

daß die Natur doch unter der Übernatur stehe und daher die Gnade, das „bonum sacramenti“, über dem „bonum prolis“ (388).

Diese ganz kurze Zusammenfassung mag zeigen, wie eigentlich R. in seinen Grundgedanken doch auf dem Boden der Franziskanerschule steht. Es sei nur erinnert an die Wirkursächlichkeit der Sakramente und an die Frage der Mehrheit der Formen, die beide Schulen so stark voneinander trennt. Vor allem hat L. selbst aber noch ein anderes grundlegendes Element der Franziskanerschule betont: das Streben, Gottes Allmacht nicht zu stark durch scharfe Begriffsspekulation und Systematik einzuengen. Ob man diesen augustinisch-franziskanischen Zug mit L. „ein starkes Betonen des göttlichen Willens“ nennen soll, mag dahingestellt bleiben. Von größerer Bedeutung dürfte die Gesamteinstellung zur philosophischen Spekulation sein.

Dagegen sind die Herübernahmen aus Thomas, so zahlreich sie auch sein mögen, für die Grundauffassung weniger bedeutungsvoll. Klarere Begriffe, schärfere Formulierung und auch manche inhaltlich bessere Lösung haben sie dem Franziskaner geboten. Daß aber R.s Grundauffassung, wenigstens in der Sakramentenlehre, doch augustinisch war, dürfte auch die verhältnismäßig stärkere Hinneigung zu Petrus von Tarantasia zeigen.

Noch einige kleine Bemerkungen: Daß „viele“ für den Erwachsenen keine Intention bei der Weihe forderten (75), steht nicht bei R., der nur bemerkt, daß „viele“ diese forderten. — Die Stellung R.s zur Sakramentendefinition ist nicht so negativ (39), da er die allzu großen Bedenken anderer widerlegt (d. 1, a. 1, q. 2). — Die Behauptung, daß die Lehrer des 12. Jahrhunderts durch ihre Ausdrucksweise ihre Unsicherheit zeigten in der Frage, ob die Begierde- oder Bluttaufe eine wahre Rechtfertigung gebe, dürfte jedenfalls in dieser Allgemeinheit nicht zutreffen. An der zum Beweise angegebenen Stelle sagen z. B. die Sentenzen Rolands: „In cordis contricione veram sunt secuti peccati remissionem; in baptismo tamen peccata remittuntur et est sensus: in baptismo remittuntur, i. e. in baptismo remissa (!) ostenduntur et certificatur (L. übersetzt: wird die Nachlassung ‚gesichert‘!) ecclesia tunc de remissione facta. . . . Culpa in cordis contricione, antequam realiter baptizaretur, remissa est.“ Nur „quidam“ leugnen das (Gietl 203).

Den großen Wert der ausgezeichneten Arbeit sollen diese Ausstellungen nicht vermindern. Hoffentlich ist es dem Verfasser noch oft gegönnt, der an wissenschaftlich genauen Untersuchungen so armen Sakramentenlehre des 12. und 13. Jahrhunderts solche zu schenken.

H. Weisweiler S. J.

Wittekindt, W.: Das Hohe Lied und seine Beziehung zum Ištarkult. 8<sup>o</sup> (220 S.) Hannover 1926, H. Lafaire. M. 7.—

Wieder ein Versuch, das Hohe Lied als mythologisches Kultlied zu erklären! Nach W. gilt es der Hochzeit der Mondgöttin von Jerusalem mit dem Sonnengott zur Zeit des Neumonds, ein Mythos, der durch Hierodulen der beiden Gottheiten dargestellt wird. Die Braut ist Priesterin der Göttin, der Bräutigam Priester des Gottes, ihre Begleiter sind „Geweihete“. Diesen vermeintlichen Grundgedanken der Dichtung schöpft W. nach dem Vorgang anderer aus 1, 5f. Schon hierbei offenbart sich seine Denkweise und Methode.

Vers 5 a „(Schwarz bin ich) aber lieblich“ wird durch Wortänderung zu „(Schwarz bin ich) und verbrannt“ (so mit Rothstein); „lieblich“ passe wenig, da in 6 a der Hinweis auf den Gegensatz „schwarz-lieblich“ fehle. Er fehlt aber mit Recht: denn man erwartet nur die Begründung der dunklen Hautfarbe. V. 6 wird verstümmelt und völlig grundlos in obszöner Weise gedeutet. Statt 6 b „Meiner Mutter Söhne grollten mir“ setzt W.: „Meiner Mutter Sohn durchstach mich“. Die Worte „stellten als Hüterin der Weinberge mich an“ werden als Zusatz erklärt. Der Schluß „Meinen eigenen

Weinberg habe ich nicht gehütet“ bedeutet nach ihm: „Ich habe meine Reize preisgegeben, bin keine Jungfrau mehr.“ Obendrein hat die ganze Stelle nicht das mindeste mit dem Mond zu tun. — Auch die Berufung auf 6, 9 (S. 25) beweist nicht, daß die Braut als Repräsentantin der Mondgöttin zu gelten hat. Ihre Schönheit wird ja nur mit der des Mondes wie auch mit jener der Sonne verglichen. Die Stelle bezieht sich, wie oben (S. 45 ff.) gezeigt, auf eine uralte volkstümliche Vorstellung von Ištar (Aphrodite-Venus) als Idealbild weiblicher Schönheit. Freilich nennt W. seine Mondgöttin von Jerusalem auch Ištar, wie er überhaupt die verschiedensten Gottheiten je nach Bedarf identifiziert bzw. deren Rollen kombiniert (z. B. S. 26). Die vermeintliche Mondgöttin wird zur babylonischen Ištar; der Buhle der letzteren, der Vegetationsgott Tammuz (Adonis) vertritt den Samaš und später auch noch den babylonischen Hauptgott Marduk. Mit Hilfe dieses mythologischen Kaleidoskops scheint alles zu gelingen.

Besondern Wert legt W. auf den Nachweis, daß die Braut des Hohen Liedes überall die bekannten erotischen Züge der babylonischen Ištar trage, wie ihr Dôd (Geliebter) ein ausgemachter Adonis sei. In den babylonischen Tammuzliedern treten die beiden als „Herr und Herrin des Viehhofes“ auf. Ištar „sucht“ und „liebt den Hirten“. Das biete den Schlüssel zum Verständnis des Hirtenliedes (1, 7 f.). „Neben Tammuz hat Ištar noch eine ganze Reihe anderer Buhlen (vgl. Gilgamešepos VI)“. So auch die Braut im Hohen Liede. „Der Geliebte will aber von der ‚Schönsten unter den Frauen‘ nichts wissen. Er weiß, daß sie doch eine Dirne ist und noch andere Buhlen hat. Denen mag sie ruhig nachlaufen. Die Hierodule soll den Spuren des Kleinviehs folgen, dann wird sie schon zu der ganzen Herde von Böcklein gelangen, die ihr von ihren vielen Buhlen geschenkt worden sind als Hurenlohn.“ — Dem Text des Hohen Liedes selbst sind solche erotische Phantasien fremd.

Von höchster Wichtigkeit erscheint W. das Motiv „Suchen und Finden“, besonders 3, 1—5 und 5, 2—8. Die Braut sucht (in nächtlichem Traum) ihren entschwundenen Geliebten in den Straßen der Stadt. Das soll das Abbild der Szene sein, wo Ištar im Schmerz über den Tod des Tammuz in die Unterwelt fährt, vermutlich um ihren Buhlen zu neuem Leben zurückzurufen. Die Erlebnisse der suchenden Braut (5, 7; vgl. 3, 7) ähneln aber jenen der Ištar gar wenig. — Natürlich dürfen in einem angebliehen Hierodulienlied auch die sexuellen Reize nicht fehlen. Dementsprechend deutet W. 5, 4 f. in der bekannten Weise Jakobs, indem er entschuldigend beifügt: „Die Sprache ist nicht obszöner als die des Propheten in Ez. 23, 15 ff.“ Als ob man ernste richterliche oder psychiatrische Feststellungen eines skandalösen Tatbestandes mit leichtfertig begründetem Verdacht obszöner Handlung vergleichen dürfte!

Interessant ist W.s Versuch der Deutung von 8, 1 f. Die Braut wünscht: „O daß du mir doch wärest wie ein Bruder“, daß sie ihn auf der Straße ohne Scheu küssen dürfte und ihn in das Haus ihrer Mutter bringen könnte. Der Wunsch soll bedeuten: „Wärest du doch Mitglied unserer Mysterien“; denn „die Mysteren nennen sich Brüder und Schwestern, weil alle Kinder der großen Mutter (Ištar) sind“. Diese dürfen und sollen sich küssen: „(Röm. 16, 16)“. — Wären Braut und Bräutigam wirklich Hierodulen der Ištar und des Tammuz, die im Dienste dieser Gottheiten sich dem Liebesgenusse hingeben, so würde der fromme Wunsch der Braut nach allen vorhergegangenen Liebesergüssen höchst sonderbar, ja lächerlich erscheinen, besonders wenn man gar mit W. voraussetzte (S. 45), daß sie den Tanz (7, 1 ff.) völlig nackt aufführt.

Viele ändern „Beweise“ für den Ištar-Charakter der Braut nehmen bei W. einen sehr breiten Raum ein. Der Bräutigam nennt sie „Schwester“ (Ištar ist im Babylonischen Schwester des Sonnengottes), „Taube“ (ständiges Symbol der Ištar), „verriegelter Garten“, „versiegelte Quelle“, „Park von

Granaten“, „voll köstlicher Früchte“ (auch die Liebesgöttin hat Haine um ihren Tempel und wird auch einmal selbst mit einem Garten verglichen). Die Braut bietet (5, 1) dem Geliebten Honig, Wein und Milch (Milch und Honig sind Speise des Sonnengottes; Honig, Wein und Dickmilch in den Tammuzliedern). Ihr Wuchs gleicht der Palme (ständiges Symbol Ištar's). Ihre Brüste werden betont (7, 9 ist nach W. das „Zeichen der Prostitution“). Die Braut wird (2, 4 f.) vom Geliebten ins „Weinhaus“ geführt und mit Rosinen und Äpfeln gelabt (Ištar ward auch als Schankwirtin verehrt; Traubenkuchen und Äpfel sind Aphrodisiaka). — So findet W. im ganzen Hohen Liede die deutlichsten erotischen Spuren des Ištar-Tammuzkultes in Jerusalem. Selbst 2, 7 „Wie er (der Geliebte) springt über Berge, wie er hüpf über Hügel“ versteht er in diesem Sinne: „Die Berge werden die Reize des Mädchens bedeuten.“ Diese schon in sich unsinnige Vermutung wird durch den ganzen Verlauf der Handlung Lügen gestraft; denn nach 2, 9 f. ist und bleibt der Bräutigam außer dem (elterlichen) Hause, „hinter unserer Mauer“. 2, 8 ist naturgemäß nur ein Bild der Sehnsucht, die des Geliebten Schritte beflügelt. — Vollends ungehörig sind W.'s Anspielungen wie „Ištar = Maria“, „Adonis = Christus“. Doch genug hiervon.

Wichtig wäre die Frage nach der Entstehungszeit der Dichtung und ihrer Aufnahme in den Kanon. W. glaubt aus dem Weinberglied Is. 5, 1 bis 7 schließen zu dürfen, daß wenigstens Hohel. 8, 11 schon zur Zeit des Propheten bekannt und allgemein verbreitet war (S. 111 f.). Ein Zusammenhang liegt wohl wirklich vor: Der Besitzer des Weinberges ist Dôd-Jahwe, und der Weinberg ist Israel, Gottes Geliebte. Wenn aber W. durch „liebliche Pflanzung“ (Is. 5, 7) wieder deutlich an „Adonis-Tammuzkult“ erinnert wird und vermutet, der Prophet habe die wichtigsten Elemente eines heidnischen Kultes in seinen eigenen übernommen, so ist das ganz unbegründet. Er mutmaßt, das Volk, das dem alten Tammuz-Ištarkult leidenschaftlich ergeben gewesen sei, habe das Hohe Lied trotz der steten Polemik der Propheten und der Priester des neuen Tempels gerettet und es durchgesetzt, daß man es nach allerlei Überarbeitung und besonders mit Hilfe geänderter Deutung „wenigstens in den Kanon aufgenommen“ habe (S. 197 f. 207). Das alles entbehrt aber der geschichtlichen Grundlage.

F. X. Kugler S. J.

Geyser, Joseph, Auf dem Kampffelde der Logik. Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen. 8<sup>o</sup> (X u. 288 S.). Freiburg i. Br. 1926, Herder. M 6.20; geb. 7.50.

Wie der Titel ankündigt, führt uns dieses neueste Buch Geysers auf das Kampffeld der Logik. Es stellt uns mitten hinein in den neuzeitlichen Kampf um die Grundfragen der Erkenntnis. Als die Hauptgegner stehen sich in den Gesamtanschauungen wie in den Einzelfragen der aristotelisch-scholastische Realismus und der transzendente Idealismus gegenüber. Bei der großen Fülle gedankentiefer Auseinandersetzungen, die das Buch enthält, ist es nicht leicht, seinen Inhalt kurz zu kennzeichnen.

Das erste Kapitel „Vom Wesen der Erkenntnis und den Erkenntnis-mitteln“ gibt uns einen vorbereitenden Überblick auf dem Felde des Kampfes. Erkennen im allgemeinen wird bestimmt als „das Erfassen der Gegenstände und ihrer Sachverhalte durch das Bewußtsein“ (2). Nach kurzer Verdeutlichung von „Gegenstand“ und „Sachverhalt“ werden wir vor den wichtigsten Punkt dieser Bestimmung, das „Erfassen“, geführt. Das Erfassen erfolgt in schauenden Akten oder — auf Grundlage solcher — im Denken. Das schauende rezeptive Erkennen ist notwendig wahr. Dagegen liegt es in der Natur des aktiven Denkens, daß es sein Ziel verfehlen kann. Damit erhebt sich die Notwendigkeit, wissenschaftlich zu untersuchen, unter welchen Bedingungen dem denkenden Erkennen die Eigenschaften der Wahrheit und Gewißheit zukommen. Sich