

Verf. als weiteres Ziel gestellt hat. Er will, wie er im Vorwort sagt, nicht nur tiefer in die Kenntnis des Lebens Jesu einführen, sondern auch seine Lehre, die Heranbildung seiner Apostel und den Ursprung seiner Kirche uns nahebringen. Darum werden mit besonderer Ausführlichkeit die großen programmatischen Reden Jesu, vorab die Bergpredigt (I 166—252) behandelt. Schrittweise werden Jünger und Volk weiter eingeführt in das Wesen des neuen Gottesreiches, vor allem durch die Gleichnisreden, deren Sinn freilich dem Volke einstweilen noch verschlossen bleibt. Es handelt sich eben um das „Geheimnis vom Reiche Gottes“ (I 504). Bei dieser Gelegenheit spricht der Verfasser ausführlicher vom Zweck der Gleichnisse, die ihrer Natur nach das Verständnis einer übernatürlichen Wahrheit erleichtern, die aber auch unverstanden von den Juden für sie noch ein Erweis der Barmherzigkeit Gottes sind, sofern sie das Verlangen in ihnen wecken sollen, ihren Sinn zu erfassen. Freilich bleiben sie zugleich eine Strafe für den Unglauben der Juden (I 306 f.).

Auf weitere Einzelheiten einzugehen, erübrigt sich. Gewiß werden nicht alle in allen einzelnen Punkten mit dem Verf. derselben Ansicht sein, z. B. bezüglich der Dauer des öffentlichen Lebens Jesu, der Deutung des Festes Joh 5, 1, des Verhältnisses von Joh 5 und 6 zueinander, der Einreihung einzelner Begebenheiten, der Umstellung von Joh 18, 24 u. dgl., aber in all diesen ganz nebensächlichen Fragen, in denen der Verf. vielfach selbst sich der Entscheidung enthält oder sich doch mit der größten Bescheidenheit zu seiner Ansicht bekennt, wird ihm keiner im Ernst Vorwürfe machen können. Die Auffassungen, die er vertritt, können als gut begründet gelten. Einige kleine Druckfehler wird der Leser leicht selbst berichtigen. Im 2. Bande ist in der Anmerkung auf S. 236 wohl zu lesen: „Jésus et ses disciples, suivant la supputation des pharisiens“ (statt „des sanhédrites“). Daß die Emmausjünger Jerusalem am Oster-Abend verließen (II 447), dürfte ein Versehen sein. Die Sprache ist schlicht, läßt aber gerade in ihrer vornehmen Einfachheit die Sache um so unmittelbarer wirken. Man kann das Werk allen, die ein tieferes Erfassen des Gottmenschen anstreben, nur warm empfehlen.

B. Brinkmann S. J.

Ranft, Jos., Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips. gr. 8<sup>o</sup> (XXI u. 316 S.) Würzburg 1931, Triltsch. M 10.—

Einer Erkenntnis Möhlers folgend sucht Ranft das Traditionsprinzip im katholischen Sinn auf seine geistesgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Grundlagen und Anwendungen hin zu prüfen. In zwei nach Inhalt und Zielsetzung deutlich unterschiedenen Teilen baut sich die Untersuchung mit groß angelegter und bis ins einzelste belegter Ausführlichkeit auf, Vorausgehendes wertend und in entscheidenden Stücken Neues erschließend.

Ausgang und Grundlage der Ausführungen bildet die in ihrer Einfachheit sachlich klare Entscheidung und von kluger Mäßigung zeugende Fassung der vierten Sitzung des Trienter Konzils über diesen Gegenstand; sie bedeutet keine Neuerung, sondern faßt die Lehre der Vorzeit über diese theologische Erkenntnisquelle zusammen. Einen bedeutungsvollen Ausschnitt aus der Geschichte der nachtridentinischen Theologie stellt die weitere Behandlung der Traditionsfrage dar, in der alle Phasen der Bewegung theologischen Denkens sichtbar werden. Die erste Zeit und ihre Behandlung trägt

durchweg Defensivcharakter, während man auf der Gegenseite durch Verabsolutierung der Schrift sich gezwungen sah, in den sog. „*affectiones scripturae*“ die Traditionsgrundlagen wieder einzuführen oder durch irrationale Elemente zu ersetzen. Demgegenüber wird deutlich, wie tief und einheitlich die Synthese der katholischen Tübinger Schule in dieser Hinsicht durchgeführt wurde. Möhler kommt das Verdienst zu, den Traditionsgedanken in seiner organischen Verbundenheit mit der Kirchenidee und dem inneren lebendigen Glaubensbewußtsein spekulativ erfaßt und durchdrungen zu haben.

Möhlers Bemerkung, daß der göttliche Stifter auch in dieser Hinsicht kein anderes Gesetz gewählt hat als das für alle Ordnungen des menschlichen Lebens geltende, gibt Richtung und Inhalt des zweiten Teiles der Untersuchung an. Durch religionsgeschichtliche Forschungen und Vergleichen erhält die ausgesprochene Allgemeingültigkeit eines religiösen Traditionsgesetzes eine bemerkenswerte Bestätigung. Analogien aus den großen alten, außerchristlichen Religionsformen wie der chinesischen und islamitischen weisen schon hin auf eine allgemeine Verwurzelung. Die engere religionsgeschichtliche Basis aber bildet die jüdische Traditionslehre, wie sie Anwendung findet in den schriftlichen Quellen dieser Religion und inhaltlich in Talmud, Mischnah u. a. Beweise dafür liefert. Bemerkenswert ist, wie gerade die neueren brauchbaren Versuche in der Pentateuchfrage aus dieser Erkenntnis stammen. Eigene Formalprinzipien einer sorgsam ausgearbeiteten und behüteten Traditionstechnik liegen hier schon vor. So fand das Christentum bei seiner Ausbreitung und der schriftlichen Niederlegung seiner Ursprungsgeschichte ein Traditionsgebilde vor, wozu auch ein maßvoll verstandenes Einwirken hellenistischer Paradosisgedanken aus der Mysterienreligiosität gedacht werden darf. Juristische Elemente aus dem attischen und römischen Depositarecht vermochten auch theoretisch zur Klärung beizutragen. Hauptsächlich aber ist nun dem Einwirken und Deutlichwerden dieses Traditionsgedankens als eines formalen und normativen Prinzips in der Bildung und Weitergabe des christlichen Glaubensgutes, soweit es einen schriftlichen Niederschlag fand, Aufmerksamkeit zu schenken. Christliche Religion zeigt sich als Evangelium auf mündlicher Überlieferung aufgebaut, wie das manche Stellen des geschriebenen Evangeliums zeigen; auch auf die synoptische Frage wirft das einig Licht. Vor allem wird das sichtbar in der praktischen Durchführung und theoretischen Formulierung des Traditionsprinzips, wie eine ausführliche Exegese der klassischen paulinischen Texte dartut. Somit ergibt sich, daß das später so umstrittene Traditionsprinzip in die ersten Zeiten des entstehenden Christentums hinaufreicht, wo es als Geisteshaltung vorhanden war und in seiner christlichen Prägung deutlich die Spuren gleichgerichteter jüdischer Gedankengänge aufweist.

R., der auch schon früher geschätzte Einzeluntersuchungen, z. B. über Nikolaus von Cues, die Stellung der Kirche im dogmatischen System, lieferte (s. Schol 3 [1928] 254 f.), greift hier ein theologisches Problem auf, das zu den wesentlichen Elementen der katholischen Glaubenswissenschaft gehört, aber auch nicht ohne Schwierigkeiten dasteht, wie gleichzeitige Untersuchungen zeigen (besonders August Deneiffe S. J., *Der Traditionsbegriff*; s. Schol 7 [1932] 98—100). Der Hauptwert ist nun hier nicht so sehr auf begriffliche Klärung des Traditionsbegriffes gelegt, dessen wesentliche und allgemein angenommene Elemente in ihrer

tridentinischen Form der erste Teil vorausschickt. Die eigentliche Sorge des Verf. ist, zu verhindern, daß die philosophische und theologische Spekulation den Kontakt mit den geschichtlichen Tatsachen einbüßt. Darum geht er den Weg religionsgeschichtlicher Forschung und in dieser Richtung scheint ihm der theologische Fortschritt zu liegen. Er gibt einmal das in dieser Hinsicht Gewonnene damit an: „Tradition ist im Sinne des NT eine Glauben beanspruchende Verkündigung, deren Objekt unabhängig von der Person des Trägers in der Wirklichkeit existiert, von ihm auf dem Wege mündlicher Verkündigung aufgenommen, auf Grund sicherer Schlüsse von ihm metaphysisch eingeordnet wird und darum als objektive Macht die Tätigkeit des Trägers von sich aus bestimmt und als solche Gegebenheit erhalten und weitergeleitet werden will“ (262). Ist damit Gedankengang, Methode und Resultat kurz angedeutet, so bliebe für eine ausführlichere Beurteilung übrig, in Form einer Zusammenfassung das Erarbeitete zusammenzustellen; denn dieser Wunsch bleibt, nämlich übersichtlich Gedankengang und Resultat irgendwo gesammelt zu finden. Ohne Einzelangaben und -belege hier prüfen zu wollen, wäre vielleicht das Folgende zu erwägen.

Dunin Borkowski stellt einmal (Die Kirche als Stiftung Jesu<sup>5</sup> 120 ff.) die Unterscheidung auf zwischen historischer und dogmatischer Tradition, aus deren beider Eigenart sich auch die getrennte Betrachtungs- und Behandlungsweise ergibt. Es ist nun bei der religionsgeschichtlichen Arbeitsweise zu verstehen, daß darin das eine für das andere genommen wird, wenn auch R. selbst sich an mehreren Stellen gegen einen Übergang des einen in das andere verwahrt und den übernatürlichen Charakter der katholischen Tradition „unter den im Mysterium der Kirche gegebenen Bedingungen“ hervorhebt. Auch Möhler wußte darum, als er an der bezeichneten Stelle der „Symbolik“ vom Formalprinzip der Tradition sprach und es als etwas bezeichnete, „das jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist“ (Ranf. Rn. 23). Und um dieses „Ganz-andere“ des tatsächlichen katholischen Traditionsprinzips geht es doch, mit seinem Autoritätsanspruch usw. Wohl findet es seine Analogie auch anderswo, vor allem wohl in religiösen Formen der Wahrheitsübermittlung, ohne daß jedoch schon genetische Zusammenhänge, die als „Ursprünge“ gelten können, das eine aus dem andern ableiten. Wenn dabei die jüdische Traditionstechnik anders zu beurteilen ist, wenigstens insofern es sich um von Gott selbst geoffenbartes Gut, nicht um zu tradierende Schulmeinungen oder nichtverpflichtende Exegese handelt, was ja alles „Tradition“ heißen und sein konnte, so ist das eher anzusehen als jenes Keimhafte, Unvollkommene des Gesetzes, das auch schon „Erzieher auf Christus hin“ bilden sollte. Deshalb, weil Inhalt und formales Prinzip sich so eng verbinden zu einer ganz neuen Form der Religiosität, deren Wesen nicht in geschriebenem Wort und Buchstaben besteht, verflüchtigen sich analoge Formen des Traditionshaften schließlich zu jener allgemeinsten menschlichen Form der Wahrheitsübermittlung, in der auch jegliches kreatürliche intellektuelle Erkennen zu einem irgendwie übermittelten „Empfangen“ wird. Damit ist Mangel und Grenze dieser Art religionsgeschichtlicher Betrachtungsweise angegeben. R. faßt darum auch Traditionsprinzip in einem sehr weiten Sinn, ohne eine strenge Begriffsbestimmung zu geben; denn die tridentinische, die ja erst von einem Traditionsprinzip eindeutig zu reden berechtigt, ist eben nicht anwendbar in religionsgeschichtlicher Rücksicht. Er gebraucht da-

her den Titelausdruck meist im Sinn einer psychologischen Haltung. Daß das nicht gewollt ist und auch nicht ausreicht, zeigt sich daran, weil damit ernstliche Zweifel an der Tragweite und Sicherheit der geführten Beweisgänge verbunden sind. — Tradition und manches andere, was damit in innerem Zusammenhang steht, befindet sich in jenem Stadium, dessen letzte Entwicklung und klare Entfaltung erstrebenswertes Ziel ist, zu dem aber viele Kräfte und Mächte zuvor ihren Beitrag zu liefern haben. Einen solchen in R.s neuem Versuch zu erblicken, berechtigten Erforschten und Geleistetes.

H. Fischer S. J.

Cusa, Nicolaus de, *Apologia doctae ignorantiae*. Ed. Raymundus Klübansky (Nicolai de Cusa Opera Omnia. Jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita II.) 4<sup>o</sup> (XI u. 49 S.) Leipzig 1932, Meiner. M 12.—.

Im Rahmen des gemeinsamen Arbeitsplanes der wissenschaftlichen Akademien zur Schaffung der Editiones definitivae der Werke der großen Philosophen der Neuzeit (Paris: Descartes; Berlin: Kant und Leibniz) hatte die Heidelberger Akademie soeben erst die treffliche Ausgabe der Werke Spinozas vollendet (vgl. Schol 3 [1928] 133 f.). Schon tritt sie, trotz der wirtschaftlichen Ungunst der Zeit, mit einem neuen, großangelegten Plane hervor, einer kritischen Ausgabe der Werke des Kusaners; und zwar hat sie, unter grundsätzlichem Festhalten an einer Gesamtausgabe, in weiser Selbstbeschränkung die Edition sämtlicher philosophischer und staats-theoretischer Schriften sichergestellt. Bis zum Jahre 1939 werden sie in 14 Bänden von etwa 1600 Seiten (Subskriptionspreis rund M 300.—) vorliegen.

Die Namen der Herausgeber, des Cusanusforschers E. Hoffmann (Cusanus-Studien 1929; Cusanus-Texte 1930), des Scholastik-Historikers Ludwig Baur (Breslau) u. a., verbürgen die Gediegenheit des Werkes. Die Unzugänglichkeit der vier einzigen Ausgaben, deren jüngste 350 Jahre zurückliegt, vor allem deren entstellte Textform, die zuweilen geradezu das Gegenteil des ursprünglichen Textes bietet, machten diese kritische Neuausgabe bei der fast sprichwörtlichen Dunkelheit und Vieldeutigkeit des Kusaners zu einem dringenden Bedürfnis. Die gesamte handschriftliche Überlieferung ist herangezogen worden, indem bei der Unvollständigkeit der europäischen Handschriftenkataloge zunächst einmal durch ausgedehnte Reisen an Ort und Stelle die einzelnen Handschriften festgestellt wurden.

Der zuerst erschienene vorliegende Band gibt ein Bild der ganzen Ausgabe. Bezeichnend ist der dreifache Apparat, unter dem textkritischen und dem Zitaten-Apparat noch ein „Zeugnis-Apparat“. Um die Wirkung anschaulich zu zeigen, die das Neuartige seines Philosophierens auf führende Geister der Renaissance ausgeübt hat, werden in diesem 3. Apparat die wichtigsten Stellen aus Werken späterer Autoren angegeben, in denen Nikolaus angezogen wird. Der vorliegende Band bringt solche Zeugnisse aus Agrippa von Nettesheim, Waging, Eck, Stapulensis, Seb. Franck, Gassendi, Weigel. Aber könnte man den Rahmen nicht weiter spannen, nicht zeitlich, wohl aber durch Berücksichtigung der großen Autoren der Scholastik des 16. Jahrhunderts?

Die „Apologia“ gibt sich der literarischen Form nach als Bericht eines Schülers des Kusaners über einen Dialog mit dem Meister. Daher kam es, daß die Verfasserschaft Nikolaus' bisher nicht