

Paulinische, Philonische, Augustinische Anthropologie.

Von Joseph Ternus S. J.

Die philosophische „Wende zum Menschen“ in der Gegenwart hat ihre Entsprechung in der Aktualität einer theologischen Anthropologie, die heute allenthalben ihren Niederschlag findet in der Literatur der Gegenwart. In der katholischen Theologie wird allerdings die Zentrierung auf den Menschen nie so unbedingt sein können wie in der protestantischen Theologie. Die Lehre vom „Deus absconditus“ im altreformatorischen Sinne und ihre Erneuerung in der neureformatorischen Theologie, namentlich im Kreise derer um Barth, aber auch bei Gogarten, Brunner, Bultmann u. a., muß notwendig dem obersten Leitsatz katholischer Theologie Abbruch tun: „Subiectum attributionis theologiae est Deus“ (S. th. 1 q. 1 a. 7). Aber darin begegnen sich wieder beide Auffassungen, daß beiderseitig eine wahre theologische Anthropologie das Anliegen sein müsse. Anthropologie, weil es des Menschen nächstes Anliegen ist; theologische Anthropologie, weil nur von Gott her letzteigentliche Wahrheit am Menschen ist und diese Wahrheit Thema der Glaubenswissenschaft zu sein hat. „Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei“ (ebd.).

Die Hl. Schrift als Ganzes ist schlechthin unentbehrlich für eine adäquate theologische Anthropologie. Die lapidaren Sätze aus der Urgeschichte der Schöpfung so gut wie die monumentale Skizze im Johanneischen Prolog bleiben der ewig gültige Grundriß einer „Summa de homine“ im theologischen Verstand des Wortes. Der geschichtliche Mensch — und der allein ist der konkrete Mensch — ist überhaupt nicht wahrhaft zu begreifen ohne die Offenbarung und ihren Antrieb zum Glaubensverstehen. Von der Schrift kann man übrigens sehr wohl sagen, daß sie vom ersten bis zum letzten Blatt künden will von dem, was es war, ist und sein wird um den „Menschen Gottes“. Christus als Richte der alttestamentlichen und Mitte der neutestamentlichen Offenbarung ist ja der eigentliche Schlüssel zur theologischen Anthropologie, die in der Lehre vom Gottmenschen die Prämisse findet zum Kronstück ihrer Lehre vom Mensch—Gott als der nachbildlichen imago Dei Filii.

Ein System der Anthropologie wird man selbstverständlich vergeblich in der ganzen Hl. Schrift suchen. Was sie bietet, sind die Elemente zu einem solchen System. Will man sie erheben, darf man allerdings über dem Fahnden nach „Stücken“ nicht die Leuchte des Ganzen, über dem Empirischen nicht das Metaphysische, über dem Philosophischen nicht das Theologische aus dem Auge verlieren. Wir haben aus dem vorigen Jahrhundert eine

Reihe monographischer Werke, die uns heute mit Recht als zu „materiell“ erscheinen. So das „System der biblischen Psychologie“ von F. Delitzsch, die „Grundzüge der Seelenlehre aus der Hl. Schrift“ von M. Roos, der „Umriß biblischer Seelenlehre“ von J. F. Beck, die „Geschichte der Psychologie der Hebräer“ von F. A. Carus.

Der höchst schätzenswerte Aufklärungsdienst der vergleichenden Religionsgeschichte ist leider bis zur Stunde nur zu oft der Gefahr erlegen, mit einem vorgefaßten Entwicklungsschema zu arbeiten, Parallelen um jeden Preis auch dort sehen zu wollen, wo eigenständige Art und außernatürliche Faktoren dem glatten Parallelismus und erst recht einer Entlehnungshypothese widersprechen¹. Im allgemeinen verdienen schon mehr Vertrauen die Abschnitte über biblische Anthropologie, wie man sie in biblischen Theologien zu finden gewohnt ist. Im Rahmen des Gott—Welt- und Gott—Mensch-Verhältnisses muß da immer recht eingehend der besondern Würde des Menschen, gipfend in seiner Gottbildlichkeit, gedacht werden. Mensch und Natur, Mensch und Geschichte, der Mensch und die Bestandteile seines Wesens — so und ähnlich lauten die Titel der Themen einer biblischen Anthropologie, sei es im Rahmen biblischer Theologie schlechthin oder einer solchen des Neuen oder Alten Testaments oder gar einer Sonderbearbeitung wie etwa der Theologie der Propheten. Daß man bei Fragen von der Gottbildlichkeit des Menschen, vom Seelen- und Unsterblichkeitsglauben und andern mehr der ganzen Breite von radikal naturalistischen bis zu strenggläubig konservativen Ansichten begegnet, ist bekannt und steht von vornherein zu erwarten. Die biblische Anthropologie kann sich nicht der grundsätzlichen gesamttheologischen Entscheidung entziehen. Es hilft nichts, dieser Notwendigkeit dadurch ausweichen zu wollen, daß man Fragen wie etwa die nach dem biblischen Sprachgebrauch von *nefes* und *ruah* vor ein neutrales Forum z. B. akkadischer Sprachwissenschaft zu ziehen und dort zu beantworten sucht. Der Theologe wird Forschungen der vergleichenden Sprachwissenschaft gebührend achten und schätzen, aber nicht die Entscheidung nach eigenen höheren Gesichtspunkten darüber preisgeben können.

So fern es der Schrift liegt, eine Theorie der geistig-seelischen Erscheinungen bzw. ihrer Bindung an ein stoffliches Substrat im Menschen geben zu wollen, so reich ist sie andererseits in der anschaulichen Schilderung und Charakteristik des menschlichen See-

¹ Ein typisches Beispiel dafür, wie über der Scheingleichheit von Teilstücken Seele und Sonderart des Ganzen verkannt und übersehen werden, bietet uns neuerdings wieder die Abhandlung von J. Frazer, *Études d'anthropologie biblique*: *RevHistPhRel* 15 (1935) 28—69.

lenlebens. Neuerdings hat Walter Eichrodt in seiner eben erscheinenden Theologie des Alten Testaments² am Reichtum der mannigfach sich verschlingenden Wendungen die „Fülle von psychologischen Ausdrücken“ hervorgehoben, „die eine große Zahl oft sehr feiner Nuancen in den geistigen Erscheinungen wiederzugeben erlaubt, die aber einer systematischen Zusammenfassung und Vereinheitlichung widerstrebt“³. Bei Heraushebung von Linienzügen wird man neben der ganzheitlichen Betrachtung im Sinne der Schriftanthropologie namentlich auch dem organisch fortwebenden Gang der fortschreitenden Entwicklung Rechnung tragen müssen, die sich aber nicht des allzu wohlfeilen und fehlenden Entwicklungsschemas von vorprophetischem Animismus u. dgl. bedienen darf.

Die einzelnen Bücher der Hl. Schrift sind selbstverständlich nicht gleich ergiebig an anthropologischem Gehalt. Die Propheten, Job, die Psalmen und die Weisheitsbücher behaupten in dieser Hinsicht einen entschiedenen Vorrang im Alten Testament. Im Neuen Testament steht die Paulinische Anthropologie zweifellos einzigartig da, was Prägnanz und Geschlossenheit einer bewußten Darstellung vom Menschen nach seiner Wirklichkeit und neuen Möglichkeit angeht.

Die Darstellung der Paulinischen Anthropologie reizt zu einem Vergleich mit derjenigen Philons. Sie stehen sich zeitlich so überaus nahe, wurzeln beide ganz wesentlich in jüdischer Überlieferung, entspringen beide einer durchaus religiösen Grundeinstellung und hatten sich beide mit den Strömungen des zeitgenössischen Hellenismus und religiösen Synkretismus auseinanderzusetzen. Um so klarer hebt sich die Sonderart des Paulinischen Menschenbildes von dem bei Philon ab. Selbst vom spezifisch Christlichen bei Paulus und seinem eschatologischen Einschlag abgesehen, kann man von Paulus keineswegs sagen, was Eichrodt als Gesamteindruck der Philonischen Anthropologie dahin ausspricht: „Die Verbindung der alttestamentlichen Gedankengänge mit Begriffen der alexandrinisch-platonischen Philosophie hat bei Philo zur Kapitulation vor der griechischen Menschenbetrachtung geführt“⁴. Paulus aber ist mit seiner Anthropologie schlechthin maßgebend geblieben für die christliche Anthropologie und hat namentlich die patristische Anthropologie aufs stärkste bestimmt. Die großartigste und selbständigste Leistung auf anthropologischem Gebiet in der Väterzeit, das Augustinische Menschenbild, ist das Produkt eines Denkens, das zwischen den beiden Polen schwingt:

² II. Teil. Gott und Welt (Leipzig 1935).

³ A. a. O. 75.

⁴ A. a. O. 76.

zwischen Paulus einerseits, dem Neuplatonismus andererseits. Nicht als ob der bestimmende Einfluß dieser beiden Pole gleichgeordnet und wie auf derselben Ebene vergleichbar wäre. Paulus ist für Augustinus nicht ein Philosoph oder auch nur ein Theologe im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Er ist ihm in erster Linie der Apostel und Garant der Offenbarung vom neuen Menschsein in Christus. Zu Platon hat Augustinus nur ein vermittelt abgeschwächtes Verhältnis und Plotin mißt er immer schon an der Wahrheit des Christentums⁵. Aber zu Paulus hat Augustinus im Wege der Hl. Schrift ein unmittelbares Verhältnis und rückhaltloses Vertrauen, dem er seit dem „Tolle, lege!“ bei seinem „Damas-kuserlebnis“ immer mehr Raum in seiner Seele gab. Die Paulinen wurden ihm recht eigentlich fürs Leben die ständige Nahrung seines Geistes.

Auch Philon ist für die Patristik von nachhaltigem Einfluß gewesen. Für die alexandrinische und östliche Patristik überhaupt bezeugen uns das die Schriften eines Klemens von Alexandrien, eines Eusebius von Caesarea, eines Johannes Damascenus. Für den Westen geht das aus dem ausgedehnten Philongebrauch bei Ambrosius hervor. Schon die Mauriner hatten darauf aufmerksam gemacht. Und der Hauptherausgeber der Philonwerke in unserer Zeit, Leopold Cohn, der die Frage eingehender untersucht hat, drückt sich etwas hyperbolisch dahin aus: „Ambrosium in scriptis quibusdam quasi latinum Philonem esse dixeris⁶.“ Vor allem ist es die Kenntnis der Philonischen Anthropologie, die für eine patristische Theologie von großem Belang ist.

Die jüngste Gegenwart hat uns drei Monographien beschert, deren je eine uns eine Sonderdarstellung der Paulinischen, der Philonischen, der Augustinischen Anthropologie darbietet. „Die Paulinische Anthropologie“ von Walter Gutbrod ist aus einer Preisschrift der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen hervorgegangen und in den „Beiträgen zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament“ (Vierte Folge, Heft 15) bei Kohlhammer in Stuttgart 1934 (gr. 8°; VII u. 255 S.; M 12.—) erschienen. Die „Anthropologie Philons von Alexandria“ hat ein Philosophiegeschichtler, Helmut Schmidt, zur Darstellung gebracht (8°; VIII u. 179 S.; Würzburg 1933, Triltsch; M 4.—), dem leider, um das vorweg zu bemerken, die rechte theologische Ader fehlt. Philon ist ihm durchgehends der stoisierende Platoniker. Nur anhangsweise kommt die „Frömmigkeit Philons“ zur Sprache. Und doch hätten schon die Titel und Themen der Philonischen

⁵ Vgl. dazu neuerdings Jak. Barion, Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem (Berlin 1935).

⁶ Philonis opera. Vol. I. (Berolini 1896) Prolegomena LXII.

Schriften vor einer solchen Verkennung des immer noch theologischen Charakters eines vom Hellenismus durch und durch mitbestimmten Menschenbildes bei Philon bewahren müssen. Die „Anthropologie Augustins“ von Erich Dinkler ist aus einer Theologischen Dissertation an der Marburger Universität hervorgewachsen und als IV. Band in den „Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte“ (gr. 8^o; XI u. 287 S.; Stuttgart 1934, Kohlhammer; M 18.—) erschienen. Daß Dinkler in einem vorbereitenden Kapitel das Paulinische und das neuplatonische Menschenbild als „historische Voraussetzungen“ vorweg behandelt, ist wiederum ein Beweis für die enge Verknüpfung der drei erwähnten Monographien, auf die nunmehr eingegangen werden soll.

Paulinische Anthropologie ist zunächst streng theologische Anthropologie. Es handelt sich für Paulus um den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott im Lichte der in Christus ihm gewordenen Offenbarung. Paulinische Anthropologie ist aber zweitens nicht eine systematische Lehre, sondern eingebettet in die apostolische Verkündigung und für uns in erster Linie zu erfahren aus der konkreten Form seiner Briefe. Der entscheidende Gesichtspunkt ist die „Wende in Christus“. Es ergeben sich naturgemäß die beiden Hauptteile: der „alte Mensch“ und der „neue Mensch“, jener in der Sünde und unter dem Zorne Gottes, dieser im Glaubensgehorsam unter der Gnade Gottes. Vom „natürlichen“ Menschen bei Paulus zu reden ist zweideutig. Es läßt sich aber eine natürliche Anthropologie im eindeutigen Sinne des Vaticanums und der katholischen Tradition bei Paulus transparent machen, da ohne eine solche Unterstellung und Beziehung Paulus überhaupt kein Bild vom konkreten Menschen hätte entwerfen können. So hat sich denn auch Gutbrod veranlaßt gesehen, den beiden Hauptteilen über den alten und den neuen Menschen einen vorbereitenden Teil über den „natürlichen“ Menschen nach Paulus voranzugehen zu lassen. Grundlegend ist der Schöpfungsgedanke und die darin gründende Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott, der in seiner Schöpfung erkennbar ist. Wo Paulus in betonter Weise vom *anthropos* spricht, ist es der Mensch vor Gott, bald mit dem Akzent auf der Nichtigkeit, Beschränktheit, Abhängigkeit, bald mit dem Akzent auf der Verfallenheit und Sündhaftigkeit. Ausdrücklich wird von Gutbrod das Ansinnen abgelehnt, als könne — wie z. B. Barth und Kuhlmann annehmen — das „Vor-Gott-Stehen“ überhaupt nicht ein natürliches Kreaturverhältnis bezeichnen, da „das Vor-Gott-Sein des Menschen diesem nicht eo ipso zukomme, also kein ‚ursprüngliches Begabtsein der Kreatur‘ wäre“ (21).

Schöpfungsgemäß hat der Mensch sein Leben aus Gott und zu

Gott. Leben in dieser ursprünglichsten Bedeutung ist für Paulus „derjenige dem Menschen von Gott gegebene Zustand seiner selbst, der sich in einem, den einzelnen Akt umgreifenden Handeln äußert, es begründet und selbst wieder von daher in seinem Wie und schließlich auch in seinem Bestand grundlegend bestimmt wird“ (27). Gutbrod vermeidet es, in der heute beliebten Weise statt von Leben von Existenz zu sprechen. Der Vorteil der Prägnanz nach der zentral zuständigen Seite erscheint ihm zu teuer erkaufte durch den Nachteil, daß im Wort „Existenz“ die aktive Seite nicht zum Ausdruck kommt, der echte paulinische Sinn also nicht mehr getroffen wird (27 u. 196).

Charakteristisch für Paulinische Anthropologie ist der durchgehende Gedanke, daß die Menschen in ihrer Grundbeziehung zu Gott einander gleichgestellt sind. „Darin ist des Menschen wesentliche Gleichheit mit allen seiner Art gegeben, die alle andern Unterschiede zwar nicht aufhebt, aber relativiert“ (28).

Schwieriger wird die Untersuchung, wo sie sich den einzelnen Seiten am Menschen zuwendet. Echt paulinisch ist da vor allem die Unterscheidung vom „äußern“ und „innern“ Menschen. Wir haben es aber nicht mit einer eindeutig festliegenden Begriffssprache zu tun. Für die Auslegung maßgebend muß bleiben jene lebendig bewegte Grundidee, wonach Paulus „den ganzen Menschen, also den Menschen nach Leib und Seele, nach Herz, Verstand und Gewissen von Gott geschaffen und darum zum Gehorsam verpflichtet, vor Gott verantwortlich wußte“ (86). Gemessen am hellenistischen Dualismus, dem der Schöpfungsgedanke eigentlich immer fremd blieb, fällt bei Paulus auf, daß in seiner religiösen Anthropologie nicht ein Teil des Menschen schlechthin Gott näher stand als der andere und jedenfalls der Leib nicht etwa als das Ungöttliche oder Gottwidrige erscheint. „Bei Paulus stirbt der ganze Mensch, aber auch der ganze Mensch kommt durch Gottes Kraft wieder zur Auferstehung bzw. wird verwandelt, und gerade auch der Leib wird an diesem Geschehen Anteil bekommen“ (87). Wie Denken, Wollen, Gewissen, so ist für Paulus auch der Leib mit seinen Gliedern ein gottgeschaffenes Organ des Menschen zur Erfüllung des Willens Gottes. Wie den Menschen, so faßt er auch die Teile am Menschen nach ihrem konkreten pragmatischen Begriff, d. h. nach ihrem Schöpfungssinn: Ermöglichung und Pflicht der Gotthörigkeit und des Gehorsams. Bei dieser konkreten Denk- und Sprechweise des Apostels ist von vornherein mit einem vielfältigen Gebrauch des *pars pro toto* zu rechnen. Das gilt u. a. auch für den ungemein biegsamen Ausdruck *sarx*. In seiner gewöhnlichen anthropologischen Bedeutung meint *sarx* den ganzen Menschen, mit allem, was er kann und hat, aber gerade sofern er Mensch und nicht Gott ist, nichts Göttliches

an sich hat (99). In ein Schema von „Seiten am Menschen“ geht dieser Begriff überhaupt nicht ein. Schon im A. T. bezeichnet er ja vielfach die Sphäre des Irdischen überhaupt.

Gutbrod verwendet an die 100 Seiten auf die Darlegungen des ersten, vorbereitenden Teiles über das „natürliche“ Menschenbild nach Paulus, also weit über ein Drittel der ganzen Monographie. Immer wieder betont er die summarische Unzulänglichkeit der Vorwegnahme. Es kann aber nicht verschwiegen werden, daß die Bestimmtheit mancher von ihm aufgestellten Thesen dem nicht gut Rechnung trägt. So soll nach ihm *pneuma* bei Paulus ein anthropologisch völlig irrelevanter Begriff (85), *psyche* für Paulus überhaupt nicht bezeichnend, rein traditionell mitgeschleppt und ohne eigenes Leben sein (79). Die Frage der Dichotomie oder Trichotomie im natürlichen Menschenbild des Paulus wird recht kurz und unverbindlich behandelt (90 f.). Überzeugend ist der leichter zu führende Nachweis, daß mit „Herz“ bei Paulus die Person Ganzheit nach ihrem Innersten von Einheitsgrund des Denkens, Wollens und Fühlens gemeint sei. Nicht überzeugt es, daß bei Paulus *syneidesis* nicht als Funktion des *nus* gemeint sein soll.

Die Paulinische Anthropologie arbeitet nicht mit einem abstrakt-begrifflichen, sondern nur mit einem konkreten Menschenbild. Es ist für den Apostel durch und durch, also auch nach seiner natürlichen Seite, theologisch bestimmt. „Nicht ein an sich von irgendwoher beschreibbares Wesen, Mensch genannt, tritt in Beziehung zu einem andern Wesen namens Gott, sondern Wesen und Sein des Menschen ist für Paulus sozusagen Funktion des Verhältnisses — Verhältnis im weitesten Sinn des Wortes —, in dem der Mensch zu Gott steht“ (100). Tatsächlich stellt es sich dar als das qualifizierte Doppelverhältnis vom „Menschen der Sünde unter dem Zorne Gottes“ und dem „Menschen des Glaubensgehorsams unter der Gnade Gottes“.

Es ist von vornherein zu erwarten, daß uns bei Gutbrod in diesem Zusammenhang lutherische Auslegung paulinischer Erlösungstheologie begegnet. Das redliche Bemühen um objektive Schriftforschung soll nicht verkannt werden. Über grundsätzliche Fragen der theologischen Erkenntnislehre kann aber jetzt und hier nicht gerechnet werden.

Der geschichtliche Mensch ist als Glied der Menschheit zugleich Glied der gegen Gott gerichteten Menschheit und als solches der Sündhaftigkeit überantwortet. Die Analogie im Doppelsinn der *hamartia* bei Paulus faßt Gutbrod in die Formel: „weil der Mensch sündigt, ist er Sünder, und weil er Sünder ist, sündigt er“ (135). Der Mensch steht unter der Sünde als einer objektiv bestimmenden Macht, die aber nicht als naturhafte im metaphysischen Wortsinn zu verstehen ist. Gutbrod spricht von einem

todgebärenden Zwang zur Sünde, die zwar die Preisgabe des zürnenden Gottes an die Verführungsmacht von Welt und Fürst der Finsternis zur Voraussetzung hat, aber dennoch als Lebensakt dem Menschen selber entspringt. Die Wechselwirkung von Sündigen und Sündersein vollzieht sich im tiefsten Grund der konkreten menschlichen Existenz. Nicht die *sarx* an sich ist sündig, sondern „der Mensch wird aus der ‚sarx‘ sündig bestimmt, eben weil sie, die doch sein Wissen ist, durch seine Sünde selbst sündig ist“ (153).

Der „neue“ Mensch ist der „Mensch in Christus“. (Die Deißmannsche Deutung der Formel $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ samt ihrer Begründung wird kritisch abgewertet [198 f.].) Das ganze Sein und Leben des Menschen wird nach Paulus in einem streng gnadenhaften Akt der Neuschöpfung grundlegend verändert. Berufung und Erwählung sind die theologische Voraussetzung für die anthropologische Auswirkung in Rechtfertigung und Versöhnung im Wege des Glaubens und der Taufe. „Das in der Taufe geschehende Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus ist die Grundlage und die Voraussetzung für das neue, durch den Ausdruck ‚in Christus sein‘ bezeichnete Sein des Menschen, und diese Lebensgemeinschaft des ‚in Christus‘ wird wieder ausmünden in ein ‚syn Christo‘, in ein ‚Mit Christus sein‘ (195). Weder eine rein naturhafte noch eine rein ethisch-subjektive Deutung der Wirkung der Taufe würde der paulinischen Auffassung gerecht. Gottes Tun schafft wirklich neues Leben im Menschen, was die ethische Deutung völlig verkennen würde. Die rein naturhafte Deutung aber verfehlte am gottgewirkten Leben die Freiheit des Ursprungs aus Gottes Gnadenwillen und die Personhaftigkeit des Menschen der Wiedergeburt. Gutbrod ist mißtrauisch gegen „mystische“ Auslegung und nicht frei von Befangenheit in Vorurteilen magischer Sakramentsmystik, die er in jeder naturhaft-sakramental wirkenden Kausalität wittert. „Es handelt sich nicht um seit Christus in der Welt vorhandene, durch das Geschehen der Taufe an sich schon wirksame ‚Auferstehungskräfte‘ oder etwas Derartiges“ (195). Der katholischen Auffassung in ihrer wahren Gestalt begegnet man bei Gutbrod nirgends. Es will ihm aber auch nicht gelingen, den Bruch in der protestantischen Schrifttheologie (Sein in Christus kraft habituellen Gnadenseins durch Taufe oder Sein in Christus kraft äußerlich imputierter Gerechtigkeit?) zu überbrücken. Und gar erst die paulinische Anschauung (1 Kor 7, 14 ff.) von der Heiligung des ungläubigen Ehegatten im gläubigen Teil! (238.)

Das Sein *in* Christus als Sein *des* Christus ist zwar eschatologisch ausgerichtet, aber durchaus schon gegenwärtig begründet und als Sein der Gabe zur Aufgabe und Verheißung gestellt: „Sei, was du bist, und du wirst, was du bist!“ (216.) Der neuen

Kreatur ist ein neues Herz geschenkt, das als gehorsames Herz nach dem Geiste zu leben hat und, wandelnd im Fleische, gehorsam dem Geiste, die Werke des Fleisches abgelegt, den neuen Menschen in Christus angezogen hat. Der ganze Mensch, der innere und der äußere, ist erneuert in Christus. Selbst Leiden und Tod sind vom Fluche erlöst und gewürdigt, Christus zu verherrlichen (244 f.).

Gutbrod will keine „originelle neue These“ aufstellen und vertreten. Er hat sich bemüht, bei seinem Referat nicht über Literatur und Ansichten zu berichten, sondern in erster Linie Paulus aus Paulus zu verstehen. Das biblisch-theologische Problem des Verstehens ist ihm von seiten der neuprotestantischen Existenzialtheologie (namentlich durch Fascher, Bultmann, Steiger, Fuchs) konkret gestellt. Es ist Gutbrod gelungen, einen recht selbständigen Standpunkt einzunehmen, der den streng theologischen Charakter der Paulinischen Anthropologie konsequent im Auge behält, ohne jedoch die Anthropologie in Theologie aufgehen zu lassen. Schon daraus ergibt sich, wie sehr die älteren Werke von Lüdemann (Die Anthropologie des Apostels Paulus) und Simon (Die Psychologie des Apostels Paulus) nach der theologischen Seite hin überboten sind. Katholische Literatur ist leider nur ganz ungenügend herangezogen. So die Abhandlungen von Schauf, Freundorfer, Festugiére. Gehörte denn die „Théologie de S. Paul“ von F. Prat S. J., die als anerkannt klassisches Werk schon vor Jahren in 11. Aufl. (Paris 1924) vorlag, etwa auch zur Literatur, die „für die Arbeit nicht weiter zu verwenden war“? — vielleicht gemessen an Holstens „Paulinischer Theologie“? Die außergewöhnlich gründliche und umfassende Arbeit von P. Gächter S. J. über den Pneumabegriff bei Paulus⁷ hätte — trotz aller Beschränkung gegenüber einer wahren Flut einschlägiger Spezialliteratur — nicht fehlen sollen. Der Ausstellungen wären noch manche zu machen; sie verlören sich aber zu sehr ins Detail. Gutbrod hat ja schließlich nicht die Spezialliteratur ersetzen, sondern ein relatives Gesamtbild Paulinischer Anthropologie geben wollen, relativ nicht zuletzt auf den Standpunkt neuprotestantischer Theologie, die vielleicht Gogarten am nächsten steht, auch wenn das nicht formell hervortritt.

Philon, der hellenistische Jude, ist eine vielumstrittene Gestalt. Neben Maimonides vielleicht der bedeutendste jüdische Religionsphilosoph. Ihn so zu einem Ausbund von Impotenz unter prunkendem Flitter von aufgerafften Bildungsfetzen herabzusetzen, wie Reitzenstein es getan, geht ganz gewiß nicht an. Judentum

⁷ S. ZKathTh 53 (1929) 345—408.

und Hellenismus fallen allerdings bei ihm bedenklich auseinander und lassen kaum mehr die Entscheidung fällen, wo er jeweils seine eigentliche Denkmittle hat. Soviel aber ist gewiß, daß er eine tief religiöse Natur war. Nur geht es zu weit, wenn man in ihm — wie Pascher meinte — den Kündler eines Wiedergeburt- und Vergottungsmysteriums sehen will. Ein philosophisches System und eine darin gründende Anthropologie wird man bei ihm schon deswegen nicht suchen dürfen, weil er solche spekulative Selbständigkeit gar nicht anstrebte. Mit der Kennzeichnung Philons als eines „stoisierenden Platonikers“ ist aber nicht einmal sein synkretistischer Hellenismus richtig zu bestimmen. Sein Dualismus mag sich noch so sehr in platonischem Stil geben, er bleibt doch in erster Linie durch die biblische Schöpfungsidee bestimmt. Eine Stelle wie Somn. I 76 wiegt Dutzende auf und verbietet den Versuch einer platonischen Umdeutung in das $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ einer dem Demiurgen vorgegebenen Materie (vgl. bei Helmut Schmidt 5 ff. 104 f. 171). Gar kein Zweifel, daß bei Philon seine Religiosität „das alles tragende Fundament“ (104) ist. Systembildende Kraft braucht sie deswegen nicht zu haben und hat sie bei Philon erwiesenermaßen nicht. Aber soviel ergibt sich als methodische Forderung: Philon von seinem Fundament, von seiner religiösen Substanz her, Philon von Philon und das heißt doch schließlich Philon vom Judentum her verständlich zu machen; wenigstens als Gegenprobe zum Bild von Philon als dem Exponenten eines hellenistischen Synkretismus oder gar nur dem Typ eines stoisierenden Platonikers.

Nur für diesen Philon im Mantel des stoisierenden Platonikers bietet uns Helmut Schmidt ein sehr differenziertes und mit reichhaltigem Stellenbeleg versehenes Bild seiner anthropologischen Anschauungen. In einem ersten Kapitel wird die Idee des „wahren“, des „wesentlichen“, des „urbildlichen“ Menschen, im zweiten Kapitel der Ort des Menschen in der kosmischen Natur, im dritten und vierten Kapitel der Mensch nach seiner leib-seelischen Natur, im fünften und sechsten Kapitel der Mensch nach seinen Erkenntniskräften, Trieben, Leidenschaften samt Möglichkeit zu ihrer Beherrschung dargelegt. Ganze 60 Seiten Belege und Anmerkungen zu 109 Seiten Text lassen erkennen, wie sehr es dem Verfasser darauf ankam, quellenmäßig voranzugehen und mit älterer und neuester Forschung Fühlung zu halten. Die quellenmäßige Erhebung wäre wohl nicht möglich gewesen ohne die Hilfe des Indexbandes von Johannes Leisegang in der Cohn-Wendlandschen Philonausgabe (Bd. VII [Berlin 1926/30]), dessen glänzend gearbeitetes Stichwortregister allein an die 800 Seiten bzw. 1600 Spalten zählt. Schmidt hat seiner Monographie leider keinen Sachweiser beigegeben. Schon darum wird sich der Benutzer

Immer wieder auf den Indexband von Leisegang angewiesen finden. Der Theologe, aus den vorerwähnten Gründen, erst recht. Aber auch der rein profananthropologisch Interessierte. Zur schwierigen Verhältnisbestimmung von Blut- und Pneumaseele hätte der Verfasser die Studie von Franz Rüsche über das „Seelenpneuma“⁸ mit Nutzen heranziehen können. Es wäre den wenig befriedigenden Ausführungen und Belegen in seinem Buche auf S. 21 ff. 51 ff. 144 f. zugute gekommen. Ganz unzureichend erscheint mir die Behandlung des Motivs: der Mensch als Ebenbild Gottes. Es handelt sich ohne Frage um einen zentralen Gedanken bei Philon, der von der Septuaginta herkommt und mit dem Schöpfungsmotiv der mosaischen Offenbarungsreligion in den Bannkreis der griechischen Logospekulation eintritt. Was Helmut Schmidt S. 4 ff. über die Verhältnisbestimmung „Mensch—Logos—Gott“ bringt, ist recht vage und dürftig. Die immer noch heftig umstrittene Frage nach dem Personcharakter des Logos bei Philon tritt nicht genügend hervor und läßt nicht einmal den heutigen Stand der Frage — man denke etwa an die gegensätzlichen Auffassungen bei Lagrange⁹ einerseits, Lebreton¹⁰ anderseits — erkennen. Dasselbe gilt von der Bestimmung des Bildgedankens bei Philon überhaupt und der Verhältnisbestimmung von Urbild—Ebenbild und Ebenbild—Abbild. Auch die für Philon so ungemein charakteristische Lehre vom Menschen als Mikrokosmos müßte ganz anders in den Mittelpunkt gerückt und in ihrer Verknüpfung mit dem Imagogedanken gezeigt werden. Fragen der literarischen Abhängigkeit und ideellen Herkunft (Stoa, Poseidonios, altgriechische, iranische, indo-arische Überlieferung) sind schließlich von untergeordnetem Rang gegenüber der Untersuchung nach der inhaltlichen Bedeutung des — wie immer auch entlehnten — gedanklichen Motivs in der anthropologischen Gesamtschau eines Philon. Zu einer Entscheidung zwischen so entgegengesetzten ideen- und literargeschichtlichen Auffassungen wie bei Leisegang einerseits, Reitzenstein anderseits kann die Schmidtsche Untersuchung ja doch nicht führen. Dazu bedarf es sorgfältiger Einzeluntersuchungen.

Eine solche hat uns in diesem Jahre Klaas Steur dargeboten: „Poimandres en Philo. Een vergelijking van Poimandres § 12—§ 32 met Philo's uitleg van Genesis I, 26—27 en II, 7.“ (gr. 8°; XVI u. 214 S.; bei J. Muusses, Purmerend 1935). In dieser theologischen Promotionsschrift (Nijmegen) wird der Nachweis er-

⁸ In: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. 18, H. 3 (Paderborn 1933).

⁹ S. RevBibl 32 (1923) 321 ff., bes. 353 ff.

¹⁰ S. Histoire du dogme de la Trinité T. I⁷ (Paris 1927) 209 ff., bes. 242 ff.

bracht, daß die Übereinstimmung zwischen diesen beiden verwandten Denkern nicht hergeleitet werden könne aus einer zugrunde liegenden Anthropos-Mythe griechischen oder iranischen Ursprungs; daß die Übereinstimmung in Termini und Darstellungsweise nicht hinwegtäuschen darf über die beiderseits gänzlich verschiedene Grundauffassung vom Ursprung und Wesen des Menschen. Die gemeinsame dualistische Grundtendenz erklärt sich aus dem gemeinsamen Standort im hellenistischen Synkretismus, offenbart aber gerade in ihrer ganz abweichenden Auswirkung bei beiden die ideelle Selbständigkeit der Philonischen Anthropos-Auffassung¹¹.

Die Eikōn-Auffassung bei Philon ist zum Gegenstand einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung gemacht worden, die jetzt als erweiterte Fassung einer Münchener Inauguraldissertation erschienen ist: Hans Willms, *Εἰκὼν*. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Teil: Philon von Alexandria. gr. 8^o (VII u. 123 S.; Münster 1935, Aschendorff. M 6.—). Das wichtigste Ergebnis dieser Monographie ist dieses: „Eikōn hat bei Platon in Dialektik und Mythos die Welt der Erscheinung bezeichnet. Vom sinnlich erfahrbaren Bilde zur geistig schaubaren Urgestalt und von da in die Erscheinung zurück geht der Weg Bei Philon ist Eikōn in die Sphäre geistiger Vermittlung überführt und Träger pneumatisch-gnostischer Bedeutung geworden. Daß der Geist von Gott stammt und der Logos aus dem Kosmos kommt und durch dessen Ideen verursacht ist, steht als selbstverständliche Überzeugung am Anfang aller Erwägungen; um so mehr wird dann am Ende selbst das vergeistigte Bild auflösbare Zeichen, das ins Gestalt- und Grenzenlose verweist, in ein unbestimmbares Jenseits des Geistes deutet“ (116). Dieser „spiritualisierte und aktivierte“ Eikōnbegriff bestimmt also die Gleichung: Logos—Anthropos = eikōn theou. Die Willmssche These wird noch die Feuerprobe der fachwissenschaftlichen Nachprüfung zu bestehen haben. Hans Leisegang hat sich schon zum Wort gemeldet und eine demnächstige Veröffentlichung angekündigt, die den fraglichen Bedeutungswandel „aus der Einförmigkeit platonischer Motive in die stoische Metaphysik und Psychologie, der Philon überall folge“, darlegen soll¹². Bedenkt man, von welchem nachhaltigem Einfluß Philon gewesen ist für die ost- und westchristliche Überlieferung bis hinein in die Zeiten des Sozinianismus und der neurussischen Sophia-Lehre, so begreift man das In-

¹¹ S. das IV. Hauptstück der angezogenen Dissertation S. 163 ff.

¹² S. ThLitBl 56 (1935) 282 f.

teresse der Theologie und theologischen Anthropologie an solcher Forschung.

Die Augustinische Anthropologie steht noch heute einzig da in ihrer universalen Genialität. Es ist immerhin leichter, eine Psychologie aus Augustins Schriften herauszuheben als seine metaphysische, philosophisch-theologische Gesamtschau vom Menschen zur Darstellung zu bringen. Dinkler hat sich an die Aufgabe gewagt. Da Begrenzung geboten war, empfahl sich die Einschränkung auf die Zeit nach den „Confessiones“. Selbst von da ab gab es noch genug Wandel der Auffassung zu berücksichtigen. Wenn Dinkler sich darauf beschränkt, große Linien herauszuheben, so war das nicht nur sein gutes Recht, sondern stellt einen Vorzug dar, den jeder begrüßt, der im ausgebreiteten Schrifttum Augustins immer wieder den Reichtum und die Tiefe des augustinischen Geistes anstaunt, aber vergebens nach systematischen Grundlinien sucht, wie sie einem so klar bei Thomas z. B. entgegentreten.

Was oft schon bemerkt worden ist, macht auch Dinkler sich als erste Systembestimmung zu eigen: die Augustinische Lehre vom Menschen schwingt zwischen den beiden Polen: Paulinismus und (Neu-)Platonismus. Er gibt aber gelegentlich zu (so z. B. S. 126), daß neben neuplatonischen Elementen doch auch die stoischen Parallelen nicht zu übersehen seien. Mit Recht wehrt Dinkler sich dagegen, in Augustinus eine „Kompromißnatur“ sehen zu wollen, wie andere getan haben. Augustinus hat kritisch rezipiert und als „synthetischer Geist“ verarbeitet. Die stark noëtisch-plotinische Haltung seiner Frühzeit tritt immer stärker in den Hintergrund vor der christozentrisch-paulinischen seiner Reife- und Spätzeit. Man kann von einer ersten Bekehrung Augustins zum Platonismus und einer zweiten zum Christentum sprechen, nur darf man die „Confessiones“ nicht, wie manche wollten, als Ausdruck eines im Grunde doch vorerst nur christlich verbrämten Platonismus deuten.

Charakteristisch für die Augustinische Lehre vom Menschen ist das Ineins seiner Schau unter psychologischem, ontologischem und theologischem Sehwinkel. Nicht um drei anthropologische Bilder, sondern um Koordinatenachsen ein und desselben Gesamtbildes handelt es sich für Augustin, der bei der Bildzeichnung vom Menschen im Grunde immer nur sein eigenes Sein zur Bewußtheit erheben wollte. „Der augustinische Mensch ist wenig verschieden vom Menschen Augustin“ (252). Immer ist es der konkrete geschichtliche Mensch, der uns in den Schriften Augustins als sein bevorzugtes Thema entgegentritt. Ein abstrakt normatives Menschenbild wird man vergebens bei ihm suchen. Vor-

aussetzung für alle Augustinische Anthropologie in der oben begrenzten Epoche ist der adamitische Mensch in seiner paradisischen Idealität und in seinem Fall. Davon handelt das den systematischen Teil eröffnende 4. Kapitel bei Dinkler (60—90). Die neue Situation mit ihren anthropologischen Möglichkeiten, Stufen und Lebenstypen bringt das längste und bedeutsamste aller Kapitel, das fünfte (91—209) zur Darstellung. Nicht zeitlich, sondern existenziell sind die drei Stufen zu verstehen, die in je eigenen Paragraphen zur Behandlung kommen: der kranke Mensch (93 bis 126), der kämpfende Mensch (127—159), der gesunde Mensch (159—209). Der *homo aeger* ist der gefallene Mensch in seiner unerlösten Gestalt; paulinisch gesprochen: der „psychische“ Mensch, zum Unterschied vom „pneumatischen“ Menschen. Der *homo certans* und der *homo sanus* stehen beide unter der Gnade, jener im Kampf mit der Diesseitigkeit, dieser als Ziel, wie es endgültig erst in der *vita beata* des Jenseits erreicht wird. „So hat Augustin das immanente Sein des Menschen, das wir in den drei Stufen der Krankheit, des Kampfes und der relativen Gesundheit zeigten, eingeschlossen zwischen Paradies und Ewigkeit, zwischen der Zeit der Natur und einer Überzeit der Übernatur — Ewigkeit“ (208).

Dinkler legt großes Gewicht darauf, daß Augustins Anthropologie als Lehre vom geschichtlichen, also zeitlichen menschlichen Dasein nicht ohne den Untergrund seiner Zeitlehre verstanden werden kann, daß aber die feinen phänomenologischen Analysen des innern Zeitbewußtseins bei ihm letztlich auf Ergründung des Innenseins von Zeit und Ewigkeit abzielen. Augustinus rücke damit als hochmodern in die Nähe von Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, wenn seine Anthropologie auch nicht als existenzialontologische in unserm Sinne angesprochen werden könne (s. 6 ff. 246 und das ganze Kapitel 7 über „Das Sein des Menschen und das Problem der Zeit“ 224 ff.). „In Augustins Zeitlehre wird die Tiefe seiner Anthropologie voll und ganz offenbar: Der Mensch kann nicht in seiner Gegenwart ruhen. Er lebt vielmehr in jedem Augenblick seines Existierens als geschichtlich bestimmtes Dasein, das um seine Zeitlichkeit und Vergänglichkeit weiß und darum sich festen Halt am Unvergänglichen, am Ewigen, in Gott sucht“ (239). In der Kontroverse nach dem eschatologischen Einschlag in der Grundstimmung des älteren Augustinus stellt sich Dinkler mehr auf die bejahende Seite mit Troeltsch und Fuchs gegen die schroff ablehnende Ansicht von Beyerhaus und Jülicher. „Augustinus greift die paulinische Eschatologie auf, verbindet sie zeitweise mit antiken Jenseitsvorstellungen und stellt seine Anthropologie in die Eschatologie hinein“ (209). Im Exkurs über Augustins Exegese von Röm 7 (Anhang II, S. 267 ff.) wird der Wechsel in der exe-

getischen Auffassung Paulinischer Theologie des Gesetzes angesehen als Funktion des stärkerwerdenden eschatologischen Momentes bei Augustin in seiner Spätzeit (s. namentlich 273). Erst mit der Auferstehung zum ewigen Leben und der Überwindung aller Vergänglichkeit, Zwiespältigkeit und Trennung ist der Friede im christlich-augustinischen Sinn erreicht, das Rätsel Mensch in die Urharmonie des paradiesischen Menschen symphonisch aufgelöst (220 ff.).

Bei Dinkler wird Augustinus trotz wiederholter Verwahrung gegen moderne Umdeutung und trotz grundsätzlich angestrebter Objektivität dennoch stark unter reformatorischen Gesichtspunkten und modern existenziellen Fragestellungen gesehen. Ausdrücklich heißt es: „Die Ablehnung einer anachronistischen Interpretation historischer Persönlichkeiten nach modernen Denkformen und einer Aufprägung einseitig ontologischer Grundgedanken bedeutet jedoch nicht Umgehung der neuen Sicht, die uns die Ontologie ermöglicht hat. Sie hat für die Methode der Dogmen- und Geistesgeschichte zweifellos das große Verdienst, den Blick für die psychologischen Zusammenhänge des Daseins des Fragenden mit seiner Fragestellung geschärft und die Zusammenhänge von Sein, Welt und Selbstbewußtsein als wesentliches Problem der Metaphysik neu aufgedeckt zu haben“ (7). Und das reformatorische Vorurteil klingt deutlich durch, wenn es in der Gesamtbeurteilung heißt: „Weil es Augustin immer auf das ‚Erkennen‘ ankam, darum kam vielleicht das ‚Hören‘ des Anspruches Gottes zu kurz, darum wurde in seiner Anthropologie der aktive rationale Zug trotz der Prädestinationslehre nie aufgegeben“ (245).

Der stark protestantisch bestimmte Standpunkt bekundet sich nicht bloß in der bevorzugten Hilfsliteratur, sondern auch in der Kennzeichnung des Paulinischen Menschenbildes und der entsprechenden Ausdeutung biblisch-theologischer Motive bei Augustin, wie Erbsünde, Konkupiszenz, Erlösung, Gnade und anderer mehr. Sehr ungnädig wird wieder einmal mit Augustinus umgegangen wegen seiner angeblichen Leibfeindlichkeit, seiner naturverkeitzernenden Theologie und lebenverneinenden asketischen Richtung. Nicht Paulus trage die Schuld, sondern die unglückliche Veranlagung Augustins, die das Paulinische *soma* = *sarx* nur neuplatonisch zu fassen verstand als *soma* = *sêma*. „Darin liegt der wunde Punkt des ganzen Augustinismus, das Verhängnis seines empirischen Ansatzes, der sich als autoritative Lehre legitimierte: Er hat prinzipiell die Geschlechtssphäre zur Sündensphäre gemacht, hat Leib und Sünde identifiziert, hat damit einen *circulus vitiosus* vollzogen, der jede harmlose Betrachtung des natürlichen Lebens, jede ethisch indifferente Auffassung des Affektlebens, jede Bejahung des Leiblichen, in dieser Sphäre unmöglich machte. Augu-

stins ganze Einstellung zum Problem Christentum und Kultur ist von hierher negativ beeinflusst und ausgerichtet“ (112; vgl. 125 f.).

Mit am meisten befremdet an dem Buch — jedenfalls mehr noch als der durchgängig beibehaltene protestantische „Schlüssel“, mit dem man von vornherein rechnen mußte und nach dem man bald zu lesen versteht — die geradezu naive Unbekümmertheit des Verfassers um die große Tradition des Augustinismus. Wie immer Augustinus durch die verschiedenen augustianischen Richtungen um- und weitergebildet worden ist, soviel steht doch auch fest, daß im vielhundertjährigen Ringen größter Geister um den Ideengehalt bei Augustinus — und nicht zuletzt um sein anthropologisches Gedankengut — von Anhängern, Widersachern und Neutralen Verständnismöglichkeiten erzielt worden sind, an denen keine wahrhaft hermeneutische Methode der Gegenwart nichtachtend vorübergehen darf. Das Dinklersche Buch ist gespickt mit gelehrten Anmerkungen und Literaturverweisen. Sie sind aber weitaus überwiegend beheimatet in einer Theologie und Dogmengeschichte der Ara Harnack-Troeltsch. Und wenn es noch beim bloßen Absehen bliebe! Aber nein! Daß bei Augustinus z. B. der manichäische Dualismus in der Vorstellung vom Bösen zeitlebens unausrottbar geblieben sei, gilt als „bewiesen“, und der Tradition bei katholischen Autoren wird der Vorwurf der „Unterschlagung“ gemacht (s. 95 f.). Der Verfasser ist sich bewußt, daß Augustinus „verschiedene Inhalte für ein Wort hat“. Nun sind aber doch die grundlegenden theologischen und speziell anthropologischen Grundbegriffe bei Augustinus längst schon nach ihren möglichen, wahrscheinlichen oder wirklichen Bedeutungen und Nuancen in der Geschichte der Augustinusinterpretation viel schärfer und tiefer herausgestellt worden, als es die vielfach dürftigen Analysen, Textbelege und Textvergleiche bei Dinkler vermuten lassen. Selbst nach der rein profanpsychologischen und ontologischen Seite wird Dinkler der Augustinischen Lehre von der Seele, von ihren „Teilen“, ihren „Funktionen“, ihrem Verhältnis zum Leib usw. nicht gerecht, schon darum nicht, weil er dem großen Afrikaner, dem eigentlich immer nur die Fragen um Gott und seine Seele am Herzen lagen und der bis heute als ebenso genialer Theologe wie Psychologe gilt, mit dem Aburteil entgegentritt: Augustin sei sich über die empirischen, rationalen und positiv-biblischen Voraussetzungen seines Denkens in anthropologischen Dingen nicht klar gewesen. Was sollen die immer wiederholten Verbeugungen vor der Größe dieses genialen Analytikers und bewundernswerten Synthetikers, wenn seine Lehre, und zwar die zentrale Lehre seiner Anthropologie, nur ein „Gebäude von Gegensätzen, eine ‚complexio oppositorum‘ bleibt, wo die Einheit nur im Ziel, nie aber im Weg zum Ziel zu finden ist“ (240)? Ist solcher Art das Ergebnis von

Dinkler, so ist für uns das Ergebnis: Dinklers „Anthropologie Augustins“ ist nicht die Anthropologie Augustins. Die gesuchte Darstellung steht also immer noch aus.

Dr. Stjepan Zimmermann.

Ein hervorragender Vertreter der scholastischen Philosophie
in Kroatien.

Von Karl Grimm S. J.

Die Philosophia perennis weist, von ihren ersten christlichen Vertretern, Augustinus und Thomas, angefangen bis auf den heutigen Tag, einen Wesenszug auf, der bei ihr als bei einem jahrhundertelang lebenden und wachsenden Organismus auch zu erwarten ist und sie berechtigt, den Namen „kritisch“ oder „wissenschaftlich“ im eminenten Sinne zu führen. Dieser Wesenszug bezieht sich auf ihre Methode: Ein lebender und wachsender Organismus muß immer wieder neue Stoffe in sich aufnehmen, das Brauchbare verarbeiten und behalten und das Unbrauchbare austoßen. Die scholastischen Philosophen bauen ihr System in der Weise auf, daß sie in der gesamten historischen Entwicklung der Philosophie im lebendigen Kontakt mit allen Strömungen des ganzen philosophischen Schaffens bleiben. Am allerwenigsten wird man gerade bei der Scholastik von „Petrifizieren“ oder, wie man heute so gerne sagt, von „Dogmatisieren“ sprechen können; denn die Philosophia perennis nimmt Stellung zu jeder Neuerscheinung in der Philosophie, indem sie immer wieder, sei es durch Aneignung alles Berechtigten, sei es durch Ablehnung alles Unhaltbaren an derselben, ihre eigenen Grundlagen befestigt. Kann man denn nicht auch die Philosophie des hl. Thomas als klassisches Beispiel des kritischen Synkretismus bezeichnen, wenn man diesen Ausdruck als gleichbedeutend mit synthetischer Reflexion setzt? Diese Auffassung wird von den hervorragendsten Vertretern der Neuscholastik geteilt; so von Mercier, Sertillanges, Geyser, Descoqs, Ehrle und anderen. Objektive historische Kritik wird in der Beziehung gerade den Neuscholastikern den ersten Platz einräumen müssen, auch vor den größten Namen der nicht-scholastischen Philosophie wie Kant, Bergson u. a., die sich wahrhaftig durch kritische Kenntnis der scholastischen Philosophie nicht auszeichnen.

Der erwähnte Charakterzug der Scholastik hat auch den Werken Dr. Stjepan Zimmermanns seinen Stempel aufgedrückt. Im folgenden möge einiges über die wissenschaftliche Tätigkeit dieses Zagreber Philosophen, Professors an der theologischen Fakultät,