, in diesem Schlußwort deutlich auch die Grenzen der pilgramschen Konzeption aufzuzeigen? Pilgram denkt die Einheit aller Wirklichkeit, die für ihn nahtlose Einheit des wahren Philosophierens und Glaubens, die zutiefst in der Kirche gründende Einheit jeglicher menschlichen Gemeinschaft. Es kommt dabei aber nicht hinlänglich zur Sprache, daß diese Einheit, wie sie am Kreuz erworben wurde, in unserem Pilgerstande nur im Kreuz besteht. Diese Einheit – in welchem Momente sie auch immer betrachtet werden mag – ist wahrhaft *eine* nur im Hindurchgang durch die Zerreißung des Todes in die befreiende und erst dort lichte Einheit der Auferstehung.

Peter Hünermann

G. van Riet: *Problèmes d'épistémologie*, Louvain 1960; VI, 425 S. 150 BF (*Bibliothèque philosophique de Louvain*).

Die „Probleme der Erkenntnislehre“, die hier zur Sprache kommen, sind nicht solche, die die Erkenntnislehre selbst betreffen, sondern verschiedene Probleme aus der Erkenntnislehre und mit ihr zusammenhängende. Es sind zum Teil bereits in einigen Zeitschriften, zumeist in der „Revue philosophique de Louvain“, veröffentlichte Artikel, zum Teil Buchbesprechungen, zum Teil Vorlesungen, die der Verfasser an der Universität Löwen gehalten hat.

Die ersten beiden Aufsätze sind Thomas von Aquin gewidmet: der Abstraktionslehre und seiner Lehre von der Sinneswahrnehmung. Es gelingt dem Autor dabei, anscheinend recht komplizierte Sachverhalte auf ihren einfachen Kern zu reduzieren. Bei der Abstraktionslehre begnügt sich der Verfasser nicht damit, längst bekannte Thesen wieder einmal auszubreiten, sondern er versucht, zwischen den einzelnen Abstraktionsarten einen Zusammenhang herzustellen, der, wie der Verfasser feststellt, in der Scholastik, namentlich durch Cajetan, verlorengegangen ist. Als grundlegend wird dabei die Totalabstraktion erkannt, welche die Voraussetzung für die Formalabstraktion bietet. Die Abstraktion des Seins ist davon nicht wesentlich verschieden. Man kann also bei den erstgenannten Arten nach Meinung des Verfassers nicht eigentlich von zwei Abstraktionen sprechen, vielmehr handelt es sich dabei um zwei Aspekte an ein und derselben Handlung, wobei der Akzent im ersten Fall auf dem Umfang, im zweiten auf dem Inhalt der abstrahierten Begriffe liegt, eine Auffassung, welche die ursprüngliche Intention des heiligen Thomas am besten wiedergeben dürfte. Noch mehr gilt das von der letzten These des Verfassers, die Abstraktion des Seins betreffend. Hierbei sei es unmöglich, von der „wirkamen Existenz“ (*existence effective*) – diese im Unterschied zur faktischen Existenz begriffen – zu abstrahieren. Ob es zu diesem Zweck allerdings notwendig ist, diese Existenz zum Prädikat der Wesenheit zu machen, möchten wir bezweifeln; denn auch nach Thomas läßt sich sagen, daß die Existenz nie „reales Prädikat eines Dinges“ ist. Der Verfasser ist sich hier auch einer gewissen Abweichung vom thomistischen Denken bewußt. Doch ist diese gänzlich unnötig. Wie jede Abstraktion eigentlich keine Abstraktion vom Sein darstellt, sondern immer von ihm umgriffen ist, zeigt dem gegenüber sehr deutlich Gustav Sieverth in seinem unlängst erschienenen Büchlein über dieses Thema, allerdings ohne in dieser Weise zu verfahren. Es hätte in diesem Zusammenhang zum mindesten erwähnt werden müssen, zumal uns im Vorwort versichert wird, daß die bereits früher erschienenen Artikel für diese Sammlung durchgesehen wurden.

Der zweite Aufsatz über die Wahrnehmungslehre geht aus von den Grundgegebenheiten dieses Problems bei Thomas: daß die Sinneswahrnehmung einerseits ein Bewußtseinsakt ist, andererseits das Objekt so wahrnimmt, wie es ist, und daß schließlich beide als ein und dieselbe Realität anzusehen sind, so daß man die Wahrnehmung als physischen Akt begreifen kann. So werden auch im folgenden die Hauptzüge dieses Aktes dargelegt und sodann der Unterschied gegenüber anderen rein materiellen Prozessen. Als Wesen des sinnlichen Aktes ergibt sich schließlich, daß die physische Immutierung des Organs zugleich eine geistige bewirkt, durch die das Objekt im Organ gegenwärtig gesetzt wird. Die Schwierigkeit, die sich hier ergibt, wie eine physische Veränderung auch eine geistige Wirkung haben kann, ist bei Thomas weder ausdrücklich festgestellt, noch gelöst. Er behauptet die Identität von Sinn und Objekt, beide bilden eine Wirklichkeit, wie Materie und Form, wobei man auch nicht weiter nach dem sucht, was sie vereinigt. Stellt man diese Frage nach der Wechselwirkung von Physischem und Psychischem, so steht man vor einem unlösbaren Problem. Neuere Lösungsversuche, so der „augustinische“ von Maréchal und der „intellektualistische“ von Hayen, werden mit Recht abgewiesen. Die Frage darf also nach Meinung des Verfassers in einer thomistischen Perspektive gar nicht gestellt werden. Warum eigentlich nicht, ist nicht zu erfahren. Würde der Verfasser allerdings damit Ernst machen, daß es sich hierbei um eine Metaphysik der Erkenntnis handelt, so wäre seine These einsichtiger. Allerdings darf man nicht sagen, daß eine solche Erkenntnis-metaphysik das Erkennen nicht auf das Sein reduzieren dürfe (50), vielmehr muß gerade das in einem gewissen Maße vorgenommen werden: Erst wenn die Erkenntnis-metaphysik als Metaphysik handelt und hier wie auch sonst nur nach dem Sein fragt, stellt sich das Problem von Physisch und Psychisch nicht mehr.

Einer der folgenden Artikel lautet: „Réalisme thomiste et phénoménologie husserlienne“ und bringt zunächst eine eingehende Darstellung der Husserlschen Lehre an Hand einiger bedeutsamer Abschnitte des Husserlschen Werkes, die wie alle rein historischen Partien in diesem Buche hervorragend gearbeitet ist. In den beiden letzten Abschnitten kommt es dann zur Gegenüberstellung von thomistischer und husserlscher Lehre. Der Hauptunterschied liegt in den Beziehungen zwischen Bewußtsein und Objekt. Bei Husserl wird das Bewußtsein zu einer Weise des Seins. Das sei nun mit dem Realismus nicht vereinbar; denn dieser hat vor allem die Besonderheit des Erkenntnisphänomens zu wahren. Nach der These des Verfassers, die wir schon aus dem zweiten Aufsatz kennen, hat eine Ontologie der Erkenntnis nicht die Aufgabe, das Bewußtsein auf das Sein zu reduzieren. Zudem soll es sich bei der Erkenntnislehre nicht um transzendente Begriffe, sondern um abstrakte handeln. Leuchtet schon diese Unterscheidung wenig ein, so ist vor allem darauf hinzuweisen, daß bei Thomas das Erkennen weitgehend durch ontologische Begriffe expliziert wird, viel weitgehender jedenfalls, als dem Verfasser bewußt zu sein scheint. Hier wird die Tatsache außer acht gelassen, daß solche Begriffe, wie viele ähnliche, analoge Begriffe sind und somit auf das Sein im allgemeinen wie auf das Erkennen im besonderen anwendbar. Die Besonderheit der Erkenntnislehre, um die der Verfasser so bemüht ist, wird dabei gewahrt. Jedenfalls darf die realistische Position nicht dazu verleiten, Denken und Sein zu stark zu trennen. Für eine Begegnung zwischen thomistischem Denken und der Phänomenologie, was ja das Ziel dieses Artikels sein sollte, ist diese Haltung wenig förderlich. Im Grunde wird hier nur die Kritik Maritains wiederholt, daß die Phänomenologie „eine widernatürliche Kreuzung zwischen Ontologie und Logik“ vollzogen habe.

Dieselbe Aufgabe einer Auseinandersetzung zwischen Thomismus und Phänomenologie stellt sich auch der nächste Aufsatz, und zwar im Hinblick auf das Problem der Evidenz, vor allem bei Merleau-Ponty, dessen These lautet, daß jede Evidenz inadäquat sei, keine Wahrheit das Ganze erfasse, viele Wahrheiten darum je nach Standpunkt möglich seien. Der Thomismus nimmt demgegenüber eine mittlere Position ein. Immer erfaßt die Erkenntnis das Ganze, insofern gibt es auch Evidenz und Wahrheit. Doch ist der Gegenstand in der Erkenntnis nicht gänzlich gegenwärtig, die Wahrheit ist deshalb nicht erschöpfend. Eine ähnliche Antinomie, nämlich die von Wahrheit und Geschichte, behandelt der folgende Aufsatz: Wenn es eine Geschichte der Philosophie gibt, wie kann es dann eine endgültige Wahrheit geben? Diese Antinomie besteht nach Meinung des Verfassers nicht. Die Philosophie ist historisch in ihrem Vollzug, überzeitlich in ihrer Erkenntnisabsicht, beides sind gegenseitig sich ergänzende Aspekte. Problemstellung und Lösung muten hier doch etwas vordergründig an, zumal Positionen, in denen

dieses Problem noch schärfer zum Ausdruck kommt, gar nicht berührt werden. Auch der folgende Beitrag: „Le problème moral et son épistémologie particulière“ stellt gegenüber modernen Fragestellungen die Grundsätze der überlieferten Ethik heraus. Es geht vor allem um die darin vorkommenden Urteile: das oberste Prinzip (Das Gute ist zu tun), die partikulären Urteile, die Sache der Klugheit sind, und die allgemeinen Urteile, welche die Ethik als solche konstituieren. Letztere können für die ersten beiden Arten nicht eintreten, dahin gehende Tendenzen werden abgewehrt, und so wird das Ziel der Darstellung erreicht, darzulegen, daß die meisten der gegen die thomistische Ethik erhobenen Einwände haltlos sind, daß die Ethik der Alten eine erstaunliche Elastizität besitzt, da sie auf so verschiedenen Gesetzen beruht und der persönlichen Freiheit Raum gibt.

Nach Besprechungen von Werken H. Duméry's und E. Gilson's schließt der Band mit einem Aufsatz über „Mythe et vérité“. Es geht vor allem um die Frage nach dem Sinn des Mythos. Bei der Übersicht über die verschiedenen Interpretationen, die er gefunden hat, ergeben sich zwei Gruppen. Die eine übernimmt den Mythos so, wie sie ihn vorfindet, die andere sucht seinen „Sitz im Leben“ zu erfassen. Zur zweiten Gruppe gehören die phänomenologischen, die psychoanalytischen und die existentiellen Interpretationen. Beide Gruppen unterscheiden sich auch im Hinblick auf den Wahrheitsbegriff. Die erste Gruppe beurteilt den Mythos nach dem philosophischen Wahrheitsbegriff, die zweite sucht den Wahrheitsbegriff nach dem Mythos abzuändern. Nach Meinung des Verfassers können beide Anschauungen miteinander verbunden werden, so daß ihren Anliegen Rechnung getragen wird, der Wahrheit und dem Leben. Gewiß kann das Leben nicht voll in philosophischen Begriffen ausgedrückt werden, aber darauf kommt es auch nicht an, vielmehr darauf, welcher Aspekt des Lebens besonders betont werden soll. Das mythische Bewußtsein ist dann wie das Leben selbst das undifferenzierte Bewußtsein, das erst in der Wahrheit voll zur Entfaltung kommt. Leben und Wahrheit sind im Menschen ebensowenig entgegengesetzt wie im Mythos.

Darstellung und Lösung der Problematik erscheinen uns hier besonders geglückt. Freilich bietet auch hier die thomistische Gleichsetzung von Erkennen und Leben eine geeignete Handhabung. Doch ist überhaupt solch ein Unternehmen klärender Auseinandersetzung zwischen altem und neuem Denken dankbar zu begrüßen. Die kritische Übersicht hat gezeigt, welche vielfältigen Themen dabei in diesem Buch zur Sprache kommen. Das erkenntnistheoretische Anliegen bindet sie zu einer Einheit.

Rudolf Bomba