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: 10 (1963)

Heft: 4

Rubrik: Besprechungen

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: 10.07.2025

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

Besprechungen

Episkopat und Primat

Rahner, Karl - Ratzinger, Joseph : Episkopat und Primat. (Quaestiones disputatae, 11.) – Herder, Freiburg - Basel - Wien 1961. 125 S.

Das Bändchen enthält drei Abhandlungen : 1. *K. Rahner : Episkopat und Primat* (13-36 ; bereits erschienen in K. Rahner, Sendung und Gnade, Innsbruck 1959, 239-262), 2. *J. Ratzinger : Primat, Episkopat und successio apostolica* (37-59 ; übernommen aus : Catholica 13 [1959] 260-277), 3. *K. Rahner : Über das ius divinum des Episkopats* (60-125).

In der ersten Abhandlung wird zum Thema « Die Verfassung der Kirche » festgestellt, der Papst sei kein Monarch im Sinne des Absolutismus des 18. Jh., weil sein Wille begrenzt wird durch die göttlichen Rechte des Episkopats.

Eng damit hängt die nächste Frage zusammen, wie das Verhältnis Primat-Episkopat als Fall des Verhältnisses Gesamtkirche-Ortskirche zu verstehen sei. Die Ortskirche ist nicht bloß ein Verwaltungsbezirk der Gesamtkirche. « Die Kirche als Ganzes ist, wo sie 'Ereignis' im vollsten Sinn wird, sogar notwendig Ortskirche, die ganze Kirche wird in der Ortskirche greifbar » (24). Um das zu verstehen, darf man nicht nur auf das dauernde rechtliche Dasein der Kirche in ihrer Verfaßtheit als « societas perfecta » sehen. Die Kirche erreicht eine höhere Aktualitätsstufe dort, wo sie handelt, wo sie lehrt, bekennt, betet, das Opfer Christi feiert. Am intensivsten und aktuellsten wird die Kirche in der Eucharistiefeier « Ereignis ». Dieser Feier eignet aber als wesentliches Merkmal die Orthaftigkeit. Für das Verhältnis von Primat-Episkopat ergibt sich daraus, daß es in der Kirche den Primat geben muß, insofern es überall die wahren Anbeter des Vaters im Geist und im Namen Christi geben soll und diese Kirche auch in ihrer geschichtlich greifbaren Verfassung *eine* sein soll. « Insofern dieselbe *eine* und ganze Kirche am *einzelnen* Ort *erscheinen* soll und gerade *so* ihren höchsten Vollzug hat, nämlich die *Feier der Eucharistie und der Sakramente*, gibt es den Episkopat göttlichen Rechtes. Dieser muß daher alle die Rechte und Gewalten haben, die ihm zukommen müssen », wenn die ganze Kirche in der Ortskirche greifbar werden soll.

Der Grundgedanke ist zweifellos richtig. Nur die Zuspitzung auf den höchsten Akt, die Eucharistiefeier, ist hier nicht zweckmäßig, da für die

Eucharistiefeier der Bischof nicht direkt erfordert ist, und auch seine Jurisdiktionsvollmacht nicht direkt darauf zurückgeführt werden kann. Besser wird es sein, die Notwendigkeit des monarchischen Bischofs in Anknüpfung an die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien von der Gesamtheit der kirchlichen Lebensvollzüge her nachzuweisen, wie dies Ch. Journet in seiner großangelegten klar durchdachten Synthese getan hat [1]. Der nachfolgende Beitrag von Ratzinger bringt übrigens hierzu einen ergänzenden Aspekt.

Auf jeden Fall aber entsprechen der in der Ortskirche verwirklichten Gegenwart der Gesamtkirche die unmittelbare und eigene Vollmacht göttlichen Rechtes des Ortsbischofs. Das stimmt völlig überein mit der von Pius IX. vollinhaltlich bestätigten Kollektiverklärung des deutschen Gesamtepiskopats von 1875, worin die falschen Behauptungen der Bismarckschen Circulardepesche, der Papst sei durch das Dogma von 1870 ein absoluter Monarch geworden, die Bischöfe seien nur noch seine Werkzeuge und Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit usw. zurückgewiesen wurden. Dieses Dokument wie seine päpstliche Bestätigung wurden in der Folgezeit sozusagen völlig vergessen. Das Verdienst, die Aufmerksamkeit der Theologen noch vor dem Pontifikat Johannes' XXIII. wieder darauf gelenkt zu haben, gebührt O. Rousseau [2].

Der Schlußabschnitt « Episkopat und Charisma » zeigt, wie es gerade der Natur der Ortskirche entspricht, wenn der dem Papst zwar unterstellte Ortsbischof auch eigene Initiativen entwickelt, die geeignet sind, nicht nur seiner Diözese, sondern sogar der Gesamtkirche, für die er ja ebenfalls eine gewisse Verantwortung trägt, zugute kommen können. Zutreffend heißt es dann, daß « die Gewalten zwischen Papst und Bischof nicht einfach material fix gegeneinander abgegrenzt werden können, weil der Papst die *Vollgewalt* hat und man im einzelnen keine einzelne Vollmacht als einzelne im Bereich der Jurisdiktion eines einzelnen Bischofs als solchen angeben kann, die ihm der Papst nicht (aus gerechten Gründen) entziehen könnte» (34), und auch keine rechtliche Instanz existiert, die eine solche Maßnahme im Einzelfall als unzulässig erklären könnte. Es scheint aber doch übertrieben zu sein, daraus zu folgern, rein rechtlich gesehen gebe es « keine Norm, die von vornherein eindeutig ausschlösse, daß der Papst so sehr alle Gewalt praktisch an sich zieht, daß von einem Episkopat iuris divini sachlich nur noch der Name übrigbliebe » (35). Das wäre etwas ganz anderes als ein zu großer Zentralismus. Natürlich ist der Beistand des Geistes der « letzte und entscheidende Garant » dafür, daß es nie zu einer derartigen Abwertung des Bischofsamtes kommt. Aber der « letzte » ist nicht der « einzige ». Man wird eben der Verfassung der Kirche selber eine normative Funktion zuerkennen müssen. Ihre Wirksam-

[1] Ch. Journet : L'Eglise du Verbe Incarné, I, o. O. (Desclée De Brouwer) 1962³, 511-513. Die Einheit der Ortskirche im Bischof weist dann auch auf die Notwendigkeit der Einheit der Gesamtkirche im Papst hin.

[2] O. Rousseau : La vraie valeur de l'Episcopat dans l'Eglise d'après d'importants documents de 1875. Irénikon 29 (1956) 121-150. Dieser für die ganze darauffolgende Diskussion des Themas ausschlaggebende Artikel (vgl. Ratzinger op. recens. 39 f.) wird hier unbegreiflicherweise überhaupt nicht erwähnt.

keit zeigte sich gerade in den Debatten des ersten Vaticanums [3]. Sie zeitigte nicht nur den Passus über die Bischöfe mit den berühmten Worten Gregors d. Gr. in Kap. 3 der Constitutio prima de Ecclesia (D 1828), sondern auch weitergehende Zusicherungen der Glaubensdeputation, die in eine Constitutio secunda hätten eingehen sollen. Die Kollektiverklärung des deutschen Episkopats weist denn auch die Bismarckschen Fehldeutungen mit imponierender Sicherheit zurück aufgrund « der beständigen Lehre der katholischen Kirche ».

J. Ratzinger würdigt in seinem Beitrag eingangs die kirchliche Lehre von Primat und Episkopat. Mit Recht stellt er fest, das Vaticanum I. sei « eine Verurteilung des Papalismus ebenso wie des Episkopalismus » (43) [4]. Die anschließenden Überlegungen zum Wesen der successio apostolica im allgemeinen ergänzen diejenigen Rahners über das Verhältnis von Primat-Episkopat und Gesamtkirche-Ortskirche. Wenn es durchaus berechtigt war, daß dabei von der Communio ausgegangen wurde, so ist es « entsprechend der Doppelstruktur der Kirche aus Sakrament und Wort » (44 Anm. 16) auch angezeigt, von der successio oder traditio auszugehen. Diese beiden Begriffe liegen ursprünglich dicht beieinander, sind nahezu bedeutungsgleich und werden durch dasselbe Wort, διαδοχή, ausgedrückt. Um die von den Gnostikern behauptete, angeblich auf die Apostel zurückgehende Geheimüberlieferung, Lügen zu strafen, verweisen die Verteidiger des kirchlichen Glaubens auf die in der Kirche bestehenden Gemeinden, in denen die Apostel selbst wirkten, oder denen die Apostel Briefe sandten. In diesen Gemeinden läßt sich die Linie zurückverfolgen bis gleichsam zum Mund des Apostels selbst (46). Denn Nachfolge ist Zeugenamt. « Apostolische Überlieferung » und «apostolische Nachfolge » definieren sich gegenseitig. « Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge » (49). Einen Gegensatz zwischen Überlieferung und Nachfolge einerseits und Wort anderseits gibt es nicht, außer man schränke das Wort auf das geschriebene ein. Gerade das aber ist gegen das Neue Testament, das sich selber nicht als « Schrift », sondern als gehörtes Wort versteht. « *Apostolische Nachfolge* ist ihrem Wesen nach die lebendige Gegenwart des Wortes in der personalen Gestalt des Zeugen » (52).

[3] ZINELLI, Relator der Glaubensdeputation, antwortete in der Aula des Vaticanum I auf derlei Besorgnisse : « Hinc vani et futiles (parcant verbo) illi clamores, qui difficillime ut serii considerari possunt, ne si papae tribuatur perplena et suprema potestas, ipse possit destruere episcopatum, qui iure divino est in ecclesia, possit omnes canonicas sanctiones sapienter et sancte ab apostolis et ecclesia emanatas susque deque evertere, quasi omnis theologia moralis non clamitet legislatorem ipsum subiici quoad vim directivam, non quoad coactivam, suis legibus, quasi praecepta evidenter iniusta, nulla et damnosa possent inducere obligationem nisi ad scandalum vitandum. » (Mansi 52 1108 D - 1108 A, zit.bei J. P. TORRELL OP : La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican [Unam Sanctam, 37] Paris 1961, 152 Anm. 1).

[4] Das Bild der Kirche als Ellipse mit zwei Brennpunkten, Primat *und* Episkopat, das auf S. 42 von H. Schauf übernommen wird, vermag als quantitative Figur natürlich nicht den qualitativen Unterschied auszudrücken. Eine Binsenwahrheit. Aber wie leicht werden auch solche vergessen !

Die antignostische Theologie der Nachfolge ist sodann sehr aufschlußreich für die Beziehung und den Unterschied von päpstlicher und bischöflicher Nachfolge. Wir fassen in ihr den Augenblick, da die Kirche ihr eigenes Wesen, « den 'Kanon' ihres Seins reflex zu bestimmen unternimmt » (54). Diese Theologie ist weder Episkopal- noch Papaltheologie. Sie ist zweigliedrig. Unter den Bischofssitzen ragen nämlich jene hervor, die zu den Aposteln in einer besondern, nachweisbaren geschichtlichen Beziehung stehen. Sie sind direkt apostolisch. Die übrigen sind es nur indirekt, insofern sie nämlich mit einem direkt apostolischen in Gemeinschaft stehen. Unter den direkt apostolischen Sitzen ist wieder einer in einziger Weise apostolisch, der Petrus-Paulus-Sitz von Rom als Kriterium der successio-traditio. « Die Verwechslung des urtümlichen Anspruchs der sedes apostolica » (welche Qualität Konstantinopel – Neu Rom niemals nachzuweisen vermag) « mit dem administrativen Anspruch der Patriarchatsstadt kennzeichnet die Tragik der beginnenden Auseinandersetzung zwischen Konstantinopel und Rom » (55). Da sich innerhalb der Nachfolge eine hervorgehobene Linie der apostolischen Sitze abzeichnet, diese aber sich letztlich im Petrus-Paulus-Sitz, der Norm aller apostolischen Nachfolge konzentriert, klärt sich das Zueinander von römisch und katholisch (= ökumenisch). Die Verwiesenheit der Bischöfe auf Rom ist der primäre Bezug. Nur die Verbindung mit Rom verleiht ihnen die Katholizität, während Rom, das den andern die Katholizität *schafft*, diese Katholizität auch *braucht*. Was sich daraus für die Unfehlbarkeit der Kirche, bzw. für das Verhältnis von episkopaler (konziliarer) und päpstlicher Unfehlbarkeit ergibt, explizieren die letzten Seiten dieses gewinnreichen Beitrages.

K. Rahners Ausführungen zum ius divinum des Episkopats bringen nach einigen Vorbemerkungen den grundlegenden Satz : « Die Existenz eines Episkopates ohne eine angebbare Essenz wäre widersinnig » (65). Auch wenn « aus den oben schon angedeuteten Gründen eine materiale Abgrenzung der Rechte des Primats und des Episkopats nicht vorgenommen werden » kann, « so braucht das episkopale ius divinum als unaufgebbares dennoch nicht inhaltlos zu werden » (67). Damit wäre wenigstens in theoretischer, wenn auch nicht in praktischer Hinsicht die Aussage, die uns im ersten Teil übertrieben anmutete, etwas gedämpft. Als Erkenntnisgrund des ius divinum der einzelnen Bischöfe ergibt sich dann nebst dem Wesen der Gesamtkirche das Wesen des Episkopats als Kollegium (67-70). Der nächste Schritt zu dem notgedrungen fragmentarischen Versuch, die schwierige Frage [5] einer genaueren Bestimmung des göttlichen Rechtes der Bischöfe zu lösen, ist eine Überlegung über das theologische Wesen des Apostelkollegiums (70-78).

[5] Das literarische Genus der Quaestio disp. im heutigen Sinn stellt ganz objektiv die Frage, ob die Nachteile nicht größer als die Vorteile seien, wenn unter Voraussetzung fachlichen wissensschwierige Probleme erörtert werden in Publikationen, deren beträchtlicher Teil zu Lesern gelangt, welche die gemachten Voraussetzungen nicht erfüllen.

Der Gesamtepiskopat hat ja die Nachfolgerschaft des Apostelkollegiums inne. « Nicht der einzelne Bischof ist ein Nachfolger eines einzelnen Apostels » (70). Gewiß, doch ist auf jeden Fall zu ergänzen : außer der Bischof von Rom. Für R. ist im folgenden entscheidend, « daß das Apostelkollegium als eine echte *Körperschaft* Träger der Vollmacht in der Kirche ist, nicht aber die Apostel als einzelne von Christus, je für sich, bestimmte Vollmachten verliehen bekamen und nur dazu nachträglich zu einem Kollegium zusammentraten » (71). Dieser Grundsatz erlaubt, dem Dilemma zu entgehen, daß die Apostel entweder ihre Vollmacht von Christus haben, dann aber Petrus nicht untertan sind, oder ihm zwar untertan sind, dann aber die Vollmacht von ihm, nicht von Christus haben. Es ist nämlich aus obigem Grundsatz abzuleiten, daß das Kollegium als solches die vorgeordnete Größe ist und sich nicht erst nachträglich aus bereits Bevollmächtigten zusammensetzt, aber auch « daß die Primatsstellung des Primates die Stellung des Primates *in* diesem Kollegium ist und nicht eigentlich ihm gegenüber » (72). Hier würde man eine jedem Mißverständnis vorbeugende Erklärung erwarten, des Inhalts, daß aber doch die volle, unabhängige, universale Gewalt der « autoritativen Spitze » des Kollegiums gedacht und ausgeübt werden kann ohne die eingeschränkte, abhängige und örtlich begrenzte Vollmacht der übrigen Mitglieder des Kollegiums. Dann könnte von einem « Gegenüber » nicht mehr abgesehen werden. Auch so ist klar, daß die Apostel ihre Gewalt von Christus haben, dennoch aber dem Papst untertan sind. Aber die Erklärungen des Autors gehen in eine andere Richtung. Christus hat « ein Kollegium konstituiert, das als solches eine autoritative Spitze hat und dennoch als solches von ihm eine wirkliche Gewalt hat, so daß Petrus von vornherein nicht ohne die übrigen Apostel ist und gedacht werden kann » (72) und umgekehrt. Das letzte Wort in dieser Frage lautet : « Alle diese Primatialrechte sind die Rechte des Hauptes des Kollegiums als solchen ; diese Rechte beruhen also auf der Existenz des Kollegiums » nicht insofern sie vom Kollegium gegeben würden, « sondern insofern sie ihrem Wesen nach ihre reale Existenz verlieren würden, wäre nicht das Kollegium als eine ganze, mit Petrus aktiv handelnde Größe, die von Christus selbst gegründet ist » (77).

Diese Auffassung hat mehr Ähnlichkeit mit der von Papp-Szilágyi im ersten Vaticanum verfochtenen, aber dort abgewiesenen, als mit der aus den Akten deutlich erkennbaren mens concilii. Nach Papp-Szilágyi muß gesagt werden : « ... episcopi Romano pontifici coniuncti, et ei qua totius gregis dominici principali pastori subordinati, non tantum particulares suos greges potestate iuris divini regunt et gubernant, verum etiam cum summo pontifice sollicitudinem totius ecclesiae sustinent, atque cum eodem pontifice pro tota ecclesia legislatores et iudices sunt ; adeoque regimen ecclesiae in episcopatu cum summo pontifice primate suo consistit, seu regimen ecclesiae est Petro-apostolicum. » [6]

Ersetzt man im letzten Satz das « in episcopatu » mit « in collegio », so haben wir das eine Subjekt der kirchlichen Vollmacht, das zwar hierarchisch

[6] Mansi 52, 1092 A, zit. bei TORRELL [vgl. hier Anm. 3] 147 Anm. 2.

gegliedert ist, oder eine Spitze hat, die aber dem Kollegium nicht gegenüber gestellt ist.

Zinelli, Relator der Glaubensdeputation, antwortete darauf in Anspielung an die Schrifttexte, in welchen die gleichen Verheißungen, die Christus dem Gesamtkollegium, Petrus inbegriffen, gemacht hat, auch dem Petrus allein gemacht hatte [7], u. a. : « Si ex eo, quod cum apostolis cum Petro et successoribus futurum se esse promisit, aliaque concessit, apparet hanc vere plenam et supremam potestatem esse in ecclesia cum suo capite coniuncta, eadem prorsus ratione, ex eo quod similes promissiones factae sunt Petro soli et eius successoribus, concludendum est, vere plenam et supremam potestatem traditam esse Petro et eius successoribus, etiam independenter ab actione communi cum aliis episcopis » [8].

Selbstverständlich umgreift Rahners Konzeption alle Elemente, die von der Kirche definiert wurden. Es wäre ein totales Mißverständnis, wenn jemand zu einem andern Eindruck gelänge. Die Frage ist nur, ob sie intelligibel sei. Wie ist eine « aktive Spitze » denkbar, wie eine Gehorsamspflicht des ganzen Kollegiums dem Papst gegenüber, wie all die übrigen Differenzierungen, namentlich eine Ausübung der Vollmacht durch die Spitze « allein », wenn dem Papst bzw. Petrus seine Amtsvollmacht nicht zuerst als ihm eigene und zwar dem Kollegium « gegenüber » zukommt ? Wie anders wird diese aktive Spitze wesentlich konstituiert ?

Man wende nicht ein, so könne man nicht mehr argumentieren, dazu sei nun eben die Idee der Kollegialität der Bischöfe zu stark ins Bewußtsein der Kirche getreten. Die Kollegialität der Bischöfe ist nicht nur mit der von R. vorgetragenen Auffassung vom Subjekt der kirchlichen Amtsvollmacht verträglich. Eine allfällige Definition dieser komplementären Wahrheit wird ja nicht den Sinn haben können, die schon definierte abzuschwächen.

Vom Bischofskollegium als Nachfolger des Apostelkollegiums handelt ausdrücklich der nächste Abschnitt (78-101). Zuerst wird die These vertreten, das Bischofskollegium sei den Einzelbischöfen vorgeordnet. Gegen die These selber hat sich in dieser Zeitschrift J. Brinktrine geäußert [9]. Wir möchten indes nicht verkennen, daß sie, wie R. zeigt, in mancher Hinsicht sehr positiv zu werten ist. Vielleicht kann die historische Forschung noch klärende Daten beibringen. Was nicht ohne weiteres einleuchtet, ist das für sie vorgebrachte Argument « : Ist aber die Einheit (der Kirche) primär, ursprünglich, dann ist das Bischofskollegium primär *vor* den einzelnen Bischöfen, wenn anders diese Einheit nicht nur im Papst in Erscheinung treten soll, was nicht angeht, weil sonst der Episkopat nicht iuris divini wäre » (78). Es ist jedenfalls ebenso iuris divini, daß es außer in Verbindung mit dem Papst keine Einheit des Episkopates gibt.

[7] Mt. 16, 16 ff., Jo. 21,15 ff., vgl. D 1822.

[8] Mansi 52, 1109 C-D, zit. bei Torrell 152 f. Anm. 1.

[9] J. Brinktrine : Quomodo se habeat Collegium Episcoporum ad Summum Pontificem. FZPT 10 (1963) 86-94.

Beim Thema « Subjekt(e) der unfehlbaren Lehrautorität », bemerkt R. sehr zu Recht, obschon die Frage der (inadäquat) verschiedenen Subjekte für gewöhnlich erst im Kontext der Lehrautorität besprochen werde, stellt sie sich gleichermaßen für alle Rechte und Vollmachten. Dies zeigt sich ja sehr klar in den Verhandlungen des ersten Vaticanums, worauf wir oben anspielten.

Die im Kontext der Regierungsgewalt vom Sprecher der Glaubensdeputation abgegebene Erklärung, der Papst könne seine Primatialrechte ausüben « etiam independenter ab actione communi cum aliis episcopis », ist zwar nicht in den Text der Konstitution eingegangen, stellt aber ohne Zweifel die Ansicht der erdrückenden Konzilsmehrheit dar. Eine entsprechende Formulierung bringt aber die Definition der päpstlichen Infallibilität : « ... Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse » (D 1839).

Nachdem R., wie oben ausgeführt wurde, dem Petrus die Primatialrechte nicht « gegenüber » dem Kollegium übertragen sein läßt, sondern nur *in* diesem, das « als eine ganze, mit Petrus aktiv handelnde Größe » zu verstehen ist, will er doch auf die Frage eingehen, wie der Papst *als* Haupt des Bischofskollegiums handelt, auch wenn er « allein » handelt.

Er handelt als Haupt des Kollegiums und dieses vertretend auch « allein », weil er als physische Person, die nicht vom Kollegium, sondern von dritter Seite (von Gott) so zur Vertretung des Kollegiums bestellt ist, daß diese Vertretung vom Kollegium nicht abgelehnt werden kann (89 f.). Er setzt als physische Person « allein » den entsprechenden Akt. Und « ein solches 'Allein' genügt durchaus dem vatikanischen 'ex sese' und 'non ex consensu' der Kirche » (90).

Wenn aber im Akt dieser « allein » handelnden physischen Person die Vertretung des Kollegiums unablehnbar eingeschlossen ist, während das Kollegium selber nur vermöge seiner Einung mit dem Papst die kirchliche Autorität auszuüben vermag, heißt das, daß die Primatialrechte eben nicht auf der Existenz des Kollegiums als aktiv mit Petrus mithandelnder Größe beruhen, sondern auf der von Gott gewollten Berufung des Petrus zur nicht ablehnbaren Repräsentanz des Kollegiums. Heißt das dann nicht, daß eben der Papst schon « allein » Subjekt der ganzen kirchlichen Autorität ist und dem Kollegium kraft dieser Prärogative gegenübertritt ?

Diesen anregenden Seiten folgt eine grundsätzliche Erwägung über die « parakanonistische » (z. B. charismatische) Einflußnahme des Episkopates auf die Gesamtkirche (93-96). Sie bereitet vor auf die im nächsten Kapitel aus dem Wesen des Episkopates zu ziehenden Folgerungen (101-119). Zum Thema des in der Einheit der Kirche zu fördernden Pluralismus, dessen Bedeutung für das ökumenische und missionarische Problem, werden höchst beachtenswerte Gedanken geäußert, die sich in Frankreich schon bald nach Kriegsende geregt haben. Auch die Folgen, die zur Gestaltung der Diözesen gezogen werden sollten oder könnten, sind nicht vergessen. Das Schlußkapitel (119-125) ist der Unterscheidung zwischen rechtlichen und moralischen Normen gewidmet. Die Tatsache, daß rechtlich legitim ausgeübte Jurisdiktionsvollmacht moralischen Normen untersteht, u. U. aber auch

gegen diese Normen mal verstoßen kann, ruft weitern Überlegungen. Die Behandlung dieses Themas ist durchaus nicht müßig, gilt doch das Gesagte auf allen Ebenen, nicht nur auf der obersten. Es darf in der Kirche « nicht stillschweigend die Meinung und eine daraus resultierende Praxis herrschen, nach denen eine Verfügung einer kirchlichen Obrigkeit schon dann in jeder Hinsicht einwandfrei sei, wenn sie sich nur in den Grenzen der rechtlichen Kompetenz halte. Eine solche in der Praxis durchaus vorkommende und verderbliche Meinung vergißt die katholische Grundüberzeugung, daß der Bereich des Rechtes und der Moral sich nicht einfach adäquat decken » (122 f.)

P. Künzle OP

Torrell, Jean-Pierre, OP : La théologie de l'Episcopat au premier Concile du Vatican. (Unam Sanctam, 37.) – Editions du Cerf, Paris 1961. 334 p.

Das erste Vaticanum beabsichtigte durchaus nicht, nur den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren und daneben die Bedeutung und Rechte der Bischöfe im Schatten zu lassen. In den Akten sind soviele Aussagen über das Bischofsamt enthalten, daß es absolut kein eitles Unterfangen bedeutet, sie zu einer Theologie des Bischofsamtes zu gruppieren.

Der Autor hält sich in seinem Plan im großen und ganzen an den Verlauf der Konzilsverhandlungen. Deren wichtigste Daten ruft er in der Einleitung (7-18) in Erinnerung.

Kap. 1 (21-66) legt Entstehung und Inhalt des ersten Schemas « De ecclesia » dar. Es wurde am 21. Jan. 1870 vorgelegt. In seinen 15 Kapiteln behandelt es eigentlich nirgends die Struktur der Kirche. Außer vier beiläufigen Bemerkungen sagt es nichts über die Bischöfe. Hier setzen die Konzilsväter, die teils eigene Projekte « de episcopis » einreichen, mit ihren Begehren ein. Im Unterschied zu diesen Bestrebungen ging es den Verfassern des Schemas darum, die Hierarchie gegen den protestantischen Kirchenbegriff zu verteidigen.

Das 2. Kap. schildert die Entstehung der drei ersten Kapitel der Konstitution « Pastor aeternus ». Da sie aus Kap. XI des ersten Schemas erwachsen sind, ist zunächst dieses zu erläutern. Es geht über den Primat des Papstes. Gegen die Auffassung der Protestanten, Schismatiker und Gallikaner betont es kräftig den Vorrang eines Ersten innerhalb der Hierarchie. Es gibt namentlich der Konzilsminderheit Anlaß, sich für die Rechte der Bischöfe zu wehren. Diese Begehren finden eine teilweise Berücksichtigung. Die tiefgreifende Umwandlung, die der Text des ursprünglichen Kap. XI bis zum 9. Mai 1870 erfährt, geht jedoch auf den Vorstoß der Majorität zurück. Sie verlangt und erwirkt, daß sich das Konzil mit der Unfehlbarkeit des Papstes befasse. Zusammen mit dem Primat soll diese Frage vor allen andern behandelt werden. Somit wird das ursprüngliche Kap. XI in drei Kapitel geteilt und ein viertes über die Infallibilität angefügt. Das neue Schema handelt demzufolge nacheinander über Institution, unbegrenzte Fortdauer, Natur des päpstlichen Primates und über die Unfehlbarkeit des römischen Pontifex. Das neue, am 9. Mai vorgelegte Schema charakterisiert die ordentliche und unmittelbare Gewalt des Papstes über die ganze Kirche

weiterhin als bischöfliche Gewalt. Im 3. Kap. wird ein Passus des Inhalts eingeschoben, daß durch die Vorrechte des Papstes die bischöflichen Rechte der einzelnen Oberhirten in nichts geschmälert werden.

Den Ertrag der öffentlichen Diskussion über die ersten drei Kapitel des neuen Schemas stellt das 3. Hauptstück (105-160) zusammen. Vorerst ist der Unterschied im Begriff der apostolischen Nachfolge zu beachten. Die Bischöfe folgen nicht einem bestimmten Apostel nach, sondern das Kollegium dem Kollegium. Sodann kamen den Aposteln außerordentliche Vollmachten zu, die als nicht-amtliche, sondern persönliche, nicht auf die Nachfolger übergehen, währenddem die Vorrangsprivilegien des Ersten ans Amt geknüpft sind und sich übertragen. Alsdann wird die bischöfliche Gewalt 1. als ordentliche und unmittelbare, 2. als pastorale Vollmacht gekennzeichnet. Sie kommt dem Papst über die ganze Kirche, jedem Bischof über seine Diözese zu. Dennoch konkurrenzieren sie sich nicht, ebensowenig wie in der Pfarrei die Vollmacht des Bischofs die des Pfarrers beeinträchtigt. Die bischöfliche Vollmacht wird durch die päpstliche in nichts geschmälert oder angetastet, so wird mehrmals namens der Glaubensdeputation erklärt. Die Zeit ist aber noch nicht reif für den Gedanken der Kollegialität der Bischöfe. Zwar wird nicht verneint, daß die Bischöfe mit dem Papst die Kirche mitregieren könnten und seine Sorge um die ganze Kirche teilen sollten. Abgewehrt wird aber der Gedanke, der Papst hätte diese Vollmacht nicht für sich allein, nur unter Mitwirkung der Bischöfe.

Das 4. Kap. (161-197) ist ausschließlich dem Unfehlbarkeitsdogma gewidmet. Befaßt hatte sich damit schon die vorbereitende Kommission. Ihr Text wurde aber erst nach der Initiative der Konzilsmajorität am 6. März 1870 als Zusatzkapitel vorgelegt, aus dem dann das vierte Kapitel der Konstitution geworden ist. Viel zu reden gab das Verhältnis von Lehramt und Jurisdiktion. Die enge Verbindung beider liegt in der Natur der Hirtengewalt der Kirche. Wer also daran Anteil hat, nimmt gleichzeitig Teil an der Jurisdiktion und am Magisterium der Kirche. Geschieht dies auch immer in Unterordnung unter den Primat des römischen Pontifex, so hindert nichts, daß die zum Konzil versammelten Bischöfe an der auf die ganze Kirche sich erstreckenden Jurisdiktion und Lehrvollmacht teilhaben. Bestehen bleibt aber, daß eine Kathedralentscheidung des Papstes aus sich selbst unfehlbar ist, nicht erst durch den vorausgehenden, begleitenden oder nachfolgenden Consensus der Bischöfe (gegen den Gallikanismus). Dabei denkt das Konzil in keiner Weise daran, den Papst von der Kirche zu trennen. Nachdrücklich wird in den Erklärungen der Glaubensdeputation betont, die Unfehlbarkeit des Papstes mache die Konzilien nicht überflüssig, da sie nach wie vor eines der gewöhnlichen Mittel bleiben werden, durch welche sich der Papst informiert. Dieser ist durch eine gebieterische moralische Pflicht gehalten, vor einer neuen Glaubensdefinition sich zu informieren, aber von einer streng rechtlichen Notwendigkeit kann keine Rede sein. Darum wird auch in der Konstitution nur darauf verwiesen, daß die Päpste sich immer um diese Information bemüht hätten, und zu keiner Sorge Anlaß bestehe.

Mit der Zuerkennung der Unfehlbarkeit sowohl an den Papst allein als an das mit ihm verbundene Kollegium der Bischöfe ist die Frage nach dem

doppelten Subjekt, bzw. der doppelten Ausübungsweise der Unfehlbarkeit aufgeworfen. Der Autor geht im 5. Kap. (199-246) diesem Problem durch die ganzen Konzilsverhandlungen hindurch nach.

Den Abschluß (247-279) bildet der Entwurf zur Constitutio secunda de Ecclesia Christi, die wegen der vorzeitigen Auflösung der Kirchenversammlung nicht mehr definiert werden konnte. Sie ist deshalb wichtig,weil sie der Ort hätte sein sollen, wo die Rechte der Bischöfe, die anläßlich der Verhandlungen über die erste Konstitution so oft gefordert und zugesichert worden waren, formell hätten ausgesprochen werden sollen. Das zweite Vaticanum wird wohl dieses Vorhaben glücklicher vollenden, als es dem ersten möglich gewesen wäre, sodaß dessen gewaltsamer Abbruch als providentiell erscheinen kann.

Zwei Anhänge geben einen Überblick 1. über die Aussagen zur Theologie des Episkopats in den übrigen Konzilsakten, 2. über die wichtigsten Etappen der Textentwicklung von « Pastor aeternus ».

Ein kleines Versehen ist S. 121 zu notieren. Im Zusammenhang mit dem Konzil von Florenz kommt Johannes de Monte Nigro zur Sprache. Es handelt sich um den Dominikaner Johannes von Montenero (bei Genua), nicht um seinen Mitbruder Johannes von Montenegro (auch Joh. Stojkowic oder Joh. von Ragusa genannt), da letzterer nicht Gegner, sondern Anhänger des Konziliarismus war [1].

Das Buch wird seinen Wert behalten namentlich im Hinblick auf eine gerechte Beurteilung des ersten Vaticanums, zeigt es doch aus historischer Sicht, wieso damals noch dies und jenes nicht spruchreif war. Man wird gut tun, darauf zu achten, da es nun da und dort zum guten Ton zu gehören scheint, über das Vaticanum I zu lächeln. Wie paradox dies ist angesichts der sich abzeichnenden und erwünschten Aufwertung des Bischofsamtes und damit der Konzilien, wird offenbar noch nicht überall erfaßt.

P. Künzle OP

[1] Vgl. G. Meersseman OP : Giovanni di Montenero O. P., Difensore dei Mendicanti (Institutum historicum FF. Praed., Dissertationes historicae, X), Roma 1938, p. 26.

Die Universität Paris im Mittelalter

Über die Entstehungsgeschichte und die Organisation der ältesten europäischen Universitäten kann man sich seit langem in allem Wesentlichen ein zuverlässiges Bild machen. Nicht nur sind die Quellenwerke (Chartularien, Statuten usw.) ediert, sie sind auch in sorgfältigen Synthesen etwa eines H. Denifle [1] und H. Rashdall [2] übersichtlich ausgewertet. In erster Linie gilt dies von der Universität Paris. Dennoch ist der Forschung immer noch Gelegenheit geboten, weitere Einzelheiten abzuklären. Über einige Früchte dieser Vorstöße ist hier zu berichten.

Mgr. P. Glorieux [3] gibt in zwei Punkten genauere Aufschlüsse über jenes Kollegium, das Robert von Sorbon gründete, um armen magistri artium, die das Studium der Theologie ergriffen, ein gediegenes Heim zu bieten. 1. Der genaue Zeitpunkt dieser Gründung : Ein erster bescheidener Grundstock an der rue Coupe-Gueule, den Robert 1255 erwarb, erweiterte sich in den drei folgenden Jahren durch zwei Schenkungen des Königs Ludwig IX. zu einem ansehnlichen Komplex. Die ersten Studenten wurden höchst wahrscheinlich auf Beginn des Schuljahres 1257-58 aufgenommen. 2. Wie ist es zu erklären, daß dieses Kollegium alle anderen 58, vor und nach ihm entstandenen, sowohl an Dauer (bis zur französischen Revolution) wie an Berühmtheit und Einfluß übertraf ? Es war der familiäre Geist, den Robert zu pflanzen wußte. Durch Schaffung verschiedener Ämter verstand er es, sämtliche Mitglieder an die Verantwortung für das Ganze heranzuziehen. Sein Haus bot die vortrefflichsten Bedingungen, um das Ideal des « vivere socialiter et collegialiter et moraliter et scholariter » zu verwirklichen [4].

Wie gewissenhaft die Satzungen des Hauses eingehalten wurden, zeigt *A. L. Gabriel* an einem Beispiel aus der Mitte des 15. Jhs.[5] Ein Ehemaliger

[1] H. Denifle OP : Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin 1885, Photomechan. Nachdruck Graz 1956.

[2] H. Rashdall : The Universities of Europe in the Middle Ages. A new edition in three volumes ed. by F. M. Powicke and A. B. Emden. London 1936, Photomechan. Nachdruck London 1942 und 1951. Das 1895 erstmals erschienene Werk wurde 1936 auf den neuen Stand der Forschung gebracht. In dieser Ausgabe ist es die zuverlässigste Gesamtdarstellung.

[3] P. Glorieux : *Les Origines du Collège de Sorbonne.* (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, ed. by A. L. Gabriel and J. N. Garvin, 8) – The Mediaeval Institute, University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana USA) 1959. 24 p.

[4] Vor diesem Kollegium bestanden schon sieben andere. Der Name des Sorbonne-Kollegiums ging zuerst auf die theol. Fakultät über, weil diese ihre Sitzungen in der Aula des Kollegiums abhielt. Im 17. Jh. wurde sogar die ganze Universität « Sorbonne » genannt, war sie doch besonders berühmt wegen ihrer theol. Fakultät, deren meiste Professoren Mitglieder des Sorbonne-Kollegs waren. Daher ist es völlig unzutreffend, wenn « Der große Herder » (4. und 5. Aufl.) unter dem Stichwort « Sorbonne » aus Robert de Sorbon den Gründer der Universität macht. Hinter dieser Angabe steht eine anachronistische Vorstellung von Universitätsgründung. Zudem bestand die Universität schon vorher.

[5] A. L. Gabriel : *The Foundation of Johannes Hueven De Arnhem for the*

des Sorbonne-Kollegiums, Johannes Hueven aus Arnhem, stiftete in seinem Testament drei Bursen, die es fortan Studenten aus seiner Verwandtschaft oder seiner engern Heimat erlauben sollten, während jeweils sechs Jahren als Mitglieder des Sorbonne-Kollegiums in Paris zu studieren. Es kam nicht zur Verwirklichung, weil einerseits keine Nutznießer präsentiert werden konnten, die die statutarische Bedingung erfüllten, in Paris das magisterium in den artes erlangt zu haben, anderseits dem Kollegium eine finanzielle Beihilfe für seinen Ausbau und Unterhalt zu leisten war. Auch an diese Bestimmung der Statuten hatte der Testator nicht gedacht.

Dem gleichen Autor verdanken wir einen prächtig ausgestatteten und reich bebilderten Band über die drei Kollegien, die von schwedischen Diözesen, bzw. Domkapiteln in Paris erworben und unterhalten wurden [6]. Das Buch enthält mehr als sein Titel verspricht. Zwar nimmt das Kollegium, das vom Domkapitel von Skara unterhalten wurde, den breitesten Raum ein. Zudem wird das ganze dieses Haus betreffende Chartularium, nämlich das Aktenbündel M 73 des Nationalarchivs zu Paris erstmals ediert (125-164). Doch erfahren wir auch die äußere Geschichte der beiden Schwestergründungen, des Uppsala- und Linköping-Kollegiums, die von den entsprechenden Kathedralkapiteln getragen wurden. Die durchgehend gut dokumentierten Abschnitte vermitteln auch einen Eindruck vom Leben im Uppsala-Kolleg und im Skara-Haus. Vor allem aber schildern sie den äußeren Verlauf der drei Gründungen, die Schwierigkeiten, denen zu begegnen war, die Opfer, die erfordert waren, um fern der Heimat den studierenden Landsleuten ein dem Studium bekömmliches Leben zu garantieren. Damit geben sie auch beredtes Zeugnis von der Anziehungskraft und dem unbestrittenen Ruhm der damaligen geistigen Metropole Europas. Die kurze Zusammenfassung ist ins Französische und Schwedische übersetzt.

Viel Wissenswertes vermittelt wiederum *A. L. Gabriel* in seinem kurzen Artikel über die Ausländer an der Pariser Universität des 15. Jhs.[7] Hier werden die Tatsachen und Schlußfolgerungen zusammengestellt, die sich aus dem einzigen noch unedierten Quellenwerk des englisch-germanischen Nationalverbandes, den Kassenbüchern (Libri receptorum) ziehen lassen. Die ältesten dieser Bücher beziehen sich auf die Zeit von 1425-1494 und finden sich im Nationalarchiv zu Paris unter der Bezeichnung H. 2587/2588. Die englisch-germanische Nation war im Laufe des 15. Jhs. in drei Provinzen eingeteilt und umfaßte fast sämtliche Ausländer. Die Gesamtzahl ihrer Mitglieder erreichte für die Zeit von 1425-1494 eine Stärke von 1618. Verschie-

College of Sorbonne (1452). – SD aus : Festschrift J. G. Kunstmann, Chapel Hill 1959. 12 p.

[6] A. L. Gabriel : *Skara House at the Mediaeval University of Paris.* History, topography and chartulary with resumes in french and swedish. (Text and studies in the History of Mediaeval Education, ed. by A. L. Gabriel and J. N. Garvin, 9.) – The Mediaeval Institute, University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana USA) 1960. 195 p.

[7] A. L. Gabriel : *Les étudiants étrangers à l'Université de Paris au XVe siècle.* – SD aus : Annales de l'Université de Paris, 1959, n. 3. Paris 1959. 24 p.

dene Ereignisse der weiteren und engeren Politik, aber auch die Epidemie von 1438 bedingten, daß der Zustrom bald anschwoll, bald abnahm. Die Verhältniszahlen der Baccalaurei und Magistri bestätigen, daß in Paris ein fast individueller Unterricht gepflegt wurde. Von den 914 Magistri artium dieser Zeit setzten verhältnismäßig wenige das Studium in einer der höheren Fakultäten der Medizin, des Rechts oder der Theologie fort. Am meisten lockte die theologische Fakultät. Ein charakteristischer Zug im Studentenleben des 15. Jhs. ist der Besuch mehrerer Universitäten. Die Hälfte der Ausländer, die nach den artes das Studium an einer höheren Fakultät fortsetzten, blieben Paris treu. Für das Jus zogen viele nach Köln. Verschieden starke Kontingente wechselten dafür von andern Universitäten nach Paris über. Am meisten von Köln, S. Andrews (Schottland), Löwen, Basel. Die Engländer dachten schon damals sehr insular. Von den 258 Studenten, die von der Insel zum Studium der artes nach Paris kamen, waren 252 Schotten und nur 6 Engländer. In Paris war der Realismus, die via antiqua Trumpf. Verschiedene seiner Vertreter an deutschen Universitäten kamen von Paris. 39 Angehörige der anglo-germanischen Nationalverbindung rückten bis zur Ehre des Rektorates hinauf. Mehrere ihrer Mitglieder spielten eine führende Rolle bei der Einführung der Buchdruckerkunst in Paris.

Diese und andere Angaben zeigen, welch wertvolle Auskünfte den Kassabüchern der Natio anglo-germanica zu entnehmen sind. P. Künzle OP

Gabriel, Astrik L.: The Source of the Anecdote of the Inconstant Scholar. SD aus : Classica et Mediaevalia 19 (1958) 152-176. Kopenhagen 1958. 31 p.

Dieser Artikel betrifft ein Thema der didaktischen Literatur des Mittelalters sowie die Begegnung der altfranzösischen mit der lateinischen Literatur. Ein englischer Erzieher, wahrscheinlich Elias von Trikingham, verfaßte um 1230-1240 den Traktat *De disciplina scholarium* und setzte ihn unter dem Namen des Boethius in Umlauf [1]. Die Abhandlung stellt den Studenten vor Augen, welche Tugenden zu einem erfolgreichen Studium notwendig sind. Wie wichtig die Ausdauer sei, wird am Beispiel des unbeständigen Schülers gezeigt, der es nacheinander versucht, als Kaufmann, Bauer, Soldat, in der Philosophie, in der Ehe, in der Astronomie größere Befriedigung zu finden. Schließlich gelangt er zur Feststellung, es wäre ihm wöhler, ein Esel zu sein.

Dieser Traktat war einerseits Quelle einer altfranzösischen Verserzählung (fabliau), die jedoch die letzte Schlußfolgerung wegließ, anderseits wurde er reichlich ausgewertet von den französischen Übersetzern der Consolatio philosophiae des Boethius, die sich recht große Freiheiten erlaubten. Gegenüber dem Urtext haben die Übersetzer-Kommentatoren und der fabliau eine andere Lesart. Der Unbeständige versucht es nicht mit der Philosophie, sondern mit der Jurisprudenz. Verf. erklärt diese Variante quellenkritisch und kulturgeschichtlich. P. Künzle OP

[1] Der Traktat ist ediert in PL 64, 1223-1238 und in der Vivès-Ausgabe der Werke des hl. Thomas, Paris 1875, Bd. 26, 571-671 zwischen dem (unechten) Kommentar.

Gabriel, Astrik L.: Les Prémontrés dans les Universités médiévales dans l'Allemagne du Nord-Est. – Extrait de Analecta Praemonstratensia 36 (1960) 5-15. Abbatia Averbodiensis 1960. 13 p.

G. berichtet hier über die von ihm geleitete Dissertation seines Schülers James J. John über das Thema : The Canons of Prémontré and the Mediaeval Universities of Northeast Germany. Die These wurde dem Mediaeval Institute der Universität Notre Dame (Indiana) 1959 eingereicht, umfaßt 409 maschinengeschriebene Seiten und steht in Mikrofilm zur Verfügung. Der erste Teil der Dissertation behandelt die Praemonstratenser Chorherren, die von 1372 (Datum der ersten Einschreibung eines Prämonstratensers an der Universität Prag) bis 1522 (letzte Eintragung eines solchen in Greifswald) an diesen beiden Hochschulen und an denen von Erfurt, Leipzig, Rostock, Wittenberg, Frankfurt a. d. Oder studiert haben. Sie sind nach den vier Fakultäten aufgeteilt. Der Verfasser hat 135 Ordensmitglieder positiv identifiziert. Da die Register der Universitäten hinter den Namen den Zusatz « canonicus Praemonstratensis » unterließen, mußten die Studierenden aus Klosterchroniken, Äbtelisten usw. eruiert werden. Im zweiten Teil wird die Liste der Studierenden mit wertvollen biographischen Notizen versehen und die Veröffentlichungen von mindestens sieben Chorherren unter Angabe der sie enthaltenden Hss. vermerkt. Mehrere Chorherren gelangten an den nordöstlichen Universitäten Deutschlands in wichtige Stellungen. Allgemein waren die Prämonstratenser Anhänger des Realismus P. Künzle OP

Naturphilosophie

Koren, Henry J., CSSp : An Introduction to the Philosophy of Nature. – Duquesne University, Pittsburgh (PA) 1960. XII-199 p.

Wie der Autor selber betont, verfolgt sein Buch keinen andern Zweck, als Lehrtext zu sein für den Anfänger. Dieses Ziel wird voll und ganz erreicht. Die Darstellung ist schlicht und klar. Die wesentlichen Probleme kommen in Sicht. Die Beweisführung ist eingängig. Auch die Querverbindungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaften sind berücksichtigt, wenn auch, dem nur einführenden Charakter des Buches entsprechend, etwas simplifiziert. Am Ende jedes Kapitels wird das Behandelte nochmals kurz zusammengefaßt und das entscheidend Wichtige herausgestellt. Für das Weiterstudium wird auf die allerdings sehr beschränkt ausgewählte einschlägige Literatur, auf die Originaltexte von Aristoteles und Thomas v. Aquin, deren Lehre das Buch folgt, sowie auf die Lesetexte der vom Verf. herausgegebenen Textsammlung « Reading in the Philosophy of Nature » (1958), aber auch anderer Autoren, von denen nicht nur das Werk, sondern auch die aktuellen Textabschnitte angegeben sind, hingewiesen. So ist das Buch wirklich eine nach Inhalt und Methode gleich ausgezeichnete erste Handreiche für den Studierenden. Z. Bucher OSB

Selvaggi, Philippus, SJ: Cosmologia. – Pontif. Universitas Gregoriana, Romae 1959. 389 p.

P. Selvaggi, Schüler und Nachfolger des bekannten Kosmologen P. Hoenen auf dem Lehrstuhl für Kosmologie der Päpstlichen Universität Gregoriana, legt hier erstmals einen zusammenfassenden Traktat der Naturphilosophie vor, der, wie der Autor in der Einleitung vermerkt, noch unvollständig ist und vor allem die Fragen behandelt, die im grundlegend-systematischen Unterricht vorgetragen werden. Trotz dieser Beschränkung ist das Buch eine in allen Teilen gut durchentwickelte Kosmologie geworden, die nicht nur alle wesentlichen Probleme zur Sprache bringt, sondern sie auch mit den neueren Erkenntnissen der Naturwissenschaften konfrontiert. S. versteht zwar seine Kosmologie als « Metaphysica applicata », insofern sie die von der positiven Naturerfahrung aufgegebenen Probleme (« quasi materiale ») durch Heranziehung metaphysischer Prinzipien (« quasi formale ») zu lösen versucht, um so zu einem Letztverständnis der Natur durchzustoßen ; er distanziert sich aber ausdrücklich von der (seit *Wolff*) auch von manchen Scholastikern vertretenen Auffassung, die Kosmologie sei (mit Psychologie und Natürlicher Theologie) « spezielle Metaphysik ».

Den Wissenschaften entsprechend, die die Natur erforschen, gliedert der Autor seine Kosmologie in fünf Teile : die « pars mathematica » befaßt sich mit dem ens quantum, die « pars cinematica » mit dem ens mobile (Bewegung, Raum, Zeit), die « pars dynamica » mit dem ens materiale activum (Qualitäten und Kräfte), die « pars physica » mit dem Wesen des Naturkörpers und die « pars cosmologica » mit der Welt als ganzer. Diese Einteilung ist zwar klar, eingängig und sachlich begründet ; aber die formale Benennung der Überschriften (Mathematica, Cinematica, Dynamica usw.) erscheint nicht besonders glücklich. So behandelt z. B. die Kosmologie das ens quantum nicht in dem (von der Materie absehenden 2. Abstraktionsgrad der Mathematik, sondern als reale Bestimmung des materiellen Seins. Es ist auch eine Verengung des Begriffs des « ens mobile », wenn darunter nur die Lokalbewegung verstanden wird ; κίνησις, aristotelisch gesehen, meint jede Veränderung, die qualitative und substantielle inbegriffen ; darum ist das ens mobile Gegenstand der ganzen Naturphilosophie. Ebenso ist der alte Begriff der « dynamis » viel umfassender als etwa der Kraftbegriff der physikalischen Dynamik ; er ist von ontologischer Dignität. Auch erscheint es erkünstelt, « Physica » auf die Frage nach dem Wesen der Körpersubstanz einzuengen, während doch ihre originäre Intention sich auf alles, was « Natur » (physis) ist, richtet. Genau so unbefriedigend ist auch, wenn der 5. Teil als « kosmologischer » bezeichnet wird, wo doch bereits das ganze Buch (mit Recht) diesen Titel trägt. Der alte Kosmos-Begriff meint eben nicht nur das Weltgebäude, sondern überhaupt die Natur, sofern sie als geordnete und geformte erscheint. Diese Titel sind also zum mindesten nicht aus dem Geiste der aristotelisch-thomistischen Tradition konzipiert – sehr im Gegensatz zur inhaltlichen Konzeption des Buches als ganzem und aller seiner Teile, die wirklich aus dem Geist genuiner Scholastik verfaßt sind. Auch die methodische Darstellung verrät den erfahrenen Dozenten : der Leser wird geschickt an die Probleme herangeführt ; dann werden die These kurz und präzis

formuliert, deren Sinn und die in ihr vorkommenden Begriffe gediegen erklärt, die Lehrmeinungen einander gegenübergestellt und dann die eigene Auffassung in sauberer logischer Gedankenführung bewiesen und abschließend die daraus sich ergebenden Folgesätze und die damit in Zusammenhang stehenden Zusätze angefügt. Auch wer in einzelnen Punkten anderer Meinung ist – gibt doch gerade die Kosmologie viele und schwerste Rätsel auf –, wird doch den Mut des Autors, auch « heiße Eisen » anzufassen und zu einer Lösung zu kommen, anerkennen. Auch die Literatur ist gut ausgewählt.

Leider finden sich durch das ganze Buch hindurch verhältnismäßig viele vor allem orthographische Fehler, die meistens der italienischen Aussprache des Lateinischen zuzuschreiben sind, wie z. B. corpusc*o*lum, *o*nda, tr*a*scendens, geod*e*ticum, e*s*otherm, e*s*cludens, h*i*bridus, *T*omista, ox*i*da usw. In einer Neuauflage sollte diesen zwar kleinen, aber den Nichtitaliener doch störenden Fehler einige Aufmerksamkeit geschenkt werden. Sonst aber ist das verwendete Schullatein flüssig und leicht verständlich.

Die vorliegende « Cosmologia » von Prof. Selvaggi kann als sehr brauchbares Lehr- und Lernbuch den Studierenden warm empfohlen werden.

Z. Bucher OSB

Echarri, Jaime, SJ: Philosophia entis sensibilis. – Herder, Barcinone 1959. 483 p.

Jaime Echarri, Ordinarius für Kosmologie an der Philosophischen Fakultät von Loyola, legt hier ein Werk vor, das keine systematische Naturphilosophie sein will (diese wird erst angekündigt), sondern eine allerdings organisch verbundene Reihe monographischer Untersuchungen über einige Hauptfragen der Kosmologie. Der Verfasser weiß sich zwar der scholastischen Tradition verpflichtet, will aber bewußt neue Wege beschreiten ; dies nicht nur negativ, indem Lehren, die sich als evident falsch erwiesen haben und nun einmal ohne Schmach nicht mehr zu halten sind, ausgeschieden werden, sondern auch positiv, indem überhaupt der eigentliche Zugang zur Naturphilosophie von Grund auf neu überdacht und nicht zuletzt an den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung überprüft wird, um schließlich zu einer wahren, auch von den verschiedenen innerscholastischen Richtungen in gleicher Weise vertretbaren « Philosophia perennis » zu gelangen. Er ist sich auch bewußt, daß der Weg zu diesem Ziel unbequem und schwierig ist und die Arbeit Vieler erfordere ; hier soll nur ein erfolgversprechender Anfang gemacht werden. Der Leser dürfe sich daher nicht wundern, wenn ihm einzelne Dinge schwierig und zu wenig überzeugend erscheinen ; wenn alte Formeln aufgegeben und neue Termini eingeführt werden, an die man sich erst gewöhnen müsse ; es sei immer schwieriger, Neues zu erarbeiten als Altes herzudeklamieren. Man hört aus diesen Bemerkungen den neuen Wind, der durch das morsche Gebälk einer antiquierten Naturphilosophie zu wehen beginnt. Und man geht mit geschwellten Hoffnungen an das Studium dieses Werkes heran.

Indes, der positive Ertrag dieser Arbeit ist weniger ermutigend. Das liegt zunächst im *Formellen :* Obwohl E. kein Lehrbuch schaffen wollte, sondern seine Ideen vor allem zunächst für Berufskollegen und Fortge-

schrittenere niedergelegt hat, hat er doch, man weiß nicht warum, die strenge Thesenform gewählt und dadurch den organischen Fluß der Gedanken atomisiert. Die neuen, ungewohnten und schwer übersetzbaren Wortbildungen werden umständlich und mühselig kompliziert eingeführt ; schon bei dem fundamentalen Ausdruck « ens sensibile » braucht man eine gute Weile, bis man einigermaßen dahinter kommt, was « eigentlich » darunter zu verstehen ist ; oder man lese einmal nach, wie der V. den fundamentalen Begriff « onto-sensibile » erklärt (n. 20). Dinge, die für das Uranliegen des Buches ziemlich nebensächlich sind und leicht mit einer kurzen Anmerkung erledigt werden könnten, werden bis ins Letzte ausgebeinelt. Der wortreiche Stil mit den vielen überspitzten Formulierungen und spitzfindigen Unterscheidungen ist wahrhaft ermüdend und gestaltet die Lektüre so schwer, daß selbst ein scholastisch « Eingeübter » größte Mühe hat, den eigentlichen « nervus rerum » herauszudividieren. Die schlichte Gestalt einer monographischen Abhandlung hätte nicht nur dem Leser, sondern auch der Sache besser gedient. Im übrigen aber verdient die gründliche und gesund kritische Art, mit der E. an die Probleme herangeht und durchdenkt, respektvolle Anerkennung.

Als neu bezeichnet E. auch den Erkenntnisweg : er will rein *a posteriori* vorgehen, also von außen nach innen, vom unmittelbar Gegebenen der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit her zum inneren Wesen durchstoßen, das nicht (wie in den traditionellen Lehrbüchern) als indiskutabel Gesichertes vorausgesetzt, sondern, da dieses ja selber fragwürdig geworden sei, neu erschlossen werden soll. Sicher muß alle Erkenntnis, zumal die der Natur, von der Sinneserfahrung ihren Ausgang nehmen ; aber ist diese sinnliche Basis ausreichend, um die innere Konstitution der Natur zu ergründen ? In der Tat kommt gerade diese Kapitalfrage im vorliegenden Buch überhaupt nicht ins Gespräch (der Hylomorphismus wird nur ganz beiläufig einmal erwähnt, n. 210) ; das ganze Augenmerk richtet sich ausschließlich auf das Problem des ontischen Wertes der Sinnesgegebenheiten ; der (in n. 8 versprochene) Durchstoß zu den « causae und naturae » erfolgt nicht, obwohl er von einer « Philosophia *entis* sensibilis » erwartet werden müßte. Im übrigen bleibt E. seinem Postulat des reinen A posteriori durchaus nicht treu ; wir finden eine ganze Reihe apriorischer Argumente.

Wo will nun eigentlich die « Philosophia entis sensibilis » *inhaltlich* hinaus? Ihr spezifisches Anliegen ist die kritische Erarbeitung dessen, was das eigentliche Objekt der Naturphilosophie ist. Wie der Buchtitel schon ausdrückt, soll hier die Natur unter dem formalen Aspekt des sinnlich erfahrbaren Seins, sofern es ein sinnliches ist (ens sensibile qua ens sensibile), betrachtet werden. Es geht hier also nicht um den rein *naturwissenschaftlichen* Aspekt, der auf das sensibile qua *sensibile* gerichtet ist und die Sinnesdata als solche unter dem besonderen Gesichtspunkt des Wißbaren und metrisch-funktionell Behandelbaren verarbeitet ; noch geht es um den rein *metaphysischen* Aspekt, der – als besondere Metaphysik – auf das sensibile qua *ens* gerichtet ist, also um die formalen Aspekte des (körperlichen) Seins sich bemüht ; sondern es geht hier um jene spezifische Stufe der Intelligibilität, unter der die Naturdinge betrachtet werden als *Sein*, sofern dieses als sinn-

liches angezielt wird : das Obiectum formale quo der Naturphilosophie ist das « Onto-sensibile ».

Das Werk ist in zwei dem Umfang nach sehr ungleiche Teile gegliedert, deren erster (S.35-383) vom Wesen, der zweite (S. 385-466) von den dynamischen Tätigkeiten des sinnlichen Seins handelt. Der erste Teil ist zweifellos der grundlegende und auch am besten durchgearbeitete, während der zweite Teil (worauf auch der Autor selber hinweist) noch unvollständig und vorläufig ist. Im 1. Teil sind wiederum die beiden ersten Kapitel die entscheidend wichtigen, da in ihnen die generellen Aspekte und die Fragen nach dem ontischen Gehalt der sensibilia diskutiert werden. Alles übrige ist nur Anwendung.

Er unterscheidet das sensibile in actu (das in der sinnlichen Erfahrung sich Manifestierende) vom sensibile in potentia (dessen ontischen Untergrund). Die *sensibilia in actu* werden wiederum unterschieden in die sensibilia *pura*, nämlich das in der unmittelbaren Erfahrung der Sinne sich Zeigende (also in der Erfahrung des Alltags und der Makrophysik, und die sensibilia *mixta seu rationalia*, die sich erst der systematisch-wissenschaftlichen Erfahrung und der rationalen Reflexion darüber erschließen. Die reinen Wahrnehmungsinhalte kommen den Körpern zwar formal zu, jedoch nicht « in forma physica » (*Aristoteles-Thomas*), anderseits aber auch nicht bloß « ut in alio » (kritischer Realismus der Neuscholastiker), sondern « in forma pure ontica », d. h. zwischen Wahrnehmungsinhalten und dem Wahrgenommenen draußen besteht nur eine intentionale Ähnlichkeit : der Körper *ist* zwar so, wie er sinnlich erfahren wird (z. B. farbig, kontinuierlich ausgedehnt usw.), aber diese Farbigkeit bzw. Ausgedehntheit ist (an sich) anderer physischer Natur als die des Wahrnehmungsinhaltes (für mich). Wie das sich mit dem unmittelbaren Realismus zusammenreimt, den er verteidigt, ist schwer zu durchschauen. Für die Kosmologie ist mit dieser subtilen Unterscheidung nicht viel gewonnen. Kosmologisch relevant dagegen ist die Auffassung E.'s von den *sensibilia mixta* (rationalia), wie z. B. Atome, Elementarteilchen, Energie, Felder, absoluter Raum u. ä., die zwar in der sinnlichen Erfahrung mitgegeben sind (die Makro- und die Mikroerfahrung unterscheiden sich nicht wesentlich), aber doch nicht im gleichen Grade « sensibilia » sind wie die sensibilia pura : sie sind nicht als « res » (entia physica) anzusehen, sondern nur als eine « gewisse Art von Gedankendingen » : wissenschaftliche Setzungen, die im physischen Sein eine Seinsgrundlage haben (5. These). Das ist nun wirklich eine neue Auffassung. Aber weder die angeführten Beweise noch die Auseinandersetzung mit den möglichen Einwänden vermögen zu überzeugen. Es ist ein anderes, die reale, denkunabhängige Existenz etwa der Atomkerne zu bejahen, und ein anderes, sich über den gegenständlichen Wert der Begriffe und Theorien, die die Physik sich darüber macht, zu reflektieren ; das erste ist Ergebnis experimenteller Forschung und die reale Existenz dieser Teilchen (als entia physica) kann nicht in Zweifel gezogen werden, ohne in den Verdacht des Positivismus oder des Idealismus (etwa der Kopenhagener Schule) zu kommen ; das zweite dagegen, physikalische Begriffe, Modelle, Theorien und selbst der absolute Raum haben, darin wird man dem Verfasser beipflichten, nur den Charakter « gewisser entia rationis

cum fundamento in re ». Es ist aber durchaus verdienstvoll, diese Fragen nach dem ontischen Wert physikalischer Data in Fluß zu bringen.

Das *sensibile in potentia* verhält sich zum sensibile in actu wie der Seinsuntergrund zu seiner ontischen Manifestation ; es ist letztlich der Körper selber, insofern er als Subjekt in seiner ganzen physischen Realität *sinnlich* erfahrbar wird. Die Körpersubstanz ist also nicht nur (wie das manche Scholastiker behaupten) sensibilis *per accidens* und intelligibilis *per se*, sondern sie ist eben *als* Körpersubstanz *auch sensibilis per se tota*. Denn die sinnliche Verfaßtheit durchdringt und durchtränkt wesenhaft und ureigentlich das Ganze des Körpers. Zu den *intelligiblen* Aspekten gehört dagegen das Substanzsein und das Verhältnis der Akzidentien zu ihm, dessen ontische Entfaltung sie sind. Beide sind als physische Realität eine Einheit, nur rein ontologisch unterschieden als ens per se und ens entis. Nur so ist das Körpersein innerlich veränderbar und von Grund auf zeitlich. – Wenn E. glaubt, hiermit etwas wesentlich Neues gesagt zu haben, so muß dem, wie mir scheint, widersprochen werden. Auch die traditionelle Scholastik hat die Inhärenz des Akzidenz an der Substanz nicht so verstanden, daß da 1. eine Substanz ist, an der 2. als ontologisches Plus noch « physisch-absolute » Akzidentien anhaften (etwa wie das Hemd am Leib) ; sondern die Akzidentien sind ein « determinativum intrinsecum substantiae » (Gredt), bilden mit ihr eine Realität und entfalten deren Sein. Es ist daher unrecht, wenn E. den « Traditionellen » vorwirft, sie hätten um des eucharistischen Dogmas willen die philosophische Lehre der Körpersubstanz und ihrer Akzidentien « deturpiert ». Von einer « Reifizierung » der Akzidentien kann keine Rede sein. Eine reale Distinktion schließt die physische Einheit nicht aus (vgl. Materie-Form), ist aber zugleich das Fundament der « Denkbarkeit » einer Trennung ; ob und wie das Gott in der Eucharistie macht, wird menschliche Weisheit nie ergründen.

Nachdem so generell der ontische Wert der sensibilia verhandelt ist, folgen die partikulären Anwendungen auf die (etwas erkünstelt unterschiedenen) vertikalen Schichten (Qualitäten, Ausdehnung, Veränderung, Zeit) und die ihnen zugehörigen ontischen Probleme. Darauf näher einzugehen erübrigt sich, da nichts wesentlich Neues hervortritt.

Es wäre verfrüht, über das Werk, das seiner ganzen Anlage nach unvollständig geblieben ist, ein letztgültiges Urteil abzugeben. Es sei immerhin festgestellt, daß, auch wenn der philosophische Ertrag den eingangs erweckten Hoffnungen nicht ganz entspricht, die Arbeit als ganze doch positiv zu werten ist : die vorgelegten Gedanken sind originell und anregend ; die epistemologisch-gnoseologischen Voraussetzungen werden in ihrer ganzen Bedeutung für die Naturphilosophie klar gesehen und durchleuchtet ; die für eine gesunde Naturphilosophie konstitutive Bedeutung der Sinneserfahrung und daher auch der positiven Naturforschung wird ernst genommen und nicht ohne Akribie auf ihren ontischen Wert geprüft ; auch die monographische Literatur zu den einzelnen Fragen ist reichlich und gut ausgewählt. Wünschenswert wäre eine klare Scheidung gnoseologischer und ontologischer Fragestellung, deren Verfilzung das Verständnis erschweren. Diese Scheidung sollte auch in der Anlage des Buches selber zum Ausdruck kom-

men, indem die erkenntniskritischen Überlegungen, die doch den ganzen Tenor des Werkes bestimmen, in einem grundlegenden 1. Teil allein behandelt würden ; hier müßten auch die ungewohnten Termini bzw. das Neue, das sie ausdrücken sollen, so präzisiert werden, daß auch der Schein vermieden wird, als ständen dahinter noch nicht ganz bewältigte Probleme. Und schließlich noch die Frage : warum wird, wenn das ens sensibile *auch* intelligibel ist, der intelligiblen Seite dieses ens sensibile nicht mehr Aufmerksamkeit geschenkt ? Gerade in dieser Frage müßte eine « Philosophia entis sensibilis » sich bewähren ; gerne hätte man auf nebenrangige Fragen verzichtet, wäre auch nur einigermaßen das Problem nach der Wesenskonstitution der Körpersubstanz sichtbar geworden. In dieser Hinsicht ist das Buch ein Torso geblieben. Z. BUCHER OSB

St. John's University Studies, Philosophical Series, No I : **Philosophy of Science.** No II : **The Philosophy of Physics.** – St. John's University Press, Jamaica (New York) 1960-61. 164, 85 p.

Die beiden Bände sind die ersten der philosophischen Reihe der von der katholischen St. John's Universität herausgegebenen Quartalschrift. Sie enthalten Arbeitsberichte und Vorträge, die im Rahmen des « Philosophy of Science Institute » dieser Universität gehalten wurden. Dieses naturphilosophische Institut hat sich die Aufgabe gestellt, sich im Sinne der Anregungen von Papst Pius XII. um eine fruchtbare Begegnung zwischen Naturwissenschaften und Philosophie im Geiste der katholischen Weltanschauung zu bemühen. Es geht um die Grundlagen der Naturwissenschaften im allgemeinen, um die Erarbeitung der philosophischen Aspekte der wichtigeren naturwissenschaftlichen Sonderdisziplinen (Physik, Chemie, Biologie, Psychologie) im einzelnen und um die Erfassung der verbindenden Fäden, die quer durch die Vielheit der unverdauten Probleme dieser Einzelwissenschaften hindurch zu einer philosophischen Gesamtschau gezogen werden können, wobei der Philosophie die Rolle des einheitsstiftenden Prinzips zugedacht wird. Von hier aus sollen auch die Belange der Theologie und der Ethik mitgesehen werden, um so zu einer Gesamtdeutung der Naturwirklichkeit zu gelangen.

Der 1. Band (Philosophy of Science) legt das Ergebnis der 1. Session des Institutes vor, deren Intention war, eine allgemeine Übersicht über die Beziehungen zwischen Philosophie und den einzelnen Naturwissenschaften zu vermitteln und dabei die Sonderprobleme der je einzelnen Disziplinen herauszuarbeiten. Der erste Bericht (Toward a Systematic Philosophy of Science, by Charles de Koninck) befaßt sich mit den wechselseitigen wissenschaftstheoretischen Fragen, während die folgenden Beiträge die einzelnen naturwissenschaftlichen Fachgebiete mit der Philosophie konfrontieren ; sie wurden Fachleuten anvertraut, die für das betreffende Sachgebiet besonders ausgewiesen sind : W. H. Kane OP untersucht in seinem Vortrag (Reasons for the Facts of Organic Life) das Verhältnis von Biologie und Philosophie ; V. E. SMITH (The Constitution of Matter) diskutiert das Materieproblem der heutigen Physik ; A. B. Wolter OFM (Chemical Substance) entkernt die philosophisch relevanten Fragen der Chemie, insbesondere des heiß um-

strittenen Substanzproblems ; R. Allers schließlich geht in seinem Vortrag (The Unconscious) den philosophisch noch ungelösten Problemen der Tiefenpsychologie nach. Der abschließende Beitrag (Philosophical Unity and Scientific Specialisation, by W. J. McDonald) versucht eine Synthese der erarbeiteten Ergebnisse nach ihrer epistemologischen und weltanschaulichen Seite.

Der 2. Band (The Philosophy of Physics) legt zunächst den Bericht über den Verlauf und die Gegenstände des 2. Arbeitsjahres des Instituts vor durch dessen Leiter V. E. Smith. Es war ausschließlich den philosophischen Anliegen gewidmet, die von der Physik, speziell der klassischen Mechanik, der mathematischen Physik, der Atomlehre, der Energetik und Thermodynamik, der Quanten- und Relativitätstheorie und der Kosmogonie gestellt werden. Dann folgen die Gastvorlesungen, die im Rahmen der Session von namhaften Professoren über die von ihnen vertretenen Fachgebiete gehalten wurden. Wir begegnen da wiederum Ch. de Koninck (The Unity and Diversity of Natural Science), der seine Auffassungen über das Verhältnis von Naturwissenschaften und Philosophie genauer detailliert ; an Stelle der von G. B. Phelan gehaltenen Vorlesung (The Two Types of Science Concerning Nature), deren Manuskript wegen Erkrankung des Autors nicht bereitgestellt werden konnte, wurde eine frühere Arbeit von Y. R. Simon (Maritain's Philosophy of the Science) abgedruckt ; die 3. Gastvorlesung hielt der bekannte Physiker K. F. Herzfeld (The Structure of the Atom), der abschließend die besondere Nähe der modernen Physik zu den Vorstellungen der thomistischen Philosophie hervorhebt ; sein Optimismus hinsichtlich der Aussagen der Kopenhagenerschule wäre freilich mit Vorsicht aufzunehmen, da diese dem Idealismus nahesteht. Die letzte Gastvorlesung hielt B. M. Ashley OP (Does Natural Science Attain Nature or only the Phenomena ?). Er sucht zu zeigen, wie im Gegensatz zur positivistischen oder idealistischen Auffassung der Naturdeutung die im Thomismus beheimatete realistische Richtung die in den Phänomenen aufscheinende Wesenheit zu erfassen vermag ; der Autor verteidigt die Möglichkeit dieser Auffassung auch gegen die überkritischen Einwände seitens mancher Thomisten, etwa Maritains und der Löwenerschule.

Die vorliegenden Vorträge, die übrigens in erfrischend amerikanischer Freimütigkeit sehr unterschiedliche Auffassungen zu Gehör bringen, zeigen das ernsthafte und kluge Bemühen der katholischen Universitäten der USA, sich den Schwierigkeiten der heutigen Naturphilosophie ehrlich zu stellen, sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen und sie philosophisch durchzudenken. Schon deswegen verdienen diese Publikationen der St. John's University gehört zu werden. Sie sind jedenfalls ein bemerkenswerter Beitrag zu den noch lange nicht abgeschlossenen Diskussionen um die durchaus positiv zu wertenden Streitfragen um die Methode und die Tragweite der naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Forschung. Dem bereits angekündigten Band « Philosophy and Biology » wird mit Interesse entgegengesehen.

Z. Bucher OSB

Schmeidler, Felix: Alte und moderne Kosmologie. - Hennemann, Gerhard: Naturwissenschaft und Religion. (Erfahrung und Denken, Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, Bd. 9 u. 11.) – Duncker & Humblot, Berlin 1962-63. 99, 159 S.

Die beiden vorliegenden Bände befassen sich mit dem Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft. Sie fügen sich organisch ein in die Reihe « Erfahrung und Denken », die sich zum Ziel setzt, Philosophie und Einzelwissenschaften, z. B. Soziologie, Geschichtsschreibung, Rechtswissenschaft, Nationalökonomie u. a. miteinander ins Gespräch zu bringen.

1. Schmeidler schreibt bewußt für Leser, die keine speziellen Kenntnisse in moderner Naturwissenschaft besitzen (S. 5), und damit wird sein Buch gerade für Nichtfachleute auf diesem Gebiet zu einer willkommenen Orientierung. In einem ersten Teil bietet er die Geschichte der Kosmologie. Er beginnt mit den alten Chinesen und Indern, kommt über die Ägypter und Babylonier zu den Griechen und legt dann die ganze Entwicklung des kosmologischen Denkens im Abendland dar bis 1900 (S. 9-53). Im zweiten Teil werden die umwälzenden Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts ausführlicher besprochen und mit einem kurzen Kapitel über philosophische Probleme im modernen Weltbild abgeschlossen (S. 54-92).

Unter Kosmologie versteht der Autor die naturphilosophische Betrachtung der Natur und besonders die Fragen, die sich der Naturwissenschaft und der Philosophie stellen, wenn sie die Struktur der Welt als Ganzes untersuchen (S. 9). Wer ein so weites Gebiet der Forschung geschichtlich darstellen will, kann natürlich nicht jede Frage gleich gründlich behandeln. So bietet der Verfasser ein reiches Mosaik mit vielen Einzelheiten über die Entwicklung der Physik und Astronomie. Eigentlich philosophische Probleme werden mehr nur gestreift (passim und S. 89-92), und wo das Verhältnis von Naturwissenschaft und Christentum zur Sprache kommt, hat man etwas den Eindruck, daß die christliche Theologie im Gegensatz zur Naturwissenschaft einen nichtrationalen Charakter habe (S. 27 und 37). Dennoch bleibt die Schrift als erste Orientierung über manche geschichtliche Tatsachen wertvoll.

2. Ähnlich und doch anders behandelt Hennemann ein verwandtes Problem. Sein Vergleich zwischen Naturwissenschaft und Religion berücksichtigt vor allem das Verhältnis von Physik und Religion (S. 5). Auch Hennemann beginnt mit einem geschichtlichen Rückblick von den Griechen bis heute (S. 9-77), wobei er einen doppelten Zusammenhang herausarbeitet. Einmal verweist er innerhalb der Physik immer wieder auf entsprechende frühere oder spätere Entwicklungen. Bei Behandlung der Vorsokratiker z. B. häufen sich geradezu die Verweise auf die Neuzeit und das 20. Jahrhundert (z. B. S. 12 f. und 15-17), ebenso bei Aristoteles (S. 19-21). Umgekehrt wird häufig wieder zurückverwiesen (z. B. S. 45). Dank dieser Zusammenschau kann der Autor auch die Physik des Mittelalters gerechter beurteilen, als es oft geschieht (S. 22 f. und 25). Ein anderer Zusammenhang, der dem Autor wertvolle Einsichten gewährt, ist die Wechselwirkung zwischen der Physik und dem übrigen geistigen und kulturellen Leben einer Epoche (S. 28, 32 f., 68 u. a.). Zugleich findet der Autor hier Gelegenheit, den Unterschied darzu-

legen, wie die moderne Physik und die Philosophie oder Theologie die Wirklichkeit betrachten (S. 52 f.).

Damit ist schon ein Hauptproblem dieser Schrift genannt : Was ist die physikalische Wirklichkeit ? Treffen die Beobachtungen und Messungen der Physik die Wirklichkeit ? Hennemann antwortet mit einem entschiedenen Ja (S. 79, 105-111, 141). « Seinsfeld der Physik ist die transzendente Außenwelt. Sie ist ontologisch die wirkliche » (S. 110). Daraus folgert Hennemann, daß die erkenntnistheoretische Position des kritischen Realismus der Physik am nächsten steht (S. 98, vgl. auch S. 82 und 106).

Die Physik ist aber nicht die einzige Wissenschaft, die sich mit der materiellen Wirklichkeit befaßt. « Die Naturwissenschaft muß sich bewußt sein, daß ihr Bereich nur ein Teil der ganzen Wirklichkeit ist. Sie ist deswegen nicht falsch, aber sie ist nicht vollständig. » (S. 140) Hier öffnet sich ein Raum für die philosophische Interpretation physikalischer Erkenntnisse (S. 99, 101, 159). « Die Philosophie ... hat ... über die Grenzen der Tragweite und Zulässigkeit mancher [physikalischer] Deutungen ein entscheidendes Wort mitzusprechen » (S. 101), und auch dabei geht es um « das, was wir als Wirklichkeit bezeichnen » (S. 141).

Diese und andere Überlegungen werden mit großer Sachkenntnis vorgetragen, z. B. auch über den Himmel und die Himmelfahrt Christi (S. 117), über die Abstammungslehre (S. 123-129), über das Wunder (S. 141-159) u. a., sodaß die Lektüre dieses Buches zu einer wirklichen Bereicherung wird.

B. Bürke OSB

Die Entfaltung der Wissenschaft. Zum Gedenken an Joachim Jungius (1587-1657). Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg, am 31. Okt./1. Nov. 1957. (Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften in Hamburg.) – Kommiss.-Verlag J. J. Augustin, Glückstadt. 159 S.

Joachim Jungius (1587-1657) ist neben seinen Zeitgenossen Bacon, Gassendi, Descartes, Pascal, Hobbes, Galilei, Kepler und dem großen Scholastiker Suarez eine der interessantesten Gestalten der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts, einer Periode, die gekennzeichnet ist durch die nominalistische Skepsis, durch ihre Hinwendung zur Erfahrung, ihre rationalistische Hybris und durch ihre Abwendung vom metaphysischen Denken der bisher herrschenden Schulphilosophie. Mitten in diesem Umbruch des Denkens und Aufbruch zum Neuen steht Jungius als « Mann zwischen den Zeiten ».

Die vorliegenden Vorträge (gehalten zum 300. Todestag Jungius') suchen das Bild dieses Denkers, sein Verhältnis zu den verschiedenen Wissenschaften und seinen Anteil an der Entfaltung des neuen Wissenschaftstypus zu zeichnen. Zugleich vermitteln sie interessante Einblicke in die Spannungen, Krisen und Auseinandersetzungen, die diese Zeit des Übergangs charakterisieren. Aus den neun Vorträgen, die die Stellung Jungius' zur Philosophie, Mathematik, Naturwissenschaft, Medizin, Theologie und Kunst untersuchen, seien hier nur zwei Referate herausgehoben, die das Typische dieses Forschers besonders hervortreten lassen :

Prof. R. W. MEYER (Zürich) zeichnet die Stellung J.s zur « Philosophie seiner Zeit ». Die Eigenleistung J.s liegt weniger im Bereich des Systematischen als vielmehr des Methodischen. Im Umformungsprozeß vom « Alten » zum « Neuen » stand ja damals gerade die Methodenfrage im Brennpunkt des Interesses. Diese Neubesinnung empfing ihre Antriebe einerseits aus der zunehmenden Erkenntnis des Ungenügens rein metaphysischen Wesensdenkens der traditionsgebundenen Philosophie, anderseits aus dem ehrlichen Bemühen um eine an der Erfahrung orientierten und vom Logischen und Mathematischen her gesicherten « wissenschaftlichen Methode », durch die nicht allein die Naturforschung gefördert, sondern auch die Philosophie selber reformiert werden sollte. J. ist überzeugt, daß die Natur nach einfachsten, klaren Prinzipien erstellt und darum im Letzten auch begreifbar sei. Diesem ganz dem Rationalismus der Aufklärung verhafteten Erkenntnisoptimismus wird man nun freilich heute nur sehr zögernd und mit einigen Vorbehalten zustimmen. Aber das tut der in diesem Artikel vorzüglich herausgestellten Bedeutung J.s keinen Abbruch.

Prof. Dr. R. HOOYKAAS (Amsterdam) zeigt, wie J. sich mit der im 17. Jahrhundert so heiß diskutierten Frage nach den Elementen und kleinsten Teilchen der Materie kritisch auseinandergesetzt hat. Für J. war das nicht nur irgend ein Randproblem, sondern die Kernfrage, an der die von ihm angezielte Reform der Wissenschaft anzusetzen hatte. Jungius, Nominalist und Empirist, ist auch konsequenter Elementarist. Er ist überzeugt, daß die Elemente ihre Natur in den Verbindungen unversehrt bewahren und daß daher alle Naturerscheinungen auf Zusammenmischung (synkrisis) und Entmischung (diakrisis) und auf wahrnehmbare (!) Prinzipien der Verwandlung zurückführbar sind. Und damit wendet er sich ab von den aristotelischen « Formen » als den verborgenen und unwahrnehmbaren (!) Prinzipien. Die Formen sind nur « Namen » für die Ordnung und Lage der Elemente. – Es ist begreiflich, daß die nominalistische Grundhaltung auch der heutigen Naturwissenschaft diese Lehre Jungius als besonderes Verdienst zurechnet. Eine Philosophie des bloß Wahrnehmbaren muß hier stehen bleiben. Dem ließe sich freilich entgegenhalten, daß die Prinzipien der Dinge überempirisch sind und aus transphysischen Tiefen herauf das Sein der Dinge erstellen. Darum ist die hylomorphologische Schau des Aristoteles, trotz der verfehlten Elementenlehre (die die empirische Seite des Problems betrifft und von Jungius mit Recht abgelehnt wird), nach wie vor ein bemerkenswerter Ansatz zur Bewältigung des Materieproblems. Z. BUCHER OSB

Kopp, Josef Vital : Entstehung und Zukunft des Menschen. Pierre Teilhard de Chardin und sein Weltbild. – Rex-Verlag, Luzern-München 1961. 89 S.

Will man dem Büchlein Kopps gerecht werden, so sind darin billigerweise zwei Aspekte zu unterscheiden : einmal die Darstellung der Lehre Teilhards, sodann die sie begleitende Bewertung dieser Lehre.

Was das erste betrifft, so kann man nicht Lobes genug sagen : es ist ein gerade in seiner Kürze vorzüglich gelungener, klar formulierter, die Zusammenhänge organisch entwickelnder Abriß der Teilhardschen Gedanken-

gänge. Daß trotz der im Rahmen einer Kleinschrift unvermeidlichen Verkürzungen und Stilisierungen der lebendige Schlag des warmen Herzens T.'s hörbar bleibt, verdient besonders vermerkt zu werden.

Was das zweite, die wertenden Bemerkungen angeht, wird zumindest der kritische Leser einige Vorbehalte anmelden. Zwar will K. eine kritische Auseinandersetzung vermeiden, aber doch « wiederholt und eindringlich ein Wort für eine wohlwollende und sorgfältige Prüfung der von Teilhard de Chardin vertretenen Ideen » einlegen (S. 10). Das ist sein gutes Recht. Tatsächlich aber läßt er gerade die strittigen Fragen keineswegs in Schwebe, erweckt vielmehr im (unkritischen) Leser den Eindruck, als gäbe es zu T. überhaupt keine vertretbare Alternative, ohne der materialistischen und mechanistischen Erstarrung zu verfallen ; und umgekehrt würden sich die Kirchen wieder « zum Bersten » füllen, wollte man sich nur dazu entschließen, « im Sinne Teilhard de Chardins eine wirklich umfassende und überlegene Deutung der Welt- und Heilsordnung anzubieten » (S. 74) ; denn für ungezählte Christen, die lebendig mit den Fortschritten der modernen Naturwissenschaft verbunden sind, sei die Teilhardsche Deutung des Menschen « eine wahre Erlösung » (S. 65). Stützt sich doch sein neues Menschenbild auf ein « erdrückendes Tatsachenmaterial » (S. 69).

Eine derart scharf pointierte Wertung ist – bei aller Achtung vor der Persönlichkeit und der geistigen Leistung T.'s – zu hoch gegriffen. Oder ist denn wirklich das Tatsachenmaterial, auf das T. sein Menschenbild stützt, « erdrückend » ? Es ist es nicht. Die entscheidenden Ideen T.'s sind *Deutung*, die weit über die empirische Basis hinausschwingt. Mit dieser Deutung, die ebenso geistreich wie ansprechend, kühn und in den Folgerungen so schwerwiegend ist, haben sich, je in dem für sie zuständigen Fachbereich, Paläontologen, Philosophen und Theologen ehrlich, gründlich und auch wohlwollend auseinandergesetzt und tun es noch immer. Wertvolles und Gültiges wird gebührend anerkannt. Daß aber auch Bedenken grundsätzlicher Art (vor allem vom Ontologischen und Theologischen her) erhoben werden, zeigt, wie angemessen es wäre, erst einmal der Wissenschaft genügend Zeit zu lassen, bevor man die « grandiose Weltdeutung T.'s » (S. 69), dem Urteil der nüchternen und sicher sachtreuen Forschung vorauseilend, als « wahre Erlösung » anbietet. Eine vorsichtig abwartende Haltung wäre dem sonst so wertvollen Büchlein sehr zugute gekommen. Z. BUCHER OSB

Rabut, Olivier A., OP : Gespräch mit Teilhard de Chardin. Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Diskussion seines Werkes. [Übertragung aus dem Französischen von E. Feichtinger.] – Verlag Herder, Freiburg 1961. 237 S.

« Das Ziel dieser Untersuchung ist nicht, das Denken Teilhard de Chardins zu verherrlichen, noch weniger es zu tadeln, sondern vielmehr die wichtigsten Fragen aufzuzeigen, die es stellt, und darüber nachzudenken » (S. 19). In der Tat ist Rabut ehrlich bemüht, die Ansichten Teilhards zur Kenntnis zu nehmen, sie in ihrem ureigensten Anliegen zu verstehen, ja selbst die noch und nur undeutlich angerührten Gedanken zu erfühlen. Und alles wird ernst

genommen, nichts voreilig abgetan oder dogmatisch abgewürgt. Wo immer R. in den Ideen T.'s einen lebendigen Atem erspürt, sucht er ihn am Leben zu erhalten und womöglich noch tiefer zu beleben. Die aufrichtige Ehrfurcht und liebenswürdige Geneigtheit des Menschen R. mit dem Menschen T. durchglüht das ganze « Gespräch », auch da, wo er nein sagen muß. Es ist ein wirklicher und darum fruchtbarer Dialog.

R. kennt T. Er legt dessen Ideen zwar nicht systematisch dar ; unter den Werken T.'s kommen nur die wichtigsten (bis dahin veröffentlichten) zu Wort. Dennoch sind die grundlegenden Ideen T.'s klar sichtbar ; sie sind es, die, soweit sie der kritischen Rede und Gegenrede wert erscheinen, als Gesprächsstoff in den Vordergrund gestellt werden. Die umstrittenen Fragepunkte sind trefflich ausgefiltert und vor allem die naturwissenschaftlichen, kosmologischen, metaphysischen und theologischen Aspekte, die bei T. oft unmerklich ineinanderspielen, sich vermischen und deren Beurteilung nicht selten so schwierig machen, werden säuberlich geschieden. Dabei anerkennt R. auch manche Ansätze T.'s (von manchen Gegnern vorschnell abgelehnt) im Sinne heuristisch-methodologischer Prinzipien, die, weniger als Aussagen über die Natur als vielmehr als Fragen an sie, ein fruchtbares Pathos der Forschung bedeuten. Auch R. sagt ein uneingeschränktes Ja zum Faktum der Evolution und ein bedingtes Ja auch zum immanenten Drang als Faktor für die Entfaltung und Höherformung der Materie. Aber hier erheben sich dann eben die entscheidenden Fragen : Welcher Art ist diese Immanenz ? Ist sie von Grund auf psychischer Natur ? Wie weit erstreckt sich dieses Psychische und welches ist die Rolle seiner Erfindungskraft ? Welches ist ihr Verhältnis zu den physischen Faktoren ? Und wie sind überhaupt die Übergänge vom « Komplexen » zum Lebendigen, zum Selbstbewußtsein und schließlich zum Überorganismus der zu einer physischen Person geeinigten Menschheit zu verstehen ? Mit Recht bedauert R., daß T. sich gerade in diesen entscheidenden Fragen und in den weltanschaulich besonders empfindlichen Punkten entweder gar nicht oder zu mehrdeutig oder zu einseitig geäußert hat. Diese schwachen Stellen in der Lehre T.'s werden von R. klar signalisiert, wie etwa der pan-psychistische Ansatz, das klassische Kontinuitätsdenken, der überakzentuierte Universalismus u. a. Obwohl R. mit T. überaus schonend vorgeht und das Letzte, was vertretbar erscheint, billigend heraushebt, sieht er sich doch zu der Feststellung veranlaßt: « In den Augen des Naturwissenschaftlers ist die Methode unlauter, parteiisch und irritierend. Dem Philosophen erscheint der Mangel in der Ausarbeitung peinlich und etwas unseriös. Für den redlich suchenden Laien ist das erhaltene Ergebnis höchst auffallend, überraschend ausdrucksvoll und (teilweise) wahr » (S.231). Diese noch ungeklärten Fragen bleiben also als noch zu leistendes Pensum, das R. sorgfältiger Weiterforschung empfiehlt. Hierzu bildet R.'s Buch selber eine brauchbare Unterlage. In diesem Sinne sei es Freunden und Gegnern T.'s gleich eindringlich empfohlen. Z. Bucher OSB

Logik und Logistik

Bemerkungen zu Günther Jacobys Diskussionsbeitrag

In den letzten Jahrzehnten ist eine ganze Bibliothek von Büchern (Monographien und Gesamtdarstellungen) und Abhandlungen der sog. Logistiker erschienen. Sie ist quantitativ immerhin so imponierend, daß ihre mit den Methoden modernster Propaganda vertrauten Anhänger schon daraus den Schluß ziehen dürften, die alte « klassische » Logik erübrige sich vollends, habe also auch anständigerweise der Logistik den Platz zu räumen! Mit dieser wissenschaftstheoretischen Streitfrage befaßt sich ein hochinteressantes, mit wahrhaft jugendlichem Elan geschriebenes Buch des emeritierten Greifswalder Philosophieprofessors *Günther Jacoby*[1], wobei der Titel auf den sehr eindeutigen Anspruch hinweist, den die heutigen Logistiker nicht etwa nur auf die Logik schlechthin, sondern auch auf ihre Geschichte machen. Das Buch will ein Diskussionsbeitrag sein und ist auch aus einer solchen Diskussion entstanden in dem Sinne nämlich, daß Jacobys Schüler, der Tübinger Universitätsprofessor für Logik und Sprachphilosophie *Bruno Baron von Freytag gen. Löringhoff*, auf dem Bremer Philosophenkongreß von 1950 zunächst einmal mit den dort versammelten Logistikern über den « grundsätzlichen Unterschied zwischen Logistik und Logik » (Jacoby, S. 9) diskutierte. 1951 wurde dasselbe Thema auf dem Jenaerkongreß erörtert und die Anregung gemacht, die Logiker und Logistiker möchten « gemeinsam das sachliche Verhältnis zwischen ihren Arbeitsgebieten untersuchen » (a. a. O.). Als Beitrag zu dieser internationalen Diskussion ist nun eben auch dieses Buch entstanden, bisher wohl der bedeutendste seitens der Logiker, die also nach wie vor trotz allen gegenteiligen Totalitätsansprüchen mancher Logistiker nicht nur innerhalb der zeitgenössischen Scholastik weiterexistieren und sich weiterzubehaupten gedenken! Eine sehr wertvolle Ergänzung, ja in gewissem Sinne sogar eine Grundlegung dazu ist von Freytags Logik[2]. Die diesem Buche beigefügten 15 Thesen, die der Verf. auf dem Bremer Colloquium verteidigte und hier unverändert abdruckt, zeigen allein schon seine substanzielle Übereinstimmung mit Jacoby, der seinerseits den bedeutsamen Inhalt seines – zum Unterschied von Freytags Logik – stark polemisch gefärbten Werkes im Vorwort (S. 5 f.) folgendermaßen zusammenfaßt:

« Dieses Buch wendet sich an die wissenschaftliche Öffentlichkeit, insbesondere an Philosophen und Mathematiker, unter ihnen namentlich an diejenigen Logistiker, die bereit sind, die Fachbeziehung ihres Gebietes zu dem der Logik zu überprüfen. Es möchte zugleich allen akademisch Gebil-

[1] G. Jacoby: *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtschreibung*. Ein Diskussionsbeitrag. – Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1962. 192 S.

[2] B. von Freytag gen. Löringhoff: Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik. – Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1955. 3. verb. Aufl. 1961.

deten voll verständlich sein. Denn in weitesten Kreisen herrschen heute irrige, hier widerlegte, Ansichten über den Wert der Logik und den der Logistik.

Logistik behauptet, Logik zu sein. Dieser Anspruch ist seit je umstritten. Aber entscheiden über ihn kann nur seine Gesamtuntersuchung. Um sie bemüht sich das vorliegende Buch. Es klammert alle logistische Mathematik aus und untersucht ausschließlich die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und deren Geschichtschreibung. Das führt unter anderen Ergebnissen zu folgenden :

[Teil I :] *Systematik* [S. 9-64]

1. Logistik ist Mathematik. Logik ist Philosophie. Beide gehören zu artverschiedenen Wissenschaften. Sie stehen nach Basis, Fragestellung, Ziel, Aufbau und Methode so zueinander wie Einzelwissenschaft und ihre philosophische Grundlegung.

2. Da ist niemals die eine Disziplin durch die andere definierbar. Hieran sind bisher auch alle Versuche gescheitert, Logistik als Logik zu definieren.

3. Gegenstand der Logistik sind mathematische Verbindungen zwischen Symbolen, logischen und nichtlogischen. Gegenstand der Logik ist die ganz andere philosophische Ergründung dessen, was Logisch heißt. Symbole sind da nur gelegentliche Kurzschrift.

4. Es gibt nur die Eine Logik. Nicht gibt es Relations-, Prädikaten-, Aussagen-, Modalitätenlogik. Das sind logistische Kalküle auf logisch teils sekundärer, teils veralteter, teils falscher Basis.

[Teil II :] *Geschichtschreibung* [S. 65-122]

5. Die Geschichte der Logistik verläuft anders als die der Logik.

6. Die logistische Geschichtschreibung der Logik lebt davon, daß sie antiker und mittelalterlicher Logik die moderne Logistik unterstellt.

7. Die Behauptung, Logistik sei Ideal aller Logiker gewesen, bestätigt sich nirgends. Sie mißversteht den Namen Formale Logik. Das zeigt dessen Geschichte.

8. Die Hauptthesen der Aussagenlogistik sind aus dem falschen Philonischen Logiktypus der Antike und des Mittelalters entlehnt.

[Teil III :] *Logistische Propaganda* [S. 123-169]

9. Alle hier geprüften Angriffe der Logistiker gegen die Logik erwiesen sich als gegenstandlos. Viele von ihnen waren logische Fehler der Logistik. Dagegen war Logik überall erfolgreich. Sie ist, richtig angewandt, unfehlbar.

10. Ebenso erwiesen sich alle hier geprüften Angriffe der Logistiker gegen Carl Prantl als haltlos. Prantls « Geschichte der Logik im Abendland » ist nach wie vor die Grundlage aller Forschungen auf diesem Gebiete.

Gesamtergebnis

11. Das Gesamtergebnis ist der Zusammenbruch der Logistik in der Logik und deren Geschichtschreibung. Sie wird ersucht, sich auf ihr mathematisches Feld zu beschränken und das philosophische der Logik zu räumen.

12. Das Buch schließt mit dem Vorschlage, die Beziehungen zwischen Logistik und Logik nach dem Grundsatze zu ordnen, daß alles, was in den Gebieten beider Mathematik ist, der Logistik zusteht, und alles, was Philosophie ist, der Logik. Das Analoge entspricht überall den Beziehungen zwischen Einzelwissenschaften und ihrer philosophischen Grundlegung. »

Dieses vorbildlich klare Résumé zeigt zur Genüge, wieviele, teilweise auch schwerwiegende, Probleme Jacobys Buch aufwirft. Dazu können in diesem Zusammenhang selbstverständlich nur einige Bemerkungen gemacht werden, soll diese Besprechung nicht selber zu einer größeren Abhandlung auswachsen.

Was Jacoby im grundlegenden ersten Teil, seinen *systematischen Untersuchungen*, beweisen will, ist zunächst einmal keineswegs eine simple Retorsion an die Adresse so mancher streitbarer Logistiker, nach denen die alte Logik durch die « neue », das heißt die Logistik, gegenstandslos geworden ist. Man darf wohl behaupten, daß J. trotz seiner temperamentvollen Entgegnungen auch keinen Augenblick daran denkt, die Logistik selber als gegenstandslos hinzustellen, als reine Phantasterei und Spielerei. Wohl aber geht seine Hauptthese darauf hinaus, Logistik als infraphilosophische Disziplin zu erweisen, genauer gesagt als mathematische Disziplin. « Logistik ist heute Teil der Mathematik, nicht mehr der Philosophie ... Als sie Mathematik wurde, hörte sie auf, Logik, d. h. Philosophie zu sein » (S. 31). In diesem Sinne möchte sie v. Freytag « Mathematistik » nennen, und zwar deshalb weil « die Leistungen der Logistik im Aufgabenkreise der Grundlegung der Mathematik unbestritten sein dürften » (Logik, S. 201). So wie aber Logistik allenfalls als unmittelbare Grundlagenwissenschaft der Mathematik aufgefaßt werden mag, so muß die Logik das bleiben, was sie als reine Logik immer war : die Wissenschaft von den Denkgesetzen überhaupt, und in diesem Sinne natürlich ist sie und zwar sie allein eine eminent philosophische Disziplin, wie sehr sie im übrigen ihre Berechtigung innerhalb der Philosophie *nur* als « Organon », als Instrument für das philosophische Denken und das Denken überhaupt nachweisen kann. Interessant ist es, wie Jacoby bei allen Unterschieden in der sprachlichen Formulierung mit seinem Logikbegriff ziemlich genau das trifft, was die alte und neue sog. scholastische Logik immer darunter verstanden hat, wenn sie im Anschluß an Avicenna [3] die berühmten « secundae intentiones » als Formalgegenstand der Logik auf-

[3] Avicenna : Liber de philosophia prima, tr. I, c. 2, Venetiis 1508 (unveränderter Nachdruck Frankfurt 1961), fol. 70v A : « Subiectum vero logice sicut scisti sunt *intentiones intellecte secundo*, quae apponuntur intentionibus primo intellectis secundum quod per eas pervenitur de cognito ad incognitum. » Die traditionelle Formulierung der Scholastik finden wir z. B. bei Iohannes Capreolus OP : Defensiones theologiae Divi Thomae Aq., I Sent., d. 23, q. 1, a. 2 (ed. Paban-Pègues, Tom. II, Turonibus 1900, p. 180a) : « Avicenna dicit I Met. quod logica est de *secundis intentionibus adiunctis primis*. – Vgl. auch Thomas v. Aq. : I, d. 19, q. 5, a. 2 : « logicus ... considerat intentiones tantum » ; ebenso in Boet. de Trinit. q. 6, a. 1 ; I Anal. Post. l. 20, usw.

faßt, also die Logik selber als die philosophische Disziplin dieser Begriffsbeziehungen, wie sie in jedem Urteil und Schluß gegeben sind und ohne die es keine Denkordnung gibt. In diesem Sinne hat Jacoby durchaus recht, wenn er sagt : « Das Skelett der Logik ist Lehre von der Identität und ihrer Verneinung » (S. 18), nämlich jener Identität und Nichtidentität, wie sie eben zwischen den begrifflichen Elementen unserer Urteile und Schlüsse bestehen, und ohne die man sinnvoll weder urteilen noch schließen kann !

Die eigentliche Frage für Jacoby und jeden andern Logiker besteht nun darin, herauszubringen, was eigentlich die Logistik an die Stelle der alten Logik setzen will und ob sie dies zu Recht anstrebt. Mit Berufung auf namhafte Logistiker darf er wohl behaupten, die Logistik sei die « Disziplin der Symbolkalküle » (S. 47). Nicht anders faßt W. Brugger SJ die Sache auf, wenn er in seinem vorzüglichen « Philosophischen Wörterbuch » (Freiburg 1957, S. 182) die Logistik definiert als « jene Form der Logik, die sich in einem System von Zeichen darstellt, das erlaubt, mit diesen *ähnlich* wie in der Mathematik zu operieren, also zu *rechnen* ». Immerhin weist hier das vorsichtige « ähnlich » darauf hin, daß Logistik vielleicht doch nicht schlechthin und in jeder Form Mathematik bzw. ein Teil der Mathematik ist oder gar sein muß. In seiner früheren Arbeit über die « Philosophisch-ontologischen Grundlagen der Logistik » in der Scholastik 27 (1952) schreibt Brugger, er wolle unter Logistik « nur die im Sinne einer Logik gedeuteten Kalküle verstehen oder die Logik, sofern sie sich einer der Mathematik nachgebildeten formalisierten Sprache bedient » (S. 369). Es dürfte nun zum vornherein klar sein, daß diese mathematikähnliche symbolische Kunstsprache für sich allein genommen noch keineswegs einen grundsätzlichen Unterschied von Logik und Logistik beweist, obwohl Brugger diese Auffassung zu vertreten scheint. Auch die älteste Logik hat mit Symbolen gearbeitet und kein Logiker von heute wird bestreiten wollen, daß die logistische Formalisierung der Schlußmodi einen realen Fortschritt über das Barbara-Celarent-Schema hinaus bedeuten kann, indem z. B. an Stelle der weiter nicht näher präzisierten A-Sätze des Modus « Barbara » der ersten Figur folgende Formalisierung die Struktur der Figur und des Modus klar erkennen läßt : C K Uma Ubm Uba. Jede Wissenschaft kann in einem gewissen Maße sich solcher und anderer Symbole bedienen als Hilfsmittel, als Kunstsprache und Abkürzungssystem, die aber als solche keineswegs die damit bedeuteten Sachverhalte – auch nicht rein relative wie die logischen ! – überflüssig machen. Jacoby hat diesen Gesichtspunkt zwar nicht übersehen, aber vielleicht doch etwas zu wenig betont. Indes geht es ihm ja primär und zwar zu Recht um die Ansprüche bedeutender Logistiker, wirklich an Stelle der « primitiven » Logik das *exakt-mathematische* Vorgehen der Logistik zu setzen, also irgendwie das zu mathematisieren, was einfach nicht mathematisch ist. Kein Logiker, der, wie Jacoby sich ausdrückt, mit « Begriffspyramiden » arbeitet, mit Relationen von Genus und Species, von Subjekt und Prädikat, von Prämissen und Konklusionen, wird jemals zugeben können, daß das alles sich einfach mathematisieren läßt. Was aber keineswegs heißt, daß man nicht *analog* zu den mathematischen Variablen und Konstanten eben auch hier solche Symbole einsetzen kann, ohne deshalb logische Symbole mit mathe-

matischen zu verwechseln. Das ist es, was Jacoby mit Recht bekämpft: Logik hat nicht mit intrasymbolischem Rechnen zu tun, sondern mit Sachidentitätserkenntnis. Daher dürfte W. Brugger durchaus auch im Sinne Jacobys (Philos. Wörterbuch a. a. O.) geschrieben haben, daß Logistik « die gewöhnliche Logik weder widerlegt noch überflüssig gemacht » hat, aber zugleich wird man mit ihm zugeben dürfen, daß die mathematische Logik in Wahrheit auf Sachgebieten eine Anwendung finden wird, « denen die gewöhnliche Logik nicht genügen kann », also auf Gebieten, die der typisch mathematischen Inspiration der Logistik homogen sind. Das ist aber bestimmt nicht der Fall, wenn es sich um das Denken überhaupt handelt, denn dieses ist nun einmal nicht mathematisches Denken schlechthin. Solange und insofern heutige Logistik die Behauptung des zweifellos ganz hervorragenden Vertreters dieses Faches, Bertrand Russell (Einführung in die mathematische Philosophie, München 1923, S. 196, zit. bei Jacoby S. 33), unterschreibt: es sei « heute ganz unmöglich, einen Trennungsstrich zwischen Logik und Mathematik » zu ziehen, bleibt uns freilich auch gar nichts anderes übrig als mit Jacoby die logische (wenn auch nicht logistische!) Folgerung zu ziehen: « In Logik ist alles Philosophie, nichts Mathematik. In Logistik [= Logik Russells und seiner Anhänger] ist alles Mathematik, nichts Philosophie ... Logistik ist Mathematik. Logik ist Philosophie » und logische Methode ist demgemäß eben Begriffsanalyse, Methode der Logistik aber Symbolsynthese (S. 29). Es ist daher schon das Allermindeste, was ein Philosoph in dieser Hinsicht zu sagen hat, wenn Walter Brugger (Philos. W. B. a. a. O.) den wohlgemeinten Rat gibt: « Was eine Verwendung der Logistik für das Philosophieren angeht, so ist vor einem übertriebenen Mathematismus zu warnen, der in keiner Entsprechung steht zu den zu erwartenden Ergebnissen »!!!

Das alles dispensiert freilich die Philosophie und speziell ihre Wissenschaftslehre nicht, sich ernsthaft mit den Grundlagen der Logistik zu befassen, jedenfalls mit jener Logistik, die nicht einfach eine verfeinerte Symbolsprache innerhalb der philosophischen Logik durchführen, sondern darüber hinaus wie schon gesagt wesentlich Symbol*kalkül* sein will. Offenbar kommt es nicht von ungefähr, daß sie sich darin mit der heutigen Mathematik trifft, denn von dieser müssen wir uns ja auch sagen lassen, daß sie zum Unterschied von der ursprünglichen Mathematik, der Lehre vom Zahlenrechnen, mit Objekten und Begriffen zu tun habe, die nur noch wenige Eigenschaften des ursprünglichen Zahlbegriffes aufweisen, sondern immer mehr mit reinen Symbolen arbeite. Wie das sog. reine Symbol, das doch per definitionem Zeichen von etwas ist, genau so wie jede Relation Beziehung ist von etwas zu etwas, überhaupt noch sinnvoll sein kann, das zu untersuchen wäre eine interessante Aufgabe der Philosophie, und dies umsomehr als gerade solche grundlegende Fragen die Logistiker großzügig der « Metalogik » und die Mathematiker der « Metamathematik » überlassen!

Daß nun Jacoby in den beiden übrigen Teilen seines Buches, die naturgemäß mehr noch als der erste Teil polemischen Charakter besitzen, mit der Logistik als sich allein kompetent erachtende Logikhistorikerin und als

stark propagandistisch eingestellte Disziplin scharf ins Gericht geht, ist nach allem Bisherigen zum vornherein zu erwarten. Es fällt dem Autor nicht schwer, verschiedenen Logistikern massive Fehlinterpretationen in historicis nachzuweisen, worauf aber hier im einzelnen nicht näher eingegangen werden soll. Immerhin mag man es bedauern, daß Lukasiewicz's Bekenntnis : « I have been *anxious* to explain them [= die aristotelische Syllogistik] from the standpoint of modern logic » (Aristotele's Syllogistic, Oxford 1951, S. VI) ihn selbst und andere nicht abgehalten hat, die Geschichte der Logik sozusagen « rückwärts » zu lesen. Es ist absurd, mit einer Mentalität und Methode an geschichtliches Material heranzutreten, die diesem vollkommen fremd sind. In diesem Sinne kann man dem Verfasser der logischen Problemgeschichte, die im « Orbis academicus » (Bd. III. 2 ; Freiburg 1956) erschienen ist, nur beipflichten, wenn er jeden Gebrauch einer *mathematisch*-logischen Symbolik in den Kommentaren zu nicht mathematisch-logischen Texten vermeidet, und zwar wegen der « nicht zu unterschätzenden Gefahr der Mißdeutung der Texte » (S. 26). Das ist methodisch sauber gedacht und entspricht zweifellos ganz genau den berechtigten Forderungen Jacobys.

Geradezu vernichtend ist Jacobys abschließendes Urteil über die *logistische Propaganda*. Man kann das verstehen, wenn und soweit eben manche Logistiker sich Jacobys Vorwurf gefallen lassen müssen : « Andere Fächer diskutieren wissenschaftlich über Sachverhalte, Logistik propagandistisch über ihren ‚Ruhm' in der Welt » (S. 157). Propaganda ist nun einmal nicht die Aufgabe einer Wissenschaft ! Ganz besonders nimmt aber Jacoby den ziemlich weitverbreiteten « Feldzug der Logistik gegen Prantl » aufs Korn (S. 139-150), und zwar wahrlich nicht ohne Grund ! Es wäre peinlich, hier Einzelheiten dieser höchst unsachlichen und zugleich unkompetenten Prantl-Kritik anzuführen. Man lese sie bei Jacoby nach und vergleiche die Carl Prantl vorgeworfene « entire ignorance of logic » (zit. bei Jacoby S. 139) mit den wissenschaftlichen Ungereimtheiten und Fehlurteilen seiner logistischen Gegner ! Gewiß mag Jacoby mit seiner temperamentvollen Verteidigung Prantls da und dort zu weit gehen, denn Prantls Geschichte der Logik ist vom heutigen – obschon noch keineswegs sehr vorgerückten – Stande der Problemforschung antiker und mittelalterlicher Logik in vielen Belangen überholt worden. Das ist eine imgrunde von keinem ernsthaften Forscher geleugnete Tatsache. Aber wäre nach über hundert Jahren etwas anderes überhaupt zu erwarten ? Prantl selber weist im Vorwort zu seinem 2. Band (2. Aufl. 1855), der die Geschichte der mittelalterlichen Logik eröffnet, S. III auf immer noch mannigfache Lücken der damaligen – also auch seiner eigenen – Kenntnis dieser Logik hin. Und trotzdem konnte Clemens Baeumker, einer der hervorragendsten Kenner mittelalterlicher Scholastik, noch 1910 in der « Allgemeinen deutschen Biographie », Bd. 55, S. 870 von Prantls Werk schreiben, es sei zwar « kein bequemes Compendium, sondern Forscherarbeit für Forscher, ein gründliches, von unermüdlicher Arbeit und staunenswertem Fleiß zeugendes Werk, das der Forschung noch auf lange hin die wertvollsten Dienste leisten wird » (zit. bei Jacoby S. 148). Im Gegensatz dazu vom logistischen Standpunkt oder genauer gesagt vom Standpunkt der logistischen Propaganda aus zugunsten ihrer in logischen Fragen angeblich

alleingültigen « historischen » Methode zu behaupten, diesem Werke könne « kein wissenschaftlicher Wert zuerkannt werden », da Prantl die Geschichte der Logik nicht aus den Texten heraus deute, sondern « vom Standpunkt der dekadenten 'modernen' Logik », d. h. natürlich der vorlogistischen modernen Logik, ist eine wissenschaftliche Ungeheuerlichkeit, die Jacoby (S. 139 ff.) verständlicherweise nicht kritiklos hinnehmen konnte, und zwar umsomehr als der Logistiker Menne mit andern eine im logistischen Denkstil zusammengestellte Geschichte der Logik als *das* Standardwerk dem völlig veralteten Prantl gegenüberstellt. Jacoby nimmt diese neue Art, Geschichte der Logik zu betreiben, unter die Lupe, um zu folgendem abschließenden Urteil zu kommen : « Das ist Lehrerarbeit für nichtakademische Schüler, nicht Forscherarbeit für Forscher, kein Ersatz für Prantl. Ein compendium in usum scholarum confessionis logisticae, kein Handbuch für Wissenschaftler » (S. 149) [4].

So ist es gar nicht verwunderlich, daß wir auch heute noch in mancher Hinsicht auf den alten Prantl angewiesen sind. Selbstverständlich muß er in seinen problemgeschichtlichen Ausführungen mit dem nötigen kritischen Blick benützt werden. Zugleich aber bietet er uns in seinen zahlreichen Anmerkungen ein reichhaltiges Textmaterial in der Originalsprache, das uns zu einem guten Teil noch immer ausschließlich in schwer zugänglichen alten Drucken zur Verfügung steht. Prantl selber dürfte wohl kaum geahnt haben, wie sehr er noch nach über hundert Jahren Recht behielt mit seiner sarkastischen Bemerkung im Vorwort zum I. Band (Leipzig 1855), S. VII : « Mißfallen wird meine Arbeit bei mancherlei Leuten erregen, – Mißfallen zwar, welches voraussichtlich kein Hindernis sein wird, daß nicht auch die Tadler das hier zurechtgerichtete Material nunmehr in aller Bequemlichkeit benutzen werden –. » Es ist aber auch bedauerlich, daß der einzige Weg, der hier wie sonst in der historischen Erforschung des menschlichen Wissens zum Fortschritt führen kann, und den gerade Prantl angelegentlichst emp-

[4] Jacobys Kritik dieses Prantl-« Ersatzes » ist natürlich auch zu verstehen als Reaktion gegen die maßlosen Invektiven dieser Logistiker gegen Prantl. Die Darstellung sei lückenhaft, summarisch, versehen mit einer für logistische Zwecke getroffenen Auswahl von dürftigen Textausschnitten, die tot nebeneinander stehen, für die Forschung selber nicht genügen und dazu in einer deutschen, « oft sorglosen und nur mit Hilfe des Urtextes verständlichen Übersetzung » geboten werden (S. 148 f.). Das war freilich kaum zu vermeiden, wenn man bedenkt, daß für die ganze mittelalterliche Scholastik nur 127 Seiten zur Verfügung stehen. Das allein erklärt schon die große Einseitigkeit dieser Geschichte, die sich größtenteils mit der Spätscholastik befaßt, welche allerdings der Logistik auch viel näher steht ! Daß auf diese Weise der alte Prantl eben doch nicht ersetzt worden ist, illustriert u. a. die Tatsache, daß ein Abaelard, der immerhin in der Logik des 12. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle gespielt hat, im Texte dieser neuen Geschichte gerade zweimal ganz kurz erwähnt wird. Wohl werden im Quellenverzeichnis die Editionen von neuentdeckten Abaelardtexten, die Prantl noch nicht kennen konnte angeführt, aber nirgends eigentlich verwertet ! Und zu allem Überfluß weiß das Namensverzeichnis von Abaelard zu berichten, er sei « Konzeptualist » ! Schlimmere Fehler sind auch Prantl nicht unterlaufen !

fohlen hat, jedenfalls für die Erforschung der mittelalterlichen Logik noch viel zu wenig beschritten worden ist und den kein logistischer Formalismus je ersetzen wird. Prantl, der sich auf gedrucktes Material beschränkte (und praktisch auch beschränken mußte), schreibt im Hinblick auf die schon erwähnten, von ihm selbst freimütig zugestandenen Lücken, daß es ihn freuen würde, wenn er « die erneute Anregung dazu geben könnte, daß aus den handschriftlichen Schätzen der Bibliotheken wünschenswerte Ergänzungen zur Veröffentlichung kämen » (2. Band, Leipzig 1885 [2], S. III). Und schon 1867 schrieb er im Vorwort zum 3. Band, S. III f., daß ihm zwar vom gedruckten Material nichts Wesentliches entgangen sein dürfte, zugleich könnte aber das in den Handschriften verborgen Liegende nicht nur manche wünschenswerte Bereicherung oder Ergänzung bringen, « sondern möglicherweise auch das eine oder andere Ergebnis [Prantls] umstoßen ». Prantl bittet förmlich darum, daß die Forschung diesen Weg gehe, und welcher Historiker mittelalterlicher Philosophie und Theologie möchte ihn trotz aller bisher bereits geleisteten Arbeiten darin nicht lebhaft unterstützen ? Allerdings nützt es nicht viel, wenn neue kritische Editionen mittelalterlicher Texte veröffentlicht, aber nicht oder nicht genügend ausgewertet werden von denen, die in Ideengeschichte machen. Aber ohne diese textliche Grundlage gibt es hier wie auf andern Gebieten keine ernstzunehmende Wissenschaftsgeschichte, so wie es anderseits ohne oft sehr mühsames, schwieriges Sichhineindenken und -leben in die Gedankengänge einer früheren Zeit und vor allem ohne strikteste Wahrung ihrer methodischen und problemgeschichtlichen Eigenart es nie eine Problemgeschichte geben wird, die diesen Namen verdient. Immer mehr zeigt es sich aber auch auf diesem Gebiete geisteswissenschaftlicher Forschung, daß ein Einzelner die noch zu erfüllenden Aufgaben nicht mehr zu leisten vermag. So wie ein Einzelner den alten Überweg schon längst nicht mehr neu herausgeben konnte, so ganz gewiß auch nicht den alten Prantl. Auch hier wird nur die dem Gegenstand restlos hingegebene, alle wissenschaftsfremde Propaganda grundsätzlich ablehnende Forschungsgemeinschaft vieler zum Ziele führen !

Jacoby beschließt das Vorwort seines Buches (S. 6) « mit einem ernsten Wunsche. Logik gehört zu den gediegensten und ältesten Hauptfächern der Philosophie. Ihre Erkenntnisse sind grundlegend für alle Wissenschaften. Alle wissenschaftlich bedeutenden Philosophen sind durch ihre Schule gegangen. Heute aber ist sie weithin durch Logistik verdrängt. Möge dieses Buch dazu beitragen, daß Logik künftig von allen Fachphilosophen in Forschung und Lehre erneut vertreten, durchdacht, vertieft und weiter ausgebaut wird. Das Wiedererstarken der jetzt allseits vermißten Wissenschaftlichkeit der Philosophie hängt davon ab ». Diesem Wunsche und dieser letzten Zielsetzung der Ausführungen Jacobys können wir uns vorbehaltlos anschließen. Und selbst die Logistiker könnten ihm ohne weiteres entsprechen, falls sie ihre Prätention aufzugeben gewillt sind, mathematische Logik der Logik schlechthin gleichzusetzen, und wofern sie sich mit der von Jacoby vorgeschlagenen Arbeits- und Gebietsteilung abfinden.

Paul WYSER OP

Zeitgenössische Philosophie

Hildebrandt, Kurt : Ein Weg zur Philosophie. – H. Bouvier Verlag, Bonn 1962. 147 S.

In einer sehr anregenden Weise beschreibt der Verfasser seinen eigenen Werdegang zum philosophischen Denken, wie er es aufgefaßt haben will aus der Sicht einer ganzheitlichen Weltdeutung, die ihre Wurzel hat nicht in einem logischen System, sondern im Erleben der eigenen Gestaltungskräfte, die in das Schöpferische der lebendigen Wirklichkeit hineinweisen. Seine Denkart bezieht er einerseits aus seiner intensiven Beschäftigung mit dem lebendigen Menschen während seiner Beschäftigung als Psychiater in Berlin und andererseits aus seinem eingeborenen Sinn für bildhafte Schönheit sowie für alle Werke schöpferischer Gestaltung. Aus dem Sonnenland Italien, wo er 1881 in Florenz geboren wurde, kommt er fast dreijährig nach Magdeburg, wo er als Student sich zunächst mit den Naturwissenschaften beschäftigt und nebenbei Kontakt gewinnt mit der lebendigen Wirklichkeit. 1900 geht er nach München als Medizinstudent und findet von dort über Genf bald den Weg nach Berlin. Hier findet er Anschluß an den Stefan-George-Kreis. In George sieht er den größten Dichter seiner Zeit wegen des schöpferischen Sinngehaltes seiner Dichtungen. Nach George steigt das Kunstwerk als Gewächs aus dem Unbewußten auf, nie der Logik entsprechend, nie aus ihr zu erklären. Als Ganzes muß es vom persönlichen Selbst des Schöpfers durchdrungen sein. Diese Anschauung vom Künstlerischen her überträgt Hildebrandt auf das gesamte Gebiet menschlicher Sinndeutung im Reich der « überrationalen » Wirklichkeit. Das « Überrationale » versteht er als Überstieg über die logisch-exakte Methode innerhalb der mathematisch-errechenbaren Wirklichkeit. Das « Rationale » im Sinne einer mechanistischen und positivistischen Denkhaltung stand damals in hohem Kurs bei den Fachgelehrten. Diese einseitige Blickrichtung stieß auf heftigen Widerstand bei der akademischen Jugend. Sie fand mit dem Nietzsche-Verehrer Breysig ihr Ideal mehr im « gelebten Leben » als in der « geordneten Wissenschaft ». Man empfand die Scheidung zwischen Rationalismus und Irrationalismus nicht mehr als sinngemäß – aus der Sicht einer höheren Einheit mit ganzheitlichem Charakter, wie sie das Leben selber bietet nach dem Urbild des schöpferischen Eros in Platons Gastmahl. Diese Vorliebe für das lebendige Geschehen begleitet H. in seine ärztliche Praxis, die er nach Beendigung seiner Studien als Psychiater in der Berliner Anstalt Wittenau beginnt.

Seine Idee vom ganzheitlichen Charakter der Wirklichkeit, die ihn bisher schon stark beschäftigt hatte, suchte er nunmehr auch literarisch zu entwickeln in seiner fachärztlichen Schrift : « Norm und Entartung des Menschen » (1920). Hier tritt er ein für eine fünfdimensionale Deutung der Wirklichkeit. Die 3-4 Dimensionen, die der rational exakt berechenbaren Außenseite der nicht-lebendigen Wirklichkeit zugrunde liegen, müssen nach ihm ergänzt und erweitert werden durch weitere Dimensionen, die in das « überrationale » Gebiet des Organischen und Lebendigen vorstoßen, das schließlich nur noch den einfachen anschaulichen Begriffen zugänglich ist. Das un-

tere Dimensionsfeld sei nur das eingewachsene Skelett der wirklichen Welt. Diese sei im Grunde ein seit Urbeginn angelegtes geschehendes Fließen. Von der Ganzheitsschau gesehen, sei das Physikalische nur als unteres Aufbauelement zu verstehen, worin die Grundsätze der modernen Physik in berechtigter Weise ihre Anwendung finden, doch nicht darüber hinaus. Durch diese ganzheitliche Deutung soll der grobe Materialismus überwunden und der Dualismus zwischen Natur und Geist als metaphysische Fiktion enthüllt werden.

Sein Interesse an lebensphilosophischen Fragen drängte ihn zu einem Lehrstuhl an der philosophischen Fakultät der Berliner Universität. Sein diesbezüglicher Habilitationsversuch scheiterte an dem Widerspruch von Prof. Wilamowitz, den er durch seinen Aufsatz im Jahrb. d. geist. Bewegung (Berlin 1910) : « Hellas und Wilamowitz » sich zum Gegner gemacht hatte. Doch erhielt er 1928 vom Minister die facultas legendi als Lehrbeauftragter. Er las über die Vorsokratiker, Nietzsche, Schellings Naturphilosophie und Platon. Daneben entfaltete er eine ausgedehnte literarische Tätigkeit. Diese widmete sich künstlerischen, philosophischen und dichterischen Gestalten, die mehr oder weniger seinem Ideal einer schöpferischen Lebensdeutung entsprachen. Wagner, Nietzsche, Platon, Hölderlin, Goethe, Stefan George und Leibniz gehören in diesem Rahmen zu seinen Forschungszielen. Mit seinem Platonbuch : « Kampf des Geistes um die Macht » (1933) bahnte er sich den Weg zu einer ordentlichen Professur an der Kieler Universität, die er 1934 antreten konnte. Mehr und mehr tritt nun Leibniz in die Mitte seiner geistesgeschichtlichen Forschung. Als er nach Zerstörung der Kieler Universität durch Kriegseinwirkung sich zeitweilig auf Gut Stendorf bei Eutin zurückgezogen hatte, fand er Muße, sich ausgiebig mit Leibniz zu beschäftigen. Für ihn ist Leibniz der größte aller deutschen Philosophen. In seiner Monadenlehre sieht er das Ideal einer ganzheitlichen Deutung der Wirklichkeit.

Die Leibniz-Welt wird ihm nunmehr zu einem einzigartigen Erlebnis. Sein Schema wertet er als Denkhilfe für die menschliche Interpretation der gesamten Welt. Darin erscheine die menschliche Geist-Monade als Spiegel der Gottheit, und das nicht nur in vorstellender, sondern auch in schaffender Weise. Dadurch nimmt er teil an Gottes Schöpferkraft ; er wirkt mit an der Schöpfung und wird so Bürger im Gottesreich. Das ist nach H. « Gnade » in der rein natürlichen Ordnung. Er beruft sich dabei auf Thomas von Aquin in dem Zitat : « Gratia non tollit naturam, sed perficit », was er in seinem Sinne versteht. Die « überrationale Vernunft », die nicht der kirchlich gebundenen Offenbarungslehre gleich zu setzen sei, erkenne über das immanente schöpferische Vermögen des Menschen auch die überweltliche Gnade im wirklichen schöpferischen Vollzug. So sei die schöpferische Macht *überweltlich* als göttliche Vorsehung, *immanent* als Wirken im Menschen. Er sieht darin eine besondere Form des « Panentheismus ». In diesem Sinne spricht er statt der göttlichen Transzendenz von einer göttlichen « Transparenz ». Jeder Gutwillige könne etwas vom schöpferischen Geschehen in der Gestaltenwelt wahrnehmen. Durch aktives Mitwirken erfüllt er den Sinn seines Lebens.

Was H. uns hier als Ergebnis seines philosophischen Suchens bietet, ist keine Philosophie im eigentlichen Sinne, die nach den tiefsten Seinsursachen

forscht. Es ist, wie er selber zugibt, der philosophische Weg « zur ganzheitlichen Selbstbesinnung, ohne ihn weiter zu gehen bis zur Erkenntnis des Seins ». Daran hindert ihn die Einengung des « rationalen » Denkens auf die dreidimensionale Wirklichkeit. Die sog. « überrationale » Denkweise gegenüber den übrigen Dimensionen ist nur ein ahnendes Verstehen aus dem eigenen schöpferischen Verhalten heraus. Hier begegnen sich Gedanken der sog. Lebensphilosophie mit dem kosmischen Harmoniegedanken der Stoa. Obwohl der Verfasser keine eigentliche Lösung bringt, zeigt er ein tiefes Verständnis für das Hohe und Ideale des menschlichen Lebens. Ganz besonders interessant in diesem Buche ist die vielfache Begegnung des Verfassers mit der zeitgenössischen Philosophie, die er von seinem Standpunkte aus interpretiert, wobei er im einzelnen zu überraschenden Urteilen kommt.

J. Ell CSsR

Ulrich, Ferdinand : Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage. (Horizonte, 8.) – Johannesverlag, Einsiedeln 1961. 463 S.

Vorliegendes Buch ist eine Erweiterung der Salzburger Habilitationsschrift : « Versuch einer spekulativen Entfaltung des Menschenwesens in der Seinsteilhabe », aus dem Jahre 1956. Das Seinsproblem als solches stellt er hier mehr in den Vordergrund. Bei dieser Arbeit findet er sich selber « im Gespräch mit der neuzeitlichen Metaphysik, vor allem mit Hegel ». Dementsprechend ist auch seine Ausdrucksweise, die ganz aus dem Rahmen der in der Scholastik üblichen Formulierung herausfällt. Sachlich will er dabei den Gedankengang des Aquinaten beibehalten, dessen Denken er sich besonders verpflichtet fühlt und den er immer wieder zitiert zur näheren Illustration seiner eigenen Ausführungen, die dadurch dem Verständnis näher gebracht werden.

Er beginnt mit dem, was er die « Verendlichkeitsbewegung des Seins » nennt und erhebt dabei an den Leser den Anspruch « des kreisend wiederholenden, kontemplativen Nachvollzugs ». Er solle sich nicht beirren lassen durch die vielen Wiederholungen, die sich durch das Ganze hindurchziehen und immer wieder hinweisen auf den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Diesen sieht er in der Tatsache, daß das Sein als solches, obschon eine erste Wirkung Gottes, für sich keine eigene Selbständigkeit gewinnt, sodaß es nicht als ein Mittleres anzusehen ist zwischen der eigenständischen göttlichen und endlichen Wirklichkeit. Dem Sein als solchem fehlt der Subsistenzcharakter. Es ist deswegen kein ens im eigentlichen Sinne des Wortes, denn dieses ist ein subsistens und setzt ein Wesen voraus, das mit dem Sein behaftet ist. So gesehen ist es ein non-ens, das Ulrich einfachhin mit dem « Nichts » identifiziert. Er nennt das die « selbige Verwendung von Sein und Nichts ». Es ist das für ihn eine Fundamentalgegebenheit, welche die spekulativen Irrtümer der modernen Seinsmetaphysik als solche enthüllt. Den spekulativen Ansatz von Hegel sieht er ganz unter diesem Gesichtspunkt. Dieser gehe von der Voraussetzung aus, daß das Sein für sich schon eine in sich stehende und darum begrifflich faßbare Gegebenheit sei. Nach Ulrich befindet sich das Sein als solches im Zustand der « Schwebe » oder der « Krisis ». Erst im

Seienden komme es zu sich. Vorher ist es auf dem Wege zu seiner Verendlichung. Den Endlichkeitscharakter trägt es nicht in sich. Von sich aus bedeutet es Fülle und Unbeschränktheit. Darum besagt es als solches keine wirkursächliche Beziehung zu seinem göttlichen Urheber. Diese bleibt vorläufig beim Sein « in der Schwebe » verborgen. Wohl aber hat es von Anfang an eine Beziehung zur göttlichen bonitas als deren similitudo unter dem Gesichtspunkt seines verströmenden Hervorganges aus Gott. Was aber dabei wirklich von Gott herabsteigt, ist nicht das Sein als solches, sondern das Sein in seiner Verwirklichung als Sein des Seienden. Das Sein übernimmt hier die Rolle der Vermittlung, aber nicht in der Form einer Zusammensetzung, denn es hat ja keine eigene Essenz ; es ist « über-wesentlich » und als solches nicht substanzierbar. Darum hat es keine eigene Einheit. Im Seienden gibt es sich restlos auf, bleibt aber dabei in der ontologischen Differenz zu dessen Wesen. Dieses vermittelt zwar seinerseits das Sein, insofern es durch das Wesen des Seienden zu sich selber kommt. Doch geht das Wesen selber wiederum aus dem Sein hervor, weil es an sich « Fülle » bedeutet als perfectio perfectionum. So führt der Verfasser die reale Verschiedenheit von Sein und Wesen darauf zurück, daß das Sein als simplex et completum nicht subsistiert und erst durch das Wesen zu sich selber kommt. Und zwar kommt es zu sich nicht in einer einzigen Essenz, sondern in der Verschiedenheit und Vielheit des Seienden. Das Sein selber als similitudo divinae bonitatis oder « als Liebe » treibt die Vielheit, Verschiedenartigkeit und Mannigfaltigkeit des Endlichen hervor.

Im Zustand seiner Verwirklichung im Seienden wird das Sein durch das Wesen nicht vernichtet, sondern « durchnichtet ». Durch seine Überwesentlichkeit eröffnet es den Wesensraum und erleidet dabei eine Begrenzung, die es von sich aus nicht hat. So resultiert die positive Setzung der Realität aus der Durchnichtung oder « Selbstentäußerung » des Seins. Das endlich Seiende ist wirklich, indem es das Sein partizipiert. Dadurch wird es zu einem ens causatum. Auch der Bonitätscharakter des Seins, der im Zustand seiner « Schwebe » noch nicht zum Zuge kommt, wird nun offenbar. Bonität, Realität und Idealität vereinigen sich somit in der res positiva, worin das Sein zu sich selber kommt. Vorher ist das Sein eben « nichts ». Es kann sich darum im « idealen Horizont der Seinsschwebe » nicht halten und bietet somit als solches keinen Ansatzpunkt für das kreisende Denken. Dieser liegt vielmehr als « spekulativer Vorgriff der Vernunft » im konkret Seienden. Dieses ist in seiner Substantialität und der damit verbundenen Entlassung der Akzidentien das eigentliche Ziel, der terminus der Verendlichkeitsbewegung des Seienden. – Aus ihr sucht der Verfasser im zweiten Teil die ganze Metaphysik des Seienden abzuleiten : von den Transzentalien, der Analogie, der Zeitlichkeit, der Zusammensetzung aus Form und Materie bis – vor allem – zur seinsgemäßen Entfaltung des menschlichen Geistes in seinen Erkenntnis- und Willensakten, wobei die Verendlichkeitsbewegung des Seins als « Richte » dient. Er bietet hierbei interessante Aspekte für die simplex apprehensio, das Urteil, den intellectus agens und possibilis, die Erkenntnis der Materie. Es würde zu weit führen, sich hier auf Einzelheiten einzulassen. Zusammenfassend stellt er fest : « Der Mensch gibt alles frei in

dem, was es ist, wenn er sich als Thema der Verendlichkeitsbewegung enthüllt ». Dabei komme er durch die seinsvermögende Vernunft aus der äußersten Äußerlichkeit in die innerste Innerlichkeit und auf dem gleichen Wege zum Wesen der Dinge, indem er die Erscheinung negiert und in den Grund des Seienden zurücknimmt und aufhebt.

Wie er selber zugibt, ist das Ganze ein *Wagnis* durch den Versuch, die Seinsfrage aus der Sicht einer modernen Fragestellung zu lösen. In diesen Ausführungen, die von der am Akt-Potenz-Verhältnis orientierten Terminologie bei Thomas erheblich abweichen, offenbart sich die schöpferische Kraft eines spekulativen Geistes, der trotz der Gemeinsamkeit in der Sache methodisch neue Wege geht, die allerdings wegen der Neuartigkeit und Eigenwilligkeit der Terminologie Mißdeutungen ausgesetzt sind, sodaß der Autor selber immer wieder nach allen Seiten sich dagegen abschirmen muß. In etwa schockierend ist die Gleichsetzung von Sein und « Nichts », wenn er auch dadurch nur die Nicht-Subsistenz des Seins bezeichnen will. Thomas würde sagen, daß das esse zwar kein id quod ist, wohl aber ein id quo. Ungewöhnlich und methodisch wohl anfechtbar ist die immer wieder eingestreute Erweiterung der Konsequenz von der Nichtsubsistenz des Seins auf das die bloße Vernunfterkenntnis übersteigende Glaubensgebiet. Gleichwohl ist vorliegender Versuch, das ganze Feld der metaphysischen Spekulation aus *einer* Grundidee, wie sie beim Autor in der Auffassung von der Nichtsubsistenz und der daraus folgenden Endlichkeitsbewegung des Seins gegeben ist, verständlich zu machen, eine beachtliche Leistung. Für den Leser aber ist der vom Verfasser geforderte Nachvollzug nicht ohne Schwierigkeiten, vor allem bei dem Umfang des Buches von 463 Seiten in Großformat.

J. Ell CSsR

Simona, Maria Angela : La notion de liberté dans l'existentialisme positif de Nicolas Abbagnano. (Studia Friburgentia, NS 32.) – Editions universitaires, Fribourg/Suisse 1962, 143 p.

Insistons sur l'intérêt de cette étude qui nous aide à mieux saisir la doctrine existentialiste de ce philosophe italien. Tout en maintenant la complexité de cette pensée, l'A. a su mettre en lumière les deux données fondamentales de la réflexion de N. A. : « l'instabilité originaire du réel considérée comme possibilité pure » et le rôle constructif, créateur, de l'acte libre.

Dans la première partie de ce travail, M. A. S. expose la notion de liberté dans l'existentialisme positif de N. A. La liberté est montrée successivement :

I. *comme dimension du possible.* Pour N. A., les rapports du possible et de la liberté sont extrêmement étroits, à tel point que possible et liberté sont inséparables ; on peut dire alors que le possible est le fondement de la liberté et que celle-ci est le fondement du possible.

II. *comme expression de la possibilité transcendentale.* Ce chapitre se termine par cette citation : « Etre libre signifie se maintenir fidèle à soi-même, en ne trahissant pas sa propre tâche et en sauvant le sérieux et la

consistance du monde et la solidarité interhumaine. La compréhension de la liberté est l'intelligence même que l'homme a de soi et de sa tâche dans le monde. C'est seulement lorsqu'il s'identifie avec une tâche qui le transcende, c'est seulement lorsqu'il s'engage et lorsqu'il lutte, que l'homme est vraiment libre. Telle est la signification ultime de la considération philosophique de la liberté. » (Introduzione all'esistenzialismo, Torino, 1948, p. 134 ; cité p. 46).

III. enfin, comme *liberté en acte*, manifestant divers types de liberté : la liberté de la raison, la liberté de la philosophie, la liberté de la science, celle de l'art. qui s'exerce de deux manières : en renouvelant la symbolisation ou en renouvelant les attitudes qui la fondent.

La deuxième partie de ce travail considère la notion de liberté de N. A. dans la perspective de la psychologie thomiste. La liberté est alors envisagée comme pouvoir de choix, comme choix ou comme norme.

Si la première partie de ce travail est bien menée, la seconde nous paraît plus faible. – ce qui n'est pas étonnant étant donnée la difficulté du sujet. On saisit plus rapidement la pensée d'un existentialiste contemporain que la doctrine de saint Thomas ! Voir la notion de liberté de N. A. dans « la perspective de la psychologie thomiste » est un projet passionnant, mais très difficile, puisqu'il faut d'abord bien saisir la différence de niveau d'intelligibilité de ces deux philosophies, sinon on risque de faire de l'éclectisme ou de demeurer dans un à-peu-près. Il faut ensuite préciser leurs points de contact et leurs points de divergence.

En analysant la seconde partie de ce travail, on est un peu déçu par son manque de précision. Nous relèverons ici quelques-unes de ces imprécisions, montrant par là même l'intérêt avec lequel nous avons lu cette étude.

Voulant comparer les diverses conceptions du possible, l'A. affirme : « Lorsque dans la philosophie thomiste on parle de *possibilité ad esse*, on entend simplement l'aptitude à exister ; dans ce sens le possible a la même dimension, que le réel, chaque chose, en tant que telle, est apte à exister. » (p. 67. Cf. p. 104). Est-ce tout à fait exact ? Le possible métaphysique est un mode d'être tout entier relatif au mode d'être en acte. Dans l'ordre du devenir le possible est antérieur à l'acte, mais selon l'ordre de nature et de connaissance, c'est l'inverse : l'acte est antérieur. On ne peut donc pas dire que le possible a « la même dimension que le réel ». Il faudrait préciser : tout être en devenir implique le possible, il a donc la même extension ; mais il n'en est pas ainsi de tout le réel. Ceci est capital, puisque c'est précisément cette distinction entre l'être et le devenir que la philosophie de saint Thomas ne cesse de nous manifester, et qui semble être considérée d'une manière toute différente dans la philosophie de N. A.

Après avoir parlé du « possible existentiel », l'A. passe à un autre possible : « pris strictement il désigne un contenu réel, existant uniquement dans l'intelligence mais pouvant être réalisé ». Il s'agit alors du « pur possible », celui qui implique une intelligibilité propre et qui est capable d'être réalisé par une cause extrinsèque. Il s'agit évidemment de l'*idée* artistique, divine ou humaine. Pourquoi ce possible est-il considéré comme pur possible, alors qu'il implique une référence à un autre? Le possible métaphysique

qui se prend de la nature même de la réalité en devenir ne serait-il pas avec plus de vérité – du point de vue philosophique – considéré comme le « pur possible » ?

On pourra objecter : ce sont des nuances ! Mais la question de l'ordre n'est-elle pas toujours capitale ? Du reste, cette question revient à se demander : le possible, dans la philosophie de saint Thomas, est-il avant tout un *mode de l'être* ou une dénomination extrinsèque à l'égard d'une cause efficiente libre (cause ayant un mode artistique) ?

L'A. conclut : « Ces deux aspects du possible sont d'ailleurs clairement soulignés par Abbagnano. Le philosophe italien explique, d'une part, que la catégorie du possible est la catégorie de la compréhension : « Comprendre signifie se rendre compte de ce qui rend possible quelque chose, saisir le possible dans sa possibilité constitutive même. » D'autre part il affirme que : « la structure possible de l'existence humaine et de la réalité finie est le fondement même de la liberté, laquelle n'a pas de sens là où il n'y a pas de choix, et le choix existe seulement là où le possible présente son alternative » (p. 68).

Ce n'est qu'à l'égard du second point que l'A. relève la diversité entre la pensée de saint Thomas et celle de N. A. Pourtant il est bien évident que pour saint Thomas, comprendre ne signifie pas en premier lieu et essentiellement « se rendre compte de ce qui rend possible quelque chose ». Pour saint Thomas le possible métaphysique n'est connu que par l'acte.

On pourrait objecter : notre connaissance intellectuelle a pour objet propre la quiddité des réalités sensibles ; or la quiddité, c'est précisément l'essence, ce qui est capable d'exister. En réalité, affirmer que notre intelligence connaît en premier lieu la quiddité des choses sensibles, ce n'est pas affirmer que notre intelligence connaît en premier lieu le possible, puisque si elle connaît premièrement la quiddité, c'est en tant que celle-ci implique les déterminations essentielles de la réalité. Si la quiddité peut être dite en puissance à l'égard de l'*esse*, c'est au niveau d'une analyse métaphysique : il ne s'agit plus du premier objet de notre connaissance.

Poursuivons notre dialogue : l'A. affirme : « C'est dans la définition du sujet de l'acte libre que surgissent les premières graves divergences entre la conception traditionnelle et celle de l'existentialisme positif... » (p. 73). Et, exposant la « conception traditionnelle » (c'est-à-dire celle de saint Thomas d'après l'A.), Mlle M. A. S. conclut : « On peut donc conclure que la liberté est une propriété, ou mieux, une puissance de la volonté, laquelle, à son tour, est une puissance qui émane (à travers l'intelligence) du sujet pensant » (p. 74). Peut-on dire que pour saint Thomas la liberté est une propriété ou une puissance de la volonté ? Peut-on dire que pour lui la volonté comme puissance émane du sujet pensant ?

L'A. ajoute : « Mais la liberté n'est pas seulement une qualité de la puissance volitive, elle est aussi l'expression de son acte même : choisir, c'est agir librement » (p. 74). Peut-on dire que la liberté est une qualité de la puissance volitive dans la doctrine de saint Thomas ? Elle affecte plutôt tel ou tel acte volontaire. Peut-on affirmer qu'elle est l'expression du choix ? N'est-elle pas la condition du choix, plutôt que son expression ?

Parlant du « schème de l'acte libre » selon la psychologie expérimentale, schème qu'on peut diviser en quatre points, l'A. ajoute : « Cette division généralement acceptée gagne à être complétée par celle de saint Thomas qui, comme dans beaucoup d'autres endroits de son œuvre, se révèle ici un phénoménologue remarquable : c'est donc dans ce sens que notre exposé a été établi » (p. 78). Prenons garde à l'éclectisme !... Saint Thomas est-il un « phénoménologue remarquable » quand il analyse l'acte volontaire dans sa théologie ? Certes, l'A. se rend bien compte qu'il y a un décalage entre le schème de l'acte libre selon la psychologie expérimentale et l'analyse que fait Saint Thomas de l'acte volontaire ; aussi ajoute-t-il en note : « Saint Thomas ne parle pas d'acte libre mais d'acte volontaire dont la liberté est la propriété principale » (p. 78). L'A. aurait pu se demander la raison de cette diversité ; cela l'aurait peut-être éclairée.

En exposant cette analyse de l'acte volontaire telle que saint Thomas l'a faite, l'A. affirme : « Le choix est certainement le moment culminant de l'acte volontaire, car c'est en choisissant que l'homme affirme sa liberté » (p. 79) [1]. L'affirmation de la liberté est-elle pour saint Thomas le moment culminant de l'acte volontaire ? Nous ne le pensons pas, puisque l'acte volontaire a pour objet le bien. C'est à l'égard du bien le plus parfait que l'acte volontaire est le plus parfait. Insensiblement, l'A. ne glisse-t-il pas de l'analyse philosophique (ou théologique) de l'acte volontaire à une description phénoménologique ?

Toujours à propos de cette analyse de l'acte volontaire, l'A. note : « Les différentes phases de l'acte libre se suivent comme des moments logiques » (p. 79, note 3). Est-ce exactement la pensée de saint Thomas ? – Mais peut-on encore distinguer l'ordre réel de l'ordre logique dès que l'on confond l'analyse philosophique et la description phénoménologique ?

L'A. conclut : « La liberté est un privilège qui place l'homme au-dessus des autres êtres, par elle il peut dominer l'univers » (p. 80). Est-ce vraiment par la liberté que l'homme peut dominer l'univers ?

« En demeurant au niveau secondaire de l'acte existentiel, la conception de *Abbagnano* s'accorde parfaitement avec celle de la psychologie traditionnelle. Saint Thomas dit clairement que notre liberté se rapporte à l'être possible ; et possibilité signifie instabilité, manque de nécessité » [2] (p. 99). Le rapport entre l'être possible et la liberté est-il le même dans l'une et l'autre philosophie ? Dans l'une le possible n'est-il pas l'objet propre, dans l'autre la condition ? N'est-ce pas précisément ce qui distingue ces deux philosophies : l'une, celle de saint Thomas, cherche toujours à distinguer l'objet propre ou la fin, de la condition nécessaire à l'exercice de l'acte ; l'autre, au contraire, ne confond-elle l'objet propre et la condition ?

[1] Notons cette autre affirmation de l'A. : « le moment culminant de notre activité spirituelle demeure la prise de conscience » ? (p. 84). Le moment culminant de notre activité spirituelle n'est-il pas pour saint Thomas la contemplation ? La prise de conscience est une attitude réflexe. Ne confondons pas la propriété de l'acte et sa substance.

Enfin relevons encore cette affirmation : « Pour saint Thomas, la loi naturelle a un fondement ontologique qui s'identifie à la finalité même de l'homme ... Chez saint Thomas comme chez Abbagnano, fin, valeur, être sont synonymes ; la différence qui subsiste entre les deux philosophes se réduit donc uniquement à la signification propre de la notion d'être » (p. 116). ... Ce qui est évidemment une petite différence, puisque pour Abbagnano l'être se réduit au possible !

Malgré cela, parlant du péché, l'A. affirme de nouveau : « Nous devons admettre que la position du philosophe italien est, au fond, la même que celle de la doctrine traditionnelle : pour lui aussi le péché s'identifie à une espèce d'ignorance, à une illusion existentielle » (p. 112).

De même, à propos de « la catégorisation des données d'expérience », l'A. déclare : « Cette conception du réalisme traditionnel est exactement celle de l'existentialisme positif ; toutefois, si le point de départ des deux philosophies se trouve être le même, le point d'arrivée ne l'est nullement. Pour saint Thomas le principe synthétique, transcendental, qui unifie nos innombrables cognitions, est la notion universelle, analogique d'être ; pour Abbagnano, au contraire, cc principe est la notion de possible » (p. 125).

Ces diverses remarques signalent bien la difficulté du sujet. L'A. ne l'a pas suffisamment dominé. C'est pourquoi à certains moments M. A. S. affirme une très grande ressemblance entre N. A. et saint Thomas, et, à d'autres, montre leur diversité très profonde ; mais elle ne dégage pas avec assez de netteté la vision de l'homme propre à chacun, et ce que ces visions ont d'irréductible.

M. D. Philippe OP

Ehlen, Peter : Der Atheismus im dialektischen Materialismus. (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart.) – Verlag Anton Pustet, München 1961. 228 S.

« Die Frage nach Gott war Marx, Engels und Lenin ein Dorn im Fleische, der sie nicht zur Ruhe kommen ließ » (219 f.). Ihr Atheismus (A.) war sowohl « psychologische Voraussetzung » als auch « sachliches Fundament » ihres Denkens (220). Dies ist das nach E. hinreichend bezeugte Ergebnis seiner Untersuchungen (222). – Die psycho-analytische Deutung von I. Lepp steht dem sehr nahe : Marx' unbeherrschter A. bestimmt wesentlich seine philosophischen und politischen Entscheidungen ; jedoch findet sich bei ihm keine « religiöse Unruhe ». – A. ist der « Versuch des Menschen, sich als höchste Verwirklichung des Seins, unabhängig von jeder außerweltlichen Macht zu begreifen » (7). Dialektischen Materialismus faßt E. im weiten Sinne als « die Gesamtheit jener philosophischen Lehren, die von Marx und Engels ausgearbeitet, von Lenin erklärt, gedeutet und in einigen Punkten konkretisiert worden sind » (9). E. sieht also Engels nicht im Gegensatz zu Marx, sondern als denjenigen, der « mit seiner materialistischen dialektischen Ontologie Marxens Anthropologie die ihr entsprechende metaphysische

[2] Liberté signifie choix et choix signifie possibilité. Cette affirmation de l'A. est profondément vraie... » (p. 102).

Grundlage gab » (179). 1. Teil : *Der marxistische A. in seiner geschichtlichen Entwicklung :* Mit vielen anschaulichen Texten wird ein Überblick über die religiöse bzw. antireligiöse Entwicklung von Marx und Engels gegeben. Für Marx war der Ausgangspunkt ein « Zerrbild Gottes », für Engels ein « pseudoreligiöses Gefühl » (120). Der Kampf gegen Religion und Christentum vollzog sich in der Weise, daß als ihr Wesen der « katholisch-romantisierende » bzw. der « protestantisch-pietistische Geist » angesehen und sie daraufhin ohne Eingehen auf ihre Gründe verworfen wurden (41 f.). Marx und Engels werden in ihren entscheidenden Jahren durch den Junghegelianismus geformt, für den es um den absoluten, sich selbst und die Welt bestimmenden Menschen ging (40 f.). Um ihn zu verwirklichen, mußten die « religiösen Denkformen » und der « christliche Staat » beseitigt werden (3). Daher wird dem Einfluß von Bruno Bauer, Moses Heß und Ludwig Feuerbach im einzelnen nachgegangen. Letzterer prägt das abschließende Verständnis der Religion im gesamten dial. Mat. (54 f., 81). Wertvoll ist die Auswertung von Marx' Exzerptheften (Spinoza : 20 ff. ; de Brosses : 63 ff.) und von nichtrealisierten literarischen Plänen (Archiv des A. u. a. : 61 ff.). Eingehender werden Marx' Einleitung zur Hegelschen Rechtsphilosophie und die Pariser Manuskripte behandelt, denn sie « stellen den einzigen selbständigen Versuch in der gesamten marxistischen Literatur dar, die marxistische Religionsauffassung philosophisch zu begründen » (106 f.). Kritik der Religion ist eine Voraussetzung für die « Selbstbefreiung des Menschen von jenen Mächten, die seinem Wesen entgegenstehen », weil sie ihm sein wahres Wesen zu Bewußtsein bringt (92). Bei ihr ist aber nicht stehenzubleiben, sondern es ist über sie hinauszugehen zur Kritik der gesellschaftlichen und sozialen Lage als Wurzeln der Religion (93). Der innere Zusammenhang zwischen A. und Kommunismus in den Pariser Manuskripten wird besonders herausgearbeitet (101 ff.). Marx' Denken stand im Horizont des Hegelschen, daher war für ihn vieles selbstverständlich und unproblematisch (115 ff.), so daß er sich nirgends um eine stichhaltige Begründung seiner materialistischen Geschichtstheorie bemüht (114). Aber auch für seine materialistische Umstülpung Hegels bringt er keinen Beweis, sondern verweist nur auf die praktische Erfahrung und auf Feuerbach (116). Im Horizont von Hegel und Feuerbach ergibt sich für Marx der Glaube an Gott als eine Alternative zur Würde und Freiheit des Menschen als des höchsten Wesens (120 ff.).

2.Teil : *Die Stellung des A. im dialektischen Materialismus :* Der Mensch ist nicht mehr ein Abbild seines Schöpfers, nicht mehr « vollendetes Erscheinungsbild eines immanenten Weltgeistes », sondern « Spitze des Seins », damit eine « Sonderform der Natur » (129 f.). Marx geht es nicht unmittelbar um das « biologische Werden » des Menschen, sondern um die « dialektische Spannungseinheit zwischen Natur und Mensch » (131) ; anders Engels (133). Innerhalb dieser ist die Arbeit der Zeugungsakt des Menschen (130). Kritisch geht E. den einzelnen Fragen der Entfremdungstheorie nach (138 ff., 144 ff., 155) und stellt dem Marx'schen Menschenbild zuletzt das christliche gegenüber : Das Wesen des Menschen wird durch den persönlichen Anruf Gottes konstituiert, wodurch ein dialektisches Aufgehen des Einzelnen in der Gesellschaft unmöglich wird (161 f.). Gegenüber Steinbüchel und Reding,

die den Marxismus nicht als « metaphysischen Materialismus » verstanden wissen wollen (173 ff.), betont E. den Charakter des ontologischen Materialismus, da der Geist immer in der Materie einbeschlossen bleibt (176 Fn. 69). Besonders instruktiv sind die Ausführungen über die Darstellung der Religion im dial. Mat., besonders über seine religionsgeschichtlichen Theorien (181 ff.). Im wesentlichen ist der A. bei Marx und Lenin gleich, nur steigert er sich bei letzterem zu ungezügeltem Haß (204. 216). Dem dial. Mat. ist der Humanismus abzusprechen, weil er nicht die personhafte Würde des Menschen wahrt, ebenso der Religionscharakter, da er das grundsätzliche menschliche Verlangen nach einem « absoluten Du » nicht erfüllt (164) ; man kann ihn nur als « Umkehrung jeder Religion » ansehen (8. 226).

Das Buch sieht den dial. Mat. – den weitesten Raum in der Darstellung nimmt dabei Marx ein – ganz und gar unter dem Blickwinkel des A. Das bringt die Gefahr einer gewissen Überbelichtung mit sich, die aber in Kauf genommen werden muß, damit man Stellung und Bedeutung klar erkennt. Grundsätzlich wäre zu begrüßen, wenn mancher zitierte Text paraphrasierend kommentiert würde, denn da eine Einübung in dialektisches Denken nicht gängig ist, ist die Gefahr des Mißverständnisses durch undialektisches Lesen groß. Wer denkt schon, wenn Marx von der Einheit von Mensch und Natur, Mensch und Gattung, Wesen und Gegenstand, Individuum und Gesellschaft spricht, diese jeweils als Identität von Identität und Nichtidentität ? Beachtet man dies nicht, verkürzt man ungerechtfertigterweise die Kritik. Die Kritik, die E. im einzelnen übt, ist oft schon Sachkritik und nicht mehr innere Kritik bzw. setzt die grundsätzliche Kritik an « materialistischer Dialektik » als solcher voraus und argumentiert von deren Unmöglichkeit her. E. verweist hierfür auf das Buch von Ogiermann in derselben Reihe (155 Fn. 36). Vom « Fetischcharakter der Waren » her hätte sich noch zeigen lassen, wie für Marx die Verkehrung der Realität in der Religion im Produktionsprozeß des Kapitalismus als solchen gründet. Die Rolle von Marx bei der Gründung der ersten Internationalen (1864-72, nicht 1869-73) war wohl weniger aktiv als geschildert (74 f.) ; vgl. den Brief von Marx an Engels vom 4. Nov. 1864.

D. Eickelschulte OP