

der Anfänge der Thomistenschule durchaus angebracht (500—507); nur dürfte nicht übersehen werden, daß unsere Kenntnisse über die ersten „Thomisten“, die Schüler des hl. Thomas, recht lückenhaft sind und daß ihr „Thomismus“ sicher nicht dasselbe besagt wie die später, etwa mit Capreolus, ausgebildete Richtung; dazwischen liegt ja eine Generation, die trotz wesentlicher Abhängigkeit doch auch Kritik an Thomas übt (Jakob von Metz, Hervéus Natalis, Johannes Quoidot von Paris, Johannes Regina von Neapel, wenn Durandus unbeachtet bleiben soll). In vielen anderen Einzelheiten wird der Verf. Zustimmung finden, so z. B., wenn er gegen J. Ratzinger (Der Wortgebrauch von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura, in: *Miscellanea Mediaevalia*, 2 [Berlin 1963] 483—498) dafürhält, daß Bonaventura in seinem Sentenzenkommentar unter „*philosophia naturalis*“ immer die „Naturphilosophie“ (nicht im Gegensatz zu einer „übernatürlichen Philosophie“) versteht und daß der einzige Text in *De donis* als eine reportatio mit Vorsicht zu verwenden ist (217, Anm. 45).

Jedenfalls kommt dem Werk des Verf. eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu. Die Geschichte der Philosophie wird darin für die besprochene Epoche einen zuverlässigen Führer haben, und auch der Theologe wird selbst in den Belangen seines Faches darauf zurückgreifen. Als Nachschlagewerk — leider ist der schwere Band nicht gebunden — verdient es einen Platz in jeder größeren Bibliothek. Wenn man etwas bedauern kann, so wäre es dies, daß nicht die Theologie, wie es eigentlich dem mittelalterlichen Denken entspricht, gleich mitbehandelt ist.

J. Beumer, S. J.

Frings, Manfred, *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of the Great Thinker*. 8<sup>o</sup> (223 S.) Pittsburgh 1965, Duquesne University Press. 6.50 \$.

Der Untertitel dieses neuen Scheler-Buches in englischer Sprache enthält die notwendige Einschränkung, die ein Buch von 220 Seiten mit allgemeinem Haupttitel „Max Scheler“ erfordert: „Eine kurze Einführung in die Welt eines großen Denkers.“ Der Verf. bestimmt seine Intention jedoch noch genauer: Nur die wesentlichen Aspekte der philosophischen Botschaft Schelers sollen dargelegt werden, wobei eine Darstellung seiner phänomenologischen Methode, die die Kenntnis der Husserlschen Phänomenologie voraussetzt, ausgenommen ist (14). Diese Zusammenfassung der wichtigsten Gedanken des Philosophen ist für den englischen Sprachraum, in dem erst wenige Werke Schelers in Übersetzungen vorliegen, gedacht. Für seine Zielsetzung bringt der Verf. eine ausgezeichnete Befähigung mit. Als gebürtiger Deutscher, der in Köln, Göttingen und Cambridge studierte, brauchen sich seine Untersuchungen nicht auf Übersetzungen zu stützen. 1958 kam F. durch die Förderung des „Conference Board of Associated Research Councils of the U.S. Government“ in die Vereinigten Staaten, wo er fünf Jahre Philosophie dozierte und heute den Rang eines „Associate Professor“ an der Duquesne University einnimmt.

Folgende Gründe führt Verf. für den Mangel an Darstellungen moderner europäischer Philosophie im allgemeinen und Schelerscher Philosophie im besonderen im englischen Sprachraum an: 1. die Übersetzungsschwierigkeit. Gerade in der deutschen Philosophie (Husserl, Scheler, Heidegger) sind Wortschöpfungen keine Seltenheit (11). Die Armut der englischen Sprache im Bereich des Emotionalen („Einfluß des Puritanismus“ [82] — vermutet der Verfasser) erschwert vor allem eine nuancierte Scheler-Übersetzung und auch -Interpretation. 2. Das erst jetzt in den USA erwachende Interesse für die Phänomenologie und ihre Fragestellung 50 Jahre nach ihrem Aufblühen in Deutschland ist ein weiterer Grund (12). So ist nach Meinung des Verf. die Bedeutung einer Wertethik in Amerika zur Zeit überhaupt noch nicht erkannt (103). 3. Ein anderer Grund liegt in dem Faktum, daß der Druck der Werke Schelers von 1933—1945 verboten war. Scheler war Halbjude (23). Noch heute sind auch in Deutschland viele seiner Veröffentlichungen nicht wieder erschienen oder vergriffen. Erst 6 von den geplanten 13 Bänden der Gesammelten Werke sind herausgebracht. Es existiert noch eine Fülle unveröffentlichten Materials. Für das bisherige Zurücktreten Schelers hinter Husserl und Heidegger könnte noch ein vierter Grund angegeben werden: das durch seinen frühen Tod unvollendet gebliebene Werk (23).

Zum Inhalt: Dem Verf. lag ein Exemplar von Heideggers Buch „Sein und Zeit“ vor, das Scheler zu seinen eigenen Studien benutzt und mit einer Fülle von Anmer-

kungen versehen hatte (25). Heidegger gilt auch der Dank des Verf. für seine „persönliche Mitarbeit“ an diesem Schelerbuch (19). F. findet wesentliche Teile der Heideggerschen Philosophie bei Scheler vorgezeichnet: vor allem die Frage nach dem „Dasein“, die bei Heidegger auf eine Fundamentalontologie, bei Scheler auf eine Anthropologie hinausläuft. Ebenso findet er die von Heidegger her so bekannten Begriffe der „Angst“ und „Sorge“ schon 1913/14 bei ihm angedeutet (202 ff.). Doch nur der Anfang und das Ende des Buches zeichnen die Linien Schelerschen Denkens zu Heidegger aus oder verfolgen ihren Ursprung zu Husserl. Das Anliegen des Buches ist Scheler allein.

In 9 Kapiteln, die mit zentralen Themen Schelers überschrieben sind, wie z. B. „Ordo amoris“, „materiale Wertethik“, „Ressentiment“, „Das Zeitalter des Ausgleichs“, versucht Verf. aus allen bekannten Werken Schelers einheitliche Strukturen zu finden. Gibt es einen Einheitsfokus in der bunten Vielfalt der Gedanken Schelers? Ja! Der Mensch und die Frage: Was ist der Mensch? (22). Diese Frage nach dem Menschen wird anders gestellt und beantwortet als bei Husserl und Heidegger. Scheler ist der Philosoph der Liebe; er ist der Philosoph, der den Menschen vor allem als ein „ens amans“ begreift. „Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein ens amans.“ Dieser Satz Schelers aus dem „Ordo amoris“ ist das Herz Schelerschen Denkens. F. schreibt dazu: „Wenn dies nicht verstanden ist, ist die Philosophie Schelers als ganze nicht verstanden“ (67/68).

Von diesem Zentrum, diesem Angelpunkt aus werden wichtige Grundbegriffe und Unterscheidungen bei Scheler geklärt, die von seinen Kritikern teilweise unbeachtet bleiben. So werden z. B. folgende Unterscheidungen klar und sauber herausgearbeitet: Gefühl und Fühlen (51); Moral und Ethik (107); Sein-sollen und Tun-sollen (127); Erkennen und Wissen (176); Beweis, Aufweis und Nachweis (150); relativer und absoluter Wert (121) usw. Alle diese Unterscheidungen sind grundlegend für das Verständnis Schelers. Nun stehen diese Untersuchungen keineswegs unverbunden und zusammenhanglos nebeneinander. F. versucht — ausgehend vom „Herzen Schelerscher Philosophie“ — die Hauptgedanken auseinander zu entfalten, auch wenn sich kein direkter Hinweis dafür bei Scheler selbst findet. So zeugt z. B. die Weise, wie er Schelers Gedanken über das „Ressentiment im Aufbau der Moral“ mit dem „Ordo amoris“ verknüpft, von tiefem Verständnis. In dieser „Einführung“ liest man also nicht nur gute Exzerpte verschiedener Werke Schelers, sondern findet Zusammenhänge, die nicht unbewiesen bleiben. — Aus einem solchen Verständnis Schelers wendet sich Verf. bisweilen scharf gegen bestimmte Schelerkritiken (nicht Kritiker), die hartnäckig immer wieder auftauchen. So klärt er z. B. den „Substanz“-begriff in der Personlehre Schelers zur Mahnung an alle, die „Substanz“ nur mit scholastisch-aristotelischen Implikationen denken können (133). Er klärt, daß die „relativen Werte“ in der Ethik Schelers nichts mit einem ethischen Relativismus zu tun haben (121). Ebenso zieht er gegen die These eines „Bruchs“ um 1922 im Denken Schelers zu Felde (44). Eine sehr wichtige und sicher richtige, jedoch wohl noch näher aufzuweisende These vertritt F. gegen eine große Anzahl von — besonders katholischen — Schelerkritikern. Er schreibt: Katholische Schriftsteller scheinen die Neigung zu haben, in der Abkehr Schelers von der Kirche „eine Art von Entartung der Qualität der Schelerschen philosophischen Gedanken zu sehen, wobei sie implizieren, daß seine erste Periode die fruchtbarste und wertvollste war. Nur jemand, der Scheler aus einer fixierten Perspektive liest, kann zu einem solchen Schluß kommen, aber nicht jemand, der Scheler liest“ (166).

Eine eigene Fragestellung bringt der Verfasser, wenn er Scheler unter der Überschrift „Christliche Philosophie“ abhandelt und zu dem Ergebnis kommt, daß Scheler „christliche Philosophie“ treibt, insofern in der Mitte seines Denkens die Liebe steht. Dies ist nicht bei Thomas von Aquin und auch nicht bei vielen anderen Denkern des christlichen Mittelalters der Fall. Die Wende von der griechischen zur christlichen Philosophie ist eine „Bewegungsumkehr der Liebe“ — um dieses Schelerwort zu gebrauchen. Und so ist für Scheler wie für F. die mittelalterliche Philosophie eine „griechische Philosophie mit christlicher Ornamentik“.

In der Einleitung seines „nicht leichten Unternehmens“, das der Verf. sich in diesem Buch vorgenommen hat, bittet er: „May its criticism not be so hard as the effort which stands behind it“ (15). Viele Einzelfragen wären zu diesem Buch

kritisch anzumerken und zu erörtern. Z. B. die Darstellung der Werterfassung in der Liebe (69), die auch bei Scheler ein dunkler Punkt bleibt; die fast ausschließliche Orientierung über die Persönlichkeit Max Schelers bei Dietrich von Hildebrand; das geringe Eingehen auf Entwicklungen im Denken Schelers. Doch das ändert nichts daran, daß dem Verf. mit diesem Buch eine ausgezeichnete Einführung auf engstem Raum gelungen ist, die im deutschen Sprachraum nicht leicht ein Äquivalent finden wird. Die Darstellung ist einfach, ohne zu simplifizieren. Sie enthält viele kleine wertvolle Hinweise, die gegenüber anderer Schelerliteratur Richtigstellungen und Neuansätze enthalten. Hoffentlich erfüllt das Buch seinen Sinn, zu den Originalwerken ein Schlüssel zu sein, recht oft.

W. Mader, S. J.

Gerleman, Gillis, *Das Hohelied* (Biblicher Kommentar, XVIII, 2.—3. Lieferung). Gr. 8<sup>o</sup> (187 S.) Neukirchen-Vluyn 1963/65, Neukirchener Verlag. — Krinetzki, Leo, O. S. B., *Das Hobe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes*. Gr. 8<sup>o</sup> (324 S.). Düsseldorf 1964, Patmos. 42.—DM.

Das Hohelied (HL) hat in jüngster Zeit das besondere Interesse der Exegeten gefunden. Innerhalb eines Jahrzehnts sind allein im deutschen Sprachraum vier wissenschaftliche Kommentierungen des HL erschienen, von denen jede im literarischen und theologischen Verständnis des biblischen Buches ihre eigenen Wege geht. Nimmt man noch die umfangreiche französische Interpretation durch A. Robert - R. Tournay hinzu (Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire [Paris 1963]), in der auf 466 Seiten literarisch das „anthologische“, theologisch das allegorische Verständnis des HL mit allem Nachdruck zu Worte kommt, so dürften in diesen neuesten großen Kommentaren alle Deutungen des HL durchexerziert sein, die sich der heutigen exegetischen Wissenschaft mit ihren verschiedenen Richtungen als ernsthafte Möglichkeiten anbieten. Daß die Rätsel des HL als literarisches Werkes und als kanonischen Buches damit gelöst seien, wird man nicht sagen können.

1958 hatte H. Ringgren in seinem relativ knappen Kommentar (Göttinger ATD, 16/2) das HL — vor allem wegen der auffallend großen Initiative, die darin der Braut zukommt, und wegen des oft aufklingenden Frühlingssmotivs — seinem literarischen Ursprung und Typ nach vorwiegend als eine Sammlung von Liedern des Tammuz-Ishtar-Kreises verstanden, die freilich erst stark zersungen und in ihrem ursprünglichen Sinn wohl nicht mehr begriffen bzw. bewußt umgedeutet ihren Platz im Kanon fanden „als ein Glied in der Vorgeschichte des Braut- bzw. Ehebilds sowohl des Alten als des Neuen Bundes“ (4). W. Rudolph lehnte in seinem Kommentar (KAT, XVII, 1—3 [Gütersloh 1962]) eine solche kultisch-mythische Herkunft der Lieder wie auch jede Art von bildhaft-symbolischem oder allegorischem Bezug auf das Jahwe-Israel-Verhältnis mit großer Entschiedenheit ab (vgl. dazu Schol 40 [1965] 116—121) und charakterisierte seinerseits das HL als eine Sammlung von Volksliedern über Liebe und Hochzeit, die als Zeugnis der Gottgefälligkeit der Liebe zwischen Mann und Frau in den Kanon aufgenommen sei.

Diesen beiden Deutungen tritt nun der neue Kommentar von Gerleman in verschiedener Hinsicht entgegen. Literarisch gesehen, gilt ihm das HL keineswegs als volkstümliche Poesie, sondern als „Kunstdichtung im eigentlichen Sinn des Wortes“ und als „Produkt eines bewußt schaffenden und mit berechneten Stilmitteln arbeitenden Kunstverständes“ (53). Das wird durch eine ausführliche Untersuchung über „Sprache und literarische Form“ und „Naturschilderung und Menschendarstellung im Hohenlied“ (52—72) zu erhärten gesucht. Inhaltlich verraten diese Lieder keinen Bezug zu Ehe und Hochzeit (so läßt sich ihnen in dieser Hinsicht auch kein theologischer Sinn abgewinnen), sondern preisen ohne irgendwelche ethischen Akzente sinnliche Schönheit und Liebesgenuß junger Menschen, bewegen sich also durchaus und allein im profanen Bereich (72; 84). Aber gerade das gibt ihnen in ihrem geistigen und religiösen Ursprungsraum eine höchst aktuelle theologische Relevanz: Sie sind eine klare Absage an jede kultisch-mythische Vergöttlichung des Sexuellen in der Umwelt Israels (84). Mit diesem Negativen erschöpft sich aber