Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 3 (1956)

Artikel: Seele und Beseeltes in philosophischer Sicht

Autor: Pfürtner, Stephanus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761437

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Seele und Beseeltes in philosophischer Sicht

Von Stephanus Pfürtner O. P.

Daß die moderne Psychologie im landläufigen Verständnis des Wortes sich aus dem Gesamtverband der Philosophie herauszulösen versuchte, ist ein bekanntes historisches Faktum. Sehr viel schwieriger ist die Frage, ob ihr dieser Versuch gelungen ist. Handelt es sich also bei der Zurechnung der Seelenkunde unter die philosophischen Disziplinen von seiten der Alten im Grunde um eine Ungenauigkeit, in deren Gefolge die wissenschaftliche Unfruchtbarkeit im Sinne einer « leeren Spekulation » lag ? Oder zwingt das Objekt der Psychologie zu philosophischer Fragestellung und Klärung ? Ist darüber hinaus Seele und Seelisches philosophisch angehbar ? Wenn ja, wo liegen die Grenzen zwischen empirischer und philosophischer Methode ?

Dies Problem wird durch S. Strasser in seinem Buch *Seele und Beseeltes* [1], das in einer teilweisen Neubearbeitung für die deutsche Veröffentlichung nun vorliegt, aufgegriffen, eine Publikation, die im Holländischen (1950) und Französischen (1953) bereits so überaus dankbar aufgenommen wurde. Ohne Zweifel handelt es sich hier um eine der bedeutsamsten Auseinandersetzungen, die in letzter Zeit über dieses Thema stattgefunden hat. Der Problemkreis ist bereits umrissen. Die Methodenfrage wird vom Verfasser als vordergründiger Gegenstand seiner Untersuchungen bezeichnet (IX). Es geht somit um eine wissenschaftstheoretische Aufgabe. Als Weg zur Lösung bietet sich dem von Husserl-Studien herkommenden Autor die phänomenologische Methode dieses Philosophen an. Das konkrete Objekt, an dem das Problem beleuchtet wird, stellt die Seele selbst sowie die verschiedenen Ausdrucksformen des Beseelten dar.

Bereits aus der Erwähnung des Objektes geht hervor, daß die Abhandlung nicht bei leeren Methodenfragen stehen bleibt. Da die « μέθοδος » sich vom Objekt her bemißt, muß der Gegenstand in möglichst deutlicher und bestimmender Form vor Augen treten. So läuft die Klärung der Frage, *wie* man die Seele philosophisch erkennen könne, mit der anderen Hand in Hand, *was* die Seele eigentlich und in ihrem Grunde sei.

Mit einer beglückenden Sauberkeit der phänomenologischen Führung entfaltet sich das Thema. Zunächst wird in einer gediegenen problemgeschichtlichen Auseinandersetzung der Stand der philosophischen Anthropologie skizziert (1-75). Nach Descartes erweist sich Kant als der bedeutendste Autor, der den beim ersteren grundgelegten Dualismus zwischen Seele und Leib nicht aufzulösen vermag, sondern im Gegenteil durch die legitime Schwierigkeit ins Metaphysische vertieft, wonach das, « was unserem Denken objektive Geltung verleiht, nicht mit irgendeinem Objekt dieses

[1] Stephan Strasser, Seele und Beseeltes. Phänomenologische Untersuchungen über das Problem der Seele in der metaphysischen und empirischen Psychologie. — Deuticke, Wien 1955. XV-253 S.

Denkens identisch sein kann » (32). Das Maß kann nicht von dem zu Messenden genommen werden. — Damit wird einerseits die Möglichkeit einer philosophischen Psychologie ausgeschlossen. Denn diese müßte ja den eigentlichen Grund unseres objektiven Denkens, die geistige Seele, zum Objekt haben. Andererseits führt die Schwierigkeit, wie etwas zugleich « bestimmbares und bestimmendes Selbst » sein kann, zur Trennung der beiden Instanzen, zu einem Riß, der sich im SCHELERschen und HUSSERLschen Trialismus fortsetzt. Das Ich als transzendentales Ego steht in prinzipieller Unterscheidung dem Bereich des Psychischen und Psycho-physischen gegenüber (48). Die egologische Evidenz der Einheit, daß das Ich sich in all seinem Tun und Erleiden als ganzheitlichen Träger erfährt, daß « ich » Schmerzen habe und denke, daß « ich » meine Hand bewege und nicht die Hand an mir bewegt wird oder sich bewegt, wird durch die unlösbar scheinende Schwierigkeit des genannten Widerspruches verflüchtigt. Dafür steuert die Bestimmung des transzendentalen Ego auf einen spiritualistischen Pantheismus im Sinne des AVERROES hin ; das « Ego » wird mit dem « letztlich weltschaffenden Leben » (HUSSERL) identifiziert, das beim Zerfall des Leibes nicht ins Nichts kehren kann. Das « Ego » ist unausgesprochen mit einem abstrakten, überindividuellen Geist identisch.

Der Versuch, die Einheit des Menschen als Leib-Seele-Wesen vorzuweisen und dabei die Möglichkeit einer philosophischen Psychologie verantwortet zu demonstrieren, wird vom Autor durchaus neuartig geleistet. Wie HUSSERL, bedient er sich der für die psychologische Fragestellung modifizierten cartesianischen Urevidenz als Ausgangspunkt. Auf die Frage : « Was ist überhaupt nötig, damit ich einen Begriff bilden kann, der auf mein konkretes Sein und So-sein als Ich Beziehung hat ? », wird geantwortet : « Um solche Urteile zu fällen, muß ich a priori imstande sein, Akte zu vollziehen, deren Ursprung und Gegenstand in gewisser Beziehung ich selbst bin » (81). Die Tatsache solcher auf sich gerichteter Akte aber kann schlechthin nicht bestritten werden. Auch ein negatives Urteil wäre eben ein solcher Akt. Der Ausgangspunkt St.s kann auch im Sinne des Aquinaten als ein legitimer angesehen werden, wenn Thomas ihn selbst auch nicht weiter in dieser Form entfaltet zu haben scheint [2].

Es gehört dabei zu den bedeutendsten Stellen der Darlegung, wie der Verf. vom « egologischen » Startpunkt zur ontologischen Fundierung des Urteils gelangt (167-170) und somit aus der einseitigen Subjektivität des Ego in cartesianischer und Husserlscher Sicht zur Stellung des Ichs im Seinsuniversum durchbricht.

Aber kehren wir zum Ausgangspunkt zurück : von dem gewonnenen Evidenz-urteil geht der Verf. mit phänomenologischer Sauberkeit dem Inhalt desselben nach. Dabei stellt sich heraus, daß ihm eine « Vieleinheit » des

[2] Vgl. de Ver. 10, 8 c. u. ad 2 m : « In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere ... et *nullus erravit unquam* in hoc, quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur ». Diese Texte dürften die obige Urevidenz implizieren.

Selbst zugrunde liegen muß. Eine Vielheit, insofern das Ich in der Begegnung mit seiner Innen- und Außenwelt eine Vielzahl von Inhalten als Objekte oder Quasi-objekte besitzt. Eine Einheit, weil alle dadurch verbunden sind, daß sie dem Ich zu eigen sind, d. h. daß dieses Ich sie alle irgendwie « hat ». Dieses « Haben » der Objekte oder Quasi-objekte ist nur dadurch möglich, daß ein Subjekt vorhanden ist, das dieses « Haben » ermöglicht, selbst aber nicht « habhaft » ist. Es muß reines Subjekt mit einer vollkommenen Innerlichkeit sein, das selbst nie Objekt werden kann. St. nennt diesen letzten subjektiven Grund das Ursprungs- oder das primäre Ich. Die « Vieleinheit » ist somit unbestreitbar, sie ist in der Aussage der oben genannten Urevidenz in ihren wesentlichen Bestandteilen eingeschlossen. Andererseits hat die philosophische Psychologie einen genuinen Inhalt zu beschreiben : das primäre Ich. Es unterscheidet sich von allen anderen, da es nie Objekt oder Quasi-objekt werden kann. — Seine Existenz zu leugnen, ist unmöglich, da dieses Ursprungs-ich sich fortwährend in allen egologischen Erfahrungen als Ermöglichung aller objektiven und quasi-objektiven Inhalte ausweist. Es ist unmöglich, etwas sich gegenüber zu haben, ohne daß das Ich gegenwärtig ist. Das « Objekt-sein » schließt eine Relation zum Subjekt ein. — Die Schwierigkeit, wie ich von diesem primären Ich wissen kann, da es doch nie Objekt zu werden vermag, löst St. durch die scharfsinnige Unterscheidung, das Ursprungs-ich ließe sich nie als Gegenstand denken, müsse wohl aber als Mittelpunkt gedacht werden, von dem alle « Sinngebung » der Dinge ausstrahlt. Es tut sich durch ein « Richtungsbewußtsein » als Grund aller objektiver Denkinhalte kund (189). Eine durchaus neuartige Darlegung des Vorganges, der mit Hilfe der Seinsprinzipien den Grund aller Phänomene « ein-sieht », die dem Ich gegenüberstehen, ohne daß dieser Grund selbst im Sinne der « ἐμπειρία » erfahren werden kann. Das Ursprungs-ich als ein rein intelligibles Sein kann somit nie Gegenstand der empirischen Forschung werden, wenn es selbst auch Grund aller empirischen Inhalte ist.

Der gewonnene Ausgangspunkt erweist sich für die Deutung des Seele-Leib-Verhältnisses als ausgesprochen fruchtbar, wobei sie freilich « im schroffsten Widerspruch zu den Auffassungen einer empirischen oder naturalistischen Menschenbetrachtung » steht (177). Der Mensch läßt sich im tiefsten nicht aus seinen physiologischen, psychologischen, sozialen Beziehungen verstehen, das geistige Sein sich nicht als ein Überbau des Vital-Leiblichen deuten (wobei nicht verneint wird, daß die höchste « Explikation » des menschlichen Seins, das « transzendentale Ego » und seine Seinserfahrung genetisch am Ende liegen), sondern das transzendentale Ego ist vielmehr mein eigentlicher existenzieller Akt. Er äußert sich am unmittelbarsten in seinem Seins- und Wertverstehen, um dann zur Ausformung, zum Ausdruck seines Selbst zu gelangen und in der Verleiblichung zu wirken. Die psycho-physische Wirklichkeit wird damit gegenüber einer naturwissenschaftlich orientierten Psychologie von einem völlig anderen Stand aus gedeutet : sie ist die Verleiblichung der Geistseele. Es kann kein Zweifel sein, daß wir uns bei der großen thomasischen These : « anima intellectiva est forma corporis » (I 76, 4) befinden. Dabei tritt vor allem der dynamische

Aspekt ihrer entelechialen Wirk-lichkeit hervor, — ein Aspekt, den die neuscholastische Betrachtung vielleicht zugunsten der Wesensbetrachtung zu sehr vernachlässigt hat, der sich aber unbezweifelbar beim Aquinaten findet : « Anima se habet ad corpus, non solum in habitudine formae et finis, sed etiam in habitudine causae efficientis ... Quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter et quodammodo implicite in anima continetur » (IV Sent. d. 44 q. 1 a. 2 sol. 1). Den Leib als Ausfaltung dessen zu verstehen, was « originaliter et quodammodo implicite » in der Geistseele vorgegeben ist, — dieser thomasischen Konzeption wird die Darlegung St.s unbezweifelbar von einer neuen Seite mit fruchtbaren Perspektiven gerecht. Wer etwa einen phänomenologischen Zugang zur Lehre des Aquinaten über die Seele als ein « totum potentiale » wünscht (I 76, 8), muß bei St. die Untersuchung V, « zur Phänomenologie des verleiblichten Ich », lesen (110-155).

*

Straßers Darlegungen über die Bestimmung des Objektes der philosophischen Psychologie und deren Abgrenzung gegen die empirische (vor allem S. 200-243) werfen jedoch einige Fragen auf.

Sind alle Inhalte, die vom Autor als Objekte oder « Quasi-objekte » bezeichnet werden (93-102), durch die Möglichkeit ihrer Objektivierbarkeit aus der Fragestellung der philosophischen Psychologie schlechthin ausgeschieden und in das ausschließliche Betrachtungsfeld der empirischen Psychologie zu verweisen (vgl. 201) ? Mit dieser Frage würde die andere zusammenfallen, ob alle Inhalte und Geschehnisse, die « zum Gegenstand eines rückgerichteten Aktes werden können, zum Phänomenbereich der Leiblichkeit » gehören (103).

Wohl stellen der Leib und die dingliche Umwelt den extremen Gegenpol des primären Ich dar. Und alles, was zum Leib und zur Welt gehört, haben wir daher objektiv oder quasi-objektiv. Aber läßt sich die Aussage umkehren, in dem Sinne, daß alles, was objektiv oder quasi-objektiv besessen wird, darum Leiblichkeit ist ? Das würde immerhin einer fundamentalen These des Aquinaten widersprechen, der das « habere objective » gerade als Kennzeichen des *geistigen* Habens und die Universalisierung eines konkreten Objektes als Entmaterialisierung versteht.

Wir kämen weiterhin zu der Folgerung, daß außer dem Ursprungs-ich kein weiteres eigentliches Objekt der philosophischen Psychologie vorläge, da ja alles andere objektivierbar ist ; insofern aber etwas objektivierbar ist, bildet es den Gegenstand der « ἐμπειρία ». — Diese Idee scheint der Verf. unter anderem dadurch auszudrücken, daß er nicht nur einen anderen Formalaspekt der philosophischen gegenüber der empirischen Psychologie fordert, sondern ein völlig anderes Objekt. Er sieht nicht nur einen « methodischen Unterschied » zwischen den beiden Seelenlehren, denn « nicht nur in der Frage des 'Wie' unterscheiden sich die beiden Disziplinen, sondern auch in der des 'Was' » (203).

Zunächst ist zu sagen, daß der Verf. selbst die scharfe Trennung zwischen den beiden Zweigen im Sinne zweier total verschiedener Objekte im Laufe

seiner Reflexionen in Zweifel gezogen zu haben scheint. Denn am Ende formuliert er diesbezüglich vorsichtiger : « daß der empirische und der metaphysische Psychologe *zumindestens teilweise nicht dasselbe Objekt* beschreiben » (242). — Sodann aber ist zu sagen : wohl scheint nur der philosophische Psychologe auf Grund des « Richtungsbewußtseins » zum primären Ich gelangen zu können, aber ist dieses Ich nicht durch seine Akte der Bewußtseinserhellung in allen Objekten und Quasi-objekten irgendwie gegenwärtig ? Wenn « bewußt » im prägnanten Sinne eine Begegnung mit der Wirklichkeit « sub ratione entis » bedeutet (231), dann muß dieses « ens », insofern es im « objektiven » Inhalt als Seiendes erscheint, der « ἐμπειρία » zugänglich sein. Anderseits muß ihre formale Enthüllung der philosophischen Psychologie zugesprochen werden. Es kann sich demnach nur um ein und dasselbe Objekt handeln, das dem Empiriker und dem philosophischen Psychologen vorliegt. Das Anders-sein geht auf das Konto des « Wie », unter dem dasselbe Objekt betrachtet wird.

Dabei scheint « die erschreckende Kompliziertheit der menschlichen Seele » [3] in ihrer höchsten Dichte daraus zu resultieren, daß die Gegenwärtigkeit des transzendentalen Ego in seiner Wirk-lichkeit sich in der relativ autonomen Wirksamkeit des Psycho-physischen verbirgt. Sollte die Seelenkunde ein solches Objekt vor sich haben, das nicht einfachhin eine absolute Trennung zwischen philosophischer und empirischer Psychologie zuläßt, sodaß es immer nur um ein « mehr oder weniger » der metaphysischen bzw. der empirischen Betrachtungsweisen gehen kann ? Sollte also eine « Ent-Ontologisierung » [4], wie sie in der modernen Physik geschehen ist, in diesem Maß nicht für die Psychologie durchführbar sein ? Vermag sich der empirische Psychologe denn wirklich auf eine rein funktionalistische Betrachtung seines Objektes zu beschränken und die « ratio entis » ganz außer acht zu lassen ? Innerhalb der seelischen Funktionen, des « Bewußtwerdens », der Affektabläufe usw. strahlt ja fortwährend das transzendentale Ich in seiner Wirksamkeit ein. Diese Wirksamkeit wird in der Verleiblichung sichtbar, wird somit empirischer Gegenstand. An seiner Gegenwärtigkeit kann der Empiriker einfach nicht vorbeigehen. Daher denn auch fortwährend die Konfrontierung in der empirischen Psychologie mit philosophischen Fragekomplexen, angefangen vom Lebensproblem beim Biologen bis zur Frage nach der Möglichkeit und Bezeugung der Freiheit beim Triebpsychologen. M. a. W., die These, daß der empirische Psychologe ein anderes Objekt habe als der philosophische Seelenforscher, kann nicht aufrecht gehalten werden. Dennoch seien die Ausführungen des Verf. im Sinne einer Klarstellung der verschiedenen Aspekte bejaht, unter denen die beiden Zweige der Psychologie ihren Gegenstand erfassen : der eine geht seinem Objekt « sub ratione entis », der andere mehr unter dem Gesichtspunkt des funktionalen Zusammenhanges nach.

Die Objekte würden daher eine Stufung erfordern : das primäre Ich

[3] D. Katz, Handbuch der Psychologie, Basel 1951, S. 11.

[4] Vgl. N. Luyten, Caractère philosophique de la psychologie. Actes du XIe Congrès international de Philosophie, Bruxelles 1953, vol. VII, 7-11.

kann nie Gegenstand der Empirie sein, sondern wird auf dem Wege des Richtungsbewußtseins als Mittelpunkt vom philosophischen Psychologen erschlossen ; alle Objekte und Quasi-objekte dieses primären Ich sind zugleich vom empirischen und philosophischen Psychologen erfaßbar, aber unter verschiedenem Gesichtspunkt. Dabei wird es zum ewigen Problem dieser Wissenschaft gehören, scharf die Grenzen zwischen dem Aspekt des Funktionalen und des Philosophischen abzugrenzen. Je tiefer wir in das Lebensgeschehen eindringen, umso mehr wird sich dieses als Ausdruck der einen Leib-Seele-Substanz erweisen.

Würde die totale Verschiedenheit der Objekte nicht auch die These der Leib-Seele-Einheit sprengen ? Wenn die ontische Ordnung eine Substanzeinheit zwischen Leib und Geistseele vorweist, muß die Erkenntnisordnung dann nicht auch eine Einheit darstellen ? Wird dies bejaht, dann kommt man trotz des durch die naturwissenschaftliche Methode einerseits und die phänomenologische Reduktion andererseits neu gewonnenen Standpunktes zu dem Ergebnis, daß die Psychologie nur dann vollkommen ihrem Gegenstand gerecht wird, wenn sie die formalen und materialen Faktoren, Geistseele und Leibliches, zugleich erfaßt. Es handelt sich um jene wissenschaftstheoretische Konzeption, die Thomas in seinem Kommentar zu Aristoteles' « περὶ ψυχῆς » einleitend vertritt [5].

Werfen wir aber auf das Problem noch von einem anderen Gesichtspunkt etwas Licht. Der Verf. spricht fortwährend von der « metaphysischen » Psychologie gegenüber der empirischen. Die Terminologie weist in der Richtung seiner These, nämlich, daß das Objekt der ersteren nur jener Inhalt ist, der das reine transzendentale Subjekt darstellt, das in seinem Sein unmittelbar beim Sein ist (166). Dieses Subjekt liegt ganz in der Nähe des Objektes der Metaphysik, das durch den dritten Abstraktionsgrad erreicht wird. — Nun ist der Aquinate aber der Meinung, daß die Psychologie eine Wissenschaft sei, die mit dem ersten Grad der Abstraktion zu operieren habe [6], da ihr Objekt nicht das Sein als solches sei. Wohl ist es Aufgabe des philosophischen Psychologen, die « ratio entis » in all ihren verleiblichten Abschattungen zu suchen. Das verbindet ihn mit dem Metaphysiker. Aber sein Objekt ist nicht rein metaphysischer Natur. Daher wäre nicht von einer « metaphysischen », sondern besser von einer « philosophischen Psychologie » zu sprechen.

Hier schließt sich eines der wichtigsten Probleme an. Nach den Darlegungen des Verf. läßt sich die Geistseele schlechthin nicht als intentionales Objekt « haben », sie entzieht sich jeglicher Universalisierung (202). So überzeugend die Darlegungen des Autors hinsichtlich des Ursprungs-ichs im Laufe seiner phänomenologischen Reduktion erscheinen, stellt sich doch unmittelbar die Frage, ob dann noch eine wissenschaftliche Aussage über die Geistseele möglich ist. Wissenschaft vollzieht sich stets und notwendig in universalen oder « objektiven » Begriffen intentionalen Charakters. Gibt es

[5] Vgl. In de An. I l. 1-2 ; ed. Marietti, N. 12-13 u. vor allem N. 24-27.

[6] Vgl. S. th. I 85, 1 ad 2 ; De anima I l. 2, ed. Marietti, N. 27 ; In Phys. Arist. I l. 1, ed. Leonina II, p. 4.

keine Begriffsbildung über die Geistseele, so ist sie meiner Aussage entzogen und rein subjektiver Inhalt [7]. Die Lösung scheint uns in der Richtung zu liegen, daß es bei aller Unaussprechbarkeit des Ursprungs-ichs als letzten *individuellen* Grund doch eine Aussagbarkeit *allgemeiner Wesenszüge* dieses Grundes gibt, wodurch die Geistseele « objektivierbar » wird : « Mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam ..., quodam vero modo per intentionem sive per speciem ..., quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem » (De Ver. 10, 8). So fruchtbar der Beitrag des Verf. zur Klärung dessen ist, was Thomas hinsichtlich der ersten und der letzten Erkenntnismöglichkeit sagt, Möglichkeiten, die bereits Gegenstand bedeutenderer Darlegungen für GARDEIL und ROLAND-GOSSELIN gewesen sind [8], — den mittleren Weg würde St. dem Aquinaten als Zugang zum Wesen der Geistseele absprechen. Dieser ist es aber gerade, auf dem Thomas seine philosophische Psychologie entfaltet hat.

Es konnte hier nur fragmentarisch auf die umfangreichen Bemühungen des Autors eingegangen werden, Bemühungen, die sicherlich Anstoß zu fruchtbaren Auseinandersetzungen im Bereich der philosophischen Anthropologie und der wissenschaftstheoretischen Erörterungen sein werden.

Zur theologischen Erkenntnislehre

VON ADOLF HOFFMANN O. P.

Die wichtige, schwierige und früher vielleicht allzu vernachlässigte theologische Erkenntnis - und Methodenlehre hat in den jüngst vergangenen Jahren nun doch mehrere tüchtige Bearbeiter gefunden. Jenen reiht sich nun der Frankfurter Dogmatiker Johannes BEUMER [1] an. Auch er will das Wesen und die Methode der spekulativen Theologie deutlicher machen. Was er an geschichtlichen Untersuchungen über Patristik, Scholastik und Mystik bietet, will eigentlich nur als Vorbereitung dienen zum Verständnis der Definition des vatikanischen Konzils über das Glaubensverständnis. Diese Definition steht im Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. Der von Beumer dieser Definition unterlegte Sinn soll wieder bewußter erkannt und für das theologische Arbeiten fruchtbar gemacht werden. In diesem Sinne sind auch

[7] In Richtung dieser Konsequenz weist die Terminologie des Verf., der das Ursprungs-ich als « anonymen Seinsmittelpunkt » bezeichnet (109). Sollte dieser Seinsmittelpunkt, von dem alle Namengebung der Objekte und Quasi-Objekte ihren Sinn hernimmt, nicht besser « metonymer Seinsmittelpunkt » genannt werden ?

[8] Vgl. A. GARDEIL, La structure de l'âme et l'expérience mystique, Paris 1927, 94-121, 249-252 ; M. D. ROLAND-GOSSELIN, Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste ? Philosophia perennis, Regensburg 1930, 709-730.

[1] J. BEUMER S. J. : Theologie als Glaubensverständnis. — Echter-Verlag, Würzburg 1953, 251 S.