

Die Wandlungslehre ist z. B. klar in dem Wunder ausgedrückt, das dem hl. Gregor dem Großen von seinem Biographen Johannes Diaconus c. 872 zugeschrieben wird, und das auch Paschasius Radbertus neben andern zitiert. Gewiß, in der ursprünglichen Fassung der älteren Biographie, die Paulus Diakonus geschrieben hat, ist es nicht enthalten; es ist da vermutlich von einem Angelsachsen eingeschoben worden. Diese Interpolation „drückt“, wie Geiselman richtig sagt, „den Wandlungsgedanken, wenn nicht gar den Transsubstantiationsgedanken, klar aus“. „Conditor noster . . . ea potestate, qua cuncta fecit ex nihilo, . . . panem et vinum aqua mixtum, manente propria specie, in carnem et sanguinem suum ad catholicam precem ob reparationem nostram Spiritus sui sanctificatione convertit“ (ML 75, 53). Aber, fährt der Verfasser fort, „diese Ausgabe fußt auf französischen Handschriften des 12. Jahrhunderts. . . . So gibt uns diese Stelle nur die eucharistische Anschauung des 11.—12. Jahrhunderts in Frankreich“ (85). Doch schon Gezo von Tortona (c. 950; ML 137, 395) und die Synode von Arras (1025; Hartzheim, Conc. german. III 76) haben genau denselben Text.

Auch in andern Wandlungswundern dieser Zeit ist von *transformatio*, *commutatio* die Rede. Also muß die Wandlungslehre im 10. Jahrhundert, mindestens in Frankreich und England, bekannt gewesen und gelehrt worden sein.

Der entgegengesetzten Ansicht des Verfassers machen drei Schriften große Schwierigkeiten:

das dem Haymo von Halberstadt († 853) zugeschriebene Fragment „de corpore et sanguine Domini“ (ML 118, 815);

der Brief Rathers von Verona († 974) an Patrick (ML 136, 643);

die dem Alkuin († 804) zugeschriebene „Confessio fidei“ pars IV „de corpore et sanguine Domini“ (ML 101, 1086).

In diesen Schriften ist u. a. die Transsubstantiationslehre klar zum Ausdruck gebracht. In einem eigenen Werke<sup>1</sup> sucht der Verfasser aus inneren Kriterien nachzuweisen, daß diese drei Werke dem 11. Jahrhundert angehören. Seine Gründe sind zum Teil sehr beachtenswert, aber doch wohl nicht (wenigstens nicht für Haymo und Rather) so zwingend, wie er meint. Eine seiner Voraussetzungen, die immer wiederkehrt: ihre Eucharistielehre „geht durch die Darlegung der Verwandlung als Transsubstantiation über den Rahmen der metabolischen Theologie des 9. bzw. 10. Jahrhunderts hinaus“, scheint mir unbewiesen.

P. Browe S. J.

Przywara, Erich, S. J., *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (104 S.). M 4.25. — Brunner, Emil, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (99 S.). M 4.10. — (Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baumler und M. Schröter, 3. und 10. Lieferung). München und Berlin 1926, Oldenbourg.

„Religionsphilosophie ist die wissenschaftliche Reflexion über das tatsächlich vorliegende, aber als solches noch nicht reflektierte, mithin ‚naive‘ Einheitsverhältnis von Religiosität und Metaphysik“ (26). Von dieser Definition ausgehend, behandelt Przywara im Hauptteil seiner Schrift (21 bis 65) die wichtigsten und zugleich die aktuellsten Wahrheiten und Fragen der Religion: Gottesbegriff und -beweis, Leib und Geist, Individuum und Gemeinschaft, Natur und Übernatur, Gnade und Freiheit, Menschwerdung und Trinität, Mystik, Liturgie, Kulturarbeit usw. Man merkt den Schriftsteller, der die ganze Breite der religiösen Auffassungen kennt und überall die inneren Beziehungen herauszulesen versteht. Er kommt mit einem einzigen Prinzip aus, dem Grundverhältnis von Schöpfer und Geschöpf,

<sup>1</sup> Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften. Paderborn 1926, Schönigh. M 5.60. Vorher in der ThQschr 1924 und 1925 erschienen.

ausgedrückt durch die Formel: *Analogia entis*, und entwickelt daraus die gesamte katholische Religionsphilosophie. Dabei vermeidet er einen falschen Apriorismus, indem er sagt: „Es ist nicht möglich, von einem sogenannten ‚ersten Prinzip‘ aus alle Inhalte der Religion zu erschließen. Es ist nur möglich, die gegebenen Inhalte als durch eine einzige Struktur durchwirkt zu verstehen“ (61/62). So verfolgt er katholische Auffassung, und im Zusammenhang damit anders gerichtete, bis auf ihre letzten Konsequenzen, und weist von diesen nach, daß sie, falls vollständig durchgedacht, schon das Grundverhältnis: Gott-Geschöpf auflösen. Doch hätte er besser die Abhängigkeit von dieser Bedingung etwas mehr hervorgehoben. Sonst wäre ja die *Analogia entis* ausschließlich katholisches Sondergut, während alle andern „Identität-Widerspruch“ oder offenen Pantheismus lehren. — So wichtig ferner die *Analogia entis* ist, vorteilhafter wäre es gewesen, sich nicht auf diese abstrakteste Formel zu beschränken, wie es auch die Metaphysik nicht tut. Denn daraus ergibt sich als unausbleibliche, aber für das Lesen wenig erquickliche Folgerung, daß die gleichen Grund-schemata immer wiederkehren. Überhaupt ist es gerade in diesem Teil die Form, die am meisten eine Kritik herausfordert. Der Verfasser legt der Einfachheit und Klarheit des Stils zu wenig Bedeutung bei. Allein die vielen Anführungszeichen beweisen, daß seine unzähligen sprachlichen Neubildungen nur mühsam, Wort für Wort, aufgefaßt werden dürfen. Durch eine einfache Sprache würde er, bei seinem großen Ansehen, viele neue Leser gewinnen, und denen, die er hat, nicht nur Genuß an weiten Überblicken und scharfen Distinktionen, sondern auch größere Wissensbereicherung bieten. — Inhaltlich ist der Satz zu beanstanden: „... die Dreifaltigkeitslehre hat nichts zu tun mit einem zahlenhaften ‚drei‘ und ‚eins‘; denn schon im Aussprechen von ‚drei‘ wird irgendwie impliziert, daß Gott sozusagen ‚dreimal‘ wäre, was seiner Einzigkeit widerspricht“ (51). P. betont auch sonst den „*Deus incognitus*“ etwas zu scharf. Wenigstens müßte er klarer scheiden, daß nur die „*perfectiones mixtae*“ (Ausdehnung, sinnliche Erkenntnis) sich bloß „*eminenter*“ in Gott finden, dagegen die „*perfectiones purae*“ oder „*simplices*“ (Geistigkeit, Denken) dem Inhalt nach „*formaliter*“, nur der (unbegrenzten) Art nach „*eminenter*“.

Auf den systematischen Hauptteil folgen „Die geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung“. Hier offenbart der Verfasser seine Fähigkeit, Idee und Leben und die lebendigen Ideen unter sich zu verbinden. Sechs Richtungen stellt er nebeneinander. Augustin und die griechischen Väter betonen (in der *Analogia entis*) stärker die Gottesnähe des Geschöpfes, Thomas und mit ihm der Skotismus, Molinismus und die moderne historisch-psychologische Philosophie, denen P. in Newman einen Kristallisationspunkt gibt, mehr die Gottesferne und das Eigensein des Menschen. Dabei deckt P., meist recht glücklich, die Beziehungen der Wissenschaft zur Frömmigkeit auf, zur benediktinischen, orientalischen, dominikanischen, franziskanischen, ignatianischen.

Diesen Hauptteilen hat P. eine „Allgemeine Problematik des Religiösen“ vorausgeschickt. Hier ist Religionsphilosophie noch Problem und nur in den allgemeinen Begriff zu fassen: Reflexion über die Einstellung des Menschen zu Gott. P. unterscheidet drei religiöse Grundtypen: „dogmenlose und amoralische Religiosität reinen ‚Zustandes‘, dogmatische Religiosität der ‚Gegenstände‘ und ethische Religiosität des ‚Sollens‘, ästhetische, intellektualistische und voluntaristische Religiosität“ (6). Durch Unterteilung nach größerer Reinheit des Typs oder Mischung mit einem der beiden andern werden es neun. Ihre Verwirklichung findet P. in den verschiedensten Philosophemen. Ein „inneres Strukturgesetz“ der „Oszillation“ (9) ergibt sich jedoch kaum daraus, daß im Lauf der Zeit alle möglichen Typen und Untertypen vorkommen und wiederkommen. Zwölf neue Untertypen werden gewonnen durch Hinzunahme der Probleme: Leib-Geist und Individuum-

Gemeinschaft. Schließlich geht durch alle diese Typen nochmals ein Riß durch die Frage nach dem Zustandekommen des Verhältnisses: Geschöpf-Schöpfer. Alle Schattierungen sind möglich zwischen den beiden Extremen: absoluter Rationalismus und absoluter Supranaturalismus. Das Ergebnis ist, daß die voluntaristische Religiosität nur eine verdeckte Versöhnung der Gegensätze: ästhetische und intellektuelle Religiosität sei, und der absolute Supranaturalismus nur schlecht verhüllter Rationalismus. Die Zahlenkonstruktion hat etwas Gekünsteltes an sich und vom Ergebnis will nur der eine Grundgedanke recht einleuchten: Analogia entis, nicht Widerspruch-Identitätseinheit, ist der richtige Ausdruck für das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf.

Diese Widerspruch-Identitätseinheit wird aber tatsächlich behauptet von dem Vertreter der protestantischen Religionsphilosophie in unserm Handbuch. Brunners Definition der Religionsphilosophie und damit der ganze Aufbau seiner Schrift sind von der P.s vollständig verschieden. Er sagt: „Eine protestantische Religionsphilosophie hat nicht die Aufgabe, ... ein ‚System‘ zu entwickeln. Sie hat nichts zu tun, als über den christlichen Sinn der auch außerhalb des Christentums gebräuchlichen Worte Offenbarung und Glaube so Auskunft zu geben, daß sie erstens von jedem andern Sprachgebrauch deutlich unterschieden sind; und zweitens so, daß die Offenbarung so, wie sie im Glauben erfaßt wird, als Antwort auf die Lebensfrage des Menschen, wie sie sich in seinem geistigen Suchen und in seiner Religion ausspricht, deutlich wird“ (93). Dementsprechend macht er den Begriff der Offenbarung klar, indem er ihn in Beziehung setzt zur Vernunft, zum religiösen Erlebnis, zur Religionsgeschichte und zur Bibel. Trotzdem ist nicht nur sein erster Ausgangspunkt der gleiche wie der P.s: Reflexion über das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf, auch sein ganzes Vorgehen ist konsequent, nachdem die Hauptantwort lautet: Widerspruch-Identität. Denn wenn der Glaube nicht über der Vernunft ist, sondern gegen sie und nur in einer für uns völlig unfaßbaren Weise eins mit ihr, dann ist es zwecklos, in der Glaubenslehre einen vernünftigen Sinnzusammenhang zu suchen, wie P. es tut. Es kann sich nur darum handeln, die Paradoxie, den Widerspruch des Glaubens aufzuzeigen. Die inhaltliche Angelegenheit wird zu einer bloß formalen. Nur der äußere Umstand, daß der Paradoxie des Glaubens von vier Seiten her Auflösung droht, macht ihre Sicherung nach diesen Seiten hin notwendig.

Offenbarung und Vernunft. „Gegenstand des Glaubens ist das für die Vernunft Absurde, das Paradoxe, und an allen echten Glaubensaussagen haftet als ihr Kennzeichen das Merkmal logischer Unmöglichkeit: der Widerspruch“ (25). Daher hat die Offenbarung innerhalb der Vernunft keinen Platz, wohl aber die Vernunft innerhalb der Offenbarung. Die Metaphysik führt nicht zum absoluten Schöpfer, das Gewissen nicht zum absoluten Gesetzgeber, wir können nur durch persönliche Offenbarung Gott erkennen und diese „können wir weder erfahren noch verstehen, sondern — eben nur glauben“ (38). Die „Vernunftemanzipation“, die selbst den persönlichen Gott finden will, in welchem System es sein mag, ist nur „eine tragische, oder vom Glauben aus beurteilt, eine sündige Notwendigkeit“, eine „Emanzipation von Gott“ (39). Das Problem der Gotteserkenntnis wird also gelöst durch die Offenbarung, das der Ethik durch die „sola gratia“ (46). Das Römerwort, daß die Heiden Gott, und natürlich den wahren, persönlichen Gott, erkennen konnten, wird ebenso unberücksichtigt gelassen, wie die Unmöglichkeit, daß das natürliche und das übernatürliche Gotteswort einander widersprechen.

Offenbarung und religiöses Erlebnis. Der Glaube ist die paradoxe Einheit der unvereinbaren Gegensätze von objektiver (kultischer und ethischer) und subjektiver (mystischer) Religion. Er verwirft beides und setzt an die Stelle jeden menschlichen Tuns das bloße Gottestun der

Offenbarung. Das Menschentum läßt er bloß als Gottesehnsucht bestehen. So ist das Christentum ein Nebeneinander von völliger Verzweiflung am Menschlichen und unerschüttertem Festhalten an Gott. Konsequenter müßte allerdings auch die Gottesehnsucht verworfen werden.

Offenbarung und Religionsgeschichte. Einleitend kommt hier B. kurz auf das katholische Traditionsprinzip: Nach katholischer Auffassung sei Tradition gleich kontinuierlicher Offenbarung, die lehramtliche Schrifterklärung sei dem Schriftwort übergeordnet. Einer katholischen Dogmatik ist das sicher nicht entnommen. Der Hauptinhalt ist aber auch hier konsequente Skepsis: „Der Begriff der Weltgeschichte als Einheit ist ein Bastard aus christlichem Glauben und Rationalismus“ (63); „... im Christus ist der Sinn und der Unsinn der Geschichte ... sichtbar“ (64). Dagegen kann man ihm nur beistimmen, wenn er sich gegen jene Art der Religionswissenschaft wendet, der christliche Religion nur eine von vielen Offenbarungen ist, und die daher Christus einen Platz anweist in einer Reihe mit Buddha, Zarathustra, Plotin usw. — Schließlich ist B. geschichtliches Werden nur wertvoll als „Erwachen ‚des Menschen‘ zu seiner Erlösungsbedürftigkeit und zur Einsicht darin, daß niemals die Erlösung innerhalb der Geschichte liegen könne“ (75).

Offenbarung und Bibel. „Für die Orthodoxie ist das Bibelbuch an sich die göttliche Offenbarungswahrheit. Es ist also Offenbarungsding. Für den unverfälschten christlichen Glauben ist die Schrift Offenbarung nur im Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Gottesgeist“ (77). Noch klarer tritt die Paradoxie anderswo hervor: „das Wort Gottes in der Schrift identisch mit dem Wort Gottes in der Seele“ (9) ist zugleich „autoritative Gegebenheit“ und „evidente Erkenntnis“ (10). Daß die Bibel „voller Irrtümer, Widersprüche, irriger Anschauungen ...“ ist, „überwachen mit Legende, auch im Neuen Testament“, stört ihre Glaubensautorität nicht (79). — Auf der andern Seite hebt B. manches sehr gut hervor; so zersetzender Bibelkritik gegenüber die Einheitlichkeit der Schriften des Alten und Neuen Testaments mit Christus als dem gemeinsamen Ziel- und Mittelpunkt, die notwendige Vereinigung von Menschlichem und Übermenschlichem im Bilde Jesu, die Unerklärbarkeit des Neuen Testaments aus der hellenistischen und spätjüdisch-gnostischen Religionswelt.

Anzuerkennen ist also der Mut, mit dem B. das Paktieren mit jeder Art von modernen Einflüssen zurückweist, die die Torheit des Kreuzes aufheben und den Menschen, nicht Gott, zum Maß der Religion machen wollen. Trotzdem ist das Gesamtergebnis für seine christliche Überzeugung erschreckend. Nachdem er die Vernunftkenntnis verworfen oder genauer, den Leser gezwungen hat, die klarsten logischen Widersprüche anzunehmen, spricht er sich selbst das Urteil. Denn er kann für seine Meinung weder das Zeugnis der Vernunft, noch das „testimonium Spiritus Sancti“ geltend machen. Das Geisteszeugnis ist nach ihm selbst nur dem Schriftwort gegeben, nicht dem Menschenwort, und zwar nur im Augenblick der aktuellen Gottesoffenbarung.

Mißlich ist für das Handbuch, daß nicht die, sondern nur eine protestantische Religionsphilosophie dargestellt wird.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Grabmann, Martin, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin. 8<sup>o</sup> (217 S.) Augsburg 1925, Filser. M 4.50.

Ziel und Inhalt des Buches ist, die Auffassungen des hl. Thomas von den religiösen, ethischen, sozialen, von den Kulturwerten der Wissenschaft zu einer einheitlichen Gesamtdarstellung zu bringen.

Nach Gr. ist die Kulturphilosophie des hl. Thomas die Ableitung, Begründung und Beurteilung der Kulturwerte und Kulturgüter aus den metaphysischen und theologischen Prinzipien und Maßstäben seines Systems. Er entnimmt die Einteilung der Kulturwerte H. Rickert, betont aber so-