N12<518480707 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

XIII. JAHRGANG

1938

DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

Alle Rechte vorbehalten.

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland.



Gd 861

Inhalt des XIII. Jahrgangs.

Seite

Abhandlungen.

Immanenz und Transzendenz. Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik. Von Johann Bapt. Lotz S. J. . 1

Drei unveröffentlichte Briefe aus dem christologischen Streit Gerhohs von Reichersberg. Dogmatische Würdigung und Ausgabe. Von Heinrich Weisweiler S. J. 22

Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17./18. Jahrhunderts. Von Bernhard Jansen S. J. . . 49

Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik. Von Johannes Beumer S. J. 72

Immanenz und Transzendenz heute. Zur inneren Struktur der Problematik unserer Tage. Von Johann Bapt. Lotz S. J. 161

Ursprung und Grundzüge der Existenzialphilosophie. Von August Brunner S. J. 173

Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Adversus haereses. Von Karl Prümm S. J.

I. Voraussetzungen. — Die Entwicklung im Heilsleben des Einzelmenschen 206

II. Der Entwicklungsgedanke für die Gesamtmenschheit. — Schlußfolgerungen 342

Das wiedergefundene Gutachten des Magister Petrus über die Verherrlichung des Gottessohnes gegen Gerhoh von Reichersberg. Ein Beitrag auch zur Wesensbestimmung der Scholastik. Von Heinrich Weisweiler S. J. . . . 225

Erkenntniskritik und Metaphysik. Von Joseph de Vries S. J. 321

Die Unsündbarkeit Christi in den frühesten Schulen der Scholastik. Von Artur Landgraf 367

Theologie der Verkündigung. Von Heinrich Weisweiler S. J. 481

Das Wesen der Wissenschaft und seine Besonderung in Geistes- und Naturwissenschaft. Von August Brunner S. J. 490

Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin. Von Endre v. Ivánka 521

Rechtserneuerung und Rechtspflege des hl. Thomas v. Aquin. Von Jakob Gemmel S. J. 544

Kleine Beiträge.

Indische Elemente im plotinischen Neuplatonismus. Von Árpád Szabó 87

Naturphilosophie und Okkultismus. Ein Überblick. Von Karl Frank S. J. 247

Natürliches und übernatürliches Sittengesetz. Von Johann Bapt. Schuster S. J. 392

Das Heimatland des Richard von Mediavilla. Von Franz Pelster S. J. 399

Die zweifache Fürbitte in der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens. Von August Deneffe S. J. 559

Besprechungen 97 225 407 564

Aufsätze und Bücher.

Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 117 428
Literar- und Ideengeschichte der Scholastik. Eckhartforschung 124 435
Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . 138 449
Naturphilosophie. Psychologie und Staatslehre. Pädagogik 151 480

Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums 274 583
Vergleichende Religionsgeschichte 281 590
Fundamentaltheologie 286 593
Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 292 603
Dogmatik und Dogmengeschichte 300 613
Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszese und Mystik 308 622
Religiöse Zeit- und Lebensfragen 318 629

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Bea, Augustin S. J. (Rom) 567—569.
Becher, Hubert S. J. (Bad Godesberg) 286 315f. 631f.
Beumer, Johannes S. J. (Valkenburg) 72—86 118 268—271 287f. 319 595f. 617f. 620 629—631.
Böminghaus, Ernst S. J. (Valkenburg) 277—279.
Brinkmann, Bernhard S. J. (Valkenburg) 287f. 296—298 575—578 593 595 604 608—611 614f.
Bruders, Heinrich S. J. (Eegenhoven) 316.
Brugger, Walter S. J. (Pullach) 431—433 455—457.
Brunner, August S. J. (Jersey) 110—112 123f. 141f. 146 173—205 421—423 431f. 451f. 456f. 459 490—520.
Closen, Gustav E. S. J. (Valkenburg) 265—267 281—283 293—296 590—593 601 603—608.
Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 267f. 274 300f. 303f. 318 559 bis 563 571—573 583—587 597 613 615—620.
Faller, Otto S. J. (Sankt Blasien) 569—571.
Frank, Karl S. J. (Pullach) 144f. 247—254 409 460—462.
Fröbes, Joseph S. J. (Bonn) 109f. 118 148—150 424—426 462—464.

Gemmel, Jakob S. J. (Valkenburg) 112—114 131 151—160 271—273 308—310 313 434 448f. 469—475 477 544—558 580f. 584 589f. 622 bis 629.

Gundlach, Gustav S. J. (Frankfurt) 115f. 155f. 476f.

Hentrich, Wilhelm S. J. (Frankfurt) 98—101 428 442f. 466f.

v. Ivánka, Endre (Solymar) 412—415 521—543.

Jansen, Bernhard S. J. (Bonn) 49—71 431.

Junk, Nikolaus S. J. (Frankfurt) 146f. 460f.

Karp, Georg S. J. (Berlin) 122.

Kösters, Ludwig S. J. (Frankfurt) 260—265 275 280 286—289 302f. 318f. 564—567 593—600 602.

Kutsch, Wilhelm S. J. (Bad Godesberg) 101f. 119—121 275f.

Landgraf, Artur (Washington) 367—391.

Lieske, Alois S. J. (Valkenburg) 255—258 285 585—589.

Lotz, Johann Bapt. S. J. (Pullach) 1—21 117f. 123 161—172 409 bis 411 430 450.

Maas, Heinrich S. J. (Rom) 300 305f. 613f. 617f.

Nink, Caspar S. J. (Frankfurt) 102f. 119 130 133f. 140 423f. 429 449f. 455f.

Pelster, Franz S. J. (Rom) 105—108 124—126 129f. 132f. 136f. 399 bis 406 415f. 441—448.

Pribilla, Max S. J. (München) 313f.

Prümm, Karl S. J. (Innsbruck) 206—224 276 284 342—367.

Raitz v. Frentz, Emmerich S. J. (Frankfurt) 314f. 581f.

Rast, Max S. J. (Pullach) 97f. 142f. 318—320 407f. 427—429 432 457—459 462 631.

Richstaetter, Karl S. J. (Aachen) 316—318.

Roos, Heinrich S. J. (Breslau) 134—136 286 304f.

Schoemann, Johann Bapt. S. J. (Frankfurt) 135f.

Schröteler, Joseph S. J. (Frankfurt) 116 477—480.

Schuster, Johann Bapt. S. J. (Pullach) 114 123f. 154 392—398 411f. 429f. 436 468f. 473—476 601f.

Smyth, Coemgenus S. J. (Valkenburg) 119.

Szabó, Árpád (Solymar) 87—96.

Ternus, Joseph S. J. (Valkenburg) 108f. 142 144 289f. 573—575.

de Vries, Joseph S. J. (Pullach) 117 121 131 138—141 154f. 321 bis 341 407 408f. 412 418—421 450—455 459 467f. 630.

Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 22—48 103—105 126—129 225—246 259f. 275—280 290—292 301f. 306—308 416—418 435 bis 441 448f. 481—489 578—580 583f. 586—588 598 600—603 613f. 619—621.

Wennemer, Karl S. J. (Valkenburg) 298—300 609—613.

Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 142 147—151 433f. 464—466.

Wulf, Theodor S. J. (Köln) 145f.

Zeiger, Ivo S. J. (Valkenburg) 308—313 475 618 622—628.

Gesamtverzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Aaron R. I. 431
Abendmahlsgemeinschaft 602
Achille-Delmas F. 317
van Acken B. 623
van Acken J. 315
Acta primi Congr. Zagrebiae 584
Acta secundi congr. thom. 97
Adrian J. 450
Akishige Y. 462
Allers R. 436
Allgeier A. 605
Althaus P. 274
Amóros L. 136
Antweiler A. 629
Aristoteles 120
Arnold A. 619
Arnold Fr. X. 153
Aron R. 476
Assmussen H. 602 603
S. Athanasius 257
S. Augustinus 308
Augustin G. 123
Baar E. 479
Bachelard G. 457 460
Badareu D. 102
Baetke W. 286
Balić K. 446 584 616
Bange W. 134
Bardy G. 277
Bauhofer O. 319
Baur L. 448
Bayer R. 407
Becher W. 477
Becker Fr. 463
Bellon L. 459
Bender H. 463
Berdiaeff N. 159
Bergamo B. 441
Bergmann A. 454
Bergmann E. 289
Berkeley G. 432
Bibliothèque Augustienne 586
Bickel E. 275
Biehl L. 626
Bissen J. M. 614
Bocheński J. M. 119 451
Bockhoff E. 473
Bohlin T. 290
Böhner Ph. 428
Boldt K. 140 455
Bolterauer L. 450
Bonhoeffer D. 293
Borgmann P. 457 458
Bornkamm H. 135
Brehier L. 277
Brierre-Narbonne J. 591
Briguê L. 306
Brinktrine J. 593
Brockhaus-Allbuch584
Brugger W. 458
Brunner E. 290 310 573
Buchmann K. 119
Bühler Ch. 479
Bultmann R. 602
Buonaiuti E. 438
Burger L. 615
Buschbell G. 278
Byrne J. J. 594
Cadiou R. 255
Calès J. 265
Capello F. M. 311
Carbone C. 460
Carbonara 407
Carmelus ab Iturgoyen 302
Carmen ad Flavium Felicem 276
Casotti M. 479
Cassirer E. 430
La Cava Fr. 610
Cayré F. 308
de J. Chauvet F. 149
Chenu M. D. 124
Cherniss H. 101
Chevalier C. 303
Classen W. 467
Clemen C. 612
de Clercq C. 311
Clogg Fr. B. 608
Closen G. E. 567
Combes G. 586
ConciliumTrident. 278
IXe Congrès intern. de Philos. 407
IIIe Congrès polonais de Philos. 451
Coppens J. 286
Conte a Coronata M. 625
Crathorn O. P. 133
Cresson A. 452
Creusen J. 624
Crone P. G. 276
Dalbiez R. 424
Daniel-Rops 159
Dauvillier J. 311
Deinhardt W. 626
Del Vecchio G. 469
Dempf A. 135 472
Derckx H. 267
Descartes 407
Destrez J. 105
Dietrich R. 308
Donat J. 138 143 147
Doran G. R. 300
Dörr Fr. 586
Ducatillon O. P. 159
Dwyer W. J. 445
Dyckmans W. 114
Eckhart 134
Egenter R. 475
Eichholz G. 598
Eklund H. 600
Elert W. 314
Emge C. A. 469
Etudes Carmelitaines 317
EtudesCartésiennes407
Evang. Theologie 598
Everhard W. 596
Fahey J. H. 617
Feckes C. 268 455
Festugière A. J. 412
Feuerer G. 596
Feuling D. 583
Fichte J. G. 108
Fischer J. 293
Fliche A. 277
Foillet J. 475
Frey J. B. 590
Frieling R. 298
Frodl F. 112
Galtier P. 276 621
Gatterer M. 623
S. Gaudentius 569
Gebauer W. 131
Gemser B. 607
Geyer B. 134
de Ghellinck J. 260
Gianturco E. 589
Gierens M. 583
Gillon L. B. 613
Gilson F. 428
Glahn A. F. 151
Glogner G. 438
Glorieux P. 132
Glueck A. 569
Glungler W. 157
Godsdienstphilosophie 459
Gogarten Fr. 291 599
Gollwitzer H. 603
Gorce D. 318
Gordillo M. 275
Görland A. 421
Gössmann F. 280
Gouiran 407
Graber R. 618
Grabert H. 631
Grabmann M. 439 620
Grebe W. 468
Gredt J. 117
de Greeff E. 317
Greitemann N. 604
Grentrup Th. 630
Grobel K. 608
Gröber C. 318
de Guibert J. 581
Gwynn A. 447
Haberstroh L. 619
Haering Th. 122
Harapin Th. 584
Hardy L. 301
Hasenfuss J. 427
Hauer E. 98
Hayen A. 443
Heiler Fr. 263
Heiler J. 287
Heim K. 292
Helbig G. 611
Hennecke H. 630
Henquinet F. M. 129
Hering P. H. 309
Hermann F. 156
Hermann G. 109
Hermans F. 316
Hessen J. 319
Hetzer H. 465
Heussi R. 314
Histoire de l'Eglise 277
Hoffmann E. 428
Hoffmann P. Th. 631
Hoffmans J. 446
Hoffmeister J. 123
Hofmann G. 277 587
Hogger J. 116
Hohenlohe C. 312
Holldack F. A. 627
Höller J. 610
Holzner J. 299
Hopf F. W. 603
Horn A. 475
Horst Fr. 294
Huber E. 474
S. Ignatius von Antiochien 276
Jacob H. 108
Jacques J. 138
Jaeger W. 284
Jelecic V. 584
Jessop T. E. 432
Jochem O. 120
Johannes Canon 133
Johannes a S. Thoma 449
Jolivet R. 454
Jung G. 98
Jüssen Kl. 613
Kallen G. 448
Kalt E. 299
Käppeli Th. 415
Käsemann E. 602
Kaulla R. 155
DasKausalproblem 118
Keeler L. W. 440 441
Kellner K. 433
Kenyon Fr. G. 296
Ketter P. 299
King-Sien-Joei J. 152
Klöckner A. 628
Knak H. J. 466
Koch J. 134
Kohlbrügge H. F. 611
Köhler R. 143
Köppen W. 144
XV. Kongr. d. deutsch. Ges. f. Psych. 147
II. int. Kongreß f. Einheit d. Wiss. 118
Korff E. 150
Kortleitner Fr. X. 606
Koyré 407
Kosch W. 584
Kraft V. 423
Krahn C. 279
Kraus J. 133
Kreller H. 313
Krueger F. 148
Krupa H. 158
Kuss O. 296
de Labriolle P. 277
La Cava Fr. 610
Ladon A. 317
Lagrange M. J. 593
Lakner F. 482
de Lamadrid R. S. 627

Lamers H. 134
Lampen W. 617
Landgraf A. 126 f. 260 437
Landsberg P. L. 456
Lang A. 416
Laros M. 319
Lattanzi H. 614
Lechner J. 435
Le Fur L. 472
Lehmann K. 598
Lehmann P. 125 f.
Leimbach A. 292
Leisegang H. 285
Le Moine A. 121
Lexikon f. Theologie u. Kirche 274
Liebert A. 140
Lippl J. 607
Loisy A. 297 595
Lossky N. O. 455
Lottin O. 446
Lukasiewicz J. 451
Lumbreras P. 624
Lutherische Kirche in Bewegung 313
Mager A. 442
Malebranche 121
Mall G. 150
Mandel H. 473
Manser A. 280
Manthey Fr. 444
Manz L. 471
Maquart Fr. X. 460
Marc A. 159
Marcel G. 452
Maréchal J. 316
Margenburg E. 124
Maritain J. 407 431
Martin V. 277
Marquardt Fr. X. 460
Mattiesen F. 466
Mauriac F. 159
May Ed. 109
Mc Dougall W. 463
Meili R. 148
Meinecke G. 461
Mensching G. 260
Mersch E. 308
Mesnard P. 151
Messauts J. 138
Meurers J. 146
Meyer H. 628
Meyer-Lüne J. 290
Mie G. 145
Mignon A. 145
Mohan J. 613
Mook W. 110
Moore Ph. S. 127
Motta B. 480
Motte A. R. 142
Muckermann H. 461
Müller J. 303
Mura E. 302
Nadler K. 124
Nebe O. H. 623
Neuner J. 583
Nielsen D. 281
Niemeyer G. 598
Niesel W. 598 602
Nikolaus v. Cues 448
Noël L. 453
Nygren A. 575
Oehler W. 298
Olgiati Fr. 139
Opitz H. G. 257
Orestano Fr. 139
Osterley W. O. E. 606
Ottaviani A. 580
Ottaviano C. 141
Pelland L. 300
Pelzer A. 446
Penido M. T. L. 465
La pensée catholique et la logique moderne 451
Peters B. 134
Petersen E. 595
Pfeil H. 468
Pfliegler M. 320
Pflüger H. H. 477
Philosophenlexikon 98
Philosophie et Sciences 117
Picard G. 138
Pieper J. 153 620
Pierre H. 597
Pirotta A. 131
Planck M. 462
de Plinval G. 277
Pohle J. 583
Prado J. 605
Prucker E. 611
Quasten J. 618
Quint J. 134
Räber H. 434
Rademacher A. 564
Rahner H. 482
Vom inwendigen Reichtum 135
Reinstadler S. 449
Reiser B. 449
Rengstorf R. H. 297
Rivière J. 436
Ritter J. 430
Robbers H. 459
Robert K. 450
Robert P. 130
Robinson Th. H. 294
Rodhe S. E. 456
Rohrbach P. 318
Roland-Gosselin B. 308
Romeyer B. 428
Roos H. 583
Rost L. 295
Rothacker 463
de Rougemont D. 159
Rousselot P. 152
Rozumek A. 135
Rucker J. 571
v. Rudloff L. 585
Rüfner V. 470
Rüsche Fr. 467
Rutten Th. 459
Sagaert O. 617
Sägmüller J. B. 625
Salamucha J. 451
Salman D. 129 443
Sawicki Fr. 118
Schade K. H. 463
Schädelin A. 598
Schäfer K. Th. 608
Schattauer J. 309
Schempp P. 598
Schlink E. 600
Schmaus M. 482
Schmid W. 119
Schmidt P. H. 146
Schmitt Fr. Sal. 103
Schnürer G. 278
Schomerus H. 314
Schönebaum H. 478
Schroeder H. J. 625
Schulte Chr. 309
Schulter A. 616
Schumann Fr. K. 601
Schütz A. 630
Schwarz B. 451
Seeberg E. 134 622
Seeberg R. 622
Seitz J. 136
Semaines sociales de France 157
Sertillanges A. D. 595
Siegmund G. 142
Sigalas A. 587
Simón H. 605
Simonin H. 595
Simons W. 271
Siwek P. 431
Skredsvik K. 432
Smits C. 617
Soens M. 617
Söhngen G. 280 578
Sommer-Seckendorff E. M. F. 444
Spann O. 144
Speiser A. 429
Stählin W. 601
Stakemeier E. 588
Steidle B. 585
Stepa J. 451
Stephanou E. 597
Stöcklein P. 429
Strowski F. 630
Struck W. 121
Studeny R. 437
Thaidigsmann G. 602
Theis J. 607
Théry G. 435
Thiersch H. 283
Thils G. 287
Thomas von Aquin 131 442 620
Tillmann F. 622
Titius A. 459
Travaux du IXe Congrès intern. de Phil. 407
Tricot J. 120
Trillhaas W. 598
Tromp S. 288 596
Tumlirz O. 464
Tymczak A. 307
Utz F. M. 618
Van de Pol W. H. 288
Van Hall G. 433
Vermeersch A. 624
Veuthey L. 139
Vicaire P. H. 128
Vicen F. G. 470
Vidal P. 310
Vierkandt A. 115
Vincent A. 591
Vincke J. 313
Virolleaud Ch. 282 592
De Vleeschauwer H. J. 418
Vogel Th. 109
Vogels H. 597
Vollmer H. 604
Vorländer K. 428
de Vries J. 285
Wahmann P. 304
v. Walter J. 599
Walz A. 132
Warschavski S. L. 160
Waszink J. H. 276
Wein H. 141
Weinschenk C. 453
Weisweiler H. 259 437
Wels L. E. 588
Wenner J. 311 627
Werner G.-Festschrift 313
Wernz Fr. X. 310
Wieacker Fr. 154
Wikenhauser A. 288
Wilmart A. 586
Winklhofer A. 305
Wolf E. 598 603
Wundt M. 154
Wunderle G. 280
Wust P. 142
Wutz Fr. 603
Zankow St. 597
Zerwick M. 609
Ziegenfuss W. 98
Zöllner W. 601

Abkürzungen der angeführten Zeitschriften.

AAS = Acta Apostolicae Sedis
ASS = Acta Sanctae Sedis
AllgEvLuthKZtg = Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung
AnalBoll = Analecta Bollandiana
AnalFranc = Analecta Franciscana
AnalOrdCarm = Analecta Ordinis Carmelitarum
AnalSacraTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Ang = Angelicum
Ant = Antonianum
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchFrPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum
ArchGsmtPsych = Archiv für die gesamte Psychologie
ArchHistDoctrLittMA = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
ArchHistSI = Archivum Historicum Societatis Iesu
ArchKathKR = Archiv für katholisches Kirchenrecht
ArchLitKGMA = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters
ArchPh = Archives de Philosophie
ArchPsych = Archives de Psychologie
ArchRSozPh = Archiv für Rechts- und Sozial- (bis 1933: Wirtschafts)philosophie
ArchRelWiss = Archiv für Religionswissenschaft
BeitrGPhThMA = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BenedMschr = Benediktinische Monatsschrift
BiolZentrBl = Biologisches Zentralblatt
BullLittEccl = Bulletin de littérature ecclésiastique
BullSocFrPh = Bulletin de la Société Française de Philosophie
BullThAncMéd = Bulletin de Théologie ancienne et médiévale
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
DictThCath = Dictionnaire de Théologie catholique
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg, Schweiz)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DLitZeit = Deutsche Literaturzeitung
DVjschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
ecclRev = Ecclesiastical Review
EphThLov = Ephemerides theologicae Lovanienses
EstudEcl = Estudios eclesiásticos
ÉtFranc = Études Franciscaines
ÉtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIIIe siècle
FranzStud = Franziskanische Studien
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch der Görres-gesellschaft
JbNatÖkStat = Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik
JPhStud = Journal of Philosophical Studies
JThStud = The Journal of Theological Studies
KölnVjhSoz = Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie
MschrGWissJud = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NeueJb = Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung
NewSchol = The New Scholasticism
NKirchlZ = Neue Kirchliche Zeitschrift
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique
OrChrPer = Orientalia christiana Periodica
PerMorCanLit = Periodica de re morali, canonica, liturgica
PhJb = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
PsychForsch = Psychologische Forschung
RazFe = Razón y Fe
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RechThAncMéd = Recherches de Théologie ancienne et médiévale
RevApol = Revue Apologétique
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RevBénéd = Revue Bénédictine
RevBibl = Revue Biblique
RevHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RevHistPh = Revue d'Histoire de la Philosophie
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RevNéoscolPh = Revue Néoscolastique de Philosophie
RevPh = Revue de Philosophie
RevPhFrÉtr = Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue des Sciences religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
Schol = Scholastik
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudCath = Studia Catholica (Katholiek)
StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken
VjschrWissPäd = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik
ZAngewPsych = Zeitschrift für angewandte Psychologie
ZAtWiss = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums
ZDKulturph = Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie (Neue Folge des Logos)
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNtWiss = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZPsych = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie I. Zeitschrift für Psychologie
ZSinnesphys = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
ZSystTh = Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Immanenz und Transzendenz.

Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik.

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

In seinem Hauptwerk „Idee und Existenz" (Hamburg 1935) stellt Hans Heyse die Behauptung auf: „Das Griechentum kennt den Gegensatz von Immanenz und Transzendenz, der durch und durch christlich bestimmt ist, nicht" (123). Zwar ist hier zunächst nur von den Griechen die Rede; tatsächlich aber meint der Satz, seinem innersten Sinn nach genommen, den Menschen überhaupt.

Sein Inhalt läßt sich des genaueren etwa folgendermaßen auseinanderlegen. Offensichtlich werden zwei Spannungsverhältnisse aufgezeigt und in eine bestimmte Beziehung zueinander gebracht. Der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz stellt der innerweltlichen Geschlossenheit des Menschen sein Verwurzeltsein in einem Überweltlichen und sein Offensein für ein Überweltliches gegenüber. Dahinter erscheint die andere Zweiheit von Mensch und Christentum oder, wie wir auch sagen können, von Natur und Übernatur. Nun lautet die These von Heyse: der Mensch lebt von sich aus, wenn er nicht in seiner geradlinigen Entfaltung gestört wird, im Raume der reinen Immanenz; in die Transzendenz wurde er erst durch das Christentum hineingerissen. Der gesunde, unverbogene Mensch spaltet nicht von seiner diesseitigen Welt eine jenseitige ab; dazu wurde er erst durch das Christentum verleitet. Dieses hat so das abendländische Dasein von Grund auf verdorben, und die hier einsetzende Erkrankung des europäischen Menschen dauert bis zur Stunde. Nietzsche hat die angedeutete Entwicklung als die Erscheinung des „europäischen Nihilismus" gekennzeichnet. Einer in sich nichtigen Jenseitigkeit als dem eigentlich Seienden ausgeliefert, wurde das menschliche Dasein von seinen wahren (nämlich den diesseitigen) Gründen losgerissen und darum entleert oder selbst in sich nichtig gemacht. Aus dem Abgrund, in den der Mensch unter dem Einfluß des Christentums gestürzt ist, kann ihn einzig die vollkommene Ausscheidung des ganzen christlichen Erbes und die Rückbindung in die reine Immanenz erretten.

Wer das geistige Leben unserer Tage mit wachem Auge verfolgt, wird unschwer erkennen, daß die im Vorstehenden umrissene Problematik alles denkerische und weltanschau-

liche Ringen im Innersten bewegt. Unzweideutig treten allenthalben die erörterten Gegensatzpaare in ihrer engen, untrennbaren Verschränkung hervor. Wenn die Zeit vor uns den philosophischen und den theologischen Gesichtspunkt allzu sehr voneinander absonderte, so ist das heute anders geworden; die philosophische Betrachtung hat sich aufs innigste mit der theologischen verschwistert, so daß man die eine nicht mehr ohne die andere vollziehen kann. Freilich ist man dabei von einer Harmonie beider Sphären weit entfernt; vielmehr wird ihr Widerstreit auf das äußerste zugespitzt. Diese Ausprägung der Problematik und damit auch die konkreten Gestaltungen, die sie in der Gegenwart erfährt, erschließen ihr tiefstes Wesen einzig dem geschichtlich eindringenden Verstehen. So beschäftigen wir uns vor allem mit dem geschichtlichen Werden der heutigen Problematik, um dann erst zum Schluß in einem gesonderten Artikel einige ihrer konkreten Gestaltungen mit den gewonnenen Einsichten zu durchleuchten.

In vier Abschnitte soll unsere Untersuchung gegliedert sein. Zunächst fassen wir die Antike und das Mittelalter zusammen als die Zeit der Vorbereitung und einer (wenigstens relativen) Verwirklichung der Synthese von Immanenz und Transzendenz. Dann heben wir aus der Neuzeit jene Gedankenmotive heraus, welche die Synthese gesprengt und am Ende das menschliche Dasein vor das Nichts gestellt haben. Danach wenden wir uns der jüngsten Vergangenheit zu mit ihren Versuchen und Beiträgen zu einer rein immanenten Neubegründung der menschlichen Existenz. Schließlich veranschaulichen wir — in einem folgenden Artikel des Aprilheftes dieser Zeitschrift — die neueste Entwicklung an drei, wie uns scheint, typischen Gestaltungen der in ihrem geschichtlichen Werden durchsichtig gewordenen Problematik.

I. Die Antike und das Mittelalter.

1. Den Rückgang auf die Antike könnte man für überflüssig halten. Wie berechtigt er jedoch ist, ergibt sich daraus, daß man gerade in unseren Tagen immer wieder auf das Griechentum zurückgreift. Dort sucht man den vom Christentum noch unberührten und darum unverbildeten Menschen, und die Parole heißt: Zurück zum Menschentum der Griechen! Allerdings wird das Griechentum wieder verschieden gesehen. Nach Heidegger und auch nach Rosenberg kommt nur das vorsokratische Griechenland als Vorbild in Betracht, während mit der sokratischen Periode, be-

sonders mit Platon, der Mensch bereits der Transzendenz verfällt, die nachher im Christentum ihre Vollentfaltung erfuhr. Heyse dagegen nimmt auch Platon noch für die reine Immanenz in Anspruch, und so wird ihm der griechische Geist schlechthin das anzustrebende Ideal.

Wie stehen nun das griechische Geistesleben und vor allem die griechische Philosophie zur Idee der Transzendenz?

Einerseits war den Griechen der Transzendenzgedanke sicher nicht fremd. Mag er auch in der vorsokratischen Zeit vielleicht verborgener gewesen sein, so war er doch keineswegs unbekannt. Jedenfalls wird er in der klassischen Epoche der griechischen Philosophie, vorab bei Platon, zum beherrschenden Motiv des geistigen Ringens.

Anderseits müssen wir uns vor allzu christlichen Auslegungen des griechischen Denkens hüten. Nirgends wurde dort die Idee der Transzendenz zu ihrer letzten Klarheit gebracht. Ja, manche gedankliche Elemente scheinen auch die bereits erkannte Transzendenz wieder in die Immanenz zurückzunehmen. Zwar stellt Platon über die irdische Welt das Reich der Ideen und über alle Ideen wiederum die Idee des Guten, zwar erhebt sich Aristoteles bis zu dem unbewegten Beweger als dem letzten Weltgrund; trotzdem bleibt es bei beiden fraglich, ob das höchste Wesen in sich allein, auch ohne die Welt, seine eigene Sinnhaftigkeit besitzt oder ob es darin aufgeht, oberster Schlußstein des Weltenbaues zu sein. Einem Gott aber, der nicht sich selbst genügt, geht die eigentliche Transzendenz ab, er sinkt wieder in die Immanenz zurück. — Die innerste Wurzel dieser letzten Unzulänglichkeit ist das Fehlen des *Schöpfungsbegriffes,* der weder Platon noch Aristoteles aufgegangen ist. Erst wenn wir Gott als freien, aus dem Nichts hervorbringenden Schöpfer sehen, ist seine restlose Transzendenz gesichert.

Worin liegt also der wahre Kern der These: Der Gedanke der Transzendenz ist erst durch das Christentum in die Welt gekommen?

Einerseits gehört die Transzendenz unbedingt zum *Wesen des Menschen* als solchen. Folgt er den inneren Gesetzlichkeiten seiner Natur, so baut er ganz von selbst sein Leben in eine irgendwie transzendente Wirklichkeit ein. Daher kann es sich nie darum handeln, daß die Transzendenz dem Menschen von außen als wesensfremde Vergewaltigung und als Keim der Zersetzung aufgedrängt werde; in diesem Sinne stammt sie also nicht aus dem Christentum.

Anderseits steht es ebenso fest, daß der Mensch aus eigener Kraft nicht zur letzten, *vollendeten Klarheit* des Transzendenzgedankens vorzudringen vermag. Hier müssen wir mit jenem moralischen Unvermögen rechnen, das im Vatikanischen Konzil deutlich genug ausgesprochen wurde. Davon scheint die Erfassung Gottes als des Schöpfers nach den Akten desselben Konzils in ganz besonderer Weise betroffen zu sein. Obwohl die natürliche Erkennbarkeit des Schöpfers in der Definition einbegriffen ist, so sollte doch das Moment „ex nihilo" nicht eingeschlossen sein. Aber erst ein aus dem Nichts hervorbringender Gott ist im vollen Sinne des Wortes Schöpfer, und erst von da aus gewinnt seine Transzendenz ihre letzte Klarheit. Also ergibt sich: Für die Vollendung des Transzendenzgedankens ist der Mensch mit moralischer Notwendigkeit auf die Offenbarung angewiesen. In diesem Sinne kam die Transzendenz erst durch die Offenbarung und Übernatur und durch das Christentum im besonderen in die Welt, darum aber auch nicht als Krankheitserscheinung, sondern als Hinanführen zu der Fülle dessen, was im Menschen angelegt war, wozu er sich jedoch nicht aus sich selbst zu erheben vermochte.

Im Hinblick auf die Existenzialphilosophie wollen wir die Immanenz-Transzendenzproblematik Griechenlands noch von dem Existenz-Essenz-Verhältnis her betrachten. Mit *Existenz* meinen wir die konkrete Wirklichkeit des Seienden, vorab des Menschen, wie sie uns unmittelbar begegnet. Davon wird (deutlich in der klassischen Periode) die *Essenz* oder die allgemeine Wesenheit abgelöst und als das eigentlich Seiende über das konkret Vereinzelte hinausgehoben. Die hier spielende Spannung fällt im letzten mit derjenigen von Immanenz und Transzendenz zusammen, so daß diese mit jener steht und fällt. Im Zusammenhang damit erscheint der Geist, die Ratio oder der Logos als jener Bereich, in dem immer schon die Existenz in die Essenz hinein überstiegen und die innerweltliche Geschlossenheit auf das Überweltliche hin gesprengt ist. Mit der Entwertung des Logos versinkt auch die Essenz in der Existenz und die Transzendenz in der Immanenz, was im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung sehr bedeutungsvoll wird[1].

---

[1] Man beachte, daß die hier versuchte Sinnbestimmung von Existenz und Essenz an der Existenzialphilosophie ausgerichtet ist und daher nicht ohne weiteres mit dem Sprachgebrauch der Scholastik zusammenfällt. Insbesondere bedeutet Existenz nicht dasselbe wie der scholastische Begriff der „existentia" oder gar des streng metaphysischen „esse". Denn Existenz meint in unserem

2. In einem großen Sprung schreiten wir zum Mittelalter fort. Es ist die Zeit der Synthese von Immanenz und Transzendenz auf Grund der anderen schlechthin tragenden Synthese von Natur und Übernatur. In beiden Fällen handelt es sich wirklich um eine *Syn-these,* in der beide Faktoren zur Geltung kommen. Insbesondere gab das philosophische Durchdenken des Schöpfungsbegriffes die Möglichkeit, neben der Transzendenz Gottes auch seiner Immanenz den entsprechenden Platz einzuräumen, während bei dem unbewegten Beweger des Aristoteles seine Verbundenheit mit der Welt ebenso gefährdet war wie sein restloses In-sich-stehen.

Die Synthese jener Jahrhunderte war ein Versuch, und zwar ein großer Versuch, der Versuch, dem bisher am meisten Gelingen beschieden war. Trotzdem blieb es bei einem Versuch; denn die letzte Vollendung der Synthese erreicht der Mensch auf Erden nie; vielmehr muß er zu allen Zeiten in stets neuem Anlauf darum ringen. So bestanden auch damals gewisse Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten, die es verständlich machen, daß die mittelalterliche Synthese so bald zerbrach.

Worum es sich hierbei handelt, sehen wir am besten, wenn wir uns kurz der geschichtlichen Entstehung des Mittelalters zuwenden. Es wuchs aus einer Zeit hervor, in der die Kirche die Völker Europas in einem Zustande der Ohnmacht antraf. Die einen hatten die Last der Geschichte während der Jahrhunderte des Altertums getragen und litten nun an Erschöpfung aller Kräfte; die andern aber, denen es an Kraft nicht gebrach, und die bestimmt schienen, die Zukunft zu gestalten, mußten in ihren tieferen Anlagen erst noch geweckt und geformt werden. An beiden hat die Kirche eine gewaltige Sendung entfaltet. Das Menschentum wurde durch das Christentum vor dem völligen Zerfall bzw. vor der sinnlosen Vergeudung seines Reichtums bewahrt. So wurde die Natur durch die Übernatur aufgefangen und sich selbst wieder zurückgegeben bzw. erstmalig geschenkt. Hierdurch gewann die Kirche ein gewis-

---

Zusammenhang das konkret vereinzelte Seiende in seiner Konkretheit, also eher das Physische. Das „esse" dagegen liegt als *das* Meta-physische schlechthin am weitesten über alle Konkretheit hinaus und gehört deshalb als höchste Aufgipfelung jenem Bereich an, der jetzt mit dem Wort „Essenz" bezeichnet wurde. „Essenz" umfaßt also die Sphäre des Allgemeinen überhaupt in seiner ganzen Erstreckung, und nicht etwa nur die endliche Washeit, die als endliche dem Sein irgendwie entgegengesetzt erscheint.

ses Übergewicht über die Völker, kam es zu einer engeren Bindung der Natur an die Übernatur, als es beider Wesen an sich entspricht. Damit wird vielleicht am tiefsten die Eigenart jener Zeit getroffen, die wir Mittelalter nennen, aber zugleich auch ihre eigentliche Bruchstelle angerührt. Denn die gekennzeichnete Gesamtsituation umschloß die Gefahr — es blieb nicht bei der bloßen Gefahr — einer Verkürzung der Natur zu Gunsten der Übernatur, der Immanenz zu Gunsten der Transzendenz, des konkreten Einzelnen zu Gunsten des Allgemeinen, Übergreifenden, der Gemeinschaft. Auf die Dauer mußte es zu einer Auseinandersetzung zwischen diesen verschiedenen Gewalten kommen. Mit einer gewissen Notwendigkeit trieb der Aufbau der damaligen Welt zu einer Erhebung der niederen Bereiche gegen die höheren hin.

Einen Anfang davon bildeten die großen Kämpfe zwischen Kaisertum und Papsttum, die das Mittelalter in seinen Grundfesten erzittern ließen; in einer Flut von Streitschriften griffen sie auch auf das geistige Gebiet hinüber. Nicht weniger tief wirkten innerhalb des geistigen Bereiches selbst gewisse Gegenströmungen, welche die Fundamente der herrschenden Weltanschauung und Lebensordnung in Frage stellten. So riß der lateinische Averroismus mit seiner Lehre von der doppelten Wahrheit Vernunft und Offenbarung und damit Natur und Übernatur auseinander; sogar vor einem gegensätzlichen Verhältnis beider scheute er nicht zurück. So erhoben sich (freilich vereinzelt) pantheistische Systeme gegen Gottes unbedingte Transzendenz. Doch die eigentliche Auflösung der mittelalterlichen Synthese brachte erst der Konzeptualismus.

Wir wollen natürlich nicht leugnen, daß er seinen positiven, unverlierbaren Beitrag zur Entfaltung des abendländischen Menschen geliefert hat. Man kann von einer förmlichen Entdeckung des Einzelnen oder konkret Existierenden sprechen, also von einem Gegenschlag gegen eine der aufgezeigten Verkürzungstendenzen. Hier liegt der Ansatzpunkt zur späteren Entwicklung der empirischen Naturwissenschaften und zu einer neuen Wertung der Persönlichkeit.

Ebenso klar müssen wir aber auch das Negative am Konzeptualismus sehen. Sein Blick haftet so sehr an der konkreten Existenz, daß er darüber die Essenz aus den Augen verliert oder wenigstens verflüchtigt und entleert; sie wird zu einem bloßen Zeichen der Dinge, zu einem wesenlosen Begriff. Im innigsten Zusammenhang damit steht die *Aus-*

höhlung der Transzendenz. Es gibt keine zwingenden Gottesbeweise mehr; die grundlegenden Eigenschaften, durch die Gott eigentlich erst als Gott von allem anderen abgehoben ist, sind philosophisch nicht zugänglich; dasselbe gilt von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, kraft deren allein der Mensch immer schon alles Diesseitige transzendiert oder übersteigt. Infolgedessen versinkt er, nach seinen natürlichen Kräften genommen, mehr oder minder in der Immanenz. — Trotzdem wird der ganze transzendente Bereich festgehalten; wo die Vernunft versagt, stützt man sich einzig auf den Glauben, d. h. der Raum, den die Natur leer lassen muß, wird von der Übernatur ausgefüllt.

Leicht einzusehen ist, daß sich bereits hier die heutige Problemstellung, von der wir ausgingen, ankündigt. Der von sich aus (fast völlig) in der Immanenz eingeschlossene Mensch wird einzig durch die Offenbarung und so durch das Christentum in die Transzendenz hineingerissen. Damit ist ein Zweifaches gegeben. Einerseits erfährt die Vernunft ihre entscheidende Beschränkung; die der „Ratio" eigentümliche Allgemeinbegrifflichkeit gilt nicht mehr als *der* Ort des Aufgehens der Transzendenz; da aber zugleich die letzten Gründe noch immer im Transzendenten angesetzt werden, ist es der „Ratio" versagt, den Menschen in seinen letzten Gründen oder in dem, was er letztlich und so eigentlich ist, offenbar zu machen, wird die Vernunft ein bloß sekundäres Vermögen. Anderseits erscheint der hier noch durchaus übernatürlich verstandene Glaube als von der rationalen Allgemeinbegrifflichkeit unabhängiger, überrationaler Weg zum Transzendenten und so zu den letzten Gründen oder dem eigentlichen Wesen des Menschendaseins. Das Bedeutsame dabei ist, daß nunmehr das Transzendente und in eins damit die letzten Gründe von der Essenz und dem Logos abgetrennt sind und in der Konkretheit der christlichen Existenz eine neue Heimat gefunden haben. Vorläufig bleibt zwar die Transzendenz noch gewahrt (wenn auch nicht gesichert, wie sich bald zeigen wird); mit der fortschreitenden Naturalisierung der christlichen Existenz und des Glaubens aber wird das anders werden.

Der Konzeptualismus führt also dazu, daß Immanenz und Transzendenz auseinanderzuklaffen beginnen. Freilich bringt man den Menschen und den Christen nicht in ein gegensätzliches Verhältnis zueinander; die Zeit denkt und fühlt eben noch wesentlich christlich. Doch wird dadurch, daß die Übernatur die von der Natur gelassene Leer-

stelle ausfüllen muß, eine Auffassung der Übernatur angebahnt, die früher oder später in eine Feindschaft beider Ordnungen hineintreiben wird.

II. Die Neuzeit.

Der Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit stellt sich in seinem Innersten als Aufstand der niederen Ordnungen gegen die höheren, vorab der Natur gegen die Übernatur dar. Die geistigen Gestalten, in denen er sich am deutlichsten ausprägt, sind der Protestantismus und der Humanismus.

1. Zwar will der Protestantismus keineswegs die übernatürliche Ordnung abschütteln, er will sie lediglich von menschlichen Zutaten reinigen. Indem er aber als menschliche Zu-tat ansieht, was tatsächlich göttliche Ur-tat ist, indem er (genauer gesprochen) die konkrete Gestalt, in der allein sich nach Gottes Willen die Übernatur verwirklichen soll, nämlich die Kirche verwirft, bringt er die Übernatur selbst in Gefahr. Als verschärfender Umstand kommt hinzu, daß in Luther (wie er selbst bekennt) die Geisteshaltung des Konzeptualismus fortlebt.

Die in unserem Zusammenhang wichtigen Züge des protestantischen Menschenbildes lassen sich am besten von seiner Auffassung der *Erbsünde* her verdeutlichen. Diese beraubt den Menschen nicht nur der übernatürlichen Gnadengaben, sondern nimmt ihm auch die natürliche Fähigkeit, sich zu Gott zu erheben. Der Wille verliert seine Freiheit und kann nichts Gutes mehr wirken, weshalb alles Tun des Menschen in Gottesfeindschaft und Gottesferne gefesselt ist. In ähnlicher Weise büßt die Vernunft mehr oder weniger das Vermögen ein, Gottes habhaft zu werden. Daher ist der Mensch durch die Erbsünde vollständig von Gott losgerissen, ja in die *bloße Immanenz* gebannt. Und nun ist es für alles Weitere entscheidend, daß dieser Zustand durch die Erlösung in Christus nicht innerlich umgewandelt, sondern nur äußerlich überbaut wird. Glaube und Gnade eröffnen zwar den Zugang zu Gott; aber es handelt sich dabei lediglich um die *übernatürliche Gottverbundenheit* des Christen, die in keiner Weise die natürliche Gottverbundenheit des Menschen wieder herstellt und in sich aufnimmt.

So kommt es zu jener Rechtfertigung, welche die Sünde nicht tilgt, sondern bloß nicht anrechnet. So kommt es zu jenem Glauben, der nicht in „Praeambula" verankert ist, sondern ganz und gar in sich selber ruht und darum letztlich durch und durch blind wird (der Konzeptualismus hatte dafür vorbereitende Arbeit geleistet). So kommt es zu jener

Kulturfeindlichkeit, welche das ganze Tun des Menschen als unrettbar der Sünde verfallen verwerfen und fliehen muß, um allein in der frei darüberschwebenden Übernatur Gott suchen und finden zu können. So kommt es zu jener einseitigen Transzendenz Gottes, die, jede richtig verstandene Immanenz aufhebend, Gott aus der Naturordnung hinausweist und als den ganz andern, nur in der Offenbarung sich erschließenden, in unerreichbare Fernen rückt; dann kann Gott freilich als der willkürlich von außen ein- und die Naturgesetzlichkeit durch-brechende Gewaltherrscher erscheinen.

Zusammenfassend müssen wir sagen: zwischen Natur und Übernatur besteht keine Harmonie, sondern jener unüberwindbare *Widerspruch,* den in unseren Tagen die dialektische Theologie bis zur Überspitzung entwickelt hat. Der Mensch mit seiner Vernunft ist von Gott getrennt, versinkt in der Immanenz; einzig dem Christen erschließt sich im Glauben die Transzendenz. Mensch und Christ geraten in den schärfsten Gegensatz, den der Protestantismus ausdrücklich bejaht, ja als tragenden Grund seines Menschenbildes hinstellt. Allerdings lebt hier insofern christliches Denken, als der unerlöste Mensch dem erlösten Christen unbedingt weichen muß. Wird sich diese Rangordnung, nachdem der Widerspruch nun einmal aufgerissen ist, halten können? Wird nicht auf die Dauer der Mensch den Christen verdrängen? Jedenfalls haben wir es hier mit Anschauungen von ungeheurer geschichtlicher Tragweite (bis zur Gegenwart) zu tun.

2. Einen Schritt weiter als der Protestantismus geht bereits der ihm zeitlich vorauseilende Humanismus. Gewiß hat es auch einen christlichen Humanismus gegeben; aber der heidnische besitzt unstreitig das Übergewicht. Wie schon das Wort andeutet, rückt er den Menschen und alles Menschliche in den Mittelpunkt des Denkens und Strebens. In Anknüpfung an die Antike wird der natürliche Reichtum des Menschen, die Fülle seiner Kräfte ganz neu und ursprünglich empfunden. Als höchstes Ideal und ersehntestes Ziel lockt die Eroberung der inneren Schätze, die Entfaltung des Menschen in seiner ganzen Größe. Mit so heißem Bemühen gibt man sich daran hin, daß man über dem Menschen den Christen aus den Augen verliert, ja daß man in dem Christen (was durch mannigfache geschichtliche Erfahrungen der vorausgehenden Jahrhunderte mitbedingt ist) den eigentlichen Feind des Menschen erblickt und bekämpft. Die Natur gerät in einen sehr folgenschweren Ge-

gensatz zur Übernatur: der *Voll-Mensch* wird zum *Nur-Menschen.*

Noch weiter drängt bereits hier die Entwicklung. Im Mittelalter war das Christentum *der* Träger des Transzendenzgedankens; es gab keine unabhängig vom Christentum sich verwirklichende Transzendenz. Daher ist mit dem Christentum die Bindung an das Transzendente überhaupt bedroht. Hinter dem Nur-Menschen steigt das Bild des rein *innerweltlich* sich schließenden Menschen empor, der einzig in der Immanenz sein Menschentum gesichert glaubt.

In dem Widerspruchsverhältnis, das uns beschäftigt, beginnen also die höheren Glieder (Übernatur oder Christ und Transzendenz) zu verblassen, während die niederen (Natur oder Mensch und Immanenz) den Vorrang gewinnen.

3. Von hier aus läßt sich die geistige Entwicklung der vorkantischen Zeit verstehen. Die Übernatur und damit der Glaube hören immer mehr auf, eine wirklich tragende Lebensmacht zu bilden, und das ist in der tatsächlichen geschichtlichen Verkettung gleichbedeutend mit dem Erschlaffen oder gar völligen Verlorengehen der Transzendenz. Das Abendland tritt in das Zeitalter der Aufklärung ein, in dem der Mensch bei der auf sich selbst gestellten Vernunft allein die letzthinnige Gründung seiner Existenz sucht, und das ist am Ende mit dem Untergehen in der Immanenz gleichbedeutend.

Zwei zunächst entgegengesetzte Entwicklungsströme laufen nebeneinander her. Während das Mittelalter mit Hilfe des übernatürlichen Glaubens einen relativ vollendeten Ausgleich zwischen der abstrakten Essenz- und der konkreten Existenzordnung gefunden hatte, kommt die Neuzeit über einseitige Lösungen nicht hinaus. Wie der Rationalismus der abstrakten Essenz verfällt, so versinkt der Empirismus in der konkreten Existenz. Beide aber enden schließlich in der Immanenz.

Zwar scheint der Rationalismus auf den ersten Blick mehr als jede andere Richtung dem Transzendenten zuzueilen. Er läßt das Konkrete hinter sich und verlegt das Wesen des Seins ganz und gar in die über aller Konkretheit sich haltende Essenz. Aber gerade hier gerät er in eine Überspitzung, durch die alles ins Gegenteil umschlägt[2]. Die konkrete Existenz wird so sehr der abstrakten Essenz

[2] Wir sind uns bewußt, daß wir im folgenden nur eine Entwicklungslinie aus der sehr verwickelten Erscheinung des Rationalismus herausgreifen.

ausgeliefert, daß sie als bloßes Entfaltungsmoment oder bloße Entwicklungsphase darin untergeht; in Folge davon verliert die Essenz jede eigentliche Transzendenz, sie wird zum immanent tragenden Grund der konkreten Existenz herabgewürdigt. In dieser schroffen Gestalt erscheint der Rationalismus wenigstens bei Spinoza, der ihn am unerbittlichsten durchgeführt hat.

Daß der Empirismus in der Immanenz gefangen bleiben muß, ist von vorneherein klar. Mit der Essenz wird jede Transzendenz verflüchtigt und es kommt zu einem Absinken des Menschen in die Konkretheit seiner rein tatsächlichen, innerweltlichen Existenz.

Daneben hält man allerdings auf Grund der christlichen Überlieferung meist noch am transzendenten Gott fest. Doch wird der Gottesbegriff immer mehr *deistisch* verflacht und entleert. Nachdem Gott einmal die Welt geschaffen hat, überläßt er sie sich selbst, greift er nicht mehr in ihren Gang ein. Entsprechend kümmert sich auch der Mensch kaum mehr um *diesen* Gott, lebt er fast so dahin, als ob es ihn überhaupt nicht gäbe. Der Gott des Deismus ist keine Existenzmacht; wirkliche Macht über die Existenz des Menschen besitzt in steigendem Maße nur noch das Immanente.

Das letzte Ergebnis dieser ganzen Entwicklung ist eine allgemeine Erschlaffung des Geistes, eine wachsende Existenzmüdigkeit des Menschen. Trotz allem spürt er immer deutlicher, daß er von den innersten Gründen seiner Existenz losgerissen, daß er wurzellos geworden ist. Die Schuld daran wird der „Ratio" aufgebürdet, von der man alles erhofft hatte, die aber tatsächlich alles zu vernichten droht. Deshalb nehmen die sich nun regenden Versuche einer Rückbindung des Menschen in seinen Existenzgrund ihre Zuflucht zum Irrationalen. Dabei wendet sich Rousseau noch einem Immanenten, nämlich der Natur, zu, während die englischen Sentimentalisten so gerade den transzendenten Gott vor den Angriffen der „Ratio" zu schützen und wieder zur Existenzmacht zu erheben versuchen; hier nimmt das Irrationale den überrationalen Glauben des Konzeptualismus und Protestantismus in naturalisierter Form wieder auf, wodurch sich die Trennung des Transzendenten von der Essenz und dem Logos erneuert und vertieft.

4. Die bisher gezeichneten widerstrebenden Richtungen finden sich alle in Kant zusammen, der dadurch zu einem gewissen Scheitelpunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung wird. Er will den einzig gangbaren Weg bahnen, auf dem der Mensch zum Transzendenten gelangen, an sein

Letztes gebunden sein kann, und zugleich den Irrweg, der in der Vergangenheit die Menschheit immer wieder genarrt hat, ein für allemal als solchen brandmarken. Sein Standpunkt kommt in dem viel angeführten Satz zum Ausdruck: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

Zum Menschen gehört das Wissen oder die *theoretische* Vernunft. Sie bewegt sich im Bereiche der Kategorien, d. h. der über die Konkretheit hinausliegenden Allgemeinbegriffe oder der Essenz. In dieser Ordnung dringt der Mensch nicht über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus, ist er auf die bloße *Immanenz* beschränkt, und das ist für Kant gleichbedeutend damit, daß hier der Zugang zu den letzten Wurzeln des Daseins nicht zu finden ist. — Daneben lebt im Menschen das Glauben der *praktischen* Vernunft. Sie bewegt sich im Bereiche des kategorischen Imperativs, d. h. der konkreten sittlichen Existenz, die zwar auch eine, nämlich *ihre* Form von Allgemeinheit hat, aber in keiner Weise eine begriffliche oder essenzhafte. In dieser Ordnung vermag der Mensch über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauszudringen, erschließt sich ihm das *Transzendente,* vorab der überweltliche Gott, und das heißt für Kant, daß hier allein der Zugang zu den letzten Wurzeln des Daseins offensteht.

Nun können wir deutlicher sehen, wie sich in Kant die verschiedenen Strömungen treffen. Vor allen Dingen ist das vom Konzeptualismus vorgezeichnete und vom Protestantismus ausgearbeitete Grundschema deutlich zu erkennen. Der Zwiespalt des bloß immanenten Wissens und des allein transzendierenden Glaubens kehrt wieder, wobei wie früher das Schwergewicht auf den letzteren Bereich verlegt wird. Allerdings war diese Spannung leichter auszuhalten, so lange sie noch auf die Zweiheit Natur-Übernatur oder Mensch-Christ gleichsam verteilt war. Jetzt aber wird sie unerträglich, weil der Widerspruch in der Natur oder im Menschen selbst aufbricht; denn der über-rationale Glaube ist nun vollständig naturalisiert, so daß er in eine ir-rationale Teilfunktion der Natur oder des Menschen übergeht. Wie darin die oben berührte Wende zum Irrationalen weiterklingt, bedarf keiner ausführlichen Erläuterung. Nicht weniger klar ist, daß hier der Rationalismus und der Empirismus fortwirken. Die Essenz wird zwar nicht empiristisch verflüchtigt, wohl aber sinkt sie zu einem rationalistisch entleerten, bloßen „Begriff" und so zu einem rein immanenten Ordnungsprinzip der Erfahrungswelt herab. Als

wahrhaft seiend gilt einzig das konkret Existierende, doch nicht in seiner empiristisch verstandenen nackten Tatsächlichkeit, sondern in seiner nur innerhalb dieser Konkretheit möglichen Bindung an das Letzte, Transzendente.

In Kant ist also ein gewisser zusammenfassender Abschluß erreicht. Als Ergebnis steht vor uns der unlöslich in den Widerspruch von Immanenz und Transzendenz verfangene Mensch. Nur um den Preis dieses Widerspruches bleibt die Transzendenz irgendwie erhalten. Wie lange noch?

5. Gerade der Widerspruch mußte Kant zu einem bloßen Scheitelpunkt machen, auf dem kein Halten möglich ist, über den die Entwicklung sofort hinaustreibt. Die voll bewußt gewordene Zerspaltenheit ist unerträglich; der Mensch kann im tiefsten nicht auf Einheit verzichten. Daher wird eine der beiden Sphären, die den Menschen ausmachen, die andere verschlingen.

Die weitere Bewegung setzt zwar zunächst bei der sittlichen Tathandlung an, gibt aber im deutschen Idealismus schließlich dem theoretischen Wissen, das alles andere in sich aufnimmt, den Vorrang. Damit wird das Allgemeine oder die Essenz zum allein eigentlich Seienden, und zwar so sehr, daß die konkrete Existenz jede Selbständigkeit verliert und zum bloßen Moment, zum vorübergleitenden Wellenschlag in der Entfaltung der Idee herabsinkt. Hierdurch wird zugleich die Transzendenz derart verkürzt, daß sie in bloße Immanenz zurückfällt, daß der absolute Ursprung in einen immanenten Wesensgrund übergeht. Folgerichtig tritt auch der Glaube in das Wissen ein und erscheint nur als dessen höchste oder absolute Stufe. Während das Wissen des Verstandes auf das Endliche und Vorletzte beschränkt ist, dringt das absolute Wissen der Vernunft zum Unendlichen und Letzten vor und bindet so die menschliche Existenz an ihren innersten Grund. Das bedeutet aber das vollständige Untergehen der Übernatur oder des Christen in der Natur oder dem Menschen und damit auch des Glaubens im Wissen; es bleiben nicht einmal mehr zwei Bereiche; vielmehr wird der zweite in den ersten verflüchtigt und deshalb (nach der überall sich auswirkenden geschichtlichen Verkettung) auch die Transzendenz in die Immanenz.

Die bizarre Verstiegenheit solcher Philosophie bereitete ihr einen schnellen Untergang. Mit dem Tode Hegels bemächtigt sich der Geister eine furchtbare Ernüchterung. Die konkrete Existenz spürt nur zu deutlich, wie sehr sie vergewaltigt worden war, und wie sehr die idealistischen Spekulationen sich von den Tatsachen entfernt hatten. Nun

verfällt man in das andere Extrem; die konkrete Existenz, die Tatsachen drängen sich als das allein eigentlich Seiende auf, während die ganze, über das Konkrete hinausgreifende Essenzordnung als Hirngespinst abgetan wird; man vermag diese eben einzig in der Prägung zu sehen, die ihr der Idealismus verliehen hatte, und ihre Vereinbarkeit mit dem Konkreten und den Tatsachen liegt nicht innerhalb des Feldes der geschichtlich gegebenen Möglichkeiten. Die Essenz versinkt also vollständig in der konkret-tatsächlichen Existenz, wodurch zugleich die Spur von Transzendenz, die der Idealismus immer noch enthielt, einer restlosen Immanenz weichen muß. Damit wird jede Art von Glauben (noch mehr als im Idealismus) gegenstandslos; und das Wissen bedeutet (im Gegensatz zum Idealismus) nicht mehr Rückbindung in ein tieferes Letztes, sondern erschöpft sich im bloßen Feststellen und beobachtenden Zergliedern der tatsächlich vorhandenen Wirklichkeit; diese ist ja selbst das Letzte und bedarf deshalb keiner sie übersteigenden Verankerung. Noch hoffnungsloser als im Idealismus sind die Übernatur und der Christ von der Natur und vom Menschen verschlungen, und zwar so, daß auch Natur und Mensch auf das äußerste entleert sind.

Die gekennzeichnete Geistlosigkeit drückte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Stempel auf. Es ist eine Zeit, die alle höheren Inhalte, alle Ideale verloren hat, von der Nietzsche mit Recht sagen kann: Gott ist tot! Der Mensch verliert sich in einem satten Genießen des Alltäglichen, versinkt in der vorhandenen Tatsächlichkeit und läßt sich von ihr treiben. Daher eine erschreckende Richtungslosigkeit des Daseins, eine letzte Sinn-losigkeit des Lebens, d. h. ein Losgerissensein von seinem letzten Sinn und seinen innersten Gründen: der „verbürgerlichte", „verspießerte" Mensch. Gewiß erzielt die Technik ungeahnte Fortschritte. Aber wie diese aus der allgemeinen oberflächlichen Lebensauffassung, dem „Fortschrittswahn" gespeist werden, so dienen sie wiederum dem bequemen Lebensgenuß, so fördern sie die Entpersönlichung, so treiben sie den Menschen immer mehr in das „Massendasein" (Jaspers), in die Verfallenheit des „Man" (Heidegger) hinein. — Trotzdem sind ohne Zweifel noch die allermeisten Menschen durch Christentum und Gottesglaube an das Letzte gebunden; wenigstens spüren sie noch dunkel, daß die Entleerung des Daseins im Verlust des Letzten, genauer: des Transzendenten, ihren Grund hat. Doch ist der Zeitgeist aller Religion und überhaupt jeder Bindung an das Tran-

szendente feind; immer mehr höhlt er sie aus. Soweit sie nicht ihre Macht über die Menschen einbüßen, werden sie wenigstens von der allgemeinen Oberflächlichkeit und Verspiesserung erfaßt und mehr oder weniger verharmlost.

III. Die jüngste Vergangenheit.

Die Wurzellosigkeit und Nichtigkeit, in der das menschliche Dasein zu ersticken drohte, konnte wacheren Geistern nicht verborgen bleiben. Daher setzen sehr bald Versuche ein, die menschliche Existenz wieder in ihren Grund zurückzubinden. Wir müssen es uns hier versagen, auf die Anregungen der Romantik und der positiven Philosophie des späteren Schelling näher einzugehen, und wenden uns sofort jenen Richtungen zu, die in der Gegenwart unmittelbar wirksam geworden sind. Dabei ist es notwendig, vor der Kennzeichnung im einzelnen etwas zur allgemeinen Charakteristik zu sagen.

1. Im Mittelpunkt alles Fragens steht der Mensch. Ihn gilt es, aus seiner äußersten Bedrohung zu retten. Eine doppelte Gefährdung hat die bisherige Entwicklung heraufbeschworen. Einerseits verschlingt die idealistisch gefaßte Essenz alles Konkrete und nimmt so der Existenz ihre Eigenständigkeit; anderseits zieht die im Sinne der bloßen Tatsächlichkeit verflachte Existenz alles Abstrakte zu sich herab und beraubt sich so selber ihrer abgründigen Inhaltsfülle. Also wo Inhaltsfülle, dort keine Eigenständigkeit, und wo Eigenständigkeit, dort keine Inhaltsfülle. Dieser Zwiespalt überliefert die Existenz der Nichtigkeit; nur in seiner Überwindung findet sie Sicherung ihrer selbst. Hier liegt die Aufgabe, die nunmehr aufgegriffen wird.

Allerdings bleiben die neu einsetzenden Versuche mit dem Erbe der Vergangenheit belastet, so daß sie den Menschen im letzten mit *der* Denkhaltung retten wollen, die ihn an den Rand des Abgrundes gebracht hat. Die Eigenständigkeit glaubt man nur durch Absage an alles Essenzhafte, durch Verharren bei der Existenz in ihrer Konkretheit wahren zu können. Darum muß innerhalb der Konkretheit selbst die Rückbindung an die letzten Gründe und damit die Inhaltsfülle ermöglicht und verankert werden. Leicht einzusehen ist, daß hier der Kant der praktischen Vernunft wieder auflebt und erst eigentlich zur Wirkung kommt. Wie man in Folge davon in die Immanenz gerät und aus der eigentlichen Übernatur herausfällt, wird sich bald deutlicher zeigen.

2. Als erster großer Rufer gegen den Menschen jener Zeit tritt Kierkegaard auf den Plan[3]. Die durch Idealismus und satte Alltäglichkeit verflüchtigte menschliche Existenz will er wieder in das volle menschliche Leben zurückführen. Darum wendet er sich einerseits gegen Hegels Idealismus und gegen die Essenz überhaupt; entsprechend kann nicht mehr von einem Primat der „Ratio" die Rede sein; sie ist vielmehr dem ganzen Menschen ein- und unterzuordnen. — Ebenso entschieden ruft er anderseits den Menschen aus der oberflächlichen Behaglichkeit heraus und vor sein Letztes hin; und das geschieht in der Angst. Sie erschüttert all das, worin der Mensch gewöhnlich ruht, und worauf er sich verläßt, offenbart seine letzte Unsicherheit und stellt ihn so vor das Einzige, was er aus sich selber ist: vor das Nichts. Doch ist dieses noch nicht das Letzte. Denn die Angst ist in ihrem Kern religiös, ist Ruf und Offenbarung Gottes selbst; sie vollzieht im Durchgang durch das Nichts die Rückbindung des Menschen an Gott. Mit dem Letzten meint also Kierkegaard einzig und allein Gott; der Mensch wurzelt im Transzendenten, ein innerweltliches Sichschließen kommt nicht in Frage. Und diese Offenheit entspringt wiederum der tieferen Schicht der Übernatur oder des Christen, die eigentlich erst den Menschen aus sich herausreißt und in Gott hinabtaucht.

So gehört der große Däne seiner Haltung nach zweifellos in den Zug der Entwicklung hinein, den die allgemeine Charakteristik zu umreißen versuchte: Rückbindung des Menschen in sein Letztes, nicht durch die abstrakte Essenz und die „Ratio", sondern in der Konkretheit der Existenz selbst und durch etwas Nicht-rationales (Angst). Die inhaltliche Seite seines Werkes aber zeigt (in neuem ursprünglichem Anlauf) das Menschenbild der Transzendenz und des Christentums, wenn auch mit der ganzen protestantischen Überlieferung belastet. Es bleibt nämlich der typisch protestantische radikale Gegensatz von Natur und Übernatur, von Mensch und Christ, der gerade in der Spannung von profaner, vielleicht innerweltlicher „Ratio" und religiöser, wesenhaft überweltlicher Angst, die mit der Offenbarung und dem Glauben auf das engste zusammenhängt, zur Erscheinung kommt; denselben Zwiespalt enthüllt Kierkegaards ablehnende Haltung zur irdischen Kultur. — Dadurch wird der in die Transzendenz vorstoßende Inhalt doch

[3] Für die folgenden Abschnitte gab wertvolle Anregungen A. Delp, Tragische Existenz. Freiburg 1935.

wieder so sehr gehemmt, daß er die im Innersten der Immanenz zustrebende Haltung nicht aus den Angeln zu heben vermag. Kierkegaards Ruf verhallt ungehört.

3. In Nietzsche, seinem sprachgewaltigen Gegenspieler, geht die Entwicklung in der umgekehrten Richtung weiter: die Haltung verschlingt den Inhalt. M. a. W.: Bei Kierkegaard wurde der Inhalt einzig durch die Übernatur in die Transzendenz hineingerissen. Indem nun Nietzsche die Übernatur ausschaltet, liefert er den Inhalt der beim Konkreten verharrenden und so zur Immanenz drängenden Haltung aus.

Ersehntestes Ziel ist wiederum Entfaltung des vollen, unverkürzten menschlichen Lebens. Doch hat das Wort „Mensch" jetzt einen ganz anderen Klang. Der Mensch erreicht die Fülle seines Lebens nur dann, wenn er der Erde treu bleibt, wenn er auf alle Flucht in eine Metaphysik und damit auf alle Bindung an überweltliche Mächte verzichtet, wenn er, ausschließlich sich selbst verpflichtet, einzig und allein Nur-Mensch ist. Folgerichtig wird der Geist zur bloßen Zeichensprache des Leibes herabgewürdigt; der Leib bildet das eigentliche Sein des Menschen; Trieb und Instinkt treten an die Stelle des Logos. Doch soll der Mensch nicht im bequemen Genuß des Leibes versinken; Nietzsche ist flammender Aufruf gegen alles satte Ausruhen und zu höchster Lebenssteigerung. Die Kraft, die den Menschen nie zur Ruhe kommen läßt, die ihn immer über sich hinaustreibt, ist der „Wille zur Macht", der unbändige Entfaltungsdrang des Einzelnen, dem alles dienen, alles geopfert werden muß, der dem Über-Menschen als dem letzten Sinn und dem innersten Wesen der Welt und des Seins zustrebt.

Hier hat sich der Mensch vollständig in seine konkrete Existenz verschlossen. Von allem darüber hinausgreifenden Essenzhaften und Transzendenten ebenso wie von dem Wissen des Logos, das diese Region eröffnet, hat er sich losgerissen. Einzig durch Beharren bei seiner Konkretheit und in dem ihr entsprechenden triebhaften Instinkt glaubt er sich an sein Letztes binden zu können. Und das Letzte selbst wird rein immanent gefaßt, als Übermenschentum.

Damit sind die Übernatur und der Christ noch vollständiger als früher in der Natur und im Menschen untergegangen. Von dem immerhin noch transzendenten Vernunftglauben Kants und dem am Transzendenten wenigstens noch abgelesenen absoluten Wissen des Idealismus bleibt als letzter

Schatten der rein immanent sich erfüllende Instinkt, der trotz seiner biologischen Tönung noch einen Widerschein von der Erhabenheit des übernatürlichen Glaubens an sich trägt, wie auch auf dem Ideal des Übermenschentums noch ein verlorener Strahl von der Herrlichkeit des transzendenten Gottes ruht.

Doch auch eine andere Seite fordert Beachtung. Nietzsche, der Pfarrerssohn, lebt in der protestantischen Überlieferung, d. h. in der Gegensätzlichkeit des mehr oder minder immanent sich schließenden Menschen und des allein durch die Übernatur in die Transzendenz hineingerissenen Christen. Jetzt führt der Mensch seine Immanenz als sein eigentliches und einziges Wesen radikal bis zum Ende durch. Dabei muß ihm alles, was ihn der Immanenz entfremden will, als Störung seines natürlichen Lebensraumes, als Vernichtung seiner selbst erscheinen. Infolgedessen bekämpft er als die eigentlichen Widersacher eines vollmenschlichen Daseins jene Mächte, die dem Transzendenten dienen, den schon von Platon herkommenden Idealismus und vor allem das Christentum, dem Nietzsche allerdings nur in der oben berührten verbürgerlichten Gestalt begegnet ist.

4. Bereits stehen wir an der Schwelle unserer Tage. Die Haltung, aus der heraus unsere Zeit lebt und forscht, und der Inhalt, der sie erfüllt, liegen im wesentlichen vor, werden in den kommenden Jahrzehnten kaum mehr verändert. Trotz Nietzsches aufrüttelndem Prophetentum leben die Menschen weiter in ihrer oberflächlichen Verspiesserung dahin. Auch Nietzsches Freund Langbehn, der Rembrandtdeutsche, bleibt ein einsamer Rufer. Ja, der Marxismus versucht die bürgerliche Ideallosigkeit selbst zum Ideal und zum Kampfziel zu erheben. In diesem Sinne soll der Mensch ganz der Erde gehören und nicht durch die Religion von ihr losgelöst werden. Allmählich tauchen aber da und dort bei verschiedenen Denkern jene Gedankenmotive auf, die in Fortsetzung der gezeichneten Linie die Problematik von heute (zumal der Existenzialphilosophie Heideggers) vorbereiten. Verweilen wir bei ihnen noch einen Augenblick!

Hierher gehört zunächst Bergson. Die eigentliche Wirklichkeit ist das in ständigem Fluß befindliche *Leben*, also die konkrete Existenz. Entsprechend vollzieht sich das grundlegende und allein das Sein bewältigende Erfassen in dem das Leben in seiner Konkretheit begleitenden *Instinkt*, der, zum Bewußtsein seiner selbst und ins Geistige erhoben, zur *Intuition* wird. Im Gegensatz dazu spielt die

„Ratio" mit der abstrakten Essenz eine durchaus untergeordnete Rolle; ihr Erkennen ist notwendig unvollkommen, weil sie den lebendigen Fluß zerstückelt und in festen Formen oder Begriffen einzufangen sucht. Das setzt aber voraus, daß es in der Wirklichkeit nichts Stehendes gibt, daß alles nur Fluß, nur Werden bedeutet. Bergson spricht das aus, wenn er sagt, das Wesen des Seins sei „durée", d. h. *Dauer oder Zeit.* — Also unbedingter Primat der konkreten Existenz und damit des konkret existenziellen Erfassens und so schließlich Bestimmung des Seins als Zeit. Zwar soll dieses System für den transzendenten Gott offen sein. Doch kann auch Bergson nicht ganz der Gefahr entfliehen, die dem Beharren beim Konkreten immer anhaftet, daß man nämlich das Transzendente in die Immanenz herabzieht und so den Menschen bei der Rückbindung an das Letzte (pantheistisch) in sich selber schließt.

Einen Schritt weiter als Bergson geht an dieser Stelle Dilthey. Für ihn ist der Mensch ein durch und durch *geschichtliches Wesen,* und zwar deshalb, weil er ein durch und durch zeitliches Wesen ist; alles ist im Fluß, es gibt nichts Bleibendes. Deshalb kann der Mensch auch einzig innerhalb seiner konkreten geschichtlichen Existenz begriffen werden. Ein Zurückführen auf darüber hinausgreifende Essenz-schemata wäre ebenso verfehlt wie ein Sich-begnügen mit dem bloßen Registrieren der geschichtlichen Tatsachen, das auf sinngebendes Deuten verzichtet. Vielmehr muß das geschichtliche Geschehen in seiner Konkretheit an sein Letztes gebunden werden; und dieses Letzte ist, da Geschichte vom Menschen ausgeht, das Bewußtsein des Menschen, das selbst wieder in seiner Konkretheit auf sein Letztes hin zu begreifen ist. So kommt es zur „Hermeneutik des menschlichen Bewußtseins" als der einzigen Methode, d. h. zum Verstehen des Einzelnen aus dem Ganzen, zum Auslegen der Bewußtseinsvorgänge auf Grund bestimmter Sinnzusammenhänge. So sehr ist alles in die Konkretheit hineingebunden, daß die erste Berührung mit der Wirklichkeit nicht in dem immer schon in etwa Abstand nehmenden Wissen, sondern im triebhaften Wollen des alltäglichen Umganges geschieht. — Der Mensch ist also restlos in seine konkrete Existenz gebannt und bindet sich darin an sein Letztes. In seinem Existieren und in seinem Bewußtsein geht er völlig im Bereiche des Zeitlich-Geschichtlichen unter, und sein Letztes liegt auch nicht darüber hinaus. Damit erreicht das Haften am Konkreten seine letzte Folgerung: die Transzendenz entschwin-

det, der Mensch schließt sich immanent, und zwar hier im Sinne radikaler Endlichkeit (nicht pantheistisch).

Was durch die vorausgehende Entwicklung an Gedankengut gefördert worden war, wird durch Scheler für die unmittelbare deutsche Gegenwart noch einmal lebendig gemacht. Restlose Hingabe an das *Leben* in seinem konkreten Vollzug kennzeichnet ihn. Auf den ganzen Menschen in seiner konkret lebendigen Existenz kommt es ihm an. Darum weist er der „Ratio" mit ihren abstrakten Essenzen oder Formen nur eine untergeordnete Rolle zu; der Zugang zum eigentlich Lebendigen ist ihr versagt. Dem *intentionalen Fühlen* kommt der Vorrang zu; das emotionale Apriori macht den tiefsten Wesensgrund des Menschen aus; darin ist er an sein Letztes gebunden. Auf der Höhe seines Schaffens ordnete Scheler diesem Fühlen ein eigenes Reich von (wie man mit Recht sagen könnte) „emotionalen Essenzen", nämlich das Reich der Werte zu, das über alle Konkretheit hinausgreift, das schließlich als letzten Grund den selbst wieder erfühlten transzendenten Gott über sich hat. Aber gegen Ende seines Lebens ist er tragischer als viele andere der *Verführung des Konkreten erlegen.* Das Fühlen wird zum bloßen Trieb des immer mehr rein biologisch gesichteten Lebens, dem alles irgendwie darüber Hinausliegende, auch Gott, geopfert wird, so daß alles schließlich in der Immanenz eines verschwommenen Pantheismus versinkt.

Fragen wir noch nach der Rolle, welche die Übernatur oder das Christentum bei den drei zuletzt besprochenen Denkern spielt. Dilthey ist wohl am wenigsten davon bestimmt. Bergson nähert sich in steigendem Maße und auch immer mehr bewußt der christlichen Synthese. Scheler endlich vermochte sich nur so lange einigermaßen in der Transzendenz zu halten, als er katholisch war, während er nachher sehr bald der Macht des Konkreten verfiel und in die Immanenz zurücksank. Es bewährt sich also wieder die Verkettung von Transzendenz und Christentum.

5. Neben der Existenzialphilosophie kennzeichnet die Problematik von heute der Mythus, der in dieselbe Entwicklungslinie hineingehört. Um seine Eigenart gerade *als* Mythus zu verstehen, müssen wir uns noch einmal zu Nietzsche zurückwenden, bei dem der Mythus unseres Jahrhunderts unmittelbar vorbereitet, ja schon vorgebildet ist[4].

---

[4] Hierzu vgl. Paul Simon, Mythos oder Religion. Paderborn 1934.

Im Gegensatz zum rationalen Erkennen besagt der Mythus ein nicht rationales oder auch überrationales, gefühlsmäßig bildhaftes Gebundensein an die letzten Gründe des Daseins. Nach Nietzsche kann der Mensch überhaupt gar nicht anders als mythisch diesen Zusammenhalt herstellen. Während des 19. Jahrhunderts hat aber die Wissenschaft mit ihrer streng rationalen Einstellung so sehr alles durchdrungen, daß sie den Mythus erstickte und den mythenlosen Menschen schuf, der eben als solcher notwendig auch der von den Wurzeln seiner Existenz losgerissene Mensch ist. Eine erneute Rückbindung ist einzig durch eine „Wiedergeburt des deutschen Mythus", die Nietzsche erhoffte, möglich. Hier ist vom deutschen Mythus die Rede, weil jeder Mythus einer bestimmten Rassenseele entstammt. Der arischen Rasse stellt Nietzsche die nichtarische gegenüber; in beiden unterscheidet er die Herrenschicht von der Herdenschicht. Das Christentum gilt ihm als *ein* Mythus unter andern; es ging aus der nicht-arischen Herdenschicht hervor, insbesondere aus dem Judentum, einem „greisenhaft zähen, alle starken Instinkte überlebt habenden Volke". Daher bedeutet das Christentum wesenhaft den Kampf gegen den wohlgeratenen, vornehmen, herrschenden, starken Menschen, m. e. W. gegen den höheren Typus Mensch überhaupt. Weil die Deutschen mehr als andere Völker gerade den höheren Typus Mensch verkörpern, haben sie ebenfalls mehr als die andern unter dem Christentum gelitten, wird die Wiedergeburt des deutschen Mythus mit innerer Notwendigkeit die Befreiung vom Christentum bringen. — Wie Chamberlain den hier hervortretenden rassischen Gesichtspunkt weiterentwickelt hat, brauchen wir für unseren Zusammenhang nicht weiter zu verfolgen.

Jedenfalls ist das eine klar, daß der Mythus erst recht den Menschen in die Konkretheit hineinsenkt; denn er beschränkt ihn auf die Konkretheit einer bestimmten Rasse. Wie hierin die Immanenz enthalten ist, bedarf einer eigenen Erörterung.

Damit hat uns das geschichtlich eindringende Verstehen die Problematik von heute so weit durchsichtig gemacht, daß wir im folgenden Heft in einem weiteren Artikel an sie selber herantreten können.

Drei unveröffentlichte Briefe aus dem christologischen Streit Gerhohs von Reichersberg.

Dogmatische Würdigung und Ausgabe.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Die bisher eingehendste Darstellung der Lehre des Reichersberger Propstes hat uns vor über sechzig Jahren Jos. Bach in seiner Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt[1] geschenkt. Er war dazu vor allem durch seine früheren Arbeiten über die veröffentlichten und ungedruckten Schriften Gerhohs[2] vorbereitet. Der Propst ist hier bereits, soweit es die damaligen Quellenkenntnisse gestatteten, in einer Einzelfrage mitten in den brennenden Kampf um das Werden der neuen deutschen Theologie hineingestellt. Es ist an anderer Stelle jüngst an Hand der Neufunde aus deutschen Bibliotheken auf weit breiterer Grundlage dargelegt worden[3], wie in deutschen Landen das gesamte werdende zwölfte Jahrhundert an dem großen Neubau einer systematischen Theologie mitschaffte. Die einzelnen Bausteine der vergangenen Jahrhunderte sollten zum einheitlichen Gesamtbild einer Summa theologica zusammengefügt werden. Selbstverständlich mußten dabei die Geister aufeinanderstoßen. Soll das Bild mehr von oben her, aus einer mehr persönlichen Gesamtauffassung, oder soll es in stillem, schlichten Zusammentragen der tausende Einzelbausteine der Patristik in mehr objektiv, traditionsgebundener Weise entstehen? Das war ja schließlich der Grundgegensatz, der Hyperdialektik, Dialektik und Antidialektik voneinander trennte. Es wäre freilich falsch, die Gegensätze so zu formen, daß man selbst bei der extremen Hyperdialektik der Zeit die traditionsmäßige Gebundenheit leugnen wollte. Abaelards Sic et Non könnte das Gegenteil sofort belegen. Was wesentlich verschieden ist, war die Grundhaltung. Gewiß gab es auch verschiedene Ansichten in den Einzelfragen. Aber sie sind letztlich in den meisten Fällen nur die Folge der in sich bereits auseinandergehenden Grundeinstellung.

---

[1] Wien 1875, II 390 ff.

[2] Österr. Vierteljahrschrift für kath. Theologie IV 19—118.

[3] H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Ein Beitrag zur Geschichte der Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen, Münster 1936.

Die neueste Forschung hat festgestellt, daß dieser Kampf, der in Frankreich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts durch die beiden Namen Abaelard-Bernhard in seinem Höhepunkt symbolisiert — nicht aber allein getragen — war, auch in deutschen Landen, als sie ihren Teil bei der Herausarbeitung der neuen systematischen Theologie beitragen wollten, entbrannte. Die Verbreitung der Hyperdialektik in Deutschland und Österreich war ja bereits früher dadurch bezeugt, daß diese Länder verhältnismäßig und absolut gesehen die meisten Überlieferungen der Werke Abaelards und seiner Schule aufwiesen. Nun ist durch 63 gefundene Hss aber ebenso belegt, daß die eigentliche konservative Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux[4] die Bildung des deutschen theologischen Weltbildes weit mehr und tiefer beeinflußt hat. Es muß daher jetzt doppelt reizvoll sein, auf diesem neuen, volleren Hintergrund zu sehen, wo Gerhoh als einer der bedeutendsten deutschen Theologen der Zeit (1093—1169) stand und wie er selbst in diesen Kampf eingegriffen hat. Denn von vornherein steht bei seiner kampfesfreudigen Natur fest, daß er nicht ruhig im Streit der Gemüter bleiben konnte.

Längst ist bekannt, daß Abaelard und Gilbert de la Porrée, zeitweilig auch der gemäßigte Lombarde, jene sind, die Gerhoh am meisten haßte: „Fumant scholae plures in Francia et aliis terris permaxime a duabus caudis ticionum fumigantium videlicet Petri Abaiolardi et episcopi Gilliberti", so schreibt er in seinem fesselnden Stil an Papst Hadrian[5]. Der weltweite Blick des Propstes und sein ebenso weiter Mut ging über die Grenzen seines Vaterlandes hin nach Italien, hin nach Frankreich, in Briefen und Darlegungen an Abaelard selbst wie an die Päpste. Mehr aber noch lag ihm daran, im eigenen engeren Vaterland die ‚Novitates' auszurotten. Colmar von Triefenstein hat die ganze Wucht dieses seines Angriffes gegen die Hyperdialektik verspürt. Aber es ist mehr wie eine Ironie des Schicksals, daß Gerhoh in diesem Kampf nun selbst dem Verdacht der Häresie durch treukirchliche Kreise zum Opfer fiel. Kaum irgendetwas kann so deutlich zeigen, wie die Geister — auch die treukirchlichen — damals gespalten waren.

---

[4] 61 Hss verzeichnet Weisweiler, a. a. O.; eine weitere J. de Ghellinck bei Gelegenheit der Besprechung dieses Werkes: RevHistEccl 33 (1937) 366; eine andere fand jüngst W. in Kärnten, über die in Kürze berichtet wird: Klagenfurt, Stud. Bibl., Cod. 34, fol. 1^r—28^v.

[5] PL 193, 391.

Bereits 1146 begann Gerhohs Auseinandersetzung mit diesen konservativen Kreisen, deren Führer Bischof Eberhard von Bamberg war. Mit Recht hat Bach[6] den Grund zu diesem Kampf in dem vorausgegangenen Streit mit Colmar von Triefenstein gesehen. Die zunächst ganz konkrete Frage, daß Colmar die Naturen in Christus zu stark trennte, führte Gerhoh beim Gegenangriff in bestimmter Weise zu einem entgegengesetzten Standpunkt, der beide Naturen zwar nicht vermischte, aber doch zu stark verband. Das fand besonders im Sonderfall seiner Lehre von der Macht und Verherrlichung der menschlichen Natur nach der Auferstehung seinen Ausdruck. Hier kristallisierte sich denn auch der Kampf des Bamberger Oberhirten mit Gerhoh — ein Kampf, der die deutsche Kirche weithin aufhorchen ließ — wiederum, wie wir heute wissen, nicht nur wegen seines Gegenstandes, sondern vor allem wegen der prinzipiellen Seite des Streites innerhalb der konservativen kirchlichen Kreise. Denn er ist vor allem deswegen so bemerkenswert, weil sich in ihm nicht bloß die Hyperdialektik von den Bauleuten eines konservativen Aufbaues der Theologie angegriffen sah, sondern weil sich in ihm mitten aus den echt kirchlichen Kreisen allzu konservative Männer von andern zwar auch sehr gemäßigten und treu kirchlichen, aber immerhin doch in Paris ausgebildeten oder von dort beeinflußten Geistern bedrängt fühlten. Wir haben also hier erstlich einen Kampf vor uns, wie er sich im engsten kirchlichen Kreis um ein mehr oder weniger starkes Aufnehmen des neuen Geistes abspielte. Wer wird hier siegen? Es mußte gerade dieser Kampfesausgang für die Bildung des deutschen theologischen Weltbildes und darüber hinaus bei der Aufregung, die er verursachte, für die Bildung des theologischen Bildes überhaupt von größter Bedeutung werden.

Wie der nachher zu besprechende Brief Gerhohs an Bischof Eberhard von Bamberg zeigt, hat sich Eberhard bereits bei seiner Bischofsweihe dem Propst gegenüber recht deutlich über dessen theologische Stellung geäußert. Gerhoh spricht zwar euphemistisch von einem nur ‚scherzhaft' gemeinten Vorwurf der ‚Haeresie'. Die ganze Art des Briefes aber läßt deutlich erkennen, daß bereits damals die Meinungsverschiedenheiten recht groß gewesen sind. Doch blieb zunächst alles in ruhigem Ton, wie die ersten Briefe, die beide Männer wechselten, zeigen. Der Höhepunkt wurde erst zwölf Jahre später in den Briefen erreicht, die sich

[6] A. a. O. 436.

an die berühmte Bamberger Zusammenkunft, der auch der Metropolit Eberhard von Salzburg beiwohnte, anschlossen. Jetzt wagte selbst Colmar von Triefenstein seinen alten Gegner Gerhoh einen Häretiker zu nennen und die folgende Synode zu Freisach wurde ein voller Mißerfolg für den angegriffenen Propst[7]. Seine Schrift De gloria et honore filii hominis entstand in dieser verzweifelten Stimmung als der Versuch, seine Rechtgläubigkeit den konservativen Kreisen gegenüber zu verteidigen. Was war geschehen? Wie konnte man einen der konservativsten Geister der Zeit so der falschen Lehre bezichtigen?

Mitten in die Vorgänge, die zum Bamberger Gespräch führten und — was noch wichtiger ist — in die Ideenkreise, die Eberhard und Gerhoh trennten, führen uns einige neugefundene Briefe und Aktenstücke, die hier veröffentlicht werden sollen.

* * *

Bereits Pez[8] hatte aus einer Admonter Hs einen Brief veröffentlicht, den Gerhoh zwischen 1154 und 1159 unter der Regierung des Papstes Hadrian an Otto von Freising schrieb[9]. Der Anlaß war ein Gutachten, das Otto in der Streitfrage der Ehre des Gottessohnes nach seiner Auferstehung von einem Magister Petrus erhalten hatte und das auch Gerhoh zufällig in die Hände kam. In schärfster Weise tritt Gerhoh in diesem Brief an Otto gegen den Meister Petrus auf. Er ist „discipulus episcopi Gilberti"[10]. Das genügte eigentlich schon zur Charakteristik. „Hic notandum est iustum Gilberti nomen"[11] oder „Assertiones istae quondam fuerunt Arianorum"[12] so heißt es. ‚Falsator' wird Petrus am Schluß sogar genannt[13]. Einige Stellen aus dem Gutachten hatte Gerhoh in seinen langen Antwortbrief eingeflochten. Indes blieb der Sinn dieses wichtigen Schreibens unklar. Vor allem ließ sich aus den wenigen Andeutungen kein richtiges Bild des Gutachtens selber machen.

Da gelang es mir vor kurzem, in der Wiener Nationalbibliothek das Gutachten des Meisters Petrus

---

[7] Vgl. Bach, a. a. O. 463 ff.
[8] Thesaurus anecdotorum novissimus VI, I 565—589; abgedruckt in PL 193, 586—604.
[9] Uti nuper scripsimus ... papae Adriano (PL 193, 593 D). Vgl. dazu Bach, a. a. O. 460 Anm. 20.
[10] PL 193, 589 A.
[11] PL 193, 590 B.
[12] PL 193, 591 C.
[13] PL 193, 604 C.

zum größten Teil wiederaufzufinden. Es ist in Cod. lat. 1705 fol. 33r—42v [14] enthalten. In meinem Werke: „Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken" ist die Hs selbst S. 383—387 bereits eingehend beschrieben, so daß auf diese Darlegung verwiesen werden kann. Hier sei nur bemerkt, daß die Hs dem 12. Jahrhundert angehört und u. a. Werke Bernolds von St. Blasien[15] und auch der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux enthält.

Auf fol. 33v liest man als neues Incipit: Agitate quam plurimum. Schon Bach kannte die Hs[16] und sah in diesem Teil ein Gutachten eines späteren, vielleicht französischen Gelehrten, der eine ‚Mittelstellung' im Streit einnehmen wolle. Bach vermutete als Empfänger Papst Alexander III. Der Irrtum des verdienstvollen Gelehrten ist leicht für jeden, der in Hss gearbeitet hat, erklärlich. Die Übersichtlichkeit des Druckes fehlt in einer Hs und so übersah Bach die Doppelteilung des Gutachtens. Im ersten Teil bringt es nämlich nach einer kurzen Einleitung mit den Worten eines Gegners die Gegenansicht, um sie dann im zweiten Teil zu widerlegen. Bach hat beides, wie seine wahllosen Zitate aus beiden Teilen zeigen, für die persönliche Ansicht des Gutachters gehalten und daher gemeint, er nehme eine Mittelstellung ein, indem er im ersten Teil Gerhoh zustimme und erst im zweiten von ihm abweiche.

Daß es sich in Wirklichkeit aber um das vermißte Gutachten des Meister Petrus handelt, geht eindeutig aus dem Vergleich der von Gerhoh in seinem Antwortschreiben an Otto von Freising mitgeteilten Stellen des Gutachtens hervor. So schreibt Gerhoh z. B. über die Beweise seines Gegners Petrus:

Argumenta vero eorum satis mirari non possumus, in quibus Arianorum dogmata ex parte suscitari deprehendimus. Aiunt enim: *Ad dignitatem et gloriam maiestatis quam plurimum pertinere, quod quis remunerat oboedientem, exaudit interpellantem, postulanti omnia subicit sub pedibus, offerentem benedicit, nemo prorsus nisi non catholicus qui ignoret ut gentilis, qui neget ut Iudeus, qui demutet ut antichristus, audeat inficiari. Etenim tanquam sacerdoti magno, cuius origo a Patre innenarrabilis, dedit Pater be-*

---

[14] Die Hs hat eine doppelte Zählung nach Seiten und Blättern. Ich zitiere nach der gewöhnlichen Zählung bei Hss nach Blättern.

[15] Vgl. H. Weisweiler, Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar: De veritate corporis et sanguinis domini: Schol 12 (1937) 58—93.

[16] A. a. O. 723.

nedictionem omnium gentium. Quis autem maior est, qui benedicit, an qui benedicitur[17]*?*

Wörtlich findet sich diese Stelle, wie die in Sonderdruck gesetzten gleichen Worte zeigen, im Gutachten des Meister Petrus. Kurz nachher ergänzt Gerhoh den letzten Satz: Quis maior est, qui benedicit, an qui benedicitur durch die Fortsetzung seines Gegners: Quis, inquit, maior est, qui benedicit an qui benedicitur? Nonne secundum Apostolum maior est, qui benedicit?[18]. Das ist tatsächlich die Fortsetzung bei Petrus.

Wichtiger für die Identifizierung sind vielleicht zwei andere Stellen, die mehr zufällig von Gerhoh herangezogen werden und so noch mehr belegen, daß nicht nur die eine oder andere Stelle übereinstimmt, sondern der ganze Gedankengang. Ziemlich am Schluß nimmt der Propst einen Satz seines Gegners als argumentum ad hominem in seine eigene Beweisführung auf:

Nempe, ut verbis utamur adversariorum, *unum* et idem *esse, in quo vere aequalia sunt, quae aliunde constat esse diversa, necesse est*[19]. Die entsprechende Stelle bei Petrus lautet: *Nempe unum* penitus *esse, in quo vere equalia sunt, que aliunde constat esse diversa, necesse est.* Also mit Ausnahme des kleinen Wörtleins ‚penitus', das durch ‚et idem' ersetzt wurde, ist das Prinzip wörtlich von Gerhoh übernommen.

Es ist freilich richtig, daß einige Stellen, die Gerhoh aus dem Gutachten anführt, sich im Wiener Text der Schrift des Petrus nicht finden. Sie beziehen sich jedoch alle auf den zweiten Teil des Gutachtens, der uns in der Hs leider nicht mehr erhalten ist, da sie plötzlich mitten in einem Satz abbricht. Gerhoh behandelt die in diesem Schlußteil des Gutachtens berührte Frage der Erhabenheit der menschlichen Natur Christi über die Engel in seinem Antwortschreiben im ersten Teil. Jedoch sagt er ausdrücklich, daß sie im Gutachten erst am Schluß stand: In fine suo tanquam scorpionis cauda venenum diffundit longe perversius quam unquam in praeteritis haeresibus de Christo habitis legerimus. Etenim Ariani ... ac ceteri haeretici, qui Christo detraxerunt, eum licet Patri supponentes, angelis tamen excellentiorem docuerunt ... Novitas vero istius doctrinae suadet credendum de homine, quem Pater sanctificavit et mi-

---

[17] PL 193, 591 B.
[18] PL 193, 594 A.
[19] PL 193, 603 B.

sit in mundum, quod corpus eius non sit glorificatum ultra ceterorum corpora sanctorum, nec ipse in gratia, quam accepit, excedat excellentiam cuiuslibet angeli[20].

Es hat den Propst also offenbar gerade diese Ansicht geärgert. Daher geht er unter Umstellung der Einteilung des Gutachtens zunächst auf sie ein. Es ist glücklich, daß Gerhoh gerade in seinem ersten Teil längere Abschnitte wörtlich aus dem Gutachten des Meisters Petrus mitteilt. So ist der Verlust dieses Stückes des Gutachtens nicht so empfindlich. Außerdem ist die eigentlich spekulative Frage des Verhältnisses der menschlichen Natur Christi zur göttlichen im erhaltenen ersten Teil des Gutachtens behandelt.

Wie bereits gesagt, setzt es sich aus zwei Stücken zusammen. Nach einer Einleitung, in der die Fragestellung und der Anlaß formuliert werden, folgt zunächst in einem ersten Abschnitt die Darlegung der Ansicht der Gegenseite. Sie ist, wie Petrus mitteilt, einem Schriftstück der Gegner wörtlich entnommen: Quoniam ut ipsi de semetipsis contestantur, adeo sunt unius fidei et spiritus, ut etiam pro se invicem iure respondeant interrogati tamquam unius pro omnibus voce, de illa que proposita est supradicte questionis parte, hinc sue sumunt actionis exordium: Cum adhuc tenebre mihi essent ad monumentum . . . .

Wem gehört dieses Schreiben der gegnerischen Seite zu? Das Incipit: Cum adhuc mihi tenebre essent ad monumentum wies auf einen bisher ebenfalls unveröffentlichten Brief Gerhohs an Bischof Eberhard von Bamberg hin, auf dem zuerst G. Hüffer aufmerksam gemacht hat[21]. Er fand ihn in Brüssel, Bibl. roy., cod. 1840—1848 (saec. 12), fol. 54^{v}—58^{v}. Ihn benutzte dann J. de Ghellinck S. J., um eine Stelle des Briefes zu überliefern und daran die Methode Gerhohs zu beleuchten[22]. Zwei weitere Hss fand ich selbst: die eine in der Stiftsbibliothek zu Klosterneuburg, Cod. 226 (saec. 12), fol. 143^{v}—145^{r} [23]. Hier ist

---

[20] PL 193, 587 A.

[21] Handschriftliche Studien zum Leben des hl. Bernhard von Clairvaux: HistJb 6 (1885) 249 Anm. — Darauf beruhend: Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen[6], II 310 Anm.

[22] Le mouvement théologique du XIIe siècle, Paris 1914, 122 Anm. 4; 326 Anm. 2; 354 Anm. 1; vgl. auch H. H. Jacobs, Studien über Gerhoh von Reichersberg: Zeitschrift für Kirchengeschichte 50 (1931) 367 Anm. 234.

[23] Siehe H. Pfeiffer und B. Černik, Catalogus codicum manuscriptorum qui in bibliotheca Claustroneoburgi asservantur, Vindobonae 1922, I 227.

der Brief ein wenig unvollständig. Es fehlen jedoch nur einige Zeilen. Die andere neue Überlieferung findet sich in der Universitätsbibliothek zu Erlangen in Cod. 220 [Irm. 235] (saec. 12), fol. 50v—55r. Sie ist vollständig und stammt aus dem Kloster Heilsbronn[24]. In Erlangen wie in Brüssel ist der Brief an Bernhards Schrift De consideratione angehängt[25]. Das ist leicht verständlich, da aus dem Briefe hervorgeht, daß er ein Begleitschreiben Gerhohs bei Gelegenheit der Übersendung dieses Werkes an den Bischof Eberhard von Bamberg war. Gerhoh wollte den Bamberger Oberhirten durch Lesen der Schrift des hl. Bernhard zu seiner Ansicht im christologischen Streit führen: Hec in libro, quem de consideratione vobis legendum porreximus, licet breviter tamen pleniter abbas clarevallensis consideranda proponit. So heißt es im Brief an den Bischof. Wir haben daher in der Brüsseler wie der Erlanger Hs zugleich eine Abschrift der Überlieferung von De consideratione vor uns, die Gerhoh an Eberhard von Bamberg sandte.

Ein Vergleich dieses Briefes mit dem ersten Teil des Gutachtens von Meister Petrus zeigt, daß letzterer fast den ganzen Brief wörtlich in den ersten Teil seiner Arbeit übernommen hat. Es fehlen jedoch alle persönlichen Anreden Gerhohs an den Bischof wie auch die Bezugnahme auf De consideratione Bernhards. Vor allem ist der ganze Schlußabsatz des Briefes weggeblieben, wohl ebenfalls weil er weniger der sachlichen Auseinandersetzung diente, sondern mehr persönlichen Charakter trug. An seine Stelle ist bei Petrus eine mehr systematische Fortsetzung der Erklärung der Worte des Athanasianums ‚minor Patre' getreten.

Wie Meister Petrus diesen Brief Gerhohs erhielt, wird offengelegt durch einen weiteren neuen Brief Gerhohs an den Magister Petrus selbst, wie ihn die Stiftsbibliothek von Klosterneuburg in dem bereits genannten Cod. 226, fol. 143v besitzt[26]. Meine Untersuchung des Briefes brachte nämlich das interessante Ergebnis, daß wir

---

[24] Vgl. H. Fischer, Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen, Erlangen 1928, I 262—263.

[25] Siehe Hüffer, a. a. O.; Fischer, a. a. O.

[26] Vgl. den vorzüglichen Katalog, a. a. O. 226. Kürzlich wies auch L. Ott kurz auf die Hs hin: Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises, Münster 1937, 101. — Auf meine Bitten ließ mir der hochw. Herr Stiftsbibliothekar von Klosterneuburg Dr. B. Černik eine Photographie des Briefes anfertigen, wofür ihm auch an dieser Stelle gedankt sei.

hier die Grundlage für das Gutachten des Meister Petrus an Otto von Freising unmittelbar vor uns haben. Wie aus dem nachher zu veröffentlichenden Inhalt hervorgeht, hatte sich Petrus an den Propst in einem eingehenden Schreiben zur christologischen Frage gewandt. Gerhoh ist mit seinen Darlegungen einverstanden, soweit sie die hypostatische Union als solche behandeln. Nicht aber stimmt er mit dem Teil des Briefes überein, in dem Petrus den eigentlichen Streitpunkt der Verherrlichung der menschlichen Natur darlegt. Gerhoh sendet ihm daher sein kürzlich für den Bischof von Bamberg abgefaßtes Schreiben mit dem uns bekannten Incipit: Cum adhuc mihi tenebre essent. So wissen wir also, wie Petrus in den Besitz des Briefes kam: Gerhoh hat ihn ihm selbst gesandt. Petrus aber war mit seinem Inhalt offenbar recht unzufrieden und wandte sich nun unmittelbar an den Bischof Otto von Freising, um ihn zu einer Stellungnahme gegen Gerhoh zu bewegen.

Glücklicherweise ist uns in der Klosterneuburger Hs nicht nur der Brief Gerhohs an Meister Petrus, sondern auch der größere Teil des für Petrus beigelegten Briefes Gerhohs an Bischof Eberhard erhalten. So haben wir die Möglichkeit zu prüfen, ob die Änderungen, die sich im Gutachten des Meister Petrus an diesem Brief finden, vielleicht schon von der Hand Gerhohs selber herrühren. Und tatsächlich zeigt ein Vergleich, daß bereits in dem Brief, den Gerhoh seinem Schreiben an Petrus beilegte, von des Propstes Hand viele der persönlichen Bemerkungen seines Schreibens an Eberhard ausgelassen sind. Freilich hat Petrus, als er den Brief in sein Gutachten übernahm, noch weitere Streichungen an persönlichen Bemerkungen vorgenommen. Es ist schade, daß die Klosterneuburger Überlieferung nicht vollständig erhalten ist. So sind wir besonders für den Schluß des Briefes, wie er sich im Gutachten findet, auf die bloße Vermutung angewiesen, daß auch er bereits von Gerhohs Hand selbst geändert wurde — vielleicht als Antwort auf die Beweisführung des Magister Petrus in seinem ersten Brief an Gerhoh. Auf jeden Fall aber haben wir in der Klosterneuburger Hs wie im ersten Teil des Gutachtens, soweit er mit Klosterneuburg übereinstimmt, eine zweite Redaktion des Briefes Gerhohs an Bischof Eberhard von Bamberg vor uns, die von Gerhohs Hand selbst stammt. Die vorgenommenen Änderungen sind in der folgenden Edition des Briefes im Apparat mit dem Sigel R verzeichnet.

Der auf diese Weise von Petrus benutzte Brief Gerhohs an Eberhard läßt auch eine genaue Datierung der ganzen vorliegenden Auseinandersetzung zu. Wie bereits H. Fischer[27] bemerkt, spricht Gerhoh am Schluß seines Briefes an Eberhard von Papst Eugen III. ‚beatae memoriae'. Also kann er ihn erst nach dem Tod Eugens, nach 1153, geschrieben haben. Auf der anderen Seite steht, wie schon oben bemerkt, im Antwortschreiben Gerhohs auf das Gutachten des Meisters Petrus an Otto von Freising, daß der Propst es unter Hadrian (1154—1159) verfaßte: Nuper scripsimus venerabili patri universalis Ecclesiae papae Adriano[28]. Dieser Brief an Hadrian ist nun spätestens im Frühjahr 1156 vollendet worden[29]. Also wird man für die Gegenschrift Gerhohs auf das Gutachten des Meisters Petrus das Jahr 1156 ansetzen müssen. Damit ist für den gesamten im vorliegenden Artikel behandelten Schriftverkehr d. h. den Brief Gerhohs an Eberhard von Bamberg, das Schreiben des Meisters Petrus an Gerhoh, die Umarbeitung des ersten Briefes durch Gerhoh und seine Zusendung an Meister Petrus, dessen Gutachten an Otto von Freising und die Gegenschrift Gerhohs die Zeit von 1154—1156 anzunehmen. Es hat sich also alles recht schnell hintereinander abgespielt. Das sind nun zugleich die Jahre, in denen der Streit seinem Höhepunkt zuging. Auf dem Weg dorthin wie auch auf dem Höhepunkt selbst hat der hier zuerst veröffentlichte Brief Gerhohs an Eberhard eine ganz besondere Rolle gespielt, wozu vielleicht auch seine Aufnahme in das Gutachten des Meisters Petrus beigetragen hat. Gerhoh kommt nämlich in seiner großen Verteidigungsschrift De gloria et honore Filii hominis eigens auf ihn zurück: Sunt autem in scriptis meis duo offendicula, ut dicitur[30]. Für den einen Vorwurf verweisen die Gegner gerade auf diesen unseren Brief, in dem Gerhoh von der „Humanitas in Dei gloria summe glorificata" geschrieben habe. Gerhoh betont demgegenüber, daß er Humanitas nicht abstrakt, sondern konkret subsistierend verstanden habe. Das gehe aus dem Zusammenhang des Briefes klar hervor. Von der abstrakten Menschheit sei dort ausdrücklich gesagt, daß sie allen

---

[27] A. a. O. 263.

[28] PL 193, 593 D.

[29] Vgl. J. Thatcher, Studies concerning Adrian IV: Decennial Publications of the University of Chicago, I Series, V. Vol., 35.

[30] PL 194, 1078 D.

Menschen gleich sei[31]. Das ist aber wörtlich im vorliegenden Brief an Eberhard geschrieben. Um ihn ging also in besonderer Weise der Streit.

Bevor wir die inhaltliche Seite berühren, noch einige Worte über den Magister Petrus. Wer war er? J. Bach, der über ihn auf Grund der damals allein bekannten Gegenschrift Gerhohs handelt[32], nennt ihn in der Kapitelüberschrift einfach Magister Petrus. Im Inhaltsverzeichnis wie auch in der Seitenüberschrift heißt er plötzlich Petrus von Freising. Auf Grund welcher Belege ist nicht zu ersehen. Vielleicht weil das Gutachten an Otto von Freising gerichtet war. Das dürfte aber wohl kaum ausreichen, um genügend Sicherheit darüber zu erhalten. Immerhin aber bleibt es bemerkenswert, daß Petrus sein Gutachten gerade an den Freisinger Oberhirten sandte. Man wird ihn also mindestens in den Kreis um Otto von Freising stellen dürfen — ob in den territorialen Kreis sei dahingestellt, da vielleicht der geistige zur Erklärung der Zusendung genügt. Wie Otto gehört nämlich auch Petrus in den engeren Kreis um Gilbert de la Porrée. Gerhoh nennt Meister Petrus ausdrücklich Gilberts Schüler[33]. Dasselbe bezeugt auch Petrus selbst in seinem Gutachten, in dem er von seiner Vergangenheit sagt: Cum enim et ex scolastice regula traditionis et ex universali gallicane susceperim usu Christum secundum humanitatem etiam in corpore glorificatum Patre minorem esse ... Das ursprüngliche Verhältnis zu Gerhoh scheint nach dem Ton des Briefes, den Gerhoh an Petrus sandte, nicht so gespannt gewesen zu sein, wie es nach Erscheinen des Gutachtens wurde, das zum völligen Bruch führte. Weitere Angaben aber lassen sich heute leider über unseren Meister nicht machen[34]. Es genüge, einen Schritt

---

[31] De qua humanitate in praefata epistola satis est ostensum, quod neque per miseriam decrescit neque per gloriam crescit, quia non minus homo Judas in inferno quam Petrus in coelo ... : PL 194, 1081 D.

[32] A. a. O. 460—462.

[33] PL 193, 589 A.

[34] Daß Petrus wie so manche Theologen seiner Zeit sich auch in der Poesie versuchte, bezeugt Gerhoh in seinem Briefe an ihn: Versus tui partim lucidi lectorem edificant, partim obscuri obscurant. — Ob der ‚magnus et novus philosophus P', an den in der Klosterneuburger Hs Cod. 762 (vord. Einbandbl.) Fr. G. schreibt und der ‚scholasticus P', an den Fr. H im dortigen Cod. 848 (hint. Einbandbl.) einen Brief richtet, etwas mit unserem Meister Petrus gemeinsam haben, muß vorläufig offenbleiben, bis diese Briefe ganz veröffentlicht sind. Bach (a. a. O. 192 f.) bringt

weiter in der Aufhellung eines Meisters der deutschen Theologie in der Zeit ihres Werdens und Wachsens gekommen zu sein.

* * *

Viel wesentlicher ist es, nun aus diesen Neufunden auch weitere Kenntnis für das innere Werden der neuen Theologie zu suchen und zu sehen, wie sich innerhalb des konservativen Kreises, dem alle hier zu besprechenden Theologen angehören, die einzelnen theologischen Richtungen auswirken. Diese inhaltliche Seite der neuen Briefliteratur läßt sich christologisch rein äußerlich zunächst wohl auf die kurze Formel bringen, wie sie Meister Petrus in der Einleitung seines Gutachtens vorlegt: Queritur itaque, utrum humanitas sit in Christo post resurrectionem equalis necne. Bei der konkreten Behandlung dieser Frage ergibt sich zwischen dem Briefe Gerhohs an Eberhard, d. h. dem ersten Teil des Gutachtens und dem Gutachten selbst, zunächst bereits ein mehr formaler Unterschied. Der Brief des Propstes von Reichersberg an Eberhard von Bamberg nimmt als Zentralpunkt seiner Darlegungen den Satz des Athanasianum: Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. Es war das, wie aus der übrigen Streitliteratur hervorgeht, einer der wesentlichsten Angriffspunkte gegen Gerhohs Ansicht der Gleichheit der Ehre. Das Gutachten geht darüber hinaus. Es nimmt die Gedanken, die Gerhoh vorlegt, zwar auf, führt sie aber spekulativ ganz bedeutend weiter. So entsprach es dem Zweck der Schrift des Meisters Petrus, ein mehr allgemein gehaltenes Gutachten zur Gesamtfrage vorzulegen. Demgemäß ist denn auch die Antwort Gerhohs an Otto von Freising wieder mehr prinzipiell gehalten. Wir haben somit eine bemerkenswerte Entwicklung aus einer Spezialfrage zu einer prinzipiellen Darlegung von beiden Seiten vor uns.

Bereits im Anfang seines Briefes an Eberhard bringt Gerhoh eine für ihn ganz wesentliche Unterscheidung zwischen der reinen menschlichen Natur Christi und dem Ruhm, der Ehre, die ihr zuteil wurde. Die Natur als solche ist die gleiche bei Jesus wie bei Petrus. Sie wird weder durch physische noch durch moralische Unterschiede (Kind—Riese,

---

hier Petrus Abaelardus in Vorschlag, was jedoch S. M. Deutsch (Peter Abaelard, Leipzig 1883, 472 f.) leugnet. Unser Meister Petrus kann jedenfalls Abaelard nicht sein, da die Zeitbestimmung das ausschließt.

guter—schlechter Mensch) in sich geändert. Somit ist für den Propst die Lösung des in seiner Lehre schwierigen zweiten Teiles des Satzes des Athanasianum ‚minor Patre' gegeben. Hier wird nur die bloße menschliche Natur (Humanitas) berücksichtigt. Geändert werden aber kann die Ehre der Natur. Gerhoh weist hier Eberhard auf die Unterredung hin, die er mit ihm bei seiner Bischofsweihe führte: Damals hat Eberhard aus der bischöflichen Salbung größten Ehrenzuwachs erhalten. Eine viel tiefere Salbung hat nun Christi menschliche Natur bekommen, als sie in der persönlichen Einheit mit der zweiten göttlichen Person vereinigt wurde. Freilich wird, wie Gerhoh ausdrücklich hervorhebt — und das ist sehr wichtig, um ihn gegen den Vorwurf des Monophysitismus oder ähnlicher Tendenzen zu schützen — dadurch die Gottheit nicht die Menschheit oder die Menschheit die Gottheit; wohl aber wird Gott Mensch und der Mensch Gott genannt: Licet autem assumens divinitas non est assumpta humanitas vel econverso, tamen Deus homo et homo Deus verissime ac fidelissime praedicatur. Wie Christus nun in seiner menschlichen Natur uns erlöste, so gab der Vater ihm mit Recht auch einen Namen, der über alle Namen ist. Es ist zum rechten Verständnis und zur gerechten Beurteilung des Propstes ganz wesentlich, hier den deutlichen Übergang von der Natur zur Person zu sehen. Schon in den vorhergehenden Ausführungen hat er stark die Person hervorgehoben. Maria gebar nicht die Menschheit (Humanitas), sondern den Gottessohn (Filium Dei). Der Vater sprach zum menschgewordenen Sohn: Hic est filius meus dilectus. Der Apostel fügt den Worten: Filio suo non pepercit Deus das Wort ‚proprio' hinzu, um zu zeigen, daß Christus Gottes wirklicher Sohn auch in derjenigen Natur sei, in der der Vater ihn dem Tode überantwortete: Adiecit ‚proprio', ut etiam in ea natura intelligas eum filium Patris non adoptivum sed proprium, secundum quam ad mortem tradidit illum. Wie Christus also auch in der menschlichen Natur Gottes eingeborener Sohn ist, so hat er auch in ihr die Ehre und den Ruhm des Vaters. Jede Minderung dieser Ehre scheint Gerhoh eine Trennung der gottmenschlichen Vereinigung herbeizuführen. Man sieht also deutlich den tieferen Gedankengang Gerhohs; man merkt die Tiefe des Problems. Die Einigung ist nicht nur eine rein abstrakt persönliche; sie erstreckt sich auch auf alles, was damit gegeben ist und somit auch auf die Ehre und die Macht: Multa in hunc modum ex patrum dictis possemus colligere de diversarum na-

turarum in Christo non solum personali unitate sed in unam quoque gloriam ineffabili unione. Man darf dabei freilich die Natur nicht in sich getrennt von der Vereinigung betrachten, ebenso nicht die Ehre und Macht. Beides ist zu schauen als vereint in der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen Natur. Dann aber ist die Ehre der des Vaters gleich.

In der systematischen Umarbeitung des Briefes, wie er sich im ersten Teil des Gutachtens wiedergegeben findet, ist der gleiche Gedanke am Schluß nochmals so ausgedrückt: Die Naturen werden zwar nicht vermischt, aber doch vereinigt. Also ist in der Vereinigung dem Assumptus die Macht und Verherrlichung des Assumens gegeben: Homini assumpto Verbi assumentis omnis potestas omnisque claritas data est. Eine genauere Erklärung ist beigefügt. Der Schreiber unterscheidet zwischen persönlicher und natürlicher Einigung (unio personalis — naturalis). Seele und Leib sind persönlich, Gold und Feuer natürlich geeint. Angewandt auf das Gott-Mensch-Verhältnis in Christus besteht die persönliche Einigung zwischen der Gottheit und Menschheit; die natürliche zwischen der Menschheit und der Dreifaltigkeit. Von der letzteren, der natürlichen, spricht z. B. der Apostel: In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis. So hat Christus beide Vereinigungen, m. a. W. die Herrlichkeit und Macht der ganzen Gottheit wohnt in ihm und daher auch in der menschlichen Natur. Da die letztere jedoch unvermischt von der göttlichen bleibt, ist die Menschheit der Gottheit nicht gleich nach ihrer inneren Konstitution (secundum genus), sondern nur nach dem Geschenk, das sie erhielt (secundum excellentiam vel plenitudinem muneris).

Bevor auf die theologische Würdigung dieser Ansicht und ihre geschichtliche Grundlage eingegangen werden soll, möge zunächst die Stellung des Meisters Petrus dargelegt werden. Nach einer dogmengeschichtlich recht interessanten Auseinandersetzung über die theologische Interpretationsmethode, die fordere, daß zweifelhafte Vätertexte nach dem gewöhnlichen Sinn der kirchlichen Lehre auszulegen seien, kommt Petrus sofort auf den eigentlichen springenden Punkt: Es wird von Gerhoh fälschlich das, was dem gemeinsamen Suppositum, der *Person,* zukommt, von der *Natur* ausgesagt. Man könne zwar einen Gesamtkörper weiß und verherrlicht nennen; nicht aber dürfe man von einer weißen Herrlichkeit oder einer herrlichen Weiße einfachhin sprechen, nur weil beide Eigenschaften sich im selben Körper befänden, da die Ursachen, die beide hervorbrächten, verschieden sein könnten.

Die Gründe, die Petrus gegen Gerhoh vorführt, lassen sich in wenige größere Gruppen zusammenfassen: 1. Nach katholischer Ansicht erhielt der Sohn seine Macht und Verherrlichung als Lohn vom Vater. Er muß ihm also unterworfen und kann ihm daher nicht gleich sein. Diese Minorität muß aber selbstverständlich auch nach dem Geschenk bleiben. — 2. Wie den Ruhm schenken ein Akt der Person ist, so erhält auch eine Person das Geschenk: Si remunerare, exaudire et coronare est persone, persone est glorificari, interpellare et coronatum esse. Nun ist aber die menschliche Natur keine Person. Also erhielt sie auch nicht das Geschenk der Gleichheit. — 3. Außer der Person des Sohnes und des Hl. Geistes ist nach katholischer Lehre dem Vater nichts gleich. Auf diesen letzten Grund legt Petrus das Hauptgewicht. Hier spannt er alle spekulative Denkkraft an; hier legt er zahlreiche Vätertexte als Belege vor. Gleichheit ist nach Hilarius Unterschiedslosigkeit. Also besteht dort überall Ungleichheit, wo Verschiedenheit ist. Christi Verherrlichung und Macht muß daher entweder genau die des Vaters sein oder sie ist nicht der des Vaters gleich. Des Vaters Herrlichkeit ist seine Gottheit, seine ‚Substanz'. Diese kann natürlich die Menschheit Christi nie empfangen. Dasselbe folgt nach Petrus auch aus dem Gleichheitsverhältnis des Vaters zum Sohn. Die Menschheit Christi müßte die Gleichheit mit dem Vater entweder in dem besitzen, in dem der Sohn und der Vater gleich sind, oder in einem dritten. Im ersten Fall wäre die menschliche Natur der göttlichen gleich. Der letztere Fall ist ausgeschlossen, da dem Vater gleich sein nur heißen kann, seiner Substanz gleich sein. Sonst gäbe es ja etwas, in dem der Sohn dem Vater nicht wesensgleich wäre. Auch müssen Dinge, die sonst verschieden sind, wenigstens in dem übereinstimmen, in dem sie gleich sein sollen. Wenn also Gottheit und Menschheit Jesu in der Ehre und Macht gleich sein sollen, dann müßte, da Menschheit und Gottheit selbst auch nach Gerhoh verschieden sind, dennoch die göttliche Natur in sich eine Natur haben, die der menschlichen gleich wäre. Sonst ist eben nur Verschiedenheit vorhanden. Das ist natürlich wiederum ausgeschlossen.

Damit bricht das Gutachten in der Wiener Hs ab, das im zweiten Teil den ganzen Fragenkomplex von der anderen Seite aufrollte, d. h. von der menschlichen Natur aus und ihr untergeordnetes Verhältnis zur Engelnatur und zur göttlichen Natur herausstellte.

Vor einer endgültig theologischen Stellungnahme wird es noch gut sein, die Antwort Gerhohs auf dieses Gutachten an Otto von Freising kurz zu zeichnen, damit die ganze gegenseitige Beweisführung offenliegt. Diese Antwort Gerhohs läßt zunächst einmal wieder, formal betrachtet, die verschiedene Methode der beiden Meister erkennen. Bei dem Propst herrscht der Vätertext bedeutend mehr vor. Gewiß streut auch Petrus immer wieder patristische Stellen in seine Spekulation als Belege ein. Bei Gerhoh aber bilden sie ganze Beweisgruppen. Man wird hier wohl nicht irre gehen, wenn man darin nicht nur ein zufälliges Geschehen sieht, sondern den bei Gilbert in Frankreich spekulativ gebildeten Meister auf der einen und den mehr antidialektisch gerichteten Propst auf der anderen Seite schaut.

Die Antwort Gerhohs enthält inhaltlich an erster Stelle sein tiefstes Anliegen im ganzen Streit. Er glaubt auf der Gegenseite den ‚Gilbertinismus' zu finden, die zu starke Trennung der menschlichen Natur von der Gottheit und die dadurch gegebene Unterschätzung des Gott-Menschen als ‚minor Patre', als ‚filius adoptivus' u. ä. So hat er sofort auf die Darlegung des Meisters Petrus, von der oben gesprochen wurde und nach der immer jener größer ist, der erhöht, als der, der erhöht wird, die Antwort: Assertiones istae quondam fuerunt Arianorum Filium Patre minorem asserentium[35]. Sachlich bringt er als Antwort darauf einen Vergleich. Es ist falsch, daß immer jener höher ist, der segnet. Wenn z. B. ein Suffraganbischof seinen neuen Erzbischof konsekriert, so ist ersterer vor der Weihe zwar höher, nicht aber nachher. So braucht auch der segnende Vater nach der Segnung nicht größer als der Sohn zu sein[36].

Wie stark die Grundauffassung bei den beiden Gegnern verschieden ist, ergibt sich aus einer kurz darauf folgenden Frage Gerhohs: Ostende tu vel unum doctorem catholicum tibi consentaneum in illo sensu tuo, quo hominem in Deum assumptum negas Deo conformem factum[37]. Man sieht Gerhoh redet hier vom konkreten Menschen (homo); der Gegner aber läßt ihn von der Menschheit, der Humanitas, der humana natura sprechen. Haben also die beiden Gegner vielleicht aneinander vorbeigeredet oder hat Gerhoh doch mehr als nur vom konkreten Gottmenschen reden wollen und auch der menschlichen Natur — wenn auch nur inner-

[35] PL 193, 591 C.
[36] PL 193, 594 A—595 A.
[37] PL 193, 597 D.

halb der hypostatischen Vereinigung — eine göttliche Teilhabe an Macht und Ehre zugeschrieben. Daß das Letztere wirklich der Fall ist, belegt eine Stelle Gerhohs kurz darauf: Videtis, lectores benevoli, quantum virtutis divinae Hilarius praedicet inesse *carni* Christi non solum divinitus viventi sed etiam se manducantes vivificanti. Quod nullatetus fieri posset, si *natura* inferior superioris virtutem non accepisset in Christo[38]. Hier ist also deutlichst auch von der menschlichen Natur die Rede.

Man wird freilich festhalten müssen — und hier ist die Gefahr, Gerhoh mißzuverstehen, besonders groß —, daß der Propst eindeutig und klar sich auch im vorliegenden Antwortschreiben auf das Gutachten wieder dagegen wehrt, als ob er von der Humanitas als solcher rede. Wenn er vom ‚Fleisch' oder der ‚Menschheit' rede, dann handle es sich immer um die menschliche ‚Substantia' d. h. um Seele und Leib, die in eins verbunden sind. So spricht auch die Hl. Schrift abstrakt und meint das Konkrete: Verbum *caro* factum id est *homo* factum est. Ähnlich will auch er nur davon sprechen, daß der Gottmensch, nicht das Fleisch oder die Humanitas als solche in der Ehre Gott gleich seien[39]. Aber es bleibt dennoch, wie die oben angeführte Stelle belegt, dabei, daß *innerhalb* der hypostatischen Vereinigung auch die menschliche Natur die göttliche Macht und Ehre empfängt.

Durch die jüngsten Forschungen von A. Landgraf[40] sind wir über den Adoptianismus und die Streitfrage der Verehrung, die der menschlichen Natur Christi nach der Lehre der Frühscholastik zustand, näher unterrichtet. Es ist daher möglich, den Streit zwischen Gerhoh und Meister Petrus in ein noch größeres Bild hineinzustellen und so seine dogmengeschichtliche Bedeutung weiter zu beleuchten. Landgraf hat mit Recht darauf hingewiesen, wie die Schule Gilberts de la Porrée die gnadenhafte Sohnschaft Christus des Menschen scharf herausarbeitete[41]. Die natürliche Sohnschaft kam nur Christus als Gott zu. Es wird jedoch im Gegensatz zu Gerhohs Vorwurf von Gilbert ausdrücklich bei der Gnadensohnschaft die bloße Adoptivsohnschaft abgelehnt.

---

[38] PL 193, 599 B.
[39] PL 193, 603 C—D.
[40] Die Stellungnahme der Scholastik des XII. Jahrhunderts zum Adoptianismus: DivThom(Fr) 13 (1935) 257 ff. — Der Kult der menschlichen Natur Christi nach der Lehre der Frühscholastik: Schol 12 (1937) 361—377, 498—518.
[41] Die Stellungnahme ... 257 ff.

Man vgl. z. B. den Text, den Landgraf aus dem Kommentar Gilberts zu Phil 2, 10 mitteilt: Ipsa est enim ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis, ut qui filius hominis propter susceptum hominem, idem filius Dei propter suscipientem unigenitum veraciter et proprie diceretur[42]. Es bleibt jedoch bestehen, daß die ‚Filiatio per gratiam' mißverständlich sein konnte, besonders wenn dann der nun einmal falsche Ausdruck der Adoption damit verbunden wurde, wie es hie und da geschah. Daher hatte der Kreis um die Summa sententiarum Ottos von Lucca ganz recht, wenn er den Ausdruck ‚Filius per gratiam' durch den besseren ‚Filius per unionem' ersetzte[43].

Man sieht an diesem unserer Frage so naheliegenden Beispiel, wie man unter prinzipieller Beibehaltung des katholischen Dogmas um den rechten und klaren Ausdruck ringt. Freilich war es auch mehr als ein bloßes Kämpfen um Ausdrücke. Es wurde doch der sachliche Ton je nach der verschiedenen Meinung mehr auf die Natur bzw. die Person gelegt. Je nachdem man die eine oder andere Seite stärker betonte, kam man eben zum anderen Ausdruck. Daß darin dann die Verteidiger der Gegenansicht leicht auch einen dogmatischen Irrtum finden konnten, ist verständlich. Ja, es ist so leicht erklärlich, wie gerade tief katholische Geister, zu denen wir ja einen Mann wie Gerhoh zweifellos rechnen müssen, schon von vornherein mißtrauisch wurden, wenn Ausdrücke vorlagen, die nach der Gegenseite zielten. Wie er so Gilbert des Adoptianismus zieh, weil dieser gegenüber der natürlichen Sohnschaft die Filiatio per gratiam hervorhob, um das Gnadenhafte der hypostatischen Vereinigung herauszuheben, so sah er auch in unserer Frage die Gefahr der Trennung der gottmenschlichen Person, wenn man die Macht und den Ruhm der mit der Gottheit vereinigten Menschheit verkürzen wollte. Er bemerkte dabei leider nicht, daß er selbst dann wohl zu weit ging, wenn er diese Macht in seinem Streben nach voller Einheit, doch zu stark auch in die menschliche Natur selbst in gleicher Höhe, wie sie die göttliche besaß, hineinlegte. Hier hat Meister Petrus ganz recht ein ‚Zuviel' bei Gerhoh gesehen. Denn die menschliche Natur kann auch in der hypostatischen Vereinigung niemals eine göttliche Eigenschaft wie die göttliche Macht (potentia) usw. in göttlicher Größe erhalten. Anders freilich liegt es bei der bloßen Verehrung wie etwa

[42] Ebd. 267.
[43] Ebd. 273 f.

der Anbetung. Hier wird ja keine göttliche Eigenschaft übertragen, sondern wegen der hypostatischen Union nimmt die vereinigte menschliche Natur an der Verehrung teil. Hätte Gerhoh nur dies sagen wollen, so wäre er ganz im Recht gewesen. Aber die Frage der Anbetung tritt in diesem Stadium des Kampfes noch verhältnismäßig zurück und die gleiche Anbetung hatte auch Petrus nicht geleugnet.

Gerhoh beklagt sich bitter, daß er in seinem Kampfe so allein stehen mußte: Nemo mihi adfuit; sed qui iuxta me erant mihi consentiendo, steterunt a longe per silentium, so schreibt er an seinen Freund, den Abt von Windberg über das Bamberger Colloquium[44]. Die Friesacher Synode ließ ihn noch einsamer stehen[45]. Die Zeiten waren eben andere geworden. Mit dem allzu scharfen Hinweis auf den ‚Gilbertinismus' oder die ‚qui non tam ecclesiastice quam scolastice agunt, quoniam aque Siloe cum silentio fluunt, in quibus tamen rane Egypti cum strepitu garriunt, wie es in Gerhohs Brief an Eberhard heißt, war kein Feld mehr zu gewinnen. Dafür waren die hyperdialektischen Falschheiten von den mehr treu katholischen und konservativen Anhängern des neuen theologischen Strebens längst zu stark abgestreift worden. Ihr Siegeszug war nicht mehr aufzuhalten. Es galt nur mehr das Gewicht der inneren Gründe. Dafür ist uns dieser Streit ein neues Zeichen — zugleich aber auch ein Zeichen tiefsten Ringens nach Klarheit in den Gottesgeheimnissen der Erlösung.

Texte:

B: Brüssel, Bibl. roy., Cod. 1840—1848, fol. 54^{v}—58^{v}.
E: Erlangen, Universitätsbibl., Cod. 220 (Irm. 235), fol. 50^{v}—55^{r}.
K: Klosterneuburg, Stiftsbibl., Cod. 226, fol. 143^{v}—145^{r}.
W: Wien, Nationalbibl., Cod. lat. 1705, fol. 33^{r}—42^{v}.
R: 2. Redaktion von der Hand Gerhohs (Gemeinsame Varianten in K W; vgl. S. 30).

---

[44] PL 193, 522 A.

[45] So schreibt Gerhoh an Papst Alexander III. über die Synode: Non quidem iam sufficit eis in scholis discolis inter disputandum vel sententias proferendo talia dicere, quin etiam in conventibus ecclesiasticis, in multitudine cleri coram episcopis talia clamitantur impune ... Et audita quidem haec sunt in facie conventus ecclesiastici praesente archiepiscopo Salzburgensi aliisque tribus episcopis et a nemine contradictum est praeter a duobus fratribus meis uterinis: PL 193, 565 D—566 B. — Man vergleiche dazu die treffenden Ausführungen von Bach, a. a. O. 463.

I.

[Epistola Gerhohi ad Eberhardum Bambergensem].

Serenissimo domino suo E[berhardo] venerabili sancte babenbergensis Ecclesie antistiti frater G[erhohus] de richensperge. Devotas orationes cum fideli obsequio.

Cum adhuc mihi tenebre fuissent ad monumentum eo quod nondum ascenderat michi Christus ad Patrem, in sententia vestra fui, qua simpliciter intelligitur illud Athanasii dictum: *Equalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem,* quia humanitatis attendi solummodo naturam, que minor est creatore, non gloriam qua glorificata in Christo humanitas non inferior aut minor est Patre glorificante. Alioquin ad dexteram Patris non esset exaltatus Christus in humanitatis natura, secundum quam solam exaltatus creditur, quoniam in divina semper altissimus non habuit quo exaltaretur. Puto autem quod adhuc tenebre sunt ad monumentum etiam illis, qui hominem assumptum ad equalitatem Patris ascendisse nondum fatentur, quantum ex verbis vestris intellexi nimis inherentes verbis Athanasii dicentis: *Minor Patre secundum humanitatem.* Et quia dicitis a me huius dicti fidem et sensum impugnari dictis et scriptis meis, arbitror michi necessarium defendere apud vos fidem meam et sensum in his dictis Athanasii, que michi obtenditis.

Primo ergo distinguendum est inter naturam humanam in Christo ipsiusque nature gratiam et gloriam, quia videlicet natura humanitatis in Christo non est maior natura humanitatis in Petro. Hoc cum ratio evidenter suadeat, etiam exinde perpenditur, quod cum didragma expeteretur cesari persolvendum, indifferentis ponderis didragma in statere uno solutum est pro Christo et Petro non incongrue, cum utriusque humanitas esset indifferens quantum attinet ad naturam humanam, que non minor est in parvulo infante quam in maximo gygante, que nec miseria minuitur in hominibus dampnatis nec beatitudine augetur in beatificatis. Denique in

---

6-7 Symbolum Athanasianum (J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio II 1354—1355; PL 88, 585—586; K. Künstle, Antipriscilliana 232—233) 16-17 *Ibid.* 25-26 Cf Mt 17, 23—26 20-pag. 42, 5 Cf Gerhohus, De gloria et honore Filii hominis, cap. 2 (PL 194, 1081 A—C)

---

4 fuissent: essent W 5 vestra: illa R 6 simpliciter: a simplicibus *add.* R 9-17 non gloriam ... humanitatem: *postea deletum in* E 11 esset: est B humanitatis: humana W 15 vestris: eorum R 16 inherentes: inherentium R 19 defendere: defendunt W 22 quia: qua W 23 Hoc: Quod R 26 et: pro *add.* R

Petro, cui dictum est: *Beatus es Symon Bar Iona,* et in traditore Juda, de quo dictum est: *Ve homini per quem filius hominis tradetur,* indifferens est humanitas quantum ad naturam, cum sit inter eos magna differentia quantum ad gloriam alterius et alterius miseriam. Cum ergo Christus minor dicitur Patre secundum humanitatem, natura ipsius humanitatis adtenditur, que in omnibus hominibus parvulis et magnis, miseris et beatis una est et equalis nullius umquam vel usquam susceptibilis inequalitatis eo quod augeri vel minui eam penitus est inpossibile, licet augeantur et minuantur humane persone multis modis, quomodo antehac memini vobis a me dictum, quando fuistis unctus in episcopum et ex hac ipsa unctione magnum vobis accessit incrementum non in natura sed in gloria, sed in potentia, sed in reverentia pro vestre dignitatis mensura. Christus autem *assistens pontifex futurorum bonorum,* cui non *ad mensuram spiritus datus est,* quo etiam *pre suis consortibus* est *unctus* ungente humanitatem suam suimetipsius et Patris divinitate, pre omnibus unctis episcopis et regibus atque prophetis ita est magnificatus gloria pontificali, potentia regali, sapientia plus quam prophetali, ut inveniatur vere verax angelus, qui de illo dixit: *Hic erit magnus et filius altissimi vocabitur.* Est enim sacerdos magnus, cui *benedictionem* non unius provincie sed *omnium gentium dedit* Deus, cum dedit illi sacerdotium magnum et *beatificavit illum in gloria,* quando *gloriam et magnum decorem inposuit super eum.* Est etiam *rex magnus,* cui *data est omnis potestas in celo et in terra.* Est quoque *propheta magnus,* qui *surrexit in nobis.* Denique *sempiternum habet sacerdotium* et *regni eius non erit finis.* Et *propheta magnus est,* cui dixit Petrus: *Domine, tu omnia scis.* Hec sacerdotalis et regalis atque prophetalis magnificentia nature humane in Christo per unctionem Sancti Spiritus *non ad mensuram* data est et hanc habuit etiam in thalamo virginalis uteri unctus latenter quasi alter David Saule, id est huius mundi principe, ignorante. Propterea etiam in cunabulis vagienti oblatum est aurum, ut ostenderetur regis potentia; in thure autem quod ei tunc oblatum est, sacerdotem magnum con-

1 Mt 16, 17 2-3 Mt 26, 24; Mc 14, 21 14-15 Hebr 9, 11 15 Joh 3, 34 16 Ps 44, 8 20-21 Lc 1, 32 21-22 Eccl 44, 25 23 Eccl 45, 8 23-24 Ps 20, 6 24 Ps 46, 3; 94, 3; Mal 1, 14 24-25 Mt 28, 18 25-26 Lc 7, 16 26-27 Hebr 7, 24 27 Lc 1, 33 Lc 7, 16 28 Joh 17, 16 30 Joh 3, 34 31-32 Cf 1 Reg 16, 1—13 32-pag. 43,1 Cf Mt 2, 11

6 que: nude intellecta non prodest quicquam, queque *add.* R 8 inequalitatis: in esse suo *add.* R 9 et: vel W 10-12 modis ... incrementum *om.* W 13 vestre: uniuscuiusque W 27 est: habens in se omnes thesauros sapientie est scientie Dei absconditos *add.* R 34 tunc *om.* W

sidera; in myrra vero dominicam agnosce sepulturam, in qua sanctum Domini corpus non vidit corruptionem iuxta illud: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Hoc est illud sanctum, de quo angelus ad Mariam dixit: *Quod enim ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Hinc est quod cum solum corpus Christi fuerit sepultum non anima vel divinitas, tamen Filium Dei confitemur sepultum propter hominis assumpti et Verbi assumentis personalem unitatem et propter diversarum in Christo naturarum inconfusibilem unionem.

Et de personali quidem unitate bene prosecutus est Athanasius dicens: *Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus, unus omnino non confusione substantie sed unitate persone.* Verum de naturarum divine scilicet et humane inconfusibili unione cum dixisset: *Unus autem non conversione divinitatis in carnem sed assumptione humanitatis in Deum,* non expressit ad plenum nature assumentis et assumpte unionem, que longe maior est in Christo quam sit in homine quovis inter animam rationalem et carnem, que de se invicem non predicantur. Licet autem assumens divinitas non sit assumpta humanitas vel econverso, tamen Deus homo et homo Deus verissime ac fidelissime predicatur, quoniam et Filium Dei virgo genuit verum de se homine hominem et eundem filium hominis Pater Deus de Spiritu Sancto, qui est amor suus, conceptum recognovit suum filium proprium et naturalem dicens: *Hic est filius meus dilectus.* Hoc attendens apostolus non est contentus dicere: *Filio suo non pepercit Deus* sed adiecit: *proprio,* ut etiam in ea natura intelligas eum filium Dei Patris non adoptivum sed proprium, secundum quam ad mortem tradidit illum. In qua etiam natura, quia obedivit Patri se tradenti ad mortem, recte ab ipso Patre datum est *ei nomen, quod est super omne nomen.* Cuius nimirum altissimi nominis post crucis obedientiam dati et manifestati res et veritas in ipsa conceptione data est homini assumpto. Dicit enim Augustinus exponens illud: *Tu autem, Domine, susceptor meus es, gloria mea: Gloriam suam dicit Deum ille, quem sic suscepit Verbum, ut simul cum illo Deus fieret.* Item idem: *Que bona opera pre-*

2-3 Ps 15, 10; Act 2, 27; 13, 35 4-5 Lc 1, 35 11-13 Symbolum Athanasianum 14-15 *Ibid.* 24 Mt 3, 17 25-26 Rom 8, 32 29-30 Phil 2,9 33-34 Ps 3, 4 34-35 Enarr. in Ps 3, 3 (PL 36, 73) 35-pag. 44,3 Enchiridion, cap. 36 n. 11 (PL 40, 250)

---

1 agnosce: agnoscere W 3 dabis: dabit W 5 Christi *om.* W 6 anima vel: animalis W 15 carnem: carne W Deum: Deo W 19 vel: et W 26 adiecit: abiecit W etiam *om.* W 27 Dei *om.* W 31 manifestati: manifesti W 35 simul: similis W Deus: homo BE 35-pag. 44,1 precesserunt: processerunt W

cesserunt, quibus mereretur ille homo una fieri persona cum Deo? Nempe ex quo homo esse cepit, non aliud esse cepit quam Dei Filius. Manentibus itaque in Christo duabus naturis et earum naturalibus differentiis unum ex ambabus factum electrum, in quo superior natura non defecit sed minor profecit non ad mensuram, retinendo quidem naturalem proprietatem, ut videlicet creatum permaneat creatum sicut Verbum increatum permanet increatum, sed in ipsius creatoris gloriam, potentiam et magnificentiam clarificatum. Quod et ipse postulavit dicens: *Clarifica me, Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus fieret.* Hec verba exponens Hylarius in tercio libro de trinitate dicit: *Quid est quod apud Patrem clarificationis exspectat? Nempe hoc quod habuit apud eum, priusquam mundus esset. Habuit plenitudinem divinitatis atque habet namque Dei Filius. Sed qui erat Dei Filius, et hominis ceperat esse filius. Erat enim Verbum caro factum. Non amiserat quod erat sed ceperat esse quod non erat. Non de suo destiterat sed quod nostrum est, acceperat. Profectum ei quod acceperat eius claritatis expostulat, unde non destitit. Ergo quia Filius est Verbum et Verbum caro factum et Deus Verbum et hoc in principio apud Deum, Filius nunc caro factus orabat, ut hoc Patri caro inciperet esse quod Verbum, ut id quod de tempore erat, gloriam eius, que sine tempore est, claritatis acciperet.*

Multa in hunc modum ex patrum dictis possemus colligere de diversarum in Christo non solum personali unitate sed in unam quoque gloriam ineffabili unione. Sed hec in libro, quem De consideratione vobis legendum porreximus, licet breviter tamen pleniter abbas clarevallensis consideranda proponit, ubi diversas unitates et uniones exponit. Inter quas etiam illam, que in Christo est personalis unitas et naturarum unio, sic perstringit, ut in altero humanitatis in illa persona minoritatem, in altero vero eiusdem insinuet cum divina coequalitatem, si recte considerantur eius verba de personali unitate ac naturarum supernaturali unione, qua inferior natura superioris gratiam sortita cognoscitur, cum

---

9-10 Joh 17, 5 11-23 De trinitate, libr. 3 n. 16 (PL 10, 85 A—B) 28-29 De consideratione, libr. 5 cap. 9—10 (PL 182, 800 B—802A)

---

4 factum: est *add.* R 5 sed minor profecit: nec profecit sed minor licet non defecerit (deficeret W) in se, tamen ultra se (non *add.* W) profecit R 9 et ipse: etiam W 12 glorificationis exspectat: glorificandus exspectatur W 13 esset: fieret B 14 namque Dei Filius: Namque Dei Filius erat B 21 hoc *om.* W 26-pag. 45,14 Sed ... qui: De qua unione duarum in Christo naturarum loquens Hilarius W

homo Deus predicatur; homo videlicet non in Deum Dei Filium adoptatus ut dii multi, quibus dicitur: *Ego dixi, dii estis et filii excelsi*, sed paterno amore, qui Spiritus Sanctus est, operante in Deum Dei Filium conceptus et natus anima rationali et carne una cum Verbo Dei Deo eterno in unum Christum coadunatis tamquam satis tribus evangelicis in unum panem fermentatis. De qua fermentatione quia clarissime clarevallensis abbas locutus est in opusculo prefato De consideratione, dicta queso ipsius considerate attentius et videte, an eis consentiant magni patres Athanasius et Hylarius.

Denique Athanasio dicenti de Christo: *Minor Patre secundum humanitatem*, satis videtur congruere loquens de personali unitate. Verum de unione in Christo duarum naturarum disputans Hylario concordat, qui non solum secundum deitatem sed etiam secundum humanitatem glorificatam Christum Patre minorem negat dicens in libro nono de trinitate: *Glorificaturus Filium Pater maior est; glorificatus in Patre Filius minor non est. Aut quomodo minor, est qui in gloria Dei Patris est? Aut numquid Pater maior non est? Maior Pater est, dum Pater est sed Filius, dum Filius est, minor non est. Maior Pater est, dum gloriam assumpto homini rogatur, ut reddat; Filius minor non est, dum gloriam resumit apud Patrem. Atque ita et sacramentum nativitatis et dispensatio corporationis impletur. Nam et Pater, dum Pater est et glorificat hunc filium hominis, maior est; et Pater et Filius unum sunt, dum ex Patre natus filius per assumptionem terreni corporis glorificatur in Patre.* Ecce duo patres orthodoxi quasi duo cherubin vultibus contra se invicem versis videntur adversi, cum sint solummodo diversi contuendo unum propiciatorium, per quod eorum diversitas conducitur in unum, cum in uno Jesu Christo alter attendens puram, nudam et solam in sui natura humanitatem secundum eam Filium affirmat Filium Deum Deo Patre minorem; alter eandem contemplans humanitatem glorificatam ea gloria, qua maior non est, confidenter affirmat multis assertionibus fidei sane congruentibus, quia homo, cui datum est *esse in gloria Dei Patris*, minor Patre non est. Nos inter hos duos insignes doctores

2-3 Ps 81, 6 6 Cf Lc 13, 21 7-8 De consideratione, libr. 5 cap. 10 (PL 182, 801 A—802 A) 11-12 Symbolum Athanasianum 16-26 De trinitate, libr. 9 n. 56 (PL 10, 327 A) 34-35 Phil 2, 11

3 excelsi: quod nimirum sentiens ac docens Bonosus hereticus ob hoc ipsum dampnatus est *add.* K 12 congruere: iam dictus abbas *add.* K 14-15 secundum humanitatem: humanitatem W 16 nono: undecimo BE 17 in *postea deletum in* E 19-20 Pater² ... dum: *om.* W 23 et Pater: Pater W 31 eam Filium: eam R 34 quia: qua W datum: donatum W 35 Nos: autem *add.* W

media et regia via incedere propositum habemus neutrum falsificando sed utriusque intellectum pro nostro captu salva fide approbando, *parati satisfacere omni poscenti rationem de ea, que in nobis est,* fide.

Vituperantibus autem ea que preoccupati sensu Athanasii vel non intelligunt vel intelligere nolunt, dico ego vestre sanctitatis servus, dicit et quivis mecum sentiens illud apostoli: *Michi autem pro minimo est, ut a vobis iudicer aut ab humano die. Sed neque meipsum iudico. Qui autem iudicat me, Dominus est* et post ipsum vel potius in ipso et cum ipso romanus pontifex, si forte ita quis ex adverso stabit, ut quod vos velut iocando in faciem dixistis michi, perseveranter et in publico sub talionis inscriptione audeat affirmare. Cum enim ceteris obprobriis debitores simus pacientie, in heresis obiectione oportet nos contradicere salva illorum dillectione ac reverentia, quorum obiectio non est maligna, sicut de vobis, carissime Domine, credimus, cui et nos cum magna reverentia libentissime respondimus et adhuc respondere parati sumus absque dubio confidentes, quod non maligna seu multa fortitudine contendatis mecum nec magnitudinis vestre mole me pusillum prematis equitate inter nos proposita, ut absque personarum acceptatione discutiantur, que hinc inde asseruntur.

Tanta vero iam de prenotata questione dictis patrum congestis in unum scripsimus domno episcopo frisingensi ac ceteris nos pulsantibus, quibus et in expositione psalmorum quorundam curavimus interdum quasi ex latere obviare, ut si prudentie vestre vacaret ea considerare, non esset necesse iam dictis et scriptis plura superaddere, quoniam his inspectis dominus archiepiscopus, etiam dictus episcopus ceterique literati viri acquieverunt, maxime qui libros Hylarii diligenter legerunt. Auxit autem fiduciam meam romani pontificis assensus, cui valde placuit sensus meus, immo sanctorum patrum id quod sentio sentientium, quibus et vestram prudentiam credo non contradicturam, si in eis considerandis habueritis cum otio diligentiam. Propterea namque dedi vobis librum De consideratione, quia opto vos cum ceteris virtutibus, quas Deo donante habetis, etiam considerationis virtutem obtinere atque ab his, que super questione ista romanus pontifex approbavit, non dissentire. Literarum quas ei de questione hac misimus, rescriptum propter hoc annectimus, ut qualem illum invenimus, talem quoque vos inveniamus:

Innocentio divina favente gratia sedis apostolice antistiti frater

3-4 1 Petr 3, 15 7-9 1 Cor 4, 3—4 40-pag. 48,2 Cf Ep. 21 Gerhohi ad Cardinales (PL 193, 584 C—585 C)

19 prematis: primatis E

G[erhohus] sue sanctitatis qualiscumque servus devotas orationes cum obedientia. *Domine, refugium tu factus est nobis* in Domino, qui *priusquam montes fierent aut formaretur orbis terrarum,* te predestinavit nobis pium patronum contra violentias impiorum. Puto enim si non esset nobis apostolice sedis asilium, iam *redacti essemus ad nichilum* per iniquas potentias impiorum. Sed tu, beate vir, *qui non* soles *abire in consilio impiorum* nec *sedes in cathedra pestilentie* sed in cathedra potestatis apostolice, per tue pietatis eximium affectum, *factus es nobis refugium;* immo eterna Christi pietas, que regnat in pectore tuo, facta est nobis *turris fortitudinis a facie impiorum* qui nos afflixerunt et adhuc affligunt. Petro leonis tirannizante multa sumus passi ab eius fautoribus, quando *vidimus impium superexaltatum et elevatum sicut cedros Libani. Sed transivi et ecce non erat. Hereses* autem sunt, quia eas *oportet esse* apostolo asserente. Inter has laboravimus et adhuc laboramus. Nam pro eo quod aliquando scriptis et dictis confutavimus hereticum sensum quorumdam asserentium Christi corpus extra Ecclesiam etiam ab excommunicatis confici, nisi tu pater michi tunc fuisses in refugium, heretici me dampnassent quasi hereticum. Sed quia residuum bruci parata est comedere locusta, succedunt malis mala. Nam de *fumo putei* abyssi, ut Johannes in apocalipsi previdit, nunc exierunt locuste, videlicet plures discipuli Petri abaiolis affirmantes hominem de virgine sumptum non esse Deum sed ipsius Dei singulare habitaculum, *in quo* cum *habitet omnis plenitudo divinitatis,* non tamen dicunt ei convenire nomen deitatis, ut Deus dicatur, nisi figurativa locutione, qua continens pro contento nominamus. Est enim figurativa locutio, si habens pro habito nominatur, quod plerumque solet fieri, uti manu factum templum vocamus ecclesiam propterea quod habet vel continet Ecclesiam, et in evangelio ubi dicitur: *Credidit ipse et domus eius tota,* familie datur nomen domus, quia familiam habet vel continet domus. Ita, inquiunt, figurativa est locutio, quando vel homini Deum in se habenti assignamus nomen Dei vel Deum in homine manentem dicimus hominem. Nos autem quia Deum proprie hominem et hominem Deum predicamus, *ne forte in vacuum curramus,* tibi pater per latorem presentium super questione hac misimus tractatum, quem si tua, pater, approbat auctoritas, iterum cantabo quod et antea cantavi: *Domine refugium tu factus es nobis,* non

2 Ps 89, 1 3 Ps 89, 2 5-6 Job 30, 15 7-8 Ps 1, 1 9 Ps 89, 1 10-11 Ps 60, 4 13-14 Ps 36, 35 14-15 1 Cor 11, 19 21 Apoc 9, 2 24-25 Col 2, 9 30 Joh 4, 53 35-36 Gal 2, 2 38 Ps 89, 2

1 G[erhohus]: Gerhardus BE 5-6 Puto ... impiorum *om.* K 16 aliquando: ex *add.* K et dictis: *om.* K 27 contento: vel pro contento continens *add.* K 28 uti ma *reliqua desunt in K*

quod confidam in te mortali homine sed in Petro, immo in petra, cuius fortitudini *porte inferi non prevalebunt.*

Ad beate quoque memorie papam Eugenium scripta nostra partim per nuntios partim in propria persona detulimus, in quibus eum nostro sensui omnino consentaneum Dei gratia favente invenimus.

II.

[Epistola Gerhohi ad magistrum Petrum].

Magistro P[etro] fr[ater] G[erhohus]. Orationes et fraternam in Christo dilectionem. Litteras tuas, frater in domino karissime, gratanter accepi, acceptas diligenter perlegi, perlectas attentius inspexi. Quibus inspectis per omnia sensum tuum sanum sensuique meo consonum repperi de duarum in Christo naturarum personali unitate, quia *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* Verum de ipsarum diversarum naturarum supernaturali unione qua inferior natura superioris virtutem et in ipsa virtute coequalitatem accepit, sensus tuus meo sensui non concordat. Super qua diversitate vel tecum vel mecum sentientium qualitercumque pacanda, cum pluribus auctoritatibus in unum collectis plura conscripserim, de quibus non est modo dicendum per singula, sufficiat tue fraternitati ad presens epistola domino babenbergensi a mea parvitate nuper destinata et data super questione ista. Credo enim quod si ea pie ac fideliter consideraverit prudentia tua, sensum meum vel sapienter approbabis vel patienter tolerabis. Versus tui partim lucidi lectorem edificant, partim obscuri obscurant.

[Sequitur epistola Gerhohi ad Eberhardum bambergensem in forma redactionis secundae (R). Cf. edit. p. 41,1—47,28]

(Der Text des Gutachtens von Magister Petrus folgt im nächsten Heft.)

---

2 Mt 16, 18 14-15 Symbolum Athanasianum

Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17. und 18. Jahrhunderts.

Von Bernhard Jansen S. J.

Die Artikel, die ich in den letzten Jahren in verschiedenen Zeitschriften über die bislang fast völlig verschlossenen Scholastiker des 17. und 18. Jahrhunderts veröffentlicht habe, dürften zur Genüge mit den verschiedenen Richtungen und Schulen, mit ihrem Geist, mit ihrer Stellung zur scholastischen Vorzeit und zu neuzeitlichen philosophischen und naturwissenschaftlichen Gedanken bekannt gemacht haben. In dem farbenreichen Gesamtbild fehlt noch eine wichtige Gruppe: die der Thomisten. Zwar nicht der Thomisten überhaupt. Denn ihre Art zu philosophieren, ihre Vorzüge und Schwächen, ihre Bedeutung und Verbreitung sind innerhalb der Gesamtcharakteristik bereits zum Ausdruck gekommen. Auch die hochverdiente, namentlich in Süddeutschland, in Österreich und in der Schweiz sowie in Spanien verbreitete Thomistenschule der Benediktiner wurde eingehend, durch Quellenauszüge und zusammenfassende Darstellungen, behandelt.

Heute sollen die noch ausstehenden Dominikaner zu uns sprechen, zu ihnen gesellen sich die Unbeschuhten von der hl. Theresia reformierten Karmeliter.

Nach dem Gesagten können wir uns zwecks der allgemeinen Charakteristik derselben kurz fassen, insoweit es zum schnellen Verständnis der folgenden Ausführungen nötig ist. Wie die Thomisten des 16. Jahrhunderts erneuern auch sie mit Tiefe und Scharfsinn Inhalte und Geist des hl. Thomas. Daß sie und nur sie allein inmitten des Zusammenbruchs der klassischen aristotelisch-scholastischen Metaphysik und Dialektik mutig und verständnisvoll an ihr festhalten, macht ihren Ruhm aus. Weniger lobenswert ist, daß die schulmäßige Enge, die so ganz dem Geist des Aquinaten widerspricht und die sich bei den Thomisten bis 1500 viel weniger zeigt, die sich dann Anfang des 17. Jahrhunderts förmlich ausgebildet hatte, nun auf alle Thomisten des 17. und 18. Jahrhunderts übergegangen ist. Das gilt von dem Inhalte ihrer Philosophie, besonders von den den Thomisten eigentümlichen Thesen. Es geschieht vor allem durch die Betonung der fundamentalen und zentralen Wichtigkeit derselben. Dagegen muß hervorgehoben werden, daß die Dominikaner insofern höchst verständnisvoll

und klug mit ihrer Zeit gingen, ihren Forderungen nach Faßlichkeit und Brauchbarkeit Rechnung trugen, als manche unter ihnen die hergebrachte Foliantenaufmachung und Kommentarenordnung verließen und übersichtlich, kurz und klar nach Art der damals gebräuchlichen Summen oder Lehrbücher schrieben. In dieser Beziehung kommt kein Scholastiker dieser Periode an Goudin heran, auch der weit spätere Roselli zeichnet sich durch die genannten formellen Vorzüge aus. Daneben halten sich die Kommentare zu Aristoteles und Thomas.

Eine zweite charakteristische Note ist das starre Sichabschließen gegen den Fortschritt der Naturwissenschaften: wie die Dominikaner — die Karmeliter scheiden im 18. Jahrhundert aus — die einzige Schule waren, die noch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts uneingeschränkt ohne Ausnahme eine rassige, eklektisch nicht verwässerte scholastische Philosophie vertrat, so sind sie auch die einzige Richtung, die sich geschlossen noch damals für das veraltete antik-mittelalterliche Weltbild einsetzte. Ein so genauer Kenner und wohlwollender Beurteiler der Thomisten wie M. Grabmann schreibt: „Die Philosophen der Thomistenschule haben im großen und ganzen teils mit der modernen Philosophie sich gar nicht befaßt und auch in naturwissenschaftlicher Hinsicht am mittelalterlichen Weltbild festgehalten, wie dies z. B. in den treu und klar an Thomas sich anschließenden Philosophiehandbüchern von Johannes a S. Thoma und Philippus a SS. Trinitate der Fall ist. Teilweise hat die Thomistenschule zur modernen Philosophie Stellung genommen und sie einer ablehnenden Kritik unterzogen, so Guérinois, N. Arnu, Syrus Uvadanus, A. Goudin, später S. Roselli, welche in ihren Clypei thomistici und Summae philosophicae sich mehr oder minder mit Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff, auch mit den englischen Empiristen, teilweise mit den rechtsphilosophischen Theorien eines Pufendorf, Thomasius auseinandergesetzt haben[1].“ Wenn wir vorhin diese Haltung als Mangel bezeichneten, so müssen wir sie doch wiederum als hohen Vorzug werten, insofern die Kritik vor eklektischer Zersetzung bewahrte und die schweren Irrtümer der Zeit aufdeckte.

Wenngleich mit rund 1600 die herrliche, zahlenmäßig und leistungskräftig so bewundernswerte, in die Tiefe und Weite reichende Periode der Dominikaner ihren Höhepunkt erreicht hat, um von da bis in die zweite Hälfte des 18.

[1] Mittelalterliches Geistesleben I 555.

Jahrhunderts mehr und mehr zu sinken, so stoßen wir doch noch auf manche bedeutsame Denker. *Johannes a S. Thoma* kann würdig den Größen der vorausgehenden Zeit an die Seite gestellt werden. Ja es könnte fraglich erscheinen, ob diese eine so abgerundete klassische Leistung in der Philosophie aufzuweisen haben. In diesem Zusammenhang muß auch der heiligmäßige, vielseitige Karmelit *Philippus a SS. Trinitate* genannt werden, bei dem freilich die Autoritätsgebundenheit schon äußerlich fast peinlich berührt. Desgleichen sei hier bereits das große philosophische *Sammelwerk der Unbeschuhten Karmeliter* erwähnt.

Im Folgenden werden Quellenauszüge aus Johannes a S. Thoma, Goudin, Roselli und Philippus a SS. Trinitate gebracht. Sie sollen, was Methode und Inhalt betrifft, die charakteristischen Exponenten der Schule sein. Die hier aufgeführten Stellen erreichen vollauf den Zweck. Sie vertreten die Länder, in denen sich damals der Thomismus — neben der genannten Benediktinerschule in Ländern deutscher Zunge — noch hielt: Spanien und Portugal, Frankreich, Italien.

Kommt in diesen führenden Thomisten das Charakteristische der Schule zum Ausdruck, so diene die Anführung einiger weiterer Dominikaner von geringerem Ruf dazu, uns davon eine annähernde Vorstellung zu geben, daß es damals noch manche andere Oasen und zwar in den verschiedensten Ländern gab, wo fruchtbares spekulatives Leben gedieh. Wie weit es außerhalb der Ordensschule und der von ihr unmittelbar erfaßten Kreise blühte, mag hier eine offene Frage bleiben.

Ein hochangesehener, einflußreicher Denker und fruchtbarer Schriftsteller war der Spanier *Franz de Arauxo* (1580—1664). Er gab 1617 in Salamanca einen Commentarius in universam Aristotelis metaphysicam in zwei Folianten heraus, der bald Neuauflagen in Madrid und Salamanca erlebte; 1647 veröffentlichte er Commentaria in Summam S. Thomae. Der Thomismus der Dominikanerschule ist in der uns beschäftigenden Zeit auch in Italien durch *Michael Zanardi* aus Bergamo vertreten (1570—1642). Er trug in mehreren Ordenshäusern der Lombardischen Provinz Philosophie und Theologie vor, gab 1620 in Venedig Commentaria in universam primam partem S. Thomae, 1622 in Köln Commentaria in varios Aristotelis libros heraus. *Johann Syrus* aus Ovada bei Genua — „Wadanus" oder auch „Uvadanus" — schrieb 1709 in Venedig in 4 Folianten Universa Philosophia Aristotelico-thomistica. *Didacus Or-*

tiz O. P. († 1640) ließ 1635 in Sevilla Summularum explicatio cum gravioribus quaestionibus a summulistis disputari solitis erscheinen. Nicht bloß der Inhalt, sondern auch die Breite beweisen seine konservative Art.

Am stärksten ist Frankreich vertreten. Die relative Lebendigkeit des Thomismus fügt sich in die literarische Fruchtbarkeit des damals geistig führenden Landes Europas ein. *Goudins* gleich zu besprechende Philosophie erlebte in weniger als 30 Jahren 10 Auflagen. *Nicolaus Arnu* (1629 bis 1692), der nacheinander Studienpräfekt an dem Minerva-Kolleg in Rom und später Professor der Metaphysik in Padua war, veröffentlichte Dilucidum philosophiae syntagma e S. Thomae, B. Alberti Magni et optimorum quorumque philosophorum effatis ac dogmatibus concinnatum variaque eruditione locupletatum. Mir liegt die zweite Auflage Patavii 1686 in sieben Duodezbänden vor, editio correctior, lucidior et plus quam dimidia parte aucta. Die Anlage schließt sich eng an Aristoteles an. Wie hoch die alte Logik, gegen die sich seit Beginn der Renaissance mehr und mehr der Kampf richtete und die durch eine Unzahl neuzeitlicher reformatorischer Logiken bzw. Methodenlehren verdrängt wurde, bei den damaligen Dominikanern in Ehren stand, zeigte Arnu: zwei volle Bände sind ihr gewidmet. Sie erneuern, wie es dieser Richtung eigen ist, das Organon des Aristoteles und die Isagoge des Porphyrius. Der dritte über 1000 Seiten starke Band kommentiert die acht Bücher De physico auditu, der vierte De coelo et mundo, der fünfte De meteoris und De generatione et corruptione, der sechste De anima, der siebte die Metaphysik. Dieser Überblick offenbart den Standpunkt; insbesondere zeigt die Behandlung der Metaphysik am Schluß des Ganzen, daß in den damaligen lebhaften Auseinandersetzungen, worüber in den früheren Arbeiten berichtet wurde, der Dominikaner treu das Erbe des Aristoteles und Thomas wahrte. Neben dem Aquinaten, Albert d. Gr., den neueren Thomisten, vor allem Caietan, werden auch, wie es damals Brauch war, die modernen Scholastiker anderer Richtung, Scotisten, Jesuiten, Aversa, Pasqualigo angeführt; die Auseinandersetzung ist maßvoll, aber entschieden. Ebenso bestimmt werden die Sätze der modernen Naturforscher abgelehnt. Der positive Wert des Werkes liegt, außer in der Logik, in der Durchführung der thomistischen Metaphysik, die sich durch Reichhaltigkeit und Gründlichkeit auszeichnet.

Alexander Piny († 1709), Südfranzose, stand mit Recht wegen seines Wissens und seiner Tugend in hohen Ehren.

Er gab 1680 in Lyon in vier Duodezbänden Summae Angelicae S. Thomae Aquinatis compendium resolutissimum, 1693 in Köln in drei größeren Bänden Cursus philosophicus Thomisticus ad mentem D. Thomae heraus. *Jakobus Casimirus Guérinois* — andere Schreibart Guinérois — (1640 bis 1703), Professor in Bordeaux, veröffentlichte 1703 zu Toulouse in vier Oktavbänden Clypeus philosophiae Thomisticae contra veteres ac novos eius impugnatores, in quo veterum philosophorum dogmata adversus Cartesii aliorumque modernorum inventa stabiliuntur. Das Werk wurde 1710 und 1729 in Venedig neu aufgelegt. In diesem Zusammenhang sei der Clypeus theologiae Thomisticae contra novos eius impugnatores von *Gonet,* Burdigalae 1659—1669, in 12 Duodezbänden erwähnt, von dem der bekannte Literarhistoriker Echard O. P. sagt, „nullus cursus theologicus seu apud nostros seu apud exteros maiore aviditate conquisitus fuit" (II 693). Guérinois und Gonet sind Exponenten der polemischen Thomistenart ihrer Zeit.

Die Unbeschuhten Karmeliter waren neben den Dominikanern und Benediktinern eine schätzenswerte Gruppe unter den damaligen Thomisten. Die hl. Theresia hatte bereits enge Fühlung mit den Dominikanern, wie sie in ihrem Leben erzählt, besonders durch die Seelenleitung des P. Bañez. Wenn man die mystischen Schriften des hl. *Johannes vom Kreuz* zum ersten Mal liest, ist man überrascht, hier überall auf tiefe Spuren der thomistischen Schulung zu stoßen. Als philosophische Vorschule zu dem theologischen Cursus Salmanticensis gaben die *Karmeliter von Alcalá* Artium cursus seu disputationes in Aristotelis dialecticam et philosophiam naturalem iuxta Angelici doctoris S. Thomae doctrinam et eius scholam 1624 ff. in Alcalá heraus. In kurzem folgten neue Ausgaben in Frankfurt und Lyon. Es ist ein Gegenstück zu den von den portugiesischen Jesuiten um die Jahrhundertwende herausgegebenen Aristoteleskommentaren, den Conimbricenses, wie die Karmeliter selbst meist unter dem Namen Complutenses gehen. In der ersten Ausgabe erklärte *Michael a SS. Trinitate* die aristotelische Logik, *Antonius a Matre Dei* in den Bänden 2—4 die physikalischen und psychologischen Schriften; in den Lyoner Ausgaben 1651 und 1658 kamen die vorher bereits in Paris 1640 und 1642 veröffentlichten Erklärungen des *Blasius a Conceptione* zur Metaphysik hinzu.

Zum Schluß dieses Überblickes über die Dominikaner sei auf den berühmten Belgier *Karl Renatus Billuart* (1685 bis 1757) hingewiesen. Es war wohl der bedeutendste Tho-

mist seiner Zeit, der auch später oft zitiert wurde. Wenngleich er fast ausschließlich theologische Werke verfaßte, so behandelte er doch darin auch viele philosophische Fragen nach dem Vorbild des hl. Thomas.

Diese mehr statistischen Angaben geben uns ein Bild davon, daß im Dominikanerorden die großen Traditionen pietätvoll und kräftig weitergeführt wurden.

* * *

Die erste Stelle unter den führenden Denkern nimmt, wie bekannt, Johannes a S. Thoma ein. Auch in unsern Tagen wird er noch fleißig studiert, wie u. a. die Neuausgabe seines Cursus philosophicus beweist[2].

Der Cursus philosophicus Thomisticus revisus et illustratus per Thomam de Sarria, Coloniae 1638, enthält im ersten Teil „ea, quae ad artem logicam spectant, tractatum de dialecticis institutionibus quas summulas vocant, in Isagogen Porphyrii, Aristotelis Categorias et libros Posteriorum." Daß es sich um den engsten Anschluß an den hl. Thomas handelt, hebt der Untertitel hervor: Cursus philosophici Thomistici secundum exactam veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem.

Die Logik beschäftigt sich im Stil der Zeit mit den drei operationes mentis (p. 1—73). Es folgen Quaestiones disputandae ad illustrandum difficultates aliquas huius textus (p. 74—186).

Der zweite umfangreichere Teil des ersten Bandes, der bei all seiner logischen Orientierung weit metaphysischer ist, gliedert sich in folgender Weise: Universalien (p. 1—106), Erklärung des Textes der Isagoge des Porphyrius, quinque voces oder praedicabilia (p. 107—232), drittens die zehn praedicamenta im Anschluß an De categoriis des Aristoteles (p. 233—338), viertens Erklärung der Schrift Perihermenias (p. 339—426), endlich fünftens Erklärung der zweiten Analytik des Aristoteles (p. 426—505), also Behandlung des Beweises, Syllogismus, der Prinzipien[3].

---

[2] Hurter schreibt über ihn in seinem Nomenclator (3. ed. III, 915 f.): Plurimi vero in S. Thomae Summam commentati sunt, et quidem ex ordine Praedicatorum eminet Johannes a S. Thoma Ulissipone patre Hungaro editus 9. Julii 1589. Conimbricae humanioribus literis et philosophiae, Lovanii theologiae operam dedit summo cum profectu. Post ordinis ingressum (1612 vel 1613) Complutum missus sodales philosophiam tum et theologiam edocuit. Dum vero in illa universitate primarias regeret cathedras, tantam auditorum accivit frequentiam, ut vix unquam alius tot et tantos habuisse credatur. Assequendo illustrandoque angelico praeceptori Aquinati assiduus erat, a quo vel minimum aberasse summa illi semper religio fuit, cuius et propterea ubique audiit fidissimus interpres. Magna erat eius in Hispania auctoritas, ... e vivis ereptus 15. Junii 1644, anno aetatis 55.

[3] Etwa 50 Jahre später schrieb Goudin, der Ordensgenosse des Johannes a S. Thoma. So sehr jener diesen an Kürze, Straff-

Dieselbe konservative Haltung gegenüber Aristoteles und Thomas bekundet der zweite Band: erster Teil ad octo libros Aristotelis De physico auditu (p. 1—456). Zweiter Teil De ente mobili corruptibili ad libros Aristotelis De ortu et interitu (p. 1—264); den Ausführungen über die Meteore und verwandte Gegenstände (p. 265—308) wird dagegen der Aristotelische Text nicht zu Grunde gelegt; dritter Teil De ente mobili animato seu in tres libros Aristotelis De anima (p. 1—164). Die Metaphysik, auf die der Leser am gespanntesten wartet, fehlt. Vielleicht hat der frühzeitige Tod den großen Denker an der Abfassung oder Vollendung gehindert. Indes steckt in dem, was vorliegt, Vieles und Tiefes an Metaphysik.

Nur selten werden außer Aristoteles und Thomas andere Gewährsmänner angeführt, im zweiten Teil mehr; sie kehren ständig wieder, vielleicht deshalb, weil der Verfasser sie bei seiner Selbständigkeit nicht braucht. Der große Vorrang ist Gründlichkeit, Schärfe, Klarheit sowohl in inhaltlicher wie formaler Hinsicht. Es ist ein wahrer Genuß, die Überblicke, etwa über die einschlägigen Schriften des Aristoteles oder Porphyrius durchzugehen. Oder man lese den Traktat über die Universalien (53 ff.), die Analogie (200 ff.) Das ist klassisch! Ebenso vollendet ist die thomistische Erklärung des Verlaufes der geistigen Erkenntnis (3. Teil des 2. Bds 238 ff.). Lassen wir aus dem zweiten und dritten Teil, der die Naturlehre einschließlich der Psychologie behandelt, einige Beispiele folgen, um die Art des Johannes a S. Thoma zu beleuchten.

Utrum materia prima ex se ita sit pura potentia, quod careat omni actu formali et entitativo (45). Zuerst beweist der Philosoph die Ansicht, die er mit glattem Ja beantwortet, aus 16 verschiedenen Stellen des hl. Thomas, ebenso aus der Lehre des Aristoteles. Nachdem er dort schon manche selbständige Beweismomente eingestreut hat, führt er diese in der Lösung der Schwierigkeiten weiter aus. Bewundernswert ist die Schärfe, mit der die gegenteilige Ansicht, die besonders Suarez vor Augen hat, und ihre Beweisgründe wiedergegeben werden. Es folgt deren Lösung:

Dicimus: Quod materia ante formam et essentia ante existentiam intelliguntur extra statum possibilitatis et extra causam creantem, distinguo: dependenter ab actu dante illis esse formaliter, concedo; independenter ab omni actu et forma, nego. Et antecedenter ad istum actum vel formam, id quod relinquitur in materia vel essentia, est entitas procedens a Deo et creata a Deo ut recipiens et tendens ad existentiam suscipiendam seu ut existens per aliud, non ut existens seipso. Nam non solum id, quod est actus, sed

---

heit, Architektonik der Darstellung übertrifft, worin sich der Franzose verrät und wodurch großenteils der Massenerfolg bedingt ist, ebenso sehr übertrifft der Portugiese diesen an Tiefe.

etiam id, quod est potentia ad actum, creatur a Deo, sed ut subiecta actui et non sine illo. ... Quare omne, quod est extra statum possibilitatis, debet esse ens in actu, sed non omnia eodem modo. Aliquid enim est in actu ut suscipiens actum, scilicet ipsa materia, aliquid ut dans actum, scilicet forma, aliquid ut constitutum ex actu, scilicet compositum. Et illud, quod suscipit actum tamquam potentia, etiam ut potentia extra causas est et a Deo est, sed non ut habens ex se actum, sed ut recipiens actum. Secundo arguitur, non datur medium inter esse extra causas et intra illas ... Ergo in illo priori, in quo intelligitur materia ante formam et essentia ante existentiam, vel intelligitur intra causas vel extra. Si intra causas, est in statu possibili, sic non est capax componendi cum forma, si autem est extra causas, ergo hoc ipso est existens et sic ante existentiam esset existens, quod implicat. Et confirmatur, quia, si materia suscipit formam et existentiam eius, antequam in se habeat propriam existentiam, oportet quod in aliquo priori intelligatur causare materialiter talem formam suscipiendo illam. Ergo pro illo priori intelligitur talis causalitas realis materialis exire ab ipsa materia. Ergo necessario est existens, quia causalitas realis non potest exire, nisi a causa reali realiter existente.

Hier ist mit seltener Feinheit und Schärfe der Hauptgrund des Suarez und der anderen Philosophen jener Zeit wiedergegeben, die, wie sich im Verlauf dieser Ausführungen zeigt, den realen Unterschied von Sosein und Dasein leugnen und der Materie einen actus entitativus zuschreiben. In der Tat, so will uns scheinen, stoßen wir hier auf philosophische Letztheiten, die bis an die Grenzen des menschlichen Fassungsvermögens gehen: jede der beiden bedeutsamen Richtungen glaubt die Richtigkeit ihrer Position und die Falschheit der anderen einzusehen, und doch kann objektiv nur eine wahr sein. Der Thomismus und Suaresianismus sind systematische Ausdrücke der zwei großen metaphysischen Haltungen: Materie als reine Potentialität oder als unvollkommener Seinsakt, reale Verschiedenheit oder Identität von Sosein und Dasein sind ein Letztes bzw. ein Erstes, aus dem sich die weitere Struktur des Seins und des ganzen Systems großenteils ergibt:

Respondetur, quod in illo priori, quo materia intelligitur recipere tam formam quam existentiam, intelligitur materia extra causas in suo genere, scilicet per modum potentiae susceptivae actus, non autem intelligitur ut perfecte et complete existens in actu. Quia enim actio agentis ponit extra nihil tam potentiam quam actum et ordine quodam tangit illa, quia potentiam tangit ut subiectam actui et actum ut informantem potentiam, in illo priori seu praecisione, qua intelligitur potentia subici et illum recipere, nondum tamen actus informans illam, intelligitur materia seu existentia extra causas inadaequato et incompleto modo, scilicet sub formalitate potentiae suscipientis existentiam, non sub formalitate existentiae actuantis.

Mit großer Geistesschärfe wird die Frage aufgeworfen und beantwortet: Utrum apprehensio finis sit ratio cau-

sandi vel solum conditio (217). Nach Anführung drei verschiedener Ansichten und ihrer scholastischen Vertreter entscheidet Johannes a S. Thoma mit dem Aquinaten, Suarez und Fonseca zustimmend:

Apprehensio non est ratio formalis finalizandi, sed conditio requisita ad finem pro ea parte, qua finis etiam est obiectum, neque est conditio solum per modum applicationis, sed etiam per modum existentiae. Itaque sicut in efficiente datur duplex conditio, altera existentiae in se, altera applicationis ad passum, ita in appetibili, quod habet rationem finis et obiecti, apprehensio utramque praestat conditionem, et applicationis ad appetitum et existentiae in esse obiectivo, ut intentionaliter et metaphorice moveat. Fundamentum est, quia esse apprehensum est conditio omnis obiecti propositi voluntati, sive sit finis sive medium. Quod ergo est commune fini et non-fini, non potest esse ratio formalis finalizandi, sed pertinet ad communem rationem finis et medii seu cuiuscumque appetibilis, et haec ratio communis est esse obiectum voluntatis. Unde in fine distinguitur ratio obiecti a ratione finalizandi. Quod non solum convincit cognitionem et conceptum formalem esse conditionem et non rationem formalem, sed neque ipsam rationem conceptus obiectivi ut apprehensi et ut habentis esse intentionale, quia hoc ipsum est commune omni appetibili et obiecto volito, sive sit finis sive non. Ergo non est propria ratio finis neque ut ratio quae neque ut ratio sub qua. Ratio enim sub qua est formaliter et magis determinata quam ratio quae. Si ergo esse cognitum est communius quam finis, cum etiam requiratur, ut sit volitum id, quod non est finis, non potest esse ratio formalis sub qua ipsius finis.

Heben wir aus der *Psychologie* des dritten Teiles zunächst die Abhandlung De anima in communi eiusque definitionibus (4 ff.) heraus. Sie wurzelt selbstverständlich in der streng aristotelisch-thomistischen Betrachtungsweise, sie beruft sich außer auf Aristoteles und Thomas auf Caietan und setzt sich neben Suarez vor allem mit Scotus auseinander. Die gleiche spekulative thomistische Haltung weist der Artikel auf: Utrum potentiae animae sint ab ipsa distinctae et ab ea dimaneant (45—56). Tief führt in ein Zentralproblem der Philosophie, in den Ursprung und die Geltung der intellektuellen Erkenntnis, der Fragenkomplex ein De intellectu agente et possibili (238 ff.): Quomodo intellectus agens illustret phantasmata et intellectum possibilem (245 ff.); utrum singulare materiale pro hoc statu sit directe cognoscibile ab intellectu (262 ff.). Die Lösung erfolgt stets von den Grundprinzipien der streng thomistischen Metaphysik und Psychologie aus. Wer, wie Scotus, Suarez und andere Denker eine andere Schichtung vornimmt, wird bekämpft. Maßvoll wird in dem Artikel Quomodo originetur libertas voluntatis a radice extrinseca, quae est Deus (323 ff.), mit Berufung auf den hl. Thomas das physische Mitwirken Gottes mit den freien Handlungen erörtert.

* * *

Anton Goudin (1639—1695) trat mit 18 Jahren in den Orden, lehrte an verschiedenen Hochschulen Frankreichs Philosophie und Theologie, zuletzt an dem berühmten Studium generale St. Jakob in Paris. Das Werk, das ihn bekannt machte, ist die *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata* in vier handlichen Bänden, 1671 Lyon; die sechste Auflage erschien bereits 1692 in Paris. Hier wird die Ausgabe von Civitavecchia 1859 in vier Bänden zitiert, die mit der genannten Pariser übereinstimmt (XIII).

Von welchem Geist sich Goudin in seiner Philosophie leiten läßt, sagt die Praefatio:

Ut instituti nostri simulque totius operis rationem statim aperiam, consilium est universae philosophiae cursum iuxta Angelicam Divi Thomae doctrinam ita tradere, ut in eo tanti viri principiis et rationibus cuncta, quae in quatuor philosophiae partibus discuti solent, quantum fieri potuit, breviter quidem, clare tamen expendantur. Unum respondere possum me in toto cursu daturum operam, ut potius me divo Thomae quam illum mihi accomodem. Quia vero plures, etsi Thomistarum doctrinam prae ceteris omnibus profundam ac solidam fateantur, abstrusam tamen et quae ob suam sublimitatem non satis incipientium ingenio accomodata sit, existimant, conabor praecipue claritate verborum, expressionum familiaritate, sensibilium exemplorum frequentia expendere, ut non modo tironibus, quibus scribo, perviam fore, sed etiam facilem sperem. Nec praetermittam ea vel inventa vel experimenta, quibus solertes viri nostris temporibus physicam exornaverunt, easve quaestiones, quae nunc inter recentiores vigent. Quantum ad operis partitionem, illam sequor, quae tironibus visa est accomodatior: (Logica, Physica, Moralis, Metaphysica)[4].

Vorausgeschickt werden zwei Dissertationen: De commendatione philosophiae. De commendatione doctrinae S. Thomae. Es folgt eine Disputatio praeambula de philosophia in universum. In klarer, bestimmter, echt schulmäßiger d. h. didaktischer Weise setzt sich der Verfasser gegen die skeptischen Einwände für das Vorhandensein einer Philosophie ein. Sie zerfällt in vier Teile, Logik, Physik, Metaphysik, Ethik. Auf die Frage, an philosophia sit perfecta, antwortet er für die Logik, Moral und Metaphysik: Satis bene se habere videntur, saltem pro humanae mentis modulo. Über die Physik urteilt er: Physica sufficientibus naturae observationibus et experimentis destituta iacet longe infra suae perfectionis apicem. Plurima latent, quae tamen inveniri possent, si industrie ac perseveranter quaererentur, immo si vel eorum, quae in variis mundi partibus obser-

[4] Die Physik umfaßt auch die Psychologie. Die Theologia naturalis wurde erst im 18. Jahrhundert als eigener Teil ausgebildet.

vari facile queunt, fidam et exactam historiam haberemus; illa vera historia deest. Hanc autem provinciam non exiguo fructu plerique nostro saeculo eximii viri, quorum inventis in decursu operis grati utemur, suscepere[5].

1. Die Logica. Sorgfältig sei für Anfänger die Logica minor, die die praecepta enthalte, und die Logica maior, die die quaestiones behandle, zu trennen. Die erstere umfasse die drei Tätigkeiten: apprehensio, iudicium, discursus; gewöhnlich folge De methodo, die sich aber auf die beiden ersten zurückführen lasse. In knapper, klarer Sprache, in übersichtlichem, logischem Aufbau, wie es den Franzosen liegt, wird kurz das Wesentliche der überlieferten Lehre in der Logica minor dargelegt. Mit heutigem Maßstab beurteilt, ist das Gebotene höchst elementar. Bemerkenswert ist aber die didaktische Maßhaltung, mit der der hl. Thomas zitiert wird.

In der Logica maior wird eine quaestio praeambula mit sechs Artikeln vorausgeschickt: was ihr Gegenstand ist, ihre Einteilung, ob sie eine Wissenschaft oder Kunst sei, usw. Die Einteilung solle sich an die obigen drei operationes mentis anschließen. Der bei weitem umfangreichste Teil ist der apprehensio gewidmet, den Universalien und zwar den Universalien im allgemeinen, dann den fünf Praedicabilia und letztlich den zehn Kategorien im besonderen (201—363). Die Form der Darlegung ist streng scholastisch: übersichtliche Einteilungen, klarer Status quaestionis, scharfe Formulierung des Standpunktes, Folgerungen, Disputatio in Form von Einwänden und deren Lösung. Neue Gedanken aber dürfte man vergebens suchen. Einen hohen Vorzug muß indes jeder Leser rühmen: der Schüler erhielt durch das Buch, wenn ein entsprechender Lehrer es erklärte, eine förmliche scholastische Virtuosität, dialektische Gewandtheit, Sicherheit, Bestimmtheit im Auffassen, Sichausdrücken und Disputieren.

2. *Die Physika* hat es mit dem ens mobile zu tun, das mit den Worten charakterisiert wird: Habet in se principium motus et quietis. Ihre vier Teile: De ente mobili in communi, De ente mobili motu locali seu De celo et mundo, De ente mobili motu generationis et corruptionis, De ente mobili motu vitali seu De anima (t. II, 10). Eine vorzügliche Einteilung! Der zweite Band handelt De ente mobili in

---

[5] In der Quaestio Secunda ist interessant zu hören: Deus fuit prima causa efficiens philosophiae, a quo primus homo eam sibi infusam habuit (48).

communi, worüber sich Aristoteles in den acht Büchern seiner Physik verbreite, mit den drei Unterteilen: De principiis, De natura et causis, De proprietate entis mobilis, scilicet de motu. Inhaltlich und methodisch ist die ganze philosophische Haltung streng aristotelisch-thomistisch, wie Goudin es zu Anfang des Ganzen ausgesprochen hatte. Die Schärfe der dialektischen Analyse, die Sauberkeit der Begriffe und Definitionen, die Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit im aristotelischen Aufbau ist, formal betrachtet, imponierend. Sie atmet ganz die großen spekulativen Traditionen des Dominikanerordens. Man möchte fast sagen, ohne sie wäre dieser Wissenschaftsstil in seiner graden, wuchtigen Linienführung unmöglich. In diesem Teil wird weit mehr als im ersten Band aus der Autorität und den Einzelstellen des Aristoteles und Thomas argumentiert. Freilich wird man beim Durcharbeiten dieser Physica den Eindruck nicht los, daß, wie Cl. Baeumker in seiner Charakteristik der mittelalterlichen Philosophie[6] bemerkt, bei dem korporativen, schulmäßigen Zug dieses scholastischen — vorab dieses thomistischen Denkens — große Gefahr bestand, daß der Einzelne die Probleme nicht mehr genügend erlebte, und daß der scharfsinnige Goudin dieser Gefahr zuweilen erlegen sei.

In französischen, geistreichen Bosheiten setzt sich Goudin ausführlich mit Descartes (27—62), den Atomisten (26—27) und den „Chymici" jener Zeit (63—67) auseinander, zeigt aber nicht genügendes Verständnis für die bedeutenden Wahrheitskerne, die in ihren Irrtümern stecken. Wie aufgeschlossen zeigt sich demgegenüber bei all seiner scholastischen Einstellung Tolemei. Können wir historisch diese Haltung verstehen, so überrascht doch die Schärfe, dogmatische Gebundenheit und die Sicherheit, mit der Goudin die Ergebnisse der klassischen Mechanik ablehnt, um unbeirrt an der veralteten aristotelisch-scholastischen Lehre von der Unterscheidung des motus naturalis und violentus, dem locus proprius der gravia et levia, der vis interna motus naturalis und ähnlichen Konstruktionen festzuhalten. Zwar schreibt er noch in dem Vorwort in der Auflage vom Jahre 1692: Physicam his experimentis et inventis, quibus eam aevi nostri homines magnopere ornarunt, longe uberius quam antea illustravi; hoc praecipue curans, ut in illa no-

---

[6] Kultur der Gegenwart, hrsg. von P. Hinneberg. Teil I Abt. V, 2. Aufl. Leipzig 1923, 343 ff.

bili philosophiae parte studiosi scholae nostrae adolescentes ita vetera nossent, ut, si quid a modernis aut ingeniose cogitatum est aut praeclarius illustratum aut novis experimentis detectum, id minime ignorarent (tom. I, XX). Das ist ein gutes Programm. Aber wie ist die Ausführung? Gewiß hat sich der geistvolle französische Thomist gut umgesehen, er kennt die neuen Bewegungsgesetze. Aber er lehnt sie vollständig ab. Gerade die spöttische Art mußte die Anhänger Keplers, Galileis, Newtons der Scholastik noch mehr entfremden, so berechtigt die Kritik an deren verallgemeinernden, folgenschweren Irrtümern ist. Man lese etwa die Ausführungen De motu gravium et levium (342 bis 348), De motu pendulorum (369—376).

Nach diesen Ausführungen des zweiten Bandes brauchen wir keine eingehende Analyse des dritten Bandes, in dem die *spezielle Naturlehre,* die das astronomische Weltbild, die Wesensverwandlung der Naturkörper und die Lebenslehre enthält, zu geben. Ihre hohen Vorzüge und ihre Schwächen ergeben sich nach dem Gesagten in analoger Weise.

3. Der vierte Band enthält die *Ethik und Metaphysik.* Erstere schließt sich eng an die Secunda pars der Theologischen Summa des hl. Thomas an und teilt deren unvergänglichen Wahrheits- und Tiefengehalt. Das ist ja das unsterbliche Verdienst der Dominikaner, daß sie durch ihr weites, tiefes, klares Verständnis des Englischen Lehrers die großen Traditionen weiterführten und daß sie in einer Zeit des größten speculativen Verfalls im Spätmittelalter und in der Übergangszeit der Renaissance, seit Sylvester von Ferrara, Caietan, Javellus, Conrad Koellin, Petrus Crockaert, Petrus de Bruxelles und vor allem seit Franz v. Vittoria und seinen vielen großen Schülern, die Begründer und zum Teil die Träger der zweiten scholastischen Blüteperiode des 16. Jahrhunderts waren, die sich im 17., teilweise auch noch im 18. Jahrhundert auswirkte.

Zum Schluß der Wiedergabe der Philosophie Goudins sei ein Wort über seine *Metaphysik* gesagt. Sie steht bezeichnender Weise am Schluß. Außer dem Sein und den damit zusammenhängenden Noten, wie Akt und Potenz, Analogie und Transzendentalnoten wird kurz über Gott, sein Dasein und Sosein, die Engel, die anima separata, über die accidentia spiritualia, Wissen und Glauben und über das ens rationis, über De ente in communi und De ente spirituali gehandelt. Den ausgesprochenen Thomisten jener Zeit nach Bañez, deren Haltung sehr verschieden

von der der früheren Thomisten ist, zeigt einmal die Bedeutung, die Goudin der Frage nach dem sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein beilegt: Celebris est haec quaestio unaque ex fundamentalibus doctrinae S. Thomae (282). Hochbedeutend ist, wozu ich längst auf philosophiegeschichtlichem Wege gekommen war, was ich aber noch nirgends ausgesprochen fand, daß das Prinzip „actus limitatur et multiplicatur per potentiam, a qua perinde si liber erit, erit unicus et infinitus in sua linea", letztlich auf den Begriffsrealismus des Platon zurückgeführt wird und mithin ein Prinzip ist, das dem bodenständigen, von unten aufsteigenden thomistischen Aristotelismus wie ein Fremdkörper Schwierigkeiten bereiten mußte und schwer mit anderen Fundamentalsätzen des Systems zu vereinen ist. Goudin sagt nämlich, nachdem er mit Recht die Autorität des hl. Thomas herangezogen hat: Platoni quoque adeo constans [hoc principium] visum est, ut, cum naturas abstractas et irreceptas statueret, quamque in sua specie unicam et infinite participabilem ipso abstractionis iure esse explicat (288). In der Tat, wenn der ordo essendi diesen Platonischen Weg zurückzulegen hätte, wäre das Prinzip klar und zwingend. Aber dieser Aufstieg ist nur der ordo concipiendi humanus, dem sich der ordo essendi nicht anzugleichen braucht. Goudin deutet das, ohne sich dieser unberechtigten Gleichsetzung bewußt zu werden, an, wenn er fortfährt: Cum naturam a materia abstrahimus, ipsa vi abstractionis una fit atque ut unum quid concipitur ac totius speciei rationem complectitur estque ab infinitis individuis participabilis. Unde si sic abstracta subsisteret in re, esset unica in re. Ergo ex eo constat formam seu actum abstractione a suo subiecto adunari ac totam suae rationis amplitudinem complecti, receptione vero in sua potentia multiplicari et limitari (288). Vor allem aber zeigt sich die kampfesfreudige Art neuzeitlicher Thomisten, im Gegensatz zur Art der mittelalterlichen, in der Ausführlichkeit und in dem Eifer, mit dem auf 114 Seiten — die ganze Metaphysik enthält 245 — die Praemotio physica verteidigt wird.

Nach dem Gesagten können wir verstehen, daß ein so übersichtlich angeordnetes Werk in vier handlichen Büchern, das den thomistischen Standpunkt scharfsinnig, folgerichtig, spekulativ durchführt, sich überdies durch logische Kürze, Präzision und Klarheit der Begriffe und Thesen auszeichnet und mit feinem didaktischen Takt die Hauptlehren reliefartig herausarbeitet und Nebensächliches ausscheidet, so oft bis in die neueste Zeit aufgelegt wurde. Dieser Er-

folg ist zugleich ein Beweis dafür, daß der Thomismus im 17. Jahrhundert eine philosophische Strömung war.

* * *

Fr. Salvator Maria Roselli sagt im Prologus seiner großen philosophischen Summe[7], er schreibe nur für die jungen Zuhörer der Philosophie. Dabei leite ihn der Gedanke, unnütze Fragen auszuscheiden und in gutem Aufbau die zu behandelnden vorzulegen. Darum schließe er sich an den hl. Thomas an.

Gehen wir die Logik durch, so fällt sofort auf, daß Roselli einen viel selbständigeren Aufbau als frühere Thomisten zeigt und sich in anerkennenswerter Weise mit den Fragen, wie sie durch das damalige philosophische Bewußtsein aufgegeben waren, befaßte. So setzt er sich in der Quaestio De origine idearum mit Malebranche, Leibniz, Gassendi, Locke auseinander. Quaestio XV behandelt das damals zeitgemäße Thema De ideis claris et obscuris, distinctis et confusis. Angebracht war auch damals wie heute die Quaestio XX De usu et abusu vocabulorum. In societate civili et in omni facultate vocabulis est utendum, quibus homines eiusdem societatis et facultatis communiter utuntur. Unicum est remedium contra vocabulorum abusum determinare eorum significationem ex communiter recepto vocabulorum usu. Quaestio XXIV De veritatis criterio stellt Grundsätze für die Wahrheit des Fürwahrhaltens durch den Glauben, die Wahrheit

---

[7] Fr. Salvatoris Mariae Roselli Sacrae Theologiae Magistri O. P. Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis. Editio tertia Bononiae 1857. 8° Pars prima Logicam complectens pp. 520, Pars secunda Metaphysicam complectens pp. 539, Pars tertia Ethicam complectens pp. 551, Pars quarta nonnullos tractatus Physicae selectos complectens pp. 315.

Der Herausgeber der dritten Auflage schickt voraus: Ex quo summa Philosophica viri eximii publicam lucem aspexit, tanta undique aviditate expeti coepit, ut brevi distractis exemplaribus variasque in orbis plagas dispersis vix ac ne vix quidem eorum unum aut alterum nostra aetate reperire sit. Nec mirum: Thomisticae enim doctrinae cultores evangelii loco Rosellianum opus habuere, ut aliam ad Angelici Doctoris sensus tute atque expedite investigandos aptiorem sibi viam esse nullam existimarent. Eapropter Philosophicam (Summam) P. Roselli eidem praelo subicere statui suadentibus potissimum ac quodammodo urgentibus doctis quibusdam viris, quorum ego sententias vehementer suscipio.

H. Hurter (Nomenclator 3. ed. V, 259) bemerkt über Roselli, daß er als Professor in Rom 1777—83 in sechs Bänden seine Summa philosophica veröffentlichte, in der er scharfsinnig Rücksicht auf die Ergebnisse der neueren Naturwissenschaften genommen habe.

der Sinne, des Verstandes auf; die evidentia ist das Kriterium der Wahrheit. Quaestio XXV beschäftigt sich wie viele Philosophen jener Zeit mit Ars critica d. h. den Prinzipien der historischen Kritik, wo Roselli für das Zurückgreifen auf die handschriftliche Überlieferung eintritt. Zeitgemäß war auch die Quaestio XXX De probabilitate: Probabilitas potissimum aestimanda est pondere rationum, non ex auctoritate sola. Ebenso die Quaestio XXXI De methodo universim, vor allem die Unterfrage, Utrum in scientiis adhibenda sit methodus mathematica. Die folgende Frage tritt für den didaktischen Nutzen der scholastischen Methode ein, die letzte Frage befürwortet die mündliche Disputatio, vorausgesetzt, daß sie nicht sophistisch gehandhabt werde.

Die inhaltliche Ausführung ist thomistisch. Der engere Schulstandpunkt drängt sich jedoch nicht auf. Wenn etwa die Propositio aufgestellt wird (414): Propositionum contradictoriarum futuri contingentis neutra est determinate vera vel falsa nisi dependenter a divino decreto, so geschieht das ohne jede Spitze gegen die Molinisten. Ein wohlabgewogenes Urteil verrät sich wie anderswo in der Stellungnahme zu der Anwendung der *mathematischen Methode:*

Einleitend wird bemerkt: Jam Aristotelis aetate nonnulli erant, qui nisi mathematice loquentes non admittebant, wofür der Metaphysikkommentar (1. c. 3) des hl. Thomas zitiert wird. Hac nostra aetate et saeculo proxime elapso eandem viam tenuere plurimi non modo philosophi — Wolff wird besonders belegt — sed et iurisconsulti et theologi — die Demonstratio Evangelica des Huëtius wird zitiert — eoque res devenit, ut nihil fere nunc sapiat eruditis, quod non mathematica methodo sit adornatum. Es folgen die Gründe, die für die Anwendung sprechen. Die Antwort wird in der Propositio formuliert: Perfecta et absoluta methodus mathematica in aliis scientiis adhiberi non potest. Probatio: Methodus mathematica perfecta et absoluta in eo posita est, ut initio statuantur 1) definitiones apertissimae et a nemine in dubium revocatae, 2) axiomata id est propositiones per se notae, quarum veritas statim cognoscitur perceptis terminis, 3) postulata id est quaedam propositiones facillimae, quas nemo negare audebit. Deinde oportet propositiones, quae demonstrantur, ita apte esse coniunctas, ut earum veritas evidentissime pateat vel immediate ex illis constitutis principiis vel ex aliis propositionibus, quae iam sunt ex principiis illis demonstratae, ita ut nulla sit propositio, quae non reducatur ad principia illa notissima. Atqui haec methodus in aliis scientiis adhiberi non potest, ut in mathematicis adhibetur, ad constituendum scilicet unum veluti scientiae corpus ex propositionibus, quae sint omnes certae et evidenter demonstratae. Dictum est enim supra, rationem omnino certam, quae est in mathematicis, in aliis scientiis non esse quaerendam. Diximus, perfecta et absoluta. Nam si de coordinatione propositionum sermo est, quae ita sint dispositae, ut priores posterioribus lumen afferant et posteriores ex prioribus tanquam principiis inferantur, non negamus methodum mathematicam in aliis scientiis adhiberi posse

— wofür ein treffendes Zitat aus den Stromata des Clemens von Alexandrien gebracht wird — ac revera S. Thomas eam adhibuit, potissimum in Summa Theologica et in alia, quam Contra Gentes perscripsit. Verum et in ea adhibenda magno opus est iudicio, nam contendere in aliis scientiis de omnibus agere, ut mathematici faciunt, perridicula videtur res esse. Ähnlich hatten sich vorher verschiedene andere Scholastiker geäußert.

Schauen wir uns die *Metaphysik* an, so sind zwei Momente in entwicklungsgeschichtlicher und philosophischer Hinsicht von großer Bedeutung. Einmal, daß ein strenger Thomist die Metaphysik unmittelbar auf die Logik folgen läßt und sie nicht an den Schluß der ganzen Summa stellt. Der hl. Thomas (In Metaph. 1. cap. 1. lect. 2), Avicenna (Metaph. lib. 1, cap. 3), Suarez (Disp. metaph. disp. 1, sectio 4) lehren, sie sei wegen ihrer Schwierigkeit zuletzt zu behandeln, wenngleich sie sachlich an erster Stelle stehe; es ist das bekannte Motiv des Aristoteles, daß das πρότερον φύσει ὕστερον πρὸς ἡμᾶς sei. So hielten es auch die früheren Thomisten, Goudin, Philippus a SS. Trinitate, Babenstuber. Umgekehrt ließen bereits Meignan, Aversa, Duhamel in der zweiten Auflage seiner Philosophia vetus et nova die Metaphysik unmittelbar auf die Logik folgen. Um so vielsagender und überraschender ist es aber, wenn Roselli diese letzte Ordnung befolgt, weil er in der Logik (94 ff.) die Propositio aufgestellt und bewiesen hatte: Congruus addiscendae philosophiae ordo est, ut 1. Logica, 2. Mathematicae purae, 3. Physico-mathematicae, 4. Ethica, 5. Metaphysica tradantur.

Der Beweis für diese Folge ist dieser: Ut quis philosophiam addiscat, principio apprehendere debet modum tenendum in universa philosophia, alioqui nullus erit progressus, atqui logica hunc modum docet. Postquam adolescentes logicam didicerunt, in iis erudiendi sunt, quae eorum non excedunt captum eosque praeparant ad physicas disciplinas; atqui mathematicae purae adolescentium captum non excedunt, insuper scientiis pure mathematicis quasi quibusdam viis praeparatur animus ad physicas disciplinas (S. Thomas Opusc. 70 q. 6 a. 1 ad 3).

Nach der Physik wird die Ethik behandelt; denn: „Moralia et experientiam requirunt et animum a passionibus liberum". Zuletzt kommt die Metaphysik; denn: „Res divinae aliaeque a sensibus valde remotae" „requirunt validum intellectum" (S. Thomas 6 Eth. lect. 7), den die Jünglinge noch nicht haben. „Convenit ergo, ut metaphysica postremo loco tradatur". Wenn Roselli im Gegensatz zu dieser richtigen Theorie praktischen Erwägungen folgt und damit in die neuzeitliche Anordnung einlenkt, so ist das ein bedeutsames Symptom für die damalige Haltung.

Historisch ist noch weit wichtiger der Aufbau der Metaphysik und die Auswahl der dort behandelten Fragen. Der Aufbau folgt nicht mehr wie bis auf Suarez der traditionellen Vorlage, sondern ist ein selbständiger; bei aller Grundverschiedenheit Rosellis erinnert sie an dessen Disputationes metaphysicae. Auf die Lehre von den Prinzipien, wobei besonders Akt und Potenz behandelt werden, folgt eine ausführliche Ursachenmetaphysik, Quaestio V—XII befassen sich mit den obersten Einteilungen des Seins, nämlich mit dem Possibile und Impossibile, Existens und Futurum, Necessarium und Contingens, Creatum und Increatum, Infinitum und Finitum, was teilweise an die Ontologie Wolffs erinnert, Substantia und Accidens, Simplex und Compositum, was sich auch bei Wolff findet, Absolutum und Relativum. Der dritte Teil behandelt die scholastischen Proprietates, Unum, verum, bonum, perfectum, wobei die Zutat perfectum zum bonum ganz der Fragestellung der damaligen Aufklärung entspricht. Der zweite Hauptteil der Metaphysik hat das Ens positive immateriale zum Gegenstand: die menschliche Seele, die Engel und Gott. Die Ausführung (240—533) ist weit reicher als bei den früheren Thomisten, bei Babenstuber, Paul Wenzl und andern Scholastikern jener Zeit, wie etwa bei dem führenden bayrischen Augustiner Eusebius Amort. Die weite Behandlung der Gotteslehre in der Metaphysik erinnert wiederum an den zweiten Band der Disputationes metaphysicae des Suarez.

Wenngleich der metaphysische Inhalt streng scholastisch bzw. thomistisch ist, so ist doch die literarische Aufmachung neuzeitlich. Höchst aktuell und glücklich werden die damals umstrittenen philosophischen Fragen in die Auseinandersetzung einbezogen.

Sofort in der Quaestio I heißt es: Exstat aliquod ontologicum demonstrationis principium omnino primum. Illud autem non est neque effatum Cartesii: Cogito, ergo sum, neque illa propositio: Quidquid est in alicuius idea clara et distincta, sed est illud pervulgatum: Impossibile est idem simul esse et non esse. Gegen Descartes richtet sich auch die zweite Quaestio: Essentiae rerum creatarum non possunt in unica tantum proprietate consistere, desgleichen in der dritten Quaestio die These, die zugleich die Okkasionalisten trifft: Admittendae sunt causae secundae revera efficientes. Die Ausführungen sind kurz, scharf, maßvoll, mit Ausscheidung alles überkommenen Ballastes. Nur die kräftige Art, wie die Gegner gepackt werden, ist unmodern, wobei zu erinnern ist, daß wir einen feurigen Italiener vor uns haben.

Aktuell waren die Sätze: Admittenda sunt mere possibilia, quae neque fuerunt neque sunt neque unquam erunt, neque proinde possibilia dicuntur ex defectu nostrae perceptionis;

possibilitas absoluta repetenda non est a Dei omnipotentia, wie Descartes lehrte, sed repeti debet ex non-repugnantia terminorum. Auf Leibniz-Wolff geht Roselli im positiven Sinn ein, wenn er das in der Vorzeit wenig behandelte Principium rationis sufficientis bejaht: Nihil existit sine ratione sufficiente suae existentiae (Quaestio VI). Kritisch bemerkt er aber: Tam est antiquum quam antiqua est philosophia ipsaque hominis natura, wobei er treffende Zitate aus Platons Timaeus und Thomas bringt, Leibnitius autem illud promovit multoque magis Leibnitiani, praesertim Hanschius et Wolfius. Sed eo intemperanter et perverse sunt abusi ad inducendum errorem electionis mundi optimi inter possibiles; dicimus absurdum sequi, si ratio sufficiens accipiatur, ut praecedens ratio non solum sit ratio determinans voluntatem ad actum ac tollens indifferentiam suspensionis, sed etiam inducat determinationem possibilitatis, ita ut voluntas nullo modo retineat potentiam aliter faciendi.

Die Frage: Utrum dentur contingentia vel omnia ex fatali necessitate eveniant (quaestio 7 art. 1) bringt außer den Alten auch Zitate aus Ralph Cudworth, Spinoza, Justus Lipsius, M. Holland, Mirabaud, und widerlegt scharfsinnig mit umfassender Erudition diesen damals verteidigten Fatalismus, in dem auch der Calvinismus einbegriffen ist. Quaestio IX erörtert das in jener Zeit viel diskutierte Unendlichkeitsproblem, die magnitudo, sive physica sive mathematica, und die qualitas infinita. Quaestio X De ente substantiali et accidentali geht mit Beiseitesetzung alles traditionellen Ballastes sofort auf das Wesen der Substanz ein, sagt dann gegen Descartes bzw. Locke und Leibniz: Idea substantiae clara est, sed minime distincta, nullo autem modo notio substantiae consistere potest in agendi vi, neque substantia proprie definitur, sed cum dicitur, per se existens, significatur essentia rei, cui competit per se esse. Der letzte Teil dieses Artikels: Admittenda sunt accidentia realiter a substantia distincta ipsique inhaerentia, atque etiam in Eucharistia existunt actu sine substantia, geht auf eine metaphysische Frage ein, die seit Descartes zu den umstrittensten jener Zeit gehörte und die unser Philosoph im Gegensatz zu manchen christlichen Denkern, z. B. Maignan, im gesunden scholastischen Sinn beantwortet.

Höchst modern ist die Quaestio XI: De ente simplici et composito. Im Gegensatz zu Leibniz-Wolff, ihren zahlreichen Anhängern und nicht wenigen katholischen Denkern von damals, die mit Berufung auf Boscovich nur einfache Substanzen annahmen, hält Roselli die aristotelisch-scholastische Lehre: Non omnis substantia est ens simplex. Quaestio XIII De unitate setzt zunächst

streng thomistisch, mit Abweisung anderer Ansichten wie des Scotus, der Nominalisten, des Suarez, das Individuationsprinzip in die materia signata, weist dann die Lockesche Erklärung der Person mit der These zurück, impium et absurdum est identitatem personae a conscientia repetere, setzt sich zuletzt scharfsinnig mit dem Leibniz'schen principium identitatis indiscernibilium auseinander. Wertvoll ist in der folgenden Quaestio XIV De veritate die Stellungnahme zur Frage: Utrum una tantum sit veritas: Si veritas accipiatur, secundum quam omnia principaliter vera sunt, omnia sunt vera una tantum veritate; si autem accipiatur veritas, secundum quam res secundario dicuntur verae, plurium verorum plures sunt veritates. Si vero accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sicut plurium verorum plures sunt veritates, ita unius rei una est veritas. Auch die Darstellung der Seelenlehre geht vielfach auf damalige Irrtümer ein, wobei reichlich Autoren zitiert werden. Dahin gehört die ausführliche Behandlung der Geistigkeit der Seele (Quaestio XVI art. 1), ihrer Unsterblichkeit (art. 2), das Eingehen auf die Behauptung Descartes', daß das Wesen der Seele in ihrem Denken bestehe (art. 5). Die Quaestio XIX De unione animae humanae cum corpore setzt sich wiederum mit Descartes auseinander, die folgende Quaestio mit den Okkassionalisten und der praestabilierten Harmonie. In den Ausführungen über Gott ist die Auseinandersetzung mit dem Atheismus (Quaestio XXIV), ferner die Behandlung der Vorsehung (Quaestio XXVII) und der Wunder (Quaestio XXIX) als aktuell hervorzuheben.

Was von der Metaphysik gilt, gilt auch von der *Ethik;* sie weist eine selbständige Anordnung auf und behandelt weitgehend die damals brennenden Fragen; sie trägt ein stark apologetisches Gepräge und beruft sich in ihrer Beweisführung ständig auf Thomas. Der Ton den Gegnern gegenüber ist auch hier recht kräftig.

Das gilt bereits von der Quaestio I De doctrina morum tradenda atque perficienda. Hier wird gegenüber den Glaubensneurern die Autorität der Väter und Scholastiker hervorgehoben, und bestritten, daß recentibus philosophis iure tribuatur laus restitutae doctrinae moralis a scholasticis ignoratae. Apologetisch ist die Propositio: Integra doctrina morum a doctrina revelata non adiuta imperfecta est multisque erroribus obnoxia nec perfici potest nisi revelationis praesidio.

Quaestio II De hominis felicitate untersucht im Sinne der Zeit das Problem der Übel und Güter dieser Welt. Quaestio III De moralitate actuum humanorum weist die Laienmoral der Atheisten ab, den Moralinstinkt Robinets, ebenso den Moralpositivismus. In Quaestio IV werden die Moralprinzipien des Hobbes, Pufendorf, Wolff abgefertigt, in Quaestio V der vorsoziale Mensch des Rousseau und Hobbes abgetan. Quaestio VI geht auf das in jener Zeit viel genannte Jus gentium ein, tritt für das Privateigentum ein, untersucht seine Rechtstitel, behandelt die Erlaubtheit des Krieges und der Sklaverei. Quaestio VIII zeigt gegenüber dem Deismus der Aufklärung die Notwendigkeit der inneren und äußeren Got-

tesverehrung. Quaestio IX ist wiederum durch die Zeit aufgegeben, sie beschäftigt sich mit den Praeambula fidei, mit der Toleranz und zwar der dogmatischen, nicht der bürgerlichen, die erlaubt wird. Die folgenden letzten sechs Fragen behandeln die einzelnen Pflichten des Menschen gegen sich und den Mitmenschen, der Eheleute untereinander, der Eltern und Kinder, der Herren und Diener, der Regierenden und der Regierten.

Der letzte vierte Teil will bloß einige ausgewählte Fragen aus den *Naturwissenschaften* bzw. der *Naturphilosophie* erörtern. In der Tat sind es nur wenige. Auch hier zeigt Roselli an seinen zahlreichen Zitationen, daß er sich in den Neueren umgesehen hat. Aber die Stellungnahme ist ablehnend, alles in allem veraltet und rückständig, die positiven Lösungen sind durch Thomas bestimmt. So wird Newton wiederholt herbeigezogen und kritisiert, mit Berufung auf Thomas wird die Substanz und Natur der Himmelskörper als wesentlich verschieden von der der Erde hingestellt. Etwas vorsichtiger lautet die Propositio 1. Hactenus demonstrata non est coelorum fluiditas; 2. Eam vero S. Thomas non absque ratione negavit; in der Ausführung heißt es: S. Doctor in ea semper sententia fuit sidera non proprio sed sphaerarum motu moveri.

So weist die Philosophie des Dominikaners Roselli die großen Vorzüge der thomistischen Schulbücher auf, überdies geht sie nicht wenig auf die Problematik der Zeit ein. Indes ist auch sie belastet mit der Gebundenheit. Es fehlt die volle Aufgeschlossenheit für die neuen philosophischen und naturwissenschaftlichen Fragestellungen; die neuere Philosophie wird nur negativ betrachtet und in ihren Irrtümern abgewiesen, als ob nicht auch sie viel Gutes und Wahres enthielte, das einen Fortschritt bedeutet und in die ererbte Wahrheit einzubauen wäre.

* * *

In welchem Geist Philippus a SS. Trinitate[8] philosophiert, erhellt aus dem Prologus auctoris ad lectorem

---

[8] H. Hurter (Nomenclator 3. ed., IV, 37) schreibt über ihn: Philippus a. S. Trinitate Malaucensis diocesis vasionensis natus 1603. In Persidem missus est missionarius apostolicus, Indiam, tres Arabias, Syriam, Mesopotamiam, Chaldaeam, Armeniam et ex parte Mediam peragravit ... in Galliam secessit. Saepius primis ordinis muneribus functus est et tandem electus praepositus generalis Romae ad sescennium 1665. Omnes fere per Europam provincias ipse visitavit. Laboriosissimam piamque vitam non sine sanctitatis fama finivit 28. Feb. 1671. Plura edidit opera, in quibus eruditio et pietas decertant, quae ipsum in omni disciplinarum genere in-

seiner Summa[9]. Nachdem er dort begründet hat, warum er nach dem Vorbild der theologischen Summe des hl. Thomas sein Werk eingeteilt habe, fährt er fort:

Deinde ordinem Divi Thomae in proponendis quaestionibus et articulis ac methodum in eisdem articulis componendis, quantum possibile est, in omnibus sequor, a doctrina vero illius ne latum unguem advertens discedo, cum ipsi tum constitutionibus nostris tum speciali affectu astringar. Novitas est mater temeritatis, soror superstitionis, filia levitatis. Nihil proprio confictum capite reperies, nam ordo doctrinae est Aristotelis, methodus D. Thomae, doctrina vero utriusque secundum communem Thomistarum interpretationem, praesertim nostrorum Complutensium.

Sed quorsum, dices, haec scripta veniunt ad publicum, si nihil novum, si nihil habeant proprium. Ad publicum veniunt, Lector, ut tibi afferant unita, quae in variis dispersa sunt, et compendiata proponant, quae sunt in aliis plurimum diffusa, et sic summam totius speculativae philosophiae in scholis tractari solitae compositam reperias. Novitates male fundatae radio veritatis velut nebulae dissipatae statim evanescunt. Nihil potest adduci, quod ab Aristotele, D. Thoma aliisque philosophiae principibus approbantibus aut reprobantibus non fuerit adductum. Unde novae philosophiae opera laudanda non sunt, quia praeferunt novitates, sed quia stabilitas iam sententias vel faciliori methodo illustrant vel nova fundamentorum expensione et robore confirmant. Nihil igitur novi in hac summa philosophica, solam methodum credidi fore novam in philosophicis. In hoc igitur philosophiae cursu procedam pacificus nullum vel leviter offendens. Unde quam maxima potui modestia dissonantes doctrinae Thomisticae confutabo opiniones illaesis earum autoribus.

Einen so strengen thomistischen Standpunkt hat selten ein Scholastiker, nicht einmal Johannes a S. Thoma, Goudin oder Babenstuber, so prinzipiell ausgesprochen wie dieser Unbeschuhte Karmelit.

Geht man die einzelnen Fragen der vier Bände sorgfältig durch, so wird man durchaus erfüllt finden, was die Prolegomena versprochen haben. Inhaltlich findet sich nichts

---

structissimum fuisse probant. Inter quae Summa philosophiae, quam Goae elaboraverat. Eam multum commendant sodalibus statuta congregationis generalis Oratorii. Summa theologiae thomisticae vol. 5 in folio. Ea magni fit a S. Thomae discipulis: excellit enim insigni perspicuitate et claritate. Summa theologiae mysticae, opus quod magni aestimatur.

[9] Summa philosophica ex mira principis philosophorum Aristotelis et Doctoris Angelici D. Thomae doctrina iuxta legitimam Scholae Thomisticae intelligentiam composita per Philippum a SS. Trinitate Carmelitarum discalceatorum provinciae S. Theresiae in Gallia Provincialem, Coloniae Agrippinae 1665 in 12. Prima pars Logica pp. 376; Prima Secundae Physica in communi p. 377 bis 796; Secunda Secundae Physica in particulari pp. 672; Tertia Pars Metaphysica pp. 471.

Neues. Es werden die Fragen behandelt, die bei den Thomisten üblich waren. Sie werden weiterhin in der Richtung beantwortet, wie sie bereits bei Thomas und früheren Thomisten gelöst waren. Das gilt nicht nur für die Logik und Metaphysik, sondern auch für die Naturphilosophie. Auch die Anlage und der Aufbau sind mehr oder minder die üblichen. So hält sich die Logik an das hergebrachte Schema: Gegenstand und Notwendigkeit derselben, Ens rationis, Universalien, die fünf Praedicabilien, die zehn Praedicamente, die drei logischen Operationen, nämlich Terminus, Propositio, Syllogismus, Beweis, Wissenschaft. Die Naturphilosophie schließt sich in ihrem Aufbau aufs engste an die Aristotelische Vorlage an: der erste Band derselben an die acht Bücher De physico auditu, der zweite Band an De coelo et mundo, De generatione et corruptione, De meteoris, De anima. Der vierte Schlußband, der die Metaphysik behandelt, weist einen selbständigeren Aufbau auf: De obiecto metaphysicae, De ente in communi, worauf die ausführliche Darstellung der Transzendentalien, unum, verum, bonum folgt, De praedicamentis im allgemeinen und im einzelnen, De essentia, substantia, existentia. Den Schluß bilden eine Frage De angelis und vier über Gott; die geistige Seele wird, wie man annehmen sollte, nicht einbezogen. Auch das Versprechen, klar, übersichtlich, präzis darzustellen, hat der Verfasser treu erfüllt. Überaus wohltuend berührt die maßvolle Auswahl. In gleicher Weise wird Breite und Dürftigkeit vermieden. Die Darlegung erfolgt nach dem Dreitakt des scholastischen Schemas: Einwände, Corpus, Lösung der Einwände. Ein Musterbeispiel erprobter Schuldisziplin. Wenngleich die Autoritätsbeweise aus Aristoteles und Thomas einen breiten Raum einnehmen, so werden doch noch weit ausführlicher, wie selbstverständlich erwartet werden darf und muß, die inneren Beweisgründe entwickelt, die sich durch Schärfe auszeichnen.

So reiht sich der Unbeschuhte Karmelit in die Reihe der verschiedenen Thomisten der uns hier beschäftigenden Zeit ein und hat wie sie das objektive Verdienst, die tiefe, klare Spekulation des hl. Thomas im lebendigen Bewußtsein einer Zeit metaphysischen Niederganges aufrecht erhalten zu haben. Die persönliche Leistung tritt demgegenüber zurück, eine Auseinandersetzung mit anders gerichteten scholastischen Lösungsversuchen und den Aufgaben, die durch den Kritizismus, Subjektivismus und Empirismus der neueren Philosophie und Naturwissenschaften an die Scholastiker herantraten, scheidet aus.

Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik.

Von Johannes Beumer S. J.

Da heute die Andachtsbeichte mehr als früher im Vordergrund des Interesses steht, ist es von Nutzen, die Stellungnahme der Theologie der Vorzeit zu untersuchen. Das Problem ist nicht so sehr die Tatsache, daß im Sakrament der Buße die läßlichen Sünden angeklagt und vergeben werden können; das ist, wie man auch heute allmählich einsieht, durch die Praxis der Kirche entschieden; sondern vielmehr, wie diese Tatsache und der Wert einer derartigen Sündenvergebung spekulativ gerechtfertigt und erklärt werden kann. Und gerade hierin hat die Scholastik nach dem Konzil von Trient, besonders im 16. und 17. Jahrhundert, Bedeutendes geleistet und Lösungen geboten, die zwar vielleicht nicht immer Endgültiges darstellen, die aber auch heute noch berücksichtigt werden müssen.

1. Stellung der vortridentinischen Scholastik zur Frage der Andachtsbeichte; Einfluß der Entscheidungen des Konzils von Trient.

Schon bei Beginn der scholastischen Periode war die Andachtsbeichte eine ziemlich verbreitete Praxis des gläubigen Volkes und sollte bald vor allem durch die Tätigkeit der Franziskaner ganz allgemein werden. Die Scholastik brauchte also nicht erst die Möglichkeit der Vergebung der läßlichen Sünde durch das Bußsakrament zu beweisen, sondern konnte auf dieser durch die Praxis gegebenen Voraussetzung aufbauen, den Nutzen der Andachtsbeichte dartun und langsam zur spekulativen Durchdringung fortschreiten. In den systematisch aufgebauten theologischen Werken der Hochscholastik erscheint diese Frage als Nebenfrage, was sie ja auch eigentlich in einem theologischen System ist. Im Vordergrunde stehen andere Probleme, die zwar an und für sich zur spekulativen Durchdringung der Andachtsbeichte gehören, die aber mehr für sich oder in anderem Zusammenhang behandelt worden sind; so die Frage nach dem Wesen der läßlichen Sünde, ihr Gegensatz zur Gnade u. a. m. Wollte man die Bedeutung der vortridentinischen Scholastik in der Frage der Andachtsbeichte ganz erfassen — das ist bisher noch nicht geschehen und geht auch über den Rahmen dieser Arbeit —, so müßte auf vie-

les eingegangen werden, was unausgesprochen dem scholastischen Gedankengut zugrunde lag.

Der hl. Thomas bringt sein Urteil über die Andachtsbeichte in zwei guten knappen Formulierungen zum Ausdruck: In seinem Sentenzenkommentar sagt er: „Perfectionis est, ea — nämlich die läßlichen Sünden — confiteri"[1], in der Summe erklärt er, daß die läßlichen Sünden eigentlich, wenn auch in zweiter Linie vom Sakrament der Buße erfaßt werden[2]. Damit ist noch nicht alles gesagt, und was Thomas selber noch ausführt, beispielsweise über die Beziehung der Gnadeneingießung zur Vergebung der läßlichen Sünde[3], hat in der Geschichte der Theologie wieder neue Fragen aufgeworfen.

Es fehlte im Mittelalter nicht an Theologen, die sogar die *Notwendigkeit* der Andachtsbeichte behaupteten, insbesondere wurde die Entscheidung des Laterankonzils über die österliche Beichte vereinzelt so verstanden[4]. Die weitaus überwiegende Meinung der Theologen, daß die läßlichen Sünden zwar gebeichtet werden können, aber nicht gebeichtet werden müssen, fand durch die Entscheidung des Konzils von Trient ihre Bestätigung. Danach sind die läßlichen Sünden freie, nicht notwendige Materie der Beichte. Der Sinn dieser Entscheidung ist nicht nur, daß die läßlichen Sünden gebeichtet werden können, sondern auch, daß sie durch das Sakrament vergeben werden können; denn materia confessionis ist der Gegenstand der als Teil zum Sakrament gehörigen Anklage. So nach dem evident vom Trienter Konzil vorausgesetzten Sinn, so erst recht nach der übereinstimmenden Lehre der scholastischen Tradition und der Praxis der Kirche. Daß ein kirchliches Gebot zur Andachtsbeichte nicht vorliege, wird vom Konzil nicht ausdrücklich gesagt, ist aber wohl in den allgemein gehaltenen Worten enthalten. Wir finden aber selbst nach dem Konzil Theologen, die die Auffassung von einer kirchlichen Verpflichtung zur Andachtsbeichte in der österlichen Zeit nicht entschieden genug ablehnen[5].

---

[1] In 4. sent. dist. 16. q. 2. a. 2. sol. 3.

[2] De peccatis autem venialibus est quidem poenitentia *proprie*, in quantum sunt nostra voluntate facta: *non tamen* contra haec *principaliter* est hoc sacramentum institutum: 3 q. 84 a. 2 ad 3.

[3] 3 q. 87 a. 2.

[4] So sagt *Cajetan:* De necessitate praecepti duplex est opinio ... et licet prima — welche die Notwendigkeit behauptet — sit tutior, secunda tamen est verior, immo sola vera: Opuscula, tom. 1 tract. 5, De confessione, q. 1.

[5] Beispielsweise der Kardinal *Toletus:* Aliqui tamen tenent esse necessariam materiam in tempore praecepti, sed probabi-

Für die nachtridentinische Theologie galt als allgemein angenommene Wahrheit, daß die läßlichen Sünden im Sakrament der Buße vergeben werden *können*. Ihre Aufgabe war es, diese Wahrheit in spekulativ theologischer Arbeit zu durchdringen und die Schwierigkeiten dagegen zu lösen. Dabei mußte besonders der Wert der Sündenvergebung durch die Andachtsbeichte festgestellt und der Wert gegenüber jeder außersakramentalen Sündentilgung wie gegenüber der Vergebung in den andern Sakramenten herausgearbeitet werden.

2. *Die nachtridentinische Scholastik über den Wert der Vergebung der läßlichen Sünden in der Andachtsbeichte gegenüber der Tilgung außerhalb der Sakramente.*

Die kurze Formel, auf die wir diesen Wert nach der Auffassung der Theologie der damaligen Zeit bringen können, lautet: In den Sakramenten findet die Sündenvergebung ex opere operato statt, außerhalb der Sakramente ex opere operantis. Die Wahrheit, daß im Sakrament der Buße die läßlichen Sünden ex opere operato nachgelassen werden, wird zuweilen von den nachtridentinischen Theologen als Glaubenssatz hingestellt[6], immer jedenfalls als sichere Wahrheit[7]. Zum Beweis beruft man sich auf die Worte, mit denen Christus dieses Sakrament einsetzte[8], auf die Ent-

---

lius est oppositum; nam praeceptum confessionis tantum est de mortalibus: Summa casuum conscientiae sive de instructione sacerdotum, lib. 3 cap. 3. — Ähnlich ist nicht entschieden genug, was *M. de Esparza* später behauptet: Longe tamen probabilius videtur pro eo casu non esse impositam obligationem gravem sacramenti reipsa suscipiendi ... Accedit Concilium Tridentinum declarans capite illo 5. Ecclesiam per hoc praeceptum solam addidisse praecepto divino determinationem temporis; dictum autem est supra praeceptum divinum esse de solis lethalibus. Quapropter, qui non habet nisi sola venialia, non tenetur de facto loquendo per se ad annuam confessionem ex vi praecepti illius universalis: Quaest. disput. de sacr. in genere et in specie, q. 90 ad 10 a. 3.

[6] *Gabriel Vasquez:* Unde crediderim de fide esse in iis tribus sacramentis — nämlich Taufe, Buße, Letzte Ölung — remitti venialia ex vi formae: Commentar. ac disp. in 3 q. 87 a. 3 dub. 2.

[7] So z. B. in der Überarbeitung der Synopsis des J. Platel durch Fourmestreaux: Petes primo, an venialia remittantur ex opere operato per omnia sacramenta? Certum est remitti per sacramentum baptismi et poenitentiae, quia utrumque hoc sacramentum institutum est ad remissionem omnium peccatorum: Synopsis curs. theol., pars 5 cap. 5 § 3.

[8] Die Exegese der bekannten Stelle bei Johannes gibt *Aeg. de Coninck* folgendermaßen: Nec est absurdum, quando Christus

scheidungen des Konzils von Trient, auf die Praxis der Kirche und die Überzeugung der Gläubigen[9].

Der Begriff des *opus operatum* wird im allgemeinen nicht weiter ausgewertet für die Andachtsbeichte, es wird eben beim Leser die Vertrautheit mit dieser Idee vorausgesetzt. Damit wir nun heutzutage dem theologischen Denken von damals Gerechtigkeit widerfahren lassen, müssen wir das Kapitel der Andachtsbeichte mit der Lehre vom opus operatum verbinden. Es wäre natürlich für uns angenehmer, wenn wir in der nachtridentinischen Scholastik ausgeführt fänden, wie Christus selber in der Andachtsbeichte zum sündigen Menschen kommt, wie da sein Verdienst allein wirksam ist, nicht das des Spenders des Sakramentes und nicht das des Empfängers, wie in Christus die formale Wirksamkeit zu suchen ist. Das opus operatum besteht ja nach der Auffassung der Scholastik darin, daß eine enge Verbindung mit dem Gottmenschen Jesus Christus zustande kommt. Hierbei macht es in unserer Frage nicht viel aus, ob man die Wirksamkeit der Menschheit Christi physisch-organisch versteht oder moralisch, ob also die Sakramentsgnade uns durch die hl. Menschheit als ‚instrumentum con-

---

dedit potestatem remittendi peccata eaque retinendi, nomen peccata latius accipi in primo membro, ita ut complectatur etiam venialia, quam in secundo, ubi complectitur sola mortalia, quia favor absolutionis ampliandus est. Nec decuit privari eos qui parum peccaverunt; decuit tamen eos non comprehendi odiosa retentione, quae restringenda est ad ea quae habent completam et perfectam rationem peccati, ut tollant divinam amicitiam, qualia sunt mortalia: Comment. ac disp. in univ. doctr. D. Th. de sacr. et cens., disp. 5 dub. 1 n. 26.

[9] *J. M. de Ripalda* faßt die Momente, die für eine derartige Wirkweise des Sakramentes der Buße sprechen, gut zusammen: Communis sensus fidelium, qui utuntur frequenti confessione venialium credentes ea deleri per efficaciam sacramenti; quare huiusmodi confessiones reconciliationes vocant, quia per ea credunt reconciliari sibi Deum. Item quia ea doctrina videtur opposita Tridentino sess. 14. c. 5. decernenti confessionem venialium, quae piis et iustis hominibus in usu est, quamvis utilis sit ad expiationem venialium, necessariam tamen non esse ... Ubi manifeste supponit, interdum posse virtute et efficacia sacramenti expiari. Quare theologi docent communiter sacramentum poenitentiae in re susceptum esse utile ad expianda venialia ea ratione, qua ad mortalia expianda peccatoribus necessarium est .... Demum quia in sola confessione venialium non potest esse sensus verborum absolutionis: Absolvo te a peccatis — d. i. wenn die läßlichen Sünden nur angeklagt werden könnten, aber durch das Sakrament selber keine Vergebung fänden — quia sensus verborum eorum significat veram r e m i s s i o n e m culpae, ut communis et vera theologia docet: De ente supern., lib. 6 disp. 122 sect. 21 n. 287.

iunctum' zukommt oder durch das Eintreten des Gottmenschen für uns beim Vater. Aber wenn diese Gedanken besonders für die Andachtsbeichte auch nicht ausgeführt sind, sie bilden jedoch den Hintergrund; der knappe Ausdruck „ex opere operato" erinnert uns daran.

Eine Streitfrage der Theologenschulen wird bei der Behandlung der Andachtsbeichte von den Scholastikern besonders erwähnt: Wird die läßliche Sünde *unmittelbar* nachgelassen oder nur vermittels eines vom opus operatum erzeugten guten Aktes? Damit nun kein Mißverständnis entsteht, sei von vornherein darauf hingewiesen, daß auch die Theologen, die eine vermittelte Wirkweise vertreten, durchaus am opus operatum festhalten. Sie grenzen diese Wirkweise deutlich gegen das opus operantis ab. So Billuart[10], Gonet[11], die Salmantizenser[12]. Auch ihre Gegner, beispielsweise Suarez[13], beschreiben so deren Ansicht. Meistens sind es Thomisten, die vor allem wegen einer Thomasstelle (S. Th. 3 q. 87 a. 2) diese Meinung verteidigen. Die andern Theologen stehen in diesem Punkte der Auktorität des hl. Thomas unabhängiger gegenüber, und bemühen sich teilweise, die betreffende Thomasstelle in ihrem Sinne zu erklären; so Gregor von Valencia[14] und Tanner[15]. Die Gründe, die von den Vertretern der ersten Ansicht vorgebracht wer-

---

[10] Tract. de sacr. poenit., diss. 3 a. 2 § 3.

[11] Clypeus theol. thom., tract. 5 disp. 4 a. 3.

[12] Die Salmatizenser sagen deutlich: Catholica doctrina ... dari remissionem venialium ex opere operato ipsius sacramenti et non tantum ex opere operantis. Ihre eigene Ansicht von einer vermittelten Wirksamkeit des opus operatum in bezug auf die läßlichen Sünden beschreiben sie dann so: Per actum ferventem caritatis, ad quem ex opere operato excitat sacramentum medio speciali auxilio, sacramento (non vero ipsi operanti) debito: Curs. theol., De poenitentia, q. 87 a. 1 n. 7 und n. 10. Diese Anschauung der Thomisten zeigt auch, wie Zimmermann Unrecht hat, wenn er in seiner Schrift „Läßliche Sünde und Andachtsbeichte" dem hl. Thomas selber die Ansicht zuschreibt, daß das Sakrament der Buße nur ex opere operantis die läßliche Sünde tilge. Vgl. Schol 11 (1936) 243—250.

[13] Primo quod sacramenta immediate praebent aliquod auxilium excitans in nobis motum sufficientem ad tollendum peccatum veniale .... Priorem modum sequuntur Petrus Soto et alii moderni et attribuunt D. Thomae ... Iuxta quam sententiam numquam per sacramentum remittitur peccatum veniale sine sufficiente dispositione seu opere operantis. Dicitur nihilominus tolli ex opere operato, quia illemet actus hominis operantis provenit ex opere operato: De poenitentia, disp. 12 sect. 1 n. 6.

[14] Er versteht den hl. Thomas so, daß er von einem bonus motus im weiteren Sinne gesprochen habe: cuiusmodi est etiam

den, sind: eine besondere motio divina sei gegen die Erfahrung; wenn die schweren Sünden von dem Sakrament unmittelbar getilgt würden, dann sicher auch die läßlichen; die Überzeugung der Gläubigen sei, daß die läßlichen Sünden in der Andachtsbeichte unmittelbar nachgelassen würden[16]. Die Kontroverse ist vielleicht nicht von großer Bedeutung, da in beiden Ansichten daran festgehalten wird, daß die Andachtsbeichte ex opere operato wirkt, und somit einen besonderen Wert hat vor der außersakramentalen Vergebung. Eine mittelbare Vergebung scheint aber eine Abschwächung des opus operatum zu sein, die streng bewiesen werden müßte.

Noch auf eine andere Weise suchte die Scholastik den Wert oder vielmehr den Nutzen der Andachtsbeichte darzutun. Die meisten nachtridentinischen Theologen waren der Ansicht, daß zur sakramentalen Tilgung der läßlichen Sünden *weniger Vorbereitung* erforderlich ist als zur außersakramentalen. Damit gab man auch eine Antwort auf eine Schwierigkeit, die schon damals empfunden wurde, *wie denn überhaupt die läßlichen Sünden von dem Sakramente erfaßt werden könnten,* da sie ja schon durch die zum Empfang des Sakramentes notwendige Vorbereitung getilgt seien[17]. Man kann die Antworten der Theologen in drei Gruppen zusammenfassen: 1. Die attritio genügt nicht zur Tilgung der läßlichen Sünden ex opere operantis, es muß zu ihr das opus operatum des Sakramentes hinzukommen, sonst ist eine contritio erforderlich. So Petrus Soto, Vas-

---

ipsa usurpatio pia sacramenti: Comm. theol., tom. 4 disp. 7 q. 4 punct. 1.

[15] Tanner meint mit Berufung auf Vasquez, Thomas habe selber an der strittigen Stelle eine unmittelbare Wirksamkeit des Sakramentes gegenüber den läßlichen Sünden gelehrt: Theol. schol. tom. 4 disp. 6 q. 4 dub. 4 ass. 2. — Die Gedanken des hl. Thomas, besonders S. Th. 3 q. 87 a. 3, lassen sich wohl nicht leicht in der wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit erfassen.

[16] So gut *Ripalda* an der in Anm. 9 angeführten Stelle, wo er nicht nur eine Wirksamkeit ex opere operato verteidigt, sondern darüber hinaus eine unvermittelte, direkte Wirksamkeit.

[17] *Esparza* beschreibt die Schwierigkeit folgendermaßen: Qui non habet peccata nisi venialia, necesse utique est, ut habeat in se gratiam iustificantem. Necesse vero insuper est ad validam susceptionem sacramenti poenitentiae, ut poenitens adiciat eidem gratiae actum contritionis vel saltem attritionis ante absolutionem. Uterlibet autem ex his duobus actibus simul cum gratia habituali est sufficiens ad deletionem venialium ... . Numquam ergo contingere potest, ut peccata venialia tollantur vi huius sacramenti: op. cit. q. 91 n. 2.

quez[18], Becanus. 2. Außerhalb der Sakramente genügt attritio, mit dem Sakrament aber wird die läßliche Sünde schon getilgt, wenn keine formale oder virtuelle Anhänglichkeit vorhanden ist. So Suarez[19] und Arriaga[20]. Viva geht so weit, daß sogar außerhalb der Sakramente die läßlichen Sünden durch jeden übernatürlichen Akt getilgt werden sollen[21], wobei allerdings kein eigener Wert für die Andachtsbeichte in diesem Punkte aufgezeigt werden kann. 3. Nicht jede attritio tilgt ohne Sakrament die läßliche Sünde, sondern nur ein bestimmter Grad; damit das Sakrament seine Wirkung ausüben kann, genügt aber schon jede wahre attritio. So de Lugo[22], Haunold und Turrianus. — Der Nachteil aller drei Lösungen ist, daß sie schwerlich bewiesen werden; sie werden mehr postuliert, damit so der Wert der Andachtsbeichte sicher gestellt sei. Die erste Lösung ist ein Rigorismus, der heute allgemein verlassen ist. In der zweiten bleibt unverständlich, wie eine Sünde ohne retractatio nachgelassen werden kann; Suarez bemüht sich zwar zu beweisen, daß

---

[18] Attritio non sufficit ad tollenda venialia, quia alioquin sequeretur, numquam venialia in homine iusto posse remitti virtute sacramenti .... Quem ergo usum aut utilitatem haberent iusti ex hoc sacramento ad huiusmodi peccata purganda, si attritio ex se illa aboleret?: op. cit. in 2, 1 q. 113 a. 2 disp. 207 cap. 4. — Nach Vasquez selbst jedoch hätte auch in dieser Annahme die Andachtsbeichte ihren Wert, aber nicht zum Sündennachlaß sondern nur zur Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Vgl. Anm. 24.

[19] Si accedat sacramentum et non inveniat complacentiam formalem aut virtualem, tollet illud [peccatum veniale]: De poenitentia, disp. 12 sect. 1 n. 9.

[20] Dummodo non ponat [poenitens] positivum obicem complacentiae in illis: Disp. theol., Tract. de poenitentia, disp. 14 sect. 5.

[21] Curs. theol., pars 8 disp. 2.

[22] Dico secundo: Non existimo remitti umquam peccatum veniale sine aliqua displicentia virtuali illius ... Dico quarto: Licet attritio cum sacramento baptismi, poenitentiae et extremae unctionis sufficiat ad remissionem omnium venialium, de quibus est attritio, sed tamen extra sacramentum non est necesse, quod posita attritione tollantur semper omnia venialia .... Attritio vero disponit etiam, sed non ita perfecte atque ideo licet regulariter afferat secum remissionem alicuius, non tamen omnium, ad quae se extendit, sed cum limitatione, secundum regulam ordinationis divinae, quam in hoc nullo modo possumus certo definire .... Pro gravioribus perfectiorem attritionem, pro levioribus minus perfectam; posita autem in eo gradu, in quo sufficit ad tale peccatum, remittuntur omnia alia quae sunt in eodem gradu, licet non remittantur alia quae propter sui gravitatem exigunt perfectiorem dispositionem: Disp. schol et mor. De virtute et sacr. poenitentiae, disp. 9 sect. 2 n. 23 ff.

auch in seiner Ansicht eine solche vorhanden ist[23]; seine Gründe werden aber kaum befriedigen. Die Schwäche der dritten Lösung, die auch heute noch Anhänger zählt, besteht darin, daß man sich auf eine dispositio divina berufen muß, die sich aber im einzelnen unserer Kenntnis entzieht. Auf jeden Fall bleibt noch zu erklären, wie die Andachtsbeichte ihre Wirkung hat, auch wenn durch die vorhergehende dispositio die Sünde schon weggenommen ist.

Brauchbarer sind die anderen Gedanken, die von der nachtridentinischen Scholastik für den Wert der Andachtsbeichte beigebracht werden. Durch die Andachtsbeichte wird die *heiligmachende Gnade vermehrt*[24]. Wir müssen hinzufügen: ex opere operato, wie es im Sinne der Theologen von damals auch hinzuzufügen ist; nur so ist der Wert der Andachtsbeichte gegenüber dem opus operantis gewahrt.

Ferner wird darauf hingewiesen, daß dieselbe Sünde mehrere Male getilgt werden kann[25]. Wie die schweren Sünden, die schon in der Beichte Vergebung gefunden haben, noch einmal und noch mehrere Male gebeichtet und wiederum vergeben werden können, so auch die läßlichen Sünden. Voraussetzung ist auch bei diesem Gedanken, daß es sich um eine Sündentilgung ex opere operato handelt. Man kann diese Lösung als eigentliche ratio theologica vor-

---

[23] Addunt praeterea Soto et Ledesma illam voluntatem circa sacramentum et effectum eius esse virtualem quandam retractationem peccati venialis quatenus homo vult medicinam intus assumere: De poenitentia, disp. 12 sect. 1 n. 9. Das ist selbstverständlich eine Einschränkung gegenüber dem, was insgemein unter einer ‚retractatio virtualis' verstanden wird.

[24] So fährt Vasquez an der in Anm. 18 zitierten Stelle fort: Dixi, ad purganda peccata; nam alias ad obtinendum augmentum gratiae maxime utile iustis esset ad sacramentum accedere, licet illis constaret remissa sibi esse peccata venialia. Vgl. auch noch die in Anm. 27 und 28 anzuführenden Texte. Wenn nicht alle Theologen ausdrücklich von dem Zuwachs an Gnade reden, so unterlassen sie das nur deswegen, weil sie das als selbstverständlich voraussetzen.

[25] So *Sylvester Maurus:* Quaeri potest, utrum peccata hominis baptizati iam remissa quoad totam culpam et poenam sint sufficiens materia sacramenti? Respondeo affirmative, ut ... docent theologi communiter et colligitur ex consuetudine fidelium .... Ratio est, quia sicut, qui obtinuit remissionem peccatorum, potest illa iterum confiteri et de iis veniam petere, sic Deus potest illa iterum remittere, hoc est dare gratiam illorum remissivam: Opus theol. lib. 13 q. 222. — Die Parallele von schweren und läßlichen Sünden findet sich u. a. bei *Arriaga:* cadere supra illa etiam remissa possit absolutio eo modo, quo cadit supra mortalia, de quibus homo iam est contritus aut quae iam semel subiecit rite clavibus Ecclesiae: op. cit. disp. 14 sect. 5.

tragen: nach der Lehre des Konzils von Trient und der allgemeinen Praxis der Kirche können schwere Sünden, die schon einmal getilgt worden sind, noch öfter im Sakrament der Buße gebeichtet und nachgelassen werden; was aber in dieser Hinsicht für die Todsünden gilt, ist auch für die läßlichen Sünden anzunehmen; also können sie mehrere Male nachgelassen werden. Zur spekulativen Erklärung dieser auffallenden Tatsache, daß ein und dieselbe Sünde getilgt werden kann, nachdem sie schon getilgt ist, brachte der in Anm. 25 angeführte Text des Sylvester Maurus den Hinweis auf die gratia remissiva. Verwandt mit der eben erwähnten ratio theologica ist der Gedanke, der verschiedentlich von den Theologen gebracht wird: Die läßlichen Sünden werden wenigstens dann getilgt, wenn sie zusammen mit schweren Sünden gebeichtet werden; also hat das Sakrament aus sich die Kraft und kann somit immer in Wirksamkeit treten[26]. Die spekulativen Erwägungen werden weitergeführt von Suarez[27] und den Salmantizensern[28]. Auch Esparza, dessen Text im vierten Teil im anderen Zusammenhang zitiert werden soll, hat die theologische Erörterung gefördert. Die nachtridentinische Theologie hat dadurch ziemlich klar herausgestellt, daß der Mensch, auch wenn die läßlichen Sünden schon getilgt sind, doch noch empfänglich bleibt für die Hauptwirkung des Sakramentes der Buße; vielleicht ist von der Sünde noch etwas zurückgeblieben, entweder ein Teil der Strafe oder schädliche Wir-

---

[26] Beispielsweise von Joh. de Dicastillo: Hic effectus satis ostendit claves per se habere vim ad tollenda peccata venialia: De sacr., tom. 2 tract. 8 disp. 2 dub. 17 n. 407.

[27] Talis forma habet hunc sensum: ego tibi confero gratiam remissivam peccati, quantum est ex se .... Verum est per secundam absolutionem remitti aliquid poenae temporalis .... Nullum ergo inconveniens est, quod per iteratam confessionem eiusdem peccati tota poena illi debita tandem remittatur; immo hic fortasse est unus finis talis institutionis: De poenitentia, disp. 18 sect. 1 n. 10. — Oder an einer anderen Stelle: Confert tamen ad pleniorem remissionem quoad poenam et, quod caput est, ad specialem gratiam remissivam, immo et de se praeservativam obtinendam: op. cit. disp. 11 sect. 4 n. 18.

[28] Debet verificari vera absolutio a peccatis aptitudinalis et ex vi sacramenti ... Salvatur vere absolutio a peccatis medio gratiae incremento per sacramentum inducto, quatenus illud augmentum de se aptum erat peccata confessa depellere et abicere, si non alias fuissent abiecta et depulsa: op. cit. q. 84 disp. 2 dub. 1. — Wir sehen aus diesem und ähnlichen Texten, wie man sich damals nicht mit der Antwort begnügte, die Andachtsbeichte vermehrt die heiligmachende Gnade, sondern zugleich dartat, wie die Seele gerade auf diese Weise die Gnade aufnehmen kann.

kungen in der Seele; wie ein und dieselbe Schuld mehrere Male bereut werden kann, so kann sie auch öfter vergeben werden; der Mensch kann immer wieder die heilende und stärkende Gnade des Sakramentes der Buße in seine Seele aufnehmen.

Wenn die Bedeutung der Andachtsbeichte nach der nachtridentinischen Scholastik im opus operatum zu suchen ist, so nimmt daran auch die *satisfactio sacramentalis* teil, die ja zu den Stücken des Sakramentes gehört. Und wirklich stimmen die Theologen der Zeit, die uns hier beschäftigt, darin überein, daß die Genugtuungswerke des Menschen in die höhere Ordnung des opus operatum erhoben werden[29]. Das allein schon ist ein besonderer Wert der Andachtsbeichte. Genauer läßt sich die allgemeine Ansicht der Theologen dahin bestimmen, daß durch die satisfactio sacramentalis die Sündenstrafe, wenigstens teilweise, ex opere operato erlassen werde. Suarez hält es sogar für wahrscheinlich, daß außerdem durch die satisfactio die heiligmachende Gnade vermehrt werde ex opere operato; die meisten andern Theologen jedoch leugnen das[30].

3. *Die Abgrenzung der Wirkweise der Andachtsbeichte gegenüber der der Sakramentalen*[31].

In diesem Zusammenhang muß kurz darauf eingegangen werden, wie die Andachtsbeichte und wie die Sakramentalien die läßliche Sünde tilgen. Denn es könnte der Einwand erhoben werden: Wenn die Bedeutung der Andachtsbeichte im opus operatum besteht, dann hat sie gemäß der nachtridentinischen Theologie nichts voraus gegenüber den Sakramentalien, die nach der Auffassung dieser Zeit eben-

---

[29] So sagt Suarez: Nonnulli theologi sentire videntur hanc satisfactionem non remittere poenam ex opere operato, sed tantum ex opere operantis ... ita Soto ... Ledesma ... Haec tamen opinio nullum habet fundamentum ... Haec est communis theologorum sententia ... : Totum hoc sacramentum est institutum ad remissionem peccati, sed haec pars non ordinatur ad remissionem culpae, ergo ad remissionem poenae: De poenitentia, disp. 38 sect. 2 n. 2.

[30] Suarez fährt an der in der vorigen Anm. angeführten Stelle fort: Secunda et magis dubia difficultas est, an haec pars conferat ex opere operato aliquam gratiam gratum facientem .... Haec res mihi dubia est ... tamen in re incerta placet adhaerere parti favorabili. — *De Lugo* sagt hingegen: Probabilior tamen videtur sententia negans; an einer Nachlassung der Strafe ex opere operato aber hält er auch fest: op. cit. disp. 25 sect. 1 n. 1.

[31] Über die Frage nach der Wirkweise der Sakramentalien und über den Einfluß der Thomistenschule Fr. de Vitorias siehe W. Arendt S. J., De Sacramentalibus[2], Rom 1900, 113 f.

falls ex opere operato die läßliche Sünde nachlassen. Es ist richtig, daß einige Theologen nach dem Konzil von Trient den Sakramentalien diese Wirkung zuschreiben. Meistens sind es Thomisten, gewiß veranlaßt durch die nicht genug bestimmte Ausdrucksweise des hl. Thomas (S. Th. 3 q. 87 a. 3). So Vitoria, Soto, Gonet. Aber auch Theologen anderer Schulen zumal in der älteren Zeit lehren ähnlich. So Kardinal Toletus[32]. Bellarmin, der meistens genannt wird, kann man zwar nicht schlechthin als Vertreter der Ansicht bezeichnen[33], sicher aber Gregor von Valencia[34]. Viele andere Theologen jedoch lehren, daß die Sakramentalien nur ex opere operantis ihre Wirkung hervorbringen, beispielsweise Lessius[35]. Der Grund für diese verschiedene Auffassung liegt zum guten Teil in der Ausdrucksweise. Sicher wollten die einen die Sakramentalien nicht dem Sakramente der Buße gleichstellen und die andern den Sakramentalien nicht denselben Rang wie dem opus operantis einräumen. Außerdem mag die mangelnde Klarheit über das Wesen der läßlichen Sünde etwas dazu beigetragen haben, daß man leichter den Sakramentalien eine Wirkung ex opere operato zuschrieb. Billuart[36] findet den richtigen Ausdruck „ex opere operantis Ecclesiae", eine Bezeichnung, die sich allmählich einbürgert und die rechte Scheidung vornimmt zwischen Sakramenten und Sakramentalien. Dadurch ist denn auch

[32] Est alia quarta sententia, quam tenet Soto, quod huiusmodi [sacramentalia] habent vim ex opere operato remittendi venialia, non tamen sunt sacramenta, cum nec dent gratiam nec remittant mortalia ... Ista sententia mihi non displicet: In S. Th. Aquin. Enarratio, in 3 q. 87 a. 3 dub. 2.

[33] Er hat über diese Frage nur Folgendes: Potest Ecclesia instituere novas caeremonias, non quidem ad iustificandum impium sed ad alios effectus spirituales ... Probabile est posse Ecclesiam instituere eiusmodi caeremonias ... ita ut ex opere operato illos effectus producant, quomodo sacramenta ex opere operato iustificant: De controversiis fidei. De sacramentis in genere, lib. 2. cap. 30. Von einer Tilgung der läßlichen Sünden ex opere operato durch die Sakramentalien spricht er nicht ausdrücklich.

[34] Von der entgegengesetzten Auffassung sagt er: „Non satis congruit cum existimatione, quam habent fideles de usu harum rerum: op. cit. tom. 4 disp. 7 q. 4 punct. 1.

[35] Utrum peccata venialia remittantur per aspersionem aquae benedictae et similia. Dubium: Qua vi deleant culpas veniales? Multi doctores ... ex opere operato. Verius tamen videtur, haec non delere peccata venialia ex opere operato, sed solum per modum impetrationis, excitando in nobis motum contritionis perfectae vel imperfectae: Prael. theol. posthumae. De sacr. et censuris, q. 87 a. 3 dub. — Vielleicht aber will Lessius mehr als ein opus operantis, beinahe das, was später opus operantis Ecclesiae genannt worden ist.

[36] Sacramentalia ... ex opere operantis, scl. ipsius qui eis utitur et Ecclesiae: op. cit. diss. 3 a. 2 § 3 dico 3°.

systestematisch der Unterschied zwischen Andachtsbeichte als eigentlichem opus operatum und einem bloßen Sakramentale gegeben.

4. Die nachtridentinische Scholastik über den Wert der Andachtsbeichte gegenüber der Nachlassung der läßlichen Sünden durch die andern Sakramente.

Wenn auch die nachtridentinische Scholastik mit der Feststellung, daß in der Andachtsbeichte die läßlichen Sünden ex opere operato getilgt werden, das Wesentliche gesagt hat, so bedarf dies doch noch einer Ergänzung. Haben nicht die andern Sakramente und besonders die Eucharistie dieselbe Wirkung bei den läßlichen Sünden? Was ist also der Eigenwert der Andachtsbeichte? Ziemlich allgemein lehren die Theologen nach dem Konzil von Trient, daß auch die andern Sakramente ex opere operato die läßliche Sünde tilgen[37]. Einige gehen dann auf die Frage nach dem besonderen Wert der Andachtsbeichte nicht weiter ein, wohl deshalb, weil für sie hierin kein Problem lag. Sie nahmen die Andachtsbeichte als durch die Praxis der Kirche gegeben an. Einige Male wird darauf hingewiesen, daß die Sicherheit des Nachlasses in der Beichte größer sei als bei den andern Sakramenten[38]. Dadurch ist natürlich spekulativ noch nicht viel Klärung geboten. Suarez geht weiter, indem er auf die dem Sakramente eigentümliche Gnade aufmerksam macht[39]. Esparza spricht ähnliche Gedanken aus

---

[37] An Stelle vieler Texte nur einer, der die Wirkung der Eucharistie gegenüber den läßlichen Sünden beschreibt: Art. 4. (S. Thomae) docet hoc sacramentum remittere peccatum veniale idque dupliciter. Primo quia est nutrimentum spirituale ... secundo quia excitat in nobis actus caritatis, qua peccatum veniale tollatur ... Nota, in secundo illo modo peccatum veniale non remitti immediate per sacramentum, sed tantum mediante actu caritatis per ipsum excitato, in priore autem modo ex opere operato immediate remittuntur per usum sacramenti: *Coninck,* op. cit. q. 79 a. 4. — Gewöhnlich halten die Theologen, die für die Andachtsbeichte eine unvermittelte Wirkung annehmen, eine derartige für die Eucharistie ebenfalls, so besonders Gregor von Valencia und Tanner; die Thomisten schreiben im Gegensatz dazu konsequent, wie dem Sakrament der Buße so auch dem des Altares eine vermittelte Wirkweise zu.

[38] So *Vasquez:* Parem non esse rationem certitudinis: op. cit. in 3 q. 87 a. 3 dub. 2.

[39] Im Anschluß an den in Anm. 27 zitierten Text heißt es: In hoc iudicio intenditur interior fructus animae et sanitas eius, quae potest crescere.

und bringt noch neue Gesichtspunkte bei. Er betont den besondern Zweck des Sakramentes der Buße und die symbolische Bedeutung seiner inneren Struktur[40]. Es sind das alles Erwägungen, die aus der Tiefe des scholastischen Gedankengutes hervorbrechen, wenn sie auch nicht bei allen Theologen ausgesprochen werden. Der Wert der Andachtsbeichte gegenüber der Nachlassung der läßlichen Sünden durch die andern Sakramente ergibt sich eben aus dem Lehrstück über die den einzelnen Sakramenten eigentümliche Gnade, anwandt auf die Andachtsbeichte. Es macht hierbei keinen nennenswerten Unterschied, ob man die Sakramentsgnade nach thomistischer Auffassung als innere modificatio der heiligmachenden Gnade ansehen will oder ob man sie mit den andern Theologen in das Recht auf bestimmte aktuelle Gnaden verlegt. Die Sakramentsgnade der Andachtsbeichte ist die heilende, vorbeugende Gnade, die gerade dem sündigen Menschen hilft. Die innere Struktur, die symbolische Bedeutung der Sakramentsformel ist dabei zu erfassen. Die Eucharistie bezeichnet nicht unmittelbar die Sündenvergebung und bewirkt sie deshalb nur indirekt, indem die Seele ernährt, gestärkt und dadurch auch gereinigt wird. Anders bei der Taufe, der Letzten Ölung und der Buße. Und gerade das Sakrament der Buße kann öfters empfangen werden, immer wieder kann der durch die Sünde geschwächte und zu Sünden geneigte Mensch die heilende, stärkende und vorbeugende Gnade in sich aufnehmen.

Vom pastoralen Standpunkt aus könnte in diesem Zusammenhang auf den Wert der Selbsterziehung und der Seelenführung hingewiesen werden, der mit der Beichte ver-

---

[40] Sacramentum legitime susceptum plurimum confert ad ferforem caritatis .... Excitando nimirum peculiarem quendam devotionis atque consolationis motum, quo ad Deum erigitur ... adversus pravam inclinationem, frigus aut tepiditatem ex praecedentibus qualibuscunque peccatis .... Accipiet poenitens augmentum gratiae habitualis et inde ius ad uberiora auxilia gratiae actualis iuvantia specialiter ad finem specialiter intentum in susceptione sacramenti, id est ad depulsionem tepeditatis inductae adversus fervorem caritatis per peccata venialia exposita in confessione ... Percipitur praeterea per sensum actu vel potentia proxima significatio symbolica sacramenti et quae de facto devincta est illi praerogativa largitatis ac beneficientiae divinae peculiaris contentae in eodem sacramento et invitantis ad gratitudinem atque ad fovendam ac promovendam amicitiam cum Deo per obsequia caritativa erga eundem: op. cit. q. 91 a. 3 ad 2. — Die Salmantizenser reden von einer Vermehrung der gratia medicinalis (an der in Anm. 28 beigebrachten Stelle).

bunden ist. Spekulativ aber sind diese Rücksichten an zweite Stelle zu setzen, weil absolut auch außerhalb des Bußsakramentes Selbsterziehung und Seelenführung möglich sind.

5. *Die nachtridentinische Scholastik und die gegen die Andachtsbeichte sich erhebenden Schwierigkeiten.*

Da in der damaligen Zeit die Andachtsbeichte noch nicht als Problem empfunden wurde, kamen Schwierigkeiten nur gelegentlich zu Wort. Oft wird darauf eingegangen, wie die Einsetzungsworte dieses Sakramentes auch auf die Andachtsbeichte angewandt werden können. Man sah darin eine Schwierigkeit, daß an dieser Stelle von einem Behalten der läßlichen Sünden die Rede sein sollte. Wir brachten schon in Anm. 8 die Erklärung Conincks. Auch Suarez gibt eine gute Deutung. Er spricht von einer Erweiterung der Schlüsselgewalt[41]. Die Tatsache, daß Luther die Beichte der läßlichen Sünden verwarf, wird hie und da erwähnt[42], aber nicht ausführlicher berücksichtigt, da in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren das Sakrament der Buße selber, die Beichte der schweren Sünden, im Mittelpunkt stand. Ebenfalls suchen wir in der Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts vergebens nach einer Erklärung für die Tatsache, daß in der Praxis der ersten Jahrhunderte der Kirche die Andachtsbeichte erst allmählich auftrat. Die Geschichte der Bußdisziplin wird zwar erforscht, aber Sirmond z. B. hat in einem eigenen Werk über die Historia poenitentiae publicae nicht ein Wort über das Fehlen der Andachtsbeichte[43]. Petavius spricht nur ganz kurz davon, daß in der alten Kirche die läßlichen Sünden nicht gebeichtet wurden, bringt aber keine Erklärung hierfür[44]. Hier stehen wir also erst ganz am Anfang der Forschung.

* * *

---

[41] Haec potestas per se primo data est propter peccata mortalia, extenditur vero ad veniale veluti consecutione quadam ... Venialia peccata, quamvis non claudant, impediunt introitum regni, et ad tempus possunt dici claudere ... Ideo clavis illa, quatenus est potestas remittendi peccata, extenditur ad peccata venialia: De poenitentia, disp. 17 sect. 2 n. 23.

[42] Item in serm. de Poenitentia docet [Luther] non esse confitenda venialia: *Bellarmin,* op. cit. De poenitentia, lib. 3 cap. 1.

[43] J. Sirmond, Historia poenitentiae publicae.

[44] De theologicis dogmatibus. De poenitentia publica, lib. 7 cap. 3.

Das ist ein Überblick über die Leistungen der nachtridentinischen Scholastik in der spekulativen Durchdringung der Andachtsbeichte. Die Theologen von damals sahen die Theologie wirklich als Glaubenswissenschaft an, sie bauten ihre Spekulationen auf der Grundlage des Glaubens auf, wir spüren noch etwas von der fides quaerens intellectum. Die Tatsache der Andachtsbeichte wurde aus Lehre und Praxis der Kirche gläubig angenommen und nicht wegen irgendwelcher Schwierigkeiten preisgegeben. Davon ausgehend gelangte man dann auch zu einem inneren Verständnis. So hat die nachtridentinische Theologie der heutigen Zeit nicht nur inhaltlich manches zu bieten und Anregung zu weiterem Forschen gegeben, sondern ist auch in der methodischen Gestaltung der Frage nach dem Wert und der Bedeutung der Andachtsbeichte wegweisend.

Indische Elemente im plotinischen Neuplatonismus.

Von Arpád Szabó.

Es ist ein alter Gedanke, der im griechischen Geistesleben eine hervorragende Rolle gespielt hat (bei den Pythagoreern, bei Empedokles, Herakleitos und bei Platon ebenso wie in den für uns weniger greifbaren Mysterien), daß der gegenwärtige Zustand der Seele, ihr Leben im Körper nicht das wahre Dasein der Seele ist, sondern ein Abfall von einem ursprünglichen, höheren, reineren Sein, zu dem sie im Tode, in der Extase[1] oder in der philosophischen Betrachtung („Theoria") zurückzukehren strebt. Dementsprechend muß der gegenwärtige Zustand der Seele im leiblichen Dasein die Folge einer qualitativen Veränderung ihres Zustandes sein, ein Herabsinken, eine Verfinsterung, eine Vermischung mit dem Leiblichen[2].

Der Neuplatonismus hat diesen alten Gedanken übernommen. So finden wir bei Plotin[3] dieselben Motive („das Nichterkennen der Abstammung" — „das Vergessen ihres Vaters, Gottes" Enn. V. 1. 1) und dieselben Bilder („Verlieren der Flügel" Enn. IV. 8. 4) wieder. Die Begründung für die Veränderung liegt wie im Phaidros in einer Schwäche, so hier in einem moralischen Verschul-

---

[1] Daher die heraklitische Gleichsetzung: Dionysos = Hades (Diels fr. 15).

[2] Das „soma-sema" der Pythagoreer, wenn das Wortspiel selbst auch nicht von Pythagoras stammen sollte, deutet die Überzeugung an, daß das Leben der Seele im Körper gegenüber ihrem wahren Dasein als Tod anzusehen ist. Die Legende, Pythagoras allein habe sich seiner verschiedenen Verkörperungen erinnert und den Schild erkannt, den er als Euphorbos vor Troia getragen habe, kann auch keinen anderen Sinn haben, als daß die Seele des Weisen teilweise von der Verfinsterung befreit ist, die die leibliche Geburt mit sich bringt, ebenso wie die Rückerinnerung des Empedokles an seine früheren Verkörperungen nur als seltene Gabe gedacht ist (vgl. Rohde Psyche II² 182, 2). Daß der Fall der Seele „infolge gewisser Strafbestimmungen" geschieht, sagt Philolaos (fragm. 14). Und Platon bezeugt für die Geheimlehren den Ausdruck: φρουρά (Phaid. 62). Über Heraklit sagt Numenios bei Porphyrios, De antro nympharum 10: Für die Seelen ist es Lust oder Tod feucht zu werden. Die Lust bestehe aber in ihrem Eintritt in das Leben (Diels fr. 77). Das Eingehen der Seele ins leibliche Dasein ist eine Mischung des Urfeuers, aus dem die Seele stammt, mit dem Feuchten. Das entsprechende Bild bei Platon (Phaidros 246) ist „das Verlieren der Flügel", eine Folge der Schwäche der Seele, und sie bewirkt das Vergessen der Erkenntnis, die die Seele ursprünglich vergessen hat, und zu der sie sich durch „die Erinnerung", ἀνάμνησις, wieder erhebt.

[3] Wie es übrigens allem Anschein nach schon bei Heraklit der Fall war.

den: „die Geburt und die erste Zwietracht, und das Für-sich-sein-Wollen“ (Enn. V. 1. 1). Nur ist bei Plotin aus der bloßen Rückkehr der Seele in ihren ursprünglichen Zustand ein Aufhören ihres Sonderdaseins, ein Einswerden mit ihrem Ursprung, dem transzendenten Einen, geworden.

Wie gestaltet sich aber bei Plotin die Lehre vom gegenwärtigen Zustand der Seele? Worin besteht hier die „Mischung“ mit dem Leiblichen, „der Abfall“, „das Vergessen“ und „das Verdunkeln“ der Seele, kurz die qualitative Veränderung, die mit der Seele vorgehen muß, wenn sie aus dem Jenseits herabsteigen soll, und die behoben wird, wenn sie durch die ἅπλωσις wieder zu ihrem Ursprung emporsteigt? Zunächst begegnen uns die bekannten Gedankenmotive: Die Seele, die „für sich sein“ will und daher der Körperwelt sich zuwendet, nimmt die Natur des Körperlichen an (Enn. IV. 8, 2) und wird mit körperlichen Zuständen erfüllt: „[Die Vereinigung der Seele mit dem Körperlichen] erfüllt sie mit Lust, Begierde und Leid“ (Enn. IV. 8, 2), die sie am Erkennen hindern. „Die Vereinigung wird ein Hindernis des Erkennens“ (Enn. IV. 8, 2). „Sie ist verhindert, mit dem Nus tätig zu sein“ (Enn. IV. 8, 4). Diese tatsächliche qualitative Verwandlung der Seele wird in diesem Zusammenhang „Neigung“ genannt (Enn. IV. 8, 2)[4]. Aber an Stelle dieser — vom Standpunkt der traditionellen Lehre des Neuplatonismus konsequenten — Ansicht schiebt sich bei Plotin öfters eine andere ein. Nach ihr ist die „Neigung“ ein „Einstrahlen (ἔλλαμψις) nach unten zu“ (Enn. I 1, 12), und wenn gesagt wird, daß die Seele in die „Neigung“ eingeht, so heißt das eigentlich nur, daß etwas von ihr ausgeht, was in das Werden eingeht, während sie selbst frei bleibt. Das „Werden“ ist daher so gemeint, daß etwas, was eigentlich nicht sie selbst ist, von ihr in die Neigung nach unten zu eingeht (Enn. I 1, 12). Wenn das „Neigen“ der Seele zugeschrieben wird, so geschieht das also nicht, weil sie wahrhaft in die materielle Welt einginge, sondern nur darum, weil das, was wahrhaft in die materielle Welt eingeht, von ihr ausgegangen ist und ihres Wesens ist: „Man sagt, sie kommt nach unten und sie neigt sich, weil das von ihr Ausstrahlende mit ihr lebt“ (Enn. I. 1, 12). Das Herabsteigen der Seele besteht darin, daß sie ein εἴδωλον von sich in die materielle Welt entsendet (Enn. I. 1, 12), und ihre Rückkehr zu ihrem Ursprunge liegt in dem Schwinden dieses εἴδωλον. Aus der qualitativen Veränderung der Seele ist somit ein von ihr erzeugter Schein geworden, aus ihrer Rückkehr die Auflösung dieses Scheines, aus ihrem Fall ein Irrtum über ihr Wesen.

[4] Es ist bezeichnend, daß in diesem Zusammenhang bei Plotin alle die erwähnten Vorgänger, Heraklit, Pythagoras, Empedokles und Platon als Gewährsmänner genannt werden (Enn. IV. 8. 1).

Diese Gedankengänge, die in so auffallender Weise die Konsequenz der griechischen Lehren vom Fall der Seele aufheben und ihren eigentlichen Gehalt verflüchtigen — denn in diesem Sinne kann man weder von einem wirklichen Fall der Seele selbst sprechen noch von ihrer Rückkehr, da sie selbst von alledem nicht betroffen wird — klingen seltsam an verwandte indische Gedankengänge an. Prinzipiell hat die Annahme indischer Einflüsse bei Plotin nichts Unwahrscheinliches, wenn man bedenkt, daß er nach dem Zeugnis des Porphyrios sich bemühte, die persische und die indische Philosophie kennen zu lernen[5], und deshalb an dem verunglückten Feldzug des Gordianus teilnahm. War doch auch sonst in dieser Zeit das Interesse für Indien groß[6]. Inder sind schon zur Zeit des Augustus bis Antiochien gekommen (Strabon 719), und Strabon erwähnt einen indischen „Sophisten", der sich, wie Kalanos vor Alexander dem Großen, in Athen freiwillig verbrannt hat (Strab. 688). So hat wahrscheinlich für Plotin trotz des Mißlingens seines Versuchs, in den Osten zu gelangen, die Möglichkeit bestanden, direkte Kenntnis von der indischen Philosophie zu erhalten. Man pflegt freilich all das, was man bei Plotin als Orientalisch betrachtet, aus dem iranischen Kulturkreis abzuleiten. Daran kann aber hier nicht gedacht werden; denn dieser Gedankengang, für den Geist und Materie zwei inkommensurable Größen sind, die nicht in wirkliche Verbindung und Wechselwirkung treten können, hat nichts mit dem iranischen Dualismus zu tun. Bei Plotin ist die Kombination von Geist und Materie im leiblichen Dasein der Seele nur ein Schein, der auf dem Verkennen des wahren Wesens der Seele beruht, die nie selbst mit der Materie in Berührung treten kann, sondern nur ein εἴδωλον aus sich entsendet, das zu existieren aufhört, sobald das wahre Wesen der Seele erkannt, der Schein durchschaut ist. Dagegen ist der Grundgedanke des iranischen Dualismus der Kampf der beiden Prinzipien miteinander, ein Kampf, der sich auch im Innern des Menschen, ja dort vor allem abspielt. Wenn wir den Gedankengang bei Plotin als fremdes Element im Gefüge der neuplatonischen Tradition betrachten, — und das müssen wir, wie es scheint, weil er den traditionellen Gedanken vom Fall und der Rückkehr der Seele stört, ja aufhebt, — so sind wir gezwungen, die Analogien und die Quellen dieses Gedankenganges in der indischen Philosophie suchen, und zwar

---

[5] Cap. 3. der „Vita". Zur ganzen Frage der vielgestaltigen Plotindeutung vgl. P. Henry, NouvRevTh 59 (1932) 707 ff.; R. Schwyzer, Orientalist. Lit. Zeitung 40 (1937) 350, wo weitere Literatur.

[6] Philostratos läßt in seinem Apolloniosroman auch den Apollonios von Tyana in Indien die Weisheit suchen.

nicht in den indischen Systemen, für die das ganze Hervorgehen des mannigfaltigen Seins und der materiellen Welt aus einem Urprinzip nur Schein ist, sondern in demjenigen System, das Geist und Materie als nebeneinander bestehende, getrennte, gleichwirkliche Realitäten gelten läßt, aber zwischen ihnen jede reale Wechselwirkung leugnet, und daher ihre Verbindung im Menschen als Schein, als Irrtum betrachtet, der durch die Erkenntnis des wahren Wesens der Seele gelöst wird. Dieses System ist die Samkhya-Philosopie[7]. Es ist daher angezeigt, die Parallelität dieses Gedankenganges bei Plotin und in der Samkhya-Philosophie zu verfolgen; möglicherweise werden sich dabei sogar auch Berührungen im Einzelnen ergeben, die noch mehr als die Parallelität des Gedankenganges im Ganzen auf eine Abhängigkeit Plotins hinweisen.

Nach der treffenden Formulierung von Garbe[8] ist „die Wesensverschiedenheit der Materie von der Seele der Ausgangs- und Angelpunkt des Samkhyasystems". Plotin sagt: „Die Seele ist ein andersartiges Prinzip; sie muß man in die Welt einführen ... ; sie müssen wir als das ansehen, das alles verbindet; sie entsteht nicht so wie die andern Dinge aus Samen, sondern sie ist selbst eine erstwirkende Ursache. Solange die Seele nun ohne Leib ist, ist sie völlig Herr über sich und frei und steht außerhalb der innerweltlichen Verursachung" (Enn. III. 1, 8).

In der Ausdrucksweise der Samkhya heißt das: Sie ist das Gegenteil von alledem, was die Gunas besitzt (d. h. die Grundeigenschaften alles Materiellen), sie ist „trigunadiviparyaya". Eben in ihrer „Andersheit" ordnet, belebt und regiert sie aber die materielle Welt. Ebenso Plotin: „Sie macht alle die Dinge lebendig, da sie in sie das Leben einhaucht ... und sie ordnet alles, obwohl sie eine andere Natur hat, als die von ihr belebten, bewegten und regierten Dinge" (Enn. V. 1, 2). „Denn alles Zusammengesetzte" — heißt es in der Samkhyaphilosophie (Vacahpati Mišra Karika 17 śloka 1) — „ist um eines andern willen da; darum muß es etwas geben, was von dem aus den Gunas Zusammengesetzten, von der Materie verschieden ist, und was sie lenkt, einen ‚Regierer'". „Die Seele ... erhält allein die Regierung des Lebewesens", sagt Plotin (Enn. I. 1, 17). In die Verbindung, die

---

[7] Auf einen möglichen Zusammenhang zwischen Plotin und der Samkhyaphilosophie ist von indologischer Seite gelegentlich hingewiesen worden (Lassen, Ind. Altk. III. 417; Garbe, Die Samkhya 130). Es wurde aber, wie mir scheint, dabei nicht erkannt, daß diese Auffassung bei Plotin die Gesamtrichtung der neuplatonischen Tradition stört, was der stärkste Beweis für ihren fremden Ursprung ist.

[8] Samkhyaphilosophie², 1912, S. 350.

(scheinbar!) im Lebewesen zwischen Seele und Materie sich vollzieht, tritt die Seele nicht als materieller Bestandteil ein (das wird in Karika 11 und 17 betont), sondern nur als ordnendes und belebendes Prinzip[9]. Ebenso betrachtet Plotin die Materie als Gegebenes, zu dem die Seele kein weiteres materielles Element, sondern nur das Leben hinzufügt: „Eintretend in den Körper des Himmels gab sie das Leben und die Unsterblichkeit, und erweckte sie das Daliegende (κείμενον") (Enn. V. 1, 2)[10]. Sie verleiht nur der Materie ihre eigene Daseinsart, das Leben, das sie selbst hat. „Sie macht also lebendig auch solche Dinge, die von sich kein Leben haben, und sie leben nur durch sie ebenso, wie sie selbst lebt" (Enn. IV. 3, 10). Im 20. Karika heißt es: „Durch die Verbindung von Seele und Leib wird der Leib, was er von Natur aus nicht ist, geistartig (cetanavad d. i. denkend, bewußt), und anderseits wird unter dem Einfluß der Gunas die an sich indifferente Seele tätig, wirkend (d. h. leiblich)". Ferner sagt Plotin: „Was geringer an Wert war, wird besser, und das Bessere wird schlimmer. Besser wird also der Körper, insofern er am Leben teilnimmt, die Seele aber wird schlimmer, insofern sie an Tod und Unverstand teilnimmt" (Enn. I. 1, 4). Eine Folge dieses Belebtwerdens ist das Empfindendwerden des Körpers. Denn nicht die Seele gewinnt durch die Verbindung das Empfinden, sondern der Körper durch die Verbindung mit der Seele: „Wie könnte die Seele, der sozusagen das Leben abgenommen ist, empfindend werden? Im Gegenteil; es ist der Körper, der mit dem Leben empfindend wird und so auch die Empfindungen gewinnt" (Enn. I. 1, 4). Es ist eine Verbindung wie die zwischen einem Lahmen und einem Blinden, heißt es in der 21. Karika. Das körperlich Wirksame, Leibliche erhält das Licht des Bewußtseins, und die an sich nur denkende Seele wird äußerlich wirksam.

Aber wie ist eine solche Verbindung (μίξις = samyoga) überhaupt möglich, wenn die Seele ihrem Wesen nach zwar ein denkendes Geistwesen ist, aber auch aus demselben Grund unveränderlich, unbeweglich, ewig, leidlos, für sich seiend? Plotin widmet dem Nachweis dieser Auffassung von der Ewigkeit und Un-

---

[9] Insofern fallen Denken und „Wirksamkeit" (d. h. materielles Dasein, denn Wirksamkeit „kartrta" kommt nach der Samkhyalehre nur der Materie zu) in einem Wesen zusammen (jivan).

[10] Es darf uns nicht wundernehmen, daß hier die Beseelung der Gestirne und des Kosmos genau so wie die Verbindung von Seele und Körper im Menschen behandelt wird. Für Plotin ist das dasselbe; denn alles, auch die Materie ist beseelt. Ebenso ist nach der Samkhyalehre die ganze organische Welt (bhutasarga) beseelt, und selbst die Pflanzen haben ein inneres Bewußtsein (antahsamjna).

veränderlichkeit der Seele einen ganzen langen Abschnitt (Enn. III. 6), und dasselbe hebt die Samkhyaphilosophie hervor, wenn sie die Seele „kevala" (für sich bestehend) und „udasinah" (indifferent) nennt. Wie kann sie dann aber in Verbindung mit dem Körper treten und in die konkrete, stetiger Veränderung unterworfene Wirklichkeit eingehen? Darauf antwortet die Samkhyaphilosophie zunächst mit einem Bilde: Wie die Sonne, wenn sie die Erde bescheint, oder das Feuer, wenn es das Eisen durchglüht, oder die rote Hibiscusblüte, wenn sie durch den Kristall hindurchschimmert, keine Veränderung erleidet, ebensowenig wird die Seele dadurch verändert, daß sie den Körper mit ihrem Lichte durchdringt (Sutra I. 99, 145, 146; VI. 50.). Das gleiche Bild kehrt bei Plotin wieder: „Man muß es sich so denken, daß von allen Seiten in den stillstehenden Himmel die Seele gleichsam von außen einströmt und sich ergießt, von überall hereindringt und hineinleuchtet; so wie die Sonnenstrahlen, wenn sie eine dunkle Wolke mit ihrem Licht treffen, diese leuchten machen und ihr einen goldstrahlenden Anblick geben, so hat auch die Seele, als sie in den Leib des Himmels eintrat, ihm Leben gewährt, ihm Unsterblichkeit verliehen, ihn, der unbewegt lag, auferweckt" (Enn. V. 1, 2). Es ist das „Einstrahlen nach unten zu" (Enn. I. 1, 12), von dem oben die Rede war, und das insofern gar keine Tätigkeit der Seele ist, als ihr Licht notwendig von ihr ausgeht und nur der Körper es ist, der es in sich aufnimmt: „Wie ist es möglich, daß die Neigung keine Schuld ist? Aber wenn die Neigung nur eine Einstrahlung nach unten ist, so ist sie ebensowenig eine Schuld wie der Schatten, sondern nur der beleuchtete Gegenstand hat die Schuld daran. Wenn er nämlich nicht da wäre, so gäbe es keine Beleuchtung" (Enn. I. 1, 12)[11]. Der Körper tut dies, weil die Materie überhaupt nach dem denkenden Erkennen strebt. Das wird von der Samkhyaphilosophie in der 21. Karika ausgesprochen, und ebenso sagt Plotin (wobei er sich deutlich bewußt ist, einen für die griechische Gedankenwelt paradoxen Gedanken auszusprechen, da dort die Materie nur ein geformtes und formbares, nie aber ein selbststrebendes Prinzip ist): „Wenn wir sagten, daß alle die Dinge, nicht nur solche, die Logos haben, sondern auch die keinen Logos haben, nach der Erkenntnis streben, wäre das

[11] Man sieht, wie sehr sich Plotin hier von der orthodoxen Tradition des Neuplatonismus entfernt hat, wenn man bedenkt, daß dort der Grund für die Verbindung der Seele mit dem Leib das „Für-sich-sein-wollen" der Seele war, eine Schuld (τόλμα) der Seele (Enn. VI. 1, 1), während hier, wo das Ausstrahlen des Lichts der Seele keine Tätigkeit und Veränderung in ihr selbst voraussetzt, der Materie ein Streben zur Aufnahme dieses Lichts zugeschrieben werden muß.

ein unmöglicher Gedanke?" (Enn. III. 8, 1). Plotin beweist das damit, daß die Materie, die im Nus immateriell vorhandenen Logoi nach ihrer Weise, d. h. materiell, zu verwirklichen strebt (Enn. III. 8, 2) — aber warum dieses Streben in ihr vorhanden ist, kann er nicht sagen: „Wenn jemand sie (die Physis) fragen wollte, warum sie so tut, und wenn sie Antwort geben wollte, würde sie sagen, es wäre besser gewesen, wenn du nicht fragtest, sondern still verstehen wolltest, wie ich immer still bin und nimmer spreche" (Enn. III. 8, 4). Ebenso gibt die Samkhyaphilosophie nur das Ergebnis und das Ziel dieses Strebens der Materie zum Geistigen an — die Erlösung der Seele durch die Erkenntnis des Unterschiedes ihrer selbst von allem Materiellen (Karika 21; Garbe 288) — nicht aber den Grund, der bewirkt, daß die Materie dieses Streben hat.

Wie geschieht nun das Einstrahlen der Seele? „Sie bildet sich nur ein, daß sie mit dem Körper vereinigt ist, indem sie den Körper nur beleuchtet und sich, ohne herabzusteigen, nicht aus sich selbst und dem Körper, sondern aus ihrem Abbild[12] das Lebewesen schafft, wie ein Gesicht in mehreren Spiegeln. Das erste Abbild ist die Wahrnehmung im Verbindenden (κοινόν); aus diesem kommen dann die anderen Abbilder der Seele der Reihe nach usw." (Enn. I. 1, 8). In der Samkhyaphilosophie heißt es: Aus der Verbindung der Seele mit der Materie folgt die Schöpfung (Karika 21) — nämlich die Seelenorgane, „buddhi"[13], „ahamkara" und „manas". Es sind Schöpfungen der Materie, aber ihre Funktion ist geistig: Denken, Erkennen und Entschließen. Das oberste dieser Vermögen ist die „buddhi", das eigentliche geistige Selbstbewußtsein, das zu jeder denkenden Erkenntnis die Voraussetzung bildet, daraus folgt der „ahamkara", der Ichmacher, das Vermögen, das bewirkt, daß die Erkenntnis- und Willensinhalte auf das konkrete Ich bezogen werden. Aus diesem entsteht der „Manas", der innere Sinn, das Gemeingefühl und aus diesem werden die „Indriyas", die Sinne (Karika 22). Man kann in der „Wahrnehmung

---

[12] Ebenso wird vom „Nus" gesagt: Er ist Logos ... und macht einen anderen Logos, indem er etwas von sich selbst ausgibt und doch im Höheren bleibt (Enn. III. 8, 2; vgl. III. 2, 2). Nicht als ob der Nus mit der Seele identisch wäre, vielmehr ist die Seele, wie das ganze übrige All seine Emanation. Da er aber eben deshalb als vergeistigendes Prinzip über der Seele steht, wie die Seele als belebendes Prinzip über dem Körper steht, und sich als immaterieller Logos so zu den materiellen Verkörperungen dieser Logoi verhält wie das Belebende zum Belebten, wird die Erklärung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper auch auf ihn übertragen.

[13] Und als solche die erste Schöpfung der Materie: prakrter mahan (Karika 22).

im Verbindenden" (im obigen Zitat aus Plotin) vielleicht die Buddhi, in der „ποιοῦσα ψυχή" den Ahamkara wiedererkennen. Jedenfalls aber ist das Ganze dieser Vermögen die „Gesamtheit der inneren Organe" (antah karanah-samanya, wie es die Samkhyaphilosophie nennt) eben dasselbe, wovon Plotin sagt, daß es aus der Einstrahlung der Seele in den Körper entsteht. „Es ist nicht die Seele selbst, die sich in das Verbindende begibt, sondern sie schafft sich ein neues Organ aus dem Körper und aus dem von ihr ausstrahlenden Licht, und dieses Organ hat die Empfindungen des Lebewesens" (Enn. I. 1, 7). Dieses Novum, das unter dem Einfluß der Einstrahlung der Seele im Körper entsteht, ist also der Träger der Wahrnehmung, des Empfindens, des Lebens, des Leides und der Freude und aller Veränderung. Dadurch wird verständlich, wie die Samkhyaphilosophie sagen kann, daß die Seele im Leibe der Ursprung der Wahrnehmung und des Empfindens ist („Es gibt eine Seele, denn es gibt etwas, was empfindet" — heißt es in der 17. Karika) und anderseits der Seele selbst Empfinden, Schmerz und Freude, Zuneigung und Abneigung abspricht[14] (Sutra VI. 62). Denn das durch die Einwirkung der Seele im Leibe entstandene Seelenähnliche (εἴδωλον bei Plotin), nicht die Seele selbst, ist es, was lebt und empfindet. Insofern stammt das Empfinden von der Seele, ohne doch ihr zuzukommen. Die Seele selbst ist untätig und hat keinen Teil am guten und bösen Tun (Sutra II. 46). So auch Plotin: Die Natur der Seele hat also keinen Teil an dem Bösen, was der Mensch tut und leidet; denn das alles betrifft nur das „Koinon" (Enn. I. 1, 9). Das Koinon, nicht die Seele ist der Sitz der Tugenden (Enn. I. 1, 10). Nicht nur das Leid, auch die Freude berührt die Seele nicht: „Und was macht ihr Freude? Nichts, das Gute selbst nicht. Denn was wirklich ist, das existiert immer" (Enn. I. 1, 2).

Alle Motive dieser Seelenlehre sind bei Plotin im folgenden Abschnitt vereinigt: „Ein Teil unserer Seele ist immer bei den intelligiblen (Noetoi), ein anderer bei den physisch wahrnehmbaren Dingen und ein dritter ist in der Mitte. Sie hat eine einheitliche Natur, aber verschiedene Kräfte. Einmal hält sie sich mit ihrer besten Kraft bei dem höchsten Wesen, ein andermal kommen ihre niederen Kräfte hinunter und der mittlere Teil wird mit ihr hinuntergebracht. Denn es ist unmöglich, daß die ganze Seele nach unten gebracht sei. Das ist ihr Unglück, weil sie nicht oben im Reiche der Schönheit geblieben ist, wo die zurückgebliebene Seele ist, die nicht mehr ein Teil von uns ist und von der wir nicht mehr ein Teil sind" (Enn. II. 9, 2).

---

[14] Plotin faßt diesen Gedankengang Enn. I. 1, 6 zusammen.

Das „Meson" ist der „Antahkarana"; das von der selbst unbeweglichen Seele (Kervala) im Lebewesen hervorgerufene Lebens- und Erkenntnisprinzip das „Jivatman". Die Seele selbst geht nicht ins Leben ein[15]. Sie ist kein Teil von uns, und wir nicht ein Teil von ihr[16]. Was in uns lebt, ist nur ein Abglanz der Seele. Mit dieser Erkenntnis — der Vivekajñana, der Einsicht in die wesentliche Unterscheidung von Seele und Materie und in die ewige Unveränderlichkeit der Seele — tritt die Erlösung ein (Karika 1). Die Seele zieht sich von der Materie zurück. „Reinigung", „Vereinfachung", „Trennung der Seele" nennt es Plotin; d. h. der Irrtum, daß die Seele je in der Materie war, hört auf. Auch nach Plotin ist Aufgabe der wahren Erkenntnis, der Philosophie, das „Trennen" (Enn. I. 1, 3) d. h. die Einsicht, daß der Logos, der dem Begriff der Seele die Empfindungen (πάθη) zuschreibt, falsch ist (Vgl. Enn. I. 1, 12).

Es bleibt noch eine Frage übrig: Gibt es viele Seelen oder nur eine? Die Samkhyaphilosophie entscheidet sich für den Polypsychismus mit der Begründung: „Der Wechel von Geburt und Tod, die verschiedene Gestaltung der Organe, die Ungleichzeitigkeit der Handlungen verschiedener Wesen, die verschiedenen Mischungen der ‚Gunas' beweisen, daß es viele Seelen gibt" (Karika 18). Genau so argumentiert Plotin: „Dann müßte ja, wenn ich wahrnehme, auch dieser andere wahrnehmen, und wenn ich gut bin, auch jener gut sein, begehren, wenn ich begehre, überhaupt müßten wir miteinander und mit dem All gleiche Affektionen haben, so daß, wenn ich affiziert bin, das All davon auch eine Empfindung hätte" (Enn. IV. 9, 1). Aber er bezieht dies nur auf die im Individuum verkörperte Seele. Daraus folgt nicht, meint er, die Einheit der Seele selbst: „Erstlich nun also, wenn meine Seele eins mit der eines andern ist, so ist deshalb noch nicht auch das eine Gesamtwesen aus Körper und Seele identisch mit dem andern" (Enn. IV. 9, 2). „Wie kann nun aber, wenn die Seele eins ist, die eine vernunftbegabt, die andere vernunftlos, und eine weitere nur vegetativ sein? Etwa so: Das was an der Seele ungeteilt ist, ist als das Vernünftige anzusetzen, das sich nicht auf die Körper verteilt. Das aber, was sich auf die Körper verteilt, ist auch seinerseits Eines; indem es sich auf den Körper verteilt, ermöglicht es die im ganzen Körper lokalisierte

---

[15] Komm. 127. zu 18. Karika (Vacaspatimišra): janna na tu purušasya parinamah tasyaparinamitvat.

[16] Nach der Übersetzung von Bréhier: l'âme restée qui n'est pas une partie de nous-même et dont nous ne sommes plus une partie (Enn. II. 9, 2).

Empfindung[17]" (Enn. IV. 9, 3). Anderswo wird das „was sich auf die Körper verteilt" einfach mit dem „Ausstrahlenden" gleichgesetzt. So z. B. in Enn. I. 1, 8. Daher kann Plotin schließen: „Wie kann sie also e i n e Substanz in vielen sein? ... Die Vielen kommen aus der Ganzen und Einen, indem sie in sich beharrt" (Enn. IV. 9, 5). Aber wenn das wahr ist, so ist das, „was sich teilt", d o c h derselben Natur wie das „Unteilbare"; denn es ist sein „Teil", in der Seele geht wirklich etwas vor, eben das „sich teilen", und es ist gar nicht wahr, daß die Seele sich nur „e i n b i l d e t, im Körper zu sein". Man sieht, Plotin hat hier den Gedankengang der Samkhyaphilosophie umgebogen, um zu dem traditionellen neuplatonischen Gedankengang zurückzufinden. Denn nach der Samkhyaphilosophie hört die Einzelseele, das was in uns lebt und denkt, zu existieren auf, wenn die wahre Natur der Seele erkannt ist; nach der neuplatonischen Tradition kehrt das, was aus der jenseitigen, ewigen Seele in uns eingegangen ist, zu seinem Ursprung zurück. Unser Ich trennt sich nach der Samkhya-Auffassung auf ewig von der Seele, wenn es seine Natur erkannt hat, die Wahrheit nämlich, daß es nur ein Abglanz der Seele ist und nicht diese selbst. Nach der neuplatonischen Tradition hingegen ist das, was wieder zur jenseitigen Seele zurückkehrt, unser eigentliches Ich κυρίως ἡμεῖς (Enn. I. 1, 7). Was Plotin der Samkhyaphilosophie folgend in seiner ganzen Lehre von der „Einstrahlung" geleugnet hat — daß nämlich das handelnde, empfindende und lebende Ich die Seele selbst ist — muß er hier wieder anerkennen, weil sonst das Grundmotiv des Neuplatonismus, die Rückkehr der Seele zu ihrem Ursprung, dem transzendenten Einen, durch „Vereinfachung", „Eins werden", „Ekstasis" ausgeschlossen würde. Nichts erweist deutlicher, daß Plotin hier einen Fremdkörper in das System des Neuplatonismus eingeführt hat, als die Tatsache, daß er die Konsequenzen dieser Lehre aufheben muß, um wieder in den traditionellen Gedankengang von Fall und Rückkehr der Seele zurückzugelangen[18].

---

[17] Daß die Seele die „Wahrnehmung" im Körper erzeugt, ohne daß diese doch ein Vermögen der Seele wäre, ist auch oben gesagt worden. (Vgl. Enn. I. 1, 6).

[18] Nach Garbe, Samkhyaphilosophie[2] 131. steht Plotin hier unter dem Einfluß der Vedânta-Lehre. Es braucht kein unmittelbarer Einfluß zu sein. Denn, wie man sieht, liegt diese Lehre in der inneren Konsequenz der neuplatonischen Tradition.

Besprechungen.

Acta secundi congressus thomistici internationalis invitante Academia R. S. Thomae Aquinatis Romae a die 23 ad 28 nov. 1936 celebrati. gr. 8° (585 S.) Turin 1937, Marietti. *L* 25.—.

Das Buch enthält außer den üblichen Begrüßungsreden und der Schilderung des äußern Rahmens des Kongresses 7 Hauptvorträge (Relationes), 47 kleinere Referate oder „Communicationes" und die jeweils anschließenden Diskussionen, die letzteren leider in stark verkürzter Form. Die beiden ersten Hauptvorträge hatten zum Gegenstande Fragen der Erkenntnistheorie, die übrigens den Schwerpunkt der Tagung ausmachte. Grund hierzu war die in Aussicht stehende Jahrhundertfeier zum Andenken des erstmaligen Erscheinens des „Discours de la méthode" von Descartes, die zu einer Auseinandersetzung zwischen scholastischer und moderner Erkenntnistheorie anregte. *Noël* betont, wie schon in seinen frühern Schriften, die Reflexion auf den eigenen Akt, um so zur philosophischen Gewißheit von der Außenwelt zu kommen, indes *Olgiati* an Hand der Geschichte darauf hinweist, wie jede Lösung des kritischen Problems schon eine bestimmte Metaphysik voraussetze. Die „Communicationes" und vor allem die entsprechenden Diskussionen stellen sich im Allgemeinen mehr auf den Standpunkt Noëls, wobei freilich vor einer zu starken Scheidung zwischen Metaphysik und Erkenntnistheorie gewarnt wird.

Das zweite Hauptthema beschäftigt sich mit den Beziehungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaften. *Hoenen*, dessen Vortrag unstreitig der gedankenreichste und tiefschürfendste des ganzen Buches ist, stellt die These auf, daß die Atomtheorie des Aristoteles und der Scholastik sich mit der modernen Physik besser vereinbaren lasse als die Atomlehre Demokrits. *Maritain* setzt sich in gewohnter geistreicher Weise vor allem mit dem Wiener Neupositivismus auseinander. Vielleicht wurde diesem, auch von andern Rednern, zu viel Aufmerksamkeit geschenkt. *Gemelli* gibt eine Übersicht über die Strömungen der Psychologie in den letzten Jahren unter besonderer Berücksichtigung des Ausdrucksproblems. Die Relatio von *Kowalski* über die Prinzipien des organischen Lebens bietet nichts wesentlich Neues. Die Communicationes dieser Gruppe befassen sich mit z. T. recht umstrittenen Grenzfragen zwischen Empirie und Philosophie.

Garrigou-Lagrange ist mit seiner Relatio über die Beziehungen zwischen Philosophie und Religion der einzige Hauptredner für das gleichnamige dritte Hauptthema. In weiser Mäßigung wendet er sich gegen einen übertriebenen Fideismus wie gegen einen einseitigen Rationalismus. Die Communicationes dieses Teiles drehen sich fast ausschließlich um das in den letzten Jahren viel erörterte Problem der „christlichen Philosophie". — Eine letzte Serie von Communicationes ist der mehr geschichtlichen Untersuchung von Descartes' Lehre, besonders seiner Erkenntnislehre, gewidmet.

Die Hauptvorträge, mit Ausnahme desjenigen des P. Hoenen, scheinen mehr für ein allgemeingebildetes Publikum berechnet zu sein. Fachgelehrten, wie es die meisten offiziellen Kongreßteilnehmer waren, boten sie wohl wenig Neues. Dagegen verraten die Communicationes fast durchweg einen offenen Blick für die heutige Problematik und bieten auch dem Philosophen von Fach manche

wertvolle neue Einsichten, zumal mit den sich anschließenden Diskussionen. Auffallen mag etwas, daß die Erkenntnistheorie der Richtung Rousselot-Maréchal kaum zur Sprache kam. Ebenso vermißt man Auseinandersetzungen mit der deutschen Existenzialphilosophie sowie mit der dialektischen Theologie, die doch enge Berührungspunkte mit der natürlichen Gotteslehre hat. Vielleicht hängt dies mit der geringen Anzahl der deutschen Beiträge zusammen. Alles in allem offenbaren die Akten des Kongresses den energischen Willen nach Fortschritt unter gleichzeitiger Wahrung des wesentlichen thomistischen Gedankengutes, worin zugleich die beiden Haupttendenzen angedeutet sind, die in den Vorträgen und Diskussionen immer wieder sichtbar werden. Daß von niemand an einen äußern Machtspruch appelliert wurde, um einer bestimmten Richtung zum Sieg zu verhelfen, zeugt von der geschickten, taktvollen Leitung der ganzen Tagung. M. Rast S. J.

Philosophen-Lexikon. Bearb. v. E. Hauer, W. Ziegenfuß, G. Jung. 1.—5. Lieferung (A—Herbart). 4° (400 S.) Berlin 1937, Mittler u. Sohn. Lief. je *M* 2.50.

Seit 1924 war das von Rud. Eisler 1912 herausgegebene „Philosophenlexikon" (ein Seitenstück zu seinem mehrbändigen „Wörterbuch der philos. Begriffe", vgl. meine Besprechung der 4. Aufl. in Schol 5 [1930] 418 f.) völlig vergriffen. Begreiflicherweise wurde in der Fachliteratur seit langem der Wunsch nach einer Neuauflage dieses brauchbaren Nachschlagewerkes geäußert. Der Verlag entschloß sich aber, anstelle einer Neuauflage des Eislerschen ein neues Lexikon ins Leben zu rufen (Eisler war bereits 1926 gestorben). Dr. Eugen Hauer verfaßte seit 1931 den Text des Lexikons in zeitlicher Ordnung bis zum Abschluß der Hegelschen Philosophie. Nach seinem Tode 1933 vollendete Dr. Werner Ziegenfuß das Werk (die von Hauer stammenden Beiträge wurden umgearbeitet und ergänzt). Dr. Gertrud Jung steuerte eine größere Anzahl von Darstellungen aus ihr besonders vertrauten Gebieten der Geschichte der Philosophie bei und überprüfte und ergänzte die Einzelangaben des ganzen Werkes.

Ein genauer Vergleich der fünf zugesandten Lieferungen (und einer 6., in die ich auch Einsicht nehmen konnte) mit dem „Eisler" von 1912 beweist in der Tat, daß hier ein völlig neues Werk vorliegt, das sich trotz aller Anlehnung genau so vom „Eisler" abhebt, wie dieser sich von dem älteren Noack, Philosophiegeschichtliches Lexikon 1879, (auf dem Eisler aufbaute) unterscheidet. Eine sehr stattliche Anzahl von Namen erscheinen neu, bei fast allen andern wurde der Artikel gekürzt oder ergänzt oder ganz neu geschrieben. Viele Philosophen, die um die Jahrhundertwende dem Wundt-Schüler Eisler noch als große Gestalten erschienen, sehen wir Heutigen aus zeitlichem Abstand in anderen Größenverhältnissen. Bezeichnend dafür ist, daß z. B. „Darwin" von $1^1/_2$ S. auf $^1/_2$ S., „Häckel" von 2 S. auf $^2/_3$ S., „H. Ebbinghaus" von $^3/_4$ S. auf ein paar Zeilen zusammengeschrumpft ist, während der Umfang des Lexikons von 889 S. auf (geplante) 1280 S. angewachsen ist. — Die christlichen Philosophen der Väterzeit und Scholastik, auch der Gegenwart, kommen zu Worte: die Abschnitte über Cathrein, Baeumker, Gutberlet, Geyser, Hertling usw. sind erweitert und vertieft; neu aufgenommen wurden u. a. Fuetscher, Bellarmin, Guardini (mit $2^1/_4$ S.); viel zu dürftig ist das Gebotene bei Ehrle, Grabmann, Fonseca ($1^1/_2$ Zeile, keine Werke genannt, seine bahnbrechende Bedeutung für die Aristotelesfor-

schung nicht einmal angedeutet, als Literatur nur „Nedelhofen" statt Uedelhofen angeführt), Dunin Borkowski, Dempf u. a. — Methodisch durchaus berechtigt ist es, wenn die Herausgeber der Zeit nach Hegel mehr als die Hälfte des Raumes zuweisen, da gerade über diese Epoche bis in unsere Zeit hinein sachlich eingehende und leicht zu verwendende Überblicke und zusammenfassende Forschungen sehr wenig zu finden sind. — Eine Neuerung und ein Fortschritt gegenüber dem „Eisler" besteht auch darin, daß bei über 600 lebenden deutschen Philosophen die Angaben über Lebenslauf, erschienene Werke und philosophische Grundabsicht auf den brieflichen Antworten dieser Philosophen (auf 700 Rundbriefe) beruhen. Einige Philosophen haben für das Lexikon Darstellungen (von verschiedener Länge) der eigenen Philosophie verfaßt (sie sind als solche gekennzeichnet), so Bauch, Berdiaeff (5 S.), Görland (3¼ S.), Dyroff, B. Jansen S. J., Hönigswald, Dingler, Dittrich, Haering, Husserl (6 S.).

Bei einem Werke wie diesem, das sozusagen zum täglichen Handwerksgerät des Philosophen und Philosophiegeschichtlers gehört, hat die Fachkritik doppelt das Recht und die Pflicht, ihre Bedenken anzumelden, und zwar weniger bzgl. dieser und jener Ungenauigkeiten usw. im einzelnen (die ja bei einem solchen Werke unvermeidlich sind), sondern in methodischer Hinsicht. Da muß ich auf Grund langjähriger Vertrautheit mit dem alten „Eisler" bedauern: den Wegfall der Gliederung längerer Artikel durch Sperrdruck der Unterstichworte „Logik", „Ethik" usw.; Verzicht auf die früheren Gruppenstichworte „Akademiker", „Aristoteliker", „Alexandriner" usw.; Wegfall der kurzen Aufzählung der „Anhänger" am Schluß größerer Artikel. Die Grundsätze für die Schreibweise der Stichworte hätten zu Beginn des Werkes an auffallender Stelle vorgelegt (zumal da das neue im Gegensatz zum alten mit Verweisungen viel zu sparsam ist) und dann auch folgerichtig durchgeführt werden müssen. Wenn man z. B. den Philosophen Aenesidem usw. in einem Lexikon, das (laut Vorwort) für den „nicht fachlich mit der Philosophie dauernd verbundenen geistigen Menschen" bestimmt ist, unter „Ainesidemos" bringt, dann muß man als Lexikograph entweder bei „Aenesidem" eine Verweisung (so der alte „Eisler") oder zu Beginn des Werkes einen deutlichen allgemeinen Hinweis bringen. Für Schreibweise arabischer Eigennamen, für die Auswahl des Stichwortes bei mehrgliedrigen Eigennamen usw., sind in der wissenschaftlichen Welt, z. B. für wissenschaftliche Bibliothekskataloge, bestimmte Normen aufgestellt. Ein Lexikograph mag nicht unbedingt daran gebunden sein, aber er sollte die Fragestellung kennen und e i n e Norm auch einhalten. „Alfarabi" setzen die Hrsg. unter „Farabi", „Avicebron" unter „Gebirol"; umgekehrt steht der Artikel über „Gazali" unter „Algazel", über „Kindi" unter „Alkendi": welcher Norm folgen da die Hrsg.? — Bei mittelalterlichen Schriftstellern gilt für wissenschaftliche Bibliotheken die Norm: bis rund 1500 wird der Schriftsteller unter seinem Vornamen geführt; an die gleiche Norm hält sich auch peinlich z. B. Geyer im Namenregister zum Ueberweg II. Welche Norm wollten die Hrsg. zugrunde legen? Roger Bacon steht unter Bacon, dagegen Duns Scotus unter Duns (in ähnlicher Abwechslung die übrigen Scholastiker Gabriel Biel, Johannes Buridanus, Alexander v. Hales usw.)

Mein Hauptbedenken richtet sich gegen die Verteilung des Raumes auf die einzelnen Philosophen. Gewiß wird hier vollendetes

Ebenmaß stets nur ein Grenzbegriff bleiben. Schon Eisler hatte 1912 im Vorwort geklagt: „Die Verteilung des gewaltigen Stoffes auf einen einzigen ... Band bot nicht geringe Schwierigkeit, und so wird man gewiß Nachsicht üben, wenn hier und da ein Artikel im Verhältnis etwas zu kurz oder zu lang ausgefallen ist." Aber sein Lexikon zeigte im ganzen und großen doch ein gewisses Ebenmaß. Hier dagegen scheint die ausgleichende Hand eines echten „Redaktors" gefehlt zu haben. Man begrüßt es, daß die nachhegelsche Philosophie mehr zu Wort kommt, man findet sich damit ab, daß die eingelaufenen Selbstdarstellungen oft etwas mehr Raum beanspruchen, als ihnen der Hrsg. von sich aus zugebilligt hätte; man ist dankbar dafür, daß auch die Grenzgebiete der Philosophie bedacht sind und Dichter, Geschichtler, Soziologen, Biologen, Pädagogen, Theologen usw. mit einbezogen wurden, soweit sie für die Philosophie Bedeutung haben. Aber man fragt sich erstaunt, warum gerade diese Außenseiter so eingehend behandelt werden (etwa der Physiker Helmholtz auf 4 S., sein Schüler der Physiker Hertz auf $1^1/_2$ S., der Germanist Heusler auf 2 S., der Prof. f. deutsche Literatur Gundolf auf $^2/_3$ S., der Nationalökonom Gottl-Ottilienfeld auf 5 S.), während angesehene Philosophen der Gegenwart oft kaum 5 Zeilen erhalten. Muß es in einem „Philosophen-Lexikon" nicht fast komisch wirken, wenn auf den Theologen Heim mit $1^1/_2$ S. Würdigung unmittelbar der (doch auch nicht unbedeutende) Philosoph Heimsoeth folgt mit 2 Zeilen Daten und einem Wort „Historiker der Philos." (das ihn durchaus nicht umreißt) als einziger Würdigung? Diese Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Warum erhalten kleine, fast vergessene Epigonen, wie der Herbartianer Drobisch 2 Seiten? Oder der völlig unbedeutende Hegelianer Hinrichs eine eingehende Würdigung von über einer Seite? (Selbst der große Ueberweg nennt von Hinrichs nur den Namen in einer bloßen Kettenaufzählung und führt nur eben seine Werke an, ohne ein Wort der Würdigung). Das Rätsel löst sich, wenn man am Schluß bei Hinrichs als Literatur angegeben findet einen Aufsatz von G. Jung über Hinrichs in einem Heft der „Geistigen Arbeit". — Auch die übrigen unverhältnis langen Würdigungen meist viertrangiger Philosophen stammen anscheinend (soweit es nicht Selbstdarstellungen sind) aus ihrer Feder. Ihre Mitarbeit stellt also keine „Bereicherung" (vgl. das Vorwort), sondern als Gleichgewichtsstörung — beim Versagen des eigentlichen Redaktors — eine Schädigung des Werkes dar. Wenn der Hrsg. Ziegenfuß in dem Vorwort betont: „In den Fällen, in denen die Autoren darauf verzichtet haben, Angaben über ihre sachlichen Absichten zu machen, wurde in der Regel nur eine knappe Kennzeichnung ihrer Stellung ohne systematische Charakteristik gegeben, um die Denker nicht auf bisher veröffentlichte Gedanken festzulegen, die vielleicht schon überholt sind oder der ganzen Weite ihrer Lehren nicht entsprechen", so klingt das doch wie eine allzu gesuchte Entschuldigung für das mangelnde Ebenmaß.

Trotz dieser Ausstellungen begrüßen wir das Werk, auch so wie es liegt, als wertvolle Bereicherung des fachwissenschaftlichen Apparates aller Philosophen. Mit aufrichtigem Bedauern haben wir die Mitteilung des Verlages zur Kenntnis genommen, daß mit der 6. Lieferung der Druck des Werkes eingestellt wurde (eine Begründung für dieses überraschende Vorgehen wurde vom Verlage nicht gegeben; eine Neuauflage sei für später, aber zu unbestimmtem Zeitpunkte, ins Auge gefaßt). Den Fachgenossen

und Bibliotheken möchten wir daher die Erwerbung der ersten 6 Lieferungen (die trotz ihrer Unvollständigkeit als eine Art ersten Bandes von Wert bleiben) aufrichtig anraten.

W. Hentrich S. J.

Cherniss, H., Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. 8° (XIV u. 418 S.) Baltimore 1935, John Hopkins. *Doll* 4.—.

Für die Erforschung der vorsokratischen Philosophie sind wir vielfach auf die Berichte späterer Schriftsteller angewiesen. Unter diesen nimmt Aristoteles einen hervorragenden Platz ein. Nun hat man schon lange die Beobachtung gemacht, daß zwischen dessen Angaben und denen anderer Gewährsmänner Unstimmigkeiten bestehen, ja daß der Stagirite sich selber zu widersprechen scheint. Wie steht es mit der Zuverlässigkeit seines Zeugnisses über die Vorsokratiker? Diese Frage hat Ch. in vorliegendem stattlichem Bande zu beantworten versucht.

Zu diesem Zwecke galt es zunächst, alle Stellen über die wichtigsten Lehrpunkte der Vorsokratiker, die sich in den Schriften des Aristoteles finden, zusammen mit dessen kritischen Bemerkungen einzeln in ihrem Zusammenhang zu deuten und zu überprüfen. Damit war dann die Möglichkeit gegeben, in einer zusammenfassenden Übersicht die allgemeine Einstellung des Philosophen in der Verwendung der Gedanken seiner Vorgänger zu ermitteln. Dabei zeigte sich, daß die Wiedergabe durch den jeweils behandelten Gegenstand bestimmt wurde. Das wäre weiter nicht verwunderlich. Aber aus dieser Haltung schlichen sich — so versichert der Verf. — eine Reihe Fehler in die Berichte ein, angefangen von mehr oder weniger groben Mißverständnissen bis zu absichtlicher Verdrehung und Verfälschung. Für Ch. ergab sich daraus der Schluß, daß die Angaben des Aristoteles über die Vorsokratiker kaum brauchbare Bausteine für die Wiederherstellung von deren Lehren sind.

Wie ohne weiteres ersichtlich, hat Ch. in seinen ausgedehnten Untersuchungen recht schwere Anklagen gegen die Zuverlässigkeit eines gewichtigen Zeugen über die Frühzeit der griechischen Philosophie erhoben. Für die Neuausgabe der Fragmente der Vorsokratiker bringen sie eine unangenehme Erschwerung der an sich schon nicht leichten Arbeit. W. Kranz wird sich denn auch vor allem in vielen Einzelheiten mit dem Verf. auseinandersetzen müssen. Methodische wie sachliche Gründe rechtfertigen jedenfalls eine vorläufige Zurückhaltung gegenüber den Ergebnissen. So scheint die Art der Entstehung der Aristotelischen Lehrschriften und der dadurch bedingte textliche Zustand derselben zu wenig beachtet. Ziemlich unberücksichtigt blieb auch die Frage, wie das Bild vom Verfahren des Stagiriten in den Rahmen dessen paßt, was wir sonst von den Gepflogenheiten antiker Schriftsteller in diesem Punkte wissen. Man darf doch auch fragen, wie die Zeitgenossen oder spätere sich zu solchem Vorgehen stellten. Es lag sodann zweifellos methodisch näher, von den Berichten über Platon auszugehen. Denn dessen Lehren kennen wir trotz des von Ch. im Vorwort geäußerten Bedenkens in den Hauptlinien besser als die der Vorsokratiker; ein Vergleich ließ sich hier eher ermöglichen. Zudem hätte man es dann nicht mit den verschiedenartigsten Denkern zu tun gehabt! Daß schließlich gewisse Unstimmigkeiten in den Angaben des Philosophen über seine Vorgänger vorkommen, wird den nicht wundern, der um die Ent-

wicklung des Aristoteles weiß. Bei der Wiedergabe fremder Auffassungen mußte sich der jeweilige Standpunkt selbstverständlich geltend machen, von dem aus jene dargelegt oder beurteilt wurden. Auslassungen dabei darf man nicht ohne weiteres als Verdrehungen oder Fälschungen bezeichnen. Allerdings ist es oft sehr schwer, in einem solchen Falle den Sinn einer Stelle zu ermitteln. Der Wandel des Philosophen in seinen Ansichten erleichtert diese Aufgabe durchaus nicht. Die Anforderungen, die eine sorgfältige Deutung antiker philosophischer Schriften an den modernen Gelehrten stellt, werden meistens stark unterschätzt. Damit berühren wir einen der wundesten Punkte der heutigen philosophiegeschichtlichen Forschung. Daß auch Ch. nicht immer mit der hier unbedingt gebotenen Umsicht voranging, zeigen seine Bemerkungen über Antiphon und Bryson S. 340 u. a. In der Bewertung von deren Leistung schließt er sich zu vertrauensselig der Auffassung von Heath an, die in den erhaltenen Quellen leider keine Stütze findet. Diese bieten nämlich für das Kernstück der „Exhaustionsmethode" nicht den geringsten Anhalt, wie mir ein gründlicher Kenner dieser Sache, P. A. Steele S. J., mitteilte. Weder Soph. Elench. 171b 12—22 noch Anal. Post. 75b 40ss. noch andere Stellen — einige scheinen Ch. entgangen zu sein — sprechen dafür, daß Aristoteles das Fruchtbare an Brysons Gedanken beanstandete. Bei Bryson handelt es sich nämlich um die Existenzfrage beim Dedekind'schen Schnitt. Damit ist die Richtung gegeben, in der wir die Lösung zu suchen haben. Von diesem Gesichtspunkt aus eine Reihe einschlägiger Stellen bei Platon und Aristoteles in Verbindung mit späteren Texten untersucht und ihre Deutung wesentlich gefördert zu haben, ist das Verdienst O. Beckers; vgl. dessen vorbildliche Abhandlungen: Eudoxos-Studien II. Warum haben die Griechen die Existenz der vierten Proportionale angenommen? — Eudoxos-Studien III. Spuren eines Stetigkeitsaxioms in der Art des Dedekind'schen zur Zeit des Eudoxos (Quellen u. Stud. z. Gesch. der Math. Astronomie u. Physik. Abt. B: Studien 2 [1933] 369 ff.; 3 [1936] 236 ff.). Alles Dunkel, das über unserer Frage liegt, ist zwar damit noch nicht aufgehellt. Eine Durcharbeitung von Platons Parmenides, vor allem c. 17—20 p. 148A ff., dürfte weitere wertvolle Ergänzungen bringen. Mit dem richtigen Verständnis der Texte ist die verwickelte Frage, wem diese einzelnen Gedankengänge zuzuweisen sind, noch nicht entschieden. Es scheint in erster Linie Eudoxos in Frage zu kommen. Auf alle Fälle liegen diese Dinge nicht so einfach, wie es nach Ch. aussieht. Das gilt auch, wie sein Buch deutlich beweist, für die Verwendung der Nachrichten über die Vorsokratiker beim Stagiriten. W. Kutsch S. J.

Badareu, D., L'individuel chez Aristote. kl. 8° (156 S.) Paris [1936], Boivin. *Fr* 15.—.

Die Schrift will einen „Spezialpunkt" untersuchen, „die aristotelischen logischen Schemata und ihren veränderlichen Inhalt". Sie fragt, ob und bis zu welchem Punkt dieser veränderliche Inhalt eine Beziehung zur realen Welt hat, ob insbesondere ein „singulärer Fall", der in der logischen Betrachtung behandelt wird, in Berührung mit dem konkreten Individuum bleibt (6 f.). Sie untersucht die aristotelischen Grundbegriffe: Einheit und Vielheit, Werden, Usia, sensibile und intelligibile, Materie und Form, Individuationsprinzip, Essenz und Akzidens, den deduktiven Syllogismus, die Definition, Universalien, intellectus agens und possibilis u. a.

Jedes Jahrhundert, sagt der Verf., habe Aristoteles in seiner Weise verstanden. Das gilt auch von dieser Schrift. Schon die Art der Fragestellung (6 f.) dürfte dem aristotelischen Gedanken nicht ganz gerecht werden und die Lösung von vornherein auf eine falsche Bahn drängen. Die logische Betrachtung als solche bezieht sich auf den logischen, unveränderlichen Gehalt des Individuellen, abstrahiert aber selbst von der Singularität, so daß die Logik zwar immer wesensmäßige Sachverhalte des Seienden zum Gegenstand hat, von Individualität und Existenz der betrachteten Sachverhalte aber absieht. Die Erfassung des logischen Gehaltes im Individuellen kann nur im Zusammenwirken von Verstandes- und Sinneserkenntnis erfolgen. Die Frage ist kein „Spezialpunkt", sondern steht in innerem Zusammenhang mit allen Grundfragen von Logik, Erkenntniskritik und Metaphysik. Sehr zum Nachteil der Schrift sind die Kommentare des hl. Thomas zu den Aristoteleswerken nicht berücksichtigt. C. Nink S. J.

Schmitt, Fr. Sal., O. S. B., Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury (BeitrGPhThMA 33, 3). gr. 8° (V u. 48 S.) Münster 1936, Aschendorff. *M* 3.—.

Aus dem Anhang des Cod. Lambeth 59, der das bekannte Briefregister Anselms enthält und in dessen Zeit großenteils noch heraufreicht, veröffentlicht Sch. unter Hinzuziehung von Cod. 728 aus Trier eine Reihe kleinerer Stücke über facere, velle, voluntas, causae, aliquid. Es sind vor allem terminologische Untersuchungen, wie sie bei Anselm und seinem Kreis so beliebt waren. Der Verf. hält sie für Teile eines unvollendeten Werkes des Heiligen, das er nach den Worten eines der Stücke (IV 1 S. 23) nennt: De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate. Der genannte Teil beginnt nämlich mit den Worten: Discipulus. Plura sunt de quibus tuam diu desidero responsionem. Ex quibus sunt potestas et impotentia, possibilitas et impossibilitas, necessitas atque libertas (23). Das erinnerte den Herausgeber an die Stelle aus Cur Deus homo I 1, wo Anselm darauf hinweist, daß eine eigene Untersuchung über die „notitia potestatis et necessitatis et voluntatis et quarundam aliarum rerum" notwendig wäre. Da Sch. im gefundenen Text auch Erinnerungen an Anselm im Stil und in der — freilich nur im Anfang gewählten — Dialogform fand, glaubt er Anselm selbst die Autorschaft zuerkennen zu müssen. Die Hs enthält nach der Angabe Sch.s auch nichtanselmianisches Gut. Daher können nur die inneren Kriterien in der Frage der Verfasserschaft Anwendung finden. Nun lassen aber Stil, Dialogform, Gedankenähnlichkeit sich doch wohl auch bei der Annahme eines engeren Anselmschülers als Verfasser erklären, ebenso wie der Hinweis in Cur Deus homo einen Schüler zu einer solchen Arbeit anreizen konnte. Diese Gründe reichen also nicht aus, um zu einer Sicherheit nach der einen oder anderen Seite hin über den Verfasser zu gelangen.

Ein unmittelbarer positiver Anhaltspunkt gegen die Verfasserschaft Anselms scheint in der Art zu liegen, wie die anderen Schriften Anselms benutzt werden. Ein typisches Beispiel findet sich S. 35 der Edition. Hier werden als Beispiele der übertragenen Anwendung einer Redeweise Paralleltexte aus Cur Deus homo II 18 und De veritate 8 vom Verfasser der erhaltenen Stücke herangezogen und aneinandergereiht. Ich bringe bei der Wichtigkeit der Stelle die Texte in Kolumnenform. Denn sie zeigen auch

sofort die sonst ganz andere Art Anselms, wenn er das gleiche Problem an mehreren Stellen behandelt.

De veritate 8

Debere et non debere *dicitur aliquando improprie;* ut cum dico, quia *debeo amari a te. Si enim* vere *debeo, debitor* sum reddere, quod debeo, et in culpa sum, si non amor a te. Disc. Ita sequitur. Mag. Sed cum debeo amari a te, non est *a me exigendum* sed a te. Disc. Fateri me ita esse oportet. Mag. Cum ergo dico, quia debeo amari a te, non ita dicitur, quasi ego aliquid debeam, sed quia tu debes amare me. Similiter cum dico, quia *non debeo amari* a te, non aliud intelligitur, quam quia tu non *debes amare me.*

Cur Deus homo II 18

Quippe cum *dicimus debere pauperes a divitibus* eleemosynam *accipere,* non est aliud, quam *divites debere* pauperibus eleemosynam *impendere.*

Neuer Text (S. 35 f.)

Siquidem cum *dicit* mihi *aliquis: Debeo a te amari, improprie* loquitur. *Si enim debet, debitor* est, ut ametur a me.

A seipso itaque, ut *a me* ametur, *debet exigere,* quia ipse debitor est; et si non solvit, quod debet, peccat. Quod tamen ipse non ita intelligit, quamvis ita dicat.

Dicitur ergo *a me debere amari,* quia facit *me debere se amare* . . .

Eodem modo *dicuntur pauperes debere accipere a divitibus,* cum ipsi non sint debitores, sed sint aliud hoc indigentes, quod est causa, qua faciunt *divites debitores,* ut *impendant.*

Während also bei den benutzten Stellen alles im großen Zug gedacht und geschrieben ist, zeigt der neugefundene Text eine bis ins Wort gehende Übernahme aus anderen Schriften, wie sie sich jedenfalls bis jetzt sonst bei Anselm nicht nachweisen läßt. Das erscheint unter den gegebenen Umständen — augenblicklich wenigstens — doch eine starke Instanz gegen die Echtheit, die daher einmal zur Diskussion gestellt sei. Daher bleibt die Frage offen, ob es sich nicht, ähnlich wie nach der Ansicht Sch.s bei dem Liber de voluntate, um eine Arbeit eines unmittelbaren Schülers Anselms handelt. Es ist übrigens recht bemerkenswert, daß in dem interessanten systematischen Kompendium aus den Werken Anselms, wie es sich im dritten Teil von Bamberg, Cod. Patr. 47 (Q VI 30) findet, über das ich bald an anderer Stelle berichten werde (vgl. inzwischen H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux 132), diese beiden Stellen aus De veritate und Cur Deus homo auf fol. 63^{v} ebenfalls hintereinandergesetzt sind, wenn auch viel wörtlicher, wie es der Art des Kompendiums entspricht.

Ungeachtet dieser Frage bleiben die veröffentlichten Stücke als Teile, die jedenfalls aus dem engeren Jüngerkreis des Meisters stammen, von großem Wert. Eine zweite Frage sei nur kurz gestreift: Gehören sie alle, die sich in den Hss an verschiedenen Stellen des Anhanges finden, zu einem einzigen unvollendeten Werk? Oder sind es doch, ganz ähnlich wie der Liber de voluntate und De potestate, welch letzteres Stück Sch. dankenswert im Anhang nach Paris, Bibl. nat. lat. 14591 verbessert neu veröffentlicht, getrennte Stücke? Bei causae und aliquid fehlen jedenfalls die Hinweise auf die anderen Teile und bei velle ist der Hinweis handschriftlich unsicher. Es kommt mir so vor, als ob die Abhand-

lung über facere (IV 1—5) eine in sich geschlossene Einheit bildet, die in den übrigen Teilen keine Fortsetzung findet. Vielleicht gehört IV 6 und 7 noch dazu; man könnte diese aber auch schon zu den Umarbeitungen III 1 und IV 8, 9 rechnen, die wohl besser im Apparat als im Text ihren Platz gefunden hätten. Denn es ist immer etwas mißlich, so stark in die handschriftlichen Gegebenheiten einzugreifen, wie es hier in der von Sch. selbst verfaßten Anordnung der Stücke geschehen ist. Doch wird auch so der Kundige an Hand der am Rand angegebenen Zahlen sich zurecht finden. Es eröffnet also die interessante Arbeit auch durch die Fragen, die sie stellen läßt, ein neues Stück anselmianischer Forschung. H. Weisweiler S. J.

Destrez, J., La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et du XIVe siècle. gr. 4° (104 S. u. 36 Taf.) Paris 1935, Vautrain. *Fr* 275.—.

Ein unvergängliches Verdienst von Savigny's ist es, daß er im dritten Band seiner Geschichte des römischen Rechtes die Grundlagen einer wissenschaftlichen Geschichte der mittelalterlichen Universitäten und ihrer Institutionen legte. Dabei hat er mit sicherer Hand auch den Universitätsbuchhandel und die statutenmäßig geregelte Verbreitung der Bücher durch Abschreiben gekennzeichnet. Hier spielt die Petia, ein Stück von bestimmtem Umfang — meistens von 4 Blättern —, eine bedeutende Rolle. Einzeln ausgeliehen, erleichterte sie die schnelle Vervielfältigung der Schriften; nach ihr wurde auch die Ausleihgebühr statutenmäßig geregelt. Sie blieb aber auf die Universitäten und die dort gebrauchten Bücher beschränkt. Savigny hatte den Wert der Institution erkannt; Denifle lieferte im Chartularium Parisiense und in den Statuten von Bologna und Padua weiteres Material. Aber erst C. Suermondt ging in den Vorreden zum Supplement und zur Summa contra gentiles der hss. Auswirkung dieser Petien näher nach. D. nun hat sich die Erforschung der Petien sozusagen zur Lebensaufgabe gemacht. Er konnte in den Bibliotheken Frankreichs, Italiens und Englands mehr als 1000 Hss mit Petienangaben und 30 Exemplaria d. h. Hss, die zum Ausleihen und Vervielfältigen gebraucht wurden, feststellen. Zahlreiche interessante Einzelheiten, weiterführende Ergebnisse und neu auftauchende Fragen sind die Früchte jahrelangen Mühens. In dieser Arbeit gibt D. eine Übersicht seiner Forschungen. Das Wesentliche derselben findet sich bereits in den in der Bibl. Thom. erschienenen Études critiques. Zur Erleichterung des Verständnisses dient ein reiches Anschauungsmaterial von 36 Tafeln. In einem großen zusammenfassenden Werke soll die weitere Ausführung und Begründung folgen. Besser wäre ja der umgekehrte Weg. Aber wer will es dem Verf. verargen, wenn er zuerst einmal in großen Zügen eine Übersicht zu geben sucht.

D. behandelt im ersten Kapitel die Natur der Petia, ihre Geschichte von der Mitte des 13. Jahrhunderts bis ins 15. Jahrh., die sie betreffenden Universitätsstatuten, ihre Stellung im Universitätsleben des Mittelalters. Im zweiten, vielleicht wichtigsten Kapitel, versucht D. von dem verschiedenen Umfang der Petien an den einzelnen Universitäten, der in den Abschriften desselben Werkes sich offenbart, ausgehend, eine Charakteristik der an den Universitäten Paris, Bologna, Oxford, Neapel seit etwa 1250 geschriebenen Hss nach Pergament, Form, Schrift, Verzierungen der Anfangsbuchstaben. Hier sind teilweise ganz neue Ergebnisse zu

begrüßen. Im letzten Kapitel, das wohl einigen Widerspruch hervorrufen wird, verbreitet er sich über den Nutzen, den die Petienbezeichnung für die kritische Edition mittelalterlicher Werke haben kann.

Mit Recht betont D., daß die Petien aus dem Universitätsbetrieb hervorgegangen sind, um die Vervielfältigung der Bücher zu erleichtern. Da die einzelnen Stücke getrennt waren, so konnten mehrere Schreiber zu gleicher Zeit an der Abschrift desselben Werkes arbeiten. Daneben aber bildete der festgesetzte Umfang des auf ihr geschriebenen Inhalts ein Preisregulativ und verhinderte so eine Übervorteilung der Entleiher. Die Preise für die Entleihung und die Zahl der Petien, die ein bestimmtes Lehr- oder Handbuch enthalten mußte, wurde von einer eigenen Behörde, den Taxatores in Paris oder den Petiarii in Bologna festgesetzt. Diese Behörde wachte auch über den Zustand der Exemplaria und den ganzen Leihbetrieb der Stationarii. Die Funktion der Petien als Preisregulativ möchte ich besonders betonen.

Da ein großer Teil der scholastischen, kanonistischen und medizinischen Werke des späteren Mittelalters an den Universitäten geschrieben wurde, so ist es offenbar, wieviel Nutzen und Anregung jeder, der sich mit der handschriftlichen Literatur dieser Zeit beschäftigt oder der sich für mittelalterliches Bücherwesen interessiert, aus dem Buch schöpfen wird. Manchen Zweifel und manches Bedenken wird gewiß das noch kommende Werk mit der ausführlichen Begründung zerstreuen. Einige Punkte seien aber berührt. Wie ich schon mehrmals betont habe, ist die Bedeutung der Petien für unsere moderne Textkritik weit überschätzt. Der Beurteilung liegt der Irrtum zu Grunde, daß an der Universität während eines bestimmten Zeitraumes im Prinzip von jedem Werk nur e i n Exemplar vorhanden war, dessen Petien verliehen wurden — einzelne fehlerhafte oder durch den Gebrauch beschädigte Petien oder schließlich auch ganze Exemplaria konnten auch nach D. im Lauf der Zeit erneuert werden. D. begründet seine Ansicht damit, daß in einer großen Anzahl von Hss die Bezeichnung der Petien am Rand genau an derselben Stelle erfolgt. Sie müssen also von e i n e m Exemplar abgeschrieben sein. Richtig ist jedenfalls, daß von den Taxatoren wenigstens bei der ersten Abschätzung irgend ein Exemplar mit einer bestimmten Anzahl von Petien als Normalmaß zu Grunde gelegt wurde. Durch die Petienzahl dieses Exemplars war der Ausleihpreis des Werkes bestimmt. In den Bologneser Statuten wird festgesetzt, daß bei Einführung eines neuen Werkes in den Universitätsbuchhandel ein Professor oder Student, der im Besitze einer korrekten Hs war, dieselbe zur Herstellung eines Exemplars herleihen mußte. Bei wenig gebrauchten Werken mag auch nur bei einem Stationarius ein Exemplar vorhanden gewesen sein. Anders bei den viel benutzten Lehrbüchern. Hier hatte, wie aus den Statuten klar hervorgeht, jeder oder fast jeder Stationarius sein eigenes Exemplar, ja derselbe Stationarius konnte mehrere Exemplare besitzen. Das ergibt sich offenkundig aus dem von D. veröffentlichten, aber unrichtig interpretierten Inventar des Bologneser Soliman de Martino aus dem Jahre 1289. Soliman hatte die Institutionen in 2 und zum Teil in 3 Exemplaren d. h. noch einige Petien eines dritten Exemplars, ebenso den Text Gratians zweimal: „et aliquae petiae *triplicatae*“ u. s. w., dagegen: „Summam domini archiepiscopi simplicem et aliquae petiae *duplicatae*“. Die Erklärung D.s triplicatum u. s. w. bedeute e i n Exem-

plar, das zum dritten Mal erneuert sei, scheint mir unmöglich. Duplicatum, triplicatum heißt nun einmal nach dem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch doppelt und dreifach. Was soll auch in einem Inventar die Mitteilung, das Exemplar sei dreimal erneuert, wie D. interpretiert? Was anders bedeutet Summa simplex als ein Exemplar der Summa? Oder soll simplex etwa heißen: einmal erneuert? Wie erklärt man aber die Einheitlichkeit der Petien bei sovielen Abschriften, wenn es mehrere Exemplaria gab? Bei Herstellung eines neuen Exemplars wird man sich eben nach einem schon taxierten Exemplar gerichtet haben. Da es bei diesen zum Ausleihen und Verschleiß bestimmten Exemplaren viel weniger auf die äußere Erscheinung ankam, so fiel es wenig ins Gewicht, wenn am Ende einige Zeilen oder eine halbe Spalte freiblieb oder wenn zum Schluß über den unteren Rand geschrieben wurde oder ein Stronum, wie ein Oxforder Exemplar sagt, angehängt werden mußte. Ein solches Exemplar zweiter Ordnung ist sicher Cod. 3107 der Pariser Nationalbibl., den Cl. Suermondt in den Prolegomena zum dritten Band der Summa contra gentiles ausgezeichnet untersucht hat. Es ist mir auch gar nicht offensichtlich, daß die Petia eines Stationarius immer mit der Normalpetia sich deckte. Es genügte, daß im Exemplar die Petien bezeichnet waren und der Gesamtpreis dem von den Taxatoren bestimmten Preis gleich war. Ebensowenig sicher scheint mir, daß auch abgesehen von der Erneuerung einer Petie alle Hss mit gleicher Petienbezeichnung von einem Exemplar abstammen. Das mag vielfach richtig sein, aber war es die Regel? Zur Erklärung genügt vollständig, daß die Taxatoren ein Exemplar als korrekt und mit der richtigen Zahl von Petien versehen erklärten. Auch die Überwachung der Korrektheit wird sehr verschieden gewesen sein. In den wenigen Fällen, in denen bisher die Korrektheit dieser Pariser Exemplare textkritisch nachgeprüft werden konnte, war das Ergebnis wenig erfreulich; in anderen Fällen mag es besser sein. Einstweilen sehe ich den nicht zu leugnenden Wert der Petien für die Textkritik in folgendem: Die Übereinstimmung mehrerer Hss in der Petienbezeichnung ist dem Textkritiker ein Zeichen, daß dieselben vielleicht oder wahrscheinlich von dem gleichen Exemplar stammen, während verschiedene Petienbezeichnung auf Benutzung verschiedener Exemplaria hindeutet. Er wird also von vornherein diese Möglichkeiten ins Auge fassen. Die Tatsache ferner, daß im gleichen Exemplar im Laufe der Zeit die eine oder andere Petie ausgewechselt wurde, gibt eine gute Erklärung dafür, daß bei einer sonst einheitlichen Tradition plötzlich eine andere auftritt; zugleich mahnt sie zur Vorsicht, daß man nicht auf Grund einiger Proben ohne weiteres die Familie einer Hs bestimmt. Die Petien sind also ein Hilfsmittel; sie lassen aber die alten seit mehr als einem Jahrhundert erprobten Methoden der Textkritik in vollem Umfang und als unentbehrlich bestehen. Sehr beherzigenswert ist auch die Bemerkung von Pelzer, die auch D. als richtig anerkennt, daß nämlich, bei den Scholastikern wenigstens, eine recht große Anzahl von Hss außerhalb des Geltungsbereiches der Petien geschrieben wurde. Zumal gilt das bei den Lehrern aus dem Ordensstand. Mehr als einmal sind solche Hss die besten. So ist nach einer Mitteilung von Cl. Suermondt bei De veritate, dessen Petienüberlieferung D. untersucht hat, der außerhalb der Petien stehende Cod. Vat. 781 bisher bei weitem der beste.

Viel Gutes ließe sich sagen über die Bemerkungen, die eine

Scheidung der Hss nach Universitäten erleichtern. Die Palaeographie hat bisher das 13.—15. Jahrh. nicht in gleichem Maß wie die frühere Zeit untersucht. D. bringt eine Fülle von Beobachtungen. Besonders gut sind die Bemerkungen über Initialen und andere Verzierungen, die bei den Universitätsbüchern beinahe fabrikmäßig hergestellt wurden. Sie erleichtern, wenn sie mit der nötigen Vorsicht gebraucht werden, ungemein die Bestimmung der Herkunft. Ob man jedoch englische Buchschrift des 13. und 14. Jahrhunderts für sich genommen von nordfranzösischer unterscheiden kann, ist mir noch recht zweifelhaft.

Noch einige Einzelheiten. D. gibt Unterscheidungsmerkmale für die Universitäten Paris, Bologna, Oxford, Neapel. Wie will man aber Cambridge von Oxford unterscheiden, wie Padua von Bologna, zumal Padua dieselben Petienvorschriften wie Bologna hatte? Für Padua liegt übrigens wertvollstes Material in der Marciana zu Venedig (S. Giovanni in Viridario). D. setzt den Anfang der Petien in Paris auf etwa 1230. Für Oxford ist dies sicher zu früh. Bis etwa 1260 hatte man dort eine bodenständige, an sich vollkommenere Schreibgewohnheit. Die Kustoden (Réclames) finden sich schon in Oxforder Hss aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts. Die Zählung der Lagen (anfangs Quaterne oder Quinterne, dann Sexterne wie in Paris) geht in Oxford sicher über 1260 hinaus. Ob hier das Institut der Petien überhaupt größere Bedeutung hatte oder pflichtmäßig war, ist mir noch zweifelhaft. In den Statuten findet sich kein Wort über Taxatores oder Petiarii. Petienbezeichnung am Rand von sicher in Oxford geschriebenen Hss ist nach meinen bisherigen Erfahrungen nicht gerade sehr häufig und da muß man sich noch mehrfach fragen, ob nicht eine Pariser Hs zu Grunde liegt. Auffallend ist auch die verhältnismäßig große Zahl von Hss, in denen Petia und Lage sich decken. Daß dies alles Exemplaria seien, wird man kaum sagen können. Bei der englischen Tinte muß man jene des 13. u. 14. Jahrh. unterscheiden; die letztere ist auffallend heller. Für alle diese Punkte wird D. jedenfalls weiteres Material erbringen. Auch die Neapolitaner Art bedarf noch weiterer Belege und Kennzeichen. Ebenso bleibt die Frage zu beantworten, ob das Institut der Petien nicht zu Bologna, wo es jedenfalls in der Gesetzgebung mit juridischer Schärfe und in sehr ausgedehntem Maße behandelt wurde, seinen Ursprung hat. Wenngleich also noch vieles zu klären bleibt, so ist die Arbeit D.s schon jetzt für den Paläographen, den Erforscher mittelalterlichen Buchwesens, den Textkritiker und nicht zuletzt den Historiker der Scholastik eine reiche Quelle neuer Erkenntnisse und Anregungen zu weiterem Forschen. Sie ist nicht umsonst unternommen.

Fr. Pelster S. J.

Joh. Gottlieb Fichte, Nachgelassene Schriften. Band II: 1790—1800. Herausg. von H. Jacob. 8° (XLIII u. 611 S.) Berlin 1937, Junker und Dünnhaupt. *M* 16.—.

Als der jüngere Fichte den handschriftlichen Nachlaß seines Vaters — nach mancherlei Veröffentlichungen daraus — aus der Hand gab, hat er anscheinend, wenn man von Kabitz absieht, nur selten mehr zu eindringlichen Studien gedient. Jedenfalls war der breiten Öffentlichkeit bisher kaum bekannt, daß noch so überraschend viel wertvolle Schriften und Nachschriften darin enthalten seien. Um so begrüßenswerter ist es, daß mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft nunmehr noch 6—8 Bände

Auswahlausgabe daraus zu erwarten sind. Der zweite der Reihe liegt schon vor; vom Verlag würdig, um nicht zu sagen monumental ausgestattet. Er enthält neben einem längeren Vorbericht des Herausgebers Schriften Fichtes aus dem letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts: Vorlesungen über Logik und Metaphysik (denen Platners „Philosophische Aphorismen" als Textbuch zugrundelagen) und eine ‚Wissenschaftslehre' (so nannte ja Fichte die wahre Philosophie) vom Jahre 1798. Sie bezeichnet sich als ‚nova methodo' und geht den umgekehrten Weg als das Kompendium von 1794. Von den noch zu erwartenden Nachlaßschriften der andern Bde. werden die verschiedenen Entwürfe und Ausführungen der ‚Wissenschaftslehre' (es sollen deren an die acht da sein, darunter solche, die über jene von 1804 noch erheblich hinausgehen!) besondere Beachtung finden. Noch mehr vielleicht um anderer und späterer Schriften willen kündigen die Herausgeber an, daß Fichtes Werk nicht nur stark erweitert, sondern auch wesentlich in anderem Gesicht dastehen werde. Es werde namentlich Fichte nicht mehr wie bisher nur gleichsam als Brücke und Übergang von Kant zu Hegel hin angesehen werden können.

J. Ternus S. J.

Hermann, Grete — May, Ed. — Vogel, Th., Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis. gr. 8° (VIII u. 210 S.) Leipzig 1937, Hirzel. *M* 6.50.

Es handelt sich um drei Arbeiten, die mit dem Rich. Avenariuspreis ausgezeichnet wurden. Die *1. Arbeit* findet keinen wirklichen Gegensatz der neueren physikalischen Entdeckungen gegenüber der klassischen Physik. Gewiß ist nach der Quantenmechanik das Geschehen nicht durchgängig vorauszuberechnen. Nach der Unbestimmtheitsrelation von Heisenberg ist auch (bei Atomen) die gleichzeitige genaue Bestimmung des Ortes und des Impulses unmöglich. Indessen wird anerkannt, daß in der Natur nichts geschieht, das nicht aus früheren Vorgängen mit Notwendigkeit folgt; nur lasse sich nicht jede Kausalbehauptung durch die Voraussage der Wirkung kontrollieren. Während die klassische Physik ein in Raum und Zeit konstruiertes Modell annimmt, das die wirklichen Verhältnisse der Natur wiedergibt, verzichtet die Relativitätstheorie auf dieses Modell. Diese Arbeit ist an die Fachphysiker gerichtet und nur ihnen leicht verständlich.

Dem philosophischen Leser ist die große Arbeit von *May* zu empfehlen, der eine gründliche Kenntnis der einschlägigen philosophischen Schriften besitzt und im allgemeinen ein sehr gutes Urteil darüber zeigt. Sein Endergebnis ist, daß die modernen Theorien nicht revolutionär, sondern mit den Voraussetzungen der klassischen Physik vereinbar sind. Die mathematische Naturwissenschaft abstrahiert von dem Sosein der Dinge, behandelt allein die Größen, deren mathematische Gesetze. Gegenüber dem Physikalismus von Carnap (dem Wiener Kreis), der alle wirklich großen Probleme als Scheinprobleme auffaßt, ist zu sagen, daß die physikalische Erkenntnis nicht die einzige Erkenntnis ist. Die spezielle Relativitätstheorie verwirft es, physikalisch von Gleichzeitigkeit zu reden, wenn die Bewegungsvorgänge sich nicht am selben Ort abspielen; aber dadurch wird nur das Zeitmaß relativiert, nicht die Zeit selber. Verwerflich sei bei Einstein nur seine verwirrende Sprache und sein Stillschweigen zu den schlimmsten Popularisierungen seiner Lehre. Die Physik beachtet bei der

Kausalität nicht das *propter* hoc. Manche Physiker sahen den einzigen Inhalt der Kausalität in dem Determinieren-können. Weil man nun in den Mikroregionen wegen empirischer Schwierigkeiten unmöglich alle Raum- und Zeitgrößen für denselben Zeitpunkt exakt messen konnte, schlossen einige, da sei das Geschehen nicht determiniert, gelte das Kausalgesetz nicht mehr; das ist eine grobe Verwechslung. — Die nicht-euklidischen Geometrien sind ein reines Gedankending, gelten nicht für den wirklichen Raum, wie wenn etwa Einstein die Schwerkraft durch einen gekrümmten Raum ersetzen will. — Über den Dualismus von Korpuskel und Welle (Bohr) urteilt Verf.: Manche Tatsachen legen die Annahme nahe, daß das Licht aus einem Schwarm diskreter Partikeln besteht und die Materie aus einem Wellenmedium; andere Tatsachen sprechen für die Wellennatur des Lichtes und diskrete Struktur der Materie. Um denselben Gegenstand zu erfassen (Licht oder Materie), muß man beide Bilder komplementär anwenden. Auch die neuere Physik setzt die Gleichgültigkeit der mechanischen Kausalität voraus. Aber manche heute betrachtete Einzelergebnisse lassen sich nicht mehr vorausberechnen; bei der Feinheit des Objektes ist die Wechselwirkung zwischen Objekt und Meßinstrument eine Störung. Dazu kommt (Heisenberg), daß man in der Welt der Atome nicht für denselben Zeitpunkt eine genaue Bestimmung des Ortes und der Geschwindigkeit eines Massenpunktes vornehmen kann. Jedenfalls hat der bisweilen behauptete Indeterminismus nichts zu tun mit der Willensfreiheit; ebenso wenig mit der Vitalismusfrage oder der Frage der Möglichkeit eines Wunders.

Auch *Vogel* behandelt unsere Fragen vom Standpunkt der Logik und Philosophie, aber im Sinn von Carnap, Reichenbach, Wittgenstein, die am meisten genannt werden. (Näher bin ich auf diese Richtung in einer früheren Besprechung der Logik Poppers eingegangen: Schol 11 [1936] 446 f.) Die Ansichten über Philosophie werden aufgeführt (für ihn gibt es nur eine nationale Philosophie). Es folgen dann die Sprache und Aussagetypen; der Kalkül als ein formales Schema, das geometrische Modell als anschauliche Form davon; die Quantenmechanik usw. Der Kausalsatz darf nicht als apriorischer Grundsatz genommen werden. Was a priori aufgestellt wird, das sind Tautologien (!). Die Kausalität steckt darin, daß jedes Geschehen einseitig bestimmt ist. Daran muß man glauben (!). Die Quantenmechanik ist eine aktive Erkenntnis, die die Wirklichkeit nicht läßt, wie sie ist, sondern gewaltsam in die Zusammenhänge eingreift. Es gibt keine absolute Erkenntnis (!).

Das Gesagte kennzeichnet die Tendenz dieser Arbeit wohl genügend. Wer eine überlegene Einführung in dieses Grenzgebiet von Physik und Logik sucht, wird sie wohl am besten bei May finden.

J. Fröbes S. J.

Mook, W., Aufbau der Kulturen. gr. 8° (VIII u. 339 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. *M* 6.30; geb. *M* 7.80.

Das Werk gliedert sich in drei Teile. Die Grundlegung behandelt die Begriffe, zeigt den Beitrag der verschiedenen Wissenschaften zur Erforschung des Kulturaufbaus und stellt die Kulturtypen dar. Der Aufbau bespricht die Kulturelemente in den drei Kulturtypen und ihre wechselnde Verbindung in Zeit und Raum. In der Gesamtschau werden die Einheit des Menschengeschlechts, die Gemeinschaft und die Frage Kultur und Christentum auf Grund des Voraufgegangenen dargetan.

Nach M. sind alle späteren Kulturen aus drei Grundtypen aufgebaut, die sich zum ersten Male in den auf die Grundkulturen folgenden Primärkulturen klar zeigen. In den Grund- und Primärkulturen, in den großen Sprachtypen und den Typen sozialer Organisation finden wir immer wieder die Dreizahl. M. sieht darin in Anlehnung an die Scheeben'sche Dreifaltigkeitslehre ein Nachbild der Göttlichen Dreifaltigkeit. Auf Grund der bisherigen Bezeichnungen nennt er die drei Typen den Vater-, Mutter- und Sohntyp. Je nach dem Überwiegen des einen der drei Typen sind spätere Perioden oder Kulturen in ihren Grundzügen bestimmt.

An dem Werk ist zunächst die lebendige, für jedermann verständliche und fesselnde Darstellung hervorzuheben, die warme Begeisterung für echte und edle Kultur, das Bestreben, in allem auf Tatsachen aufzubauen. In mächtigen Linien zieht das ganze große Kulturgeschehen, soweit wir es heute überschauen können, an uns vorüber; wir glauben zuweilen mit Händen zu greifen, warum dies oder jenes so gekommen ist. In einer Zeit, wo über diesen und verwandte Gegenstände so vieles geschrieben wird, das uns eher mit der Unwissenheit und den Wunschträumen der Verfasser als mit der Wirklichkeit bekannt macht, ist diesem Buche eine sehr große Verbreitung zu wünschen.

Wegen der großen Dienste, die das Buch zu leisten berufen ist, möchten wir einige Fragen stellen oder auf Punkte aufmerksam machen, wo der Verf. bei einer neuen Auflage genauer prüfen müßte. Bei Darstellungen dieser Art besteht die Gefahr, daß der Autor meint, mit einem formalen Prinzip alle Geheimnisse der Geschichte aufklären zu können. Ein Musterbeispiel dafür war Spengler. M. ist dieser Gefahr nicht ganz entgangen, besonders in dem Abschnitt, der die abendländische Kulturentwicklung behandelt. Zuerst entsteht die Frage: Wie sind die drei Typen gemeint? Sind es immer wiederkehrende psychologische Haltungen? Dann werden sie sich immer und überall, wenn auch in verschiedenem Stärkeverhältnis, geltend machen, auch wo keine geschichtliche Verbindung mit den typischen Primärkulturen besteht. Aus dem Dasein des einzelnen Elementes ist so der Schluß auf geschichtlichen Zusammenhang nicht mehr erlaubt. Auch haben wir es dann nicht mit einer Kulturgeschichte zu tun, die das Einmalige einer jeden Kultur in ihrem Werden aus der voraufgehenden geschichtlichen Lage zu verstehen sucht, sondern mit einer Kulturmorphologie, die aus sich keine geschichtlichen Urteile erlaubt. Oder diese Typen sind als einmal entstandene und dann geschichtlich fortwirkende Kräfte gemeint, die den tatsächlichen Verlauf der Geschichte bestimmt haben. Dann müssen die geschichtlichen Zusammenhänge streng nachgewiesen werden. Bloße Hinweise auf Ähnlichkeiten genügen nicht mehr, abgesehen davon, daß diese Methode eine gewisse Gefahr willkürlicher Auswahl in sich schließt. So sind die Beispiele in dem erwähnten Abschnitt der abendländischen Entwicklung zuweilen sehr äußerlich oder gar auf der Übereinstimmung von Worten aufgebaut, die in ihrem Gehalt doch sehr Verschiedenes besagen; man könnte mit anders gewählten Einzeltatsachen auch das Gegenteil beweisen. Auch ist z. B. das Mittelalter zu sehr idealisiert. M. wird doch kaum verlangen, daß wir die Errungenschaften der Naturwissenschaften und Technik aufgeben. Friede herrschte auch im Mittelalter nicht. (Die Benediktiner sind einmal typisch vaterrechtlich; dann wird Liturgie dem mutterrechtlichen Kreis zugeteilt.)

Ferner zeigt M. eine große Vorliebe für die Hirten- und

eine Abneigung gegen die Jägerkultur, die er zwar zu beherrschen sucht, was aber nicht immer gelingt. Schon die Benennung ist nicht einwandfrei. Den meist gebrauchten Namen der vaterrechtlichen oder Hirtenkultur würde gruppenrechtliche oder Jägerkultur entsprechen; dagegen steht meist der von Anfang an abgewertete Ausdruck totemistische Kultur. (Das Wesen des Totemismus ist noch lange nicht so sicher geklärt, wie M. dies zu glauben scheint. Auch weibliche Hochgötter findet man doch wohl nur sehr selten; S. 114 wird dies aber für die mutterrechtlichen Kulturen als die Regel hingestellt.) Übrigens widerspricht sich M. mit dieser ungleichen Bewertung der drei Typen. Denn sollen sie in ihrer Dreiheit eine Spur der Dreifaltigkeit sein, so sind alle drei gleich notwendig, auch in religiöser Hinsicht. Tatsächlich scheint die Geistigkeit der totemistischen Kulturen den Gottesbegriff vor dem Versinken ins rein Naturhafte bewahren zu sollen, die ihm in beiden andern Kulturen droht. Im ganzen dürfte dann auch für die Hochkulturen der Gedanke mehr beachtet werden, den M. selbst mit Recht betont, daß neue Kulturen keine bloße Mischung früherer sind, sondern eine innerlich neue Synthese. A. Brunner S. J.

Frodl, F., S. J., Gesellschaftslehre. 8° (450 S.) Wien 1936, Thomasverlag Jak. Hegner. Lw. *M* 20.—.

Das vornehm ausgestattete, in vielen Fragen neue Bahnen weisende Werk bietet, was es — wenn auch nicht schon im Titel — verspricht: Eine christliche Gesellschaftslehre. Spätere Veröffentlichungen sollen sie vervollständigen. Ausgebreitete Kenntnis auch der neuesten Strömungen, für die treffende Belege gebracht werden, selbständige Beurteilung, theologische Gründlichkeit machen sich stets bemerkbar. Letzteres gibt dem Werk sein Gepräge. Denn nach F. kann in der jetzigen Ordnung die Philosophie keine abschließende Gesellschaftslehre bieten. Darum schildert zunächst ein geschichtlicher Überblick außer der antiken Gesellschaftslehre die der Offenbarung im Alten und Neuen Bunde. Sie fand ihren ersten entsprechenden Ausbau beim hl. Augustinus, während das zu begriffliche Mittelalter eher einen Rückschritt bedeutet. Vorab zog der Nominalismus einen gesellschaftlichen Individualismus nach sich, der sich nun in der Reformation, im Pseudonaturrecht des 18. Jahrhunderts und bis in die Systeme des sog. deutschen Idealismus, des Liberalismus und Marxismus hinein auswirkte. Bei Darstellung der Gegenwartssoziologie sei auf die gründliche Würdigung Spann's und Scheler's sowie auf die Auswertung der kulturhistorischen Ethnologie hingewiesen.

Der eigene Aufbau christlicher Gesellschaftslehre beginnt bei der Urgemeinschaft in der Dreieinigkeit und ihrem Vielheits-Einheitsabbild, der ursprünglich übernatürlich begnadeten Ehe. Nach Zerstörung der Gnadenordnung bringt der Bund des zweiten Adam mit der zweiten Eva die neue Gottgemeinschaft. Zu ihr ist die ganze Menschheit berufen, die so ‚die', eigentlich einzige, Gesellschaft ist, der alle übrigen Gesellschaftsbildungen eingegliedert sind. Schon in der Naturordnung ist Gemeinschaft die Natureinheit der Personenvielheit, so daß die Natureinheit die Wesensform der Gemeinschaft zu nennen ist. Auf körperlich-geschlechtlichen, seelischen und Umweltgrundlagen bauen die gesellschaftsbildenden Prinzipien auf: Zeugung, Lebensgemeinschaft, einigender und leitender Wille. Dies wird aufgewiesen bei Ehe, Familie, Sippe, Rasse (die ausführlich besprochen wird), Heimat, Volk, Nation,

Staat, Völkerbund, Stand, Partei, Klasse sowie schließlich bei der übernatürlichen Gemeinschaft in der Kirche und in Christus; das Problem der religiösen Toleranz des neuzeitlichen Staates erfährt eine ausführliche Darstellung.

Wenn F. das Ungenügen der Moralphilosophie gegenüber dem übernatürlichen Ziel betont, schließt er die etwa auch von Deus scientiarum Dominus geforderte philosophische Behandlung nicht aus. Ist doch gerade ein Hauptvorzug seines Werkes die starke Herausstellung der Wichtigkeit der erkenntnistheoretischen Grundlagen jedes soziologischen Systems; vgl. seine dadurch sich auszeichnenden Darstellungen Platos, des Aristoteles, des Nominalismus. — Aristoteles kennt übrigens außer der πόλις auch die ‚Gesellschaft', κοινωνία, und den Menschen als ζῷον κοινωνικόν: Nik. Ethik; Schol 8 (1933) 431. — Zu 45: Hier ist der Rolfes'schen Übersetzung die Susemihl's vorzuziehen: Die Gemeinschaft dieser Menschen (vorher: ἀνθρώποις) baut Familie und Staat auf. Wohl ist auch die Übersetzung des hl. Thomas: communicatio in istis (In Pol. I lect. 1) mit der aristotelischen Erkenntnislehre vereinbar. Nach Aristoteles wie Thomas (ebd.) ist das prius des Staates als ein in der Naturzielordnung ‚Höheres' zu verstehen, und zwar relativ, im Bereiche des Staatszwecks: 1, 2 q. 21 a. 4 ad 3. In der Werdeordnung dagegen, ordine generationis, ist die Familie ‚früher': Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico (In Pol. I lect. 1). Letztere Stelle zeigt wie viele ähnliche, daß man Thomas keine ausschließliche Staatsvertragstheorie zuschreiben kann (144). — Die Schilderung des geistigen Leibes Christi und seiner ‚Glieder' (zu 117) in der S. theol. 3 q. 8 scheint F. nicht berücksichtigt zu haben. Gegenüber Joachim von Fiore will der hl. Thomas betonen, daß bei der Personengemeinschaft wie bei jeder Substanzenmehrheit keine unitas naturae, sondern, nach seinem gewöhnlichen Ausdruck, nur eine unitas ordinis in Frage kommen kann, d. h. eine Ordnungs-, also Beziehungseinheit, sei sie eine notwendige oder willkürliche. Diese Trennung hält Thomas, wie übrigens auch Augustinus, selbst noch bei der Gottanschauungsgemeinschaft im ‚unus spiritus' fest: 3 q. 3 a. 6 ad 1. — Wenn F. die Natureinheit als Wesensform der Personengemeinschaft bezeichnet, so kann diese Einheit doch auch in actu primo keine Gesellschaft begründen; es müßte denn jede äußere Personenmehrheit schon wesenhaft Gesellschaft sein, ferner der Wesensunterschied etwa von Familie und Staat, der nicht bloß in einem actus secundus liegen kann, verschwinden. Tatsächlich verlegt auch F. die Wesensform des Staates zutreffend in die Autorität, die Rechtshoheit; diese aber ist eine konkrete Ordnungs-, Zielbeziehung, wie sie der individuierten Person, nicht der Natur zuzuweisen ist. Würde übrigens die ‚Natur' als Einheitsform gegenständlich verstanden, wäre sie, wie die Person, individuell und könnte keine Einheit begründen; das logische Universale der Natur aber lehnt auch F. als Einheitsform der Gemeinschaft, die so nur gedanklich bestünde, ab. Die Formeinheit einer Substanzenmehrheit kann somit nur in einem im Sein oder Willen begründeten ordo liegen: In Met. XII lect. 12.

Wird die Wesensform des Staates demnach richtig in seiner Rechtshoheit gesehen, so folgt, daß die Gesamtmenschheit, die in Natur und Übernatur nur in potentia Einheit ist, nur der Materie nach Gemeinschaft genannt werden kann. Ist darum der Staat wohl stofflich ‚Glied' der Menschheit, so bleibt er doch der Form,

der Rechtshoheit nach, wie Leo XIII. sagt, in seinem Bereiche ‚höchste' Gemeinschaft, weshalb auch der dies allein aussprechende Ausdruck societas perfecta für ihn unumgänglich ist; auch F. bezeichnet ihn als das vollkommenste Gemeinschaftsgebilde (401). — Wenn Cathrein u. a. mit Leo XIII. den Staatszweck nicht auf den Rechtsschutz beschränkten, so kämpften sie damit gegen die liberalistische Deutung des ‚Rechtsstaates', der nur die Privatrechte zu schützen habe; sie verlangten den Einbau der geistigen und materiellen Wohlfahrtsbedingungen in die Gesamtrechtsordnung. Zu 142: Suarez kennt noch in anderem Sinne ‚natürliche' Gemeinschaften: De leg. III 1 n. 3. — Verbesserungen: 332 Z. 2 übernatürlich, 367 Z. 16 zeitlich, 412 Z. 7 sic. J. Gemmel S. J.

Dyckmans, W., Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität. Eine rechtsphilosophische Untersuchung (Veröff. der Görresges.: Sektion für Rechts- u. Staatswiss. 73). gr. 8° (179 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 10.—.

Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken beruht auf dem Gedanken einer einheitlichen Wertordnung aller Dinge, und zwar geht der Totalitätsgedanke davon aus, daß von der von den Dingen *eingezeichneten,* immanenten Ordnung eine *vorgezeichnete* transzendente Ordnung zu unterscheiden sei; jene aber müsse sich nach dieser richten, weil sie aus ihr den Rechtsgrund herleite. An den beiden Typen Thomas von Aquin und Dante soll diese These bewiesen werden. Wie der Aquinate die Prinzipien der Einheit, Ordnung und Beziehung zum umfassenden Ganzen des von Gott geschaffenen und erhaltenen Weltordo vereinigt, ist uns ja nicht mehr so unbekannt. Verwunderlich scheint es, warum er die Werte seines philosophisch-theologischen Systems nicht politisch ausgebaut; konkret, warum er die Rechtsidee ignoriert und das geschichtlich gewordene Reich nicht als die konkrete Verwirklichung des Gotteswillens in der politischen Gemeinschaft betrachtet hat. Das ist die Leistung Dantes, der trotz einiger Abweichungen vom Weltbilde des hl. Thomas den Reichsgedanken auf denselben rechtsphilosophischen Grundsätzen aufbaut wie dieser. Darüber hinaus enthält die Monarchia Dantes mehr als nur thomistisch-aristotelisches Denken, indem sie die Elemente des augustinischen Weltfriedens der Civitas Dei heranzieht und auch die einst im Imperium Romanum zusammengefaßten Kräfte der Antike zur Verbindung mit der christlichen Reichsidee weckt und hierdurch das Bewußtsein von der ewigen Kontinuität des Reiches aufrecht erhält, indem es erwachsen sei aus der Einmaligkeit der geschichtlichen Situation im Raume der abendländischen Völker, des Römertums und der von ihm geleiteten christlich gewordenen Staaten. Daß Dante eine andere Lösung für das Problem Sacerdotium-Imperium gibt als Thomas, kann nicht verwundern. Für Dante gibt es nur das Reich als das schlechthin Eine oder Gute — oder es gibt die politische Vielheit oder das Schlechte. Augustinus wie Dante stehen am Ende einer alten und am Anfang einer neuen Zeit, mit dem Unterschiede, daß Dante den Glauben an seine Zeit sich erhielt, darum sich nicht, wie Augustinus, an das Ende der Entwicklung stellte, und so auch nicht zum Künder des senescens saeculum wurde. Der Verf. gibt noch einen Überblick über den Niederschlag dieser Anschauungen im Rechtsdenken des Mittelalters und verfolgt das Schicksal der Organismus- und Corpus Christi Mysticum-Idee. J. Schuster S. J.

Vierkandt, A., Familie, Volk und Staat in ihren gesellschaftlichen Lebensvorgängen. Eine Einführung in die Gesellschaftslehre. gr. 8° (150 S.) Stuttgart 1936, Enke. *M* 3.40; geb. *M* 4.80.

Von der Soziologie gilt, was von jeder anderen Einzelwissenschaft gilt: sie ist das, was die ihr zugrundeliegende Philosophie ist. Die hier zu besprechende „Gruppenlehre" des verdienten Herausgebers des „Handwörterbuchs der Soziologie" und führenden Berliner Soziologen legt Zeugnis ab von dem grundsätzlichen Wandel, den einmal V.s größere „Gesellschaftslehre" von der vorliegenden zweiten bis zur „noch nicht geschriebenen dritten Auflage" (Vorwort) durchgemacht haben wird. Man kann diesen Wandel mit den beiden Polen Mechanismus-Atomismus und Zielhaftigkeit-Ganzheitlichkeit bezeichnen. Im Vordergrund der Betrachtung gesellschaftlichen Lebens stehen „Gebilde" und nicht „Elemente", aus denen sich gesellschaftliche Lebensvorgänge nach formalen Beziehungsregeln erst „zusammensetzen", wie die positivistisch-naturwissenschaftlich gerichtete Soziologie und eigentlich auch noch — trotz seiner Begriffe „Sinn" und „Chance" — Max Weber wollten. In der „Einleitung" läßt V. seinen gründlich gewandelten Grundstandpunkt sichtbar werden: Ganzheitlichkeit und Eigenleben der Gruppe werden entschieden betont; anderseits ist in dem Abschnitt über „das Wesen der Gemeinschaft" unter dem Gesichtspunkt der „Ausweitung des Ich" manche glückliche Formulierung enthalten, die ein überspitztes Gemeinschaftsdenken ablehnt. Die eigentliche Abhandlung bringt dann schon durch den Aufbau die siegreiche Überwindung des Formalismus in der Soziologie zum Ausdruck. Der erste Teil ist inhaltlich gerichtet und behandelt drei „Gebilde": Sippe-Familie, Stamm-Volk und die „politische Gruppe". Der zweite Teil beschäftigt sich mit der inneren Dynamik der Gruppe oder, wie Verf. sagt, mit ihrem Lebensprozeß. Dabei heben sich besonders heraus: „Grundeigenschaften der Gruppe", „Lebensdrang der Gruppe", die „Solidarität", die „Führung" und die „Fühlung", ferner „Formung durch die Gruppe", „Lebensordnung der Gruppe", „Strafe" und schließlich „Gesundheit und Krankheit der Gruppe". Der letzte Punkt ist noch einmal bezeichnend für den neuen, ganzheitlichen Standpunkt V.s, denn nach ihm ist damit die „immanente Beseitigung der Störungen" gemeint, womit also die innere, teleologische Einheit soziologischer „Gebilde" erneut betont ist. Die für den Lebensprozeß der Gruppe aufgezeigten, eben genannten Momente sind zwar im einzelnen tief und gehaltreich entwickelt, aber die Systematik des Buches hätte gewonnen, wenn neben der beschreibenden Darstellung auch hier der einheitliche Punkt ermittelt worden wäre, auf den sich alle jene Momente zurückbeziehen lassen. Freilich wäre man dann hart an die Grenze der Metaphysik vom Menschen und seiner Gesellschaftlichkeit vorgestoßen. Dasselbe wäre geschehen, wenn V. seinen im Anfang aufgeworfenen Gedanken vom „Kosmos gesellschaftlichen Lebens" systematisch bei Behandlung seines Stoffes zur Geltung gebracht hätte. Keine Soziologie kann eben ohne ein Minimum von Metaphysik auskommen, am wenigsten taten es die betont metaphysikfreien Soziologen positivistischen Gepräges. Im übrigen ist die Behandlung der einzelnen Momente des Lebensprozesses der Gruppe mit großer Besonnenheit durchgeführt und stellte an das gerecht abwägende Urteil des Verf.s besonders bei Bezugnahme auf neueste Entwicklungen große, durchweg erfüllte Anforderungen. Beim „Recht" scheint die Formulierung

„Rechtssicherheit o d e r Gerechtigkeit" nicht gerade glücklich, zumal das neue „konkrete Ordnungsdenken" im Sinne Carl Schmitts praktisch entweder zum alegistischen Positivismus oder lediglich zur beklagten Statik von Normen, lediglich neuer statt der alten Normen, hinführt. Ferner ist wohl bei der „politischen Gruppe" der Ausgangspunkt zu sehr vom Grad der Organisiertheit genommen, so daß nur die „herrschaftliche Organisation" und nicht die „genossenschaftliche Form" im eigentlichen Sinne als „Staat" erscheint. Es ist aber doch wohl so, daß die „politische Gruppe" sehr wohl von ihrer heutigen plastischen und weitreichenden Organisiertheit etwas abgeben kann und dennoch „Staat" bleibt. Im Ganzen aber wird der von einer teleologisch gerichteten Lebensphilosophie ausgehende, scholastisch gerichtete Soziologe den Weg V.s völlig mitgehen können. G. G u n d l a c h S. J.

H o g g e r, J., D i e K i n d e r p s y c h o l o g i e A u g u s t i n s (Beiträge zur Erziehungswissenschaft, hrsg. im Auftr. d. Deutschen Inst. f. wissensch. Pädagogik Münster i. W. 4.) 8° (XV u. 200 S.) München 1937, Kösel u. Pustet. *M* 4.—.

Eine wissenschaftliche Darstellung der Kinderpsychologie Augustins ist ein für eine Doktor-Dissertation reichlich umfassendes und schwieriges Thema, und dies umsomehr, als es notwendig ist, das gesamte Werk Augustins auf die zerstreut sich findenden kleinen Angaben über das Seelenleben des Kindes durchzusehen. Der Verf. hat diese Aufgabe mit viel Fleiß und nicht ohne Geschick angepackt und so eine brauchbare Grundlage geschaffen. Er weist methodisch richtig Augustin seinen Ort innerhalb der ihm vorausgehenden und ihn umgebenden Programme und Versuche kinderpsychologischer Darstellung an. Sodann wird die heutige kinderpsychologische Methode und Auffassung kurz skizziert. Darauf folgt der erste Hauptabschnitt, der einen Entwicklungsquerschnitt bietet.

Das Kernstück der Arbeit liegt im zweiten Hauptteil, der die seelische Entwicklung vom vorgeburtlichen Leben an über infantia pueritia zur späten pueritia (Vorreifezeit) eingehend zu zeichnen sucht. Anschließend behandelt die Schrift die Gesamtanschauung Augustins vom Kinde, seine kinderpsychologischen Beiträge in ihrer Einbeziehung in die Pädagogik und Psychologie, in die Philosophie und Theologie. Durchweg sucht der Verf. seine Ansichten aus den Quellen zu erheben und exakt zu belegen. Er unterläßt es nicht, die kinderpsychologischen Ansichten Augustins mit unseren Auffassungen zu vergleichen. Man muß immer wieder staunen über die treffsichere Beobachtung und das überragende Einfühlungsvermögen, über die tiefen und feinsinnigen Analysen des großen Psychologen Augustin, die zu Deutungen des allmählich sich entfaltenden kindlichen Seelenlebens führen, die in ihrer Tiefe, vor allem in ihrer Ganzheitsschau auch der modernen Kinderpsychologie bedeutsame Hinweise zu bieten vermögen.

Dem Stil der Arbeit möchte man auf weite Strecken größere Einfachheit und Klarheit wünschen. Der Verf. bekennt selber, daß seine Studie in mancher Hinsicht noch zu vertiefen wäre. Es bedeutete gewiß einen großen Erfolg dieses Versuches, wenn in Einzeluntersuchungen zur Kinderpsychologie Augustins diese Vertiefung in Angriff genommen und seine Ansichten über die Psychologie der Reifejahre behandelt würden. J. S c h r ö t e l e r S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Philosophische Gesamtdarstellungen und Sammelwerke. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Gredt, J., O. S. B., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. 2 Bde.: I. Logica, Philosophia naturalis; II. Metaphysica, Ethica. gr. 8° (XXII u. 502; XVI u. 470 S.) Freiburg 1937, Herder. Je *M* 6.40; geb. *M* 8.—. — Das Lehrbuch von G. erfreut sich wegen seiner thomistischen Grundhaltung und seiner didaktischen Vorzüge offenbar großer Beliebtheit, da es bereits in 7. Auflage erscheinen kann. Der Charakter des Werkes ist in dieser neuen Aufl. unverändert erhalten geblieben: Das überlieferte Lehrgut der im engeren Sinn thomistischen Schule wird klar dargelegt, leider ohne daß viel von einem Bemühen zu verspüren wäre, die Fruchtbarkeit des Thomismus für die Lösung der Fragen, die unsere Zeit bewegen, zu zeigen. Unseres Erachtens dürfte man diese so notwendige und schwierige Aufgabe aber nicht ganz der Eigentätigkeit des Seminaristen überlassen. Eigentümlich ist dem Werk, zum Unterschied auch von den meisten streng thomistischen Lehrbüchern, die wieder dem Lehrgang der Alten angeglichene Aufeinanderfolge der philosophischen Teilgebiete. Obwohl dabei einiges von dem, was sonst in Kritik und Ontologie geboten wird, schon als „Logica praedicamentalis" in der Logik erscheint, bleibt doch die große Unzuträglichkeit, daß in der Naturphilosophie die metaphysischen Prinzipien, von denen gerade die entscheidendsten Sätze abhängen, beständig ohne tiefere Erklärung und Begründung vorausgesetzt werden müssen. — In der neuen Aufl. sind die zahlreich beigegebenen Aristoteles- und Thomastexte in dankenswerter Weise überprüft und ihre Fundstellen aufs genaueste angegeben. Eine Überarbeitung und Erweiterung erfuhren einige der Gottesbeweise, ferner die Darlegung des Kausalitätsprinzips und der Lehre von Akt und Potenz; die reale Unterscheidung zwischen dem Akt und der beschränkenden Potenz wird genauer erklärt; dagegen bleibt leider die Begründung des so umstrittenen und, wie uns scheint, keineswegs evidenten Axioms „Ex duobus entibus actu non fit unum per se" auf die üblichen formelhaften Wendungen beschränkt. de Vries.

Philosophie et Sciences. Journées d'études, Louvain 24 et 25 sept. 1935 (Journées d'études de la société thom. 3). gr. 8° (210 S.) Juvisy [1936], Les éditions du Cerf. *Fr* 15.—. — Daß man dem inneren Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaften eine eigene Tagung widmet, ist bei der Verwickeltheit und Aktualität dieser Frage sehr zu begrüßen, besonders wenn das Problem so verhältnismäßig allseitig in Angriff genommen wird wie hier. Neben der Geschichte kam die Systematik zu Worte; neben der Physik wurden auch die Psychologie und (in ziemlichem Ausmaß) die Mathematik besprochen; mit den Philosophen arbeiteten namhafte Fachgelehrte der einzelnen Wissenszweige zusammen. Bemerkenswert ist die Aufgeschlossenheit, mit der man von thomistischer Seite der ganzen Fülle dessen entgegenkam, was die Wissenschaften zu Tage gefördert haben. Die Diskussion erhob sich stellenweise zu einer wirklich lebendigen, über verfestigte Formeln hinausdringenden Aussprache über die

einschlägigen Fragen. Trotzdem scheint uns, daß die Basis für eine *letzte* Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Wissenschaften noch nicht gefunden war. Dafür blieb das innere metaphysische Wesen der beiden Pole noch viel zu ungeklärt stehen. Manchmal konnte man sich sogar des Eindrucks nicht erwehren, daß aus zu geringem Verständnis für die Eigenständigkeit des philosophischen Fragens die Philosophie allzu sehr mit der Naturwissenschaft auf eine Stufe gestellt und vermengt, ja an sie ausgeliefert wurde. Lotz.

Das Kausalproblem: II. internationaler Kongreß für Einheit der Wissenschaft zu Kopenhagen 1936 (Sonderdruck aus Erkenntnis 6). gr. 8° (S. 275—430). Leipzig 1937, Meiner. *M* 8.—. — Der „Wiener Kreis", zu dem Carnap, Schlick, Phil. Frank gehören, folgt den philosophischen Gedanken Machs. Eigen ist ihm eine antimetaphysische Einstellung, Empirismus, methodische Benutzung der Logik und das Streben, alle Wissenschaften zu mathematisieren. Nach ihnen hat die Philosophie keine Stellung *über* den Wissenschaften. Ein Satz über Geistesvorgänge (Gedanke, Willen) ist äquivalent einem Satz, der ausschließlich von Körperbewegungen handelt. Im Kapitel über Physik entwickelt Bohr die Folgerungen, die sich aus der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik ergeben, wonach verschiedene Messungsarten scheinbar (!) widersprechende Ergebnisse liefern. Schlick schließt daraus, daß die Begriffe Ort und Geschwindigkeit nicht zugleich auf ein Atom anwendbar seien, daß solche Sätze sinnlos seien. (In Wirklichkeit sind nur beide nicht für denselben Zeitpunkt physikalisch meßbar). Lenzen betrachtet als Subjekt einer Beobachtung den Organismus, der selbst ein physisches Ding sei. (Aber doch vor allem ein erkennendes Wesen!). Gonseth bringt den guten Einwand, daß keine empirische Naturwissenschaft uns eine vollkommene Verwirklichung für den geometrischen Begriff der Graden liefern kann, was also die Wissenschaft der Geometrie in dieser Theorie ausschließen würde. Unter Biologie werden Versuche namhaft gemacht, die biologischen Tatsachen physikalisch zu erklären, mit der Tendenz, das finalistische Prinzip überflüssig zu machen. Im Kapitel Psychologie ist charakteristisch der Versuch des Behavioristen Tolman, die Stärke der Strebeakte durch die Zahl gewisser Handlungen zu messen; das erscheint ihm wertvoller als die Ergebnisse von Selbstbeobachtungen. Nach Boll liegt jeder Kausalität und Finalität ein Anthropomorphismus zu Grunde; beruht die Annahme der Willensfreiheit auf einer Selbsttäuschung. Im Schlußwort sieht Frank in der neuen Bewegung eine mächtige Strömung gegen die metaphysische Verzerrung der Wissenschaften. — Sicher ist es dem Philosophen nützlich, solche antiphilosophische Systeme kennen zu lernen. Fröbes.

Sawicki, Fr., Der Sinn des Lebens (Katholische Lebenswerte 1). 6. neu bearb. Aufl. 8° (XI u. 330 S.) Paderborn 1937, Bonifacius. *M* 4.80. — Besondere Berücksichtigung in dieser 6. Auflage fanden die Wertphilosophie, die moderne Lebensphilosophie, die Existenzphilosophie und die Probleme des Gemeinschaftslebens. So ist das verdienstvolle Werk den Bedürfnissen der Gegenwart angepaßt. Eines ist aus den früheren Auflagen geblieben: eine abgeklärte Ruhe, die der Mensch von heute vielleicht bewundert, aber nicht unbedingt als sein Ideal anerkennt. Beumer.

* * *

Bocheński, Fr. I. M., O. P., Elementa Logicae Graecae. 8° (122 S.) Rom 1937, Anonima Libraria Italiana. *L* 8.—. — Die Schrift will ein Hilfsmittel zum Lehrgang der Logik an thomistischen Schulen sein, der auf die Lesung der Summa theologiae vorbereitet. Sie bietet, ähnlich wie Trendelenburgs Elementa Logicae Aristotelicae, die aristotelischen Logiktexte in griechischer und lateinischer Sprache, in der Anordnung, die in den Lehrbüchern der Logik gebräuchlich ist. Außerdem sind Texte aus Theophrast, den Stoikern und Porphyrius aufgenommen. Nink.

Buchmann, K., Die Stellung des Menon in der Platonischen Philosophie (Philologus, Supbd. 29, 3). 8° (VIII u. 102 S.) Leipzig 1936, Dieterich. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Der Grund für die starke Beachtung des Menon in der Philosophie ist das scharfsinnige Fragespiel, wodurch Sokrates aufweist, daß die grundlegenden Sätze der Geometrie im Geist eines ungebildeten Sklaven wirksam da sind, auch ohne, daß dieser sich dessen bewußt ist. Dieser für die Geschichte der Philosophie des „a priori" so bedeutsame Aufweis ist gleichermaßen wichtig für das Verstehen Platons überhaupt; denn der Dialog offenbart recht Bemerkenswertes über wichtige Entwicklungen der Kunst und Gedankengänge Platons. B. vergleicht in ihrer eingehenden Arbeit Form und Inhalt des Menon mit früheren Dialogen und zeigt, wie die „aporetische" Methode, die in den früheren Dialogen so viele Schüler des Sokrates in Verwirrung brachte, nun zu dem sehr wertvollen und fruchtbaren Postulat der „Formen" führen hilft, die dann im Phädon, Staat usw. die transzendente metaphysische Grundlage seiner Erkenntnis- und Sittenlehre werden. Die Ausführungen, wie die im Menon erkennbare Entwicklung Grund für Platons reifere Gedanken ist, sind sehr anregend, bieten eine wissenschaftlich gut belegte Auseinandersetzung mit der jüngsten Platonliteratur und sind wertvoll und originell. — Vielleicht wird in der Ideenlehre eine Gegensätzlichkeit der Entwicklungsstufen ein wenig überbetont, wenn B. sagt, daß im Menon die Formen „in den Dingen" sind — was zu aristotelisch klingt —, während sie im Phädon „getrennt" und „für sich bestehend" sein sollen, — was zu platonisch wäre, als daß man es recht glauben könnte. Im Gegenteil! Wenn Platon im Phädon und sonst das Problem der Materie und Form behandelt, schwankt sein Ausdruck zwischen μέθεξις, μίμησις, παρεῖναι, was sehr zu beachten ist. Ferner scheint die Tatsache, daß die Ideen in den Dialogen der letzten 20 Jahre Platons völlig verschwinden (ausgenommen ein Hinweis von Seiten eines Pythagoräers im Timäus), darauf zu deuten, daß Platon das Problem der participatio — imitatio nie entschieden hat. Ja er selbst kritisierte zu allererst seine eigene Theorie im Parmenides. Vielleicht würde es sich für jeden, der die Stellung des Menon in der Gesamtstruktur des Platonischen Denkens bestimmen will, lohnen, die Ausführungen Burnets und Taylors zu diesem Punkt mehr mit zu berücksichtigen. Smyth.

Schmid, W., Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre (Klass.-philol. Studien 9). 8° (64 S.) Leipzig 1936, Harrassowitz. *M* 4.—. — Den Anfang des 14. Buches der Schrift des Epikur, Περὶ φύσεως legt Schmid unter Benutzung des Nachlasses von Sudhaus, der eine Ausgabe des ganzen Werkes plante, in neuer Bearbeitung vor. Die Vermutung von Gomperz, es handle sich in diesen Bruchstücken um eine Auseinandersetzung Epikurs mit der platonischen Elementenlehre, dürfte durch die eingehende, wert-

volle Erklärung, die dem Texte folgt, in der Hauptsache bestätigt werden. Sehr lehrreich ist dabei auch die Beobachtung, daß manches in Epikurs Ausführungen auf Aristoteles *De caelo* hinzuweisen scheint. Für die oft überaus mühsame Arbeit, welche die Herausgabe und Verbesserung eines Textes aus so zerfetzten Papyri macht, gebührt S. alle Anerkennung. Auch die Erläuterung ist eine beachtliche Leistung. Nicht ohne Bedenken wird man indes die Behauptung hinnehmen, Aristoteles und Epikur deuteten die Lehre Platons falsch. Ob man Fr. J. col. I 5 das Wort παραθέσεις doch nicht im Sinne der Mischungslehre, bei der es eine wichtige Rolle spielt, nehmen muß? Vgl. Z. 15 μείξεσι und Proclus, In I Euclid. p. 164, 4. Kutsch.

Aristote, Organon III: Les Premiers Analytiques. Nouvelle traduction et notes par J. Tricot. 8° (X u. 373 S.) Paris 1936, Vrin. *Fr* 40.—. — J. Tricot, der schon zu mehreren Schriften des Aristoteles Übersetzungen in der Sammlung Bibl. des Textes Philos. veröffentlicht hat, läßt jetzt die Übertragung der I. Analytik folgen. Zahlreiche Anmerkungen sind beigefügt, um den oft sehr schwierigen Gegenstand verständlicher zu machen. Mit Recht gab der Übersetzer an vielen Stellen dem Text Bekkers den Vorzug vor dem von Waitz. Den neuen wertvollen Zeugen der Überlieferung, der uns in der syrischen Übersetzung Georgs, des Araberbischofs, vorliegt, konnte T. noch nicht heranziehen; vgl. darüber Orientalia 6 (1937) 303. — Ein Bedenken ernsterer Natur wird man auch gegenüber dieser jüngsten Übersetzung der Analytik äußern müssen. Seit der Jahrhundertwende nämlich haben sich unter dem Einfluß der mathematischen Forschung die Anschauungen auf logischem Gebiet nicht unwesentlich geändert. Diesen Wandel darf keine Arbeit an den logischen Schriften des Stagiriten übersehen. Gerade an die I. Analytik trat vom Standpunkt der modernen Logistik aus A. Becker, ein Schüler von H. Scholz, heran in seiner Dissertation: Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse (1933); vgl. auch die vorzügliche Kritik und Ergänzung von O. Becker, DLitZeit (1935) 581 ff. A. Becker suchte eine Reihe Stellen wesentlich anders, als es herkömmlichem Brauche entsprach, zu deuten, andere behandelte er textkritisch; beides Dinge, die für eine Übersetzung nicht ohne Belang sind. Kutsch.

Jochem, O., Scholastisches, Christliches und Medizinisches aus dem Kommentar des Theophilos Korydalleus zu Aristoteles' Schrift von der Seele. 8° (79 S.) Dissertation. Gießen 1935. — Vorstehende schöne Arbeit bringt eine ganz gute Auswahl beachtenswerter Stellen aus dem Kommentar des Theophilos Korydalleus, eines Griechen des 17. Jahrh., zu Aristoteles, *De anima*. Die Texte sind einer griechischen Handschrift entnommen, die Prof. Kalbfleisch der Gießener Universitätsbibliothek geschenkt hat. Lücken wurden nach einer Pariser Handschrift ergänzt. Mit der philosophiegeschichtlichen Stellung dieses späten Aristotelikers beschäftigt sich der Herausgeber in den der Textauswahl folgenden Untersuchungen, für die er das einschlägige Schrifttum aus dem philologischen wie scholastischen Gebiete herangezogen hat. Theophilos besaß eine ausgedehnte Belesenheit. Er kannte die lateinische Scholastik, den Averroes, die griechischen Erklärer. Unter letzteren nennt er auch den Neuplatoniker Marinos. Auf diesen dürften die Ausführungen über den *intellectus agens* S. 19, 10 ff., besonders der Vergleich mit den Gestirngeistern, zurückgehen.

Diese Auslegung legt der Zusammenhang nahe und sie läßt sich durchaus mit der Ansicht des Marinos bei Philoponus, *In de anima* p. 535, 5ss. Hayduck vereinen. Vielleicht würde eine genaue Durcharbeitung des ganzen Kommentars des Theophilos noch weitere lehrreiche Einzelheiten dieser Art bringen, die auch in der Frage der Übermittlung dieses Sondergutes weiter helfen könnten.
Kutsch.

* * *

Le Moine, A., Des vérités éternelles selon Malebranche. gr. 8° (292 S.) Paris 1936, Vrin. *Fr* 25.—. — Ders., Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois suivi de l'Avis au lecteur par Malebranche, avec une introduction et des notes. gr. 8° (120 S.) Paris 1936, Vrin. *Fr* 10.—. — Der Verf. verkennt nicht die starke Abhängigkeit Malebranches von Descartes; er will aber vor allem den schon früher von Blondel hervorgehobenen „Antikartesianismus" Malebranches herausarbeiten. Dieser Gegensatz zu Descartes zeigt sich namentlich in der Lehre von den „ewigen Wahrheiten". Nach Descartes sind diese Wahrheiten von freien Willensdekreten Gottes abhängig und werden von uns durch Analyse eingeborener Ideen erkannt. Malebranche sieht klar, daß so die Notwendigkeit in reine Tatsächlichkeit umgewandelt wird, trotz der Unveränderlichkeit der Dekrete Gottes. Er setzt der Lösung Descartes' seine eigene entgegen, die sowohl die Unabhängigkeit Gottes wie die unbedingte Notwendigkeit der „ewigen Wahrheiten" sichern will: Die Wahrheiten sind mit den Ideen gegeben, die letztlich die göttliche Wesenheit selber sind, insofern diese durch Geschöpfe nachahmbar ist. Unser Geist schaut in Gott einen Teil dieser Ideen, so die „intelligible Ausdehnung", die Zahlen, die allgemeinsten ontologischen Ideen. Durch Vergleich dieser Ideen entdecken wir ihre gegenseitigen Beziehungen nach Größe und Vollkommenheitsgrad, und eben diese Beziehungen sind die „ewigen Wahrheiten". Der Verf. zeigt dann weiter, wie die Lehrunterschiede zwischen Descartes und Malebranche im Gegensatz ihrer ganzen seelischen Haltung begründet sind. Descartes' Denken bleibt im Tiefsten stets naturalistisch eingestellt; es geht ihm letztlich um die Begründung der für das Leben im Diesseits so nützlichen Erfahrungswissenschaft. Bei Malebranche dagegen zielt alles auf die Gotteserkenntnis. Trotz seiner Lehre von der Gottesschau ist aber zu sagen: Er sucht diese Erkenntnis nicht auf mystischen, sondern auf streng methodisch-rationalen Wegen; seine Philosophie ist eher als Rationalismus denn als Mystizismus zu kennzeichnen, aber als theozentrischer Rationalismus. — Außer dieser sorgfältigen und aufschlußreichen Untersuchung gibt uns M. eine Neuausgabe der oben angezeigten Altersschrift Malebranches, die in der Malebranche-Ausgabe von Genoude und Lourdoueix (1837) fehlt. Der Dialog, von Malebranche auf Bitten eines China-Missionärs gegen die Irrtümer der chinesischen Philosophie geschrieben, bietet eine kurze Zusammenfassung seiner Lehre über Gottes Dasein und Natur. In dem beigedruckten „Avis au lecteur" verteidigt sich Malebranche gegen die Kritik eines Jesuiten, die aus der irrigen Voraussetzung heraus geschrieben war, Malebranche wolle mit seiner Schrift in jesuitenfeindlichem Sinn in den schwebenden Ritenstreit eingreifen.
de Vries.

Struck, W., Der Einfluß Jakob Boehmes auf die englische Literatur des 17. Jahrhunderts (Neue Deutsche Forschungen. Abt. Englische Philologie 6). 8° (262 S.) Berlin 1936, Junker u. Dünn-

haupt. *M* 10.—. — Die umfangreiche Untersuchung ist das Ergebnis einer Rostocker Preisaufgabe der Jahre 1932/33. Auf Grund eingehenden Quellenstudiums in englischen Bibliotheken versucht der Verf. die vielverschlungenen Wege Böhmeschen Einflusses auf die englischen Denker des 17. Jahrhunderts darzulegen. Der Ausdruck „Englische Literatur" im Titel des Werkes muß dabei sehr weit gefaßt werden. Handelt es sich doch vor allem um das religiöse und naturphilosophische Schrifttum, das sich für den Nachweis als besonders fruchtbar erwies. Die Literatur im landläufigen Sinne ist von der Böhmebewegung fast unberührt geblieben. — Man wird es dem Verf. hoch anrechnen müssen, daß er bei seinen Untersuchungen mit Umsicht und Zurückhaltung zu Werke geht und die vielfältigen neuplatonischen Parallelgedanken, die auf mancherlei Wegen in das religiöse Denken dieser Zeit eindringen, von dem klar erkennbaren Einfluß Böhmes sorgfältig abhebt. Die independentischen Kreise, die den presbyterianischen Kalvinismus als unbefriedigend empfanden und sich nach wahrer innerer Religiosität sehnten, nahmen damals begierig auf, was an religiös-mystischen Anregungen vom Ausland her eindrang. So überrascht es nicht, daß mit der religiösen Hochspannung der Commonwealthperiode, mit ihrer millenaristischen Hoffnung, ihrem Prophetentum, ihrer enthusiastisch-mystischen Haltung auch ein fühlbarerer Einfluß Böhmeschen Ideengutes einsetzt. Das gilt nicht nur für die Böhmisten, deren Gemeinschaft auf dem philosophisch-mystischen Denken Böhmes gründete, sondern auch für die Quäker und den Platonikerkreis von Cambridge. Und selbst da, wo aus den Reihen der Quäker gegen die Böhmisten argumentiert wird, handelt es sich nicht notwendig um einen Gegensatz zu Böhme selbst, sondern bisweilen, wie im Falle Anderdons, um das Bemühen, den Philosophus Teutonicus vor böhmistischer Verfälschung zu bewahren. Beachtung verdient die Art, wie sich die Engländer aus ihrer lebensnaheren ethischen Einstellung heraus mit der Lehre Böhmes über den Ursprung des Bösen auseinandersetzen, wie sie in ihrer Art versuchen, die metaphysische Macht des Übels in ihrer ganzen Bedeutung zu wahren, ohne dabei ihre Überzeugung von der Unwandelbarkeit göttlicher Liebe und von der freien Entscheidung des menschlichen Willens drangeben zu müssen. Der stärkste Einfluß macht sich allerdings auf naturphilosophischem Gebiete geltend, und auch hier werden Vertreter aller Richtungen erfaßt: die Rosenkreuzer mit ihrer geheimnisvollen Symbolistik, die Quäker, Böhmisten, Philadelphier und Cambridger Platoniker. Unter den letzteren steht der bekannte Henry More der Böhmeschen Naturphilosophie am nächsten. — Begrüßenswert ist der einleitende Abschnitt über Böhmes Stellung im Rahmen einer Geistesgeschichte seiner Zeit. Mit großem Geschick hat St. die fast unübersehbare Einzelliteratur zu einer klaren, aufschlußreichen Studie verarbeitet. Leider wird die Lektüre des Werkes durch den geballten Periodenstil auf weite Strecken hin qualvoll erschwert. — Auf S. 104 Anm. 86 muß es wohl Reinhold (statt Richard) Seeberg heißen. Karp.

Haering, Th., Der tragische Kant: ZDKulturph 3 (1937) 113—140. — Einleitend bemerkt H., daß jeder große Philosoph nach zwei Rücksichten hin zu betrachten sei. Der Typus seines Philosophierens, wie er selbst ihn anstrebte und durchführte, geht als unverlierbares Erbe in die Geschichte ein. Daneben aber muß man auch auf jene dem Typus eigentlich fremden Motive, auf

die Bruchstellen und das Versagen schauen, die nur aus dem Charakter und den persönlichen Verhältnissen des philosophierenden Menschen erklärt werden können. Bei Kant besteht so nach H. eine Scheu, Metaphysik in irgendeiner Form zuzulassen; auch da, wo sein System keine solche Ablehnung erforderte, wird sie von Kant heftig abgelehnt. Das komme daher, daß Kant im Grunde Metaphysiker ist und sich daher den Verzicht auf die Metaphysik hat abringen müssen. Irgendein persönliches Erlebnis muß die Neigung zum Verzicht und dessen hohe Einschätzung veranlaßt haben. Tragisch ist dies zu nennen, weil der Verzicht überflüssig und unmöglich war, wie auch die gleich einsetzende Entwicklung und einzelne ganz metaphysische Annahmen bei Kant selber zeigen. Methodisch ist die Ansicht von H. berechtigt und in manchen Fragen fruchtbar. In Einzelheiten könnte aber die voraufgehende Entwicklung und der gewählte Ausgangspunkt noch Erklärung bieten, wie z. B. für das Belassen eines Dinges an sich der bisherige Realismus und der Ausgang von der physikalischen Methode, für die das Sein ihres Gegenstandes gleichsam unentschieden am Horizonte bleibt. Brunner.

Hoffmeister, J., Dokumente zu Hegels Entwicklung (Texte u. Forschungen z. dt. Phil. 2). 8° (XII u. 476 S.) Stuttgart 1936, Frommann. *M* 10.—; geb. *M* 12.—. — Für das Verstehen eines Genies bietet immer sein Werden reiche Aufschlüsse. Bei Hegel tritt uns das reife Werk des Philosophen so geschlossen und in sich gerundet entgegen, daß es nicht ganz leicht fällt, seine Ursprünge aufzudecken. Um so willkommener ist uns die Dokumentensammlung von H., die uns den Niederschlag der einzelnen Entwicklungsphasen, so weit er auf uns gekommen ist, in zuverlässiger Weise und in bequemer Zusammenstellung zugänglich macht. Gewiß war der größte Teil der Texte bereits früher veröffentlicht; doch waren bei ihnen Hunderte von Fehlern zu beseitigen und eine ganze Reihe von sachlichen Richtigstellungen (in Anmerkungen) vorzunehmen. Außerdem konnte H. nicht unbedeutende Texte zum ersten Mal veröffentlichen; so bietet der ganze Abschnitt aus der Tübinger Studienzeit neues Material. Auch über Inhalt, Sinn und Charakter der verlorenen Schriften wird mancher wertvolle Hinweis versucht. Schließlich gehen die Ausgabe und ihre Anmerkungen darauf aus, den Anschluß Hegels an die Tradition des 18. Jahrhunderts sichtbar zu machen, der bisher noch viel zu wenig erforscht worden ist. Erst indem er sich die Welt des Geistes, in die er hineingeboren war, zu eigen machte, wurde er befähigt, in seinem System eine neue Gestalt des Geistes heraufzuführen. Lotz.

Augustin, G., Nietzsches religiöse Entwicklung. gr. 8° (VIII u. 126 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. *M* 5.40. — Die Arbeit ist W. Hauer, dem Begründer des Deutschen Glaubens, gewidmet und hat die praktische Zielsetzung, Nietzsches Gedanken für die Zukunft des deutschen Volkes nutzbar zu machen. Der bisherige Ertrag der Literatur wird erst im Anhang gegeben. Unter Religion versteht Verf. das, was einem Menschen oder einer Menschengruppe im Einbezogensein in ein Letztes, Allumfassendes, Wirkliches zum innersten eigentlichen Anliegen wird. Für alle Perioden der Entwicklung Nietzsches werden aus seinem Schrifttum charakteristische Zeugnisse gesammelt, die den Wandel der religiösen Anschauungen dokumentieren. Recht eindrucksvoll sind die Bekenntnisse aus der Jugendzeit bis zur endgültigen Lösung vom Christentum. Der Wiederkunftsgedanke tritt beim späteren

Nietzsche zurück! Ein Schlußabschnitt betont nochmals seine Gedanken des Selbstes und die Entwicklung des Begriffs der Religion als Bestätigung der dargelegten Entwicklung. Die Schwierigkeit einer einheitlichen Nietzsche-Interpretation gilt in verstärktem Maße auch für das Problem der Religion. Nietzsche hat an Stelle der christlichen Religion ein Phantom gesetzt und sein Schaffen als Glauben und Religionsersatz empfunden. Schuster.

Margenburg, E., Charles Péguy. Ein Beitrag zur Geschichtsphilosophie, Kulturkritik und Gesellschaftslehre im gegenwärtigen Frankreich (Romanische Studien 42). gr. 8° (81 S.) Berlin 1937, Emil Ebering. *M* 3.60. — In drei Kapiteln werden Péguy's Auffassung von der Geschichte, seine Anschauung von der Gesellschaft und seine Stellung zu Rousseau besprochen. Péguy lehnt tote Historiographie ab und verlangt lebendiges geschichtliches Bewußtsein. In seiner Gesellschaftslehre ist besonders seine noch stark utopische Jugendschrift ‚Marcel' herangezogen. Péguy ist antimarxistischer Sozialist. Endlich finden sich bei Péguy und Rousseau manche gleiche Auffassungen im Einzelnen, die aber innerhalb des Ganzen je eine andere Stelle und Bedeutung erhalten. Unmittelbarer Einfluß Rousseau's scheint nicht vorzuliegen. Am Schluß werden ein vollständiges Verzeichnis der Veröffentlichungen in den von Péguy herausgegebenen ‚Cahiers de la Quinzaine' und ein ziemlich ausführliches Literaturverzeichnis beigefügt. Es ist nur schade, daß die eigenartige Persönlichkeit von Péguy in der Darstellung gar nicht zur Geltung kommt. Brunner.

Nadler, K., Idee und Wirklichkeit des Lebens bei C. G. Carus: ZDKulturph 3 (1937) 141—165. — Die Arbeit gibt einen guten und verständlichen Überblick über die Hauptlinien der Lebensphilosophie von Carus. Sie wird vor allem gegen die Lebensphilosophie von Klages abgehoben. Bei Carus besteht kein Gegensatz zwischen Leben und Geist, Gefühl und Erkenntnis. Das Leben ist der dunkle, fruchtbare Grund, aus dem die ganze Wirklichkeit in allen ihren Formen durch eine Art spiraliger Höherentwicklung ausstrahlt. In immer wechselnden Gestalten offenbaren sich die dynamisch aufgefaßten Ideen. Die ganze Philosophie ist in eine religiöse Atmosphäre eingetaucht. Brunner.

2. Literar- und Ideengeschichte der Scholastik. Eckhart-Forschung.

Chenu, M. D., Les „Philosophes" dans la philosophie „chrétienne médiévale: RevScPhTh 26 (1937) 27—40. — Ch. liefert hier einen Beitrag zur Wortbedeutung der „philosophi" im 13. Jahrhundert. Im Anschluß besonders an Albert, der hier von großer Bedeutung ist, zeigt Ch., daß man in jener Zeit unter „philosophi" die heidnischen Philosophen im Gegensatz zu den „sancti", den Lehrauktoritäten der Kirche, verstand. Die Beispiele sind mit Absicht so gewählt, daß sie den tiefen Unterschied zwischen heidnischer Philosophie, der kein Glaubenslicht den Weg des Forschens zeigt, und christlicher Philosophie klar erkennen lassen. Dieselbe Bedeutung von „philosophi" ist mir mehrfach in den Quästionen um Alexander von Hales begegnet. Nur ein Beispiel. Stephan von Poligny sagt: Hec opinio [de connexione virtutum] primo vertebatur inter philosophos. Queritur ergo utrum esset hoc verum secundum philosophos. Die „philosophi" sind ihm hier neben dem „philosophus" die „stoyci". Pelster.

Lehmann, P., Blätter, Seiten, Spalten, Zeilen: Zentralblatt f. Bibliothekwesen 53 (1936) 333—361, 411—442. — L. legt hier dank seiner unvergleichlichen Sachkenntnis und Beherrschung eines überaus weitschichtigen Materials die Grundlagen für eine Geschichte der Blatt-, Seiten-, Spalten- und Zeilenzählung im M.A. Die Untersuchung ist ein Beispiel dafür, wie aus der Beobachtung von zahllosen Kleinigkeiten, die man bei der auf anderes gerichteten Forschung leider gewöhnlich übersieht, etwas kulturgeschichtlich ungemein Interessantes und für weitere Untersuchungen sehr Wichtiges herauswachsen kann. Wer hätte z. B. gedacht, daß es schon im 13. Jahrhundert alphabetisch geordnete Sachverzeichnisse mit Angabe der Kolumne oder gar Zeilenzählung nach 5 gab, oder daß eine bestimmte Art der Blattzählung oder die Paginierung wichtige Hilfsmittel für die Bestimmung der Herkunft einer Hs sind? L. geht vom Brauch des klassischen Altertums aus, verfolgt besonders die verschiedenen Bedeutungen und die strittige Etymologie von pagina — hier hätte auch das mittelalterliche divina pagina = sacra scriptura (12. Jahrh.) erwähnt werden können — verfolgt die verschiedenen Arten der Blattzählung, die seit dem 12./13. Jahrh. immer häufiger vorkommt, zeigt, wie entgegen der bisher geltenden Ansicht die Seitenzählung schon im 13. Jahrhundert sich findet und daneben eine Kolumnenzählung. Das alles mit einer Fülle von Belegen aus den verschiedensten Bibliotheken Europas. Das sorgfältige Studium dieser hervorragenden Arbeit, die im Rahmen dieser Zeitschrift nur kurz angezeigt werden kann, wird auch jedem, der sich mit Hss mittelalterlicher Theologen und Philosophen beschäftigt, auf viele Dinge aufmerksam machen, die ihm von großem Nutzen sein können. Das Auge des alle Kleinigkeiten beobachtenden Naturforschers ist auch für den Historiker eine wertvolle Gabe. — Es sei noch eine Kleinigkeit bemerkt. In dem von L. mehrfach angeführten Cod. Bodl. 200 findet sich öfter das Wort stronum im Sinn von eingeschobenes Blatt z. B. f. 340^{r}: Hic intrabit VIII. stronum et sic incipit: Potest autem alio modo sumi fructus; f. 96^{v}: Hic deficit una columpna ad istud signum C; queratur signum exterius 1. stronum. Nach der Lesung der Arbeit Lehmanns frage ich mich, ob die gerade in Oxford um 1250 ausgebildete außergewöhnliche Kunst und Genauigkeit vielleicht auf griechischen Einfluß zurückgeht (Grosseteste). Pelster.

Lehmann, P., Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters. 1. Stück (Sitzungsber. der Bayer. Ak. d. Wiss. Philos. Abt. 1936, 2). 8° (76 S.) München 1936, Beck. *M* 4.80. — L., der sich seit Jahrzehnten um die Erschließung der geistlichen und weltlichen Literatur des lateinischen Mittelalters unvergängliche Verdienste erworben hat, dehnte in den letzten Jahren seine Untersuchungen auf den bisher in Deutschland etwas vernachlässigten Norden aus und zeigt jetzt, wie Christentum und lateinische Kultur in Verbindung mit urwüchsiger Volkskraft auch dort die schönsten Früchte gebracht hat. Anfangs wirkten zumal angelsächsische Kulturströmungen und Bildung ein, im 12. und 13. Jahrhundert überwog französischer, zumal Pariser Einfluß, neben den im späteren Mittelalter ein stärkerer deutscher Einschlag und ausgesprochene Verselbständigung traten. Letztere fand im Kreis um die hl. Brigitta und ihre Gründung Vadstena den besten Ausdruck. Die Beziehungen zur Scholastik, die uns besonders interessieren, beginnen schon im 12.

Jahrhundert. Der große Erzbischof Absalon von Lund (1179—1201) hatte in Paris die Anregungen für seine Reform des kirchlichen Lebens und Lehrens empfangen. Aus seinem Kreis gingen Andreas Suneson und der große Geschichtsschreiber der Dänen Saxo Grammaticus hervor. L. macht auf das Hexaëmeron des Suneson besonders aufmerksam, ein in Versen geschriebenes Handbuch der Dogmatik des 12. Jahrhunderts, das auf dem Lombarden, Petrus Comestor, Petrus von Poitiers und Petrus Cantor aufbaut. Später haben besonders Dominikaner an der Vermittlung scholastischen Wissens für den Norden regen Anteil genommen. Der Rotulus pugillaris des Augustinus von Dacien, eine Übersicht über die Theologie, wurde neuerdings von A. Walz herausgegeben. Tullius Dacus schrieb einen Tractatus de potentiis animae. In der Hagiographie ist Petrus von Dacien durch seine Biographie der Christine von Stommeln berühmt geworden. Eine Summa de ministris et sacramentis ecclesiae und eine Beichtpraxis Suffragium curatorum sind Werke des Laurentius Olavi. In der Pariser Artistenfakultät machte sich der Siger von Brabant und dessen Averroismus nahestehende Boethius von Dacien, dessen literarischer Nachlaß zumal durch Grabmann bekannt geworden ist, einen Namen, später auch ein Johannes und Nikolaus von Dacien. L. geht auch auf die hochstehende Hymnendichtung des Nordens ein und schließt mit dem großartigen literarischen Wirken und Einfluß der hl. Brigitta und ihres Kreises. Der Kirchen- und Literarhistoriker erhält so eine vorzügliche Einführung in Gebiete, die ihm meistens ferner liegen. Pelster.

Landgraf, A., Untersuchungen zu den Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts: RechThAncMéd 8 (1936) 253—281; 345 bis 368 .— Denifle hatte unter Nr. 17 seines Werkes: Die abendländischen Schriftausleger (S. 37) auf einen Paulinenkommentar, der einem Johannes („Gratia Dei") und anderwärts Radulf von Laon zugeschrieben war, mit gemeinsamen Incipit des Römerbriefes hingewiesen. L. zeigt nun an Hand einer Reihe weiterer von ihm gefundener Hss, daß es sich um verschiedene Kommentare handelt, die jedoch teilweise übereinstimmen. Wir haben also eine gemeinsame Gruppe, deren Kommentatoren voneinander nahmen und einander gaben. Es ergibt sich damit für die exegetische Tätigkeit das gleiche Bild, wie es jüngst L. überzeugend für die Quästionenliteratur des 12. Jahrhunderts nachwies (vgl. Schol 11 [1936] 439 f.) und der Rezensent es für die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux (vgl. Das Schrifttum ... BeitrPhThMA 33, 1—2) und die Summa sententiarum Ottos von Lucca im Kreis der systematischen Werke zeigte. Mit Recht verlangt daher L. für die Zukunft bei der Initienangabe der Kommentare genauere Auskunft über den Beginn der einzelnen Briefe. Daß diese Gruppe eng mit Radulf von Laon zusammenhängt, erscheint gesichert. Man wird daher den Wert dieser mühsamen Untersuchung für die Erkenntnis der Methode der Frühscholastik nicht hoch genug einschätzen können — ganz abgesehen von der Erweiterung der Handschriftenkenntnis, die L. bietet. — Es ist schade, daß es bei solchen Arbeiten so schwer ist, die Darstellung übersichtlich und systematisch zu gestalten, besonders bei einem Artikel, der keine Inhaltsverzeichnisse bietet. Sonst würde der tatsächliche Einfluß weit gesteigert, der so jedenfalls unmittelbar nur auf einen ganz kleinen Kreis engster Fachleute beschränkt bleibt. Weisweiler.

Landgraf, A., Neue Funde zur Porretanerschule: CollFranc 6 (1936) 353—365. — In Fortsetzung seiner Studien zur Schule Gilberts de la Porrée veröffentlicht L. zwei Römerbriefkommentare, die Gut der Schule enthalten: Cod. C. 57 der Bibl. Vallicelliana zu Rom und Cod. lat. Ottob. 86 der dortigen Vaticana. Der erstere ist porretanisch z. B. in der Frage Gottes als Urheber der Sünde, in den Darlegungen über den Begriff des Guten und der malitia. Er hängt mit dem Kommentar der Schule in Cod. lat. 686 der Pariser Nationalbibl. zusammen; am Ende wird er sogar zu einer bloßen Auswahl aus diesem. L. meint daher, daß der Verf. ursprünglich unter Benutzung des in Paris überlieferten Kommentars ein eigenes Werk schreiben wollte. Je mehr er daran arbeitete, sei das Interesse erlahmt bis zum bloßen Auslesen der Vorlage am Schluß seiner Arbeit. — Unter den Glossen zum Römerbriefkommentar des Lombarden im genannten Cod. Ottob. liest man einige, die aus Gilberts Erklärung genommen sind. Der Artikel bringt die entsprechenden Texte. Weisweiler.

Moore, Ph. S., The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193—1205). gr. 8° (IX u. 218 S.) Washington 1936, Cath. Univ. of Amer. — Diese Dissertation nimmt sich das — für eine solche Anfangsarbeit allzu schwierige — Thema, in die Gesamtwerke Peters von Poitiers einzuführen. Damit war es gegeben, daß eine Menge äußerst schwieriger Probleme der Echtheit, Abhängigkeit, Zeitbestimmung berührt werden mußte, die von einem Anfänger auch bei fleißigster Arbeit — und diese liegt hier wirklich vor — nicht ganz bewältigt werden konnte. Es wäre daher der Wissenschaft ein größerer Dienst erwiesen worden, wenn der Verf. von den die Dissertation leitenden Gelehrten auf ein einzelnes Kapitel des so umfangreichen Schrifttums des Pariser Kanzlers hingelenkt worden wäre, wie etwa seine Sententiarum libri quinque oder die Sentenzenliteratur der Ps.-Petrus-Glossen. Diese mehr prinzipielle Bemerkung, die heute einmal offen ausgesprochen werden muß, richtet sich also nicht gegen den so eifrigen Verf. Sein Werk verdient auch so reichlich Beachtung, da es die Fragen gut herausstellt und manches neue hss Material zu den echten und unechten Werken des Petrus beibringt. Aber das Fehlen der sicheren, erfahrenen Hand spürt man immer wieder durch. So kommt es zu vielem Hypothetischem. Ich nenne etwa die Gleichsetzung von Mag. Martinus und Mag. Martinus de Fugeriis. Warum soll der zweite nicht ein eigener unselbständiger Bearbeiter des Petrus sein? Die beiden Werke der Summe des Martinus und der Abbreviatio des Petrus sind zu verschieden, als daß man die Gleichsetzung der beiden Verfasser infolge einer Verwechslung auch nur als Arbeitshypothese gelten lassen könnte. — Warum ferner den „Allegoriae super tabernaculum Moysis" diesen von keiner Hs überlieferten Titel geben, wo andere gute schon aus dem 12./13. Jahrh., also fast gleichzeitig mit der Abfassung vorhanden sind, wie etwa: „Tractatus super tabernaculum Moysis"? — Große Bedenken sind neben der hss doch sehr wenig belegten Authentizität des Compendium historiae vor allem vorläufig wenigstens bei der Zeitbestimmung der Libri quinque sententiarum zu äußern, die M. bereits vor 1170 ansetzt. Der Grund liegt nach dem Verf. im Auftrag Alexanders III. an Wilhelm von Sens vom 28. 5. 1170, die Pariser Theologen gegen den christologischen Nihilianismus zu schützen. Also könne man nicht annehmen, daß

nachher noch ein Theologe gewagt habe, ein Werk, das diesen vertritt, Wilhelm zu widmen. Man müßte aber vorher doch wohl wissen, ob und wie Wilhelm diese Aufforderung ausgeführt hat. Daß jedenfalls nicht viel geschehen ist, beweist der neue Brief Alexanders an Wilhelm von 1177 und die Diskussion auf dem Laterankonzil von 1179. Es bleibt daher vorläufig besser bei der bisherigen Datierung d. h. der Zeit, wo Wilhelm Erzbischof von Sens war (3. 2. 1168—8. 8. 1176). — Sehr dankenswert sind die eingehenden Analysen der Glossenhss von Avranches und Ripoll-Barcelona. Dadurch ist unsere Kenntnis dieser wichtigen Literaturgattung des 12. Jahrhunderts wieder ein gutes Stück vorwärtsgekommen. Man freut sich daher schon jetzt der weiteren Arbeit des Verf.s zu dieser Frage. Dafür möchte sich aber empfehlen, die einzelnen frühen Lombardglossen noch mehr auseinanderzuhalten und sie nicht alle einfachhin vor 1175 zu datieren, weil spätere Meister nicht genannt sind. Das könnte seinen guten Grund in der konservativen Haltung der Glossen haben. Kann man ferner aus einigen wenigen Zitaten eines Verfassers schließen, daß er schon eine Glosse zum Lombarden verfaßt hat, wie z. B. Odo (153)? Konnten ‚Erklärungen' zum Lombarden nicht auch sonst im Unterricht stattfinden etwa bei der Bibelerklärung oder sonstwo wie bei Quästionen? — Es ist schon längst darauf hingewiesen (Grabmann-Festschrift I 390 f.), daß der letzte Teil der Ps.-Petrus-Glosse wörtlich mit der Bamberger übereinstimmt. Damit ist auch hss belegt, daß die Glosse kein einheitliches Werk eines Verfassers ist und daher jedenfalls als Ganzes nicht von Petrus stammt. Die feinen, von M. beigebrachten Vergleichzitate aus dem Libri quinque sententiarum und der Glosse geben wohl weitere Sicherheit, daß diese Glosse, wenigstens in ihrer Urform, Petrus bereits vorlag. — So verbinden sich in der Arbeit wirklich wertvollste Ergebnisse mit weniger guten Seiten. Es ist daher notwendig, den Benutzer auf das teilweise hypothetische der Arbeit hinzuweisen, zugleich aber mit demselben *Nachdruck* auch ihren großen Wert zu betonen. Zum Schluß sei noch auf Klosterneuburg, Stiftsbibl., Cod. 299 (saec. 13) aufmerksam gemacht, wo eine Summe mit dem gleichen Incipit wie die Summe des Martinus de Fugeriis in Clpn 3116 steht: Vocabulorum, que de Deo dicuntur. Weisweiler.

Vicaire, P. H., Le Porrétains et l'Avicennisme avant 1215: RevScPhTh 26 (1937) 449—482. — Der Verf. untersucht das von R. de Vaux herausgegebene anonyme Werk De causis primis et secundis (Bibl. thom. 20), das „einzige bisher bekannte Zeugnis einer avicennistischen Abbiegung des christlichen Gedankens" der Zeit (451, 478), nach seinen Verbindungen mit porretanischem Gut. Er kommt zum Ergebnis, daß die aus anderen Quellen entstandene Unitaslehre des Porretanismus beste Vorbereitung für die des Avicennismus war. Freilich ist erstere durch die Betonung des wahren Seins der Kreatur nicht pantheistisch. Den Unterschied merkt man deutlich auch in De causis primis, wo sich der Einfluß des mehr pantheistischen Avicennismus im zweiten Teil stärker zeigt, während im ersten Teil der Porretanismus mehr nachwirkt. Der Kampf, der von Wilhelm von Auxerre, Philipp dem Kanzler u. a. gegen Avicenna einsetzt, nimmt sich bezeichnenderweise mehr diesen lateinischen Avicennismus als Gegner. Es hat deshalb die Vermutung des Verf.s viel für sich, daß der Streit sich nicht so als Opposition gegen Avicenna, sondern als Gegen-

angriff gegen die theologische, vom Avicennismus extrem beeinflußte Lehre der „Porretaner" richtete. Wir hätten dann eine mehr theologische Entwicklung von innen heraus vor uns. — Die S. 450 vorgenommene genauere Unterteilung der ‚Porretaner' in mehrere Klassen ist sicher bereits ein großer Fortschritt gegenüber der immer mehr sich ausbreitenden Art, so viele der Theologen des zweiten Teiles des 12. Jahrhunderts zu ‚Porretanern' zu machen. Man wird hier sehr nach einzelnen Thesen und Thesenkomplexen zu unterscheiden haben. So ist z. B. Simon von Tournai vielfach treuester, ja sklavischer Anhänger des Lombarden (vgl. ZKathTh 56 [1932] 190 ff.). — Für die unmittelbare Abhängigkeit des De causis primis von Simon von Tournai müssen wohl noch stärkere Beweise beigebracht werden. Jedenfalls aber wird man daraus nicht auf eine Zeit der Abfassung bald nach dessen Disputationes schließen können (467). Es bleibt also diese Frage wohl noch offen. Weisweiler.

Salman, D., Note sur la première influence d'Averrois: RevNéoscolPh 40 (1937) 203—212. — S. zeigt an einem interessanten Beispiel, wie die Averroesexegese in den ersten Jahrzehnten nach Eindringen der Schriften desselben im lateinischen Kulturkreise gehandhabt wurde. Ein Hauptpunkt des Averroismus, die Lehre vom intellectus separatus, ist von Roger Bacon in seinem Kommentar zu De anima, von Albert in der Summa de creaturis und von Adam von Bocfield im Kommentar zu De anima in dem Sinn verstanden, als lehre Averroes im Gegensatz zu Avicenna und anderen, der intellectus possibilis und agens seien Fähigkeiten der Seele selbst. Albert hat allerdings seine irrige Interpretation schon in dem vor 1258 verfaßten Kommentar zu De anima korrigiert. Es wäre demnach S. zufolge ein irrig erklärter Averroes der Anlaß zu der von Albert und Thomas ausgebildeten Theorie vom intellectus agens gewesen. Man wird auch in Zukunft etwas schärfer zwischen Averroismus und Arabismus unterscheiden müssen. Betreffs der Erklärung des Averroes selbst könnte man noch den Traktat De anima des Richard Rufus de Cornubia in Cod. 138 Assisi einsehen. Richard schrieb um die Mitte des Jahrhunderts und kannte Averroes. Pelster.

Henquinet, F. M., Notes additionelles sur les écrits de Guerric de Saint-Quentin: RechThAncMéd 8 (1936) 369—388. — H. faßt zuerst die Ergebnisse der Forschung seit 1934 zusammen: A. Fries hat in Cod. Vat. 869 den Sentenzenkommentar des Guericus entdeckt; O. Lottin in Cod. Paris. 15571 weitere Fragen über die Sakramente und A. Fries in Cod. Vat. 4245 Fragen über die Christologie. Letzterer Fund bestätigt, daß die entsprechenden Fragen in Cod. 138 Assisi ff. 159^{r}—162^{v} vom gleichen Verfasser wie die Fragen De sacramentis sind (RechThAncMéd 5 [1933] 380—383). H. selbst fügt hinzu: Ein Quodlibet in Cod. Par. 16417, Quästionen, in dem von ihm neu eingeführten Cod. 71 Todi und vier Fragen in Cod. Vat. 782. Es ist zu wünschen, daß H. nach weiterer Klärung noch einmal ein vollständiges Verzeichnis aller Fragen gibt; jetzt ist das Ganze ein wenig zum Labyrinth geworden. Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf frühere Aufstellungen zurückkommen. Ich hatte in Cod. 138 Assisi in der Hauptsache vier Gruppen unterschieden und dieselben mit Hilfe von Formalkriterien einem Verfasser zugewiesen, der nach einer gleichzeitigen Randbemerkung Guiard von Laon sein mußte. Als H. später für zwei Gruppen Guerricus als Verfasser nachwies,

schienen Ergebnisse und auch Forschungsmethode ins Wanken gebracht. Allerdings zeigte sich beim Fortgang der Untersuchung bald, daß die Ergebnisse betreffs Zusammengehörigkeit der Fragen sich gut bewährten. Nach erneuter Überprüfung des ganzen Problems und Erweiterung des Beobachtungsmaterials glaube ich heute sagen zu dürfen: Abgesehen von der einen oder anderen von vornherein unsicheren Frage gehen die von mir (RechThAncMéd 5 [1933] 372—380) mitgeteilten Fragen auf Guerricus zurück. Der Fehler wurde von jener alten Hand (Bonaventura nach H.) gemacht, die Frage 29 (ff. 165^{v}—167^{r}) Guiard statt Guerricus zuwies. Ähnliche Versehen, die bei der Unzahl von anonymen Fragen leicht zu erklären sind, kamen häufiger vor, so auch in Cod. 182 Assisi, Cod. 737 Toulouse, Cod. 1245 Troyes; und schließlich ist auch die Summa Alexanders im Grunde ein falsches Etikett für Fragen verschiedener Autoren. Gerade wenn man die von H. so stark betonten Verschiedenheiten in den Fragen der Hss näher studiert, leuchtet die Einheit immer wieder durch. Wenn es, um nur ein Beispiel zu bringen, in einigen Fragen heißt: Quod obicitur ... Responsio — so ist meistens aufzulösen, nicht Respondeo —, in anderen Quod obicitur ... Solutio, so stehen beide Formen in anderen Fragen friedlich nebeneinander; wenn Vat. 782 das Quod obicitur ... Solutio in Q. o. ... dicendum verwandelt, so hat er anderswo Q. . ... Responsio. Zwischen Ad aliud ... est responsio und Ad aliud ... Responsio ist der Unterschied nicht groß; in einer Frage vermißt man ein Kennzeichen des Guerricus und in einer anderen derselben Gruppe taucht es wieder auf. Man setze Guerricus statt Guiard und ungefähr alles dürfte in Ordnung sein. — Einige Ergänzungen: Trotz der Versicherung H.s dürften in Cod. Vat. 782 noch andere Fragen des Guerricus sein z. B. De inferno, De purgatorio, De suffragiis, De universali iudicio auf ff. 101^{r}—105^{v}. Weder H. noch Glorieux erwähnen den Isaias-Kommentar in Cod. 40 New College Oxford aus dem Jahre 1249, obgleich sie die Hs in anderem Zusammenhang nennen. Die Zuteilung an Guerricus ist von der Hand des Schreibers selbst. Ich hatte nach kurzer Einsicht das Urteil notiert: Ein recht bedeutender Kommentar. Die Zuteilung der übrigen Erklärungen der Hs, die nur durch eine allgemeine Überschrift erfolgt und mit Cod. 184 Merton College nicht übereinstimmt, muß erst untersucht werden. Pelster.

Robert, Patr., O. F. M., Hylémorphisme et Devenir chez Saint Bonaventure (XV u. 160 S.) Montréal 1936, Libr. St. François. — Während nach Thomas v. A. der Hylomorphismus nur da einen Sinn hat, wo es Ortsbewegung gibt, mithin nur bei den räumlich-zeitlichen Substanzen, lehrt Bonaventura, daß alles Geschaffene, auch die reinen Geister, innerlich aus Materie und Form zusammengesetzt seien. Den Grund sieht R. vor allem darin, daß Bonaventura beim ens contingens sowohl den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein wie auch den Unterschied zwischen aevum und tempus nicht berücksichtigt habe; Thomas beziehe sich S. th. 1 q. 10 a. 5 gerade auf Bonaventuras Meinung. Bonaventura hatte seinen Hylomorphismus vor allem unter dem Einfluß von Alexander von Hales und Augustinus entwickelt, weil er ihm mehr als die Lehren des wiedererwachten Aristotelismus im Einklang mit der Theologie zu stehen schien. Seine Nachfolger auf der Pariser Lehrkanzel haben diese Form des Hylomorphismus bald verlassen. Nink.

S. Thomae Aquinatis. In Aristotelis librum De anima commentarium, ed. A. Pirotta, O. P. 2. Aufl. 8° (XII u. 308 S.) Turin 1936, Marietti. *L* 15.—. — Die Turiner Ausgaben der Aristoteleskommentare des hl. Thomas bedürfen kaum mehr einer Empfehlung. Ihr billiger Preis und ihre zweckmäßige Gestaltung des Textes und des Sachverzeichnisses haben ihnen längst viele Freunde gewonnen. Namentlich die durchlaufenden Randnummern haben sich sehr bewährt, wie die Tatsache beweist, daß immer mehr nach ihnen zitiert wird. Die vorliegende 2. Aufl. des Kommentars zu De anima ist ein unveränderter Abdruck der 1. Aufl. de Vries.

Gebauer, W., Die Aufnahme der Politik des Aristoteles und die naturrechtliche Begründung des Staates durch Thomas von Aquino: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftgeschichte 29 (1936) 137—160. — Die einflußreiche Staatslehre des Aquinaten, die am selbständigsten in De regimine principum uns entgegentritt, hätte wohl dauernder gewirkt ohne die starke Abhängigkeit von der einer ganz anderen gesellschaftlichen Umwelt entsprechenden aristotelischen Staatsphilosophie. Freilich finden sich Unterschiede zwischen Aristoteles und Thomas. Letzterer erkennt innerhalb des Staates, der aristotelischen πόλις, die provincia als Lebenseinheit und die civitas als Wirtschaftseinheit an, die er beide communitas perfecta nennt, was bei ihm also noch nicht Staat bedeuten muß. — Der gründliche Beitrag zur Deutung der so sehr umstrittenen Staatsauffassung des hl. Thomas wie auch des Aristoteles verdient volle Würdigung. Spricht doch selbst der Dominikaner Bernard Roland-Gosselin von großer Unklarheit der an verstreuten Stellen sich findenden Staatslehre des hl. Thomas; vgl. Schol 4 (1929) 458 f. Im Entscheidenden folgt G., wohl zu sehr, Gierke, den er freilich öfter berichtigt. Wenn der hl. Thomas von civitas vel provincia oder regnum spricht, so wird an diesen Stellen keine „Steigerung" von Stadt zu Provinz oder Staat ausgedrückt, sondern diesen Größen die gleiche staatliche Souveränität beigelegt. Wenn civitas schon bei Cäsar auch den ganzen Staat bezeichnen konnte, so sah Thomas erst recht im zeitgenössischen Italien die Blüte der neuen souveränen Stadtstaaten, die an Griechenland erinnern, sowie auch größere souveräne Gebiete, die er provinciae nennt. Einen König haben, regnum sein konnten beide, Stadt wie größeres Gebiet; vgl. S. theol. 2, 2 q. 50 a. 1; diese Stelle zeigt übrigens (wie viele andere), daß communitas perfecta den Staat bezeichnet, der freilich schon im Stadtstaate verwirklicht sein kann. G. will auch in der Bezeichnung „animal sociale" für den Menschen beim hl. Thomas eine Änderung gegenüber Aristoteles erblicken; doch gebraucht auch letzterer den Ausdruck ζῶον κοινωνικόν im generischen Sinne wie Thomas animal sociale; vgl. Schol 8 (1933) 431, wo über Defournys wertvolle Aristotelesstudie gehandelt wird. „Populus" bedeutet an den fraglichen Stellen beim hl. Thomas, wie Schilling mit Recht betont, das staatlich geeinte Volk; dasselbe gilt für die Staatsdefinition Augustins. Die Zielhaftigkeit der ‚Natur', die Aristoteles auch im Menschengeiste findet, braucht man bei ihm nicht ‚naturalistisch' zu deuten; vgl. die treffenden Ausführungen Weltys in Catholica 6 (1937) 27. Ferner muß man bei Aristoteles in dem doppeldeutigen πρότερον, wie im prius des hl. Thomas, ein ‚höher' der Naturvollendung und ein ‚früher' der Zeit und dem Werden nach unterscheiden. Der Staat ist ‚höher', die Familie ‚früher' und darum naturnäher; vgl. In Pol. Arist. I lect. 1, Abschnitt Ostendit ex praemissis. Gemmel.

Walz, A., The Exceptiones from the Summa of Simon of Hinton: Ang 13 (1936) 283—368. — W. setzt hier seine mit dem Libellus pugillaris des Augustinus von Dacien so glücklich begonnenen Studien über die praktische Theologie des 13. Jahrhunderts fort, indem er die Exceptiones des englischen Provinzials der Dominikaner (1254—61) Simon von Henton veröffentlicht. Sie behandeln für den Seelsorger das Wichtigste aus der Glaubens- und Sittenlehre: Die Glaubensartikel, das Gebet des Herrn, die zehn Gebote, sieben Sakramente, die Tugenden, Gaben und Seligkeiten. Diese und ähnliche Schriften sind vorzüglich geeignet, einen Einblick in die theologische Bildung des Seelsorgsklerus und in die praktische Handhabung des religiösen Unterrichts zu eröffnen. In der Einleitung ist alles Wissenswerte gesagt. Es sind Exceptiones a Summa. Die Summa selbst, die umfangreicher gewesen, ist meines Wissens noch nicht gefunden, jedenfalls ist sie nicht mit den Quaestiones de lege et praeceptis in Cod. 9. E. 14 Royal Collection des Britischen Museums identisch. Eine Kleinigkeit noch: Die Änderung des Henton in Hinton ist wenig glücklich: Cod. Royal 9. E. 14 f. 123^{r} hat Hentune, Cod. 45 New College Oxford f. 233^{r} Hentona (die Form Harnton bei Coxe ist nicht aus der Hs); in Cod. 73 △ 4. 11 Sidney Sussex College Cambridge habe ich f. 4^{v} und am Schluß Heyntum gelesen nicht Hyntum wie W.; Cod. Laud. Misc. 511 f. 72^{v} hat Henton. Inbetreff des Doktorates von Simon und seines Nachfolgers Fishacres würde ich heute weniger zuversichtlich schreiben. Falls Henton Magister in Oxford wurde, was einigermaßen wahrscheinlich ist, so war dies vor 1254, also bald nach Fishacre. — Zum Schluß sei aufmerksam gemacht auf die Summa bzw. die Summen des Johannes de Rupella, die ähnliche Zwecke verfolgen: das einleitende Werk De articulis fidei „Summa theologice discipline in duobus consistit in fide sc. et moribus" z. B. in Cod. AD IX 7 der Brera Mailand ff. 75^{r}—94^{r} (s. 14); die Summa de vitiis „Cum summa theologice discipline divisa sit in duas partes sc. in fidem et mores" als Fortsetzung z. B. in Cod. 997 Harley des Britischen Museums (s. 13); die Summa de virtutibus, von der ich einen Teil in Cod. 152 S. Antonio Padua (s. 13) ff. 132^{r} bis 134^{r} gefunden zu haben glaube (vgl. über die Schriften Rupellas den wertvollen Artikel von P. Minges in ArchFrHist 5 [1913] 597—622). Auch die Summa „Circumdederunt me dolores mortis", die in Cod. AF XII 36 der Brera Mailand ff. 1^{r}—81^{r} (s. 13) magistri Stephani de Langentona genannt wird und die Glaubensartikel, Sakramente, Tugend und Laster behandelt, gehört hierher. Pelster.

Glorieux, P., Le Manuscrit d'Assise Bibl. comm. 158. Date et mode de composition: RechThAncMéd 8 (1936) 282—295. — Gl. will auf Grund meiner Angaben über die Quästionen und Namen englischer Lehrer in Cod. 158 Assisi (Little-Pelster, Oxford Theology, Oxford 1934) das Datum der einzelnen Stücke noch näher umgrenzen; ein vortreffliches Beginnen — wenn die nötigen Unterlagen vorhanden sind. Hierzu einige kritische Bemerkungen. Um eine „chronologische" Anordnung zu erhalten, muß Gl. die Reihenfolge der Lagen ändern. Ganz recht, wenn sich eine falsche Anordnung beweisen läßt, wie bei der Gruppe von Cambridge. Ist dies aber hier berechtigt, wo Abschreiber und Zähler der Blätter derselbe ist? Gl. setzt voraus, daß innerhalb einer Lage vollkommene chronologische Ordnung herrsche und daß Lage

31—53, ja 19—53 in dem Jahr geschrieben seien, da Sneyt Magister regens war; denn es seien in Lage 37, 41, 52 verschiedene Reportationen des Sneyt in Kursive angefügt. Zunächst kann jedenfalls von einer „unmittelbaren" Reportation nicht die Rede sein; dafür ist die von mir im Gegensatz zur Buchhand anderer Teile als Kursive bezeichnete Schrift viel zu regelmäßig. Eine andere Erklärung ist völlig ungezwungen. Nach Niederschrift der Q. D. erhielt der Schreiber noch andere Quästionen; er fügte sie dort an, wo noch Raum geblieben war und begann naturgemäß mit der Lage, in der schon Quästionen des Sneyt standen. Ob dies im Jahr geschah, da Sneyt Magister regens war oder später, wissen wir nicht. Dieser Block soll aus dem Jahre 1289—90 sein. Damals war aber nicht Sneyt, sondern Leminster bei den Dominikanern Magister regens (vgl. Oxford Theology 270). — Zur strengen chronologischen Ordnung innerhalb derselben Lage: Nehmen wir Lage 57 (nach Gl. mit Lage 16—18 von 1287—89): Knol hält in q. 207 seine Vesperien, q. 214 ist er wieder schlichter Respondens geworden. Der eine Faszikel 57 muß doch wohl aus einem Jahre stammen; sagen wir mit Gl. 1287—88; dann hat Winchelsea im selben Jahre respondiert, die eigenen Vesperien gehalten, als Magister regens bei den Vesperien des Monemouth präsidiert und obendrein das höchste Amt des Kanzlers versehen (vgl. Oxford Theology 103). Das ist viel. Noch mehr, im Faszikel 12 (nach Gl. 1284—86) disputiert er schon als Magister, also wenigstens 2 Jahre vor seiner Inceptio; in Faszikel 18 hält er seine Inceptio, während er in Faszikel 57 schon bei den Vesperien als Magister regens den Vorsitz geführt hatte. Im gleichen Faszikel 57 disputiert Wakerfielt als Magister und hält sein zweiter Nachfolger Knol die Vesperien; also drei Magister in einem Jahre; S. 291 ist Wakerfield versehentlich aus einem Vorgänger zu einem Nachfolger des Nikolaus Ocham geworden. Thomas Barneby wird als vermutlicher Kompilator der Hs angesehen; mit gleichem Recht kann ich jeden Oxforder Theologiestudenten der Zeit nennen. Wegen der ungenauen Bezeichnung Minor oder Praedicator, wo ein Franziskaner oder Dominikaner sich sehr wahrscheinlich bestimmter ausgedrückt hätte, und wegen der Ausleihvermerke dürfte ein Weltkleriker noch immer die beste Aussicht haben. Es ist nicht einmal nötig, daß er selbst die Vorlesungen gehört hat. Das Gesagte dürfte zur Rechtfertigung meiner Ablehnung der neuen Datierungen, soweit diese nicht auf anderer Grundlage beruhen, genügen. Natürlich leugne ich nicht, daß auch Disputationen in chronologischer Ordnung auftreten. Aber wo? Pelster.

Quaestiones de universalibus Magistrorum Crathorn O. P., Anonymi O. F. M., Joannis Canonici O. F. M. ad fidem manuscriptorum edidit J. Kraus (Opuscula et textus. Ser. schol. 18). 8° (63 S.) Münster 1937, Aschendorff. *M* 1.10. — Die Lehre des Duns Scotus über das reale Fundament der allgemeinen Begriffe fand bei seinen Schülern eine verschiedene und teilweise eine übertrieben realistische Interpretation. Die vorliegende auf Grund der Hss gearbeitete sorgfältige Ausgabe bringt Texte zur Universalienfrage, die von Autoren verschiedener Richtung stammen: 1. von dem Oxforder Dominikanerlehrer *Crathorn*, der den übertriebenen Realismus bekämpft, den Begriff aber als ein willkürliches Zeichen (signum ad placitum), wie Wort und Name, betrachtet und bereits im 14. Jahrh. einen vollständigen

Empirismus vertritt; 2. von dem Franziskaner *Johannes Canon,* der den Ultrarealismus vieler Skotisten begründet hat; 3. von einem *ungenannten* Franziskaner aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh., der die Meinung des Duns Skotus kurz und treu wiedergibt. Die Schrift wird allen Freunden mittelalterlicher Geistesgeschichte willkommen sein und ist insbesondere gut geeignet für Übungen an Seminarien und Universitäten, zumal da die Philosophie des 14. Jahrh. nicht bloß ein historisches Interesse, sondern auch eine große systematische Gegenwartsbedeutung hat. Nink.

* * *

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftr. d. Deutschen Forschungsgem. Die deutschen Werke. 1. Band: Meister Eckharts Predigten. 2. Lief. 4° (S. 97—176) Stuttgart 1937, Kohlhammer. Subskr. *M* 1.—. — J. Quint setzt die Edition der deutschen Predigten fort. Die 2. Lief. umfaßt Predigt 6 (Pf. Nr. 65), 7 (Pf. Nr. 72), 8 (Pf. Nr. 82), 9 (Pf. Nr. 84), 10 (Pf. Nr. 83). Die Ausgabe wird mit einer Sorgfalt und Akribie durchgeführt, die Vertrauen erweckt. Stellenweise nimmt sogar der Apparat einen zu großen Platz ein. Schließlich soll das philologische Beiwerk dem *Text* dienen und bescheiden in den Hintergrund treten. Roos.

Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftr. d. Deutschen Forschungsgem. Die lateinischen Werke. 5. Bd. 1.—2. Lief. 4° (128 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. Subskr. *M* 2.—. — Erstmalig veröffentlicht J. Koch die *Collatio in libros sententiarum,* auf die schon 1933 Fr. Pelster gestoßen war. Sie weist auffällige Übereinstimmungen mit einer Collatio Richards von Cornwall auf, die K. darum seiner Ausgabe auch vorausschickt. Über die Ausgabe selbst ist kein Wort zu sagen. Sie ist mit einer Editionstechnik durchgeführt, die mustergültig ist. — Die gleiche Lieferung bringt eine Ausgabe der *Pariser Quästionen* von B. Geyer. Nach den verschiedenen Ausgaben, welche gerade diese Quästionen gefunden haben, ist der Text auf eine Höhe der Sicherheit gebracht, die kaum mehr überboten werden kann. Seite 65, Zeile 14 (Nr. 24) muß es im Text deiformatio statt deformatio heißen. Zu bedauern ist, daß der Edition nicht eine kurze Inhaltsübersicht der schwer verständlichen Pariser Quästionen beigegeben ist .— Geyer hat ebenfalls die folgende *Predigt auf den St. Augustinustag* herausgegeben und übersetzt. — Die Edition des *Traktates über das Vater unser* besorgte E. Seeberg, die Übersetzung H. Lammers. Seeberg hält dafür, daß die Schrift der Jugendzeit Meister Eckharts angehört. Der Ton der Darlegung scheint das zu bestätigen. Roos.

Bange, W., Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein. Dargestellt mit besonderer Berücksichtigung der lateinischen Schriften. 8° (283 S.) Limburg 1937, Pallotiner Verlag. *M* 7.—; geb. *M* 7.80. — Die Arbeit wird eröffnet mit einer Übersicht über die Eckhart-Literatur von 219 Nummern, die in dieser Ausführlichkeit wohl einzig dasteht. Das Werk selbst gliedert sich in drei Teile: Wesen und Eigenart des göttlichen Seins, Wesen und Eigenart des geschöpflichen Seins, Beziehungen zwischen dem göttlichen und geschöpflichen Sein. Es gibt sich als eine Auseinandersetzung mit B. Peters „Gottesbegriff Meister Eckharts" (Hamburg 1936), der die alte These von der idea-

listischen Artung Meister Eckharts erneuert. Im ersten Teil der Arbeit liegt praktisch eine systematisch geordnete Gotteslehre Eckharts vor. Es wird vor allem die Geistigkeit des absoluten Seins hervorgehoben. Der Sinn der Pariser Quästionen wird orthodox gedeutet, die neuplatonische Färbung herausgearbeitet. In der Lehre vom Geschöpf, die nach B. ganz aristotelisch-thomistisch ist, betont Meister Eckhart besonders die totale Abhängigkeit des geschaffenen Seins von Gott, die Ungeschaffenheit des Erkennens als solchen (Imago-lehre) und die Lehre von den „allgemeinen Vollkommenheiten". Als Ergebnis wird gebucht, daß Eckhart auf dem „Boden der orthodoxen Scholastik steht" „meilenweit entfernt von jedem Pantheismus". Eckhart lehrt nichts, was nicht „Thomas tiefer und besser gesagt" hat. Damit ist im Zusammenhang des heutigen Eckhartbildes sowohl die These Denifles als auch die These Karrers erneuert und in eins gesetzt. Die Arbeit zeugt von einer sehr gründlichen Literaturkenntnis, von feiner Textanalyse und Sinn für Zusammenhänge. Wohl ist es gut, gegenüber pantheistischer Inanspruchnahme Meister Eckharts auf seine Verwurzelung in christlich-scholastischer Umwelt aufmerksam zu machen; dabei ist aber nicht zu vergessen, daß er ein Einzelwesen darstellt, daß sich nicht restlos in das Bild der traditionellen Scholastik einordnen läßt. Man wird sonst Eckhart nicht voll gerecht. Roos.

Bornkamm, H., Eckhart und Luther. 8° (71 S.) Stuttgart 1936, W. Kohlhammer. *M* 1.80. — Das Heft vereinigt zwei Arbeiten, die ursprünglich in der Monatsschrift „Deutsche Theologie" erschienen sind. Die erste Untersuchung stellt Luther Eckhart gegenüber. In einem Abriß der Eckhartschen Gedankenwelt wird die Bedeutung der Pariser Quästionen vielleicht zu stark gesehen und damit Eckharts Mystik einseitig als *Erkenntnismystik* bestimmt. Der Gottesbegriff dieser Mystik ist der Gott des reinen Denkens und der göttlichen Idee, die in der Tiefe des Seelengrundes aufleuchtet. Das Zwiespältige, Unruhige wird als unwesenhaft vom Menschen abgelöst, Leiden und Tod mit Schweigen bedeckt. Demgegenüber erkennt Luther Gott als den allmächtig Schaffenden, der den Menschen von sich wegführt. Leben, Leid und Tod ist nicht etwas Aufzugebendes, sondern Aufgabe. Die protestantische Vorentscheidung der Erbsündeauffassung mit ihrer antimystischen Einstellung ist in der vorliegenden Untersuchung zu erkennen, wenngleich sie manche Schattenseiten Eckharts gegenüber gewissen katholischen Verharmlosungen scharf herausstellt. Man möge sich hüten, Eckhart zu leicht als katholischen Kronzeugen anzuführen! — Die zweite Arbeit gibt eine sehr gute Übersicht über das Eckhartbild der Gegenwart. Ausführlich kommt auch das heutige katholische Eckhartbild zur Sprache. Die Beurteilung Eckharts, die von der Gruppe Karrer, Piesch, Dempf gegeben wird, ist nicht das Eckhartbild der katholischen Gesamtforschung. Die Deutung der französischen Dominikanerschule und vor allem Josef Kochs wäre stärker herauszustellen. Roos.

Rozumek, A., Vom inwendigen Reichtum. Texte unbekannter Mystiker aus dem Kreise Meister Eckharts. Mit einer Einführung von A. Dempf. 8° (151 S.) Leipzig 1937, Hegner. *M* 4.80. — Eine doppelte Aufgabe weist die sieben Seiten umfassende Einführung dieser Textauswahl zu: Anfangenden, die diese Predigten und Gespräche still erleben, sollen sie zu einer „Einübung in die Mystik" werden. Den Forscher aber sollen sie auf „einen der sichersten Wege zur Deutung der Lehre Eckharts" führen. Der Er-

bauung also *und* der Forschung will das geschmackvoll ausgestattete Büchlein dienen. Die erste Aufgabe erfüllt es ohne Zweifel vorbildlich. R., die Auswahl und Übertragung ins Neuhochdeutsche besorgt hat, vereinigt in einer Person: „Vertrautheit mit der Mystik, zuverläßliche germanistische Kenntnisse und die Gabe der Übersetzungskunst". Ob aber die zweite Aufgabe ebenso glücklich gelöst ist, kann man bezweifeln. Wird wirklich in diesen kurzen Texten, die z. T. wohl nichts anderes sind als Predigtentwürfe, „die Wirkung der Lehre Eckharts auf seinen engsten Schülerkreis von Erfurt und Köln" sichtbar? Stammen überhaupt alle Texte aus diesem Schülerkreis? Hermann von Fritzlar? Der „unbekannte deutsche Mystiker" von Greith? (vgl. J. Seitz, Der Traktat des „unbekannten deutschen Mystikers", Leipzig 1936). Die „Gespräche"? Ja, selbst Joh. von Sterngassen, von dem die Einführung sagt, er „komme dem Meister als Metaphysiker des Geistes am nächsten" (vgl. die Forschung von Grabmann; kurz: ZAM 12 [1937] 166)? Nur dann könnte ein solches Buch der Eckart-*forschung* dienen, wenn alle Handschriftenbestände gründlich ausgenützt würden. Ein Beispiel: Von der Predigt Frankes von Köln: „Ego sum via, veritas et vita" gibt es 7 Hss, von denen J. Koch ein Verzeichnis besitzt. Ferner müßten die Texte möglichst vollständig geboten werden, und es dürften so wichtige Traktate wie der „Von der Minne" und der „Von der wirkenden und möglichen Vernunft" nicht fehlen. Endlich müßte die Übersetzung mit den verschiedenen Thomas-Übersetzungen von heute in Wettbewerb treten um die treffendste Verdeutschung der philosophischen Fachausdrücke. Trotz allem bleibt bestehen, was oben gesagt wurde: Das Werk ist nach Gehalt und Gestalt ein vorbildliches *Erbauungsbuch*. Schoemann.

Seitz, J., Der Traktat des „Unbekannten Deutschen Mystikers" bei Greith. Ein Beitrag zur Eckhart-Forschung. 8° (VII u. 118 S.) Leipzig 1936, Meiner. *M* 5.50. — Die gründliche Untersuchung geht erstmalig dem sogenannten „Lehrsystem der deutschen Mystik" nach, das Bischof Greith 1861 auf Grund einer Handschrift aus dem ehemaligen Dominikanerinnenkloster St. Katharina in St. Gallen in moderner Sprache veröffentlicht hatte. Der Traktat stellt eine Mystikerkompilation dar und wird in seine Elemente zerlegt. Eckhart, Suso, Tauler, das Buch der geistlichen Armut stellen das Hauptkontingent der Texte. Auf diese Art ist auch eine neue Vergleichsmöglichkeit zu schon gedruckten Mystikertexten gegeben. Ein schönes Schlußkapitel gibt Aufschluß über die Stellung des Traktates innerhalb der deutschen Mystik sowie über seine inhaltliche Aufteilung. Roos.

Amorós, L., O. F. M., Fr. Gonsalvi Hispani, O. F. M., Quaestiones Disputatae et de Quolibet. Ad fidem codicum Mss editae cum introductione historicocritica (Bibl. Franc. Schol. Medii Aevi 9). 8° (LXXVIII u. 483 S.) Quaracchi 1935, Coll. S. Bonav. *L* 30.—. — Gundisalvus, der von 1304—1313 Generalminister des Franziskanerordens war, ist in den letzten Jahren wegen seiner Beziehungen zu Duns Scotus und seiner Disputation gegen Eckhart viel genannt worden. A. veröffentlicht zum ersten Male die Quaestiones disputatae und ein Quodlibet, die zum kleineren Teil in einer Hs von Avignon und zum größeren Teil anonym in einer Hs von Troyes enthalten sind. In ihnen werden zumal psychologische Fragen über Natur, Wertung, Verhältnis und Tätigkeit der beiden höchsten Seelenfähigkeiten behandelt, die Pariser

Strömungen und Schulrichtungen getreulich wiederspiegeln. A. hat das vergleichende Studium durch zahlreiche Hinweise auf verwandte Fragen anderer Lehrer wesentlich erleichtert. Ein weiterer Nutzen der Ausgabe liegt darin, daß hier die Möglichkeit geboten wird, zwei verschiedene Reportata bzw. zwei verschiedene Bearbeitungen von Reportata derselben Frage mit einander zu vergleichen und sich so über den Wert und die Grenzen solcher Reportata ein auf tatsächlichen Beobachtungen gegründetes Urteil zu bilden. Wir haben nämlich in A und T bei 5 Fragen zwei von einander abweichende Reportata. Beide veröffentlicht A. — Die Ausgabe ist sorgfältig, allerdings in der Wiedergabe von T, wo ich nachprüfen konnte, nicht frei von Lesefehlern. In der Einleitung ist über Leben, Schrifttum der Gundisalvus sowie über Hss ‚Chronologie und Natur der Fragen' gesagt, was man in einer solchen Ausgabe erwartet. Hervorgehoben seien die Untersuchungen über Name und Herkunft des G., über die doppelte Redaktion und Zuteilung der Conclusiones metaphysicae, die unter den Werken des Scotus gedruckt sind, über G. und die Scholastiker seiner Zeit. Für die Eckhartforschung dürfte G. von geringerer Bedeutung sein, als ich früher vermutete. In der theologisch neutralen Frage über die Wertung von Verstand und Willen bekämpft G. die thomistische Ansicht E.s. Daß die zu Paris vorgetragenen Lehren E.s, soweit wir dies aus den Quellen ersehen, ein in Form eines spekulativen Mystizismus vorgetragener Aristotelismus sei, wird A. schwer beweisen können, ebenso, daß G. die Meinungen E.s öffentlich der Universität denunziert habe. Nur in einem Punkt gibt G. eine theologische Zensur: Er sagt kurz, die Leugnung, daß Gott das Sein selbst sei, verstoße gegen die Lehre der Heiligen und der Schrift. Viel wichtiger ist G.s Stellungnahme gegen den extremen Intellektualismus und intellektualistischen Determinismus des Gottfried von Fontaines und seiner Schüler. Man muß sich allerdings hüten, den Aristotelismus Gottfrieds mit jenem des hl. Thomas in nahe Verbindung zu bringen. Thomas hat die Klippen vermieden. Auch die Nachwirkungen Heinrichs von Gent sind mehrfach deutlich zu spüren. So liefert die Veröffentlichung einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis der Pariser Schule um 1300. Zum Schluß eine kleine persönliche Bemerkung. A. sagt S. LII inbezug auf die anonymen Fragen von Troyes: F. Pelster hanc seriem quaestionum tamquam ad Gonsalvum probabiliter pertinentem obiter indicat, eo quod titulum quaestionis Utrum actus diligendi Deum ex caritate etc. iam editae, ibi invenerit. Ich hatte bei Gelegenheit einer Besprechung (Schol 8 [1933] 135) als Ergebnis eines Studiums der Hs gesagt: „Es sei hier vorläufig die Feststellung mitgeteilt, daß sich unter den erwähnten 27 anonymen Fragen ... wenigstens eine ganze Anzahl Quästionen des Franziskanergenerals Gundissalvi finden, auch die bisher dreimal veröffentlichte Frage: Utrum actus diligendi ... Alle Fragen bekämpfen die thomistische Auffassung. Ob *alle* Eigentum G.s sind, was mir wahrscheinlich ist, muß eine eingehende Untersuchung noch endgültig feststellen." Das lautet doch etwas anders als die Bemerkung A.s. Auch gründete sich meine Behauptung nicht auf irgend einen Titel einer Frage, sondern auf den Vergleich sämtlicher Titel von A, die ich mir aus A notiert hatte, mit den Titeln von T und auf ein ziemlich eingehendes Studium der Hs. Ohne mein obiter notatum hätten wir wohl den zweiten Teil des Buches noch nicht erhalten.

Pelster.

3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Donat, J., S. J., Critica (Summa philos. christ. II). 8. Aufl. 8° (VIII u. 278 S.) Innsbruck 1937, Rauch. *M* 3.25. — Ders., Vocabularium philosophicum (Summa philos. christ. IX) 8° (66 S.) Innsbruck 1937, Rauch. *M* 1.45. — Donats Critica ist unter den Darstellungen der scholastischen Erkenntnistheorie älteren Stils sicher eine der besten und brauchbarsten. Die neue, 8. Auflage, weist gegenüber der 7. keine Veränderungen auf. Das Vocabularium bietet durch ausführliche Sach- und Namensverzeichnisse eine wertvolle Ergänzung zu den Neuauflagen der acht Bände der Summa philosophiae christianae. de Vries.

Jacques, J., La méthode de l'épistémologie et l'Essai critique du P. Roland-Gosselin: RevNéoscolPh 40 (1937) 412—440. — Im Anschluß an Roland-Gosselins bedeutsames Werk (vgl. Schol 9 [1934] 143 f.) erörtert J. mehrere für die Methode der Erkenntniskritik wichtige Fragen. Mit Recht weist er zunächst die Angriffe J. Messauts (RevThom 40 [1935] 48—78) gegen Roland-Gosselins grundsätzliche Auffassung der kritischen Methode zurück. Diese Angriffe würden schließlich jede Erkenntniskritik treffen, die nicht dogmatisch ihr Ergebnis von vornherein vorwegnimmt; sie beruhen aber offenbar auf dem Mißverständnis, die Kritik wolle von bloßen Denkinhalten her das Sein begründen. Der Fehler R.-G.s, meint J., bestehe vielmehr darin, daß er selbst seiner im Anfang verkündeten Methode nicht treu bleibe. In seiner Urteilsanalyse gleite er unvermerkt von der kritischen zur ontologischen Betrachtungsweise über; sonst könnte er durch diese Analyse nicht das wirkliche Sein als Formalobjekt des Verstandes finden. — Aber auch dieser Vorwurf scheint uns unbegründet. Daß in der *Bedeutung* jedes Begriffs das wirkliche Sein als „Bedingung der Möglichkeit" jeden Begriffs irgendwie enthalten ist, und namentlich, daß jedes Urteil, wenn es nicht sinnlos sein soll, letztlich (nicht immer unmittelbar) einen wirklichen Sachverhalt *meint*, kann recht wohl, ja muß aus der Analyse des bloßen Denkinhaltes gezeigt werden; die Voraussetzung des Ansichseins des Seienden ist dazu weder erforderlich noch trägt sie etwas dazu bei. Mit der Feststellung der genannten Wesensbeziehung des Gedankens auf das wirkliche Sein ist aber selbstverständlich noch nicht *erkannt*, daß das *gedachte* (gemeinte) reale Sein wirklich besteht; die Evidenz des wirklichen Seins kann selbstverständlich nicht aus einer Analyse des bloßen Denkinhaltes gefunden werden; das Gegenteil anzunehmen wäre ein so grober Fehler, daß er uns bei R.-G. ganz undenkbar erscheint. Wohl aber kann die Urteilsanalyse zeigen, daß die Evidenz des Seins *gefordert* ist, wenn das Urteil nicht blind und unverständlich sein soll; nur das will R.-G. sagen (Essai 45 f.). Sonst wäre die folgende Begründung der Evidenz der Prinzipien (82—101) und der ersten Tatsachenurteile (102—113) überflüssig. Doch wird man zugeben müssen, daß Sinn und Tragweite der verschiedenen Analysen bei R.-G. nicht immer ausdrücklich genug herausgearbeitet werden, so daß Mißverständnisse begreiflich sind (besonders etwa 77). de Vries.

Picard, G., S. J., Réflexions sur le problème critique fondamental: ArchPhil 13 (1937) 1—80. — Nach vierzehn Jahren des Schweigens kommt P. auf seine Schrift „Le problème critique

fondamental" zurück und verteidigt deren Hauptthese, die kritische Begründung der Gewißheit in der „Intuition" des Ich, gegen Angriffe und mehr oder weniger abweichende Auffassungen. Die Schrift bietet so nicht nur wertvolle Klärungen mancher Punkte, sondern auch einen sehr guten Überblick über die verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen im gegenwärtigen französisch-belgischen Neuthomismus: Die erkenntniskritischen Auffassungen von Gilson, Maréchal, Garrigou-Lagrange, Maritain, Noël und Roland-Gosselin werden kurz und treffend gekennzeichnet. Am meisten Zustimmung finden die sorgfältigen Analysen Roland-Gosselins, während manches unklare Gerede, wovon es in diesen Fragen leider mehr als genug gibt, mit Laune und nüchterner Sachlichkeit als solches aufgedeckt wird. Nicht ganz zustimmen können wir P.s Auffassung von der Prinzipienerkenntnis. Wenn Garrigou-Lagrange und Maritain die abstrakte, begriffliche Erkenntnis zu sehr von der Erfahrungsgrundlage loslösen und zu einseitig bevorzugen, so scheint uns P. umgekehrt die Erfassung der Notwendigkeit, wie sie in den Prinzipien ihren Ausdruck findet, zu eng an die Erfahrung zu binden. de Vries.

Olgiati, Fr., und Orestano, Fr., Il realismo. 8° (VIII u. 150 S.) Mailand 1936, Vita e Pensiero. *L* 5.—. — Das Buch gibt eine Reihe von bedeutsamen Aufsätzen der RivFilNeoscol wieder, in denen der bekannte Mailänder Philosoph Olgiati und der Präsident der „Società Filosofica Italiana" Orestano um eine Verständigung über die rechte Auffassung des Realismus ringen. Orestano, der seine anfangs recht befremdlichen Äußerungen im Lauf der Erörterungen mehr und mehr klärt, betont vor allem den Ausgang von der „Erfahrung". Diese ist zwar „subjektiv", Ich und Nicht-Ich heben sich in ihr noch nicht voneinander ab (sogar ein eigentliches Selbstbewußtsein wird geleugnet); aber in ihrer Gesamtheit weist sie doch über sich hinaus auf das transzendente Seiende. Wir kommen also zum eigentlich Seienden erst durch ein schrittweises Vorangehen (130). Demgegenüber betont Olgiati mit Recht, daß wir nie zum Seienden gelangen können, wenn wir nicht sofort bei ihm sind (103). In klaren Ausführungen über den Begriff der Realität als des „id, quod habet esse", sucht er Orestanos Mißverständnis zu beheben. Eines verstehen wir freilich nicht ganz: Wie es miteinander vereinbar ist, wenn einerseits ganz richtig die Notwendigkeit betont wird, im heutigen Kampf gegen Phänomenalismus und Idealismus von der Realität der Erfahrung selbst (also doch wohl der „Bewußtseinstatsachen") auszugehen (146), und anderseits doch nur die Bejahung der Wirklichkeit des äußern Gegenstandes als sicherer Ausgangspunkt des Realismus anerkannt zu werden scheint (102 f.). de Vries.

Veuthey, L., O. F. M. Conv., Criteriologia e critica: Miscell-Franc 36 (1936) 285—296. — Der Aufsatz gibt den beachtenswerten Vortrag V.s auf dem Thomistenkongreß in Rom wieder. Der Verf. unterscheidet scharf zwischen ‚Kriteriologie', die nur nach dem Kriterium von Wahr und Falsch fragt, und ‚Kritik', die erst die letzte Frage nach der Realgeltung der Erkenntnis stellt. Jeder Versuch, diese eigentlich kritische Frage durch eine bloße ‚Kriteriologie' zu lösen, verfällt der petitio principii. V. legt dann in kurzen Zügen die originelle Lösung der kritischen Frage vor, wie sie in seiner ‚Critica' (2. Aufl. Rom 1936) ausführlicher dargestellt wird. Die Übereinstimmung zwischen der immanenten Erkennt-

nis und dem transzendenten Seienden ist letztlich nur zu erklären durch die Zurückführung beider auf Gott als ihre gemeinsame Quelle, in der Idee und Sein eins sind. — Gewiß wird so treffend die letzte metaphysische Bedingung der Möglichkeit für das Aufeinanderabgestimmtsein von Erkenntnisfähigkeit und Gegenstand herausgestellt; so scheint V. die Sache auch selbst aufzufassen. Aber die nächste und auch nicht gar so leichte Aufgabe der Kritik, die reflex-philosophische Begründung der Tatsächlichkeit wahrer und transzendenter Erkenntnis, kann wohl nicht von der Erkenntnis dieser letzten Zusammenhänge abhängig gemacht werden. de Vries.

Boldt, K., Die Erkenntnisbeziehung (Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte 5). gr. 8° (47 S.) Tübingen 1937, Mohr. *M* 1.80. — Das System der Wissenschaften, führt die Schrift aus, ist ein System der Über- und Nebenordnungen. Allen Klassifikationsbeziehungen aber liegt das Verhältnis zugrunde, daß ein Gegebenes durch einen abstrakten Begriff bestimmt werde. Darin bestehe die ursprüngliche Erkenntnisbeziehung, die mit dem „Bewußtsein" gegeben sei, das seinerseits mit der Leibniz'schen Monade identifiziert wird. Im Gesetz der Monade seien alle möglichen Erkenntnisse und Wahrnehmungen eines Subjekts von Anfang an festgelegt. Die Objektivität der Erkenntnis sei nicht auf ein unabhängiges Sein transzendenter Gegenstände, sondern im Gesetz der Monade gegründet. — Die aristotelische Erkenntnislehre behandelt dieselbe Frage, doch in wesentlich verschiedener Weise dem Erkenntnisbegriff, der Methode und dem Resultat nach. Nicht erst in der Klassifikation, sondern in jedem Begriff wird ein unmittelbar oder mittelbar von der Erfahrung gegebener Gegenstand auf abstrakte Weise seinem inneren rationalen Gehalt nach aufgefaßt. Das Grundgesetz der Klassifikation gründet in der Erfassung der Gegenstände, die notwendig innerlich logisch gegliedert sind, beim Zustandekommen der Erkenntnis mitwirken und verschiedene Rücksichten der Betrachtung darbieten, die in der Abstraktion gesondert festgehalten werden können. — Des Verf.s Meinung, daß seine Theorie wesentlich neu sei, und die Erwartung, daß zur endgültigen Klärung der durch die Theorie erschlossenen Probleme „wahrscheinlich noch ein ganzes Jahrhundert philosophischer Forschung nötig sein" werde (Vorwort), läßt sich nicht teilen. Nink.

Liebert, A., Die Krise des Idealismus. 8° (238 S.) Zürich 1936, Rascher. *M* 3.20; geb. *M* 4.40. — In der durch Angriffe von allen Seiten heraufbeschworenen „Krise des Idealismus" setzt sich der Verf. mit persönlicher Hingabe und Leidenschaft für das nach seiner Überzeugung unaufhebbare Recht des Idealismus ein. Dabei bemüht er sich ehrlich, auch dem Realismus — so, wie er ihn sieht — gerecht zu werden. Dieser kommt mit seinen Einwänden ausführlich zu Wort (53—145). Es wird ihm eine hohe Kulturbedeutung zugebilligt; ja, er ist notwendig als „eine Seite an der Dialektik des Idealismus", als eine Vorstufe, die im Idealismus „aufgehoben" wird. Das Ganze der Philosophie aber wird erst im Idealismus erreicht; er allein kann dem Gegebenen systematische Einheit, Sinn und Wert verleihen und den Geist aus der Versklavung an die Erscheinungswelt befreien. — Leider berücksichtigt L. nur einen positivistischen oder lebensphilosophischen Realismus. Ihm gegenüber hat er es freilich leicht, die Überlegenheit des Idealismus zu zeigen, und man kann seiner Kritik in

vielen Punkten beipflichten. Wie es besonders S. 190—194 klar zutage tritt, setzt L. die Wahrheit des Idealismus bei seiner Verteidigung einfach voraus und übersieht, daß es nicht nur einen empirischen, sondern auch einen metaphysischen Realismus gibt, der den — trotz allem hohen Geistesflug — schließlich doch blassen Gedankenkonstruktionen des Idealismus den letzten Ernst der Wirklichkeit Gottes und einer durch Gottes Weisheit und Wille gesetzten Seins- und Wertordnung entgegenstellt, die der Mensch nicht frei konstruiert, sondern als überwältigende, zum Höchsten aufrufende und befähigende Wirklichkeit vorfindet. de Vries.

Ottaviano, C., Critica dell' idealismo. gr. 8° (194 S.) Neapel 1936, Rondinella. *L* 12.—. — Das mit großer persönlicher Anteilnahme geschriebene Buch will die gänzliche Unhaltbarkeit des Idealismus zeigen, indem es seine zahlreichen Selbstwidersprüche aufdeckt. Zunächst sollen die Widersprüche in der allgemeinen Idee des Idealismus gezeigt werden, dann die Unhaltbarkeit gewisser Grundbegriffe des Idealismus (Subjekt, Objekt, Akt des Denkens, transzendentales Ich). Die Argumente werden gehäuft; manches Wort der Kritik ist gut und treffend; andere Beweise aber arbeiten mit Behauptungen, über die sich sehr streiten läßt, oder scheinen die Ansicht des Gegners zu verzerren. Die Kritik würde gewiß klärender und überzeugender wirken, wenn statt der endlosen Aufzählung wirklicher oder vermeintlicher Absurditäten mit mehr Verständnis auch für das Berechtigte in den Intentionen und Gedankengängen des Idealismus das wirklich Wesentliche in tieferem Eindringen in die Zusammenhänge scharf herausgearbeitet würde. de Vries.

Wein, H., Untersuchungen über das Problembewußtsein. gr. 8° (VIII u. 182 S.) Berlin 1937, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte. *M* 9.—. — Im Anschluß an Plato und besonders an Descartes und N. Hartmann wird das Phänomen des Problembewußtseins untersucht. Es stellt eine Unterbrechung des Erkenntnisvorgangs dar und damit zugleich eine Aufforderung zur Forschung. So ist es schon eine beginnende Überbrückung des eingetretenen Risses. Denn gegenüber der bloßen Neugier ist es eine Einstellung auf ein einzelnes Problem. Die Möglichkeiten einer Lösung werden unter Anpassung an das erst zu Erkennende abgetastet, woraus sich auch die neue Methode im Vorangehen ergibt. Es erweist sich somit schon als auf das unbekannte Seiende gerichtet und von ihm geführt, aber auch als mit den bisherigen Erkenntnissen zusammenhängend; denn aus dem Darinstehen im Sachwissen ergeben sich die Lösungsansätze. Durch diese doppelte Verbundenheit wird es auch möglich, bereits zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden und so das Verfließen ins Uferlose zu vermeiden. Im Problembewußtsein zeigt sich also, daß im seienden Gegenstand Erkanntes und Unerkanntes ontisch verbunden ist, daß es gleichsam Schichten des Offenstehens für die Erkenntnis gibt, die doch im Gegenstand ein Ganzes und Zusammenhängendes bilden. So ist jede Erkenntnis bereits wieder mit Unerkanntem verbunden und Abschluß und Anfang zugleich. Auf Grund dieser Tatsachen werden die Darstellungen des Problembewußtseins im Pragmatismus (Ursprung rein aus vitalen, nicht erkenntnismäßigen Motiven) und im Idealismus (Konstruieren nach logischen Gesetzen) als einseitig und darum den Phänomenen unangemessen abgelehnt. — Die Untersuchung ist gründlich, sachlich und in ihren Ergebnissen fruchtbar.

In Methode und Klarheit wie Schlichtheit der Darstellung erinnert sie an die Art von N. Hartmann. Brunner.

Wust, P., Ungewißheit und Wagnis. 8° (308 S.) Salzburg-Leipzig 1937, Pustet. *M* 5.70; geb. *M* 6.80. — Der aufregende, fast ängstigende Sturm einer so umwälzenden Zeitenwende wie die unsrige stellt den Menschen mit am stärksten vor die Frage nach dem Wesentlichen und damit letztlich auch Ewigen. Kommt solche „Seinsverwesentlichung" nur unter dem harten Druck des Schicksals zustande, „dann sind gerade die Zeitalter der ‚Insecuritas historiae' als die außergewöhnlichen Epochen der Gnade zu betrachten" (305). Also die völlige Umkehrung einer vergangenen Anschauung, die gerade im geruhsam friedlichen Genuß das Glück des Menschen vermeinte. Der Mensch als „Sucherwesen zwischen Ungewissenheit und Wagnis", suchend nach Sicherung und geborgenem Dasein und doch in keiner Selbstsicherung wahrhaft geborgen sich fühlend — weder im Alltagskampf mit den Wechselfällen der Fortuna noch im höheren Ringen um eine gesicherte geistige Existenz und schon gar nicht im Selbstheilbemühen auf der religiösen Ebene (wo nicht einmal die Offenbarungsgewißheit des Glaubens die persönliche Heilsgewißheit allgemein oder auch nur durchschnittlich, weil überhaupt nur im außergewöhnlichen Begnadungsfall mitgibt, und selbst da noch wieder im Halbdunkel des mystischen Weges beläßt) — Gott fordert diesen Menschen sich selber ab, indem er ihm Geborgensein nur angedeihen läßt in der selbstverlorenen Ungeborgenheit. Wie immer bei Wust, anregende, tiefbohrende Gedanken, die zum „symphilosophein" einladen, wie sie solchem auch entsprungen sind. Ternus.

Siegmund, G., Psychologie des Gottesglaubens. 8° (VIII u. 256 S.) Münster 1937, Aschendorff. *M* 4.50; geb. *M* 5.50. — Das klar und anregend geschriebene Buch bietet in der Hauptsache eine Analyse der Unruhe zu Gott und des Sichfindens zu Gott auf Grund literarischer Selbstzeugnisse moderner Menschen, die um Gott ringen mußten (Strindberg, Tolstoi, Semer, Wilde, Dauthendey, Rivière, Bahr, Lux). Nach einer Einleitung über die Verworrenheit moderner Religions- und Gottesbegriffe wird zunächst in vorsichtig abwägender Weise über den Wert literarischer Selbstzeugnisse für psychologische Analysen gehandelt. Die Grenzen dieser Werte werden wohl gesehen, aber mit Recht wird gegen zu große Skepsis auch der positive Wert solcher „Quellen" hervorgehoben. Es folgen dann die Kapitel über den seelischen Aufbau der Unruhe zu Gott, ihre beiden Formen — Streben nach objektivem absolutem Wert und nach subjektiver Wertsteigerung —, beides Aspekte des einen „Appetitus naturae". Über die Bedeutung des Intellektes im Finden Gottes wird in Anlehnung an Girgensohn, über die Bedeutung des Willens im Suchen Gottes und im religiösen Gottfinden in Auseinandersetzung gegen Girgensohn gesprochen; Gottesglauben wird als sittliche Entscheidung und Gesinnung gezeigt. Ein letzter Abschnitt weist auf das neurotisch Verkrampfte in der Seelenhaltung des Unglaubens und auf die Konvergenz von Gottesglauben und seelischer Gesundheit. Das Buch dürfte auch über engere wissenschaftliche Kreise hinaus Interessenten finden. Willwoll.

Motte, A. R., Théodicée et Théologie chez S. Thomas d'Aquin: RevScPhTh 26 (1937) 5—26. — Wie kann die Existenz Gottes bewiesen werden, da sie doch Inhalt eines Glaubensartikels ist? M. untersucht die verschiedenen Lösungen des Aquinaten. Eine

erste, aber weniger befriedigende liegt in der Schwierigkeit, die Thomas gegenüber Avicenna empfunden habe, die Nichtmitteilbarkeit der Schöpfungsmacht an ein Geschöpf zu beweisen. In den spätern Schriften betont der englische Lehrer vor allem den konkret inhaltlichen Unterschied bei den beiden Erkenntnisweisen. Der Gott, den der Gläubige erkennt, ist der, dessen Vorsehung er vor allem auf den Spuren der Heilsgeschichte verfolgen kann und dessen Befehle er entgegen nimmt, mit dem er in ganz neue, viel innigere Verbindung tritt. M. a. W., die Erkenntnis wird viel lebendiger, besonders was die Attribute der Weisheit, Allmacht, Vorsehung und Liebe Gottes betrifft. Die Theologie als Wissenschaft und die Philosophie, die in ihren materiellen Ergebnissen sich bezüglich der natürlichen Erkenntnisse über Gott decken, unterscheiden sich doch wieder, weil bei der Theologie der ganze aus dem Glauben gewußte konkrete Inhalt mitschwingt, wenn er auch nicht als solcher in die wissenschaftlichen Begriffe eingeht. Rast.

Köhler, R., Logischer Gottesbeweis. Zweite, erweiterte Auflage der „Ethik als Logik". 8° (80 S.) Breslau 1937, Hirt. *M* 2.75. — Der Titel des Buches ist irreführend. Denn der Gott, der hier bewiesen wird, hat mit dem persönlichen, transzendenten Gott höchstens den Namen gemeinsam. Für den Verf., der noch ganz im Bann des transzendentalen Idealismus der Vorkriegszeit steht, ist Gott „die Idee der Sinnmacht als logischer und transzendentaler Realität". In Anlehnung an die Antinomien Kants gelangt K. zur Annahme der „Idee eines wirklichkeitsüberlegenen Sinnes". Denn auf die Wirklichkeit eingeschränkt erscheint der Bewußtseinsprozeß als zufällig entstanden, unvollkommen, als etwas Gleichgültiges dem Leiden verhaftet, wegen der Unausgeglichenheit zwischen Schuld und Strafe willkürlich und wegen des Todes als etwas Letztes. Erst wenn dieser Prozeß durch die genannte Idee (Gottes) geordnet wird, ist er systematisch, sinnerfüllt und wissenschaftlich faßbar. So wird Gott dem nordischen Menschen zu einem „nur logisch, nicht transzendental deduzierbare(n) Ideal der Wirklichkeitsüberlegenheit als vereinheitlichendes, an sich unerkennbares, aber überraumzeitliches, überkategoriales, übertranszendentales, mittels logischer Synthesis eben noch erfaßbares Letztes". — Die aufgestellten Antinomien ließen sich wohl als Ansatzpunkte verwenden, um zu einem transzendenten Gott als letztem Sinn alles Geschehens aufzusteigen. Durch seine kantische Voraussetzung hat sich K. dieser Einsicht verschlossen. Die Berufungen auf Eckhart (als Vorläufer des transzendentalen Idealismus) und die Ausfälle gegen die syrische Weltauffassung vermögen den wissenschaftlichen Wert des Buches nicht zu erhöhen. Rast.

4. Naturphilosophie und Psychologie.

Donat, J., S. J., Cosmologia (Summa phil. christ. 4). Ed. 9 et 10 retracta. 8° (VIII u. 413 S.) Innsbruck 1936, Rauch. *M* 4.50. — Die Summen des P. Donat erfreuen sich immer noch starker Nachfrage. Der Verf. hat es eben verstanden, seinen Büchern den alten Inhalt zu lassen, wie er nun einmal zu einer christlichen Naturphilosophie gehört, aber immer das Gewand zu wechseln, wie es dem Stand der Wissenschaften entsprach. Doch dürfte die Zeit gekommen sein, wo es nicht mehr angeht, in dem Lehrbuch selbst die wissenschaftlichen Ausführungen zu bieten; diese

müssen allmählich den eigentlichen Fachwerken überlassen werden; in den philosophischen Schulbüchern muß eine kurze Zusammenfassung und Bewertung genügen. Sonst geht das eigentlich Philosophische unter in astronomischen, physikalischen und chemischen Ausführungen, und auch die Kürze, die dem Innsbrucker Kursus nachgerühmt wird, geht dabei verloren. Frank.

Spann, O., Naturphilosophie (Die Herdflamme. Erg. Bd. 7). 8° (X u. 292 S.) Jena 1937, Fischer. *M* 8.—; geb. *M* 9.50. — Eine Stellungnahme zu diesem Buche verbietet sich an dieser Stelle. Dafür ist es viel zu weitgreifend und spekulativ eigenwillig. Von allen bisherigen Spann-Büchern vielleicht das kühnste. Es will „den wahren Begriff der Natur wiedererobern, den Begriff der Innerlichkeit der Natur". Darum der Verfahrensweg von der Innenerfahrung zur Außenbelehrung, von der Idee zur Natur. Spann knüpft auch hier wieder an Platon und Schelling als seine bevorzugten Philosophen an. Mehr noch glaubt er bei Eckhart die Kernidee dieses Buches wiederzufinden: das Enthaltensein von Natur und Geist im gemeinsamen Urgrund. Die organische Welt wird dem Feld der Naturphilosophie in diesem Buche nicht zugezählt. Denn alles Leben, auch das in Tier und Pflanze ist begeisteter Stoff, ist Verbindung von Geist und vorräumlicher Wurzel des Stoffes. Was die ersten Grundbegriffe der Naturphilosophie (Raum, Zeit, Stoff, Bewegung usf.) angeht, so gelten unter methodischer Voraussetzung der Naturganzheitsbetrachtung Sätze wie diese: Zeit ist nur durch Zeitloses, Stoff nur durch Stoffloses, Raum nur durch Raumloses; der Weg der Verräumlichung einer an sich vor- und überräumlichen Urnatur geht von der vorräumlichen Wesensbestimmtheit durch die Zeitgestalt über die Natureigenschaften zur Raumgestalt. Um zwei Pole schwingt das ganze Buch: die rein ideale Urnatur, als Prinzip der Ausgliederung und Rückverbundenheit der Naturglieder auf der einen Seite; das große Naturgeheimnis Raum auf der andern Seite. „Nur wer den Raum versteht, versteht die Natur" (68). Raum aber meint nicht ein gegebenes Fertiges, sondern ein Raumschaffen der Natur, eine Tat, die darum auch nur in mitgehender Versenkung zu erfassen ist. Die Natur, aus Gottes Hand hervorgegangen, ist selbst geschaffen-schaffende Bildnerin, beseelt von einem durchgehenden Weltgeist, der zwar nicht denkt, aber empfindet. „Wenn wir die Vergegenständlichung (das Denken) aus unserm Wesen ausschalten, erwacht in uns die Weltseele" (261). Durch unsere Sinne sind wir rückverbunden mit der eigentlichen Wahrheit der Natur, ihrer Innerlichkeit, die Weltseele ist. — Wir sind mitten in romantischer Naturphilosophie. Nach S. liegt der Schlüssel zur Natur im Herzen. „Das Wissen von der Natur muß allzeit so beschaffen sein, daß es mit der hohen Kunst zusammentrifft" (286). Ternus.

Köppen, W., Fünf Aufsätze zur Philosophie der Natur und Geschichte. 8° (64 S.) Wien 1936, Hölder. *M* 1.90. — Am Vorabend seines 90. Geburtstages hat der Verf. das Vorwort für dieses Büchlein geschrieben. K., als Fachmann Meteorologe und Geologe, hat sich auch über andere Dinge seine eigenen Gedanken gemacht, die er für wichtig genug hält, sie der Nachwelt zu überliefern. Sie sind es auch! Die fünf Aufsätze sind betitelt: Versuch einer Klassifikation des Geschehens; Das Gesetz der langen Zeiten; Eine Experimentaluntersuchung ohne Apparate; Das oberste formbestimmende Prinzip bei Pflanzen und Tieren; Die Periodizi-

tät der sozialen Revolutionen (mit Geschichtstafel). — Man empfindet wohltuend die Abgeklärtheit seiner Urteile, wenn man auch manchmal merkt, daß es sich um Dinge handelt, die außerhalb seines Fachgebietes liegen, wie z. B. im 4. Aufsatz. Die Ausführungen über die Periodizität der sozialen Revolutionen sind sehr interessant zu lesen; ob aber ein Gesetz dahinter steckt, durch das der zeitliche Rhythmus festgelegt wird, ist schwer zu zeigen.
Frank.

Mignon, A., Pour et contre le Transformisme. Darwin-Vialleton. 8° (521 S.) Paris 1937, Masson. *Fr* 50.—. — In diesem Buch erlebt man noch einmal den ganzen Kampf um die Erklärung der Geschichte des Lebens auf unserer Erde. Manches, was noch vor 30—40 Jahren als unerschütterliche Wahrheit vorgetragen wurde, wird jetzt viel ruhiger und weniger zuversichtlich gelehrt, nicht nur in der Einzelfrage der Entstehung neuer Arten, sondern auch in viel tiefer liegenden Fragen, die damit in Verbindung gebracht wurden. Manches hat sich auch einfach als Illusion und Irrtum herausgestellt, das man allmählich der Vergessenheit anheimfallen lassen kann. Aber es ist gut, noch einmal den ganzen geschichtlichen Verlauf der Streitfrage an sich vorüberziehen zu sehen. Der Verf. stellt die ursprüngliche Lehre Darwins mit großer Gelehrsamkeit und Gewissenhaftigkeit dar und stellt ihr dann gegenüber, was ein großer zeitgenössischer französischer Forscher bei seinen Studien dafür und dagegen gefunden hat. Vialleton hat zunächst gezeigt, wie oberflächlich Darwin und seine Anhänger die Beweise aus der Embryologie auffaßten, ja zu ihrer Zeit auch auffassen mußten, da streng wissenschaftliche Untersuchungen kaum vorlagen. Die hat eben Vialleton in den langen Jahren seiner Forscher- und Lehrertätigkeit vielfach erst geleistet. Der Hauptwert für den Philosophen liegt aber darin, daß Vialleton nachweist, wie man sich ohne Ziel- und Zweckstrebigkeit kein vernünftiges Bild von der Entwicklung des Lebens machen kann. — Wenn auch das Interesse an der Entwicklungslehre in der großen Öffentlichkeit nachgelassen hat, so fehlt es doch nicht an Männern der Wissenschaft, die sich immer noch an Darwin anklammern, wenn auch in etwas getarnter Form, weil ja der Materialismus und der Zufall augenblicklich nicht Mode ist. In Frankreich aber sind die unentwegten Materialisten noch stark an den Hoch- und Mittelschulen vertreten, wie die Literatur der letzten 10 Jahre deutlich zeigt. Gegen sie hat man in dem Buch eine vortreffliche Waffe.
Frank.

Mie, G., Die Denkweise der Physik und ihr Einfluß auf die geistige Einstellung des heutigen Menschen. 8° (37 S.) Stuttgart 1937, Enke. *M* 1.—. — Das Büchlein gibt einen Vortrag wieder, den der Verf. im Oktober 1936 in der Luther-Akademie in Sondershausen gehalten hat. Diesem Anlaß entsprechend wird überall das besondere Verdienst des Protestantismus um den rechten Geist der Naturwissenschaften hervorgehoben. Nicht immer sehr glücklich. So nimmt M. gleich anfangs den Sinn für Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit ganz besonders für den Protestantismus in Anspruch: „Der Protestantismus hat im ganzen die geistige Welt mit der unbedingten Liebe zur Wahrhaftigkeit und Klarheit durchtränkt, ohne welche die Wissenschaft nicht gedeihen kann". Und dann heißt es S. 7: „Jeder ... Sieg über die Unwahrhaftigkeit führt nur dazu, daß wir in ... Sünden und Lügen um so mehr verstrickt werden." Das wäre also auch dem Protestantismus in

Rechnung zu setzen. Ref. urteilt nicht so streng über den Protestantismus. — Der Verf. ist bekannt als Universitätslehrer der Physik und Verfasser sehr angesehener Lehrbücher seines Fachs. Was er in dem Hauptteil seines Vortrags auseinandersetzt über die Bildung der physikalischen Begriffe im engeren Sinn, „der definiten Begriffe" mit einem klar festgelegten Inhalt, in denen das eigentliche Wissen der Physik und der Mathematik niedergelegt ist, enthält eine sehr klare und gerade auch für den Nichtphysiker wertvolle Darstellung der Denkweise der modernen Physik. Den definiten Begriffen der physikalischen Fachwissenschaft stehen gegenüber die nicht definiten oder lebendigen Begriffe, die wir nicht mathematisch genau festlegen können, die aber auch der Physik, wie jeder anderen Wissenschaft zu tiefst zu Grunde liegen. Das scheinbare Versagen des Kausalitätsprinzips wird sehr klar und überzeugend dargestellt als ein Versagen der menschlichen Fähigkeiten die Zusammenhänge zu erkennen. Das Wunder ist dem Verf. ein Ereignis, in welchem der fromm besinnliche Mensch das Walten Gottes besonders eindringlich spürt. M. bekundet sich in der ganzen Schrift als überzeugten, christusgläubigen Protestanten. Wulf.

Meurers, J., Wilhelm Diltheys Gedankenwelt und die Naturwissenschaft. (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philos. 18.) 8° (125 S.) Berlin 1936, Junker und Dünnhaupt. *M* 5.50. — Die Untersuchung zeigt, daß einerseits Diltheys kritische Beschreibung der zeitgenössischen Naturwissenschaft zum Teil bereits damals nicht mehr gültig war, anderseits die heutige Naturwissenschaft seine Forderungen weitgehend erfüllt hat und darüber noch hinausging. Diltheys Kritik bezog sich vor allem auf konstruktive Elemente in der Naturerklärung, die, über das unmittelbare Erleben hinausgehend, dem Geschehen begrifflich konstruierte Entitäten unterlegten. Diese Elemente wie Substanz, Kraft sind heute fast völlig ausgemerzt. Geblieben ist eine mathematische *Naturbeschreibung* in einem vier-dimensionalen Zeit-Raum-System, die auf jede Anschaulichkeit und jede *Naturerklärung* bewußt verzichtet. — Der Verzicht auf die konstruktiven Elemente ist wohl nichts anderes als der Verzicht auf übernommene metaphysische Begriffe, die tatsächlich in eine Wissenschaft, die ja keine Seinserklärung geben will und kann (vgl. A. Brunner, Grundfragen der Philosophie, IV: Philosophie der Wissenschaft), nicht hineingehören. Hervorzuheben ist an der Arbeit die besonnene Scheidung zwischen Wissenschaft und Philosophie und die Kenntnis nicht nur der physikalischen Tatsachen und Formeln, sondern auch ihrer Bedeutung. M. weiß, daß von den alten klassischen Begriffen wie Kraft, Masse, Bewegung nur noch die Namen und ganz ferne Analogien geblieben sind, daß es aber fast unmöglich ist, den Sinn der mathematischen Formeln der Physik, die nur Zusammenhangs-, Strukturbeschreibungen sein wollen, mit diesen Ausdrücken verständlich zu machen, eine Einsicht, die z. B. in den meisten Kontroversen gegen und vor allem für das hylemorphistische System vollständig abwesend ist. Es wäre zu wünschen, daß der Verf. sich weiterhin in dem gleichen Sinne mit naturphilosophischen Fragen beschäftigte. Brunner.

Schmidt, P. H., Philosophische Erdkunde. Die Gedankenwelt der Geographie und ihre nationalen Aufgaben. gr. 8° (VIII u. 122 S.) Stuttgart 1937, Enke. *M* 5.—; geb. *M* 6.60. — Philosophie ist für Sch. die „Zusammenfassung alles schöpferischen Wissens" (3).

Demnach versteht er unter philosophischer Erdkunde eine Zusammenschau des gesamten Wissens über unseren Planeten Erde. Das Buch bietet so ein abgerundetes Bild von dem Gefüge der Erde und ihrer Stellung im Weltenraum; dem Leben auf ihr; den Beziehungen, die statthaben zwischen dem Bewußtsein und den Gegebenheiten der Welt; schließlich von der Schönheit und dem Sinn der Erde. Natürlich muß sich bei der kurzen Darstellung dieses Bild auf die großen Züge beschränken, und es wird mit Recht darauf hingewiesen, daß noch viele Fragen der Beantwortung harren, insbesondere da, wo es sich handelt um die Einwirkungen der Landschaft — im weitesten Sinn — auf die Formung des geistigen Antlitzes des Menschen. — Die gebotene Zusammenfassung des gesamten erdkundlichen Wissens ist nicht nur eine mechanische Aneinanderreihung und Zusammenstellung der einzelnen Ergebnisse der Fachwissenschaften, die Haltung dem Tatsachenmaterial gegenüber ist nicht die des exakten, strengen Wissenschaftlers, sondern eher die des Künstlers und Dichters. — Ohne einer derartigen ästhetischen Naturbetrachtung und Weltsinndeutung ihren Wert absprechen zu wollen, muß doch gesagt werden, daß der Titel „Philosophische Erdkunde" kaum gerechtfertigt ist; vor allem gibt diese besinnliche Gesamtschau keine Antwort auf die Frage nach dem Wesen der geographischen Erscheinungen, wie sie Sch. selber von der Philosophie fordert (5).

Junk.

* * *

Donat, J., S. J., Psychologia (Summa Phil. christ. 5). 8. Aufl. 8° (VIII u. 520 S.) Innsbruck 1936, Rauch. *M* 5.20. — Die Summa philos. des verdienten Innsbrucker Professors bedarf keiner besonderen Empfehlung. Ihre Vorzüge didaktischer Klarheit und Übersichtlichkeit, ebenso das Interesse für neu entstehende Fragen — gleichgültig, ob man deren Lösung immer bis ins letzte übernehme oder nicht — sind mit Recht wohlbekannt. Der vorliegende Bd. hat in seiner 8. Auflage verschiedene Erweiterungen erfahren in der Behandlung sinnespsychologischer Fragen, in der Besprechung des Unbewußten, des Charakters, des Okkultismus, der Psychoanalyse, der psychischen Vererbung, der Rasse und der Frage nach dem Alter der Menschheit. Willwoll.

Bericht über den 15. Kongreß der deutschen Gesellschaft für Psychologie in Jena 1936, Fischer. *M* 18.—. — Nach *Sanders* Sammelreferat (30 S.) über die neuere deutsche Gefühlslehre gilt heute als Gefühl jede Gestaltqualität des Gesamterlebens, auch das unklare Denken. An sich ist eine Umänderung einer Definition frei. Indessen scheint hier dann das Wort so vage, daß es kaum mehr brauchbar ist. — Sehr gut zeigt *Wellek*, daß die ästhetischen Gefühle beim Kunstgenuß nicht Scheingefühle sind, sondern von derselben Art wie die gewöhnlichen Gefühle. — *Hellpach* stellt für die Jahre von 4—20 eine Dreiteilung auf von etwa je 5 Jahren: die Noese, die nach Erkennen strebt; die Eidese, die besonders für die dauernde Aneignung des Schulwissens vorteilhaft sei; die Thymose, die Lebenskrise zur Formung des Charakters. — Über den Willen orientiert das Sammelreferat von *Ach* meist auf Grund seines Buches, das wir schon in dieser Zeitschrift besprachen; er leugnet wieder die Willensfreiheit, geht aber auf die verhängnisvollen Folgen seiner Lehre für die Verantwortung nicht ein. — *Krüger* sieht in der Willensfreiheit gar eine spätscholastische (?) Lehre von dem ur-

sachlosen Willen. In der Wirklichkeit hat nach allgemeiner Lehre der freie Willensakt seine Ursache, nämlich im Willen selbst (der Seele), der das eine tut, während er statt dessen ein anderes hätte tun können. — *W. Metzger* erklärt die optische Größe und Formkonstanz so, daß aus dem gleichen Netzhautbild rein körperlich ein nach Umständen verschiedenes Bild im Gehirn entstehe. Er selbst nennt seine Hypothese erstaunlich. In der Tat, wie kämen die Erregungen in der Netzhaut dazu, ohne Direktion durch Erfahrungserkenntnisse nach anderen Zentra zu wandern als den anatomisch vorgezeichneten? — *Zietz* führt die Untersuchungen Piagets über das physikalische Denken der Kinder weiter bis zum 14. Jahr. Danach beachten erst die begabteren Vierzehnjährigen die objektive Zeitordnung bei ihren Erklärungen. — Interessant ist die Feststellung der seelischen Unterschiede in der bayerischen Jugend von *Huth* auf Grund der Untersuchungen der Berufsberatungsämter. Die vierzehnjährigen Knaben zeigen sich überlegen im Denken, im Gebiet von Form und Zahl und im schnellen Tempo; die Mädchen hingegen in Gedächtnis, in Sprache und Sorgfalt der Arbeit. Vergleicht man die beiden bayrischen Großstädte, so überragen sie das übrige Land in allen sechs Punkten; die Kunststadt München hinwieder überwiegt in Denken, Form und Zahl und in Sorgfalt; die Industriestadt Nürnberg in Gedächtnis, Sprache und Tempo. Fröbes.

Meili, R., Psychologische Diagnostik. Eine Einführung für Psychologen und Erzieher. gr. 8° (251 S.) München 1937, Reinhardt. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Es ist wohltuend, ein so sachlich, besonnen und klar geschriebenes Buch zu lesen. M. bietet die reife Frucht neunjähriger praktischer Erfahrung und Arbeit. Er gibt zuerst eine knappe Übersicht über praktische Aufgaben und Hilfsmittel psychologischer Diagnostik und eine Kritik der Intelligenzschätzung. Ein ausführlicher, das Spätere theoretisch grundlegender Abschnitt handelt von Struktur und Strukturtypen der Intelligenz, den verschiedenen „Intelligenzfaktoren" (als welche der Verf. logische „Sensibilität", Komplexität des denkenden Erfassens, Einheitlichkeit, Festigkeit, Intensität innerer Spannungen u. a. betrachtet) usw. Die Auffassung Spearmans von einem „einheitlichen Intelligenzfaktor" lehnt M. ab. Er will aber auch die Aufreihung der Intelligenzfaktoren nicht als eine letzte und endgültige betrachtet wissen. Kürzer handelt die theoretische Grundlegung von der sprachlichen Ausdrucksfähigkeit, Zeichenfähigkeit, Gedächtnis, Aufmerksamkeit, räumlicher Vorstellungsfähigkeit, Motorik, über einige charakter-typologische Begriffe und charakter-diagnostische Methoden. Das eineinhalbseitige charakterologische „Schema" des Verf. bedürfte naturgemäß breiterer Ausführung und Konkretisierung. Die folgenden Abschnitte besprechen die Technik der Prüfung, Analyse und Kontrolle des Tests, die Einwirkung allgemeiner Faktoren auf die Testleistungen und die psychologische Diagnostik in der Schule. Der Anhang erörtert die Technik einiger Tests. Vor allem als Einführung für Lehrer gedacht, behandelt das Buch mit begründeter Einseitigkeit vornehmlich die Diagnostik der Intelligenz. Als „Einführung" überschüttet es nicht mit der ganzen Materialfülle, bietet aber eine schöne Auswahl aus der Fülle von Methoden. Willwoll.

Krueger, F., Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Theorie. gr. 8° (38 S.) Leipzig 1937, Akad. Verlagsges. *M* 1.60. — Die kleine, aber inhaltreiche Schrift, vor

neun Jahren zum erstenmal in englischer Sprache erschienen und in ihrem deutschen Text mehrmals vervollkommnet, führt in einen Kerngedanken, vielleicht in den Kerngedanken des psychologischen Forschens ihres Verf. ein. Schon darum heischt sie Interesse und etwas breiteren Hinweis, als es sonst bei einer kleinen Broschüre der Fall wäre. In kurzer, übersichtlicher Linienführung zeichnet K. zunächst die Entwicklung der Gefühlspsychologie aus atomistischer Bausteinchen-Psychologie des positivistischen Jahrhunderts (die sich das Gefühlsleben aus einfachen Gefühlsatomen, meist aus Lust und Unlust, zusammengebaut dachte) zu ganzheitlicher Gefühlstheorie, wie sie dem Verf. von früh an vorschwebte. Ein 2. Kapitel weist auf die besonderen Schwierigkeiten, die sich aus der komplexen Eigenart des Gefühlslebens für Methode und durchsichtige Theorie der Gefühlspsychologie ergeben. Je mehr das ganzheitliche Erleben analysiert wird, desto größer wird die Gefahr, daß es sein Charakteristisches, die Ganzheit, verliert; jede summenhafte Betrachtungsweise ist aber für die Behandlung des Gefühlslebens besonders gefährlich, während anderseits seine ganzheitliche Betrachtung besondere Schwierigkeiten klarer Darstellung bringt. Der Hauptteil der Arbeit entwickelt die Gefühlslehre des Verf.: Gefühle sind „unterschieden von allen anderen Erlebnisarten, auch den umfassendsten und komplexesten unter ihnen, aber im Zusammenhang damit; es sind die Komplexqualitäten des jeweiligen Gesamtganzen, des Erlebnistotals" (18). „Das Gefühl verhält sich zu dem gesamten sonstigen Erlebnisbestande so, wie die spezifischen Eigenschaften eines jeden Teilganzen zu dem, was innerhalb seiner oder an ihm noch unterscheidbar sein mag" (22). „Die Erlebnisqualitäten dieses Gesamtganzen sind das Gefühl" (14). Von dieser Auffassung des Gefühls aus erklärt sich die Universalität der Gefühle in ihrer Bedeutung für alles Erleben, ihre Wandelbarkeit und Labilität und ihr Qualitätenreichtum (nicht einige wenige „Elementargefühle" als „Gefühlselemente", sondern eine unüberschaubare und nicht registrierbare Vielgestaltigkeit, aus der sich freilich einzelne Formen besonders eindringlich herausheben). Auch über den Rahmen der Gefühlpsychologie hinaus bietet die Schrift viele „ganzheitspsychologische" Anregungen (daß z. B. die Denkpsychologie den Gefühlsfaktor bislang etwas wenig hervortreten ließ, läßt sich kaum ganz bestreiten; vgl. des Ref. „Vom psychologischen Apriori in unseren Urteilen" 1931), auch wenn man dem Worte „Ganzqualität" den Ausdruck: „von allem anderen Erleben sich abhebender Bewußtseinsreflex des Lebensganzen" vorzieht. Willwoll.

de J. Chauvet, F., Las pasiones (Las ideas filosoficas de Juan Duns Escoto sobre las pasiones). 8° (233 S.) Barcelona 1936, Beltran. — Ein begeisterter Schüler der Philosophie des Skotus stellt hier dessen Lehre über die Gefühle zusammen, mit Hervorhebung der metaphysischen Fragen. Daß Scotus die Liebe als ein Wollen faßt, Freude und Trauer als intellektuelle, Lust, Unlust als sinnliche Gefühle, sind Begriffsssetzungen, die man ebenso gut machen kann, wie die andersartigen bei Thomas. Der Gegensatz des Gefühls zum Streben wird gut beschrieben. Als seine Ursache stellt Skotus das Objekt hin; freilich mit Vorbehalten: so daß es schließlich nur noch heißt: passiones sunt *quasi* ab obiecto. Damit meint er nicht das körperliche Objekt, sondern das erkannte oder erstrebte Objekt. — Die Redeweise wird verständlicher, wenn man an die Art denkt, wie etwa der erkannte

Zweck uneigentliche (metaphorische) Ursache des folgenden Strebeaktes heißt; die wirkliche Ursache ist die das Ziel erkennende Seele, die wegen eines Grundgesetzes ihrer Natur (man könnte das einen höheren Instinkt nennen) daraufhin den Strebeakt erweckt; der Erkenntnisakt allein enthält ja den Strebeakt nicht virtualiter in sich, könnte nicht seine ganze Ursache sein. In gleicher Weise wird auch die das Objekt erkennende Seele wegen einer Naturanlage zum entsprechenden Gefühlsakt übergehen. Diese Fähigkeit kann Strebevermögen genannt werden, wenn man Streben in weiterem Sinn nimmt. — Die sinnlichen Gefühle werden eingehend beschrieben, nach dem Gegensatz des Konkupisziblen und Irasziblen. Ähnlich werden die höheren intellektuellen Gefühle geordnet. Beim höheren Willen wird eine Reihe Instinkte eingeführt, wie die Liebe zur Gerechtigkeit, zur Wahrheit, zum Unendlichen. Die höheren Gefühle (die auch Thomas annimmt, nur daß er sie nicht passiones nennt) sind regelmäßig von sinnlichen begleitet. — Zur Passivität des Gefühles möchte ich bemerken, daß sie auf den psychologischen Charakter dieses Vorganges geht, indem die Seele darin keine Relation zum Objekte zeigt, im Gegensatz zum Denken und Wollen; dagegen ist nicht bewiesen, daß ihm die Wirkursache in der Seele fehlt; die ist die Seele selbst mit der geeigneten Fähigkeit, wie eben besprochen. — Zum Schluß wird der historische Zusammenhang dargestellt, die Vorgänger des Skotus und die Nachwirkungen seiner Lehre. Das schöne Buch ist für die Kenntnis der skotistischen Psychologie sehr bedeutsam. Fröbes.

Mall, G., Konstitution und Affekt (Ergbd. 25 der ZPsych). gr. 8° (VIII u. 104 S.) Leipzig 1936, Barth. *M* 6.60; geb. *M* 8.60. — Sehr viele Versuchspersonen wurden in verschiedensten Lagen beobachtet. Dann wird ein Psychogalvanogramm aufgenommen, in der Ruhelage und nach Reizdarbietungen, das psychomotorische Tempo bestimmt und die Pulskurve. Allgemein zeigen die körperlichen Wirkungen der Gefühle starke Schwankungen in der Zeit; bei Darbietung einer Schallplatte können sie zunehmen oder abnehmen. Allgemeine Gesetze werden leider nicht festgestellt, sondern nur einzelne Fälle gut besprochen. Weiter werden verschiedene Reaktionslagen unterschieden. Die anergische bedeutet minimale Aktivität, wie in größter Ermüdung; nur zwingende äußere Reize werden beantwortet. Das kommt selten als Dauertypus vor, öfter als Phase nach größter Ermüdung. Die hypergische Lage bedeutet eine Besserung. Die normergische ist die harmonische Entfaltung der Funktionen, hohe Leistungsfähigkeit, lebhafte Bewegungen, schnelles Tempo. Das Extrem ist die hyperergische Reaktionslage mit unruhigen Bewegungen. Der Unterschied der Zyklothymen und Schizothymen wird bei allen gewürdigt. Es werden viele Anregungen gegeben. Fröbes.

Korff, E., Handschriftkunde und Charakterkenntnis. Lehrgang der praktischen Graphologie. 8° (392 S.) Homburg 1936, Siemens-Verl. *M* 9.80. — In didaktisch glücklicher, knapper und klarer Form bieten 12 Hefte eine Einführung in die Kunst der Graphologie. Nach einführenden Darlegungen von Gegenstand und Methode der Graphologie und nach einer Besprechung der (schon von Lavater abgewiesenen) Einwände folgen zunächst theoretisch grundlegende Erörterungen über die Bewegung, ihre Strukturformen, die Typengruppen, Stilhaltigkeit und Stilarmut der objektivierten Bewegung in der Schrift. Vier Hefte führen alsdann in

die Beziehungen zwischen der persönlichen „Tinktur" der Schrift und dem Charakter des Schreibers ein. Die letzten vier Hefte unterweisen über die praktische Arbeitsmethode, bieten Beispiele graphologischer Gutachten und einen Überblick über das Schrifttum und die Anwendungsgebiete der Graphologie. 258 Handschriften-Proben sorgen dafür, daß die Arbeit des lernenden Lesers sich nicht ins bloß Theoretische und Abstrakte verlieren müsse. Besonnene Zurückhaltung gegen alle bloß sensationelle Deutungsmanie und stark ganzheitspsychologische Grundhaltung des Verf. tragen dazu bei, das Buch zu empfehlen. Willwoll.

Glahn, A. F., Seele und Geist, Charakter und Anlagen. (Glahns Pendelbücherei 4) 2. Aufl. 8° (160 S. u. 16 Abb.) Memmingen 1936, Uranus. *M* 1.50. — Das Büchlein will nicht etwa einen Aufriß der Psychologie oder der Charakterologie geben, auch nicht eine Auseinandersetzung mit neuen lebensphilosophischen Geist-Seele-Theorien. Es handelt, mit stark astrologischem Einschlag, über die Kunst des Pendelns. Es bietet u. a. eine Art Deutungslexikon von Pendelbewegungen und Abschnittchen über Verwendbarkeit des Pendels im Dienst des Untersuchungsrichters und der Berufsberatung. Ferner werden wir unterrichtet über die „Polarität" von Mann und Weib und den Einfluß von Sonne und Mond, über das Horoskop des Menschen, und daß verschiedene Dinge unter dem Einfluß verschiedener Sterne stehen, z. B. Raute, Kümmel, Maulwurf, Esel, Wolf, Hase, Nattern, Schlangen, Kraniche, Austern, das Blei und unter den „Elementen" die Erde unter Saturn, worüber wir zwecks vertiefter Studien auf die astrologische Literatur verwiesen werden. Die Seele, die uns bewußt wird, gilt als wandelbarer Komplex von Seelenatomen, die u. a. von kosmischen Bedingungen abhängig sei, wie die Astrologie sie vorausberechnen lasse. Das genüge zur Charakteristik. Willwoll.

5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre.

Mesnard, P., Essai sur la Morale Cartésienne. 8° (235 S.) Paris 1936, Boivin. *Fr* 25.— — Nach Aufzeigung der philosophiegeschichtlichen Grundlagen stellt M. vor allem die Einheit des Moralsystems Descartes' und die Bedeutung seiner Moral für das Ganze seines Systems, selbst seiner Physik, heraus. Der Hauptvorzug des Werkes ist die Vertrautheit des Verf. mit der Scholastik, vorab dem Aquinaten, sowie mit der geistigen Umwelt des Descartes, wie u. a. seine Arbeit L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle, Paris 1936 beweist. So waren die Vorbedingungen für eine systematische Würdigung Descartes' geboten, z. B. seiner Lehre über die Leib-Seele-Einheit, die Leidenschaften, die Glückseligkeit, die Haupttugend „Vornehmheit" (générosité) und über die wahre Politik im Gegensatz zu Macchiavelli. Letzte Erklärung findet bei Descartes alles in seiner echten Religiosität. — In der Sondernummer der RevMétMor 44 (1937) 1—352 zum Discours-Jubiläum sind M.s Ausführungen bereits verwertet; doch erscheint A. Rivaud (60 f.) Descartes' System nicht so einheitlich; für andere (187—298) ist Descartes' Lehre über die Leib-Seele-Einheit, von der das Moralsystem wesentlich abhängt, eine unlösbare Schwierigkeit. M. benützt schon Laberthonnière's nachgelassenes Descartes-Werk, nicht aber, wie es scheint, A. Koyré, Descartes und die Scholastik (1923) und die Correspondance du P. Mersenne von Paul Tannery (vgl. Schol 10 [1935] 120). Gemmel.

Rousselot, P., S. J., Quaestiones de conscientia, quas in facultate theologica Instituti cath. Parisiensi anno Dom. MCMXII explicabat. Eas praefatione instruxit J. Huby, S. J. (Museum Lessianum, Sect. theol. 35). gr. 8° (83 S.) Paris 1937, Desclée. Fr 15.—. — Die Herausgabe des inhaltreichen Vorlesungstextes R.s über die Lehre vom Gewissen, besonders über das Geschichtliche und Systematische des Probabilismus, ist auch heute noch dankenswert, vor allem wegen des bekannten selbständigen, unparteiischen Vorgehens R.s. Er berücksichtigte schon die damaligen Arbeiten von Gardeil und Renz über *opinio* und *prudentia*. Sein Hauptziel ist, die Wichtigkeit der Ordnung der menschlichen Sinnlichkeit, deren Störung oft die Quelle des Irrtums und falscher Wahrscheinlichkeitsurteile ist, und damit das Bedeutsame wahrer prudentia herauszustellen. Mögen nun andere das Intellektuelle beim Wahrscheinlichkeitsurteil einseitig betont haben, hier dürfte es unbewertet sein. Nach Prüfung der eigenen sinnlichen Haltung kann es, wie R. meint, nur mehr ein einziges Wahrscheinlichkeitsurteil in einer Frage für dieses Subjekt geben — das wohl noch mehrere fremde Wahrscheinlichkeitsurteile feststellen kann. Porro, sicut non potest sensibilis potentia simul in contraria inclinari, sic non possunt simul haberi contrariae opiniones (61). Nam, si consideratur probabile ut apprehenditur a subiecto completo opinionis (quod cum ratione complectitur supplementum declinationis sensitivae), tunc eidem subiecto eodem tempore unum tantum ut probabile apparere potest (77 Anm. 1). Diese Theorie von der *einen* (subjektiven) Wahrscheinlichkeit entspricht nicht der Vielfalt der Erkenntnisquellen. Auch bei voller Unvoreingenommenheit können, vor allem bei positiven Bestimmungen, begründete Tatsachen, Dokumente usw. sich gegenüberstehen, so daß man, wie bei wissenschaftlichen Hypothesen, feststellen muß, daß unter verschiedener Rücksicht mehrere Anschauungen ihre Wahrscheinlichkeit besitzen, mag diese gleichen oder abgestuften Grades sein. Dies gilt erst recht, etwa bei der Zinstheorie, angesichts des Dynamischen — hier der wirtschaftlichen Bedingungen und Entwicklungsmöglichkeiten. Der Probabilismus ist gerade durch die Anerkennung des Prinzips „In dubiis libertas", d. h. durch seine Anerkennung der verschiedenen berechtigten Standpunkte (je nach ihrem Wahrheitsgehalt) in einer strittigen Frage das Prinzip des Fortschritts, wie Mausbach betonte. Jede Gradabstufung der Wahrscheinlichkeit kann auch *qualitativ* begründet sein (zu 77 Anm. 1). — Zu S. 79: Frins wollte nur sagen, der Probabilismus stelle nicht wahllos das minder Wahrscheinliche als das einzige *Empfehlenswerte* hin — so wenig wie das mehr Wahrscheinliche. Gemmel.

King-Sien-Joei, J., Das Verhältnis von positivem Recht und Naturrecht. kl. 8° (35 S.) Frankfurt 1936, Ullmann. — Die Vernunft formt aus den gefühlsbetonten Seinsvorstellungen kraft ihrer auf die bewegte Ganzheit gehenden Intuition die Idee. Auf dem Rechtsgebiet ist demnach die Rechtsidee das Werk der Vernunft, nicht aber der Gemeinschaft oder gar des Rechtszwanges, die beide, an sich bloße Tatsachen, nichts erklären können. Die Vernunft schöpft beim positiven Recht, ihrem Werk, aus der gesamten Kultur, die ebenfalls ihre Schöpfung ist. Diese Ursprungseinheit in der Vernunft hebt im ‚Kulturrecht' den Gegensatz zwischen positivem Recht und einem „Naturrecht" mit starrem Inhalt auf. — Die Arbeit sucht, wahrhaft philosophisch, zunächst eine

sichere erkenntnistheoretische Grundlage. Ob die europäische und chinesische Weisheit, die hier zusammenwirken, bereits zur Klarheit geführt haben? Die Kritik an den Lehren, die mit dem Wort ‚Gemeinschaft' alles erklärt zu haben glauben, ist zutreffend (22). Klarer könnte geschieden werden zwischen der Vernunft als psychischer Denktätigkeit und ihrem objektiven Inhalt. Im ersteren Sinne ist auch das bolschewistische Gesetz ‚Vernunftrecht'. Wenn dem ‚Naturrecht' Norminhalt abgesprochen wird, woher soll dann das ‚Kulturrecht' solchen erhalten? Oder bleibt es inhaltlos und hinterläßt den Positivismus? Auf den wesentlichen Unterschied zwischen dem revolutionären Naturzustandsrecht und dem scholastischen Naturrecht, das mit dem positiven Recht eine wahre Einheit bildet, müßte hingewiesen werden. Gemmel.

Arnold, Fr. X., Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther. Ein Beitrag zum Problem der natürlichen Theologie auf reformatorischer Grundlage. 8° (VIII u. 133 S.) München 1937. Hueber. *M* 6.80. — Die Bestrebungen evangelischer Theologen, von Luther selbst her eine positivere Einstellung zur Vernunft und zur Natur, damit zum Naturrecht und zur natürlichen Theologie zu gewinnen, werden durch die gründlichen Ausführungen A.s, des bewährten Kenners der Kontroversliteratur, als vollkommen begründet erwiesen. Holl's einseitig supranaturalistische Lutherdeutung erscheint damit überholt. Luther beläßt der Vernunft die Kraft einer natürlichen Gotteserkenntnis sowie dem Willen eine echte Wahlfreiheit in natürlichen Dingen. Die biblische Ordnung hebt die Schöpfungsordnung, damit auch Naturrecht, Staat, Gesetz nicht auf. Zahlreiche Belegstellen sind mit Angabe und Ausdeutung der Chronologie im Urtext wiedergegeben. A. muß freilich darauf hinweisen, daß die Unausgeglichenheit des extremen Dualismus zwischen dem Übernatürlichen und dem Natürlichen bei Luther sowie seine voluntaristische Auffassung der Schöpfergebote die spätere Gefährdung des echten Naturrechtsdenkens anbahnten (129). — Die verdienstvolle Arbeit zeigt, wie ein seiner Ursprünge sich besinnender Protestantismus dem katholischen Gedankengut sich nähern müßte. Es bleibt freilich, wie A. andeutet, die Frage, ob man bei Luther überhaupt von einem logischen System, also auch Rechtssystem, sprechen kann, ob nicht manche Äußerungen Notbehelfkorrekturen waren angesichts der Folgeerscheinungen mancher Lehren z. B. der überspitzten Lehre von der evangelischen Freiheit von allem Gesetze. — Zu 102 Ende: Luther hat wohl eine ähnliche Auffassung von der Doppelehe vertreten, vgl. 55 Anm. 2. — Zu 103: Mit dem hl. Thomas unterscheidet die Scholastik im 16. Jahrh. oft zwischen der Sittlichkeit und ihrem Teilobjekt, dem Rechte; vgl. Suarez, De leg. II c. 2 c. 7. — Zu 104: Hier handelt es sich um Ulpians, nicht des Aristoteles Gerechtigkeitsdefinition. Der Text 105 Anm. 3 erinnert, wie viele ähnliche, an die schon bei Aristoteles auftretende Auffassung vom Richter als dem ius animatum; vgl. S. theol. 1, 2 q. 95 a. 1. — Zu der Lehre vom Naturrecht in weiterem Sinne und dem ius gentium 110 u. 128 könnte man auf S. theol. 2, 2 q. 57 a. 3 verweisen. Gemmel.

Pieper, J., Traktat über die Klugheit. 8° (98 S.) Leipzig 1937, Hegner. Geb. *M* 2.50. — Wie P. schon früher in seinen vielgerühmten Büchlein „Vom Sinn der Tapferkeit" und „Über die Hoffnung" bedeutsame Teile der klassischen thomistischen Tugendlehre für die Gegenwart wieder lebendig gemacht hat, so schenkt

er uns jetzt ein Büchlein über die selbst in den Werken der Ethik und Moraltheologie oft beinahe vergessene Tugend der Klugheit. In sprachlich meisterhafter Form werden die fein abgewogenen Gedanken des hl. Thomas über die Klugheit, die das Handeln nach den Anforderungen der jeweiligen Wirklichkeit ausrichtet, dargelegt und in ihrer Gegenwartsbedeutung beleuchtet. Die Betonung der Klugheit als des Formgrundes der sittlichen Tugenden ist bei Thomas der Grund für die männliche Art seiner Moral, die auf selbständige Gewissensbildung drängt. Selbstverständlich kann und soll die Kasuistik diese Aufgabe der Klugheit nicht entbehrlich machen; über ihre positive Bedeutung, die bei P. zu sehr zurücktritt, vgl. *M. Pribilla* in StimmZeit 103 (1937/38) 205—216. de Vries.

Wundt, M., Die Ehre als Quelle des sittlichen Lebens in Volk und Staat (Fr. Manns Pädag. Magazin 1172). 2. Aufl. 8° (52 S.) Langensalza 1937, Beyer. *M* 1.20. — W. unterscheidet persönliche und soziale Komponenten in der Ehre, betont die Verschiedenheit von Mann und Frau in ihren Haupttugenden Tapferkeit und Keuschheit, unterstellt aber auch die menschliche Ehre der letzten Bestimmung des Geschöpfes, das Reich Gottes zu verwirklichen. Die Stellungnahme zu Duell und Ehescheidung kann trotz prinzipieller Ablehnung doch nicht befriedigen. Schuster.

Wieacker, Fr., Societas. Hausgemeinschaft und Erwerbsgesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte des römischen Gesellschaftsrechts. I. 8° (354 S.) Weimar 1936, Böhlau. *M* 18.—. — Mit Benützung des neuen Fundes zu Gaius, Inst. 3, 154, sucht W., von den Digesten aus über Gaius, Sabinus, Mucius zurückgehend, die zivilrechtliche Urform des altrömischen consortium der ercto non cito-Hausgemeinschaft und der dieser nachgebildeten ‚Wahlbrüderschaft' wiederherzustellen. Es zeigen sich Verbindungslinien mit der germanischen Blutsbrüderschaft und ähnlichen orientalischen Verbänden. Die rechtsgeschichtliche Arbeit ist auch methodisch für das Verständnis des CorpICiv wertvoll. Ein 2. Bd. wird die Rechtsentwicklung der societas in der klassischen Zeit darstellen. — Die gründliche Untersuchung ist auch von allgemeinerer Bedeutung, z. B. für die Fragen um das Verhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft, für das Verständnis der urchristlichen collegia und der Ordensverbrüderungen. Wenn Gellius, Noct. Att. 1, 9, von der altrömischen Wahlbrüderschaft wie von den Pythagoräern sagt: Quod quisque familiae, pecuniae habebat, in medium dabat et coibatur societas inseparabilis, wird die Ähnlichkeit der Sprechweise mit Act 2, 44; 4, 32 ff. auffallen; die ‚Lüge' des Ananias und der Saphira wider den hl. Geist könnte auf den bei orientalischen Verbrüderungen gebräuchlichen Eid schließen lassen. Nach Rom 8, 17 sind die Christen als Brüder Christi sogar in echte Hausgemeinschaft mit ihm aufgenommen. Die Ausdrücke consors, consortium im NT (2 Petr. 1, 4 κοινωνοί) und in der Liturgie können im Lichte der neuen Gaiusstelle einen tieferen Klang erhalten (vgl. ähnliche Texte im Thesaurus, „consors", „consortium"). — Wenn W. betont (208), in der römischen societas habe trotz fremder Einflüsse das alte consortium lange nachgewirkt, so bestätigt dies der Hinweis L. Wenger's (Acta Congr. iurid. internat. I, Rom 1935, 201 ff.) auf l. 1 C 7, 7, wo Iustinian, den klassischen Juristen entgegen, die humane Sklavenbefreiung des altrömischen consortium wiederherstellte. — Zu 175: Nach Gaius ist wegen der naturalis ratio das ius gentium naturrechtlich zu verstehen; vgl. Inst. 1, 1, wo er es als seine Auf-

gabe bezeichnet, im römischen Rechte das allen Völkern gemeinsame Naturrechtliche und das (positiv-rechtliche) Eigene zu scheiden. Nach ihm ist aber auch die Hausgemeinschaft wie die Wahlbrüderschaft naturrechtlich, doch *zugleich* legitima, dem Gesetzesschutz unterstellt, „juristische Person". — Zu 186: Mit Recht sagt W., ciere sei nicht ‚teilen'. Es bezeichnet den Aufruf zur Teilung; vgl. Cicero; De orat. 1, 237: Qui quibus verbis herctum cieri oporteat, nesciat. Durch diesen Aufruf entsteht nun schon das erctum citum, das in Bewegung gesetzte Gemeinschaftsgut, so daß (zu 186) die Stelle bei Festus (Lindsay 72, 20) einen richtigen Sinn hat: erctum citum *entsteht* (fit, nicht: est) durch den Teilungsaufruf unter solchen, die bereits vorher consortes waren, damals aber ercto non cito (manente, Abl. abs.). Wie verhalten sich nun erctum ciere und die actio familiae erciscundae? In letzterer actio bedeutet familia das Land-Erbe, fundus hereditarius gegenüber dem fundus non hereditarius der actio communi dividundo oder gegenüber der Sklavenbefreiung (vindicta) oder gegenüber den nach l. 2 § 5 D 10, 2 einen anderen Rechtsgang fordernden nomina. Die hier gemeinte familia wird deshalb auch patrimonium (Gaius, Inst. 2, 102) und diese actio auch de hereditate erciscunda genannt, Gaius, Inst. 2, 219; Leo I. (PL 56, 508 A). Diese familia deckt sich also sachlich mit erctum, so daß erctum ciere und die actio familiae erciscundae ihrem Ziele nach gleichbedeutend sind, mag letztere actio auch die jüngere, beweglichere Form des Rechtsgangs darstellen. Gemmel.

Kaulla, R., Staat, Stände und der gerechte Preis. gr. 8° (161 S.) Wien 1936, Springer. *M* 9.—. — Lange Zeit war unter der Vorherrschaft der „wertfreien" Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie das Problem des „gerechten" Preises verpönt. Heute taucht es auch in der Theorie wieder auf. K.s streng empirische Untersuchungsweise bestätigt wieder einmal den Standpunkt der auf scholastischem Boden arbeitenden Nationalökonomen, daß die Sollensfrage des gerechten Preises die Seinsfrage wirtschaftlicher Tatbestände und Zusammenhänge nicht nur nicht ausschließt, sondern innerlich mit ihr verknüpft ist. Der tiefere Grund hierfür liegt in der gesellschaftlichen Einbettung alles Wirtschaftens, die in gleicher Weise etwas Faktisches und etwas Normatives ist. Diese Einbettung war, wie K. in einem kurzen, aber das Wesentliche heraushebenden geschichtlichen Überblick zeigt, dem Altertum ebenso selbstverständlich wie dem Mittelalter. Erst die sogenannte klassische Sozialökonomik seit A. Smith und D. Ricardo klammerte das Gesellschaftliche und damit das Objektive in den Personenzusammenhängen der wirtschaftenden Menschen aus und verstand unter „Theorie" eine mit naturwissenschaftlicher Methodik verfahrende Kausalerklärung der einzelnen Tauschvorgänge und ihrer Zusammenhänge im sogenannten Markt, der jeder qualitativen Bestimmtheit entbehrte, für die Theorie unbegrenzt ausdehnbar war und lediglich durch die mehr postulierte als begründete Tendenz auf ein rein mechanisches, rein quantitativ gedachtes Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage eine bloß äußere Einheit erhielt. In weiteren Kapiteln bespricht dann Verf. das Wie der Einflußnahme gesellschaftlicher Faktoren, vor allem des Staates und der Berufsstände, auf die Preisbildung, indem er mehr induktiv als deduktiv von einer Unter- und Obergrenze der Wertgestaltung ausgeht und meisterhaft mit wenigen Strichen ein Bild der weitverzweigten Zusammenhänge gibt. Die gedan-

kenreiche Studie läßt allerdings auch erkennen, daß, um Letztes zum Thema zu sagen, die induktive Methode durch die deduktive ergänzt werden muß, d. h. die Frage des ökonomischen Wertes in seiner gesellschaftlichen Einbettung läßt sich ohne gesellschafts- und wirtschafts*philosophische* Erwägungen nicht lösen, die übrigens auch in der betont metaphysikfreien, positivistischen „klassischen" Theorie lediglich im Hintergrund versteckt, aber keineswegs ausgeschaltet werden konnten. Ohne ein klares Bekenntnis zur *teleologischen* Grundstruktur aller Wirtschaftsvorgänge ist in der Wertfrage nicht auszukommen. Die Wert- und Preisbildung ist eben nicht nur in ihrer „Geburtsstunde" (56), sondern *immer* ein konkret-individuelles *Faktum* — nicht positivistisch zu nehmen! —, das als solches innerlich der völligen Auflösung in Gesetzeszusammenhänge nach Art der „Klassiker" widerstrebt, ohne freilich ebenso innerlich der Einfügung in sinnvolle Strukturzusammenhänge, in gesetzmäßige Zuordnungen entbehren zu können. Beide, Tatsetzung und Einfügung in gesetzmäßige Zusammenhänge, stehen an der Wiege der Wert- und Preisbildung und begleiten sie. Dies gibt der gesellschaftlichen Einflußnahme, die Tatsetzung ist, das innere Recht, aber auch die innerliche Beschränkung. Fügen wir noch hinzu, daß der Faktor der Tatsetzung sich auf wirtschaftende Individuen (Gruppen) und gesellschaftliche Ordnungsorgane verteilt, wobei der Akzent grundsätzlich auf den ersteren ruht. So war es auch im Mittelalter, wo die gesellschaftliche Ordnung als solche nicht nahrungs*chaffend* war, sondern nahrungs*sichernd*. Die Akzentverlagerung im späteren Verlauf bedeutete den Verfall, die Zerstörung der gesellschaftlichen Seinsgrundlage der Preisgerechtigkeit, somit der Gerechtigkeit selbst. Gundlach.

Hermann, F. Lohnproblem und Wirtschaftsethik. Die Beziehungen zwischen „moderner Theorie" und katholischer Wirtschaftsethik, dargestellt am Lohnproblem. gr. 8° (X u. 176 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 6.—. — Die Wichtigkeit des methodischen Zieles H.s, besonders angesichts des entscheidenden Lohnproblems, wird zum Dank für seine ernste Bemühung verpflichten. Besonders wertvoll sind seine Ausführungen über die — aktiven und passiven — Marktbeeinflussungen. H. will der Ethik als Rüstzeug die „moderne Wirtschaftstheorie", d. i. das den ökonomischen Nachkriegssystemen gemeinsame Grundsätzliche, darbieten; diese Theorie deckt sich für ihn ungefähr mit jener der „österreichischen Schule". Eine solche einheitliche Theorie wurde für ihn nur dadurch möglich — und wohl auch dadurch kaum —, daß er das „Wirtschaftliche" vom Sittlichen (und Religiösen) losgelöst dachte. Nun läßt sich aber das Wirtschaftliche, wenn wir die naturgegebenen Voraussetzungen und Gesetzlichkeiten nicht allein ins Auge fassen, sondern das gesamte wirtschaftliche Handeln, auch gedanklich nicht vom Sittlichen trennen, so wenig wie etwa Politik oder Kunst. H. sagt selbst: „Diese dreifache Seite alles wirtschaftlichen Handelns — die ökonomische, die soziale und die sittliche Seite — muß gesehen werden" (131). So wird etwa der Familienlohn auch eine wahre wirtschaftliche Forderung sein (zu 147), wie denn Pesch das Kulturminimum der Familie bereits aus dem recht verstandenen Lohn-Äquivalenzprinzip als Pflicht ableitet. Man wird deshalb auch nicht einfachhin, wie H. es öfter tut, der Wirtschaft die kausale Methode, entgegen der teleologischen, zuweisen, zumal er selbst den Bestand der Wirtschaft, also ein Telos, als wirtschaftliche Forderung aufstellt. Dieses Beispiel er-

hellt die Bedeutung des Sozialen auch für die Wirtschaft. Darum mußte Pesch — *auch,* nicht allein — von der *Gesellschaft* ausgehen (zu 155), zumal er (in seinem Lehrbuch) nicht eine ‚Wirtschafts'-Theorie schlechthin, sondern eine *Volkswirtschaftslehre,* eine *Nationalökonomie* bot. Dabei war seine Methode nach langen Fachstudien *wissenschaftlich,* nicht ‚theologisch'. Wenn ein Theologe eine Mathematik oder eine *Moralphilosophie* schreibt, ist seine Methode deshalb nicht ‚theologisch'. Gewiß bleibt für ihn wie für den katholischen Laien die Offenbarung indirekt Norm. Etwas anderes ist die theologische Wirtschaftsmoral. Diese Unterschiede zwischen Wirtschaftswissenschaft, philosophischer Wirtschaftsethik, theologischer Wirtschaftsmoral wären in einem methodologischen Werke schärfer herauszuarbeiten. Es gab Zeiten, in denen man bei Pesch die ‚übernatürliche' Methode vermißte. Beiden — sich ausschließenden — Urteilen scheint eine nähere Kenntnis der Aufgabe und Leistung Pesch.s — die gewiß weiteren Fortschritt erfordert — abzugehen. Pesch lehnte übrigens nicht, wie H. meint, die Grenznutzentheorie ab, nur ihre Einseitigkeit (z. B. Lehrbuch V [1923] 608). Wenn H. mehr Kasuistik von der theologischen Wirtschaftsmoral fordert, so hat er selbst angesichts z. B. der zahlreichen Lohnvoraussetzungen auf die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit letzter Einzelanweisungen hingewiesen, so daß auch seine verdienstvolle Einzellösung des Lohnproblems über das Grundsätzliche nicht hinausgehen konnte. Gemmel.

Semaines sociales de France. Versailles, XXVIIIe session 1936, Les conflits de civilisations. Compte rendu in extenso des Cours et Conférences. gr. 8° (544 S.) Paris 1936, Gabalda. *Fr* 30.—. — Die Bedeutung der Sozialen Wochen der Katholiken Frankreichs geht schon äußerlich aus dem Papsttelegramm und dem Briefe des Kardinalstaatssekretärs hervor, die den Bericht einleiten. Er wird abgeschlossen durch Schreiben von der Zentrale des Völkerbundes und vom Internationalen Arbeitsamt. Die 25 Arbeiten gelten dem Schicksal der Zivilisationen, der Kulturkrise. Der Begriff der Zivilisation und Kultur, der Unterschied der Zivilisationen sowie Möglichkeit und Ziel ihrer gegenseitigen Beziehungen, damit der kolonialen und Missionstätigkeit werden untersucht. Im einzelnen kommen u. a. zur Darstellung die Kulturen des fernen Ostens, die israelitische (Bonsirven), die muhammedanische, die kommunistische. Vorab werden die Eigenart und die gegenwärtigen Gefahren der abendländischen Kultur geschildert. Stets stellen sich die Redner die entscheidende Frage: Was muß die Kirche tun, um ihrem hohen, zugleich nationalen und menschheitlichen Beruf zu entsprechen? Es seien u. a. genannt: Bischof d'Herbigny, der Führer der Katholischen Aktion Frankreichs Eugène Duthoit, Maritain, Yves de la Brière, Delos. Gemmel.

Glungler, W., Vorlesung über Volk und Staat. gr. 8° (166 S.) München u. Leipzig 1937, Voglrieder. Geb. *M* 10.—. — Das Buch dient der vorgeschriebenen Vorlesung ‚Volk und Staat', die an die Stelle des Teiles ‚Politik' der allgemeinen Staatslehre trat. Nach methodischer und geschichtlicher Einleitung wird zunächst in der Naturlehre des Staates der Staat als Organismus geschildert, der über Organisation oder Apparatur hinausgehe. „Das Wesen des Staates ist Arbeit eines Volkes, die in Raum und Zeit unter einer Leitordnung geleistet wird" (64). Die Unterschiede zwischen Volk, Nation, Rasse, Bewegung, Parteien (135 ff.), Staat werden herausgestellt. Entstehung des Staates, Umsturz, Staatenverbin-

dungen sowie die innerstaatlichen Gliederungen werden besprochen; doch wird das Problem des Ständestaaates kaum berührt (136). Das Ziel des Staates wird nach dem ‚pragmatisch-energetischen' Kriterium der Staatsnotwendigkeit für das Volksleben bestimmt, nicht aber im Sinne einer oberflächlichen Staatsraison, sondern in Angleichung aller Politik an die Ewigkeitswerte der Sittlichkeit und Religion: 103, 130 (dort, Mitte, muß es heißen: De regimine principum). — Der Naturlehre des Staates folgt die Rechtslehre, die über die Leitordnung des Staates, seine Verfassung, die Funktionen der Staatsgewalt handelt — wobei auf die Einzelheiten des Verwaltungsrechts, der Justiz und des Völkerrechts nicht eingegangen wird. Unter Ablehnung des Gesetzesstaates, aber auch einer mißdeuteten Staatstotatiltät sowie des einseitigen Freund-Feindverhältnisses wird ein wahrer Rechtsstaat gefordert, der freilich Macht einschließt (84; Z. 15 v. u. muß es heißen: Machtstaates); der Staat ist juristische Person mit Rechten und Pflichten (52). — Den Abschluß bildet die staatliche Handlungslehre, die ‚Politik'. Zur Kirchenpolitik wird vorbildlich gesagt: „Der Staat ist ein Werkzeug Gottes, aber die Kirche mehr als ein bloßes Werkzeug des Staates ... Religion ist auch nicht nur Privatsache" (123). — Das Werk G.s, des Herausgebers der Sammlung ‚Leitfaden der Rechtslehre', ist wegen der Darbietung der Literatur bis Mitte 1936 und der Berücksichtigung der letzten Geschehnisse, wie der Volksfrontenbewegung und des Abessinienfalles, eine Einführung in die theoretische und praktische politische Gegenwartslage. Freilich führte die weitgehende Berücksichtigung so vieler, oft gegensätzlicher Systeme zur Schwächung des pädagogischen und auch systematischen Wertes, die nur durch streng einheitliche Durcharbeitung gehoben werden könnte. Letztere war für G. umso schwieriger, als er in dieser Grundlegung einer Staatslehre die eigentliche Rechts- und Staatsphilosophie ausscheiden mußte (69, 126). Ist das einem Ordnungsaufbau förderlich? Aber manche Folgewidrigkeit wundert uns dann weniger. Das Naturrecht (das kaum verständlich erscheint) wird als zu abstrakt abgelehnt; freilich ist nicht recht sichtbar, warum demgegenüber die Frage: „Wozu braucht das Volk den Staat?" (79) ‚konkret' genannt werden soll. Leider ist eine logische Klarheit auch in der wichtigen Frage Privat- und Staatsmoral (150) nicht erreicht. Der Unterschied zwischen öffentlichem und privatem Recht wird als überholt erklärt (14); doch wird private Religionsfreiheit betont — also Privatrecht auf dem auch wohl nach G. wichtigsten Gebiete. Übrigens spricht er auch von Körperschaften ‚öffentlichen Rechts' (77), von Sonderbelangen (82) und zu wahrenden konkreten Ordnungen der einzelnen (58, 94); er sagt sogar: „Menschenrecht bricht Staatsrecht" (150). — Bei der Kennzeichnung der Staatslehre Augustins (24) hätte auch die gute Unterscheidung zwischen Idee und Wirklichkeit (53) verwandt werden können. Nach Augustinus ist der vor Gott geordnete Staat eine civitas Dei. Gemmel.

Krupa, H., Carl Schmitts Theorie des „Politischen". Mit einem Verzeichnis der Schriften Carl Schmitts (Studien u. Bibliogr. z. Gegenwartsphil. 22). gr. 8° (VIII u. 47 S.) Leipzig 1937, Hirzel. M 2.10. — In allen Wandlungen blieb Schmitts Anliegen die Überwindung des Rechtspositivismus. Zunächst wies er auf die übergeordnete Norm der Sittlichkeit und des Naturrechts hin. Später stellte er der rein positiven Rechtsnorm die selbstherrliche

staatliche Willens- und Machtentscheidung gegenüber; diese drückt, vorab im Kriege, am schärfsten das Wesen des Politischen, das Freund-Feind-Verhältnis aus. In den letzten Jahren wendet Schmitt weniger dem Gewaltausnahmezustand als dem Normalzustand des Staates seine Aufmerksamkeit zu. Dieser Zustand findet in der konkreten Ordnung seinen Ausdruck, die wohl auch auf Machtentscheidung des Staates beruht, aber doch zugleich Ausfluß der organischen Institutionen, wie des Volkes und der Bewegung, ist. Alle diese Auffassungen des fast nur kämpferischen, sehr einflußreichen Juristen leiden nach K. an den Fehlern des bekämpften Gegners. Schmitts Denken ist ein Teildenken, kein Ganzheitsdenken. Das Freund-Feind-Verhältnis ist nur eine Seite des Politischen, und zwar in dessen Ausnahmezustand. Schmitts Dezisionismus ist in der Wirkung dem der höheren Norm baren Rechtspositivismus gleich. — Die Arbeit K.s sucht in dem nicht einheitlichen Schrifttum Schmitts logische Ordnung und Entwicklung im Begriff des Politischen aufzuzeigen. Die im allgemeinen ablehnende Kritik bleibt sachlich und vornehm. Vielleicht ist die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks ‚Norm', auf die K. selbst hinweist, bei der Kritik nicht genügend beachtet worden. Nannte Schmitt zunächst die Sittlichkeit und das Naturrecht Norm (ähnlich Recht), später, dem vorherrschenden Sprachgebrauch der Juristen folgend, fast nur das positive Gesetz Norm (Recht), so sollte doch letzteres die höhere Norm nicht außer Kraft setzen. Innerhalb der höheren Norm bleibt dem Staate für seine selbstherrliche, schnelle, kraftvolle Entscheidung ein weiter Spielraum. Dieses wichtige Staatsvorrecht wollte Schmitt gegenüber der schwachen Exekutive herausstellen. Wenn K. mit Recht betont, auch im Ausnahmezustand gelte die höhere Norm, so wird auch Schmitt dies nicht leugnen, der wohl im Ausnahmezustand die positive Rechtsnorm zurücktreten läßt zugunsten der Entscheidung nach höherer Norm. Es ist freilich zuzugeben, daß Schmitts mehr kämpferische als aufbauende Darstellungsart, die dem Bedeutungswandel der Worte folgt, leicht Mißverständnissen unterliegt. Die Schilderung des starken Einflusses der Donoso Cortes auf Schmitt hätte zum Verständnis beigetragen. Gemmel.

Mauriac, F., Ducatillon, P., O. P., Berdiaeff, N., Marc, A., Rougemont, D., Daniel-Rops, Le Communisme et les Chrétiens (Collection „Présences"). 16° (VIII u. 266 S.) Paris 1937, Plon. *Fr* 15.—. — Die Mitarbeiter der verdienstvollen Arbeit — darunter die Nichtkatholiken Berdiaeff und de Rougemont — bestreben sich, in wissenschaftlicher Objektivität Lehre, Taktik und Tat des Bolschewismus aufzuzeigen, zugleich aber auch auf den zweiten oder Hauptangeklagten hinzuweisen, den seines Namens unwerten Christen. Damit man den wertvollen Ausführungen umso mehr weiteste Verbreitung wünschen kann, seien hier der gerade in dieser Frage notwendigen eindeutigen Klarheit halber einige Ergänzungen angeregt. Da nach der kirchlichen Lehre das Privateigentum Naturrecht ist und der Kommunismus verworfen wurde, kann man nicht ohne Unterscheidung vom Kommunismus der Ordensleute sprechen, ohne die Begriffe zu verwirren (112 235). Die Orden sind kein Staat, setzen vielmehr logisch eine staatliche Gesellschaft mit Ehe und Privateigentum voraus. Ebensowenig kann man der Urkirche Kommunismus im Sinne des Buches zuschreiben (235). Es genügt nicht, zu sagen, die Kirche lehne den Kommunismus als *allgemeine*

Regel ab (115) oder sie bekämpfe ihn, weil sie nicht sicher wisse, ob in ihm die irdischen Güter *besser* ihre Bestimmung erreichten (117). Es ist nicht zutreffend, daß der Kommunismus begrenztes Privateigentum an Produktionsmitteln dulde; seine Doktrin verlangt Sozialisierung *allen* Bodens und *aller* Produktionsmittel. Auch Art. 7 der neuen russischen Verfassung gewährt kein Privateigentum. Vgl. die folgende Besprechung.

Gemmel.

Warschavsky, S. L., La nouvelle constitution soviétique (son contenu, ses motifs et son vrai sens). Traduction du russe. Préface de G. Gautherot. gr. 8° (38 S.) Paris 1936, Spes. *Fr* 3.50. — Der russische Emigrant W. bietet eine bis ins einzelne sachlich belegte, inhaltreiche Erklärung zu dem im Juni 1936 veröffentlichten russischen Verfassungsentwurf. Dieser wurde außer unwesentlichen Kleinigkeiten am 5. 12. 1936 angenommen, wie Butler im Vorwort zur englischen Übersetzung des endgültigen Verfassungstextes ausführt (International Conciliation, Febr. 1937, 133), so daß W.s Erklärung in Kraft bleibt. W. beweist, daß in der Bezeichnung „Vereinigung der sozialistischen Sowjetrepubliken" eigentlich kein Wort zutrifft. Es handelt sich in Rußland nicht um einen Bund selbständiger Republiken, sondern um einen einzigen, und zwar totalitären Staat, in dem die Volksräte tatsächlich nichts zu sagen haben, da die kommunistische Partei diktatorisch regiert und die Arbeiterschaft staatskapitalistisch ausbeutet. Es wird gezeigt, daß auch in Art. 7 von wirklichem Privateigentum keine Rede ist. In allem erscheint die Darstellung W.s kenntnisreicher und wirklichkeitsnäher als etwa Alexejev's Ausführungen zum Verfassungsentwurf: Orient und Occident, Okt. 1936, 42 ff. Die Schrift wird bei der Auswertung der Enzyklika Divini Redemptoris „De communismo atheo" (AAS 29 [1937] 65 ff.) vorzügliche Dienste leisten.

Gemmel.

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten:

Acta secundi congr. thom. 97
Amorós L. 136
Aristoteles 120
Arnold Fr. X. 153
Augustin G. 123
Badareu D. 102
Bange W. 134
Berdiaeff N. 159
Bocheński Fr.J.M. 119
Boldt K. 140
Bornkamm H. 135
Buchmann K. 119
de J. Chauvet F. 149
Chenu M. D. 124
Cherniss H. 101
Crathorn O. P. 133
Daniel-Rops 159
Dempf A. 135
Destrez J. 105
Donat J. 138 143 147
Ducatillon O. P. 159
Dyckmans W. 114
Eckhart 134
Fichte J. G. 108
Frodl F. 112
Gebauer W. 131
Geyer B. 134
Glahn A. F. 151
Glorieux P. 132
Glungler W. 157
Gredt J. 117
Haering Th. 122
Hauer E. 98
Henquinet F. M. 129
Hermann F. 156
Hermann G. 109
Hoffmeister J. 123
Hogger J. 116
Jacob H. 108
Jacques J. 138
Jochem O. 120
Johannes Canon 133
Jung G. 98
Kaulla R. 155
DasKausalproblem 118
King-Sien-Joei J. 152
Koch J. 134
Köhler R. 143
Köppen W. 144
15. Kongreß d. deutsch. Ges. f. Psych. 147
2. int. Kongreß f. Einheit d. Wiss. 118
Korff E. 150
Kraus J. 133
Krueger F. 148
Krupa H. 158
Landgraf A. 126f.
Lehmann P. 125
Le Moine A. 121
Liebert A. 140
Malebranche 121
Mall G. 150
Marc A. 159
Margenberg E. 124
Mauriac F. 159
May Ed. 109
Meili R. 148
Mesnard P. 151
Messauts J. 138
Meurers J. 146
Mie G. 145
Mignon A. 145
Mook W. 110
Moore Ph. S. 127
Motte A. R. 142
Nadler K. 124
Olgiati Fr. 139
Orestano Fr. 139
Ottaviano C. 141
Peters B. 134
Philosophenlexikon 98
Philosophie et Sciences 117
Picard G. 138
Pieper J. 153
Pirotta A. 131
Vom inwendigen Reichtum 135
Quint J. 134
Robert P. 130
de Rougemont D. 159
Rousselot P. 152
Rozumek A. 135
Salman D. 129
Sawicki Fr. 118
Schmid W. 119
Schmidt P. H. 146
Schmitt Fr. Sal. 103
Seeberg E. 134
Semaines sociales de France 157
Seitz J. 136
Siegmund G. 142
Spann O. 144
Struck W. 121
Thomas von Aquin 131
Tricot J. 120
Veuthey L. 139
Vicaire P. H. 128
Vierkandt A. 115
Vogel Th. 109
Walz A. 132
Warschavski S. L. 160
Wein H. 141
Wieacker Fr. 154
Wundt M. 154
Wust P. 142
Ziegenfuss W. 98

Immanenz und Transzendenz heute.

Zur inneren Struktur der Problematik unserer Tage.

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

In einem früheren Artikel sind wir dem geschichtlichen Werden der heutigen Problematik nachgegangen[1]. Der Weg des Abendlandes von den Griechen bis zur Schwelle der Gegenwart eröffnete sich uns in einem zusammenfassenden Durchblick. Wir sahen, wie der Transzendenzgedanke bei den Griechen, wenn auch noch vielfach gehemmt, anhebt, wie er im Mittelalter seine bis jetzt geschlossenste Ausprägung erreicht, welche Kräfte in der Neuzeit an seiner Aushöhlung arbeiten. Insbesondere zeigte es sich, wie im Verlaufe der letzten Jahrhunderte der Mensch bei zunehmender Verflüchtigung des Logos im Konkreten unterging und damit der Immanenz verfiel.

Aus dieser Sicht heraus sind wir nun imstande, die Problematik unserer Tage auf ihre innere Struktur hin zu durchleuchten. Aus den vielfältigen Gestaltungen, die sich uns darbieten, wollen wir nur drei herausgreifen, die mehr als andere charakteristisch zu sein scheinen. Zunächst beschäftigen wir uns mit *Martin Heidegger,* dem führenden Denker der Existenzialphilosophie. Dann wenden wir uns zu *Rosenbergs Mythus* des Blutes und der Rasse. Endlich werfen wir einen Blick auf *Hans Heyse,* der eine Synthese von Existenzialphilosophie und Mythus darstellt.

I. Existenzialphilosophie.

Heidegger entnimmt seine Aufgabe der geschichtlichen Stunde, in die er hineingeboren ist. Die wurzellos gewordene und darum den Nichtigkeiten des Alltags verfallene menschliche Existenz ist wieder in ihren letzten Grund *zurückzubinden.* Der Weg dazu führt nicht über die Essenz und damit zur Transzendenz; vielmehr ist dieser Irrgang dafür verantwortlich zu machen, daß heute der Mensch so sehr den Zusammenhang mit dem innersten Sinn seines Lebens verloren hat. Daher kommt allein ein Weg in Frage, der innerhalb der *Konkretheit* der Existenz verläuft und so in die Immanenz einmündet. Des näheren fließen in dieser Erhellung des Konkreten aus sich selbst Diltheys Hermeneu-

---

[1] Immanenz und Transzendenz. Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik: Schol 13 (1938) 1—21.

tik des menschlichen Bewußtseins und die schlicht beschreibende Wesensschau der Phänomenologie zusammen.

Ob das Verharren beim Konkreten wirklich zur Immanenz treibt, ist eingehender zu prüfen. Zunächst behauptet die *vor-prädikative* Wahrheit, die sich innerhalb des Konkreten hält, den unbedingten Vorrang vor der prädikativen, die durch das abstrakt Essenzhafte vermittelt ist. Entsprechend besitzen die das Konkrete in seiner Konkretheit durchleuchtenden Vollzugsweisen der *„Befindlichkeit"* und des *„Verstehens"* schlechthin grundlegende Bedeutung, während die *„Rede"* (der Logos Platons) vollständig davon abhängig ist. So erschließt sich die Wahrheit oder das Sein einzig in Befindlichkeit und Verstehen; der Rede dagegen kommt es lediglich zu, die vorher schon erworbenen Inhalte zu artikulieren und irgendwie auf Begriffe zu bringen; nie und nimmer aber kann sie zu neuen Bereichen vorstoßen. Damit ist der Logos, der im klassischen Griechentum und der Hochscholastik den eigentlichen Zugang zum Transzendenten darstellte, restlos in die Konkretheit hineingebunden. Die Immanenz scheint also unvermeidlich zu sein.

Tatsächlich wird das Sein des Menschen als In-der-Welt-sein bestimmt. Wie die Dinge als Zuhandenes, als Handlungsgegenstand oder „Zeug" kein eigenes Sein für sich haben, sondern ganz und gar auf den Menschen verwiesen sind, so ist auch der Mensch auf die Zeugdinge bezogen und geht schließlich darin auf, ihr letztes Verweisungsziel zu sein. Folgerichtig ergibt sich als eigentliche Aufgabe, die dem Menschen in seinem Leben gestellt ist, das Besorgen der Welt mit allem Seienden, das sie umfaßt; eine überweltliche Aufgabe gibt es nicht. Danach ist der Mensch offenbar auf die Welt beschränkt und so in die Immanenz gebannt.

Es könnte scheinen, daß Heidegger nicht in diesem Sinne zu verstehen ist. Denn sicher bedeutet bei ihm das Besorgen alles andere als ein bewußtloses Sich-herumtreiben im Alltäglichen, als ein tändelndes Sich-verlieren im begegnenden Einzelnen. Will er doch den Menschen an sein Innerstes binden, vor die Ganzheit seines Daseins zwingen. Nun belegt Heidegger das Hineinschreiten in die Ganzheit mit dem Namen „Transzendieren". Was bedeutet diese Transzendenz? Sie besagt das Übersteigen des je Besonderen, und das „Woraufhin" des Überstiegs ist die „Welt", so daß Transzendenz nichts anderes heißt als Weltentwurf. Stehen wir also wieder vor der Immanenz, oder hat „Welt" einen so weiten Umfang wie etwa bei Leibniz? Dann freilich könnte auch ein Überweltliches darin enthalten sein.

Die Antwort auf unsere Frage liegt in der Weise, wie der Mensch vor die Ganzheit gestellt ist. Das geschieht natürlich nicht in einem essenzhaften Erfassen, sondern in der vorprädikativen Befindlichkeit der Angst. Sie ist das Erfahren der Unsicherheit des Seienden, seiner Bedrohtheit durch das Nichts und so des Nichts selbst, das im Grunde aller Dinge lauert, das den Menschen von allen Seiten umgibt. Er kommt aus dem Nichts, insofern er in dieses Dasein geworfen ist, ohne daß sein Woher auch nur irgendwie enthüllt wäre. Er geht zum Nichts, insofern er als Sein-zum-Tode unausweichlich der völligen Vernichtung zueilt; denn als In-der-Welt-sein ist er so wesentlich mit den Weltdingen verklammert, daß er nicht daraus gelöst werden kann, ohne ganz und gar aufzuhören. Indem die Angst das Nichts unserer Vergangenheit und das Nichts unserer Zukunft aufreißt, läßt sie uns nur noch eine Wirklichkeit: die Gegenwart, das Besorgen der Welt, und so hält sie uns *in der Welt*. Doch dürfen wir uns nicht im gegenwärtigen Augenblick verlieren, sonst geraten wir in die „Verfallenheit", gegen die sich das Gewissen erhebt. In diesem Sinne *über der Welt* hält uns wiederum die Angst, insofern sie das Nichts hinter uns und das Nichts vor uns auch die Gegenwart durchzittern läßt und sie so ebenfalls in das Nichts hineinreißt. Damit werden aber Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrer Einheit sichtbar, was mit der Eröffnung des Seins in seiner Ganzheit gleichbedeutend ist. — Durch die Angst also bleiben wir jederzeit mit dem Ganzen unseres Daseins verbunden und damit über den gleichgültigen Augenblick erhaben; und das ist dasselbe wie: Stehen vor dem Nichts.

Die Ganzheit, auf die das Transzendieren gerichtet ist, hieß bei Heidegger „Welt". Darunter verstehen wir jetzt die den Menschen umfassende raum-zeitliche Wirklichkeit, insofern sie durch das Nichts in ihrer Ganzheit zusammengehalten, auf ihre Einheit oder ihren innersten Grund zurückgenommen ist. Damit hat sich endgültig und unzweideutig herausgestellt, daß diese Transzendenz tatsächlich in reine Immanenz einmündet; denn über die raum-zeitliche Welt hinaus liegt als Überweltliches einzig das Nichts, worin echte Transzendenz niemals verankert sein kann. Der Mensch ist zwar an sein Letztes gebunden, aber dieses Letzte ist das Nichts und nicht ein überweltlich Seiendes. Das einzige Seiende, das es gibt und geben kann, ist das in die Zeit Gebannte, das Innerweltliche. Sein ist wesenhaft innerweltlich oder: Sein ist Zeit.

Allerdings ist unser Ergebnis mit einer gewissen Vorläufigkeit behaftet; denn Heidegger hat bisher nur die erste Hälfte seines Hauptwerkes „Sein und Zeit" vorgelegt. Sie enthält eigentlich bloß die Fundamentalontologie, d. h. die Aufhellung des Seins jenes ausgezeichneten Seienden, das der Mensch ist; ihr soll die Ontologie, d. h. die Durchleuchtung des Seins in seinem Selbst, erst folgen. Trotzdem glauben wir, daß die versuchte Deutung berechtigt ist; denn im Verlauf der fundamentalontologischen Analyse verschlingt das Sein des Menschen das Sein schlechthin, so daß ein über den Menschen hinausliegendes Sein widersinnig wird. Hierin zeigt sich schließlich, daß das Verharren bei den im Konkreten verlaufenden Vollzugsweisen am Ende dazu führt, daß entsprechend auch das Wesen des Seins ins Konkrete verlegt und daher mit dem Menschen gleichgesetzt wird[2].

II. Mythus.

Deutlicher noch als in der Existenzialphilosophie erscheint der Mensch an das Konkrete gefesselt und in die Immanenz hineingebunden, wenn wir den Mythus des Blutes und der Rasse unter diesem Gesichtswinkel betrachten; durch Nietzsche eingeleitet, wurde er durch den Mythus des 20. Jahrhunderts für die Gegenwart wirksam gemacht.

Seine *Grundannahme* ist, daß die Auseinandersetzung zwischen Rasse und Rasse, zwischen Blut und Blut die letzte uns erreichbare Erscheinung darstellt. Während Heidegger die Konkretheit der menschlichen Existenz als In-der-Welt-sein bestimmte, wird hier dieselbe Konkretheit enger umrissen als rassische Existenz; der Mensch existiert nicht isoliert für sich allein (Heidegger), sondern immer nur als Glied einer rassischen Gemeinschaft. Wie bei Heidegger der Mensch in seiner Konkretheit unterging, d. h. vom Besorgen der Weltdinge letztlich aufgezehrt wurde, so reicht auch der Mensch des Mythus in keiner Weise über seine Konkretheit, d. h. über seine rassische Gebundenheit hinaus: er erschöpft sich darin, Glied der Rasse zu sein. Deshalb führen alle Bestrebungen, den Menschen in irgend einer Weise über seine rassische Konkretheit hinauszuheben, zu seiner Zerstörung. Wie das gemeint ist, zeigt sich an der Beurteilung der klassischen Philosophie der Griechen und des Christentums.

---

[2] Wie eine ganz vorsichtige Auslegung Heidegger noch positiver sehen könnte, wird später unsere abschließende Würdigung zeigen.

In *Platon* und *Aristoteles* trat eine rassenlose, intellektualistisch-individualistische Weltanschauung dem griechischen Leben gegenüber. Ein abstrakter Gedanke begann sich vom rassisch gebundenen Leben zu lösen; indem er auf eine allgemeine Entwicklung der Menschheit und auf Gleichwertigkeit aller Rassen hindrängte, trug er den Keim zur *Zersetzung* der menschlichen Existenz, die entweder rassisch gebunden oder überhaupt nicht ist, in sich. So kam es zur Vergewaltigung des organisch-rassischen Lebens durch leere Abstraktionen.

Derselbe Vorwurf wird dem *Christentum* gemacht. Es wächst aus einer abstrakten, rasselosen Geistigkeit hervor, die sich vom Gegenpol des Organischen losgerissen hat und schließlich zu einem alles Organische leugnenden Nihilismus führt. Weil die schöpferischen Rassenkräfte versiegten, baute man sich ein intellektualistisches Lehrsystem zusammen, welches das organisch-rassische Leben der Willkürmacht eines überweltlichen Gottes und den Zwangsglaubenssätzen der Kirche opfert. Übrigens sind alle diese Verirrungen eine Ausgeburt der jüdischen oder schlechten Rasse, mit der sich das Völkerchaos des Mittelmeerbeckens vereinigt. Wie daraus Erbsünde und Erlösung begriffen werden, braucht uns hier nicht im einzelnen zu beschäftigen. In einer Stunde der Schwäche wurde die germanische Welt vom Mittelmeerchaos überwältigt und allmählich ihrer Werte beraubt. Jetzt aber ist die Stunde gekommen, den orientalischen *Fremdkörper* endgültig auszuscheiden und einzig aus den Eigenwerten der nordischen, guten Rasse das künftige Dasein zu gestalten.

Dafür ist entscheidend, daß das Vegetativ-Vitale einer Rasse in seiner Konkretheit das einzig eigentlich Seiende, sozusagen das Absolute, die „Ursubstanz" darstellt. Hierauf ist alles zurückzuführen, von hier aus ist alles zu begreifen.

Weil das Vitale in einem ununterbrochenen Flusse dahinströmt, kann es nur jenem Erfassen ursprünglich offenbar sein, das in dem unaufhörlichen Werden mitschwingt, und das ist das Rassengefühl (vgl. Nietzsches und Bergsons Instinkt und Heideggers Befindlichkeit). Das *Denken* hat lediglich die Aufgabe, das in der Konkretheit des Rassengefühls Erschlossene zu artikulieren oder auf feste Begriffe zu bringen; es spielt also nur eine sekundäre Rolle, ist aber an seiner Stelle unentbehrlich, weil es die Voraussetzungen der Sprache, der Wissenschaft und Kunst, mithin aller Kultur überhaupt allererst schafft. Danach ist die Ver-

nunft blutnahe und *organisch bedingt*. Sucht sie sich von diesem ihrem Nährboden zu lösen, so verknöchert sie in verstandesmäßigen Konstruktionen. Einen eigenen, ihr allein zugeordneten Bereich besitzt sie nicht. Organisch bedingtes Denken heißt dasselbe wie artgebundenes Denken; entsprechend gibt es keine voraussetzungslose Wissenschaft; die Wissenschaft und die Geschichtsbetrachtung insbesondere sind wesenhaft rassisch gebunden. Infolgedessen ist auch absolute Wahrheit ein Unding; die allein mögliche organische Wahrheit ist durch und durch relativ; sie erkennt einzig das als wahr an, was für die Entfaltung des arteigenen Wesens fruchtbar ist; so können auch Irrtum und Sünde im höchsten Maße wahr sein, wenn sie nur fruchtbar sind.

Bereits aus dem Gesagten ist klar, daß der Mensch restlos in die Konkretheit seiner Rasse hineingebunden ist. Etwas über die rassische Wirklichkeit Hinausliegendes gibt es nicht. Das zeigt sich vielleicht noch deutlicher bei der Bestimmung des Wesensbaues des Menschen. Er ist unlöslich und wesenhaft in Polaritäten hineingespannt. So steht er notwendig in der Polarität Geist und Körper, wobei beide Pole nur innerhalb des Spannungsverhältnisses einen Sinn haben, aus ihm herausgenommen aber völlig nichtig werden. Ebenso ist er unaufhebbar in die Polarität Ich und Weltall hineingebannt. Zu allen Zeiten unterlagen die Menschen der Versuchung, die Glieder dieser Polaritäten zu verselbständigen, insbesondere den Geist und damit das Ich aus ihren Bindungen herauszureißen und zu verabsolutieren. In der Tat sind das lauter Irrgänge. Das letzte Wesen des Menschen ist die Polarität oder (was dasselbe besagt) die Konkretheit; eine überweltliche Unsterblichkeit ist damit ausgeschlossen.

Doch die Konkretheit oder Polarität bedeutet noch mehr: sie ist das letzte *Wesen des Seins* überhaupt. Religion hat die Bindung des Menschen an das Letzte schlechthin zum Inhalt. Die Religion der Zukunft aber ist nichts anderes als Treue zur artgebundenen Volkssubstanz. Als neuer Glaube tritt der Mythus des Blutes auf, der im Blute das göttliche Wesen des Menschen erblickt und die alten Sakramente überwinden und ersetzen will. Letzte Bindung findet der Mensch in den Höchstwerten seiner eigenen Seele, wobei als Höchstwert der germanischen Seele die Ehre den ersten Platz einnimmt.

Auf den Mythus des Blutes und der Rasse zurückschauend, sehen wir, wie sich hier der Mensch in der Konkretheit seiner Existenz und so in der Immanenz ver-

schließt. Darin allein glaubt er sein eigentliches Wesen zu erreichen, während die Transzendenz von außen als Keim der Zersetzung durch das Christentum herangebracht wurde. Wir sehen ferner, wie der Mythus bereits über Heidegger hinausgeschritten ist. Das den Alltag tragende Letzte hat einen positiven Inhalt empfangen, aus der Mystik des Nichts ist eine Mystik des Blutes geworden.

III. Existenzialphilosophie und Mythus.

Wie oben angedeutet wurde, vollzieht Heyse eine Synthese von Existenzialphilosophie und Mythus. Was im Mythus des 20. Jahrhunderts vorwiegend als Be-kenntnis in die Welt hinausgerufen wird, sucht Heyse auf die Stufe philosophischer Er-kenntnis zu erheben. Diese allgemeine Grundhaltung ist etwas eingehender zu bestimmen.

Knüpfen wir dabei an den Titel von Heyses Hauptwerk „Idee und Existenz" an. Unter *„Idee"* versteht er nicht seinsfremde, abstrakte Normen, sondern die wahren Formen des menschlichen Daseins und Existierens, die ursprünglichster Ausdruck der Seins- und Existenzordnung selbst sind. Mit *„Existenz"* meint er das konkrete menschliche Dasein, aber nicht als für sich bestehendes und vereinzeltes, sondern hineingebunden in den unlöslichen Zusammenhang mit dem Sein schlechthin oder im Ganzen. — Fragen wir, welchen Sinn das Sein schlechthin des genaueren hat, so kommen wir zu der Stelle, wo sich der Mythus mit der Existenzialphilosophie verbindet. Philosophie ist nicht eine allgemein menschliche Angelegenheit, sondern Wesensform und Werthaltung eines höchsten, durch Geburt und Erbe, Zucht und Züchtung, Geschichte und Schicksal bestimmten Typus Mensch, und das ist der Arier im Gegensatz zum Juden und insbesondere der Deutsche. Das Wesen unserer deutschen Geschichte aber und damit des deutschen Menschen liegt in der Idee und Wirklichkeit des Reiches. Daher ist das *Sein schlechthin* oder im Ganzen, in dem das menschliche Dasein verankert sein muß, nichts anderes als das Reich. So rückt der Gedanke des Reiches in den Mittelpunkt von Heyses Untersuchungen. Sie gliedern sich in drei Teile nach den drei Phasen der Entwicklung des Reichsgedankens.

Die Urform der Idee des Reiches findet sich bei den *Griechen,* vorab bei Platon. Das griechische Dasein ist durch die wurzelhafte Einheit von Logos und Bios, von Idee und Existenz gekennzeichnet. Darum besteht in ihm keine Trennung zwischen dem Theoretischen und dem

Atheoretischen, zwischen Philosophie und Leben. Entsprechend ist die Wahrheit im letzten eine Kategorie menschlicher *Daseinshaltung;* sie wird allein im Existieren unter Opfern geboren, ja ist die tiefste Gestalt des Existierens selbst. Damit gewinnt der im Konkreten verlaufende Vollzug den unbedingten Primat, insofern es ihm vorbehalten ist, das Seiende in seinem Sein ursprünglich zu erschließen. Rein theoretische Prinzipien haben nur als abgeleitete Modi existenzieller Probleme einen Sinn; einen *Logos,* der einen über die konkrete Existenz hinausgreifenden inhaltlichen Bereich eröffnet, gibt es nicht (vgl. die „Rede" bei Heidegger). Der Mensch ist also ganz in seine Konkretheit hineingebunden, er geht in der Immanenz unter, ein Transzendentes erreicht er nicht. Zwar ist sein Dasein in einem Letzten verankert, das jedes Einzelne übersteigt; doch handelt es sich dabei um ein rein Immanentes, nämlich um die „Polis", das Reich von damals.

Von dieser nach Heyse allgemein griechischen Auffassung macht der gewöhnlichen Auslegung zufolge *Platon* eine Ausnahme; auch nach Heidegger hat bereits er die Immanenz gesprengt und den Menschen in die Transzendenz hineingerissen. Heyse dagegen glaubt zeigen zu können, daß gerade Platon die immanente Polis-gebundenheit der griechischen Existenz zur klassischen Darstellung gebracht habe. Gewiß sei die „Idee" etwas der Einzelexistenz irgendwie Überlegenes, aber nur im Sinne der *Ganzheit,* der Ordnung des Ganzen, worin das Einzelne aufgenommen ist, in keiner Weise im Sinne eines Transzendierenden.

Die Geschlossenheit des griechischen Lebens wurde durch das *Christentum* auseinandergebrochen, womit zugleich das abendländische Weltalter anhebt. Es ist durch das Auseinandertreten von Idee und Existenz, von Philosophie und Leben gekennzeichnet. Der christliche Glaube löst die Idee aus der konkreten Existenz und macht sie so zu der das Einzelne übersteigenden *Essenz.* Während Platon die Idee im Sinne der immanenten Ganzheit verstand, wird sie jetzt bei Augustin und in der Scholastik zum Allgemeinbegriff, der folgerichtig die Verselbständigung und Hypostasierung der Idee in einem transzendenten Wesen einschließt.

Diese christliche Umprägung des Griechentums hat den Menschen zum ersten Mal aus der Immanenz heraus und in die Transzendenz hineingerissen, wodurch wenigstens der Arier seinem eigentlichen Wesen *entfremdet* wurde. Denn an die Stelle des je neuen existenziellen Erringens der Wahrheit trat die vom Transzendenten herkommende

Offenbarung; sie beansprucht die absolute, ein für alle Mal verbindliche Lösung des Existenzproblems zu besitzen und in dem ihr antwortenden unbedingten Glauben eine neue und zwar die eigentliche Existenzgrundlage zu schaffen. Tatsächlich verbirgt sich dahinter die Ahnungslosigkeit von orientalischen Fremden (Juden), die das griechisch-nordische Existenzproblem in einem letzten Sinne nie erlebt haben.

Das von Heyse gemeinte abendländische Weltalter umfaßt nicht nur das christliche Altertum und das Mittelalter, sondern auch die gesamte *Neuzeit*. Diese ist zwar zum großen Teil aus dem eigentlich christlichen Glauben herausgefallen. Aber auch so trägt sie den christlichen Transzendenzgedanken, kristallisiert in den drei Ideen: Gott, Welt, Seele, weiter. Davon sind in irgendeiner säkularisierten Gestalt all die verschiedenen geistigen Strömungen bestimmt, mögen sie auch auf den ersten Blick noch so weit aller christlichen Geisteshaltung fern sein.

Erst durch die äußerste Existenznot des Weltkrieges wurde die herrschende Überlieferung bis in ihre Grundfesten erschüttert, was freilich durch manche Ansätze vorher vorbereitet war. Die nunmehr wiedergewonnene Sicht fordert die Rückkehr zur ungebrochenen Verwirklichung der griechisch-nordischen Existenz. Daher gilt es, mit dem Christentum auch die Transzendenz abzuwerfen und alles in die reine Immanenz zurückzunehmen. Ja, diese Polarität wird überhaupt gegenstandslos, wenn die neue Bestimmung des Verhältnisses von Idee und Existenz stattfindet. Dann vollzieht sich die Rückbindung der wurzellos gewordenen Existenz in das Urgesetz des Seins und Lebens, das im Sinne von Heyses Auslegung der Griechen als Ganzheit des Reiches auftritt. Da hierin das Letzte schlechthin liegt, verwirklicht sich in dieser Rück-bindung (re-ligio) zugleich das tiefste Wesen aller Religion.

IV. Rückblick.

Zum Schluß soll eine zusammenfassende Stellungnahme zu den gezeichneten drei Typen der neuesten Entwicklung zugleich die Problematik überhaupt zu einer gewissen Abrundung führen.

Gemeinsam ist allen der glühende Wille, die entwurzelte menschliche Existenz vor dem völligen Untergang zu retten und darum wieder an ihr Letztes zurückzubinden. Daß man das wieder als *die* entscheidende Aufgabe sieht und über das bewußtlose Dahintreiben und seichte Genießer-

tum des Alltags hinaus ein Letztes sucht, ist eine gewaltige Wende gegenüber der Verflachung der vorausgehenden Jahrzehnte, ja bedeutet bereits einen ersten Durchbruch des Transzendenzgedankens.

Seine Entfaltung wird allerdings sehr gehemmt, sogar vereitelt durch die geschichtlich gegebene und wiederum allen gemeinsame Entwertung des Logos, der zur bloßen Artikulierungsfunktion des konkret Gegebenen herabsinkt, der nicht mehr im Konkret-vereinzelten ein darüber hinausgreifendes Allgemeines und deshalb auch nicht mehr das Transzendente zu erreichen vermag. Geschah für die klassische Zeit des Griechentums und für das Mittelalter gerade im Logos die Rückbindung an das Letzte, das darum als Transzendentes bestimmt war, so erwartete man in der Neuzeit diese Leistung immer mehr von konkreten Vollzugsweisen, und zwar mit der ständig wachsenden Neigung, das Letzte in die Immanenz herabzuziehen. Eine solche Neigung tritt nicht von ungefähr auf, sondern hat ihren Grund im innersten Wesen der Sache selbst; wenn nämlich das Sein den eigentlichen Ort seiner Offenbarkeit im konkreten Vollzug hat, dann muß folgerichtig sein eigentliches Wesen in der Konkretheit, d. h. in der Innerweltlichkeit oder Immanenz erfüllt sein.

Die Auswirkung des aufgezeigten Zusammenhanges wurde hintangehalten, solange der konkrete Vollzug noch innerhalb der Übernatur verlief (wie es im Konzeptualismus und im Protestantismus der Fall war) oder wenigstens noch einen Abglanz der Übernatur an sich trug (etwa bei Kant). Damals konnte der Christ den Menschen und der Mensch der praktischen Vernunft den Menschen der theoretischen Vernunft aus der Immanenz und in die Transzendenz befreien. Je mehr aber der Mensch den Christen verdrängte, und infolgedessen der konkrete Vollzug im Menschen den Ausstrahlungen der Übernatur entzogen wurde, desto unaufhaltsamer brach seine innere Dynamik zur Immanenz hin durch. Hieraus ergibt sich, daß der Mensch in steigendem Maße die Immanenz als seinen eigentlichen Raum empfindet, und die Transzendenz der Übernatur als Keim der Zersetzung verwirft.

Nach den drei erörterten Typen findet unverkennbar die Rückbindung an das Letzte im konkreten Vollzug statt, mag er nun Befindlichkeit (Heidegger) oder Rassengefühl (Rosenberg) oder existenzieller Wahrheitsbesitz (Heyse) genannt werden. Zugleich wirkt sich seine Tendenz zur Immanenz fast ungehemmt aus, da er sich von der

Übernatur nahezu völlig gelöst hat. Kommen doch alle drei in der Ablehnung der Übernatur mit ihrer Transzendenz als dem unversöhnlichen Feind der von sich aus rein immanenten menschlichen Existenz überein. Wie sehr sie dabei das wahre Wesen nicht nur der Übernatur, sondern auch des Menschen verkennen, wie tragisch sie dem Erbe des Konzeptualismus und näherhin des Protestantismus erliegen, muß mit aller Eindringlichkeit hervorgehoben werden. Ohne den Zwiespalt, den diese beiden Geisteshaltungen zwischen dem in der Immanenz gefangenen Menschen und dem einzig im Glauben transzendierenden Christen aufgerissen haben, wären die heutige Absage an die Übernatur und damit das heutige Absinken in die Immanenz nicht zu verstehen.

Neben den angedeuteten Gemeinsamkeiten sind jedoch auch nicht unwichtige Unterschiede zu beachten.

Noch am meisten offen für das Transzendente ist Heidegger. Sein Denken spiegelt jene geschichtliche Stunde wieder, die wir, im Bilde gesprochen, als den äußersten Ausschlag des Pendels im *Augenblick seiner Umkehr* bezeichnen können. Im Laufe der verflossenen Jahrhunderte hatte der Mensch die Fülle seines Seins so sehr verloren, daß ihm über den Kleinkram des Alltags hinaus nichts mehr geblieben war. In der geschichtlichen Stunde, die wir meinen, weiß sich der Mensch wieder ganz unbestimmt an ein Höheres gebunden, ohne ihm vorerst noch einen positiven Inhalt geben, ohne jenseits der Weltdinge etwas anderes als eben bloß das Nichts erblicken zu können. So bietet Heidegger ein noch *unerfülltes Transzendieren* dar, das mit dem Nichts, ohne es zu wissen, nach dem wahrhaftig Transzendenten ausgreift. Jaspers, der andere, Heidegger kongeniale Existenzialphilosoph, spricht hier von einem formalen Transzendieren, dem er freilich als Inhalt ein irgendwie positives, wenn auch völlig unbestimmbares Transzendentes zuweist. Heidegger selbst wäre als begrenztes Durchgangsmoment der Entwicklung durchaus zu verstehen; wenn er aber das, was nur Umschwungspunkt ist, zum schlechthinigen Wesen des Menschen und des Seins überhaupt erhebt, zerstört er jede Offenheit für das Transzendente, verfällt er einem Irrweg; und daran wird er auf Grund seines Verharrens beim Konkreten kaum vorbeikommen.

Offenkundiger verschließen sich die beiden anderen Typen in der Immanenz. Was das Letzte angeht, in dem sie das menschliche Dasein verwurzeln, so sind sie bereits über das Nichts hinausgedrungen und zu einem Positiven

gelangt; insofern haben sie auf den ersten Blick Heidegger überwunden. Aber dieses Positive ist für beide etwas durch und durch Immanentes, entweder die (biologisch gesichtete) rassische Volkssubstanz oder die Ganzheit des Reiches. Insofern hier als Letztes ausdrücklich ein Immanentes angesetzt wird, geht jede Offenheit für das wahrhaft Transzendente verloren, bleibt man hinter jener unbestimmtesten Gestalt von Offenheit zurück, die doch bei Heidegger irgendwie festzustellen war.

All dem bisher Erörterten liegt eine bestimmte Auffassung des Menschen zugrunde. Die Zeit vor uns hatte den Menschen allzu einseitig von seinem rationalistisch verflachten Geist her gesehen, hatte seinen Leib vernachlässigt. Nun will man ihn in die konkrete Einheit von Geist *und* Leib zurücknehmen, die allein seinem Wesen entspricht. Dabei bindet man aber die beiden Pole so sehr in die Konkretheit hinein, daß jede Möglichkeit einer Eigenständigkeit wenigstens des Geistes aufgehoben wird. Also kann es einen reinen Geist und damit einen Gott (der notwendig reiner Geist ist) nicht geben; als innerstes Wesen des Seins enthüllt sich das Zusammenspiel von Geist und Leib oder (was dasselbe bedeutet) der Mensch. Danach ist der Primat des Konkreten mit der Immanenz identisch.

Dem wahren Wesen des Menschen wird einzig gerecht die Verschränkung von Leibgebundenheit und Eigenständigkeit des Geistes und darum von konkretem Vollzug und eigener Sinnhaftigkeit des Logos und darum von konkreter Existenz und darüber hinausgreifender Essenz, worin dann schließlich die Transzendenz in der Immanenz aufgeht. Diese ganze Schwingungsbreite gehört zum Wesen des Menschen, weshalb ihn das vom Transzendenten her einbrechende Christentum nicht seinem innersten Selbst entfremdet; vielmehr befreit es ihn (als gratia sanans) zur Fülle seines inneren Selbst und schenkt ihm (als gratia elevans) eine seine Fassungskraft übersteigende, übernatürliche Erfüllung dessen, was er im Innersten ist.

Ursprung und Grundzüge der Existenzialphilosophie.

Von August Brunner S. J.

Es war das Unternehmen des Idealismus, die Wirklichkeit als ein in sich geschlossenes vernünftiges Geschehen einsichtig zu machen. Die Welt sollte im philosophischen Denken als eine große geistige Bewegung verstanden werden, die sich nach dem Rhythmus begrifflicher Entfaltung vollzieht. Ihr höchster Gipfel ist der menschliche Geist, der in der Reflexion auf die Bedingungen seines Denkens sich dieses gemeinsamen Rhythmus von Denken und Sein bewußt wird. Das setzt eine endliche Teilnahme des menschlichen Geistes am unendlichen Geiste voraus. Das göttliche Wissen wird zum immer unabgeschlossenen Inbegriff der endlosen Bewegung menschlichen Wissens. Gott selber ist völlig in die Immanenz hineingezogen; die einzige Transzendenz, die ihm bleibt, ist die, daß er ideell über die jeweils erreichte Bewußtseinsstufe hinausreicht, weil er alle Bewußtseinsstufen umfaßt. So ist Gott nicht schon Seiender, sondern ein immer Werdender. Die Religion wird zu einer innerhalb der Selbstentfaltung des Geistes notwendigen, von der Gesamtheit auch nie zu überschreitenden Vorstufe der Philosophie. Sie stellt in Symbolen anschaulich das dar, dessen sich der Geist in der Philosophie im Begriff, der der Wirklichkeit an und für sich entspricht, bewußt wird.

In diesem Idealismus, dessen vollendeter Ausdruck Hegels System ist, nimmt das Denken einen so breiten Platz ein, daß für den Willen wenig mehr übrig bleibt. Es wird fast nur als Funktion des Erkennens gefaßt. Damit entschwindet trotz aller Betonung auch die Freiheit. Infolgedessen bleibt die bloße Tatsächlichkeit der Existenz, das bloße Da-sein, unerklärt. Der Hegel'sche Idealismus bildet wohl ein geschlossenes System der Möglichkeiten. Aber das Faktum ihrer Existenz steht davor und bildet die Voraussetzung dieser Philosophie, die als geschlossener Idealismus doch keinerlei Voraussetzung außer sich haben darf. Der Idealismus ist Wesens-, aber nicht Existenzphilosophie.

I.

Daß bloße Tatsächlichkeit, Faktizität auf einen Willen zurückgeht, ist eine alte Erkenntnis, die sich letzten Endes

aus der Erfahrung der freien Entschließung des Menschen herleitet. Denn an dieser einzigen Stelle erleben wir das Zustandekommen neuer Tatsachen, Wirklichkeiten von innen her. Für den freien Entschluß lassen sich nun wohl Beweggründe aufzählen. Aber diese können auch in ihrer Vollständigkeit keine im Sinne der Naturwissenschaften hinreichende Erklärung für ihn abgeben, wenn anders die Freiheit nicht vernichtet werden soll. Die letzte und ausschlaggebende Erklärung für einen freien Entschluß bleibt vielmehr der Entschluß selber. Er ist so in gewissem Sinne ein Letztes, hinter das nicht mehr zurückgegangen werden kann. Er steht vor der Tat, vor der Verwirklichung, vor der Existenz mit ihren notwendigen, aus der Logik sich ergebenden Folgen. Der Wille richtet sich auf das erst zu verwirklichende Wesen und steht damit in einem gewissen Sinne vor der Begrifflichkeit. Allerdings ist in dem empirischen Willensentschluß diese Priorität nicht absolut. Dem empirischen Willen ist durch die Erfahrung das zu verwirklichende Wesen wie auch das Sein des sich entschließenden Menschen schon irgendwie vorgegeben; dieses Sein wird allerdings in den Systemen des Idealismus und der Existenzialphilosophie anders aufgefaßt als in einer Seinsphilosophie.

Für die scholastische Seinsphilosophie löst sich die Frage nach der Existenz der Welt durch die freie Schöpfung Gottes. Die bloße Tatsächlichkeit der empirischen Existenz, das bloße, logisch nicht zu erhellende Dasein der Welt sind Anzeichen der Bedingtheit ihrer Existenz. Solche Bedingtheit verweist zunächst auf einen Willen als Ursache des Daseins und damit letztlich auf ein freies, persönliches Wesen. Der Ausgangspunkt der Gottesbeweise ist eine Untersuchung der empirischen Existenz als solcher und ihrer Eigenschaften und Bedingungen; solche sind u. a. Konkretheit, durchgehende Bestimmtheit, Einmaligkeit, Unteilbarkeit, logische Unableitbarkeit oder bloßes Gegebensein. Der Sinn dieses Ausgangspunktes wird allerdings durch die geschichtlich bedingte Einkleidung in die aristotelische Begrifflichkeit oft verdunkelt und verhüllt. Denn für Aristoteles stellte sich die Frage der Existenz, wie sie in den Gottesbeweisen lebt, gar nicht. Als Ganzes war die Wirklichkeit für ihn selbstverständlich, was sich in der Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt und dem Fehlen jedes Schöpfungsbegriffes klar anzeigt. Gott ist für ihn nicht Wirkursache des Seins, sondern Endursache der Be-

wegung[1] und als solcher nur die Erklärung der Existenz des Einzeldinges in seinem Verhältnis zur Allgemeinheit des verobjektivierten Begriffes, der Form. Der aristotelische Gott ist infolgedessen auch reine intellektuelle Schau (Met Λ 9; 1074b 34) mit vollständiger Vernachlässigung des Willens und Wirkens.

Nach der scholastischen Lehre fallen in Gott als dem letzten Grund der Welt Tatsächlichkeit und Begrifflichkeit in eins zusammen. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß in Gott Dasein und Wesenheit nur zwei Worte für den gleichen Begriffsinhalt sind; zwischen ihnen besteht keinerlei sachlich begründete Unterscheidung wie in den endlichen Dingen. Gottes Wesen ist das göttliche Existieren. Dadurch wird ausgedrückt, daß die göttliche Existenz zwar nicht für uns, wohl aber in sich völlig durchschaubar ist und nichts von der Dunkelheit und Unfreiheit an sich hat, die jeder geschöpflichen Existenz eignet. Das Dasein ist Gott nicht wie uns immer schon vorgegeben und damit auferlegt; es ist nicht wie bei uns Voraussetzung jedes Tuns und damit direkt diesem Tun unerreichbar; denn Existenz und Akt fallen in Gott zusammen und haben zueinander metaphysisch ein Gleichzeitigkeits-, kein Prioritätsverhältnis. Es gibt keine Spaltung in Wirklichkeit und Möglichkeit und keine in der Zeit sich vollziehende Erschöpfung der Möglichkeiten im Tode. Hinter diese Einheit von Verstehbarkeit und Tatsächlichkeit, von Selbst-sein und Da-sein kann und braucht nicht mehr zurückgegangen zu werden. Es bleibt aber auch in dieser Philosophie der Existenz die bloße Tatsächlichkeit aller erfahrenen Existenz, die sich in dem immer schon Gegebensein alles Daseins und der Ohnmacht des Menschen ihr gegenüber äußert, in der begrifflichen Darstellung der Seinsverhältnisse durchaus gewahrt. Denn die letzte Einheit in Gott ist wohl für uns feststellbar, aber nicht mehr zu verstehen.

Anders mußten Fragestellung und Lösung ausfallen, wenn die Frage nach der Existenz im allgemeinen auf Grund des Kantischen Kritizismus und des Idealismus gestellt wurde. Sie mußte nun rein immanent gelöst werden. Daß aber hier eine Frage bestünde, ist nicht gleich gesehen worden. Man war mit der logischen Durchdringung der Wirklichkeit so beschäftigt und von ihr zugleich so begeistert, daß man glauben konnte, grundsätzlich wenigstens

[1] Vgl. vom Verf.: Erläuterungen zu Thomas v. Aquin: „Die Summe wider die Heiden", Leipzig 1935, I 379 ff., 387 f.

die Wirklichkeit begriffen zu haben. Über der Beantwortung der Frage, warum das Gefüge der Wirklichkeit *so* sei, kam es vorläufig nicht zu der Frage, warum Wirklichkeit *sei*. Dieser Gang entspricht den wirklichen Verhältnissen. Es liegt wohl in der Macht des Menschen, das Sosein der Wirklichkeit vielfacherweise zu ändern. Deswegen ist seine gewöhnliche und erste Frage die nach dem Wesen. Die Existenz wird, da sie für ihn als solche nicht geradeswegs, sondern nur auf Umwegen angreifbar ist, vorausgesetzt und erscheint zunächst nicht fraglich. Deshalb untersucht Kant die transzendentalen Bedingungen der Gegenständlichkeit; und der nachfolgende Idealismus bleibt ihm hierin treu, daß er nach der Existenz nicht fragt[2]. Welcher Weg von den reinen Ideen, vom bloß Logischen zur Wirklichkeit führe, das wird meist stillschweigend übergangen; und wenn die Frage sich doch einmal ankündigt, so wird unversehens ein Willens- oder Entschlußmoment eingeführt, über dessen Berechtigung man sich weiter nicht den Kopf zerbricht und das auch wieder vergessen wird, wenn es aus der augenblicklichen Verlegenheit geholfen hat. Bezeichnend ist dafür die Stelle bei Hegel: „Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins Leben übergeht, ... sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt ..., sich als Natur frei aus sich zu entlassen"[3]. Und ebenso folgerichtig löst er in der ‚Phänomenologie' den existenzialen Charakter des Hier und Jetzt in eine rein begriffliche Bewegung auf[4].

Erst bei Schelling kündet sich eine Philosophie der Existenz immer deutlicher an, bis sie in seinen letzten Werken voll zum Durchbruch gelangt. Dies geschah nicht rein zufällig. Denn von Anfang an sah Schelling nicht so sehr im Erkennen, als im vitalen Drang die eigentliche Tiefe der Wirklichkeit, und seine Philosophie ist eine in Idealismus verkleidete Lebensphilosophie. Er hat sich auch in dieser Verkleidung nie wohl gefühlt und drängte ständig über den echten Idealismus hinaus. Daher erklärt sich die breite Stelle, die die Naturphilosophie bei ihm einnimmt und die Verwendung von Kategorien des Organischen zur Erklärung der Wirklichkeit. Immer wieder versucht er, das Absolute

---

[2] Vgl. z. B. H. Schelsky, Schellings Philosophie des Willens und der Existenz (G. Günther u. H. Schelsky, Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins). 8° (108 S.) Leipzig 1937, Hirzel. *M* 3.70.

[3] Enzykl. § 244 (Lasson V 205).

[4] Phänom. A I (Lasson 1921² 67).

als überbewußte Einheit der Gegensätze aufzufassen, also tatsächlich als unendlichen und damit in sich beruhigten Drang[5], um aus ihm dann erst zur Spaltung in Subjekt und Objekt, zu Bewußtsein und zu Welt zu gelangen. Die Schwierigkeit dieses Übergangs führte zu immer neuen Versuchen, die in die Existenzialphilosophie der ‚Philosophie der Mythologie und der Offenbarung' (S. W. II 1—4 [1856]) ausmündeten, die aber zunächst auf die philosophische Entwicklung ohne Einfluß blieb. Der bereits oben erwähnte Zusammenhang zwischen Wille und Existenz läßt diese Entwicklung als folgerichtig erscheinen.

Die Forderung einer Philosophie der Existenz mußte sich verstärken durch die immer mächtiger werdende Entfaltung der Geschichtswissenschaften. Schon bei Schelling hatte sich seine letzte Philosophie als Erklärung der geschichtlichen Erscheinung des Mythus und der Religionen gebildet. Löste die eifrige Beschäftigung mit der Geschichte zunächst vielfach nur einen oberflächlichen Historizismus und billigen Relativismus aus, so kam es in der Folge zur Entdeckung der dem Menschen wesentlichen, ihn nicht bloß oberflächlich verändernden, sondern sein Sein bis in die Tiefe durchdringenden Geschichtlichkeit. Damit wurde auf der einen Seite die Beständigkeit der Erkenntniskategorien und damit die ewige Gültigkeit der Logik, die im deutschen Idealismus einfach vorausgesetzt wurde, zweifelhaft. Es erhob sich die Frage nach dem Quell der jeweiligen Begrifflichkeit, mit der der Mensch seine Welt erfaßt und formt. Diltheys Werk vor allem ist eine immer wieder erneute Auseinandersetzung mit dieser Frage. Auf der andern Seite geht es der Geschichte nicht um das Allgemeine der Idee, sondern um die Einmaligkeit des Konkreten. Aus der allgemeinen Idee ist aber der Sonderfall des konkreten Daseins nicht restlos zu erklären. So erscheint die Wirklichkeit in ihrer Entwicklung nicht mehr ausschließlich, ja nicht einmal mehr vorzüglich von der Entfaltung der Ideen, sondern von den Entscheidungen des Willens bedingt. Der Übergang aus der Fülle der Möglichkeiten in die unwiederholbare Einmaligkeit des wirklich Daseienden ist kein logischer, folgt nicht den Gesetzen der Erkenntnis, sondern ist bestimmt von den Antrieben und Richtungen des sich entscheidenden Willens. Eine geistige Durchdringung der Wirklichkeit durfte also nicht mehr bei den Ideen stehen

[5] „Das unendlich Wollende ist ... wie das Nichtwollende." (S. W. II 3 [1856] 219); vgl. I 1, S. 388: „Das Urseyn ist Wollen."

bleiben, sondern mußte tiefer zurück nach dem Grund der Existenz selber fragen.

Endlich mag auch die zunehmende Wendung zum Technischen die Entwicklung in die gleiche Richtung gedrängt haben. Im Beginn der Naturwissenschaft trat die Technik nicht so stark hervor. Die Haltung war immer noch stark kontemplativ. Das konstruktive Element, das der naturwissenschaftlichen Erkenntnis wesentlich ist[6], mußte darum zunächst als schöpferische Kraft des Denkens erscheinen und zu idealistischen Systemen führen. Mit dem stärkeren Hervortreten des Technischen wurde aber auch der willentliche Faktor der Beherrschung und der Herstellung immer deutlicher sichtbar. Das Denkerische zeigt sich als im Dienste eines dahinterstehenden Willens stehend, der sich mit seiner Hilfe durchzusetzen und zu verwirklichen strebt.

II.

Eine durch den Idealismus hindurchgegangene Philosophie der Existenz wird eine rein immanente Lösung finden müssen, und zwar wird sie nach Analogie der kritischen Untersuchungen Kants nach den transzendentalen Bedingungen der Existenz fragen. Die Beantwortung geschieht durch Reflexion auf die empirische Existenz, um dann die Ergebnisse zu verabsolutieren. Wie bereits oben dargelegt wurde, erfahren wir das Zustandekommen von Existenz im Erlebnis der freien Entscheidung, im Willen. Nicht durch Denken kommt Wirkliches zustande, sondern durch entschiedenes Wollen. Somit ergibt sich als erstes, daß Wollen die Voraussetzung der Existenz als solcher ist. „Wollen ist die Grundlage aller Natur", sagt Schelling (S. W. II 3, S. 207); und kurz vorher heißt es: „Kein wirkliches Seyn ist ohne ein wirkliches, wie immer näher modifiziertes Wollen denkbar. Daß irgend etwas ist, also das Seyn irgend eines Dinges erkenne ich nur daran, daß es sich *behauptet,* daß es anderes von sich ausschließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt. Das absolut Widerstandslose nennen wir *Nichts.* Was *Etwas* ist, muß widerstehen. Das Wort Gegenstand selbst, mit dem wir das Reelle in unserer Erkenntnis bezeichnen, sagt eigentlich nichts als *Widerstand* oder ist ebensoviel als Widerstand. Widerstand aber liegt eigentlich bloß im Wollen; nur der Wille ist das

[6] Vgl. vom Verf.: Die Grundfragen der Philosophie, Freiburg 1933, 170 ff.

eigentlich Widerstehende, und zwar das unbedingt Widerstandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche" (ebd. 206). Aus diesem Text, der den biologischen Begriff des Widerstandes ohne weiteres auf das Ganze des Seins ausdehnt, geht auch klar hervor, daß dieser der Existenz zu Grunde liegende Wille nicht jenseits und außerhalb des Existierenden gesucht werden darf, sondern ihm als Tiefe seines Seins, als transzendentale Bedingung der Existenz immanent ist. Die Struktur dieses vor der Existenz liegenden Willens ist also zu untersuchen und zu diesem Zwecke muß man, um mit Schelling zu reden, sich bemühen, „hinter das Seyn überhaupt zu kommen" (S. W. II 3, S. 76).

Das erste Ergebnis ist, daß dieser Wille wesenlos ist. Alles bestimmte Sein, somit alles Wesen und jede Bestimmtheit ist erst im Wirklichen gegeben. Vorher ist es ein Unbestimmtes. Der reine Wille ist also wesenlos, bestimmungslos. Alle Bestimmung geht erst aus ihm hervor: „Das Seyn ist ... nur ein Accessorium, ein Hinzukommendes dessen, was Ist" (Schelling; S. W. II 2; S. 34). Von der Wirklichkeit und ihrem sprachlichen Ausdruck her gesehen, ist dieser Wille also ein Nichts, wie umgekehrt das bloße Wesen an der Existenz und daher an diesem Willen gemessen ein Nichts ist. Hat in der empirischen Willensentscheidung der Wille nur eine relative Priorität gegenüber den denkbaren Bestimmungen des zu Verwirklichenden, in die Existenz zu Bringenden, so ist diese Priorität nunmehr absolut geworden. Der reine Wille ist in sich ungegenständlich, undinglich. Er bringt alle Gegenständlichkeit, also die Welt, erst hervor. Darum ist keine der gegenständlichen Kategorien wie Substanz, Person auf ihn anwendbar. Auch der Ausdruck ‚Wille' selbst ist daher nicht im eigentlichen Sinn zu verstehen, sondern als ein Hinweis auf ein an sich Unsagbares. Es werden daher auch andere Bezeichnungen, ‚Sprachmarken'[7], verwandt, wie Grund, Sein, Ist, Nichts, Ursprung, Leben. Daß aber gewisse Ausdrücke, vor allem solche, die dem Bereiche des Lebensdranges entstammen, bevorzugt werden, zeigt jedoch, daß uneingestanden doch eine gewisse Verwandtschaft zwischen diesen sagbaren Bereichen und dem Unsagbaren angenommen wird. Damit wird aber die ausdrücklich verworfene Analogie des Seins unter der Hand wieder eingeführt. In der Tat ist ja selbst ein Hinweis und ein Hinwinken auf ein völlig Unbestimm-

[7] Vgl. K. Jaspers, Nietzsche, Berlin 1936, 297_1.

tes und Wesenloses überhaupt nicht mehr möglich; Aufruf und Verweis wiesen ja auf nichts, wären völlig und radikal inhaltslos, also nichtssagend. Alles Erkennen irgendwelcher Art kann sich nur auf dem Boden der Seinsanalogie voranbewegen.

Die Auffassung von dem wesenlosen Grunde der Existenz mag allerdings auf ein echtes, wenn auch idealistisch interpretiertes Phänomen zurückgehen. Wir meinen die Erfahrung, wie unsere Akte aus dem Ich hervorgehen. Der Akt wird gleichsam als fließende Brücke zwischen dem allseits bestimmten Gegenständlichen — dieses im Sinne des Noëma der Phänomenologie genommen — und dem einmaligen, nicht scharf umgrenzten, in Begriffe nicht faßbaren, sondern nur durch Hinweis andeutbaren Ich erfahren. Dieses Ich ist in der Reflexion gleichsam ohne scharfe Umrisse und Grenzen, auf die Tiefe zu im Dunkel sich verlierend. Es erscheint also leicht als ein wesenloser Grund, aus dem durch die Akte die Gegenständlichkeit, das Reich der Wesen, entsteigt. Wird idealistisch das Sein auf den Bereich des Gegenständlichen eingeschränkt, so erhebt sich das Sein aus dem Wesenlosen durch eine reine Bewegung intentional-willentlicher Natur.

Es erklärt sich dann weiter die Ablehnung alles Allgemeingültigen durch die Existenzialphilosophie zur Bezeichnung existenzieller Verhältnisse und seine Einschränkung auf den Gebrauch für das Gegenständliche. Wird doch das eigene Ich von jedem jeweils als einmalig, individuell und unvergleichlich erfahren in einer Erfahrung, die in der gleichen Weise niemand sonst zugänglich ist. Da nun nach der Existenzialphilosophie Ich und Welt einander bedingen und als Einheit dem gleichen wesenlosen Grunde entsteigen, so wird auch die zu jedem Ich gehörende Welt jeweils einmalig, unmittelbar und unvergleichlich sein. Erst für die Bedürfnisse des oberflächlichen Umgangs mit den Dingen werden die künstlichen Schemata der Allgemeinbegriffe als eine Art Werkzeug der Verständigung gebildet. So kommt man nahe an die Auffassung von Bergson heran, der in der Begrifflichkeit des Verstandes eine Schöpfung des mit den künstlich verfestigten Dingen umgehenden homo faber sieht, während die Wirklichkeit des Lebensstromes sich einzig der wortlosen Intuition enthüllt[8].

---

[8] L'Evolution Créatrice, Paris 1931[39]. — Es würde zu dem gleichen Ergebnis führen, wenn man mit K. Bühler, Die Ariomatik der Sprachwissenschaften (Kantstudien 38 [1933] 19 ff.), die

Auch hier ist bei mancher richtiger Beobachtung doch übersehen, daß zwischen allen Seienden, sogar zwischen dem individuellen Ich und den Dingen und mehr noch den im Verstehen erfahrenen Personen, doch Ähnlichkeiten bestehen, die sich durch Abstraktion zu Allgemeinbegriffen herausheben lassen; diese bezeichnen dann allerdings nicht mehr die volle, konkrete Wirklichkeit, sondern nur eine Seite davon. Es ist ferner richtig beobachtet, daß man um so leichter fest umgrenzte Allgemeinbegriffe bilden kann, je mehr man sich dem Gebiete des Stoffes nähert, daß dagegen auf den höheren Gebieten, besonders aber dem des Persönlichen, die Grenzen elastischer und unbestimmter werden, wenn man nicht bei rein formalen Definitionen stehen bleiben will. Denn mit steigender Seinsstufe nimmt die Einmaligkeit, die Individualität an Stärke und Bedeutung zu. Aber aus dieser Stufung der Anwendbarkeit der Allgemeinbegriffe macht die Existenzialphilosophie ein einfaches Widerspruchsverhältnis und verzerrt so das echte Phänomen. In der wahren Gemeinschaft erfährt der Mensch seine innere Gemeinsamkeit mit anderen Personen. Nur wo Gemeinschaft nachläßt, wo durch Vermassung der andere Mensch zumeist nicht mehr in seiner Persontiefe, sondern nur mehr in einer allgemeinen Funktion begegnet, sieht sich der Einzelne auf sein nunmehr einsames Ich zurückgeworfen und erfährt es als unvergleichlich und unsagbar fern von den bloß funktionalen Aspekten, unter denen allein er die anderen Menschen sieht. Der gleiche Grund wirkt sich ja auch darin aus, daß Heidegger im ‚Zeug', in den vom Menschen hergestellten Gebrauchsdingen, den echten Zugang zur Wirklichkeit zu finden meint, nicht in dem Bereich der in echter Gemeinschaft stehenden Personen.

Wollen, vitaler Drang ist nun empirisch eine Bewegung, ein Übergang. Aus dem ersten Moment, dem Ruhezustande bloßen Könnens, geht der Wille durch die Entscheidung in den Zustand der Verwirklichung über. Hat er diesen erreicht, so hat er zugleich als dieses empirische, einmalige Wollen aufgehört. Soll er Wille bleiben, so muß er aus diesem Zustande, wo er gleichsam nicht mehr Wollen, nicht mehr er selbst ist, wieder hinaus zu neuer Bewegung. So ist der Wille r e i n e B e w e g u n g, gleichsam ein ewig

---

Sprache ausschließlich dem homo faber, dem Verfertiger von Geräten, zuordnet. Die Sprache hat mehrere wesentlich verschiedene, wenn auch meist vereinte, Funktionen, von denen nur die niederste dem Gerät entspricht.

gestörtes und wiederhergestelltes Gleichgewicht. Sowohl im bloßen Können wie in der erreichten Wirklichkeit ist er, um wiederum einen von Schelling oft verwandten Ausdruck zu gebrauchen, ‚außer sich', er ist ‚ekstatisch', ein Ausdruck, den Heidegger (Sein und Zeit § 65) in seinen ‚Ekstasen' des Daseins wieder aufgenommen hat.

Nun hat auch die Entfaltung des Begriffes bei Hegel den Charakter einer Bewegung. Aber diese ist rein logisch und darum in sich zeitlos. Deswegen sind auch die Zeitanalysen bei Hegel nicht befriedigend. Er verschiebt die Zeit, die in sich doch ein Merkmal der Existenz, nicht der an sich zeitlosen Wesenheit ist, immer wieder auf das Gebiet des Wesens. Anders ist das Verhältnis des Könnens zu seiner Verwirklichung. Logisch unterscheiden sich mögliche und wirkliche Wesenheit gar nicht, sondern nur in ihrem zeitlich verschiedenen Seinszustande. Die Zeit oder besser Zeitlichkeit ist also ein erstes Ergebnis der Bewegung des reinen Willens und darum für alles Existierende kennzeichnend. Zeitlichkeit besagt aber Endlichkeit und Ende. Schelling stand allerdings noch so sehr unter dem Einfluß des Idealismus, daß Endlichkeit für ihn nicht das Primäre sein konnte. Außerdem deutete der Idealismus die transzendentalen Bedingungen metaphysisch. Daher unterschied Schelling gleichsam eine doppelte Möglichkeit des reinen Willens. Im Absoluten sind die ‚Potenzen' des Willens ineinander zu einer zeitlosen Bewegung, die zugleich Anfang, Mitte und Ende ist, eben ‚das unendlich Wollende', das ‚wie das Nichtwollende ist' (s. o.). Durch einen Abfall, durch das Selbstseinwollen der bloßen Möglichkeiten in Gott, gehen die Potenzen auseinander und geraten so in die zeitliche Bewegung der Welt der endlichen Dinge. Die Welt ist darum das ‚Außersichsein' Gottes: „Die Potenzen in ihrer gegenseitigen Ausschließung und ihrer gegeneinander verkehrten Stellung sind nur der durch göttliche Ironie äußerlich verstellte Gott; sie sind der verkehrte Eine, inwiefern, dem Schein nach, das was verborgen, nicht wirkend seyn sollte, offenbar und wirkend, das was positiv, offenbar seyn sollte, negirt und in Potenz-Zustand gesetzt ist. Die Potenzen in dieser Stellung sind insofern das heraus- oder umgekehrte Eine (dessen Inneres äußerlich, dessen Äußeres innerlich ist), Universum" (S. W. II 2; S. 90). Das geschichtliche Geschehen ist somit ein theogonischer Prozeß, die Rückkehr der Potenzen in die ursprüngliche Einheit, die dadurch wiederhergestellt wird, daß alle Möglichkeiten der Reihe nach durchlaufen und so überwunden werden. In der Abfolge der

mythologischen Vorstellungen, wie sie damals bekannt waren, suchte Schelling diesen Prozeß und das Gesetz seiner Abfolge nach dem Rhythmus der Willenspotenzen wiederzufinden. Die spätere Existenzialphilosophie kehrte erneut zur kritischen Auffassung des reinen Willens zurück und entkleidete die Momente oder Potenzen des Willens ihres metaphysischen Charakters. Die Einheit der Potenzen im Absoluten ist eine rein ideelle im Sinne der regulativen Idee Kants; die Potenzen selbst sind nur transzendentale Bedingungen der Existenz. Immer aber ist das Problem der Zeitlichkeit und ihrer Bewegungsstruktur grundlegend. Die Momente oder ‚Ekstasen' der Zeitlichkeit sind zugleich die Strukturen der Existenz.

Dabei folgt aus dem Bewegungscharakter des reinen Willens, daß unter diesen Momenten die Zukünftigkeit eine Vorzugsstellung einnimmt. Denn der Wille und aller bewußter Drang wird durch den zu erreichenden oder zu verwirklichenden Gegenstand in Bewegung gesetzt. Die Endursache ist für ihn die erste und eigentliche Ursache. Weder das bloße Können, die Möglichkeit, noch das bereits Verwirklichte, die statische Wirklichkeit, sind Bewegung, sondern die Verwirklichung als solche. Diese Ausrichtung auf Fortschritt liegt auch, wie anderwärts[9] bereits erwähnt wurde, im Wesen der auf Technik hingewiesenen Naturwissenschaft. In der Verabsolutierung der reinen Bewegung wird auch die Zukünftigkeit absolut, gegenstandsloses Sich-selbst-Voraussein unter Leugnung jeder Substanzialität der Person. Diese ist vielmehr ein Ausgerichtetsein auf die zukünftigen Möglichkeiten und darin ein immer erneutes Schaffen ihrer selbst. Im Vorlaufen auf seine Zukünftigkeit, das eigene Gewesensein übernehmend, erschließt sich das Dasein nach Heidegger die jeweilige Situation durch Gegenwärtigen des zu besorgenden Zuhandenen. In dieser Bewegung zeitigt sich die Zeitlichkeit mit ihren drei Momenten: Zukünftigkeit, Gewesensein und Gegenwart[10]. Für Schelsky ist „die Wirklichkeit das Sein werdende", wodurch die Wirklichkeit „als Prozeß von Wille und Welt" bezeichnet werden soll[11].

---

[9] Vgl. vom Verf.: Die Grundfragen der Philosophie 173.

[10] Sein und Zeit § 65. — „Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtige Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit" (ebd.).

[11] G. Günther und H. Schelsky, a. a. O. 112.

Das menschliche Wollen hat nicht sich selbst, sondern ein Anderes zu seinem Gegenstande; es wird durch Güter in Bewegung gesetzt, die zu verwirklichen oder zu erlangen sind. Das Wollen geht also wesentlich über sich hinaus, es transzendiert sich selber. Auch dieser Zug muß in dem reinen Willen der Existenzialphilosophie wiederzufinden sein. Aber diese Transzendenz muß dabei völlig immanent bleiben, weil es ja ein eigentliches Jenseits des Willens nicht gibt[12]. Der Wille trägt also als Wesensmerkmal die Transzendenz in sich und ihr Ergebnis ist die Welt. Darum ist für Heidegger Dasein immer schon In-der-Welt-Sein. Diese Welt ist die Welt des Seins mit ihren Wesenheiten, die vor dem Willen als seine Möglichkeiten stehen. Das Sein ist also der dauernde Prozeß der Selbsttranszendenz des reinen Willens. Es hat keinerlei Bestand in sich; es ist nur als Ausdruck und Werkzeug des sich verwirklichenden Willens und verweist darum wieder auf ihn zurück, um dessentwillen es ist.

Selbsttranszendenz ist darum ein Wesenszug des Seienden. Erst zusammen mit seinem Grunde bildet das Seiende eine Ganzheit, ist es geschlossen. Die tiefe Einheit der beiden ‚Bereiche' auszusprechen, zu feiern ist eines der Hauptanliegen R. M. Rilkes. Schon in seinem ‚Stundenbuch' kündigt sich diese Auffassung an, wenn auch noch nicht so ausgesprochen existenzialphilosophisch wie in seinen ‚Sonetten an Orpheus' und den ‚Duineser Elegien'. Im Stundenbuch heißt dieser Grund, aus dem alles emporsteigt, um ihm wieder anheimzufallen, noch Gott. Später wählt Rilke dafür andere Symbole, um den Irrtum, es sei eine Transzendenz, ein Jenseits im alten, christlichen Sinne gemeint, auszuschalten. Nun heißt es[13]: „Der Tod ist die uns abgewendete, von uns unbeschienene Seite des Lebens: wir müssen versuchen, das größeste Bewußtsein unseres Daseins zu leisten, das in beiden unabgegrenzten Bereichen zu Hause ist, aus beiden unerschöpflich genährt." Und weiter: „Es gibt weder ein Diesseits noch Jenseits, sondern die große Einheit, in der die uns übertreffenden Wesen, die ‚Engel', zu Hause sind", die Engel, die für Rilke zum Symbol der Ganzheit der beiden Bereiche geworden sind: „Der Engel der Elegien ist dasjenige Wesen, das dafür einsteht,

[12] „Und jedesmal ist im Leben selbst das Moment angelegt, das über es hinausführt.": Dilthey, G. S. 7, S. 266.

[13] R. M. Rilke, Briefe aus Muzot, Leipzig 1935, 332. — Dieser Brief an Witold von Hulewicz ist ein Kommentar zu den „Duineser Elegien".

im Unsichtbaren einen höheren Rang der Realität zu erkennen." Erhebt der Dichter durch sein feierndes Wort die vergänglichen Gebilde des Seienden in sein Inneres, in jenen aus der geheimnisvollen Tiefe aufsteigenden weltbildenden Strom der eigenen Existenz, so entreißt er sie der Vergänglichkeit, „verwandelt" sie, „daß ihr Wesen in uns ‚unsichtbar' wieder aufersteht". Die Transzendenz, der Verweis über sich hinaus, der aller endlichen Existenz eignet, ist so anscheinend in diese Existenz hineingenommen und ein Suchen über sie hinaus nicht nur überflüssig, sondern auch sinnlos und unmöglich. Denn es gibt kein Darüber hinaus[14].

Von da aus wird das Bemühen erklärlich, das sich besonders bei Heidegger stark kundgibt, diese Ganzheit und Geschlossenheit der endlichen Existenz herauszustellen und gleichsam den Rhythmus mitzuvollziehen, in dem sich diese Ganzheit vollendet. Der Tod ist als letzte Möglichkeit des Daseins schon von Anfang an in ihm und zeitigt sich in der Bewegung des Daseins. Vielleicht ergibt sich von hier aus auch ein Verständnis für den Gedanken vom ‚eigenen Tod', der Rilke im ‚Stundenbuch' und in den ‚Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge' so stark beschäftigt. Anderseits zeigen Analysen bei Heidegger, daß die lebensphilosophische Einstellung seiner Philosophie auch Anlaß ist, daß die Ganzheit so stark hervortritt. Ganzheit ist ja ursprünglich und eigentlich ein biologischer Begriff. Nur der Organismus ist eine Ganzheit, die sich in Zeit und Raum entfaltend eben den Organismus zu seiner Vollendung und damit zu seinem Ende bringt, gleichsam ein Verborgenes, das sich in der raumzeitlichen Gestalt des Organismus sicht-

[14] Vgl. die stark von der Existenzialphilosophie beeinflußte Interpretation von Sophokles durch *H. Weinstock:* „Der Sophokleische Gott ist also nie und mit keiner Faser außer oder über dem Sein, er ist gänzlich ihm innewohnend. Er ist das Sein selber, sofern es sich selbst weiß. Und zwar sich weiß als Geheimnis wie als Ordnung. Gott ist *irratio* und *ratio* der Welt zugleich. Er garantiert die Ausgewogenheit des Seins in sich selbst. Dadurch, daß es sich selbst schützt und erhält, ist es göttlich. Aber diese Ausgewogenheit ist sein Geheimnis und damit bleibt es göttlich bei sich und ist durch keinen menschlichen Verstand aufzulösen ... Was Schreckliches aber auch dem Menschen in dieser Welt zustößt, es kann ihn nie veranlassen, gegen göttliche Grausamkeit sich aufzulehnen oder sie in Prüfung oder was auch immer umzudeuten; denn er weiß, daß hier nichts Persönliches im Spiele ist, sondern daß er der Härte des Seins sich zu beugen hat ... Dies verstanden, kann aber auch der göttliche Sinn des Seins keinesfalls als Liebe begriffen werden.": Sophokles, Leipzig 1931, 266.

bar darstellt und zu Ende lebt. So steigt das Seiende aus Tiefen hervor und vollendet sich nach dem Gesetz, nach dem es angetreten, und das Schicksal ist nichts anderes als „das Durchschreiten der Lebensordnungen, die sich die Menschen und Völker aus ihrer eigensten Freiheit und Kraft oder Unfreiheit und Unkraft, des göttlichen Grundes der Welt inne zu werden, geschaffen haben[15]".

In der Tiefe ist die Wirklichkeit zeitlose und ungeschiedene Einheit. Ich und Welt, Subjekt und Objekt sind noch nicht unterschieden und einander gegenübergestellt. In der Stimmung, im Sicheinsfühlen, in der Hingabe, die sich über dem Werke selbst vergißt, wird die Wirklichkeit erfahren[16]. Die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis ist bereits etwas Abgeleitetes und Späteres. Die Bemühungen Schellings, aus der unterschiedslosen Identität des Absoluten zur Zweiheit der Bewußtseinsspaltung in Subjekt und Objekt zu kommen, sind bekannt. Richtigen Erfolg hat er mit diesen Bemühungen nie gehabt. Das Betonen der ursprünglichen Einheit war bei ihm wohl in seiner ästhetischen und romantischen Gemütshaltung bedingt. Bei den Späteren wird dagegen das Leiden an der Zerrissenheit durch die immer uneinheitlicher werdende Kultur in die gleiche Richtung gewiesen haben. Für Spengler[17] ist das Dasein der Pflanze deutlich das heimlich ersehnte, untragische Ausruhen von den überstark empfundenen Spannungen einer hochentwickelten Kultur. Und eine geheime Sehnsucht spricht desgleichen aus den Ausführungen Heideggers, der in der Erkenntnis einen Verfall des Daseins sieht, das sich selbst nicht zu tragen die Kraft hat und sich an Geschäftigkeit verliert, um sich das Wesentliche der Wirklichkeit zu verdecken. Nur ein heldenhafter, verschwiegener Aufschwung kann den Einzelnen aus dem Immerschon-Verfallensein wieder in die Echtheit der ursprünglichen Einheit zurücknehmen. Neuere Versuche wollen diese tragische Auffassung der Welt und der Erkenntnis in Weltfreudigkeit überwinden und zu diesem Zwecke die Unheimlichkeit der Tiefen, über denen das Dasein nichtig schwebt, dem Blicke entziehen. Das Transzendenzhaben soll nur eine der Entscheidungsmöglichkeiten des Daseins sein. Zu nennen sind

---

[15] H. Heyse, Idee und Existenz, Hamburg 1935, 252 f.

[16] „Die Wahrheit, in ihrer Ursprünglichkeit, wird nicht ‚theoretisch' erdacht oder ergrübelt, sondern in geschichtlichen Schicksalen durch Einsatz und Tun als existenzielles Wissen ‚erfahren'.": H. Heyse, a. a. O. 251.

[17] Der Untergang des Abendlandes, München 1922, II.

da die bereits erwähnten Werke von H. Heyse und G. Günther und H. Schelsky.

Das Verhältnis von Welt und Ich ist hier also anders gedacht als im eigentlichen Idealismus. Die Existenz des Ich, des Subjekts, ist nicht wie bei Fichte die Bedingung des Seins der Natur, sondern „beide stellen sich in einem umfassenderen Zusammenhang des ‚Seins als Sein' dar"[18]. Das Dasein ist immer schon ‚In-der-Welt-Sein'; Ich und Welt bedingen einander. Selbstbewußtsein, Erkenntnis, Begrifflichkeit sind Spaltungen der ursprünglichen Einheit. Es besteht deswegen keine erkenntnistheoretische Frage, wie das Subjekt an das Objekt gelange, die der Idealismus eben dadurch zu lösen suchte, daß er das Objekt als das sich selbst gegenübertretende Subjekt erklärte. Vielmehr erhebt sich die Frage, warum die ursprüngliche Einheit in Existenz und Welt auseinandergeht. Die wesentliche Selbsttranszendenz soll diese Entzweiung erklären. Der Ursprung der Erkenntnis und ihr Zusammenhang mit der Welthaftigkeit des Daseins hat jedenfalls zur unmittelbaren Folge, daß sie nur zuständig ist für die ihr gegenüberstehende Welt, die ja den Charakter eines Entwurfs der Existenz trägt. Dagegen reicht sie selbst nicht mehr in die eigentlichen Tiefen der Wirklichkeit. Metaphysik ist nicht zunächst Erkenntnis, sondern Vollzug, nicht Betrachtung, sondern Geschehen, das darum nicht lehrbar noch übertragbar ist, sondern höchstens als Aufruf zu ähnlichem Vollziehen sich in Worte kleidet[19].

Die Erkenntnis erhält somit in diesen Systemen eine neue Bewertung. Sie verliert den Eigenstand und die Unabhängigkeit, die ihr in verschiedener Weise sowohl die Scholastik wie der Idealismus zugestanden hatten. Sie steht völlig im Dienste des sich selbst verwirklichenden Willens. Sie ist so nicht eigentlich Wiedergabe der Wirklichkeit,

[18] H. Heyse, a. a. O. 287.

[19] „Das ursprüngliche Dunkel des Seins, das über dem Menschen als Seiendem inmitten von Seiendem lagert, zu lichten — mit dieser Verhaltungsweise als einer Urweise des Existierens beginnt die Metaphysik — ja, *dies ist die Metaphysik*. Als Weise des Existierens ist die Metaphysik in jedem Augenblick des Existierens aus der ursprünglichen Substanz des Existierens neu zu vollziehen. Sie ist die Form ursprünglichsten Existierens. Sie ist daher nicht übertragbar von Mensch zu Mensch, von Volk zu Volk — sie ist in diesem Sinne nicht lehrbar. Nur in einem tieferen Sinne — ... — sie ist ‚lehrbar': als Erweckung der durch Geburt, Anlage, Geschichte und Schicksal geprägten und entwickelten, das bedeutet der für sie *vorbestimmten Substanz*.": K. Heyse, a. a. O. 263 f.

sondern Auslegung. „Auffassung als ... ist eine existenzielle Kategorie, eine Form des Entwurfs“[20]. Nach Heidegger wird die Wirklichkeit in der Gestimmtheit unmittelbar und ungegenständlich erfahren. Die Erkenntnis ist eine Artikulierung und zugleich eine Verfestigung dieser Erfahrung im Dienste des alles oberflächlich beredenden und zerredenden ‚Man‘. Die echte Entscheidung als Rückkehr in das Insein in der ursprünglichen Einheit ist stumm und wortlos. Auch bei Jaspers ist die Erkenntnis ein immer erfolgloser Versuch der Seinserhellung; denn das Wesenlose kann sich in Begriffen nie einfangen, sondern nur andeuten lassen[21]. Die Wahrheit einer Erkenntnis verwandelt sich in die Echtheit des Ausdrucks und den Erfolg für die Selbstverwirklichung. Da aber die Tiefe der Wirklichkeit reine Bewegung ist, kann es auch keinen unbeweglichen, immer gültigen Ausdruck dieser Wirklichkeit geben. Die Wahrheit ist immer im Fluß und ist bedingt von der Grundhaltung einer Zeit. In diesem geschichtlichen Relativismus wie auch in der Definition der Erkenntnis als Auslegung macht sich der Einfluß der Geisteswissenschaft bemerkbar. Denn dort ist alle Erkenntnis Auslegung eines Vorgegebenen, das an sich keinen Sinn hat — wie die Laute einer Sprache —, dessen Sinn ganz auf der Einheit der geistigen Welt beruht, aus der es hervorgegangen ist und aus der es auch verstanden werden muß.

Die Erkenntnis hat den doppelten Zweck des sich Zurechtfindens in der Wirklichkeit, in der wir leben müssen, — „dem planenden Tun in der Welt wirksame Mittel zu zeigen“[22] —, und der Erhellung der Tiefen der Existenz selber, um deren Unheimlichkeit aufzuheben. Beide Male führt dies zu dem Bestreben, das Weltbild im ganzen als fertig zu betrachten, um sich wohnlich in der bekannten Welt einzurichten. Unter diesen festen Begriffen und Auffassungen geht aber der Strom der Wirklichkeit weiter wie der Fluß unter der Eisdecke. Bald entspricht der alte Ausdruck nicht mehr der neuen Wirklichkeit und wird doch festgehalten. So entsteht eine immer mehr wachsende Spannung zwischen

---

[20] H. Reiner, Das Phänomen des Glaubens, Halle 1934, 94.

[21] „Zwar ist Existenz als Gegenstand einer Erkenntnis unzugänglich, und ist jede existenzielle Deutung — als solche zugleich Kritik — Ausdruck nicht eines Wissens vom Anderen, sondern des kommunikativen Verhaltens des Deutenden, das ebenso sehr in seinen eigenen Möglichkeiten und Ausfällen wie in dem Wesen des Gedeuteten entspringt.“: K. Jaspers, Nietzsche 373.

[22] K. Jaspers, Nietzsche 382.

Wirklichkeit und Erkenntnis, bis sie eines Tages so groß wird, daß das bisherige Weltbild zerbricht, die bekannte Welt in Stücke geht und die Unheimlichkeit der Wirklichkeit drohend zwischen den Trümmern sichtbar wird. Deutlich ist dabei vorausgesetzt, was schon Dilthey ausgesprochen hat, daß die aus dem Grunde aufsteigenden Bildungen, obschon sie von ihm dauernd getragen sind, ihm gegenüber doch eine gewisse Selbständigkeit und Festigkeit erlangen, eine Tatsache, die gut beobachtet, aber mit der Theorie schwer zu vereinen ist.

Genau wie im Idealismus, kann es für die Existenzialphilosophie keine absolute Philosophie geben. Jede Philosophie ist zeitbedingt und wird nach einiger Zeit kein echter Ausdruck der erfahrenen Wirklichkeit mehr sein. Trotzdem wird sie versuchen, sich zu erhalten, und von Geschlecht zu Geschlecht als toter Begriffsballast weiter geschleppt werden. Darum ist es erste Aufgabe echter philosophischer Besinnung, die unbrauchbar gewordenen und überholten Begriffsgehäuse zu zerstören — „Destruktion“[23] der überkommenen Systeme. Hier ist gewiß teilweise Richtiges gesehen. Ein guter Teil unserer Erkenntnis, auch der philosophischen, ist immer vorläufig. Man denke nur an solche Teile, die, wie Naturphilosophie, von dem Fortschreiten der empirischen Wissenschaften wenigstens zum Teil und negativ abhängig sind, insofern diese Wissenschaften zugleich eine Kritik des bloßen Augenscheins sind. Viele vermeintliche Erkenntnisse haben auch bloß Ausdruckswert und sind so zum Verschwinden verurteilt; dies ist vor allem von dem Falschen, bloß Subjektiven zu sagen. Diese Teile haben im Objekt keine Begründung, sondern nur in der vorübergehenden Stimmung der Zeit. Modephilosophien sind darum begeistert aufgenommen und bald vergessen. Aber für das Ganze der philosophischen Erkenntnis kann, wie später kurz gezeigt wird, eine solche Bewertung nicht Geltung haben und darum kann die Destruktion niemals eine radikale sein wie auch nie die vornehmste Aufgabe der Philosophie bilden. Die Beschäftigung mit früheren Systemen hat neben kritischem Charakter viel mehr den eines Zusammenphilosophierens mit allen Zeitaltern, um so nach Kräften die Wirklichkeit von möglichst vielen Seiten anzuschauen und den Einfluß bloßer Zeitstimmung auszuschalten.

Im Verständnis der Erkenntnis als Auslegung macht sich nun eine doppelte Richtung bemerkbar. Für die einen,

---

[23] Heidegger, Sein und Zeit § 6.

Heidegger, Jaspers, nachdem schon Dilthey darin vorangegangen war, ist die Aufeinanderfolge der Auslegungen durch die Dynamik des Lebensdranges, des Gefühls bedingt. Die Konstruktionen des Idealismus werden darum abgelehnt. Schelling wie auch Schelsky hingegen lassen sie in idealistischer Weise nach logischen Gesetzen sich auseinander entwickeln. Die geschlossenen Begriffssysteme des Idealismus werden so in die Existenzialphilosophie integriert und das Logische wird als Möglichkeit, als Seinkönnendes zum Moment des reinen Willens. Deswegen nennt Schelling die Hegelsche Philosophie die negative Philosophie, die nur sagt, was sein kann. Seine eigene Philosophie ist dagegen die positive Philosophie als Philosophie von dem, was ist, als Philosophie der Existenz. Bei dieser Auffassung ist der Idealismus der notwendige Durchgangspunkt für die Existenzialphilosophie; denn nur wenn nach dem Sein des Ganzen des begrifflich-logischen Systems gefragt wird, kommt man zur Existenz. Solange diese an einem einzigen Punkte des Ganzen vorausgesetzt wird, ist die Existenz des Ganzen mitgegeben. Allerdings bleibt dabei ein gewisser Dualismus ungeklärt bestehen. Das Logische ist nur seiner Existenz nach im Willen begründet, seiner immanenten Entfaltung nach als Welt der Wesenheiten ist es selbständig. Es läßt also innerhalb seiner selbst keine freie Entscheidung mehr zu. Es zeigt sich hier doch, daß eine rationale Durchkonstruktion der Wirklichkeit, wie sie alle reinen Immanenzsysteme anstreben müssen, nur dadurch möglich ist, daß die eine Seite unterschlagen wird, entweder die Tatsächlichkeit der Existenz wie im Idealismus, oder die selbständige Geltung des Logischen wie bei der Existenzialphilosophie. Tatsächlichkeit und begriffliche Durchschaubarkeit sind in der uns gegebenen Wirklichkeit getrennt und innerhalb ihrer auch nicht in eins zusammenzubringen.

Aus dem Verhältnis von Existenz und Wesen, wie es in der Existenzialphilosophie bestimmt wird, ergibt sich auch ein sprachliches Problem. Die Sprache ist für den Ausdruck des Wesens geschaffen. Sie ist hergenommen von bereits Existierendem. Außerdem wird die Bewegung des Geschehens durch den sprachlichen Ausdruck verfestigt und in starre Gebrauchsschemata gebracht. Wie soll mit einem solchen Mittel der wesenlose, in reiner Bewegung fließende Grund des Seins gefaßt werden[24]? An sich müßte eine Phi-

[24] „Alle diejenigen Begriffe, durch welche wir das schon vorhandene Seyn bestimmen, müssen auf die Quelle des Seyns unanwendbar sein.": Schelling, S. W. II 3, S. 205. — „Das bloß Exi-

losophie der Existenz stumm sein, wie auch der auf seine eigenste Möglichkeit zurückgeworfene und sie erfassende Mensch sie schweigend auf sich nimmt[25]. Aber eine stumme Philosophie ist ein Unding. Es bieten sich nun von der Sprachlichkeit des Alltags verschiedene Wege indirekter Mitteilung an, die das Wesenlose nicht eigentlich inhaltlich fassen, was ja widerspruchsvoll wäre, sondern durch die Art des sprachlichen Ausdrucks über den sprachlichen Inhalt hinaus verweisen und so auf das Wesenlose hinzeigen, ohne es eigentlich auszusprechen. Als erstes Mittel sind die dem bloßen zeigenden Gestus entsprechenden Fürwörter zu nennen; sie sind ohne eigentlichen Inhalt und erhalten diesen aus der jeweiligen Situation, auf die sie so verweisen. In der Situation liegt aber die Existenz miteinbeschlossen. Werden davon abstrakte Ausdrücke gebildet, so können sie zur Andeutung von existenziellen Bedingungen gebraucht werden. Solche Ausdrücke sind z. B. die ‚Jemeinigkeit', ‚Außer-sich', ‚Um-willen-seiner-selbst' oder das ‚Man' bei Heidegger. Auch vom Zeitwort her gebildete Abstrakta eignen sich zu dem gleichen Zweck. Denn während Substantiv und Adjektiv an sich von der Existenz abstrahieren, schließt das im Zeitwort ausgedrückte Tun oder Verhalten die Existenz und Zeitlichkeit mit ein. So kommt es zur Bildung von Ausdrücken wie ‚In-der-Welt-Sein', ‚Dasein', ‚Gegenwärtigen', ‚Sein-bei'. Auch Zusammensetzungen von Fürwort und Zeitwort kommen vor wie ‚Selbstsein'.

Jaspers bevorzugt eine andere Ausdrucksweise. Sie besteht darin, daß das Inhaltliche der Mitteilung durch eine widersprechende Gegenbewegung aufgehoben und so die inhaltliche Leere, die dem Fürwort an sich eignet, durch die Selbstzerstörung des Ausdrucks erreicht wird. Der sprachliche Ausdruck wird gleichsam zerbrochen und durch die Bruchstelle blitzt die flüssige, wesenlose und darum unsagbare Wirklichkeit wie die Glut unter der erstarrten Lava

---

stirende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, mit der Potenz zu thun; wo also diese ausgeschlossen ist, hat das Denken keine Gewalt.": Ebd. 161.

[25] Sein und Zeit § 64: „Das Dasein ist eigentlich selbst in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit. Das eigentliche Selbstsein sagt als schweigendes gerade nicht ‚Ich — Ich', sondern ist in der Verschwiegenheit das geworfene Sein, als welches es eigentlich sein kann."

hervor. Die Sprache wird so wie die erfahrbare Welt zur ‚Chiffre'[26] des Unsagbaren, die nur der versteht, der von der Unheimlichkeit der Tiefe berührt und erschüttert ist. Die Mitteilung des Unsagbaren ist der immer schon zum Scheitern verurteilte Versuch, der nur im Scheitern gelingen kann. Damit nähert sich diese Ausdrucksweise der Sprache der Mystiker, besonders solcher, die den vergeblichen Versuch machen, die Analogie, die Jaspers ablehnt, zu überspringen.

Für Schelling und Schelsky steht entsprechend ihrem verschiedenen Verhältnis zum Logischen ein anderes Ausdrucksmittel zur Verfügung. Das Logische kann gleichsam den Hintergrund abgeben, von dem das Positive abgehoben wird. Der sprachliche Ausdruck braucht dabei nicht so radikal zerbrochen zu werden. Dies zeigt sich an der Vorliebe für den Gebrauch von partizipialen Bildungen; das Partizip steht ja zwischen dem Logischen des Substantivs und dem Existenzialen des Zeitwortes in der Mitte. Als Beispiele seien genannt das ‚Seinkönnende', das ‚rein Seiende', bei Schelsky ferner ‚das Sein Werdende'. Schelling neigt außerdem zur Verwendung von mathematischen Symbolen wie +A, —A; diese Ausdrucksweise kommt der Verselbständigung des Pronominalen am nächsten. Sie bestätigt aber auch, daß die Zerstörung des Inhaltlichen, Logischen von einer Existenzialphilosophie nicht ganz umgangen werden kann. Denn die Verwendung solcher Symbole ist doch nur da nötig, wo das Inhaltliche nicht mit Worten ausgedrückt werden kann, sei es wie in der Mathematik wegen der Vielgestaltigkeit der darunter fallenden Einzeldinge, sei es wie hier wegen der Gestalt- und Wesenlosigkeit des Gemeinten. Wie im Idealismus die Logik die Freiheit verdrängt und von ihr nur den Namen übrig läßt, so zerstört eine Philosophie des reinen, wesenlosen Wollens die Wahrheit. Was mit Wahrheit noch gemeint ist, ist nicht mehr Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Sachverhalt, den es an sich gar nicht gibt, sondern Echtheit des jeweiligen Ausdrucks. Die Freiheit des Idealismus als Spontaneität

---

[26] Philosophie, Berlin 1932, Bd. 3, 128 ff. — Oder: „Die Mitteilung geschieht entweder in gedanklichen Gebilden, die als vernünftiges Wissen angesehen zwar nichtig wären, aber als Sprache ihres Grundes unersetzliche Wahrheit dem kundgeben, der aus eigenem Sein entgegenkommt ... Oder die Mitteilung geschieht in Bildern, die ohne Begrifflichkeit oder mit deren teilweisem Einfließen das Ja des Seins mythisch aussprechen.": Nietzsche 299; vgl. ebd. Register unter ‚Chiffre', ‚Sein'.

und die Wahrheit der Existenzialphilosophie als echter Ausdruck sind tatsächlich auf die Ebene des Vitalen herabgesunken; in ihrem eigentlichen Sinne können sie nur auf der Ebene des Geistigen bestehen.

Die Betonung des Wollens als der transzendentalen Voraussetzung der Existenz hat weiterhin zur Folge, daß alle diese Philosophien eine starke ethische Einstellung bekunden. Sie suchen alle ein Verhalten zu bestimmen, das der Tiefe, die sich im Menschen ausdrückt, entspricht. Dieses Verhalten kann nun nicht letztlich in der Erkenntnis liegen, sondern im Wollen. Das Wollen soll sich rein halten, seinen Bewegungscharakter nicht durch Verfestigen aufgeben, wie auch die tiefste Wirklichkeit rein und wesenlos ist. Der Mensch muß in einer Welt leben; das ist unvermeidlich. Aber er darf sich auf diese Welt nicht wie auf etwas Wirkliches und Feststehendes verlassen. Er darf nicht meinen, in ihr Schutz für das bedrohte Dasein zu finden, sie zu einem starren Gehäuse[27] machen, in dem er sich wohnlich einrichtet. Er muß sich immer frei halten oder frei machen für die Möglichkeiten des Augenblicks, muß mit offenem Blick der Unsicherheit des Daseins ins Auge schauen und sie aushalten. Dabei steht er ganz allein; niemand kann ihm helfen. Jeder hat ja seine eigene Welt, die aus dem eigenen, einmaligen Dasein entspringt. Es gibt keine Gemeinsamkeit, die aus dem Ausgerichtetsein auf denselben Gegenstand, den gleichen Sachverhalt herrühren könnte. Das Gemeinsame ist eine zur Selbsttäuschung im Gerede vom ‚Man' immer gewobener und wieder zerrissener Schleier. In den Tiefen, auf die es wirklich ankommt, ist der Mensch einsam. Alle echte Kommunikation ist für Jaspers Kampf und Aufruf; für Heidegger scheint sie überhaupt nicht in Frage zu kommen. Die Ethik gipfelt somit in einer Art düsteren Heldentums, das verbissen zur Sinnlosigkeit und Aussichtslosigkeit des Daseins steht und die unausweichliche Endlichkeit mit Scheitern und Tod als letztem Wort entschieden übernimmt. Eine allgemeine und inhaltliche Ethik aufzustellen, ist aber diesen Systemen wegen der unvergleichlichen Einmaligkeit des in der Zeit abfließenden Daseins und seiner jeweiligen Welt nicht möglich. Sie müssen sich begnügen, auf die echte Gesinnung des Freibleibens und der Entschlossenheit hinzuweisen, aus der heraus der echte Mensch je und je seine eigentliche Möglichkeit ergreift. Jede inhaltliche Ethik verfiele der

[27] K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1925³.

Entwertung, die hier alles Allgemeine und Feste trifft. Nur Günther und Schelsky suchen nach einem Ausweg, wie weiter unten zu zeigen sein wird.

Auf den pessimistischen Zug, der der Existenzialphilosophie eignet, wurde schon früher hingewiesen[28]. Gegenüber dem Allgemeinen des Denkens und des Begriffs ist die Existenz in ihrer Konkretheit und Einmaligkeit eine viel stärkere Verendlichung. Jede Verwirklichung ist gleichsam der Tod aller anderen Möglichkeiten und erscheint so als eine Verarmung. Zugleich ist sie immer auch ein Abfall von dem vorgestellten und angestrebten Ziele. Denn dieses Ziel ist selber ein abstraktes Allgemeines, das viele Einflüsse, die sich bei seiner Verwirklichung notwendig geltend machen, und viele Bestimmungen, die darum notwendig dem Ergebnis eignen werden, außer acht läßt; darum kann dieses vorgestellte Ziel in seiner abstrakten Reinheit und Vollkommenheit niemals verwirklicht werden. So erklärt es sich, daß alle Verwirklichung und damit jede Existenz als Abfall, Sünde, als Verengung und Verendlichung der an sich unendlichen Möglichkeiten erscheinen kann. Dazu kommt noch, daß für die Existenzialphilosophie aller Sinn nur Entwurf ist, der auf eine endliche Existenz zurückgeht. So ergibt sich dieser Sinn als in Nichtigkeit und Sinnlosigkeit begründet, ist also letzten Endes selbst sinnlos und nichtig. Tatsächlich ist ja das endliche Sein, wie es uns in der Erfahrung begegnet, in sich nicht bis ins Letzte durchsichtig und darum für uns fragwürdig. Und an dieser Fragwürdigkeit nimmt das menschliche Dasein in erhöhtem Maße teil, wenn es sich in sich selbst beschließen will. Die Existenzialphilosophie versucht nun das Unmögliche, die sich so ergebende Sinnfrage innerhalb des Fragwürdigen selbst zu lösen.

Schon bei Schelling erscheint die Existenz als ein Abfall, zustandegekommen durch die Ursünde des Urmenschen, der aus der Selbstlosigkeit bloßer Möglichkeit in der ursprünglichen göttlichen Einheit in das Selbstsein der endlichen Existenz herausgetreten ist. So wird das Dasein zu etwas, was aufgehoben werden soll, und der ganze Weltprozeß zu einer ewigen Rückkehr in die ursprüngliche Einheit. Romantische Sehnsucht nach dem Unendlichen und Grenzenlosen wird man hier allerdings mit in Rechnung stellen müssen. Doch finden wir bei Jaspers und Heidegger die gleiche Beurteilung der Existenz. Dasein ist ursprünglich

[28] Schol 12 (1937) 233—238.

schon Schuldigsein. Es ist immer schon an die Oberflächlichkeit und Unwahrhaftigkeit des ‚Man' verfallen und kann nur im heldenhaften Aufschwung auf sich selbst zur existenziellen Wahrhaftigkeit zurückgerufen werden. Aus der Nichtigkeit des Wesenlosen emporgestiegen trägt es Endlichkeit und Tod als letzte Möglichkeit schon in sich. Und das letzte Wort bei Jaspers ist Scheitern. Der stolze Rückzug des Menschen auf sich selbst endet in Zusammenbruch; die reine Diesseitigkeit macht die Welt nicht vertrauter und schöner, sondern entdeckt als ihre letzte Wirklichkeit nur Grauen und sinnlose Angst.

Dieser Einstellung gegenüber suchen Günther und vor allem Schelsky zu einer positiveren Auffassung zu kommen, die zugleich auf einer Weiterführung der Schellingschen Philosophie begründet werden soll. Schelsky wirft Schelling vor, daß er in seiner Wertung ganz unbegründeterweise unter den Möglichkeiten des reinen Willens eine bevorzugt. Die Entscheidung für die Einheit der Potenzen im göttlichen Sein wird als die primäre angesehen, von der aus die wirkliche Existenz als ein Abfall erscheinen muß, so daß sie nur den einen Sinn der Selbstaufhebung in der wiederhergestellten Einheit Gottes haben kann. Die Endlichkeit wird immer noch gemessen an der Unendlichkeit, wodurch sie benachteiligt ist. Heidegger und Jaspers wirft er vor, daß sie das Problem, das in den primären Möglichkeiten, für die sich die Existenz entscheiden kann, liegt, überhaupt nicht gesehen haben.

Diese Möglichkeiten künden sich in den Antinomien Kants an. Die Unmöglichkeit, sich mit logischen Mitteln gegen die eine Seite zugunsten der andern zu entscheiden, ist nach Schelsky nur der Ausdruck dafür, daß hier der ursprüngliche Wille den Ausschlag gibt, welche der beiden Seiten wahr sein soll; daß die Wahrheit dem Willen nicht vorgegeben ist, sondern aus seiner Entscheidung erst hervorgeht. Beide Seiten sind darum gleichberechtigt und der Wille kann sich gleich primär für jede der beiden entscheiden. Als Möglichkeiten ursprünglicher Entscheidung für eine Existenzart stehen beide neben einander, und es geht nicht an, mit Schelling die eine gegenüber der andern zu bevorzugen. In einer folgerichtigen Existenzialphilosophie sind sie vielmehr völlig gleich zu bewerten. Der Seinszusammenhang zwischen Wille und Existenz ist dieser Entscheidung ja nicht vorgegeben, sondern wird durch sie erst hergestellt. Aus der Entscheidung für das Verbleiben in der Unendlichkeit der Möglichkeiten, für das Nichtsein, ent-

springt die religiöse Haltung. Sie erfährt das Göttliche, „den Inbegriff der Seinsmöglichkeiten", als den Seinsgrund des eigenen Daseins. Ihm gegenüber ist alles Wirkliche, die Welt, als Endlichkeit nichtig. Darum ist der Tod für sie nur das Verlassen dieser Nichtigkeit und der Eintritt in die Einheit ihres Ursprunges, das Göttliche. Diese Haltung ist also nicht auf Umgestaltung des Weltlichen ausgerichtet, sondern auf Befreiung von aller Weltlichkeit. Sie ist reine, radikale Innerlichkeit und einfache Weltverneinung, wie sie, worauf beide Verfasser selbst hinweisen, bis jetzt nur in asiatischen Religionsformen, vor allem im Buddhismus, gefunden wurde. Folgerichtig ist jede Einflußnahme der Religion auf die irdischen Verhältnisse bereits ein Abfall, ein unreligiöses Verhalten und darum, wenn es unter Berufung auf die Religion geschieht, Heuchelei und Mißbrauch.

Gleichberechtigt und gleichwertig steht neben dieser Möglichkeit die der Entscheidung für die Wirklichkeit der Existenz, damit für Weltlichkeit und Endlichkeit. Eine solche Existenz ist dann nicht mehr im Göttlichen begründet und hat daher keinerlei Beziehung zu ihm. Sie ist rein innerweltlich, ausgerichtet auf die Selbstverwirklichung im weltlichen und weltbildenden Wirken und Schaffen. Auch für sie gibt es keinen Tod; denn in der Wirkung seines Schaffens lebt der Mensch innerweltlich weiter. Ein Jenseits der Welt gibt es aber für eine so begründete Existenz nicht. Gott-lose Weltlichkeit und freudige Diesseitigkeit kennzeichnen sie. Die Endlichkeit erscheint hier nicht als ein Abfall und eine Verarmung, da sie nicht mehr mit der Unendlichkeit verglichen werden kann. Eine ungestillte Sehnsucht nach dem Göttlichen wird nicht mehr alles Irdische als eitel erscheinen lassen, da es für diese Existenzform kein Göttliches und keine Sehnsucht nach ihm gibt. Die reine Diesseitigkeit ist echter Ausdruck der ursprünglichen Entscheidung und hinterläßt daher das Gefühl der allseitigen Erfülltheit[29].

---

[29] Dieses neue Weltgefühl ahnt *Rilke* (Briefe 3, S. 273 an Annette Kolb, 9. 1. 1913) schon früh: „Ich kann nicht anders als im Menschlichen immer gleich bis an den Heiligen hindenken (in dem erst mir alles begreiflich und notwendig wird), aber ich vermöchte an Mariclée [einer Gestalt aus dem Roman ‚Das Exemplar' von A. Kolb, 1913] zu verstehen, daß (was man mir gelegentlich versichert hat) der Heilige nicht mehr im selben Maße für uns beispielhaft und aufklärend sei, wie er es in gewissen Zeiten im höchsten Grade war; daß es uns vielmehr interessiere, zu verfolgen, was dieser Aufwand an Gott wirke, wenn er,

Hier scheint nun auch eine allgemeine Ethik möglich zu sein. In der Tat wird die Forderung erhoben: „Neben die ‚metaphysische Logik' Hegels hat eine ‚metaphysische Ethik', d. h. neben die Transzendentallehre des Denkens hat eine Transzendentallehre vom Willen zu treten"[30]. Ermöglicht wird eine solche Ethik durch die Beibehaltung des Logischen als der negativen Philosophie. Schon die Erörterung der beiden Urmöglichkeiten des Willens lassen ja verschiedene allgemeine Verhaltungsweisen als Folge erkennen. Es läßt sich nun denken, daß auch innerhalb der Entscheidung für die Wirklichkeit der Existenz noch weitere mögliche Entscheidungen für die verschiedenen Sachgebiete bleiben, aus denen sich jeweils wieder eine eigene Ethik ergeben wird. Es muß sich dann aber auch die Folge einstellen, daß wesentlich verschiedene Sachgebiete aus einer wesentlich anderen Entscheidung entstammen und somit eine wesentlich andere Ethik ergeben. Jede Ethik ist dann wieder vom Standpunkte der anderen ungültig und nichtig. Es kommt zu einer vollständigen Zerreißung der menschlichen Kultur in ganz eigengesetzliche Sachgebiete. Die Relativierung der Ethik wird so wenig aufgehalten wie die Relativierung der Logik. Und es fragt sich weiter, wie die einer Existenzialphilosophie doch wesentliche absolute Freiheit des reinen Willens gewahrt bleibt, wenn er einmal durch eine vorgängige Entscheidung an einen logischen Ablauf gebunden ist. Die Freiheit wird damit ins Transzendentale, in das Unwirkliche verlegt und damit selbst völlig unwirklich. Der Mensch wird, wie dies in der Tat bei reiner Diesseitigkeit der Fall ist, statt zum Herrn zum Sklaven der Welt. Es ist da wohl nicht zufällig, daß auf asiatische Religionsformen hingewiesen wird. Wir wissen aber, daß der Unwelthaftigkeit dieser Religionen immer eine Form von Welthaftigkeit entsprochen hat, die mit Freiheit nichts mehr zu tun hatte. Im Bolschewismus bedroht diese asiatische Diesseitigkeit nunmehr auch Europa. Nicht Freiheit und frohgemute Welthaftigkeit hat sie zur Folge. Statt Freiheit Despotismus und unwürdiges Sklaventum, statt Heldentum rohe Brutalität, statt Freude an den Dingen der teuflische Rhythmus seelenloser Arbeit und betäubenden Genusses. Verzweifelt arbeiten, um nicht verzweifelt zu leben!

---

statt dorthin sich zusammenzunehmen, unmerklich in hiesigen Beziehungen verteilt, eine unauffälligere, aber nicht weniger große Arbeit tut."

[30] Günther und Schelsky, a. a. O., Vorwort S. 8.

Tatsächlich hält der Mensch diese reine Diesseitigkeit nicht aus und es zeigt sich so, daß die Existenzialphilosophie von Günther und Schelsky keine Wiedergabe der Wirklichkeit ist. Sooft der Versuch gemacht wird, sich innerhalb der Grenzen des Endlichen zu halten, wird irgend ein Bezirk des Endlichen mit den geheimnisvollen Erwartungen, der bangen Scheu und der Überwirklichkeit des Göttlichen umkleidet[31], und wäre es auch nur, wie im roten Rußland, der Traktor. Daß es nie ganz gelingen will, sich selbstsicher in die völlige Diesseitigkeit einzuschließen, zeigt auch die immer wieder aufbrechende Feindlichkeit gegen die Religionen, die bis zu Schmähungen und Verfolgungen geht. Logisch müßte eine ihrer selbst sichere reine Weltlichkeit die Religion als die andere Möglichkeit, als etwas, was sie weiter nicht anginge, sich selbst überlassen. Daß dies in den meisten Fällen trotz aller Vorsätze nicht gelingen will, ist doch ein Anzeichen, daß die reine Diesseitigkeit im eigenen Innern einen Widerstand findet, der sie ihrer Sicherheit beraubt und so aufreizend wirkt.

Daß die Arbeitshetze und die Vermassung der heutigen Zeit es vielfach vor lauter Oberflächlichkeit nicht mehr zu religiöser Besinnung kommen lassen, ist zwar eine Tatsache, aber nicht ein Zeichen einer neuen Wirklichkeit, sondern eine Gefahr für die Kultur und ein Anzeichen dafür, daß ihre Wurzeln zu verdorren anfangen. Denn es ist eine Tatsache, daß das Religiöse, allerdings nicht ein weltfremdes Pseudoreligiöses, der Quellgrund ist, wo auch die tiefen Wurzeln der anderen Kulturgebiete gespeist werden, so daß allgemeine religiöse Gleichgültigkeit in der Geschichte immer noch das Zeichen niedergehender Kulturen war. Für die tiefe Verbundenheit von Religion und Kultur hat gerade Schelling trotz vieler Irrtümer im einzelnen ein scharfes Auge gehabt. Die Aufteilung der menschlichen Existenz in zwei radikal verschiedenen Existenzarten ist übrigens nicht neu. Auch Spengler (Der Untergang des Abendlandes) unterschied den Priester und den Herrscher, Geist und Blut. Auch seine Philosophie ist ja auf lebensphilosophischer Grundlage aufgebaut und am Anfang der verschiedenen Kulturen, in die er die Geschichte aufteilt, steht ebenfalls eine

[31] „Immer ist der Mensch er selbst dadurch, daß er inbezug auf Transzendenz lebt. Transzendenz ist die Form der Erscheinung im Dasein, durch die allein dem Menschen der Gehalt des Seins und seiner selbst gegenwärtig wird. Dieser Notwendigkeit kann er nicht entrinnen; leugnet er, so tritt nur ein Anderes an die Stelle des Geleugneten.": K. Jaspers, Nietzsche 381.

vorempirische Entscheidung, von der der Verlauf der ganzen Kulturentwicklung bis ins letzte bestimmt wird, so daß innerhalb der Kulturen von Freiheit keine Rede mehr sein kann. Die verschiedenen Möglichkeiten reiner Diesseitigkeit hat aber, wenn auch in unphilosophischer Weise, aber mit seherischer Kraft Dostojewsky in den Gestalten seines Romans ‚Die Teufel' verkörpert[32].

III.

Zur Beurteilung der Existenzialphilosophie ist zu beachten, daß sie den Durchgang durch den Idealismus voraussetzt und zunächst mit dessen Möglichkeit auch selber fällt. Es ist kein Zufall, daß der Ausgangspunkt dieser Systeme immer von solchen Gebieten gewählt wird, die in der Tat ein konstruktives Element enthalten. Für Kant war die Struktur der Naturwissenschaften maßgebend zur Beurteilung der metaphysischen Tragweite der menschlichen Erkenntnis. Damit rückte der eigentliche metaphysische Gegenstand als Ding an sich an den Horizont des philosophischen Blickfeldes. Denn die Naturwissenschaften haben aus sich nicht das Sein zum Gegenstand, sondern höchstens zu einer von ihnen nicht beurteilbaren Voraussetzung; für sie ist das Sein ungefähr das, was die Idee für Kant ist. So kommt es, daß das konstruktive Element, das sich unstreitbar in den Naturwissenschaften findet, weil sie nicht auf den Standpunkt einer absoluten, sondern auf den der allgemein-menschlichen Erkenntnis bezogen sind[33], verallgemeinert und verabsolutiert wird. Ein kleiner Anstoß genügt, um das auf der Grenze zwischen Realismus und Idealismus unentschieden stehende System Kants in der Richtung des absoluten Idealismus zu verschieben. Da das Logische an jeder Seinserkenntnis uns aufgeht, kann es scheinen, als ob unsere logische Tätigkeit sich unabhängig von jeder Erfahrung aus sich selber hervorbringt. Und da anderseits das Logische eine Seite, wenn auch nicht das Ganze, der Wirklichkeit darstellt, so ist es auch möglich, die Gesamtheit des Wirklichen so anzuordnen, daß es als eine Verwirklichung einer ihm immanenten logischen Bewegung erscheint. Daß dabei die Wirklichkeit hier und dort zurechtgerückt werden muß, zeigt gerade das vollendetste idealistische Sy-

---

[32] Vgl. R. Guardini, Der Mensch und der Glaube, Leipzig 1933, Kap. 6: Gottlosigkeit.

[33] Vgl. vom Verf.: Die Grundfragen der Philosophie 180 f.

stem, die Philosophie von Hegel. Aber wichtiger ist noch, daß es eben Bereiche oder vielmehr Schichten gibt, die sich einer solchen Betrachtung gänzlich entziehen. So vor allem die Person als Selbstand in Freiheit, die Konkretheit und das Dasein. Dieses Unvermögen, die Existenz des Konkreten miteinzubeziehen, hat ja zunächst zur Existenzialphilosophie weitergetrieben.

Während sich so der Idealismus seinen Ausgangspunkt in intellektuellen Gebieten mit konstruktivem Element, also in der Wissenschaft, suchte, wandte sich die Existenzialphilosophie solchen Gebieten zu, auf denen die Entscheidung des Willens und das Lebensinteresse das konstruktive Element abgibt. So beginnt Heidegger seine Suche nach dem Sinn von Sein mit einer Analyse des ‚Zeugs', der Werkzeuge und Gebrauchsdinge als solcher. Unter den Kulturdingen, die der Mensch hervorbringt, hat Heidegger sich also gerade auf die niederste Stufe beschränkt, während Dilthey mehr von den höheren Stufen ausgeht, sie aber zu einseitig bloß als Ausdruck der Lebendigkeit und nicht auch und vor allem als Vermittler geistiger Inhalte und personaler Beziehungen bestimmt. Zeuge haben ihre besondere Form und Ordnung, also gerade das, was sie im Unterschied von Naturdingen zu Zeugen macht, vom Willen und Leben des Menschen. Die Zeuge schaffende und verstehende Erkenntnis steht im Dienste dieses Willens, verliert also hier ihre Selbständigkeit. Gegenüber der Verstehbarkeit der Formung erscheint das Sein der Dinge, das immer vorausgesetzt ist, als Rest, der bleibt, wenn dieses Verstehen versagt. Wird die Zeugstruktur auf die Gesamtheit des erfahrenen Seins ausgedehnt, so werden diese Verhältnisse verabsolutiert. Eine derartige Ausdehnung hat einen Anschein von Berechtigung, weil in der Tat eine solche besorgende, technische Einstellung den Dingen gegenüber möglich ist; aber es widerspricht allen Tatsachen, daß sie die einzig mögliche und die Wirklichkeit zu tiefst erfassende ist. Geschieht jedoch die Verabsolutierung, dann erhält die Erkenntnis gerade die Stellung, die sie bei Heidegger hat, als Artikulierung des in der Gestimmtheit erfahrenen Seins zu umgehendem Gebrauch. Der drängende Lebenswille, die Sorge, liegt vor der Gestaltung zum Zeug; aus ihm hat sie erst ihren Ursprung. In der Sorge als dem innersten Quell des Daseins treibt der absolute Wille, selbst gestalt- und wesenlos, menschliche Existenz mit ihrer Welt hervor. Das Sein wird ein Residuum, eine Verfestigung des sich vom gebrauchenden Umgang zurückziehenden Intellekts, ein Leerlauf der Er-

kenntnis und eine Abstraktion. Diese Auffassung des Seins vereinigt idealistische mit lebensphilosophischen Motiven[34].

Auch Geschichte als ausschließlicher Ausgangspunkt für das Seinsverständnis führt zu ähnlichen Ergebnissen. Die Konkretheit geschichtlicher Existenz ist in weitem Umfang auf einen vorgängigen Willen zurückzuführen, der sich in Taten und Kulturgegenständen verwirklicht. Nicht aus der Dialektik des Begriffs, sondern der Dialektik des Willens und des geschichtlichen Lebensdranges ergeben sich die geschichtlichen Tatsachen und Zustände. Der Wille nimmt also hier gegenüber der Erkenntnis eine bevorzugte Stellung ein. Für den Historiker steht dieser Wille als treibende Kraft hinter allem, was eine Zeit an Werken und Wirkungen hinterlassen hat. So wird er sie mit Dilthey, einem der Väter der heutigen Existenzialphilosophie, als Objektivationen des dahinterstehenden flutenden Lebens verstehen. Zugleich ist in ihnen das Leben stehen geblieben; sie sind erstarrt und von der Entwicklung überholt, feste Gebilde, die der Strom der Geschichte an den Strand gespült hat und sie dort tot liegen ließ, während alles Lebendige, Wirkende im Strome selber unobjektiviert weiterfließt. Diese Auffassung hat für das geschichtliche Geschehen weitgehend Geltung und Richtigkeit. Verabsolutiert zu einer Lehre von der gesamten Wirklichkeit wird daraus eine Existenzialphilosophie. Ursprung aller geschichtlichen Erscheinungen ist dann der in sich wesenlose, fließende Grund, der alle Möglichkeiten ungeschieden und ungestaltet enthält und sie als seine Vergegenständlichungen aus sich heraustreibt. Diese Vergegenständlichung ist zugleich eine Verfestigung. Wie jede geschichtliche Objektivation zu interpretieren ist als Ausdruck des dahinterstehenden Lebens- und Kulturwillens, während ihr physisches Sein nur als Substrat und Träger des geschichtlichen Seins, nicht aber in seiner Selbständigkeit in Betracht kommt, so wird in einer auf ihr aufgebauten Existenzialphilosophie alle Seinserkenntnis zur Interpretation nach dem Schema etwas als etwas, wie das auch schon für das Zeug der Fall ist. Man spricht dann vom Sinn des Seins, wie man vom Sinn einer Objektivation spricht. Ohne diese Voraussetzung ist es sinnlos, nach dem Sinn von Sein zu fragen, da das Sein als solches und im Ganzen nicht mehr Gegenstand unserer verstehenden,

---

[34] S. Schelling; S. W. I 6, S. 389. — Vgl. die Erklärung der Materie aus einer Erschlaffung des Lebensstromes bei H. Bergson, L'Evolution Créatrice, Paris 1931[39].

sondern nur unserer feststellenden Erkenntnis ist. Verstehen können wir nur besondere Bezirke des Seins, nämlich alles Personale, Geistige, in etwa auch noch das Lebendige, also überall da, wo ein Höheres oder Inneres sich in einem Niederen oder Äußeren ausdrückt und kundtut. Wird dagegen vom Sinn des Seins allgemein gesprochen, so ist es bereits als Ausdruck und Auslegung des wesenlosen Urgrundes und Urdranges zum Dasein vorverstanden und relativiert.

Unter den geschichtlichen Erscheinungen sind vor allem zwei Gebiete, die an sich in hohem Grade Ausdruck von Stimmung des Gestaltenden sind, Kunst und Mythus. Beide Gebiete sind für Schelling zum Ausgangspunkt des Philosophierens geworden: die Kunst mehr in seiner ersten, der Mythus in seiner zweiten Periode. Als höchster Ausdruck des Christentums erscheint G. Günther in dem mehrfach erwähnten Werk das mythologisierte Christentum der Gnosis. Kunst ist ihrem Wesen nach reiner Ausdruck, und ein Kunstwerk ist künstlerisch, insoweit es echter, gestalteter Ausdruck ist. Hinter dieser seiner Funktion tritt das Ansichsein des ausdrückenden Materials als nebensächlich zurück, was ja auch in den juristischen Verhältnissen zum Ausdruck kommt, die dem Künstler das Eigentumsrecht am gestalteten Material gegen Ersatz des bloßen Materialwertes zuschreiben, wenn dieses Material in fremdem Besitz war. Die Gestalt selber ist zwar nicht wie das Ansich des Materials nebensächlich. Aber sie hat Bedeutung nicht als objektive Seins- und Tatsachendarstellung, etwa zur Belehrung — solche Funktionen sind für das Wesen des Künstlerischen nebensächlich, dazukommend —, sondern rein als Ausdruck der sich vergegenständlichenden Stimmung. Diese Verobjektivierung hat gewöhnlich eine Befreiung und Überwindung der sich ausdrückenden Stimmung zur Folge. Eine solche Befreiung durch Vergegenständlichung in der Existenz nimmt aber Schelling als Grund des Übergangs zur Existenz an. Durch Erschöpfung der einzelnen Möglichkeiten in der Schöpfung befreit sich Gott von ihr.

Der Mythus hinwieder ist Ausdruck und Verobjektivierung der Weltstimmung. Die Welt ist als Ganzes vieldeutig und das objektiv über den Weltgrund Auszumachende dürftig. So ergänzt der Mensch seine Erkenntnis des Weltgrundes aus dem Eigenen durch Vergegenständlichung der subjektiven Stimmung, die die Welt in ihm zurückläßt. Daraus entstehen die Gestalten des Mythus. Sie sind in der Tat Weltauslegung, nicht Welterkenntnis, wenigstens

zum größten Teile nicht[35]. Deswegen stehen sich Mythus und Kunst so nahe und ist der Mythus meist der erste Gegenstand der Kunst wie auch Quellgrund ihres Entstehens. So ist es auch hier nicht verwunderlich, wenn eine Ausdehnung des zum Verständnis des Mythus weithin angebrachten und berechtigten Erkenntnismodus und der Seinsschichtung des Mythus auf die Gesamtheit des Wirklichen oder das Wirkliche als solche zu den Grundthesen der Existenzialphilosophie führen muß.

Wenn der Fehler aller dieser Systeme darin liegt, daß sie die besonderen Eigenschaften eines Seinsgebietes zu Strukturen der Wirklichkeit als solchen verallgemeinern und sie damit verabsolutieren, so kann die Lösung nur darin gesucht werden, daß der Ausgangspunkt philosophischer Besinnung da gesucht werde, wo alle Seinsgebiete wesentlich zusammentreffen. Dies ist aber nur an einer Stelle der Fall, in der Person. Der Mensch mag wohl Mythenbildner, Künstler, ein geschichtlich bedingtes Wesen, Gelehrter, Logiker und Techniker sein; alle diese Seiten haben jeweils ihre Wirklichkeit. Aber sie sind nie die ganze Wirklichkeit des Menschen. Die hier behandelten Systeme haben jeweils aus einer dieser Seiten das Ganze gemacht und sie verabsolutiert. Das Ganze aber des Menschen ist die Person. In ihr begegnen sich Personales, Geistiges in Verstand und Wille, Leben und Stofflichkeit. Schöpferische Kraft vereinigt sich mit bloßer Aufnahme des Gegebenen[36]. Individualismus und Gemeinschaft bedingen einander in ihr. In der Gemeinschaft, die für die Person ebenso wesentlich ist wie die Individualität, wird die selbständige Wirklichkeit der anderen Personen verstehend erfahren und so verhindert, daß alles begegnende Sein als bloßer Ausdruck, als Objektivation, Entwurf des Menschen verstanden wird.

Daß aber diese objektiv und an sich seienden Personen ihre Existenz als gegebene, hinzunehmende und der eigenen Macht entzogene erfahren, führt dazu, den Grund der Existenz jenseits der Person zu suchen. Aber nicht in unpersönlichen Tiefen der endlichen Wirklichkeit; denn damit wäre der Primat der Person wieder zerstört und die Person selber in ihrem Selbstsein und Selbstbesitz eine Täuschung. Es ist kein Zufall, wenn bei Heidegger das Personale und die Gemeinschaft eine so geringe Rolle spie-

---

[35] Vgl. vom Verf.: Mythus und Dogma: StimmZeit 133 [1937] 1—9.

[36] Vgl. vom Verf.: Die Grundfragen der Philosophie 29 f.

len und nur in ihren Karikaturen des schwatzenden Herdendaseins des ‚Man' vorkommen. Und bei Hegel sind selbst die großen weltgeschichtlichen Individuen nichts als die Werkzeuge des absoluten Geistes, der sich ihrer mit List bedient, um sie dann wie verbrauchte Werkzeuge wegzuwerfen. Anderseits wird gerade Jaspers, der das Personale mehr beachtet, allerdings es dabei in der völligen, und nicht nur teilweisen, Unerkennbarkeit und Unbestimmtheit belassend, mehr als die Übrigen vor echte Transzendenz geführt, die an manchen Stellen von einem persönlichen Gottesbegriff nicht ferne ist. Die Endlichkeit der menschlichen Person läßt Platz für Tiefen des Seins, in die unser Blick gerade noch so weit reicht, um sie in der allgemeinen Abstraktion Sein aufleuchten zu sehen; aber mehr vermögen wir nicht. Sie läßt sogar Platz für Irrtümer und für Erkenntnisse, die auf einen gewissen Standpunkt relativ sind. Aber dabei bleibt, daß unsere Erkenntnis zugleich wesentlich objektiven Charakter hat und doch nie abgeschlossen ist. Der logische Charakter des Seins bleibt gewahrt, ohne daß er zu dessen ausschließlichem Wesen wird; die Fülle des Seins und der dadurch in eins zusammentreffenden Eigenschaften kann so groß sein, daß für unsere dürftige, nur die gröbsten Linien erfassende Logik die Wirklichkeit an manchen Stellen recht unlogisch erscheint, ohne daß ihr logischer Charakter darum an sich schon aufgehoben wäre oder nur durch eine gewaltsame Umordnung der Wirklichkeit und durch die Verwerfung alles logisch nicht Faßbaren als schlechten Seins herzustellen wäre. Die Existenz selber ist zwar nicht unlogisch; aber als auf die Freiheit des persönlichen Gottes zurückgehend, entzieht sie sich jeder logischen Ableitung und jeder Erhellung durch Begriffe, die aus dem Bereiche der abstrakten Wesenheiten entnommen sind. Aber weil dieser persönliche Gott in eins Erkenntnis und Wille ist, zerfällt die Welt nicht in getrennte Gebiete des Daseins und Soseins, die nur dadurch wieder zur Einheit des Seins zurückgebracht werden können, daß entweder idealistisch das Dasein oder existenzialphilosophisch das Sosein vernachlässigt und entwertet wird. Und weil die Existenz nicht im Endlichen ihren Grund hat, hat sie ihren Sinn auch nicht von sich selber, als bloße Zukünftigkeit, bloßer Entwurf des Menschen, was den Menschen und sein Werk der Sinnlosigkeit, Trostlosigkeit und Verzweiflung überantwortet, die in diesen Philosophien oft einen tief ergreifenden Ausdruck gefunden haben. Mitten im unsteten Sorgen und geschichtlichen Vergehen erhebt sich die Ge-

genwart des ewigen Sinnes und der unvergängliche Wert persönlicher Existenz als Sichverantwortlichwissen vor dem ewigen, persönlichen Gott. Zwar ist auch hier das Letzte ein Verstummen des Menschen vor dem unsagbaren Geheimnis. Aber die Wirklichkeit des Endlichen wird wohl zurückgelassen, in ihrem Sein jedoch nicht aufgehoben, die endliche Erkenntnis ihrer Wahrheit nicht beraubt und die endlichen Werte nicht in Sinnlosigkeit entwertet. Darum ist es auch kein Verstummen in Sorge und Verzweiflung, sondern in der reinen Gegenwart anbetender Hingabe der eigenen Person an das Geheimnis des ewigen persönlichen Gottes, in dem ihr Heil ist.

Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Adversus haereses.

I. Voraussetzungen — Die Entwicklung im Heilsleben des Einzelmenschen.

Von Karl Prümm S. J.

Die Häresien der gnostischen Irrlehrer haben das Glaubensleben der Kirche des zweiten Jahrhunderts bis in seine innersten Tiefen aufgewühlt. Die absolute Hemmungslosigkeit ihres Vorgehens stellte alles in Frage. Sie trugen die heterogensten Bestandteile des zeitgenössischen Denkens in das Evangelium hinein. Die Schrift behandelten sie vollkommen willkürlich, sie nahmen Änderungen vor nach eigenem Gutdünken[1].

Die Erschütterung der letzten Grundlagen des katholischen Lehrgebäudes zwang die Bischöfe der Kirche zu hingegebener Beschäftigung mit den Zusammenhängen der christlichen Wahrheit. Zu welch tiefen Erkenntnissen einzelne dabei gelangt sind, sehen wir besonders an Irenäus. Die polemische Zielsetzung seines großen Lebenswerkes Adversus haereses bedingt es freilich, daß er die positiven Einsichten, die er sich im Laufe einer anhaltenden Beschäftigung mit den durch die Gnostiker aufgeworfenen Problemen errungen hat, selten in geschlossenen Ausführungen darbietet. Mit immer wieder erneutem Anlauf kommt er vielmehr in vielfachen kürzeren Ausführungen auf diese Erkenntnisse zurück, die eigentlich die positive Überwindung der gnostischen Irrtümer enthalten. In schier unerschöpflichen Abwandlungen legt er unermüdlich einige wichtige Hauptgedanken vor. Die Tatsache, daß er sich dabei selten ganz ausspricht, vielmehr oft nur einzelne Schlaglichter auf diese Kerngedanken wirft, um sie an der nächsten Stelle wieder von einer anderen Seite her zu beleuchten, hat gewiß

---

[1] Irenäus bemerkt Adv. haer. 3, 21, 5 zu der Stelle Ps 131, 11 (Davidische Abstammung des Messias): „Sie [die Gnostiker] haben die Stelle nicht verstanden; sonst hätten sie versucht, auch sie abzuändern." — Es ist im Folgenden die Ausgabe von Stieren zugrunde gelegt, deren Seiten- (und gelegentlich Zeilen-) zahl wir dann hinzusetzten, wenn das die Auffindung des Textes erleichtert. — Aus den zahlreichen Irenäusarbeiten berührt sich dem Wortlaut der Zielsetzung am nächsten mit der unsern: A. Verriele, Le plan du salut d'après saint Irénée (RevscRel 14 [1934] 493—524). Doch befaßt sie sich nur mit der Heilsgrundlegung.

mit in erster Linie die so merkwürdige Verschiedenheit in der Beurteilung der irenäischen Theologie verursacht. Man kann sich von dieser sehr weitgehenden Abweichung in der Deutung der irenäischen Theologie am leichtesten eine Anschauung bilden, wenn man die ziemlich ausführliche Einleitung liest, die N. Bonwetsch seinem Buche über die Theologie des Irenäus vorausschickt[2].

Wir haben uns im folgenden das Ziel gesetzt, zwei Gedankenreihen des Irenäus in ihrer gegenseitigen Verkettung nachzugehen. Wenn wir die Gedanken der göttlichen Planung und der menschlichen Entwicklung nebeneinander stellen, so nennen wir zwei Begriffe, die sich in einem wohlzuverstehenden Sinn wie Subjekt und Objekt verhalten: die menschliche Entwicklung zur Vollkommenheit ist eben, auch im Sinne des Irenäus, einer der wichtigsten Gegenstände, auf die der planende Geist Gottes gerichtet war und ist.

Daß der Plangedanke im theologischen Denken des Irenäus vorwalte, diesen Eindruck hinterläßt schon eine flüchtige Lesung des Werkes vielleicht an allererster Stelle. Es ist darüber auch schon so viel gehandelt worden, daß es den Anschein hat, als bliebe hier für neue Beobachtungen kaum noch Raum. Der Schein dürfte wohl trügen. Ein Schriftsteller wie Irenäus, der ein umfangreiches Werk hinterlassen hat und wirklich ein tiefer Denker ist, wirft immer wieder neue Erträge ab, wenn man ihn unter der Sicht einer auch nur leise veränderten oder näher zugespitzten Fragestellung überprüft.

---

[2] Beitr. z. Förderung christl. Theol., 2. Reihe 9, Gütersloh 1925. — Wenn sich bei Irenäus oft und oft die gleichen Gedanken wiederholen, so erklärt sich das vor allem daraus, daß er gegen eine Unzahl von ähnlich gestalteten Häresien zu kämpfen hat. Er legt ferner sein Gesamtmaterial nicht in systematischer Ordnung vor, sondern nach Quellen, nämlich den verschiedenen Schriften und Äußerungen der Erstverkünder der Offenbarungen Christi. Außerdem hat Irenäus (beeinflußt wohl durch seine Zugehörigkeit zum Johanneskreis) mit dem vierten Evangelium die Denkform gemeinsam, die Wechssler die „zirkulare" nennt. Er liebt es, zu einem bereits ausgesprochenen Gedanken wieder zurückzukehren und ihn unter eine oft nur leicht veränderte Beleuchtung zu stellen. Gelegentlich gönnt er sich und dem Leser einen Ruhepunkt, wo er seine Leitgedanken zusammenfaßt und oft auch mit überraschendem Scharfsinn philosophisch-theologisch vertieft. Diese positiv gehaltenen Kernstellen sind es, aus denen sich ein einigermaßen abgerundetes Bild der Grundanschauungen des großen Polemikers gewinnen läßt. An ihnen erkennt man auch am besten, daß er zugleich ein großer und tiefer Geschichtstheologe und Dogmatiker gewesen ist.

Doch brauchen wir zunächst an dieser Stelle vorerst einmal eine kurze Vorbesinnung auf einige *Voraussetzungen* des Bildes, das sich Irenäus vom göttlichen Heilsplan entworfen hat.

* * *

I. Voraussetzungen der Heilsplanlehre des Irenäus.

A. Von seiten des Gottesbegriffes.

1. Was Irenäus vor allem nachweisen muß, ist *die Einheit* des göttlichen Planes. Der große Anstoß, den die Gnostiker am Alten Testament nahmen, war die unleugbare Verschiedenheit der hier beobachteten Handlungsweise Gottes von der Art des göttlichen Vorgehens, die im Neuen Testament erkennbar ist. Der Gegensatz kam ihnen unüberbrückbar vor, und eben darum schien die Annahme verschiedener Urheber der Bünde eine unabweisbare Forderung. Die Bemühungen des Irenäus, die abweichende Signatur der Bünde verständlich zu machen, und zwar unter Heranziehung des Entwicklungsgedankens (darüber weiter unten), stehen im Dienste einer Wahrung der Einheit Gottes. Er will dartun, daß alle Planungen zum Heil des Menschen aus *dem einen zwecksetzenden Willen Gottes*[3] des Vaters hervorgehen. Das ist eine Grundvoraussetzung (und, unter anderer Sicht gesehen, ein erstes Beweisziel) des Irenäus. Darum hat Irenäus vor allem auch die Freiheit Gottes kräftig betont. Im besondern hat er jede Unterordnung Gottes unter eine schicksalhafte Notwendigkeit abgelehnt, wie viele Gnostiker sie unter dem Banne der alten heidnischen Anagkevorstellung annahmen (vgl. 2, 5, 4: Gott hätte sich wehren müssen gegen „tantam fructificationem necessitatis" — sonst ist er ein Knecht des Fatums).

Die Maßnahmen der Heilsökonomie sind ferner zusammengehalten durch die Einheit der durchführenden Organe. Als die „Hände" des Vaters bezeichnet ja Irenäus im Anschluß an Theophilus den Sohn und den Geist[4]. — Irenäus zählt gerne die verschiedenen Einzeltätigkeiten auf, die der eine Gott in Hinsicht auf seine Kreatur und im Rahmen seines auf sie bezüglichen Heilsplanes ausübt[5]. Wenn aber Gott auch verschiedene Namen und

---

[3] So hat dies Zahn glücklich formuliert, wie Bonwetsch a. a. O. 9 mitteilt.

[4] Vgl. dazu Bonwetsch, a. a. O. 55, und A. Struker, Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, Münster 1913, 79, der als Entdecker der Herkunft dieser Bezeichnung von Theophilus von Antiochien O. Clausen angibt.

[5] Qui fecerit et constituerit et enutriat: 3, 10, 4. Gerne wird ihm die Tätigkeit der Erhaltung der Schöpfertätigkeit zugeordnet,

Bezeichnungen erhält, so ist und bleibt er doch der eine Gott; er ist Schöpfer und Erhalter, Heiland und Arzt seiner gefallenen Kreatur. Er ist eben vielfältig (in seiner Wirksamkeit nach außen) und reich. Bei aller Verschiedenheit der Mittel, die er bei der Durchführung seines Planes in Anpassung an die verschiedenen Zeiten weise und liebevoll zugleich wählt, ist der Plan selbst durchsichtig und einfach. Dies kommt vor allem daher, weil das Heil in dem einen Jesus Christus beschlossen ist[6].

Bei Irenäus ist auch das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der drei trinitarischen Personen, ihrer Wesenseinheit sehr ausgeprägt (vgl. 3, 8, 2; 3, 11, 5). Wohl kaum einer von den Vätern der frühen Kirche hat so stark wie Irenäus betont, daß die Erkenntnis des Sohnes die Erkenntnis des Vaters ist[7]. In der Fassung dieser Aussage klingt oft das johanneische Logion bei Mth (und Lk) wieder, so 3, 6, 4; 4, 7, 3. Es war vielfach von den Gnostikern zugunsten ihrer Ansicht von dem Ungekanntsein Gottes bis zur Menschwerdung Gottes mißbraucht worden.

2. Irenäus betont mehrfach, daß die Leugnung der *Vorsehung* der eigentliche Grundirrtum der Gnostiker sei.

Er wirft ihnen (3, 24, 2 Ende) vor, sie teilten den Gottesbegriff des Epikur, der den deus otiosus verkündete. Sie führten die Entstehung der Welt auf Unwissenheit und die Irrungen eines Aion auf das Erzeugnis des ‚Mangels' und auf eine weinende und klagende Mutter zurück (3, 25, 5). Darum lobt Irenäus ihren Irrungen gegenüber, zu denen vor allem auch die Bestreitung des göttlichen Richteramtes gehört, den Gottesbegriff Platos. Plato war um vieles frommer. Er bekannte, daß Gott gleichzeitig gerecht und gut sei, allmächtig und selbst Vollstrecker des Gerichtes. Er sagt (in den Gesetzen), daß Gott, wie der alte Spruch lautet, „Anfang, Ende und die Mitten aller Dinge habe" (Es folgt ein freies Zitat aus Tim p. 29a, dessen Fassung bei Irenäus auch an anderer Stelle anklingt). Vor allem aber anerkennt Plato die *Neidlosigkeit* Gottes.

3. Hier kommen wir auf eine der wichtigsten Voraussetzungen des rechten Verständnisses der gesamten Tätigkeit

---

darum wird hier „constituerit" wohl darauf zu beziehen sein; vgl. 2, 34, 3, Ende. Dort steht auch eine Ausführung über das rechte Verhältnis der verschiedenen Gottesnamen im AT. — Derselbe Gegenstand ist behandelt 3, 10, 6, p. 462 St.: multus enim et dives Pater. Diese Eigenschaften werden also gerne dem *Vater* zugeschrieben. Irenäus hat gegenüber dem Vater eine besondere Pietät (vgl. 3, 10, 6 Ende). Wiederholt wird es als die große Sünde der Gnostiker gebrandmarkt, daß sie sich gegen den eigenen Schöpfer erheben (vgl. 3, Ende; 4, praef. 3).

[6] Wird aus Lk gezeigt 3, 10, 3: Agnitio salutis erat agnitio Filii Dei, qui et salus et salvator et salutare vere dicitur et est.

[7] Wohl übertreibend nennt Bonwetsch (a. a. O. 61) die starke Betonung der Wesenseinheit des Logos mit dem Vater „modalistische Ausdrucksweise". Aber noch viel abwegiger ist die Entdekkung von W. Bousset, Kyrios Christos[2], Gießen 1921, Irenäus habe „den zweiten, den andern Gott" verkündet.

Gottes nach außen. Wenn man vielleicht gemeint hat[8], Irenäus zeige ein Bemühen, der damals verbreiteten Gottesauffassung, die vor allem Wert auf die Affektlosigkeit Gottes legte, Rechnung zu tragen und sie mit dem christlichen Gottesbegriff zu versöhnen, so ist es jedenfalls abwegig, ein solches Bestreben (das, wie Irenäus wohl weiß, eher bei den Gnostikern anzutreffen war) für die immer wiederholte Betonung der *Bedürfnislosigkeit* Gottes bei Irenäus selbst verantwortlich zu machen. Es ist vielmehr wohl die von Paulus so betonte *Gratuität* der übernatürlichen Veranstaltungen und Schenkungen Gottes, die Irenäus dabei zumeist als Quellengrundlage vor Augen hat. Sehr naheliegend war es, dann auch die Werke Gottes in der Naturordnung unter das Licht einer analogen Eigenschaft zu stellen.

Sie wurzelt nach Irenäus im Reichtum und der Vollkommenheit Gottes. Das göttliche Sein allein ist abgeschlossen, jeder Veränderung und jedem Verlangen nach weiteren Gütern enthoben. So heißt es 2, 28, 4 (p. 385 St.): „Gott ist ganz Begreifen, ganz Logos (daß hier ‚ratio' diesen Begriff wiedergeben soll, wird 2, 28, 5 deutlich), ganz wirkender Geist und ganz Licht; er existiert als ewig der nämliche und in gleicher Weise (semper idem et similiter existens)."

4. Durch die Betonung der *Stetigkeit* Gottes zusammen mit der Hervorkehrung seiner Einzigkeit stellt Irenäus seinen Gottesbegriff in scharfen Gegensatz zu dem der Gnostiker.

Die gnostische Gottesauffassung setzt in gewissem Sinn die Linie des Denkens des Posidonius über Gott fort. Von ihm ist bei Stobäus ein Fragment überliefert, das Gott so definiert: Er ist ein geistiges feuerähnliches Pneuma; dies ist zwar gestaltlos, aber fähig sich zu wandeln in alles, was es will, und sich an alles ganz anzugleichen. R. Reitzenstein, der das Fragment hervorzog[9], hat darauf hingewiesen, daß Aion später der ‚allgestaltige Gott' genannt wird. Der höchste Vorwurf, den Irenäus gegen den Gott des Marcion erhebt, geht dahin, daß er ‚instabilis', unbeständig sei (2, 3, 1; p. 284 St.). Jedenfalls bietet das Gesamtbild, das sich die Gnostiker von der Überwelt (dem Pleroma und den Zwischenbereichen, die manche noch dazu annahmen) entworfen hatten, den Anblick einer ruhelosen Umformung. Es geht durch Katastrophen und Verbindungen aller Art zur Welt hinab, auf der der Mensch der Erfahrung lebt. Das oberste Prinzip ist in entlegene Ferne und Weltentrücktheit versetzt. Zahllose Medien, auf die in abgestuf-

[8] Ein bei Bonwetsch (a. a. O. 61 oben) ausgehobener Satz von Loofs könnte eine solche Ansicht vermuten lassen.

[9] Die hellenistischen Mysterienreligionen[3], Leipzig 1927, 135.

tem Maße die Gottesprädikate verteilt sind, werden als erfordert angesehen, um die Kluft zu überbrücken, die diesen letzten Urgrund aller Dinge von der Erfahrungswelt trennt.

5. Gegenüber dem gnostischen Ferngott betont Irenäus vor allem auch die *Nähe Gottes*. Sie ist eine solche des Seins, der Gegenwart und des Erkennens wie auch der Erkennbarkeit. Das alles ist freilich in besonderem Maß dem Logos zugeeignet (vgl. unten), gilt aber von Gott schlechthin, darum auch vom Vater. Ihm eignet ja die ‚plasmatio' und ‚conditio' und er kann von seiner Hand, dem Logos, nicht getrennt gedacht werden: „Es gibt nur den einen und den nämlichen Vater, dessen Stimme (Wort) vom Anfang bis zum Ende seinem Gebilde nahe ist" (5, 16, 1). Bei aller Unbegreiflichkeit ist Gott dennoch, sobald er überhaupt schafft, einem geistigen Geschöpf sofort erkennbar. Ja, ein oberstes Ziel aller Werke nach außen hin geht dahin, sich erkennen zu lassen (3, 6, 4). Auf welche Eigenschaften es nach der Auffassung des Irenäus Gott hierbei besonders ankommt, ist weiter unten zu zeigen.

6. Selbstverständlich ist die *Liebe* als Wesenseigenschaft Gottes bei Irenäus hervorgehoben[10] und gerade auch mit seinem Fortschrittwillen in Verbindung gebracht. „Denn die reiche und neidlose Liebe, die in Gott ist, gibt mehr als man von ihr erbittet" (3 praef. p. 421 St.).

Durch den Fall des Menschen ist diese Liebe zur *Barmherzigkeit* geworden. „Die uns von Anbeginn gebildet hat..., die Hand Gottes, sie hat uns Verlorene in den jüngsten Zeiten aufgesucht. Sie hat das verlorene Schaf wiedergewonnen, auf die Schultern genommen und jubelnd der Gemeinde des Lebens wiedergeschenkt" (5, 15, 2).

B. Voraussetzungen hinsichtlich der Ansicht von Menschen.

2, 35, 4, am Schluß der ersten Hälfte seines Werkes, sagt Irenäus in einer Parenthese von dem ‚einen und demselben Vater', er passe seine Anordnungen den Naturen und der Anlage der Wesen an. Damit weist er auf die Wichtigkeit der anthropologischen Voraussetzungen für das Verständnis des göttlichen Heilsplanes hin. Man kann diese

[10] Eine ganze Reihe von Irenäusforschern haben stark gerade diese Seite des Gottesbildes des Kirchenvaters betont. So schon L. Duncker in einem 1843 erschienenen Werk: „Gott verborgen nach seiner Größe, offenbar nach seiner Liebe = die Grundlage der irenäischen Trinitätslehre" (mitgeteilt bei Bonwetsch, a. a. O. 5; vgl. ebd. bes. auch 14 f. [Harnack], 17 [Kunze]).

Voraussetzungen nun wieder in eine doppelte Reihe untergliedern, je nachdem sie auch durch gesundes philosophisches Denken auffindbar oder nur aus der Offenbarung zugänglich sind. Die beiden Tatsachengruppen sind aber bei Irenäus schwer zu scheiden, wie er überhaupt die Bereiche des Natürlichen und der Übernatur nicht immer scharf auseinanderhält.

1. Zu den philosophisch erkennbaren anthropologischen Grundlagen gehört die rechte Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele, ferner zuvor schon die rechte Bewertung dieser beiden Bestandteile des Menschen.

Die hohe Bedeutung, die Irenäus dem *Leibe* beimißt, läßt sich wohl schon daraus entnehmen, daß er für das jenseitige Endheil des Menschen immer ἀφθαρσία gebraucht. An und für sich könnte das Wort auf die Unsterblichkeit der Seele allein gehen. Aber bei Irenäus bildet wohl durchweg die Erhaltung der Leiblichkeit des Menschen mit den Vorstellungshintergrund des Wortes. Diese Auffassung von der Natur des Endheiles wurzelt natürlich in einer Anthropologie, die den Leib als unentbehrlichen Wesensbestandteil des Menschen wertet. Darin ist vielleicht, wenn man nach einer besonderen Quelle sucht, der Einfluß Pauli spürbar. Irenäus beherrscht ja wirklich die Gedankenmassen des hl. Paulus und Johannes, dessen Kreis er noch nahestand. Seine Anschauungen sind nicht künstliche Übertragung philosophischer Begriffe auf die Offenbarung. Irenäus sagt es denn auch oft genug, daß Leib und Seele den ganzen Menschen ausmachen. Wohl ist er nur das Gefäß der Seele, aber die Seele ist, obwohl das Höhere, doch auch wieder dem Leibe angepaßt[11]. Bonwetsch[12] hebt hervor, daß Irenäus gerade durch diesen Gedanken zur Ablehnung der Seelenwanderung gelangen mußte[13]. Dieser Irrtum zerlegt ja auch das Schicksal des Menschen in eine Unzahl von einander ablösenden Prüfungszuständen und setzt immer wieder erneute Wesenskonstitutionen des Menschengeschöpfes voraus. Solche gewaltsame Annahmen sind, ganz abgesehen von ihrer Unvereinbarkeit mit der Offenbarung, der ganzen Denkweise des Irenäus zuwider, die überall den Einheitsgedanken, das Beharren in der stetigen Entwicklung zu einem Ziele hin betont.

Was die Kräfte der *Seele* angeht, so kennt Irenäus zu-

---

[11] 2, 19, 6.
[12] A. a. O. 72.
[13] 2, 34, 1.

nächst eine ganze *Stufenleiter von Erkenntnisbetätigungen*. Das Studium ihrer Terminologie in seinem großen Werk wäre beinahe eine Aufgabe für sich. Auf jeden Fall treten hier feine Unterschiede auf, die seine Vertrautheit mit den epistemologischen Erörterungen der hellenistischen Zeit klar dartun[14]. In Auseinandersetzung mit der gnostischen Zerspaltung des Seelenlebens hat Irenäus den Ausgang sämtlicher Erkenntnisweisen von der einen Seele kräftig hervorgehoben[15]. Wie stark er die menschliche *Freiheit* betont hat, ist bekannt und wird uns bei der Würdigung der tieferen irenäischen Erklärung der Ökonomie der beiden Bünde entgegentreten.

Zur Kennzeichnung des *Verhältnisses von Seele und Leib* hat Irenäus natürlich auch die Genesisstelle herangezogen, an der von dem Hauche Gottes gesprochen wird, durch den der Leib zu einem lebendigen Gebilde wurde[16].

Eine wichtige Leistung hat er dadurch vollbracht, daß er sich in der Exegese der Genesisformel von der Erschaffung des Menschen nach Gottes *Bild und Gleichnis* an die Valentinianer anschloß. Diese hatten, indem sie den Terminus ‚Bild' auf die naturhafte Konstituierung des Menschen, und das andere Wort ‚Ähnlichkeit' (oder ‚Gleichnis') auf die hinzutretenden Gaben der Übernatur deuteten, einer rechten Erklärung der Gesamtauffassung des Menschen stark vorgearbeitet[17]. Doch ist damit schon das durch den Glauben erkennbare natürliche Menschenbild, und überdies die Frage nach der übernatürlichen Gnadenausstattung des Menschen zur Erörterung gestellt.

Rückblickend auf diesen Teilabschnitt (der nur den Zweck einer Vorbesinnung hat und sich unschwer ausdehnen ließe) ist noch beizufügen: Alle Stücke schon der natürlichen Menschenansicht des Irenäus wollen bewußt Raum lassen für weite Entwicklungsmöglichkeiten. Der Entfaltungsraum der Entwicklung des Menschen erstreckt sich bis ins Jen-

---

[14] Ganz in fachmännischen Ausdrücken sind z. B. 4, 39, 1 ‚apprehensio' (κατάληψις) und ea quae est ex suspicione coniectura (ὑπόληψις) gegenübergestellt. — Schon aus polemischen Gründen war Irenäus gezwungen, Meinung, ‚opinio', von der ‚veritatis manifestatio' scharf zu scheiden (vgl. etwa 3, 5, 2).

[15] 2, 29,3: Sensus enim hominis, mens et cogitatio et intentio mentis ... non aliud quid praeter animam sunt. — Die Affekte sind nach 2, 13, Ende nichts anderes als Seelenbewegungen bestimmter Art. Man wendet nur verschiedene Namen an je nach ihrer Dauer und Steigerung.

[16] 5, 1, 3; vgl. dazu Struker, a. a. O. 100.

[17] Vgl. Struker, a. a. O. 124 f.

seits hinein. Dort wird Gott, so Irenäus 2, 28, 3 (p. 382 St.), den Menschen weiter in seinen Geheimnissen unterrichten: „Wir hoffen auch im Jenseits noch ein Mehr von Gott zu erhalten und zu erlernen. Denn er besitzt Güte und Reichtum, ein Reich ohne Ende und unermeßliches Bildungsgut" (disciplina wohl = παιδεία; man könnte darum auch vielleicht übersetzen: [aktive] Erziehungsmöglichkeit). Besonders im Kampfe gegen die Gnostiker mit ihrer Verachtung des Leibes hat Irenäus dessen Hinordnung auf eine kommende Verherrlichung so hartnäckig verteidigt, und ebenso steht seine Seelenlehre in scharfer Kampfesstellung gegen das starre gnostische Theorem von einer naturhaft vorgegebenen Einordnung der Menschen in zwei oder drei Klassen.

2. Die anthropologische Hauptstelle, die das *übernatürliche Menschenbild* entwirft, liegt vielleicht in der Kapitelreihe 6—8 des 5. Buches vor, und aus den hier entwickelten Sätzen ist wohl die 5, 6, 1 ausgesprochene These für die Gesamtanschauung des Irenäus über den Menschen besonders bezeichnend. Hier wird der vollendete Mensch so definiert: „Er ist eine Mischung und Vereinigung der Seele, die den Geist des Vaters annimmt, und zwar ist sie dem Fleische beigemischt, das gestaltet ist nach dem Bilde Gottes." Wir sehen deutlich, in einem gewissen Sinne ist für Irenäus der Mensch, wie ihn Gott geplant hat, physisch erst konstituiert, wenn er gleichsam als *dritten Wesensbestandteil* den *trinitarischen Geist* in die Seele aufgenommen und dadurch mittelbar auch mit seinem Leibe in Verbindung gebracht hat[18].

Für die übernatürliche Betrachtungsweise des Menschen läßt sich bei Irenäus Aufschluß gewinnen auch aus seiner Darlegung der Konstitution Christi durch Rückschluß auf Grund der in Christus vorausgesetzten Rekapitulation (vgl. bes. 4, 33, 4). Für die Energie, mit der Irenäus den Rekapitulationsgedanken durchführt, ist folgendes sehr bemerkenswert. Im fünften Buch, gegen Ende des ersten Kapitels, spricht er davon, daß am Ende der Zeiten der Logos des Vaters und der Geist sich *mit der alten Substanz des Adamgeschöpfes verbunden* habe. So „haben beide den Menschen lebend und vollendet gemacht, aufnehmend den vollendeten Vater." Die Stelle ist zwar so unbestimmt gehalten, daß man mit Sicherheit nicht entscheiden kann, ob Irenäus hier an die einmalige Verbindung des Logos mit der aus Maria angenommenen Menschennatur denkt. Dafür könnte sprechen, daß Irenäus gleich anschließend die Menschwerdungsstelle aus dem Johannesprolog anführt; aber er wendet sie doch wieder in eine Richtung, die

[18] Zu dieser Lehre vgl. J. Koerber, S. Irenäus de gratia sanctificante, Wirceburgi 1865, 41 ff.

nahelegt, er denke eher unmittelbar an die der Heilung der *Gesamtnatur* des Geschlechtes. Aber gerade die Tatsache, daß Irenäus hier wie in anderen Fällen, wo er von der Einigung Gottes mit der Menschheit sprechend, es in der Schwebe läßt, ob sie von der Einzelmenschheit des Logos oder von der menschlichen Gesamtnatur verstanden werden sollen, zeigt, daß für Irenäus beides ineinander übergeht und untrennbar ist: Was der menschlichen Einzelnatur Jesu mitgeteilt ist, ist der Menschheit an sich geschenkt. Jedenfalls steht, wie Irenäus ausdrücklich bemerkt, dieses Ereignis der Menschwerdung einem andern Geschehen gegenüber, das sich bei der Einsenkung des Logos und damit der Trinität in die Menschheit in einem bestimmten Sinn auch am Anfang begeben hat: In Adam hat der Anhauch des Lebens, geeint mit dem ‚Gebilde', den Menschen belebt und ihn als geistbegabtes Lebewesen erwiesen. So war der animalische Mensch entstanden, in dem wir alle starben; in dem *geistigen* Menschen sollten wir alle belebt werden.

Das übernatürliche Leben besteht also nach Irenäus wesentlich in einer Selbstmitteilung der trinitarischen Gottpersonen an den Menschen. Auch an der soeben wiedergegebenen Stelle 6, 1, 3 ist durch die Einführung der Bezeichnung ‚pneumatischer Mensch' für Christus klar gesagt, daß es nicht eine Definition des *natürlichen* Menschen sein soll, wenn diese dritte Forderung an die vollendete Konstituierung des Menschen erhoben wird. 5, 9, 2 geht Irenäus aber noch einen Schritt weiter. Er behält hier die rechtmäßige Bezeichnung als lebendiger Mensch schlechthin den Geistträgern vor. Immerhin erläutert das der Bezeichnung Mensch hinzugefügte Einschaltwort die Sprechweise als eine solche, die nur auf der Gnadenebene bewahrheitet wird.

Natürlich gehört zu den Voraussetzungen des göttlichen Heilsplanes auch die Tatsache des Sündenfalles im Sinne einer Verschuldung des Menschengeschlechtes. Es ist das Verdienst der Arbeit von Franz Stoll: Über die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung[19], die volle Übereinstimmung unseres Kirchenvaters mit dem hl. Paulus in diesem Stück nachgewiesen zu haben. Weiter unten werden wir auf einen Text aufmerksam machen, in dem Irenäus die Erlösung als ‚in signo rationis' der Schuld der Menschheit voraufliegend ansieht. Auch dafür könnte Irenäus sich vielleicht auf die Ausführungen des hl. Paulus über die von jeder Menschheitsgeschichte unabhängige Hauptesstellung des Herrn berufen.

Das positive Ziel der Heilsführung Gottes oder, vom Menschen her gesehen, der heilsgeschichtlichen Entwicklung und Vervollkommnung des Menschen ist und bleibt nach Irenäus die Einbeziehung in die engste Gemeinschaft mit den

[19] Katholik 85 (1905 I) 46 ff., 264 ff., 349 ff.

drei trinitarischen Gottpersonen, die *Vergöttlichung*[20]. Irenäus hat nun weder den Beitrag, den die sittliche Vervollkommnung des Menschen zur Erkenntnis dieses Zieles stellen muß, noch die Unerläßlichkeit des Gebrauches der Sakramente vor allem der Taufe und der Eucharistie übersehen, aber das wesentliche Mittel der Vergöttlichung des Menschen, das die Vorsehung angewandt hat, erblickt er noch in der personalen Verbindung des Logos mit der Menschennatur. M. a. W., er sieht den Zusammenhang zwischen der objektiven Heilsgrundlegung in Christus unmittelbarer und enger, als der heutige Christenmensch zumeist ihn zu verstehen gewohnt ist. Eben darum mußte sich Irenäus ja auch über das Wesen des Menschen hinreichende Rechenschaft geben. Einmal um die Weise des göttlichen Vorangehens bezüglich des Menschen im allgemeinen zu verstehen, sodann um insbesondere die Gottestat der Menschwerdung wissenschaftlich zutreffend zu würdigen.

Damit kommen wir zum eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung: dem Gedanken des Irenäus über das Hervortreten des Entwicklungsmomentes in der Durchführung des Heilsplanes. Wie eng die irenäische Schau des göttlichen Heilsplanes mit der Begriffskategorie der Entwicklung verknüpft ist, soll zunächst durch einige sprachliche Feststellungen dargetan werden.

II. Heilsplan und Entwicklung bei Irenäus.

A. Sprachliche Feststellungen.

1. Das Wort, das bei Irenäus dazu dient, die göttliche Planung zu beschreiben, ist vor allem *‚oikonomia-dispositio*[21], *dispensatio, ministratio‘;* dazu gehören dann die ent-

---

[20] Das Wort selbst hat Irenäus noch vermieden. Aber er hat an mehreren Stellen eine sehr auffallende ‚connumeratio‘ von Gott, Christus und dem Menschen als Inhabern der Gottesbezeichnung (bes. 4, 1, 1 und anschließend). Zum ganzen vgl. L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter: ThQschr 101 (1929) 37 ff.

[21] ‚Dispensatio‘ wählt die humanistische Übersetzung des 1. Buches, die im Apparat bei Stieren mitgeteilt ist. — Man kann, was Irenäus selbst angeht, feststellen, daß er ‚ministratio‘ neben ‚dispositio‘ einführt auch bloß der Abwechslung wegen, um einen weiteren Ausdruck zu haben (z. B. 2, 34, 4). Es sei hier bemerkt, daß οἰκονομία mit ἀνακεφαλαίωσις darin übereinkommt, daß beide auch in literarischem Sinn gebraucht werden (οἰκονομία im Sinne von Disposition eines Schriftwerkes, das andere Wort im Sinn von Inhaltsangabe).

sprechenden Zeitwörter. Es ist hier natürlich scharf zuzusehen, ob Irenäus diese Worte im Sinne der Gnostiker braucht, die die göttliche Planung zerreißen und der dispositio nur einen minderwertigen Salvator zuordnen, oder aber im Sinne der katholischen Lehre.

Selbstverständlich ist das Vorbild Pauli in erster Linie für die gesamte Terminologie der Heilsführung bei Irenäus maßgebend gewesen. Aber schon der Vergleich Gottes mit dem oikonomos, dem Verwalter, den Irenäus so liebt, beweist, daß auch von den Synoptikern aus eine verstärkte Anregung auf seine so ungemein hervortretende Vorliebe für oikonomia ausgegangen sein kann. Der Gebrauch des Wortes bei ihm weist mancherlei Schattierungen auf. Es sei nur darauf hingewiesen, daß es sowohl den ordo intentionis als die executio bezeichnen kann. Dies letztere ist offenbar der Fall, wenn es 3, 21, 7 von Maria heißt, sie habe mit der ‚dispositio' mitgewirkt. Weil Irenäus die gesamte Fürsorge Gottes als eine Einheit betrachtet, darum ist ‚disponere' auch einfachhin gleich ‚providere'; so 3, 25, 1 Ende. Der Begriff ‚dispositio' kann ebensowohl auf die Gesamtheit der göttlichen Sorge gehen wie auf jede Einzelmaßnahme. Oft und oft heißt es von Einzelwerken Gottes ‚haec dispositio'. Es kann darum auch ein Einzelzug aus dem Leben Jesu ‚dispositio' genannt werden. Weil die Heilsbedeutung alttestamentlicher Vorkommnisse und Einrichtungen oft wesentlich auf ihrer typischen Hinordnung auf das NT beruht, kann ‚dispositio' geradezu diesen Sinngehalt gewinnen. — In ähnlicher Bedeutung verwendeten auch die Gnostiker das Wort (vgl. 1, 18, 3 arcae dispositionem = die typische Hinordnung der acht Geretteten der Arche auf die gnostische Achtheit). Man versteht schon von hier aus, warum die Gnostiker bei ihrer hemmungslosen Herstellung von Analogien der Erfahrungswelt zur eigentlichen Überwelt auf eine geradezu wilde Spielerei mit oikonomia-dispositio geraten mußten. Gewiß kommt man an sehr vielen Stellen, wo Irenäus dispositio bei der Wiedergabe der gnostischen Lehren einführt, mit dem allgemeinen Begriff Plan, Werk aus. Aber die ganze Aufsplitterung des Natur- und Heilsgeschehens auf mehrere Reiche, wie es den gnostischen Systemen eigen ist, bringt natürlich die Verwirrung auch in den Begriff der ‚dispositio' hinein. Nach den Valentianern z. B. stieg der Salvator auf den in der ‚dispositio' eingefangenen Jesus (3, 11, 3); hier ist dispositio die Seinsebene der Schöpfung. Es gibt aber nach 2, 16, 1 im gnostischen Sinn „supra dominatorem" auch eine dispositio „magis spiritualis et magis dominans". Die unermeßlichen Abstammungsreihen (vgl. 2, 16, 2: per immensam successionem) des Basilides haben je eine ‚dispositio' zugeordnet. Darum zeigt Irenäus 2, 17, daß die „dispositio, quae est secundum pleroma" voller Widersprüche ist. Ganz entsprechend ist dann natürlich das Zeitwort verwendet; vgl. etwa 1, 15, 2 (System des Markus): „Denn nach seinem Willen ist der Mensch erwählt, der nach dem Abbild der oberen Kraft gebildet ist" (οἰκονομηθέντα dispositum, im Sinne der typischen Hinordnung auf die ‚obere dynamis'. — Die im 1. Apparat bei Stieren beigedruckte Übersetzung hat ‚qui dispensatus est'). — Es sei darauf hingewiesen, daß Bonwetsch 69[1] eine Stellensammlung für ‚dispositio' gibt.

2. Eine in diesen Sinnbezirk einschlagende Begriffsgruppe

wird wiedergegeben durch die verschiedenen Worte für ‚*passend*'[22] und die entsprechenden Zeitwörter wie ‚aptare'.

Es begegnet hier öfters eine gleiche Folge von negativen Worten ‚*incomptum, incongruum, intempestivum*'[23]. Irenäus schließt die damit bezeichneten Mängel von der Heilsfürsorge Gottes aus. Die Worte begegnen gerne da, wo es sich darum handelt, die Angemessenheit der Maßnahmen Gottes auf den verschiedenen Heilsstufen darzutun. Weil die Endvollendung mit dem Gericht und der Vergeltung ja auch eine Heilsstufe darstellt, holt Irenäus zur Rechtfertigung des strengen Vorgehens Gottes gegen den Gast ohne hochzeitliches Gewand einen Teil der nämlichen Wortfolge hervor (4, 36, 6). Die Unterschiede, die er hier macht, sind oft recht fein. Von Satzungen des Alten Bundes gebraucht er härter klingende Worte (‚condignam legem'), wo er die Verordnungen, die für den Neuen Bund gelten, ‚congrua praecepta' nennt (vgl. 4, 9, 1).

Es dürfte wohl keines näheren Beweises bedürfen, daß diese beiden Wortgruppen zu denen rechnen, die sofort auch auf die Vorstellung der Entwicklung eingestellt sind. Zunächst enthalten sie freilich mehr den Gedanken der Entsprechung von Mittel und Zweck. Aber da es sich für Irenäus immer um eine Vielheit von Mitteln handelt, die in einer sich ablösenden Folge auf ein kunstvolles und hohes Ziel abgestimmt sind, so haben wir alle Elemente, die zusammen den Sinnbereich der Entwicklung ergeben.

3. In die Begriffswelt der Entwicklung gehört auch ein Wort, das Irenäus sehr liebt: ‚*assuescere*', sich gewöhnen. Jedermann hört das Allmähliche aus diesem Begriffswort heraus. Irenäus gebraucht es von dem Menschen (vgl. unten), von dem Logos (4, 12, 4), vom Geist (3, 17, 1), kurz von allen, die bei dem Heilsgeschäft persönlich, sei es ausführend oder mehr hinnehmend, beteiligt sind.

Besonders bemerkenswert ist das Vorkommen von assuescere in aktiver Bedeutung: „Das Wort soll den Menschen gewöhnen, Gott aufzunehmen, und Gott gewöhnen, im Menschen zu wohnen nach dem Wohlgefallen des Vaters" (3, 20, 2). Wenn also Irenäus den Menschen wiederholt als das ‚Gefäß', den ‚Aufnahmebehälter' der göttlichen Wirkung bestimmt, insbesondere aber der persönlichen Gnadengabe, des Geistes, so sehen wir doch an anderen gelegentlich hinzugefügten Worten (wie eben ‚assuescere'), daß das Bewahren des Geistes sich mit einer organischen Zunahme verträgt: es soll eine wachsende Vertrautheit sein. Hinter dem Gedanken des soeben angeführten Textes steht zudem eine zusammenfassende

---

[22] Vgl. etwa 4, 4, 2. — Irenäus hat besonders den Zeitpunkt der Erlösung mit Hilfe dieser Worte beleuchtet; der Begriff der Zeitenfülle spielt bei ihm eine große Rolle: vgl. 3, 16, 7; in diesem Zusammenhang stehen noch weitere Beispiele für das Einhalten der rechten Frist durch Gott. Hierher gehört, was über die Ablehnung der vorzeitigen Bitte Mariä in Kana gesagt wird.

[23] Ein Beispiel an der soeben angeführten Stelle.

Sicht der Menschheit. Die Vorstellung der ‚Eingewöhnung' der beiden trinitarischen Personen ‚in den Menschen' bedingt ja offenbar einen längeren Zeitraum; dieser Bedingung genügt am besten die Voraussetzung, daß an die Idee der Einheit der erlösten Menschheit gedacht ist, wie sie durch die Lehre vom mystischen Leibe Christi ausgedrückt wird.

4. Sehr zahlreich sind auch bei Irenäus die Worte vertreten, die den Begriff des *Fortschrittes* ausdrücken, und zwar gerade unter der Sicht der langsamen aber stetigen Zunahme. Ein Teil der hierfür gewählten Worte gehört von Haus aus freilich noch der Vorstellungswelt der mechanischen Fortbewegung an. Dahin rechnen proficere, provehi (profectus und gelegentlich auch provectus). Ein anderer Teil der hier zu nennenden Begriffsworte weist aber sofort auf eine Ebene, die so recht die Heimat des Entwicklungsgedankens ist: die des organischen Wachsens und Reifens. Wir nennen hier nur augmentum und augere, materuscere und maturum fieri, fructificare. Wenigstens auf dieses letztere Wort sei etwas näher eingegangen und angedeutet, wie seine Beliebtheit bei Irenäus ein Zeuge seiner Aufgeschlossenheit für den Entwicklungsbegriff ist.

5. Jedem Leser des Irenäus wird es auffallen, wie häufig die Ausdrücke des organischen Lebens und Wachsens, insbesondere die Worte „Fruchttragen" vorkommen. Schon bei der Wiedergabe der gnostischen Systeme stoßen wir immer wieder darauf. Es läßt sich feststellen, daß sich Irenäus dabei, oft wenigstens, an die Sprachweise der Gnostiker anschließt[24]. Dies ist natürlich nicht der Fall, wenn er die Produktivität der Gnostiker verspottet, indem er ihr unaufhörliches Ersinnen neuer Vorgänge, die sich im vorzeitigen Pleroma abgespielt haben sollen, ein „Fruchtbringen" nennt. Das Denken der Gnostiker ist, wie man längst erkannt hat, weithin von den Vorstellungen der morgenländischen Lebensreligion bestimmt[25]. Die Vorgänge im Reiche der Überwesen werden als biologische Erlebnisse hingestellt. Die Vorstellungen: Erzeugung, Mutter, Same usw. begegnen immer wieder. Wohl gibt es starke Unterschiede. Während nach Basilides das göttliche Leben durch Emanierung von Einzelwesen aus dem Schoß des Pleroma ausströmt, läßt die Schule des Valentin dies durch Entstehung von Paaren

---

[24] Dies ist z. B. sicher der Fall, wenn Irenäus berichtet, daß die Gnostiker den Erlöser ‚labis fructum' nennen.

[25] Vgl. W. Bousset, Artikel ‚Gnosis' bei Pauly-Wissowa; auch K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, I 112 ff.

erfolgen[26]. Die unverhohlen biologische Auffassung dieser Theogonie erkennt man an der Beteiligung, die dem ‚prunikos' dabei zugeschrieben wird[27]. So versteht sich auch das Rückgreifen dieser Häretiker auf das Fruchtbild.

Einige Beispiele des gnostischen Gebrauches, auch Stellen, in denen Irenäus unabhängig davon diese Bilder verwendet, seien beigefügt. Häufig bemerkt Irenäus, daß die Gnostiker den Heiland eine *Frucht des Mangels* (labis fructum, ὑστερήματος καρπόν) nennen. — 1, 11, 1 (p. 128, 6 St.): „Aus dieser Vierheit *gehe als Frucht hervor* (fructificari) der Logos und die Zoe ..."; den Hl. Geist läßt er von der Wahrheit ausgehen, zur Prüfung und *Befruchtung* (fructificationem, καρποφορίαν) der Äonen, damit sie durch ihn *als Frucht* die Gewächse (φυτά; der lateinische Übersetzer hat folia) der Wahrheit hervorbrächten (vgl. auch 1, 11, 2 Ende; hier hat dem lateinischen fructibus vielleicht das griechische προβολαῖς entsprochen, das auch anderswo vorkommt; vgl. auch προβεβλῆσθαι p. 129, letzte Zeile, St.).

Der Vergleich des innergöttlichen Geschehens mit dem *Heranwachsen eines Lebewesens* liegt auch 2, 13, 1 vor (Irenäus widerlegt die Emanationslehre der Valentinianer). Die einzelnen Verstandestätigkeiten sind keine selbständige Wesen, die emanieren könnten; sie sind nichts anderes als Seelenbewegungen, die im Gedankenbereich angeordnet sind (im cogitatu dispositae). Man wendet nur verschiedene Namen an, entsprechend ihrer Dauer und Steigerung (secundum perseverantiam et *augmentum*). Zudem gilt das letztere nur vom Menschen. Zunächst von dessen Leib.

2,20, 3 heißt es: „Sein (des Äon der Gnostiker) Leiden brachte eine, wie sie selbst sagen, weibliche *Frucht* hervor (fructificavit fructum femineum); sein (des Herrn) Leiden brachte als *Frucht* (fructificavit) Stärke und Kraft." — Des Zusammenhangs wegen sei auch hier angeführt 2, 22, 2 (Widerlegung der gnostischen Ableitung des 12. Monates als Zeitpunkt des Herrnleidens aus Is 61, 2): „Das angenehme Jahr des Herrn bedeutet die gesamte Zeit, gerechnet von dessen Ankunft bis zur Vollendung; während dieser ganzen Zeit gewinnt er die Geretteten als *Frucht* (ut fructus)."

1, 8, 5: Ptolemäus deutet die Stelle des Johannesprologs: In ihm war das Leben, grob biologisch: „Denn mit ihm ist es, und durch ihn wird es *fruchtbar* (καρποφορεῖ, fructificat; die bei Stieren hinzugefügte freiere oder bessere Übersetzung überträgt: frugescit)." — Ebenda (p. 104 St.): „Wenn alles außerhalb des Pleroma durch den Sohn gebildet ist, so ist er selbst Frucht (καρπὸν εἶναί φησιν) des Pleroma."

Ein Beispiel aus der Wiedergabe der Lehre des Markus 1, 14, 5: „... damit die Einheit der Pleromata Gleichheit aufweise und in allen eine, nämlich die aus allem (dem All) stammende Kraft als *Frucht hervorbringe* (καρποφορῇ, fructificet)" (p. 170, 16 St.). Anschließend ein Beispiel der ironischen Verwendung durch Irenäus (1, 18, 1): „Niemand ist bei ihnen vollkommen, der nicht große Lügen als *Frucht hervorbringt*."

Versteht sich die Vorliebe der Gnostiker für den Bild-

[26] Vgl. J. Lebreton in der Hist. de l'Église von Fliche und Martin, Paris 1933, 2, 18.

[27] Dazu Stieren I 262; II 174; vgl. auch K. Holl in seiner Epiphaniusausgabe I 271 zu Panar. 25, 4.

und Wortvorrat des organischen Wachstums und insbesondere für den Fruchtgedanken aus ihrem Zusammenhang mit dem biologischen Mythos des Orients, so liegen der gleichgerichteten Neigung des Irenäus ganz andere Voraussetzungen zugrunde, wie er ja auch diese Bildsprache auf ein ganz anderes Gebiet anwendet.

Der stehende Ausdruck des Irenäus für den Menschen ist *plasma*. Gewiß hat nun dieses Wort an und für sich nicht die Bedeutung etwa von ‚Menschengewächs'. Allein das zugrundeliegende griechische Zeitwort wird doch wenigstens auch von der Pflege des Leibes verwendet (Belege aus Plato und Plutarch gibt schon Passow). Daß aber für Irenäus in diesem Wort plasma etwas mitschwang von dem Sinn der erwähnten, uns durch Alban Stolz geläufigen Bezeichnung eines Menschengewächses, kann man wohl mit Grund aus der Art entnehmen, wie u. a. die Entstehung des Menschen von ihm in längere Ausführungen hineingezogen wird, die es ganz mit organischer Entwicklung zu tun haben. Es ist dies gerade auch an einer Stelle der Fall, die noch ein Höheres offenbart, daß nämlich das Interesse des Irenäus an der gesamten Bildwelt des Wachstums letztlich auf dem Vorbild der Schrift, und hier dem des Herrn selbst beruht.

4, 36 haben wir eine Nacherzählung einer ganzen Reihe von Herrengleichnissen, die es mit der organischen Welt und ihrer Pflege durch den Menschen zu tun haben. Zunächst legt Irenäus das Gleichnis von den bösen Winzern vor. Er führt dabei den Wortvorrat, der es mit Frucht zu tun hat, noch über den Wortlaut des Matthäustextes hinaus an. So kennzeichnet er die Verschiedenheit der Winzer: „Die einen sind schmähsüchtig und stolz und *unfruchtbar*, die andern unterwürfig und *fruchtbringend*." Er spricht von drei Stufen der ‚Planung' des Menschengeschlechtes, worunter er hier die Heilsperioden des AT versteht. Auf der dritten Stufe kamen die Propheten, *suchten Frucht*, und zwar die Frucht der Gerechtigkeit. Freilich geht Irenäus anschließend auch dazu über, dieselbe Tätigkeit, die er bis dahin als ein Fruchtbringen bezeichnete, als *Arbeit* hinzustellen.

Noch in demselben Kapitel deutet Irenäus das Fruchtsuchen durch drei Jahre hin, von dem der Herr im Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum bei Lk 13, 6 spricht, auf drei Stufen der Heilsführung und lenkt damit ein zweites Mal zu der Betrachtung der rauheren Seite des christlichen Lebens über, wonach es eine Arbeit und ein Kampf ist.

B. Sachliche Feststellungen.

Entwicklung im Heilsleben des Einzelnen.

Schon diese kleine Blütenlese von Irenäusstellen, die zunächst nur unter sprachlicher Rücksicht angestellt wurde,

dürfte ahnen lassen, wie weitgehend die Darlegungen von Adv. haer. eine Ausführung der beiden Paulusstellen Rom 1, 16 und 1 Kor 1, 18 sind. Das Evangelium, das den Juden eine Torheit, den Heiden ein Ärgernis ist, erweist sich denen, die es gläubig annehmen, als Gottes Kraft und Weisheit. Die gnostische Spekulation wird von unserem Kirchenvater als unfruchtbare Träumerei ironisiert. Wer hingegen demütig glaubt, sieht sein Lebensziel klar vor sich liegen; er erkennt den Gottesplan hinsichtlich der Gesamtmenschheit, er erfährt vor allem auch die Fruchtbarkeit, die im Evangelium verborgen ist, an sich selbst. Er beobachtet Wachstum und Fortschritt allenthalben, nach weisem Plan und sorgfältiger Berechnung Gottes.

Der Grundsatz der organischen Entwicklung ist ein Gedanke, dem man zunächst unter individueller Betrachtung des Gnadengutes nachgehen kann. Diese Sicht fällt durchaus unter das Gesamtthema unserer Arbeit: Auch die Entfaltung des persönlichen Gnadenlebens des Einzelnen untersteht ja der göttlichen Planung.

1. Schon die *Namen*, die das Hauptgut kennzeichnen, das im Christentum den Menschen als Gegenwartsgabe geschenkt wird, weisen auf die Ebene der Entwicklung. Am Anfang des Christenstandes steht eine einmalige Umschaffung; aber sie bewirkt keine statische, sich gleichbleibende Lage. Dieser Vorstellung wird schon durch das Wort ‚Leben', den Ausdruck für das Gnadengut schlechthin bei Paulus wie bei Johannes, gewehrt. Bei den Synoptikern haben wir weiterhin die Gleichnisse vom Himmelreich als einer auf Wachstum hingeordneten Größe, die gerne dem pflanzlichen Leben (Saatbild), aber freilich nicht ausschließlich ihm (Sauerteig) entnommen sind, bei Johannes das Gleichnis vom Weinstock, aber an voraufgehender Stelle schon das Bild vom Hineinströmen des Geistes ins ewige Leben. Bei Paulus ist sodann vor allem die Unterscheidung verschiedener Höhenlagen des bereits erreichten Christenstandes deutlich, besonders unanfechtbar in dem Gegensatz der ‚sarkikoi' und ‚pneumatikoi' 1 Kor 3, 1, vor allem aber in den zahlreichen Mahnungen zum Fruchtbringen (καρποφορεῖν vgl. Rom 7, 4 f.) und Fortschreiten (vgl. bes. Phil 1, 25).

Es ist keine Frage, auch Irenäus hat die Bestimmung des Einzelmenschen sich als eine solche vorgestellt, die in einer langen und stetigen Entwicklung zu verwirklichen ist. Das zeigt sich schon in dem *Vorkommen fast des gesamten soeben erwähnten Schriftgutes* innerhalb seiner Ausführungen[28].

2. Man kann das Nämliche seiner Beurteilung der *Lage*

[28] Das ist für die Wachstumsgleichnisse soeben schon beleuchtet. Das Wort des Herrn an die Samariterin und die genannte Korintherbriefstelle hat Irenäus ebenfalls angeführt. Vgl. z. B. 3, 17, 2.

des ersten Menschen entnehmen. Der Fortschritt des Menschen kann als zunehmende Angleichung an Gott vorgestellt werden. Darum mußte sich Irenäus darüber klar werden, ob die Erschaffung des ersten Menschen nach Gottes Bild und Ähnlichkeit auch noch Raum gelassen habe für eine Steigerung und Vervollkommnung, und zwar auch unabhängig von dem ja eigentlich entgegen dem göttlichen Plan eingetretenen Sündenfall. Über die Anschauungen des Irenäus in dieser Frage sind sehr entgegengesetzte Meinungen verfochten worden. E. Klebba dürfte wohl das Rechte gefunden haben, wenn er den Gedanken des Irenäus wie folgt deutet: Adam war schon in einem gewissen Sinne als vollkommener Mensch erschaffen, sah aber doch noch die Aufgabe weiterer Vervollkommnung vor sich liegen[29]. Irenäus hat also Adam die volle Gerechtigkeit im übernatürlichen Sinne zugestanden, diese aber doch nur als eine relative Vollkommenheit angesehen.

3. Irenäus hat aber auch *ausdrücklich* den Plangedanken zu dem als Fortschritt gesehenen christlichen Einzelleben in Beziehung gesetzt. Gewiß geschieht dies im Rahmen seiner weiter ausgreifenden Überlegungen über den Heilsplan Gottes hinsichtlich der Gesamtmenschheit, aber die erwähnte Sonderrücksicht wird doch erkennbar. Freilich ist noch einer anderen Tatsache hier Rechnung zu tragen. Worauf Gott in allererster Linie bei der Anlage aller seiner Werke achtet, ist die rechte *Ordnung* der Ziele. Die geistige Nachgestaltung des göttlichen Heilswirkens, die als Vorwurf der theologischen Arbeit schlechthin bei Irenäus bezeichnet werden kann, wäre verfehlt gewesen, wenn Irenäus nicht den göttlichen Belangen beim Heilswerk den Vortritt gegeben hätte. Er weist darum mit Nachdruck darauf hin, daß Gott bei allem Wirken nach außen letztlich seine Eigenschaften, die seine innere Herrlichkeit ausmachen, nach außen kundtun will.

Eine der vielleicht nicht zahlreichen Stellen, an denen Irenäus einen *umfassenderen* Überblick über die Einzelziele der göttlichen Heilstätigkeit versucht, liegt am Schluß von 4, 37, 6 vor. Der Herr hat, so heißt es hier, alles festgesetzt und bestimmt zur Vervollkommnung des Menschen und zur Verwirklichung und Kundmachung seiner Heilsanordnungen. Seine Güte sollte *sichtbar*[30], seine Gerechtigkeit vollendet werden. Die Kirche sollte dem Bilde

[29] Die Anthropologie des Irenäus, Münster 1894, 31 ff.

[30] Die Führung zur rechten *Gotteserkenntnis* schlechthin bildet nach Irenäus unstreitig ein Hauptziel der göttlichen Planung. Man kann aus seinen Schriften ersehen, wie die Heidenkirche das Geschenk der Kunde von dem einen und wahren Gott dankbar wür-

seines Sohnes *angepaßt* werden, der Mensch endlich einmal *reif* sein, durch so viele Maßnahmen *heranreifend* zur Schau Gottes.

Wenn Irenäus die Gott zugewandte Seite dieses Gesamtzieles hier nicht scharf trennt von der andern, die die menschlichen Güter ins Auge faßt, so ist das ja philosophisch und theologisch vollkommen berechtigt. Es handelt sich eben nur um zwei Seiten eines und desselben Gutes. Dies kommt ja auch darin zum Ausdruck, daß die Benennung ‚Aufnahmebehälter für Gottes Allmacht und Güte' als eine der Wesensbestimmungen des Menschen bei Irenäus gilt. Auf jeden Fall ist aber die Hervorkehrung des Fortschrittes des Menschen [durch die Kirche] als Ziel der Tätigkeit Gottes sehr deutlich.

4. Im einzelnen hebt Irenäus unter den göttlichen Eigenschaften, die der Heilsplan in steigendem Maße dem Menschen enthüllen soll, vor allem die *Weisheit* und die *Langmut* Gottes hervor.

Hier ist besonders die längere Ausführung 3, 20, 2 beachtlich. Als erste Antwort, die der Mensch der Heilsführung Gottes gegenüber schuldet, wird die Dankbarkeit gefordert. Die Begabung mit der Unvergänglichkeit trotz der begangenen Schuld soll ein *Mehr der Liebe* aus ihm hervorholen (dem mehr vergeben wird, der liebt auch mehr). Der Mensch soll sehen, daß Gottes Unvergänglichkeit und Macht so groß ist, daß er auch einem vergänglichen und zeitlichen Wesen Ewigkeit schenken kann. Aber auch die übrigen Vorzüge Gottes soll er in ihrer Offenbarung an sich selbst erkennen und, so belehrt, es verspüren, wie groß Gott ist. Denn Gott ist die Ehre des Menschen. Gottes Werk aber und all seiner Weisheit und Kraft Behälter ist der Mensch.

Die unerschütterliche Überzeugung vom Walten der göttlichen Weisheit innerhalb des Rahmens seiner Heilsveranstaltungen bekundet Irenäus besonders durch das Aufspüren der Teleologie, die dessen sämtliche Phasen, ja alle einzelnen Heilsveranstaltungen durchzieht. Diese Teleologie ist aber die eines historischen Geschehens, dessen Seinsform Entwicklung lautet[31]. Damit stehen wir vor dem Zentralpunkt unserer Untersuchung, der Durchführung dieses Heilsplanes Gottes in der *Gesamtmenschheit,* dem im folgenden Heft der Zeitschrift ein eigener Beitrag gewidmet sein wird.

---

digte. Gerne wählt Irenäus zur Hervorhebung der Größe dieses Gutes den Gegensatz zur „Verehrung der Steine" (so 3, 9, 1), in der die Heidenchristen ehedem befangen waren. Er wirft es der Gnosis immer wieder vor, daß sie einen Bruch mit der Idee des Eingottes bedeute. So stellt sie das erste Ziel der Erlösung in Frage, die Rettung aus der ‚apostasia', dem Abfall vom rechten Gottesglauben, dessen sich die heidnische Menschheit schuldig gemacht hatte. Darum fügt Irenäus 3, 6, 4 ein inniges Gebet bei, sie möchten ihrerseits abstehen von ihrer häretischen, gottlosen und unfrommen Meinung.

[31] Harnack hat die Theologie des Irenäus daher „die Erkenntnis der geschichtlich zu einem Ziel führenden Heilswege Gottes" genannt (Dogmengeschichte, I[5] 564).

Das wiedergefundene Gutachten des Magister Petrus über die Verherrlichung des Gottessohnes gegen Gerhoh von Reichersberg.

Ein Beitrag auch zur Wesensbestimmung der Scholastik.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Im letzten Heft dieser Zeitschrift[1] wurde bereits eingehend auf das neuentdeckte Gutachten des Meister Petrus, das dieser im christologischen Streit mit Gerhoh von Reichersberg über die Größe der Macht und Herrlichkeit Christi an Bischof Otto von Freising sandte, hingewiesen und seine dogmatische wie dogmengeschichtliche Bedeutung herausgestellt. Es erübrigt sich so nur noch, den Text selbst zu veröffentlichen, wie er in der einzigen bisher erkannten Handschrift zu Wien, Nationalbibliothek, Cod. lat. 1705, fol. 33^r—42^v aus dem 12. Jahrhundert noch erhalten ist. Die feinen dogmatischen Auseinandersetzungen, wie sie sich hier nicht nur über die Christologie und die hypostatische Vereinigung, sondern auch über die Trinitätslehre finden, werden sicherlich einen neuen Beitrag zum theologischen tiefen Streben der Theologie der Frühscholastik bieten. Darüber hinaus aber werden sie der dogmatischen Erfassung und Formulierung dieser größten Geheimnisse wie auch der Geschichte dieser Erkenntnis und Formulierung aus dem patristischen Denken zum scholastischen Begriff hin dienlich sein.

An dieser Stelle soll eine andere Frage, die das Gutachten aufwirft, eingehender dargestellt werden, da sie heute in einer Reihe neuer Veröffentlichungen[2] gestellt wurde. Wie steht es um den ‚Rationalismus' der Scholastik und damit um ihren Wesensbegriff?

Unser Gutachten führt in das Werden der Scholastik unmittelbar hinein und hat seinen letzten Grund in der ersten großen Auseinandersetzung um scholastisches Wesen und Denken in unserem Vaterlande. Denn es ringt hier der

[1] Drei unveröffentlichte Briefe aus dem christologischen Streit Gerhohs von Reichersberg. Dogmatische Würdigung und Ausgabe: Schol 13 (1938) 22—48.

[2] Vgl. z. B. aus katholischer Schau: *W. Hoffmann,* Liquidation des Mittelalters: Hochland 35 (1937/38) 1—11. — In weit anderer innerlich verschiedenster Sicht und daher vom vorhergegangenen Aufsatz innerlichst zu trennen: *Mensching,* Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Leipzig 1937.

Gilbertschüler Petrus mit dem stark konservativen Reichersberger Propst nicht nur um eine einzelne theologische Frage, sondern um die theologische Erkenntnisweise überhaupt[3]. So lenkt das Gutachten unsere Aufmerksamkeit nicht allein historisch auf die ursprüngliche Wesensauffassung der Scholastik, sondern auch inhaltlich. Dabei ist vor allem wichtig, daß der Verfasser des Gutachtens, wenn er auch nicht extremer Dialektiker ist, doch ausdrücklich im Gegensatz zu Gerhoh zur ‚neuen Schule' sich rechnet, als ihr Vertreter auftritt und sich auch tatsächlich zeigt.

Was ist also seinem Willen nach die neue theologische Wesensart? Zunächst tritt die starke Verbundenheit mit der Offenbarung, ja mehr noch die Abhängigkeit von ihr hervor: „Wir müssen mit dieser Liebe unter uns verhandeln, damit nicht die Wissenschaft menschlicher Gründe in uns das Übergewicht über die überragende Größe des Glaubens erlange." Nichts Schlimmeres und Unglücklicheres gibt es, als wenn man in Glaubensfragen dem eigenen Urteil und Geist alles zuschreibt und ihm zuliebe die religiösen Auktoritätsworte umbiegt. Das Hilariuswort hat als Richtschnur zu gelten: „Über Gott kann man mit rein irdischen Urteilen nichts aussagen." Dieser Gedanke wird noch tiefer geführt, wenn die inneren Gründe des Versagens rein natürlicher Betrachtung im Gottesglauben klargelegt werden: „Unsere Natur ist nicht so geschaffen, daß sie eine himmlische Erkenntnis aus eigenen Kräften sich schaffen könnte. Daher muß sie von Gott lernen, was sie über ihn wissen muß. Denn er wird nur durch sich selbst erkannt."

Freilich nimmt unser Gutachten diese Sätze nicht im absolut ausschließenden Sinn, als ob nun die Vernunft nichts vermöchte. Sie bleibt jedoch nur Helferin; sie ist nicht erste Führerin. Wie stark das zum Ausdruck kommt, zeige von vielen nur ein Beispiel. Als Petrus den Begriff der Gleichheit entwickelt, geht er sofort auf die Definition der Auctoritas, diesmal des Hilarius, ein: Verumtamen ut tota susceptae intelligentia investigationis undique plenius elucescat, non incongruum videri debet, si, quae sit ratio aequalitatis, ex *sanctarum* protestatione *scripturarum* in medium eliciatur. Ait itaque Hilarius ..." Es wird dann zwar die Definition des Heiligen rationell auseinandergelegt; bald aber kehrt Petrus wieder ausdrücklich unter Berufung auch auf Augustin zur Auktorität zurück mit den bezeichnenden Worten: „Da wir jedoch, wie Augustin sagt,

[3] Siehe oben S. 22 ff.

unter Christen schreiben, müssen wir diese unsere Folgerungen mit den angeführten Worten des *Hilarius* vergleichen und weiterführen." Demgemäß sind die folgenden hochspekulativen Darlegungen über Gleichheit und Verschiedenheit unter Heranziehung der schwierigsten Spekulation der Dreifaltigkeitslehre immer wieder unterbrochen durch kirchliche Auktoritäten.

Daraus folgt für die Wesensauffassung der Scholastik in ihrem Entstehen zunächst ein Zweifaches. Nicht die Vernunft steht in ihrem Mittelpunkt, sondern die Offenbarung. Man kann daher das Wesen der Scholastik bereits in ihrer Werdezeit nicht gründlicher mißverstehen, als wenn man sie die Vernunft an die Stelle oder auch nur gleichberechtigt an die Seite der Offenbarung setzen läßt. Ich habe das kürzlich an anderer Stelle bereits für Thomas von Aquin und die spätere Scholastik belegen können[4]. Hier liegt also ein neues zufälliges, aber darum umso bezeichnenderes Zeugnis der Werdezeit vor. Freilich — und das ist das zweite — ist die Vernunft auch nicht einfach beiseitegeschoben. Sie wird als eine von Gott dem Menschen gegebene Fähigkeit, die Offenbarung kennenzulernen und in sie tiefer hineinzudringen, theoretisch und praktisch in das theologische Wesen hineingezogen — stärker hineingenommen als die mehr willensmäßigen und gemütbetonten Fähigkeiten menschlicher Natur.

Es gibt vielleicht in der frühen Scholastik wenige so prinzipielle Auseinandersetzungen über dieses Verhältnis von Frömmigkeit und wissenschaftlicher Theologie, wie sie hier im Gutachten vorliegen. Unser Meister wußte recht gut, daß der große religiöse Ruf, den der Reichersberger Propst genoß, für ein Gutachten gegen ihn von großer Bedeutung war. Gerade deshalb ist er wohl so eingehend auf dieses auch heute wieder so moderne Problem eingegangen. Wie löst er es? Kein noch so gutes und ruhiges Gewissen oder Bewußtsein tiefen religiösen Lebens berechtigt uns zur freien Interpretation des Dogmas: „Quid enim absurdius aut magis inimicum pietati, quam ... innocentiae, ut assolet, confidentia cuiuslibet auctoritatis dicta propriae incurvare opinioni?" Und es folgt der inhaltsschwere mutige Satz: „Es mag die Unschuld des Lebens da sein. Sie hilft zur Freude des Gewissens, nicht aber führt sie zur Gotteserkenntnis. Ein großes Gut ist ein gutes Le-

[4] Liquidation des Mittelalters: StimmZeit 132 (1937) 373—380.

ben; aber auch dann, wenn es vorhanden ist, bringt es ohne den Lehrer keine Erkenntnis." Das wird mit bezeichnenden Stellen aus Hilarius und Augustinus als Ansicht der frühen Christenheit belegt. Es sind scharfe Worte, die das Gutachten in den weiteren Ausführungen gebraucht. Diese Theologen mögen auf ihr gutes Gewissen hin irren, dann dürfen sie es aber nur für sich selber tun. Die *objektive* Lehre der Kirche kann durch solche *subjektive* Auslegungen nicht geändert werden: Antiquam fidei intelligentiam ... eorum auctoritas nobis non sufficit immutare. Denn bei der Interpretation zweifelhafter Stellen darf nur die Auktorität oder die rechte Vernunftauslegung entscheiden, nicht aber das bloße Willens- oder Gefühlsmäßige. Das gilt nach Petrus — und hier ist wiederum eine ganz feine Bemerkung gemacht — besonders in den Lehren, die die Frömmigkeit selbst betreffen. Aber auch hier ist der Verfasser jeder Einseitigkeit abhold. Es ist ihm die Frömmigkeit ein ‚magnum bonum'. Richtig erkennt er ihre helfende Stellung in der Gotteserkenntnis, die er durchaus schätzt. Er kennt aber auch eine ihrer großen Schattenseiten und benutzt ihre Erwähnung zu einer weiteren recht wertvollen, dem Leben abgelauschten Bemerkung. Wie leicht kommt es vor, daß gerade der Mensch im Bewußtsein seiner eigenen Lebensgüte den anderen Menschen — auch den anderen Wissenschaftler — allzusehr, vielleicht unbewußt, von oben herab betrachtet. Demgegenüber bemerkt unser Meister feinfühlig: Neve ipsi suae, quae magna est in omnibus agendis, innocentiae auctoritate, Deum in alicuius deducant necessitatis inopiam, quasi non possit et tardo velocitatem et pulchritudinem tribuere deformi, cum praesertim maiori quam nos experientia divisiones noverint donationum in sese et in nobis licet inaequaliter eundem operari largitorem, quem profecto et in indocto intelligentia et innocentia in peccatore solum profitetur auctorem, qui dividit singulis prout vult, cumque ex regula caritatis quandam admirabilem perpenderint huius aequalitatem inaequalitatis, per quam nullius gratia in caritatis fundamento permittitur esse solitaria, quae praesertim in omnium contrahit consortium amandi conformitate.

Aus diesen Darlegungen folgt sofort die Stellungnahme zu zwei weiteren modernen Fragen an die Scholastik. Hat sie nicht die Lehre des Urchristentums verwässert durch das Hinzufügen der heidnischen Philosophie und ihr Hineindringen in theologische Offenbarungswahrheiten? Die enge Verbindung gerade der Frühscholastik als

der Übergangszeit der Scholastik aus der Patristik mit dem vorangegangenen patristischen Denken leuchtet wie aus allen frühscholastischen Schriften so auch aus unserem Gutachten, das durchsetzt ist von Väterstellen und sie immer wieder als Grundlage oder Prüfung philosophischer Erwägung heranzieht. Die Veröffentlichungen der letzten Jahre haben als wesentliches dogmenhistorisches Ergebnis zum frühscholastischen Denken diese engste Verbindung der katholischen Scholastik mit der Patristik belegt. Wenn die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux einen solchen Siegeszug durch die deutschen Kulturgebiete wie auch durch die anderen Länder halten konnte, dann war dafür gerade diese engste konservative Verbindung mit der Patristik, die sie zunächst in ihren *Zitaten,* dann aber mehr noch in ihren *Ideen* bewies, grundlegend. Wir haben durch diese neuesten Forschungen den schlüssigen Beweis erbracht, daß nicht eine Theologie von oben aus einem apriori, sondern eine theologische Weiterverarbeitung in zeitgemäßer Form aus dem patristischen Gut die Scholastik schuf. Es entstand also nicht, wie man bisher vielfach annahm, durch die Scholastik ein *Bruch* mit der Vergangenheit, sondern nur eine *innerliche* zeitgemäße *Weiterführung,* die freilich, in dem ungeheuren Kulturwillen des 12. und 13. Jahrhunderts fußend, Größtes schuf — nicht durch Einbau einer heidnischen Philosophie, sondern durch deren Anwendung oder Vertiefung in echtes christliches Denken, soweit sie durch heidnische falsche Vorstellungen sich vom ursprünglichen gottgegebenen natürlichen Erkennen entfernt hatte oder Irrwege gegangen war. So entstand keine Verwässerung, nein, eine Vertiefung göttlicher Erkenntnisse, wie sie auch im vorliegenden Gutachten über eine der letzten Wahrheiten christlichen Denkens gegeben ist.

Wenn man der Scholastik die Anwendung philosophischen Denkens auf Glaubenswahrheiten zum Vorwurf machte, hatte man offenbar vergessen, daß man ihr zugleich einen anderen — entgegengesetzten — Vorwurf vorlegte, sie sei nicht ‚zeitgemäß', sie ‚repristiniere' nur das Alte. Zeitgemäßeres als eine Vertiefung der Offenbarungswahrheiten, als ein tieferes Erkennen und Durchdringen der Offenbarung durch die andere, wenn auch tiefer stehende Erkenntnisquelle, die von Gott gegebene Vernunft und Schöpfung, läßt sich wohl nicht denken — damals wie heute nicht. Auch dafür ist unser Gutachten bester Beleg. Die überaus schwierige Frage der Verherr-

lichung Christi mit den anscheinend sich in der Terminologie entgegengesetzten Zeugnissen der frühen Christenheit wird durch eine zeitgemäße philologische und philosophische Weiterführung zur Klarheit gebracht. Der Gegensatz zur Methode Gerhohs ist hier besonders deutlich. Durch seine allzu schroffe Ablehnung philosophischen Denkens, in dem er die Wasser Siloes nur äußerlich ruhig fließen sieht, während in Wirklichkeit die Frösche Ägyptens lustig mit Gepolter in ihnen quaken, hat der Reichersberger Propst sich dieses Hilfsmittels begeben. Die Folge ist eine noch stark an vergangene Zeiten erinnernde Aneinanderreihung patristischer Stellen. Man sieht im Gegensatz dazu in unserem scholastischen Gutachten deutlich, wie die neue Schule demgegenüber den drängenden Zug in sich spürt, das Neue mit dem Alten in echtem Zusammenklang zu vereinen. Daher lehnt Petrus klar, aber entschieden eine Verächtlichmachung seiner prinzipiellen Stellung ab: Ne vel nos in susceptae serie collationis alicuius mundanae philosophiae, cui forte operam dederimus, occasione tamquam egiptias ranas in aquis Siloe cum strepitu garrire criminentur. Der Blick in die Gegenwart zeichnet also dieses Schriftstück aus und ist so ein weiteres Zeugnis, wie dieser Zug der Scholastik von Anfang an als Wesenszug eignet, ja daß sie ihm ihr Entstehen verdankt[5].

Text:

B: Brüssel, Bibl. roy., Cod. 1840—1848, fol. 54^{v}—58^{v}.

E. Erlangen, Universitätsbibl., Cod. 220 (Irm. 235), fol. 50^{v}—55^{r}.

K: Klosterneuburg, Stiftsbibl., Cod. 226, fol. 143^{v}—145^{r}.

W: Wien, Nationalbibl., Cod. lat. 1705, fol. 33^{r}—42^{v}.

[5] Ein weiterer Brief aus dem christologischen Streit Gerhohs, der in Cod. 72 in der Seminarbibliothek zu Trier, fol. 148^{r}, steht, wird in einem der folgenden Hefte dieser Zeitschrift veröffentlicht.

[Epistola magistri Petri ad Ottonem Frisingensem]

Agitate quam plurimum apud me questionis difficultatem, quam per meditandi assiduitatem non modicam longo tandem parturio conatu rationis, vestre, pater, semper venerande excellentie eo confidentius devovi examinandam, quod nature predita beneficio et fidei supereminentia illustris in vobis karitas celeberrime commendatur. In quo tametsi paternam sollicitudinem necessariis Ecclesie occupationibus non ignoro implicitam, ius tamen paternitatis contestor, quam profecto inter urgentes maiorum molestias membrorum articuli sui nonnumquam egritudo compungit. Porro timiditas de mee prorumpens parvitatis opinione, quam de me ego et ceteri, inter quos sum nullus, indubitanter habemus, me dudum ad interrogandum strangulasset, nisi paterna humilitas tanto clarior in moribus quanto in genere nobilior sciscitande maiestatis in me suscitasset audaciam. Cum enim et ex scolastice regula traditionis et ex universali gallicane Ecclesie susceperim usu Christum secundum humanitatem etiam in corpore glorificatum Patre minorem esse, nonnullos tamen reperio fidei et sanctitatis meritis illustres viros, qui divinitati humanitatem in Christo post resurrectionem in omni gloria divinitatis constantissime profiteantur equalem, ad aliud in quo fuit passibilis referentes tempus, quod Christus vel a se vel ab aliis Patre minor predicatur esse. In qua re non modicum quidem metuo pietatis periculum, si in novitate suspicionem non vereor aut suspicor in auctoritate calumpniam. Quanto igitur hinc inde ingenti agitur in invicem assertione contradictionis, tanto mee inbecillitas investigationis altiori fere absorbetur dubitationis hiatu. Queritur itaque, utrum humanitas Christi sit in Christo post resurrectionem divinitati equalis necne? Cuius profecto questionis partem illam, qua divinitati affirmatur equalis esse humanitas, his divinarum amminiculis scripturarum illi astruere conantur, qui usque adeo glorificatam esse post resurrectionem humanam in Christo naturam profitentur, ut non sit in Christo inferior aut minor Patre humanitas in gloria divinitatis. Qui quoniam ut ipsi de semetipsis contestantur, adeo sunt unius fidei et spiritus, ut etiam pro se invicem iure respondeant interrogati tamquam unius pro omnibus voce, de illa, que proposita est supradicte questionis parte, hinc sue sumunt actionis exordium:

Cum adhuc tenebre michi essent ad monumentum eo quod nondum

37-pag. 235,23 Cf epist. Gerhohi ad Eberhardum bambergensem, editio supra p. 41,4-46,4. *Vide ibi etiam indicationem citationum.*

37-pag. 235,23 *Lectiones variantes aliorum mss vide pag. 41,4-46,4*

ascenderat Christus michi ad Patrem, in sententia illa fui, qua simpliciter a simplicibus illud Athanasii dictum intelligitur: *Equalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem,* quia humanitatis attendi solummodo naturam, que minor est creatore, non gloriam qua glorificata in Christo humanitas non inferior aut minor est Patre glorificante. Alioquin ad dexteram Patris non esset exaltatus Christus in humana natura, secundum quam solam exaltatus creditur, quoniam in divina semper altissimus non habuit quo exaltaretur. Puto autem, quod adhuc tenebre ad monumentum sunt etiam illis, qui hominem assumptum ad equalitatem Patris ascendisse nondum fatentur, quantum ex verbis eorum intellexi nimis inherentium verbis Athanasii dicentis: *Minor Patre secundum humanitatem.* Et quia dictis a me huius dicti fidem et sensum inpugnari dictis et scriptis meis, arbitror michi necessarium defendere fidem meam et sensum apud vos in his dictis Athanasii, que michi obtenditis.

Primo ergo distinguendum est inter humanam naturam in Christo ipsiusque nature gratiam et gloriam, quia videlicet natura humanitatis in Christo non est maior natura humanitatis in Petro. Quod cum ratio evidenter suadeat, etiam exinde perpenditur, quod cum didragma expeteretur cesari persolvendum, indifferentis ponderis didragma in statere uno solutum est pro Christo et pro Petro non incongrue, cum utriusque humanitas esset indifferens quantum ad naturam adtinet humanam, que non minor est in parvulo infante quam in maximo gygante, que nec miseria minuitur in hominibus dampnatis nec beatitudine augetur in beatificatis. Denique in Petro, cui dictum est: *Beatus es Symon Bar Iona,* et in traditore Juda, de quo dictum est: *Ve homini per quem filius hominis tradetur,* indifferens est humanitas quantum ad naturam, cum sit inter eos magna differentia quantum ad alterius gloriam et alterius miseriam. Cum ergo Christus minor dicitur secundum humanitatem Patre, natura ipsius humanitatis adtenditur, que nude intellecta *non prodest quicquam* queque in omnibus hominibus parvulis et magnis, miseris et beatis una est et equalis, nullius umquam vel usquam susceptibilis inequalitatis in esse suo eo quod augeri vel minui eam penitus est inpossibile, licet augeantur et minuantur humane persone multis modis non in natura sed in gloria, sed in potentia, sed in reverentia pro uniuscuiusque dignitatis mensura. Christus autem *assistens pontifex futurorum bonorum,* cui non *ad mensuram spiritus datus* est, quo etiam *pre suis consortibus* est *unctus* ungente humanitatem suam suimetipsius et Patris divinitate, pre omnibus unctis episcopis et regibus atque prophetis ita est magnificatus

---

14-15 defendere: defendunt W (defendere BEK) 18 quia: qua W (quia BEK)

gloria pontificali, potentia regali, sapientia plus quam prophetali, ut vere verax inveniatur angelus, qui de illo dixit: *Hic erit magnus et filius altissimi vocabitur.* Est enim sacerdos magnus, cui *benedictionem* non unius provincie *sed omnium gentium dedit* Deus, cum dedit illi sacerdotium magnum et *beatificavit illum in gloria,* quando *gloriam et magnum decorem inposuit super eum.* Est etiam *rex magnus,* cui *data est omnis potestas in celo et in terra.* Est quoque *propheta magnus,* qui *surrexit in nobis.* Denique *sempiternum habet sacerdotium* et *regni eius non erit finis.* Et *propheta magnus* est habens in se *omnes thesauros scientie absonditos et sapientie* Dei, cui dicit Petrus: *Domine, tu omnia scis.* Hec sacerdotalis et regalis atque prophetalis magnificentia nature humane in Christo per unctionem Sancti Spiritus *non ad mensuram* data est et hanc habuit etiam in thalamo virginalis uteri unctus latenter quasi alter David Saule, id est huius mundi principe, ignorante. Propterea etiam in cunabulis vagienti oblatum est aurum, ut ostenderetur regis potentia; in thure autem quod ei oblatum est, sacerdotem magnum considera; in myrra vero dominicam agnosce sepulturam, in qua sanctum Domini corpus non vidit corruptionem iuxta illud: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Hoc est illud sanctum, de quo dixit angelus ad Mariam: *Quod enim ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Hinc est quod cum solum corpus fuerit sepultum non anima vel divinitas, tamen Filium Dei confitemur sepultum propter hominis assumpti et Verbi assumentis personalem unitatem et propter diversarum in Christo naturarum inconfusibilem unionem.

Et de personali quidem unitate bene prosecutus est Athanasius dicens: *Num sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus est homo unus est Christus, unus omnino non confusione substantie sed unitate persone.* Verum de naturarum divine scilicet et humane inconfusibili unione cum dixisset: *Unus autem non conversione divinitatis in carnem sed assumptione humanitatis in Deum,* non expressit ad plenum nature assumentis et assumpte unionem, que longe maior est in Christo quam sit in homine quovis inter animam rationalem et carnem, que de se invicem non predicantur. Licet autem assumens divinitas non sit assumpta humanitas et econverso, tamen Deus homo et homo Deus verissime ac fidelissime predicatur, quoniam et Filium Dei virgo genuit verum de se homine hominem et eundem filium hominis Pater Deus de Spiritu Sancto, qui est amor suus, conceptum recognovit filium suum proprium et naturalem dicens: *Hic est filius meus dilectus.* Hoc attendens apostolus non est contentus dicere: *Filio suo non pepercit Deus,* sed

---

18 agnosce: agnoscere W (agnosce BEK) 23 anima vel: animalis W (anima vel BEK) 32 carnem: carne W (carnem BEK) Deum: Deo W (Deum BEK)

adiecit: *proprio,* ut in ea natura intelligas eum filium Patris non adoptivum sed proprium, secundum quam ad mortem tradidit illum. In qua etiam natura, quia obedivit Patri se tradenti ad mortem, recte ab ipso Patre datum est *ei nomen, quod est super omne nomen.* Cuius nimirum altissimi nominis post crucis obedientiam dati et manifestati res et veritas in ipsa conceptione data est homini assumpto. Dicit enim Augustinus exponens illud: *Tu autem, Domine, susceptor meus es, gloria mea: Gloriam suam Deum dicit ille, quem sic suscepit Verbum, ut simul cum illo Deus fieret.* Item idem: *Que bona opera precesserunt, quibus mereretur ille homo una fieri persona cum Deo? Nempe ex quo homo esse cepit, non aliud esse cepit quam Dei Filius.* Manentibus itaque in Christo duabus naturis et earum naturalibus differentiis unum ex ambabus factum est electrum, in quo superior natura non defecit nec profecit, sed minor licet non deficeret in se, tamen ultra se profecit non ad mensuram, retinendo quidem naturalem proprietatem, ut videlicet creatum permaneat creatum, sicut Verbum increatum permanet increatum, sed in ipsius creatoris gloriam, potentiam et magnificentiam clarificatum. Quod et ipse postulavit dicens: *Clarifica me, Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus fieret.* Hec verba exponens Hilarius in tercio libro de trinitate dicit: *Quid est quod apud Patrem glorificandus expectat? Nempe hoc quod habuit apud eum, priusquam mundus esset. Habuit plenitudinem divinitatis atque habet namque Dei Filius. Sed qui erat Dei Filius, et hominis ceperat esse filius. Erat enim Verbum caro factum. Non amiserat quod erat sed ceperat esse, quod non erat. Non de suo destiterat sed quod nostrum est, acceperat. Profectum ei quod acceperat eius claritatis expostulat, unde non destitit. Ergo quia Filius est Verbum et Verbum caro factum et Deus Verbum et hoc in principio apud Deum, Filius nunc caro factus orabat, ut hoc Patri caro inciperet esse quod Verbum, ut id quod de tempore erat, gloriam eius, que sine tempore est, claritatis acciperet.*

Multa in hunc modum ex patrum dictis possemus colligere de diversarum in Christo non solum personali unitate sed in unam quoque gloriam ineffabili unione. De qua unione duarum in Christo naturarum loquens Hilarius non solum secundum deitatem sed etiam humanitatem glorificatam Christum negat minorem Patre dicens in libro nono de trinitate: *Glorificaturus Filium Pater maior*

---

1 adiecit: abiecit W (adiecit BEK) 6 manifestati: manifesti W (manifestati BEK) 9 simul: similis W (simul BEK) 10 precesserunt: processerunt W (precesserunt BEK) 15 ultra se: non *add.* W (*om. autem recte* K) 19 et ipse: etiam W (et ipse BEK) 22 expectat: expectatur W (expectat BEK) 31 hoc *om.* W (*recte habetur in BEK*)

est; glorificatus in Patre Filius minor non est. Aut quomodo minor est, qui in gloria Dei Patris est? Aut numquid Pater maior non est? Maior Pater est, dum Pater est; sed Filius, dum filius est, minor non est. Maior Pater est, dum gloriam assumpto homini rogatur, ut reddat; Filius minor non est, dum gloriam resumit apud Patrem. Atque ita et sacramentum nativitatis et dispensatio corporationis impletur. Nam Pater, dum Pater est et glorificat hunc filium hominis, maior est; et Pater et Filius unum sunt, dum ex Patre natus Filius per assumptionem terreni corporis glorificatur in Patre. Ecce duo Patres orthodoxi quasi duo cherubim vultibus contra se invicem versis videntur adversi, cum sint solummodo diversi contuendo unum propiciatorium, per quod eorum diversitas conducitur in unum, cum in uno Jesu Christo alter attendens puram, nudam et solam in sui natura humanitatem secundum eam affirmat Deum Filium Deo Patre minorem; alter eandem contemplans humanitatem glorificatam ea gloria, qua maior non est, confidenter affirmat multis assertionibus fidei sane congruentibus, quia homo, cui datum est *esse in gloria Dei Patris,* minor Patre non est. Nos autem inter hos duos doctores insignes media et regia via propositum incedere habemus neutrum falsificando sed utriusque intellectum pro nostro captu salva fide approbando *parati satisfacere omni poscendi rationem de ea, que in nobis est,* fide.

Hoc autem scriptum Athanasii de Christo sana fides accipit et intelligit de ipso secundum tempus illius minorationis qua dicitur: *Minuisti eum paulo minus ab angelis* ante gloriam resurrectionis; post resurrectionem *tanto maior angelis effectus est,* ut apostolus dicit, *quanto differentius nomen pre illis hereditavit.* Vel etiam hodie dici potest minor Patre secundum nature humane proprietatem et condicionem, non secundum eiusdem humane nature provectum et glorificationem. Unde Hilarius: *Gloria enim omnis non Verbo sed carni acquirebatur, non nativitati Dei sed hominis dispensationi.* Exponens etiam Hilarius illum evangelii locum: *Et nunc clarifica tu me, Pater,* et cetera, ait post multa alia: *Filius nunc caro factus orabat, ut in Dei virtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur.* Item Leo papa: *Quod enim visibile Christi fuit, in sacramenta transivit, ita ut non sit dicere: Ecce Christus hic aut ecce illic, ex quo infirmitas Jesu in virtutem, temporalitas in eternitatem, localitas in inmensi-*

---

25 Ps 8,6; Hebr 2,7 26-27 Hebr 1,4 30-32 De trinitate, libr. 9 n. 40 (PL 10, 312 C) 32-33 Joh 17,5 33-35 De trinitate, libr. 3 n. 16 (PL 10,85 B) 35-pag. 236,1 Cf sermo 72,5 (PL 54, 393 B); sermo 74,1-2 (PL 54, 397 B-398 A)

2-3 Pater ... dum *om.* W. (*recte habetur in* BEK) 17 quia: qua W (quia BEK) 36 visibile: invisibile W

tatem transivit. Non ergo sufficiat dicere, quod omnis in Christo assumpte nature corruptio in victorialis gloria resurrectionis ipsius absorpta est, quod et membris eius in resurrectione promissum est, sed insuper dicatur, quod homini assumpto Verbi assumentis omnis potestas omnisque claritas data est, quod ipsius hominis assumpti singulare et proprium privilegium est. Quod utique donatum est illi, *qui predestinatus est Filius Dei* fieri *in virtute secundum spiritum sanctificationis,* non solum ex personali duarum naturarum unione sed etiam ex naturali earundem unctione. Personalis enim unio solummodo est Verbi assumentis et assumpti hominis; naturalis vero unitio non solum est Verbi assumentis et hominis assumpti sed communis est homini assumpto et toti Sancte Trinitati. Unde Augustinus: *Inplevit carnem Christi Pater et Spiritus Sanctus, sed maiestate non susceptione.* Et apostolus: *Quia in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.* Unitur enim Verbum carni personaliter et naturaliter; adunatur carni Pater et Spiritus Sanctus naturaliter et non personaliter. Uniuntur, inquam, et adunantur divina et humana natura absque naturarum commixtione, sine conversione, sine motu corruptionis vel in alteram confusionis salva utriusque nature proprietate. Sicut etiam anima et caro sibi invicem uniuntur personaliter et naturaliter — uniuntur, inquam, non confunduntur — sic aurum et ignis adunantur naturaliter et non personaliter. Cum ergo in Christo uno due sint nature adunate salva utriusque naturali proprietate, quis non credat hominem Deo, humanitatem divinitati coequalem esse non secundum indifferentiam vel magnitudinem generis sed secundum excellentiam vel plenitudinem muneris, nisi ille, qui ***de*** *plenitudine eius* tantum non *accepit,* ut videat in Christo non solum personalem sed etiam naturalem unionem?

His perspectis benevolus lector perpendere potest, quam fideliter dici possit homo assumptus Verbo assumenti vel, quod amplius est, toti Sancte Trinitati secundum omnem plenitudinem divinitatis in Christo corporaliter inhabitanti similis et coequalis non secundum proprietatem vel qualitatem generis sed secundum inmensitatem muneris. Non autem ignoramus alios aliter dicere vel scribere; sed nos prefatos theologos sequi elegimus non derogantes aliis nec contendentes cum illis, qui dicunt aliter. Viderint ipsi, an tam fideliter quam fiducialiter, qui videlicet non tam ecclesiastice quam scolastice agunt, quoniam aque Siloe cum silentio fluunt, in quibus tamen rane Egipti cum strepitu garriunt.

In hoc itaque scripturarum testimoniis emergentis atque extorte termino conclusionis sue finem orationis constituunt accuratissime

---

7-8 Rom 1,4 13-14 Ps.-Aug., sermo 215,2 (PL 39, 2196) 14-15 Col. 2,9 27-28 Joh 1,16

doctrine viri vigilantissimi, sensus quippe in scripturarum abditis exercitatos et oculos in arte rationum eruditos habentes. Ceterum quod huius partis assertionem contendunt infirmare, totius actionis sue hinc sumere locum monstrantur.

De duabus in Christo naturis, quarum quidem nondum notam habemus equalitatem, illis simpliciter responsuri, qui sese ad monumentum nichil aliud perspexisse profitentur nisi cuiusdam simplicitatis errorem, quibus postmodum, cum Dominus ipsis ascenderet et ad gloriam Patris, divinitatis atque humanitatis in eiusdem divinitatis gloria equalitas est revelata, inprimis eos sub caritatis attestamur obtentu, ne vel nos in suscepte serie collationis alicuius mundane philosophie, cui forte operam dederimus, occasione tamquam egiptias ranas in aquis Siloe cum strepitu garrire criminentur neve ipsi sue, que magna est in omnibus agendis, innocentie auctoritate Deum in alicuius deducant necessitatis inopiam quasi non possit et tardo velocitatem et pulcritudinem tribuere deformi, cum presertim maiori quam nos experientia divisiones noverint donationum in sese et in nobis licet inequaliter eundem operari largitorem, quem profecto et in indocto intelligentia et innocentia in peccatore solum profitetur auctorem, qui *dividit singulis prout vult,* cumque ex regula caritatis quamdam ammirabilem perpenderint huius equalitatem inequalitatis, per quam nullius gratia in caritatis fundamento permittitur esse solitaria, que presertim in omnium contrahit consortium amandi conformitate. Ea igitur karitatis equitate erit inter nos agendum, ne forte humanarum scientia rationum in nobis audeat preiudicare fidei supereminentie neve innocentie conscientia in illis presumat contraire rationi, quecumque, ut fidei proportionaliter subpeditet, non tam fiducialiter quam fideliter a nobis inducetur. Quid enim absurdius aut magis inimicum pietati quam incognitis uniuscuiusque facultatis rationibus soli ingenii aut multiloquii seu innocentie, ut assolet, confidentia cuiuslibet auctoritatis dicta proprie incurvare opinioni? Inde etenim est quod Hilarius ait in secundo libro de trinitate: *Non est de Deo humanis iudiciis sentiendum.* Neque enim nobis ea natura est, ut se in celestem cognitionem suis viribus efferat. A Deo discendum est, quid de eo sentiendum sit, quia non nisi se auctore cognoscitur. Assit licet secularis institutio doctrine elaborata; assit vite innocentia; hec quidem proficietur ad conscientie gratulationem, non tamen cognitionem Dei consequentur. Magnum siquidem bonum est

---

20-21 1 Cor 12,11 33-34 De trinitate, libr. 3 n. 26 (PL 10,94 C)

---

16 velocitatem et pulcritudinem: pulcritudinem et velocitatem W
19 intelligentia et innocentia: innocentia et intelligentia W

innocentia nec tamen, cum presto fuerit, occultorum confert sine preceptore intelligentiam. Unde Hilarius in primo libro de trinitate: *Et vos quidem quos fidei calor et ignorate mundo et sapientibus mundi veritatis studium ad legendum vocavit, meminisse oportet, terrenorum mentium infirmas et inbecillas opiniones esse abiciendas et omnes imperfecte sentencie angustias religiosa discernendi exspectatione laxandas.* Preceptio itaque et consequens preceptionis usus in omnibus adiuvat nature inbecillitatem et eiusdem velocitatem moderatur et precipue in illarum rerum investigatione, in quibus impium est ante susceptam doctrinam docere. Unde Augustinus in primo libro de doctrina christiana: *Iamvero,* inquit, *ab eis qui divino munere exultant et sine talibus preceptis, qualia nunc tradere institui, se sanctos libros intelligere atque tractare gloriantur et propterea me superflua voluisse scribere existimant, sic esse legenda commoneo, ut quamvis magno Dei dono iure letantur, recordentur tamen se per homines didicisse vel litteras nec propterea sibi ab Antonio sancto et perfecto viro egiptio monacho insultari debere, qui sine scientia ulla litterarum scripturas divinas et memoriter audiendo tenuisse et prudenter cogitando intellexisse patet.* Et paulo post: *Sed cum legit et nullo hominum exponente intelligit, cur ipse aliis affectat exponere ac non potius remitti eos Deo, ut ipsi quoque non per hominem sed illo intus docente intelligant?* Habent itaque non modicum conscientie sue testimonium, quicumque non per hominem instructi divinarum difficultates scripturarum consueverunt ab ineuntis impetu etatis propriis viribus interpretari quique revelationum visiones sese suscepisse Christo eis ad celum ascendente gloriantur, si non auribus Ecclesie suspicionem ingereret proprie rumor inventionis et probandi, quod dicunt, inpossibilitas. Si enim sua volunt auctoritate errare, possunt quidem ipsi de propria opinione sibimetipsis facere fidem auctenticam nove adinventionis. Ceterum antiquam fidei intelligentiam, quam usque ad nos Ecclesia deduxit, in his ipsis sanctorum patrum scriptis, quorum ambiguitatibus conentur, quod sentiunt, tueri, eorum auctoritas nobis non sufficit immutare. In ambiguitatibus enim interpretandis non nisi probatissime pondus auctoritatis aut ratio sui iuris ad faciendam fidem ammittitur, in his presertim locis, que ad documenta pertinent pietatis. Ea propter non modico videntur inducende sententie instrumento carere, quicumque humanitatem divinitati coequare nituntur ex solis presertim sine fidei ratione catholice illarum scripturarum locis, in quibus sancti patres humani sermonis consueverunt obsequio Filii magnificare eam, quam in nature assumpte obsequela promeruit glorificationem. Cum

---

2-7 Ibid., libr. 1 n. 19 (PL 10,37 C—38 A) 11-20 De doctrina christiana, Prologus n. 4 (PL 34,17) 20-23 Ibid., n. 8 (PL 34,18)

enim humane institutionis sermones non sint significationis penitus absolute, nimirum si quando ad res mutuantur divinas, que ab omni sunt absolutissime multiplicitate, industriam moveant lectoris ad considerandam eam, que maiestati tantarum rerum conveniat inducte proportionis veritatem. Quo quidem ordine doctrine pretermisso cum aliqui glorificationem Filii legerint nature verbis assumpte significatam, eandem gloriam in humana Filii statuentes natura assumpta, naturam nature alteri in suscipiente persona penitus parificant, humani vultu sermonis in eorum resultante opinionem fascinati tamquam albedine et claritate in eodem coniunctis subsistente vel albedinem claram vel claritatem albam et non corpus, in quo sunt, hinc album inde clarum esse, certis et non confusis alterutrius efficientie causis. Falso quis imaginetur etiam, si tropo methonomie, qui semper redire debet ad consequentiam, legant albedinem claram esse sicut dies malos. Ne igitur ex ea, quam offerunt lectori, significatione verba credantur intelligenda esse, que suscepte carni omnem divinitatis gloriam attribuendam, ut videlicet caro suscepta Deus sit, caro suscepta Verbum Patris sit, caro suscepta Dei Filius sit, caro suscepta creator non creatura sit et omnino omne, quicquid ille est, qui carnem in se suscepit, caro suscepta sit significare, putantur, ex catholicis fidei catholice rationibus, ex scripturarum etiam, que omni careant ambiguitate, assertionibus hinc demonstrandum esse veritate ipsa, que Deus est, nostram opitulante inbecillitatem videtur.

Aiunt igitur Christi humanitatem usque adeo post resurrectionem esse glorificatam, ne in ulla gloria divinitatis inferior sit aut minor Patre eam glorificante. Qui quoniam eam glorificat non ipsa sese glorificandi auctoritate et remunerande obedientie dignitate, ut de natura ipsa taceamus, Filius ipse minor Patre esse, dum ei iam propter susceptum a retribuente Patre premium subiectus est, apud catholicos non rationabiliter censetur? Quis enim Filium ante susceptam in natura inferiore gloriam in spe suscipiende glorie subiectum fuisse Deo Patri et, cum susceperit in carne subiecta gloriam, in eadem carne non subiectum esse propter iam susceptam inmortalitatis et incorruptibilitatis gloriam suscepte carnis fingere presumat? Nonne in eadem iam glorificata carne subiectus Patri pro nostra glorificanda carne interpellat apud Patrem, caput pro membris, cuius sane capitis caput est Deus? Si igitur in gloria carnis subiectus est, qualiter in carne equalis? Ad dignitatem vero et gloriam maiestatis pertinere quam plurimum, quod quis

39-pag. 240,6 Cf Gerhohus, Epist. ad Ottonem Frisingensem (PL 193, 591 B)

31 ?:. W

remunerat obedientem, exaudit interpellantem, postulanti omnia subicit sub pedibus, offerentem benedicit, nemo prorsus nisi non catholicus, qui ignoret ut gentilis, qui neget ut Iudeus, qui dimutet ut antichristus, audeat inficiari. Ei enim tamquam sacerdoti magno, cuius origo a Patre est inenarrabilis, *dedit benedictionem omnium gentium*. Quis autem maior est qui benedicit an qui benedicitur? Nonne secundum apostolum maior est qui benedicit? Si igitur ad plenitudinem glorie paterne pertinet, ut utique pertinet, remunerare triumphatorem, exaudire interpellatorem, membrorum suorum caput coronare, suscipientis Filii gloriam a Patre capite esse, aut caro a Christo suscepta, cui quidem suscepte carni anima denuo resumpta, denuo vivificate inseparabiliter denuo coniuncta est, exaudit Christum interpellantem, glorificat triumphantem, caput glorie est carnis sue, cui *conformes* erimus, aut non in omni gloria Dei Patris Deo Patri coequalis esse profitenda erit hec eadem Christi caro eiusdem Christi anime indissolubili coniuncta habitu. Preterea si remunerare, exaudire et coronare est persone, persone esse glorificari, interpellare et coronatum esse *corona de precioso* omnium fidelium *lapide* confecta ambiguitati non patet occasio. Carnem autem, quam Christus suscepit, personam non esse, ex pluribus rationis locis et precipue ex illa catholicorum regula constat indubium, qua asserunt catholici personam non suscepisse personam sed naturam. Unde necessario colligitur, ut vel caro, quam Christus suscepit, non sit Deo Patri equalis aut ipsa suscepta caro sit persona, cum presertim Patri nichil equale esse preter personam Filii et preter Spiritus Sancti personam, quod videlicet nec Filius sit nec Spiritus Sanctus, antiqua fidei catholice sanctio ratum teneat et inconvulsum, ne forte, si quid Patri equale sit, quod non sit eius Unigenitus aut ab utroque Paraclitus procedens, numerus personarum ultra trinitatem excrescat.

Verumtamen ut tota suscepte intelligentia investigationis undique plenius elucescat, non incongruum videri debet, si, que sit ratio equalitatis, ex sanctarum protestatione scripturarum in medium eliciatur. Ait itaque Hilarius in libro de synodis: *Equalitatem dico indifferentiam similitudinis, ut similitudo habeatur equalitas*. Hanc ergo similitudinis indifferentiam, que ipsa est indifferens similitudo, quam appellat Hilarius equalitatem, si indifferentia est, ullam eam habere dissimilitudinem inpossibile est. Si enim equalitas

---

5-6 Eccl 44,25 6-7 Cf Gerhohus, Epist. ad Ottonem Frisingensem (PL 193, 594 A) 7 Cf Hebr 7,7 14 Cf Rom 8,29 18-19 Ps 20,4 34-35 Liber de synodis, n. 67 (PL 10, 525 B)

---

10 capite: caput W 19 ambiguitas: ambuitas W 34 equalitas: equalitatis W

indifferentia est, inequalitatem esse differentiam ratio poscit contrarietatis. Ubi est ergo dissimilitudo, inpossibile est equalitatem posse consistere. Quod si differentia facit dissimilitudinem vel differentiam dissimilitudo, in differentia dissimilitudinis inpossibile est esse equalitatem. Que igitur dissimiliter differunt, equalia esse non possunt. Unde Hilarius in libro de synodis: *Non est,* inquit, *in dissimilibus equalitas.* Et paulo post: *Non sunt ita que dissimiles equales.*

Verumtamen quia, ut ait Augustinus, cum christianis agimus, quicquid suspicionis hec apud nos potest habere illatio, sub ipsius inductis Hilarii verbis eliciendum est in medium. Cum enim ait Hilarius equalitatem non esse in dissimilibus et dissimiles non esse equales, potest Hilarius videri eis equalitatis causam se intelligere velle et non ea que exinde sunt vel equalia predicantur, ut videlicet divinitatis et humanitatis sit proprietatis et generis dissimilitudo, glorie vero equalitas et indifferens similitudo, ut que sunt naturali dissimiles proprietate, secundum excellentiam et magnitudinem muneris sint penitus equales. Dicant igitur, utrum hec gloria, que data est homini et de qua dicit apostolus: *Propter quod datum est ei nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectetur celestium, terrestrium et infernorum,* et de qua loquitur propheta ad Patrem dicens: *Omnia subiecisti sub pedibus eius,* sit illa quam ipsi intendunt gloriam, in qua humanitatem divinitati in Christo similem atque equalem esse profitentur, an alia sit gloria, qua humanam naturam Christi dicunt Patri equaliter conglorificatam. Si enim gloriam aliquam habet caro Christi, quam non habet Christus caro, in huius glorie honore, secundum quam Christus caro est Patri coequalis, Pater est inferior carne Christi. Quod quoniam inpossibile, humanitatem Christi aliam non habere gloriam, si Patri coequalis est, nisi quam ipse Pater habet, consequenter colligitur. Quod si illam habere gloriam, quam Pater habet, nec aliam humana natura credatur, cum Pater nichil habere divinitate sua preciosius, excellentius, gloriosius, quam habet in se ipso Pater suam et Filii sui et amborum Spiritus indifferentem gloriam, aut certe illa erit a Patre humanitati Christi gloria collata, ut scilicet eandem in se ipsa habeat humanitas, que in Christo est, quam in se ipso Christus habet divinitatem, aut si alia aliqua est in carne aut anima Christi gloria consistens, minorem illam esse quam sit divinitas, que sola est vera et perfecta et tota gloria substantie Dei Patris, necesse est. Aut igitur substantia Patris est gloria suscepte carnis, aut si alia est, non

6-7 Ibid., n. 72 (PL 10, 527 C) 7-8 Ibid. 9 Cf sermo 361,3 (PL 39, 1600) 19-21 Phil 2, 9-10 22-23 Ps 8,8; Hebr 2,8

3 Quod: Quid W 4 in differentia: indifferentiam W

est in gloria Patris, que sua est substantia Patris Patri equalis, humanitas in Christo manens tamquam substantia suscepta natura in persona suscipiente. Patri enim nichil nisi in sua substantia equale, in qua profecto Filius suus et amborum Spiritus est ei equalis substantialiter et consubstantialis equaliter. Patri namque nichil nisi, quod sue indifferenter substantie sit, equale est. Cum enim equale nulli nisi equali equale dicatur, si Patri caro Christi equalis est in ea, quam Christus habet gloria, Pater eidem carni Christi in Christo consistenti equalis sit in substantia sua necesse est. Non enim in alio alicui potest esse equalis Pater nisi in sua substantia. Si igitur in sua substantia Pater equalis est humane nature Christi assumentis, ut eadem natura Christi assumentis equalis sit Patri in substantia Patris, consequens est. Aliam namque gloriam Patris esse quam suam, qua Deus est, divinitatem, bonitatem, sapientiam, potentiam, fortitudinem et quibus aliis appellationibus hec eadem Dei gloria signatur, querat quicumque aliquid maius, gloriosius, dignius, venerabilius, preciosius, excellentius Patrem credit habere quam sua sit, qua Deus est, substantia. Quare si Patris gloriam humana habet in Christo suscipiente natura, in qua sit Patri equalis, ut divinam humana susceperit natura necesse est profiteantur, si Patris gloriam humanitas suscepit, que sane non est alia quam sua, que est totius Trinitatis, incomprehensibilis substantia et ineffabilis gloria. Quod quantum sit contra catholice fidei regulam, per quam universalis Ecclesia credit fideliter et confitetur veraciter, quod nec persona personam nec natura naturam nec natura personam sed persona susceperit naturam, diiudicent ipsimet, qui quoniam propriam consueverunt amare sententiam, apud alios erubescunt veritatem profiteri, quoniam sunt de aliorum vituperiis phylosophi.

Propterea idem ex ipsa Patris et Filii equalitate non incongrue probari potest. Aut enim in quo Filius Patri equalis est aut in alio, in quo non sit Patri Filius equalis, humanitatem equalem esse divinitati necesse est. Age ergo si Christi humanitas in hoc Patri equalis est, in quo eidem Patri sit Filius equalis, constat ut humana in Christo substantia, qua Christus est homo, Patri sit consubstantialis. Hec est enim summa et excellentissima gloria Patris Filium, qui sit sue substantie, habere. Unde istud necessario infertur, quo nichil absurdius, nichil excogitari aut fingi potest inpossibilius, esse aliquid quod nec ipse Pater sit nec a Patre natus Filius nec ab utroque Spiritus procedens, quod Patri sit equale et consubstantiale, cum sit penitus eiusdem substantie esse Patri aliquid equale esse. Si igitur Christi humanitas in hoc Patri equalis est, in quo est ei Filius equalis, constat indubitanter, ut humana

7 Patri: Pater W 37 sue: sue sue W

in Christo subsistens natura Patri sit consubstantialis. Aut enim aliud est Patris substantia, aliud gloria. Aut si, quid est substantia Patris, est gloria, si in gloria Patris Patri equale esse Christi profitentur humanitatem, ut in substantia Patris suscepta a Filio humanitas coequalis sit, necesse est concedant. Quod si aliud est substantia Patris et aliud gloria eiusdem, dicant necesse est Patris gloriam non esse, quod omnipotens, quod incomprehensibilis, quod ineffabilis est, et si quibus eiusdem penitus substantie appellationibus dicitur vel Deus vel fortis vel quicquid huiusmodi est, in quo Filius Patri similis, equalis et consubstantialis esse predicatur. Quod si in omnibus, in quibus Pater est, quicquid est substantialiter, eidem Patri suo se coequalem esse gloriatur Filius, cum in gloria Patris Patri esse equalis significatur, non in alio quam in substantia Patris Patri intelligitur equalis esse. Alioquin Deum esse vel omnipotentem vel magnum vel sapientem esse et quicquid huiusmodi dicitur, non erit in essentia sua Patrem vere subsistere. Cum igitur Filium Patri predicamus esse equalem in gloria Dei Patris, aliam preter amborum indifferentem substantiam esse gloriam Patris, nemo prorsus credendus est opinari. De qua Hilarius ait in quarto libro de trinitate: *In hac igitur gloria, sicut in forma servi fuerit, manebat; tamen cum in forma Dei esset, quero quid manserit, utrumne in natura Dei que significatur, cum in gloria Dei Patris Christus Jesus id est homo natus exstabat.* Quam quidem gloriam seu naturam in humanitate non esse, ex Hilario perpendant, qui ait in octavo libro de trinitate: *Obedientia mortis non est in Dei forma sicut nec Dei forma inest forme servi.* Hec autem sue bonitatis vel misericordie vel gratie gloria in sanctis suis per eiusdem misericordie miserationes gloriose revelatur. Unde et ipsi nonnumquam eius gloria vel corona quodam transsumptionis modo appellantur, eo quod miserationes, quas operatur in sanctis misericordia, ipsam misericordiam vel bonitatem, que vere Deus est, contestantur. *Non enim,* ut ait Boetius, *aliud est quod bonus est et aliud quod Deus est.* Gloria igitur Dei Patris vere est sua substantia, que dicitur divina natura et divinitas, bonitas, potentia, sapientia, misericordia, gratia et quam aliis quam pluribus religio christiana appellationibus venerari consuevit, in qua profecto Filius suus Patri se esse gloriatur equalem. Nempe si naturam humanam, que in Christo est, tamquam natura in subsistente persona dicunt in alio Patri equalem esse, quam in quo dictus est Filius Patri consubstantialis esse, Patrem aliquam ha-

20-23 De trinitate, libr. 8 n. 46 (PL 10, 270 C—271 A) 25-26 Ibid., libr. 9 n. 14 (PL 10, 292 B) 32-33 Cf De trinitate, cap. 4 (PL 64, 1252 B)

34 sua: sua sua W

bere gloriam, quam suus non habeat sibi consubstantialis Unigenitus, illatione demonstrationis necessarie tenetur. Scrutentur itaque equalitatem glorie preter nature similitudinem vel substantie unitatem, quicumque in alio Patris et humane in Filio consistentis nature arbitrantur equalitatem esse quam in proprietate similitudinis, de qua Hilarius in synodis: *Similitudo,* inquit, *proprietas est, proprietas equalitas est, equalitas nichil differt;* equalitas autem non potest esse nisi una. Cum igitur Patris et Filii equalitas in alio non sit nisi in natura, aut in natura Patris Patri erit Christi humanitas equalis aut nichil habet Pater, in quo humana Christi assumentis natura Patri esse iure censeatur equalis. Hoc enim ideo dicimus, quia supra probatum est, Patrem nichil habere, in quo sibi res aliqua possit equalis esse preter hoc solum, in quo eiusdem Filius Patri est consubstantialis. Alioquin imperfecta et semiplena esset Patris et Filii similitudo et que non posset ad equalitatis plenitudinem pertingere. Nempe unum penitus esse in quo vere equalia sunt, que aliunde constat esse diversa, necesse est. Alia est enim diversitatis, alia vero ratio equalitatis. Sicut enim unitas equalitatis, ita pluralitas ingerit diversitatis significationem. Quecumque enim equalia sunt, in quo unum sunt, illa diversa esse non inde sed unde plura sunt, consequenter colligitur. Sicut enim sibimet nichil equale est sed alteri, idem diverso, ita nichil a se ipso differt sed a diverso. In quo quidem illud necessario interesse videtur, quod equalia nulla erunt, que non sunt ab invicem proprietatibus diversa naturalibus. Diversa autem naturalibus multa sunt proprietatibus et specie et genere, que nullo modo equalia esse permittuntur. Substantie namque omnimoda diversitas equalitatem non admittit, equalitas autem substantie proprietatum non prevenit diversitatem. Itaque plena diversitas inequalitatis equalitatem non recipit, plena vero equalitas sine diversitate comparari non potest. Nec in hoc tamen consistere poterit equalitatis indifferentia, unde eorum, que equalia, est diversitas colligi naturalis. Age ergo si divinitati in Christo equalis est sua, quam in se ipso habet, humanitas, constat esse in quo divinitas sit ab humanitate diversa. Constat etiam esse, in quo humanitas diversa sit a divinitate; constat etiam illud esse, in quo divinitati sit coequalis humanitas. Non enim in eo ei poterit equalis esse, in quo sibi constat esse diversam, neque non diverse ullo modo poterit equalis esse. Hec est enim omni tempori, omni generi, omni significationi, omni rationi, omni denique communis facultati universitas per se note veritatis, quod quicquid alicui equale est, alteri a se et secundum aliud ali-

---

6-7 Liber de synodis, n. 74 (PL 10, 529 A) 6-8 Cf Gerhohus Epist. ad Ottonem Frisingensem (PL 193, 603 A) 16-17 Ibid. (PL 193, 603 B)

quid ei equale esse intelligatur. Sicut enim sibi, sic in se nichil potest esse equale. Patri namque Filius equalis est, idem alteri qui scilicet non natus est sed innascibilis, et non in se idem, non in persona sui ipsius scilicet Filii, nec in ipso id est in persona Patris sed in utriusque indifferenti natura, que non est persona vel istius vel illius sed utriusque tota et perfecta substantia. Persona itaque una, que non est sola, alteri persone, que ipsa non est, et non in se ipsa vel in illa sed in utriusque incomprehensibili natura, que una est non unione sed unitate, equalis creditur esse. Sic enim dicitur Filius Patri, id est alteri a se persone, equalis esse, non in se Filio aut illo Patre sed in amborum usia. Filius ergo qui per relationem, qua dicitur Filius, diversus est a Patre utique diverso per extrinsecam relationem, qua dicitur Pater, ei equalis est per naturalem utriusque similitudinem. Sicut enim non sibi aliquid equale dicitur, ita nichil in se alteri equale esse predicatur. Non enim Filius Patri dicitur equalis esse propter Patris aut Filii personam sed propter Patris et Filii indivisibilem naturam. Si enim Filius Patri equalis esse propter alterius vel alterutrius personam diceretur, tunc Filius Patris in se personam indubitanter haberet aut Pater Filii, sicut cum dicitur filius patri equalis esse in natura patris eo quod filius habeat in se patris naturam. Quamvis enim Pater in Filio et Filius suo testimonio dicatur in Patre esse, istud tamen Filii dictum non ad personam esse referendum sed ad unius nature unitatem, Hilarius ostendit in sexto libro de trinitate: *Filius,* inquid, *in Patre est et in Filio Pater non per transfusionem refusionemque mutuam sed per viventis nature perfectam nativitatem.* Item in eodem: *Et quid reliquum est, nisi ut per nature unitam similitudinem Pater per Filium visus sit?* Item in eodem: *Sed hoc sacramentum eorum est, qui unum sunt, qui uterque non aliud sunt, qui per nature proprietatem in sese sunt.* Idem in septimo libro de trinitate unitatem nature fatetur, cum Pater in se viso videtur. Quare non in persone proprietate sed in nature unitate equalis est persona persone. Sic ergo si divinitati equalis est humanitas, que in Christo est tamquam suscepta natura in persona suscipiente nullatenus in personam conversa suscipientem, vera ratione constaret, ut divina natura aliquam habeat in se naturam, in cuius unitate humana natura ei sit indifferenter coequalis. Quod quidem quanta sit de tot naturarum multitudine absurditas, videant ipsi, qui hanc naturarum equalitatem adinvene-

---

22-23 Joh 10,38 25-27 De trinitate, libr. 7 n. 31 (PL 10, 226 B) 27-28 Ibid., n. 38 (PL 10, 231 C) 29-30 Ibid., n. 40 (PL 10, 233 C) 31-32 Cf ibid., n. 34—42 (PL 10, 228 B—234 C)

---

27 quid: quod W 36 constaret: constabat W

runt, que penes divinitatem nichil penitus habet, in quo valeat considerari. Sicut enim persona Filii, id est ipse Filius, persone Patris, id est ipsi Patri, non secundum hanc vel illam personam sed secundum huius vel illius persone naturam vere predicatur equalis, ita humana natura divine nature non secundum hanc vel illam naturam sed secundum aliquid, quod huius vel illius nature indifferenter sit, equalis predicabitur, illa videlicet dicenda equalitatis inducta ratione qua ...

Naturphilosophie und Okkultismus.

Ein Überblick.

Von Karl Frank S. J.

In der Überschrift ist zum Ausdruck gebracht, daß wir von einem bestimmten Standpunkt aus Stellung nehmen wollen zum ‚Okkultismus'. Wir glauben, daß es an der Zeit ist, dies zu tun. Die Wissenschaftler und Naturphilosophen ziehen die sog. okkulten Gebiete immer mehr in ihre Systeme hinein, ja fangen an, sie dementsprechend umzugestalten. „Wir werden, da es mit der ratio vera nicht geht, ‚erfinden', werden ‚Neues' einführen müssen", sagt *Driesch*. Neben der Paraphysik und Parapsychologie treten bereits okkulte Weltanschauungen und okkulte Religionen auf; selbst die geoffenbarte Religion des Christentums bleibt nicht unberührt.

I. Ausgangspunkt und Methode der Untersuchung.

Wie schon das Wort ‚Okkultismus' besagt, handelt es sich bei ihm um etwas Ungeklärtes (‚okkult') und um ein Gemisch verschiedener Dinge (‚ismus'). Wir müssen deshalb zunächst einen Ausgangspunkt finden, von dem aus die Klärung vorgenommen und der Umfang des Untersuchungsgebietes bestimmt werden kann. Dieser Ausgangspunkt, diese Norm, erblickt man in dem normalen, d. h. *empirisch-rationell erarbeiteten Weltbild*. Normal heißt dieses Weltbild, weil es erworben wurde mit der dem Menschen eigentümlichen Erkenntnisweise, durch die auch der Umfang der auf ihn bezogenen Umwelt festgelegt wird. Diese Erkenntnisweise ist die sinnlich-rationelle; sie bringt es mit sich, daß zunächt nur körperliche Dinge erkannt werden, nicht-körperliche nur insoweit, als sie sich in den Körpern manifestieren. Man stößt in der Tat bei der Begründung des Wirkens der körperlichen Dinge auch auf übersinnliche Ursachen und deren zur Natur gehörende Träger, z. B. die immaterielle menschliche Seele. Mit vollkommener Deutlichkeit offenbart sich auch eine Ursache, die nicht zum Bestand der menschenbezogenen Natur gehört, als Urheber der Natur, als außer- und überweltliches Wesen, Gott. Er allein bietet die letzte Erklärung des Werdens der Dinge und ihres gerichteten Wirkens. Dagegen zeigt sich bei dieser Naturbegründung keinerlei Notwendigkeit, körperlose, geistige Wesen anzunehmen als gesetzmäßig wirkende Ursachen des Weltgeschehens.

Das okkulte Weltbild tritt dem empirisch-rationellen gegenüber mit teilweise anderen Erkenntnisformen und mit einem dementsprechend erweiterten Umfang der menschlichen Umwelt. Das okkulte Weltbild der *primitiven Menschheit,* das noch in unseren Zeiten weitgehend bei den Naturvölkern, ja spurenweise bis hinauf zu den

höchsten Kulturvölkern, vorhanden ist, wird inhaltlich gekennzeichnet durch die Mythen, Sagen, die Magie, Nekromantie, Dämonie und die verschiedenen Formen des Gottglaubens. Seine Entstehung wird in der Hauptsache zurückgeführt auf irrationelle Ahnungen und Triebe, und auf Mitteilungen von Wesen höherer Ordnung oder von Gott, sei es spontan, etwa im Traume, oder als magisch (durch Beschwörung) erzwungene Beantwortung von Fragen. Ihm gegenüber ist das *moderne* okkulte Weltbild nach Erkenntnisform und Inhalt mehr oder weniger eingeschränkt. Die gemäßigten Anhänger behaupten nur, daß ganze Gebiete der Physik und Psychologie von der rationellen Methode nicht erfaßt werden können; es gibt für sie eine neben der wissenschaftlichen Physik bzw. Psychologie einherlaufende „Paraphysik" bzw. „Parapsychologie".

Die *kritische Gegenüberstellung der beiden Weltbilder,* des empirisch-rationellen und des okkulten, ist also der Weg, der Klärung bringen kann über das, was etwa an dem überkommenen normalen Weltbild zu ändern ist. Die Änderung kann sich auf zweierlei beziehen: auf eine *bloße Erweiterung* unseres Wissens über die natürliche normale menschliche Erkenntnisweise und über den Umfang der Dinge, die auf den Menschen final bezogen sind, oder auch auf die Annahme *anderer Erkenntnisweisen,* die Dinge nicht körperlicher Ordnung als zur menschlichen Umwelt gehörig betrachten. Was das im Einzelnen bedeutet, wird aus der Darstellung selbst erhellen.

Zuzugeben ist zunächst, daß vieles von dem, was sicher unserer natürlichen Erkenntnisweise zugänglich ist, noch nicht vollkommen durchschaut ist. Denn vollkommen durchschaut nennt man einen Vorgang, bei dem man kennt: den konkreten substantiellen Träger, das Ding; die Art der Wirkungsweise, die Kräfte; und die allgemeine Form des Geschehens, die Regelmäßigkeit. Das ist bei dem großen Gebiet des sog. Halberklärten oder Halbokkulten noch nicht der Fall. Aber man ist berechtigt, all das als grundsätzlich erkennbar anzusehen. Grundsätzlich erklärbar ist ja alles, was sich als über- oder unternormale Leistung allgemeiner Fähigkeiten erweist, oder als anormale Abweichung, d. h. krankhaft oder nur bei einzelnen Menschen und in besonderen Zuständen vorkommend. Denn wir zweifeln nicht, daß in diesen Fällen die Ursächlichkeit in den Dingen selbst, in denen sich die Wirkungen zeigen, zu suchen ist.

II. Die empirisch-rationelle Nachprüfung des okkulten Weltbildes.

A. Das Halberklärte (Das wissenschaftlich Halbokkulte).

Zunächst sind hier die ungewöhnlichen und anormalen *Leistungen des Unterbewußtseins* zu nennen. Man setzt voraus, daß auch un-

bemerkt aufgenommene Sinnesreize (sog. unbewußte Wahrnehmungen) von der Seele nach den Gesetzen der Assoziation und der Logik verarbeitet werden, manchmal zu logischen Ganzheiten, zu ‚Schichten', und daß diese Schichten entweder in einem unbewußten Zustand oder auch bei teilweisem Vollbewußtsein wirksam werden können. Da man aber von dem unbemerkt Aufgenommenen keine Erinnerung haben kann, glaubt man diese Bewußtseinsinhalte jetzt zu erleben, von außenher jetzt zu empfangen; man hält sich für inspiriert, glaubt Offenbarungen zu haben, fremde nie gelernte Sprachen zu sprechen, innere mahnende und warnende Stimmen zu hören. Kommen mehrere Schichten nebeneinander zur Wirksamkeit oder eine Schicht neben dem Oberbewußtsein, so haben wir die ‚Spaltung der Persönlichkeit'.

Die Überleistungen im *Schlaf und Traum* führt man darauf zurück, daß ganz allgemein das Denken, wenn es rein naturhaft vor sich geht (wie im Schlaf, wo die hemmenden Einflüsse des Oberbewußtseins wegfallen), reiner, d. h. bildfreier ist, und daß die Phantasie schöpferischer ist, was sich besonders im Symbolisieren der eben noch aufnehmbaren oder früher aufgenommenen Reize zeigt. Wegen des leichten Denkens und Kombinierens tritt das Bewußtsein der Eigentätigkeit zurück und man glaubt leicht, unterrichtet zu werden und zwar in symbolischer Form.

Weiter gehören die Überleistungen im *Somnambulismus* hierher. Dieser Zustand wird im weiteren Sinn genommen und bedeutet nicht nur das sichere Wandeln in der Nacht — das ist am wenigsten okkult —, sondern auch das unerklärliche Lesen, Schreiben, Komponieren von Musikstücken, bei geschlossenen Augen und völliger Dunkelheit; das Wahrnehmen ferner Dinge, wo höchstens Reize minimalster Intensität in Betracht kommen oder Reize, deren Aufnahmeorgane wir gar nicht kennen usw.

Zur Erklärung dieser Erscheinungen dient zunächst die Annahme der Vertretbarkeit eines Sinnes, z. B. des Auges, durch einen anderen Sinn, auf den die ganze Aufmerksamkeit gerichtet ist, z. B. durch den Tastsinn bei der Orientierung im Raum. Verwandt damit ist die Synaesthesie, d. h. das Mitentstehen eines Sinneserlebnisses, z. B. des Auges, wenn ein anderer Sinn gereizt wird, z. B. der Tastsinn; das Seherlebnis entspricht dem Objekt, das den Tastsinn tatsächlich gereizt hat, aber es ist ein Sehen des nämlichen Objektes. Dazu kommt die Sinnestransposition, z. B. das ‚Sehen' mit einem anderen Organ als dem Auge, etwa mit der Fingerspitze; sie wird als Synaesthesie des Auges mit einem noch unbekannten allgemeinen Hautsinn gedeutet. Schließlich spricht man von einem ‚Sehen mit dem Gedächtnis'. Es besteht darin, daß sich der Traumwandler nach gesehenen Eigentümlichkeiten der Dinge richtet, aber nicht wie sie jetzt sind, sondern wie sie einmal

waren. Es sind also keine Halluzinationen, sondern Verwertungen einmal wirklich gehabter Sinneseindrücke, in völliger Dunkelheit und bei verschlossenen Augen.

Bei den Erscheinungen der *Hypnose* handelt es sich um extreme Leistungen der allgemeinen Beeinflußbarkeit (Suggestibilität) durch einen fremden oder den eigenen Willen. Dasselbe sagt man von den ungewöhnlichen Leistungen in der Hysterie, wo besonders die Spaltung der Persönlichkeit suggeriert werden kann.

B. Das Gebiet des wissenschaftlich noch ganz Ungeklärten.

Die bis jetzt besprochenen Erscheinungen sind in sich noch recht dunkel; wir haben als Erklärung oft genug nur ein passendes Wort aufgestellt. Aber es gibt Vorgänge, wo Umstände dazu kommen, die eine *Zurückführung auf Normales* als *unmöglich* erscheinen lassen.

Das ist der Fall, wenn überhaupt kein Mensch oder sonst ein feststellbares Ding da ist, von dem eine bestimmte Wirkung ausgehen könnte (z. B. bei den ‚Spukerscheinungen'), oder wenn zwar ein bestimmter Mensch (Medium) in Betracht kommt, aber einige allgemeine Voraussetzungen für menschliches Erkennen oder sonstige menschliche Betätigung fehlen. So halten wir es im allgemeinen für unerläßlich, daß es 1. keine Wahrnehmung gibt, ohne daß der Gegenstand gegenwärtig ist (das Zukünftige z. B. oder das räumlich den Sinnen Verborgene gilt als nicht wahrnehmbar); 2. daß es keine Erfahrung gibt ohne Gebrauch irgend eines Sinnes; es ist 3. gegen alle Erfahrung, daß ein seelischer immanenter Akt, eine Vorstellung, ein Gedanke, ein Willensakt anderen mitgeteilt werden kann, wenn sich dieser Akt nicht zuvor ‚entäußert' durch irgendwelche sinnlich wahrnehmbare Zeichen; 4. endlich scheint es ausgeschlossen, daß die Seele bewegend und gestaltend außerhalb ihres informierten Körpers unmittelbar wirken kann.

Es würde sich also in allen Fällen um ein sog. unvermitteltes Erkennen bzw. um unvermittelte Mitteilungen handeln. Das ‚unvermittelte' wird sprachlich durch die Bezeichnung ‚Tele'- ausgedrückt, die manchmal dasselbe besagt, wie Fernwirkung (räumlich oder zeitlich), aber nicht notwendig dieses Element der Ferne enthält.

Die *Vorkommnisse,* bei denen eine *unvermittelte Erkenntnis* oder *unvermittelter psychischer Verkehr* scheinbar stattfindet, sind die Telepathie, die Telaesthesie, die Telephysik.

Unter *Telepathie* verstehen wir die Übertragung von seelischen Gegebenheiten, Gefühlen, Gedanken, Willensakten auf einen anderen ohne Vermittlung sinnlicher Zeichen, durch bloßes Wollen oder auch spontan, d. h. ohne den bewußten Willen, etwas zu übertragen.

Telaesthesie besagt begrifflich die direkte Wahrnehmung (Schau) von Dingen und Vorgängen, die weder durch Vermittlung der Sinne noch durch telepathische Übertragung (oder sonstige ‚Eingebung') entsteht, kurz die Wahrnehmung eines niemandem bekannten Sachverhaltes ohne Gebrauch der Sinne. (Sagt man: ‚ohne Vermittlung der bekannten Sinne', so läßt man die Frage nach anderen unbekannten Sinnen offen; wir würden dann keine Telaesthesie definieren).

Telephysik umfaßt Vorgänge physikalischer Art, Ortsbewegungen, Geräusche und Töne, Umgestaltungen des Stoffes, ja Neubildungen von Körpern, die von einem Menschen bewirkt werden sollen, der seine körperlichen Kräfte gar nicht gebraucht und Wirkungen so höchstens durch psychische Akte, durch Vorstellen und Wollen hervorbringen könnte. Ja, es müßten ihm derartige Bewirkungen zugeschrieben werden, ohne daß er darum weiß, also selbst ohne bewußte psychische Betätigung, z. B. bei den ‚spontanen' Spukvorgängen.

C. Wissenschaftliche Erklärungsversuche der Televorgänge.

Man versteht es, daß bereits hier bei den Televorgängen manche daran verzweifeln, die Ursächlichkeit in den uns bekannten Naturdingen, speziell im Menschen (den Medien) zu finden und deshalb dieselbe in außermenschlichen geistigen Wesen suchen. ‚Geistige' Wesen müssen es sein; denn es handelt sich meistens um sinnvoll gerichtete, um gewollte Vorgänge, die, wie z. B. die Schläge (raps), zu einer sinnvollen Sprache zwischen Menschen und der unbekannten Ursache ausgebildet werden können. Wie die Vermittlung geschieht, wenn man die Ursächlichkeit beim Menschen sucht, ist völlig unbekannt, d. h. das Problem tritt hier zum ersten Mal auf, und wir können seine Lösung nicht in etwas uns anderweitig Bekanntem suchen. Trotzdem glauben wir mit den meisten Wissenschaftlern, daß man hier noch nicht an Geister (Spirits, Intelligenzen) zu denken braucht.

Die Gründe sind zweierlei Art: Zunächst gibt es Gründe, die zeigen, daß der Mensch tatsächlich bei den Telephänomenen als Träger der Ursächlichkeit in Betracht kommt. Dann kann man auch Vermutungen darüber aufstellen, wie eine Vermittlung zwischen Objekt und erkennendem Subjekt zustande kommen könnte.

Die *allgemeinen Indizien für die menschliche ‚animistische' Ursächlichkeit* sind verschiedener Art. Zunächst sei eine allgemeine Erwägung gemacht: Wenn überhaupt ein Geist in Frage kommt, so ist es die menschliche Seele selbst; sie ist jenes geistige Wesen, das naturhaft auf das Zusammenwirken mit dem Stoff angewiesen ist; jeder andere Geist ist ungeeigneter als die Seele.

Sodann ist darauf hinzuweisen, daß die Vorgänge durch die geistig-körperliche Beschaffenheit der Medien bedingt sind und daß die Medien sich auch bewußt sind, die Phänomene durch Eigenbetätigung hervorbringen zu müssen. Daß (besonders bei den physikalischen Phänomenen) eine vermittelte Wirkweise vorliegt, wird durch eine ganze Reihe von Umständen bestätigt: Die Entfernung des Objektes spielt eine große Rolle — Berührung ist immer von förderndem Einfluß; die Fähigkeiten können anderen mitgeteilt werden; sie werden auch durch die Anwesenden bestärkt, oder geschwächt; es herrscht eine Wechselbeziehung zwischen begleitenden (‚sympathischen') Handbewegungen oder intensiven Innervationsprozessen und den in der Ferne ausgelösten tatsächlichen objektiven Bewegungen; den Medien entströmt oft eine wahrnehmbare Energieform, und sie werden erschöpft; die Fähigkeit kann endlich erblich sein.

Zur *Erklärung besonders schwieriger Fälle* hat man verschiedene *Vermutungen* geäußert. Bei den *telephysikalischen Phänomenen* sind es die gerichteten Vorgänge in der Ferne und die ‚Apporte' durch feste Wände, die am meisten Schwierigkeiten bereiten. Man sagt etwa: Die korpuskulare Masse ist nur eine Erscheinungsform eines allgemeinen materiellen Substrats (Äther?); die andere Form ist die ‚Welle'. Die beiden Zustände gehen durch Bewirkungen ineinander über. Auch der menschliche Körper ist nicht auf seine korpuskulare Masse beschränkt; die Umgebung gehört als Potentialfeld in wechselndem Umfang zu seinem Körper und zum Informationsbezirk der Seele. Auf dieses Informationsfeld kann die Seele in den anormalen Zuständen der Medien einwirken wie auf den eigentlichen Körper; sie kann stoffliche Umwandlungen bewirken, kann die Überführung von dem einen Zustand der Materie in die andere Form hervorbringen. So würden sich die Materialisationen, angefangen von nebelhaften Gebilden bis zur Ausbildung durchgeformter Hände, ja selbst die Apporte durch feste Wände (an deren Vorkommen man aber stark zweifeln muß!) irgendwie begreifen lassen.

Bei den *telepathischen Phänomenen* sind besonders dunkel die Herstellung eines eindeutigen Rapportes zwischen einem bestimmten Aussender und einem bestimmten Empfänger; ferner die Mitteilung eines sinnvollen Inhaltes (einer ‚Botschaft') durch ‚Wellen'. Hier denkt man entweder an eine unmittelbare Einwirkung von Seele zu Seele nach Art des Verkehrs unter Geistern, die überhaupt nicht materiell vermittelt werden muß und vom Raum unabhängig ist oder, wenn man eine materielle Vermittlung festhalten will, an eine ganz individuell beschaffene Emanation, die nur in einem darauf eingestellten Menschen Widerhall findet und so den Rapport zu einem bestimmten Aussender herstellt, z. B. bei den Bot-

schaften Sterbender an Verwandte oder Freunde. Den Inhalt der ‚Botschaft' muß sich übrigens der Empfänger meistens selbst zurechtlegen; gewöhnlich erfährt er nur, daß etwas mit dem Aussender geschehen ist.

Bei den *telaesthetischen Phänomenen* ist besonders dunkel das Vorherwissen in Form einer ganz konkreten Schau, eines erst in der Zukunft wirklich eintretenden Vorgangs, der zufällig ist oder vom freien Willen des Menschen abhängt, also nicht in notwendig wirkenden Ursachen bereits enthalten ist und der auch nicht mitgeteilt werden kann, weil auch sonst niemand um ihn wissen soll. In diesem Fall scheint nur ein Wesen, das ewig existiert und deshalb auch in ewiger Weise erkennt, in Frage zu kommen und zwar als Mitteilender. Diese Mitteilung kann naturhaft sein, und bestände in einer Teilnahme des Geschöpfes am Wissen Gottes, die dem Menschen auch als vernünftigem Wesen zusteht, so wie ihm eine naturhafte Teilnahme am göttlichen Wollen im natürlichen Sittengesetz zukommt. Sie träte vor dem intensiven empirisch-rationellen Erkennen für gewöhnlich zurück, zeigte sich aber bei einzelnen Menschen und allgemein bei den ursprünglichen Völkern deutlich.

Will man eine Vermittlung dieser Art vermeiden, dann versucht man es mit einer Umdeutung entweder des Zeitbegriffes, d. h. der ‚äußeren', messenden, abstrakten Zeit, oder auch des zeitlichen Ablaufes der Vorgänge selbst, der ‚inneren' Zeit. Aber diese Versuche lösen die Schwierigkeit nicht. Denn nur dann wird die Schau (Wahrnehmung) eines erst zukünftigen Ereignisses möglich, wenn entweder eine bestimmte Gegenwart (Aktualitätsstufe) des Hellsehers beschleunigt oder umgekehrt das Ereignis früher Gegenwart würde. Das erscheint uns als ganz undenkbar, besonders beim Hellsehen, wo es sich um einen Vorgang handeln soll, der kausal noch gar nicht festgelegt ist; es müßten auch die freie Entscheidung eines Menschen bzw. die zufälligen Ursachen zurückverlegt werden, da ein zufälliges, vom freien Willen des Menschen abhängiges Geschehen keine eigene innere Zeit hat, sondern seine Aktualität oder Gegenwart nur von außen erhält. Auch die Subjektivität der Zeit änderte daran nichts, da eine derartige Verschiebung von Gegenwart und Zukunft auch der ‚Zeitform' widerspricht[1].

[1] Daß man bei den gewöhnlichen Fällen von Hellsehen nicht an *übernatürliche* Mitteilung von seiten Gottes zu denken braucht, erhellt daraus, daß die Anlage zum Hellsehen als eine natürliche Anlage sich erweist; sie kommt in bestimmten Gegenden gehäuft vor; sie ist erblich; sie kann durch Berührung als Einzelschau (nicht als dauernde Anlage) mitgeteilt werden. Es scheint also nur der oben angegebene Weg der *naturhaften* Mitteilung von seiten Gottes gangbar zu sein.

D. Die positiven Beweise des Spiritismus.

Die eigentliche Hauptstütze der ‚Spiritisten', die tatsächlich festgestellte Gegenwart von Geistern oder vom Körper getrennter Seelen, die *‚Erscheinungen'*, sei es von spontanen Spuken oder in Sitzungen beschworener Geister, ist nicht bewiesen. Die Photographien sind, bis auf ganz wenige Fälle, direkt als Schwindel entlarvt worden; die andern, ganz gleich gearteten, sind es auch. Angebliche Eindrücke von Geistern in Wachs usw. können durch bewußte Anstrengung mancher Medien viel besser hervorgebracht werden.

Die *Spuke,* auch die ‚ortsgebundenen', sind medial zu erklären; denn es gibt Häuser, wo jeder Mensch zum Medium wird, insofern er Strahlungen des Ortes aufnimmt und sie wieder, je nach der Polarität der umgebenden Körper anziehend oder abstoßend, aussendet.

Die *Mitteilungen* der Geister schließlich übersteigen niemals das, was entweder das Medium oder die Anwesenden wissen und denken; es handelt sich also um Telepathie.

Aus allem ergibt sich: Es ist kein zwingender Beweis dafür vorhanden, daß zur Erklärung empirischer Tatsachen eine andere Ursächlichkeit angenommen werden muß, als die des Menschen und der Naturdinge. Geister gehören nicht in das natürliche vernünftige Weltbild.

In den Fällen, wo die Tatsächlichkeit von darüber hinausliegenden Erscheinungen usw. wirklich angenommen werden muß, handelt es sich stets um Vorgänge, die durch die begleitenden Umstände und die besondere Absichtlichkeit, die sich bei ihnen kundtut, als übernatürlich zu erkennen sind.

Besprechungen.

Cadiou, R., La Jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe siècle. gr. 8° (VI u. 424 S.) Paris 1936, Beauchesne. *Fr* 38.—.

Das Ziel vorliegender Untersuchungen ist eine eingehendere Darstellung der Alexandriner Schule „während der ersten dreißig Jahre des dritten Jahrhunderts", zur Zeit also der Lehrtätigkeit des Origenes bis zu seiner Flucht nach Cäsarea (231). Die Dringlichkeit einer umfassenderen Spezialuntersuchung gerade dieses Lebensabschnittes im theologischen Denken des Alexandriners ergibt sich aus der großen Bedeutung dieser bisher noch wenig erforschten Jahre. Dem vorwiegend geschichtlichen Charakter des Themas entsprechend behandelt der Verf. das problem-geschichtlich sehr schwierige Material in vier Teilen.

Der *erste Teil* (1—82) stellt die Jahre der ersten theologischen Bildung und öffentlichen Tätigkeit dar bis zur Zeit der Umbildung der Alexandriner Schule in eine Hochschule christlicher Philosophie. Nach der Flucht seines Lehrers Klemens mit der Leitung der Katechetenschule betraut, faßt Origenes den Entschluß, sie zu einer Stätte christlicher Philosophie und aszetisch-religiösen Lebens umzubilden. Um aber tiefer in den Geist der Tradition und lebendiger in das Verständnis der Hl. Schrift einzudringen, besucht Origenes in den Jahren 210/11 Rom, tritt dort in nähere Beziehungen zu Hippolyt und empfängt von ihm Anregungen, die sich noch viele Jahre später in seinen Werken deutlich bemerkbar machen. Heimgekehrt vollzieht Origenes die Reform der Schule. Seine vorwiegend exegetischen Vorlesungen arbeitet er soweit möglich in Skizzen aus (scholia) und schafft sich damit das gewaltige Material für seine späteren großen schriftstellerischen Arbeiten in Cäsarea (Daniel-, Römer- und Korintherkomm.). Die Schwäche der theologischen Methode des Origenes zeigt sich hier vor allem im Mangel an fester Tradition und genügendem Verständnis für die letzte schlechthinnige Unerforschlichkeit christlicher Mysterien.

Der *zweite Teil* (83—167) berichtet über die Zeit der Abfassung der ersten Abschnitte des Kommentars zu den Psalmen (zwischen 214 und 218). Sie sind der Beginn seiner schriftstellerischen Veröffentlichungen und kommen zugleich einem lebhaften Bedürfnis altkirchlicher Frömmigkeit entgegen, die gerade Psalmgebet besonders schätzte. Christologisch trägt der Kommentar noch durchaus die archaischen Züge hippolytischer Theologie. Während der Terrorisierung Alexandriens durch Caracalla (215/16) besucht Origenes Palästina, verfaßt seinen Klagelieder-Kommentar und seine Abhandlung über die Auferstehung und wird wegen dieser leidenschaftlich angegriffen. Die letzten Untersuchungen dieses Abschnittes sind dem interessanten Verhältnis des Origenes zur valentinianischen Gnosis gewidmet.

Der *dritte Teil* der Arbeit (169—262) behandelt die Abfassung des ersten Bandes des Genesis-Kommentars, untersucht eingehend die Stellung des Origenes zum beginnenden Neu-Platonismus, zu Ammonius Sakkas, mit dem Origenes geistig in engere Beziehungen tritt, zu Amenius und Plotin und nimmt kritisch Stellung zur Hypothese des ‚Heiden Origenes'. Der *vierte Teil* (263—405) untersucht endlich den Abschnittt im Leben des Origenes, da der

große Alexandriner soweit gekommen ist, seine theologischen Gedanken mehr systematisch zu gestalten. Es sind die Jahre seines neuen Aufenthaltes in Alexandrien bis zur Flucht nach Cäsarea (231). In ihnen sind De principiis entstanden und die ersten 5 Bde. des Johanneskommentars (226—230) (S. 338). De principiis (zwischen 220 und 225) ist also in diesem konkreten Zusammenhang betrachtet nicht mehr das Rätsel, das es sonst aller Origenesforschung blieb. Es ist kein Frühwerk origenistischer Theologie, sondern nur der großangelegte Versuch, vom theologischen Standpunkt aus die christliche Weltanschauung wenigstens einigermaßen geordnet (Gott, Welt, Mensch, Hl. Schrift) und in tiefere Zusammenhänge gebracht zusammenzufassen. Grundlage bildet dabei die regula fidei, der Kanon, die Hl. Schrift und die Tradition. Sie sind auch die Grundlage für den alexandrinischen Symbolismus (269). Die letzten Untersuchungen C.s behandeln die Angriffe, die des Origenes Theologie und Wirksamkeit in der Gemeinde findet, seine Flucht nach Cäsarea und die Einleitung zum 6. Buch des Johanneskommentars (394).

Die Bedeutung der sorgfältigen und umfassenden Untersuchungen liegt vor allem darin, daß C. bei aller Betonung valentinianischen und neuplatonischen Einflusses doch wieder den christlichen Charakter des großen Gestalters östlicher Frömmigkeit und Theologie herausarbeitet und uns seine theologische Gedankenwelt tiefer verständlich macht, im Gegensatz zur Origenesforschung der letzten Jahrzehnte, die sich fast ausschließlich auf eine mehr philosophische Behandlung beschränkte und Origenes darum fast nur noch in Abhängigkeit von Platon, Aristoteles, Plutarch, dem Neupythagoräismus, stoischer Theodizee und Ethik schaute, und ihn dadurch immer mehr entchristlichte. Wir denken dabei unter andern an de Faye's Origeneswerk, an Hal Koch's Untersuchungen, an die vielen Einzelbehandlungen origenistischer Theologie, auf deren rationalisierende Tendenz W. Völker (Das Vollkommenheitsideal des Origenes) hingewiesen hat. Aus der Fülle wertvoller Anregungen und Ergebnisse, die uns der Verf. bietet, sollen besonders zwei Momente erwähnt werden.

Zuerst die *Bedeutung des Klemens und Hippolyts von Rom*, des Irenäus-Schülers (vgl. Achelis, Hippolyt-Studien [T. u. U. 16, 4] 27), für die Gestaltung origenistischer Geistigkeit. Bietet schon Klemens theologisch und aszetisch Origenes die größten Anregungen — C. weist sehr schön auf den Einfluß des 7. Buches der Stromata auf Origenes mystische Theologie hin (146) —, so bietet uns die vom Verf. sorgfältig herausgearbeitete Beeinflussung des Origenes durch Hippolyt (99—103) wertvollen Aufschluß für manche auch sonst schon bekannte verwandte Züge origenistischer und hippolytischer Theologie. Wir denken zum Beispiel an die Idee der Gottes- und Logosgeburt — vgl. H. Rahner, Die Gottesgeburt (ZKathTh 59 [1935] 347—358). Erst von dieser Abhängigkeit aus bekommt wohl auch des Origenes Zurückführung des pneumatischen Schriftverständnisses auf altkirchliche apostolische Tradition ihre tiefere Begründung — vgl. z. B. De princ. IV, 2 (9) [GriechChristlSchriftst V, 308, 16—309, 16] in Verbindung mit der Präfatio n. 8 [ebd. V, 14, 6—13].

Das *zweite* Moment, das in des Verf.s Untersuchungen besondere Erwähnung verdient, ist das feine religiöse Verständnis, mit dem er die *allegorische Exegese der Alexandriner* behandelt. Während man sich bisher im besten Falle mit der Feststellung begnügte, Origenes pneumatisches Schriftverständnis sei allegorisierende,

außerkirchlicher Geistigkeit entstammende Exegese, ohne sie aber weiter in ihren tieferen Grundlagen zu untersuchen — eine Ausnahme machen nur W. Völker in seiner schon erwähnten Arbeit und neulich besonders H. von Balthasar, Le mysterion d'Origène (RechScRel 26 [1936] 513—562; 27 [1937] 38—64) —, schaut C. bei aller Berücksichtigung ihrer Beeinflussung durch die allegorisierende Schriftdeutung der Gnosis in ihm zugleich doch auch einen ganz natürlichen Ausdruck tieferen Frömmigkeitslebens, besonders betrachtenden Gebetes, wie er sich immer wieder ganz zwanglos in der Geschichte christlicher Predigt, Mystik und Kunst offenbart. Mit vollem Recht! Denn sieht betrachtendes Gebet der Gläubigen in tief ahnendem Verständnis der gnadentheologischen Zusammenhänge zwischen dem Leben des Gottmenschen und unserer christlichen Existenz auch in Einzelgegebenheiten des historischen Lebens Christi noch eine tiefere, gleichsam überhistorische Bedeutung auch für unser Leben, so ist es verständlich, daß auch des Origenes tiefe Religiösität sich besonders zu dieser pneumatischen Schriftdeutung hingezogen fühlt. Die Schrift ist nach ihm letztlich nur Parabel des großen Unbekannten, der sich uns in Christus geheimnisvoll offenbart und dessen Leben sie uns selbst wesenhaft kündet — Joh. Kom. I 4 (6)—7 (9) [GriechChristl-Schriftst. IV, 9. 14] —. Christi Leben wiederholt sich aber nach Origenes im Herzen der Gläubigen geheimnisvoll. So ist es ganz konsequent, wenn er in den Worten der Schrift auch einen tieferen pneumatischen Sinn des übergeschichtlichen Lebens Christi in uns schaut. Die Gnaden- und trinitätstheologischen Grundlagen dieser origenistischen Religiosität, die in ihrer Sprache und ihren Gedanken nicht selten an Beryll, den hl. Bernhard und Eckehart erinnert, versuche ich wenigstens ihren Hauptlinien nach in meiner Arbeit nachzuweisen: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938. Ist auch gerade des Origenes pneumatische Exegese von valentinianischer Allegorie und neuplatonischer Philosophie stark beeinflußt, so verflüchtigt sich doch — darauf weist auch C. deutlich hin — bei näherem Einzelstudium der Gleichheitscharakter und bietet so manch wertvollen Einblick in die Theologie des großen Alexandriners und den Bedeutungswechsel, den nichtchristliches Gedankengut bei seiner Übernahme in des Origenes Theologie erfahren hat (Vgl. z. B. 219—224; 214; 200; 218 ff.).

Es ließe sich noch vieles herausheben, was wirklicher Anerkennung wert ist. Des Verf.s Origeneswerk ist eine Fülle sorgfältigst verarbeiteten Materials und gediegener wissenschaftlicher Arbeit. Bleiben auch noch viele Fragen offen — der Verf. selbst ist sich dessen wohl bewußt —, so führt uns die Arbeit doch wesentlich tiefer ein in das Verständnis origenistischer Theologie und Religiosität und eröffnet uns dadurch eine Reihe neuer Probleme, die die Gestalt des großen Formers östlicher Theologie und Frömmigkeitslehre in sich birgt. A. Lieske S. J.

Athanasius' Werke. Hrsg. im Auftr. d. Kirchenväter-Kommission d. Preuß. Akad. d. Wiss. 2. Bd. 1. T. Die Apologien: 2. De sententia Dionysii, 3. Apologia De fuga sua von H. G. Opitz. 4. Lief. 4° (40 S.) Berlin 1936, Gruyter. *M* 6.50.

Die 4. Lief. der neuen kritischen Athanasius-Ausgabe bringt als Fortsetzung des mit der 3. Lief. bereits begonnenen 2. Bds. im Rahmen seines Themas „Apologien" die theologisch wertvolle Schrift De sententia Dionysii sowie den größeren Teil seiner be-

rühmten Apologie über seine Flucht. Bestimmt ist diese Reihenfolge der Athanasiuswerke in der Berliner Kirchenväterausgabe durch den Ordo des Apologien-Corpus, wie er sich in den wichtigsten hss Überlieferungen offenbart. Sowohl ihr Text wie ihr Ordo weisen deutlich auf einen Urtypus des Apologien-Corpus hin, dessen Existenz im 5. Jahrh. durch die Verwendung mehrerer historischer Athanasius-Schriften in Theodorets und Sokrates' Kirchengeschichte — es handelt sich dabei u. a. auch um De fuga — sowie durch einige Abschnitte aus De sententia Dionysii in Florilegien des 5. Jahrh. gesichert ist (Vgl. H. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin 1935, bes. 147; 153 f.; 209. Siehe Schol 12 [1937] 572 f.). Athanasius' De sententia Dionysii — die Überschrift geht wie bei allen seinen Apologien auf einen späteren Redaktor zurück — beschäftigt sich mit dem Nachweis der Orthodoxie des großen Origenes-Schülers gegenüber arianischer Für-Sich-Inanspruchnahme seiner theologischen Trinitätsauffassung, die er in tatsächlich falschen oder verfänglichen Gedankengängen in einem Schreiben an die orientalischen Bischöfe Euphranor und Ammon entwickelt hatte (vgl. Kap. 4, 2). Die Apologia De fuga sua ist eine Rechtfertigung der Flucht aus Alexandrien während der schweren Katholikenverfolgung durch die Arianer im Mai 357 und ist bald nach dem Verlassen der Stadt verfaßt (vgl. Kap. 6, 4—7). — Wie in früheren Lieferungen, so zeichnet sich auch jetzt Opitz' Textedition durch sorgfältige Verwertung des gesamten hss-Materials (14 Hss), durch den gewissenhaft hergestellten Apparat, durch übersichtlichen, vornehmen Druck aus. Die Abweichungen des neuen Textes von der Montfaucon-Edition beschränken sich dabei aber sachlich doch nur auf kleinere Verbesserungen. Besondere Anerkennung verdienen die historischen und dogmengeschichtlichen Anmerkungen, die den Text begleiten, und des hl. Athanasius' wie Dionysius' Theologie in ihrer charakteristischen Abhängigkeit von Origenes und Tertullian und zugleich in ihrer Differenzierung aufzeigen. Vgl. z. B. De sent. Dionys. 4, 2 (48, 19—23), ebd. 15, 2—5 (57, 5—19), 17, 1 (58, 16 ff.). Dasselbe gilt von dem berühmten trinitätstheologischen Text 23, 2 ἀπόῤῥοια γὰῤ νοῦ λόγος und seiner Stellung zu Philon, Justin, Irenäus und Tertullian. Weniger glücklich scheinen mir die Inhaltsbestimmungen des Wortes ὁμοούσιος zu De sent. Dionys. 18, 8 (59, 8) zu sein. „Athanasius kam nicht über Dionysius hinaus. Das nicht schriftgemäße Wort ὁμοούσιος soll nur jede Trennung von Gott und Logos ausschließen." Denn wird auch in De decretis Nicaenae Synodi 20, 3—6 (3. Lief. 17, 9—28), auf die in der Anm. zu De sent. 18, 8 verwiesen wird, direkt als Ausdruck des ὁμοούσιον εἶναι die Untrennbarkeit zwischen Vater und Wort angegeben, so erschöpft sich mit ihr keineswegs der wirkliche Inhalt des Wortes. Denn wie De decret. Nic. Syn. 20, 3 (17, 9 ff.) zeigt, drückt es nicht bloß das ἀδιαιρετὸν εἶναι aus, sondern ist in erster Linie gedacht als Wiedergabe des μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱὸν ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει sowie des ἓν εἶναι. Es bedeutet also Wesensgleichheit, die bei Gott im Sinne Athanasius', der hier die Intention der definierenden Konzilsväter beschreibt, nur numerische Identität sein kann. Nur so kann die Beschreibung der theologischen Haltung des Konzils verstanden werden. Zur Sache vgl. weiter J. Lebon's Besprechung der Arbeit Chr. Hauret's: Comment le „Defenseur de Nicée" a-t-il compris le dogme de Nicée?, Bruges 1936 (RevHistEccl 33 [1937] 352).

A. Lieske S. J.

Weisweiler, H., S. J., Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Ein Beitrag zur Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen (Beitr-GPhThMA 33, 1—2). gr. 8° (XII u. 415 S.) Münster 1936, Aschendorff. *M* 18.80.

Die zahlreichen Forschungsarbeiten der letzten zwei Jahrzehnte über das Werden der Scholastik haben sich stärker mit der Zeit seit Abaelard und Hugo von St. Viktor beschäftigt. In dem vorliegenden Werk wurde nun der Versuch unternommen, dem Werden der ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux nachzugehen. In dem einleitenden Teil sind zunächst die bisherigen Forschungen Grabmanns, Bliemetzrieders, Landgrafs u. a. zusammengefaßt, um so ein solides Fundament für die neugefundenen Hss und ihre Auswertung zu finden. Der eigentliche Hauptteil bringt eine eingehende Beschreibung der 44 von W. entdeckten Quellenschriften aus deutschen Bibliotheken — bisher waren nur 15 Hss bekannt. Verf. geht die einzelnen größeren durch ihn durchforschten Bibliotheken von München, Bamberg, Erlangen, Würzburg, Klosterneuburg, Wien, Stuttgart, Zürich, Köln, Trier, Münster und Leipzig durch und berichtet über die jeweils gefundenen Hss. Das ermöglicht es ihm, den Inhalt vielfach noch im alten Kulturkreis, in der die Hss benutzt wurden, aufzuweisen und zugleich ein Kulturbild der werdenden Scholastik in Deutschland zu zeichnen. Freilich war damit verbunden, daß nicht alle systematisch gleichen Werke wie etwa die Summen oder die Einzelsentenzen der Schule oder auch die inhaltlich gleichen Stücke zusammengestellt werden konnten. Der Verf. hat das aber dadurch auszugleichen versucht, daß er an der Stelle, an der die entsprechende Frage *besonders* behandelt werden mußte, auch das übrige Material heranzog und dann später auf diese zusammenhängende Darlegung hinwies. Jetzt gilt es, die verborgenen Quellen der ersten Scholastik in den anderen Ländern an Hand des dem Buche beigegebenen eingehenden Incipitverzeichnisses mit etwa 500 Anfängen der Werke und Sentenzen der Schule festzustellen. Ein genaues Sachverzeichnis gibt dem Leser einen Überblick über die behandelten Probleme, die fast alle theologischen Fragen berühren. Die zahlreichen Texte, die sowohl im Buche selber aus den Hss erstmalig mitgeteilt werden und am Schluß im Editionsteil durch die Veröffentlichung eines neuen systematischen Sentenzenwerkes der Schule (Potest queri, quid sit peccatum), der vier großen Sentenzensammlungen und endlich des Ehetraktates Decretum Dei fuit ergänzt werden, bieten dem Dogmengeschichtler und Dogmatiker das neue Material der ältesten Scholastik bereits unmittelbar dar.

In einem längeren Abschlußkapitel sammelt der Verf. seine Ergebnisse über die Verbreitung, die Methode und die Entwicklung dieser ältesten Scholastik. Es ergibt sich, daß fast alle größeren Abteien des deutschen Sprachgebietes der neuen Richtung offenstanden. Sie zeichnet sich gegenüber der Hyperdialektik und auch gegenüber der Dialektik durch treuestes Festhalten an der Tradition, gegenüber dem bloßen Sammeln von Väterstellen durch den ersten Versuch einer Gesamtdarstellung der Theologie in eine ‚Summe' aus. Wir haben also hier die ersten Versuche einer Ausarbeitung des katholischen Weltbildes auf traditioneller Grundlage. Da gerade diese Schule auf dem Weg über Hugo von St. Viktor, die Summa sententiarum und den Lombarden maßgebend

für die ganze kommende Scholastik wurde, ergibt sich als wesentliches Ergebnis für das Werden scholastischen Denkens, daß es nicht aus einem apriori der Dialektik, sondern aus dem an die Patristik stark anknüpfenden Versuch, die aus der Patristik gegebenen Einzelwahrheiten systematisch zum System zu ordnen, entstand. Daß dabei dem denkenden Verstand weitester Spielraum gegeben war, zeigen die Quellen, da man ja nicht bloß sammelte und zusammenstellte oder ordnete, sondern innerlich verband. Dadurch waren spekulative Fragen wie etwa vom Wesen der Erbsünde, von Sünde und Gottes Willen von selbst gegeben. Scholastik bedeutet also keinen Bruch mit der patristischen Vergangenheit, wie man bisher so oft annahm, sondern zeitgemäßes Weiterbauen des Gegebenen (vgl. Schol 13 [1938] 225 ff.). Darin lag wohl auch der Ansatz zu ihrer großen Verbreitung in kürzester Zeit. In diesem Wesenszug scholastischen Denkens war freilich auch der Untergang der vorliegenden ältesten Schule in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts begründet, als die neue Richtung, die aus ihr entsprungen, in den Sentenzenerklärungen des Lombarden und den Werken um ihn, aufkam. Aus dem 13. Jahrh. findet man in Deutschland kaum noch Abschriften der frühen Werke. Sie stammen handschriftlich fast alle aus dem 12. Jahrhundert.

Die bisherigen Besprechungen der Arbeit haben einige recht wesentliche Ergänzungen gebracht. Zunächst konnte *J. de Ghellinck S. J.* in RevHistEccl 33 (1937) 366 auf eine neue Überlieferung der Sententiae Anselmi hinweisen, die sich heute in England befindet. Die Hs stammt aus Österreich. *Weisweiler* selbst fand inzwischen eine weitere interessante Bearbeitung dieser Sent. Ans. in der Studienbibl. von Klagenfurt, Cod. 34, fol. 1^r—28^v, auf die er in Kürze zurückkommen wird. *A. Landgraf* machte auf Cod. Patr. 113 (B IV 27) aus der Staatl. Bibl. in Bamberg aufmerksam, in dem einige kurze Einzelsentenzen der Schule sich auf fol. 147^v—148^r finden (TheolRev 36 [1937] 156 f.). Sehr wertvoll ist sein Hinweis (ebd.) auf eine ursprünglich aus Schweden stammende Hs in der Vaticana: Cod. Vat. Reg. lat. 223. Sie enthält ebenfalls viel Gut der Schule. Damit ist deren Vordringen bis nach Skandinavien sichergestellt. Landgraf macht auch darauf aufmerksam (ebd. 417), daß man im Römerbriefkommentar, der bisher Bruno von Köln zugeschrieben wurde, Stücke aus dem Kommentar des Radulph von Laon findet. Hier muß also jetzt die Echtheitsfrage eingehend geprüft werden, so daß wir nun auch den Problemen der Vorscholastik näher kommen. — Aus den im Buche verzeichneten noch unveröffentlichten Teilen hat W. inzwischen bereits einige gedruckt. So den Traktat Bernolds von St. Blasien, De veritate corporis et sanguinis domini (Schol 12 [1937] 58—94) und das Gutachten des Meister Petrus über die Christologie Gerhohs von Reichersberg (Schol 13 [1938] 22—48, 225—246).

H. Weisweiler S. J.

Menschíng, G., Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Von katholischen Theologen und Laien. gr. 8^0 (247 S.) Leipzig 1937, Hinrichs. *M* 4.50; gbd. *M* 5.80.

Es ist allbekannt, daß manche Kreise unserer gebildeten Laien dem religiösen und kirchlichen Leben fernbleiben. Mehrfach wurden in der letzten Zeit Versuche gemacht, *die Fernstehenden wiederzugewinnen*. Einen neuen stellt das von M. herausgegebene Buch dar. Es will „frohe Sicherheit des Glaubens" wiederschenken (14), indem es den Zwiespalt zwischen „mittelalterlichem Ka-

tholizismus" und „modernem kritischem Bewußtsein" überwindet (18), und den „modernen" Katholiken helfen, „im katholischen Dom ihre Kapelle zu bauen" (3). Es wendet sich an weitere Kreise, wie die beigefügte „Übersetzung der fremdsprachlichen Ausdrücke" (243 ff.) zeigt. Als Herausgeber war der verstorbene protestantische Religionsphilosoph R. Otto vorgesehen. An seine Stelle trat der ebenfalls protestantische Direktor des religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Bonn, G. Mensching. Verfasser sind „katholische Theologen und Laien", die aber ihren Namen nicht nennen. Sie wollen sich nicht von der Kirche trennen, sondern „gläubig innerhalb der Kirche stehen" (13) und fühlen sich durch den „Geist Gottes" zur Aussprache getrieben. Neben dem Evangelium scheint ihnen eine Kirche notwendig, in der sie ihre Heimat und ihre besondere Lebensaufgabe gefunden haben (236 ff.). Es gibt für sie kein undogmatisches Christentum: ohne Dogma kommt es zum „Durchschnittsbrei der Vorurteile der gedankenlosen Menge" (113 f.). Der Protestantismus scheint ihnen im Gegensatz zum Katholizismus arm (105 ff.).

Und das Mittel zur Heimholung der ferngewordenen Katholiken? Das *Wesentliche soll vom Unwesentlichen geschieden,* „die rein evangelischen Ewigkeitswerte des Katholizismus von hemmenden konfessionellen Hüllen" (6) befreit werden, die „Intellektualisierung und Romanisierung", besonders „die aus fremdem Geist geborene Scholastik" (12) sollen schwinden.

Stellen wir zunächst die *Ergebnisse dieser Ausscheidung* des Unwesentlichen fest. Jesu eschatologisches Bewußtsein, seine Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltgerichtes, ist nur durch „römischen Machtspruch" (53) bestritten; die Auferstehung Christi bezeugt, daß Christus lebt, sagt aber nichts aus von der Auferstehung des Leibes (55), wenn auch Paulus und andere Apostel „die körperlichen Vorstellungen nicht ganz abgestreift haben" (166 ff.); die Kirche ist nicht durch Christus gestiftet, weil er keinen Rechtsprimat begründet hat (57). Die „bisherige Alternative: Hat Jesus Christus die Kirche gestiftet oder nicht? ist unzulänglich und veraltet" (179); wohl hat er durch das Abendmahl eine „Ecclesiola" gegründet, welche durch den Widerstand der Juden und die kultische Kraft der Eucharistie zur Ecclesia wurde (180 f.). Die Urämter der Kirche sind charismatisch; die Ämter der Diakonen und Episkopen haben sich allmählich entwickelt und sind niederen Ranges (187 f.). Vor der kanonistischen Auffassung, die noch zu starke Stützen hat, soll das pneumatische „Restaurare in Christo" zur Geltung kommen (186). Die kirchliche Autorität urteilt zu Unrecht über biblische Fragen (61 f.). Der Gott, der eine Hölle schuf, hat keine väterliche Liebe (71). Die katholische Gnadenlehre ist unerträglicher Naturalismus (72). Gnade und Sakramente sind im Gegensatz zu rein natürlichen Mitteln unwirksam für die Sicherung der Keuschheit (73). Die Summa Theologica aus dem 13. Jahrh. in modernes Deutsch zu übersetzen, ist verfehlt (86). Das kirchliche Zensurwesen ist ein Mißbrauch (87 f.). Schuld an aller Rückständigkeit ist der „kirchliche Kadavergehorsam", den „das jesuitische System" verlangt (90). Der Glaube an die Gottheit Christi bekennt nicht eine „dogmatische Formel", sondern anerkennt die Liebestat Gottes (131). Neben der Offenbarungs- und heilsökonomischen Trinität soll eine Wesenstrinität stehen als Ausdruck der unendlichen Liebesfülle Gottes, die man in der Natur erlebt (133 f.). Die Gottheit Christi ist gleichbedeutend mit „Gottheit in Christus"

(135). In dem „Märchen" des Schöpfungsberichtes sieht die „erleuchtete Theologie" nur ausgesprochen, daß alles Sein in Gott gründet (136 ff.). Wunder als unmittelbares Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen sind unmöglich (142 ff.). Durch Wunder beglaubigte Heilige sind „nirgendwo mehr als in Irrenhäusern" (146). Der Genesisbericht bezeichnet nur eine „übergeschichtliche Tatsache" (156). Der Vergeltungsgedanke der Soteriologie ist „untersittlich" (152). Die Furcht hemmt die Reue (163). Die eucharistische Wesensverwandlung ist „den kritischen Geistern zum Problem geworden" (170), wobei die liturgische Bewegung, besonders O. Casel „positiv auflockernd gewirkt" haben soll (171). Der „Sakramentsobjektivismus" des hl. Thomas ist durch die Aristotelischen Kategorien ausgestaltet (177). Die Anbetung Christi in der Eucharistie drängt seine Mittlerstellung zurück (178). Der religiöse Fortschritt erfolgt durch Vereinigung mit dem überhistorischen, pneumatischen Christus (183). Manches im AT ist natürliche Geschichte Israels, nicht göttliche Offenbarung (212). Not tut die Mündigerklärung des katholischen Laien (217 ff.). Es sollte auch ein Laientheologe zum Theologieprofessor ernannt werden (222). Die Liturgie muß, abgesehen vom Kanon, in deutscher Sprache gefeiert werden. Pauli Lob der Jungfräulichkeit ist aus seiner eschatologischen Einstellung zu verstehen (233 ff.). Es werde eine Befreiung aus der „Hölle" des Zwangszölibates zugestanden, sonst ist Rom nicht Mutter, sondern „Tyrannin" (233). Schwärmerische Marienverehrung, wie sie in Schönstatt gepflegt werde, sei Ausgleich für verdrängte sexuelle Kräfte (231). Katholischer Glaube bedeutet Anerkennung von religiösen Werten, nicht von Lehren oder Lehrformen (238). Das christliche Credo heißt Vater unser (239). Glaube ist nicht Verstandesakt, sondern Akt des Herzens und Gemütes (51). „Was wir wollen, ist schließlich nichts anderes als eine Synthese von ‚Katholisch' und ‚Protestantisch', eine Durchdringung katholischer und protestantischer Elemente." Schon die Zusammenstellung der Auffassungen erweist ihre theologische Unmöglichkeit.

Alles das wird so angeführt, als ob auf alle die schwersten Anwürfe niemals von den Theologen etwas geantwortet wäre. Die Ausstellungen sind ja keineswegs neue Gedanken. Es wird vielmehr immer wieder das wiederholt, meistens in langen wörtlichen Zitaten, was Modernisten wie Tyrell oder andere ehemalige Katholiken vortragen (z. B. F. Heiler, A. Messer sowie I. Schnitzer, F. Brentano, K. Stumpf, ferner ein theologischer Anonymus und der „Verfasser des Tagebuches eines Kaplans"). *Von der theologischen Kritik,* die sie fanden, erfährt der Leser *kein Wort.* Abgesehen von einem ganz kleinen Kreis, der günstiger beurteilt und gelegentlich etwas gewaltsam interpretiert wird, finden die katholischen Theologen nur die schärfste Ablehnung. Insbesondere sind die kirchlichen Lehrentscheidungen und die reiche theologische Literatur über den Modernismus in keiner Weise ausgewertet. Die Verfasser wehren sich dagegen, „Modernisten" zu sein (115 ff.), wollen, allerdings sachlich erfolglos, Agnostizismus (Skeptizismus), Immanentismus, Symbolismus dadurch abweisen, daß sie das religiöse Erlebnis nicht als „fictiv", sondern „objektiv" aufzufassen meinen, weil es nicht bloß „Gefühlssache", sondern „Gewissenssache" sei.

Nach welcher *Norm* nahmen die Verfasser die Sonderung des Wesentlichen und Unwesentlichen vor? Die Entscheidung haben nach ihrer Meinung *Religionsgeschichte und Religionspsychologie*

zu geben. Während K. Adams Buch (35) und die Werke anderer katholischer Autoren versagen sollen, sind F. Heiler und der Protestant Tillich dazu besonders geeignet. Die Absolutheit des Christentums ist ja nicht erweisbar, sondern nur Sache des Glaubens (133 f.); auch die übrigen Religionen haben „Strahlen einer übernatürlichen Religion". Es kommt nur auf das religiöse Leben an; konfessionelle Bindung ist allerdings eine starke Stütze für schwache Menschen, „ein ganzes System von Riten und Begriffen, in denen ein Minimum von religiösem Leben möglichst sicher eingefangen wird" (9). Religion und Philosophie haben wesensverschiedenen Ursprung, die religiöse Wertwelt gründet in sich selbst (43); der religiöse *Intellektualismus* ist „heute als definitiv überwunden anzusehen" (45). Die Aristotelische Philosophie hatte nur vorübergehenden Zeitwert. Das Dogma hat sich stufenweise entwickelt, indem sich dem charismatischen Zungenreden die menschliche Predigt und die menschliche Philosophie anschlossen (108 f.). Im Dogma ist eine „verbale, rationale religiöse Schicht" zu unterscheiden. Man hat irrig die zeitbedingte „Hülle mit ewiger Wirklichkeit gleichgesetzt" (100).

Damit wird das πρῶτον ψεῦδος, der *Grundirrtum des ganzen Buches* ausgesprochen. Christentum und Kirche sind nicht eine von den verschiedenen religiösen Formen, die einander ablösen, wie es die Religionsgeschichte berichtet. Das Christentum ist vielmehr die absolute Religion, die der wesensgleiche Gottessohn auf die Welt gebracht hat. Was im Christentum wesentlich und nicht wesentlich ist, hängt ganz allein vom Willen Christi ab, der manches selbst mit ausdrücklichen Worten bestimmt und anderes der kirchlichen Autorität überlassen hat, die er gewollt und eingesetzt hat. Das bekennt der Christ im Glauben, d. h. in verehrungsvoller Hingabe an den unendlichen Gott, der es durch seinen Sohn kundgetan hat. Diese Tatsache der Offenbarung wird im praktischen Leben meist mit einer respektiven Gewißheit erfaßt, die aber eine absolute Gewißheit einschließt oder letztlich auf ihr beruht. Diese absolute Gewißheit wird wissenschaftlich von der Wissenschaft der Glaubensbegründung, der Fundamentaltheologie geschaffen. Über die beste Methode dieser Glaubensbegründung, welche Analyse und Synthese miteinander zu vereinigen hat, ist in den letzten Jahrzehnten außerordentlich viel geforscht und geschrieben worden. Menschings Buch sagt darüber kein Wort. Seine kurzen recht wenig tiefgehenden Bemerkungen über intellektualistische Wunderapologetik (54, 56) können der fundamentaltheologischen Arbeit sicher nicht gerecht werden. Wenn wir dem Buche, das inzwischen indiziert wurde, ein nützliches Ergebnis zuschreiben, dann ist es die evidente Erkenntnis, daß eine gründliche Fundamentaltheologie gerade in unsern Tagen ein ganz dringendes Bedürfnis ist. L. Kösters S. J.

Heiler, Fr., Die katholische Kirche des Ostens und Westens. Bd. 1. Urkirche und Ostkirche. gr. 8° (XX u. 607 S.) München 1937, Reinhardt. *M* 11.—; geb. *M* 13.—.

H. hat 1919 die Vorträge, welche er in Uppsala über das ‚Wesen des Christentums' hielt, veröffentlicht und sie dann 1923 bedeutend erweitert und umgearbeitet erneut gedruckt in seinem Buche „Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung". Dieses fand eine sehr gegensätzliche Beurteilung, die auf katholischer Seite durchweg scharf ablehnend war. Verf. wollte das längst vergriffene Buch wegen zahlreicher „Erlebnisse, Erkennt-

nisse und Forschungsergebnisse der letzten 12 Jahre", die ihn „in vielen Punkten" viel „lernen und umlernen" ließen, nur als „völlige Neubearbeitung im Ganzen, wie in den Teilen" wieder herausgeben. Beibehalten wollte er die „historisch-kritische Methode", die „Offenheit in der Kritik von Mißständen und Entartungserscheinungen" der christlichen Kirchen und seinen „Glauben an die ‚evangelische Katholizität', die Einigung der Christenheit". Die Neubearbeitung wurde zur Erweiterung. In drei Bänden, die bis 1938 vorliegen sollen, will H. den gesamten „Katholizismus" der Urzeit, des Ostens und Westens behandeln. Über den dabei vorausgesetzten Begriff der „katholischen Kirche" spricht H. eingangs des vorliegenden 1. Bdes. (1—20): im Sinne der ökumenischen Bewegung. Der Bd. behandelt das „Werden der katholischen Kirche" (21—123) und die „katholische Kirche des Ostens" (125—567). Beigefügt sind dankenswert ausführliche Register: Namenregister (568—583), Sachregister (583—602), griechisches Wortregister (Auswahl, 603—606).

Im ersten Hauptteil sucht H. die Gemeinde des AT als Vorläuferin der katholischen Kirche und die „heidnischen" (Anführungszeichen von H.) Mysteriengenossenschaften als Hindeutungen auf das Corpus Christi mysticum, als Vorschule Christi und seines eucharistischen Mysteriums nachzuweisen, welche Ansicht „in vorsichtiger Form" bereits O. Casel vertreten habe (21—34). Was dann über die „Kirche des Neuen Testamentes" (34—95) gesagt wird, zeigt eine ganz bedeutende, erfreuliche Umstellung im Verhältnis zu dem, was das Buch „Der Katholizismus" vertrat (vgl. dort 1 ff. u. 17—43). Ist doch jetzt die Kirche als „Pflanzung" des irdischen Jesus (34 ff.), die Wahl und Aussendung der Apostel als ein „kirchenschöpferischer" Akt — freilich „nicht so sehr rechtlich", sondern „als die geheimnisvolle Erzeugung einer neuen Lebensgemeinschaft" — (42 f.) anerkannt. Der Eschatologismus Jesu ist allerdings trotz der ausdrücklichen Betonung der Gottheit Christi noch aufrechterhalten, aber nicht mehr als unvereinbar mit der Kirchengründung empfunden: „Die katholische Kirche des Ostens und Westens" ist tatsächlich „identisch mit der eschatologischen Gemeinde" (47). Das Wort vom Kirchenbau auf Petrus (Mt 16, 18 19) ist „antidogmatisch" angezweifelt worden; die Bedenken können sich aber nicht richten „gegen die Echtheit", sondern „gegen seine Ursprünglichkeit in der Evangelienperikope" (48); der „Petrinische Primat" gibt nicht eine „erschöpfende Deutung", kann aber auch nicht ausgeschlossen werden (61). Empfindet der theologische Leser schon diese Ausführungen als sehr summarisch, so wird der Eindruck noch verstärkt durch das, was H. sagt über die Geburt der Kirche am Pfingstfest, die Apostelgeschichte, die Stellung des Paulus, der die Urkirche zur „ökumenischen Kirche" effektiv „entfaltete", über die nachpaulinische Periode des Neuen Testamentes, die „Kirche des Geistes im Johannesevangelium", die „Katholizität" (Universalität?) des ganzen Neuen Testamentes (61—95). Man wünschte mehr kritisch durchgearbeitete Einzelbelege. Schon die Literaturangabe stellt eine Auswahl dar, die nicht immer als glücklich oder ausreichend bezeichnet werden kann (vgl. z. B. 34 f., 48, 67, 84 u. a. mit der ‚Bibliographie der Kirche' bei Kösters, Die Kirche unseres Glaubens[2] (1935) 161 ff. u. 233 ff.). H. Dieckmann, De Ecclesia, 2 Bde, (1925) durfte nicht übergangen werden.

Der zweite, größere Hauptteil bespricht zunächst die „orthodoxe Großkirche" in Werden, Entwicklung und Spaltung, in Verfassung,

Glaubensleben, Sakramentenlehre, Liturgie, Mönchtum, Mystik und Volksfrömmigkeit (126—416). Es ist unmöglich, an dieser Stelle auf grundsätzliche Abweichungen der Beurteilung im einzelnen hinzuweisen. Dagegen sei dankbar hervorgehoben, daß H. außerordentlich viel Material zusammengetragen hat zur Feststellung tatsächlicher Gegebenheiten; es geht weit über das hinaus, was auf katholischer Seite Algermissen (Konfessionskunde [1930] 297 bis 411) zur praktischen Verwendung brauchbar, mit eingehenden Literaturangaben zusammengestellt hat. Die Darstellung der Volksfrömmigkeit (411—416) verlangte doch wohl eine Berücksichtigung des Sektenwesens (vgl. Algermissen, 373—411). Über die gegenwärtige Lage in Rußland, das den Hauptteil der östlichen Großkirche ausmachte, kann natürlich auch H. nichts Zuverlässiges berichten (vgl. dazu A. Soltykoff im ‚Hochland' 20 [1923 II] 414 ff.).

Der zweite Abschnitt des zweiten Hauptteiles betrachtet die verschiedenen alten Nationalkirchen (Nestorianer, Monophysiten, Kopten, Äthiopier, Armenier, Thomaschristen) unter den gleichen Gesichtspunkten wie der erste die östliche Großkirche (417—544). Wie für den zweiten Teil Diettrich, der viel über die nestorianischen Kirchen gearbeitet hat, so bekunden für den übrigen Teil des Buches Simon Frank, früher Professor in Petersburg, P. Bratsiotis, Professor an der Universität Athen, Sergius Bulgakow, Prof. am russisch-orthodoxen theol. Institut in Paris, früher in Moskau, N. v. Arseniew, Prof. in Königsberg und Warschau, früher an der Universität Saratow, in Besprechungen und Zuschriften an den Verf., daß sie die Darstellung der ostkirchlichen Verhältnisse für im wesentlichen zutreffend halten.

Der dritte Abschnitt (545—567) will zusammenfassend die „Eigenart der Ostkirche" entwickeln: ihren katholischen und evangelischen Charakter, Entartungserscheinungen und Erneuerungskräfte. Den Grund der Verkümmerungserscheinungen sieht H. vor allem in äußeren, „tragischen Schicksalen", von denen das „traurigste und folgenschwerste" ist die „Loslösung vom kirchlichen Einheitszentrum, von dem durch den Osten ehedem so hochgepriesenen apostolischen Stuhl in Rom" (565; vgl. 221 ff.). „Die orthodoxe Kirche hat niemals diesen Primat der römischen Cathedra geleugnet, der durch die Canones der ökumenischen Konzilien bestätigt ist", sagt H. mit Bulgakow, glaubt aber, daß damit zwar ein autoritativer Primat gemeint sei, jedoch — von Ausnahmen, wie Solovjeff abgesehen — nie im Sinne des Vaticanums (223 f.). Zur Literatur über die Ostkirche (126 f. u. ö.) ließe sich das eine oder andere beifügen (z. B. A. Salmieri, Theologia dogmatica orthodoxa [Florenz 1911/13] 2 Bde.); aber man wird über die Zweckmäßigkeit geteilter Meinung sein können. Von neuerer Literatur wären nachzutragen zwei Schriften, die H. wohl bei Abfassung des Buches noch nicht vorlagen: F. Gössmann, Der Kirchenbegriff bei Wlodimir Solovjeff (1936) und M. Gordillo, Compendium theologiae orientalis (Rom 1937). L. Kösters S. J.

Calès, J., S. J., Le livre des Psaumes traduit et commenté. I: Introduction. Ps. 1—72. gr. 8° (VIII u. 699 S.) Paris 1936, Beauchesne. *Fr* 110.—. — II: Ps. 73—150. gr. 8° (687 S.) ebd. 1936. *Fr* 160.—.

Die beiden Bände bilden mit ihren fast 1400 Seiten sicher einen der reichhaltigsten Psalmenkommentare der neueren Zeit. Die ganze Anlage erhebt das Werk wesentlich über eine bloße Einzelexegese des Psalters und läßt es viel mehr zu einer *synthetischen*

Theologie der Psalmen werden. Diese Auffassung ist äußerlich schon dadurch kenntlich gemacht, daß jedem Psalm ein eigenes Kapitel ‚la doctrine' hinzugefügt ist. Der Abschnitt über die theologische Lehre der Psalmen nimmt auch in der allgemeinen Einleitung einen breiten Raum ein. I, 62—65 findet sich außerdem ein ganz kurzer systematischer Abriß der Psalmentheologie.

Was an Einzelheiten zu sagen wäre, so fällt zunächst äußerst angenehm auf die Übersichtlichkeit und Klarheit der *drucktechnischen Darbietung*. Treffende Überschriften zu den einzelnen Kapiteln der exegetischen Behandlung und vorzügliche Anordnung des Stoffes in jedem Abschnitt machen es zu einer wahren Freude, in diesem Kommentar zu blättern und sich von Psalm zu Psalm über die Ansichten des Verf. zu informieren.

Jedem Psalm ist außer einer französischen auch eine *lateinische Übersetzung* hinzugefügt, im Anschluß an die Vulgata, aber doch selbständig nach dem Urtext gearbeitet. Man wird diese lateinische Übersetzung aus einem doppelten Grunde begrüßen. Einmal wird durch sie jetzt schon die Bedeutung des Kommentars für alle, die im liturgischen Leben der Kirche stehen, wesentlich gesteigert. Sodann ist jede dieser lateinischen Übersetzungen — ich erinnere an die schönen Arbeiten von Crampon, Zorell, Rembold — für die Zukunft ein weiterer Beitrag zur Vorbereitung einer neuen lateinischen Gestalt unseres Psalteriums auch in den liturgischen Büchern der Kirche, eine Textreform, die ja doch nur noch eine Frage der Zeit sein wird.

Literargeschichtlich hat C. das große Verdienst, bei Untersuchung der Entstehung und Geschichte des Psalteriums die Angaben nicht zu vernachlässigen, die das Buch selbst durch seine verschiedenen ‚Sammlungen' und verstreuten historischen Notizen darüber bietet.

In der *Textkritik* versteht es der Verf., mutig ‚konservativ' zu sein, wo es wissenschaftlich begründet ist. Vgl. z. B. seine Bemerkungen zu Ps 22 (21), 17, die sicher viel mehr Aussicht haben, das Rechte zu treffen als manche textgeschichtlich so unwahrscheinliche Konstruktion, wie sie noch in neuester Zeit vorgetragen wurde. Auf der anderen Seite scheut C. nicht vor einer Konjektur zurück, wo sich kein anderer gangbarer Weg eröffnet. Vgl. das „dans le tremblement baisez ses pieds" in Ps 2, 11—12 (I, 100, 102). Nachdem im Jahr 1904 diese Vermutung zum ersten Male ausgesprochen wurde, hat sie ja ziemlich allgemeine Verbreitung gefunden.

Die Durcharbeit der *theologischen Gedanken* verdient alle Anerkennung. Was z. B. über Wesen und Eigenart von Messianismus und Prophetie bei Ps 22 (21) [I, 270—274] gesagt ist, gehört wohl zum besten, was unsere Literatur darüber kennt. I, 108 wirkt der feierliche Hinweis auf die ‚nicht-Unfehlbarkeit' der Päpstlichen Bibelkommission ein wenig seltsam. Zudem ließe sich gerade an dieser Stelle, bei Ps 2, die Frage der Davidischen Autorschaft sicher mit viel positiveren Argumentationen entscheiden. Vor allem würde man hier einen stärkeren literarischen und theologischen Vergleich mit Ps 110 (109) wünschen. Das gilt um so mehr, weil C. bei Ps 110 (II, 353) die Davidische Autorschaft — im Anschluß an eine kluge Kritik früherer Aufstellungen von Lagrange — so treffend herausgearbeitet hat.

Schließlich darf unter den großen Verdiensten des Werkes seine *Beziehung zur Liturgie* nicht vergessen werden. Der ganze Kommentar ist beseelt durch eine tiefe Überzeugung von der Bedeutung

der Liturgie für die Psalmen und der Psalmen für die Liturgie. Jedem Psalm ist ein eigener Abschnitt hinzugefügt: ‚usage liturgique'. Gewiß hält der Verf. sich fern von weit hergeholten und gar zu rasch geformten ‚frommen Anwendungen'. Doch sieht er glücklicherweise in den Psalmen Lieder, die ein Recht darauf haben, im Gebet der Menschen fortzuleben und in diesem Gebet gottgläubiger Seelen die ganze Fülle ihres Inhaltes und ihrer Kraft zu offenbaren und zu bewähren. Dadurch, daß C. diese Auffassung vom Psalter im einzelnen exegetisch und theologisch begründet und durchführt, hat er mit seinem Kommentar allen an der Offenbarung interessierten Kreisen ein kostbares Geschenk von dauerndem Werte geboten. G. E. Closen S. J.

Derckx, H., De kerk als Christus' mystiek lichaam en het moederschap van Maria. gr. 8° (VIII u. 284 S.) Brügge 1936, Beyart. *Fr* 40.—.

Die Hauptthese des Buches lautet: „Die Kirche als Christi mystischer Leib, wovon er das Haupt ist, ist die Weiterführung der Menschwerdung des Wortes zum vollendeten Christus. Beides, Haupt und Leib, baut der Hl. Geist aus Maria auf. Als Mutter des menschgewordenen Wortes ist Maria auch Mutter der Kirche, des mystischen Leibes Christi" (91). D. gehört zu einem Typ von Theologen, die ihren Gegenstand sozusagen intuitiv, visionär erschauen und oft auch glänzend darstellen. Er zitiert mit Vorliebe Przywara, Lippert, Gertrud von Le Fort. Er zieht hohe Gedanken Scheebens heran. Gelegentlich erscheint Kierkegaard und Harnack, ohne daß aber Augustinus und Thomas übergangen wären. Mehr nüchterne Theologen wünschten wohl zunächst greifbare Beweise. Die Hauptteile des Buches sind: I. Die Richtlinien. — II. Christi Kirche in entfernterer Vorbereitung. — III. Die „werdende" Kirche vor Christus. — IV. Die Kirche als Christi mystischer Leib und die Mutterschaft Mariä grundsätzlich betrachtet. — V. Geschichtliche Entwicklung, Befestigung und Wachstum der Kirche Christi in der sichtbaren Phase ihres Bestehens in Verbindung mit der Mutterschaft Marias.

Sicher verdient die Lehre von Maria als Mutter der Kirche und als Mutter des ganzen, mit seinem mystischen Leibe vereinigten Christus alle Beachtung. Und D. hat ein großes Verdienst, daß er die Behandlung dieser Lehre ernstlich in Angriff genommen hat.

Auffallend und nicht ohne weiteres verständlich sind die Sätze des Buches über eine Leibwerdung des Hl. Geistes: „Die zwei göttlichen Personen, Sohn und Hl. Geist, die durch den Vater gesandt werden, sind Leib geworden [oder: sind mit einem Leib versehen, zijn belichaamd] in Christus und Maria (der Sohn in persönlicher, der Hl. Geist in moralischer Einheit)" (180). Ähnliche Aussprüche finden sich S. 188: „Leibwerdung [belichaming] des Geistes des menschgewordenen Wortes"; S. 157 f.: „Maria ist also *das Organ,* die Leibwerdung des Hl. Geistes, in ähnlicher Weise, wie das Wort Fleisch geworden ist in Christus", „Maria is dus *het orgaan,* de belichaming van den H. Geest, op analoge wijze, als het Woord belichaamd is in Christus". Ganz klar sind mir diese Ausführungen nicht. Eine einfache moralische Einheit genügt jedenfalls noch nicht zu einer Leibwerdung oder Leibannahme des Hl. Geistes. Der Hl. Geist wohnt ja in jedem Gerechten und bildet mit ihm eine gewisse moralische Einheit; aber von einer Leibwerdung des Hl. Geistes darf man deswegen doch wohl noch nicht reden.

Wenn es S. 40 heißt: „Wir müssen also sagen, daß Sohn und Hl. Geist das *unmittelbare doppelte Prinzip* hinsichtlich der Schöpfung sind", so scheinen diese Worte einer näheren Erklärung zu bedürfen angesichts des Satzes des Konzils von Florenz: „Vater und Sohn sind nicht zwei Prinzipien des Hl. Geistes, sondern ein Prinzip, wie Vater und Sohn und Hl. Geist nicht drei Prinzipien der Schöpfung sind, sondern *ein* Prinzip" (Denzinger, Enchiridion, n. 704).

Einen schönen Gedanken spricht D. aus über den Unterschied zwischen dem Kind einer gewöhnlichen Mutter und dem Kind der Kirche. Wenn sonst eine Mutter ein Kind gebiert, so wird das Kind allmählich selbständig und kann schließlich der Mutter entraten. Wenn aber die Kirche ihre Kinder gebiert, so verleibt sie sich dieselben ein als ihre Glieder, und die Kinder dürfen sich nicht trennen oder unabhängig machen von der Kirche. Sonst gehen sie ewig verloren und können ihr Ziel nicht mehr erreichen, es sei denn, daß sie rechtzeitig wieder Glieder der Kirche werden und sich so erst wieder mit dem Haupte Christus verbinden. Ja die Abhängigkeit von Haupt und Herz der Kirche und die Verbindung mit dem Weinstock Christus soll noch immer wachsen. „Es gibt so nur ein Bild, das uns einen vollständigen Begriff von der Mutterschaft Mariä und unserer Kindschaft ihr gegenüber geben kann: die ganze Menschheit allmählich aufgenommen in ihren Mutterschoß und da geformt zum mystischen Leib des Hauptes, als der Same des Weibes!" (155).

Interessant ist die Fragestellung, ob die Kirche vor oder erst nach ihren Gliedern vorhanden ist. Sicher ist sie vor denjenigen Gliedern da, die sie neu aufnimmt. Auch vor allen Gliedern? Was ist sie dann? Wie war es am Anfang? Siehe S. 104 und 139 Abschnitt 1.

Im Laufe der Zeit werden sicher die Gedanken von Derckx, der hier einen beachtenswerten Versuch zum Ausbau der Lehre von der Stellung Marias als Mutter des mystischen Leibes Jesu unternahm, zu noch größerer Klarheit gelangen. A. Deneffe S. J.

Feckes, C., Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft. 8° (184 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 2.60; geb. *M* 3.60.

Ein dogmatisches Marienbild, so lautet der Untertitel des Büchleins. Aufbauend auf den Gedanken Scheebens, des Meisters der Mariologie in neuerer Zeit, bietet der Verf. in selbständiger Arbeit und anregend schöner Sprache das Marienbild des katholischen Glaubens. Er hat sich nicht beeinflussen lassen wollen von frommer Betrachtung und dichterischer Phantasie, sondern sein Bestreben war, die Wahrheiten des Glaubens in organischer Fügung vor unserem Geiste erstehen zu lassen. Diese Absicht ist durchaus gelungen. Das Werk verdient nach Scheeben unter den neueren Arbeiten über Mariologie mit an erster Stelle genannt zu werden. Gerade deshalb sei es gestattet, einige Fragen hervorzuheben.

Die Mariologie steht heutzutage mit im Vordergrund des Interesses. Die Theologie und auch das gläubige Volk beschäftigen sich eingehender mit ihr. Es ist da wohl kaum alles als überschwängliche Frömmigkeit abzutun oder aus dem Bestreben, sich gewissen Neigungen anzupassen, zu erklären. Die Dogmatik findet in der Mariologie einen Gegenstand vor, der mitten in der Entwicklung steht, wo also nicht immer schon Endgültiges und Abschließendes gesagt werden kann. Sie muß sich gerade hier vor einer rationa-

lisierenden, minimistischen Denkweise hüten, die nur zerstört und nicht aufbaut. Die Gefahr liegt aber auch in einer ungesunden, unerleuchteten Frömmigkeit. Wir danken es F., daß er wieder das Dogma in den Mittelpunkt der Mariologie und der marianischen Frömmigkeit gestellt hat. Nun ist es aber nicht immer leicht, die Mariologie dogmatisch zu behandeln. Die Quellen des Dogmas fließen für die Erkenntnis der Gottesmutter in all ihren Gnadenvorzügen und ihrer Stellung im Heilsplan ziemlich spärlich. Aussagen der Päpste aus neuerer Zeit haben ihren dogmatischen Wert, auch wenn es sich dabei nicht um unfehlbare Lehrentscheidungen handelt, aber sie entbinden den Theologen nicht von der Verpflichtung, das Vorhandensein einer Lehre in Schrift und Tradition nachzuweisen. Das gilt vor allem von der These der allgemeinen Gnadenvermittlung der Gottesmutter und von der Frage, ob und in welchem Sinne Maria am Vollzug der Erlösung im Kreuzesopfer tätigen Anteil genommen hat. F. bringt zu diesen umstrittenen Problemen manchen wertvollen Gedanken, seine Stellungnahme ist besonnen, wenn auch vielleicht nicht alles ungeteilten Beifall finden wird.

F. bringt wie Scheeben zur Erklärung des Anteils Mariens am Kreuzesopfer das Bild der Diakonin. „Durch ihre Mitbetätigung erscheint Maria im heiligen Kreuzesopfer neben dem Hohenpriester Christus als eine Liturgin ... Diese liturgische Stellung Mariens im heiligsten Opfer der Menschheitsgeschichte läßt sich kaum treffender und schöner versinnbildlichen als durch die Stellung des Diakons beim eucharistischen Opfer ... Sie stand lediglich neben dem Hohenpriester, um in seiner Kraft als die von ihm erwählte und bestellte, als die durch die Brautschaftsgnade geweihte Stellvertreterin des Menschheitsgeschlechtes dessen Stelle im hohenpriesterlichen Menschheitsopfer zu versehen ...“ (146 f.). Das Bild mag in einer volkstümlichen Darstellung hingehen. Dogmatisch erklärt es, wie F. sehr gut weiter ausführt, die Vervollständigung der aus sich hinreichenden Tätigkeit eines Priesters beim Opfer durch die Assistenz eines dazu bestellten Diakons. Aber sind nicht auch Bedenken vorhanden, dieses Bild ohne weiteres auf Maria anzuwenden? Maria unter dem Kreuz ist nicht Priesterin; das hl. Offizium hat die Darstellung der Jungfrau in priesterlichen Gewändern verboten (AAS 5. Mai 1916). Der Grund hierfür liegt einerseits darin, daß so ihre Tätigkeit nicht in der gebührenden Abhängigkeit von der des Hohenpriesters Christus erscheint, andrerseits aber auch wohl darin, daß sie nicht die öffentliche Bevollmächtigung zur priesterlichen Handlung, den character sacerdotalis, besaß. Und dieser zweite Grund spricht auch dagegen, Maria im eigentlichen Sinne als Diakonin des Kreuzesopfers aufzufassen.

Der Verf. betont, daß Maria selber durch das Kreuzesopfer erlöst worden ist. Wie konnte sie dann an diesem Opfer selber tätigen Anteil nehmen? Denn dazu war sie nur befähigt durch die aus dem Erlösungstode Christi fließenden Gnaden. Es wird also ihre Erlösung vorausgesetzt und doch soll sie sich schon als Erlöste betätigen. Es genügt nicht, daß sie vorher erlöst ist in der ‚redemptio praeservativa‘, weil es sich hierbei nur um eine vorhergehende Zuwendung der Erlösungsfrucht handelt. Man müßte, um dieser Schwierigkeit zu begegnen, ein zweifaches Moment im Erlösungsopfer Christi annehmen: in dem ersten wird Maria erlöst, in dem zweiten die übrige Menschheit unter Mitwirkung Mariens. So würde die Gottesmutter eine einzigartige Stellung im

Erlösungswerk erhalten, auch was ihre eigene Erlösung angeht. Und die Frage bliebe noch offen: Ist das aus Schrift und Tradition bewiesen?

F. hebt mit besonderem Nachdruck hervor, daß Maria Ausspenderin *aller* Gnaden ist. Nun schränken aber viele Theologen diese Tätigkeit der Gottesmutter ein auf die aktuellen Gnaden. Der Verf. spricht von dieser Unterscheidung nicht, und sie scheint auch nicht in den ganz allgemein gehaltenen Aussprüchen der Päpste begründet. Der Titel „Mittlerin aller Gnaden" verliert seine Bedeutung und beinahe seinen Sinn, wenn die Gnade der Kindschaft und die sakramentalen Gnaden ausgenommen werden. Erst unter dieser Rücksicht ist Maria Mutter des mystischen Leibes des Herrn; und wenn diese Gnaden ex opere operato gespendet werden, so ist eben die Tätigkeit Mariens als zum opus operatum gehörig zu betrachten. Die Überlieferung ist dieser Auffassung nicht im Wege, da sie ganz allgemein redet, wo immer Texte von der Gnadenvermittlung vorhanden sind; zudem war ja in der ältesten Zeit der Unterschied zwischen habitueller und aktueller Gnade noch nicht scharf herausgearbeitet.

Allen theologischen Schwierigkeiten in der Mariologie liegt die eine zu Grunde, daß noch Zweifel bestehen über das mariologische Prinzip und daß die verschiedenen Thesen, die als solche angesehen werden, theologisch kaum bewiesen sind. Von den meisten Dogmatikern wird als Grundwahrheit die Lehre von der Gottesmutterschaft betrachtet; was sonst noch die Offenbarung uns über Maria lehrt, soll die Gnadenausstattung der Gottesmutter darstellen. Aber schwierig ist es dann, Maria als Mittlerin theologisch zu verstehen und zu erklären. Scheeben hat darum bekanntlich die Gottesmutterschaft als eine bräutliche dargestellt. Aber wer möchte behaupten, daß er beim Lesen Scheebens den Schritt von der physischen Mutterschaft zum connubium Verbi einsichtig erfaßt habe? In neuester Zeit wird auf die Stellung Mariens im corpus Christi mysticum besonders hingewiesen; Scheeben ist wegweisend vorangegangen. Ohne Zweifel ist das ein mariologisches Prinzip, das allen Anforderungen entspricht. Nur das eine ist die Schwierigkeit: Ist es theologisch bewiesen? F. bringt neben anderen diese beiden Gedanken, die schon eher als mariologisches Prinzip in Frage kämen: die Antithese Eva-Maria und Mariens Jawort zur Menschwerdung des Erlösers. Damit stehen wir voll und ganz auf dem Boden der Tradition. Bei der Handhabung des ersten Prinzips ist allerdings eine gewisse Vorsicht geboten: es könnte leicht in einem zu weiten Sinne aufgefaßt werden. Die älteste Überlieferung legt bei der Parallele Eva-Maria den Akzent auf die Jungfräulichkeit. Trotzdem dürfte dieses Prinzip sich als fruchtbar erweisen, wenn die theologische Spekulation es in steter Rücksichtnahme auf die Tradition verwertet. Das zweite mariologische Prinzip ist mit dem ersten verwandt; vielleicht ist es weniger beachtet worden. Gerade das freiwillig gegebene Jawort der Jungfrau von Nazareth zur Menschwerdung des Gottessohnes und damit zur Erlösung, ein Jawort, das sich im ganzen Leben Mariens als lebendig erweist, erschließt die Mariologie unserem Verständnis. Auf die Mitwirkung Mariens beim Kreuzesopfer wird so ein Ausblick gegeben; hat sie ja den Opferleib in ihrem Schoße bereitet. Zumal wenn man bedenkt, daß nach patristisch gut begründeter Anschauung mit der Menschwerdung schon fundamental die Erlösung selber gesetzt war. —

Diese Bemerkungen sollen nur Anregungen sein. Wir wünschen

dem Werk des Verf. die weiteste Verbreitung. Und wenn wir überhaupt von einem Theologen *die* Mariologie erwarten dürfen, dann sicherlich von ihm. J. Beumer S. J.

Simons, W., Religion und Recht. Vorlesungen, gehalten in der Universität Uppsala. Deutsche Ausg. 8° (220 S.) Berlin-Tempelhof 1936, Bott. *M* 3.50; geb. *M* 5.—.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Recht und Religion oder Kirche ist theoretisch und praktisch heute bedeutsamer denn je. Wenn ein Berufener, wie der (kürzlich verstorbene) ehemalige Reichsgerichtspräsident, der bereits 1920 als Reichsaußenminister ein Reichskonkordat erstrebte (153) und als Präsident der evangelisch-sozialen Kongresse (77) auch als Jurist stets aufs engste mit dem kirchlichen Leben verbunden blieb, aus seinen reichen Berufs- und Lebenserfahrungen heraus, die ihn im Dienste von Staat oder Kirche u. a. bis nach Argentinien, dem bolschewistischen Moskau, Stockholm führten, zu obiger Frage das Wort ergreift, darf er dankbarster Beachtung sicher sein. Die fünf ersten Vorlesungen entsprechen dem Stande von 1931, die späteren dem nach dem Umschwung von 1933. Die wichtigste Vorlesung dürfte die zweite sein, die den Begriffen von Religion und Recht gewidmet ist. Die übrigen Beiträge sind mehr geschichtlich oder praktisch. Auf letzterem Gebiete liegt die Hauptstärke: Lehrreiche Einzelurteile eines auch als Charakter hochstehenden Menschen über wichtigste Lebensfragen bis zu weltpolitischer Bedeutung. Auf die wahrhaft edlen Ausführungen über das Strafrecht sei hingewiesen, in denen S. u. a. eine Wiedererstattung fordert (140). Das Völkerrecht wird im strengen Sinne bejaht; Übertreibungen des Pazifismus wie des Chauvinismus werden gleicherweise als unchristlich und staatsfeindlich abgelehnt.

In der Hauptfrage, der nach dem Verhältnis zwischen Religion und Recht, folgt S. — wenigstens oft — seinem Lehrer Sohm, außerdem der — wohl mehr älteren — protestantischen Exegese und Systematik. Ein wahres Bekanntsein mit katholischer, scholastischer Literatur wird man gerade bei diesem ehrlich suchenden Menschen leider schmerzlich und überrascht vermissen, zumal bei führenden deutschen Juristen das Gegenteil häufig festgestellt werden kann. Darum hätte S. folgendes nicht vermutet: Wo er seine besten, tiefsten, wärmsten Überzeugungen zum Ausdruck bringt, ist er dem katholischen Standpunkt äußerst nahe oder mit ihm eins, während, wo er sich von letzterem entfernt, immer mehr auffällige Unklarheit, um nicht zu sagen Widersprüche sich beobachten lassen. So weist er selbst darauf hin, daß Sohm, für den der Begriff „Kirchenrecht" bereits ein Widerspruch war, doch Vorlesungen darüber hielt; ob aber S. selbst diesen Standpunkt Sohms teilt oder ablehnt, wird man schwerlich feststellen können. Ob Jesus eine Kirche gestiftet, ist nicht zweifelsfrei (204). Er hielt das Weltende für nahe. Immerhin liegt in seiner Lehre die Notwendigkeit der Kirchenbildung (206). In ihrem Autoritätsprinzip ist die katholische Kirche der Urkirche auf das engste verwandt: „Insofern scheint mir die katholische Kirche mit ihrem autoritären System einen unverkennbaren Zug der urchristlichen Kirchenbildung bewahrt zu haben" (207). Doch wird dies Zugeständnis durch die Bezeichnung „irdische Formen" (208) für die Kirchenverfassung entwertet. Diese den Grundlagen der Hauptfrage entnommenen Beispiele mögen andeuten, wie es um die begriffliche Konsequenz in der Hauptlösung steht.

Für letztere könnte man nun aus dem gesamten Werk folgendes, dem katholischen Standpunkt ungefähr entsprechende „System" über Religion und Recht zusammenstellen. Religion ist Bindung des Menschen an Gott in Fühlen, Denken, Wollen, darum auch im Sittlichen. An letzterem, am Gewissen, ist auch das positive Gesetz zu messen; man muß, wie Thomas Morus, Gott mehr gehorchen als den Menschen (146). Weg, Wahrheit, Leben für die Religion, darum auch für Sittlichkeit und Recht ist die „göttliche Person" Jesu (39). Jesus und Paulus bejahten Eigentum, den Staat und das Strafrecht wie auch die kirchliche Gemeindedisziplin, mithin ein Kirchenrecht (117 204). S. sagt dann auch: „Es ist ja nach dem Wesen (!) der (protestantischen) Kirche nicht zu umgehen, daß ihre Disziplin sich nicht auf das äußere sittliche Verhalten ihrer Glieder und Amtsträger beschränken kann, sondern sich auf die Bekämpfung religiöser Irrlehren, die in ihrer Mitte auftauchen, erstrecken muß" (217).

Doch ist dies d a s System, das einzige, des Buches? Einige dieser Lehren scheinen anderswo verleugnet. Ob man Aufstellung und vor allem Festhalten von Begriffsbestimmungen als „scholastisch" geringer achtet? Die Offenbarung Jesu in Quelle und Inhalt hat — bei aller Ehrfurcht, mit der von Jesus gesprochen wird — keine logische Stelle im Aufbau des Systems S.s. Wer vermittelt die Offenbarung? Mit welcher Autorität? Ist diese Offenbarung göttlich, wie kann man dann Nichtentsprechendes auszusondern fordern (217) und im Falle kirchlicher Zersplitterung vom Staate ein einigendes Bekenntnis zu erbitten vorschlagen? Letzteres ist der Rat S.s im deutschen evangelischen Kirchenstreit, wobei dem Führer die Rolle Konstantins zugewiesen wird (213 217). Dieser Rat beweist, daß S.s, von einigen (Die junge Kirche 5 [1937] 260) getadelte Kritik an Luthers Regelung der Summepiskopatfrage von ihm selbst kaum festgehalten erscheint. Übrigens ist S. bei diesem Rat entgangen, daß nach ihm ein Kirchenrecht von Staates Gnaden seine „religiöse Verbindlichkeit" verliert (208). Die Einheit der katholischen Kirche wird von S. nicht einfach, den Tatsachen entsprechend, durch das Evangelium und die darin von Jesus selbst eingesetzte kirchliche Autorität erklärt, sondern — durch die Übernahme des römischen Rechts (22). Als ob nicht trotz des römischen Rechts das Heidentum untergegangen wäre und die byzantinische wie andere Kirchen sich religiös zersplittert hätten. Übrigens sollte die Rezeption bekanntlich oft Waffen g e g e n die Kirche bieten, was auch geschah.

Was den Begriff Recht angeht, begegnet man bei S. — auch hier entgegen obigem „System" — infolge des üblichen Schemas vom subjektiven und objektiven Recht (dazu vgl. Schol 12 [1937] 207) öfter gesetzespositivistischen Ausdrücken. Der subjektive Rechtsanspruch hängt ab vom objektiven Rechte, d. i. dem positiven Gesetze (44). Wozu dieses positivistische Schema festhalten, wenn auch nach S. über dem Gesetze ein Recht als objektive Norm steht — was einige bei S. schärfer betont sehen möchten (Die junge Kirche 5 [1937] 261)?

In der Tat scheut sich S. nicht, vom „Naturrecht" des Privateigentums zu sprechen (87). Freilich tadelt er wieder die katholische Kirche wegen ihrer Naturrechtslehre, wobei er aber unter Naturrecht plötzlich das von der katholischen Kirche stets abgelehnte Pseudonaturrecht des 18. Jhr. versteht (81). Auffällig bleibt jedenfalls, daß S. ohne Unterscheidung vom Kommunismus der Urkirche (gegen das Naturrecht?) und von der Verbindung

des katholischen Ordensgedankens mit dem Kommunismus spricht (81). Anderswo freilich weiß er den freiwilligen Verzicht der Apostel zu loben, ohne da von „Kommunismus" zu reden. Nach allem ist man überrascht, zu lesen, der Protestantismus verhalte sich allen Wirtschaftssystemen, auch dem Kommunismus, gegenüber neutral (107) — also dem „Naturrecht" des Privateigentums (87) gegenüber neutral?

Der Zwiespalt zeigt sich vor allem tragisch in der Ehelehre. Für Jesus war die Ehe unauflöslich und die Konsequenz der katholischen Kirche hierin erfährt hohe Anerkennung (70) gegenüber den „bedauerlichen Kompromissen" (58) der Protestanten. Trotzdem und nach beachtenswerter Kritik am Verschuldungs- und Zerrüttungsprinzip empfiehlt S. dem Staat bei der Scheidung das Vorgehen nach dem einheitlichen Scheidungswillen (64 f.). Dazu sagt treffend H. Sante (Zeitschr. d. Akad. f. Deutsches Recht 4 [1937] 93): „Über eine solche Empfehlung ist man, gerade vom Standpunkt des Verfassers aus gesehen, überrascht. Die Achtung vor der Ehe als ethisch-politischer Einrichtung wird in demselben Maße sinken, in dem man es dem Willen der Ehegatten überläßt, über Bestehen oder Nichtbestehen ihrer Ehe zu beschließen." Wenn S. klagt, die Ehe habe ihre religiöse Weihe verloren (56), so liegen die Ursprünge dieses „rein weltlichen Dinges" klar; die Darstellung der Tat Luthers (52) und Heinrichs VIII. (215) läßt davon freilich nichts ahnen. Übrigens hält die katholische Kirche auch die nichtkatholische Ehe nicht einfachhin für scheidbar (zu 58). S. nennt die Ehebruchklausel der Worte Jesu „spätere kirchliche Interpolation" (65). Nach Merk wie Nestle gibt es nun aber keine einzige Handschrift zu Mt. 19, 9 ohne eine der beiden Varianten: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ — die als schwierigere und von den zahlreicheren ältesten Handschriften vertretene vorzuziehende Lesart — oder παρεκτὸς λόγου πορνείας. Da auch im Kontext bei Mt. die Unauflöslichkeit der Ehe auf das klarste ausgesprochen ist, kann die Klausel nur von der auch in der katholischen Kirche möglichen Lebensgemeinschafts-„Trennung" bei bleibendem Eheband verstanden werden, also nicht von einer „Scheidung".

Die katholische Auffassung der Vorherbestimmung (vgl. den Römerbrief), in der menschliche Freiheit und Schuld und Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gewahrt bleiben, scheint S. unbekannt zu sein (126 129). Ebenso ist die Darstellung der katholischen Lehre über die guten Werke (38 45) wenigstens unklar; der Uneingeweihte könnte daraus entnehmen, für den Katholiken hätten die Werke ohne entsprechende Gesinnung einen Wert.

Diese leicht vermehrbaren Einzelheiten sollten die edlen Absichten und die zahlreichen Verdienste des Buches keineswegs herabsetzen. Der Katholik und andere werden es bedauern, daß gar zu oft Kirche und Kirchenrecht als „Menschenwerk" hingestellt wurden, bis ungeahnte Konsequenzen daraus gezogen wurden. Die „fundamentale Schwierigkeit, die im Kirchenbegriff gegeben ist" (209) — die allerdings in der von S. geschilderten Kirche besteht und unlösbar bleibt —, liegt in der von Christus gestifteten Kirche des Evangeliums nicht vor. J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums.

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 9: Rufina bis Terz. Lex. 8° (VIII S. u. 1056 Sp.) Freiburg 1937, Herder. *M* 26.—; Lw. *M* 30.—; Hfz. *M* 34.—. — Den Löwenanteil an diesem vorletzten Bde. hat der Buchstabe S, umrahmt noch von einigen Spalten aus R und T. Wir haben hier beispielsweise die Artikel Sakrament von Krebs; Schintoismus von Schulemann und Lutterbeck; Scholastik von Grabmann; Schule von Schröteler, Westhoff und Lichius; Selbstverleugnung von Raitz von Frentz; Sibyllen von Prümm und Konr. Hofmann; Sintflut von Paffrath; Sozialismus von Gundlach; Synoptische Frage von Wikenhauser; Tertullian von J. Martin. Man sieht das Bestreben der Schriftleitung, die Artikel von Fachleuten bearbeiten zu lassen. Der Benediktinertheologe Sedlmayr hätte wegen seiner Scholastica Mariana vielleicht auch einen Artikel verdient. Deneffe.

Althaus, P., Grundriß der Dogmatik. 1. Teil. 2. neubearb. Aufl. gr. 8° (110 S.) Erlangen 1936, Merkel. *M* 3.—. — Der vorliegende neubearbeitete Teil des Grundrisses enthält die „Grundlegung der Dogmatik" d. h. die Lehre von der Offenbarung: Uroffenbarung und Offenbarung in Jesus Christus. Bei letzterer wird der Begriff der Offenbarung erörtert, die Stellung der Hl. Schrift als der Trägerin, die Kirche als ihre Vermittlerin, endlich ihre Stellung zur Vernunft, Philosophie und den Religionen, also zur Geisteswelt. Die Grundtendenz lutherischer Theologie — im Gegensatz etwa zu reformierter — ist geblieben. Eine eingehende Darlegung des Inhaltes haben wir früher bei Besprechung der 1. Aufl. bereits gegeben (Schol 5 [1930] 621 f.). Neuerscheinungen sind nachgetragen und auch sonst ist die bessernde Hand vielfach angelegt. Wir bedauern aufrichtig, daß das nicht bei der Stellung zur katholischen Kirche geschehen ist. Wir hatten bereits bei der Anzeige der 1. Aufl. deutlich darauf hingewiesen, wie hier eine Änderung dringend erforderlich ist. Man fühlt sich wirklich mehrere Jahrhunderte zurückversetzt, wenn man von „Paganismus", „Judaismus", „antichristlicher Wirklichkeit", „Christusersatz" als Bezeichnungen für die kath. Kirche liest (82). Da früher schon die falsche Auffassung der katholischen Hierarchie richtiggestellt wurde, sei hier nur die ebenso verkehrte vom Sakrament abgelehnt. A. schreibt: „Auf römisch-katholischem Boden ist seine [des Sakramentes] Gnadenwirkung als naturhaftes Wunder ohne Beziehung auf den Heilsglauben (opus operatum)" (81). Wo ist das je in der katholischen Kirche gelehrt worden? Dort hat man immer daran festgehalten, daß zum gnadenvollen Empfang der Sakramente die wahre Disposition wesensnotwendig gehört. Da der früher gegebene Rat, hie und da vor Darstellung der römischen Lehre wenigstens einen kleinen katholischen Kinderkatechismus zu Rate zu ziehen, offenbar zu umständlich war, sei hier ein entsprechender Teil gleich beigedruckt. So heißt es z. B. im Kleinen Katechismus des hl. Petrus Canisius von 1563, der gerade in der neuen textkritischen Ausgabe von Fr. Streicher, München 1936, vor mir liegt: „Warumb seind diese sacrament zuehren unnd in grosser würde zuhalten? Erstlich darumb, dass sie von Christo

unserm herrn unnd gott, mit höchster lieb unnd trew, uns zu trost und hayl eingesetzt und geordnet seind. Zum andern darumb, dass sie bedeuten, ja auch uns darraichen die hoch nötige gnaden Gottes, dieweil sie seind als erwölte, geordnete, hailsame geschirr oder gefeß der selbigen gnaden und götlichen wirckung, wann man sie recht annimbt und braucht" (58). A. hat also Christi alleiniges ursächliches Handeln im Sakrament und die notwendige Disposition miteinander verwechselt. Weisweiler.

Gordillo, M., S. J., Compendium Theologiae orientalis. 8° (XVI u. 265 S.) Rom 1937, Pont. Inst. orient. *L* 15.—. — Ein Schul- und Handbuch, wie es der theologische Lehrer längst gewünscht hat als Leitfaden für den Unterricht, wie er gemäß der Const. Apost. Deus scientiarum gegeben werden muß, und zur schnellen Orientierung über die nur zu wenig bekannten Fragen der Ostkirche. Es werden alle in Betracht kommenden Fragen kurz und klar behandelt: die allgemeinen Fragen über die Ostkirche, ihr Werden und ihre verschiedenen Gemeinschaften, ihre Theologie, ihr Verhältnis zum römischen Primat, ihre Lehre über die Processio Sancti Spiritus, die Unbefleckte Empfängnis, die hl. Sakramente und die Novissima. Je ein eigenes Kapitel wird der nestorianischen und der monophysitischen Kirche gewidmet. — Eine Bibliographie ist jedem Abschnitt beigefügt; die laufenden Anmerkungen bieten viele Belege und Ergänzungen. Eine allgemeine Bibliographie wäre aber doch für eine hoffentlich baldige Neuauflage in Erwägung zu ziehen. — S. 267, 1 Sp. Z. 19 v. o. muß heißen 230 6 und S. 230, 6 lies Koffler statt Hoffler. — Wir wünschen dem willkommenen Buch weiteste Verbreitung.

Kösters.

* * *

Bickel, E., Lehrbuch der Geschichte der Römischen Literatur (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 8). 8° (XII u. 587 S.) Heidelberg 1937, Winter. *M* 26.—; geb. *M* 29.50. — Zu der so hoffnungsvoll begonnenen, aber leider nicht vollendeten griechischen Literaturgeschichte Joh. Geffckens hat die „Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften" nun auch ihr lateinisches Gegenstück erhalten. Dem Verfasser, dem Bonner Altphilologen E. Bickel, ist es gelungen, den ungeheuren Stoff in einem Bande zusammenzufassen. Welchen Weg er dabei einschlug, verkündet uns schon die Gliederung des Buches in folgende drei Hauptteile: Die Gesamtheit der Römischen Literatur und ihre Geschichte. — Die Perioden der Römischen Literaturgeschichte und die Sprachgeschichte. — Die einzelnen Literaturgebiete und die Personalchronik. — Auf diesem neuen, durchaus eigenartigen Wege dürfen wir uns ruhig der kundigen Führung des Verf. anvertrauen. Denn wer das Buch liest, merkt bald, daß wir hier eine Leistung allerersten Ranges vor uns haben. Allseitige, gründliche Beherrschung des so ausgedehnten Gebietes und jene mustergültige Arbeitsweise der Bonner Philologenschule ermöglichten es ihm, dieses Meisterwerk zu schaffen. Den größten Vorteil davon hat natürlich der Latinist. Doch das Buch wendet sich an weitere Kreise. So bringt der Abschnitt „Philosophie und Fachwissenschaften" einen aufschlußreichen Beitrag für die Geschichte der antiken Philosophie. Vor allem wird neben dem Philologen der Theologe aus dem Buche reiche Belehrung und Anregung schöpfen. Für ihn ist z. B. das einleitende Kapitel über die Erhaltung und Erforschung der Römischen Literatur neben den Kapiteln über das Schrifttum der christlichen Antike sehr wertvoll. Was der Philologe dem Pa-

tristiker bieten kann, zeigt das wunderbare Bild, das der Verf. S. 335 vom Leben und Wirken des hl. Ambrosius entworfen hat. — Daß man nicht mit jeder Auffassung des Buches einverstanden zu sein braucht, belege die Beurteilung des hl. Hieronymus, in der mancher Ausdruck wohl zu scharf geraten ist. Schade, daß der Mönch von Bethlehem nicht mehr lebt! Sonst dürften wir wohl mit einer geharnischten Antwort rechnen, bei deren Lektüre uns sicher keine Langeweile befallen würde. Verstummen muß indes jede Kritik gegenüber der großartigen Schilderung der Rolle der lateinischen Sprache, die der klassische Philologe S. 301 gegeben hat. Kutsch.

Ignatius von Antiochien Briefe erläutert von P. G. Crone, S. V. D. (Aschendorffs Lesehefte). 8° (40 S.), Münster 1936, Aschendorff. *M* 0.80. — Nach dem Texte von Funk-Bihlmeyer *Die Apostolischen Väter* (1924) bietet C. in vorliegendem Leseheft die Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien. Dem praktischen Zwecke des Büchleins entsprechend hat er reichliche, den Text begleitende Übersetzungshilfen beigefügt, die im allgemeinen gut ausgewählt sind. Vielleicht durfte S. 6 ἄμωμος fehlen, dafür συγγενικὸν (ἔργον) erklärt werden. Kutsch.

Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini recensuit prolegomenis commentario indicibus instruxit J. H. Waszink (Floril. Patr. Suppl. 1). gr. 8° (VI u. 184 S.) Bonn 1937, Hanstein. *M* 7.—. — Eine Arbeit, die den alten Ruf der holländischen Philologie auf editorischem Gebiet wiederum bewahrheitet. Es handelt sich um eine verhältnismäßig kleine, anonym überlieferte, metrisch abgefaßte Schrift, deren Inhalt durch den überlieferten Titel richtig wiedergegeben wird, wenn auch die Einleitung über Schöpfung und Urfall in ihrer verhältnismäßigen Länge fast eine eigene Hervorhebung verdiente. Schon der erste Blick verrät die vielfache Verwendung von Stellen aus der klassischen und nachklassischen lateinischen Dichtung. Ein fortlaufender Apparat der Auctores et Imitatores unterrichtet über diese Zusammenhänge, während ein Punkt, auf dem die Rückwärtsverbindung des Gedichtes besonders aufschlußreich ist, nämlich in dem Lasterkatalog von Vers 339—351 (auch 292—295 können schon hinzugenommen werden), unter Anlehnung an A. Diterichs Nekyia in den Prolegomena noch besonders zur Anschauung gebracht ist. Mit großer Vollständigkeit und Gründlichkeit sind alle Aufgaben einer anspruchsvollen Edition erfüllt. Im Anhang finden sich eingehende Indizes, von denen der der Worte 48 Seiten umfaßt. Der Patristiker wird sich besonders für die im Index imitationum zusammengefaßten Beobachtungen interessieren. So ist ein trotz vielfacher Verwendung von sauberem Kleindruck 184 Seiten umfassendes Buch entstanden, das dem Dogmengeschichtler für den Fragenkreis der Eschatologie eine sehr wertvolle Hilfe bietet. Prümm.

Galtier, P., Le „Tome de Damase". Date et origine: RechSc-Rel 26 (1936) 385—418; 563—578. — Diese wertvolle Arbeit untersucht zunächst erneut Gelegenheit und Abfassungszeit der sog. Anathematismen des Damasus. Sie sind von der römischen Synode 382 zusammengestellt und von Papst Damasus an Paulin von Antiochien gesandt. Da an dieser Synode der hl. Ambrosius teilnahm, wird im 2. Teil der Versuch unternommen, den auf anderer Grundlage vorher bereits Brewer und R. Seeberg machten, ob nicht Gedankengut des Mailänder Bischofs sich feststellen ließe.

Das ist bei dem Einfluß des hl. Ambrosius ja von vornherein zu erwarten. Das Ergebnis ist überraschend reichhaltig für den letzten Teil des aus mehreren Stücken zusammengesetzten Dekretes, der die eigentliche zusammenfassende Darstellung und die Begründung enthält (Denz. 82). Parallele Gedanken finden sich öfter. Da es sich um Lieblingsideen des Kirchenvaters handelt, wird man sie ihm zuschreiben dürfen. Weisweiler.

Histoire de l'Eglise (Direction A. Fliche u. V. Martin). T. 4: De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. Par P. de Labriolle, G. Bardy, L. Brehier, G. de Plinval. gr. 8° (612 S.) Paris 1937, Blond. *Fr* 60.—. — Die groß angelegte, auf 24 starke Bde. berechnete Kirchengeschichte schreitet rüstig voran. Der 4. Bd. ist eine hervorragende Leistung. Vier Gelehrte teilten sich in die Arbeit. Es sind lauter bekannte Fachleute, die aber ihr Ziel nicht vergessen, auf Grund echter Wissenschaft ein Gesamtbild der kirchlichen Entwicklung zu zeichnen. Überall spürt man die Hand des Meisters, der die Wesenszüge der Ereignisse herauszuheben, die entscheidenden Quellen aufzuweisen, die offenen Fragen anzumelden weiß. Was Bardy über *Monophysitismus* und *Nestorianismus* bringt, gibt ein klares Bild dieser verworrenen Vorgänge. Sein Bericht über die Kirche in Persien und Armenien führt mit überlegener Kenntnis in ein sonst weniger bekanntes Gebiet. Plinvals knappe aber sehr inhaltsreiche Geschichte des *Pelagianismus* scheint uns besonders gelungen. Brehier schildert die *byzantinische Kirche* im Zeitalter Justinians, d. h. in ihrer Glanzzeit. Es fällt auf, daß B. bei Besprechung des justinianischen Gesetzwerkes nicht auf die Frage des christlichen Einflusses auf das römische Recht eingeht. Die entsprechenden Arbeiten in Italien und Deutschland werden zwar einstweilen in Frankreich wenig beachtet, verdienen aber doch Aufmerksamkeit (vgl. Schol 11 [1936] 623—625). Labriolle hat über den *Untergang des Heidentums im Westen,* über das Verhältnis der Kirche zu den germanischen ‚Barbaren' und über das kirchlich-kulturelle Leben dieser Spät- oder Frühzeit des Abendlandes geschrieben, wie es nur ein Meister vermag. — Als Ganzes ist der Bd. eine wertvolle Bereicherung der kirchlichen Wissenschaft. Böminghaus.

Hofmann, G., S. J., Die Konzilsarbeit in Ferrara: OrChristPer 3 (1937) 110—140. — Der Artikel bildet den ersten Teil einer größeren vorgesehenen Serie zum 500. Jubeltag des Konzils. Hier wird zunächst auf Grund einer bisher kaum gewürdigten Quellensammlung, deren handschriftliche Überlieferung B. offenlegt, ein Einblick in die ersten Sitzungen des Konzils vor der Ankunft der Griechen (18. 1.—8. 3. 1438) gegeben. Das Studium der Akten bringt als bemerkenswertes Ergebnis, daß das Konzil, das mit einem Kardinal und 26 Bischöfen als Fortsetzung des Baseler eröffnet wurde, bereits in der siebten Sitzung nach kaum sechs Wochen 5 Kardinäle und 50 Bischöfe zählte. Entscheidend war auch der Entschluß der Griechen, Ferrara anzuerkennen. Darüber hinaus zeigen die behandelten Akten eine große Anzahl von Namen der Konzilstheologen aus dem Welt- und Ordensklerus. Das bietet gegenüber den bisher maßgebenden Werken von Praktika, Andreas von Santacroce und Syropoulos, die mehr die Wortführer sprechen lassen, eine wesentliche Erweiterung unserer Kenntnis. Jetzt lassen sich auch die einzelnen Sitzungen voneinander trennen. Weisweiler.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Ed. Soc. Goerresiana. XI: Epist. Pars II complectens additamenta ad tom. priorem et epistolas a die 13. 3. 1547 ad Concilii suspensionem anno 1552 factam conscriptas. Collegit G. Buschbell. 4° (XLIV u. 1058 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 45.—; gbd. *M* 60.—. — Mit der gleichen Sorgfalt, mit der B. schon den ersten Teil der Briefe im 1. Bd. der unübertrefflichen Edition der Görres-Gesellschaft herausgab, ist auch dieser zweite gearbeitet, der die Krönung einer vierzigjährigen Lebensarbeit des Herausgebers darstellt. Die Einleitung enthält eine eingehende Beschreibung der Bibliotheken und Archive, die vor allem Briefe aufbewahren. Berlin, Florenz, Madrid, Neapel, Paris, Rom, Simanca, Trient sind hauptsächlich zu nennen. Zunächst sind dann 101 Briefe und Dokumente aus dem früheren Bd. nachgetragen, die damals wegen der Unmöglichkeit, die spanischen Archive zu durchforschen, nicht mitgeteilt werden konnten. Es folgen 599 Briefe von 1547—1552 und im Anhang weitere 59 Dokumente (131—1010). Ein Namen- und Sachverzeichnis (1011 bis 1056) schließt das Werk. In die Zeit dieses Bds. fällt die 13. und 14. Sitzung des Konzils mit ihren dogmatisch so hochbedeutsamen Dekreten über Eucharistie und Bußsakrament. Daher finden sich über die damit zusammenhängenden Fragen viele interessante persönliche Nachrichten in den Briefen. Es sei etwa auf den Brief Seripandos an Kard. Cervini über die Ablässe (231 ff.) und die Darlegung des Franziskanerbischofs Musso von Bitonto an den gleichen Kardinal über die Eucharistie (165 f.) hingewiesen. Das Sachverzeichnis bringt dankenswerterweise auch die kurzen Hinweise in den Briefen, die für die Beurteilung mancher Situationen, die uns aus den Acta nicht ganz klar sind, von wesentlicher Bedeutung sind. So etwa über die Rechtfertigung (gegen 50 Hinweise!), die allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Ehesakrament, Weihe, Letzte Ölung, vieles auch noch über Erbsünde und andere umstrittene Kontroversfragen mit den Protestanten. Einen weiten Raum nimmt die Reform der Kirche ein mit mehreren hundert Verweisen. Die Residenzpflicht der Bischöfe, das Benefizialwesen, Priesterehe, Kommunion unter beiden Gestalten sind behandelt. Die Bibel spielt weiter ihre bedeutende Rolle. Wie stark die aktuelle Gegenwartseinstellung des Konzils war, zeigt sich beim Stichwort: Lutherani (ebenfalls mehrere hundert Verweise). So haben wir also nicht nur eine bloße Ausgabe der Briefe, sondern zugleich ein Bild des theologischen Strebens und der kulturellen Lage vor uns. Endlich noch ein ganz konkreter Blick: Den großen Einfluß des Dominikaners Soto z. B. belegt seine häufige Nennung in den Briefen. — Also eine Großtat der Görres-Gesellschaft für die gesamte Welt. Weisweiler.

Schnürer, G., Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit. gr. 8° (804 S.) Paderborn 1937, Schöningh. gbd. *M* 12.50. — Die Kirchengeschichte und Theologie wird es dem greisen Gelehrten danken, daß er nach dem gewaltigen dreibändigen Lebenswerk: Kirche und Kultur im Mittelalter noch den Mut hatte, in ähnlicher Weise die Barockzeit zu behandeln. Denn immer mehr wird die Zeit des katholischen Wiederaufbaus nach den Stürmen der Glaubensspaltung als ein Zeitraum erkannt, in dem die Kirche noch einmal — das letzte Mal — eine Kultur geschaffen und mit ihrem Geiste durchdrungen hat. Mit dieser Erkenntnis legte sich die Aufgabe nahe, die Wechselwirkung von Kirche und weltlichen

Kräften in dem bezeichneten Kulturraum des ‚Barock' darzustellen. Wir haben zahlreiche Einzelarbeiten; ein Gesamtbild fehlte. Es herzustellen war wahrlich nicht leicht. Es gehörte dazu eine nicht gewöhnliche Vertrautheit mit den bunt wirbelnden und wirkenden Kräften in Welt und Kirche. Es brauchte aber auch ein ausgeglichenes Urteil, um alles Große zu würdigen, um aber auch alle Fragwürdigkeit des Geschehens — auch des kirchlichen — freimütig zuzugeben, und zugleich mit katholischem Takt den tieferen Sinn der Kirchengeschichte zu verstehen. Beides durfte man nach den vorausgehenden Bänden Schnürer zutrauen, und es ist des Lobes genug, wenn man sagen darf: Wir haben auch in dem vorliegenden Band einen echten „Schnürer". — Der Kirchengeschichtler weiß längst, daß Kirche und Kultur in der Barockzeit sich für den geschichtlichen Rückblick keineswegs so triumphal geben, wie es die Zeit selbst sich einredete. Bei aller Großartigkeit und Fruchtbarkeit des Schaffens auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Kultur, wie wir sie zumal in Italien, Spanien und seit dem 17. Jahrh. in Frankreich, aber auch im katholischen Deutschland wahrnehmen, hat die katholische Kultur des Barock doch schließlich versagt. Das wird mit dem endenden 17. Jahrh. erschreckend deutlich. Aber die Keime des Verfalls sind schon dem Anfang eingesenkt. Die Grundlagen der letzten katholischen Kultur waren zu schmal gelegt. Nicht die ganze Breite des mächtigen Lebensstromes jener Zeit war von der Religion wirklich erfaßt. Darum verarmte die kirchliche Kultur, und die zukunftsstarken Lebensmächte gingen ihren eigenen Weg. So im politischen, im sozialen Leben, so in der Philosophie, in den Naturwissenschaften, in der gesamten Lebenshaltung und Lebensstimmung des sich bildenden aufgeklärten Bürgertums. Das alles ist ein mächtiges Drama gewesen; Schnürers Buch gibt davon ein farbenreiches und wohlgeordnetes Bild. Dabei wird billigerweise niemand es verübeln, wenn in der Unzahl der behandelten Fragen nicht jede bis auf den Grund durchgeprüft erscheint, oder wenn zuweilen über der Fülle der geschilderten Geschehnisse das Thema nicht mehr so scharf im Blickpunkt erscheint. — Die Geschichte der Theologie insbesondere wird aus dem Buch jenen geistesgeschichtlichen Hintergrund erkennen, auf dem das erstaunliche Blühen der Theologie im 16. Jahrh., aber auch ihr Verdorren im 17. und 18. Jahrh. begreiflicher wird. Damit tut Schnürers Buch keinen geringen Dienst, wenn es auch fachmännische Führung auf diesem Gebiet selbstverständlich nicht auf sich nehmen will. Böminghaus.

Krahn, C., Menno Simons. Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten. gr. 8° (192 S.) Karlsruhe 1936, Schneider. *M* 5.—. — Diese Heidelberger Dissertation bringt im ersten Teil eine Beschreibung des Lebens und der Schriften des Führers und „Bischofs" der gemäßigten Taufgesinnten, die nach ihm ihren Namen Mennoniten erhielten. Seine Bedeutung liegt nach K. vor allem in seiner volkstümlichen Schriftstellerei, in der er die bereits vorhandenen Gedanken in geeigneter schlichter Form und zur rechten Zeit schriftlich den Anhängern darbot. Daneben wird seiner weiten Reise- und Predigttätigkeit gedacht. So erscheint er als der wirkliche Führer. Der zweite Teil der Arbeit gibt einen systematischen Überblick über die Lehre Mennos und stellt dabei mit Recht den — exzentrischen — „apostolischen Gemeindebegriff" in den Mittelpunkt. Von hier aus ergeben sich

leicht Verbindungslinien zu seinen Ansichten über Eschatologie, unmittelbare Gottgebundenheit, Ehe, Obrigkeit und Gesellschaftsordnung. Stärker bibelgebunden als manche seiner Mitführer hat er sein ganzes System christozentrisch aufgefaßt. Leider hat es dadurch an seiner Subjektivität nichts verloren. Eine ausführliche Literaturangabe schließt das lesenswerte Buch. Weisweiler.

Söhngen, G., Kardinal Newman, ein Neugestalter augustinischer Religionsphilosophie: WissWeish 4 (1937) 23—35. — S. sieht in Newman neben Möhler, Gratry und Rosmini einen Hauptvertreter augustinischer Religionsphilosophie. In der Ausdeutung von Newmans Apologia pro vita sua, seiner ‚Philosophie des Glaubens' (Grammar of Assent) und der Predigten der katholischen Zeit arbeitet S. die Grundlagen dieser Religionsphilosophie, welche den Beweis aus dem Inneren (dem Gewissen) bevorzugt, ohne die Erkennbarkeit Gottes aus der äußeren Welt zu leugnen, klar heraus, um sie dann im zweiten Teile zu werten. Kösters.

Gössmann, F., O. E. S. A., Der Kirchenbegriff bei Wladimir Solovjeff (Das östliche Christentum 1). 8° (120 S.) Würzburg 1936, Rita-Verlag. *M* 4.50. — Mit dieser Schrift wird die Sammlung der Abhandlungen der „Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Augustinerordensprovinz" eröffnet. Das Thema ist bei der Bedeutung und Eigenart Solovjeffs für alle Freunde der Ostkirche und der Unionsfrage sehr anziehend; die Behandlung ist solid und lesbar. Die beiden ersten Kapitel zeichnen Solovjeffs geistige und theologische Eigenart, insbesondere seinen Gottesbegriff, Theandrismus und seine Auffassungen von der Theokratie. Kap. 3—5 wird seine Lehre von der Kirche entwickelt. Seit seiner Bekehrung sieht Solovjeff die Kirche im Mittelpunkt des Blickfeldes; mehr und mehr ringt er sich zum Verständnis der römisch-katholischen Kirche durch. Aufgabe, Eigenschaften, innerer Aufbau der Kirche: das ist der Inhalt. Besonders anziehend ist, was Solovjeff sagt über Rom und Primat (89 ff.): Er hat nicht, wie gelegentlich behauptet wurde, seine zustimmend gewordene Ansicht später wieder abgeschwächt, wie sein letztes, unmittelbar vor dem Tode vollendetes Werk ‚Drei Gespräche' zeigt. Interessant und zu weiterer Untersuchung anreizend, ist seine im ‚Theandrismus' begründete Auffassung von der Gotteskindschaft, die fast mit der Inkarnation des Logos zusammenfällt; ebenso der ‚gnostische Einschlag', der sich bei fast allen Russen zu finden scheint. Kösters.

Wunderle, G., Aus der heiligen Welt des Athos. Studien und Erinnerungen (Das östliche Christentum 2). 8° (61 S.) Würzburg 1937, Rita-Verl. *M* 2.90. — Ein außerordentlich anziehendes Schriftchen, das persönliche Erfahrung, wissenschaftliches Studium und ehrliche Verwendung fremder Arbeit zu einer harmonischen Orientierung über den auch heute so oft besprochenen ‚heiligen Berg' vereint: Bedeutung des Athos in der orthodoxen Kirche, Eigenart der hagioritischen Frömmigkeit, der Verfassung und des Lebens seiner Mönche, Wissenschaft und Kunst, alles wird kurz aber warm und klar, mit Hinweis auf weitere Literatur dargelegt, wobei sich viele theologisch wertvolle Ausblicke ergeben. So zeigt das 5. Kap. (30 ff.) recht anschaulich, wie objektive und subjektive Frömmigkeit sich dort einen. Das Schlußkap. (58 ff.) behandelt die Unionsfrage: „Aber auf dem Athos spricht man nicht gern über diese Frage". A. Manser erinnert (BenedMschr 19 [1937] 371) ergänzend an den Trost- und Schutzbrief Innocenz III. vom 14. Jan. 1214 (PL 216, 956 f.). Kösters.

2. Vergleichende Religionsgeschichte.

Nielsen, D., Ras Samra Mythologie und Biblische Theologie (Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes 21, 4). 8° (117 S.) Leipzig 1936, Brockhaus. M 4.50. — Die Schrift will den Inhalt der Ras Samra Mythen systematisch darlegen und mit dem religiösen Lehrgehalt der Hl. Schrift, besonders des AT, vergleichen. Reiches Material aus beiden Religionskreisen ist in dem Buche geordnet zusammengestellt, und manch anregende Parallele wird gezogen. In Anbetracht der Bedeutung der vorliegenden Arbeit und der Wichtigkeit der zu leistenden Aufgabe sei es gestattet, hier kurz zwei methodische Fragen zu besprechen, die sich bei der Eigenart der Beweisführung N.s aufdrängen können. Es möchte scheinen, als wenn der Verf. sich gelegentlich nicht objektiv genug in den geistigen Gehalt seiner Dokumente hineingefühlt hätte. Legt er nicht zu leicht Worten und Bildern des Alten Orients Gedanken unter, die in moderner westeuropäischer Begriffssprache gebildet sind? Ein bezeichnendes Beispiel für diese Haltung scheint folgendes auf S. 46 zu sein. Die bene 'lohim sind „Zeugen dafür, daß er [der semitische Hauptgott] ursprünglich eine Frau gehabt haben muß, die ihm diese Kinder geboren hat". Rezensent ist sich vollkommen dessen bewußt, daß genau die gleiche Argumentation schon vor 30 Jahren von keinem Geringeren als E. Meyer vorgelegt wurde. Auch er sagte bezüglich der ‚Söhne Elohims': „Daß es ursprünglich Söhne nicht gegeben haben kann ohne Väter und Mütter, d. h. ohne physischen Zeugungsakt, ist selbstverständlich" (Die Israeliten, Halle 1906, 212 Anm. 1). Aber ist darum solche Beweisführung schon richtig? Legen wir moderne westeuropäische Logik und Terminologie zu Grunde, so mag diese Deduktion aus dem Begriff ‚Sohn' zutreffen. Wie man bei der Weite und Unbestimmtheit des semitischen Wortes so vorangehen kann, ist schwer zu verstehen. — Ein zweiter Eindruck, den man beim Lesen so mancher Seite des Werkes haben kann, ist der, daß ein wenig zu rasch die religiösen Vorstellungen Israels mit den Mythologien der umliegenden Völkerschaften vollkommen auf die gleiche Stufe gestellt werden. Es gibt eine ‚ungeschichtliche Gleichmachung' des *Alten* Testamentes mit dem *Neuen* (König, Genesis², 129 f.), eine falsche Christianisierung des AT (Ders., Hermeneutik 161 ff.). Das ist eben der Fehler, Worten des AT ohne weiteres einen neutestamentlichen Sinn zu unterlegen. Aber genau so gut gibt es auch eine falsche ‚Mythologisierung des AT', daß man bei gleichen Worten in den Schriften des Alten Bundes und den Mythologien der Heiden zu rasch ganz dieselbe Bedeutung voraussetzt. Auch das ist eine ‚ungeschichtliche Gleichmachung'. Denn der weitere Verlauf der Religionsgeschichte hat zum wenigsten bewiesen, daß die Entwicklungen altheidnischer Mythologie und alttestamentlicher Religiosität zu wesentlich verschiedenen Endergebnissen gelangt sind. Und schon dieser bloße geschichtliche Verlauf müßte von vornherein einer völligen Gleichmachung alttestamentlicher und mythischer Begriffe gegenüber mit größtem wissenschaftlichen Mißtrauen und klügster methodischer Zurückhaltung erfüllen. Denn schon rein religionsgeschichtlich gesehen muß ein wesentlich verschiedenes Endergebnis wenigstens auf die *Möglichkeit* aufmerksam machen, daß schon in den ersten Keimen der Entwicklung wesentliche Unterschiede vorhanden waren, wenn sie sich vielleicht auch äußerlich unter gleicher oder sehr ähnlicher Hülle verbargen. Noch vorsichtigere Einfühlung in die geistige Welt altorientalischer Dokumente und noch sorgfältigere

Vermeidung einer unnötigen Vereinerleiung von Mythologie und Altem Testament müßten wohl zu dem prachtvollen Material, das N. bietet, noch hinzukommen. Erst so gelangen wir zu der voll befriedigenden und notwendig zu leistenden wissenschaftlich theologischen Vergleichung von Ras Samra Mythus und AT. Closen.

Virolleaud, Ch., La légende phénicienne de Danel (Haut-Commissariat de la Rép. Franc. en Syrie et au Liban, Bibl. Arch. et Hist. 21; Mission de Ras-Shamra 1). gr. 4° (VIII u. 242 S. m. 17 Taf.) Paris 1936, Geuthner. *Fr* 200.—. — Dieser Bd. bringt die erste authentische Textveröffentlichung der altphönizischen Danel-Legende. Es handelt sich um vier Keilschrifttafeln aus dem 14. Jahrh. v. Chr., die bei den Ausgrabungen von Ras-Shamra in den Jahren 1930 und 1931 in Nordsyrien gefunden wurden. Nur die erste ist wirklich gut erhalten. Alle anderen weisen starke Beschädigungen auf, so daß von den 1200 Zeilen, die diese vier Dokumente ursprünglich enthielten, nur noch etwa ein Drittel, kaum 400 zu entziffern sind. Der Danel-Mythus, der in diesen Dokumenten in der bekannten alphabetischen Keilschrift von Ras-Shamra, dem alten Ugarit der El-Amarna-Briefe, niedergelegt ist, hat als Hauptgegenstand den Konflikt zwischen Aqhat, dem Sohn Danels, und Ytpan, dem Diener der Göttin 'Anat, der Danels Sohn ermordet. Das Ganze ist hineingebaut in altmythologische Vorstellungen vom Sterben in der Natur, vom Kampf der Götter und Menschen um die Geheimnisse der Fruchtbarkeit dieser Erde. Danel selbst erscheint als Sohn des El, wird aber kaum als Gottheit geschildert, sondern mehr als ein König der Vorzeit aufgefaßt, wahrscheinlich als Fürst von Tyrus. Die Publikation, die V. nach zahlreichen in Syria erschienenen Vorarbeiten jetzt unternommen, beginnt mit ausführlichen Einleitungskapiteln über die Geschichte der Ausgrabungen von Ras-Shamra, über Stadt und Kultur von Ugarit, vor allem deren Beziehungen zu Ägypten in der Zeit von der XII. Dynastie bis zum Untergang der Stadt im 12. Jahrh. v. Chr. Es folgt eine Abhandlung über die Schrift von Ras-Shamra, deren Entdeckung am 14. 5. 1929 eine völlig unerhörte Neuigkeit zu Tage förderte, nämlich ein Buchstabenalphabet in Keilschrift, von der man bisher nur Silbenschriften kannte. Schließlich wird der religionsgeschichtliche Sinn des vorliegenden Mythus im einzelnen dargestellt. Es schließen sich an Transkription, Übersetzung und Kommentierung des Textes, ein vorzügliches Glossar und 17 Tafeln mit Kopien der Keilschrifttexte und Reproduktionen der Originale. — Es ist unmöglich, im Rahmen einer Besprechung die Fülle von religions-, sprach-, schriftgeschichtlichen, historischen und exegetischen Anregungen auch nur anzudeuten, die mit dieser Publikation gegeben sind. Auf zwei Dinge, die sich unmittelbar auf die Deutung des AT beziehen, sei kurz aufmerksam gemacht. — So wenig diese Danel-Legende von Nordsyrien irgendwelche inhaltlichen Berührungspunkte mit dem kanonischen Buch Daniel hat, so ist sie doch nicht ohne Einfluß auf die literargeschichtliche Beweisführung für das Alter des kanonischen Buches Daniel. Bisher fand man immer wieder in Ez 14, 14 20 („Noe, Danel, Job") und 28, 3 („Du bist weiser als Danel") eine Bestätigung dafür, daß in Israel schon im 6. Jahrh. ein gerechter und weiser Daniel bekannt gewesen sei, der nur der Prophet und Verfasser des kanonischen Buches Daniel sein könne. Die Variante in der Namenschreibung glaubten einige als belanglos übersehen zu dürfen. Dieser Überlegung ist seit dem Fund von Ugarit der Boden entzogen. Besonders in Ez 28, 3 im Spottlied auf den König von

Tyrus, ist gar kein Zweifel, daß Ezechiel fragt, ob er denn weiser sein wolle als sein berühmter Ahnherr, dessen Namen Ezechiel genau so schreibt, wie die jetzt gefundenen Dokumente von Ugarit es tun. — Eine zweite, für die Exegese des AT recht wichtige Entdeckung wurde mit diesen Texten geboten. In der Quellenkritik des Pentateuch galt immer noch als eines der klassischen Merkmale für P 'anî statt 'anokî. In der Danel-Legende finden sich im 14. Jahrh. die gleichen beiden Formen für das Pronomen der ersten Person *an* und *ank*, für deren Wechsel sich bei Durchprüfung der einzelnen Texte kaum andere Gründe angeben lassen als Reichtum und Freiheit der Sprache. Damit fällt die Auffassung, dies Argument könne zur Quellenscheidung ernsthaft herangezogen werden, wohl endgültig weg, und es geht nicht mehr an zu behaupten, 'anî sei so sehr „jüngere" Form, daß es nicht auch in älteren Schichten des Pentateuch möglich gewesen wäre.
Closen.

Thiersch, H., Ependytes und Ephod, Gottesbild und Priesterkleid im Alten Vorderasien (Geistesw. Forsch. 8). gr. 8°. (XXII u. 226 S. m. 54 Taf.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. *M* 36.—. — Ein archaeologisches Werk von ungemein reichem religionsgeschichtlichen Gehalt und Ertrag. Ursprung, Geschichte und Bedeutung des Ependytes werden untersucht. Ein über dem Chiton getragenes, eng anliegendes, die ganze Gestalt umschließendes Festgewand. Im Alten Vorderasien in den verschiedensten Kulturkreisen nachweisbar als Kleidung des Gottesbildes, seines obersten Priesters, als ein Schmuck, der prophetische Bedeutung hatte und der Erkundung der Zukunft diente. Damit ist die Grundlage zu der sehr naheliegenden Parallele mit dem Ephod des Hohenpriesters im AT gegeben. — Der Hauptnutzen des Buches für die Theologie des AT scheint mir neben dem so reich dokumentierten Vergleich zwischen Ependytes und Ephod vor allem in zwei Punkten zu liegen. Zunächst, was freilich mehr nebenher erwähnt wird, will Th. die Bedeutung ‚Ephod-Gottes*bild*' auf die Texte Rich 8, 24 ff.; 17, 4 f.; Os 3, 4 eingeschränkt wissen (116 f.). Sodann — und darin liegt eigentlich die theologische Hauptthese der Studie, insofern sie Exegese des AT bietet — bringt Th. eine überaus originelle und bisher kaum vertretene Auffassung der Urim und Tummim. Er sieht in ihnen „rein geistliche Werte" (125). Eine innige Verbindung zwischen den zwölf Edelsteinen des Choschen und der durch Urim und Tummim gegebenen Zukunftserschließung wird gewiß angenommen. Aber Th. sieht in Urim und Tummim selbst keine von dem Choschen und seinen Steinen verschiedenen dinglichen Gegenstände. Ja, die spätere jüdische Auffassung vom Aufleuchten der Steine als Mittel der Prophetie nennt er „eine materialistische Veräußerlichung des ursprünglich erhabenen Gedankens" (127). Ob ganz mit Recht, könnte man ein wenig bezweifeln. Ohne gerade die soeben angeführte gegenständliche Bestimmung der Urim und Tummim vertreten zu wollen, ließe sich doch wohl sagen, daß *irgendeine* dingliche Verkörperung der Urim und Tummim vorzüglich zu der geistig-sinnlichen, fast möchte man sagen ‚gott-menschlichen' Art des AT passen würde. Auch scheint der Text Ex 28, 30 wirklich schwer anders zu erklären. Vergleiche das sprachlich-stilistische Bedenken gegen die rein-geistige Deutung, das Th. selbst S. 124 als Mitteilung von J. Hempel zitiert, und z. B. Hagen (Lex. Bibl. 3 [1911] 1247); „Ex loco illo Ex 28, 30 discimus U. et T. fuisse duas r e s positas in ornamento pectorali."
Closen.

Jaeger, W., Humanistische Reden und Vorträge. gr. 8° (215 S.) Berlin 1936, Gruyter. *M* 6.—. — Die geistigen Bewegungen folgen Gesetzen, die oft der geschichtlichen Kontinuität zu spotten scheinen. Man hätte meinen sollen, nach einem Jahrh. intensivster Arbeit am Altertum, die überwiegend mit den Namen deutscher Gelehrter verknüpft war — zwei der bedeutendsten, H. Diels und U. v. Wilamowitz, werden im vorliegenden Buch feinsinnig als Gelehrte und als Menschen gewürdigt —, seien alle Wege geebnet gewesen, um die reiche Ernte nicht an toten geschichtlichen Erkenntnissen über die Antike, sondern an ihren zeitüberdauernden Lebenswerten nutzbar zu machen. Aber man spürt aus den Aufsätzen von J. den Grund heraus, warum dies in letzter Stunde doch nicht mehr gelingen sollte. Die Philologie hat sich zu einseitig mit den historischen Aufgaben befaßt, hat ihr eigentliches Hochziel, das Verstehen des Altertums in seinen inneren Werten und das gemütvolle Nacherleben dieser Werte, z. T. zu wenig gepflegt, z. T. es wenigstens dem Fernerstehenden, dem Nichtfachmann schwer gemacht, sich zu diesem echten Goldertrag der klassischen Studien durchzufinden. Und hier scheint uns auch in den aus so überzeugtem Eros zur Antike geborenen Anschauungen von J. eine Gefahr nicht überwunden. Wir finden bei ihm allenthalben der Antike doch auch wohl eine Art Absolutheit zugesprochen, nicht nur eine solche der Formgebung, sondern des inneren Kulturgehaltes'. Zum Verständnis des Wortes Kultur sagt der Verf. sehr Schönes unter der Aufschrift: Kulturidee und Griechentum. Aber ihre Werthaftigkeit wird — so scheint es wenigstens — verstanden als eine Eignung, für sich allein genommen als Lebensgrundlage zu dienen und das menschliche Dasein zu formen unter starkem Verzicht auf die Kräfte der Religion, insbesondere des Christentums, oder wenigstens unter Absehen davon. Das ist gewiß eine Überschätzung der Antike. Ihre Edelsten, Plato vor allem, in dessen Verstehen nach J. eigentlich das klassische Studium gipfeln muß, bekunden eine Art messianische Hoffnung; sie verraten ein Ungenügen an ihrer eigenen Weisheit — das ist ein Anzeichen (nicht das einzige) für das innere Angelegtsein der Antike auf das kommende Christentum. Die Philologie hat sich vielfach dadurch geschadet, daß sie diese geschichtlich feststellbare Tatsache totschwieg. Weil sie nicht objektiv sah, hat sie auch das Verhältnis des alten Christentums zur Antike so selten richtig beurteilt. Eine Bemerkung, wie die bei J. S. 134, im Spätaltertum sei „nicht nur die Kultur verchristlicht, sondern auch umgekehrt das Christentum aus einer bloßen religiösen Sekte ein Kultursystem auf der Grundlage der antiken Weltkultur" geworden, zeigt, wie schwer es dem Philologen ist, der inneren Selbständigkeit des antiken Christentums als einer Geistesmacht gerecht zu werden. — Von solchen Beschwerden abgesehen, die bei der edlen vornehmen Haltung des Buches nicht mit dem Gefühl der Bitterkeit in dem Leser aufsteigen, aber doch ehrlich vorgebracht sein sollen, gewähren diese Reden und Aufsätze hohen Genuß und wecken den aufrichtigen Wunsch, daß der Verf. seinem hohen Beruf, die Bedeutung der Antike als Quellort echter Bildung herauszustellen, noch weiterhin, durch Vollendung namentlich seiner großangelegten Paideia, kraftvoll dienen möge. Vielleicht gelingt es ihm dabei, wenn er auf die Jahrhunderte der Übernahme der Bildungshegemonie durch die Christen kommt, eine Formulierung zu finden, die den angedeuteten Mißverständlichkeiten ausweicht.

Prümm.

Leisegang, H., Die Gnosis, 2. Aufl. 8° (VIII u. 404 S.) Leipzig [1936] Kröner. *M* 3.25. — Die Aufgabe, die sich der Verf. stellt, ist die weitere Zugänglichmachung der Fülle von Resultaten, zu denen die neueren wissenschaftlichen Forschungen über Ursprung und Wesen des gnostischen Denkens geführt haben. Hierbei soll aber nicht bloß der Laie in die Problematik der Gnosis tiefer eingeführt werden, auch dem Gelehrten will die Arbeit eine wertvolle, das Ganze umfassende Schau vermitteln, wobei besonders auf die philosophische Erfassung der gnostischen Wesenselemente und Grundlagen geachtet werden soll. Nach einer zusammenfassenden Darstellung der Gnosis (1—59) werden, um einen mehr detaillierten Einblick in das reich differenzierte Gebilde gnostischer Einzelsysteme zu bieten, die hauptsächlichen Gestaltungen der Gnosis dargestellt (60—389), wie z. B. der Ophiten, des Basilides, der Karpokratianer, eines Markion, Valentin, Ptolemaios und Markos. — Der Wert der Darstellung des Verf., deren 2. Aufl. das wichtige Kapitel über die Gesamtschau gnostischen Denkens wesentlich vertiefte, liegt ohne Zweifel in der souveränen Beherrschung und lichten Klarheit, mit der er den Leser mitten in die Problematik gnostischer Religiösität einführt. Geradezu Muster prägnanter Zusammenschau sind die Seiten, in denen er das Ineinandergreifen ekstatischen Erlebens mit philosophischer Intuition, des Mythos mit dem Logos, der kosmologischen Weltbetrachtung mit einer das Universum in ein Mysterium der Geschlechtlichkeit umgestaltenden visionären Deutung, deren tiefste Voraussetzung die Überzeugung vom Zusammenhang des Ich mit der Welt, der Wesensgleichheit zwischen menschlichem und kosmischem Organismus ist und darum zur Annahme des gleichen Zeugungsursprunges beider aus dem unbekannten Urgrund göttlichen Lebens führt. Leider übersieht der Verf. öfter die wesentlichen Differenzen, die sich bei Beibehaltung gleicher oder ähnlicher Bilder und Darstellungsmethoden *gedanklich* zwischen christlicher und außerchristlicher Religiösität ergeben. Wir denken z. B. an die zu stark gnostisch orientierte Deutung der Vision Hildegards von Bingen im Lib. divin. operum (21), an die von Harnack entlehnte Häresie Markions aus der Opposition zur allegorisierenden, ganz auf nichtchristlichem Boden entstandenen Schriftdeutung der jüdisch gewordenen alten christlichen Kirche. Abgesehen von dieser die konkrete Eigenart und Tiefe christlichen Glaubens und kirchlicher Theologie verkennenden Vereinheitlichungstendenz ist aber des Verf.s Darstellung eine wertvolle Gesamtschau gnostischer Systeme. Lieske.

de Vries, J., Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. 2: Religion der Nordgermanen (Grundriß der germ. Philol. 12, 2). Berlin 1937, de Gruyter. *M* 12.—; geb. *M* 13.—. — Der 2. Bd. der Altgermanischen Religionsgeschichte behandelt die Religion der Nordgermanen. Den Hauptteil nimmt die Behandlung der Götter ein. Auch von diesem Band gilt das vom ersten Gesagte (vgl. Schol 12 [1937] 413). Er setzt in Erstaunen durch die Fülle der Erudition, die Vorsichtigkeit der Behauptungen und die Unparteilichkeit, mit der oft scharf widersprechende Anschauungen vorgetragen werden. Ein besonderer Vorteil des Werkes ist die lehrbuchartige Anordnung des ganzen Stoffes, so daß man sich mit Leichtigkeit über bestimmte Fragen orientieren kann und zugleich auch die Literatur zur Hand hat. Der Theologe sei dringend auf dieses Werk hingewiesen, wenn er sich über den Stand der vorchristlichen Religiösität unserer Ahnen Auskunft verschaffen will.

Eine ruhige Durchsicht der Arbeit gewährt eine große Apologie des Christentums. Die besonnene und nüchterne Darlegung der altgermanischen Gottesverehrung läßt die hohe Art christlichen Gotteskultes in einzigartiger Weise zum Vorschein kommen. Roos.

Baetke, W., Die Religionen der Germanen in Quellenzeugnissen. 8° (XII u. 167 S.) Frankfurt 1937, Diesterweg. *M* 4.60. — Die ebenso zuverlässige wie nützliche Schrift unterscheidet klar die Belege, in denen von der objektiven religiösen Welt die Rede ist, von den Zeugnissen der subjektiven Frömmigkeit. Ebenso wird Religion klar von Magie und Mythen abgegrenzt. In wohldurchdachter Gliederung baut sich das Werk auf, so daß man mittelbar eine Religionslehre der Germanen vor sich hat. Der Verf. hat sich die Frage, ob er bei den einzelnen Sachabschnitten auf früher erwähnte Zeugnisse zurück- bzw. auf andere vorweisen solle, da naturgemäß derselbe Text unter verschiedener Rücksicht betrachtet werden kann, im allgemeinen mit Nein beantwortet. Vielleicht wäre doch am Schluß der Einzelabschnitte ein Vermerk für Ähnliches, besonders aber für Gegensätzliches in einer neuen Aufl. beizufügen. Doch sei es ihm zugegeben, daß hier das Bessere der Feind des Guten sein kann, und die vorliegende Klarheit verloren gehen oder getrübt werden kann. Wir vermissen einen Abschnitt, wo die für die Annahme des Christentums sprechenden Zeugnisse gesammelt sind, aus denen doch auch manches für die ursprüngliche Germanenreligion ersehen werden kann. Einzelnes findet sich unter andern Aufschriften z. B. unter A IV 3; 4 B III 1 u. a. Beim Verzeichnis der Abkürzungen ist L V gleich Westgotengesetz ausgefallen. B. würde uns sehr verpflichten, wenn er ein ähnliches, wissenschaftlich vorbildliches Werk für die Sittlichkeit der Germanen in Quellenzeugnissen herausgäbe. Becher.

3. Fundamentaltheologie.

Coppens, J., Un essay de synthèse apologétique: EphThLov 14 (1937) 447—466. — Der Streit um die ‚Neue Apologetik' ruht noch nicht. C. gibt einen interessanten Lösungsversuch: Das AT enthält sicher die vollkommenste Offenbarung vor Christus. Die Fortsetzung dieser Religion sind nachbibl. Judentum, Mohammedanismus, Christentum, welch letzteres die beiden ersten sicher übertrifft. Jesus wollte prophetisch die absolute Religion verkünden. Auch läßt sich sein göttliches Selbstbewußtsein, wenn auch schwer, kritisch beweisen. Unter den verschiedenen Gemeinschaften, die sein Werk übernommen haben, kommt allein die katholische Kirche in Betracht als die Kirche Christi. In ihr werden die religiösen Aspirationen, welche in der Natur begründet und durch die Gnaden des AT geweckt sind, vollauf erfüllt. — Auffällig ist, daß C. den Beweis aus dem AT trotz all der bekannten Schwierigkeiten für leichter hält, wie es scheint, als den Beweis aus den neutestamentlichen Schriften. Setzt C. beim Nachweis des prophetischen Charakters Jesu den kritischen Quellennachweis voraus? Dann ist nicht zu verstehen, weshalb das göttliche Selbstbewußtsein Jesu größere Schwierigkeiten bereiten soll als das messianische (prophetische). Das Ganze stellt einen Versuch dar, das Brauchbare aus den apologetischen Ideen etwa Blondels, Newmans, Le Roys zu vereinen. Das ist zweifellos wertvoll als Vorbereitung oder Ergänzung des Beweises und zur Begründung einer respektiven Gewißheit. Ist es aber in sich ein durchschlagender Beweis für die Wahrheit der übernatürlichen Offenbarung? Es

fehlt das Wunder, welches allein ein beweiskräftiges Kriterium (primarium) ist. Zwar sieht er die Übereinstimmung des „fait chrétien" mit den religiösen Aspirationen als etwas Wunderbares an („qu'elle tient du miracle, qu'elle inclut un témoignage positif de Dieu"); aber das reicht doch für eine wissenschaftliche Beweisführung nicht aus. Warum verbindet C. seine Gedanken nicht mit denen über die „Ecclesia per se ipsa" des Vaticanums? Über diesen analytischen Beweis hinaus sollte auf jeden Fall der „traditionelle" synthetisch-historische wegen seines ganz objektiven Charakters beigefügt werden. Referent suchte das theoretisch und praktisch in seiner „Kirche unseres Glaubens"[3], Freiburg 1938, zu entwickeln. — Die deutsche Literatur ist zu wenig beigezogen: J. Klausner, Jesus von Nazareth, wird nach der englischen Übersetzung zitiert. Daß das von G. K. A. Bell und A. Deissmann herausgegebene Werk: Mysterium Christi (1931) besonders geeignet sei, in die „liberale und modernistische Theologie" einzuführen, ist doch wohl unzutreffend. Kösters.

Thils, G., Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la réforme. gr. 8° (LIII u. 381 S.) Gembloux 1937, Duculot. — Wenn die Apologetik den historischen Weg — im Gegensatz zur via empirica — einschlägt, so hat sie die Aufgabe zu zeigen, daß die bestehende katholische Kirche die wahre von Christus gestiftete Kirche ist. Gerade in diesem Beweis sind die Schwierigkeiten. Auf mehrfache Weise wird er geführt, sozusagen traditionell ist die via notarum (una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia). T. geht nun in äußerst gründlicher Arbeit die Geschichte dieses Beweisganges durch vom Anfang der wissenschaftlichen Darstellung der Apologetik bis in die neueste Zeit. Die gesamte Literatur ist berücksichtigt, es ist wohl kaum etwas hinzuzufügen. Der Verf. zeigt sehr gut die Entwicklung, den die via notarum durchgemacht hat; wie verschiedene Umstände, insbesondere der Wechsel in den Gegnern, gegen die sich die Apologetik wendete, Einfluß ausübte. T. spart nicht mit der Kritik. Man wird ihm zustimmen müssen, wenn er saubere historische Arbeit fordert, um sie auf die tatsächlich bestehende katholische Kirche anwenden zu können. Trotzdem streitet er, und das mit Recht, diesem Beweisgang nicht jeglichen Wert ab. Es wäre nur zu wünschen, daß T. seine historischen Kenntnisse und vor allem seine kritische und spekulative Veranlagung, die er durch die vorliegende Arbeit aufs klarste bewiesen hat, in Zukunft zum weiteren positiven Aufbau der Apologetik verwenden möge. Beumer.

Heiler, J., Unser Glaube an den Auferstandenen. Eine geschichtsmethodische Darlegung. kl. 8° (IV u. 106 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 2,40. — Das vorliegende für weitere Kreise gedachte Schriftchen ist ein Auszug aus den fundamentaltheologischen Vorlesungen, die der Verf. in den Jahren 1923—1929 am schweizerischen Missionsseminar gehalten hat. Nur in großen Linien werden in methodischem Aufbau die geschichtlichen Beweise für die Echtheit des neutestamentlichen Schrifttums, seine geschichtliche Glaubwürdigkeit und damit für die Tatsache der Auferstehung Christi vorgelegt; denn „Osterglaube und Osterbotschaft sind ein unlösbarer Bestandteil des gesamten neutestamentlichen Schrifttums" (6). Die Darstellung ist im allgemeinen positiv, nicht so sehr polemisch gehalten, wenn der Verf. auch in der dritten These die Möglichkeit einer Scheintod-, Betrugs-, Erdbeben- und Halluzinationshypothese eigens ausscheidet. Zur wei-

teren Vertiefung in die behandelten Fragen verweisen die am Schlusse beigegebenen Anmerkungen auf größere einschlägige Werke. Hier und da wäre eine etwas genauere Fassung erwünscht gewesen. Wenn es z. B. heißt, der Galaterbrief sei nach der ersten Missionsreise und nach der zweiten Anwesenheit in Galatien im Jahre 54 oder 55 geschrieben (8), wird der Leser daraus allein schwerlich entnehmen, daß es auf der dritten Missionsreise war. Daß die ‚Logia Jesu' bei Papias als Redequellen aufgefaßt sind, dürfte doch sehr zweifelhaft sein, da Papias im Zusammenhang doch wohl von der Entstehung des Matthäus*evangeliums* spricht (41 f.). Durch ein Versehen ist wohl der 15. Nisan als Todestag Jesu angegeben (8); denn nach Joh ist Jesus sicher am Vorabend von Ostern gestorben, also doch am 14. Nisan. Aber davon abgesehen ist das Büchlein nicht nur recht ansprechend geschrieben, sondern gibt auch einen guten Überblick über die Begründung des Glaubens an die wirkliche Auferstehung Christi und ist sicher geeignet, den Leser mit neuer Glaubensfreude zu erfüllen.
Brinkmann.

Wikenhauser, A., Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. 8° (244 S.) Münster 1937, Aschendorff. *M* 4.50; gbd. *M* 5.50. — W. wendet sich mit diesem Buch an den weiteren Kreis der Gebildeten. Seine eingehenden biblischen Studien haben ihm die Berechtigung hierzu gegeben. Gegenüber den zahlreichen über denselben Gegenstand erschienenen Schriften hat dieses Werk den Vorzug, daß es ausführlicher die Schrift zu Wort kommen läßt und noch religionsgeschichtliche Erwägungen beifügt. Man spürt den Exegeten auf Schritt und Tritt, und es könnte scheinen, als ob er sich bisweilen allzusehr an die unmittelbare Gegebenheit des Textes klammere; so z. B. wenn er den Gedanken der mystischen Solidarität zwar nicht unpaulinisch nennt, aber doch unbeweisbar. In der religionsgeschichtlichen Deutung des Bildes vom Haupt und den Gliedern neigt W. dahin, nicht in dem theologisch-sachlichen Gehalt, wohl aber in der Sprache Abhängigkeit des Apostels von der Gnosis zu vermuten. Vielleicht liegt doch näher, an den Vergleich der menschlichen Gesellschaft mit einem Organismus, der doch sachlich im Denken des griechisch-lateinischen Altertums gut bezeugt ist, zu denken. Der Verfasser bietet eine gründlich durchgearbeitete Darlegung und manche Anregung für die theologisch interessierten Kreise der heutigen Zeit.
Beumer.

Tromp, S., S. J., Corpus Christi quod est Ecclesia. I. Introductio generalis. 8° (202 S.) Rom 1937, Univ. Gregoriana. — Die verschiedenen Bilder, unter denen die Offenbarung uns über die Kirche und ihr Wesen belehrt, werden in dieser allgemeinen Einleitung behandelt. Dem zweiten Teil bleiben vorbehalten die besonderen Fragen über Christus als Haupt, den Heiligen Geist als Seele, die Art der Einigung u. a. m. Das Werk ist eine Fundgrube für die theologische Arbeit, eine Unmasse von Stellen sind zusammengetragen. Auch die Verwertung in äußerst exakter theologischer Arbeit ist gut, nur kommt sie durch den etwas eintönigen Druck nicht recht zur Geltung. Manches hätte besser in Anmerkungen seinen Platz gefunden. Der 2. Bd. wird die mehr spekulativen Fragen behandeln.
Beumer.

Van de Pol, W. H., De Kerk in het Leven en Denken van Newman. gr. 8° (XIII u. 304 S.) 2e Druk. Nijkerk 1934, C. F. Callenbach. — Ein originelles und lesenswertes Buch. Verf., An-

hänger der „oecumenischen arbeid", schrieb es zunächst als Dissertation für die theologische Doktorpromotion an der Reichsuniversität zu Utrecht (31. 3. 1936). Es ist eine Newmanstudie, die, auf gründlichen Quellenstudien und guter Literaturkenntnis (vgl. 297 ff.) beruhend, zuerst eine Charakteristik Newmans gibt (16—59), um dann die verschiedenen Etappen seines Lebensweges zu verfolgen: vor der Oxfordbewegung (60—94), die früheren und dann die späteren Jahre in der Oxfordbewegung (65—249), Konversion, nach der Konversion (250—289). Aber das ist gar nicht der eigentliche Zweck der Arbeit: Verf. will Newman verstehen, um so den Weg zur Kirche zu verstehen. Man wird dem Löwener Professor P. Sobry, der dem Buche ein Geleitwort schrieb, zustimmen müssen, wenn er sagt, daß die Schrift nach einigen notwendigen Änderungen und „verdeutlichenden Korrekturen", die an manchen Stellen erforderlich sind, für viele ein wertvoller Führer sein kann für religiöses Forschen und Leben. In der Schlußbetrachtung des letzten Kapitels (290—296) gibt v. d. P. die sehr interessanten und beachtenswerten Ergebnisse seiner Untersuchung in Thesenform an. Der wesentliche Inhalt ist: Newman folgte einem inneren, mystischen Zuge zur menschlich-übermenschlichen Wirklichkeit Gottes in der Kirche. Seine Konversion besagt, daß die Reformation für solches Gottfinden nicht das letzte Wort gesprochen hat, die katholische Kirche aber der göttlichen Vorsehung „een wezenlijk element" in der Sorge für die Christenheit ist. Vergeblich suchte Newman eine Antwort im Protestantismus und Anglikanismus. Aufkommen und Verbreitung des Liberalismus zeigte N. ihr Versagen. Seinen Glauben an die katholische Kirche gründete N. nicht auf menschliche Äußerlichkeiten und Schwächen, sondern auf die mystisch-sakramentale Offenbarungswirklichkeit, die unverändert allzeit und überall bestanden hat. Die stetige Gemeinschaft mit dem Stuhl Petri, durch den Christus der Kirche die tatsächliche und richtig verstandene Offenbarungswirklichkeit bis ans Ende sichern will, erklärt den unveränderten Fortbestand der katholischen Kirche. Der Anschluß der getrennten Christen an die katholische Kirche muß dadurch vorbereitet werden, daß diese sich „auf ihr tiefstes Wesen besinnt" und dem „entgegenstehende Menschlichkeiten" beseitigt. Eine ökumenische Bewegung, die von der tatsächlichen katholischen Kirche absieht, ist sinnlos. — Es handelt sich also nur noch um die „Menschlichkeiten". Was aber in der Kirche menschlich, was göttlich ist, kann nicht durch menschliches Erleben, sondern nur aus Gottes Offenbarung durch das unfehlbare Lehramt der Kirche, die Gott selber beglaubigt hat (Vatic. s. 3. c. 3; Denz. 1794), erkannt werden. Der Glaube an diese Kirche ist nicht etwa ein bloßes Forschungsergebnis; mehr, viel mehr ist er die Hingabe des ganzen Menschen an Gott, das Werk der göttlichen Gnade, die erleuchtet, stärkt und über alles Menschenwerk erhebt zur übernatürlichen Gnadenordnung des ewigen Gottes, „nicht im Grübeln, nein im Beten wird dir Offenbarung kommen". Kösters.

* * *

Bergmann, E., Die natürliche Geistlehre. System einer deutsch-nordischen Weltsinndeutung. 8° (389 S.) Stuttgart 1937, Truckenmüller. *M* 7.50; gbd. *M* 9.—. — Bekenntnis ist nicht Erkenntnis, wenn auch ein gutes Bekenntnis auf guter Erkenntnis aufruhen sollte. Das sattsam bekannte Bekenntnis des Verf. der ‚Deutschen Nationalkirche' wollte man bei der Lesung seines neuen Werkes gerne auf sich beruhen lassen. Auf kosmische Naturmystik

und Muttergeistlehre macht man sich nach früheren Schriften des Verf.s von vornherein gefaßt. Das nicht gerade platonische Kunst und Geistesart atmende Zwiegespräch zwischen dem ‚Gesprächsführer' und dem ‚Mitunterredner' gipfelt in der These von der ‚menschengläubigen Geistlehre': es gibt keinen Ur-Geist, der am Anfang stände; Ort der Geistwerdung ist der Mensch; ein größeres Haupt als das Menschenhaupt gibt es nicht. Zur Vollendung des Systems wird ein 2. Bd. ‚Kategorienlehre' und ein 3. Bd. ‚Sittenlehre' nach Grundsätzen der ‚Natürlichen Geistlehre' angekündigt. — (Der Verlag bittet uns durch Schreiben vom 18. I. 38 die Leser auf die Indizierung des Buches aufmerksam zu machen: „Eine Veröffentlichung [dieser Nachricht] würde bei Ihrer Leserschaft großes Interesse finden." Die Schriftl.) Ternus.

* * *

Bohlin, T., Der Unabweisbare. Eine Einführung in die religiöse Frage (Christl. Wehrkraft 36—37). kl. 8° (148 S.) München 1937, Müller. *M* 2.50. — Das gut von Ilse Meyer-Lüne aus dem Schwedischen übersetzte Buch möchte für akademische Kreise den Weg zu Gott wieder ebnen und erreicht sicher seinen Zweck vom protestantischen Standpunkt aus. Dabei sind Fragen behandelt, die weit über des Verf.s engere Heimat ihre augenblickliche Bedeutung haben. So die Ansicht, ein allgemeiner Lebensglaube oder ein Gewissen ohne Bindung an einen persönlichen Gott könne der inneren Stimme zum „Unabweisbaren" genügen und dem Leben des Einzelnen oder des Volkes absoluten Wert geben. Sehr gut ist auch der positive Wert der ‚Dogmen' gezeigt, um das eigene Innenleben zu ordnen und zum Mitmenschen zu sprechen. Der Katholik wird sicher gerade hier manches anders und tiefer sehen. Die doch starke Relativität aller christlichen Verkündigung scheint ihm soviel vom Absoluten wieder aufzuheben. Letzter Grund dürfte dabei die Frage der Gottheit Christi sein. Man wird doch etwa die Praeexistenz Christi kaum zu den ‚Nebenfragen' des Christentums rechnen dürfen. An ihr entscheidet sich mit Christi echte, letzte Gottheit. Wenn er Gott ist, muß er praeexistent, überweltlich sein. Dann kann er der Welt, deren Kind er in der Menschwerdung wurde, in der irdischen, zwar lallenden aber doch echten Sprache, von seiner Gottheit Absolutes sagen. Die katholische Kirche hat dabei — im Gegensatz zu den Aufstellungen B.s über ihre Lehre — immer treu sein ewiges Wort von theologischer Deutung unterschieden. Daher hat auch der Kronzeuge B.s, der hl. Thomas von Aquin, nicht, wie B. meint, Offenbarung und Theologie verwechselt. Gottes Wort ist ihm *Quelle* der Theologie (S. Th. 1 q. 1 a. 2). Diese liebende Hochachtung vor dem Absoluten der Offenbarung behütete die Kirche auch vor dem weiteren Mißverständnis B.s, die Mysterien für beweisbar zu halten. Das sind sie nur, insofern der Glaube an sie, d. h. ihre Offenbarung, begründet werden kann, nicht aber ihr Inhalt, der somit auch im definierten Ausdruck nur unvollkommen wiedergegeben ist (vgl. Vatikanisches Konzil, Kap. 2 u. 4). So bleibt der Glaube ein ‚obsequium' (ebd. 3), das freilich nicht blind gegeben wird. Dies würde der sehenden Natur unseres Menschenwesens widerstreiten. Nur als ‚obsequium rationi consentaneum' (ebd.) stillt es die letzte Sehnsucht der *Gesamt*natur (Wille *und* Verstand) zum ‚Unabweisbaren'. Weisweiler.

Brunner, E., Das Wort Gottes und der moderne Mensch. 8° (109 S.) Berlin 1937, Furche. *M* 2.—; gbd. *M* 2.80. — Vier Vorlesungen des Verf.s an der Universität Helsingfors sollen dem

Leser aus der heutigen Situation heraus die Zentralstellung Christi zeigen. Zunächst zeigt eine Analyse des ‚modernen Menschen' ihn als seiner Autonomie besonders bewußten Menschen. Dagegen ist der ‚wirkliche Mensch' Geschöpf — also nicht absolut, sondern abhängig — und zwar geschaffen nach Gottes Ebenbild — also bestimmt auf den göttlichen Anruf-in-Liebe eine Antwort-in-Liebe zu geben. Dieses Ebenbild kann nie in ihm völlig erlöschen darin hat Luther unrecht); aber es ist im Menschen durch seine Sünde ins Gegenteil verkehrt, statt der Liebe nun Haß. Daher kann der Mensch diesen Gegensatz nicht überwinden — er sündigt ja nur. Allein Christus, der wahre Gott in Menschengestalt, vermochte und vermag das. Er allein ist es auch, der die Menschen wieder in seinem eigenen Beispiel zu echter Gemeinschaft hinführt, deren irdisches Ideal die Kirche mit ihrem Ausgleich zwischen Gesellschaft und Individuum — auch dieses behält ja in ihr seine wesentliche Bedeutung — darstellt. — Der Versuch, das Christentum von den Schwierigkeiten der modernen Naturforschung loszulösen, führt den Verf. zur Preisgabe der historischen Erbsünde. Sie bleibt ihm nur mehr die persönliche Schuld, in die der Mensch und die Menschen immer wieder fallen. Aber wird nicht gerade durch die Erbschuld das ganze Verhängnis des modernen Menschen noch mehr enthüllt und Jesu Erlösungstat als Gesamtmenschheitstat ins ganze Licht gestellt, wie es Rom 5 so klassisch zeichnet? Weisweiler.

Gogarten, Fr., Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen K. Barth. 8° (157 S.) Jena 1937, Diederich. *M* 3.80; gbd. *M* 5.60. — Diese instruktive Auseinandersetzung mit K. Barth führt in die Tiefe der dialektischen Theologie, ihr letztes Problem: die Stellung der Offenbarung zur Natur. Für die beiden — heutigen — Gegner war und ist gemeinsames Ziel das Herausheben des Gotteswortes aus allem menschlichen Handeln und Fühlen. Gottes Wort muß *Gottes* Wort sein. Der unterscheidende Punkt liegt in der Stellung, die der Natur im Glaubensakt zukommt. Hier hat Barth sich immer stärker von jeder Philosophie distanziert. G. sucht im vorliegenden Werk die tieferen Gründe dafür aufzudekken. Sie scheinen ihm in einem apriorischen Offenbarungs- bzw. Gottesbegriff zu liegen, der dem Grundanliegen entspricht und Gott so absolut heraushebt, daß die Natur nur völliges und grundsätzliches Negatives ist. Daher ist der Gegensatz zwischen Gottes Wort und menschlichem Versagen nicht so in der *persönlichen Schuld* als in der wesensmäßigen *menschlichen Vergänglichkeit* gegeben, die damit, um Gottes Wort hervorzuheben, zu negativ gesehen wird. Das theologische Anliegen wird somit in ein apriorisches metaphysisches des menschlichen Wesens umgedeutet. Demgegenüber will G. mehr die Schuld herausziehen und die Natur oder das Gesetz positiver sehen. Die Folge ist für ihn ein stärkeres Heranziehen der konkreten Menschensituation, in der der Glaubensakt wird. Er bleibt aber auch für ihn, dem ursprünglichen Grundanliegen entsprechend, Gottes alleinige Tat. — Barth wird zweifellos vieles von dem, was gesagt wird, in seiner notwendigen Überspitzung ablehnen. Aber die Grundlinie, auf die es hier allein ankommt, dürfte doch richtig gesehen sein. Wir haben in dieser Zeitschrift schon vor längerer Zeit darauf hingewiesen, wie in Barth's Dogmatik die Schrift gegenüber der Spekulation in die Anmerkungen zurücktritt (Schol 8 [1933] 599 ff.). Das soll zwar keine Vernachlässigung der Schrift besagen, aber es ist doch bezeichnend. Weisweiler.

Heim, K., Jesus, der Weltvollender. Der Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung (Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart 3). gr. 8° (268 S.) Berlin 1937, Furche. *M* 4.80; gbd. *M* 5.80. — Der 3. Abschlußband des Gesamtwerkes, das den evangelischen Glauben im Licht der Gegenwart sehen will, behandelt nach der philosophischen Grundlegung der christlichen Lebensanschauung (Bd. 1; vgl. Schol 10 [1935] 299 f.) und der Darstellung der Führerstellung Christi in Bd. 2 (vgl. Schol 12 [1937] 296 f.) die Erlösertat und Vollendung Jesu. Dieser Teil ist wiederum wie der zweite überaus aktuell gehalten und setzt sich in tiefem religiösen Ernst vor allem auch mit der ‚Deutschen Glaubensbewegung' auseinander. Mit Recht wird zunächst eine deutliche Scheidelinie zwischen Schicksal (Macht) und Schuld gezogen. Der Christ kann nur die zweite bejahen. Aber es ist für ihn nicht so, als ob für ihn die Macht nicht bestände; freilich nur in einem ganz anderen Sinn: als machtvolle Leitung durch den persönlichen Gott, vor allem in der Vollendung. Erlösung besagt somit das Brechen mit der Schuld und das Hinführen zu dieser göttlichen Macht. Im Kampf Christi, der uns diese Erlösung brachte, handelt es sich nicht nur um den Streit der Einzelindividuen, sondern der gesamten satanischen Gegenpartei mit Gott. Es ist schade, daß auch diesmal die ganze Tiefe, wie sie nur aus der wahren *seinshaften* Gottheit Jesu sich ergibt, fehlen muß. So bleibt die Erlösung eine Tat des ganz makellosen Christus, gegen den der Teufel vergebens seine ganze furchtbare Macht spielen läßt, der aber in der Liebe zu Gott alles überwindet und uns daher diese Liebe des Vaters kündet. Wie ganz anders, wenn dieser Jesus Gott selber ist! Es ist doch nicht so, daß, wie H. meint, die seinshafte Konstitution zur Tat nichts für persönliche Entscheidungen beitrage (103 f.). Wenn Gott in der menschlichen Natur leidet, ist das doch wohl ein wesentlich, ja ein unvergleichlich höherer Personakt, der erst ganz das erfaßt, was der Hebräerbrief, den H. in diesem Zusammenhang nennt, so unnachahmlich sagt: Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius ... purgationem peccatorum faciens sedet ad dexteram maiestatis in excelsis 1, 2). Vgl. darüber Schol 11 (1936) 499 ff. Weisweiler.

4. Theologie der Heiligen Schrift.

Leimbach, A., Die biblische Urgeschichte, Genesis 1,1—11,9 (Bibl. Volksbücher 14). 8° (XV u. 198 S.) Fulda 1937, Actiendruckerei. *M* 3.—. — Es ist sicher kein leichtes Unterfangen, auf nur 200 Seiten eine gründliche Erklärung der biblischen Urgeschichte zu bieten. So kann man dem Verf. nur von Herzen gratulieren, daß er diese Aufgabe so glücklich gelöst hat. Die Exegese des Buches ist weit genug entfaltet, um wirklich wissenschaftlich zu sein, und doch schlicht genug dargeboten und erläutert, um in einer Sammlung ‚biblischer Volksbücher' auftreten zu können. Vermieden ist eine eigentlich polemische Auseinandersetzung mit fremden Ansichten. Wohl aber findet sich ein ruhiges Darlegen und Abwägen der von den verschiedensten Seiten vorgebrachten Gründe. Bei den schier uferlosen Problemen und Fragen, die die biblische Urgeschichte anregt, ist es selbstverständlich, daß mancher an dieser oder jener Stelle eine andere Übersetzung oder Deutung vorzöge, vielleicht auch in der Auswahl der Literaturangaben einzelne Änderungen wünschte. Aber all diese Ausstellungen würden vom wesentlichen Gesamtwert des Buches eher ablenken

als ihn betonen. Nur eines möchte ich hier zur Frage stellen, was nämlich die Fassung des Gesamtthemas angeht. Ist es wirklich richtig, die biblische Urgeschichte bis Gen 11, 9 einschließlich anzusetzen? Haben wir in der Erzählung vom Turmbau zu Babel nach der Absicht des Darstellers noch ein Ereignis der universalen Heilsgeschichte vor uns, von der die Urgeschichte im Gegensatz zur Patriarchengeschichte redet? Ist nicht Gen 11, 1—9 schon wesentlich partikularistisch eingestellt? Die Völkertafel setzt die ‚Teilung der Menschheit' in Beziehung zu Phaleg (10, 25), einem Glied mitten in der Semitengenealogie. Ist das nicht ein Hinweis darauf, daß Gen 11, 1—9 besonders die Semiten und nicht mehr das ganze Menschengeschlecht betrachtet? — ‚Verschiedene Sprachen' erwähnt die Völkertafel schon V. 5 und 20, wie es scheint für die ganze Linie der vorher genannten Stämme, also auch für eine Zeit, die weit vor die ‚Teilung der Menschheit' reicht. Legt das nicht die Auffassung viel näher, daß Gen 11, 1—9 weniger im linguistischen als vielmehr im religiös-nationalen Sinne verstanden sein will? Dann könnte der Bericht natürlich leichter in nichtuniversalem Sinne gedeutet werden. Die Rede ist dann von dem Teile der Menschheit, der ‚die Hoffnung der Welt' in sich schließt. Auch der empört sich gegen Jahweh durch den Versuch einer gewaltigen gottfeindlichen, politisch-kulturellen Machtkonzentration. Diese zerstört Gott, und die gleiche Zerstörung wird wie schon öfter in der Urgeschichte zur Begnadung, zur Erwählung und Sendung des ‚germen salutis', ‚kraft dessen sich den Segen erwerben alle Völker der Erde'. — In dieser Auffassung wäre der Beginn der Patriarchengeschichte eher bei 11, 1 anzusetzen, das Ende der universal gedachten Urgeschichte bei 10, 32. Möglicherweise ergäben sich hieraus manche Vorteile für den Gesamtaufbau einer Genesiserklärung und für die Interpretation des Berichtes über den ‚Turmbau zu Babel'. Closen.

Bonhoeffer, D., Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1—3. 2. unveränd. Aufl. 8° (87 S.) München 1937, Kaiser. *M* 2.20. — Es ist schwer, erschöpfend auszusprechen, was dies Büchlein will. Ist es Exegese, Philosophie oder theologische Meditation? All das zusammen und doch — nach üblichem Sprachgebrauch — keins von den dreien. Es müßte wohl näher am Wort der Bibel stehen, um echte Exegese zu sein, und noch klarer und tiefer ausgebaut werden, um ganz große Metaphysik von Schöpfung, Gottesbild und Sünde zu bieten. — Gleichwohl liest man die Schrift mit Spannung und dankt ihr aufrichtig für manche Anregung, eben weil sich so viel ehrliches geistiges Ringen um letzte Tiefen von Gottes Wort in ihr offenbart. Closen.

Fischer, J., Das Buch Isaias (Bonner Bibel VII, 1/1). gr. 8° (IX u. 262 S.) Bonn 1937, Hanstein. *M* 8.—; gbd. *M* 10.—. — Nach kurzen, sehr inhaltsreichen und interessanten Einleitungskapiteln über Zeitgeschichte, Person und Werk des Propheten folgt in vier großen Abschnitten die Kommentierung von Is 1—39, während die Kapitel 40—66 einem weiteren Bande vorbehalten bleiben. Man kann nur mit reichstem Nutzen die gründlichen und treffenden Ausführungen des Verf.s durcharbeiten, der offenbar mit besonderer Liebe und Sorgfalt die Höhepunkte Isaianischer Prophetie, z. B. 7, 14 (68—72), 9, 5 (85—87) usw., erklärt hat. Als Beispiel dafür, wie sehr er Reichtum theologischen Inhalts mit klug abwägender Kritik zu verbinden weiß, möge die Deutung des 'êl gibbôr (9, 5) als inhaltlich zutreffenden Namens für den Mes-

sias (86) genannt sein. — F. betont mehrfach, daß die Aufteilung seines Isaiaskommentars in zwei getrennte Bände durch äußere buch- und verlagstechnische Gründe bestimmt sei. Doch darf vielleicht die Frage gestellt werden, ob nicht der sachliche Vorteil, den *ganzen* Isaias einheitlich vorzulegen, über jene anderen Rücksichten den Vorrang verdient hätte. Ist man sich dessen stark bewußt, daß das Buch Isaias, so wie es uns heute als literargeschichtliche Einheit vorliegt, als ganzes erklärt werden soll, so wird man schon bei den ersten Kapiteln bestimmte Texte, die Leitgedanken des zweiten Teiles aufleuchten lassen, für die Frage der literarischen Einheit vielleicht ganz anders beachten und auswerten, als es in diesem Kommentar z. B. mit 1, 26 f. (35 f.) oder 10, 20—23 (97 f.) geschehen ist. Tatsächlich kommt ja mancher — trotz aller sprachgeschichtlichen und literarkritischen Bedenken — an dem Eindruck nicht vorbei, daß Prophetenworte wie die eben genannten von der ‚gerechten und getreuen Stadt', von der ‚Rettung des Restes Israels' wie ein vorbereitendes Anklingen von Motiven sind, die erst in den letzten Teilen des heutigen Buches zur vollen Entfaltung kommen sollen. Es könnte allerdings so scheinen, als ob dies langsam stärker werdende Antönen prophetischer Leitmotive und die Kompositionseinheit des Ganzen, die sich in ihnen offenbart, sich viel leichter in die Musik einer großen Symphonie, als in moderne, westeuropäische Begriffssprache übertragen ließe. Aber es ist doch nicht zu leugnen, daß in dem Isaias, der uns heute vorliegt, die Motive des „consolamini, consolamini" (40, 1) in keinem Teile seiner Komposition ganz fehlen. Sie klingen anfangs leiser und seltener an, aber sie kommen nie ganz zur Ruhe, bis sie in den Melodien der letzten Teile ihre größten Triumphe feiern. Mit anderen Worten, wir stehen vor der literarischen Einheit der Komposition eines Ganzen. Diese stilistische Eigenart alttestamentlicher Propheten und die ihren Werken eigentümliche Form literarischer Einheit treten wohl in der Gesamtanlage des vorliegenden Kommentarwerkes nicht genügend hervor. Vielleicht hätte der eine oder andere in der Beziehung mehr gewünscht, schon weil man damit rechnen muß, daß gerade in dieser Sonderart prophetischer Komposition und Symphonie bedeutende Beiträge zur Lösung des Deutero-Isaiasproblems liegen könnten.

Closen.

Robinson, Th. H., u. Horst, Fr., Die Zwölf Kleinen Propheten (Bogen 1—10) (Handbuch zum AT 1, 14). gr. 8° (160 S.) Tübingen 1936, Mohr. *M* 6.60. — Diese Lieferung des „Handbuches zum AT" legt den 1. Teil der Erklärung des Zwölfprophetenbuches vor. Die äußere Kommentargestaltung zeigt wieder die hervorragenden Eigenschaften der ganzen Sammlung. Drucktechnisch wird diese Exegese in vollendeter Form vorgelegt. Der Aufbau der Kommentierung ist ein methodisches Meisterstück. Die kurzen, denkbar knapp und übersichtlich gehaltenen Einführungen „führen wirklich hinein" in die politische, religiöse und kulturelle Umwelt der einzelnen Propheten. Die Deutung bleibt nicht bei Textkritik und rein peripheren Hilfswissenschaften stehen. Sie dringt ein in die Seele des Propheten und seiner Zeit. Die großen ideellen Kräfte, die die Menschen damals bewegten, treten in lebendiger Anschaulichkeit hervor. — Solch freudigste Anerkennung der ausgezeichneten Vorzüge dieses Kommentars hebt natürlich nicht auf, daß vielleicht manch ein Leser bezüglich der inhaltlichen Exegese den einen oder anderen wissenschaftlichen Vorbehalt machen möchte. Gewiß beweist das Werk in Fragen negativer

Kritik eine wohltuende Mäßigung. Gleichwohl treten einige Gedanken hervor, die — zwar in weiten Kreisen der Exegese vertreten — aber doch wohl kaum den wirklichen religiösen Ideen der Propheten völlig gerecht werden. Auch in diesem Bande kann man beobachten, daß gewisse vorausgesetzte Grundanschauungen über Literaturgeschichte und Literarkritik des AT immer wieder zu Textdeutungen führen, die nicht ganz frei von Einseitigkeiten sind. Ich erinnere an die — schon rein religionsgeschichtlich so merkwürdig anmutende — Auffassung, die Hochschätzung des Opfers sei echter alter Prophetie fremd geblieben. Os. 8, 11 wird übersetzt: „Als Ephraim Altäre häufte, wurden sie ihm zur Sünde" (32). Die Erklärung dazu lautet: „Für Hosea stellt der Kultus als solcher eine Verletzung von Jahwes Willen dar (11)" (34). Im Kommentar zu Am. 4, 4—5 heißt es: „Ihm [dem Propheten] und seinem Gott ist der Kultus an sich verhaßt" (85). Dabei muß der Verfasser im unmittelbarsten Zusammenhang sehr treffend und fein darauf aufmerksam machen, daß Amos nur die Heiligtümer von Bethel, Gilgal und Beerseba angreift, niemals Jerusalem. Liegt nicht bei vorurteilsfreier Beurteilung solcher Texte der Gedanke viel näher, daß die Idee „ein Gott — ein Altar", die wir in moderner Terminologie gewöhnlich die „Zentralisation des Kultes" nennen, bedeutend älter ist als die Reformation des Josias? Die Sünde ist nicht das Opfer, sondern der Umstand, daß sie die Altäre häuften. Gewiß wird auch in diesem Kommentar die uralte These der Kritik wiederholt, erst im Jahre 621 sei die „Zentralisation alles Kultes auf Jerusalem" geschehen (154). Sollten aber nicht Texte wie z. B. Os. 8, 11 und Ausführungen wie S. 85 dieser — zwar seit langem überlieferten — Grundanschauung der Kritik gegenüber viel mehr Vorsicht und Zurückhaltung empfehlen?

Closen.

Rost, L., Israel bei den Propheten (Beitr. z. Wiss. v. A u. NT; 4. Folge, 19) gr. 8° (140 S.) Stuttgart 1937, Kohlhammer. *M* 9.—. — Gegenstand der Untersuchung ist der Bedeutungswandel des Namens Israel in den Büchern der Schriftpropheten. Die Arbeit zerfällt in drei Teile. Der erste und weitaus größte (6—99) erörtert im einzelnen — von Buch zu Buch in zeitlicher Reihenfolge fortschreitend — den ‚exegetischen Tatbestand'. Es folgt auf zwei Seiten ein ganz kurzes Kapitel über die ‚Grenzen der Zuverlässigkeit unserer Textüberlieferung', schließlich in ‚III. Geschichtlicher Aufriß' eine synthetische Zusammenschau der Ergebnisse. — Die Hauptstadien der Bedeutungsentwicklung, die R. aufstellt, sind folgende: Bis zum syrisch-ephraimitischen Krieg gebrauchen die Propheten ‚Israel' in staatsrechtlichem Sinn für das Reich, das Jeroboam I. begründete. Von da an bis zu den Ereignissen des Jahres 597 ist Israel ‚religiös gefärbte Bezeichnung für Juda', ein Gebrauch, der in der Exulantenschaft weiter besteht. In Juda selbst hingegen werden für die letzten elf Jahre der Selbständigkeit die Namen Juda und Jerusalem üblich, eine Sprechweise, die die Heimkehrer beibehalten. Erst kurz vor Esras Auftreten tritt der Name Israel wieder in den Vordergrund. — In der sprachstatistisch außerordentlich reichen und der Methode nach sehr systematischen Arbeit bedauert man vielleicht die stattliche Zahl literarkritischer Voraussetzungen, die der Verf. seiner Studie zugrundelegt, sowie die übergroße Menge von ‚Zusätzen', die er in den prophetischen Schriften annimmt. Warum soll z. B. ‚mein Volk Israel und Juda' in Jer 30, 3 seinem ersten Teile nach ‚exilisch' und dem Zusatz ‚und Juda' nach aus der Zeit der ‚Heim-

kehrer' stammen (68, 122 Note 1)? Hat nicht an dieser wie vielleicht mancher anderen Stelle zunächst einmal das Dokument und sein Zeugnis die Präzedenz? Warum sollte zur Zeit des Sedekias, der Jer 30—33 doch wohl entstammt, die Aussage unmöglich gewesen sein: „Das Schicksal meines Volkes Israel und besonders Judas" (vgl. Ps 18, 1 b)? — Eine solche Exegese würde allerdings unter Umständen die Aufstellung des Verf.s abändern, nach der für Jeremias zwischen 597 und 587 der Name Israel ausgeschlossen war (110). Ähnlich mag es sein, daß sich bei einer ganzen Reihe von anderen Einzelfragen ein etwas anderes Bild ergäbe, wenn nicht gar so viele literarkritische Voraussetzungen und textkritische Unterscheidungen in die Arbeit hineingewoben wären. Immerhin würden die Hauptlinien der gewonnenen Darstellung dadurch wohl kaum beeinflußt werden. Closen.

* * *

Kenyon, Fr. G., The Chester Beatty Biblical Papyri ... Fasc. 3. Supplement. Pauline Epistles. 4° (XXII u. 156 S.) London 1936, Walker. *Sh* 32.—. — K. hat in dem vorliegenden Bändchen den Pauluskodex P^{46}, soweit er bisher aufgefunden ist, der wissenschaftlichen Welt zugänglich gemacht, indem er die 1934 von ihm und die 1935 von H. A. Sanders veröffentlichten Blätter dieses Kodex nun zusammen mit den 46 zuletzt von Chester Beatty erworbenen Blättern als Ganzes herausgegeben hat. Es handelt sich um eine Papyrus-Hs wahrscheinlich aus dem Anfang des 3. Jahrh.s (nach U. Wilcken vielleicht schon aus dem Ende des 2. Jahrh.s n. Chr.). Die 52 Doppelblätter, von denen nur noch 9 fehlen, waren in *einer* Lage, d. h. zu *einem* Faszikel angeordnet, wie aus der Seitenzählung eindeutig feststeht. Die Reihenfolge der Briefe war: Röm, Hebr, 1 u. 2 Kor, Eph, Gal, Phil, Kol, 1 Thess. Dann folgte wohl 2 Thess. Was die letzten 5 Blätter enthalten haben, ist schwer zu sagen, da die Pastoralbriefe zusammen mit Philem ungefähr den doppelten Raum eingenommen hätten. Doch besagt das nichts gegen die Echtheit der Pastoralbriefe, da bei einer derartigen Anordnung des Kodex zu einem Faszikel der Schreiber vielleicht erst gegen Ende feststellte, daß die vorgesehenen Doppelblätter nicht reichten, und darum noch die nötigen hinzufügte, so daß der Kodex damit vorne eine entsprechende Anzahl leerer Blätter erhalten hätte. Auffällig ist in dieser Beziehung, daß die Seiten in der zweiten Hälfte des Kodex mehr Zeilen mit mehr Buchstaben enthalten als in der ersten. Das dürfte vielleicht auf dieselbe Tatsache schließen lassen. Die große Bedeutung der Hs liegt in ihrer verhältnismäßigen Vollständigkeit, in dem hohen Alter (sie ist ungefähr 100 Jahre älter als unsere ältesten Pergament-Hss des NT), in der Textform, die zwar vorwiegend mit dem alexandrinischen Text übereinstimmt, aber doch auch nicht selten mit dem westlichen Text gegen den alexandrinischen geht, und endlich in der Reihenfolge der Briefe. Die Stellung des Hebr zwischen Röm und 1 Kor zeigt klar, daß der Schreiber ihn für paulinisch gehalten hat. Bemerkenswert ist die Stellung der Doxologie (Röm 16, 25 ff.) zwischen Röm 15, 33 u. 16, 1. So ist die Hs nicht nur ein wichtiger Beitrag zur Frage nach der Echtheit und ursprünglichen Textgestalt der Paulusbriefe, sondern auch für die Kanongeschichte. Brinkmann.

Kuß, O., Die Theologie des Neuen Testamentes. Eine Einführung. kl. 8° (412 S.) Regensburg 1937, Pustet. *M* 4.50; gbd. *M* 5.50. — Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, die Grund-

gedanken des NT für katholische Laien kurz und klar zusammenzufassen und diese Aufgabe hat er sehr gut gelöst. Nicht ein Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie will er bieten, und darum hat er bewußt von aller wissenschaftlichen Aufmachung abgesehen, aber dabei ist doch alles von einer wissenschaftlich gediegenen Schriftauslegung und Dogmatik getragen. Nach einem guten Überblick über das Verhältnis von Kirche und Heiliger Schrift faßt er im 1. Kap. die jüdische und heidnische Zeitgeschichte des NT in politischer und religiöser Sicht zusammen. Dann folgen vier weitere Kapitel über das apostolische Zeugnis von dem Leben, der Predigt und der Person Jesu nach den vier Evangelien, die vorher kurz in ihrer Eigenart und in ihrem Geschichtswert gewürdigt werden; ferner über das Werden und die Ausbreitung der Urkirche in der Kraft des Heiligen Geistes nach der Apostelgeschichte, über das Zeugnis der Apostel von Jesus Christus dem Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten nach den Apostelbriefen und über Kampf und Sieg des Gottesreiches als Sinn aller Geschichte nach der Geheimen Offenbarung. Ein zusammenfassendes Kap. über das NT, das Christentum und die Christen bildet den Abschluß. Daß innerhalb eines Jahres schon eine 2. Aufl. erscheinen konnte, zeigt, wie sehr das Büchlein einem Bedürfnis der Zeit entgegenkommt. Für eine weitere Neuaufl. wäre es wohl zu empfehlen, S. 80 neben 30 und 33 die Jahre 31 und 32 nicht mehr als Todesjahre Christi in Erwägung zu ziehen. Brinkmann.

Loisy, A., Les origines du Nouveau Testament. gr. 8° (375 S.) Paris 1936, Nourry. *Fr* 30.—. — Die vorliegende Einleitung in das NT würde der rationalistischen Tübinger Schule von F. Chr. Baur alle Ehre machen, die Gott sei Dank in unsern Tagen, wenigstens in ihrer extremen Form, für jeden, der unvoreingenommen an die Schriften des NT herantritt, überwunden sein dürfte. Es lohnt sich darum kaum noch, auf die Gedankengänge des Verf.s im einzelnen einzugehen. Er läßt sich bei seinen Ausführungen weniger von einem ruhigen Abwägen der geschichtlichen Zeugnisse leiten als vielmehr von seiner ganz im Geiste des Modernismus aufgefaßten Religionsphilosophie. Den übernatürlichen Charakter der Bücher des NT sieht er in etwas Magisch-mythologischem, das mehr oder weniger die ganzen Berichte der Evangelien durchziehe (23). Die Echtheit und geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien und zum guten Teil auch der übrigen Schriften des NT lehnt er ab, so daß er u. a., unbekümmert um die neuesten Papyrusfunde aus der Zeit um 130—150 n. Chr., dem Bruchstück Joh. 18, 31 ff. 37 f. (vgl. Schol 11 [1936] 609 f.) und den Fragmenten von dem sogenannten unbekannten Evangelium, das offenbar schon Joh. voraussetzt (vgl. Schol 10 [1935] 362), behauptet, die erste Veröffentlichung des Joh. könne nicht vor 135—140 stattgefunden haben (208). Brinkmann.

Rengstorf, K. H., Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt (Das N. T. Deutsch, hrsg. v. P. Althaus u. Joh. Behm 3). gr. 8° (272 S.) 1.—3. Aufl. Göttingen 1937, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 9.60; subskr. *M* 8.—. — Mit diesem 3. Teilbdch. findet das Neue Göttinger Bibelwerk seinen Abschluß. Wie die früheren Bändchen ist auch dieses in einem gemäßigten konservativen Geist gehalten. Der Verf. lehnt z. B. in der synoptischen Frage die Zweiquellentheorie ab; denn in der ersten Christenheit bilde das Wort Jesu und sein Werk eine derartige Einheit, daß

für eine Schrift mit lediglicher Wortüberlieferung (Q) kein Raum bleibe (6). Lk habe wohl Mt u. Mk und für sein Sondergut einen früheren aus den Jüngerkreisen stammenden (41 f.) Erzähler benutzt, der das ganze Leben Jesu von der Kindheit bis zur Ostergeschichte umfaßt habe (7). R. tritt für die Echtheit und geschichtliche Glaubwürdigkeit des ganzen Evangeliums, einschließlich der Kindheitsgeschichte und der Wunderberichte, ein. Die Wunder Jesu seien „ein Stück der Bezeugung der Herrschaft Gottes in der Person und im Wirken Jesu" (65). Die Gottessohnschaft Jesu erkennt er irgendwie an. Freilich sieht er ihren eigentlichen und allein ausreichenden Grund darin, daß Jesus „mit seiner ganzen Existenz in Gottes eigenem Geiste wurzelt, von ihm durchwaltet und erfüllt und deshalb ‚heilig' ist und in ihm wirkt" (20 f.). Religionsgeschichtliche Erklärungen, z. B. der Hirtenszene (30), lehnt er ab. Anderseits werden die Gründe für die Geschichtlichkeit der Schätzung des Quirinus, die Erklärung des doppelten Stammbaums Jesu und dgl. etwas zu allgemein und unbestimmt behandelt. Bei der Blindenheilung von Jericho wäre die naheliegende Lösung, auf die P. Ketter in Biblica 15 (1934) 411—418 [= Miscellanea biblica I (1934) 291—298] (vgl. Schol 10 [1935] 245 f.) aufmerksam gemacht hat, die Berücksichtigung der beiden Jericho, des alt-israelitischen (Mt u. Mk) und des herodianischen, von dem zweifellos Lk spricht. Brinkmann.

Oehler, W., Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt. Der Gemeinde ausgelegt. gr. 8° (XV u. 238 S.) Gütersloh 1936, Bertelsmann. *M* 5.—; gbd. *M* 6.—. — Bornhäuser hatte 1928 in seinem Buch „Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel" eine ähnliche Fragestellung gehabt. In der Grundauffassung, daß es sich im 4. Evangelium um eine Missionsschrift handelt, die sich also an noch nicht zum Christentum Bekehrte richtet, sind sich Bornhäuser und O. einig. Aber O. glaubt im Gegensatz zu Bornhäuser, daß der Apostel Johannes, dessen Autorschaft er entschieden anerkennt, vor allem die griechischen Heiden im Auge hatte. Er sucht seine These zu beweisen im ersten einleitenden Teil (1—34) durch Exegese von Joh 20, 30 f. und durch Aufzeigung von Parallelen zwischen dem 4. Evangelium und Werbeschriften der modernen Heidenmission. Die Ähnlichkeit in der Anlage beweist ihm auch die Ähnlichkeit in der Tendenz und Zielsetzung. Diese Art der Betrachtung liegt dem Verf. nahe, da er selbst als Missionar in China stand und außerdem als Dozent für Missionswissenschaft tätig war. Im 2. Teil gibt uns O. einen Kommentar über das Evangelium. So soll durch den Stoff selbst entschieden werden, ob er für die Heiden bestimmt ist. Ob die Wahrheit nicht in der Mitte liegt? Nicht nur Werbeschrift, sondern Evangelium, das sowohl den Glauben der Christen vertiefen als auch die noch Fernstehenden gewinnen soll. Noch eins: Muß man Joh 20, 31 (πιστεύητε) mit ‚zum Glauben kommen' übersetzen? Ich bezweifle das sehr. Aber wie dem auch sei, wir freuen uns, einmal das Evangelium des hl. Johannes als eine Schrift an die Heiden lesen zu können. Wennemer.

Frieling, R., Agape. Die göttliche Liebe im Johannes-Evangelium (Theologie und Kultus 8). gr. 8° (59 S.) Stuttgart 1936, Urachhaus. *M* 1.60. — Agape soll eine wesentlich höhere Liebe besagen als Philia. Nach dem Träger der Agape wird dementsprechend die Bedeutung des Wortes in drei Kapiteln untersucht: Die Agape des Vaters (9—27), des Sohnes (28—44) und der Jün-

ger (45—57). Der Vater richtet seine Liebe auf die Welt (3, 16), auf den Sohn (3, 35; 10, 17 u. ö.), auf die Jünger (cap. 14 u. 17). Des Sohnes Liebe gilt den Jüngern (cap. 11 ff.) und dem Vater (nur 14, 31). Die Jünger lieben mit Agape untereinander (cap. 13 u. 15) und Christus (cap. 14 u. 21). Die Welt kann eigentlich (ohne Gefahr) nur vom Vater geliebt werden. Der Sohn liebt die Jünger; von der Liebe des Vaters zu ihm wagt er selbst erst im Angesichte der freiwilligen Hingabe seines Lebens zu sprechen (10, 17). „Im Ausführen des Gezeigten erfährt er die ihm zuströmende Liebe des Vaters" (17). Diese Zurückhaltung gilt zumal bei der Aussage von seiner eigenen Liebe zum Vater (14, 31). Die Jünger-Agape ist eigentlich erst möglich nach der Geistmitteilung; ja dem Petrus wird von Christus nach der Auferstehung kaum die Philia-Liebe zugestanden (21, 17). Die Untersuchung ist jedenfalls sehr anregend. Hintergründe des Evangeliums werden aufgedeckt, feine Beobachtungen überall eingestreut. Allerdings ist oft zuviel herausgelesen und gefolgert. Der Unterschied von Agape und Philia kann nicht so grundlegend sein. Das folgt schon aus 5, 20; die Philia-Liebe des Vaters, von der dort Christus spricht, ist wesentlich gleichwertig der Agape-Liebe von 10, 17. Also ist auch keine Entwicklung im Bewußtsein des Sohnes von einem Wissen um eine niedere Liebe zu einem solchen um eine höhere Liebe seitens des Vaters festzustellen. Die Philia-Liebe, die Petrus 21, 17 zugestanden wird, ist eine echte Agape-Liebe; Petrus wird ja sein Leben einsetzen für Christus (21, 18—19).
Wennemer.

Kalt, E., Der Römerbrief. — Ketter, P., Die beiden Korintherbriefe (Herders Bibelkommentar 14). gr. 8° (460 S.) Freiburg 1937, Herder. Lw. *M* 14.—; in Subskript. *M* 12.—. — Auf verhältnismäßig kurzem Raum (Römer 1—144; 1 Kor. 145—352; 2 Kor. 353—455) wird uns von den beiden Bearbeitern eine gewissenhafte, klare, aus wissenschaftlichem und theologischem Durchdringen hervorgewachsene Exegese der drei ersten großen Paulusbriefe dargeboten. Auf den Widerstreit der Meinungen wird nicht eingegangen. Das ist ja auch dem Zweck dieses Bibelwerkes entsprechend; immerhin möchte man an manchen Stellen doch gern etwas in die Problemstellung eingeführt werden. Man bedauert es nicht selten bei der Lesung des Römerbriefes, daß so manche durch die Exegese des Textes angeregte theologische Frage wegen Raummangels keine eingehendere Behandlung finden konnte. Kurz und klar ist im Kapitel 5 die Lehre von der Erbsünde herausgearbeitet worden. Beide Verfasser bemühen sich, die religiös bedeutsamen Wahrheiten ans Licht zu stellen und für das Leben auszuwerten. Die beiden Korintherbriefe eignen sich besonders dazu, und man kann dem Verf. nur zu der gesunden, trefflichen und warmen Art gratulieren, mit der er da zu Werke geht. Auf S. 198 sind einige Zeilen vertauscht worden. S. 218 scheint ein Versehen unterlaufen zu sein. Paulus warnt doch 1 Kor 7, 16 zuerst die Frau. Das ἓν πνεῦμα 1 Kor 6, 17 dürfte der hl. Geist sein, der dem Menschen in Christus zuteil wird. Wennemer.

Holzner, J., Paulus. Ein Heldenleben im Dienste Christi; in religionsgeschichtlichem Zusammenhang dargestellt. 2. Aufl. gr. 8° (468 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 5.60; gbd. *M* 7.40. — Verf. hat mit überaus glücklicher Hand ein Bild vom Völkerapostel entworfen; sein Werdegang, sein Charakter (die schwierigen Seiten sind nicht ausgelassen), seine Begnadigung, seine Arbeiten und Leiden, sein Schrifttum, die Gefangennahme und Seereise, das

Ende in Rom, alles das wird in anschaulicher Weise auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte und im Zusammenhang mit der antiken Geistesgeschichte dargestellt. Die Paulusbriefe erscheinen nun mitten in den Strom des Geschehens hineingestellt, den sie doch wieder so hoch überragen. Deutlich wird vor allem auch die Grundtriebkraft in diesem Apostelleben, die durch den Hl. Geist gewirkte Leidenschaft für Christus. So ist H.s Buch ein Werk, das nicht nur ausgezeichnet unterrichtet, sondern auch im echtesten Sinne erbaut und warm macht. Zwar führt es die wissenschaftliche Forschung nicht selbständig weiter, aber die Zusammenfassung neuester, weit zerstreut liegender Forscherarbeit zu einem gut durchdachten und tief empfundenen Gesamtbilde wird man nicht leicht zu hoch bewerten. Die gutgewählten 47 Abbildungen tragen zur Veranschaulichung der paulinischen Welt wesentlich bei. In der Behandlung der Galaterfrage scheint mir zu einseitige Abhängigkeit von Ramsay's Arbeiten vorzuliegen. Ähnliche Bedenken würde man auch noch an anderen Stellen anmelden können. Aber schließlich hat jeder das Recht, in Fragen, die sich nicht mit allseitiger Sicherheit lösen lassen, die seinem Geschmack mehr zusagende Ansicht auszuwählen. Wie sehr H. mit seinem Buch einem Bedürfnis im Leserkreis entgegengekommen ist, geht schon daraus hervor, daß noch im Jahre des Erscheinens der 1. Aufl. eine 2. Aufl. notwendig wurde. Die 2. Aufl. ist gegenüber der 1. nicht wesentlich verändert oder erweitert worden. Wennemer.

5. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Pelland, L., S. J., S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica (Studia Coll. Max. Immac. Conc. 2). 8° (VII u. 193 S.) Montreal 1936, Coll. Max. Immac. Conceptionis. *Doll* 1.50. — Verf. will den Einfluß zeigen, den die Prädestinationslehre Prospers von Aquitanien auf die spätere Theologie, insbesondere den Augustinismus, gehabt hat. Hauptsächlich wird die Frage behandelt, ob die Theologie Prospers eine Änderung oder eine folgerichtige Fortentwicklung der Gnadentheologie des hl. Augustinus bedeutet. P.s Meinung geht dahin, daß Prosper im großen Ganzen die Linien Augustins festgehalten, dagegen in einzelnen Punkten dessen Lehre im Kampfe mit den Pelagianern klarer herausgestellt hat. — Die Beurteilung dieser Frage hängt zum großen Teil von der Stellung ab, die man bezüglich der Prädestination und des allgemeinen Heilswillens Gottes beim hl. Augustinus einnimmt. Wenn man, wie Verf. es tut, eine gewisse Universalität annimmt, wird man in der Schrift De vocatione omnium gentium die naturgemäße Fortentwicklung dieser Lehre sehen, wobei allerdings die Schwierigkeit bleibt, ob diese Schrift ein echtes Werk Prospers ist. Es bleibt anzuerkennen, daß der Verf. seine Ansicht objektiv mit guten Gründen vorgelegt und die einschlägige Literatur gebührend berücksichtigt hat. Maas.

Doran, G. R., De corporis Adami origine doctrina Alexandri Halensis, S. Alberti Magni, S. Bonaventurae, S. Thomae. gr. 8° (73 S.) Mundelein 1936, Sem. S. Mariae ad Lacum. Dissertation. — Das Ergebnis dieser fleißigen und interessanten Studie ist dies: die Evolutionisten, die eine Entwicklung des menschlichen Leibes aus dem Tierreich annehmen möchten, können sich auf keinen der im Titel genannten vier großen Scholastiker des 13. Jahrh.s berufen. Angesichts der Auseinandersetzungen über die Echtheit der

dem Alexander von Hales zugeschriebenen Summe begnügt sich D. mit der Annahme, daß diese Summe wenigstens von Alexander und andern Franziskanern des 13. Jahrh. geschrieben ist. Eine ausdrückliche Behandlung der Frage einer tierischen Abstammung des Menschenleibes wird niemand bei diesen Scholastikern erwarten. Wohl hat Summa Alexandrina einmal den Nebensatz: „Licet enim bruta non sint materia hominis" (15; ed. Quar. II, 602, n. 460, ad 8). Indem die Scholastiker sagen, der Stoff, aus dem der Körper Adams gebildet wurde, sei leblos und unorganisiert und ein Gemisch aus den vier Elementen gewesen, sagen sie zugleich, daß der Mensch sich nicht aus dem Tierreich entwickelt habe. Es bleibt die Frage, ob sie vielleicht gewisse Lehren oder Grundsätze vorgetragen haben, aus denen tatsächlich eine Entwicklung abgeleitet werden könnte. D. zeigt, daß z. B. die *rationes causales* oder die *rationes seminales* (siehe etwa beim hl. Thomas, S. th. 1, q. 115, a. 2), im Sinne jener Scholastiker genommen, keinen Raum für eine Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich lassen. Die Evolutionisten berufen sich gern auf einen Satz des hl. Thomas über den Ausschluß des Wunders bei der ersten Schöpfung: „In prima autem institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit" (S. th. 1, q. 67, a. 4 ad 3). Daraus wollen sie schließen, daß Gott bei der Bildung des Menschen eine bereits organisierte Materie genommen habe. D. zeigt methodisch gut aus den von Thomas gegebenen Anwendungen und Erklärungen, in welchem Sinne der Satz zu nehmen ist (49—52). Der hl. Thomas sagt z. B., Gott habe nicht die leuchtenden Himmelskörper geschaffen und dann die Ausstrahlung des Lichtes für eine Zeit lang wunderbar gehemmt. Ein solches Wunder sei bei der Schöpfung nicht anzunehmen (S. th. 1, q. 67, a. 4 ad 3). Dagegen gibt er einen ‚übernatürlichen' Eingriff Gottes zu beim ersten Entstehen der Dinge, z. B. bei der Bildung des Leibes der ersten Menschen: „Oportuit per virtutem supernaturalem prima principia in naturis constituere, ut corpus hominis formaretur ex terra et corpus mulieris ex costa" (In 2, d. 18, q. 1, a. 1 ad 5).

Deneffe.

Hardy, L., La doctrine de la rédemption chez Saint Thomas. 8° (271 S.) Paris 1937, Desclée. *Fr* 12.—. — Das interessante Büchlein stellt die Lehre über den Tod Christi als Erlösungstat bei Anselm von Canterbury und Thomas gegenüber. Für Anselm ist im wesentlichen sein Werk Cur Deus homo herangezogen. Einige Ergänzungen sind den Meditationes entnommen. Schlicht und einfach werden die Texte in französischer Sprache im Auszug gegeben und entsprechende Erklärungen verbindend beigefügt. Am wertvollsten ist dabei wohl das Schlußkapitel, das den Vergleich der beiden Lehrer bringt. Man sieht — auch ohne jeden Einzelschluß zu unterschreiben —, wie Anselm ganz seine Satisfactionstheorie konsequent durchführt, die im Tode wesentlich die sachliche Wiedergutmachung des Unrechtes sieht. Thomas dagegen baut Christi Leiden tiefer in die *Gesamtnatur* ein, wie ja bereits sein Sündenbegriff die inordinata conversio ad creaturam hervorhebt und die dadurch gegebene Unordnung schon im innern natürlichen Menschenleben. Es ist somit gegeben, daß Christi Tod bei Thomas mehr auch diese Seite der Erlösung betont; genau wie bei Thomas die Zuwendung der Verdienste die Idee des mystischen Leibes hineinzieht. Es wäre sehr interessant gewesen, der dogmenhistorischen Seite der Frage näherzutreten. Dann hätten beide Lehrer nicht so isoliert gestanden. Es hätte sich besser gezeigt,

worin der Fortschritt Anselms gegenüber der patristischen Loskauftheorie bestand. Man hätte leichter gesehen, daß Thomas wieder tiefer in alter patristischer Lehre fußte, wie sie sich z. B. in der Heiligung der gesamten Natur durch die Menschwerdung aussprach. Aber auch so zeigt sich gut die verschiedene Fundamentalstellung, wobei jedoch Anselms Lehre wohl zu ‚juridisch' gezeichnet ist (vgl. Schol 12 [1937] 256—259). Weisweiler.

Carmelus ab Iturgoyen, O. M. Cap., De incarnationis motivo ac de Christi Domini Primatu: CollFranc 7 (1937) 161 bis 178; 341—356. — Der Verf. möchte die skotistische und thomistische Meinung über das Motiv der Menschwerdung vereinen. Er glaubt, den Anknüpfungspunkt im Begriff der ‚Incarnatio' zu finden. Man darf ihn nicht als eine Einheit nehmen, da er sowohl das Leben Christi hier auf Erden wie seine Glorie im Himmel bezeichnen kann. Weil beide Schulen zu sehr das Erstere betonen, kommen sie zur völlig falschen konditionalen Fragestellung: *Si* homo non peccasset ... In Wirklichkeit kann es sich zunächst nur um Christi Leben in der Glorie handeln. Dieses ist letztes und somit auch zuerst gewolltes Ziel der Schöpfung, in der der Schöpfer auf dreifache Weise seine Liebe ausgießen wollte: in seinen Spuren, in der Ähnlichkeit, in der persönlichen Vereinigung. Das Erdenleben war dazu nur Mittel, das als unmittelbaren Zweck zwar die Erlösung hatte, im tiefsten und eigentlichsten jedoch den Weg zur Glorie bildete. — Das letzte Problem bleibt aber auch so für das Leben der Glorie offen: Würde Christus es haben, wenn Adam nicht gesündigt hätte? Man kann das einen irrealen Kondizionalsatz nennen. Der tiefere Sinn ist dadurch nicht geändert, d. h. die große spekulative Frage nach dem Plane Gottes. Denn je nach der Beantwortung ist auch die Stellung Christi in unserer realen Ordnung spekulativ und theologisch anders. Der Artikel zeigt aber gut, wie in unserer gegenwärtigen Weltordnung alles auf Christus hingeordnet ist, wobei freilich offen bleibt, ob nicht doch der Ruhm Christi im Leben der Glorie zu stark gegenüber der Erlösung in den Mittelpunkt gestellt ist. Die Hl. Schrift und Tradition, nach der allein die Frage zu lösen ist, legt den Ton doch stärker auf die letztere, als es der Verf. tut: *Propter* quod et Deus exaltavit illum ... (Phil 2, 9 f.). Weisweiler.

Mura, E., Le Corps mystique du Christ, Sa nature et sa vie divine. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique. 2. éd. I. Nature du Corps mystique. 8° (XI u. 365 S.) Paris 1936, Blot. *Fr* 20.—. — Von dem Ende 1934 zuerst erschienenen Werk liegt der 1. Bd. in 2. Aufl. vor; der 2. ist im Druck. Der 1. Bd. ist mehr theoretisch, der 2. bringt die Auswertung fürs religiöse Leben. P. Garrigou-Lagrange, der eine Einführung schreibt, weist nach, daß der hl. Thomas die vollständige Lehre vom mystischen Leibe vorträgt und M. seinen Spuren folgt. Eine gute Übersicht über den Inhalt beider Bände gibt ein „Tableau synoptique" (15 ff.). Der 1. Bd. behandelt zunächst die Lehre vom mystischen Leibe nach dem hl. Paulus. Die übrigen Quellen werden auch in der 2. Aufl. hier nicht beigezogen. Mersch hätte da wohl weiter ausgenutzt werden können. Bei der dann folgenden systematisch-theologischen Darlegung berücksichtigt M. vor allem die viel umstrittene Frage nach der Natur der mystischen Einheit zwischen Christus und den Gliedern und den Gliedern unter sich. Dieser Abschnitt weist wohl die meisten Ergänzungen und Änderungen im Vergleich zur 1. Aufl. auf. Ganz neu ist das Kapitel: Synthèse

des sept principes d'unité: La personne mystique du Christ. Es ist gemäß einer Anregung des P. Mersch beigefügt worden. Im letzten Abschnitt (260—361) wird die Stellung des Hauptes, der Glieder in der triumphierenden Kirche (Maria, Joseph, Johannes Baptista, Engel, Heilige), in der leidenden und in der streitenden Kirche (Hierarchie, Gläubige, Nichtchristen) dargelegt. — Die Bibliographie (19 ff.) weist einige Zusätze auf (Jürgensmeier, Grabmann, Feckes), auf die auch Ref. bei der Besprechung der 1. Aufl. hingewiesen hatte; es könnte nach der Richtung noch mehr geschehen (Wikenhauser usw.). Garrigou-Lagrange nennt das Buch M.s „ouvrage opportun et providentiel", weil es eine wichtige Frage unserer Zeit gründlich, verständlich, mit religiöser Wärme behandle. Das trifft zu. Kösters.

Chevalier, C., S. J., La Mariologie de Saint Jean Damascène (Orient. Christ. Anal. 109). gr. 8° (264 S.) Rom 1936, Pont. Inst. Or. Stud. *L* 42.—. — Ein bei einem internationalen Wettbewerb vom Katholischen Institut in Paris preisgekröntes Werk. In einer Einleitung von etwa 30 Seiten wird uns Johannes von Damaskus als ein bedeutender und zugleich bescheidener und heiliger Theologe vorgestellt. Er hat keine eigene Mariologie geschrieben, gibt aber in seinen Werken eine Fülle mariologischer Wahrheiten, die Ch. nach den Richtlinien der heutigen Mariologie zusammenordnet und erklärt. Als Hauptpunkte, die Johannes von Damaskus originell erarbeitet habe und die vielleicht von anderen Dogmengeschichtlern nicht genügend hervorgehoben worden seien, gibt Ch. folgende an: 1. Ein physiologisches System über die Menschwerdung Christi. 2. Klar und entschieden lehrt der Damaszener, daß Maria den ersten Rang unter allen reinen Geschöpfen einnehme, während andere (vor ihm) das nicht zu sagen wagen oder widersprechen. 3. Er hat fruchtbare Ausblicke auf Maria als allgemeine Mittlerin und Kanal der Gnaden und Mutter der Menschen. 4. Er lehrt klarer und besser als andere die Unbefleckte Empfängnis. 5. Er besteht außerordentlich stark auf der Heiligkeit des Leibes Mariä (248). Interessant ist es, wie er, im Gegensatz zu großen griechischen Vätern, deren Texte von Ch. angeführt werden (130 ff.), die völlige Sündenlosigkeit Mariä ausspricht, aber ohne die anderen durch Nennung ihres Namens herabzusetzen. — Das Werk von V. A. Mitchel, S. M., The Mariology of Saint John Damascene, Turnhout 1930, wird genannt, aber in der Bibliographie S. 8 nicht aufgeführt. Bittremieux, Marialia 1936, 307, nennt noch einige kleinere Arbeiten: M. Schumpp, O. P., Zur Mariologie des hl. Johannes Damaszenus (DivThom [Freib.] 2 [1924] 222—234), und P. Saarda, S. J., La Mariologie de Saint Jean Damascène (Bull. de la Soc. franç. d'études mariales 1935, 155—177, Juvisy 1936). Letzterer Aufsatz ist vielleicht erst nach dem hier besprochenen Werk erschienen. Deneffe.

Müller, J., S. J., Der heilige Joseph. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung. 8° (264 S.) Innsbruck 1937, Rauch. *M* 5.—; gbd. *M* 6.20. — Die Hauptthesen, die der Verf. dieses äußerst gediegenen Werkes über den hl. Joseph aufstellt, sind: 1. Zwischen Maria und Joseph bestand eine wahre, aber jungfräuliche Ehe. Joseph hat wie Maria sein ganzes Leben die jungfräuliche Keuschheit bewahrt (53—59). — 2. Der hl. Joseph war nicht nur Nähr- und Pflegevater Jesu. Er hat auch geistiger Weise und „dispositive" (169) mitgewirkt zur Menschwerdung des Sohnes Gottes, indem er freiwillig und mit voller Hingabe an

den göttlichen Willen den jungfräulichen Ehebund schloß, in dem und aus dem Gott geboren werden wollte (103 143 148). Als passende Benennung erscheint der Ausdruck „pater virgineus" (107). 3. Weil der hl. Joseph so zur Menschwerdung Christi mitgewirkt hat, „gehört er offenkundig zur Ordnung der hypostatischen Vereinigung" (170), zu der außer ihm und Maria keine andere geschaffene Person gehört (173 f.). — 4. Daher gebührt dem hl. Joseph eine besondere Verehrung, die von manchen als protodulia bezeichnet wird. — Lange Stellen aus Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Thomas, Suarez sind im Text ins Deutsche übersetzt und im Anhang lateinisch gegeben. Nicht ganz zutreffend scheint mir der Satz: „Wenn es möglich wäre, ohne eheliche Beiwohnung und fleischliche Verbindung den ersten Zweck der Ehe zu erreichen, d. h. Nachkommenschaft zu erhalten, so wäre das die allervollkommenste Ehe, ja, das Ideal einer Ehe" (87 f.). Der hl. Thomas würde meines Erachtens dem Satz in dieser Allgemeinheit nicht zustimmen (vgl. S. th., 1, q. 98, a. 2 ad 3). — Auf die liturgische Schwierigkeit gegen die protodulia, daß die Ritenkongregation sich geweigert habe, den Namen des hl. Joseph in das Confiteor, in die Oration „Suscipe S. Trinitas" und andere einzufügen und in der Allerheiligenlitanei vor Johannes den Täufer zu setzen, antwortet M. ganz kurz am Ende seines Buches (222 f.), daß „bei dieser Ablehnung keine dogmatischen, sondern nur liturgische Gründe maßgebend" waren und „daß auch die liturgische Schwierigkeit keineswegs unüberwindbar ist". Man könnte noch etwas nachdrängen mit dem Satz: Lex orandi est lex credendi. Deneffe.

Wahmann, P., Gnade, Der althochdeutsche Wortschatz im Bereich der Gnade, Gunst und Liebe (Neue Deutsche Forsch.; Abt. Deutsche Philol. 4). 8° (178 S.) Berlin 1937, Junker und Dünnhaupt. *M* 8.—. — Die Arbeit untersucht den althochdeutschen Wortgebrauch in dem Sinnbezirk, der das Verhältnis zwischen Gott und Mensch und das Verhältnis des Einzelmenschen zu seinem Nächsten betrifft. Nach einer Übersicht über den Stand der bisherigen Forschung wird in einem sorgfältig gearbeiteten ersten Teil der Wortbestand der untersuchten Begriffe, nach großen Sprachräumen getrennt, aufgenommen. Ein folgender Teil geht der wortgeographischen Struktur des untersuchten Materials nach. Der letzte und wohl gelungenste Abschnitt gibt eine Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die christliche Weltanschauung, mit der in der althochdeutschen Zeit die Germanen in Berührung kamen. Das Christentum brachte neue, revolutionierende Begriffe. Es gilt also Zustand und Artung des sprachlichen Feldes *vor* dem Umbruch, den das Christentum mit sich brachte, festzustellen. So ergibt sich folgendes Bild: Das durch die christlichen Quellen hindurch erschlossene, bruchstückartig vorliegende Wortgefüge der germanischen Zeit ist ganz auf das *Gefolgschaftsverhältnis* mit seinen höchsten Werten von Ehre, Treue, Heldentum aufgebaut. Vier Worte liefern das Baumaterial für die Zusammensetzung des Feldes, wie es zur Zeit der germanischen Religion bestanden hat: huldi, anst, milti und eregrehti. Der zentrale Begriff ist huldi. — Dieses Gefüge bricht vollständig auseinander, als mit der Einführung des Christentums die weltanschaulichen Grundlagen dieses Sinnbezirkes verändert wurden. Der Sinnbezirk gliedert den *Caritas-Begriff* mit seinen beiden Polen von Sündhaftigkeit und Erlösung als höchsten Wert aus. Gegenüber den Worten der

vorchristlichen Gefolgschaftsethik tritt das neue, germanisch wertfreie Wort: ginada, von Süden kommend, wahrscheinlich von der irischen Mission geprägt, immer mehr in den Vordergrund. Es verdrängt die Worte der germanischen Periode, deren sich die erste, junge Mission noch bedient hatte, und gewinnt schließlich auf der ganzen Linie den Sieg. — Am Ende der althochdeutschen Periode endlich erfolgt eine Expansion des Wortes Gnade auf weltliches Gebiet (Notker). Es tritt aus dem religiösen Bezirk heraus und bedeutet das *huldvolle Verhalten* des sozial Höhergestellten und ist in dieser Bedeutung eng verwandt mit der einen Schicht des germanischen huldi-Begriffes. W. sieht in dieser Entwicklung Wiederaufbrechen germanischer Kräfte, die nach Einführung des Christentums überlagert waren, sich aber jetzt wieder machtvoll durchsetzen. Die wertvolle Arbeit ist an einigen Stellen zu sehr geneigt, aus missionarischer Akkomodation Schlüsse auf weltanschauliche Grundmotive zu ziehen. Die Fehlerquelle, die sich aus der Volkspädagogik ergibt, ist nicht genügend ausgeschaltet. So ist unserer Meinung nach in einem ausgereiften Christentum sowohl der huldi-Begriff (Schöpfungsordnung) als auch der ginada-Begriff (Erlösungsordnung) enthalten. Roos.

Winklhofer, A., Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz (Freib. Theol. Stud. 43). 8° (170 S.) Freiburg 1936, Herder. *M* 4.20. — Die Darstellung der Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz ist in doppelter Hinsicht wertvoll, einmal durch die Bereicherung, die die Gnadenlehre durch die Hineinbeziehung der mystischen Phänomene gewinnt, und zum andern durch das Licht, das damit auf die letzteren fällt. Man muß dem Verf. aufrichtig dankbar sein, daß er seine Aufgabe objektiv auf Grund der Quellen zu lösen versucht hat, zumal auf diesem Gebiet nach des Verf.s Angaben noch wenig Vorarbeiten geleistet sind. — Verf. glaubt die Gnadenlehre des Heiligen als thomistisch deuten zu müssen mit den Einschränkungen, die er an wiederholten Stellen angebracht hat. Man wird dem Verf. bis zu einem gewissen Grade Recht geben können. Sicher ist, daß der Heilige durch die theologische Bildung, die er empfing, zumal durch seine Lehrer, die wohl zum größten Teil Dominikaner waren, von der Lehre des hl. Thomas nachhaltig beeinflußt worden ist. Auf der anderen Seite hebt der Verf. auch die originale Denkweise des hl. Kirchenlehrers hervor, die immer wieder eine ‚sanjuanistische' ist. Eine so weitgehende Übereinstimmung mit der thomistischen Schule, wie sie W. in einzelnen theologischen Kontroversfragen, wie etwa des Wesens der aktuellen Gnade oder einer Vorherbestimmung ante vel post praevisa merita oder der näheren Bestimmung der Natur der heiligmachenden Gnade und des Einwohnens der göttl. Personen, annehmen zu müssen glaubt, dürfte doch gewagt erscheinen, zumal da die meisten derartigen Kontroversfragen wenigstens in ihrer präziseren Form einer späteren Zeit angehören. Man wird überhaupt bei unserm hl. Kirchenlehrer nach seiner ganzen doch zweifelsohne aszetisch und mystisch ausgerichteten Theologie eher ein Verschwinden solcher Kontroverspunkte und ein Hervorheben der gemeinsamen katholischen Tradition vermuten. — Diese immerhin strittigen Punkte verwischen aber nicht die große Linie, die der Verf. in der Darstellung der Gnadenlehre gezeichnet hat, und die anzuerkennen bleibt. Anzuerkennen ist auch besonders die klare, durchsichtige Sprache, die bei der Darstellung einzelner spekulativer Gedankengänge gewiß keine geringen Schwierigkeiten macht. Das Werk

dürfte somit eine wertvolle Arbeit auf dem Gebiet der Gnadenlehre, insbesondere ihres Verhältnisses zur Mystik, genannt werden. Maas.

Brigué, L., Alger de Liège. Un théologien de l'Eucharistie au début du XIIe siècle. gr. 8° (XII u. 190 S.) Paris 1936, Gabalda. *Fr* 25.—. — Dieses ausgezeichnete, in klaren Linien geschriebene Buch untersucht nach einer kurzen Darlegung des Lebens und der Schriften Algers die drei Fragen seines eucharistischen Werkes: die Wahrheit der Gegenwart Christi im Altarssakrament, das Bestehen eines echten Meßopfers und die Gewalt haeretischer oder unwürdiger Priester. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt naturgemäß bei der ersten Frage. Hier ist vorzüglich das doppelte Problem der Zeit, wie es durch die berengarischen Streitigkeiten gestellt war, herausgearbeitet. Zunächst die wahre Gegenwart. Alger hat stärker als die frühen Schriften gegen Berengar sich auf den Glauben berufen. Lange Schriftbeweise treten zurück. Kurze Texte und Väterstellen sind seine Lieblinge. Der Glaube entscheidet. Dafür aber wird die eucharistische Spekulation tiefer geführt. Es ist ein wirkliches Vergnügen, hier B. folgen zu können, wie er für die Lehre von der Wesensverwandlung die Entwicklungslinie von Lanfranc über Guitmund zu Alger führt und die immer klarer werdenden Lehrausdrücke, die unmittelbar an den Fachausdruck der Transsubstantiation führen, zeigt. Sein Kampf geht vor allem gegen die Impanationslehre, die Berengars Auffassung vom spirituellen Leib Christi im Brot ändern wollte in eine wahre Gegenwart aber bei Behaltung der Brotsubstanz. Das ist nach Alger unmöglich, weil Corpus Christi keine Person ist und somit eine hypostatische Union nicht in Frage kommt; Christus wird ferner aus dem Fleische geboren, in die Brotgestalt aber nach der Tradition nur verwandelt. Unbefriedigend aber ist bei Alger noch die Lösung, wie Christus im Himmel und zugleich auf dem Altare sein könne. Er zieht nur die Körper der Seligen als Vergleich der geistigen Lebensweise heran. — Die Berengarstreitigkeiten hatten ihren Grund z. T. in der noch unklaren Auffassung des Verhältnisses von der verwandelten Substanz und den bleibenden Akzidentien. Teilweise wurden auch von kirchlicher Seite beide Elemente zu stark getrennt. So kam man dazu, viel zu sehr dem Leib Christi Eigenschaften zuzuschreiben, die nur den Akzidentien zukommen, um die Wahrheit der Gegenwart festzuhalten: Corpus Christi atteritur. Berengar war darauf die überspitzte Reaktion. Alger hat sich auch hier großes Verdienst durch deutliche Scheidung erworben. Eine interessante Folge des Berengarstreites war ein gewisser Spiritualismus, der sich durch den Kampf für die wahre Gegenwart und ihre starke Betonung gegen die objektive Wahrheit der Akzidentien herauszubilden drohte. Mit Schärfe läßt dagegen A. die objektiven Akzidentien bestehen. Ihr Weiterbestehen ohne Träger hat er ganz besonders klar hervorgehoben. Dann aber versucht er auch, das nähere Verhältnis beider Teile zu definieren. Über einen Wunsch ist er aber hier nicht hinausgekommen. Das ‚Sakrament' war ihm wie seiner Zeit noch stark das ‚Zeichen', *in* dem die hl. Sache sich fand. Es ist die frühe patristische Idee, wie sie kurz nachher Hugo von St. Viktor in seinen ‚vasa gratiae' ausdrückt. Damit war die zu starke Trennung von sacramentum und res sacramenti für die Eucharistie wiederum leicht gegeben. Daneben jedoch kennt Alger eine andere Auffassung, die besonders bei der Lehre von der Eucharistie als Sinnbild des mystischen Leibes Christi sichtbar wird. Sacramentum ist ihm hier die Ge-

samteucharistie, res sacramenti die Einheit des mystischen Leibes. Hier blieb also noch manche spekulative Arbeit zu leisten. — Diese wenigen Züge mögen zeigen, wie wertvoll das Buch zur langsamen tieferen Erkenntnis der Dogmenentwicklung der Frühscholastik ist. Dem wäre vielleicht noch mehr gedient, wenn nicht nur die frühere antiberengarische Literatur, sondern auch die zeitgenössische wie etwa der sog. Anselmbrief u. a. herangezogen worden wären. Jetzt kann man noch nicht klar unterscheiden, was Eigenarbeit Algers, was Zeitgut ist. Weisweiler.

Tymczak, A., Quaestiones disputatae de Ordine. 8° (397 S.) Premisl 1936, Soc. S. Michaelis. *Doll* 3.—. — Die Arbeit handelt im wesentlichen über die Sakramentalität der niederen Weihen, die sie zu verteidigen sucht. Im 1. Teil wird historisch im Anschluß an Wieland und van Rossum die Entwicklung von der Patristik bis auf unsere Tage dargelegt. Man gewinnt erneut einen guten Überblick, wie sich seit der Frühscholastik die Ansicht gründlich geändert hat zu Gunsten der Nichtsakramentalität, so daß man heute fast das umgekehrte Bild sieht wie im 13. oder 14. Jahrh. Der Wendepunkt liegt im wesentlichen beim Auftreten der Kenntnis der östlichen Riten durch die Untersuchungen von Morin. T. schiebt die veränderte Stellung vor allem einer zu stark historischen Einstellung der Theologie zu, die das dogmatische Element zu viel vernachlässigt habe (vor allem das Decr. pro Armenis). Im 2. Teil wird daher die Stellung des Verf.s mehr dogmatisch begründet. Die Lesung und das Studium des Werkes kann man nur empfehlen. Ob die Darlegung aber zur Überzeugung ausreicht? Der Rezensent war leider nicht in der glücklichen Lage, diese Frage positiv zu beantworten. Das entscheidende Moment ist dabei gerade das dogmatische. Denn die grundlegende Frage, ob Christus einzelne Sakramente nur in genere eingesetzt hat — das ist, wie Verf. richtig hervorhebt, infolge des Fehlens der Handauflegung Voraussetzung für die Sakramentalität der ordines minores —, ist nach dem Laufe der Gesamtdogmenentwicklung seit dem 12. Jahrh. eher negativ zu beantworten. Die Gesamttendenz geht hier nicht nach einer Ausweitung, sondern nach einer Verengung der Gewalt der Kirche. Das zeigt sich z. B. recht deutlich daran, daß die neueren Theologen in ihrer Mehrheit lieber auf die Sakramentalität der niederen Weihen verzichten. Es fehlen auch positive, durchschlagende Beweise für diese Sakramentalität. Denn das Tridentinum wollte, nachdem Cajetan der negativen Ansicht zugestimmt hatte, nichts über unsere Sache entscheiden und das Decr. pro Armenis kann schon deshalb nicht entscheidend sein, weil hier die Handauflegung fehlt und der Papst ohne weitere Unfehlbarkeitserklärung nur die Ansicht der Zeit wiedergeben wollte. Es mangeln ferner historisch sichere Zeugnisse für eine Einsetzung der Sakramente in genere — Ölung bei religiösen Zeremonien wie der Firmung und die vorhergehende Weihe sind seit den und als solche erkannt waren. Daher wechselte auch ihre setzung der Ehegültigkeit handelt es sich um die Spender; Veränderungen der Wortform der Sakramente bleiben alle akzidentell. Daher bleibt man wohl besser in der Linie der heutigen Dogmenentwicklung, die ihre gute Begründung auch in der Zeit und den Gebräuchen wie Auffassungen des Urchristentums hat, wo die niederen Ordnungen recht gut von den höheren unterschieden und als solche erkannt waren. Daher wechselte auch ihre Zahl und Ausübung, wofür die Praxis der Ostkirche bis auf unsere Zeiten bestes Zeugnis ablegt. — Mit manchen ‚Beweisen‘,

wie sie hie und da bis heute gegen die Sakramentalität vorgelegt wurden, räumt freilich T. mit Recht auf. Auch aus diesem Grunde ist das Buch allen Dogmatikern, die über die Weihe lesen, sehr zu empfehlen. — In der Literaturangabe fehlen die beiden grundlegenden Arbeiten: J. de Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques (RevHistEccl 10 [1909] 290 ff.; 720 ff.; 11 [1910] 29 ff.) und A. Wilmart, Les ordres du Christ (RevScRel 3 [1923] 305 ff.). Vgl. H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms ... (BeitrGPhThMA 33, 1—2) 236 ff. und Ders., Maître Simon ... (Spic. s. Lov. 17), Löwen 1937, CCII ff.
Weisweiler.

6. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszese und Mystik.

Mersch, E., S. J., Morale et Corps mystique. 8° (276 S.) Paris 1937, Desclée. *Fr* 25.—. — Als Fortsetzung und Ergänzung seines wahrhaft großen theologischen Werkes über die kirchliche Lehre vom Corpus Christi mysticum (vgl. Schol 11 [1936] 603) gibt der Verf. hier eine Reihe von Vorträgen heraus, die sich alle in einer gewissen Einheit um die Frage lagern, wie weit die Lehre vom mystischen Herrenleib auf das sittliche und aszetische Leben ausstrahlt. Eine großangelegte Neu-Ausrichtung der Moralprinzipien auf die Gesetze einer übernatürlichen *Gemeinschaftsmoral* (im Gegensatz zur bisherigen vorwiegend Individualmoral) hat der Verf. offenbar nicht beabsichtigt. Die Bausteine, die er jedoch zu einem solchen Werk liefert, sind höchst beachtlich. Kapitel wie Incarnation et doctrine spirituelle, Sainteté des membres, Prière, pauvreté, chasteté, obéissance, die mehr dem Bereich der Aszese als der eigentlichen Moral zugehören, sind von großer Tiefe und teilweise bezaubernder Schönheit. Zeiger.

Oeuvres de S. Augustin. 1. série: Opuscules. I: La morale chrétienne (De moribus ecclesiae catholicae, de agone christiano, de natura boni). Texte, traduction, introduction et notes par B. Roland-Gosselin. 12° (252 S.) Paris 1936, Desclée. *Fr* 20.—. — In einer größeren Schriftenreihe „Bibliothèque Augustinienne" wird F. Cayré das Schrifttum des großen Kirchenlehrers Augustin weiteren gebildeten Kreisen zugänglich machen. Das Format der Büchlein ist handlich und bequem, die Ausstattung sauber und geschmackvoll. Die vorliegende Ausgabe, die moraltheologische und ethische Fragen aus den Schriften Augustins in Auslese zusammengestellt hat, beruht im wesentlichen auf dem Text der Mauriner. Stücke, die dem heutigen Menschen schwer begreiflich oder unangebracht erscheinen müßten, wurden ausgelassen. Die Textanordnung ist so, daß dem lateinischen Text auf der linken Leseseite die sprachlich feine französische Übersetzung rechts entspricht. Die erklärenden Anmerkungen, in einem Anhang (233—50) untergebracht, sind karg, meistens wieder aus andern Schriften Augustins entnommen. Zeiger.

Dietrich, R., Die Ethik Wilhelm Diltheys (Abhandl. aus Ethik u. Moral 13). 8° (168 S.) Düsseldorf 1937, Schwann. *M* 3.60. — Arbeiten über Dilthey wie die von Höfer und D. sind zu begrüßen angesichts der Bedeutung des Begründers der geisteswissenschaftlichen Schule. Dilthey gehörte dadurch zu den Überwindern des positivistischen Naturalismus des 19. Jahrhunderts und zu den Wegebereitern einer neuen Geistesphilosophie und Meta-

physik, auch wenn er zu letzterer sich nicht bekannte. Lange vor der Existenzphilosophie stellte er den Menschen, und in ihm sein sittliches Handeln in den Mittelpunkt der Philosophie. Aus Trieben, Gefühl, Wille, Gewissen ersteht in Verbindung mit dem ‚Leben' des objektiven Geistes in Kultur und Gemeinschaft die wahre sittliche Persönlichkeit. Ein Endurteil bietet D. nicht, da er dies seiner Untersuchung über die Bedeutung des Diltheyschen Lebensgefühls für die katholische Moraltheologie vorbehält. Viele geeignete Zitate führen in Diltheys System ein — soweit man von einem solchen sprechen kann bei dem weitgehenden Irrationalismus und geschichtlichen Relativismus des von Schleiermacher herkommenden Theologen. Sein Bestes bleibt sein hochstehendes Ethos und seine Ehrfurcht vor allem Geschichtlichen, die auch der christlichen Offenbarung Raum läßt. Gemmel.

Schulte, Chr., O. M. Cap., Die Zurechnung der sittlichen Akte bei Psychopathen und deren seelsorgliche Behandlung: ThGl 29 (1937) 49—66. — Schattauer, J., Psychotherapie und Seelsorge: ThPrQschr 90 (1937) 285—290. — Die modernen, wissenschaftlichen Erkenntnisse über Seelenleiden und psychische Störungen regten bereits vor vielen Jahren eine Gruppe von aufgeschlossenen Moraltheologen und tüchtigen Ärzten an, auch die bisherige moraltheologische Lehre und seelsorgliche Praxis einer Überprüfung zu unterziehen. Sie blieben zunächst einsam mit ihren Bestrebungen; bald jedoch trat an die Stelle dieser mehr ablehnenden Haltung eine geradezu gegenteilige und nicht weniger falsche Einstellung, indem man nun geneigt war, in Bausch und Bogen alles religiöse Seelenleben mit den Augen des Psychopathen zu betrachten und so schließlich an der genügenden Vollverantwortlichkeit des Menschen in seinem sittlichen Tun überhaupt zu zweifeln. Erst die letzten Jahre haben uns in einer Reihe von Veröffentlichungen einen gesunden Mittelweg gebracht, auf dem sich die unverrückbaren Grundsätze christlicher Moral mit den Tatsachen und Gesetzen psychischen Geschehens finden. *Schulte,* bereits rühmlich bekannt durch sein verdienstvolles Handbüchlein: Was der Seelsorger von nervösen Seelenleiden wissen muß², Paderborn 1936, behandelt mit gewohnter Sachkenntnis und Gründlichkeit die sittliche Verantwortlichkeit der einzelnen Arten von seelisch Kranken. Die Grundsätze sind nicht neu, sondern waren längst in den größeren moraltheologischen Werken ausgesprochen (de voluntario, de impedimentis habitualibus et actualibus actuum moralium), aber sie sind wohl selten so konkret und vor allem so mutig den einzelnen Krankheitserscheinungen zugewandt worden. — Schattauer berichtet an Hand von vielen Beispielen, wie die moderne Medizin immer wieder ‚die Seele entdeckt', d. h. die Bedeutung des Innern, des Psychischen, einer packenden Überzeugung, ordentlichen Lebensführung, des ruhigen, in der religiösen Welt verankerten Gewissens, und vermittelt wertvolle Winke, wie Medizin und Seelsorge zusammenarbeiten könnten und sollten. Vgl. seinen neuesten Artikel: Über Hysterie (ThPrQschr 91 [1938] 73—89). Zeiger.

Hering, P. H., O. P., De genuina notione iustitiae generalis seu legalis iuxta S. Thomam: Ang 14 (1937) 464—487. — Da die iustitia socialis — auf die nicht näher eingegangen wird — gewöhnlich mit der iustitia legalis gleichgesetzt wird, soll die Lehre des hl. Thomas über letztere klargestellt werden. Kardinaltugend ist nur die iustitia particularis; ihr ist aber die legalis übergeord-

net wie das Ganze dem Teil; in der Materie deckt sich diese Gemeinwohlgerechtigkeit mit der aller übrigen Tugenden. — Mit Recht wird hier die vielumstrittene Cathreinsche Ansicht über die Kardinaltugend der Gerechtigkeit vertreten. Zu wenig aber läßt H. neben der die anderen Tugenden lenkenden iustitia legalis generalis die unmittelbar auf das Gemeinwohl sich richtende iustitia legalis essentialis (oder specialis) zur Geltung kommen (vgl. 2,2 q. 58 a. 6; Schol 12 [1937] 219 f.). Wie die caritas außer ihren actus imperati ihren actus elicitus hat mit eigenem Objekt und eigener Materie, so auch die iustitia legalis, die im letzteren Falle nie generalis heißt, sondern essentialis (specialis). Die Verletzung dieser unmittelbaren Gemeinwohlgerechtigkeit trifft deshalb nicht eine andere Tugend (zu 480). In dem beigefügten Schema wären beide Arten der iustitia legalis zu trennen, auch ist das ‚seu' des Titels mißverständlich. Gemmel.

Brunner, E., Eros und Liebe. kl. 8° (45 S.) Berlin 1937, Furche. *M* 0.80. — Die Verhaltungsweisen von Eros und Liebe bedeuten zwei auseinanderklaffende Weltauffassungen und Lebenshaltungen: des sich unabhängig fühlenden freien Menschen, der den anderen liebt und ersehnt, weil er *so* ist, also einen Wert bedeutet, den zu besitzen sich lohnt, und den in Gott geborgenen, aber auch ganz Gott gehörigen Menschen, der im anderen ein eben solches Wesen sieht und schon darum, weil es *da* ist, Liebe und Verehrung aus Gott und in Gott verlangt. Von hier aus sind wertvolle Einsichten gegeben in das tiefere Wesen der Geschlechterliebe, auch ganz zarte und eindrucksvolle Gedanken vorgelegt für die Unauflöslichkeit bzw. Einheit der Ehe. Es ist lehrreich und zugleich traurig festzustellen, wie nahe der Verf. an die urkatholische Lehre von der virtus theologica caritatis (als amor rationalis *benevolentiae* et amicitiae mutuae im Gegensatz zum bloßen amor sensualis *concupiscentiae)* herankommt und wie er doch dem Tiefsten an dieser Lehre, der *rechten* Auffassung ihrer Supernaturalitas fernbleibt. So erklärt sich, daß seinen feinen Ausführungen derselbe Zwiespalt anhaftet, der sich in jeder nichtkatholischen Auffassung des Problems: Natur — Gnade findet und finden muß. Zeiger.

* * *

Wernz-Vidal, P., S. J., Jus Canonicum. VII: Poenale Ecclesiasticum. gr. 8° (VII u. 613 S.) Rom 1937, Gregoriana. *L* 45.—. — Das Werk des verdienten Kanonisten Vidal nähert sich seinem Abschluß. Auch dieser Bd., in dem das Strafrecht, wie es von P. Wernz geschrieben war, in neuer Ausgabe den Anforderungen des CIC angepaßt wurde, ist nach den gleichen Grundsätzen gearbeitet wie die vorausgehenden, über die in dieser Zeitschrift bereits berichtet wurde (10 [1935] 101 f.). Wenn es auch gewiß sehr zu bedauern ist, daß die in ihrer knappen Genauigkeit so wertvollen Ausblicke in die Rechtsgeschichte sowie in die moderne, weltliche Rechtspflege und Philosophie, die das Werk von P. Wernz auszeichneten, nicht auf den Stand der augenblicklichen Forschungsergebnisse gebracht wurden, so bleibt doch das große Verdienst des Bearbeiters bestehen: das nach dem CIC geltende Recht, seine geschriebene und vor allem seine lebendige, immer fortschreitende Auslegung in das klassische Werk von Wernz eingebaut zu haben. Solches konnte in derartiger Fülle und Sachkenntnis nur ein Mann leisten, der wie P. Vidal seit Jahrzehnten als Universitätslehrer ebenso wie als gesuchtester Berater und Gutachter bei den Verwaltungsbehörden tätig ist. Zeiger.

Cappello, F. M., S. J., Summa Juris Canonici in usum scholarum. III. 8° (566 S.) Rom 1936, Gregoriana. *L* 18.—. — Mit diesem Bändchen ist die kurzgefaßte Erklärung des gesamten geltenden Kirchenrechts abgeschlossen. Der Verf. behandelt hier das Recht der kirchlichen Güterverwaltung (1—66), Prozeßrecht (67—358), Strafrecht (359—560), mit all jenen Vorzügen, durch die er nun bereits in der kirchenrechtlichen Literatur allgemein bekannt geworden ist: umfassende Kenntnis der Gesetze und ihrer Auslegung, sicheres Urteil, klare Darstellung, durchsichtige Anordnung, praktische Brauchbarkeit für Schule und Leben. Zeiger.

Wenner, J., Kirchliche Eheprozeßordnung. Textausgabe der Eheprozeßinstruktion v. 15. Aug. 1936 nebst einschlägigen kanonischen Bestimmungen mit Verweisungen und Sachverzeichnis. 12° (VIII u. 152 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 2.—. — Das kleine, handliche Büchlein bietet keinen Kommentar, sondern nur den Text folgender Erlasse: Instruktion der Sakramentenkongregation für die Diözesangerichte in Ehenichtigkeitsprozessen vom 15. Aug. 1936, Normen für die Prozesse über eine nichtvollzogene Ehe zwecks Verhütung einer betrügerischen Unterschiebung von Personen vom 27. März 1929, Instruktion betr. den Gerichtsstand in Ehesachen auf Grund des Quasidomizils vom 23. Dez. 1929, Schreiben über die Behandlung von Eheprozessen vom 1. Juli 1932, Vorschriften der Sakramentenkongregation für die Prozesse in Sachen der Dispens von nichtvollzogenen Ehen vom 7. Mai 1923, ein umfangreicher Anhang mit Formularen, die Instruktion des Hl. Offiziums über das Verfahren zur Ermittlung des Todes eines verschollenen Ehegatten vom 13. Mai 1868, endlich eine Anleitung für das Verfahren in Ehetrennungssachen, die der Geschäftsordnung des Erzbischöflichen Konsistoriums in Breslau vom 9. März 1933 entnommen ist. — Alle Texte, außer dem an letzter Stelle genannten, sind in lateinischer Sprache gegeben. Die Textwiedergabe wird ergänzt durch einige wenige Fußnoten und Verweisungen, eine kurze brauchbare Bibliographie und ein ganz ausgezeichnetes Sachregister, das den Inhalt der Instruktionen voll erschließt. Zeiger.

Dauvillier, J., u. De Clercq, C., Le mariage en droit canonique oriental. 8° (XIV u. 238 S.) Paris 1936, Sirey. *Fr* 40.—. — Man kann das Buch einen neuen, modernen Zhisman nennen, wenn es sich auch sachlich nicht ganz mit ihm deckt. Nach einer Übersicht über die verschiedenen Ostkirchen und ihre Rechtsquellen wird das Eherecht in Geschichte und Gegenwart behandelt, und zwar das Recht der Eheschließung, Auflösung, Hindernisse, Wiederverheiratung, jeweils in der byzantinischen und in den einzelnen nichtbyzantinischen Kirchen. Auf beschränktem Raum ein ungemein reicher Stoff. Volkssitten, Umwelt, Fremdeinflüsse von Juden, Muselmanen u. a. haben innerhalb der Ostkirche ein buntes Gemisch von Rechtsformen geschaffen. Es ist nur schade, daß die Verf. sich nicht mehr der Aufhellung dieser inneren Abhängigkeiten widmen konnten; hoffentlich wird diese reizvolle und bedeutende Arbeit später von ihnen geleistet. In doppelter Hinsicht ist das Buch, ganz abgesehen von dem heutigen Interesse für die Union der Ostkirchen, auch für den lateinischen Theologen und Kanonisten von hohem Wert: einmal offenbart es an einem konkreten Beispiel, dem Eherecht, wie weit doch beide Kirchen infolge des Schismas sich von einander entfernten und ihr Recht in großer Unabhängkeit entfalteten. Dabei mußte der Verlust der sicheren Glaubensgrundlage im Primate in den östlichen Kirchen sehr bald zu Fehl-

entwicklungen führen, wie z. B. zur Eheauflösbarkeit wegen Ehebruch (bezeichnenderweise finden sich Anklänge daran in der gesamten Rechtslehre der westlichen Kirche, mag sie auch im Frühmittelalter noch so krause Entgleisungen aufweisen, nur in jenen wenigen Sammlungen, die wie die irisch-britischen Poenitentialbücher oder wie einige Sammlungen aus Süditalien unter dem unmittelbaren Einfluß des Orients standen). Ein anderes ist der Anteil des keltisch-germanischen Rechts an der Eherechtsformung im Westen. Selbst wenn es noch einige geben sollte, die sich gegen diese Erkenntnis sträuben, müßte sie die einfache Tatsache nachdenklich machen, daß z. B. die gesamte Streitfrage über die Rechtserheblichkeit der copula in den östlichen Kirchen überhaupt keine Rolle spielt, während sie im Westen auf weite Strecken hin beherrschend ins Blickfeld trat. Wertvoll ist das Ergebnis, daß die Eheschließungsform auch sehr bald in der Ostkirche sich ausbildete, und daher sicher nicht einzig dem germanischen Muntrecht zu danken sein wird. — Unter den wissenschaftlichen Werken über die Quellen der russischen Kirche wäre auch das neueste Werk aufzuführen: E. Herman, De fontibus iuris ecclesiastici Russorum, Rom 1936. Zeiger.

Hohenlohe, C., Einfluß des Christentums auf das Corpus juris civilis. Eine rechtshistorische Studie zum Verständnisse der sozialen Frage. 8° (X u. 225 S.) Wien 1937, Hölder. *S* 28.—. — Fragen und Gedankengänge, die der Verf. schon früher, z. B. in seinem Werk: Grundlegende Fragen des Kirchenrechtes, Wien 1931, wenigstens vorbereitete, sind hier in groß angelegter Studie zusammengefaßt und mit warmer Begeisterung behandelt. Ja, man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß die Begeisterung der Forschung manchmal vorauseilte, daß sie auch dort geschichtliche Zusammenhänge und rechtlich-ideelle Abhängigkeiten sieht, wo die nüchterne Wissenschaft bislang mit einem abschließenden Urteil zurückhielt. Die Grundidee des Werkes ist: Christliches Denken und christliche Rechtsauffassung, besonders in den Fragen des sozialen Zusammenlebens der Menschen, Menschenwürde, Sklaverei, Ehe und Familie, Eigentum und Arbeit, formale Rechtsstrenge und misericordia, haben das spätkaiserliche, römische Recht an entscheidenden Punkten beeinflußt und dadurch die heidnischen, unmenschlichen oder doch wenig christlichen Härten des alten, klassischen Rechtes gemildert. Ausdruck dessen sind sehr viele Bestimmungen der Justinianischen Sammlungen. Diese Tatsache sollte nun endlich nicht mehr geleugnet oder totgeschwiegen werden. Darin liegt auch keine ‚Verderbnis', die das ehemals einheitliche klassische Recht seiner Herbheit, Erhabenheit, Strenge und systematischen Sauberkeit teilweise beraubte, sondern darin liegt vielmehr die beste und schönste Ergänzung und Veredelung des römischen Rechtes. Es wäre nur von Segen gewesen, wenn man an diesen guten Ansätzen hätte weiterbauen wollen, anstatt die starren, unchristlichen Formen einseitig zu pflegen, die dann, durch die Rezeption Allgemeingut der abendländischen und modernen Kultur überhaupt geworden, an der sozialen Not unserer Zeit sicherlich mit schuld sind. — Die These, die heute besonders erfolgreich von einer italienischen Gelehrtengruppe vertreten wird und sich vor allem gegen die Vertreter der römischen Rechtswissenschaft des vergangenen Jahrhunderts wendet, ist sicher weithin berechtigt. Die vom Verf. gezeichnete große Linie ist auch geeignet, anregend zu wirken. Zeiger.

Kreller, H., Römische Rechtsgeschichte (Grundrisse des Deutschen Rechts, hrsg. v. H. Stoll u. H. Lange). 8° (II u. 124 S.) Tübingen 1936, Mohr. *M* 3.60. — Die zunächst mit einer gewissen Heftigkeit von einigen Kreisen vorgetragenen Angriffe gegen das römische Rechtsstudium in Deutschland haben nun besserer Einsicht Platz gemacht, weil eben aus den geschichtlichen Gegebenheiten — mag man sie billigen oder nicht — ein Verständnis unseres deutschen Rechts ohne Kenntnis des römischen Rechts unmöglich ist. Der vorliegende Grundriß enthält mehr als sein Titel besagt, nämlich außer einer Rechtsgeschichte eine Einführung in die Grundbegriffe des römischen Privatrechts. Er hat unverkennbar große Vorzüge trotz aller Knappheit in der Stoffbehandlung, und zwar erstens die Einbeziehung der ältesten Volksrechte von Römern und Hellenen als stammverwandter arischer Völker; zweitens seine wissenschaftlichen Qualitäten, durch die er sich von so manchen heute erscheinenden Grundrissen vorteilhaft abhebt; gründliche Sachkenntnis und peinliche Genauigkeit erstrekken sich bis in die letzten Kleinigkeiten; endlich die gedrängte und doch übersichtliche Darstellung. Leider hat das Bestreben, in wenigen Worten möglichst viel zu sagen, nicht selten die leichte Lesbarkeit beeinträchtigt. Ob die begreifliche Tendenz, in den alten Rechtsordnungen der Mittelmeervölker Italiens und Griechenlands völkisch verwandte Züge zu entdecken, nicht manchmal dazu führte, die alten Rechtsgebilde nach germanischen Rechtsbegriffen mehr als tunlich auszulegen, kann hier im einzelnen nicht untersucht werden. Zeiger.

Vincke, J., Volkstum und Recht aus kirchenrechtlicher und volkskundlicher Sicht (Forschungen zur Volkskunde, 28). gr. 8° (48 S.) Düsseldorf 1937, Schwann. *M* 2.20. — Diese neue Bereicherung der verdienstvollen Schreiber'schen Sammlung behandelt mit sachkundigem, abgewogenem Urteil die zeitgemäße, schwierige Frage der Beziehung zwischen dem kirchlichen Recht und dem Volkstum, insbesondere dem deutschen, das bekanntlich großenteils, vorab außerhalb der Reichsgrenzen, dem katholischen Bekenntnis angehört. Einen Hauptvorzug bildet die wohl die Hälfte der Schrift umfassende Zusammenstellung der neuesten einschlägigen Literatur, die in den oft nur andeutenden, stoffreichen Text gut eingearbeitet ist. U. a. kommen zur Behandlung: das Minderheitenrecht; die Frage der missionarischen Anpassung, über die Wertvollstes nun wieder in den neuen römischen Entscheidungen für China und Japan ausgesagt ist; die rechte Methode in der Beurteilung der Entlehnung religiöser oder rechtlicher Gebräuche (19 Anm. 4; 25 Anm. 3). V. betont, wie das Aufgehen eines Stammes in der Nation könne auch die Teilnahme der Nation an der Weltkultur der Kirche Bereicherung bedeuten, ohne Eigenarten zu zerschlagen. Von welcher rechtlichen, auch nationalen Bedeutung wurde etwa die christliche Persönlichkeitswürde oder die christliche Verklärung des Staats- und Volksgedankens! Gemmel.

Lutherische Kirche in Bewegung. Festschrift für F. Ulmer zum 60. Geburtstag, hrsg. von G. Werner. 8° (XI u. 228 S.) Erlangen 1937, Luther-Verlag. *M* 4.80. — Der größte Teil der Schrift, die Freunde und Mitarbeiter dem Vorsitzenden des Martin-Luther-Bundes widmen, befaßt sich mit der Diasporafürsorge, zumal in den außereuropäischen Ländern, und dürfte in seinen vielen Einzelheiten wohl nur die Kreise des strengen, die Preußische Union ablehnenden Luthertums interessieren. Die heute

umkämpften theologischen Fragen werden nur gelegentlich und ganz leise berührt. Die fünf letzten Beiträge weiten den Rahmen der Schrift. Hervorgehoben sei der kurze Bericht von W. Elert über die theologische Fakultät in Erlangen und der Aufsatz von H. Schomerus über die Frage der Kirche in der Diaspora. Mit Recht wird betont, daß kirchliche Diaspora sich theologisch nur rechtfertigen läßt, wenn die Wahrheitsfrage ernst genommen wird. Pribilla.

* * *

Heussi, K., Der Ursprung des Mönchtums. 8° (XII u. 308 S.) Tübingen 1936, Mohr. *M* 8.60; geb. *M* 10.50. — Nach einer Einleitung über die Fragestellung und ihre Geschichte seit der Reformation, mit besonderer Erwähnung von Mosheim, Mangold und Weingarten, schildert H. die Entwicklungsstufen der christlichen Aszese von der Zeit der Apostel bis zur Entstehung des Zönobitentums (11—131). Es folgt eine sehr ausführliche Darstellung der aszetischen Auffassungen und Zustände der ägyptischen Mönchskolonien, wie sie uns in den Apophtegmata Patrum entgegentreten (132—280). Diese hochinteressante Schilderung des mönchischen Lebens und Denkens, wofür die Apophtegmata wohl noch nie so gründlich ausgeschöpft wurden, läßt die Notwendigkeit der Fragestellung deutlich erkennen: Woher eine so eigenartige und strenge Aszese bei vielen Tausenden von Christen? Schließlich führt H. die früheren Erklärungen, wie sie bei Protestanten, z. T. auch bei Katholiken, sich finden: Abhängigkeit von Therapeuten, Serapisdienern, Manichäern, indischen Mönchen sowie Einfluß der Christenverfolgungen und der sozialen Notlage, auf ihr richtiges, recht bescheidenes Maß zurück (280—304). Da letztgenannte Hypothesen bei katholischen Forschern nie viel Anklang gefunden haben, bedürfen sie keiner längern Erwähnung. Um so mehr fordert eine solche der erste Teil. Denn man vereinfacht sich noch immer gelegentlich die Antwort auf das Problem zu sehr, indem man alles Mönchsleben kurzerhand auf die ‚Evangelischen Räte' zurückführt. Es ist zwar richtig, daß hier der letzte Quellgrund liegt, aber gerade diese konkrete Auswirkung und Übung der ‚Räte' bedarf recht wesentlich noch verschiedener Zusatzerklärungen. Daß H. davon eine Reihe bietet, ist sein Hauptverdienst. An Hand der Hl. Schrift und der altchristlichen Literatur gibt er die einzelnen Stufen und Schritte an, die von den aszetischen Lehren Christi, des Täufers, der Apostel zum Mönchtum führen. Wir finden schon ganz früh die Übung der Selbstverleugnung, besonders der Armut, der Virginität, des Fastens innerhalb der Gemeinde. Langsam heben sich Aszeten und Jungfrauen von den übrigen Gemeindegliedern ab und werden zum eigenen Stand, der sich bald durch das Gelübde der Jungfräulichkeit noch mehr von den andern trennt. In manchen, besonders häretischen Zirkeln wird die äußere Abtötung übertrieben. Wohl nicht mit Unrecht betrachtet H. die Gütergemeinschaft in der Urkirche und das Syneisaktentum als einen der Wirklichkeit nicht Rechnung tragenden Versuch noch höherer Aszese. Die so geschaffene geistige Trennung von dem Gros der Gemeinde entwickelte sich ganz spontan zu einer körperlichen weiter: die Aszeten zogen sich in die Nähe der Ortschaften zurück, um da ungehinderter ihre Lebensweise verfolgen zu können. Verschiedene Gründe drängen in diese Richtung: das Beispiel der Propheten und des Johannes, der eschatologische Gedanke, die mit der Zunahme der Gläubigen fast not-

wendig gegebene Senkung des sittlichen Höhestandes, das in längeren Friedenszeiten sich geltend machende Verlangen nach einem Ersatz des Martyriums, die Sehnsucht nach ungestörter Beschauung, die Abtrennungstendenz häretischer Kreise wie der des Hierakas, vielleicht auch die Abnahme der Notwendigkeit eines starken aszetischen Kerns in den hierarchisch immer fester organisierten Gemeinden. Die vollständige Lösung von den menschlichen Wohnungen in der Anachorese ist durch den ähnlichen Gedanken begründet, daß man nur so das aszetische Hochziel zu erreichen vermag. Begeisterung über Befreiung und schnelle Ausbreitung der Kirche helfen gerade bei den Idealsten nach, Syrien und Ägypten bieten die äußern Lebensmöglichkeiten, einige große Beispiele wirken suggestiv. Nachdem schon die Anachoreten sich zum großen Teil in Gruppen und nicht allzuweit von einander angesiedelt hatten, ergab sich der weitere Schritt des Pachomius ganz leicht: Um besser für das aszetische Leben zu schulen, die Sorge für das Materielle zu mindern, die Gefahren der Anachorese zu meiden, die großen christlichen Tugenden des Gehorsams und der Liebe mehr zu üben, wird das gemeinsame Leben gewählt. — Mit diesen Ausführungen hat H. den Ursprung des Mönchtums mit dankenswerter Objektivität im Wesentlichen geklärt. Nicht ganz einverstanden ist der katholische Leser mit gelegentlicher freier Exegese, die zwischen Herrenwort und spätern Evangelientexten unterscheidet und mit dem vorausgeschickten Begriff der ‚Aszese'. Das Urteil über die Vita Antonii als historische Quelle dürfte zu streng und nicht ganz begründet sein.

Raitz v. Frentz.

van Acken, J., Germanische Frömmigkeit in liturgischen Hymnen. 8° (132 S.) Freiburg 1937, Caritas. *M* 2.20; gbd. *M* 3.—. — A. übersetzt 100 auf germanischem Boden bis 1150 entstandene Hymnen zu praktischem, liturgischem Gebrauch. Er ist der Überzeugung, daß unsere Gegenwart nur im Altchristentum und in diesen ersten frühdeutschen Jahrhunderten ihr anregendes Vorbild sehen und suchen müsse. Hier soll der Leser oder Teilnehmer liturgischer Feiern echt germanische Frömmigkeit spüren. Die Gedichte lesen sich glatt, wirken getragen und feierlich und erheben über den immerhin wirklichen Alltag, wenn auch das einfache Hören ohne sinnendes Nachdenken nicht in den Sinn der Hymnen eindringen läßt. Der Latinist oder Germanist, der zwar in diesen Wiedergaben nicht das Wort haben soll (1), werden trotz ihrer Freude an den Versuchen Einwendungen machen. Wenn wir das Echtgermanische aus den Hymnen ersehen sollen, bedarf es größter Genauigkeit. Nur die Kenntnis des wirklichen Wortgebrauchs der Zeit, festzustellen aus den übrigen Werken dieser Jahrhunderte und den damals so viel gelesenen Kirchenvätern, nur wirkliche Uebersetzungstreue vermitteln uns, was nun eigentliche germanische Frömmigkeit ist; sonst formen wir die Vergangenheit nach unserem Wunschbild. Die vorliegenden Übersetzungen zeigen nun überall Ungenauigkeiten und Fehler. Man vgl. z. B. die neue Übersetzung des Veni Creator, die übrigens nur dann gerechtfertigt wäre, wenn sie besser wäre als die vorhandenen (et spiritalis unctio, tu rite promissum patris, accende lumen sensibus, infirma nostri, te utriusque spiritum); ähnlich S. 9 Alme creator oder S. 107 Tu omnia componis et colligis usw. Besonders die mehr dogmatisches Lehrgut enthaltenden Hymnen werden so manchen tiefen Sinnes beraubt. Freilich: die Aufgabe, die hier

gestellt wird, ist sehr schwer; A. hat sie wenigstens zum Teil gemeistert. Das ist sein Verdienst. Becher.

Maréchal, J., S. J., Études sur la psychologie des Mystiques. Bd. 1. 2. Aufl. 8° (272 S.) Brüssel 1938, Edit. Univ. *Fr* 35.—. — Bd. 2: 8° (556 S.) ebd. 1937. *Fr* 50.—. — In der Neuausgabe des ersten Bds. ist die Seitenzahl der 1. Aufl. beibehalten, so daß alle Verweise von Bd. 2, namentlich das Personen- und Sachregister, verwendbar bleiben für alle, welche Bd. 1 in 1. Aufl. benützen. Leser, die für alle Fragestellungen des Verf.s besonders interessiert sind, werden einen Teil von Bd. 2 bereits aus Studien in Zeitschriften kennen. Ich gebe daher an, was in Bd. 2 erstmalig erscheint: Les tournants principaux dans l'histoire de la mystique catholique (3—16); Le „Seul à seul" avec Dieu dans l'extase d'après Plotin (51—87); Le sommet de la contemplation d'après St. Thomas (193—254); Vers la théologie mystique du Pseudo-Denys. Points de comparaison dans la mystique grecque du IVe siècle (91—141); Témoignages médiévaux sur la vision mystique de Dieu (257—299); Ruusbroec et son école (304—318); St. Jean de la Croix et Ruusbroec (321—322); Le sommet de la contemplation, d'après St. Jean de la Croix (323—352). — Es sind zwei Hauptgesichtspunkte, unter denen sich alle Einzelfragen und Abhandlungen zu einer Einheit zusammenfügen: Gibt es eine unmittelbare Erfahrung des Göttlichen und eine Anschauung Gottes auf dem Gipfel der Kontemplation in der christlichen Mystik (Thema von Bd. 2)? — Gibt es eine Methode für eine vergleichende Mystik als positive wissenschaftliche Disziplin (Thema von Bd. 1 und aus Bd. 2 S. 385—531). — Katholische Theoretiker und Praktiker dürften nach den vorliegenden Untersuchungen zu allen Zeiten in folgendem übereinstimmen: Es bleibt ein Unterschied bestehen zwischen der unio mystica etiam suprema et extraordinaria und der visio beatifica; aber es ist das höhere mystische Erkennen trotz caligo, velum, *unmittelbares* Sehen und die Erhebung hierzu hängt ausschließlich von Gott ab. So geringfügig dieser Ertrag des großen Werkes scheinen mag, so geht überall ein klärender und orientierender Luftzug durch die Auseinandersetzungen. Als Beispiel einer Einzeluntersuchung greife ich die 36 Seiten (Bd. 2, 51—87) über Plotin heraus. Maréchal hat kurz und lichtvoll die rein rationelle Mystik Plotins gezeichnet. Es sind Formen, die sich alsbald mit übernatürlichem christlichen Gehalt füllen und dann dem ursprünglichen Literalsinn nichts nachgeben (86—87). Bruders.

Hermans, F., Mystique. 8° (433 S.) Brüssel 1936, Cité Chrét. *Fr* 26.—. — Dem Andenken H. Bremonds ist das vom Verf. als ‚Essai' bezeichnete Werk gewidmet. Es trägt in seiner geistvollen Darstellung mit so manchen fein geschliffenen Wendungen und überraschenden Gedanken ganz den Charakter des Verf.s der Histoire littéraire du sentiment réligieux. Leider nimmt es aber auch an dessen historischer Unzuverlässigkeit teil. Erklärt doch der Verf. selbst: „Bremond un pur poète". Der erste Teil, die „Vita abscondita", zeigt das Innewohnen der heiligsten Dreifaltigkeit in der Seele als „Quelle der Mystik", belegt durch Texte vor allem aus Paulus und kurz aus Johannes, woran sich ein Exkurs anschließt: „Fra Angelico als Maler der Gnade". Im zweiten Teil, der „Problemen" gewidmet ist, wird besonders das „Gebet der Einfachheit" empfohlen, um dadurch „den Zugang zu den Gefilden der Mystik der großen Masse der Christen zu öffnen". In

fesselnder Sprache kommen im dritten Teil als „Belege" Heilige und Geistesmänner zu Wort, ausgewählt, um die aufgestellten Behauptungen zu beweisen: Bernhard, Theresia, Johannes vom Kreuz, Alfons von Ligouri und Franz von Sales, sodann die Viktoriner, die deutschen Mystiker, Gerson, Dom Baker, Bérulle mit der „französischen Schule", Pascal und Newman. Manche schönen Gedanken finden hier die entsprechende Fassung, nicht selten aber möchte man auch Vorbehalte machen. Es fällt auf, daß die beiden Jansenistenführer Saint-Cyran (98) und der Verfasser der Provincialbriefe (382—407) wärmere Töne finden als der hl. Ignatius. Die wenigen Zeilen, die ihm gewidmet sind, erwecken den Eindruck, als sei dem Verf. das Exerzitienbuch mit Ausnahme der wenigen Zeilen der ersten Annotation sonst unbekannt und daß er nicht weiß, daß Christus sein Inhalt ist, den man im innerlichen Gebete immer besser erkennen, immer mehr lieben und dem man immer treuer nachfolgen möchte, um dadurch zur reinsten Gottesliebe und wenn es Gottes Wille ist, auch, wie so viele, zur mystischen Beschauung zu gelangen. Kritiklos ist von Bremond „anthropozentrische" Frömmigkeit übernommen worden, ohne zu merken, daß es ein Widerspruch nicht sein kann, Gottes Ehre zu suchen und nach Christi Befehl an der eigenen Vollkommenheit zu arbeiten, wodurch gerade Gott besonders geehrt wird. Dagegen aber meint der Verf.: „Der Unterschied zwischen Theozentrismus und Anthropozentrismus ist derselbe wie zwischen vollkommener und unvollkommener Reue, sich selbst sehen und Gott sehen, zwischen Egoismus und reiner Liebe" (86). Für seine historische Zuverlässigkeit ist es bezeichnend, was er über Meister Eckhart schreibt: „Denifle hat versucht, seinen Kölner Mitbruder zu rehabilitieren" (303). Das Gegenteil ist wahr! Man weiß nicht, daß gerade Denifle es gewesen ist, der mit äußerster Schärfe sich gegen Meister Eckhart gewandt hat, so daß sein Urteil manchen zu hart schien. Es heißt dann weiter: Eckhard „hätte zweifellos, wenn er am Leben geblieben wäre, die Erklärung zu verschiedenen Punkten geben können" (303). Man weiß also nicht, daß Eckhart das wirklich getan hat und daß seine Antworten auf die ihm von seinen Kölner Anklägern vorgeworfenen Irrtümer bereits seit mehreren Jahren gedruckt vorliegen. Doch ist das vorliegende mit großer Belesenheit geschriebene Werk sicher geeignet, zu tieferem Studium anzuregen. Richstaetter.

Études Carmelitaines 22 (1937) Bd. 1: Foi et „mystiques" humaines. (72 S.) Paris 1937, Desclée. *Fr* 20.—. — Während im letzten Bd. der rühmlichst bekannten Ét. Carm. das Problem der Stigmatisation mit den Beiträgen von 16 Fachleuten eine ausführliche Darstellung von den verschiedenen Seiten aus erfährt, bringt der letzte Bd. unter dem Titel Foi et „mystiques" humaines acht wertvolle Beiträge zu der aktuellen Frage über die Entstehung der inneren Gewißheit in rein weltlicher Sphäre auf Grund des mißbrauchten Wortes ‚Mystik'. So erscheint die Fragestellung, wodurch die Gewißheit solcher rein menschlicher ‚Mystiker' begründet ist, sehr aktuell, wenn A. Ladon Les formes inférieures de conviction behandelt. Vom Standpunkt der Experimentalpsychologie aus stellt F. Achille-Delmas als Arzt La Psychologie du Témoignage dar. Vor allem aber geht É. de Greeff in seinem Artikel Le drame humain et la psychologie des „mystiques" humaines auf den geheimnisvollen Einfluß ein, den die Vertreter vorgenannter ‚mystischen' Systeme auf Millionen von Menschen ausüben. Ein Gegenstück dazu bietet D. Gorce in dem Artikel L'assentiment

dans Newman, sowie für die psychologische Seite des Glaubensaktes die beiden Artikel Certitude et Surnaturalité de la Foi und La nuit de la Foi von zwei Karmeliten. Von heutigem Interesse sind die ‚kritischen Bemerkungen' zu den vorgeblichen Muttergotteserscheinungen zu Beauraing. Manche treffende Bemerkung in dem vorliegenden Bd. bietet auch die psychologische Erklärung für die Unbelehrbarkeit frommer Katholiken bei einem gewissen Mystizismus oder katholisch gefärbtem Okkultismus. Richstaetter.

7. Religiöse Zeit- und Lebensfragen.

Gröber, C., Gott. Die Ur-Tatsache. Der Ur-Grund. Das Ur-Geheimnis. 8° (71 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 0.60. — Der erste Teil bringt kurz die Gottesbeweise und zwar in origineller Fassung. Jeder Beweis wird im Anklang an das „Cogito, ergo sum" des Descartes eingeleitet mit dem Satz: „Wir denken, also ist er." Wir denken an die Dinge dieser Welt, die den Grund ihres Daseins nicht in sich tragen, und schließen daraus auf das unbedingte, notwendige, aus sich seiende Wesen. Wir denken an die Ordnung des Weltalls und schließen auf einen Ordner und Schöpfer, usw. Der zweite Teil ist ein Herabsteigen von Gott zu den Geschöpfen. Nachdem wir Gott erkannt haben, lichtet sich für uns das Dunkel, das über der Welt lag. Die Welt, unser Leben, das Leben der Völker, ja selbst das Leiden haben einen Sinn, während für den Gottlosen, der folgerichtig weiterdenkt, alles in trostloses Dunkel versinkt. „An der Gottlosigkeit sterben die Völker" (58 f.). Dann folgt im dritten Teil wieder ein Aufstieg zu Gott, zu größerer Gotteserkenntnis, zur Erkenntnis, daß er größer ist als unser Erkennen. Möge das Büchlein für viele eine Stütze ihres Wahrheitsbesitzes oder ein Wegweiser zu neuem Wahrheitsbesitz werden. Deneffe.

Hessen, J., Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott. Zehn Vorlesungen. 2. Aufl. 8° (109 S.) München 1937, Reinhardt. *M* 2.20; geb. *M* 3.60. — H. stellt sich zum Ziel, nachzuweisen, daß die Größten des deutschen Volkes nicht bloß echte Deutsche, sondern auch tief gottgläubig waren. Wenn sie sich auch nicht alle zu einem positiven Christentum bekannten, so wäre ihr Denken ohne die Einflüsse christlicher Ideen nie zu der wunderbaren Entfaltung gelangt. — H. bringt ergreifende und auf den ersten Blick tief christliche Texte zum Abdruck. Das leidenschaftliche Ringen um Gott kann diesen Wahrheitssuchern sicher nicht abgesprochen werden. Wenn die meisten sich nicht zur vollen Wahrheit durchrangen, wie der systematische Untergrund, von dem H. die Texte vielleicht unbewußt losgelöst hat, dartun würde, so liegt der Grund des Versagens darin, daß unsere klassischen Dichter und Denker des letzten Jahrhunderts sich von der christlichen Offenbarung losgesagt haben. Rast.

Rohrbach, P., Der Gottesgedanke in der Welt. 8° (263 S.) Berlin-Tempelhof 1937, Bott. *M* 4.80; geb. *M* 6.—. — Die Schrift des bekannten Politikers und Weltreisenden, der in seiner Jugend Theologie studierte, zuerst an ein theologisches Lehramt dachte und im Verlauf seines Lebens theologischen Fragen Interesse bewahrt hat, will den Leser durch Altes und Neues Testament, Kirchengeschichte, völkischen und christlichen Glauben zur Anerkennung des unersetzlichen Wertes des Christentums auch und gerade für den deutschen Menschen führen. R.s Auffassung des Christen-

tums ergibt sich aus seinem Offenbarungsbegriff: es gibt einen Gott, den wir aber nicht beweisen, sondern nur erleben können, wenn er uns seinen Willen (nicht Wissen) kundtut, der unser Leben regieren soll. Im einzelnen folgt R. der „historisch- und literarisch-kritischen Richtung der Theologie", die zur Zeit seiner theologischen Ausbildung herrschend war. Jedoch schreibt er leidenschaftslos und will auch, wo er Dogmen verneint, nicht ‚angriffsweis' gegen katholische Anschauungen vorgehen. Naturgemäß bleibt aber von den überlieferten christlichen Lehren wenig übrig. Die Schrift verzichtet auf eine wissenschaftliche Begründung; eine Auseinandersetzung mit ihr ist hier nicht möglich. Kösters.

Laros, M., Der geistige Anspruch der Zeit an den Christen. kl. 8° (96 S.) Paderborn 1937, Bonifacius. *M* 1.30. — Ders., Die religiösen Aufgaben des Christen an der Zeit. kl. 8° (140 S.) ebd. *M* 1.50. — Wiederum zwei Büchlein des zeitgemäßen und ungemein fruchtreichen Schriftstellers. Der übergeordnete Titel — auf dem äußeren Umschlag nicht ersichtlich — ist: Der Christ in der geistigen Entscheidung der Zeit. Die Stellung des Christen zur Zeit überhaupt, das Rassenproblem, die Frage nach Persönlichkeit und Gemeinschaft, der Gottesgedanke und die Lehre von der Erlösung, die christliche Existenz sind behandelt. Es ist nicht alles neu, wir finden lange Zitate besonders aus Schell und Adam, und vielleicht ist noch nicht jedes in letzter Fassung gesagt, und doch ist gar manches lebendig und zeitnah gesprochen und zum Weiterdenken anregend. Beumer.

Bauhofer, O., Die Heimholung der Welt. kl. 8° (X u. 271 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 4.—. — Die abendländische Idee besagt ‚Synthese von Natur und Übernatur', indem die Kultur der Gnade ‚hörig' ist. Von Augustin grundgelegt, im Benediktinerorden vorgelebt, beherrschte sie das Mittelalter und fand in Thomas den Theoretiker. Die heutige Kulturmission der Kirche besteht darin, diese Synthese, die in der Neuzeit verloren gegangen, wiederherzustellen, einen ‚christlichen Humanismus' zu formen. Dieser besagt ein beständiges Umgestaltetwerden durch die Gnade und hat seinen Wurzelgrund in der Kirche. Wir Katholiken müssen also in der heutigen entscheidungsvollen Zeit dem Symbol des ‚Mythos' ein höheres Symbol entgegenstellen, den christlichen Lebensstil. D. h. wir müssen die Menschen und dadurch die Kultur ‚gottförmig' machen, sie ‚heimholen' zu Gott. Der ‚christliche Lebensstil' ist ein ‚sakramentaler', er beruht auf der Eingliederung in den mystischen Leib Christi, und darum ist er verhüllt, nur den Gläubigen sichtbar. Im Konkreten besteht also unsere christliche Aufgabe der Welt gegenüber, daß wir sie aus ihrer ‚Zerstreuung' heimholen, sie aus der Laisierung in die ‚Gotthörigkeit' hinüberretten. Dies geschieht heute mehr in der ‚Kraft des Schweigens', d. h. in der leidenschaftlichen Hingabe an die kleinen Aufgaben, da uns die großen vielfach nicht mehr möglich sind. Gegenüber dem Einfluß der Technik müssen wir die Welt wieder durchspiritualisieren, da die Genesung nur vom Geist kommen kann. Das Mittel ist die ‚Katholische Aktion', die nichts anderes ist als ‚der christliche Wille zur Öffentlichkeit' und die Entbürgerlichung der Welt anstrebt. Bedingung unsererseits ist die restlose Hingabe an den Anruf Gottes. — B. hat es verstanden, traditionelles christliches Gedankengut in modernes sprachliches Gewand zu kleiden, so daß die Lesung anregend wirkt und vergessene Wahrheiten in heilsame Erinnerung gebracht werden. Rast.

Pfliegler, M., Vor der Entscheidung. kl. 8° (147 S.) Salzburg 1937, Pustet. geb. *M* 2.90. — Den Inhalt des wertvollen Büchleins bilden fünf Vorträge, in denen der Verf. in unerbittlicher Logik zeigt, wohin die abendländische Menschheit geraten mußte, nachdem sie ihre Gottebenbildlichkeit vergessen. Die aus dem Abfall von Gott stammende ‚Krise' offenbart sich in der ‚Auslösung des freien Menschentums', in einem ‚planetarischen Versagen der menschlichen Ordnung', in der Krisis des Menschentums selbst. Dieses alles findet seine stärkste Ausprägung in der Philosophie Heideggers, die flüchtig gezeichnet wird. Die Rettung aus dieser Krise kann weder von der Wissenschaft noch von der Technik her kommen, sondern nur aus dem Glauben, von Menschen, die vom Glauben getragen werden und doch in der Welt stehen. Denn die ganze schicksalsschwere Entscheidung ist ein ‚religiöses' Problem. In den letzten Kapiteln wird gezeigt, wie es zum Massenabfall der Gebildeten und des Proletariats gekommen ist, womit zugleich die konkreten Wege zu einem Wiederaufbau angedeutet sind. Der große Fehler des Marxismus liegt z. T. darin, daß er die Rettung immer nur von einer Umstellung der Verhältnisse erwartete, aber nie von einer innern Reform des Menschen sprach. — Der Wert des Büchleins liegt in der *Gesamtschau,* in der Aufdeckung der Zusammenhänge und nicht zuletzt in der eindringlichen Sprache, die zu einer ernsten Gewissenserforschung aufruft. Rast.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Achille-Delmas F. 318
van Acken J. 315
Althaus P. 274
Athanasius 257
Augustin 308
Boetke W. 286
Bardy G. 277
Bauhofer O. 319
Bergmann E. 289
Bickel E. 275
Bohlin T. 290
Bonhoeffer D. 293
Brehier L. 277
Briguê L. 306
Brunner E. 290 310
Buschbell G. 278
Cadiou R. 255
Calès J. 265
Carmelus ab Iturgoyen 302
Carmen ad Flavium Felicem 276
Capello F. M. 311
Cayre F. 308
Chevalier C. 303
de Clercq C. 311
ConciliumTridentinum 278
Coppens J. 286
Crone P. G. 276
Dauvillier J. 311
Derckx H. 267
Doran G. R. 300
Dietrich R. 308
Elert W. 314
Etudes Carmelitaines 317
Feckes C. 268
Fischer J. 293
Fliche A. 277
Frieling R. 298
Galtier P. 276
de Ghellinck J. 260
Gogarten Fr. 291
Gorce D. 318
Gordillo M. 275
Gössmann F. 280
de Greeff E. 318
Gröber C. 318
Hardy L. 301
Heiler Fr. 263
Heiler J. 287
Heim K. 292
Hering P. H. 309
Hermans F. 316
Hessen J. 319
Heussi R. 314
Histoire de l'Eglise 277
Hofmann G. 277
Hohenlohe C. 312
Holzner J. 299
Horst Fr. 294
Ignatius von Antiochien 276
Jaeger W. 284
Kalt E. 299
Kenyon Fr. G. 296
Ketter P. 299
Krahn C. 279
Kreller H. 313
Kuss O. 296
de Labriolle P. 277
Ladon A. 318
Landgraf A. 260
Laros M. 319
Leimbach A. 292
Leisegang H. 285
Lexikon f. Theologie u. Kirche 274
Loisy A. 297
Lutherische Kirche in Bewegung 313
Manser A. 280
Maréchal J. 316
Martin V. 277
Mensching G. 260
Mersch E. 308
Meyer-Lüne J. 290
Müller J. 303
Mura E. 302
Nielsen D. 281
Oehler W. 298
Opitz H. G. 257
Pelland L. 300
Pfliegler M. 320
de Plinval G. 277
Rengstorf R. H. 297
Robinson Th. H. 294
Rohrbach P. 318
Roland-Gosselin B. 308
Rost L. 295
Schattauer J. 309
Schnürer G. 278
Schomerus H. 314
Schulte Chr. 309
Simons W. 271
Söhngen G. 280
Thiersch H. 283
Thils G. 287
Tromp S. 288
Tymczak A. 307
Van de Pol W. H. 288
Vidal P. 310
Vincke J. 313
Virolleaud Ch. 282
de Vries J. 285
Wahmann P. 304
Waszink J. H. 276
Weisweiler H. 259
Wenner J. 311
Werner G.-Festschrift 313
Wernz Fr. X. 310
Wikenhauser A. 288
Winklhofer A. 305
Wunderle G. 280

Erkenntniskritik und Metaphysik.

Von Joseph de Vries S. J.

Ist die Erkenntniskritik der Metaphysik oder die Metaphysik der Erkenntniskritik logisch vorgeordnet? Mit andern Worten: Bedarf die Metaphysik einer erkenntniskritischen Grundlegung oder ist die Metaphysik ohne jede Einschränkung ‚erste Philosophie', so daß sogar die Erkenntniskritik nur in Abhängigkeit von ihr letztbegründetes Wissen zu bieten vermag? Das ist eine rechte ‚quaestio disputata', eine vielschichtige, verwickelte Frage, bei der die Gründe und Gegengründe sich das Gleichgewicht zu halten und eine Entscheidung überaus schwer zu machen scheinen. Es ist nicht zu verwundern, daß bei der Behandlung des Erkenntnisproblems auf dem Römischen Thomistenkongreß im November 1936 gerade in dieser Frage der Gegensatz der Meinungen zu lebhaften Erörterungen führte.

Man wird kaum leugnen können, daß die Entscheidung für die eine oder die andere Lösung der Frage durch die ganze geistige Haltung stark mitbedingt ist, vielleicht sogar hie und da mehr aus stimmungsmäßigen Gründen hervorgeht als aus dem Blick allein auf die Sache, um die es geht. Die einen sind von einer gewissen Abneigung gegen das ‚dogmatistische' Wiederholen stets der gleichen Formeln beseelt und von dem Verlangen, auch dem Außenstehenden einen Zugang zur scholastischen Metaphysik zu eröffnen; darum empfinden sie vor allem eine streng kritische Rechtfertigung der überlieferten Metaphysik als dringliche Aufgabe; an diesem immer noch nicht zu aller Befriedigung vollendeten Werk mitzuarbeiten, scheint ihnen eine reizvollere und lohnendere Aufgabe zu sein, als zu hundert Darstellungen der thomistischen Metaphysik eine hundertunderste hinzuzufügen, die sich kaum von ihren Vorgängerinnen unterscheidet. Die andern glauben in dieser Einstellung eine gewisse Minderbewertung der Metaphysik zu verspüren und eine bedenkliche Nachgiebigkeit gegenüber Denkrichtungen, die zu einer Auflösung der Metaphysik führen müssen. Ihnen liegt vor allem an einer kraftvollen Selbstbehauptung der thomistischen Metaphysik; gegenüber dem gewaltigen, in sich festgefügten Bau dieser Metaphysik scheint ihnen das nie endenwollende Prüfen und Immerwiedernachprüfen der Fundamente, in dem sich die ‚Kritiker' gefallen, eine müßige, wenig fruchtbringende Arbeit zu sein.

Doch wäre es ein Irrtum, zu meinen, die Verschiedenheit der Auffassungen führe sich allein auf solche oder ähnliche Gegensätze der geistigen und gefühlsmäßigen Einstellung zurück. Die Einstellung mag wohl viel dazu beitragen, daß die Gründe für die eine Seite als schwerwiegend empfunden werden, während die Gegengründe unbedeutend erscheinen. Tatsächlich können sich aber beide Auffassungen auf sachliche Gründe stützen, denen man bei unvoreingenommenem Abwägen ein gewisses Gewicht nicht absprechen kann. Eine Lösung, die nicht einseitig sein will, muß umfassend genug sein, den Gründen beider Seiten gerecht zu werden und die scheinbar unvereinbaren Gegensätze in einer höheren Einheit aufzuheben. Dazu ist es aber notwendig, zunächst die einander widerstreitenden Auffassungen und Forderungen in aller Schärfe herauszuarbeiten, ohne die Gegensätze zu verwischen. Das ist ja auch der Sinn der dialektischen Methode des „Videtur quod" und „Sed contra", wie sie der hl. Thomas, namentlich in den Quaestiones disputatae, oft so meisterhaft anwendet (vgl. z. B. De veritate q. 1 a. 1 4 10 usw.).

Einerseits also[1] scheint es, daß der Metaphysik eine erkenntniskritische Grundlegung logisch vorgeordnet werden muß, daß also eine logische Priorität der Erkenntniskritik anzunehmen ist. Erwägungen verschiedener Art legen diese Folgerung nahe.

1. Ein erster, nicht zu verachtender Grund ist in den Überlegungen beschlossen, durch die schon *Kant* in der Vorrede zur ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" die Notwendigkeit zu erweisen sucht, der Metaphysik eine Prüfung unseres Erkenntnisvermögens voranzuschicken. Gewiß zielt die Metaphysik auf die höchsten und bedeutsamsten

---

[1] Da es uns nur auf die Sache ankommt, verzichten wir im allgemeinen auf die Nennung von Namen. Eine kurze Zusammenstellung einiger Verteidiger beider Auffassungen wird aber erwünscht sein.

Die logische *Priorität der Erkenntniskritik* verteidigte auf dem Römischen Thomistenkongreß im Geiste Merciers L. Noël (vgl. Acta Secundi Congressus Thomistici 31—42); in der folgenden Aussprache traten gerade dieser Auffassung Noëls mehrere Redner entschieden bei (z. B. Degl'Innocenti, O. P., Di Napoli u. a.); mit größerer Lebhaftigkeit, als es der gedruckte Bericht vermuten läßt, wandten sie sich gegen die entgegengesetzte Ansicht Olgiatis. Auch in der Einleitung zu Roland-Gosselins „Essai d'une étude critique de la connaissance" wird diese Auffassung vertreten. Vgl. auch neuestens P. Rucker, O. F. M., Theistische Erkenntnis-

Erkenntnisse, und insofern überragt sie an Würde alle andern Wissenschaften. Aber wenn ein Wahrheitssucher Umschau hält nach der Wirklichkeit der Metaphysik, so bieten sich ihm unter diesem vielversprechenden Namen die verschiedensten, oft einander aufs schärfste entgegengesetzten Lehrgebäude an. Dieser verwirrende *Meinungsstreit in allen metaphysischen Fragen* ließ in Kant und läßt immer wieder in vielen Suchern den Zweifel wach werden, ob denn der Menschengeist überhaupt zur Lösung der metaphysischen Fragen fähig sei.

Gewiß, wir halten diesen Zweifel für unberechtigt, und wir haben Grund, ihn für unberechtigt zu halten. Aber das eine läßt sich jedenfalls nicht bestreiten, daß die Tatsache einer solchen Zersplitterung der Meinungen uns vor eine ernste und schwere Frage stellt. Wie kommt es zu so viel Meinungsverschiedenheiten und Irrtümern in metaphysischen Dingen? Die Ursache ist offenbar nicht im Gegenstand, sondern im Menschen zu suchen. Schwerlich aber allein im bösen Willen. Auch für die menschliche Vernunft handelt es sich beim metaphysischen Denken um äußerste, eben noch erreichbare Möglichkeiten. Und darum ist hier die Gefahr des Abirrens größer als in irgend einer andern Wissenschaft, namentlich wenn die Bedingungen und Einschränkungen, die uns mit der Natur unserer menschlichen Erkenntnisfähigkeiten auferlegt sind, nicht beachtet werden. Hieße es nicht, aufs Geratewohl in das klippenreiche Meer der Metaphysik hinaussegeln, wenn man ohne vorhergehende Vergewisserung über den einzuschlagenden Kurs sich nur der Eingebung des Augenblicks überlassen wollte? Die planmäßige Bemühung um diese Vergewisserung ist nun

---

theorie?: WissWeish 4 (1937) 233—262 (gegen F. Imles Forderung einer theistischen Erkenntnistheorie in „Gott und Geist", Werl 1934).

Die logische *Priorität der Metaphysik* verteidigte auf dem Thomistenkongreß mit Entschiedenheit Fr. Olgiati (vgl. Acta 47 bis 63); Garrigou-Lagrange, O. P., und Maritain stimmten ihm zu. Vgl. auch: É. Gilson, Le réalisme méthodique, Paris 1936; M. Casotti, Metafisica e critica del conoscere: RivFilNeoscol 29 (1937) 133—143; H. Thielemans, S. J., Essai d'introduction à une Métaphysique existentielle: RevNéoscolPh 40 (1937) 173—202. Durch sein tatsächliches Vorangehen scheint auch Jos. Gredt, O. S. B., in seiner „Aristotelisch-thomistischen Philosophie" sich dieser Auffassung anzuschließen.

Eine *vermittelnde* Stellung, die beiden Teilen gerecht zu werden sucht, nimmt E. Przywara S. J. ein (vgl. Analogia entis I 3—7).

aber gerade das, was die Erkenntniskritik leisten will. Ihr scheint also die logische Priorität vor der Metaphysik zuzukommen. Wird eine kritische Grundlegung der Metaphysik verweigert, so kann der Gegner wenigstens mit einem Schein des Rechts unserer ‚dogmatistisch' behaupteten Metaphysik seine abweichende Metaphysik ebenso dogmatistisch als gleichberechtigt entgegensetzen.

2. Noch mehr scheint die Priorität der Erkenntniskritik durch die Tatsache nahegelegt zu werden, daß die *Verschiedenheiten der metaphysischen Richtungen* in weitgehendem Maß gerade *durch die Unterschiede der erkenntnistheoretischen Auffassungen bedingt* sind. In der Erkenntnislehre scheint im wesentlichen die Entscheidung über die Metaphysik zu fallen; in ihr liegen, wenn wir einmal von gefühls- und willensmäßigen Einstellungen absehen, die letzten logischen Gründe für die Trennung der Wege. So ist z. B. eine Metaphysik des reinen Werdens kaum anders möglich als auf Grund einer irrationalistischen Erkenntnistheorie, die nur das ‚Erleben' gelten läßt; der Materialismus ist meist in einer sensistischen Erkenntnisauffassung verwurzelt; eine bestimmte Art des erkenntnistheoretischen Idealismus führt folgerichtig zum Pantheismus; der Begriffsrealismus bedingt oft einen übertriebenen Universalismus, wie umgekehrt der Nominalismus den Individualismus usw. So sieht sich der Metaphysiker auf erkenntnistheoretische Fragen zurückverwiesen. Diese scheinen also gegenüber den metaphysischen Fragen die grundlegenderen zu sein.

3. Der innere Grund für diese Abhängigkeit der Metaphysik von der Erkenntniskritik liegt in der unleugbaren Tatsache, daß *die Erkenntnisfähigkeiten das unentbehrliche Werkzeug für alle Wissenschaften,* also auch für die Metaphysik, sind. Von der Tauglichkeit und der Eigenart dieses Werkzeugs hängt also die Geltung aller Ergebnisse auch des metaphysischen Denkens ab. Solange nicht die Geltung der Erkenntnis und ihrer Methoden sichergestellt ist, bliebe auch die Metaphysik zweifelhaft. Die Erkenntniskritik ist also der Metaphysik logisch vorgeordnet.

4. Dieselbe Folgerung läßt sich auch indirekt begründen. *Die umgekehrte Ordnung,* d. h. ein Aufbau der Erkenntniskritik in logischer Abhängigkeit von der Metaphysik, würde notwendig eine *Petitio principii* bedeuten, ist also logisch unmöglich. Denn wenn zur Beantwortung der kritischen Frage schon eine Metaphysik als gültig angenommen wird, dann wird eben das als bekannt vorausgesetzt, was in der

Erkenntniskritik am meisten in Frage steht: die Fähigkeit unserer Vernunft, ihre Erkenntnis mit Gewißheit über die Grenzen der Erfahrung hinaus auszudehnen. Die entscheidende Lösung der Frage würde also von vornherein vorweggenommen, und damit würde die ganze ‚Untersuchung' ein leeres Spiel. Die Kritik behielte höchstens noch als Kritik der Einzelwissenschaften Sinn, es blieben ihr also nur die Fragen: Wie ist naturwissenschaftliche Erkenntnis, geschichtliche Gewißheit usw. möglich? Offenbar ist aber auch die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik und die eng damit zusammenhängende Frage nach der Geltung unserer Erkenntnis überhaupt eine sinnvolle Frage. Wäre beim Versuch ihrer Lösung die Petitio principii unvermeidlich, so müßte man ja schließen, alle unsere Gewißheit sei zutiefst irrational und beruhe mehr auf einem blinden Willensentscheid als auf erkannten Gründen. Will man dieser skeptischen Folgerung entgehen, so scheint nichts übrig zu bleiben, als eine von metaphysischen Voraussetzungen freie Erkenntniskritik anzuerkennen.

Anderseits fehlt es nicht an ebenso schwerwiegenden Gründen, die für das Gegenteil, d. h. für die These der logischen Priorität der Metaphysik vor aller Erkenntniskritik, zu sprechen scheinen.

1. Die Behauptung, daß die Verschiedenheiten der metaphysischen Richtungen durch Unterschiede in der Auffassung der Erkenntnis bedingt sind, scheint der geschichtlichen Wirklichkeit nicht zu entsprechen. Im Gegenteil scheint die *erkenntniskritische Frage* im ganzen Verlauf der Geschichte *stets in Abhängigkeit von einer Metaphysik gestellt* worden zu sein, so daß die jeweilige Metaphysik sowohl für die besondere Art der erkenntniskritischen Fragestellung wie für die Richtung der Lösung entscheidend war. Das soll nicht heißen, daß die Erkenntnistheorie immer erst auf Grund einer vollständig ausgearbeiteten Metaphysik entwickelt würde; aber es ist doch stets eine gewisse metaphysische Grundeinstellung vorhanden, die von Anfang an das erkenntniskritische Fragen beseelt und die Richtung der Antwort bestimmt. Entscheidend ist vor allem die Auffassung der ‚Realität', mit der man an die Erkenntniskritik herantritt. Es ist klar, daß die Erkenntnislehre ganz anders ausfallen muß, je nachdem jemand unter ‚Realität' das wirklich Seiende versteht oder — entsprechend dem Berkeleyschen „Esse est percipi" — die bloße Erscheinung oder im Sinn des erkenntnistheoretischen Idealismus die Setzung des rei-

nen Denkens. Und innerhalb des realistischen Bereichs wandelt sich die Erkenntnistheorie wieder notwendig ab je nach der Auffassung vom Seienden und seinem Aufbau, die stillschweigend schon zugrunde gelegt wird. So ist z. B. die sensistische, relativistische Erkenntnislehre Demokrits durch seinen materialistischen Atomismus und Plotins Lehre von den Stufen der Erkenntnis durch die Metaphysik der Enneaden bedingt.

2. Die Verteidiger der Priorität der Erkenntnistheorie wollen die kritische Frage auf einer neutralen Ebene lösen, die aller Metaphysik und ihren Lehrgegensätzen vorgelagert sein soll. Aus dem Gesagten scheint sich aber zu ergeben, daß es eine solche neutrale Ebene nicht geben kann. Wenn man sich, um keine bestimmte Metaphysik vorauszusetzen, nicht von vornherein auf den Boden des Realismus stellen will, gewinnt man nicht etwa einen metaphysisch neutralen Ausgangspunkt, sondern nimmt notwendig, vielleicht ohne daß man sich dessen klar bewußt wird, eine metaphysische Grundhaltung an, die der realistischen entgegengesetzt ist; man stellt sich, wenigstens methodisch, auf den Boden des Phänomenalismus oder Idealismus.

In der Tat scheint die *moderne erkenntniskritische Fragestellung* wesentlich *durch den Phänomenalismus oder Idealismus bedingt* zu sein. Denn wenn man allein das Phänomen oder den Gedanken zum Ausgangspunkt nehmen will, so bedeutet das im Grunde, daß der erste, allein wahrhaft gegebene Gegenstand der Erkenntnis nur Erscheinung bzw. nur Setzung des reinen Denkens ist. Von einem solchen Ausgangspunkt aus kann aber niemals ein logisch einwandfreier Zugang zum wirklich Seienden gewonnen werden; es wird also von vornherein vorausgesetzt, daß es, wenigstens für uns, keine andere ‚Realität' gibt als die der Erscheinung bzw. des Gedankens; das ist die unausgesprochene Metaphysik, die der modernen erkenntniskritischen Fragestellung zugrunde liegt. Es ist also ein unmögliches Unterfangen, den — eben nur scheinbar metaphysikfreien — Ausgangspunkt vom kartesianischen „Cogito" annehmen und von da aus zum metaphysischen Realismus vorstoßen zu wollen. Wenn man nicht vom Seienden ausgeht, kann man auch nicht ohne einen logischen Sprung (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) zum Seienden gelangen; man kann nicht mit idealistischer Methode den Realismus begründen.

3. Der innere Grund für die Unmöglichkeit einer metaphysikfreien Erkenntnistheorie liegt darin, daß eine Erkenntnis ohne Gegenstand ein Unding ist. Wenn also, was

jeder zugeben muß, die Erkenntnisfähigkeit nur aus dem wirklichen Vollzug der Erkenntnis offenbar wird, kann es unmöglich eine kritische Klärung der Geltung der Erkenntnis geben, die der Erkenntnis des Gegenstandes voranginge. Wollte man, bevor man an die Erkenntnis der Dinge herantritt, zunächst die Erkenntnis selbst untersuchen, so hieße das erkennen wollen, ehe man erkennt; es ist, wie *Hegel*[2] spottend bemerkt, ebenso ungereimt, wie wenn man schwimmen lernen wollte, bevor man sich ins Wasser wagt.

Nun ist aber *der erste Gegenstand des Verstandes das Seiende*. Eine Erkenntnis der Erkenntnis ist erst in Abhängigkeit von der Erkenntnis des Seienden möglich. Die Lehre vom Seienden, d. h. die Ontologie, ist also logisch früher als jede Lehre von der Erkenntnis, also auch logisch früher als die Erkenntniskritik.

4. Daraus ist auch schon zu entnehmen, daß eine *Metaphysik ohne vorausgehende Erkenntniskritik* durchaus *nicht notwendig unkritisch* (‚dogmatistisch') ist. Das Ersterkannte bedarf keiner Rechtfertigung durch ein Spätererkanntes, es rechtfertigt sich selbst. Vor der Offenbarung des Seienden an sich selbst verstummt jeder Zweifel. Der Zweifel müßte sich selber aufheben, da in ihm selber das, woran man zu zweifeln vorgibt, implicite mitbehauptet wird.

5. Weiter ergibt sich, daß sogar umgekehrt eine *Erkenntniskritik ohne metaphysische Grundlegung notwendig unkritisch* und dogmatistisch ist. Denn sie wendet notwendig die ontologischen Grundbegriffe Sein, Seiendes, Akt (Erkenntnisakt) usw. an, ohne sich vorher ihrer Geltung kritisch zu vergewissern. Es ist eben auch die Erkenntnis an erster Stelle ein Seiendes; darum kann sie nur in Abhängigkeit von der Lehre vom Seienden, d. h. von der Ontologie, Gegenstand philosophischer Erkenntnis werden. Jedes besondere Seiende wird erst in Abhängigkeit vom Seienden als Seienden Gegenstand der Erkenntnis.

* * *

Die Beantwortung der Streitfrage, an die wir jetzt herantreten müssen, ist uns nicht leicht gemacht, da so schwerwiegende Gründe für beide Ansichten stehen. Ein erster Versuch, die scheinbar unvereinbaren Gegensätze miteinander zu versöhnen, könnte von der Vermutung ausgehen, daß die beiden streitenden Parteien nicht dasselbe

---

[2] Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Einleitung § 10.

unter ‚Metaphysik' verstehen. Die Vorkämpfer der Priorität der Erkenntniskritik scheinen vor allem die Abhängigkeit der Kritik von einem fertigen System der Metaphysik abzulehnen, während die Bevorzuger der Metaphysik vor allem an gewisse erste Prinzipien der Metaphysik denken, wenn sie die Idee einer Erkenntniskritik ohne metaphysische Grundlagen bekämpfen.

In der Tat, über diesen einen Punkt werden sich die meisten Vertreter beider Auffassungen unschwer einigen können: Die Lösung der kritischen Frage ist nicht von einem fertigen System der Metaphysik abhängig zu machen. Die Erkenntnistheorie kann z. B. nicht in dem Sinn ‚theozentrisch' sein, daß die Überwindung des Skeptizismus oder Relativismus nur unter Voraussetzung des Daseins und der Vorsehung Gottes möglich wäre. Gewiß ist mit der Wahrheit, daß der allweise und allgütige Gott unsere Erkenntnisfähigkeiten nicht sinnlos geschaffen haben kann, der letzte Seinsgrund für die Wahrheitsbefähigung unserer Vernunft angegeben; aber die erste Erkenntnis der Wahrheitsbefähigung kann offenbar nicht von der Erkenntnis dieses letzten Seinsgrundes abhängen. Denn da uns eine unmittelbare Gottesschau nicht beschieden ist, bedarf zunächst das Dasein eines weisen und gütigen Schöpfergottes der Begründung, und bei dieser Begründung müssen wir die Wahrheitsbefähigung der Vernunft natürlich schon voraussetzen. Die ‚theozentrische' Erkenntnistheorie verfällt also notwendig einem im wesentlichen gleichen Zirkelschluß wie Descartes in seiner bekannten Erkenntnisbegründung durch die Wahrhaftigkeit Gottes.

Wie mit dem Wort ‚Metaphysik', kann sich auch mit dem Wort ‚Erkenntnistheorie', wie wir schon oben andeuteten, ein verschiedener Sinngehalt verbinden. Man kann dabei an eine letzte metaphysische Erklärung der Erkenntnis, ihres Wesens und Werdens wie auch ihrer wesentlichen Hinordnung auf die Wahrheit, denken; man kann aber auch unter diesem Wort eine erste erkenntniskritische Begründung der Wahrheit und Gewißheit unseres Denkens verstehen, eine Begründung, die durchaus nicht zu einem Begreifen der Wahrheitserkenntnis aus ihren letzten Seinsgründen vorzudringen braucht, sondern zunächst nur die Tatsächlichkeit der Wahrheitserkenntnis durch ausdrücklichen Aufweis der Evidenz als des letzten Erkenntnisgrundes feststellt. Diese Unterscheidung vorausgesetzt, ist es wiederum klar — und eine Verständigung darüber wird nicht schwer fallen —, daß die

letzte metaphysische Erklärung der Erkenntnis nur unter Voraussetzung einer allgemeinen Metaphysik möglich ist.

Aber mit diesen Unterscheidungen ist die Meinungsverschiedenheit keineswegs aus der Welt geschafft; sie ist nur schärfer umgrenzt. Denn es *bleibt die entscheidende Frage* nach der Priorität zwischen einer ersten erkenntniskritischen Wahrheitsbegründung und einer ursprünglichen Metaphysik der ersten Prinzipien. Gerade um diese Frage geht es. Um zu einer Lösung zu gelangen, müssen wir tiefer in das Wesen des metaphysischen und des erkenntniskritischen Denkens einzudringen suchen.

Wir fragen also zunächst: Was ist metaphysisches Denken im allgemeinen, und was sind im besondern seine logischen Uranfänge, seine ersten Erkenntnisse, auf die sich alle andern zurückführen? Und wie sind diese ersten Erkenntnisse begründet?

In einem allgemeinsten, formalen Sinn ist Metaphysik die Frage nach dem letzten Wesen und Grund von allem. Nur wenn dieser noch unbestimmte Begriff von Metaphysik zugrunde gelegt wird, kann überhaupt von idealistischer oder gar phänomenalistischer ‚Metaphysik' die Rede sein. Freilich hebt sich jeder Versuch, den Idealismus oder Phänomenalismus zu einer wirklich allumfassenden Metaphysik auszubauen, durch den unvermeidlichen inneren Widerspruch des Systems selber auf[3]. Nur eine realistische Metaphysik ist letztlich ohne Widerspruch möglich. In dieser ihrer bestimmteren Gestalt ist Metaphysik die Wissenschaft vom Seienden als solchen und seinen letzten Gründen.

Gegenstand der Metaphysik ist also das Seiende als solches und das, was ihm als solchem eigen ist. Es ist also Aufgabe der Metaphysik, die allgemeinsten Wesensgesetze alles Seienden zu bestimmen. Doch bleibt die Metaphysik nicht auf die Betrachtung einer abstrakten Wesensordnung beschränkt; das wäre eine zu enge Auffassung. Vielmehr stellt sie ganz wesentlich auch die Frage nach dem Sein, dem Dasein, des Seienden. Nicht nur, *was* das Seiende ist, sondern auch, *daß* es ist, geht sie an.

In diesem doppelten Sinn ist Metaphysik also Erkenntnis des Seienden als solchen. Aber damit ist sie noch nicht genügend gekennzeichnet. Es gibt verschiedene Arten von ‚Er-

[3] Vgl. J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 129—131; 139 f.

kenntnis'. Zur vollen Bestimmung der Eigenart der Metaphysik gehört wesentlich auch die Kennzeichnung des *Aktcharakters der metaphysischen Erkenntnis*. Die vollkommenste Art der Erkenntnis eines Gegenstandes ist — bei sonst gleichen Umständen — die Anschauung (Intuition). Nun ist aber der metaphysische Akt gerade *nicht Anschauung*. Wären uns die Gegenstände der Metaphysik in unmittelbarer Anschauung gegeben, dann wäre die Metaphysik nicht mehr Meta-physik, da sie nicht mehr ‚hinter' die gegebene ‚Physis' zurückzugreifen brauchte. Gewiß muß sich in der Anschauung ein Ansatzpunkt für die metaphysische Erkenntnis finden; sonst könnten wir nie zur Metaphysik vorstoßen. Dieser Ansatzpunkt ist der im empirisch Gegebenen aufleuchtende intelligible Gehalt (das „intelligibile in sensibili"). Aber für uns ist nie der ganze Inhalt unserer ‚Erfahrung' geistig durchschaubar — sonst wäre sie eine rein geistige Anschauung —, noch hebt sich der geistig durchschaubare Gehalt von dem für unsere Einsicht undurchdringlichen, bloß empirisch gegebenen Rest deutlich ab; und so bleibt er im Gegebenen stets in ein gewisses Halbdunkel gehüllt. Wollen wir ihn uns deutlich zum Bewußtsein bringen, so müssen wir ihn aus der Bindung an das Sinnliche lösen und im *Begriff* gesondert darstellen. Metaphysische Erkenntnis ist also wesentlich begriffliches Denken. Aber auch im einfachen Begriff, z. B. des Seienden, ist noch keine Erkenntnis metaphysischer Wahrheit gegeben; dazu bedürfen wir Menschen des zusammengesetzten begrifflichen Gebildes, das wir *Urteil* nennen.

Das Urteilsgebilde, in dem für uns die metaphysische Erkenntnis beschlossen ist, ist aber weder das erkannte Seiende selbst noch einfach sein Abbild. Und doch beansprucht es, mit seinen abstrakten Begriffen und seiner Zusammensetzung von ‚Subjekt' und ‚Prädikat' das von ihm selbst verschiedene Seiende, das in sich weder abstrakt ist noch eine Zusammensetzung aus ‚Subjekt' und ‚Prädikat' kennt, zum Ausdruck zu bringen. Ist dieser Anspruch begründet? Sicher dürfen wir die Eigenheiten des Urteilsgebildes nicht ohne weiteres auf das Seiende selbst übertragen. Ja, wegen der Verschiedenheit von Urteilsgebilde und gemeintem Seinsverhalt besteht sogar die Möglichkeit, daß der Urteilsgedanke die Wirklichkeit des Seienden ganz verfehlt. Wenn sich die Metaphysik also nicht mit einer noch nicht letztbegründeten Erkenntnis begnügen will — und gerade als ‚erste Philosophie' darf sie das nicht —, dann ergibt sich für sie die N o t w e n d i g k e i t e i n e s ‚k r i t i s c h e n'

Verfahrens; sie muß die Frage nach der Übereinstimmung ihrer Sätze mit der Wirklichkeit des Seienden stellen und zu beantworten sich bemühen. Gerade weil einerseits — entsprechend der realistischen Grundauffassung — Denken und Sein nicht das gleiche sind und anderseits das Sein uns nur im Denken (nicht in der Anschauung) Gegenstand metaphysischen Wissens ist, darum muß Metaphysik ‚kritisch' sein. Nur wenn die idealistische Gleichsetzung von Denken und Sein richtig wäre oder wenn uns, wie den reinen Geistern, eine Anschauung des für uns Meta-physischen beschieden wäre, könnten wir vielleicht auf ein ‚kritisches' Verfahren in der Metaphysik verzichten.

Und zwar besteht die Notwendigkeit der kritischen Wahrheitssicherung für beide Arten von metaphysischen Sätzen, sowohl für die Sätze, die sagen, *was* das Seiende ist und welche Wesenseigentümlichkeiten ihm zukommen, wie für die Sätze, die sagen, *daß* das Seiende ist. In beiden Fällen besteht, wo es sich um abgeleitete Sätze handelt, die kritische Begründung in der Zurückführung auf Ursätze (Prinzipien) durch ‚Beweis'; das ist allgemein bekannt und anerkannt. Aber, wie wir sahen, bedürfen auch die Ursätze, gerade weil sie Sätze, Urteile, sind, der kritischen Begründung, die jetzt natürlich nicht mehr in einer Zurückführung auf noch ursprünglichere Sätze durch Beweis bestehen kann.

Bei den Ursätzen, die das wirkliche *Dasein* eines Seienden aussagen, kann die Begründung nur in einer Zurückführung auf das Seiende selbst bestehen, das sich in der Erfahrung als wirklich seiend unmittelbar kundtut. Bei den ursprünglichen Sätzen über *Wesensverhalte,* die in engerem Sinn ‚Prinzipien' heißen und zuweilen allzu ausschließlich berücksichtigt werden, ergeben sich andere Fragen. Da diese Sätze allgemein sind, entsteht die Frage nach dem Recht der schlechthin allgemeinen Behauptung ihrer Geltung; und da sie sich nie auf eine Anschauung aller wirklichen und möglichen Gegenstände, von denen sie gelten, stützen können, erhebt sich die Frage nach ihrer Realgeltung: Wie kann ich auf Grund meiner begrifflichen Evidenz etwas vom Wirklichen aussagen?

So muß also menschliche Metaphysik, weil ihre Wahrheit Urteilswahrheit ist, notwendig ‚kritisch' sein, wenn anders sie ‚erste Philosophie' sein und als solche letztbegründete Erkenntnis geben will.

Was ist nun aber Erkenntniskritik und was will sie? Auch hier müssen wir, wie bei der Metaphysik, einen

allgemeinsten Begriff von Erkenntniskritik, der sich noch in einer formalen Unbestimmtheit hält, und einen bestimmteren Begriff, der schon eine deutlicher umrissene Fragestellung in sich schließt, unterscheiden. Erkenntniskritik in einem allgemeinsten Sinn ist Untersuchung der letzten und entscheidenden ‚Geltung' der Erkenntnis[4]. In diesem Sinn ist die Fragestellung Realismus und Idealismus gemeinsam.

Mit Recht stellen wir aber die Frage von Anfang an in einem bestimmteren Sinn als Frage nach der Wahrheit der Erkenntnis, wobei wir das Wort ‚Wahrheit' im realistischen Sinn als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem wirklichen Sein verstehen. In dieser Fragestellung liegt noch keine Vorentscheidung zugunsten des Realismus, da eben nur die Frage gestellt, aber noch nicht die bejahende Antwort vorausgesetzt wird. Die Bevorzugung der realistischen Fragestellung vor jeder etwa denkbaren andern ist durch ihre Lebensbedeutung gerechtfertigt; der natürliche Mensch verlangt nun einmal in seinem Denken nach ‚Wahrheit' und versteht darunter Erkenntnis des Seienden, wie es wirklich (‚an sich') ist. Sollte sich — um auch diesen unmöglichen Fall in Betracht zu ziehen — im Verlauf der Untersuchungen die Wahrheit im realistischen Sinn als unerreichbar herausstellen, dann könnte noch immer früh genug die andere Frage gestellt werden, ob etwa in einem andern Sinn von einer ‚Geltung' der Erkenntnis gesprochen werden könne. Jedenfalls geht es nicht an, die Frage nach der Wahrheit im echten Sinn des Wortes, an der für uns so unendlich viel gelegen ist, von vornherein beiseite zu schieben; das wäre höchstens dann berechtigt, wenn die Unmöglichkeit des Realismus als selbstverständlich vorausgesetzt werden könnte.

Gegenstand der Erkenntniskritik und ihres Fragens ist also die Wahrheit der Erkenntnis (und ihre Gewißheit, d. h. die als solche erkannte Wahrheit). Wahrheit aber ist im Urteil. Es ist also Aufgabe der Erkenntniskritik, unsere Urteile, unsere Überzeugungen, auf ihre Wahrheit zu prüfen.

Wie vollzieht sich aber diese Prüfung unserer Urteile, welches ist der *Erkenntnisweg der Kritik?* Zunächst ist klar, daß eine bloße Betrachtung und Analyse des Urteils-

---

[4] Wir sagen: der „letzten" Geltung, um den Unterschied von der Logik zu kennzeichnen, die in ihrer Beschränkung auf das fortschreitende Denken zwar eine bedingte Geltung der Erkenntnis begründet, die letzte Geltungsfrage (nach der Geltung der Urbegriffe und Ursätze) aber nicht stellt.

inhalts ein für den beabsichtigten Zweck unangemessenes Verfahren ist. Denn da die Wahrheit, nach der gefragt wird, als Beziehung der Übereinstimmung zwischen Urteilsinhalt und wirklichem Sein des Gegenstandes verstanden wird, kann eine Untersuchung nur des einen Gliedes der Beziehung nicht zum Ziel führen. Nur wenn eine erkennbare *Wesensbeziehung* des einen Gliedes zum andern bestände, könnte man hoffen, aus der Besinnung auf das eine Glied allein einen Zugang zum andern zu gewinnen. Doch da es offenbar sehr viele falsche Urteile gibt, kann von einer Wesensnotwendigkeit des Urteils, das wirkliche Sein auszudrücken, keine Rede sein. Aber muß nicht (nach dem vielbesprochenen Thomastext De veritate q. 1 a. 9) eine Wesensbeziehung wenigstens des tätigen Prinzips des Urteils, d. h. des Verstandes selbst, auf die Erkenntnis des wirklichen Seins angenommen werden? Gewiß, eine solche Wesensbeziehung besteht; aber abgesehen davon, daß man die Unmittelbarkeit der Erkenntnis dieser ‚Natur des Verstandes' sehr bezweifeln muß[5], setzt die kritische Rechtfertigung jedes Einzelurteils durch die ‚Natur des Verstandes' immer wenigstens das Urteil über eben diese ‚Natur des Verstandes' voraus. Dieses aber müßte durch den Vergleich des Urteils mit dem gemeinten Seienden selbst (was eben hier die Natur des Verstandes wäre) gerechtfertigt werden.

Wir glauben zwar nicht, daß in *diesem* Fall eine *unmittelbare* Vergleichung des Urteilsgedankens mit dem wirklichen Sein des Gegenstandes möglich ist, eben weil die Natur des Verstandes nicht unmittelbar wahrgenommen wird, sondern nur durch eine „sorgfältige Untersuchung" „aus dem Akt des Verstandes" erschlossen wird[6]. Soviel ist aber jedenfalls klar: Was immer auch die ersten, unvermittelten Urteile sein mögen, sie können eine kritische Rechtfertigung ihrer Wahrheit nicht anders finden als durch Zurückführung auf den Gegenstand selbst, durch Vergleich des Urteilsgedankens mit dem in ihm ausgesprochenen Gegenstand. Nun gibt es gewiß Urteile, die nicht unmittelbar auf Seiendes gehen, und auch bei ihnen mag man in einem weiteren, analogen Sinn von ‚Wahrheit' sprechen. Jede derartige ‚Wahrheit' setzt aber eine Wahrheit im eigentlichsten Sinn des Wortes voraus und kann nur durch Zurückführung auf

---

[5] Vgl. J. de Vries, Die Bedeutung der Erkenntnismetaphysik für die Lösung der erkenntniskritischen Frage: Schol 8 (1933) 321—358, bes. 341—346.

[6] S. th. 1 q. 87 a. 1.

einen im eigentlichsten Sinn ‚wahren' Satz gerechtfertigt werden[7]. Grundlegend für die Erkenntniskritik bleibt also der Aufweis der Wahrheit von Sätzen durch unmittelbaren Vergleich mit dem Seienden. Und da einerseits in der Erkenntniskritik die Wahrheit zum ausdrücklichen Gegenstand des Fragens gemacht wird, also das Wahre *als Wahres* betrachtet wird, anderseits Wahrheit Übereinstimmung des Denkens mit dem Seienden bezeichnet, so folgt, daß in ihr auch das Seiende gerade unter der Rücksicht seines Seins, d. h. *als Seiendes* zum Gegenstand werden muß; sonst könnte die Wahrheit als Wahrheit nie offenbar werden. Das Seiende als Seiendes ist aber Gegenstand metaphysischen Denkens. Es ergibt sich also, daß die Erkenntniskritik schon in ihren ersten Schritten metaphysisch sein muß; sonst kommt sie an ihren Gegenstand überhaupt nicht heran.

Dieses metaphysische Gepräge kommt ebensowohl der kritischen Begründung der ersten *Daseinsurteile,* die in den Urteilen über das wirkliche Sein unserer bewußten Akte und des Ich vorliegen, wie der Rechtfertigung der ersten *Urteile über Wesensverhalte* (der ‚Prinzipien' im engeren Sinn) zu. Soll wirklich eine letzte erkenntniskritische Begründung der Wahrheit gegeben werden, so dürfen weder die ersteren als Urteile über bloß ‚empirische Tatsachen' noch die letzteren als Urteile rein ‚idealer Ordnung' ihrer metaphysischen Bedeutung entkleidet werden.

So scheinen wir zu dem überraschenden Ergebnis gedrängt zu werden, daß Metaphysik und Erkenntniskritik im Grunde das gleiche sind und daß darum die Voraussetzung fällt, unter der allein von einem Prioritätsverhältnis zwischen beiden die Rede sein kann, die Voraussetzung nämlich ihrer Wesensverschiedenheit. In der Tat werden wir sagen müssen: Letztbegründete Metaphysik und realistische Erkenntniskritik sind in ihren Uranfängen das gleiche. Metaphysik kann, wenn sie ‚erste Philosophie' sein will, nicht unkritisch beginnen, und Erkenntniskritik, wenn sie die Wahrheitsfrage stellen will, nicht unmetaphysisch. Es kann eben weder Seiendes von uns aussagbar erkannt werden außer in einem von ihm selbst verschiedenen Urteilsgedanken, noch kann ein Urteilsgedanke als wahr erfaßt werden außer durch seine bewußte Zurückführung auf das Seiende. Diese notwendige Wechsel-

[7] Vgl. J. de Vries, Denken und Sein 146—149.

beziehung zwischen Denken und Sein ist es, die Metaphysik und Erkenntniskritik unlöslich aneinander bindet. Es ist nur eine leichte Akzentverschiebung, ob ich frage: Was ist? oder: Was ist wahr? Die erste, (systematisch-) metaphysische Frage betont ausdrücklicher die Richtung des Erkenntnisstrebens auf den Gegenstand, das Seiende selbst, die aber auch bei der Beantwortung der andern Frage nicht fehlen kann. Die zweite, erkenntniskritische Frage betont ausdrücklicher die Reflexion auf die eigene Denktätigkeit, die ihrerseits bei der Beantwortung der ersten Frage unentbehrlich ist.

Aus alledem ergibt sich die Antwort auf die zu Beginn aufgeworfene Frage nach der Priorität von Erkenntniskritik oder Metaphysik. Beiden Seiten ist insoweit recht zu geben, als weder die Metaphysik unkritisch noch die Erkenntniskritik unmetaphysisch beginnen darf. Zu Unrecht aber wird daraus auf eine logische *Priorität* der Erkenntniskritik vor der Metaphysik oder der Metaphysik vor der Erkenntniskritik geschlossen. Wenn sich diese Folgerungen wirklich ergäben, würde das bedeuten, daß die berechtigten Forderungen beider Seiten unvereinbar miteinander sind. Wir glauben aber gezeigt zu haben, daß sie nicht nur nicht unvereinbar sind, sondern daß ihre Vereinigung sogar durch das Wesen sowohl der Erkenntniskritik wie der Metaphysik geboten ist. — Der entgegengesetzte Eindruck konnte nur dadurch entstehen, daß entweder die Metaphysik oder die Erkenntniskritik zu eng aufgefaßt wurde.

Ist also die Trennung von Erkenntniskritik und Metaphysik überhaupt abzulehnen? Sind beide zusammen als eine einzige Wissenschaft zu behandeln? Gewiß darf weder der Erkenntniskritiker noch der Metaphysiker die innige Zusammengehörigkeit beider Betrachtungsweisen aus dem Auge verlieren. Aber eine methodische Scheidung beider Arbeitsgebiete scheint im allgemeinen doch vorzuziehen zu sein. Sonst besteht die Gefahr, daß entweder der inhaltliche Reichtum an metaphysischen Erkenntnissen oder die kritische Sicherung der metaphysischen Wahrheit zu kurz kommt. Bei der Verwickeltheit der Fragen ist es überaus schwer, beiden Aufgaben zugleich die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen. Gewiß, weder kann die kritische Prüfung der Wahrheit gleichsam im luftleeren Raum geleistet werden, d. h. ohne daß ein bestimmtes Urteil über einen — letztlich metaphysischen — Gegenstand geprüft

wird, noch ist eine letztbegründete metaphysische Erkenntnis von Seiendem möglich ohne eine ‚kritische' Reflexion auf die Wahrheit des Urteils, in dem das Seiende gedacht ist. Aber es bleibt doch wahr, daß die Hauptaufmerksamkeit in eine andere Richtung gedrängt wird, je nachdem vor allem eine kritische Grundlegung oder ein systematischer Ausbau der Metaphysik erstrebt wird. Die Erkenntniskritik wird an gewissen ersten, grundlegenden Wahrheiten (wie z. B. den Bewußtseinsurteilen, dem Widerspruchs- und Kausalitätsprinzip) die durch die Eigenart unserer Erfahrung und unseres Denkens aufgegebenen Fragen zu lösen suchen, im übrigen aber den ganzen inhaltlichen Reichtum an metaphysischen Einsichten und Folgerungen nicht entfalten, soweit diese in ihrem formalen Erkenntnisgefüge nichts Neues mehr bieten. Umgekehrt wird die (systematische) Metaphysik die Untersuchung der allgemeinen Erkenntnisbedingungen der Kritik überlassen und ihrerseits — unter steter Berücksichtigung der aus der Eigenart unseres Denkens sich ergebenden allgemeinen Forderungen — vor allem auf die durch den jeweiligen besondern Gegenstand gebotene Einzelbegründung der metaphysischen Sätze und auf deren Zusammenfassung zu einem möglichst geschlossenen Lehrgebäude abzielen. Bei dieser Arbeitsteilung erscheint dann die *Erkenntniskritik* als eine Art *Fundamentalmetaphysik,* die als solche der Entfaltung des inhaltlichen Reichtums der systematischen Metaphysik vorangeht.

* * *

Aus unsern bisherigen Darlegungen geht zur Genüge hervor, daß wir weder den Gründen für die Priorität der Erkenntniskritik noch denen für die Priorität der Metaphysik schlechthin zustimmen können. Es gilt also jetzt, entsprechend der gebotenen grundsätzlichen Lösung das Berechtigte und Unberechtigte in den Gründen und Gegengründen zu scheiden. Wir wenden uns zunächst der Beurteilung der Gründe zu, die für die Priorität der Erkenntniskritik angeführt wurden.

1. Die großen Gegensätze in allen metaphysischen Fragen beweisen gewiß die Schwierigkeit des metaphysischen Denkens und die dringende Notwendigkeit eines *kritischen Verfahrens in der Metaphysik,* aber nicht die Notwendigkeit einer der Metaphysik logisch *vorangehenden,* selbst noch *unmetaphysischen Erkenntniskritik.* Auch der Vergleich mit der einer gefahrvollen Seefahrt vorhergehenden Vergewisserung über den einzuschlagenden Kurs kann die Priorität

der Erkenntniskritik nicht beweisen; denn er übersieht den gerade für die Folgerung, auf die es hier ankommt, entscheidenden Unterschied: Die gedankliche Vorbereitung der Seefahrt, etwa an Hand der Karten usw., ist eine von der wirklichen Ausführung der Fahrt wesensverschiedene Betätigung und kann dieser daher vorangehen, die erkenntniskritische Untersuchung der Möglichkeit der Metaphysik aber und die Metaphysik selber sind beide Denkbetätigungen und zwar, wie wir gezeigt haben, beide Betätigungen metaphysischen Denkens.

2. An zweiter Stelle wurde für die Priorität der Erkenntniskritik geltend gemacht, daß die Verschiedenheiten der metaphysischen Richtungen durch Unterschiede der erkenntnistheoretischen Auffassungen bedingt sind. Ohne Zweifel besteht nun ein inniger Zusammenhang und eine gewisse Zuordnung zwischen bestimmten Auffassungen von der Realität und vom Denken und Erkennen. Ob dabei dem systematisch-metaphysischen oder dem erkenntnistheoretischen Denken die Führung zukommt, ist nicht immer leicht zu entscheiden. Nicht ganz mit Unrecht wird von den Verteidigern der Priorität der Metaphysik gerade auf die Tatsache hingewiesen, daß im Gegenteil die Verschiedenheiten der erkenntnistheoretischen Richtungen durch Unterschiede der Metaphysik bedingt sind (vgl. den ersten Grund für die Priorität der Metaphysik).

Hier muß vor allem zwischen dem etwa bestehenden *psychologischen Abhängigkeitsverhältnis* im tatsächlichen Denken und der eigentlich *logischen Priorität* unterschieden werden. Das tatsächliche Denken folgt keineswegs immer schrittweise dem Gang der logischen Begründung. Nicht selten ist das erste im tatsächlichen Denken eines Philosophen eine gewisse Gesamtschau des Systems oder auch eine einzelne bevorzugte Auffassung, die zwar logisch durchaus nicht als ‚erstes Prinzip' gelten kann, aber für das wirkliche Denken richtunggebend ist; diese das ganze Denken beherrschende Grundauffassung wird entweder einfach vorausgesetzt oder erst nachträglich durch eine logische Begründung unterbaut. Für das psychologische und geschichtliche Verständnis eines Philosophen ist es natürlich entscheidend, diese Grundauffassung, die gleichsam die Seele seines ganzen Denkens ist, ausfindig zu machen. Vielleicht gehören aber diese Leitgedanken, die das tatsächliche Denken eines Philosophen von Anfang an bestimmen, häufiger dem Gebiet der systematischen Metaphysik als dem der Erkenntnistheorie an. Daher wird es begreiflich, wenn der Historiker,

der sich vor allem um ein geschichtliches Verstehen der Systeme bemüht, eher geneigt ist, eine Priorität der Metaphysik anzunehmen.

Aber in unserer ganzen Fragestellung handelt es sich nicht um diese psychologischen Abhängigkeitsverhältnisse, sondern um die logische Priorität. Und in dieser Beziehung ist, wie wir gezeigt haben, weder die Metaphysik der Erkenntniskritik noch diese jener einfachhin vorgeordnet. Der Eindruck, als ob rein ‚erkenntnistheoretische' Überzeugungen den ersten metaphysischen Entscheidungen vorangingen und diese bestimmten, kommt nur daher, daß das Wort ‚Metaphysik' in einem zu engen Sinn verstanden wird; man denkt dann bei ‚Metaphysik' nur an die letzten Folgerungen über das innerste Wesen und den tiefsten Grund aller Dinge, also an die *Metaphysik als vollendetes System*. Beachtet man aber die metaphysische Eigenart auch schon der *ersten Prinzipien*, dann wird man unschwer einsehen, daß auch die grundlegenden erkenntnistheoretischen Sätze z. B. des Idealismus oder Begriffsrealismus durchaus nicht unmetaphysisch sind.

3. Gewiß sind die *Erkenntnisfähigkeiten* das unentbehrliche Werkzeug für alle Wissenschaft, auch für die Metaphysik. Aber sie sind *nicht* ein *Werkzeug*, das eine *dem Gebrauch vorangehende Prüfung* zuläßt, weil eben die Prüfung selbst schon eine Erkenntnisbetätigung, also ein Gebrauch des zu prüfenden Werkzeugs, ist; und zwar hat diese Erkenntnisbetätigung, wie wir sahen, metaphysisches Gepräge; sie kann also unmöglich aller Metaphysik vorangehen.

4. Als letzter Grund für die Priorität der Erkenntniskritik bleibt der Einwand, eine metaphysisch begründete Kritik schließe notwendig eine Petitio principii ein. Das ist für eine Erkenntniskritik mit kritisch nicht begründeten *metaphysischen Voraussetzungen* richtig. Aber daraus, daß die Erkenntniskritik metaphysische Sätze nicht bereits *voraussetzen* darf, folgt nicht, daß ihr ein *metaphysischer Anfang* verwehrt ist. Weder eine metaphysische Fragestellung noch der Beginn mit einem ersten kritisch gerechtfertigten Satz von metaphysischer Eigenart ist eine metaphysische ‚Voraussetzung'[8].

---

[8] Über den Begriff der logischen ‚Voraussetzung' und die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Erkenntniskritik ohne ungeprüfte Voraussetzungen vgl. J. de Vries, Denken und Sein 15—26.

Für die Beurteilung der Gegengründe, die die Priorität der Metaphysik erweisen sollten, sind dieselben Grundsätze maßgebend.

1. Zu dem an erster Stelle für die Priorität der Metaphysik geltend gemachten geschichtlichen Grund, die kritische Frage sei stets in Abhängigkeit von einer Metaphysik gestellt und gelöst worden, ist schon bei der Behandlung der entgegengesetzten Behauptung das Nötige gesagt worden (vgl. die Antwort auf den zweiten Grund für die Priorität der Erkenntniskritik).

2. Der zweite Beweis für die Priorität der Metaphysik ging davon aus, daß es eine neutrale Ebene, die den metaphysischen Lehrgegensätzen vorgelagert wäre, nicht gibt, daß sich also jeder, der von der realistischen Metaphysik abstrahiert, damit auf den Boden einer idealistischen oder phänomenalistischen ‚Metaphysik' stelle. Wir antworten: Gewiß kann es keine *erkenntnistheoretische Lehre* geben, die metaphysisch noch neutral wäre. Die *Fragestellung* aber, auch als Frage nach der Wahrheit im realistischen Sinn, ist wenigstens insofern noch ‚neutral', als sie eine Entscheidung der Frage im bejahenden oder verneinenden Sinn noch nicht voraussetzt. In der Tat, ein ‚neutraler Boden' ist nur in der uneingeschränkten Frage gegeben, ob sie nun als Frage nach der Wahrheit oder auch als Frage nach dem Seienden gestellt wird. In beiden Fällen muß bereits die erste, in kritischer Besinnung gewonnene Antwort eine Entscheidung für eine bestimmte Erkenntniskritik und eben dadurch auch für eine bestimmte Metaphysik wenigstens keimhaft enthalten.

Manche Verteidiger der Priorität der Metaphysik scheinen nun anzunehmen, es bedeute eine Vorentscheidung für den Idealismus, wenn man als ersten Schritt der Erkenntnistheorie das „kartesianische Cogito" wähle. Darum richtet sich ihr Widerspruch vor allem gegen den *Ausgang vom „Cogito"*. In diesem Kampf gegen das „Cogito" werden aber zuweilen sehr wesentliche Unterscheidungen übersehen. Wir können es hier dahingestellt sein lassen, wie das „Cogito" bei Descartes zu verstehen ist. Jedenfalls hat schon längst vor Descartes der hl. Augustinus im Bewußtsein des eigenen Seins, Denkens und Liebens die unbezweifelbarste Grundlage aller Gewißheit gesehen. Der Ausgang vom Denken bzw. vom Bewußtsein kann eben in einem doppelten Sinn verstanden werden: entweder als Ausgang allein von der Analyse des im Bewußtsein gegebenen *gedanklichen Inhalts* von Begriffen, Urteilen usw., oder als Ausgang von

dem im Bewußtseinsurteil zu gedanklichem Ausdruck gelangenden *Sein der Akte des Denkens,* Liebens, Wollens usw. Das erste Verfahren ist natürlich, wie wir schon oben sagten, für die Frage nach der Wahrheit im realistischen Sinn völlig unangemessen. Wenn man aber die zweite Art des Vorangehens als ‚idealistisch' bezeichnet, so scheint diese Behauptung, folgerichtig zu Ende gedacht, in eine bedenkliche Nähe zum Materialismus zu kommen; dem erlebten Seelischen würde ja der Charakter eines ‚Seienden' abgesprochen. Auch die Transzendenz des Denkens, die der Wahrheit im realistischen Sinn wesentlich ist, ist im Bewußtseinsurteil ebenso gewahrt wie in einem Urteil über ein Ding der materiellen Außenwelt.

3. Selbstverständlich muß jede Erkenntnis einen Gegenstand haben, und daraus folgt in der Tat, wie wir oben zeigten, die Unmöglichkeit einer unmetaphysischen Erkenntnistheorie. Dagegen folgt daraus nicht, daß eine zunächst unkritische Metaphysik aller Besinnung auf die Erkenntnis vorangehen muß. Die Priorität des Seienden ist zunächst nur eine *Priorität des Begriffs* des Seienden vor dem Begriff der Wahrheit bzw. der Erkenntnis. Das besagt aber noch keine *Priorität des Wissens* um das Seiende vor dem Wissen um die Wahrheit der Erkenntnis; denn ein Wissen um das Seiende haben wir erst im Urteil, das Urteil aber wäre ohne eine (wenigstens einschließliche) Reflexion auf sich selber und seine Wahrheit blind, also jedenfalls kein ‚Wissen'. Der bloße Begriff des Seienden ist aber noch keine Metaphysik, sondern erst ein Wissen um Seiendes als solches ist eine metaphysische Erkenntnis.

4. Eine Metaphysik ohne vorausgehende Erkenntniskritik, sagt man, sei nicht notwendig unkritisch. Das geben wir gern zu; nur möchten wir wünschen, in den üblichen Darstellungen wäre mehr von kritischem Geist zu verspüren. Jedenfalls ist die kritische Grundlegung der Metaphysik nicht so einfach, wie es sich manche Metaphysiker denken.

Man sagt, vor der Offenbarung des Seienden an sich selbst verstumme jeder Zweifel. Nur ist der Zweifel leider eine Tatsache, die dadurch nicht aus der Welt geschafft wird, daß man die Augen vor ihr verschließt. Gewiß, wir billigen ihn keineswegs, aber wir begreifen seine Möglichkeit. Die Metaphysik redet von *‚dem' Seienden* und daher von allem Seienden. An sich selbst gegeben ist uns aber immer nur dieses Seiende und jenes Seiende, das allemal nur *‚ein' Seiendes* ist. Gewiß, außerdem haben wir den Begriff ‚des' Seienden; aber das ist eben leider nur der *Begriff,*

nicht *das Seiende selbst;* sonst käme man zu der eleatischen Gleichsetzung von Denken und Sein. Hinter der ‚Offenbarkeit des Seienden' steckt also doch noch eine Frage, die der ausdrücklichen Beachtung wert ist.

Aber, sagt man, der Zweifel am Seienden hebt sich selber auf. Mag sein; aber das kann schließlich auch ein Psychologist zugeben und aus dem Bau unseres Denkvermögens zu erklären versuchen. Wir verlangen eine kritischere und eben darum auch metaphysischere Begründung als durch die Denknotwendigkeit. Die letzte Begründung kann immer nur in der Rücklösung (resolutio) des Urteils auf das Sein des Gegenstandes selbst gefunden werden.

5. Der letzte Grund für die Priorität der Metaphysik ging davon aus, daß auch die Erkenntnis an erster Stelle ein Seiendes ist, also zuerst als Seiendes und erst in logischer Abhängigkeit davon in ihrer Besonderheit als Erkenntnis zum Gegenstand werde. Das mag für die Erkenntnis, insofern sie ein *Akt der Seele* ist, stimmen; unter dieser Rücksicht ist sie aber Gegenstand der Psychologie. Die Erkenntniskritik betrachtet den *gedanklichen Inhalt* der Erkenntnis und fragt *nach seiner Wahrheit.* Dieser gedankliche Inhalt ist als solcher nicht selbst ein reales Seiendes — sonst hätten wir wieder die Gleichsetzung von Denken und Sein —, wohl aber Ausdruck des Seienden, der als solcher wesensnotwendig auf ein Seiendes bezogen ist. Das „Omne verum est ens", von der Urteilswahrheit verstanden, besagt keine Identität, sondern die „Seinsbestimmtheit des Denkens"[9].

So bleibt also in all unserer Erkenntnis die unaufhebbare Spannung zwischen Denken und Sein: Das Denken ist nicht ohne das Sein, aber auch das Sein ist für uns nicht gewußter Gegenstand ohne das Denken; und eben darum durchdringen sich Metaphysik und Erkenntniskritik von ihren Uranfängen an.

---

[9] G. Söhngen, Sein und Gegenstand, Münster 1930; vgl. S. Thomas, De veritate q. 1 a. 2 ad 1.

Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Adversus Haereses.

II. Der Entwicklungsgedanke im Heilsplan Gottes für die Gesamtmenschheit. — Schlußfolgerungen.

Von Karl Prümm S. J.

Im vorausgehenden Heft dieser Zeitschrift wurde die Lehre des Irenäus von dem Zusammenspiel von göttlichem Heilsplan und der Entwicklung im Leben des Einzelmenschen dargelegt. Es ist nun zu untersuchen, wie Irenäus bei der Darstellung des näheren Inhaltes des Heilsplanes Gottes mit der Gesamtmenschheit das Entwicklungsmoment hervortreten läßt. Daran schließen sich dann von selbst einige Schlußfolgerungen für die Gesamtlehre.

1. Die Menschwerdung des Logos und der Entwicklungsgedanke.

Die Betrachtung der Menschwerdung gewinnt in erster Linie dadurch Anteil am Entwicklungsgedanken des Irenäus, daß sie als der Mittelpunkt in der Entwicklungsgeschichte des Gesamtgeschlechtes aufgefaßt wird. Wie besonders aus seinen Ausführungen über die Ökonomie der Bünde erhellt, sieht Irenäus sie als eine organische Einheit. Damit steht der Logos sofort in deren Mitte. Diese Schau ist ganz verträglich mit der Vorstellung vom Einbruch eines vollkommen neuen Lebens in ein dahinsiechendes Lebewesen. So hat Irenäus zwar den Gedanken der Neuheit dessen, was Christus gebracht hat, sehr deutlich ausgesprochen. Aber er tat es in einer Weise, die doch gleichzeitig der unendlich zarten Einordnung des Logos in den menschlichen Gesamtorganismus Rechnung trägt. Das sei an einigen Gedanken gezeigt, die längst geklärtes patristisches und dogmengeschichtliches Erkenntnisgut unter der formalen Rücksicht herausheben, die unter unsere Untersuchung fällt.

a) Die Weisheit Gottes zeigt sich nach Irenäus, wie früher bereits festgestellt, in der *Anpassung aller seiner Maßnahmen an die Natur des Menschen*. Sie hat sich aber besonders in der vollendeten Anpassung der gegen den Fall des Menschen angewandten Heilmittel an die Art und die letzten Wurzeln des Falles geoffenbart.

Zunächst einmal mußte das nämliche Geschöpf gerettet werden, das auch der Sünde verfallen war. Darum war es

notwendig, daß der vorhergesehene Retter, das neue Haupt der Menschheit, die menschliche Natur annahm. Irenäus wird nicht müde, diesen Wesensbestandteil der Rekapitulationslehre immer wieder einzuhämmern. So sagt er 4, 2, 4: „Aus einer Substanz ist alles, Abraham, Moses und die Propheten und auch der Herr selbst. Wer das leugnet, kennt den Erstling der Toten nicht[1]".

Es liegt nun im Wesen der Rekapitulationslehre, daß sie durch scheinbar entgegengesetzte Bilder umschrieben werden kann. Einmal spricht Irenäus von der Einsenkung Christi in die kranke Menschheit, einer *„Vermischung"*[2] mit ihr; dann hat er aber auch, um die rückwirkende Kraft der physisch aufgefaßten Erlösung zu kennzeichnen, die Vorstellung von einer Art *Eingeschlossensein* der Altväter im Schoße des Herrn herangezogen[3].

Die erstere Ausdrucksweise erinnert mehr an die organische Einordnung, namentlich wenn wir beachten, daß Irenäus Bilder, die an eine sehr enge, sozusagen organische Verbindung erinnern, schon zur Beschreibung der *göttlichen* Gegenwart des Logos in der Menschheit heranzieht. So heißt es 3, 16, 6: „Der eingeborene Logos, der immer dem Menschengeschlecht nahe ist, geeint und eingesprengt (consparsus) seinem Gebild nach dem Wohlgefallen des Vaters."

Wie Stieren bemerkt, hat Grabius hierzu als griechisches Original πεφυρμένος vermutet; bei Plutarch, Romulus ist das Wort zur Bezeichnung der *inneren Einheit der Seele mit dem Leibe* verwendet. Da der lateinische Übersetzer sich aber durchweg ganz eng an die griechische Vorlage anschließt, das Wort consparsus aber sichtlich mit einem συνεσπαρμένος sich deckt, liegt die Annahme nahe, dieses habe im griechischen Text gestanden. Irenäus hätte dann an die Vorstellung vom λόγος σπερματικός angespielt.

b) Anschließend an diese Stelle verbreitet sich Irenäus ausführlicher über die Rekapitulation. Er betont dabei den *Durchgang des Logos durch die gesamte Heilsökonomie.* Dieser Gedanke ist gewiß ein Ausschnitt aus den Ausführungen des Irenäus, die wir später unter dem Gesichtspunkt der trinitarischen Zuweisung der Heilsvorbereitung kurz überschauen. Aber in gewissem Sinn gehört diese Arbeit des Logos zu dem Amt, das ihm auch als kommendem Menschen und Erlöser des Rekapitulationsgesetzes zufällt und ist darum schon hier zu nennen. Der Text ist unter Rücksicht der Rekapitulation denn auch in einem Aufsatz

---

[1] Vgl. etwa auch 3, 21, 10 (p. 541 St.).

[2] Einen hierher gehörigen Text siehe unten in dem Abschnitt über die Kirche S. 353.

[3] 3, 22, 4 (p. 546 St.); vgl. auch weiter unten S. 349 ff.

von A. d'Alès[4] ausführlich gewürdigt. Aber die Leitidee, die hier besonders deutlich gleichsam noch über diesem, zweifellos im Mittelpunkt der irenäischen Theologie stehenden Gedanken schwebt, ist die der göttlichen Planung, und zwar einer, die ihr Ziel auf geduldigen Wegen langsam fortschreitender Vorbereitung erstrebt. Darum hebt auch Irenäus im weiteren Verfolg diese Grundlinie wiederum hervor: „Nichts ist unberechnet und unzeitig bei ihm (dem Logos), ebenso wenig wie es etwas Unpassendes bei dem Vater gibt." Die Bedeutung dieser Wendungen als *Hinweis auf geordnete Folge und Entwicklung* wurde bereits herausgestellt.

c) Den Gedanken des *Hindurchschreitens des historischen Christus durch alle Altersstufen* des menschlichen *Einzellebens* hat Irenäus, verlockt durch das gleiche theologische Prinzip, bekanntlich bis zum Widerspruch mit den klaren Angaben des Evangeliums über den frühen Tod des Herrn durchgepreßt, wenn er ihm ein Alter von etwa 50 Jahren zuschrieb.

Auf jeden Fall zeigen schon diese Beobachtungen, daß Irenäus durch die Auffassung des Heilswerkes Christi als der Wiederherstellung der Menschennatur in ihrem Haupte keineswegs Behinderung, sondern Förderung für seine andere Lieblingsneigung gefunden hat, in den Heilsmaßnahmen Gottes ein langsames und stetiges Fortschreiten zu sehen.

2. Die Heilstat Christi im Entwicklungsgedanken.

Die eigentliche Heilstat Christi ist ein Sichniederbeugen des Gottessohnes unter das weitverzweigte Elend des Menschen. Er kam, um die Sünde aus seinem Gebilde zu vertreiben, sagt Irenäus einmal (3, 18, 7; p. 524 St.), und um dann das Leben überströmen zu lassen auf die entsühnte Natur des Menschen, m. a. W., um den Menschen zu *erneuern*. Es war vor allem Wendt, der glaubte, in der Vorstellung von Christus als dem Erneuerer einen unvereinbaren Widerspruch mit der bei Irenäus stark vertretenen Gedankenreihe vom stufenweisen Fortschritt erblicken zu müssen[5]. In Wirklichkeit ist Irenäus gerade von dem Prinzip der ἀνακεφαλαίωσις aus zur Entdeckung der Angemessenheitsgründe für viele Einzelanordnungen gelangt, die Gott im

[4] RechScRel 6 (1916) 189 f.
[5] Ich entnehme dies aus Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus, 12.

Verlauf des Heilsplanes getroffen hat. Er hat sie oft als notwendige Stufen begriffen, ohne die der Erneuerung die rechte Ordnung und Vollendung gefehlt hätte. Allgemein bekannt ist ja der Fortschritt in der Begründung der heilsgeschichtlichen Stellung der Mutter des Herrn, den Irenäus durch dieses sein heuristisches Prinzip gewonnen hat. Es sei daher von diesem Beispiel ausgehend der Entwicklungsgedanke verfolgt.

Die Typologie Maria-Eva ist ein Wesensstück der Rekapitulationslehre des Irenäus. Man sieht das an der unlöslichen Verwobenheit seiner Ausführungen über die Rekapitulation als Ganzes genommen mit der mariologischen Entsprechung.

Im *dritten Buch* lehnen sich fast die ganzen Ausführungen von Kap. 20 ab an die Jungfrauengeburt an. Immer wieder wird die katholische Deutung der haalma von Is 7 hervorgeholt. 21, 10 wird die Bildung Adams aus der jungfräulichen Erde und die Geburt des Herrn aus Maria der Jungfrau gegenübergestellt: Es mußte genau „das Gebilde gerettet werden, das auch erschaffen worden war, unter Wahrung der Ähnlichkeit". — Der nämliche Gedanke ist 22, 1 noch kühner geformt: „Wenn er (Christus) das nicht geworden wäre, was wir waren, so hätte er tatsächlich nichts Großes getan (der lateinische Text hat die Indikative des griechischen Irrealis beibehalten), wenn er litt und duldete." Man darf hier an das bekannte Augustinuswort denken: Plus est, quod pro nobis factus est, quam quod pro nobis passus est. — Hier begegnet auch die typisch irenäische Definition des Menschen: „Jedermann wird zugeben, daß wir ein Leib sind, von der Erde genommen, und eine Seele, die den Geist von Gott empfängt." 22, 2 Ende steht die merkwürdige Formel: „Er hat die Erde rekapituliert." 22, 4 wendet Irenäus sein Stufendenken auf die Geschichte der Stammeltern an, um eine über die Angabe der Genesis hinausgehende Auffassung zu begründen. Adam und Eva hatten beim Sündenfall noch kein Wissen um die Kinderzeugung; sie mußten zuerst heranreifen, dann auf diesem Wege sich mehren. So empfing auch Maria schon, als ihr ein Mann erst zugewiesen war. Das Gesetz selbst trug dieser „recirculatio" (Rückrollung, Auflösung des Knotens) im voraus Rechnung. Das bei einer solchen Rückrollung nötige Verfahren beschreibt Irenäus dann anschaulich.

So plastisch wie hier hat Irenäus wohl nirgends die Rekapitulation verdeutlicht und zwar als eine Folge von Handlungen, der Entwicklung im buchstäblichen Sinn eigen ist: „Als Erstgeborener der Toten geboren, hat der Herr die Altväter in seinen Schoß genommen und zum Leben wiedergeboren, wobei er selbst der Anfang der Lebenden ward, wie Adam der Anfang der Toten geworden war. Wenn Lukas den Stammbaum mit dem Herrn anfängt und dann auf Adam zurückleitet, so deutet er eben damit an, daß nicht Adam den Herrn, sondern dieser ihn zum Leben (zur Botschaft des Lebens) wiedergebar. So hat auch der Knoten des Ungehorsams der Eva seine Lösung durch Maria erfahren. Was die Jungfrau Eva durch ihren Unglauben verknotet hat, das hat die Jungfrau Maria durch ihren Glauben wieder aufgelöst."

Gewiß sollen diese Ausführungen in erster Linie die Tatsache beleuchten, daß der göttliche Heilsplan von einem unbedingten Willen zur Ordnung bestimmt war. Aber dieser Ordnungswille äußert sich eben darin, daß eine *Entwicklungsfolge* der *Verwicklung* am Anfange entgegengestellt wird. Gott geht eben den Irrgängen des Menschen, und zwar jedem einzelnen Schritt nachfolgend, in rückwärts gewandter Richtung heilend nach. Darum mußte ein Lichtbote das Heil bringen, wie der Schwarze das Verderben angestiftet hatte; darum war die vermittelnde Tätigkeit einer neuen Mutter erfordert und als Gegengewicht gegen den Ungehorsam der Erstsünde die Gehorsamstat Mariä notwendig[6].

3. Trinitarische Zuweisung der heilsvorbereitenden Maßnahmen.

a) Das Gemüt des Irenäus, das mit solcher Liebe dem Einzelnen nachgeht, fühlt sich offenbar stark hingezogen zur Betrachtung der Art und Weise, wie sich die Heilsbetätigung auf die *trinitarischen Personen* verteilt. Obwohl natürlich Irenäus hierfür ein reiches vorbildliches Stoffgut bei Paulus und Johannes vorfand, darf man doch bei der Sorgfalt, mit der er diese Betrachtungsweise pflegt, dafür seinen *Sinn für zerlegende, entwickelnde Auffassung* mit verantwortlich erklären.

Daß es sich bei der besonderen Verknüpfung heilsgeschichtlicher Außenbetätigungen Gottes mit bestimmten Personen der Trinität nur um *Zueignung* handelt, wird dadurch klargestellt, daß Irenäus öfter dem Sohn das Gleiche zubilligt, was er unmittelbar zuvor dem Geiste zugesprochen hat[7]. Im allgemeinen aber darf man wohl sagen: Sobald es um die Durchführung (auch schon die vorbereitende) der Heilsökonomie geht, ist es doch der *Sohn,* den Irenäus mit Vorzug am Werke sieht, dessen Kleinarbeit er liebevoll nachgeht.

Die Verteilung der Heilsbetätigung der drei göttlichen Personen wird einmal so vorgenommen: dem Vater eignet die eudokia (die liebende Planung), dem Sohne die administratio, die umsichtige Durchführung[8]. Mit Ehrfurcht will Irenäus von dieser Tätigkeit des Sohnes gedacht haben:

---

[6] Vgl. d'Alès, a. a. O., 193 f.

[7] Vgl. 4, 20, 7 mit 4, 20, 6.

[8] „... neque sine bona voluntate Patris neque sine administratione Filii cognoscet quisquam Deum." (4, 7, 3 p. 579 St.).

„Zur Durchführung der Heilsgeschichte, die sich auf den Menschen bezieht, stand dem Vater der reiche und unsagbare Dienst seines eigenen Sohnes und Abbildes zur Verfügung sowie der Hl. Geist“[9].

b) Überall entdeckt Irenäus das Wirken des *Logos* in Hinsicht auf die kommende Erlösung.

Er schritt durch das AT „sich unterhaltend, Adam suchend, die Sodomiter strafend“, um sich schließlich dann im NT zu offenbaren[10]. In ganz ähnlicher Aufreihung werden 4, 11, 1 wiederum die Weisen der Offenbarung Gottes durch sein Wort im AT verfolgt bis zu dessen Erfüllung im NT, das die Kindschaftgnade bringt. Nach seiner Gewohnheit fügt Irenäus eine ‚ratio theologica‘ für dieses Verfahren einer sich steigernden Heilsfürsorge des Logos an: Gott hat eben den Menschen gebildet *zum Wachstum und zur Mehrung*. Es ist bezeichnend für Irenäus, daß er seinen Wortvorrat für die sanften Wege Gottes bei diesen Bildern und Zusammenfassungen der Arbeit des Logos verwendet. So legt er ihm u. a. die Absicht bei, „die Menschen zu seiner Verherrlichung *anzulocken*“.

Schon durch die Erschaffung ist der Mensch mit den drei göttlichen Personen in Verbindung getreten. Sie haben sich dazu herabgelassen, sich zum Urbild des Menschen herzugeben. Nach Strukers Feststellung[11] hat indes Irenäus in seinem Hauptwerk, auf das wir unsere Arbeit beschränken, davon Abstand genommen, die Ebenbildlichkeit Gottes, die der Mensch an sich trägt, im besondern einer der drei Personen zuzuordnen; erst in der Epideixis spricht er von einer besonderen Logosebenbildlichkeit des Menschen.

Die Voraussetzung für die heilsgeschichtliche Betätigung, die Irenäus dem Logos zuweist, ist dessen Überzeitlichkeit und Gottheit. Er hat sich über diese beiden Dinge denkbar deutlich ausgesprochen.

So bezieht er 3, 16, 3 die Doxologie Röm 9, 5 auf Christus, erkennt ihm also die Gottesnatur zu. Solche Stellen sind zahllos. Der Logos ist z. B. für Irenäus der Schöpfer des Alls, wie es Kol 1, 16 heißt: „Das All ist durch ihn.“

Man hat hie und da den Eindruck, daß Irenäus die Wirksamkeiten des Logos in der Ordnung der Natur und Übernatur nicht reinlich voneinander scheidet. Jedenfalls ist es ein großartiges Bild, das er von der rastlosen Sorge des Logos durch die gesamte Heilsökonomie entwirft. Hier hat Irenäus seine schönsten offenbarungsgeschichtlichen Über-

---

[9] 4, 7, 4 (p. 579 f. St.).

[10] 4, 10, 1 (p. 587 f. St.). — Die Ausführungen des Buches 4 besonders etwa von Kap. 7 an verfolgen auf eine lange Strecke hin den Gang des Wortes durch den Alten Bund. Dabei wird wiederholt der Auszeichnung Abrahams gedacht.

[11] Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, Münster 1913, 85 ff.

blicke. Der Sohn ist für Irenäus vor allem der unentbehrliche *Offenbarer* Gottes. Für diese Arbeit ist er als *imago* des Vaters wie geschaffen. „Von Anbeginn steht der Sohn seinem Gebilde zur Seite. Er offenbart allen den Vater, wem und wann und wie der Vater es will[12]".

Vielleicht hängt es mit dem Berührten zusammen, wenn wir beobachten können, wie Irenäus immer wieder Längsschnitte durch die gesamte Heilsgeschichte legt, die auf Christus hinweisen. Er zieht gerne die Verbindungsfäden vom Anfang oder doch von weit zurückliegenden, vorbereitenden Stationen des Heilsweges, wie eine solche etwa durch Abraham bezeichnet wird, zum Erlöser Jesus Christus und seiner Geschichte hin[13].

Das Walten des Sohnes, des Wortes des Vaters, gibt vor allem dem Weltbild des Irenäus die lichtvolle Seite. Wenn nun auch das besondere Zueignungsfeld des Geistes nicht scharf von dem des Sohnes geschieden ist, so ist doch ein Doppeltes erkennbar, einmal, daß der Geist sich in den Dienst der Vorbereitung der Ankunft des Sohnes stellt, sodann, daß insbesondere die Kirche sein Betätigungsgebiet ist.

c) *Der Geist* „bereitet" nach Irenäus „den Menschen im Sohne Gottes vor" (außer an die prophetischen Ankündigungen des Sohnes Gottes durch den Geist denkt er auch an dessen Mitwirkung bei der leiblichen Bildung des Gottmenschen aus der Jungfrau), der Sohn hingegen „führt zum Vater", dieser aber „schenkt die Unvergänglichkeit". Den Anteil der verschiedenen Menschengenerationen (diesen Begriff recht weit gefaßt) an den prophetischen Mitteilungen des Geistes über den Sohn sowie an allen übrigen Offenbarungsweisen Gottes faßt Irenäus als Stufe einer Art von *Schau Gottes* auf. Darum geben diese Stufen auch allen Anteil am Leben.

Die Ausführungen des Irenäus 3, 17, 2 kann man als Geschichte der Betätigung des Geistes im NT bezeichnen. Er ist es, der in der Taufe auf Jesus herabkam, nicht etwa ein zweiter Erlöser aus einem jenseitigen Pleroma. Er sollte sich gewöhnen, mit ihm in der Menschheit Wohnung zu nehmen und sie aus ihrem alten Zustand zur Neuheit Christi zu gestalten. Er hat die Vollmacht erhalten, das NT zu eröffnen. Er führt die getrennten Völker zur Einheit zusam-

---

[12] 4, 6, 7 (p. 577 St.). Der Gedanke ist in unzähligen Fassungen bei Irenäus vertreten; in 4, 7, 3 f. mehrere Male.

[13] Diese Verbindungslinien sind z. B. gezogen 4, 7, 1: „Descendente quidem exsultatione Abrahae in eos qui erant ex semine eius vigilantes (damit sind die Hirten gemeint) et videntes Christum et credentes ei; reciproca autem rursus et regrediente exsultatione a filiis in Abraham."

men. Ihn hat Christus versprochen als den Beistand, der uns für Gott herrichten solle. Ohne ihn, das Wasser von oben, konnten wir nicht zusammengeschweißt werden, so wenig ein Teig entstehen kann aus trockenem Mehl. Ohne ihn wären wir ein dürres Erdreich; ohne diese freiwillig herabträufelnden Regen von oben könnten wir keine Frucht bringen. Das Taufbad eint die Leiber, aber unsere Seelen werden geeint durch den Geist.

4. Das Entwicklungsgesetz in der Ökonomie der Bünde.

Irenäus spricht gelegentlich von mehr als zwei Bünden. So 3, 11, 8: „Vier allgemeine Bünde wurden dem Menschengeschlechte gegeben" (Adam, Noe, Moses, Christus). Er legt Wert darauf, im Anschluß an die Ausführung Pauli im Römerbrief zu betonen, daß Abraham vor der Beschneidung gerechtfertigt wurde, und daß ebenso die Erwählung der Erzväter vor dem Erlaß des mosaischen Gesetzes erfolgt ist. Diese patriarchalische Stufe der Heilsordnung gilt ihm ebensosehr als ein göttlicher Bund, wie der am Sinai mit dem Volke Israel geschlossene. Doch nimmt er den Begriff des Alten Testamentes meist in dem uns geläufigen erweiterten Sinn.

Den *Unterschied der beiden großen Bünde* hat Irenäus in nicht weniger zahlreichen Ausführungen entwickelt wie etwa den andern, bereits erwähnten Leitgedanken seiner Theologie von der realen Einheit der Menschennatur Christi mit der unsern.

Um nur auf das 4. Buch hinzuweisen, so gibt er hier bei der Deutung des Gleichnisses von den bösen Winzern[14] eine gute Begründung des vorher schon unzählige Male abgewandelten Gedankens. Er unterscheidet als Stufen der Heilsarbeit Gottes im Weinberg der Menschheit die der Pflanzung, d. h. die Erschaffung des Adam, dann die Erwählung der Väter, endlich die Mitteilung des mosaischen Gesetzes. Zuletzt kamen die Propheten und suchten Frucht. Infolge der Meintat, die die bösen Winzer an dem Sohne verübten, dessen Sendung den Höhepunkt der Heilseinladungen Gottes bildet, mußte dann der Alte Bund mit seinen engen Grenzen gesprengt werden. Die Umwallung des Weinberges ist gefallen. Er hat sich über die ganze Erde ausgedehnt und ist andern Winzern übergeben, die Frucht bringen zu ihrer Zeit. Es ist ein Turm aufgerichtet, erlesen und schön. Überall leuchtet (est praeclara) die Kirche. Allenthalben ist die Kelter gegraben, denn überall sind solche zu finden, die den Geist aufnehmen[15].

Den Hauptunterschied zwischen dem Alten und Neuen Bunde erblickt Irenäus wie Paulus darin, daß der Alte der Bund der Knechtschaft und der Neue der der Freiheit ist.

[14] 4, 36, 1 ff. — [15] 4, 36, 2.

4, 9, 1 (p. 583 St.) wird der Herr mit einem Hausvater verglichen, der dem gesamten Hauswesen vorsteht. Den Knechten und noch Unerzogenen gibt er ein gerecht abgefaßtes Gesetz (condignam legem); den Kindern (oder: den Freien, liberis) und denen, die im Glauben gerechtfertigt sind, gibt er passende Vorschriften; den Söhnen (filiis) erschließt er sein Erbe.

Wie Irenäus hier das Wort Gottes, unsern Herrn Jesus Christus, als den Urheber auch des Alten Testamentes hinstellt, so beschreibt er auch sonst, wie bereits angeführt, vielfach die Wirksamkeit des Logos im Alten Bunde. Der Unterschied liegt eben nicht, wie die Gnostiker wähnen, darin, daß ein verschiedener Gott in beiden Bünden wirke. Es ist vielmehr ein und derselbe Vater. Er hat mit der Ausdehnung seiner Gaben auf die Gesamtmenschheit gewartet, bis er das Gesetz der Freiheit erlassen könnte. Im Mehr der Gaben, die aber von der gleichen Substanz sind wie die früher verliehenen geringeren Geschenke, liegt der *Fortschritt des Neuen Bundes*. Hier gab der Herr seine Gegenwart und seine Totenauferstehung. Mit dem Wachstum in der Liebe wird er sogar *noch mehr und Höheres schenken*. So entspricht das Verhältnis des Alten Bundes zum Neuen demjenigen, das zwischen dem Zustand des Neuen Bundes auf Erden und in der Verherrlichung obwaltet. Wir werden in der Ewigkeit denselben Vater und den nämlichen Sohn und Geist sehen, an den wir hier glaubten, und so in denselben Stücken Zuwachs haben und fortschreiten.

So wollte es der Vater. Derselbe Heiland, den schon die Propheten angekündigt hatten, ist mit der Kundmachung des Neuen Testamentes als erschienen verkündet worden. Es sollten, die an ihn glaubten, immerzu *fortschreiten* und durch die Testamente zur Vollendung des Heiles *heranreifen* (vgl. schon 4, 5, 1). Nur ein Heil gibt es nämlich und einen Gott. Aber was den Menschen formt, das sind viele Vorschriften, und *nicht wenige Stufen* sind es, die zu Gott führen. Wenn ein irdischer König, der doch ein Mensch ist, gelegentlich seinen Untertanen zu größerem Fortschritt helfen kann, warum sollte dies Gott nicht freistehen, der doch immer der nämliche ist und entschlossen, dem Menschengeschlecht *stets höhere Gnaden* zu erweisen, und fortdauernd die zu ehren, die ihm gefallen. Ein Denken (sensus), das glaubt, mit der Reihe einander ablösender Götter einen Fortschritt zu erzielen, steht nie in einem Gott fest. Fortgetrieben von dem wirklich seienden Gott und rückwärts gewandt, sucht es zwar ständig; findet Gott aber nie. Es wird immer im Abgrund des Unerfaßbaren schwimmen, wenn es nicht durch Buße bekehrt dahin zurückkehrt, von wo es sich wegtreiben ließ.

Eine der Form nach noch kräftigere Kennzeichnung der Unvollkommenheit des Alten Bundes steht 4, 13, 1. Das ganze Kapitel bringt einen Fortschritt gegenüber den voraufgehenden Ausführungen, indem es besonders die höhere Sittlichkeit des NT herausstellt; gleichzeitig ist aber auch das Verbindende der beiden Testamente noch schöner herausgearbeitet.

Schon im Kap. 12 wird gezeigt, daß das Gesetz der Liebe bereits im AT galt, daß Christus gar kein höheres Gebot gebracht, vielmehr dieses nämliche seinen Jüngern neu auferlegt hat. Gnosis

ohne Gottesliebe leistet nach Paulus (es wird auf Rom 13, 10 verwiesen) nichts; das gleiche gilt von der Erfassung der Geheimnisse und des Glaubens. Die Liebe schafft den Menschen zur Vollkommenheit (dilectionem vero perficere perfectum hominem); wer Gott liebt, ist vollkommen in diesem Äon wie in dem kommenden. Die Liebe hört nimmer auf, eher wächst sie noch drüben. So sind die Vorschriften des vollkommenen Lebens (consummatae vitae, offenbar Anlehnung an den stoischen Schulausdruck βίος τετελεσμένος) die gleichen im Alten und Neuen Testament. Folglich gehen sie auch auf den gleichen Gott zurück. Er gab Einzelvorschriften für beide Testamente, wie sie jeweils passend waren. Die höheren und höchsten Gebote aber, an die die Rettung geknüpft ist, erließ er als die gleichen für beide Bünde. Das Gesetz hat bereits im voraus zur Christusnachfolge angeleitet. Das hat der Herr selbst gezeigt, als er den reichen Jüngling auf seine Frage, wie man ins Leben eingehe, auf die Gebote des Dekalogs und das Liebesgebot hinwies. Dadurch hat er die Vorschriften des Gesetzes denen, die ihm nachfolgen wollen, ein für allemal als die Stufe zum Eingang ins Leben vor Augen gestellt.

Jesus hat also die natürlichen Vorschriften des Gesetzes, durch die der Mensch gerechtfertigt wird (die übrigens alle jene schon vor dem Erlaß des Dekalogs beobachteten, die die Rechtfertigung durch den Glauben und das Wohlgefallen Gottes gewannen), nicht aufgehoben, sondern ausgeweitet und erfüllt. Die vom Herrn in der Bergpredigt verkündete innere Gerechtigkeit enthält keinen Gegensatz zu dem Früheren und nicht dessen Aufhebung, wie die Schüler des Marcion laut ausrufen, sondern (Irenäus bleibt bei den gleichen Worten wie oben) seine Erfüllung und Ausweitung.

Worin besteht diese Mehrung? Zunächst ist der Glaube dem Gegenstand nach gewachsen. Es heißt im NT nicht nur an den Vater glauben, sondern auch an den nunmehr geoffenbarten Sohn. Er führt den Menschen in die Gemeinschaft und Einheit mit Gott ein. Auf sittlichem Gebiete wird nunmehr Handeln verlangt an Stelle bloßen Redens, wie es die Pharisäer übten; ferner innere, nicht nur äußere Gerechtigkeit. Auch die Begierde nach dem Bösen verbieten, bedeutet Erfüllung und Ausdehnung und Erweiterung des Gesetzes. Weil für Knechte bestimmt, mußte das Gesetz die Seele durch die körperlichen, äußeren Dinge erziehen (es ist offenbar an die Reinheitsvorschriften gedacht). Es zog wie mit einer Fessel zur Unterwerfung unter die Gebote, damit der Mensch einmal lerne, Gott zu gehorchen. Der Logos aber hat die Seele befreit und Anleitung gegeben, daß durch sie auch der Leib freiwillig gereinigt würde. Da mußten freilich die Fesseln fallen, an die sich der Mensch schon gewöhnt hatte (assueverat), und es galt, ohne Fessel Gott zu folgen. M. a. W. was hinweggenommen werden mußte von dem Gesetz, war der Geist der Furcht, wobei freilich Irenäus keineswegs dem AT den timor serviliter servilis zuschreiben will. Gerade auf den Gedanken, daß schon das AT unter dem Zeichen der Pietät stand, lenkt Irenäus sofort über: Ausgedehnt werden mußten die Freiheitsbriefe (decreta libertatis), gemehrt die Unterwerfung unter den König, nicht die Empörung gegen den Befreier. Die Haltung der Knechte und der Kinder gegen den gemeinsamen Herrn soll gleicherweise gehorsame Pietät sein, aber die Kinder müssen sich auszeichnen durch Vertrauen. Denn das Wirken in Freiheit ist erhabener und edler als der Dienst in Knechtschaft.

An weiteren Beispielen wird die Tatsache beleuchtet, daß die innere Sittlichkeit und die der Räte (Irenäus stellt u. a. die Einladung zur Armut dem Verbot des bloßen Wucherzinses gegenüber) nicht Zerstörung, sondern Erfüllung und Ausweitung des Gesetzes bedeuten. Dabei scheut Irenäus, dem offenbar sehr viel an dieser Feststellung gelegen ist, nicht eine erneute Verwendung der gleichen Formeln: „Man könnte sagen, es werde nur eine größere Wirksamkeit der Freiheit und eine innigere liebende Unterwerfung unter den Befreier in uns eingesenkt. Wir sollen durch die Befreiung nicht zum Abfall von ihm verleitet werden; das würde Untergang bedeuten. Vielmehr sollen wir wegen des Empfanges der höheren Gnade ihn desto mehr lieben. Je mehr wir in der Liebe wachsen, umso höher wird auch unsere jenseitige Herrlichkeit steigen" (p. 597, 8 St.).

So beweist, wie Irenäus zusammenfassend wiederholt, die Einheit der *Gebote* in den beiden Bünden die Einheit *Gottes*. Das Verhältnis der beiden Bünde ist die von Anfang und Ursprung zu *Wachstum* und *Erfüllung*. Die Tatsache, daß das natürliche Sittengesetz beiden Bünden gemeinsam ist, beweist aufs deutlichste, daß derselbe Gott, nämlich unser Herr, der Logos, zunächst die Knechte zu Gott hingezogen hat, dann aber die Freiheit denen verlieh, die ihm untertan sind. Der Gedanke wird als Deutung von Joh 15, 15 fast in den gleichen Worten nochmals wiederholt: Abraham hatte allerdings schon freiwillig und ohne Fesselung, allein ob des Hochsinnes seines Glaubens, dem Wort Gefolgschaft geleistet und war so Freund Gottes geworden. Aber selbst diese Freundschaft mit Abraham hat das Wort nicht aus Bedürfnis darnach zugelassen. Das Wort ist ja seit Anbeginn vollkommen. Vielmehr wollte der Logos nur Abraham in seiner Güte das ewige Leben schenken; die Freundschaft Gottes ist ja denen, die sich um sie bemühen, Bringerin der Unsterblichkeit.

Irenäus weist also auch hier wie so oft auf die Bedürfnislosigkeit Gottes hin und begründet sie mit seiner Vollkommenheit. Damit gelangen wir eigentlich schon zu dem wichtigsten Teil unserer Beobachtungen: Er betrifft die Bemühungen des Irenäus, das Gesetz der Entwicklung und des Fortschrittes, auf das er im göttlichen Heilsplan fortwährend Rücksicht genommen sieht, philosophisch-theologisch zu vertiefen. Wir können die grundsätzlichen Erkenntnisse, auf die es Irenäus hier ankommt, aus einer längeren Ausführung entnehmen und Ergänzungen in die abrundende Schlußzusammenfassung einordnen.

Doch ist zuvor noch ein Blick zu werfen auf ein weiteres Anwendungsgebiet des Entwicklungsgedankens bei Irenäus: die Kirche.

5. Die Kirche als der erweiterte Christus. — Christus in seiner Entwicklung zur Kirche.

Es ist klar, daß wir den Sinn des Irenäus für organisches Wachstum besonders auch an seinen Aussagen über die Kirche beobachten können.

a) Irenäus sah vor sich die räumliche Entwicklung, die Katholizität der Kirche.

Das Erhebende dieses Schauspiels hat er öfters geschildert[16]. Auch die merkwürdige Ausführung 3, 12, 8 (p. 468 St.) kann hierher gezogen werden: *Die vier Weltgegenden* sowie die vier Winde haben ihre Entsprechung in dem vierfachen Evangelium, das mit dem Geist des Lebens, die Säule und Grundfeste der *Kirche* ist.

Aber Irenäus kennt eine noch weiter ausgedehnte Kirche. Seine universale, den gesamten Heilsplan Gottes umspannende Betrachtungsweise hat seinen Blick darauf gelenkt: Christus sammelt seine Gläubigen aus beiden Testamenten[17]. Die Rekapitulationsidee führt Irenäus auf die Beobachtung, daß der Glaube der Heidenkirche an den Glauben Abrahams vor der Beschneidung anknüpft[18].

b) Christus enthält infolge seiner Wesensbestimmung die Hinordnung auf die ihm anzugliedernden Erlösten in sich.

3, 18, 7 gibt Irenäus geradezu folgende Begriffsbestimmung Christi: „Er ist *Gott, der das alte Gebilde des Menschen in sich rekapituliert,* um die Sünde zu töten, den Tod zu vernichten und *den Menschen zu beleben.*" Wir können auch in diesem Zusammenhang beobachten, wie Irenäus Ausdrücke, die er für die Menschheit Christi in Hinblick auf ihre Verbindung mit dem Logos gebraucht, heranzieht, um auch die Seinsverbindung der Einzelgläubigen mit Christus wiederzugeben. So gebraucht er 3, 19, 1 commixtus von Christus; in demselben Abschnitt gegen Ende sagt er von den Erlösten: commixti Verbo Patris.

Irenäus geht darum auch von der Betrachtung des individuellen Lebens Jesu ungezwungen dazu über, sich den Vorgang der Bildung seines mystischen Leibes zu vergegenwärtigen.

3, 19, 2 verfolgt er die Idiomata der beiden Naturen Christi (die er so bezeichnet: Christus der Sohn des lebendigen Gottes ward zugleich Menschensohn) durch das ganze Geschick des Herrn. Gegen Schluß kommt er in seiner herrlichen Ausführung, die sich an Eph 3 und Kol 2, 19 anlehnt, auf die Bildung des mystischen Leibes Christi als der Frucht der Erlösung zu sprechen.

---

[16] Vgl. 1, 10, 2 f.: Die Kirche gleichsam ein Haus, ein Herz, ein Mund, eine Lehrüberlieferung. — Man spürt die Majestät dieses Schauspiels, das der eine Glaube in der weiten Kirche bietet.

[17] Die absolute Allgemeinheit des Heilswillens Christi ist ausgeführt 4, 22, 2.

[18] Vgl. 4, 8, 1: Der Same Abrahams ist die Kirche.

Der große menschheitsweite Blick, der Irenäus eigentümlich ist, läßt ihn sehen, daß Maria bei der Grundlegung des Heiles die Stelle der Kirche vertritt. Sie spricht in ihrem Magnifikat als Vertreterin der Kirche den Dank für die soeben verwirklichte Erlösung aus[19].

c) Von dem Mittelpunkt der religiösen Menschheitsgeschichte, den das Erlösungswerk bezeichnet, meistert Irenäus das ganze davorliegende Heilsgeschehen. Von dem gleichen ruhenden Pol aus blickt er auch in die Zukunft und entwirft sein Bild von dem Lose der Kirche. Es ist durchaus siegesfroh gehalten. In der Kirche als dem Gefäß des Heiligen Geistes ist ja die Gnade eingesenkt[20]. Das verleiht ihr eine unzerstörbare Lebenskraft. Irenäus sah wohl, daß die Vorsehung die Kirche seiner Zeit der Probe des Martyriums ausgesetzt hatte. Aber ihm gilt die Bereitschaft zum Martyrium als ein Kennzeichen des echten Geistes in der Kirche. Es ist ihm ein sicherer Beweis für die Verwerflichkeit der Gnosis, daß sie das Martyrium ablehnt[21]. Wohl erleidet die Kirche durch diese äußeren Verfolgungen und die Wühlarbeit der Häretiker vielfachen Abbruch. Aber das stellt ihren Bestand nicht in Frage.

Die als Salzsäule zurückgebliebene Frau des Lot sinnbildet, wie er 4, 31, 3 ausführt, die Kirche. „Auch sie ist zurückgelassen auf dem irdischen Fremdgebiet (confinium terrae) und erleidet, was eben menschlich ist. Aber während man oft ganze Glieder von ihr fortnimmt, bleibt doch die Säule bestehen, d. h. die Festung des Glaubens, und sie festigt die Söhne und sendet sie zum Vater voraus."

Sogar die Tatsache der Einwirkung des Christentums und der Kirche auf eine andere Kulturgrundlage wie es die hellenistisch-römische war, hat Irenäus schon voller Freude festgestellt[22]. Später sollte die Loslösung der Kirche von der Kulturgrundlage der Antike ein Problem werden, das auch die Männer der Kirche beunruhigte[23]. Irenäus würde, das kann man wohl sagen, dem unaufhaltsamen Untergang des antiken Kulturgefüges vielleicht ruhiger ins Auge geschaut haben.

---

[19] 4, 7, 1 und 3, 10, 2.

[20] Vgl. dazu L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter: ThQschr 101 (1929) 172 ff.

[21] 3, 18, 5.

[22] 3, 4, 2; vgl. schon 1, 10, 2.

[23] Z. B. Orosius und andere Historiker; vgl. den soeben erschienenen 4. Band der Kirchengeschichte von Fliche und Martin (und die Bemerkungen von Overmans in StimmZeit 132 [1937] 325).

d) Es gibt für Irenäus *keine inhaltliche Fortentwicklung* der apostolischen Predigt. Die Apostel traten am Pfingsttage sofort auf im Vollbesitz der Wahrheit (3, 1, 1). Die Pfingstgabe brachte ihnen mit den andern Charismen auch die vollendete Erkenntnis. Diese nämliche Erkenntnisfülle wollten die Apostel durchaus ihren Nachfolgern vermitteln (3, 3, 1 ff.). Darin liegt ja für Irenäus auch der Grund, der ihn berechtigt, die Überlieferung der Kirche mit der Darbietung der Wahrheit schlechthin gleichzusetzen (3, 3, 1 und öfter). Der letzte Quell aller Wahrheit, namentlich der übernatürlichen, auf das Heil des Menschen hingeordneten, ist für Irenäus Gott. Darin denkt er durchaus johanneisch. Ebenso ist für ihn wie für Johannes Wahrheit und Leben vergesellschaftet[24]. Damit ist aber doch wieder dem Dynamischen und folglich auch dem Entwicklungsmoment in anderer Hinsicht sein Recht zuerkannt.

Dem Fortschritt der *Lehrentwicklung* hat Irenäus somit mehr tatsächlich gedient[25], als er ihn theoretisch erfaßt hat. Immerhin beweist eine längere Ausführung (1, 10, 3), daß Irenäus dieses verheißungsvolle Feld der Entwicklung im Leben der Kirche wenigstens gesehen hat. Unter den Themen, deren tiefere Ergründung er hier als eine Aufgabe für suchende Geister bezeichnet, hat übrigens auch die Kirche selbst eine Stelle[26].

Es lag an der Kampfstellung, die Irenäus einnahm, wenn er auf dem Gebiet des Glaubens mehr die Einheit und Apostolizität der Lehre betonen mußte, als er auf die Entfaltung des Depositum achten konnte. Aber er hat in um so

---

[24] 3, 5, 2 und öfter im Zusammenhang dieser Kapitel.

[25] Um nur eines zu nennen: Der Gedanke der vollendeten Übernahme der Menschennatur durch den fleischgewordenen Logos hat Irenäus so stark beschäftigt, daß er bei der immer erneuten Prägung von Formeln zu seiner Wiedergabe einen starken Wortvorrat benötigte. Es ist ohne Zweifel ein Verdienst des Irenäus, die Worte, die zur Beschreibung der Menschwerdung als einer innigen Verschmelzung des Gottessohnes mit der Menschheit geeignet sind, bereichert zu haben. Besonders über dieses Kernstück der christlichen Lehre spricht er stets mit starker innerer Wärme und Anteilnahme. Er überläßt sich hier gelegentlich dem Zug zu dankerfülltem Gebet und beklagt mit wehem Bedauern die gegen die Wesenszusammensetzung Christi gerichteten Gotteslästerungen der Gnostiker (vgl. Ende von Buch 3). Außerdem bleibt aber die Vertiefung der Lehre über Kirche und Tradition ein Hauptfortschritt unseres Kirchenvaters. Sollte man auch nicht seine Heilsplan- und Geschichtstheologie dazu rechnen dürfen?

[26] 1, 10, 3 (Kirche unter dem Licht des corpus Christi, zu dem die Heiden berufen wurden).

schöneren Worten die *verjüngenden Kräfte* gepriesen, die von dieser Glaubenshinterlage auf das *religiöse Leben* der Kirche ausgehen[27].

6. Philosophisch-theologische Vertiefung des Fortschrittsgedankens: Entwicklung = der geschöpfliche Weg zur Vollendung.

Es gibt bei Irenäus eine Reihe von Stellen, und sie tauchen in größerer Zahl und Ausführlichkeit gegen Ende seines Werkes auf, in denen er über die letzten Gründe nachsinnt, warum Gott überhaupt sich so mit dem Menschengeschlechte Mühe gibt. Er bestimmt an diesen Stellen, die offenbar die Frucht langen Nachdenkens sind, sowohl den letzten Inhalt und den tiefsten Sinn der Heilsarbeit Gottes am Menschen, als er die Entwicklung als den Weg dazu rechtfertigt. Das letzte Ziel Gottes, so führt er mehr oder weniger gleichmäßig jedesmal aus, ist darauf gerichtet, das Menschenwesen über seine geschöpfliche Vergänglichkeit und Begrenztheit hinwegzuheben. Der Grund für diesen Entschluß Gottes ist sein Reichtum und seine Neidlosigkeit, kraft deren er seine Geschöpfe zu sich heraufziehen will. Dazu war aber der Weg einer langsamen Erziehung und Führung zur Reife der gegebene wegen der geschöpflichen Schwäche und Enge.

Zur näheren Veranschaulichung dieser Gedankengruppe des Irenäus, die wir teilweise schon öfter streiften, sei ein ausführlicherer Zusammenhang näher betrachtet. 4, 38 will Irenäus den Einwand beantworten: Hätte Gott nicht von Anfang an den Menschen vollendet erschaffen können? Irenäus weist zunächst darauf hin, daß Gottes Allmacht, von Seiten Gottes aus gesehen, unbeschränkt ist. Sie hat aber notwendig Grenzen an den Geschöpfen, auf die sie sich erstreckt.

„Das soeben Erschaffene konnte nicht ungeschaffen sein. Entsprechend der Tatsache, daß diesen Wesen das Ungeschaffensein abgeht, stehen sie auch [Gott] dem Vollendeten nach. Weil jünger, darum sind sie auch kindhaft, darum auch ungewohnt und ungeübt, was vollkommene Haltung angeht." Eine Mutter könnte zwar ihrem Kinde die Speise kräftig zubereiten, aber das Kind ist noch unfähig, die stärkere (im griechischen: die ältere, πρεσβυτέραν) Nahrung aufzunehmen. So konnte auch Gott dem Menschen von Anfang an das Vollkommene gewähren. Der Mensch aber war nicht imstande, es zu tragen; denn er war noch

[27] Irenäus nennt den Geist, den er dabei als den Bürgen der Wahrheit auffaßt, den Erneuerer des Gefäßes (der Kirche): „iuvenescens et iuvenescere faciens vas, in quo est" (3, 24, 1).

unmündig. „Darum kam auch der Herr am Ende der Tage, als er alles im Hinblick auf sich zusammenfassen wollte, zu uns, nicht auf die Weise, die an sich in seiner Macht gestanden hätte, vielmehr so wie wir ihn schauen konnten. Er hätte nämlich in seiner unvergänglichen Herrlichkeit zu uns kommen können; aber wir hätten die Größe seiner Herrlichkeit keineswegs zu tragen vermocht. Darum hat er, der das vollendete Brot des Vaters ist, sich uns als Milch dargeboten (darunter wird seine Erscheinung als Mensch verstanden), damit wir, gleichsam genährt an der Brust seiner Menschennatur und durch derartige Kindernahrung dazu erzogen, das Wort Gottes zu essen und zu trinken, auch instand gesetzt würden, das Brot der Unsterblichkeit, nämlich den Geist des Vaters, in uns selbst zu ertragen (festzuhalten)."

Dieser Ausführung liegt der Gedanke zugrunde, daß die Begrenztheit des Geschöpfes das Maß der Gnadenzuteilung ist. Wenn Christus das vollendete Brot des Vaters genannt wird, so steht das innertrinitarische Leben vor dem Geiste des Irenäus: Der Logos ist das Gleichbild des Vaters, an dem er seine Sättigung, sein vollendetes Wohlgefallen findet. Man hat durchaus den Eindruck, als gehe die Bemerkung: „durch solche Kindernahrung dazu erzogen, das Wort Gottes zu essen und zu trinken"[28] auf die *Eucharistie*. Dann läge hier eine der schönsten patristischen Stellen vor, an denen die Mitteilung des Geistes, von dessen Innewohnung am Schluß dieser Nummer gesprochen wird, als Wirkung der Eucharistie hingestellt wird. Wenn der Geist des Vaters „Brot der Unsterblichkeit" genannt wird, so kommt ein Grundgedanke des Irenäus zur Geltung: Die wahre Unsterblichkeit, das ‚ewige Leben' im johanneischen Sinn, ist an den Besitz der übernatürlichen Vollausstattung des Menschen geknüpft, deren Krönung die Einwohnung des Geistes darstellt.

Irenäus verfolgt den Gedanken vom Unterschied der Aufnahmefähigkeit für die Vollgnade in der nächsten Nummer unter Anlehnung an die Ausführungen Pauli im 3. Kap. des 1. Korintherbriefes, denen er auch schon das kurz zuvor verwendete Bild von der Milch als der Nahrung der Unmündigen entnommen hat.

Er deutet dabei das Wort des Paulus von der festen Speise, im Einklang mehr mit seinem eigenen Gedanken als mit dem Sinne des Paulus, auf den Geist, näherhin auf dessen Mitteilung durch die Handauflegung, also auf das Sakrament der Firmung. Bemerkenswert ist in dieser Nummer der Ausdruck: „der Sohn Gottes wurde mit [uns] Kind"[29]. Bei Paulus kommen die Kom-

---

[28] 4, 38, 1 (p. 699 St.). Zum folgenden vgl. Bonwetsch 82 ff. und vor allem J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité II 585 ff.

[29] „Coinfantiatum est (συνενηπίαζεν) homini Verbum Dei, cum esset perfectus".

posita mit σύν durchweg zur Verwendung, um die Einbeziehung des Menschen in die Einheit mit Christus, also die Hinaufhebung des Menschen wiederzugeben. Das ist Sicht von oben her. Bei Irenäus dienen die nämlichen Wortformen zur Umschreibung sachlich desselben Gedankens, nur ist die Sicht die umgekehrte, von unten her: Die Herablassung des Gottessohnes, seine später von den griechischen Vätern sogenannte συγκατάβασις (condescendentia) findet so ihre angemessene sprachliche Wiedergabe.

Der Gegensatz zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf wird noch weiter beleuchtet. Er wurzelt, das wird schon am Schluß von 38, 2 ein weiteres Mal betont und bald wieder ausgesprochen, eben darin, daß dem Menschen das Unerschaffensein abgeht. Darum kann er nur durch allmählichen Zuwachs, durch die lange Fortdauer, die ihm die unermeßliche Güte Gottes zukommen läßt, die Herrlichkeit des Unerschaffenen erhalten.

Gott gewährt ihm neidlos aus Gnade dieses Gut. „Insofern die Geschöpfe geworden sind, sind sie eben nicht ungeworden; insofern sie aber durch die langen Zeiträume der Ewigkeit hindurch fortdauern, nehmen sie die Wesensart (diese Bedeutung kann δύναμις ja haben) des Ungeschaffenen an[30], indem Gott ihnen aus freier Güte die ewige Fortdauer schenkt."

Irenäus zeigt nun, wie durch diese Vollendung des Menschen die Ordnung der Dinge, vor allem das rechte Verhältnis zwischen Gott und Mensch, gewahrt ist. Gott bleibt an der Spitze der Hierachie des Seienden[31]:

„Er allein ist ungeworden und schenkt allen das Sein; alle übrigen Wesen bleiben ihm untertan. Gott untertan sein aber bedeutet unvergänglich sein; wird diese Unvergänglichkeit verewigt, so bedeutet das ungeschaffene Herrlichkeit. Auf dem Wege dieser Ordnung und über solche Rhythmen und vermittels solcher Leitung wird der gewordene und geschaffene Mensch nach dem Bilde und der Ähnlichkeit des Ungeschaffenen gestaltet"[32]. Vom Vater stammt dieser so wohlwollende Plan und der Befehl dazu; vom Sohn die Ausführung und Bewirkung; vom Geist die Pflege und Mehrung; der Mensch aber schreitet allmählich fort und gelangt zum Vollkommenen, d. h. er kommt dem Unerschaffenen nahe. Vollendet ist nämlich das Ungewordene, d. h. Gott. Erst mußte eben der Mensch entstehen, nach der Entstehung wachsen, durch das Wachstum zum Manne heranreifen, durch diese Reife sich erweitern, dadurch sich wieder kräftigen. So gekräftigt

---

[30] ... κατὰ δὲ τὸ παραμένειν αὐτὰ μακροῖς αἰῶσι, δύναμιν ἀγεννήτου προσλήψεται ...

[31] ... πρωτεύει μὲν ἐν πᾶσιν ὁ Θεός, ὁ καὶ μόνος ἀγέννητος, καὶ πρῶτος πάντων, καὶ τοῦ εἶναι τοῖς πᾶσι παραίτιος.

[32] Διὰ ταύτης ... τῆς τάξεως, καὶ τῶν τοιούτων ῥυθμῶν, καὶ τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς, ὁ γεννητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγεννήτου γίνεται Θεοῦ.

konnte er die Verherrlichung aufnehmen und dann erst seinen Herrn schauen. Denn der, den wir schauen wollen, ist Gott. Die Schau Gottes aber bewirkt Unvergänglichkeit, und diese verleiht Gottesnähe[33].

Der Schlußteil des Kapitels geißelt das Unverständnis der Gnostiker für dieses Vorgehen Gottes.

Die für das Wachsen angesetzte Zeit ist ihnen zu lang. Sie wollen nicht als das gelten, als was sie erschaffen sind, nämlich leidensfähige Menschen. Sie übertreten die dem Menschengeschlecht gegebene Satzung und wollen schon dem Schöpfergott ähnlich sein, bevor sie überhaupt Mensch sind. Damit bestreiten sie den Unterschied zwischen dem ungeschaffenen Gott und dem eben erst geschaffenen Menschen. Die Tiere sind weniger unvernünftig. Sie beklagen sich nicht darüber, daß Gott sie nicht als Menschen schuf. Jedes von ihnen stattet *durch* sein Dasein *für* das ihm verliehene Dasein seinen Dank ab. Wir aber legen es Gott zur Last, daß wir nicht von Anfang an Götter wurden, sondern erst Menschen, dann Götter, obwohl Gott auch dies nur nach seiner schlichten Güte uns verlieh, damit niemand ihn für neidisch oder unmitteilsam erachte. Ich (so sagt er) habe erklärt: ‚Ihr seid Götter und Söhne des Höchsten allzumal'. Da wir aber die Macht des Gottseins (im griechischen stand für potestatem wohl δύναμιν) nicht zu tragen vermochten, fährt er fort: ‚Ihr aber werdet wie Menschen dahinsterben'. So spricht er beide Tatsachen aus: Die Güte seiner Schenkung und unsere Schwäche, wie wenig wir nämlich eigentlich können. Nach seiner Güte erwies er sich freigebig und machte die Menschen als Inhaber der Freiheit sich ähnlich. Infolge seiner Vorsehung kannte er die Schwäche der Menschen und ihre Folgen; durch seine Liebe und Macht aber wird er das Wesen der geschaffenen Natur überwinden. Zunächst aber mußte einmal die Natur zum Vorschein kommen, dann erst konnte sie besiegt, das Sterbliche von der Unsterblichkeit, das Vergängliche von der Unvergänglichkeit verschlungen, und der Mensch auf Grund der erlangten Erkenntnis von Gut und Bös nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes werden.

Den Schlußgedanken des 38. Kapitels, daß der Mensch durch die Erkenntnis von Gut und Bös zum Bild und Gleichnis Gottes werden soll, führt Irenäus im folgenden Kapitel weiter durch. Die Langmut, die Gott dem Menschen bewies, gab diesem Gelegenheit, das Gut des Gehorsams und das Übel des Ungehorsams durch Erfahrung kennen zu lernen. Dieser einfache Satz wird in mannigfachen Abwandlungen und näheren Begründungen vorgelegt. Man sieht, es liegt Irenäus an dieser Feststellung recht viel. Er bringt auch Beispiele aus dem Bereich der verschiedenartigen Sinneserfahrungen bei, um den Wert solch gegensätzlicher Erlebnisse zu beleuchten.

---

[33] Es lohnt sich, die herrliche anaphorische Klimax im Urtext beizufügen: Ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι καὶ γενόμενον αὐξῆσαι καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. Θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι· ὅρασις δε Θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ Θεοῦ.

Die große Schlußfolgerung, die Irenäus aus diesem Befund ableitet, kehrt zum Ausgangspunkt zurück, nämlich zu der von den Gnostikern aufgeworfenen Frage, warum der Mensch nicht gleich vollendet erschaffen worden sei. Nach Wiederholung der Gegensätzlichkeiten zwischen Schöpfer und Geschöpf, die schon im vorigen Kapitel betont wurden, wird im Anschluß an die eben entwickelten Darlegungen in Form einer rhetorischen Frage der Gedanke ausgesprochen, daß der Mensch, der in der sterblichen Natur seinem Schöpfer nicht gehorcht hatte, die Gabe der Unvergänglichkeit nicht verdiente. Dann apostrophiert Irenäus seinen Gegner oder auch den Leser:

„Du mußt zunächst einmal Ordnung und Stand des Menschen einhalten; dann erst kannst du Anteil gewinnen an der Herrlichkeit Gottes. Nicht du bist es, der Gott schafft, sondern Gott erschafft dich. Wenn du also Werk Gottes bist, harre der Hand deines Bildners, die alles passend ausführt, nämlich eben im Hinblick auf dich, der du gebildet wirst. Gib dein Herz willig und bildsam hin und bewahre die Gestalt, in der der Künstler dich bildete .... Wenn du das Gefüge behütest, kannst du zur Vollendung aufsteigen; die Kunst Gottes verbirgt dann den Lehm, der in dir ist. Seine Hand hat die Substanz in dir gebildet; sie wird dich auch von innen und außen mit reinem Gold überziehen und dich so herrlich schmücken, daß der König selber deine Herrlichkeit begehrt. Wenn du aber dich gleich verhärtest und seine Kunst ablehnst, voller Undank gegen ihn, daß er dich als Menschen erschuf, so bist du, weil undankbar geworden deinem Gott, gleicherweise seiner Kunst und des Lebens verlustig geworden. Das Schaffen eignet nämlich der Güte Gottes; mit sich machen lassen, das ist der menschlichen Natur eigentümlich. Wenn du ihm also das Deine schenkst, nämlich den Glauben an ihn und die Unterwürfigkeit, so erfährst du seine Kunst und wirst ein vollendetes Werk Gottes werden."

Den Gedanken, daß der ungläubige, die bildende Hand Gottes abweisende Mensch sich sein Verbleiben im Zustand der Unvollkommenheit selbst zuzuschreiben hat, führt Irenäus anschließend unter Heranziehung der Parabel vom königlichen Gastmahl sowie von Beispielen aus dem Leben weiter aus. Dabei betont er nachdrücklich die Selbstverantwortung des freigeschaffenen Menschen.

Die Planung Gottes paßt sich der Scheidung, die die Menschen selbst an sich vollziehen, an. Denen, die das Licht der Unvergänglichkeit suchen, gewährt er ihr Begehren. Den andern, die sich von diesem Lichte abwenden, es verachten und fliehen, und so gleichsam sich selbst blenden, hat er die Finsternis bestimmt, wie sie für Gegner des Lichtes sich schickt.

Auch hier geht Irenäus dem Gedanken der Kongruenz nach, die er im Wirken Gottes allenthalben beobachtet. Gleichzeitig entlastet er Gott jeder Verantwortung für das Los derer, die ihr Heil verfehlen. Zur Erläuterung dieses

Gedankens zieht er im folgenden Kapitel das Gleichnis von dem Feind heran, der Unkraut zwischen den Weizen säte. Dabei unterläßt er nicht, das verschiedene Verhalten Gottes gegenüber dem Feind und Verführer des Menschengeschlechtes im Paradiese einerseits und dem aus Unüberlegtheit verführten Menschen andererseits herauszustellen. Er weist darauf hin, daß die dem Satan angesagte Feindschaft in dem vom Weibe als Mensch geborenen Herrn rekapituliert worden ist.

Zusammenfassung und Schluß.

Wir können wiederholt beobachten, wie Irenäus bei dem Versuch, sich philosophisch eine letzte Rechenschaft von dem Verfahren zu geben, das Gott bei der Heilsführung des Menschen anwendet, eine und dieselbe Gedankenfolge herausarbeitet. Er betont den Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Der Schöpfer ist unendlich vollkommen, keiner Wandlung fähig, er bleibt sich stets gleich. Er hat allein die Unvergänglichkeit im Vollsinn zu eigen, im Sinne des johanneischen Lebensbegriffes. Das Geschöpf ist, weil es einen Anfang in der Zeit genommen hat, durch eine tiefe Kluft von der Seinsweise Gottes getrennt. Nur durch die freie Huld Gottes kann es hinweggetragen werden über die Gefahr des Untergangs, die ihm gleichsam als Wesenszug innewohnt. Eine Art Exigenz zum Fortbestand kommt den geschaffenen Dingen nur zu, insofern sie Werke Gottes sind; Gottes Werke sind eben an sich auf die Dauer angelegt[34]. Die wahre Fortdauer des Menschen ist freilich bedingt von seiner Erhebung in den Zustand der Vergöttlichung. Der dem Geschöpf angemessene Weg ist langsames Wachstum, wie schon der Wachstumsbefehl aus Gen 1 andeutet (vgl. etwa 4, 11, 1). Darum die vielen Stufen, auf denen Gott den Menschen langsam emporführt, die vielen vorbereitenden Heilsveranstaltungen. Ihre Fülle und Mannigfaltigkeit darf nicht zum Gedanken verleiten, als stammten sie von verschiedenen Urhebern. Sie sind Werke des einen Gottes. Soweit diese Werke Gottes nur als Durchgangsstufe und Mittel zu einem übergeordneten Ziel gedacht waren, besteht Gott, wenn dieses Ziel erreicht ist, auf ihnen nicht mehr. Dieser Fall liegt vor bei den Einrichtungen, ja der Gesamt-

---

[34] Vgl. 2, 34, 3. — Dies hat Irenäus in den ersten Büchern wiederholt gegen die gnostischen Katastrophenträume betont.

heit des Alten Bundes (mit Ausnahme der Einschläge der natürlichen Sittlichkeit, die in das mosaische Gesetz eingebaut waren)[35].

Irenäus vertritt den Gedanken der göttlichen ‚Ökonomie' auch in jenem andern Sinn des Wortes, den wir heute gerne heraushören. Wir sprechen von dem Gesetz der Ökonomie der Sprache und verstehen darunter die Neigung zur Vereinfachung, zum Einsparen, letztlich zur Minderung des Kraftverbrauches. Irenäus ist überzeugt, daß die göttliche Heilsführung auch dem Versagen des Menschen positive Werte abgewinnt. Ja, er hält die Erfahrung, die der Mensch bei diesem seinem Versagen macht, für ein ihm unentbehrliches Gut und darum auch für ein von Gott gewolltes Ziel. Man kann freilich wohl keine Stelle nachweisen, wo er diese Betrachtungsweise soweit durchführte, daß er sich dem Gedanken von der ‚felix culpa' eröffnete. Genähert hat er sich indes dieser Erkenntnis fraglos. Irenäus hat sogar schon das Problem gesehen, dessen Beantwortung einen der Hauptpunkte bildet, die Thomisten und Skotisten voneinander scheiden. Bei seinem Interesse für das Ganze des göttlichen Heilsplanes ist er wirklich zur Erwägung der Frage vorgestoßen, ob der Heilsratschluß Gottes durch den Fall des Menschen bedingt oder unabhängig von ihm gefaßt worden sei. Es liegt eine Stelle vor, wo er den Heilandsberuf des Logos als das Frühere hinstellt, das die Erschaffung einer heilungsbedürftigen Menschheit gefordert habe[36].

Bei der Auffassung des Heilungsprozesses der Menschheit ist Irenäus seine Anlage und Übung im Ganzheitsdenken überaus zustatten gekommen. So allein konnte sich sein Auge dafür öffnen, daß die Gesamtbewegung der Menschheit zu ihrem Heile hin ein unaufhaltsamer Fortschritt ist. Diese Feststellung setzt weiterhin vor allem auch eine hohe Aufgeschlossenheit für die ausgedehnten Möglichkeiten des Wachstums voraus, die in der Menschennatur als solcher begründet sind.

Das Lebensgefühl des Irenäus ist von starken Spannungen getragen. Da ist alle Müdigkeit, jeder Weltschmerz ausgeschlossen. Wohl ist der gesamte Weltzustand, wie ihn

---

[35] Vgl. 4, 4, 1. Irenäus führt aus, daß nach der Fruchtreife die Blätter der Pflanze fallen. In besonders scharfer Weise ist die Preisgabe des Volkes Israel (sachlich) 4, 20, 12 ausgesprochen: Das jüdische Volk sollte den Herrn suchen, damit er bei ihm sterbe; in Ägypten aber, das heißt bei den Heiden, sollte er befreit werden.

[36] 3, 22, 3; dazu d'Alès, a. a. O., 191.

Irenäus sieht, ein unaufhörliches Werden; aber dieses Unfertige, das Irenäus auch an der Kirche beobachtet, ist ein Hinstreben zu immer höherer Vollendung. So ist dieses Wandelbarkeitsbewußtsein durchwoben von einer Art Siegesgefühl. Irenäus verleiht wiederholt Gott, dessen sichere Führung des Weltgeschehens das eigentliche Thema seines Werkes bildet, den Beinamen ‚invictus'. Wir wissen heute aus der Religionsgeschichte, wie dieses Beiwort in der unmittelbar an Irenäus anschließenden Zeit der Propagandaruf der vordringenden Sonnenreligion wurde. Diese Menschheit der niedergehenden Antike, die so tief bedrückt war von der Vorahnung eines kommenden Untergangs, suchte krampfhaft Rückhalt an einer göttlichen Macht, der sie wirklich dauerhafte Lebenskraft und das Vermögen, diese Kraft weiterzuschenken, zutraute. Irenäus leuchtet nun in den Weltplan Gottes hinein. Da tritt ihm die sieghafte Stärke des Ewigen, des unendlich Vollkommenen entgegen, der in seiner Güte das eine Ziel verfolgt, hinfällige Menschen an seiner Unvergänglichkeit Anteil nehmen zu lassen.

Bei all diesen wahrhaft grandiosen Perspektiven, in denen Irenäus sich sozusagen ständig aufhält, liegt doch jede Überspanntheit seiner Denkweise fern. Ihre Besonnenheit zeigt sich schon in der stofflichen Beschränkung, die er sich bei seinen geschichtstheologischen Erwägungen auferlegt. Er enthält sich des Hinübergreifens in die Profangeschichte. Die großen Stationen der göttlichen Heilsvorbereitung, die in den heiligen Büchern des Alten Testamentes festgehalten sind, genügen ihm vollkommen. Nur ganz gelegentlich flicht er einmal ein Wort über die vorsehungsmäßige Bedeutung der politischen und kulturellen Lage seiner Zeit ein. Ferner ist hier auf den besonnenen Gebrauch hinzuweisen, den er vom Grundsatz der typischen Schriftauslegung macht. Am Gegenbeispiel der Gnostiker hatte er Grund genug, sich vor hemmungsloser Anwendung der Allegorie warnen zu lassen. Irenäus hat darum auch die Theorie und die rechte Handhabung der typischen Schriftdeutung in ihrer Berechtigung wie in ihren Grenzen reflex durchdacht[37]. Ebenso hat er die Vorsichtsmaßregeln erkannt, die bei der Deutung eines Schriftstellers wie Paulus zu beobachten sind, der so viel in Hyperbata spricht[38]. Immer wieder betont er, auch ganz

[37] Er betont wiederholt, daß „ipsae dictiones" nicht aber die äußere Form der Worte der Deutung der Schrift zugrunde zu legen seien. Die echte Theorie des typischen Sinnes läuft aus in Empfehlung der Demut: 2, 25 und 26.

[38] Vgl. dazu 3, 8, 3.

allgemein gesprochen, die Notwendigkeit maßvoller Denkweise[39].

Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß Irenäus die Eigenschaft, auf die sein Name hinweist, in der Angelegenheit des Streitfalles zwischen Papst Viktor und dem Bischof Polykrates von Ephesus bewährt habe. Man kann vielleicht sagen, daß sein gesamtes Denken den Grundzug der Sanftmut verrät. Irenäus ist der Theologe der Langmut, der Anpassung Gottes, der Theologe der sanften Wege der Vorsehung[40]. Eben im Verfolg dieser Linie ist er auch der Lobredner der Sieghaftigkeit, Allseitigkeit und Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns geworden.

Kurz: die starken Ansätze zu einer Geschichtstheologie, die Paulus bot, hat Irenäus glänzend fortentwickelt. Mit wärmster innerer Anteilnahme ist er den verschiedenen Phasen der Heilswirksamkeit Gottes nachgegangen, hat die Einheit der Zielsetzung, der sie alle unterstehen, aufgespürt und die Erhabenheit des Endgutes, auf dessen Vermittlung an die Menschheit diese ganze göttliche Tätigkeit gerichtet ist, herausgestellt. Mit nicht minder tiefem Verstehen ist er der unendlich feinen Anpassung der Vorsehung an die Anlagen, vor allem auch an die Begrenztheit des Menschen, nachgegangen. So gelangte er zu Einsichten, die ihn selbst aufs Tiefste ergriffen, und die auch heute noch den Leser immer wieder fesseln und zu ähnlichen Gesinnungen der Gottesliebe zu entzünden imstande sind.

Irenäus, jedenfalls aber das von ihm so hingebend gepflegte Gedankengut, hat ohne Zweifel eine Sendung an unsere Zeit zu erfüllen. Heute sind manche der Irrtümer wieder lebendig geworden, in deren Bekämpfung Irenäus sich zum Theologen geschult und Erkenntnisse von bleibendem Wert errungen hat.

Auch heute ist das Verständnis für die Berechtigung der alttestamentlichen Heilsführung Vielen abhanden gekommen.

---

[39] Mehrmals empfiehlt Irenäus den ὑγιὴς νοῦς (sensus sanus). Er geißelt oft die Gnostiker, weil sie krank seien am Fragen. — Der Verf. hat anderswo die Vermutung ausgesprochen, daß die Zurückhaltung des Irenäus im Gebrauch des Wortes μυστήριον durch seinen inneren Widerwillen gegen den gnostischen Vorwitz bedingt sei (ZKathTh 61 [1937] 417).

[40] Irenäus gibt zu verstehen, daß er auch seine irrige Meinung von dem kommenden millenaristischen Friedensreich aus dieser Grundeigenschaft Gottes herleitet, der er durch die ganze Geschichte nachgegangen ist und an deren Triumph in der Zukunft er glaubt: 4, 20, 10: „Denn nach dem Geiste ... kommen die friedlichen und ruhigen Zeiten seines Reiches".

Die Ausführungen des großen Bischofs von Lyon halten hier die rechte Mitte ein. Er beleuchtet die Vorläufigkeit der alttestamentlichen Einrichtungen ebensowohl wie ihre relative Vollkommenheit.

Durch unsere Tage geht weiterhin ein übersteigertes menschliches Selbstbewußtsein. Die Grenzen von Gott und Geschöpf werden verwischt. Auf die gnostischen Mittelwesen hat man verzichtet, aber man sucht Gott nur umso unmittelbarer in den Bereichen der Tiefe, in der stofflichen Welt und dem eigenen rein naturhaft gesehenen Innern. Letztlich liegt hier gewiß ein verirrtes Sehnen nach Überwindung der menschlichen Begrenztheit vor. Irenäus zeigt hier die rechten Wege zu dem Ziel einer Steigerung und Überhöhung des kleinen Menschenwesens. Durch die Aufnahme des Geistes Gottes kann der Mensch gottähnlich, ja in einem gewissen Sinne, wie Irenäus kühn sagt, selbst Gott werden. Es ist der Geist Christi, der ihm diesen ‚Fortschritt' (provectus) vermittelt. Er wird durch diesen Geist in Christus eingegliedert. Diesem als dem Haupte unseres Geschlechtes ist die ehedem verlorene Kindschaftsgnade für uns alle zurückgeschenkt worden. Auf der blutigen Erlösungstat Christi ruht also die gewaltige Schenkung. Und diese schmerzvolle Sühneleistung ist in ihrem Wert — das betont Irenäus als Theologe der physischen Erlösung ja so überwiegend und stark — bedingt durch die Tatsache, daß in Christus sowohl der Gottessohn wie ein wahrer Menschensohn zu einer wirklichen Personeinheit verbunden sind.

Wenn Irenäus die Gottestat der Menschwerdung, an der letztlich die gesamte Erlösungsbotschaft hängt, weniger von den Wundertaten des Herrn oder dem Gesamteindruck seiner Persönlichkeit aus begründet, sondern vielmehr fast ausschließlich unter Hinweis darauf sieht, daß die alttestamentlichen Ankündigungen in Christus erfüllt worden sind, so entspricht dieses Beweisverfahren, trotzdem es sich an das heute vielfach beargwöhnte Alte Testament anlehnt, jedenfalls doch wieder dem besonderen Sinn unserer Zeit für geschichtliche Synthese. Den heidnischen Denkern der Zeit des Irenäus selbst war es freilich etwas vollkommen Neues, über so weite Zeiträume hin geschichtliche Sammelbeobachtungen anzustellen, wie Irenäus dies ständig tut[41]. Irenäus,

---

[41] Die besondere Anteilnahme des Irenäus an der Höllenfahrt des Herrn erklärt sich daraus, daß sie die rückwirkende Kraft der Erlösung besonders wirksam veranschaulicht. An ihr erkennt Irenäus das geistige Hinstreben des gesamten Alten Testamentes

der selbst aus dem Heidentum kommt, verrät auch für seine Person noch deutlich die Gefühle der Überraschung, die ihn überkamen, als ihm die weitverzweigte und doch so geschlossene göttliche Heilsführung geschichtlich anschaulich wurde. Dieser virtuelle Affekt, der durch viele und ausgedehnte Strecken seines umfangreichen Werkes spürbar wird, schlägt eine Brücke zum Interesse des heutigen Lesers. Ein helles Licht ergießt sich jedenfalls an Hand der Darstellung des Irenäus auch uns Menschen der Gegenwart von der neutestamentlichen Heilserfüllung aus über die vorbereitenden Maßnahmen Gottes, wie sie mit dem Protoevangelium einsetzen. Überall Plan, Zielstrebigkeit, aber zugleich göttliche Langmut und Geduld, schonende Rücksicht auf menschliche Schwäche und Unfertigkeit — darum eben auf seiten der Menschheit ein langsames Reifen mitten durch immer erneutes Versagen hin.

Unsere Zeit rühmt sich des Durchbruchs der organischen Denkform. Bei Irenäus ist das Gesunde dieser Denkweise auf die Betrachtung des Menschen, sowohl des Einzelwesens wie der Gesamtheit, vortrefflich angewendet. Es ist wahrhaftig kein Mangel, wenn er dabei den Menschen in seiner sittlichen und insbesondere in seiner übernatürlichen Bestimmung ins Auge faßt. Eben vom Entwicklungsgesetz aus kann Irenäus so tiefsinnig die Demut als die Grundhaltung des Menschen aufzeigen: Er soll erst einmal das zu sein trachten, was er Gott gegenüber zunächst ist, ein geworfenes Geschöpf. Irenäus gibt hier dem Begriff der humanitas, diesem Lebensideal des Scipionenkreises, das die verschiedenen Renaissancen so bewundernd aufgegriffen haben, eine tiefernste Wendung: Von dem Eingeständnis der eigenen Nichtigkeit muß alle Bemühung des Menschen, höher hinaufzusteigen, ausgehen. Gott selbst — und das bedeutet bei Irenäus immer ganz konkret die drei trinitarischen Gottpersonen — zieht dann den sich ihm freiwillig unterordnenden Diener zur Würde und Freundschaft, Gemeinschaft, ja Einheit mit sich empor. Dadurch fällt dem Menschen das ewige Leben, die Unvergänglichkeit zu.

---

auf die Mitte der Geschichte. Beachtlich ist hier auch folgende Wendung: David erwartete den Herrn, der ihn abwaschen und reinigen sollte (4, 27, 1).

Die Unsündbarkeit Christi in den frühesten Schulen der Scholastik.

Von Artur Landgraf.

Unsere Theologie hält als an einer außer jedem Zweifel stehenden Wahrheit daran fest, daß Christus als Mensch niemals gesündigt hat. Mögen die verschiedenen Schulen in der spekulativen Erörterung weiterer damit im Zusammenhang stehender Fragen teilweise sehr stark auseinander gehen, alle aber lassen dieses Fundament in jeder Beziehung unberührt.

Merkwürdigerweise hat sich bisher die Theologie in eigenen Monographien wenig mit diesem Fragenkomplex beschäftigt, so daß die Arbeit von L. Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi, München 1883, immer noch das Werk ist, auf das jeder zurückgreifen muß, der sich eingehender unterrichten will. Aber auch darin sucht man vergeblich nach einer erschöpfenden historischen Beschreibung der Entwicklung dieses Problems, besonders für die bedeutenderen Perioden der Scholastik. Es ist darum nicht überflüssig, einmal festzustellen, in welcher Weise wenigstens die Anfänge unserer spekulativen Theologie, eben das 12. Jahrhundert, sich mit diesem Problem auseinandersetzten.

1. Anselm von Canterbury und die Frühzeit.

Bei Anselm von Canterbury finden wir die Lehre von der Unsündbarkeit Christi bereits sehr weit ausgebildet. Er betont nicht bloß, daß sich in Christus dem Menschen tatsächlich keine Sünde findet[1], er gibt auch, soweit es wenigstens die Erbsünde angeht, eine Begründung für diese Tatsache: Adam war, so wie er aus der Hand Gottes hervorging, gerecht, frei von Sünde und Schuld und Sündenstrafe, selig und fähig, die erhaltene Gerechtigkeit, die genannte Freiheit und Seligkeit immer zu bewahren. Weil nun Adam trotz seiner völlig unbeschwerten Fähigkeit dazu diese Güter nicht

---

[1] Homiliae et exhortationes. Hom. 1 (PL 158, 586): In hoc tabernaculo [Christo] requievit Pater, quia nullum in eo peccatum invenit, quod eum offenderet; sed omnem iustitiae plenitudinem, in qua delectabiliter quiesceret. — Hom. 4 (PL 158, 610): In solo autem Unigenito sibi complacuit, quia hunc inter homines hominem creasse non penituit omni modo, in quo peccatum nullum invenit, propter quod se reprehenderet quasi per poenitentiam, sed plenitudinem totius sanctitatis, quae sibi valde complacuit.

bewahrte, hat er selber sich dieselben entzogen und sich ihrem Gegenteil unterworfen. Er wurde also Knecht der Sünde, d. h. der Ungerechtigkeit und der Schuld, die er nimmer begleichen kann, und des Elendes, zu dem auch die Unfähigkeit zur Rückgewinnung der verlorenen Güter gehört. Wie also für ihn der einzige Weg, sich der in seiner Hand vereinigten Güter zu berauben und sich die nicht geliebten Übel zuzuziehen, darin bestand, die in seinem Besitz befindlichen Güter eben nicht zu bewahren, so konnte er diese gleichen Güter auch nur demjenigen entziehen und gleiches Übel nur demjenigen zufügen, dessen Güter zu bewahren in seiner Verfügung stand. Das war aber nur betreff derjenigen der Fall, deren Erzeugung Gegenstand des Willens ist. — Dies sind die Prämissen, aus denen dann Anselm die Folgerung zieht:

Nulli ergo personae, quamvis de se propagatae, transmittere mala praedicta potuit, in cuius generatione nec natura illi data est propagandi nec voluntas eius quidquam operata est aut operari valuit. Quare Adae mala praedicta nulla ratione aut rectitudine ad hominem conceptum de Virgine pertranseunt[2].

Zum Verständnis dieser Ausführungen ist noch zu bemerken, daß nach Anselm aus dem gleichen Grund, wie Gott den ersten Menschen gerecht und in jeder Beziehung unbeschwert erschaffen mußte, er auch jeden anderen Menschen, bei dessen Hervorbringung er in gleicher Weise mit seiner Kraft und seinem Willen eingreifen würde, sündenfrei hervorbringen müßte. Dies würde nach Anselm auch für den Fall gelten, daß in dieser Weise ein bloßer Mensch hervorgebracht würde. Das Gegenteil wäre für Gott inkonvenient[3].

Die Freiheit von der Erbsünde im Menschen Christus sieht Anselm durch den Umstand außer Zweifel gesetzt, daß dieser Mensch zugleich Gott und Mittler ist[4]. Eine Beweisführung, die auch zum einen Teil der Forderung der Freiheit

---

[2] Liber de conceptu virginali, c. 12 (PL 158, 446 f.).

[3] Liber de conceptu virginali, c. 13 (PL 158, 447). — Wir werden auf diesen Teil des Problems, der die Art, wie es erreicht wurde, daß Christus von der Erbsünde freiblieb, im Folgenden nicht näher eingehen, zumal da sonst der ganze Fragenkomplex um die Weitervererbung der Erbsünde aufgerollt werden müßte.

[4] Cur Deus homo, lib. 2 c. 16 (PL 158, 416): Ans.: Postquam constat hominem illum esse Deum et peccatorum reconciliatorem, dubium non est eum omnino sine peccato esse. Hoc autem esse non valet, nisi absque peccato de massa peccatrice sit assumptus. Qua vero ratione sapientia Dei hoc fecit, si non possumus intelligere, non debemus mirari, sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei, quod ignoremus.

Christi von persönlicher Sünde zugrunde gelegt wird: In Christus war die menschliche Natur niemals ohne die göttliche, noch wurde auch seine Seele jemals vom Willen beschwert oder irgendwie durch den verderblichen Körper behindert. Diese seine Seele war, da sie — oder besser jener ganze Mensch und das Wort Gottes — immer Gott, eine Person war, niemals ohne vollständige Gerechtigkeit, Weisheit und Macht, die er als Person, wie Gott, immer aus sich selber hatte, wenn auch die menschliche Natur das, was sie hatte, von der göttlichen empfing[5].

Bei Darstellung seiner Lehre ist ferner, wie wir noch sehen werden, die Feststellung nicht ohne Bedeutung, daß Anselm es ausdrücklich ablehnt, das liberum arbitrium als potentia peccandi et non peccandi zu definieren. Für ihn ist hier die Erwägung maßgebend, daß, sobald diese Definition Gültigkeit hätte, weder Gott noch die Engel, die nicht sündigen können, ein liberum arbitrium besäßen[6].

Jedenfalls ist hier das Problem der Sündenfreiheit Christi viel systematischer ausgebaut, als dies durch frühere Autoren geschehen war. Beda hatte so lediglich die Sündenfreiheit Christi als Voraussetzung für dessen Fähigkeit, die Sünden der Welt hinwegzunehmen, betont[7]. Ein Zusammenhang, auf den z. B. auch noch der Bruno dem Kartäuser zugeschriebene Paulinenkommentar[8] hinweisen sollte. Während Bruno von Segni[9], Lanfrancus[10] und auch noch die Glossa

---

[5] Liber de conceptu virginali, c. 21 (PL 158, 452).

[6] Dialogus de libero arbitrio, c. 1 (PL 158, 489 BC). — Anselm hatte darum auch gefolgert: Iam itaque clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem (Ebd., c. 3; PL 158, 494 B).

[7] In epist. 1 Jo. (PL 93, 100): Ideo autem peccata tollere potuit Dominus, quia peccatum in eo non est. Tot et tanti homines in mundum venere perfecti, sed eorum nullus peccata tollere potuit, quia nullus sine peccato esse potuit in mundo. Non ergo glorietur Pelagius, non se Julianus, eius sectator, extollat, audiens, „quia omnis, qui habet spem in Domino, sanctificat se". Nemo enim tollit peccata, quae nec lex, quamvis sancta et iusta et bona, potuit auferre, nisi ille, in quo peccatum non est. Tollit autem et dimittendo, quae facta sunt, et adiuvando, ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possint. — In der Homilia X betont Beda lediglich die Tatsache, daß Christus frei von der Erbsünde war (PL 94, 54). Die hier von ihm gebrachten Ausführungen kehren auch in den Collectiones in epistolas et evangelia des Abtes Smaragdus wieder (PL 102, 58).

[8] Expositio in epistolas Pauli. Zu Hebr 4, 15 (PL 153, 511).

[9] Zu Joh 8, 46 (PL 165, 524).

[10] In D. Pauli epist. comment. Zu Hebr 4, 20 (PL 150, 386).

ordinaria[11] sich bei Erklärung der einschlägigen Schriftstellen gar nicht zur Frage äußern, begnügten sich die Haymo zugeschriebene Expositio in epistolas S. Pauli[12], Rabanus Maurus[13] oder auch Rupert von Deutz[14] damit, auf die bloße Tatsache der Sündenfreiheit Christi hinzuweisen.

2. Die Schule von Laon.

Die Schule Anselms von Laon kommt nicht sehr weit über Anselm von Canterbury hinaus, wie sie denn überhaupt der Sündenlosigkeit Christi wenig Augenmerk zuwendet. So findet sich zwar in den Sententie divine pagine[15], in der Sentenzensammlung des Clm 686[16], in derjenigen des Cod. C 61 der Zentralbibliothek von Zürich[17], in der Sammlung „Semel immolatus est Christus"[18], in der Sammlung „Deus hominem fecit perfectum"[19] und in der Bearbeitung „Dubitatur a quibusdam"[20] die Sündenlosigkeit Christi entschieden behauptet, aber doch eben im allgemeinen nur leicht obenhin berührt. In ihr erblickte man eine unerläßliche Voraussetzung dafür, daß Christus uns erlösen konnte[21].

Cod. Bamberg. Can. 10 hat aber das Verdienst im Zusammenhang mit Sentenzen aus der Anselmschule auch den

---

[11] Zu Joh 8, 46 (PL 114, 393); zu Hebr 4, 15 (PL 114, 651); zu 1 Joh 3, 4 (PL 114, 698 f.); zu 1 Petr 2, 22 (PL 114, 684).

[12] Zu Hebr 4 (PL 117, 852).

[13] Enarr. in epist. Pauli, lib. 27; In epist. ad Hebr. (PL 112, 738).

[14] In evang. S. Jo. comment. libri XIV, lib. 8. Zu Joh 8 (PL 169, 552 f.).

[15] F. P. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (BeitrGPhThMA 18, 2—3). Münster 1919, 40: Cum autem Verbum incarnatum immune esset ab omni peccato, potuisset vivere et numquam mori ...

[16] H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGPhThMA 33, 1—2). Münster 1936, 51.

[17] Fol. 47. — H. Weisweiler, a. a. O. 166.

[18] H. Weisweiler, a. a. O. 285.

[19] Ebd., 310.

[20] Ebd., 334, 338, 349.

[21] Man vgl. Cod. Aa 36 4° der Fuldaer Landesbibliothek, fol. 55: ... Quod tamen fecerit, nulla auctoritate affirmatur, presertim qui eotenus ita legem servaverit, ut ex ea nec ista unum solvere voluerit. Quia enim [fol. 55v] natus ex muliere factus sub lege debitor legis extiterat, si eotenus legem solvisset, legem transgrediendo peccator fieret causaque nostrae salutis periret. Nisi enim omnino innocens et mundus pro nobis immundis et iniustis occumberet, non aliene, sed sue culpe debitum moriendo solveret, et sic Ade peccato non deleto regnum eterne mortis non cessaret.

Text aus des Boethius Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium ad Joannem diaconum Ecclesiae Romanae[22] zu bringen, der den Zustand der Unsündbarkeit Christi aufs genaueste umschreibt. Drei Zustände des Menschen werden hier unterschieden: Der erste vor der Sünde, in dem Sünde und Tod zwar nicht gegeben waren, wohl aber der Wille zur Sünde sein konnte. Der zweite, der eingetreten wäre, wenn der Mensch sich fest an die Gebote gehalten hätte. In ihm wollte der Mensch nicht sündigen und noch mehr, in ihm vermöchte er weder zu sündigen noch auch den Willen zur Sünde zu haben. Der dritte Zustand ist derjenige nach dem Sündenfall, mit dem notwendig die Sünde selber und der Wille zu sündigen verknüpft sind. Christus hat von all diesen drei Zuständen etwas angenommen: Vom dritten den sterblichen Körper, der als Strafe für die Sünde Adams erscheint; vom zweiten die Freiheit von jedem Willen zu sündigen. Vom ersten hatte er, daß er aß, trank und schlief und anderes, was in Adam rein Menschliches sich zeigte und nicht mit der Strafe des Todes verknüpft war[23].

---

[22] PL 64, 1353.

[23] Fol. 23: Cum ergo Christus hominem assumpserit, queritur, in quo statu ille assumptus sit, an videlicet in eo statu, qui fuit in Adam ante peccatum vel post peccatum, vel in eo, quo transiturus fuit. — Ad quod dicendum est tres status hominis posse intelligi: unum quidem ante delictum, in quo tametsi mors aberat ab eo nec adhuc ullo modo peccaverat, poterat tamen in eo voluntas esse peccandi. Alter vero, in quo mutari potuisset, si firmiter in Dei preceptis manere voluisset. Tunc etiam id adeptum foret, ut non modo non peccare vellet, sed ne posset quidem aut peccare aut velle delinquere. Tertius status est post delictum, in quo mors illum necessario secuta est et peccatum ipsum et voluntas peccandi. — Et nota, quod duo status sibi contrarii, is scilicet, qui premium esset, si in preceptis Dei maneret, et is, qui pene fuit, quoniam manere noluit. In illo enim nec mors esset nec peccatum nec ulla voluntas peccandi. In hoc vero et mors et peccatum et deliquendi omnis affectio omniaque in perniciem prona nec quicquam in se operis habentia, ut post lapsum posset resurgere. Ille vero medius status, in quo presentia quidem mortis vel peccati aberat, potestas vero utrimque constabat, inter utrumque statum est collocatus. Ex his igitur tribus statibus corporee nature sue singulas quodammodo indidit causas. Nam quod mortale corpus assumpsit, ut mortem a genere humano fugaret, in eo statu ponendum est, quod post prevaricationem Ade penaliter est inflictum. Quod non fuit in eo ulla voluntas peccandi, ex eo sumptum est statu, quod esse potuisset, ubi voluntatem insidiantis fraudibus applicasset. Restat igitur tertius status, id est medius ille, si que eo tempore fuit, cum nec mors aderat et adesse poterat, delinquendi voluntas. In hoc igitur Adam talis fuit, ut manducaret et biberet, ut accepta

Eine Abkürzung der Ausführungen des Boethius erscheint dann auch sonst im Anselmbereich[24]. In ihr findet man ebenso ganz entschieden und eindeutig die Unfähigkeit Christi zu sündigen ausgesprochen.

Diese Unfähigkeit sah die Schule Anselms einzig und allein in der Vereinigung mit der Gottheit begründet und ermöglicht. Dem gibt Wilhelm von Champeaux ganz klaren Ausdruck, wo er sagt:

Quaeritur, an illa natura humana, quam Deus assumpsit, fuisset potens peccare necne. — Responsio: Fuit utique secundum naturam, sed praesentia divinitatis confirmata erat, ne peccaret[25].

Ähnlichen Äußerungen begegnet man in dem Sentenzenwerk „Potest queri, quid sit peccatum"[26], in der Sentenzensammlung „Semel immolatus est Christus"[27], in der Sammlung „Deus hominem fecit perfectum"[28]; endlich auch in der anselmianischen Bearbeitung „Dubitatur a quibusdam", die sagt:

Preterea Filius Dei sicut nisi esset Deus, non daret remedium, ita nisi verus homo esset, non daret exemplum. Vel cum utique angelus et homo in natura sua habeant peccare, facillime caderet nostre fragilitati unitus et oppressus, cum utraque natura per se sine peccato esse non possit, nisi uniatur ei divinitas[29].

Die wohl gleichzeitige, mit der Schule Anselms von Laon irgendwie im Zusammenhang stehende mit „Non queso

---

dispergeret, ut laberetur in somnum, et alia, que ei defuerunt humana quidem, sed concessa et que nulla penam mortis inferrent. Que Christum omnia habuisse non est dubium. Nam manducavit et bibit et humani corporis officio functus est.

[24] Sentenzensammlung „Augustinus. Semel immolatus est Christus": Unus status fuit Ade, quando adhuc erat in paradiso ita conditus, ut comederet et biberet et alia corporis officia expleret. Hunc sibi Filius Dei incarnatus assumpsit. Secundus status fuit post lapsum et post exitum de paradiso, quando mortis conditioni subiacuit. Ex eo accepit Dominus, ut mori posset. Tertius status fuit, non quem habuit, sed quem habere potuit, si in obedientia perstitisset, scilicet ut neque peccare potuisset neque voluisset. Ita et Christus nec peccare potuit nec voluit. — Man vgl. H. Weisweiler, a. a. O. 304.

[25] G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux, Lille 1898, 66.

[26] H. Weisweiler, a. a. O. 268: Per hoc, quod sine lege peccati natus est, sequeretur, quod tale corpus habuerit, quale Adam. Ex hoc vero, quod divinitas iuncta est illi, ipse homo ita confirmatus est, ne posset peccare sicut ipse Adam, si persisteret in obedientia, quam confirmationem immortalitas et impassibilitas necessario sequeretur, scilicet ea, que sunt necessitatis.

[27] H. Weisweiler, a. a. O. 291.

[28] Ebd., 293.

[29] Ebd., 345.

arrogantie, sed obedientie deputetur" beginnende Summe einer Fritzlarer, nunmehr in der Fuldaer Seminarbibliothek sich findenden Handschrift, schreibt:

Sed opponitur: Si hominem secundum primum creationis statum assumpsit, quomodo peccare non potuit? — At hoc ei non natura contulit, sed divinitas adiuncta, que eum in prima assumptionis hora confirmavit[30].

In dem Bruno dem Kartäuser zugeschriebenen Paulinenkommentar kann man diese Begründung sogar noch weiter ausgeführt finden:

Et quemadmodum in capite omnes sensus habemus et nullum in corpore praeter tactum, quem habemus iterum in capite; sic omnes sensus nostri consentire et cooperari debent capiti suo Christo; Christus est caput viri, vir autem caput est mulieris, id est principium. De costa enim viri fabricata est mulier, et sic materiam principii sui traxit a viro, qui vir a Deo tantum habuit principium. Christus est caput viri, Deus vero est caput, id est principium Christi; secundum hominem caput specialiter, quia immunem a peccato per unitam ipsi divinitatem Christum Deus constituit. Secundum deitatem Deus est caput Christi, quia Filius principium habet a Patre, Pater non ab alio[31].

Bruno der Kartäuser selber kennt in seinem Psalmenkommentar diese Erklärung noch nicht[32].

---

[30] Fol. 79v.

[31] Zu 1 Kor 11 (PL 153, 180). — Man vgl. diesen Kommentar auch dort, wo er zur Wirkursache der Sündenfreiheit im Menschen Christus spricht. So zu 1 Tim 3 (PL 153, 443 D): Hoc ideo sacramentum, id est Christus, „iustificatum est", non quod peccatum habuerit, sed homo ille, quem Deus assumpsit, iustus factus est „in spiritu", id est per spiritum, scilicet per deitatem counitam sibi; quia, cum alii homines ex concupiscentia carnis concipiantur, Christus ex dilectione Patris conceptus est. — Ferner zu Hebr 1: Unxit te, inquam, „Deus tuus" consubstantialis tibi „oleo", id est Spiritu Sancto, quia sicut oleum carnem, sic Spiritus Sanctus fovet et demulcet animam. Oleo, dico „exsultationis". Et merito dicitur exsultationis, quia homo ille per Spiritum, de quo conceptus est, a peccato permansit immunis (PL 153, 494B). — Ferner vgl. man zu Hebr 9: Immaculatum dico „per Spiritum Sanctum" unitum sibi in utero matris, de quo conceptus est, factus per hoc immunis a peccato (PL 153, 539A).

[32] Man vgl. hier zu Ps. 44 (PL 152, 828A): „Propterea" enim, ut accingaris, „benedixit te", id est magnificavit te in innocentia faciendo immunem a peccato, Deus, ego scilicet, qui Deus tuus sum, secundum humanitatem, quae benedictio erit in aeternum. — Ferner zum gleichen Psalm (PL 152, 829 BC): Et ut haec omnia id est replevi te gratia speciali et immunitate peccati ... — Zu Ps. 57 (PL 152, 911C): Quod est dicere: Misericors es erga me non in hoc solum, quod resuscitabis, sed quia immunem a peccato fecisti et multa alia beneficia conferes. — Zu Ps. 70 (PL 152, 984B); zu Ps. 88 (PL 152, 1111C); zu Ps. 101 (PL 152, 1163C); zu Ps. 138 (PL 152, 1367D).

Daß Christus wegen seiner Willensfreiheit auch die Möglichkeit zu sündigen hätte haben müssen, wurde im allgemeinen gar nicht in Diskussion gestellt. Jedenfalls schaltet der Cod. Bamberg. Patr. 47 einen darauf aufbauenden Einwand von vornherein aus, da er in einem Exzerpt aus des Anselm von Canterbury Dialog De libero arbitrio cap. 1[33] sagt: Libertatem arbitrii constat non esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si hec eius esset diffinitio, nec Deus nec angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium. Quod nefas est dicere[34]. Die Definition des liberum arbitrium als arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, die von Anselm von Canterbury herübergenommen wurde, ging jeglicher Schwierigkeit, welche von hier aus die Willensfreiheit und Unsündbarkeit Christi hätte treffen können, aus dem Weg[35].

---

[33] PL 158, 489—491.

[34] Cod. Bamberg. Patr. 47, fol. 61. Die Fortsetzung dieses Exzerptes lautet hier: Si quis opponat aliud esse liberum arbitrium Dei et bonorum angelorum, aliud nostrum, sciat, quia, quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio Dei et angelorum bonorum, diffinitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse. Licet enim animal differat ab animali sive substantialiter sive accidentaliter, [fol. 61v] diffinitio tamen secundum nomen animalis omnibus animalibus est eadem. Quoniam ergo liberum arbitrium divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad diffinitionem libertatis arbitrii posse peccare. Denique nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi. Illa enim voluntas liberior videtur, que sic vult et non potest non peccare, ut nullatenus flecti non valeat ad peccandum, quam illa, que aliquo modo flecti potest ad peccandum. Nam, qui sic habet, quod decet et quod expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est quam ille, qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere, et ad hoc, quod non decet et non expedit, valeat adduci. Non minus indubitabile est, quia peccare semper dedecens et noxium est. Liberior igitur voluntas, que a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam que illam potest deserere. Igitur, quod additum minuit et separatum auget libertatem, id nec libertatem nec partem libertatis esse constat.

[35] Man vgl. das Exzerpt aus dem Dialog De libero arbitrio, c. 13 (PL 158, 505BC) im Cod. Bamberg. Patr. 47, fol. 62v: Sic diffinitur liberum arbitrium: arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. Potestas est libertatis genus. Quod autem additum est: servandi, separat eam ab omni potestate, que non est servandi, sicut est potestas ridendi aut ambulandi. Addendo vero rectitudinem secernitur a potestate servandi aurum et quicquid non est rectitudo. Per additamentum voluntatis segregatur a potestate servandi rectitudinem aliarum rerum, ut virge aut opinionis. Per hoc autem, quod dictum est: propter ipsam rectitudinem, dividitur a potestate servandi rectitudinem voluntatis propter aliud, ut, cum servatur propter pecuniam aut naturaliter.

Hier war nun jedenfalls im Bereich der Schule Anselms von Laon keine vollständige Einigkeit. Denn wir machen die Wahrnehmung, daß die Sententie divine pagine bei Gelegenheit der Erörterung der Definition des liberum arbitrium unter ungenauer Wiedergabe der Lehre Anselms von Canterbury — in einem übrigens schlecht erhaltenen Text — sagen: Der Bischof von Canterbury definiert in seinem Buch so: Facultas servandi rectitudinem propter se ipsam und zwar deshalb, weil ihm die Definition Augustins (liberum arbitrium est potentia bene et male operandi) absurd erscheint. Denn, da auch in Christus ein liberum arbitrium war, scheint ihm die Annahme der Fähigkeit schlecht zu handeln in diesem absurd zu sein. Und Gleiches, meint er, gelte auch betreff der Engel, die im Guten befestigt sind[36]. Dazu bemerken nun die Sententie divine pagine: Darauf kann man sagen: Daß die Fähigkeit schlecht zu handeln in Christus war, das ist kein Übel; wenn er aber schlecht handeln würde, das wäre absurd. Ebenso, da in den im Schlechten verhärteten Engeln die Fähigkeit gut zu handeln ist, ist es hinsichtlich der guten nicht absurd, (daß in ihnen die Fähigkeit schlecht zu handeln wäre)[37]. — Damit ist eine Frage berührt, der wir auch bei Abaelard begegnen sollen und deren intensivere spekulative Behandlung auch von diesem ihren Ausgang nimmt. Es soll aber damit nicht gesagt sein, daß auch die Sententie divine pagine hier von Abaelard abhängig wären. Dies um so weniger, als ich an anderer Stelle nachweisen werde, daß eine ganze Reihe von Lehren, die wir bisher für spezifisch abaelardisch gehalten haben, bereits in der Vorzeit, wenn auch mit weniger Geräusch vorgetragen worden sind.

Meine Auszüge aus den im Umkreis um Radulph von Laon entstandenen Paulinenkommentaren ermöglichen mir kein vollständiges Bild von der Lehre dieser Schule. Doch habe ich bereits oben das wiedergegeben, was der dem Bruno dem Kartäuser zugeschriebene Kommentar, der ja

---

Servat enim naturaliter canis rectitudinem voluntatis, cum amat catulos suos aut dominum suum sibi benefacientem. — Man vgl. O. Lottin, Les définitions du libre arbitre au XIIe siècle: RevThom 32 (1927) 105—112. — A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik: DivThom(Fr) (1927) 155—177. — L. Puciata, Grzech pierworodny w teologji św. Anzelma, Wilno 1932.

[36] F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen 28.

[37] Ebd.

dieser ganzen Kommentarliteratur zugrunde liegt, in unserer Frage vorträgt. Hinsichtlich der anderen kann ich aber immerhin feststellen, daß sie wenigstens die Tatsache der Sündenlosigkeit eindeutig lehren[38]. Die Enarrationes in Matthaeum des Gottfried von Babion hinwiederum finden in der Sündenlosigkeit Christi eine Voraussetzung für die Freiwilligkeit seines Leidens und Sterbens[39].

Bei der bekannten großen Vorsicht des hl. Bernhard von Clairvaux in theologischen Dingen ist es selbstverständlich, daß er in dem gegenwärtigen das christliche Zartgefühl berührenden Problem in keiner Weise die Pfade der kirchlichen Tradition verließ oder irgendwie zugespitzten Fragestellungen ein Zugeständnis machte. Er sieht die Unsündbarkeit Christi aufs tiefste in der hypostatischen Union des Herzens Jesu mit der ewigen Weisheit verankert[40]. Sie erscheint ihm als die Voraussetzung dafür, daß Christus die Menschheit aussöhnen konnte[41]. Auch die Schule Bernhards

---

[38] Man vgl. z. B. die Glosule glosularum zu 1 Tim 3 (Pommersfelden, Schloßbibliothek, Cod. lat. 199/2817, fol. 158), wo sie den Text des dem Bruno zugeschriebenen Paulinenkommentars wörtlich wiedergeben. — Ferner fol. 176: Spiritus enim Sanctus, qui replevit illum in utero virginali, custodivit eum, ut absque peccato de hoc mundo exiret et esset immaculatum sacrificium in odorem suavitatis Deo Patri. — Der Paulinenkommentar des Cod. lat. 241 der Bibliothek von Clermont-Ferrand schreibt zu Eph 4, 23 (fol. 85^{v}): Qui [novus homo] non solum fuit immunis originali et actuali peccato (!), sed etiam fuit iniustitia, quia unicuique tribuit sua et in sanctitate quantum ad se. — Ferner zu Phil 2, 7 (fol. 87^{v}): „Inventus", inventus, inquam, non homo peccando, sed habitu, id est passus famem, sitim et cetera hominis.

[39] C. 26 (PL 162, 1470D). — Die fälschlich dem Anselm von Laon zugeschriebenen Enarrationes in Apocalypsim betonen ebenfalls die Unsündbarkeit (c. 1; PL 162, 1502D, 1505B, c. 19; PL 162, 1570B), in der sie eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Erlösung durch Christus erblicken (c. 5; PL 162, 1521A).

[40] Sermones de diversis. Sermo 33 (PL 183, 627): An vero mundissimum cor fuisse quis dubitat unitum personaliter Sapientiae, in quam nihil inquinatum incurrit, attingit autem ubique propter suam munditiam. — Man vgl. Sermones de tempore. In circumcisione Domini, sermo 3 (PL 183, 138): Quid est enim circumcisio nisi superfluitatis et peccati indicium? In te, Domine Jesu, quid est superfluum, quod circumcidatur? Nonne tu verus Deus et de Deo vero, homo verus sine omni peccato de virgine matre. — Man vgl. auch In circumcisione Domini, sermo 1 (PL 183, 131 f.).

[41] Sermones in Cantica, sermo 28 (PL 183, 927): ... Oportet namque esse sine peccato eum, qui tollit peccata mundi, quo ad reconciliandos peccatores inventus idoneus iure sibi nomen vindicet Salomonis.

behandelt die Unsündbarkeit als eine Selbstverständlichkeit[42].

Bernhards Antipode Abaelard dagegen ließ sich die Gelegenheit nicht entgehen, die ihm hier für einen spekulativen Vorstoß geboten war. In seiner Erklärung zu Rom 4, 4 lesen wir seine in jeder Beziehung interessanten Ausführungen. Er findet nämlich an dieser Stelle des Römerbriefes nebeneinander gestellt *Est autem Deus verax* und *Omnis homo mendax*. Er will dieses zweite nur für einen bloßen Menschen gelten lassen, nicht aber für den Menschen, der Gott ist. Für Abaelard steht es außer jedem Zweifel, daß der mit Gott vereinigte Mensch nach und während der Vereinigung unmöglich sündigen kann, genau so wie ein Prädestinierter nach erfolgter Prädestination unmöglich verdammt werden kann[43]. Man sieht, daß sich Abaelard damit völlig innerhalb des Traditionsflusses, der ihn traf, hielt und mit ihm dafür eintrat, daß durch die hypostatische Vereinigung der Mensch in Christus unfähig wurde zu sündigen. Doch kann der Philosophus Palatinus auch hier seiner Leidenschaft für dialektisches Weiterbohren nicht widerstehen und wirft, vielleicht angeregt durch eine bereits in der Anselmschule diskutierte Quästio die Frage auf, ob man einfachhin (simpliciter) sagen könne, daß der Mensch, *der* vereinigt ist, in keiner Weise zu sündigen vermöge. Für eine negative Antwort führt er eine ganze Reihe von unzweifelhaft gewichtigen Gründen auf. Vor allem: Wenn er völlig nicht sündigen oder schlecht handeln kann, was ist dann für ein Verdienst darin, eine Sünde zu meiden, die man nicht begehen kann, oder wie kann die Rede sein von einem Sichinachtnehmen vor etwas, mit dem man niemals zusammengeraten kann? Abaelard beruft sich sodann auf das Boethiuszitat: Quomodo fieri potest, ut talem assumpserit hominem, qualis Adam fuit ante peccatum, cum in Adam potuerit esse peccandi voluntas atque affectio?[44] Auch weist er bereits auf Eccli 31, 10 hin: Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit, iste in excelsis habitabit etc. Und er betont dabei, es gehöre zum liberum arbitrium des Menschen, daß man es in der

---

[42] Man vgl. z. B. den anonymen Tractatus de conscientia ad religiosum quemdam Ordinis Cisterciensis, c. 2 (PL 184, 555), sowie die anonyme Vitis mystica seu Tractatus de passione Domini c. 2 (PL 184, 637). — Ebenso vgl. man Wilhelm von St. Thierry, Expositio in epist. ad Rom., lib. 4 c. 8 (PL 180, 628).

[43] Exp. in epist. Pauli ad Rom., lib. 1 c. 3 (PL 178, 823C).

[44] Liber de persona et duabus naturis, c. 2 (PL 64, 1353B).

Gewalt habe gut und schlecht zu handeln. Vermochte dies Christus nicht, dann scheint ihm auch das liberum arbitrium zu mangeln. Er würde so richtiger aus Notwendigkeit als mit Willen die Sünde meiden und dies richtiger aus seiner Natur heraus als durch die Gnade zu eigen haben. Denn, was einem aus Gnade mitgeteilt ist, kommt viel mehr aus einem Geschenk denn aus der Eigenart seiner Natur zu. Und es ist nicht so sehr als natürlich denn als Gabe das zu bezeichnen, was wir richtiger durch das Geschenk eines anderen denn aus uns besitzen. — Dem fügt nun Abaelard als letztes hinzu: Wer möchte leugnen, daß dieser Mensch (Christus) aus Leib und Seele bestehe und daß er, der mit Gott zu einer Person vereinigt ist, auch ohne diese Vereinigung wie die übrigen Menschen in seiner Natur zu bestehen vermöge? Andernfalls — wenn er nämlich nicht wie die übrigen Menschen für sich bestehen könnte — entstünde der Anschein, als wäre er von weniger Kraft und hätte eher die Natur eines Akzidenz als diejenige einer Substanz. Wenn er nun auch für sich zu bestehen vermöchte, warum könnte er dann so nicht auch sündigen wie die übrigen?[45]

Gerade dieser letzte Gegengrund bringt Abaelard zu einer Antwort, die, soweit wir sehen, völlig befriedigend die erste und auch diese letzte Schwierigkeit löst. Er betont nämlich, daß zu beachten sei, ob in einem Satz das *possibile* oder *necesse* mit einer näheren Bestimmung oder ohne eine solche einfachhin ausgesagt werde. So sei es, einfachhin ausgesagt, wahr, daß derjenige, der prädestiniert ist und zum Heil gelangen soll, auch in der Möglichkeit sich befindet, verdammt zu werden, da es ja durchaus möglich ist, daß er nicht prädestiniert wäre und nicht zum Heil gelangen sollte. Mit näherer Bestimmung sei es aber nicht wahr, daß er in der Möglichkeit verdammt zu werden sei, da er ja prädestiniert ist und zum Heil gelangen soll. So sei es auch möglich, daß derjenige, der verstümmelt ist, zwei Beine besäße, da ja jeder Mensch zweibeinig ist; und es sei möglich, daß derjenige, der blind ist, sähe. Nicht aber sei dies möglich, nachdem er verstümmelt und nachdem er blind ist. Sonst würde ja eine Rückkehr von der privatio zum habitus im Bereich der Möglichkeit liegen, was aber falsch sei. Und so hält es Abaelard für vielleicht nicht abwegig, einfachhin zuzugeben, daß der Mensch, der mit Gott vereinigt ist, in der Möglichkeit sei, zu sündigen, dies aber nicht mehr, nachdem und solange er vereinigt ist. Er betont aber aus-

[45] Exp. in epist. Pauli ad Rom., lib. 1 c. 3 (PL 178, 823 f.).

drücklich: Daß Christus, d. i. der Gottmensch, sündige, ist in jeder Weise unmöglich, da eben der Name Christi selber die Vereinigung Gottes und des Menschen bezeichnet[46].

Abaelard hat damit eine in den Sententie divine pagine realistisch gelöste Schwierigkeit auf das Gebiet der Dialektik hinübergespielt. Zugleich aber darf man auch nicht übersehen, daß er bedeutend mehr Schwierigkeiten aufgeworfen als gelöst hat. Diese noch ausstehende Arbeit sollte, wie wir noch dartun werden, vor allem die Summa Sententiarum unternehmen.

Die Abbreviation der Expositio Abaelards, die wir im Cod. Paris. Ars. lat. 1116 besitzen, gibt die Stelle Abaelards in abgekürzter und zugleich teilweise veränderter Form wieder. Insbesondere im letzten Teil finden sich entscheidende Unterschiede, insofern die Aussage der *determinierten* Möglichkeit oder Notwendigkeit als wahr, die absolute als falsch bezeichnet wird. Dazu kommt noch, daß die ganzen Ausführungen durch die Randglosse Fallitur et fallit gebrandmarkt werden. Der Text der Abbreviation lautet:

„Omnis" autem [Manuskript hat ut] „homo mendax". Vide, ut de puro homine tantum accipi debeat, non de homine, qui Deus est. Forte queritur, si homo in Christo divinitati unitus mentiri aut peccare potuit. Si enim penitus peccare non potest aut malum facere, quod meritum habet cavendo peccatum, quod nullo modo potest committere, aut quomodo id cavere dicitur, quod nullatenus potest inevitare (!), cum in laude iusti dicatur: *potuit transgredi et non est transgressus, ideo stabilita* etc., cum hoc ad hominis liberrimum arbitrium videatur pertinere, ut in eius potestate sit et bene et male agere? Quod si Christus non habuit, libero privatus videtur arbitrio et necessitate potius quam voluntate peccatum cavere, et ex natura id potius quam ex gratia habere; quippe quod per gratiam alicui collatum est, ex dono ei potius quam ex nature sue proprietate venit, nec tam naturale quam gratuitum dicendum est. Quis enim negat hominem illum ex anima et carne consistentem, qui Deo unitus est in unam personam, etiam sine ulla unione sicut ceteros homines in sua natura posse consistere, alioquin minoris valetudinis esse, si per se ipse subsistere non posset sicut ceteri homines, et magis accidentis quam substantie naturam habere? Quodsi per se etiam subsistere posset, cur non et peccare posset ut ceteri? Sed in his, si necessitas aut possibilitas sit determinata, verum est, quia homo ille unitus Deo peccare non potuit, sicut predestinatum posse dampnari absolute falsum est, cum determinatione verum[47].

Auch die Sentenzen von St. Florian schließen

[46] A. a. O. 824. Diese gleiche Stellungnahme liest man auch in der Jsagoge Odonis (A. Landgraf, Ecrits théologiques de l'École d'Abélard, Louvain 1934, 174 f.).

[47] Cod. Paris. Ars. lat. 1116, fol. 82.

sich an Abaelard an, da sie sagen: Christus — denn er bezeichnet beide Naturen — konnte in keiner Weise sündigen, da die Vereinigung mit dem Wort in Christus keine Sünde dulden könnte. Der angenommene Mensch konnte sündigen. Er konnte ja auch nicht angenommen werden. Daß er nämlich angenommen wurde, stammt nicht aus einem Verdienst, sondern aus bloßer Gnade. Und somit konnte er sündigen. Nachdem er aber einmal angenommen war, konnte er wegen der Vereinigung mit dem Wort in keiner Weise sündigen[48].

Während Abaelard und sein Abbreviator auch zwischen naturhafter und gnadenhafter Unmöglichkeit zu sündigen unterscheiden, betonen die Florianer Sentenzen nur, daß die hypostatische Vereinigung nicht durch ein Verdienst, sondern lediglich durch Gnade herbeigeführt wurde. Doch kommt auch damit zum Ausdruck, daß das ausschlaggebende Argument der Abaelardschule eben dahin zielt: die gnadenhafte Unsündbarkeit des Menschen in Christus schließt nicht eine absolute Sündbarkeit desselben aus. Man kann dies noch deutlicher am Cambridger Paulinenkommentar ersehen, der schreibt:

„Omnis autem". Deus est verax, sed „omnis homo mendax", id est potens mentiri, id est peccare. Quod ideo subiungit, ut divina constantia ex nostra infirmitate commendetur. Queritur, an id verum sit de homine assumpto. — Ita, dicimus, quia peccare potuit sicut ceteri homines. Quippe cum, quicquid habuit, per gratiam habuerit, non ex natura, potuit non habere, quod habet. Christus tamen peccare non potuit, quia Christus nomen est unionis[49].

In diesem Zusammenhang darf nicht verschwiegen werden, daß gerade im Kreis um Abaelard sich die Meinung zeigt, Christus sei in jeder Weise auch durch die libido stärker versucht worden als sonst die Menschen. Es handelt sich hier um eine der Lehren, die Abaelard anscheinend aus der Schule Brunos des Kartäusers übernommen hat. Dieser deutet sie wenigstens an, da er in seinem Psalmenkommentar schreibt:

Quia vero dixerat „os" suum „non" esse „occultatum", posset

---

[48] H. Ostlender, Sententiae Florianenses (Flor. Patr. 19). Bonn 1929, 18 f.

[49] Zu Rom 3, 4 (Cambridge, Trinity College, Cod. B. I 39, fol. 107). Rolandus Bandinelli und Magister Omnebene beschränken sich beide auf die bloße Feststellung, daß das Wort eine der sündigen lediglich ähnliche Menschennatur angenommen hat. Man vgl. A. Gietl, Die Sentenzen Rolands. Freiburg 1891, 162 f. und 162 Anm. 23.

dici: Non est mirum, si „os" non occultasti, quia forsitan in hac passibilitate, in qua sumus nos, non fuisti. Contra quod respondendo se fuisse passibilem ostendit, ut per hoc magis commendet perseverantiam suae bonae operationis. Magnum enim fuit eum in proposito bonitatis suae perseverasse, cum ex debilitate passibilitatis habuerit posse deficere[50].

Doch bemerkt Bruno ausdrücklich in diesem seinem Psalmenkommentar: Christus betete nicht, weil er zu fallen fürchtete, sondern lediglich, um uns ein Beispiel dafür zu geben, wie wir beten sollen, damit Gott uns nicht zu Fall kommen lasse[51].

Aus den Schriften Abaelards selber kennen wir nun zwar keine in Betracht kommende Stelle. Der Cambridger Paulinenkommentar aber schreibt dem philosophus, der mit Abaelard identisch ist, ausdrücklich eine solche Lehre zu:

Et quod eas [nostras infirmitates] expertus sit, subiungit „temptatum autem per omnia", id est diductum per omnes temptationes, de quibus alius apostolus: *Cum incideritis in varias temptationes*, id est in crebras passibilitates istas, quas Christus sustinuit vehe-

---

[50] Zu Ps. 138 (PL 152, 1368D). — Weniger klar sind die Äußerungen des dem Bruno zugeschriebenen Paulinenkommentares. So zu Hebr 4 (PL 153, 511): Sine diffidentia teneamus confessionem, „quia non habemus pontificem, qui", licet Filius Dei sit, „non" tamen „possit compati" et condescendere „infirmitatibus nostris" et secundum fragilitatem naturae et etiam lapsis, sed habemus pontificem „tentatum" in carne „per omnia genera" tentationis. Tentatum, dico „pro similitudine", id est quia similis fuit nobis mortalis et passibilis. Vel tentatum pro similitudine, id est ut exemplum in se daret nobis resistendi tentationibus, et sic tentatum tamen „absque peccato". Ex eo enim, quod tentatus est, scit compati; ex eo autem quod sine peccato, potest liberare. — Ferner zu Hebr 5 (PL 153, 512D f.): Constituitur, inquam, pontifex, „qui possit", id est qui in usu habeat „condolere his, qui ignorant", id est ignoranter ex simplicitate peccant, „et" his, qui „errant", id est scienter in- [513] cidunt in peccatum. Talis enim debet eligi, qui omnibus infirmitatibus fratrum sciat compati, non qui impatienter praecipitet sententiam damnationis in subditos. In hoc bene Christus similis, qui tentatus per omnia compatitur infirmitatibus nostris. Dico: possit condolere, et utique debet, quoniam, sicut subditi, ita etiam ipse circumdatus est infirmitate, id est fragilitate carnis et saepius actu peccati. In hoc autem Christus maior, qui absque peccato.

[51] Zu Ps. 68 (PL 152, 974B): „Et" oro etiam, „ne avertas faciem", id est gratiam „tuam a puero tuo", id est a me servo tuo, secundum quod homo sum. Gratia per faciem designatur eo, quod in facie signum gratiae solet apparere. Puer autem pro servo usitative ponitur. Quod est dicere: Cum gratia tua magna sit erga me, non permittas me in aliquo labi, ut per hoc gratiam a me avertas. Notandum eum non ideo orare, quod labi timeat in aliquo, sed ideo, ut exemplum orandi, ne labamur, nobis relinquat.

mentiores, nec tamen tractus est, in quo Verbum homini unitum in personam unam ei presedebat, qui ita peccare non potuit. Et hoc est *temptatum per omnia*. Et hoc *pro similitudine*, id est ex carnis infirmitate, qua nobis similis factus est. Sed tamen omnino „absque peccato", id est usque ad consensum tractus non est, quamvis ceteris omnibus vehementius temptatus. — Queritur, si ex libidine, que plurimum dominatur homini, temptationem senserit. — Philosophus: Ita quidem. Super illum enim locum: *Et renes mei increpuerunt usque ad mortem*, astruit beatus Jeronimus, quod incentiva libidinis in eo erant, quemadmodum in ceteris electis. Et credo, inquit, vehementiora, ut, quanto ad maiorem ei pugnam essent, tanto appareret gloriosior[52].

Bei Gelegenheit der Erklärung von Hebr 7, 26 fügt er dem noch hinzu:

„Sanctus" in se, „innocens" quantum ad alios, „impollutus" ab omni labe corporis, quia etsi, ut supra meminimus, maxime libidinis habuit incentum, numquam tamen usque ad consensum trahi potuit. Et, ne videretur, quod ad tempus innocentiam vel impollutionem haberet, supponit „segregatus a peccatoribus", id est ex toto a peccato immunis[53].

Diese Bemerkungen im Cambridger Paulinenkommentar sind äußerst kostbar; denn sie ermöglichen es uns, festzustellen, daß Abaelard und sein Anhang diejenigen sind, denen Hugo von St. Viktor keine geringere Verblendung wie denjenigen, die Christus bloß einen Scheinleib zuerkennen wollten, vorwarf und zwar deswegen, weil sie betreff der menschlichen Affekte Christi — die dieser in der Wahrheit der Natur mit und in der Menschheit empfangen hat — einige nicht bloß falsche, sondern sogar schauerliche Lehren in blasphemischer Weise vorzutragen sich nicht scheuten. Die in Frage kommende Lehre lautet: Weil der Apostel sagt: Wir haben nicht einen Priester, der nicht mit unseren Schwächen mitleiden könnte, er ist vielmehr in allem versucht, darum behaupten sie, daß in Christus der menschliche Affekt auch die sündhaften Regungen zu fühlen bekam, freilich ohne die Zustimmung der Vernunft und zwar *secundum eam concupiscendi infirmitatem, qua nos, qui peccatores sumus, ex illa originali corruptione, quam portamus, illicitos appetitus et motus concupiscentiae surgentis et vitii tentantis delectationem etiam inviti sentire solemus*. Diese Regungen hätte Christus deswegen in seiner Natur freiwillig ertragen, damit er gleichsam durch den Widerstand gegen diese Versuchungen als Sieger dastehe, indem er auch sich selber durch die Überwindung dieser Versuchung zum

[52] Zu Hebr 4, 15 (Cambridge, Trinity College, Cod. B. I. 39 fol. 170).
[53] Ebd. fol. 174.

Schlechten den Preis der Gerechtigkeit erwerbe und uns, die wir in der Versuchung weilen, in sich ein Beispiel des Widerstehens und Siegens vorbilde[54].

Dies ist die gebrandmarkte Lehre, der gegenüber Hugo den Standpunkt einnimmt:

Sed absit a sensu christiano, ut ullam in illa carne sacrosancta agni immaculati inordinatae delectationis et concupiscentiae illicitae titillationem aliquo modo fuisse aut dicat aut credat; quia, si vel aliquam pravae delectationis radicem aut motum concupiscendi inordinatum in illa fuisse diceremus, profecto ab omni vitio liberam negaremus. Quomodo autem vitium mundaret, si vitium portaret? Motus quippe inordinatus ex infirmitate concupiscendi surgens, cum ipsa tantum corruptione, de qua oritur, non solum poena est, sed culpa; quae tamen in baptizatis ad damnationem non imputatur, quia per gratiam novae regenerationis excusatur. Sicut dicit apostolus: „Iam nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu" (Rom 8). Haec tamen corruptio per gratiam sacramenti non quidem accipit, ut culpa non sit, sed ut damnabilis non sit, quia, si culpa omnino non esset, non haberet excusari, quia non deberet imputari. Quapropter illam infirmitatem humanae naturae, quae poena est, solum cum susceptione carnis Christum assumpsisse veraciter dicimus; illam vero, quae sic poena est, ut etiam culpa sit, nullatenus admisisse indubitanter affirmamus. Neque enim sic victorem vitiorum dicere volumus, ut eum ipsa, quae vinceret vitia, portasse aliquando ac sensisse dicamus. Propterea enim per solam poenam infirmari consensit, ut eos, qui et in culpa et in poena aegrotabant, primum a culpa iustificaret, postea a poena liberaret[55].

Auch Zacharias Chrysopolitanus weist ausdrücklich darauf hin, daß Christus freiwillig nur diejenigen unserer Schwächen angenommen hat, die nicht von Gott trennen. Zu den trennenden zählt er aber die *ignorantia* und die *concupiscentia*[56]. Hervaeus von Bourg-Dieu betont: Qui videlicet Christus peccatum non novit, quia numquam peccati delectationem sensit[57].

Robertus Pullus dagegen vermochte sich dem Einfluß dieser Lehre des Abaelard — den er ebenfalls nicht mit Namen nennt — nicht zu entziehen. Er hält es vielmehr für sicher, daß unser Herr und Erlöser, der Mensch Jesus Christus, nichts verschmäht hat, was der menschlichen Na-

---

[54] De sacramentis christianae fidei, lib. 2 p. 1 c. 7 (PL 176, 390D f.). — Wörtlich identisch findet sich die Stelle auch in des Werner von St. Blasien Deflorationes Sanctorum Patrum, Dominica de passione (PL 157, 899).

[55] De sacramentis christianae fidei, lib. 2 p. 1 c. 7 (PL 176, 391). — Wörtlich identisch wiederum in den Deflorationes Sanctorum Patrum, Dominica de passione (PL 157, 900).

[56] In unum ex quatuor, lib. 4 c. 160 (PL 186, 544).

[57] Comment. in epist. Divi Pauli. Zu 2 Kor 5 (PL 181, 1051).

tur zukommt. Das Sündigenkönnen aus seiner Natur heraus hat Gott dem Menschen eingegeben, damit Raum werde für ein Verdienst des kraft seiner freien Entscheidung sich von der Schuld frei haltenden Menschen. Und darum glauben manche, es gehörte sich, daß unser Herr Jesus, den Knechten und Brüdern in allem ähnlich gemacht außer der Sünde, sündigen konnte, insofern auch ihm beim Vermeiden des Schlechten ein größerer Ruhm zufiel, wenn er dasselbe begehen konnte, als wenn er bloß deswegen der Sünde fernblieb, weil er nicht sündigen konnte[58].

Man sieht, daß hier Roberts Darstellung sogar noch über die von Abaelard ohnehin weit genug in die Zone des Irrtums vorgeschobenen Linien hinausgeht. Man kann sich zudem des Eindruckes nicht erwehren, als ob er auch selber dieser Lehre nicht ganz unsympathisch gegenüberstünde: denn er referiert die Unsündbarkeit Christi lediglich als die Behauptung von „quamplurimi"[59].

Jedenfalls aber hielt er daran fest, daß die Möglichkeit zu sündigen wegen der Vereinigung mit Gott nicht zur Tatsache werden konnte, und zwar noch weniger als eine an sich mögliche Reue und Begnadigung des Teufels[60]. Immer-

---

[58] Sententiarum libri octo, lib. 4 c. 1 (PL 186, 805).

[59] Ebd. (PL 186, 805 f.): De divinitate nemo obiiciat, quae utique tanto est gloriosior, quanto non solum a peccato, verum a posse peccandi est remotior; aliud quippe est de dominatore Deo disputare, cuius est decus in gloria maiestatis; aliud de homine servo, cuius item decus constat ex obsequio subiectionis. Sed ille pro- [806] babiliter obsequitur, qui, ut ait Scriptura, „potest transgredi et non est transgressus". Servus itaque omnis, quantumlibet in servitute devotus, ita utique est bonus, ut possit esse malus; sed qui in bono constitutus inde moveri potest, plane eo inferior est, qui in bono immobilis est. Bonus ergo Christus homo, sed incomparabiliter melior Deus. Sed tametsi asserunt quamplurimi, nullatenus peccare potuerit homo Christus, tamen longe melior est Deus per naturam, bonus quoque homo, sed per gratiam; sed quod per naturam, eo fortius est, quod per gratiam est.

[60] Ebd., lib. 1 c. 15 (PL 186, 713): Audacius dixerim et hodie Deum posse diabolo compunctionem infundere et poenitenti veniam dare satisfacientique salutem indulgere. Audacissime adiecerim, in una persona, quae est Christus, divinitatem humanitate posse se disiungere et disiunctae gratiam suam retrahere, ut iam purus homo sine Deo ruat in vitium, de vitio in infernum, quod ne unquam fiat, beneficium quidem contulit, sed beneficio potentiam suam non inclusit. Salva enim iustitia revocare potest beneficium, quod non ex merito accipientis, sed affectu largitoris noscitur commendatum. Multum quidem meruit homo ille, sed virtute Dei, non sui, ut, si reddat Deus, quod homo promeruerit ex se, retineat autem, quod ipse fecit in homine, ne homo ille habeat, unde gaudeat. Si salutem, quam adversario misericorditer contulisse potuit, aequissima negavit severitate et negabit.

hin aber könnte diese Vereinigung von Gott gelöst werden; eine Möglichkeit, die von Christus selber in Betracht gezogen wurde, und um deren Nichtverwirklichung — nach Robert übrigens ein Gegenstand auch des Verdienstes Christi — deshalb Christus auch gebetet hätte[61].

Wir werden sehen, daß diese letzten Ausführungen Roberts nicht unbeachtet bleiben sollten.

Robert von Melun lehrt in seiner Summe, daß Christus eine Menschennatur ähnlich unserer sündigen besaß, nicht weil die seine sündhaft gewesen wäre, sondern weil er Sterbefähigkeit und Leidensfähigkeit mit ihren Auswirkungen, d. i. mit Hunger, Durst, Schlaf, Erschöpfung und allem andern besaß, dem die Sünde die menschliche Natur durch ihr Verderbnis unterwarf. Weil aber Christus nicht ein bloßer Mensch war, konnte er all dies — im Gegensatz zu den gewöhnlichen Menschen — ohne Sünde haben. Weil er über einen bloßen Menschen hinaus Gott und Mensch war, konnte er keine Sünde haben. Denn, in wem die Fülle der Gottheit körperlich wohnt, in dem konnte eine Sünde nicht sein. Christus nahm nun eine solche sterbe- und leidensfähige Natur an und es war dies auch notwendig, da er sie als Preis für die Erlösung der menschlichen Natur hingeben wollte. Hätte er aber eine Sünde gehabt, oder wäre seine Natur sterbe- oder leidensunfähig gewesen, dann wäre dies verunmöglicht worden. Denn, hätte Christus eine Sünde gehabt, dann hätte er sich der anderen nicht annehmen können, weil er selber der Erlösung bedurft hätte. Wäre von ihm eine sterbe- und leidensunfähige Natur angenommen worden, dann hätte er nicht für andere genugtun, d. h. Strafe auf sich nehmen können, die uns für unsere und unserer Stammeltern Sünden zustand.

---

[61] Ebd.: Nonne gloriam, quam filio hominis Filius Dei unicus contulit, adhuc gratiam dicis? Quomodo autem gratia est, si resumi non potest? — Sed potest, nam propheta humanitatem ad sibi unitam divinitatem inducit sic loquentem: „Deus meus, ne sileas a me, et assimilabor [714] descendentibus in lacum". Ne sileas, ne a me divinitatem separes, quam dum mecum habeo, ipsa docente nihil ignoro. Etenim, si silueris, dum personaliter unito mihi te disiunxeris, „assimilabor descendentibus in lacum", descendentibus in iniquitatis et inferni profundum, ut non disconveniam in poena, quibus convenerim in culpa. Omnia sciens homo Jesus nequaquam id peteret, si divinitati impossibile foret; sed quia fieri potuit, ne fieret, obediendo impetravit, nunquam timens lapsum fastigii sui sine dubio praenotavit constantiam, quam se promeriturum sanctissimae militiae suae obsequio nullo modo dubitavit.

Er mußte also eine der sündigen ähnliche Menschennatur ohne die Sünde haben. So konnte er für uns leiden und dadurch uns von der Strafe befreien, die wir verdientermaßen schuldeten[62].

---

[62] De eo, quod scriptum est: factus est in similitudinem carnis peccati. LXXIIII. — Et ita esse oportuit, quia per ipsam omnis alia caro humana e peccati vinculo erat liberanda. Cuius similitudinem ipsa caro Christi habuit. Unde scriptum est: factus est in similitudinem carnis peccati. Habuit enim Christus carnem similem nostrae carni peccatrici, non quod ipsa peccatrix esset, sed habuit carnis peccatricis similitudinem, id est mortalitatem et passibilitatem cum suis effectibus, id est esurie, siti, dormitione, lassitudine et ceteris, quibus peccatum sui corruptione naturam humanam subiectam fecit. Propter que caro Christi similitudinem dicitur habuisse carnis peccatricis. Hec quippe, que dicta sunt, id est mortalitas, passibilitas et comitantia ista carnem [fol. 56^{v}] Christi similem carni peccatrici reddiderunt. Unde et ipse Christus a nonnullis peccator est iudicatus ... Ipsa enim in se habuit, que peccatum induxit, et que in nullo fuerunt, in quibus peccatum non fuit. Et ideo ob hanc causam, ut dixi, Christus a multis in diebus carnis sue peccator est creditus. Quod enim in omnibus contingit eiusdem nature, non facile aliquid eandem naturam habens sine illo creditur esse, quod communiter omnibus creditur inesse. Quia ergo Christus a multis homo tantum esse credebatur, ab eisdem peccator estimabatur, in quo fallebantur similitudine predictorum. Non in hoc fallebantur tantum, quod eum peccatorem credebant, sed quia purum hominem arbitrabantur. Quia ergo purus homo non fuit, predicta sine peccato habere potuit. Si enim purus homo fuisset, predicta sine peccato habere non potuisset. Secundum ergo sue estimationis errorem et positionem, iudicium, quo Christum peccatorem iudicabant, a vero non multum discrepabat. Nam consequebatur, si purus homo esset Christus, quod peccator fuisset. Sed quia purus homo non fuit, qui Deus et homo fuit, peccatum habere non potuit, passibilitatem et mortalitatem atque eis adiuncta habere potuit. In quo enim divinitatis plenitudo corporaliter habitavit, peccatum in eo esse non potuit. Quia vero de vero homine veram hominis naturam habuit, mortalitatem atque passibilitatem eum habere nichil prohibuit, sed habilem et aptum ad ea suscipienda ipsa natura, secundum quam de homine natus est, fecit. De homine enim mortali et passibili mortalis et passibilis debuit nasci. Talem quippe carnem eum assumere decuit et necessarium fuit, quam pro natura humana redimenda dare pretium potuisset. Hoc autem fieri non posset, si aut peccatum habuisset aut si immortalis et impassibilis ipsa caro assumpta extitisset. Si quidem peccatum haberet homo assumptus, alios assumere non potuisset, quia et ipse redemptione eguisset. Si vero immortalis et impassibilis natura ab eo assumpta fuisset, pro aliis satisfacere non potuisset, id est penam suscipere, que debita nobis erat pro peccatis a nobis commissis et a nostris primis parentibus. Quam quia suscepit et quod non rapuit, exsolvit, pro nobis satisfacere potuit et satisfecit. Et ideo, ut dictum est, carnem sine peccato habere debuit, sed tamen carni peccatrici similem. Unde et pro nobis pati potuit et patiendo ab ipsa pena nos liberare, cuius debitores

Robert hält es in seiner Summe schließlich auch noch für notwendig, darauf hinzuweisen, daß niemand, der über die von Christus angenommene menschliche Natur in der rechten Weise Bescheid weiß, annimmt, daß die Fähigkeit zu sündigen zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehöre, da doch in Christus eine vollständige und wahre menschliche Natur sich fand, aber in ihm die Sündefähigkeit nicht bloß nicht war, sondern auch nicht sein konnte[63]. Die Definition des liberum arbitrium bringt eben nicht die Fähigkeit sich dem Schlechten zuzuwenden mit sich. Sondern im Gegenteil, je mehr die Möglichkeit, sich dem Schlechten zuzuwenden ausgeschaltet ist, um so mehr ist Freiheit vorhanden[64].

Auch in seinem Paulinenkommentar erkennt Robert ohne weiteres die Unsündbarkeit Christi an[65]. Auch stellt er zu Rom 3, 4 in Abrede, daß der homo assumptus in die Allgemeinheit des Omnis homo mendax mit eingeschlossen sei[66]. Hier greift er auch den abaelardischen Gedanken auf, daß der Mensch sein konnte, ohne vom *Verbum* angenommen zu werden. Denn er wurde aus Gnade angenommen, und, was immer aus Gnade ist, kann auch nicht sein. Und wenn der Mensch wäre, ohne vom Wort angenommen zu sein, wäre er Mensch den übrigen Menschen ähnlich. Und so wäre er Sünder, weil der angenommene Mensch sündigen konnte[67].

Die Antwort Roberts ist aber eine entschieden ablehnende in der Form:

Nec est recipiendum, quod, quamvis posset non assumi, possit peccare, vel peccaret, si non assumeretur. Sicut non est conceden-

---

merito nostro eramus. St. Omer, Cod. lat. 121, fol. 56. — Man vgl. auch die Abbreviation der Summe Roberts bei F. Anders, Die Christologie des Robert von Melun, Paderborn 1927, 45 f.

[63] Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 191, fol. 178): Nemo de humana natura a Christo assumpta sane sentiens potestatem peccandi de integritate humane nature esse arbitratur eo, quod tota integritas nature humane atque veritas in Christo fuit, in quo potestas peccandi non solum non fuit, sed nec etiam esse potuit.

[64] Summe. Man vgl. den Text PL 186, 1053D. f.

[65] Man vgl. nur Cod. Paris. Nat. lat. 1977, fol. 106: Ipse [Christus] enim sine peccato fuit. Quare propter se nichil operatus est.

[66] Oxford, Bibl. Bodl., Cod. Laud. lat. 105, fol. 185: Queritur hic, si homo assumptus potuit peccare: quia si omnis homo mendax, et homo assumptus ... Non est verum. Quia homo assumptus sub ista universitate non comprehenditur, dum dicitur: „Omnis homo mendax".

[67] Ebd.

dum, quod angeli confirmati peccare possint, quamvis possit esse eos non confirmari et, si non confirmarentur, possent peccare. Quod homo assumptus non posset peccare, testatur Boetius dicens de eo: „Non est talis, quales ceteri sunt. Nature nec voluntas nec affectio mala in eo esse potest"[68].

Auch die von Robert abhängigen Quaestiones in epistolas Pauli machen mit merkwürdiger Entschiedenheit Front gegen Abaelard und zwar wiederum in der Erklärung von Rom 3, 4. Das Argument der *quidam,* das sie dabei bekämpfen, lautet: Wenn der angenommene Mensch (homo assumptus) vom Wort nicht angenommen werden konnte, konnte er sündigen. Er konnte aber nicht angenommen werden. Also konnte er sündigen. Was richtig scheint, sobald der Vordersatz zugegeben wird. Alle geben aber zu, daß er nicht angenommen werden konnte[69].

Demgegenüber entscheiden die Quaestiones auf Grund lediglich dialektischer Prinzipien:

Non est credendum, quod homo ille potuit peccare. Cum enim dicitur homo ille, per ille notatur personalis proprietas, in qua impossibile est eum peccare. Sed in consequentia, cum dicitur: si homo ille potuit non assumi, potuit peccare, non intelligitur illa personalis proprietas, sed sine illius respectu natura humana datur intelligi[70].

Der ebenfalls von Robert von Melun abhängige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534 äußert sich zwar — ebenfalls in der Behandlung von Rom

---

[68] Ebd. Die Texte aus der Oxforder Handschrift verdanke ich einer gütigen Mitteilung von R. M. Martin, Löwen, dessen Ausgabe des Paulinenkommentares Roberts von Melun demnächst erscheinen wird.

[69] In epist. ad Rom., Q. 74 (PL 175, 452): Quaeritur, an homo assumptus sit mendax? Videtur, quod sic, quia est homo, et omnis homo mendax. Mendax enim dicitur quis, non quia mentiatur vel peccet, sed quia mutabilis est „et numquam in eodem statu permanet", et per peccata potest diffluere. Quod totum etiam de homine assumpto quidam praesumunt asserere, quod sic conantur affirmare: Si homo assumptus potuit a Verbo non assumi, potuit peccare. Sed potuit non assumi: ergo potuit peccare. Quod videtur, si antecedens concedatur. Sed omnes concedunt, quod potuit non assumi. — Wir erinnern daran, daß sowohl die Sententiae Florianenses, als auch der Cambridger Paulinenkommentar vom *homo assumptus* die Rede hatten.

[70] Ebd. — Lediglich auf eine korrekte Ausdrucksweise drängt In epist. 1 ad Tim., q. 23 (PL 175, 599): „Iustificatum in spiritu". Nonne sermo praecessit de Verbo Dei? Hoc autem non est iustificatum, sed potius ab aeterno iustum natum. — Solutio: Cum sermo fit de Christo, diligenter intuendum est, quod dicatur, et secundum quid. Hoc ergo „iustificatum in Spiritu" intelligitur Christus secundum assumptum hominem, secundum quem immunis est ab omni peccato, omnimodam habens iustitiam.

3, 4 — dahin: man dürfe keineswegs zugeben, daß der angenommene Mensch lügenhaft war oder sein konnte, oder daß er sündigen konnte. Er meint aber dennoch, man könne vielleicht zugeben, daß, würde jener Mensch vom Wort nicht angenommen und wäre er Mensch, er sündigen könnte. Einmal angenommen konnte er nicht mehr sündigen, weil er vom Wort nicht mehr getrennt werden konnte. Denn, wenn die Annahme auch nur aus Gnade geschah, so wurde ihm doch diese Gnade gleichsam zur Natur und es ward für ihn gleichsam ein natürlicher Zustand, das Gute zu tun und nicht sündigen zu können[71].

Es wird also hier wohl vom dialektischen Standpunkt aus den Quaestiones in epistolas Pauli recht gegeben, dabei aber auch das gewürdigt, was sich an sachlich Richtigem in der These Abaelards findet, vor allem, daß die Unsündbarkeit Christi eine rein gnadenhafte ist. Darüber hinaus wird aber betont, daß die gnadenhafte Verbindung der menschlichen Natur mit der göttlichen Person eine untrennbare war und so sachlich die Unvereinbarkeit mit dem Sündigenkönnen einer natürlichen — wir würden heute sagen — innerlichen entspricht.

3. Die Schule Gilberts de la Porrée.

Wir konnten bereits vermerken, daß Boethius in seinem Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium ad Joannem diaconum Ecclesiae Romanae[72] in klarer und entschiedener Weise die Unsündbarkeit Christi umrissen hat. In seinem Kommentar zu diesem Werk macht sich Gilbert de la Porrée die von Boethius ausgesprochene Lehre restlos zu eigen, nämlich daß Christus von jedem der drei möglichen Zustände sich etwas angeeignet hat[73]. Wenn in Christus kein Wille zu sündigen war, so kam dies 1. daher, daß, soweit er Gott ist, ihm *natürlicher* Weise ein solcher Wille fehlte; 2. soweit dies die Gnade an-

---

[71] Fol. 146: „Omnis autem homo mendax", id est mutabile esse habens et per peccata defluens, sicut beatus Augustinus exponit. De homine assumpto nullo modo concedendum est, quod fuerit vel potuerit esse mendax vel quod peccare potuerit. Concedi forsitan potest, quia, si homo ille a Verbo non assumeretur et esset homo, peccare potuisset. Assumptus autem peccare non potuit, quia a Verbo separari non potuit. Etsi enim assumptus fuerit ex gratia, gratia tamen illi quasi naturalis facta est et ei quasi naturale fuit bonum facere et non posse peccare.

[72] PL 64, 1353 f.

[73] PL 64, 1408—1412.

geht, durch die er Mensch geworden war, war dies von dem Zustand genommen, d. h. ihm entsprechend dem Zustand gegeben, der Wirklichkeit hätte werden können, wenn Adam seinen Willen nicht dem Betrug seines Feindes, des Teufels, zugewandt hätte[74]. Christus war nämlich, und hier klingt Anselm von Canterbury an, nicht nach dem Gesetz der Zeugung, sondern aus bloßem Willen Mensch geworden und wollte von den drei Zuständen der menschlichen Natur, um uns von unseren Nöten zu befreien, nicht diese gleichen Nöte annehmen[75].

Mit aller Selbstverständlichkeit wird dann die Lehre von der Unsündbarkeit Christi in den zur Schule Gilberts gehörigen Quästionen des Clm 18918[76], im Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686[77], sowie z. B. auch noch in dem zweiten Hebräerbriefkommentar der gleichen Handschrift[78] vorgetragen. Doch bestand in dieser Schule allem Anschein nach keine Lust, sich näher auf die Frage und deren spekulative Durchfor-

---

[74] PL 64, 1410C f.

[75] PL 64, 1411.

[76] Fol. 118v: Nullo modo mereri tamen dicitur Petrus, sed ratione consortii, sicut dicimur iusti in Christo et sicut dicitur Christus peccare non in se, sed in nobis, qui nullo modo sumus iusti, sicut ille nullo modo est peccator.

[77] Fol. 42v: Duplex infirmitas pro peccato est nobis inflicta, scilicet necessitas peccandi et sentiendi passiones. Infirmitas enim nostra est impotentia resistendi peccato et sensui passionum. Unde Christus, ut dicit Ylarius, infirmis nature non fuit, quia impotentiam nostram non habuit. Legitur tamen, quod et infirmitatem nostram in se transformavit. Sed hoc dictum est de affectione, cum Ylarius idem neget de necessitate. Cum autem utraque necessitas dicatur nostra infirmitas, precipue tamen necessitas peccandi, cui sequens debetur ut cause, quam etiam Christus in se non transformavit, sed pro nobis habentibus illam mortem sustinuit, quam notavit [fol. 43] auctor, cum dicit: „ad infirmitatem quidem impii vice". Christus enim factus est non in carnem peccati, sed in similitudinem carnis peccati, unde et vicarius impiorum fuit, cum mortem, scilicet penam peccato debitam tamquam peccator sustinuit.

[78] Cod. Paris. Nat. lat. 686, fol. 73v: Duplex autem est corruptio hominis: una secundum carnem, que est infirmitas, cuius sunt comites defectus; altera secundum animam, que corruptio est vitium. Virtus enim et vitium sunt circa rationem, que est affectio spiritus. Habitus et privatio sunt in eodem. Quare cum virtus secundum animam insit, secundum animam inerit vitium, id est absentabitur virtus. Et hec est corruptio, qua dicitur anima vitiata et corrupta; non corrupta infirmitate carnis, sed corrupta vitio rationis. Harum autem corruptionum nulla fuit in Christo ... Cum igitur Christus non fuerit per concupiscentiam conceptus, iure videtur non peccasse in Adam.

schung einzulassen. Sie machte sich somit das Interesse, das die Anselm- und insbesondere die Abaelardschule am Problem nahmen, nicht zu eigen.

Es mußte damit also vorläufig bei den Ergebnissen derselben bleiben, deren grundsätzlichstes die durch die hypostatische Union bedingte Unsündbarkeit Christi blieb. Wenn dagegen auch der durch Abaelard verursachte Kampf um den Einflußbereich der Versuchungen rasch mit einem endgültigen Sieg der orthodoxen Richtung, deren Bester, Hugo von St. Viktor, sich selber in die Bresche warf, endigte, so sollte der Streit um die Fixierung der Sündenunmöglichkeit in Christus im späteren 12. Jahrhundert doch noch weitere Kreise ziehen.

Natürliches und übernatürliches Sittengesetz.

Von J. B. Schuster S. J.

Luther gilt seit langem als Gegner der Naturrechtslehre und natürlichen Theologie, der einen einseitigen Supranaturalismus verteidigt. Nach K. Holl[1] und H. Steubin[2] leitet Luther alles ethische Denken von der Erfahrung der rechtfertigenden Tat Gottes ab. Ähnlich spricht sich neuestens Schlink aus. Das Sittengesetz ist bei Luther nur das in der Schrift offenbare Gesetz oder der Dekalog. In einer aufschlußreichen Untersuchung der Quellen kommt Fr. Arnold[3] zu ganz anderen Resultaten. In Wahrheit kennt Luther eine natürliche, vor der Offenbarung bestehende Vernunftordnung, die in eine natürliche Sittlichkeit und natürliche Gotteserkenntnis einbezogen ist. Obwohl die Vernunft inbezug auf das ewige Heil zu nichts fähig ist, besteht doch eine allgemeine Naturoffenbarung. Diese Naturordnung ist freilich keine säkularisierte, rationalistische, vom Schöpfungsgedanken absehende Vernunftordnung. Aber das iustum naturale gilt für alle Völker. So ergibt sich die überraschende Feststellung, daß der positivistische Einfluß Occams fast gar nicht in die Erscheinung tritt; daß Kardinal Bellarmin in seinen Kontroversen gegen Luther das Naturrecht nicht ausdrücklich verteidigen mußte, und daß Wünsch in seiner „Evangelischen Wirtschaftsethik" den Gedanken aussprechen konnte, Luther habe das Naturrecht des Aquinaten völlig ernst genommen und die Welt in voller Konsequenz zu dem gemacht, was sie auch für Thomas war: Schöpfung Gottes. Freilich fehlt bei Luther die organische Verbindung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Durch die dualistische Scheidung beider und durch die Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit des Menschen in Heilssachen war doch auch die Voraussetzung für eine Lehrrichtung geschaffen, die in Luther einen unbedingten Gegner der natürlichen Sittlichkeit und Rechtsordnung finden wollte.

Die katholische Tradition hat grundsätzlich an der organischen Verbindung von natürlichem und übernatürlichem Sittengesetz festgehalten. Dazu gehört allerdings die Lehre, daß der Mensch durch die Erbsünde nicht in dem Maße verdorben wurde, daß er zu keinem guten Werk mehr fähig ist. Dazu gehört sodann die prinzipielle Möglichkeit der Erkenntnis der Natur und der Schöp-

---

[1] Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther, Tübingen 1927.

[2] Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus, Göttingen 1932.

[3] Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther, München 1937. Vgl. Schol 13 (1938) 153.

fungsordnung mit ihrer natürlichen Zielrichtung auf Gottes Ehre und die Erlangung einer jenseitigen Gottesverbindung. Über die genauere Art der gegenseitigen Zuordnung von Natur und Übernatur, natürlichem und übernatürlichem Sittengesetz besteht nicht in allen Punkten eine allgemeine Übereinstimmung, so z. B. über die Frage des gesonderten übernatürlichen objectum formale. Aus der prinzipiellen Möglichkeit des Heiden, zu einer natürlichen Gottes- und Gesetzeserkenntnis zu gelangen, folgt übrigens noch nicht notwendig, daß der Vollzug dieser Erkenntnis ohne helfende und heilende Gnade Gottes geschieht. Noch viel weniger ist mit der Behauptung der Existenz und Verpflichtung des natürlichen Gesetzes die Notwendigkeit der Gnade bestritten, um längere Zeit oder das ganze Leben das Sittengesetz beobachten zu können.

Um das Verhältnis von natürlichem und übernatürlichem Gesetz vollständig zu klären, müßte man untersuchen: Was gibt das übernatürliche Gesetz dem natürlichen bzw. dem Menschen unter dem natürlichen Gesetz? Ebenso aber auch: Was gibt das natürliche Sittengesetz dem Menschen in der übernatürlichen Lebensordnung? Hier soll nur in Kürze auf das zweite Problem eingegangen werden.

Jede Sittenordnung, gleichviel ob natürlich oder übernatürlich, gilt für Vernunftwesen, die durch das Gesetz zu einem entsprechenden Endziel bestimmt sind, das sie durch freie Unterwerfung unter den göttlichen Willen, der sich im jeweiligen Gesetz kundgibt, erlangen sollen; das Gesetz paßt sich dem eigentümlichen Sein der Person und seiner finalen Struktur an, zielt auf die Weckung der im Sein beschlossenen Kräfte, bewirkt die innere Seinsvollkommenheit des durch das Gesetz gerichteten Tuns; damit das Gesetz in Wirksamkeit treten kann, muß es in seiner Bestimmtheit erkannt werden; die eigentümlichen Werte müssen durch die Erkenntnis als Motive wirken; dazu gehören endlich auch eine Wesensanlage, Neigungen und Kräfte, die unbeschadet der Freiheit die Realisierung der Tugendwerte und dadurch die Erlangung des Endziels ermöglichen.

Das übernatürliche, gnadenhafte Sein der Gotteskindschaft und trinitarischen Gottesebenbildlichkeit ist eine Seinsbestimmtheit der Geistperson, setzt deren natürliche Artung, Eigenschaften, Freiheit, Zielordnung zum Gottesbesitz und vor allem die natürlichen Tugendwerte voraus. All dies aber wird in eine übernatürliche Seins-, Wert-, Wirkungs- und Zielsphäre gehoben. Wenn wir im Folgenden den unaufhebbaren Wert und die unersetzliche Notwendigkeit der natürlichen Sittenordnung betrachten, so kann das füglich nach vier Gesichtspunkten geschehen, nach der *ontischen* und *logischen* Seite, unter der Rücksicht der *Motivation* und der seelischen *Wirkkräfte*. Methodisch ist zu beachten, daß wir zuerst die reine

Naturordnung ins Auge fassen müssen, den status naturae purae, und dann fragen, was davon in der jetzt geltenden übernatürlichen oder Gnadenordnung bleibt bzw. verändert wird.

1. *Naturgesetz und natürliche Lebensordnung in ihrem Sein betrachtet.* Die Augustinische Definition „Ratio et voluntas divina ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans" gilt zunächst vom ewigen Gesetz, aber auch vom Naturgesetz, das ja dessen reale Teilnahme und Offenbarung in der menschlichen Natur ist. Das Gesetz ist formell ein Gebilde der ratio, es drückt sich aus in imperativen Sätzen und Geboten bzw. Verboten. Ihr Sinn liegt im ordo naturalis, in seiner Erhaltung und Entfaltung. Diese Ordnung wird real im ordnungsgemäßen Handeln der Natur und den darin liegenden Werten. Im Naturgesetz will der Schöpfer die Bewahrung und Entfaltung der im natürlichen Ebenbild Gottes beschlossenen Vollkommenheitsanlagen zu seiner Verherrlichung. Alle Tugendwerte der menschlichen Person, im Verhalten gegen sich selbst, gegen den Mitmenschen und die Gemeinschaft und vor allem gegen Gott, sein letztes Ziel, sind vom Naturgesetz beabsichtigt, geboten oder wenigstens empfohlen. Zur natürlichen Lebensordnung gehören auch die der Einzelperson und den Gemeinschaftskreisen vom Schöpfer zugewiesenen Rechtsbefugnisse, die Institutionen des Privateigentums, der Ehe und Familie, der staatlichen Obrigkeit usw. Die im Naturgesetz verkündeten Gebote sind nicht blind gegeben, nicht ihrer selbst wegen ohne Rücksicht auf die objektiven Person- und Sachwerte, sondern gerade dieser Werte wegen. Es kommt dem Schöpfer auf die Erhaltung und Entwicklung der im Menschen grundgelegten Werte an; zuerst auf die Bewahrung der Würde des Menschen vor der Befleckung durch das Böse; dann aber auch auf die sinngemäße Entfaltung und Steigerung der Personwerte. Verbot und Gebot haben die Werte der Menschenwürde zum Gegenstand. Es fragt sich nun, inwieweit diese Sinnbezogenheit des natürlichen Gesetzes in einer übernatürlichen Lebensordnung erhalten bleibt. Ganz leicht und eindeutig ist die Antwort bezüglich der *Verbote.* Das Böse verletzt die Schönheit des natürlichen Ebenbildes; das kann aber die Heiligkeit und Weisheit Gottes nicht billigen, auch dann nicht, wenn der Mensch in der Gnade zum übernatürlichen Ebenbild und Kind Gottes umgeschaffen ist. Ja dann erst recht nicht. Denn das Böse widerstreitet dieser übernatürlichen Seinsheiligkeit in noch höherem Grade. Der übernatürliche Heilswille Gottes ist ein Heiligkeitswille, der alle Verbote des Naturgesetzes in die übernatürliche Lebensordnung hereinnimmt und das von Natur Böse auch im positiven (und darum an sich freien) übernatürlichen Gesetz verbietet. Das übernatürliche Gesetz verleiht dem natürlichen Verbot eine neue Festigung, Einschärfung und Sank-

tion. Die schwere Sünde ist in der gegenwärtigen Gnadenordnung noch viel schwerer an Bosheit und Schadenwirkung, weil sie die übernatürliche trinitarische Lebensgemeinschaft der erlösten Seele mit Gott aufhebt oder sie hindert.

Nicht so leicht kann die zweite Frage beantwortet werden, ob und inwieweit auch die *affirmativen Gebote* des Naturgesetzes ihre uneingeschränkte Sinnbezogenheit behalten, wenn der Mensch in eine Gnadenordnung erhoben wird. Will Gott beim Christen z. B. den natürlichen Wert des Kindesgehorsams gegen die Eltern außer und neben dem übernatürlichen Wert? Will er ihn wenigstens beim Sünder oder Ungläubigen? Zunächst muß man wohl annehmen, Gott will zuerst den Gehorsam des Kindes Gottes. Der bloß natürliche Gehorsam des Sünders und Ungläubigen ist aber nicht Sünde, sondern positiv gut, er vollendet die menschliche Persönlichkeit als natürliches Gottesbild. Es ist ein Minimum von Wert, das die Verletzung der Personwürde hintanhält. Viel bedeutsamer jedoch ist, daß nach dem Grundsatz „gratia supponit naturam" der natürliche ethische Wert des Gehorsamsaktes die unerläßliche Voraussetzung für die übernatürliche Wertsphäre bildet. Wie die Natur eine potentia obedientialis enthält für die Gnadenerhöhung, so gilt das auch für die einzelnen Wertbezirke der ethischen Natur. Übernatürlicher Gehorsamswert ist nur möglich, wenn in der menschlichen Natur der natürliche ethische Gehorsamswert als Grundlage vorausgesetzt wird. Eigenart und Eigenwert der übernatürlichen Tugenden wird wesentlich mitkonstituiert durch die natürliche Grundlage. Gäbe es keine natürliche Reinheit, Treue, Wahrhaftigkeit, dann könnte sinnvoller Weise auch nicht von einer übernatürlichen Reinheit usw. die Rede sein.

Ähnliches gilt von der Gerechtigkeit und von den ethisch-juridischen Institutionen der menschlichen Gesellschaft: Ehe, Familie, Staat, Kulturschaffen in Wissenschaft und Kunst, sozialer Ausgleich nach den Forderungen von strenger Gerechtigkeit, Billigkeit und Liebe. Nur ist hier ein Mißverständnis abzuwehren. Der orthodoxe Protestantismus hat in überspitzter Scheidung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung der übernatürlichen Heilsordnung die sogenannte rein bürgerliche Notverordnung gegenübergestellt. Wenn man fragt: Will Gott, daß in einem heidnischen Staate eine starke Obrigkeit dem Bösen wehre, die Mörder und Diebe strafe, das Eigentum und die Ehe schütze?, so lautet die Antwort: Gott hat kein unmittelbares und eigentliches Interesse mehr an diesen Zielen, weil ja nach der obigen Voraussetzung jenes Volk sich nicht um den Heilswillen Gottes kümmert, und jene Gebote bloß eine sogenannte äußere und bürgerliche Vollkommenheit anstreben. Wir haben unsere Antwort schon oben gegeben mit der Unterscheidung von Verboten und Geboten. Keines-

wegs aber liegt in der Anerkennung des natürlichen Tugendwertes auch die Bejahung einer vom übernatürlichen Endziel getrennten und unabhängigen Zielordnung. Es gibt keinen rein menschlichen Kulturauftrag Gottes mehr. Darum ist etwa die sogenannte Sozialreform nicht ein autonomes, rein diesseitiges Ziel. Diesem Mißverständnis scheint G. Wünsch in seiner Wirtschaftsethik unterlegen zu sein[4]. Christliche Sozialreform bedeutet die Durchsetzung von christlicher Gerechtigkeit und christlicher Liebe, wie Pius XI. in der sozialen Enzyklika Quadragesimo anno schreibt. Gott will also unbedingt die Verhütung des Bösen in der Sünde; er bejaht das natürlich Gute als Minimum, durch das die Sünde verhütet und die Würde des natürlichen Gottesbildes dargestellt wird; er will es aber vor allem als notwendige Vorbedingung und Seinsgrundlage des übernatürlichen Tugendwertes.

2. *Die Erkenntnis des Naturgesetzes.* Der im Naturgesetz enthaltene Wille Gottes wird (primär) nicht durch übernatürliche Offenbarung erkannt, sondern durch die Überlegung der menschlichen Vernunft, die das Sein, die Kräfte, Ziele und Neigungen der Natur betrachtet. Wir sehen ja nicht unmittelbar, daß Gott die Lüge und Treulosigkeit verbietet und schließen etwa daraus, daß diese Taten schlecht sein müssen, sondern umgekehrt erkennen wir die unbedingte Bosheit der Lüge und Untreue, und daraus folgern wir, daß sie vom Willen des Schöpfers unbedingt verboten sein müssen. Die Verbote und Gebote des Naturgesetzes sind allerdings nicht von der gleichen Art hinsichtlich des Grades ihrer Einsichtigkeit. Man hat drei Klassen unterschieden, Gebote allgemeinster Art, die jedem normal entwickelten Geiste sofort einleuchten müssen, umgekehrt auch Gebote mit sehr verwickeltem Inhalt, die vor allem durch den Einfluß der Leidenschaft und Begierlichkeit unsicher bleiben, und dazwischen eine Klasse von Geboten, die ohne übermäßige Schwierigkeit einleuchten. Diese Unterscheidung ist wichtig für die Frage, inwieweit nach der Erbsünde ohne die helfende und heilende Gnade Gottes der Inhalt der naturgesetzlichen Verbote und Gebote erkannt wird oder erkannt werden kann. Nach der Lehre der Kirche vermag der Mensch die Wahrheiten über Gott und seine sittliche Bestimmung ohne die Hilfe der Offenbarung nicht so zu erkennen, daß eine solche Erkenntnis leicht, schnell, sicher und ohne Beimischung von Irrtum erfolgt. Die Offenbarung ist also wenigstens moralisch notwendig[5]. Aber keineswegs ist das Licht der Vernunft durch den Sündenfall ganz ausgelöscht.

---

[4] Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen 1927, 315 ff.

[5] Conc. Vatic. Sessio III, cap. 2 (D. 1786). Vgl. auch Pius XI. Encyclica Casti Connubii, n. 108. — S. Thomas, S. th. 1 q. 1 a. 1.

Ferner wird die natürliche Erkenntnis des Sittengesetzes unersetzliche Vorbedingung für das Verständnis des übernatürlichen Heilswillens Gottes. Das gilt für die *Erkenntnis* nicht minder wie für das *Sein* des Gesetzes. Übernatürliche Reinheit, Wahrhaftigkeit, Demut usw. und ihre Forderungen wären uns ganz unverständlich, wenn wir nicht zuerst, wenn auch mit mancherlei Hilfe der Gnade und Offenbarung, die Forderungen des natürlichen Gesetzes verstünden. Vergeblich beruft sich Luther auf den in der Schrift offenbarten Willen Gottes. Wie kann der Dekalog sinnvoll mitgeteilt, aufgefaßt und befolgt werden ohne ein Minimum von natürlicher Einsicht in den Schöpferwillen Gottes? Glauben setzt ja schon mannigfaches Wissen voraus. Außerdem ist die Zahl der formell und ausdrücklich geoffenbarten Sittengebote doch recht beschränkt. Sie würden niemals ausreichen für die praktischen Schwierigkeiten und Erfordernisse des wirklichen Lebens.

3. *Das natürliche Sittengesetz und die praktische Motivation im Handeln des Christen.* Die erkannten Werte wirken als Motive auf das freie Handeln ein. Für den status naturae purae besteht hier gar keine Schwierigkeit. Alle Wertmomente, die in der Schöpfungsordnung Gottes enthalten sind, können und sollen ihre motivierende Kraft bewähren. Aber auch innerhalb der übernatürlichen Lebensordnung behalten jene Werte eine wichtige Stellung. Wer ergriffen ist von der natürlichen Schönheit des Reinheitswertes und darum die Ausschweifung meidet, handelt nicht bloß nicht schlecht, sondern gut, und offensichtlich soll sich nach dem Willen Gottes die Teleologie der natürlichen Motivkräfte auch in der Gnadenordnung auswirken, selbst dann, wenn es nicht unmittelbar zum übernatürlichen Handeln kommt. Aber die natürliche Motivkraft wird im Christen sofort zur Vorbedingung der übernatürlichen Geisteskraft, die zu einem verdienstlichen Heilswerk führt. Es wäre in der Tat sehr sonderbar, wenn man die Forderung aufstellte, man solle oder dürfe die natürlich ethischen Werte in ihrer vom Schöpfer gegebenen Motivationskraft nicht auf sich wirken lassen.

4. *Die ethischen Anlagen des Menschen.* Der Mensch untersteht nicht bloß dem Naturgesetz, das wie eine fremde Macht über ihn kommt; er ist teleologisch für die im Gesetz vorgelegten Werte bestimmt und besitzt auch die erforderlichen seelischen Anlagen, Neigungen und Tendenzen zur Verwirklichung des Gesetzes. Verstand, Wille und Gefühlswelt sind abgestimmt auf das Gute als die Erfüllung der menschlichen Würde. Es ist von höchster Bedeutung, daß das natürlich sittliche Empfinden für gut und bös, gut und besser, die feine Witterung für eine Bedrohung der sittlichen Reinheit, die edle Begeisterungsfähigkeit und Schwungkraft des Willens, die natürliche Festigkeit und Unerschrockenheit

in Gefahr nicht verkümmern und verloren gehen, sondern im Gegenteil nach Möglichkeit gesteigert werden. Gratia non destruit naturam, sed supponit. Das gilt auch hinsichtlich der ethischen Anlagen des Menschen. Die übernatürlich-seelischen Kräfte müssen an die natürlichen Voraussetzungen anknüpfen. Die traditionellen Forderungen der katholischen Moral und Moralpädagogik etwa über die Gewissensbildung, den Kampf gegen die niederen Leidenschaften haben in diskussionsloser Selbstverständlichkeit diese unersetzliche Bedeutung der Naturanlagen auch innerhalb der Heilsordnung gewürdigt.

Diese Bedeutung des Naturgesetzes wirkt sich also in Leben und *Wissenschaft* aus. Die katholische Moraltheologie mußte als wissenschaftliche Darstellung des übernatürlichen christlichen Tugend- und Pflichtensystems auch auf das Naturrecht als dessen notwendige Voraussetzung Rücksicht nehmen. Nicht erst mit Thomas von Aquin ist der große ‚Einbruch' der Naturrechtslehre in die katholische Moraltheologie erfolgt. Augustin und die Kirchenväter, ja schon Paulus haben die organische Verbindung von Schöpfungsordnung und Gnadenordnung, von natürlichem und übernatürlichem Gesetz angebahnt. Bei den heutigen Bestrebungen zu einer fruchtbaren Neugestaltung der Moraltheologie, die mehr eine positive Tugendlehre aus den Offenbarungsquellen und das übernatürliche christliche Ideal zeichnen will, kommt zwangsläufig auch die Frage des gegenseitigen Verhältnisses von natürlichem und übernatürlichem Gesetz zur Sprache. Es ist sehr charakteristisch, wie z. B. Hirscher in seiner dreibändigen Moral die Problematik des Gesetzes nur äußerst dürftig behandelt. Über den Unterschied und die gegenseitigen Beziehungen der beiden Ordnungen findet sich so gut wie nichts. Ja, man mag vielleicht fürchten, daß auch von Hirscher das Urteil Scheebens[6] über Staudenmaier gilt, daß er das eigentlich Übernatürliche prinzipiell verfehlt. Methodisch war es eben ein Abweg, die Hochscholastik und die gewaltige Geistesarbeit der nachtridentinischen Theologie so gut wie ganz beiseitezustellen. Dieser mangelnde Anschluß an die Tradition ist auch mit Schuld an einer gewissen Lebensferne jener Moralwissenschaft. Trotz der originellen Einteilung und den schönen, mehr pastorell und moralpädagogisch wertvollen Ideen ist die Moral Hirschers doch nicht hinreichend mit den lebendigen Zeit- und Gewissensfragen verbunden. Tatsache ist, daß im letzten Jahrhundert vor allem in den Rundschreiben Leos XIII. und dann auch in der Gegenwart in den Entscheidungen Pius XI. die *wirklich dringenden Gewissensfragen* über die Sozial-

[6] Natur und Gnade. Herausg. von M. Grabmann. München 1922, 63 Anm. 1.

ordnung, Staat, Familie, Eigentum, Ehe, Erziehung behandelt wurden. All diese lebenswichtigen Entscheidungen aber greifen zurück auf die ununterbrochene lebendige Tradition der katholischen *Naturrechtslehre* im Sinn der organischen Verbindung von Schöpfungs- und Heilsordnung, wie sie in der Überschrift von Quadragesimo anno zum plastischen Ausdruck kommt: De ordine sociali instaurando et ad evangelicae legis normam perficiendo.

Das Heimatland des Richard von Mediavilla.

Von Franz Pelster S. J.

Über Herkunft und Vaterland des Richard von Mediavilla ist in den letzten 12 Jahren eine ziemlich umfangreiche Literatur entstanden[1]. Zuletzt hat P. Glorieux[2] das Wort ergriffen. Er kommt zu dem Ergebnis: Richard war eher Franzose als Engländer; er wurde geboren zu Moyenneville, nicht weit von Abbeville. Auf dem Kapitel zu Metz 1295 wurde Richard zum Provinzial der Francia erwählt. Im Dezember 1301 und im Januar 1302 predigt er noch zu Paris und stirbt wahrscheinlich am 30. März 1302 oder 1303 zu Reims. Diese Arbeit von Glorieux soll im vorliegenden Beitrag durch eine Untersuchung über noch ungeklärte Punkte weitergeführt werden. Vorerst möchte ich aber hervorheben, daß, die richtige Datierung der Predigten des Cod. 3557 der Pariser Nationalbibliothek vorausgesetzt, es mir fast sicher scheint, daß der magister Ricardus O. Min., der da am 17. Dezember 1301 und am 6. Januar 1302 in Paris bei den Franziskanern predigt, eben unser Richard ist. Es dürfte schwer sein, einen anderen Magister der Theologie, der Richard hieß und Franziskaner war, für diese Zeit nachzuweisen. Richard hat aber bis über 1300 hinaus gelebt[3].

Was nun Name und Herkunft angeht, so wird es gut sein, Sicheres von nur Wahrscheinlichem und von reinen Konjekturen zu trennen. Durchaus sicher ist der *Name* Richard de Meneville.

---

[1] E. Hocedez, Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine (Spic. S. Lov. 7) Louvain 1925; W. Lampen, De patria Richardi de Mediavilla O. F. M.: ArchFrancHist 18 (1925) 298 bis 300; F. Pelster, Die Herkunft des Richard von Mediavilla O. F. M.: PhJb 39 (1926) 172—178; W. Lampen, War Richard von Mediavilla O. F. M. Engländer? FranzStud 23 (1930) 246 bis 248.

[2] Richard de Mediavilla: La France Franc 19 (1936) 97—113.

[3] Vgl. a. a. O. 111 f.

Für ihn haben wir zwei oder drei gleichzeitige und völlig einwandfreie Zeugen, während außer der lateinischen Form Mediavilla keine andere bezeugt ist. Cod. 144 der Stadtbibliothek Assisi (saec. 14 in.) schreibt f. 143r: Explicit tertium Quodlibet fratris Ricardi de Menevile. Cod. L. 1. 10 (Coxe 139) des Merton College Oxford (saec. 14 in.) hat f. 162r die Aufschrift: Tria quodlibet fratris R. de Menevile und daneben auf gleicher Seite: Primum quodlibet fratris Ricardi de Mediavilla de ordine fratrum minorum[4]. Im Katalog der „Libraria Claustralis Dunelmensis" vom Jahre 1395 wird verzeichnet: Scriptum Menvile super primum et secundum Sententiarum[5]. Der Titel wird aus der Hs selber herrühren und so kommen wir wohl in die ersten Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts. Drei so alte Zeugen werden in einer ihnen leicht zugänglichen Angabe kaum irren. Wir haben also als Namen Richard de Meneville. Wenn irgend ein Moyenneville Anspruch auf unseren Franziskaner erheben will, so muß er nachweisen, daß es im 13. Jahrhundert Meneville geschrieben wurde. Ich glaube, daß die Übersetzung Meneville durch Mediavilla eine volksetymologische Bildung ist. Das verwandte Menill nämlich wurde auch Mednill geschrieben. Die Form Medneville für Meneville liegt also sehr nahe; damit wäre aber Mediavilla von selbst gegeben[6].

Bis hierher besitzen wir meines Erachtens volle Sicherheit. Ist aber Richard *Engländer oder Franzose?* Die ältesten Zeugen waren bisher Trithemius, von dem Leland abhängt, Johannes Maior und Johannes Bale[7]. Auch Letzterer ist vielleicht kein unabhängiger Zeuge, sondern von Trithemius und Maior abhängig. Dieser aber, der nicht nur Mediavilla durch Middleton widergibt, sondern auch Richard Student in Oxford sein läßt, muß einen unabhängigen Zeugen gehabt haben, sonst müßte man annehmen, seine letzten Angaben seien reine Kombination[8]. Es bleibt jedenfalls soviel, daß Richard zu Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts als Engländer galt. Glorieux macht nun geltend, diese Zeugen seien sehr späten Datums, es könne eine Verwechslung mit einem andern Richardus Anglicus vorliegen; zudem finde sich in den älteren Nachrichten über Richard: in der Historia septem tribulationum, der Chronica XXIV Generalium, im Katalog von Boston-Bury, bei Antonin, Glasberger, Ceva, nichts über die Her-

---

[4] Vgl. über diese Zeugen PhJb 39 (1926) 174.
[5] Todd. Catalogues of the Library of Durham Cathedral: The Publications of Surtees Society, London 1838, 75.
[6] Vgl. über die verschiedenen Schreibweisen PhJb 39 (1926) 176 f.
[7] Vgl. E. Hocedez, a. a. O. 6—7, 64, 68.
[8] A. a. O. 68.

kunft[9]. Das ist einstweilen durchaus richtig, beweist aber in keinem Fall das Gegenteil. Sehen wir uns also nach weiteren Momenten um.

Da möchte ich zuerst betonen, daß alle 3 Zeugen für Meneville Engländer sind; denn auch die Assisihandschrift nebst dem Namen Meneville ist zweifellos von englischer Hand geschrieben. Die Hs von Durham war sicher englischen Ursprungs; sie wird wie soviele andere scholastische Hss der Kathedralbibliothek Durham in Oxford geschrieben sein, wo die Benediktiner von Durham ein Studienhaus hatten. Die sehr zahlreichen kontinentalen Hss haben, soweit bekannt ist, ausnahmslos den Namen Mediavilla. So liegt die Annahme nahe, daß diese 3 Schreiber eben deshalb so gut unterrichtet waren, weil Richard aus England stammte. Diese Annahme wird durch die Tatsache verstärkt, daß es zu jener Zeit zwar keinen Ort Meneville in England gab, wohl aber ein bekanntes anglonormannisches Adelsgeschlecht in Northumberland[10].

Gibt es aber keine ausdrücklichen älteren Zeugnisse für Richards englische Abstammung? Ich glaube solche aufweisen zu können. In Cod. 127B der Stadtbibliothek Bordeaux [membr. ff. 210, 34×25 cm (2 col.) saec. 14] haben wir ff. 1^r—60^v das dritte und ff. 61^r—197^v das vierte Buch der Sentenzenerklärung des Augustinereremiten Thomas von Straßburg, die er spätestens 1335 in Paris vorgetragen hat[11]. In derselben werden neben etwas

[9] La France Franc 19 (1936) 100.

[10] Vgl. PhJb 39 (1926) 175.

[11] Das seit Denifle (Chart. II 570 n. 1113), der sich auf eine Unterschrift des Cod. 927 der Bibliothek Mazarine stützt, gewöhnlich angegebene Datum der Sentenzenvorlesung 1341 ist zu spät. Denn nach Cod. 127B der Stadtbibliothek Bordeaux disputiert Thomas im Epilog des 4. Buches gegen einen socius bacalarius Petrus de Croso (den späteren Kardinal von S. Martino in Monte). Dieser aber ist Denifle (Chart. II 556 n. 1096 not. 2) zufolge bereits am 22. April 1337 licentiatus in s. theologia und am 11. November 1338 s. theologiae doctor. Wir müssen also den Abschluß beider Sentenzenvorlesungen wenigstens nach 1335 verlegen. Es ist aber möglich, daß bei Thomas die schriftliche Ausarbeitung sich bis 1341 hinzog. Für eine solche Deutung scheint Cod. 1745 der Universitätsbibliothek Krakau (saec. 14) zu sprechen. Dort heißt nach dem Katalog von W. Wislocki das Explicit des ersten Buches: Explicit lectura fratris Thome de Argentina O. S. Aug. super 1^0 Sententiarum Parisius publicata et ibidem lecta et transacta anno Domini 1340. Da 1340 als Zeit für die Lesung nach dem Gesagten unmöglich ist, so vermute ich, daß ein Abschreiber die Zahl 1340 der Edition auf die Lesung übertragen hat. Es ist aber auch durchaus möglich, daß die Daten 1340 und 1341 nur die Zeit der Abschrift des Exemplars oder einer anderen Hs bedeuten und später falsch verstanden wurden. So schließt in Cod. 128 Bordeaux das erste Buch f. 66^v: Explicit primus liber sentenciarum secundum fratrem Thomam de Argentina ordinis fratrum

späteren Lehrern aus dem Augustinerorden auch zahlreiche andere Lehrer aus dem 13. und beginnenden 14. Jahrhundert zitiert z. B. Petrus von Tarantasia, Thomas, Durandus, Herveus, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Aegidius von Rom, Jakob von Viterbo, Bonaventura, Duns Scotus, Robert Cowton. Im vierten Buch f. 104ra heißt es nun: Raciones Richardi de Anglia, Scoti et multorum aliorum: Primo vivit vita vegetativa, deinde vita sensitiva et ultimo vita humana. Ergo antequam infundatur anima intellectiva in embrione, est anima vegetativa et anima sensitiva. Wer ist dieser Richardus de Anglia? Richard Fitzralph kommt schon wegen der Zeit (1335) nicht in Betracht, Richardus de Cornubia (um 1250), Richard Fishacre († 1248) und Richard Knapwell (um 1285) sind vollständig aus der Mode gekommen und werden nicht mehr zitiert. Die Verbindung mit Scotus läßt sofort an Richard de Meneville denken, der ja in manchem Vorläufer des Scotus war und dessen viertes Buch auch in späterer Zeit besonders häufig benutzt und zitiert wurde. Noch mehr; in seinem ungedruckten Traktat De gradibus formarum vertritt er die hier angeführte Ansicht[12]. Es ist mir daher höchst wahrscheinlich, daß

Heremitarum sancti Augustini. Deo gracias. Et fuit totus completus XIIa die mensis martii anno [M°CCC°]XLVI etc. Da Thomas schon 1345 Ordensgeneral wurde, so kann nur vom Datum der Abschrift die Rede sein. Die fragliche Stelle aus dem Epilog zum vierten Buch heißt nach Cod. 127B Bordeaux in der Frage: Utrum alico modo sit possibile quod idem homo simul sit dampnatus et beatus auf f. 198r: Circa istam questionem sic procedam: Primo enim premittam unam distinccionem; 2° ostendam sub quo membro istius distinccionis questio proposita ad presens est tractanda; 3° recitabo conclusiones quas circa istam veritatem posuit quidam venerabilis dominus et magister in primo suo principio; et loco quarti articuli ostendam quid gracia disputacionis ego econtrario tenui, cum in sentenciis principiam ⟨principiarem?⟩. Dazu ist am Rand vermerkt: Conclusiones magistri ⟨sc. artium⟩ Petri de Croso; später f. 200rb zu den Worten „Deinde arguit iste venerabilis socius": Petrus; f. 200va zu „Deinde iste reverendus socius et magister dicit": Petrus contra racionem Thome; endlich sagt Thomas f. 201vb: Aliqua contra ista dicit iste reverendus socius in 4° suo principio, quod ad presens non repeto. Dann folgt eine Auseinandersetzung mit dem socius fr. Johannes de Carmelo. Aus dem Gesagten ist offenbar, daß Thomas und Petrus de Croso im gleichen Jahr zu Paris über die Sentenzen lasen, also spätestens etwa 1335.

[12] Ich zitiere eine Stelle aus dieser Schrift nach einer Miszellanhs des Ignatiuskollegs Valkenburg, die den Tractat enthält. Es heißt in der Responsio f. 101r: Ex hac auctoritate habeo expresse, quod antequam homo sit homo, est in materia eius anima vegetativa et sensitiva, incompleta tamen. Ergo cum per intellectivam homo reponatur in specie hominis, quia est ultima eius forma substancialis totum complens, sequitur necessario quod in homine

der bei Thomas zitierte Richardus de Anglia eben unser Richard de Meneville ist. Damit hätten wir aber etwa 30 Jahre nach dem Tode Richards gerade aus Paris ein Zeugnis für dessen englische Herkunft.

Wem dies Zeugnis noch zweifelhaft erscheint, der findet ein völlig einwandfreies aus dem Jahre 1381 und zwar aus Assisi, wo man doch über die Lebensverhältnisse der Ordensmitglieder nicht gerade am schlechtesten unterrichtet war. In dem 1381 geschriebenen Inventar der Bibliothek des Sacro Convento lesen wir: C. Primus liber super primum sententiarum magistri fratris Riccardi de Mediavilla Anglici ordinis minorum. Ausdrücklicher und formeller kann ein Zeugnis nicht sein[13]. Es wird also vor dem Katalog von Boston-Bury, Trithemius, Antonin, Glasberger und Ceva, vor Mayor, Leland und Bale von einem Ordensgenossen im Hauptkonvent des Ordens erklärt: Richard de Mediavilla ist Engländer. Darüber kann man jedenfalls nicht leicht hinweggehen.

Untersuchen wir nunmehr die Gründe, die für Frankreich als Heimat Richards angeführt werden. Eine Schwierigkeit, die Glorieux[14] geltend macht, ist leicht zu beheben: Richard zitiere keine zeitgenössischen englischen Autoren, nicht Neckham, nicht Grosseteste. Die Antwort ist: Einmal hat Richard einen großen Teil seiner Ausbildung in Frankreich erhalten und dort gelehrt; dann aber zitiert er nach Hocedez[15] mit Namen auch keine zeitgenössischen französischen Lehrer, weder Wilhelm von Auxerre noch Philipp den Kanzler noch Thomas oder Bonaventura. Allein Präpositinus tritt auf. Wir leben noch in der Zeit der citationes implicitae. Wenn er die Verurteilungen des Bischofs Tempier erwähnt, nicht aber jene Kilwardbys oder Pechams, so erklärt sich dies daraus, daß er in Paris lehrte, ebenso wenn er von einer Synode von Bourges redet oder den Namen Amiens in einem Beispiel verwertet[16].

---

sunt plures forme substanciales. Er wendet sich darauf gegen die virtus formativa, die Thomas von Aquin vertritt. Thomas von Straßburg stimmt vollständig mit Richard in der Annahme eigentlicher Formen im Embryo überein und darauf kommt es ihm hier an. In der letzten Folgerung, der Mehrzahl der Formen, weicht er ab, da er nur die geistige Seele als Lebensform im Menschen verteidigt.

[13] L. Alessandri, Inventario dell'Antica Biblioteca del S. Convento di S. Francesco in Assisi compilato nel 1381, Assisi 1906, 21. Die beschriebene Hs ist heute Cod. 143 der Stadtbibliothek Assisi.

[14] La France Franc 19 (1936) 102 f.

[15] Richard de Middleton 481 f.

[16] Vgl. La France Franc 19 (1936) 103 f.

Ernster erscheint auf den ersten Blick folgendes Bedenken: In einer Erlanger Sammlung findet sich nach Glorieux[17] eine Predigt domini fratris Richardi de Normannia und eine andere domini fratris Richardi de Mediavilla O. F. M. Diese Angabe machte mich anfangs stutzig. Sollte der Verfasser des Necrologium von Auxerre mit seiner Behauptung, Richard sei Weihbischof von Reims geworden, doch irgendwie Recht haben? Denn dominus bezeichnet bei Mendikanten den Prälaten, den Bischof. Dann müßten aber Richardus de Normannia und Richardus de Mediavilla identisch sein; denn zwei *Prälaten* aus dem Franziskanerorden mit dem Namen Richard werden kaum im selben Jahr zu Paris gepredigt haben. Glücklicherweise gaben mir alte Notizen von Ehrle über Cod. 280 der Universitätsbibliothek Erlangen eine einfache Lösung. Danach heißt es f. 15^{r}: Sermo in sabbato in Passione Domini fratris Richardi de Normannia ordinis fratrum Minorum; ferner Sermo in die Ascensionis Domini fratris Richardi de Mediavilla ordinis fratrum Minorum. Der Dominus ist also kein Titel, sondern der Dominus Jesus Christus. Ist nun der fr. Richardus de Normannia derselbe wie Richardus de Mediavilla? Das ist unwahrscheinlich. Es handelt sich, soweit ich dies aus den Notizen Ehrles erkennen kann, um fortlaufende reportierte Predigten — es muß die Zeit bald nach 1280 gewesen sein — von Aschermittwoch bis Pfingsten[18]. Es ist aber wenig wahrscheinlich, daß in derselben Samm-

---

[17] A. a. O. 111.

[18] Die Hs 280 beginnt f. 1^{r}: Sermo in die cinerum fratris Durandi de S. Quintino ord. fr. min. Es folgt f. 5^{r}: Sermo in 1^{a} dominica XLe fratris Symonis Trecensis fr. pred. Parisiensium. Die letzten sind: Sermo in die Pentecostes fratris Jo. de Aurellianis quondam Cancellarii ord. min ⟨l. pred.⟩. — Sermo in die Pentecostes compositus a gardiano fratrum minorum. Explicit reportacio diversorum sermonum bonorum. In der Voraussetzung, daß es die Predigten eines oder zweier Jahre sind — es wird das Kirchenjahr genau eingehalten; zu jedem Feste finden sich ein oder zwei Predigten, außerdem ist die Sammlung nach den Schlußworten eine Reportatio —, spricht das Vorkommen folgender Lehrer für die Zeit bald nach 1280: Sermo in dominica die in ramis palmarum fratris Johannis de Turno ord. pred. Johannes, der 31. magister im Verzeichnis der Pariser Lehrer aus dem Dominikanerorden (ArchLtKGMA 2, 207), las im Jahre 1278. — Sermo in ramis palmarum fratris Stephani de Vesonthio ord. pred. Stephan ist der 35. Magister. — Sermo de resurreccione fratris Bernhardi Hispani. Bernardus de Trilia war der 34. Magister. — Sermo in die Pentecostes fratris Johannis de Aurellianis quondam Cancellarii ord. fr. minorum ⟨predicatorum⟩. Johannes war der 32. Magister. Im Jahre 1280 legt er seine Kanzlerwürde nieder, um Dominikaner zu werden. Da auch ein Sermo fratris Aegidii de Valle Scholarium, qui fuit magnus theologus, in cena

lung dieselbe Person zwei verschiedene Namen erhält. Daß nun in dem großen Pariser Konvent zwei Studenten oder Baccalarei waren, die den in England und der Normandie ganz gewöhnlichen Namen Richard trugen, hat durchaus nichts Auffallendes[19]. So ist dieser Richardus de Normannia keineswegs ein entscheidender Gegenbeweis.

Ein letztes Argument: Cod. 143 Assisi [membr. ff. 128, 35,5×24,5 cm (2 col.) saec. 13/14] enthält ff. 3r—123r das erste Buch der Sentenzenerklärung Richards: Abscondita produxit in lucem. Das Verzeichnis der Fragen schließt f. 125r: Expliciunt tituli questionum primi libri scripti super sentencias magistri Richardi de Mediavilla ordinis minorum provincie Francie et custodie Lothringie. Deo gracias. Amen[20]. Hierzu ist zu sagen: Selbst wenn die Angabe zutreffend wäre, so lieferte sie keinen entscheidenden Gegenbeweis. Richard könnte wie andere aus irgend einem Grunde in der Francia zurückgeblieben sein und in der Kustodie Lothringen gewirkt haben. Sehen wir aber etwas näher zu. Wie der Augenschein mir zeigte, sind die Worte „provincie Francie — Amen" von einer Humanistenhand des 15. Jahrhunderts der ursprünglichen Unterschrift hinzugefügt. Im Inventar von 1381, in dem diese Hs unter C angeführt wird — es ist dieselbe, aus deren Beschreibung wir den fr. Ricardus de Mediavilla Anglicus erhielten — ist von einem solchen Zusatz nichts zu finden. Diese Angabe kann aber sehr leicht auf einer späteren Verwechslung mit einem andern Richard beruhen.

Damit kommen wir zum letzten Grund der Ansicht von Glorieux. In einem reichlich ausgeschmückten Nekrolog des Franziskanerklosters Auxerre aus dem Jahre 1577, dessen Bericht Glorieux[21] aufführt, wäre Richard nicht nur Erzbischof oder wenigstens Weihbischof von Reims gewesen, er sei auch 1295 auf dem Kapitel zu Metz zum Provinzial der Francia erwählt und am 30. Mai 1300 im Konvent zu Reims, dessen Profeß er war, gestorben. Im Bericht über seine Wahl, der in den Archiven der Provinz aufbewahrt werde, habe man ihm das Lob gespendet: sacrae theologiae doctor, vir utique bonae famae, conversationis honestae, discretionis idoneae et eminentis scientiae, zelator pacis communis et observantiae regularis. Glorieux gibt zu, daß der kritische

---

Domini vorkommt, der nach Glorieux (Répertoire II 279) im November 1282 nicht mehr Magister regens war, so müßten die Predigten etwa aus diesem oder dem vorhergehenden Jahre sein.

[19] Im Jahr 1303 waren unter den Appellanten und Nichtappellanten im Pariser Konvent nicht weniger als vier Ricardi. Vgl. E. Longpré, Le B. Jean Duns Scot O. F. M. pour le Saint Siège et contre le gallicanisme, Quaracchi 1930, 20—23.

[20] La France Franc 19 (1936) 101.

[21] A. a. O. 105.

Wert dieses Berichtes keineswegs unanfechtbar ist und daß man nach dem Herausgeber desselben A. Briguet auf ihn nicht bauen dürfe. Glorieux muß dann auch aufgeben den Weihbischof von Reims, die Profeßablegung zu Reims, das Todesjahr 1300, aber er meint nach dem Spruch: Ein blindes Huhn findet auch einmal ein Körnchen, die Erhebung eines Richardus sacrae theologiae doctor usw. sei den Archiven entnommen und deshalb richtig, einen andern doctor Richardus als Mediavilla könne man aber für diese Zeit nicht namhaft machen.

Wiederum gilt dasselbe wie oben: Auch wenn Richard zum Provinzial der Francia erwählt wurde, ist damit noch nichts gegen seine englische Herkunft bewiesen. Wenige Jahre später war ein Petrus de Anglia Provinzial der rheinischen Provinz. Die Tatsache, daß ein Richard 1295 zum Provinzial der Francia gewählt wurde und am 30. März 1300 zu Reims gestorben sei, dürfte einwandfrei sein. Solche Nachrichten stützen sich auf alte Nekrologe und Kapitelsakten, die es in jeder Provinz gab, und sind ihrer Substanz nach fast immer zutreffend. Ich glaube mich aber dafür einsetzen zu können, daß das ziemlich nichtssagende Elogium nicht den Kapitelsakten von 1295, sondern irgend einem späteren ausschmückenden Bericht entnommen ist. Der sacrae theologiae doctor ist also einigermaßen verdächtig. Aber selbst wenn alles stimmte, bleibt noch immer ein starkes Bedenken gegen die Identifizierung dieses Richard mit Mediavilla. Letzterer nämlich ist für das folgende Jahr 1296, wenn nicht als eigentlicher Erzieher, so doch als wissenschaftlicher Berater und gewissermaßen als Lehrer des hl. Ludwig von Toulouse, der damals zu Neapel im Castel d'Ovo wohnte, nachweisbar[22]. Ich denke aber, ein Provinzial der großen und wichtigen Provinz Francia hatte etwas anderes zu tun, als im fernen Neapel Lehrer eines jungen Fürsten zu sein. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß dieser Riccardus provincialis Franciae ein anderer ist als Mediavilla. Vermutlich bot er den Anlaß zu der Verwechslung in Cod. 143 Assisi. Der späte Schreiber der Zutat hatte von ihm gehört und glaubte, er sei der Verfasser des Kommentars zu den Sentenzen.

Wenn wir zum Schluß die Zeugnisse für die englische Herkunft Richards und die entgegenstehenden Gründe noch einmal erwägen, so dürfen wir wohl ohne große Furcht vor einem Irrtum sagen: Der große Scholastiker Richard von Meneville war Engländer. Da nun in England kein Ort dieses Namens vorkommt, so ist es wahrscheinlich, daß er aus dem *anglo-normannischen Geschlecht der Meneville* stammt, das in Northumbria ansässig war[23].

---

[22] Vgl. W. Lampen, De Richardo de Mediavilla socio S. Ludovici Tolosani: ArchFrancHist 23 (1930) 246—248.

[23] Vgl. PhJb 39 (1926) 175.

Besprechungen.

Travaux du IXe Congrès international de Philosophie (Congrès Descartes), hrsg. v. R. Bayer. 12 Hefte. gr. 8° (über 2100 S.) Paris 1937, Hermann. Zus. *Fr* 257.—.

Die zwölf starken Hefte enthalten die über 300 „Communications", die auf dem Pariser Philosophenkongreß 1937 entweder in den Hauptsitzungen oder — zum weitaus größten Teil — in den Sektionssitzungen zur Verlesung und Erörterung kamen. Bei der großen Verschiedenheit der philosophischen Richtungen und der damit gegebenen Voraussetzungen, der Gesichtspunkte und Methoden, mit denen die Verfasser an die von der Kongreßleitung gestellten Themen herantreten, ist es überaus schwer, sich auch nur einigermaßen einen Überblick über die gewaltige Masse der fast durchweg nur 6—8 Seiten langen Arbeiten zu verschaffen. Ein wenig erleichtert wird der Überblick durch die vom Herausgeber beigefügten Unterabteilungen innerhalb der einzelnen Hauptthemen und die den Vorträgen vorgedruckten kurzen Inhaltsangaben. Wir versuchen im folgenden, aus der verwirrenden Fülle des in den 12 Heften gebotenen Stoffes einiges wenige herauszuheben. de Vries.

1.—3. Heft: Études Cartésiennes (180, 130, 145 S.) *Fr* 20.—, 18.—, 18.—. — Die 23 Beiträge des 1. Heftes beschäftigen sich vornehmlich mit der Philosophie Descartes'. Während die ersten sieben Referate das System als Ganzes berücksichtigen, untersuchen die andern vor allem die Erkenntnistheorie, einige auch die Psychologie und Gotteslehre. Natürlich geht es besonders um die Deutung des „Cogito, ergo sum", um den methodischen Zweifel, um die Frage, ob Idealismus oder Realismus. In den wenigsten Punkten scheint eine Einigung erzielt zu sein. Die einen sehen in Descartes, wenigstens insofern er seinen Prinzipien treu bleibe, einen reinen Idealisten. So gelangt er nach *Maritain* nur durch einen voluntaristischen Sprung zur Existenz, nach *Olgiati* bleibt er in einem rationalistischen Phänomenismus stecken, nach *Carbonara* erreicht er die Existenz nur unter Preisgabe seiner ersten Intuition. *Gouiran* dagegen sieht gerade im Cogito den Weg nicht bloß zur Außenwelt, sondern auch zur Wissenschaft. Dieselbe Uneinigkeit herrscht in der Frage nach der Zentralidee des Systems; man gewinnt fast den Eindruck, als ob immer das vom jeweiligen Referenten behandelte Thema den Schlüssel für das eigentliche Verständnis Descartes' abgebe. So steht z. B. für *Chevalier* die Gotteslehre im Mittelpunkt, während *Colorni* auch die Auffassungen über Gott aus dem erkenntnistheoretischen Standpunkt Descartes' herleitet.

Das 2. Heft bringt Referate über die Methode und die Mathematik, die Physik, die Moral und die Geschichte der kartesianischen Gedanken. Wir weisen auf den interessanten Beitrag von *Koyré* über das gegenseitige Verhältnis von Galilei und Descartes hin; der erstere habe zwar Einfluß auf den letzteren ausgeübt, sei aber von diesem überholt worden. — In vielen Beiträgen wird betont, daß Descartes in manchen seiner Ideen der Erbe der Antike sei. Vor allem wird ihm das Bestreben nachgerühmt, die antike Weisheit als Beziehung allen Wissens auf einen letzten Wert zu erneuern.

Das 3. Heft stellt Descartes und seine Philosophie in die Ge-

schichte hinein. Auch hier wird wiederum die Verknüpfung mit der Antike (Platon) sowie mit dem Mittelalter hervorgehoben. *Eibl* sieht in Descartes einen Geisteserben des spätmittelalterlichen Nominalismus, während ihn *Lazzeroni Albani* mit Duns Scotus in Beziehung setzt. Andere zeigen, wie sein idealistischer Ansatz und seine Methode befruchtend und wegweisend auf den deutschen Idealismus eingewirkt haben (*F. Medicus, J. Schwarz*). Die letzten Artikel gehen den Nachwirkungen der kartesianischen Philosophie in Deutschland, England, Ungarn, Italien, Japan und der Tschechoslowakei nach. Rast.

4. u. 5. Heft: L'Unité de la Science: la Méthode et les méthodes (222 u. 176 S.) *Fr* 25.— u. 20.—. — In diesen der Wissenschaftstheorie gewidmeten Heften kommen naturgemäß manche Autoren zu Wort, die von den Einzelwissenschaften her einen Weg zur Philosophie suchen. Durchaus im Vordergrund stehen die exakten Naturwissenschaften, während das, was zur Theorie der Geisteswissenschaften geboten wird, spärlich ist. In vielen Beiträgen vermißt man das rechte Verständnis für die Eigenständigkeit der Philosophie und für ihre grundlegende Bedeutung gegenüber den Wissenschaften. Aus der verwirrenden Mannigfaltigkeit allzu vereinzelter Denkbemühungen heben sich die Referate der nach ihrem früheren Hauptsitz Wien benannten Neupositivisten als deutlich erkennbare Gruppe ab (*Carnap, O. Neurath, Reichenbach, Rougier* u. a.; auch von *M. Schlick* erscheint noch ein Beitrag). Sie benutzen die Gelegenheit, ihren ebenso ‚exakten' wie inhaltsarmen logischen Empirismus als einziges Heilmittel, zu einer ‚Einheit der Wissenschaft' zu gelangen, bis zum Überdruß zu empfehlen. Freilich findet ihr oberflächlicher Denkmechanismus, der die Vernunft am liebsten zu einer Rechenmaschine umbauen möchte, von den verschiedensten Seiten scharfen Widerspruch, so z. B. von *P. Feldkeller, A. Murphy, H. Rudy* u. a. Doch gehen nun einige in der Ablehnung des einseitigen Ideals der ‚Exaktheit' und ‚Objektivität' nach der andern Seite zu weit und verfallen mehr oder weniger einer Art Irrationalismus; darum können z. B. die sonst so ansprechenden Ausführungen von *Berdiaeff* nicht ganz befriedigen.

Von seiten scholastischer Philosophen sind zu dieser Abteilung wenige bedeutsame Beiträge geliefert worden. Was *L. Veuthey* bietet, ist im wesentlichen eine kurze Zusammenfassung seiner originellen Erkentnistheorie, *Fernandez-Alonso* bleibt im Allbekannten der thomistischen Erkenntnislehre. Wertvoll ist der Beitrag von *Mansion* zur Methodenlehre; er betont gegenüber dem Traum von einer methodus inventionis, daß der Weg zu neuen Einsichten nicht durch vorher festgelegte Methoden gebahnt werden könne, daß also die Methodenlehre nur die bescheidenere Aufgabe habe, die Zusammenfassung der bereits gewonnenen Einsichten zur systematischen Einheit einer Wissenschaft zu regeln; die Methode müsse sich immer wieder den neuen Gegenständen anpassen. Damit ist die ‚Einheit der Wissenschaft' im Sinn der neupositivistischen Einerleiheit abgelehnt. Eine Einheit der verschiedenen Wissenschaften ist nur im Sinn einer analogen Ordnungseinheit möglich, die, wie *Pelloux* gegenüber Meyersons Wissenschaftslehre hervorhebt, nur auf Grund der Metaphysik erreichbar ist.

Eine Reihe von interessanten Beiträgen beschäftigt sich mit verschiedenen geschichtlichen Einzelfragen zur Wissenschaftslehre. Wir weisen hin auf *W. Wolffs* Darlegungen über die Auffassung

der Wissenschaft im symbolischen Weltbild der alten Kulturvölker, auf *A. Tumarkins* und *J. Souilhés* Beiträge zur Wissenschaftslehre Platons bzw. der älteren Akademie, auf *K. Dürrs* Arbeit über die Idee der scientia generalis bei Leibniz. *J. Dopp* bringt lehrreiche Darlegungen über die verschiedene Auffassung der Physik bei den Alten und den Modernen. de Vries.

6. Heft: Logique et Mathématiques (226 S.) *Fr* 25.—. — Sehr stark in den Vordergrund der Beiträge über logische Fragen tritt die Logistik. *C. Hempel, H. Scholz* und *H. Hermes* bieten Beispiele logistischer Behandlung verschiedener Probleme, *Th. Greenwood* spricht über das Verhältnis der modernen Logik zur aristotelischen. Sehr beachtenswert scheinen uns die maßvollen Vorschläge von *J. Fröbes* zur Frage, inwieweit eine Aufnahme der Logistik und ihrer Formeln in die Lehrbücher der philosophischen Logik zu empfehlen sei. Philosophisch am bedeutsamsten ist wohl das Referat von *R. Dalbiez,* in dem überzeugend dargetan wird, daß die Leibnizsche Idee der Characteristica universalis einen absoluten Pluralismus voraussetzt — die einfachen Ideen sollen ja kein Element gemeinsam haben; so werden hier Grenzen der Formalisierung sichtbar. — Weiter bringt dieses Heft Abhandlungen zur angewandten Logik und zur Mathematik und ihren philosophischen Grenzfragen. de Vries.

7. Heft: Causalité et Déterminisme (172 S.) *Fr* 20.—. — Bedeutsam ist gleich der erste Vortrag von *L. de Broglie* durch die klare Unterscheidung von physikalischer und philosophischer Betrachtungsweise des Problems der Kausalität. Für den Physiker bedeutet Determinismus die Möglichkeit, auf Grund gegenwärtiger Gegebenheiten das sich daran anschließende Geschehen mit Gewißheit vorauszusehen. Diese Gewißheit ist aber nicht in allen Einzelfällen vorhanden, sondern die Voraussage bewahrheitet sich nur in den meisten Fällen. Daß sich diese Unsicherheit der Einzelvoraussage recht gut mit der Wirklichkeit der Kausalität verträgt, wird zugegeben. Es liegt dem Physiker fern, den kausalen Zusammenhang zwischen einer bestimmten Ausgangssituation und dem sich anschließenden Geschehen zu leugnen. Nur sind wir im Einzelfall nicht ganz sicher, ob wir dieselbe Situation wirklich vor uns haben. Dieselbe Frage behandelt *M. Barzin* bei der Besprechung der statistischen Gesetze.

In der Biologie werden irgendwelche Zufallserklärungen gar nicht erwähnt. Das Leben wird als ein elementares Naturgeschehen betrachtet. Die Einzelvorgänge sind kausal und determiniert aufzufassen, aber das Leben ist keine Summe solcher Einzelvorgänge, sondern besteht in einer bestimmten ‚Struktur' der Ursachen, die als etwas Gegebenes, als eine bestimmte Form des Seins der Dinge, aufzufassen ist. Ein scholastischer Philosoph kann in diesen Ausführungen eine Widerlegung der ‚forma assistens' sehen, und überhaupt einen Beweis des Vitalismus. Frank.

8. u. 9. Heft: Analyse réflexive et Transcendence (240 u. 183 S.) *Fr* 30.— u. 20.—. — Diese beiden Bände stoßen mitten in das Gebiet des Metaphysischen vor. Unter den vielen Beiträgen sind freilich manche, die von wirklicher Transzendenz nichts oder fast nichts übrig lassen; doch zeigt das Gesamtbild, daß dem geistlosen Neupositivismus, der sich auf dem Kongreß so aufdringlich breit zu machen suchte, gewiß nicht die Gegenwart und noch weniger die Zukunft gehört.

Vor allem die erste Unterabteilung „Transzendenz und Immanenz" bewegt sich im Kern des Problems. *Bénézé* und *Brunschvicg,*

die jegliche Transzendenz für eine Illusion, für etwas Sinnloses halten, nehmen sich reichlich veraltet aus. Davon entfernt sich nicht weit *Fiorentino,* der eine Transzendenz nur noch im politischen Bereich kennt. Auch bei *O. Becker* ist der Sinn für das wahrhaft Transzendente nicht zu erkennen. Die schon bei Aristoteles aufbrechende wesentliche Doppeltheit der metaphysischen Problematik, die zugleich das Seiende als solches und das höchste Seiende oder das Göttliche betrifft, versteht er nicht, weil es ihm verborgen ist, daß Seiendes als solches einzig vom Göttlichen her voll eröffnet sein kann. Er sucht dieser Unterscheidung einen neuen Sinn zu geben, indem er der Transzendenz (Übersteigendheit), die sich dem Seienden als solchen zuwendet, eine Paratranszendenz (Unentstiegenheit) gegenüberstellt, die es mit dem mütterlichen Grunde ‚Erde und Blut', dem wir niemals ganz entsteigen, zu tun hat. Nach *Metzger* ist Transzendenz nur ein Name für das Verlangen nach unserer Selbstverwirklichung, nicht Annahme einer jenseitigen Welt. Wenn *Corbin* herausarbeitet, daß bei Heidegger die Transzendenz zum Wesen des Menschen gehört, so hat er recht; doch handelt es sich dabei um ein Übersteigen ins Nichts, von dem wir nicht deutlich wissen, ob noch etwas Positives dahintersteht.

Gehen wir nun zu den aufbauenden Theorien über. Nach *J. Wahl* fällt der Mensch vielleicht letztlich in die Immanenz zurück; trotzdem bleibt die Transzendenz wie ein verlorenes Paradies unauslöschlich im Hintergrund unseres Geistes. Wo das Transzendente zu suchen ist, zeigt *Souriau,* wenn er das Immanente als das Zeitliche und das Transzendente als das Unzeitliche charakterisiert; freilich kann man nicht innerhalb des Unzeitlichen neben das Ewige den Augenblick stellen und diesem eine eigene Transzendenz zuordnen. Für den Aufstieg zum Transzendenten werden allerlei brauchbare Wege aufgezeigt. *Sperantia* weist auf die unbezweifelbaren Grundannahmen hin, die allem geistigen Tun als natürliche Metaphysik innewohnen; vertiefend bemerkt *Duval,* daß alle Vernunftprinzipien erst von der Transzendenz her ihre Geltung erhalten. *Theodorides* sieht den Ausgangspunkt in der Gewißheit, die unser geistiges Leben trägt und die das Absolute eröffnet. *G. Marcel* knüpft an die Todeserfahrung an; aus der Todesverzweiflung rettet die Liebe zu Gott, weil das ‚Nicht-mehr-sein' nur eine leere Andeutung eines höheren Seins bei Gott darstellt; metaphysische Haltung muß zum wenigsten ein Vorspiel des Gebetes sein, sonst bleibt ihr der Erfolg versagt. Mit seiner „unmittelbaren Vermittlung", die zwischen Schau und Diskurs steht, scheint *Decoster* sich der Analogie des Seins zu nähern. Den Höhepunkt bilden in jeder Beziehung die Darlegungen von *Blondel.* Menschlicher Lebensvollzug kann sich nur im Transzendenten vollenden, und zwar muß dieses so hoch über uns stehen, daß es alle natürliche Fassungskraft endlicher Geister überschreitet. Das bedeutet, daß der Begriff des Übernatürlichen (im streng theologischen Sinn) in der Philosophie einen Platz haben muß.

Auch in den übrigen Abteilungen begegnen uns überall die zwei Typen von Denkern, die bisher hervorgetreten sind, wenn es auch in der übergroßen Verschiedenheit (um nicht zu sagen: im Wirrwarr) der Meinungen oft schwer ist, eine gemeinsame Linie zu entdecken. Bei der näheren Umgrenzung des Aktes der Reflexion und seines Verhältnisses zum Sein bricht immer wieder die Transzendenz durch, so bei *Forest* und vor allem bei *Frutiger,* der gegenüber dem Idealismus feststellt: das Wirkliche und die Nor-

men übersteigen nicht nur den Einzelnen, sondern den Menschen überhaupt, nur im göttlichen Geist können sie verankert sein. Auch *Reymond* führt die Übereinstimmung von Denken und Sein auf Gott als letzten Garanten zurück. Ungemein feinsinnig und lebendig entwickelt *Hayen* die Grundlagen der Erkenntnismetaphysik von Descartes und Thomas. Während Descartes eine Philosophie des Selbstbesitzes und der Autonomie des Geistes aufbaut, lebt das Denken des Aquinaten von der Liebe, die durch die Selbsthingabe sich selbst überschreitet und zu Gott empordringt. — In diesem Zusammenhang wird das Gottesproblem auch ausdrücklich als solches gestellt. Entgegen andern, nach denen sich die Transzendenz der Erkenntnis nicht erschließt, meint *Petrovici* mit Recht, man habe die Rolle der Erkenntnis unterschätzt; freilich gibt auch nach ihm die Vernunft nur Wahrscheinlichkeit. Bei *Giacón* und *Jolivet* allein kommt Gottes absolute Transzendenz bereits in der Erkenntnis rein zum Durchbruch.

Bei Behandlung von „Seele und Geist" ist das Bekenntnis zur Substanzialität der Seele eindrucksvoll. Doch tritt der metaphysische Geistbegriff, nach dem der Mensch gerade als Geist ins Transzendente hineinragt, kaum hervor. Ebenso geht die Erörterung des Verhältnisses von „Seele und Leib" an der metaphysischen Problematik mehr oder weniger vorbei. Erst der Schlußabschnitt über „Gott und Seele" erhebt sich wieder in die Transzendenz, wobei besonders die Darlegungen von *Lavelle* über die Philosophie der Teilhabe hervorragen.

Trotz allem bietet also auch dieser Kongreß ein machtvolles Bekenntnis zur Transzendenz. Lotz.

10.—12. Heft: La valeur: Les Normes et la Réalité (192, 141, 130 S.) *Fr* 25.—, 18.—, 18.—. — Die Referate dieser Abteilung stehen unter dem Gesichtspunkt: Wie verhalten sich Werte und Normen zum wirklichen Sein? Ausgangspunkt ist bei sehr vielen Beiträgen die kantianisch-positivistische Gegensätzlichkeit von idealem Wert und Wirklichkeit. Schon dieser Ausgangspunkt ist sehr problematisch, weil sich dahinter eine ganz bestimmte und zwar verfehlte Seinsauffassung verbirgt. So ist es auch kein Wunder, wenn die Überbrückung der Gegensätze schwer gelingen will. Positivistische und idealistische Lösungsvorschläge verschiedener Qualität, zum Teil sich widerstreitend, werden geboten. Die Empirie, die persönliche oder geschichtliche Erfahrung soll die Brücke schlagen zwischen Idee und Wirklichkeit. Oder man trennt Erkenntnis von Normen und Erkenntnis von Tatsachen: Emotionelles Erleben der Werte ist nicht Erkenntnis von Seiendem, sondern Bekenntnis zum Seinsollenden.

Eine gute Beobachtung gibt u. a. *H. Kuhn:* die Wertphilosophie führt uns in Aporien, die nach ihrem allgemeinsten Charakter mit der Tradition des Platonismus gesetzt sind. Es ist in der Tat, als ob in diesen Vorträgen die alte Streitfrage von Realismus und Nominalismus in veränderter Gestalt weitergeführt würde. *Heyse* strebt im Anschluß an sein Buch „Idee und Existenz" nach Raum für ein ganz neues philosophisches Wollen, indem er den fundamentalen Unterschied der philosophischen Haltung und Problemstellung in Altertum, Mittelalter, Aufklärung und moderner Existenzialphilosophie beleuchtet.

Es fehlt indes nicht an bedeutsamen Stimmen, die Sein und Wert nicht künstlich auseinanderreißen und dann schmerzlich fragen, wie man den Riß wieder heilen könne. *Romano, Xirau* und besonders *C. Kruse* betonen, daß die Wertung nicht weniger

in Kontakt mit der Wirklichkeit steht als die Seinsfeststellung. *Siwek* zeigt den Weg der scholastischen Tradition. Wert liegt begründet im Seienden als seine Vollendung. Die Sichtung des Wertes erfolgt in einer gewissen Intuition. Sorgsam wird der Unterschied der menschlichen Werterfassung von der tierischen dargestellt. Über dem Bereich der endlichen Werte liegt Gott, das reinste Sein und der reinste, absolute Wert. Dieser absolute Wert ist zu gleicher Zeit das Ideal der Religion und der Gott der Philosophie.

Eine große Ratlosigkeit herrscht über den Grund der Verbindlichkeit der ethischen Normen. Kant wirkt noch vielfach nach. *Gurvitsch* liefert einen wertvollen Beitrag über das wichtige und schwierige Problem der unmittelbaren sittlichen Erkenntnisse. Wichtig ist die Forderung, nicht mit Abstraktionen zu beginnen, sondern mit den Erkenntnissen der geglaubten und gelebten Moral. — Die Verpflichtung kommt nicht von der empirischen Gemeinschaft, wie ja überhaupt der Kreis der ethischen Verpflichtung nicht mit dem Sozialen zusammenfällt (*De Blic*). *Kafka* opponiert mit Recht gegen allen Relativismus und zeigt, wie die fortschreitende Säkularisierung des Denkens zur ideellen Säkularisation, zur Sünde wider den göttlichen Geist führen mußte, die um des Irrtums willen am menschlichen Geist verzweifelt.

Die Behandlung der juridischen Normen führt zwangsläufig zum Problem des Naturrechts. Allenthalben spürt man das Bestreben, für die aktuellen Normen in der Idee eine Rechtfertigung zu finden. Brentano und die Friesische Schule kommen zur Geltung. *Prochaska* und *Sauter* geben die Bedeutung des natürlichen Rechts sehr anschaulich wieder. Die Basis des Rechts kann nur ein System von moralischen Normen sein, die auch positiv gelten und deren Gestalt fixiert ist. Dieses Naturrecht bildet die fruchtbare Vermittlung zwischen Rechtsempirismus und Rechtsfideismus. Schuster.

Der Gesamteindruck, den die Lesung der Akten hinterläßt, ist zunächst wenig ermutigend. Ein beinahe hoffnungsloses Auseinanderstreben der Meinungen nicht nur in den größten Menschheitsfragen, sondern sogar in weltanschaulich nicht unmittelbar bedeutsamen Dingen scheint die Geister mehr denn je zu trennen. Auch die innerweltliche Ordnung ist eben letztlich nur auf Grund der Ordnung auf Gott hin erkennbar, und diese hat man infolge der Abwendung vom Christentum aus dem Auge verloren. Die im Namen der Freiheit philosophischen Denkens vollzogene Trennung von der Theologie hat die Philosophie in die unwürdige Knechtschaft der Einzelwissenschaften gebracht; diese aber können ihr niemals die verlorene Einheit zurückgeben. Immerhin ist es ein Lichtblick, daß die entscheidende Frage nach Gott trotz aller Erstickungsversuche eines seichten Positivismus immer wieder hervorbricht und daß die Antworten der christlichen Philosophie, die auf dem Kongreß erfreulich stark vertreten war, mehr und mehr Gehör finden. In der Tat, wenn etwas die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit einer „christlichen" Philosophie beweist, dann ein solcher Kongreß. de Vries.
K. Frank, J. B. Lotz, M. Rast, J. B. Schuster, J. de Vries.

Festugière, A. J., Contemplation et vie contemplative selon Platon. gr. 8° (494 S.) Paris 1936, Vrin. *Fr* 60.—.

Das Buch geht von einem Problem aus: Wieso hat die plato-

nische Philosophie die christliche Mystik vorbereitet? Quand les Pères „pensent" leur mystique, ils platonisent. Es findet die Lösung dieses Problems in der These, die es vertritt: La doctrine (Platons nämlich) naît d'une expérience qui ne peut être rapportée qu'à la mystique. Von diesem Gesichtspunkt aus soll das ganze Denken Platons beleuchtet werden, und zwar in einer Weise, die es auch dem nahebringt, der nicht schon durch seine Studien und Forschungen darin zuhause ist. Dieses Versprechen wird voll gehalten; die fortlaufenden Erklärungen, Analysen und Paraphrasen zu den wichtigsten Stellen der platonischen Dialoge, die klaren Dispositionen geben ein vorzügliches Gesamtbild.

Im Mittelpunkt des Ganzen steht der Begriff der θεωρία, zunächst seine Geschichte: θεωρία ist für den Griechen durch Anschauung erworbenes Wissen, Erfahrung (Solon reist θεωρίης εἵνεκεν), dann Wissenschaft, aber immer von der sichtbaren Welt, anderseits religiöse ‚Schau' des Festes, des Gottesbildes, der im Kult verkörperten Schönheit des Göttlichen. (Dieser Abschnitt verrät den archäologisch geschulten Kenner der antiken Kultur, wie später auch die Geschichte des Begriffs κάθαρσις und viele ähnliche wertvolle Hinweise.) Wie ist daraus Contemplation geworden im philosophischen sowohl wie im religiösen Sinne? Durch eine doppelte Transposition in das Unsichtbare: die des Gegenstandes des Wissens auf dem Wege des unwandelbaren Begriffs, der Zusammenfassung des Vielen im Einen und des Gegenstandes der Religion auf dem Wege des Schönen, des Geordneten und Harmonischen, des Hinstrebens auf die Vollendung und auf das Gute, das, als Inbegriff der Wahrheit und alles Seins, zugleich das ‚Eine' ist.

Der Abschnitt über die platonische Fundierung des Wissens in der Dialektik, der aufsteigenden Abstrahierung und Zusammenfassung des Seins im Einen und der absteigenden Entfaltung alles Seienden aus der so erreichten Schau des Einen ist der Mittelpunkt des ganzen Buches und zugleich eine der meisterhaftesten Darstellungen der platonischen Dialektik überhaupt. Mit welchem Recht kann Plato aber aus diesem logischen Verfahren auf das Bestehen der Ideenwelt schließen? Nicht aus „naivem griechischem Realismus", antwortet der Verf., nicht aus einer unberechtigten Hypostasierung des Logisch-Gedanklichen, sondern weil die Erkenntnis des Einen, der Gipfelpunkt dieses Denkerlebnisses, ein unmittelbares *Berühren* der höchsten *Realität* des ‚Einen' ist, ein wahres mystisches Erlebnis, und zugleich ein Erkennen, das die Grenze des logisch-begrifflichen Erkennens überschreitet, wenn es auch sein ‚prolongement' ist und wieder zu ihm zurückführt, d. h. nach der erreichten Schau auch den einzelnen Begriff, die einzelne Idee in dem Lichte erstrahlen läßt, das es von der Schau des Ganzen empfängt. Daher ist es auch „unsagbar" (VII. Brief). Der Verf. ist sich klar darüber (253), eine neue, kühne Behauptung aufzustellen (καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος ist das Motto des Buches). Aber nur so wird man dem Sinn gewisser Stellen gerecht, sagt er, und die antike Auslegung Platons ist für ihn. Und nur so — das ist einer der stärksten Beweise — wird es verständlich, wieso Platon sein Philosophieren als sokratisches Erbe betrachten kann, wenn es eben nicht nur Philosophieren, sondern ‚inneres Leben', mystische Erfahrung, Contemplation sein soll.

Das Bild des Sokrates, in dem diese Züge — u. a. auf Grund einer sehr bemerkenswerten Deutung einer Szene in den ‚Wolken' — mehr hervorgearbeitet sind, ist eines der anregendsten Kapitel

des Buches. „La doctrine platonicienne de la θεωρία", sagt der Verf. (328), „est issue d'une expérience, de l'expérience de Socrate." Aber Sokrates war doch vor allem Moralist? Gewiß, auch Platon sucht ‚das Wahre' vor allem deshalb, weil es die Grundlage für das objektiv ‚Rechte' ist, und man pflegt diesen Zug in seinem Denken und seinem Leben zu vernachlässigen. (Das ist in mehreren Exkursen über Platons Laufbahn [z. B. 397] und vor allem in der unvergleichlich schönen Deutung des Kallikles auf Platon selbst ausgeführt.) Die Contemplation ist nie, auch nicht in den Dialogen, die den ganz weltabgewandten Philosophen als Lebensideal schildern, Selbstzweck. Die Aufgabe ist, das erkannte Eine, Wahre, Gute in der Gerechtigkeit zu verwirklichen — und insofern dem Göttlichen ähnlich zu werden; deshalb steigt der Philosoph von der Höhe der Betrachtung wieder hinab, um zu lehren und zu lenken. In einem verdorbenen Staatswesen muß der Philosoph freilich abseits stehen (in diesem Verzicht Platons sieht der Verf. Selbstüberwindung, nicht Hang und Vorliebe) und für eine bessere Zukunft die kommenden Führer erziehen; im Idealstaat aber ist er der Lenker, und insofern der Staat ihm gehorcht, nimmt jeder Bürger irgendwie an der Contemplation des Weisen teil, weil er die vom Weisen geschaute Ordnung mitverwirklicht. Aber jeder, auch der Nichtphilosoph, hat daneben einen direkten Weg zur Contemplation. Die Idee, die nur dem philosophischen Denken und daher nur dem Weisen zugänglich ist, verkörpert sich sinnfällig im Schönen. So wie vom Schönen der Eros ausgeht, der zum Wahren und Guten hinaufführt, so gewährt das Schöne jedem, auch dem Nichtphilosophen, eine symbolische Anschauung der Ordnung, die das Wesen des ‚Einen' ist, und erweckt in ihm die Liebe zu ihr, und den Wunsch, an ihrer Verwirklichung mitzuarbeiten. Daß dieses Moment auch in den ‚Gesetzen' so stark herausgearbeitet ist, zeigt, daß Platon hier keineswegs seine Ideale aufgegeben hat, sondern daß derselbe Begriff der Contemplation auf dem Weg über das Schöne, der im Symposion ausgearbeitet worden ist, auch noch hier zugrundeliegt.

Viele andere Vorzüge des Buches wären noch zu erwähnen. Daß von diesem Standpunkte eine neuartige, befriedigende Interpretation des Aufbaus des Philebos und des Theaitetos zu gewinnen ist, spricht nicht wenig für die Grundthese, wenn man auch gewiß manchmal das Gefühl hat (z. B. 330—334 und 343), daß Platon zu sehr christianisiert wird. Vorbildlich ist, wie die Zeitstimmung (aus einer feinfühlenden Interpretation des Euripides gewonnen, die ganze Partien des Buches wie ein Unterton begleitet) zur Belebung des Problems verwendet wird. Es fällt auf, daß die deutsche Forschung wenig herangezogen ist. Während die französische Platonliteratur ganz in das Buch hineingearbeitet ist — vor allem die Forschungen Robins, die den Ansatzpunkt bildeten (ihm ist auch das Buch gewidmet) — und auch die englische voll berücksichtigt wird, fehlt z. B. J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles gänzlich (obwohl z. B. 183 Anm. 1 einen Hinweis verlangt hätte; auch wäre die Rolle der Mathematik vielleicht wesentlicher aufgefaßt worden als auf S. 177, wo sie nur Vorbereitung sein soll, und die Bemerkung über die Dichotomie S. 200 wäre so nicht geschrieben worden oder hätte wenigstens mit einer Auseinandersetzung mit Stenzel beendet werden müssen). Jaegers Aristoteles wird zwar erwähnt, aber an einer entscheidenden Stelle S. 326 nicht herangezogen. Auch in den einführenden Kapiteln hätte eine Berücksichtigung der Forschungen K. Reinhards

über Parmenides manche Veränderungen bewirkt. Aber das sind Einzelheiten, die das Wesentliche des Buches nicht berühren und nichts an seinen Grundlinien ändern würden, deren beweisende Kraft in der wirklich imponierenden spekulativen Durchdringung des Platonismus liegt, die hier dem Leser geboten wird.

E. v. Ivánka.

Käppeli, Th., O. P., Le procès contre Thomas Walleys O. P. Étude et documents (Inst. Hist. FF. Praed. Romae ad S. Sabinae. Diss. Hist. 6). 8° (251 S.) Rom 1936, S. Sabina.

Durch die von Denifle im 2. Bd. des Chartularium Parisiense veröffentlichten Dokumente wußte man, daß der Prozeß des Engländers Thomas Walleys O. P. in enger Beziehung zum Streit über die visio essentiae divinae vor dem letzten Gericht stand. Aber die glücklicherweise in Cod. Ii. III. 10 der Universitätsbibl. Cambridge großenteils erhaltenen Akten des Prozesses waren noch unveröffentlicht. Von ihnen hat K. jetzt eine musterhafte Ausgabe besorgt, der er noch folgende zum Verständnis notwendige Stücke beifügt: die Predigt Walleys vom 3. 1. 1333 in der Dominikanerkirche zu Avignon, die Anlaß des Prozesses wurde; einen Traktat De instantibus et momentis, den W. in der Haft zu seiner Verteidigung schrieb, der aber die Ursache neuer Anklagen wurde; den Libellus famosus, eine Antwort der Gegenseite auf den Traktat; einen Brief des W., der Ausdruck seiner durch die übermäßig lange Haft verbitterten Stimmung gegenüber den Gegnern aus dem Franziskanerorden ist, und endlich im Anhang eine sehr interessante Abstimmung von 19 Magistri am päpstlichen Hofe, die der unmittelbaren Vorbereitung der Konstitution „Benedictus Deus" vom 29. 1. 1336 diente. Sie ist einer Wolfenbütteler Hs entnommen. Außerdem gibt K. die Analyse einer aus Pariser Kreisen stammenden Antwort auf den Libellus famosus.

In der ausführlichen Einleitung ist der Verlauf des Prozesses in all seinen Phasen sehr sorgfältig dargestellt. W. hatte in seiner Predigt zu Avignon nicht nur den früher von Franziskanern verteidigten Irrtum über die Armut Christi und der Apostel und ockhamistische Irrtümer scharf angegriffen, sondern ebenso die von Johannes XXII. vertretene Meinung über die visio beatifica. Um eine von den Gegnern in diesem Punkte gemachte Schwierigkeit zu lösen, daß nämlich in seiner Ansicht das Letzte Gericht zur Seligkeit nichts hinzufüge, stellt W. die Hypothese auf, die Auferstehung und das Letzte Gericht fielen zeitlich zusammen. Wegen dieses und einiger anderer Punkte, die meistens mit dem ersten zusammenhingen, wurde er beim Inquisitor von Avignon, dem Franziskaner Wilhelmus de Monte Rotundo verklagt und bald darauf in Haft gesetzt. Die Untersuchung wurde erst vor dem Inquisitor, später aber vor einer Kommission von 2 Kardinälen geführt. Sie wurde dadurch noch verwickelter, daß W. zu seiner Verteidigung einen Traktat De instantibus et momentis schrieb. Dieser wie seine mündliche Verteidigung gaben neue Anklagepunkte. Auch der Pariser Hof, an dem die Sache so dargestellt war, als werde der Prozeß geführt, weil W. betreffs der visio die dem Papst entgegengesetzte Ansicht verteidigte, nahm lebhaften Anteil. Zu einer Verurteilung muß es nicht gekommen sein, da die Theologen nicht in allen Punkten einig waren. Jedoch wurde W. noch mehrere Jahre in Haft gehalten.

Wenngleich der Prozeß den Streit um die visio nur streift und die großenteils die Eschatologie betreffenden Anklagepunkte nicht

gerade tiefgreifende Kontroversfragen berühren, sind die Akten ungemein lehrreich. Denn sie zeigen an einem Beispiel das ganze hochentwickelte Verfahren des Inquisitionsgerichtes. Man sieht jedenfalls, wie der Inquisitor und dessen Beisitzer, die W. durchaus ungünstig gesinnt waren, worüber dieser immer wieder Klage führt, trotzdem die Formen des Rechtes streng einzuhalten suchen und dem Angeklagten alles zugestehen, was das strenge Recht fordert. Geradezu wohlwollend ist Johannes XXII., gegen dessen Ansicht W. so scharf zu Felde gezogen ist. Er überweist auf die Appellation hin die Anklage an eine Kardinalskommission, die ebenfalls sehr maßvoll ist. Der Fall bietet auch eine Beleuchtung der oft wiederholten Beschuldigung, man habe aufs Geratewohl Sätze verurteilt. Hier wird alles aufgeboten, um erst die Tatsachen festzustellen und den Sinn der inkriminierten Sätze zu bestimmen. Dem Angeklagten, der die Geduld der Richter stark auf die Probe stellt, wird reichlich Gelegenheit zur Verteidigung geboten. Allerdings wird wie fast im ganzen MA mehr Gewicht auf das äußere Faktum als auf die innere Gesinnung gelegt. W. hat nach unseren Begriffen nichts von einem Häretiker an sich; aber er hat kühne Äußerungen getan und dafür muß er haften.

Noch einige Einzelheiten: Ganz besonders möchte ich die klare, übersichtliche Geschichte des Prozesses und den sorgfältigen Druck der Dokumente hervorheben. Ich bedaure, daß K. aus Rücksicht auf den Raum nicht die Apologie der Schrift Walleys nach der Baseler Hs abdrucken konnte. Es ist nicht uninteressant, daß dieselbe, wenigstens nach meinen Notizen von 1923, von derselben Hand wie die Verteidigung des Johannes de Polliaco in Cod. B. VII. 9 der gleichen Bibliothek geschrieben ist. — An unbedeutenden Versehen sei bemerkt: Postque S. 110, 115 und öfter ist offenbar zu trennen Post que; S. 111 Z. 35 promitto] premitto; S. 112 Z. 32 wohl eher redaccione als reduccione; S. 85 l. Z. ist irrtümlich ante vor ascensionem im Text gestrichen, während es der Streitfrage entspricht. Als Beispiel mittelalterlicher Akribie lese man die Beschreibung der von W. der Kommission eingereichten Kopie seines Sermo, durch die jede Fälschung ausgeschlossen werden sollte. — Inbetreff der Verfasserschaft des Libellus famosus ist zu sagen, daß nach den klaren Worten von W. die Schrift aus Franziskanerkreisen hervorgegangen sein müßte. Da die Beisitzer des Inquisitors nicht in Frage kommen, der Verfasser aber mit dem Gang des Prozesses sehr genau bekannt ist, und zugleich, freilich entstellte Nachrichten aus des W. Oxforder Zeit bringt, so fällt jedenfalls starker Verdacht auf den in Avignon weilenden englischen Franziskaner Walter Chatton, den W. besonders verabscheut und als parteiischen Richter ablehnt.

Fr. Pelster S. J.

Lang, A., Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik (BeitrGPhTh 33, 4—5) gr. 8° (XII u. 256 S.) Münster 1937, Aschendorff. *M* 11.50.

Der Verf. ist durch seine früheren zuverlässigen Arbeiten so bekannt, daß man auch zu seinem neuen Buch mit größtem wissenschaftlichem Vertrauen greift. Dies wird nicht enttäuscht. Ruhig und sachlich wie mit überragender Kenntnis des schwierigen hss Nachlasses Heinrichs von Oyta ist, nach einer kurzen Darlegung seines Lebens, der Untersuchung und Datierung seiner echten Schriften nachgegangen. Das durch die drei fast gleichzeitigen

Gelehrten, die denselben Namen Heinrich von Oyta tragen, so verwickelte Echtheitsproblem, darf jetzt in den großen Grundzügen bis auf einige kleinere Schriften als endgültig gelöst betrachtet werden. Die bisher übliche etwas summarische Zuteilung der philosophischen Schriften an den etwas jüngeren Heinrich Pape von Oyta und der theologischen an unseren Heinrich Totting (so z. B. Ehrle nach Sommerfeld) ist in dieser Allgemeinheit aufzugeben. Die Quaestiones de anima gehören dem dritten Lehrer des Namens zu: Heinrich Olting von Oyta, die meisten der übrigen philosophischen Arbeiten wie die theologischen Totting, während Pape leer ausgeht. Nur bei der gedruckten Abbreviatio des Adam Wodeham scheinen mir noch einige Unklarheiten geblieben zu sein, obschon auch hier die Verfasserschaft Tottings durchaus wahrscheinlich gemacht ist. Vielleicht bringen uns da weitere Funde volle Sicherheit.

Auf Grund dieses nun sicher gelegten Fundamentes konnte L. im zweiten Teil der Arbeit die Lehrrichtung seines Meisters näher bestimmen. Äußerst glücklich hat er hierbei die einzelnen Lehrorte Prag — Paris — Wien getrennt behandelt. Dadurch wurde es nämlich ermöglicht, an einem konkreten Beispiel den Einfluß des Nominalismus auf Totting und die Lehrer an diesen Universitäten zu bestimmen. Das ist bei den immer noch herrschenden allzu allgemeinen Urteilen über die Spätscholastik von ganz wesenhafter Bedeutung. Für Wien wird dabei z. B. erneut gezeigt, daß es falsch ist, hier von einem herrschenden Nominalismus in dieser Zeit zu reden — jedenfalls für die Theologie. Am stärksten wirkte er sich auf Totting in Paris aus. Aber auch hier vermochte er bezeichnenderweise einen wesenhaften Einfluß auf ihn nicht zu gewinnen und die Quaestiones sententiarum aus dieser Zeit beweisen, daß in Paris damals ein Lehrer nicht Nominalist zu sein brauchte, um Erfolg zu haben. Immerhin bleibt es wahr, daß die Pariser Lehrzeit für Totting den relativ stärksten Einfluß *einzelner* nominalistischer Lehren zeigt, die dann aber in dem Wiener Hauptwerk, seinem Paulinenkommentar, wieder getilgt sind.

Die Grundrichtung Tottings bleibt ein Eklektizismus, der je nach der Tendenz der Universität, an der er gerade lehrte, und nach der persönlichen reiferen Entwicklung, die sein Leben und Lehren nahm, stärkeren Ausschlag nach der einen oder anderen Richtung zeitigte: zunächst stärker augustinisch (Prag), dann mehr nominalistisch (Paris), endlich ein besonderes Heranziehen des hl. Thomas (Wien). Mit Recht hebt L. hervor, daß dieser Eklektizismus kein Aufgeben persönlicher Linien bedeutete, sondern vielmehr persönliches Ringen und auch persönliche Unabhängigkeit von einer Schule als solcher zeigt. Beeinflußt ist sein Eklektizismus durch Tottings wesenhaften Charakterzug des Ausgleichens. L. gibt an Hand einer Anzahl konkreter Lehren Tottings die Belege für diese seine Aufstellungen. Das gibt zugleich einen guten Blick in eine ganze Reihe theologischer Probleme der damaligen Zeit. Ich nenne: Gottesbeweise, Vorherwissen, Trinitätslehre, Schöpfung. So haben wir nicht nur ein literargeschichtliches Werk vor uns, sondern zugleich eine Einführung in die Dogmatik Tottings.

Einige Ergänzungen: Daß die Filia magistri, die Totting zur Grundlage seiner Lectura sententiarum machte (150), nicht von Hugo von St. Cher stammt, sondern nur aus seiner Schule, ist jüngst gezeigt worden: Théologiens de l'entourage d'Hugues de Saint-Cher (RechThAncMéd 8 [1936] 389—402). Es wäre eine

interessante Untersuchung, wie weit eigentlich die Verdrängung der ganzen Libri sententiarum des Lombarden durch diese Abbreviation geht. Vielleicht stellt uns L. einmal genauer seine Notizen darüber zusammen. — Die treffenden Bemerkungen des Verf.s über die biblische Vorlesung können durch den Hinweis erweitert werden, daß bereits die Frühscholastik die Methode, Quästionen einzuschalten, anwandte. Das Überwuchern dieser Einschaltungen ist freilich erst eine Tatsache des 14. Jahrhunderts. — Auch in Trier, Stadtbibl., Cod. 310, fol. 1^r findet sich die 2. Predigt Tottings De adventu Domini: Ecce Salvator mit der ausdrücklichen Bezeichnung: Sermo magistri Henrici de Oyta (vgl. M. Keuffer, Die Predigthss der Stadtbibl. zu Trier, Trier 1894, 129). Der Tractatus de contractibus steht ferner in Stuttgart, Landesbibl., Cod. theol. fol. 186^r, ebenfalls mit Namensangabe. Außerdem sei auf zwei Hss der Bibliotheca Paulina zu Münster hingewiesen. Cod. 160 (203) enthält fol. 75^v—77^r: Henrici de Oyta dicta de praedestinatione et praescientia Dei; Cod. 167 (735): Determinatio quaedam Henrici de Oyta (vgl. J. Ständer, Chirogr. in regia bibl. Paulina Monaster. Catalogus, Breslau 1889, 38 u. 40). In Trier, Stadtbibl., Cod 703 ist De conceptu B. M. V. noch überliefert. H. Weisweiler S. J.

De Vleeschauwer, H. J., La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant. Tome II. La déduction transcendentale de 1781 jusqu'à la deuxième édition de la Critique de la raison pure (1787). Tome III. La déduction transcendentale de 1787 jusqu'à l'Opus postumum. gr. 8^0 (598 u. 710 S.) Antwerpen 1936 u. 1937, „De Sikkel". je *Fr* 150.—.

Kantforschung ist gewiß nicht mehr Modesache. Um so mehr muß man über den zähen Fleiß und die geduldige Hingabe staunen, mit der der flämische Gelehrte in diesem großangelegten Werk das Werden des kritischen Gedankens bei Kant durch alle Entwicklungsstufen hindurch verfolgt. Während der 1. Bd. (vgl. Schol 11 [1936] 106—108) die für das Verständnis des Kritizismus so entscheidende Vorgeschichte der „transzendentalen Deduktion" behandelte, bringt der 2. Bd. die Ausdeutung und Würdigung der Deduktion in der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" und die weitere Entwicklung der Lehre bis 1787, der 3. Bd. die Erklärung und Beurteilung der umgearbeiteten Deduktion von 1787 und die weiteren Wandlungen des kritischen Gedankens bis zum Abschluß des Lebenswerkes Kants im Opus postumum.

Das Werk Vl.s reiht sich mindestens ebenbürtig den großen Kantauslegungen von Riehl, Vaihinger, Adickes usw. an. Die Arbeiten dieser Vorgänger weiß der Verf. zu schätzen und sich in reichem Maße zunutze zu machen, bewahrt sich aber ihnen gegenüber stets sein selbständiges Urteil, zu dem ihn eine ganz überlegene Kenntnis aller Werke Kants befähigt. Nicht auf eine möglichst neuartige, persönliche „Deutung" Kants kommt es ihm an, sondern auf das getreuliche Herausarbeiten der geschichtlichen Wirklichkeit des Kritizismus. Daraus ist vielleicht die Nichtberücksichtigung des Kantbuchs Heideggers zu erklären; es scheint uns aber doch bedauerlich, daß auf die dort aufgeworfenen Fragen nicht eingegangen wird.

Mit der transzendentalen Deduktion hat Vl. die Kernfrage der ganzen theoretischen Philosophie Kants in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen gestellt, da es sich ja hier um das Problem des

Gegenstandes der Erkenntnis handelt. Von dieser Mitte aus werden immer wieder die verschiedenen Bestandstücke des kritischen Lehrgebäudes beleuchtet, und auch an Ausblicken auf die praktische Philosophie fehlt es nicht. Es ist also sicher nicht bloß eine Teilfrage, der das mächtige Werk gewidmet ist, sondern es geht um die Gesamtauffassung der Kritik Kants, um die Bedeutung des transzendentalen Subjekts, um das Verhältnis von apriorischen Formen und gegebenem Stoff, von Anschauung und Denken im Ganzen unserer Erkenntnis. So ist es nicht zu verwundern, daß namentlich in der 2. Hälfte des 3. Bds. die Beschränkung auf das engere Problem der „Deduktion" auch dem Namen nach zurücktritt.

Der *zweite Band* bringt im 1. Teil (15—415) eine ausführliche Erläuterung des Textes der „Analytik der Begriffe" nach der ersten Ausgabe der „Kritik", die mit einer zusammenfassenden Würdigung (390—415) abschließt. Abschnitt für Abschnitt, ja Satz für Satz folgt Vl. den verschlungenen und oft so schwierigen Gedankengängen Kants. Aller willkürlichen Auslegung abhold, will er Kant vor allem durch sich selbst erklären. Darum werden jedem Abschnitt die Parallelstellen vorangeschickt; so wird auch dem Leser ein vertieftes Studium erleichtert; dankenswert wäre es freilich gewesen, wenn nicht bloß die Seitenzahlen der Berliner Akademieausgabe angegeben worden wären, sondern auch die der Urausgaben, mit deren Hilfe sich die Texte auch in andern Ausgaben auffinden lassen.

Die Beurteilung der „Deduktion" von 1781 erkennt zwar an, daß zwischen subjektiver und objektiver Deduktion kein Widerspruch besteht und daß der angestrebte Beweis der „objektiven" Geltung der Kategorien im Bereich der möglichen Erfahrung erbracht ist, *wenn* man einmal alle Voraussetzungen Kants annimmt. Aber in diesen Voraussetzungen wird so viel vorweggenommen, daß der Beweis fast nur mehr eine Tautologie ist. Insbesondere wird die Geltung der möglichen Erfahrung einfach vorausgesetzt; weiter, daß das Gegebene aus sich rein chaotisch ist und sogar seine Formbarkeit dem transzendentalen Subjekt verdankt, wodurch die Bedeutung des „Dings an sich" für die Erkenntnis sehr herabgedrückt wird. Dazu kommen noch eine Reihe anderer Unebenheiten. Es gelingt Kant nicht, die aufgerissene Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand wieder zu schließen.

Der 2. Teil des 2. Bds. (417—594) geht der Frage nach, was Kant zu der völligen Umgestaltung der Deduktion in der Ausgabe von 1787 veranlaßt habe. Es waren das nicht zuletzt die Einwände der gelehrten Welt gegen seine Aufstellungen. Kant sah ein, daß die zweifache (subjektive und objektive) Deduktion zu Mißverständnissen führte und gab darum schon in den Prolegomena die subjektive Deduktion auf. Ferner geht sein Bestreben dahin, den Vorwurf des „Idealismus" zu entkräften.

So kommt es zur Deduktion von 1787; ihr ist der erste Teil des *dritten Bandes* (11—296) gewidmet. Nach einer Einleitung (13—41) folgt in gleicher Gründlichkeit wie bei der ersten Ausgabe die Texterklärung der Ergänzungen zur metaphysischen Deduktion und der neuen transzendentalen Deduktion, den Abschluß bildet eine kritische Rückschau auf die gesamte Gedankenentwicklung (275—296).

Die neue Deduktion scheint Vl. weder eine einfache Bestätigung noch eine Zurücknahme der früheren zu sein. Die Fassung

ist ohne Zweifel klarer, die Gedankenführung durchsichtiger. Die subjektive Deduktion ist gefallen, die Zweiteilung der objektiven in eine „von oben an" und eine „von unten auf" findet der Verf. in § 15—20 einerseits, § 26 anderseits wieder; doch betrachtet Kant das Ganze mit Recht als eine einzige Deduktion, da sich beide Betrachtungsweisen gegenseitig ergänzen. Sachlich werden als Hauptunterschiede der beiden Fassungen hervorgehoben: einmal die Ersetzung der führenden Rolle der Synthese der reinen Einbildungskraft durch die Verstandessynthese des Urteils; anderseits eine gewisse Abwendung vom konstruktiven Idealismus: die Notwendigkeit des Empirischen wird stärker betont, das Apriorische erscheint mehr als ruhende Form denn als Akt. Vl. bedauert diesen Mangel an Folgerichtigkeit, scheint dabei aber fast zu vergessen, daß die größere Folgerichtigkeit Fichtes durch eine größere Entfremdung von der Wirklichkeit erkauft wird. Mit Recht betont der Verf. das Schwankende und Mehrdeutige in Kants Begriff des Subjektes; eine Berücksichtigung der Kant-Kritik E. Herrigels hätte hier vielleicht noch weiter führen können.

Der 2. Teil des 3. Bds. gilt der wenig beachteten, aber nach dem Urteil des Verf.s sehr beachtenswerten weiteren Entwicklung des kritischen Gedankens bis zum Tode Kants. Das 1. Kap. (299—369) behandelt die Kritik der praktischen Vernunft und der Urteilskraft, das 2. Kap. (370—443) den Angriff des Wolfianers J. A. Eberhard und Kants Verteidigung in der Schrift „Über eine neue Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll" (1790); das 3. Kap. (444—490) arbeitet die weitere Entwicklung der Gedanken in der Denkschrift über die Fortschritte der Metaphysik (1793) heraus; das 4. Kap. (491—551) zeigt Kant in der geistigen Auseinandersetzung mit den „Apostaten" unter seinen Schülern, die entweder (wie Reinhold, Beck und Fichte) den Kritizismus in der Richtung eines folgerichtigen Idealismus weiterführen wollen oder (wie Maimon und Schulze) einem Skeptizismus verfallen; das 5. Kap. schließlich (552—667) gilt dem Opus postumum und seiner neuen Erkenntnistheorie. Ausführliche Namen- und Sachverzeichnisse über das ganze Werk beschließen den Band.

In dieser Zeit rückt die (dreifache) Kritik immer mehr aus der früher ihr zugewiesenen Stellung einer Propädeutik zur Bedeutung eines Gesamtsystems der Philosophie auf. Kant nähert sich fortschreitend dem absoluten Idealismus. Das Ich erscheint mehr und mehr als reiner Akt, es „setzt" sich selbst als Subjekt und Objekt; auch die Formen der Anschauung, die früher als gegeben erschienen, werden aus der Selbsttätigkeit des Subjekts abgeleitet. Das Ding an sich wird zwar nie geleugnet, tritt aber in der theoretischen Philosophie völlig zurück; nur mehr seine Idee ist für die Bildung des Gegenstandes wesentlich, es erscheint wieder als das „transzendentale Objekt" der ersten Ausgabe der „Kritik". Im Gegensatz zu Adickes meint Vl., Kant habe sich nicht nur der Ausdrucksweise seiner früheren Schüler angepaßt, um diese möglichst zurückzugewinnen, sondern er habe im Gegenteil nur deshalb nicht noch unumwundener seine neue Auffassung ausgesprochen, um nicht merken zu lassen, bis zu welchem Grad er ihnen nachgegeben hatte.

Ob diese Auffassung der letzten Entwicklungsstufe des Kritizismus Kants die richtige ist, wagen wir nicht zu entscheiden. Jedenfalls hat Vl. ein Werk geschaffen, das für ein vertieftes Studium Kants die wertvollste Hilfe bietet und an dem man nicht

wird vorbeigehen können. Erwünscht wäre eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse. J. de Vries S. J.

Görland, A., Ästhetik. Kritische Philosophie des Stils. 8° (601 S.) Hamburg 1937, Prieß. *M* 7.50; geb. *M* 9.—.

„Das ganze Interesse dieses Buches ist auf Systematik gerichtet", so beschreibt G. auf S. 336 selbst Inhalt und Absicht seines Werkes. In der Tat sind seine Bemühungen fast ausschließlich wissenschafts-theoretischer Art. G. glaubt feststellen zu müssen, daß der Titel dreier Wissenschaften, der Ethik, Pädagogik und Philosophie, eine Doppeldeutigkeit in sich trägt, die den Kampf auf diesen Gebieten nicht zur Ruhe kommen läßt. Durch Aufteilung dieser Wissenschaften in zwei selbständige und gleichgeordnete Wissenschaften, von denen je eine jeweils zur Ästhetik als kritischer Wissenschaft vom Stil zu weisen ist, soll Klarheit, Ordnung und Beruhigung geschaffen werden.

Der erste Teil dient der kritischen Zurüstung der neuen Ästhetik und will ihr in der Gesamtheit der Wissenschaften einen Platz anweisen. Diese Aufgabe führt eine weitläufige Polemik mit den Geisteswissenschaften nach Dilthey'scher Auffassung und vor allem mit der Phänomenologie und Wertphilosophie (Scheler, Nic. Hartmann, Litt) herbei, wobei die Behandlung der letzteren zuweilen etwas temperamentvoll wird. Gegen die Geisteswissenschaften wird mit Recht geltend gemacht, daß sich die Philosophie nicht unter sie einreihen läßt. Auch die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie weist auf einige ihrer wirklichen Schwächen hin, vor allem auf eine allzu schnelle und unkontrollierbare Berufung auf Evidenz. Aber im ganzen hat man den Eindruck, daß aneinander vorbeigeredet wird, da G. die gleichen Ausdrücke in kritizistisch-formalem Sinn versteht, die die Wertphilosophen in realistisch-materialem Sinne auffassen. Denn für G. gilt von vornherein der kritizistische Standpunkt, daß es kein Objekt an sich gebe, sondern nur eine „Dichte des Lebens", aus der die verschiedenen Wissenschaften nach autonomen Prinzipien Sinngehalte aussondern und so ihren Gegenstand erst konstituieren. Es gibt ebensoviele autonome Wissenschaften, als es voneinander unabhängige Weisen solcher Sinnkonstituierung gibt, also unendlich viele. Damit erschöpft sich aber der Gegenstand, so daß für eine Philosophie als Metaphysik kein solcher mehr übrig bleibt und Metaphysik in sich unmöglich ist.

Auf den genannten Gebieten ist nach G. folgendermaßen zu unterscheiden: Die Ethik ist nur die Wissenschaft von der Regelung der sozialen Beziehungen; daneben steht eine Stilwissenschaft von den „vollkommensten Lebensformen des Menschentums" (321) als des Ausdrucks eigenen Seins. In der Pädagogik gibt es Erziehungslehre als Lehre von der Einholung des Bildlings in die soziale Sphäre und Bildungslehre als Stilwissenschaft von der Pflege des eigenen Ausdrucks. Endlich ist Philosophie Lehre von dem Kommerzium der Wissenschaften, also Wissenschaftslehre; daneben steht die kritische Philosophie des Stils, der G. den frei gewordenen Namen Metaphysik geben möchte, als „kritische Typologie der Weltanschauungen" (87), die nichts sind als „Symbolkosmen", in denen die Seele eines Menschen, einer Gemeinschaft oder einer Zeit sich ausdrückt. Sie zerfällt in zwei Hauptteile, je nachdem mehr die subjektive oder objektive Seite betont wird, die sich aber nie vollständig trennen lassen, da sie einander bedingen. Eine Wahrheitsfrage besteht hier nicht; unendlich viele

Weltanschauungen sind möglich, die sich allerdings, dies ist ein zweites Axiom der neuen Wissenschaft, nie radikal voneinander unterscheiden. Es handelt sich vielmehr um eine Stilfrage, die der neuen Ästhetik zuzuweisen ist. Diese umfaßt also nicht bloß Kunst, nicht einmal vor allem diese, sondern das ganze unendliche Reich des Ausdrucks.

Der zweite Teil soll diese Ästhetik konstituieren. Drei Stilschemata werden unterschieden, der homo cognatus (Fremdbildung, sphärische oder Gruppenbildung) und der homo individualis (Eigenbildung), die sich zum homo humanus zusammenschließen und dem homo daimonios entgegengesetzt werden. Dieser ist dadurch bezeichnet, daß er ganz Werkzeug und Durchgangspunkt einer ewigen Idee (Gerechtigkeit, Heiligkeit, Schönheit, Philosophie, das Tragische usw.) ist, die sich durch ihn ihre Offenbarung und Darstellung schafft. Keine dieser Offenbarungen erschöpft die Idee, die ewig die gleiche bleibt, während ihre Verwirklichungen sich dauernd ändern. „In ihr handelt es sich um eine Sach- und Wesensbezogenheit, die alles historisch gebundene durchdauert und aufhebt, um in ihm mit unendlich wechselnden Szenen ein symbolisches Geschehen darzustellen" (287). Es bleibt dabei unklar, welches die Seinsweise dieser Ideen ist. Die Schilderung des homo daimonios schließt sich eng an Solger's Erwin an.

Entsprechend der kritizistischen Einstellung des Verf.s ist das breit angelegte Werk stark formalistisch; das Inhaltliche muß den Einzelwissenschaften überlassen bleiben. Alle Erfahrung wird der Wissenschaft zugewiesen. Es wird übersehen, daß die Wissenschaft in einer vorwissenschaftlichen Erfahrung wurzelt, die nicht eine konturlose Dichte des Lebens darstellt, sondern mehr oder weniger genau umschriebene Gegenstände und Richtungen des Interesses, die vom Objekt nicht weniger als vom Subjekt bedingt sind. Die Wissenschaften suchen diese Gegenstände genauer zu umgrenzen und durch möglichste Ausschaltung der Perspektivität der vorwissenschaftlichen Erkenntnis allgemeingültige d. h. für alle identische Gegenstände herauszuarbeiten, die gegenüber den Gegenständen der ersten Erfahrungen Abstraktionen sind. Es geht darum nicht an, der Ästhetik all das zuzuweisen, was der Verf. ihr überlassen möchte. Einmal unterstehen auch nichtsoziale freie Akte dem Sittengesetz. Und von den Weltanschauungen entfällt nur jene Seite dem Stilgebiet, die in den einzelnen Systemen zeitbedingt ist. Nur für die kritizistische Einstellung bleibt der Metaphysik kein eigenes Objekt mehr übrig, da dieses Objekt ja erst in den Wissenschaften konstituiert wird; an ihre Stelle tritt da die Lehre von den transzendentalen Bedingungen des Gegenstandes. Da aber die Wissenschaft nicht Konstituierung des Gegenstandes schlechthin, sondern nur Herausarbeitung des für alle identischen Gegenstandes ist, dessen Inhalt als solcher der Dichte des Lebens verpflichtet ist, so gibt es neben den Einzelwissenschaften, die die Wirklichkeit je nach einer besonderen Seite und Ansicht behandeln, noch eine Metaphysik als Lehre vom Sein als Sein. Die starken Unterschiede zwischen den metaphysischen Systemen haben andere Gründe als das Fehlen eines eigenen Gegenstandes und den reinen Ausdruckscharakter jeglicher Metaphysik.

Was zu der allzu großen Ausweitung des dem Stil zugewiesenen Gebietes führen konnte, ist die Tatsache, daß alle menschliche Erkenntnis, wie alle menschliche Betätigung, auch ein subjektives Ausdrucksmoment als das „sich Selbst-Öffenbaren des Inneren in einem Äußeren" (18) enthält, wenn auch in verschiedener Weise

und Stärke. Dieses Moment auszuscheiden ist, wiederum in verschiedener Weise der Absolutheit dieses Ausschlusses, gerade Aufgabe der Wissenschaft und der Metaphysik. Diese subjektive Bedingtheit der Erkenntnis ist aber nur die eine Seite, der eine andere, objektive Seite entspricht. Durch seinen Kritizismus hat sich G. die Einsicht in diese Zusammenhänge unmöglich gemacht. Damit droht alles, auch die Lehre vom Kommerzium der Wissenschaften, sich in Relativismus aufzulösen; denn auch die Weisen der Sinnbildungen, die die Wissenschaften ausmachen, werden zum Ausdruck dauernd sich ändernder Strukturen. Doch bleibt auch nach Aufgabe der kritizistischen Voraussetzungen bestehen, daß eine Lehre vom Stil als solchem, die dieses Moment aller menschlichen Betätigung und seine allgemeinen Strukturen herausarbeiten würde, einen berechtigten Platz unter den Wissenschaften hat. Darauf hingewiesen zu haben, bleibt neben einer Reihe scharfsinniger Einzeluntersuchungen das Verdienst dieses Werkes. Über Katholizismus und Mittelalter finden sich leider mehrere geschichtlich unrichtige Bemerkungen. A. Brunner S. J.

Kraft, V., Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre (Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung 11). gr. 8° (IV u. 227 S.) Wien 1937, Springer. *M* 12.—.

Der ‚Wert-Apriorismus' der Gegenwart, der das Reich der Werte entweder als ein Reich der irrealen Geltung (H. Rickert) oder des idealen Seins (M. Scheler) betrachtet, wird abgelehnt; mit Gründen freilich, die deshalb nicht scharf den Kern der Sache treffen können, weil das Wesen des Begriffs nicht zutreffend bestimmt und die bei der Begriffsbildung beteiligte Abstraktion nicht beachtet ist. Doch wird in der abgelehnten Lehre mit Recht ein Platonismus gesehen und der Zusammenhang mit der alten Universalienfrage festgestellt (8, 11). Die Untersuchung des ‚Wertphänomens' muß nach K. erfahrungswissenschaftlich geführt werden, durch Beobachtung der Tatsachen und induktive Verarbeitung derselben. Sie muß sich zum großen Teil in den Bahnen einer psychologischen Untersuchung bewegen; doch ist die psychologische Untersuchung nur Mittel zum erkenntnistheoretischen Zweck der Klarstellung des Gehalts der Wertbegriffe. Auf Grund psychologischer Untersuchungen sieht K. den Sinngehalt der Wertbegriffe darin, daß der Gegenstand durch sie eine Auszeichnung oder Charakteristik erhält, die sich auf eine bestimmte Stellungnahme zu ihm bezieht. Die Quellen der Auszeichnung werden eingehend untersucht, wobei allerdings der wesentliche Unterschied zwischen sensitiver und intellektiver Werterkenntnis sowie der Unterschied zwischen naturhafter und reflex-wissenschaftlicher Werterkenntnis klarer hervortreten sollte.

Auf die Hauptfrage nach der Objektivität der Werte und der Allgemeingültigkeit der Werturteile erfolgt die Antwort: Eine unbedingte Allgemeingültigkeit der Werturteile gibt es nicht. Infolgedessen gibt es auch keine absolute Richtigkeit und Unrichtigkeit von Wertungen. Werturteile können immer nur in bezug auf bestimmte grundsätzliche Wertungen folgerichtig heißen, oder durch soziale Anerkennung als die ‚richtigen', als diejenigen, nach denen man sich richten soll, festgesetzt werden. Beide Male ist ihre Richtigkeit relativ. „Es gibt keine Wertaxiome, die unmittelbar aus sich selbst heraus allgemeine Geltung besitzen — ebensowenig als es andere derartige Axiome gibt" (221).

Das Ergebnis ist mit der in der Untersuchung angewandten unter dem Einfluß des sog. ‚Wiener Kreises' stehenden Methode unvermeidlich. Doch ist ein entscheidender Punkt von Anfang an übersehen: Wir haben nicht nur die erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis der Dinge, sondern erkennen vorgängig (a priori) zu jeder Erfahrungsaussage und induktiven Verallgemeinerung den logisch-teleologischen Gehalt des Seienden und die darin gründenden absolut notwendigen Seins- und Wertprinzipien. Ohne diese letztere Erkenntnis wäre keine Erfahrungsaussage und induktive Verallgemeinerung in der Seins- und Wertordnung möglich. Daß jede auf Grund der Erfahrung vollzogene Urteilsaussage der Seins- und Wertordnung apriorische Grundlagen logisch voraussetzt, wird, wie schon von Platon, so auch von den verschiedenen Formen des transzendentalen Idealismus mit Recht betont. Auch Aristoteles leugnet das nicht, verlegt aber diese apriorischen Grundlagen weder in ein von der sinnfälligen Welt getrenntes reales Ideenreich noch in eine Welt des irrrealen Seins oder Geltens noch in das erkennende Subjekt, sondern sieht die apriorischen Sachverhalte mit den Wesenheiten der immer möglichen und in der Zeit wirklichen Dinge gegeben. Die Dinge selbst haben eine innerlich logisch-teleologisch geordnete Natur. Und die intellektive Erfassung dieser inneren Ordnung liegt in jeder Erfahrungsaussage über ein Ding logisch zugrunde; deshalb weil der Aussage, wie ein Ding erscheint, wirkt, zu andern in Beziehung steht usw., die Erkenntnis vorausliegt, was es seinem inneren Gehalt nach ist.

Gerade dieser Sachverhalt wird in der sog. ‚Wiener Schule' oft nicht berücksichtigt. Man hat in ihr zwar das berechtigte Streben, die Philosophie ‚wissenschaftlich' zu behandeln und ist mißtrauisch gegenüber dem Schauen ‚reiner' Bedeutungen und ‚irrealer' Seins- und Geltungseinheiten; tatsächlich aber überträgt man die erfahrungswissenschaftliche Methode auf ein Gebiet, das der Erfahrungswissenschaft — ja selbst der Mathematik — logisch vorausliegt.

Nicht eigens zu erwähnen ist, daß die hier berührten Fragen in innerem Zusammenhang mit allen Grundfragen der Philosophie stehen. C. Nink S. J.

Dalbiez, R., La méthode psychoanalytique et la doctrine Freudienne. Tome I. Exposé (IV u. 656 S.); Tome II. Discussion (528 S.) Paris 1936, Desclée. *Fr* 50.—.

Das Buch ist die beste mir bekannte Darstellung der Freudschen Psychoanalyse nach ihren starken und schwachen Seiten. Verf. ist Philosoph, hat sich aber zugleich durch eingehende Behandlung von Krankheitsfällen eigene Kenntnis der Methode verschafft. Er bringt im 1. Bd. alles, was für die Lehren Freuds vorgebracht werden kann, so daß sie in der günstigsten Weise dargeboten wird; im 2. Bd. sucht er dann objektiv den wahren Wert der neuen Lehren festzustellen.

Der 1. Band schildert das grundlegende Material: zunächst die Wirkung verdrängter Erinnerungen auf mehr automatische Akte. Klarer sind die Fälle, wo sich zwei Kräfte kreuzen und eine Fehlleistung bewirken; so beim Sich-versprechen, falsch hören, wobei bisweilen ein unbewußter Komplex nachweisbar ist; oder das Vergessen wegen Verdrängung. — Die berühmteste Leistung Freuds ist die *Traumdeutung*. Freilich sind seine Beweise nicht recht überzeugend, weshalb hier andere Fälle verschiedener Forscher vor-

gezogen werden. Zum Zweck der Deutung dient die *Psychoanalyse:* der Traum wird in seinen Stücken von neuem vorgelegt und der Träumer gebeten, zu jedem Stück alles zu sagen, was ihm jetzt dazu einfällt, auch wenn es ihm ungeziemend erscheint. In günstigen Fällen hängen manche dieser Einfälle zusammen und geben ein wirkliches Erlebnis in verhüllter Form wieder. Es läßt sich zeigen, daß bei der Traumbildung eine Zensur tätig war, die solche Begierden zurückhält, welche im Wachen gehemmt wurden, oder sie wenigstens unerkennbar macht. — Besonderen Widerspruch fand von jeher Freuds *Theorie der Sexualität:* Beim Kind sollen sich von Anfang an alle Arten sexueller Perversionen finden, die im späteren Leben mehr verdrängt und vergessen werden. Eine besondere Rolle spielt der Ödipus-Komplex. Die Neigungen der Liebe werden als Sexualität gefaßt, was zu Pansexualismus führt.

Als Nervenarzt entwickelte Freud auch eigene Anschauungen über die *Neurosen.* Während man darin früher einen bloßen Mangel sah, sie auf Vererbung und körperliche Ursachen bezog, sieht Freud in ihnen auch Wirkungen von Verdrängungen, weist insbesondere den Kampf sexueller Triebe gegenüber den ethischen Tendenzen nach. So ist ihm in der Hysterie das Symptom die verkleidete Verwirklichung einer verdrängten (sexuellen) Begierde; bei der Angstneurose sind oft unbewußte psychische Ursachen tätig, ähnlich bei der Zwangsneurose manchmal. Es ließen sich sogar Fälle von Epilepsie finden, die psychischen Ursprungs waren. Bei den eigentlichen Psychosen ist sicher die organische Grundlage das Wesentliche; aber selbst hier ließen sich daneben psychische Ursachen nachweisen, die die psychischen Inhalte der Krankheit zu verstehen erlauben. So wird bei der Paranoia ziemlich allgemein die Ursache des Wahnes im Gefühl gesehen; leichtere Fälle erwiesen sich sogar heilbar, sobald die Ursache der Krankheit durchschaut worden war. — Weniger Beachtung verdient der Versuch Freuds, daß die höheren geistigen Tätigkeiten, Kunst, Moral, Religion durch Sublimation aus dem sexuellen Instinkt hervorgehen.

Der 2. Band behandelt zuerst die wirkliche Bedeutung des *Unbewußten* im psychischen Leben. Daß er dieses durch Widerlegung des Idealismus beweisen will, ist wohl angreifbar. Übrigens faßt er „bewußt" immer im engsten Sinn der Erkenntnis des Ich, und findet deshalb die Sensationen unbewußt, bevor der Akt hinzutritt, der auf das Ich geht; indessen besteht die Sensation nicht in der unbewußten Gedächtnisspur, sondern in ihr wird das Objekt actu erkannt, gewußt. Daß in der propriozeptiven Empfindung (z. B. der Muskelspannung) unser Körper als Teil unseres Ich erscheine, und daß so die Einheit von Seele und Leib unmittelbar erfaßt werde, entspricht den heutigen Lehren der Psychologie nicht. Mit Recht dagegen wird der Unterschied von Sinn und Verstand betont, ebenso die psychische Natur der Gedächtnisspuren. — Sehr wertvoll ist der lange Bericht über die von Pawlow eingehend untersuchten *„bedingten Reflexe"* und die Bestätigung, die dadurch die Ergebnisse Freuds erhalten. Lehrreich sind besonders die vielen verschiedenen Arten der inneren Hemmung bei den verdrängten Reflexen. Es lassen sich dadurch die Schwellenwerte der Sinne vielfach genauer bestimmen als durch die Empfindungen. Der Schlaf beruht danach auf einer allgemeinen inneren Hemmung der Zellen, ist eine Verteidigungsreaktion gegen ihren Verbrauch. Aus dem Widerstreben zwischen Nahrungstrieb und Schmerz können Neurosen entstehen. — Die wertvollste Leistung Freuds ist

seine *assoziative Untersuchungsmethode;* sie verlangt einen Halbschlaf, das Zurückdrängen der Selbstkritik und Beherrschung, wodurch der Widerstand gegen die niederen Triebe nachläßt. Die Analyse untersucht, welche früheren Erlebnisse bei den Traumbildern ursächlich mitwirken. Für ihre wahre Kausalität sprechen nach D. vor allem die Ähnlichkeit zwischen beiden Gebilden; nur mit Wahrscheinlichkeit die Heilung infolge der Analyse, da hierbei auch Suggestion mitwirken kann; weiter die Häufigkeit des Auftretens desselben Bildes im Lauf der Analyse; die Bestätigung einer Erinnerung durch das Zeugnis anderer. Je mehr solcher Kriterien zusammenstimmen, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit der Erklärung. Gewöhnlich glückt die Lösung der Verdrängung allerdings nicht. Von sekundärem Wert ist die symbolische Methode; sie setzt voraus, daß eine Liste der Symbole mit ihrer Übersetzung vorliegt. Aber diese Methode beweist nur in Ausnahmefällen eine Deutung. Nach D. können die beiden Methoden richtig angewandt zu Sicherheit führen; aber doch nur selten; immerhin gelange man in einer guten Zahl von Fällen zu einer begründeten Deutung; häufig erst nach sehr vielen Sitzungen.

Die Theorien der *Sexologie* untersucht D. auf mehr als 100 Seiten sehr eingehend auf Grund der besten heute bekannten Arbeiten. Kein geringes Hindernis der Verständigung ist hier der lockere Gebrauch des Wortes „sexuell" bei Freud. Wenn etwas Gleichgültiges nur durch einen bedingten Reflex mit dem Sexualakt verbunden worden ist, so kann man es in Wahrheit nur in sehr uneigentlichem Sinn sexuell nennen. Wenn Freud im Kind ganz allgemein alle möglichen sexualen Perversionen findet, so liegt da eine Verwechslung vor zwischen dem beim Kind bestehenden Mangel der Differenzierung einerseits und der falschen Differenzierung in der Perversion des Erwachsenen. In Wirklichkeit findet sich beim Kind die sexuelle Tendenz bei entsprechenden Berührungen, wobei es noch nicht unterscheidet ob bei sich oder bei anderen, bei Mensch oder Tier usw. Die Umarmung usw. kann Zeichen von Liebe, Freundschaft sein, oder sexuell. Ob das letztere vorliegt, muß aus anderen Zeichen erschlossen werden, während Freud fälschlich einige positive Fälle verallgemeinert. — Bei den Geisteskrankheiten kann das Negative auf körperliche Ursachen bezogen werden, dagegen nicht das Positive. Bei vielen psychischen Störungen wirken körperliche und psychische Ursachen zusammen, wobei das Psychische vorherrscht. — Besonders verwerflich ist die Freudsche Degradierung der höheren geistigen Werte. Sicher hat die Kunst nicht im Sexuellen ihre eigentliche Wurzel, wie das doch Freud nicht selten behauptet. Ganz verwirft er Moral und Religion. Er leugnet ja auch die Willensfreiheit, betrachtet die Moralität des Kindes als reine Dressur, indem das Kind die Überzeugungen der Eltern annehme. So erklärt sich aber nicht, daß der Mensch die Moralität später als motiviert ansieht, als eine Pflicht anerkennt, was nur durch Verstandesleistung möglich ist. Noch schroffer verurteilt Freud die Religion; sie ist ihm ein kollektiver Wahn, der einen sexuellen Ursprung habe. In Wirklichkeit hat man, wenn in pathologischen Störungen wohl einmal Religiöses und Sexuelles vorkommt, eher eine Wirkung der Assoziation des Kontrastes. Die Behauptung, daß die Religion eine Sublimation der Sexualität sei, ist ebenfalls verfehlt, wie die gleiche Behauptung bei der Kunst. Allgemein geht die Psychoanalyse nicht auf das höhere Geistesgebiet, sondern auf die niederen Triebe. J. Fröbes S. J.

Hasenfuß, J., Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik. gr. 8° (401 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 14.—.

Den Hauptteil des Buches bildet eine eingehende Darstellung der religionssoziologischen Schulen der neueren und neuesten Zeit. H. stellt diese in die jeweiligen Zeitströmungen hinein und deckt deren Grundlagen und Zusammenhänge auf. Inhaltlich noch wichtiger erscheinen uns „die Ergebnisse für die religionssoziologische Methodologie und Systematik". Hier wird zuerst auf die philosophischen Grundfehler der erörterten Schulen hingewiesen, daß sie nämlich unter Beiseitesetzung aller Transzendenz und Übernatur in einem reinen Immanentismus sich bewegen. Die Folge davon ist die Soziologisierung des Individuums zugunsten einer Kollektivseele unter Verkümmerung freier Persönlichkeit und Schöpferkraft.

Als positive Ergebnisse wertet der Verf. vorerst die Herausarbeitung einer sicheren Methode, die anfängt mit der historisch-deskriptiven Sichtung der Tatsachen, sodann auf sozial-psychologischem Weg das Verständnis für die Beziehungen zwischen Religion und Sozialerscheinungen anzubahnen sucht. Von besonderer Bedeutung ist hier die Verwendung der phänomenologischen Methode, die ja erst wieder den Sinn für Ganzheiten und tiefere Zusammenhänge geweckt hat. Abschließend muß sich unbedingt eine philosophisch-systematische Betrachtung anfügen, die übrigens schon zur Auffindung der Tatsachen irgendwie benötigt wird.

Ein zweites positives Ergebnis ist die nähere Abgrenzung des Aufgabenbezirkes für eine religions-soziologische Forschung. Die empirisch-historische Betrachtung muß an Hand von konkreten Beispielen die wechselseitigen Beziehungen zwischen Religion und Sozialem feststellen, gegenseitige Förderungen und Hemmungen und nicht zuletzt das religiöse Führerproblem studieren. Sozialpsychologisch wird man dem gemeinschaftsbildenden Charakter der Religion wie auch dem starken Einfluß des Sozialen auf Bildung der Religion nachgehen. Die philosophische Betrachtung endlich wird die wesensmäßigen Züge im beiderseitigen Einfluß herausarbeiten. Sie wird zeigen können, daß allen Religionen die Überzeugung innewohnt von einem transzendenten Wesen, das in diese Welt und in die Seele hineinragt. Dadurch werden aber sowohl der Positivismus wie der Idealismus widerlegt, die im Religiösen nur eine Funktion und einen Exponenten sozialer Mächte sehen, wie auch das andere Extrem, welches das Tiefste im Religiösen rein individualistisch erklärt. Als prinzipiell soziale Ausstrahlungen der Religion sind zu nennen deren Erkenntnisinhalt und der Kultus. Grundlage für die Wesensbeziehung des Sozialen zum Religiösen ist der Geistcharakter des Menschen, der einerseits wesentlich sozial ist und andererseits doch über sich hinausweist auf Gott. Unter Rücksicht der Normen, nach denen die gegenseitigen Beziehungen gewertet werden sollen, zeigt sich die Kirche als die höchste menschliche Gemeinschaft.

Das Buch, dem ein außerordentlich reiches Material zugrunde liegt, gibt eine recht gute Übersicht. Man hätte gern auch eine eigene Darstellung einer „katholischen Religionssoziologie" gesehen. Namen wie Steffes, Gundlach, Schmidt usw. treten im Buch zwar oft, aber immer nur vereinzelt auf. Die Kritik und die positiven Vorschläge zeugen von weiser Maßhaltung, ruhigem Urteil und selbständiger Verarbeitung des Stoffes. So bietet das Werk, das in klarer Sprache geschrieben ist, eine vortreffliche Einführung. M. Rast S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Vorländer, K., Geschichte der Philosophie. 1. Bd.: Altertum u. Mittelalter. 8. Aufl. v. E. Hoffmann. 1. u. 2. Lief. kl. 8° (96 u. 128 S.) Leipzig 1937, Meiner. *M* 1.80 u. 2.40. — Als V. 1903 die 1. Aufl. seiner zweibändigen Philosophiegeschichte erscheinen ließ, hatte er sich die Aufgabe gestellt, ein Mittelglied zwischen den vielbändigen Großwerken, wie Ueberweg u. ä., und den dünnen Kompendien von der Art des vielgebrauchten Schwegler zu erstellen. Methodisch und didaktisch ist ihm das auch wohl gelungen, wie die sieben rasch sich folgenden Aufl. beweisen. Gewiß bemühte er sich auch um eine gewisse Objektivität. Aber seine die ganze Darstellung färbende Grundanschauung, eine Vereinigung von Marburger Neukantianismus mit idealistisch-ethischem Marxismus, machte es der katholischen Fachkritik unmöglich, das Werk als „Studienführer durch die Geschichte der Philosophie" zu empfehlen. Nach dem Tod V.s läßt der Verlag den 2. u. 3. Bd. (Philosophie der Neuzeit) durch F. Böhm vollständig neugestalten. Der 1. Bd. dagegen (Altertum u. Mittelalter) hat den Text V.s im wesentlichen beibehalten; sein Bearbeiter H. beschränkt sich im allgemeinen auf Berichtigungen und Ergänzungen im einzelnen. Doch zeigt sich sein Einfluß auch in einer neuen Abtönung der Werturteile: das Lehrbuch von Stöckl wird nicht mehr als „einseitig konfessionell" gebrandmarkt, sondern als „konfessionell (katholisch)" bezeichnet; das allzu begeisterte Lob über Windelbands Lehrbuch ist auf ein richtiges Maß zurückgeführt u. ä. — Die an den früheren Aufl. gerühmten Vorzüge der klaren und leicht verständlichen Sprache, des didaktisch-geschickten Aufbaues und der relativ reichhaltigen Literaturangaben finden sich auch in den beiden vorliegenden Lief. wieder. Hentrich.

Gilson, F. u. Böhner, Ph., O. F. M., Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis auf Nikolaus von Cues. 2. Lief.: Frühscholastik (127 S.). 3. Lief.: Hoch- und Spätscholastik (XXIX u. 251 S.) gr. 8° Paderborn 1937, Schöningh. *M* 2.40 u. *M* 5.—. — Da dieses Werk beim Erscheinen der 1. Lief. von mir in Schol 12 (1937) 425 f. eingehend gewürdigt wurde, sei hier nur kurz betont, daß die beiden vorliegenden Lief. halten, was die erste versprach. Aus dem der Schlußlief. beigegebenen Vorwort zum ganzen Werk geht auch der Anteil der beiden Verf. hervor: G. hat seinem Freunde sein gesamtes reiches Vorlesungsmaterial zur Verfügung gestellt, das B. nach Belieben benutzen durfte und aus dem der größte Teil des Buches geschöpft ist; die Bearbeitung und Ergänzung — es mußten etwa 10 Kapitel hinzugefügt werden — fiel B. zu. Mit gewinnender echt-franziskanischer Bescheidenheit schließt B. diese Darstellung des Werdeganges: „Was darum weniger gut gesagt oder was irrig ist, möge man mir zur Last legen." Hentrich.

Romeyer, B., S. J., La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. III. Les systématisations scolastiques de la philosophie chrétienne (Bibl. cath. des sc. rél.). kl. 8° (188 S.) Paris 1937, Bloud et Gay. *Fr* 12.—. — R. gibt einen kurzen, aber inhaltsreichen Aufriß der philosophischen Entwicklung innerhalb des christlichen Ideenkreises, wobei er auch die theologischen Schriftsteller berücksichtigt, insofern sie philosophische Probleme be-

handeln. In drei Abschnitten werden behandelt „der philosophische Augustinismus", „der Areopagitismus und der Aristotelismus" und „der Bonaventurismus, Thomismus und Skotismus". Immer werden die charakteristischen Züge einzelner Denker oder Gruppen hervorgehoben und einer Bewertung unterzogen. Dabei bemerkt R. mit Recht, daß man einen Denker nicht messen dürfe an einem einer ganz andern Richtung oder spätern Zeit angehörenden Philosophen, sondern an dem, was er im Rahmen seiner Zeit geleistet und Dauerndes neu geschaffen habe. Gerade diese Unvoreingenommenheit berührt wohltuend. An Bonaventura wird sein Exemplarismus rühmend erwähnt, bei Thomas wird auf die beiden Probleme „Die Erkennbarkeit der Materia prima" und die „Erkenntnis des menschlichen Geistes" näher eingegangen. An beiden Fragen werden die stark augustinischen Momente im thomistischen Philosophieren aufgewiesen. Duns Scotus wird als dem modernen Denken besonders nah verwandt und als Begründer einer echten Metaphysik hingestellt, wenn auch seine Terminologie leicht mißverständlich sei. R. stützt sich nicht bloß auf sekundäre Quellen, besonders auf Gilson, sondern spürt überall den primären nach. So erscheint uns das Werk als ein solider Führer in das reiche philosophische Leben des Mittelalters. Rast.

* * *

Speiser, A., Ein Parmenideskommentar. Studien zur Platonischen Dialektik. gr. 8° (64 S.), Leipzig 1937, Koehler. geb. *M* 4.80. — Die Schrift will zeigen, daß der Dialog Parmenides weder, wie oft beklagt, verworren noch auch nur schwer verständlich sei. Er gliedere sich in 9 Positionen: 1. Das absolute Eins. 2. Das seiende Eins. 3. Das seiende und nichtseiende Eins. 4. Die Andern in Verbindung mit dem seienden Eins. 5. Die Andern getrennt vom seienden Eins. 6. Das nichtseiende Eins in Verbindung mit dem Sein. 7. Das nichtseiende Eins getrennt vom Sein. 8. Die Andern in Verbindung mit dem nichtseienden Eins. 9. Die Andern getrennt von jedem Eins. Ziemlich sicher sei die Haupteinteilung in: Das Eins oberhalb des Seins oder Gott (1. Position), das seiende Eins oder die Wirklichkeit (2.—5. Position) und das nichtseiende Eins oder der Schein (6.—9. Position). Platon berichte über einen Gegenstand, den er schon oft behandelt und nach allen Seiten überdacht habe. Er wende sich an einen Kreis von Schülern, die jede Anspielung sofort verstehen und Sophismen leicht durchschauen. Der Darlegung jeder Position läßt der Verf. Bemerkungen folgen, die den Inhalt der Position kurz zusammenfassen. Den Abschluß bildet ein kurzer Bericht über Parmenideskommentare. Selbstverständlich beansprucht der Verf. nicht für jede seiner einzelnen Deutungen Gewißheit; auf jeden Fall aber hat er einen wertvollen Beitrag zu einem Dialog geliefert, der immer wieder ernst studiert worden ist und gerade in den letzten Jahren eine erneute Wertschätzung zu finden scheint. Nink.

Stöcklein, P., Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen (Philologus Supplbd. 30, 3). gr. 8° (VIII u. 58 S.) Leipzig 1937, Diederich. *M* 4.50. — Diese sehr zeitgemäße und begrüßenswerte Arbeit versucht, den Wahrheitsgehalt und das tertium comparationis der wichtigsten Platonischen Mythen über die Unsterblichkeit der Seele, Lohn und Strafe im Jenseits, die ethische Freiheit und Gott herauszuarbeiten. Sie will den Mythos als Vorstufe des Logos erweisen. Im Mythos triumphiert Platons Bildkraft, sein Vermögen, auch einen erst am Horizont seines Gei-

stes, an der Randzone seines Blickfeldes auftauchenden neuen Gehalt bereits zu ergreifen. Die Geschichte der Platonforschung ist gewissenhaft berücksichtigt. Schuster.

Ritter, J., Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus. (Phil. Abh. 6) 8° (159 S.) Frankfurt 1937, Klostermann. *M* 6.50. — Immer häufiger beschäftigt man sich heute auch in rein philosophischen Arbeiten mit der tiefgreifenden Umgestaltung, welche die antike Philosophie durch das Christentum erfahren hat. Mit seinen Untersuchungen zur Seinslehre Augustins will R. einen Beitrag dazu liefern. Zwar lebt in Augustin die jenseitige intelligible Welt des Neuplatonismus fort. Doch wird sie zum begrifflichen Schema der von andersartigen Impulsen getragenen christlichen Gottesidee. Dadurch kommt es zum Ineinsfall des Einen und des ‚Nous', zur Verwandlung der Ideen in Wesensmomente Gottes, zur Deutung der Teilhabe als Erschaffung aus dem Nichts. So tritt an die Stelle des ontologischen Verhältnisses des Seinsgrundes zum Seienden die personale Beziehung des göttlichen Tuns oder Wollens zum Geschöpf. An der Wurzel trifft aber die antike Philosophie erst die Einfügung der Welt des Seins in die Heilsordnung, so daß das jenseitige Gottesreich allein schlechthin maßgebend wird. In Folge davon wird der Weise durch den Gläubigen, und das philosophische Leben durch das christliche verdrängt. Wenn die vorchristliche Zeit meinte, die ‚Theoria' könne den wenigen einsamen Weisen, die ihrer fähig sind, eine philosophische Erlösung aus der Mühsal des irdischen Daseins und so eine diesseitige philosophische Glückseligkeit als Werk und Leistung des Menschen bringen, so ist das ein leerer Schein. Tatsächlich ist und bleibt das irdische Dasein ‚labor'; die innerweltliche ‚Theoria' hat nur *einen* Sinn: die Ausrichtung des christlichen Lebens auf sein jenseitiges Ziel in der Hoffnung; dort erst wird sich in der wahren ‚Theoria' der Schau die Erlösung vollenden und die Glückseligkeit verwirklichen, nicht aus menschlichem Vermögen, sondern aus Gnade, nicht als Vorrecht einzelner, sondern als Gemeingut aller. — Was R. für die Durchdringung des augustinischen Platonismus verlangt: „gleicherweise Verständnis des christlichen Gedankens wie des Nachlebens antik-philosophischer Anschauungen", verwirklicht sein Buch in hohem Maße. Das Kennzeichnende der beiden geistigen Gestalten ist meist gut getroffen und scharf herausgehoben. Einem, der allzu sehr auf eine geradlinige Fortentwicklung des Heidentums zum Christentum eingestellt ist, kann hier der gewaltige Umbruch, das völlig Neue des Christlichen deutlich zum Bewußtsein kommen. Doch darf auch die Fremdheit der neuen Lebensordnung nicht überspitzt werden, wie es R. wohl manchmal tut. Soweit die christliche Offenbarung Klarheit und Sicherheit über natürliche Wahrheiten bringt, ist sie zweifellos eine Vollendung der alten Philosophie, und zwar eine solche, die sie nicht vergewaltigt, sondern zu ihrem innersten Selbst erlöst. Hier hat das ‚moralische Unvermögen' seinen Platz, von dem im Januarheft dieser Zeitschrift die Rede war. Darum bildet auch das personale Verhältnis zum Schöpfer im letzten nicht einen Gegensatz zu der ontologischen Bezogenheit auf den Seinsgrund, sondern bedeutet lediglich die vollendete Entfaltung dieser Bezogenheit selbst. Lotz.

* * *

Cassirer, E., Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei: Scientia 31 (1937) 121—130; 185—193. — Der Renaissance-

mensch hat eine neue Einstellung zum Universum. Er sucht sein Ich so zu erweitern und zu potenzieren, daß er der Anschauung des Kosmos teilhaft werde. So entsteht ein Streben nach einer Totalität der Welterfassung, die einen neuen Wahrheitsbegriff bedingt. Für Galilei ist die Natur eine neue Erkenntnisquelle, die einzige zuverlässige und allgemein zugängliche Offenbarung Gottes. Mit geometrischen Zeichen ist die Wahrheit in die Natur eingezeichnet. Die Natur ist nicht mehr bloß Schauplatz des Vergänglichen, sondern Verwirklichung ewiger Wahrheiten, sichtbare Vernunft. Die Natur ist dabei für ihn umfassender als für uns. So konnte der neue Wahrheitsbegriff von Herbert von Cherbury auf die Religion, von Hugo Grotius auf das Recht angewandt werden. Das Natürliche, Allgemeingültige ist allein das Wahre: Naturreligion und Naturrecht. Nach Galilei unterscheidet sich das menschliche Wissen, wie es durch die Mathematik vermittelt wird, nicht durch seine geringere Tiefe, sondern nur durch seinen kleineren Umfang von der Vollkommenheit des göttlichen Wissens. Hier lag nach C. der eigentliche Grund des Konfliktes, in den Galilei mit den kirchlichen Behörden geriet; es ging nicht lediglich um eine naturwissenschaftliche Tatsache, sondern um Prinzipien. Brunner.

Siwek, P., S. J., Spinoza et le panthéisme religieux. 12° (XXI u. 293 S.) Paris 1937, Desclée. *Fr* 20.—. — Die Eigenart dieser zusammenfassenden, übersichtlichen, klargeschriebenen Monographie besteht darin, daß die Hauptpunkte des Systems scharf herausgearbeitet sind, und daß eine ebenso gut begründete Kritik an ihnen geübt wird. Diese letztere Haltung kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß J. Maritain das Vorwort zur Arbeit geschrieben hat und in ihm die kritische Auseinandersetzung des Verf.s mit den Irrtümern Spinozas betont. Es kann bei dieser Art nicht ausbleiben, daß das Werk mit einer gewissen Einseitigkeit vorangeht und darum bei Forschern auf Kritik stößt, die rein historisch, ideengeschichtlich eingestellt sind, die mehr Wert legen auf die Entwicklungsgeschichte, auf die Darstellung der im Spinozismus arbeitenden Problematik, auf das Positive desselben, etwa in der Affektenlehre oder in gewissen Seiten seiner Methode. Demgegenüber ist aber eine zusammenfassende Darlegung, die sich an weitere Kreise wendet, in ihrem Recht, wenn sie die Endergebnisse des Systems, die allbeherrschenden Grundmotive der Methode und Inhalte heraushebt und sich vom Standpunkt einer bestimmten systematischen Philosophie aus mit ihnen auseinandersetzt. Gerade gegenüber der heutigen, lebendigen Spinozabewegung ist sie sogar gefordert. — Auf die Einleitung und die reiche Bibliographie folgt im 1. Buch: „Spinoza et son oeuvre religieuse" als 1. Teil das Leben. Der 2. Teil „Oeuvre religieuse" ist der Schwerpunkt. Es seien besonders hervorgehoben: das 2. Kap. „Substance, Dieu" und das 5. „Religion". Das weit kürzere 2. Buch: „Critique du système religieux Spinociste" setzt kräftig bei den einzelnen Grundirrtümern ein, bei der „Religion de la raison" bei der „Philosophie mutilée" — da im einzelnen bei der Ausschaltung der Zweckursachen der Freiheit, der Erfahrung, des Glaubens; das 6. Schlußkapitel „Religion" nennt die Dinge bei ihrem wahren Namen und Gehalt; es brandmarkt nacheinander: Sans foi, sans espérance, sans amour, den Naturalismus, Pantheismus, Mysticismus, eingehend vor allem die Moral. Jansen.

Aaron, R. I., John Locke. 8° (XII u. 328 S.) Oxford 1937, Univ. Press (Humphrey Milford). *Sh* 12/6. — Das Buch, das einen

wertvollen Beitrag zu der von J. L. Stocks herausgegebenen Reihe „Leaders of Philosophy" bildet, bietet einen guten Einblick in die Gedankenwelt Lockes. Da es, besonders in seinem biographischen Teil, bisher unbekanntes Material aus der Lovelace Collection verwertet, wird es auch dem Geschichtsforscher über manche schwebenden Fragen Aufschluß geben. Der 1. Teil gibt einen Abriß von Lockes Leben. A. findet dabei Gelegenheit, den oft unterschätzten Einfluß Gassendis auf Locke zu unterstreichen. Der 2. weitaus größte Teil wird von der Darlegung der Lockeschen Erkenntnistheorie, also des Essay, ausgefüllt. Der 3. Teil handelt über seine moralphilosophischen, politischen, pädagogischen und religionsphilosophischen Lehren. Die Darstellung ist klar, lebendig und zeitnahe. Zuverlässig im Bericht und sorgfältig in der Untersuchung der Begriffe beurteilt A. die Lockeschen Gedankengänge durchweg unvoreingenommen nach dem inneren Gesetz der jeweiligen Frage. Genau umschreibt er Lockes Empirismus, der weder mit Sensismus noch mit Nominalismus gleichgesetzt werden darf. — Mit dem genaueren Sinn scholastischer Lehren, die hie und da erwähnt werden, scheint der Verf. freilich nicht vertraut zu sein. Bei der Kritik des Lockeschen Gottesbeweises zeigt er im Anschluß an Kant eine Voreingenommenheit, die von seiner sonstigen vornehmen Zurückhaltung etwas absticht. Der Beweisgang Lockes ist anfechtbar, weil er Voraussetzungen macht, die er nicht beweist und bei seiner konzeptualistischen Auffassung der Universalbegriffe auch nicht beweisen kann, nicht aber, wie A. annimmt, weil diese Voraussetzungen überhaupt nicht bewiesen werden können. — Der Wert des Buches wird durch eine beigegebene Bibliographie noch erhöht. Brugger.

Berkeley, G., Principles of human knowledge, ed. by T. E. Jessop. 8° (XX u. 148 S.) London 1937, Brown. geb. *Sh* 2/6. — Der Herausgeber begründet sein Unternehmen mit der Unzuverlässigkeit des Textes von A. O. Fraser, der die beiden von Berkeley besorgten Ausgaben nicht sorgfältig genug unterschieden habe, indes man doch wissen müßte, welche Änderung der Text in der 2. Aufl. erfahren habe. J. bringt den vollen Text der 1. Aufl., während die Änderungen der 2. zugleich leicht kenntlich gemacht werden. Von Wichtigkeit ist ferner die Benützung einer alten, bisher noch nicht gebrauchten und von Berkeley selbst stammenden Handschrift. Aus dieser geht vor allem hervor, daß der engere Sinn von „notion", wie er in der 2. Aufl. vorliegt, schon in der 1. intendiert war. J. schickt dem Text selber eine gedrängte Übersicht über die einzelnen Kapitel sowie die Titelblätter der beiden Auflagen voraus; als Anhang sind noch zwei Briefe von S. Johnson an Berkeley, beide bereits 1929 unter den Werken von Johnson veröffentlicht, beigegeben. Rast.

Skredsvik, K., Die Philosophie des jungen Geijer in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. (192 S.) Nymwegen 1937. — Eine Nymwegener Promotionsschrift, eine historische und systematische Darstellung der Philosophie des schwedischen Dichters, Geschichtsforschers und Religionsphilosophen E. G. Geijer (1783 bis 1847) sowie der Einflüsse, die das schwedische Denken durch die kontinentale Philosophie der Neuzeit erfahren hat. Geijer steht zuerst der Erkenntnistheorie Schellings und den ästhetisch-pädagogischen Auffassungen Schillers nahe, gelangt aber später zu einem erkenntnistheoretischen Standpunkt, der die Erkennbarkeit der wirklichen Welt anerkennt und die übernatürliche Offenbarung als Ergänzung der natürlichen Erkenntnis betrachtet. Nink.

Van Hall, G., The theory of knowledge of Samuel Alexander. gr. 8° (166 S.) Rom 1936, Pont. Univ. Greg. — Der Verf. widmet seine kritische Studie dem neben B. Russell hervorragendsten Vertreter des englischen Neo-Realismus S. Alexander. In einem ersten, vorbereitenden Teil gibt er die Ansicht Alexanders über die Struktur des Alls wieder und kennzeichnet darin den systematischen Ort seiner Erkenntnistheorie, die von dieser Strukturauffassung weitgehend bestimmt wird. Nach Alexander besteht das All aus Raum-Zeit als seinem ursprünglichen Stoff. Auch unser Bewußtsein ist raum-zeitlich, die Bewußtseinsvorgänge tatsächlich Nervenprozesse. Bei dieser Weltauffassung wundern wir uns nicht, daß Alexander die Erkenntnis auf die Beziehung eines raum-zeitlichen Zusammenseins zweier Raum-Zeit-Abgrenzungen zurückführt, wobei das eine Glied die höher differenzierte Existenzform des Bewußtseins hat. Im 2. Teil seiner Arbeit stellt der Verf. klar und übersichtlich die radikal empiristische Erkenntnistheorie Alexanders im einzelnen dar und flicht seine maßvolle und treffende Kritik ein, indem er auf die inneren Widersprüche und das wesentliche Ungenügen der Theorie hinweist. — Aus der gründlichen Arbeit erhellt, daß mit einer Übersteigerung des Realismus, gar im materialistischen Sinn, die die Eigenart der Erkenntnis ertötet, dem wahren Anliegen einer realistischen Erkenntnistheorie wenig gedient ist. Brugger.

Kellner, K., C. G. Jungs Philosophie auf der Grundlage seiner Tiefenpsychologie. 8° (95 S.) Düren 1937, Diss.-Druckerei. — Die kleine, aber inhaltreiche Arbeit bietet eine wohldurchdachte kritische Einführung in das philosophische Denken Jungs. Da dessen Philosophie zunächst sich von psychologischer Sinndeutung des Seelenlebens her aufbaute, entfaltet der Verf. mit Recht im 1. Teil seiner Studie die psychologischen Grundbegriffe und Grundlehren Jungs, soweit dies zum Verstehen seiner Philosophie nötig erschien. Es sind vor allem die Lehre vom dreistufigen Aufbau der Psyche und von der Eigenart des „kollektiven Unbewußten", die Begriffe von Instinkt und Urbild (Archetyp), von Projektion und Imago, Anima und Animus, die viel mehr an Bergson als an Freud erinnernde Libido-Auffassung, endlich die Grundbegriffe der Jungschen Typenlehre. Trotz der absichtlichen Unvollständigkeit bietet dieser Teil für sich allein betrachtet eine dankenswerte Einführung in Jungs Psychologie, die zwar ihre Ausgangspunkte in Freudscher analytisch-reduktiver Betrachtungsweise des Seelischen hatte, aber sich alsbald immer weiter von dieser entfernte und zu einer andersgerichteten methodischen Haltung (prospektiv-konstruktive Synthese und Intuition) und zu einer ganz anderen Philosophie hin entwickelte. Im 2. Teil wird zunächst knapp Jungs Stellungnahme gegenüber drei traditionellen Problemen der Metaphysik gekennzeichnet: Lösung des Leib-Seele-Problems im Sinn einer Identitätslehre, teilweise Außerkraftsetzung des Kausalprinzips, Verlegung von Willensfreiheit in sittlichen Entscheidungen ins Persönlich-Unbewußte (?). Eingehender werden dann die Jung persönlich eignenden philosophischen Anschauungen dargelegt, seine Philosophie des Unbewußten, seine Begriffe des Geistes, Gottes, des Lebens, der Urbilder, der psychischen Energie, die Begriffe der Seele, wobei das irrationalistisch-undurchsichtige und „proteusartige Gepräge" mancher Gedankengänge und Ideen hervorgehoben und bedauert wird. Ein Schlußkap. führt innere Gegensätzlichkeiten im Philosophieren Jungs (nicht auf bloße „dialektische Methode", sondern) auf wirklich ungelöste Wider-

sprüche in der methodischen Grundhaltung und in der erkenntnistheoretischen Grundeinstellung („kritischer Realismus" und „transzendental-psychologischer Idealismus") zurück, auf einen Riß in der Grundhaltung, die manchmal zur psychologistischen wird. Ein kurzer Anhang lehnt andere Deutungen der Jungschen Philosophie ab. Willwoll.

Räber, H., Othmar Spanns Philosophie des Universalismus. Darstellung und Kritik. gr. 8° (VIII u. 184 S.) Jena 1937, Fischer. *M* 9.—. — Spanns soziologische oder wirtschaftliche Einzellehren sind — was ihre Stärke ist — stets philosophisch unterbaut und darum nur aus dem Ganzen seines philosophischen Systems zu verstehen und zu beurteilen. Man wird darum die von R. gebotene Gesamtschau, eine aus der Löwener Schule hervorgegangene Arbeit, dankbar begrüßen, zumal sie dem weitausgedehnten Spannleserkreis durch leichte Verständlichkeit bei aller Gründlichkeit zugänglich sein wird. R. schildert in unvoreingenommener Weise, eher wohlwollend, stets mit Quellenangabe, Spanns universalistische Auffassung von Gesellschaft, Wirtschaft, Staat, Sittlichkeit, Geschichte. Vor allem geht er der logischen und metaphysischen Begründung nach, die Spann in seiner Kategorienlehre und in seiner Philosophie des Seins, Gottes, des Geistes, der Natur und der Ideenwelt zu bieten sucht. Ein Drittel der Arbeit, ihr wertvollster Teil, bringt — nach der Übersicht über die bisherige Kritik an Spann — die Stellungnahme R.s hauptsächlich zu Spanns Lehre vom Verhältnis zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft, von der Ganzheit und vom Geiste. Es handelt sich um eine wahrhaft scholastische, die Lösungen durch Unterscheidung des Wahren und Falschen fördernde Kritik. Die Absichten und die unleugbaren Verdienste Spanns im Kampfe gegen den Marxismus und die verschiedenen Formen des Materialismus werden mit Recht anerkannt. Es werden aber auch die logischen Widersprüche im Spannschen Ganzheitsbegriff aufgezeigt. Durch Entleerung des Substanzbegriffs bei Spann werden Geist, Freiheit, Persönlichkeit, Gott selbst im Verstehen und in der Wertung geschädigt. Es sei auch auf die wertvollen biologischen und charakterologischen Angaben, auf die Übersicht über die Spannquellen und -literatur sowie das Personenverzeichnis hingewiesen. — Die folgenden Bemerkungen fallen gegenüber obiger Anerkennung kaum in die Wagschale. Infolge der Tragunfähigkeit der Fundamente bei Spann würde wohl besser gesagt (153), er habe jene hohen Ziele erreichen *wollen*. Auch als rein soziologische Methode (121) kann man nach R.s sonstigen Ausführungen die Spannsche Methode kaum ohne Einschränkung anerkennen; z. B. ist auch rein soziologisch der Mensch nicht *nur* Glied (117). Für diese Fragen war es nicht zuträglich, daß R. von den wesentlichen Unterschieden zwischen den verschiedenen Verbänden absehen wollte (108). Ist Tätigsein das *Wesen* des menschlichen Geistes (116)? Überraschen wird, was R., der sich Thomist nennt und es sonst zweifellos im besten Sinne ist, über die Gottesbeweise des hl. Thomas sagt (143). Letzterer will jedenfalls durch jeden einzelnen der fünf Wege den Beweis führen und zwar für das Dasein nicht irgend einer ersten Ursache, sondern für das Dasein Gottes, und dies mit metaphysischer Tragweite; wenn R. meint, erst das Sein führe zur Unendlichkeit Gottes, so ist immerhin in den Geschöpfen das Sein nicht mehr unendlich als das Wesen oder das Akzidenz. Gemmel.

2. Literar- und Ideengeschichte der Scholastik.

Lechner, J., Die spätmittelalterliche Handschriftengeschichte der Benediktinerabtei St. Walburg/Eichstätt (Bayern) (Eichstätter Studien 2). 8° (VII u. 103 S.) Münster 1937, Aschendorff. *M* 5.25. — L. geht den Überbleibseln der Bibliothek der alten Benediktinerabtei St. Walburg in Eichstätt nach. Nach einer Sammlung der erhaltenen literarischen Nachrichten folgt als wesentlicher Teil der Arbeit die Beschreibung der noch vorhandenen 7 lateinischen und 24 deutschen Hss. Geistesgeschichtlich sind vor allem die letzteren interessant, da sie einen, wenn auch wegen des großen Verlustes an Hss nur relativ sicheren Blick in den Aufbau einer spätmittelalterlichen Frauenbibliothek tun lassen. L. hebt mit Recht das Interesse für die Klosterheiligen und noch mehr den spürbaren Einfluß des Windesheimer Geistes hervor. Von den lateinischen Hss sind für die Scholastik bemerkenswert: Das Sakramentale des Wilhelm von Monte Lauduno (Cod. lat. 2, [saec. 13], fol. 3—91), ein Auszug aus Tankred, De matrimonio (ebd., fol. 92—97^{v}), Ps.-Bonaventura, Stimulus amoris (ebd., fol. 99—155^{v}), eine Überlieferung der Summa de Poenitentia des Paulus von Ungarn (ebd., fol. 267—280). Die übrigen lat. Hss enthalten Legenden der hl. Walburgis (Cod. lat. 1 und 7) oder liturgische Texte (Graduale usw.). Der Liber Quadripartitus mit dem Inc.: Secundum Aristotelis sentenciam in problematibus suis: Quamquam exemplis (Cod. lat. 2 [saec. 13], fol. 183—229^{v}) und das dort folgende Sammelwerk: Miracula beatissime dei genitricis (Inc.: Ad omnipotentis dei laudem cum sepe recitantur miracula ... ; fol. 231—266) bedürfen noch genauerer Untersuchung. In den deutschen Hss sind u. a. Texte Eckharts, Taulers und Seuses zu verzeichnen; außerdem auch Ps.-Tauler, Buch von der geistlichen Armut; ferner Merswin, Neunfelsenbuch (beide in Cod. germ. 2 vom Jahr 1459). L. weist in den Anmerkungen auf Parallelhandschriften hin. Also eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnisse, zu deren leichterer Erfassung ein Incipitkatalog sehr genützt hätte. Weisweiler.

Théry, G., O. P., Études Dionysiennes. II. Hilduin, Traducteur de Denys. Edition de sa traduction. (Et. de Phil. méd. 19). gr. 8° (496 S.) Paris, 1937, Vrin. *Fr* 60.—. — Eine neue reife Frucht der jahrelangen Studien zu den lateinischen Übersetzungen des Ps.-Dionysius legt uns hier Th. in der Edition der Übersetzung Hilduins von der Hierarchia coelestis und ecclesiastica, von De divinis nominibus, der Theologia mystica und den Briefen vor. Nach einer kurzen Beschreibung der benutzten Hss: Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 15645 (s. 12) und Brüssel, Bibl. roy., Cod. 756—757 (s. 15) und ihres Verhältnisses zueinander, folgt zunächst die Ausgabe, der im wesentlichen die Pariser Hs zu Grunde liegt, verbessert durch Brüssel. Die verschiedenen durch andere Hände in den Hss angebrachten Korrekturen sind sorgfältig im Apparat verzeichnet; vor allem aber sind sowohl der griechische Urtext wie vielfach auch die Übersetzung Eriugenas an allen zweifelhaften Stellen beigefügt. So läßt sich sofort ein gutes Urteil bilden. Von ganz großem Wert sind die beigefügten Verzeichnisse. Das erste bringt in vierfacher Kolumne den Vergleich des bei Migne gedruckten griechischen Textes mit dem griech. Text des Cod. 437, den die Gesandten Michaels 827 nach Frankreich brachten, und den Übersetzungen Hilduins wie des Eriugena. Daraus ergibt sich klar, daß der Cod. 437 die Grundlagen für die beiden Über-

setzungen bildete. Zur Evidenz zeigen das z. B. die Texte, an denen Cod. 437 eine falsche Lesart (etwa ein beigefügtes οὐκ) bringt, oder wo Cod. 437 kürzt. Der Fehler findet sich dann regelmäßig in den Übersetzungen. Zugleich ersieht man durch den Vergleich die mancherlei Vorteile, die die Arbeit des Eriugena gegenüber Hilduin bietet. Es zeigt sich übrigens, daß die bei Migne gedruckte Übersetzung Eriugenas Zusätze von späterer Hand enthält und daher mit Vorsicht zu benutzen ist. Eine Neuausgabe ist also auch hier ein dringendes Bedürfnis. Eine weitere Tabelle läßt gut sehen, wie durch das Diktieren der Übersetzung eine Reihe von Fehlern der Arbeit Hilduins aus dem griech. Ms. zu erklären sind. Endlich sei auf das Schlußverzeichnis hingewiesen, das die griech. Terminologie mit der Übersetzung Hilduins und des Eriugena alphabetisch ordnet. So übersetzt z. B. Hilduin zweimal ὑπόστασις mit persona, einmal mit substantia, Eriugena immer mit substantia (488); ὑπερφυῶς ist von Hilduin nur einmal mit supernaturaliter, sonst mit superexaltanter oder superexcellenter wiedergegeben, bei Eriugena dagegen immer mit supernaturaliter und nur einmal mit excellenter; θεοδόχος heißt bei Hilduin deisusceptibilis, bei Eriugena deireceptibilis. Das ist wirklich ein neuer ganz wesentlicher Beitrag zur Sprachkunde und theologischen Wortbildung seit dem 9. Jahrh. Weisweiler.

Allers, R., Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke, übersetzt, eingeleitet und erläutert. 8° (658 S.) Wien 1936, Hegner. geb. *M* 14.—. — Dieser umfangreiche, schön ausgestattete Band möchte besonders die philosophische Gestalt Anselms der Gegenwart nahe bringen. Monologium und Proslogium werden ganz übersetzt. Aus den übrigen Werken (Zwiegespräch über die Wahrheit, Über die Fleischwerdung des Wortes, Vom Falle des Teufels, Zwiegespräch über den freien Willen, Über die Vereinbarkeit des Vorherwissens, der Vorausbestimmung und der Gnade Gottes mit dem freien Willen), ja auch aus dem schwierigen theologischen Büchlein: Warum Gott Mensch wurde (Cur Deus homo) werden die philosophischen Partien geboten. Voraus geht eine ausführliche Einleitung über Leben und Werk des hl. Anselm. Allers verteidigt die These, daß Anselm wirklich einen ontologischen Gottesbeweis liefern wollte, und glaubt auch an seine zwingende Kraft. Beides, besonders das letztere, dürfte problematisch sein. A. Stolz O. S. B. hat in dieser Zeitschrift (9 [1934] 400 bis 409) den Sinn des „vere esse" im Proslogium untersucht und kommt auch bezüglich des ersten Punktes zu einem gegensätzlichen Resultat. Man kann der mühsamen Arbeit des Verf.s aufgeschlossene Leser wünschen, die nicht nur philosophische Probleme und einen geistreichen Schriftsteller, sondern auch eine kraftvolle Persönlichkeit und Heiligengestalt zu verstehen wünschen. Schuster.

Rivière, J., Saint Anselme logicien: RevScRel 17 (1937) 306—315. — An Hand der Ausgabe von Fr. S. Schmitt, Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm (vgl. Schol 13 [1938] 103 f.) gibt R. einen Einblick in die Art, wie Anselm die Formallogik betrieb. Er greift zwei Beispiele heraus: die Darlegung über das Facere und das Debere. Gerade der letzte Begriff ist ja für das Verständnis von Cur Deus homo sehr wichtig. Wenn mir auch die Authentizität der von Schmitt herausgegebenen Schrift vorläufig nicht sicher zu sein scheint, so sind doch die Darlegungen R.s von großem Interesse, da sie wenigstens in die Art des Denkens der unmittelbaren Schüler Anselms und somit indirekt auch seines eigenen Arbeitens einführen. Weisweiler.

Weisweiler, H., Die handschriftlichen Vorlagen zum Erstdruck von Ps.-Beda, In psalmorum librum exegesis: Biblica 18 (1937) 197—204. — In Weiterführung der früheren Arbeiten von Douglas Bruce und Morin, die bereits zeigten, daß der für die erste Scholastik so wichtige Gesamtkommentar, der seit der Baseler Erstausgabe der Werke Bedas immer wieder unter seinen Werken gedruckt wurde, nicht von ihm sein könne, belegt W. an Hand neuer Hss, daß der dreifache Kommentar sich bereits in den Vorlagen, die Heerwagen zu seinem Erstdruck benutzte, getrennt in drei ganz verschiedenen Werken befand. Erst Heerwagen hat sie auf eigene Autorität hin ineinandergeschachtelt, indem er zu jedem Psalm aus den drei Kommentaren die entsprechenden Stücke zusammendruckte. B. Bischof hatte schon zwei dieser Druckvorlagen in der Münchener Staatsbibliothek gefunden (vgl. StudMittGeschBenO 51 [1933] 171—176). W. fand nun auch die 3. Druckvorlage in Stuttgart, Landesbibl., Cod. theol. phil. Fol. 206. Hier ist der eigentliche große „Commentarius" erhalten zugleich mit der 3. Einleitung: Quoniam illo auxiliante. Es handelt sich in Stuttgart um einen ganz selbständigen Kommentar, wie ihn Morin in Einsiedeln, Cod. 175 feststellte und W. ihn weiter in Heiligenkreuz, Stiftsbibl., Cod. 29 und 54 entdeckte. Er war also recht weit verbreitet, da wir ihn heute schon in der Schweiz, Deutschland und Österreich nachweisen können. Das dürfte erneut für Morins Hypothese sprechen, der in ihm den uns als stark verbreitet bezeugten Kommentar *Manegolds von Lautenbach* sieht. — Auf Grund dieser Funde fällt auch das Märchen, das der Erstherausgeber am Schluß von Ps 121 druckte. Er gibt hier an, Beda sei infolge seines hohen Alters nicht mehr imstande gewesen, den ganzen Kommentar zu vollenden, den er auf dringende Bitten seiner Schüler verfaßt habe. Tatsächlich bricht der eigentliche „Commentarius" im Druck nur ab, weil die Stuttgarter Vorlage nicht weiter geht. In Einsiedeln ist er jedoch bis Ps 146 enthalten. — Beigegebene gut reproduzierte Bildtafeln (204a) belegen diese Ausführungen. Weisweiler.

Landgraf, A., Drei Trabanten des Magister Gandulphus von Bologna: Coll Franc 7 (1937) 357—373. — Der Einfluß des Magister Gandulph war außer auf Petrus von Poitiers und die losen Sentenzenglossen zu Petrus Lombardus bisher wenig untersucht. Daher gehört die Einordnung dreier Werke in den Kreis des Bologneser Meisters zu den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen, die die bisher noch unerforschten Gebiete der werdenden Scholastik so bereichern und die Verbindungslinien der Schulen untereinander deutlicher machen. Es handelt sich hier um die Glossen des Cod. Barb. lat. 608, die losen Sentenzen des Cod. F 62 der Bibl. Vallic. und um Cod. Vat. lat. 10754. Die in der letzteren Hs befindliche anonyme Summe ist bereits durch Landgraf und Lottin als von Praepositin, Simon von Tournai und Petrus von Capua abhängig gekennzeichnet worden. Gandulph kommt als vierte Quelle für sie nun in Frage. Weisweiler.

Studeny, R., S. V. D., Walter of St. Victor and the „Apologia de Verbo incarnato": Greg 18 (1937) 579—585. — St. stellt die Übereinstimmung des bei Migne unter den Werken des Hugo von St. Viktor gedruckten Traktates der Apologia de Verbo incarnato mit Kap. 3—16 des 1. Buches von Walters Contra quatuor labyrinthos fest. Mit guten Gründen wird die Apologia als Quelle von Walters Werk belegt. Dieser hat nur im Anfang und am Schluß einige Kapitel zugefügt, die St. gut weiter analysiert (584), und

im Text Kürzungen vorgenommen. Die Apologia ist also nach dem Lombarden (gegen 1150 — besser als 1151—1152), dessen Sentenzenwerk sie kennt, und vor Contra quatuor labyrinthos (vor 1181) entstanden. Weisweiler.

Glogner, G., Der mittelhochdeutsche Lucidarius, eine mittelalterliche Summa (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung, hrsg. v. J. Schwietering 8). 8° (VIII u. 74 S.) Münster 1937, Aschendorff. *M* 2.80. — Der Verf. stellt das erste deutsche Volksbuch unter den Vergleichspunkt der mittelalterlichen Summen, besonders der zeitgenössischen Summen des 12. Jahrhunderts. Das hat den großen wissenschaftlichen Vorteil, daß sein Aufbau und Lehrgehalt aus der Umwelt beleuchtet wird. Damit ist es zum ersten Mal in seiner eigentlichen theologischen, aber auch kulturellen Bedeutung deutlicher hervorgetreten. Freilich erscheint das Bestreben des Verf., die Ähnlichkeit mit anderen Summen aufzuweisen, hie und da zu stark. Man wird festhalten müssen, daß der Lucidarius von Anfang an, wie es ja auch G. hervorhebt, als Volksbuch und nicht als wissenschaftliche Summe gedacht war. Verf. sieht aber ganz recht, daß ein gewisses Streben nach Ganzheitssicht auch ihm genau wie den Summen eignet. Die straffe Linie ist jedoch dem Zweck entsprechend in ihm oft weniger scharf angezogen wie z. B. im 2. Buch bei den liturgischen Darlegungen. Man wird also vielleicht besser vom gemeinsamen Streben nach dem Aufbau eines großen theologischen Weltbildes sprechen, wie es sich sowohl in den Summen wie in unserem Volksbuch wie auch in den mehr exegetischen Werken Ruperts von Deutz, die ich nicht unter die Summen rechnen möchte, zeigt. Hierbei sind die eigentlichen großen Summen führend gewesen. — Radulph Ardens gehört nicht in die Nähe Ivos von Chartres (10) und Hugo v. St. Viktor hat gerade den eigentlichen engeren Sakramentsbegriff stark herausgearbeitet, so daß man kaum von dessen „äußerster Ausweitung" (47) bei Hugo sprechen kann. Vgl. darüber H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente bei Hugo v. St. Viktor, Freiburg 1932. Weisweiler.

Buonaiuti, E., De Articulis Fidei di Gioachino da Fiore (Scritti minori di G. da Fiore). Prima Edizione critica. gr. 8° (XCIII u. 117 S.) Rom 1937, Istit. stor. Ital. *L* 55.—. — Nach der textkritischen Edition des Tractatus super quatuor Evangelia bietet B. im vorliegenden Bd. den 1. Teil der sog. kleineren Schriften Joachims: De articulis fidei mit einigen Predigten, die in der Hs Cod. 322 der Bibl. Ant. zu Padua dem ersteren Werke folgen. Adversus Judaeos soll in einem weiteren Bd. herausgegeben werden. Die lange Einleitung des vorliegenden wichtigen Teiles beschäftigt sich zunächst mit einigen neuen Fragen der Persönlichkeit Joachims. Es wird dabei der kürzlich von Ottaviano herausgegebene Liber contra Lombardum selbst als Schrift der Schule Joachims abgelehnt. Seine Tendenz sei zu scholastisch. Auch die neue Theorie Fobertis, nach welcher der Liber de Trinitate Joachims eine Fälschung der feindlich gesinnten Zisterzienser sein soll, wird mit Recht zurückgewiesen. — Die positive Verteidigung der Lehre Joachims durch B. wird freilich ebensowenig dem Gesamtbefund der Quellen gerecht. Einfachhin den ganzen Unterschied in der Trinitätslehre auf die Formel bringen: Scholastik — Mystik, ist doch etwas gar zu einfach, wenn es auch richtig ist, daß hier die *Quellen* des verschiedenen Denkens Joachims liegen. Dies belegen die im Editionsteil neu veröffentlichten Trinitätsstellen. Noch bedenklicher wird die Darstellung B.s., wenn

statt Joachim nun die Scholastik als unduldsame Verteidigerin einer einseitigen Auffassung des Dogmas auf die Anklagebank gesetzt wird. Über die Trinitätslehre der Patristik und ihre vollsinngemäße Fortsetzung in der Scholastik liegen so viele vorzügliche Einzeluntersuchungen vor, daß sie uns eigentlich in einem wissenschaftlichen Werk vor dieser ‚Neuentdeckung' B.s hätten bewahren sollen. — Eine kurze Untersuchung über die Quellen, die echten Schriften und eine Beschreibung der beiden benutzten Hss schließt die Einleitung. — Die Edition nimmt als Grundlage den Cod. 322 von Padua und zieht die Hs der Laurent. 11 fast nur im Apparat heran. Das ist schade. Denn die letztere Hs hat eine ganze Reihe besserer Lesarten. Auf einige sei kurz hingewiesen: 15, 24: Qui vult a criminali abstinere peccato statt abstineri; 20, 3: alicui statt alii; 20, 7: penitentie statt pene; 43, 1 plerumque ignoras; 46, 14: amoris statt timoris; 57, 4: vagationi statt navigationi (!) — Da das edierte Werk Joachims als Erklärung der Glaubensartikel über viele theologisch wichtige Fragen Aufschluß erteilt, kann man seine Veröffentlichung nur begrüßen. In den Anmerkungen zur Edition ist auf zeitgenössische und spätere Theologen in Auswahl hingewiesen, so auf Abaelard und seine Schule, Hugo von St. Viktor — die Summa sententiarum sollte man endlich sauber von Hugo trennen —, Petrus Lombardus, Bonaventura, Thomas. Weisweiler.

Grabmann, M., Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus. gr. 8° (57 S.) Berlin 1937, de Gruyter. *M* 3.50. — Ders., Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood. Literarhistorische Einleitung und Textausgabe. 8° (106 S.) München 1937, Beck. — Die in den Abhandlungen der Preuß. Akademie der Wiss., 1937, Phil.-hist. Kl. 5, erschienene wertvolle Mitteilung von neuen Hss aus deutschen Bibliotheken zur frühscholastischen Logik bringt, nach einer längeren Einleitung über den bisherigen Stand der Forschung, Untersuchungen aus Clm 4643; 4652; 14458; 14763; 14779, Wolfenbüttel Cod. 56. 20 Ang. 8vo, Berlin, Preuß. Staatsbibl. Cod. lat. oct. 262, Erfurt Stadtbibl. Cod. O. 5, Nürnberg Germ. Museum. Cod. 27773, St. Gallen Stiftsbibl. Cod. 833, Wien Nationalbibl. Cod. lat. 2499. Diese neuen Funde bzw. näheren Beschreibungen bekannter Stücke zeigen mit überraschender Deutlichkeit die kontinuierliche Folge der logischen Abhandlungen von der Vor- bzw. ersten Frühscholastik zu Petrus Hispanus. Damit ist die Lücke gefüllt, die bisher zwischen Abaelards Traktaten und den Summulae logicales des Petrus und seiner Zeitgenossen klaffte. Es ist so erneut literarhistorisch gezeigt, daß die Summulae des Petrus Hispanus nicht eine Übersetzung oder Bearbeitung des Werkes des Michael Psellos sind (Prantl, wogegen bereits Geyer), sondern ein aus der frühscholastischen Entwicklung hervorgegangenes Werk, das bei seinen Vorgängern inhaltlich wie im Aufbau vorgebildet ist. Dazu stellte Gr. eine ganze Reihe von Namenzitaten in diesen frühen logischen Werken fest. Genannt sind in ihnen u. a. ein Mag. A., oft ein Mag. P., Mag. Guilelmus, Mag. Wl., ferner Albericus, auch Petrus Manducator. Ob unter P., wie Gr. vermutet, Abaelard zu verstehen ist, und ob er immer gemeint ist, muß freilich die weitere Forschung noch zeigen, ebenso wie die Deutung der anderen Namen z. T. noch offen steht. Im Schlußwort hat Gr. selbst die jetzt zu lösenden anderen Probleme gut gekennzeichnet: die inhaltliche Analyse, nachdem das neue

Material vorgelegt ist; die Beziehung zur Vorzeit (bes. zu Abaelard) und zum Abschluß der vorliegenden Periode: Petrus Hispanus, Wilhelm von Shyreswood, Petrus von Hibernia und Lambert von Auxerre. — Für Wilh. von Shyreswood gibt der Verf. in der obengenannten Textausgabe der bisher ungedruckten Introductiones, die als Heft 10 der Sitzungsberichte der Bayer. Akademie 1937 erschien und auch einen Überblick über das Leben und Schrifttum Wilhelms bringt, dankenswerter Weise ein festes Fundament zu dieser Vergleichung. — Der Hinweis auf Petrus Manducator in den Logiken stellt ferner erneut das Problem der Beziehung der Logik zur frühscholastischen Theologie. Sie ist jedenfalls enger gewesen, als man bisher annahm, nicht nur in dialektischen theologischen Kreisen, sondern auch bei konservativen Theologen, wie es Petrus Manducator war. Hier scheint eine ganz große Aufgabe zu liegen. Nachdem neben das frühere viel zu starke Hervortreten der philosophischen Seite des Frühmittelalters in der Forschung stärker auch die theologische Betrachtungsweise getreten ist, dürfte nun der Boden für die Darstellung des Gemeinsamen der damaligen Gesamtweltanschauung, die Theologisches und Philosophisches, wenn auch manchmal in den Schriften, nicht aber im Gesamtdenken so stark trennte, bereitet sein.

Weisweiler.

Keeler, L. W., S. J., Ex Summa Philippi Cancellarii Quaestiones De Anima. Ad fidem manuscriptorum ed. (Opuscula et Textus; ser. schol. 20). 8° (106 S.) Münster 1937, Aschendorff. *M* 1.90. — Der leider allzufrüh im Herbst 1937 tödlich verunglückte Herausgeber hat in der vorliegenden Edition seinem Können ein letztes vorzügliches Zeugnis gesetzt. Er hat aus der Summa de bono Philipps des Kanzlers die Fragen über die Seele textkritisch zugänglich gemacht unter Ausscheidung derer, die über die Willensfreiheit, das Gewissen oder die Ebenbildlichkeit Gottes (imago Dei) und andere mehr theologische Problemstellungen handeln. Wir haben daher eine Auswahl von Fragen vor uns, die sich mit der inneren *philosophischen* Konstitution der Seele beschäftigen. Die feine Einleitung bringt nicht bloß ein kurzes Lebensbild und die sonst bei Editionen gebräuchlichen Angaben der Hss, ihre Abhängigkeitsverhältnisse usw., sondern darüber hinaus wertvollste, wenn auch kurze neue Mitteilungen zur Verfasserzeit (c. 1230) und vor allem zur Quellenfrage. Augustin und Ps.-Augustin sind neben Ps.-Dionysius häufig zitiert. In den hier veröffentlichten philosophischen Teilen aber tritt daneben die neue Psychologie deutlich in die Erscheinung. Da Aristoteles De anima nur kurz und vorübergehend benutzt ist, glaubt K. wohl mit Recht, daß Avicenna der eigentliche Lehrmeister des Kanzlers war. Außerdem ist der Liber de causis benutzt, vielleicht hie und da auch Algazel De anima. Die Untersuchung des Einflußgebietes konnte eine Bestätigung der Ansicht O. Lottins bringen, daß der Kanzler nach 1245 unmittelbar nicht mehr wirkte, da ihn wohl noch Rupella und die Summa Alexandrina, aber nicht mehr Wilh. von Auvergne oder Bonaventura benutzten. Bei dem engen Zusammenhang, den die theologischen Fragen über die Seele mit den ‚philosophischen' bei Philipp haben, wäre es zur vollständigen, ja auch zur *richtigen* Erfassung der Lehre sehr erwünscht, wenn auch diese bald in einer handlichen Ausgabe zugänglich würden, bis die Gesamtausgabe der Summa von Meylan erscheint. Nur so wird die gegenseitige Beeinflussung augustinischer und aristotelischer Seelenlehre beim Kanzler sichtbar, wobei schließlich Augu-

stin wohl den beherrschenden *Gesamteinfluß* behält. Das ergibt sich aus der hier getroffenen philosophischen Auswahl noch nicht.
Weisweiler.

Keeler, L. W., The dependence of R. Grosseteste's De anima on the Summa of Philip the Chancellor: NewSchol 11 (1937) 197 bis 219. — K. behandelt das Verhältnis der sog. Summa de anima, die Grosseteste zugeschrieben wird, zur Summa de bono, auf das m. W. zuerst Englhardt in seiner Glaubenspsychologie aufmerksam gemacht hat. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Fragen De anima vor De bono liegen, und da er auf Grund der Ausführungen Thomson's Grosseteste als den Verf. ansieht, so müßten es von Grosseteste reportierte Fragen Philipps sein. Mit Recht schließt er bei der großen Selbständigkeit des Kanzlers aus, daß dieser in so weitgehendem Maße Fragen eines anderen übernommen habe. Ich habe die Fragen De anima mit jenen der Summa verglichen, soweit sie in der Ausgabe Keelers stehen. Gegenüber Englhardt stimme ich K. durchaus bei, wenn er De anima hier als die *Vorlage* von De bono ansieht. Der Charakter der Quaestio ist viel besser gewahrt; in De bono begegnen wir immer wieder Spuren der Überarbeitung und Verbesserung. Dies gilt von Frage 1 (ed. Baur 242—252), 8 (ed. Baur 270—272); nach K. muß es auch gelten von Frage 3—7, 9—10 (ed. Baur 265—270, 272—274). Es bleiben aber Zweifel: 1. Ist es überhaupt ein *Traktat* De anima? Mir scheinen es ziemlich bunt gemischte Quästionen zu sein. Wie schon K. bemerkt, paßt 1b (252—259) recht schlecht zu 1a. Es ist wohl sicher der zweite Teil einer anderen Frage. Im Gegensatz zu 1a fehlt auch die Übereinstimmung mit De bono. Frage 2 (260—264) zeigt schon in der Form einen völlig verschiedenen Charakter und hat in De bono kein Gegenstück; 3—6 (265—269) gehören zwar zusammen, setzen aber eine andere Frage über „illi appetitus" voraus. Wo ist diese? 7 (269) verlangt weitere Unterfragen, die fehlen, wenn es nicht 9 und 10 sind. — 2. Sind alle Fragen vom gleichen Verfasser? Bei 1b (252—259) und noch mehr bei 2 (260—264) habe ich wegen des Inhaltes und bei 2 auch wegen der ganz verschiedenen Form große Bedenken. — 3. Wer ist der Verfasser? Bei allen außer den beiden genannten scheint dies unbedingt Philipp selbst zu sein. K. hat sich hier zu sehr durch die wenig beweisenden Gründe Thomsons beeindrucken lassen. Die Zuteilung an Grosseteste ist frühestens aus der Zeit nach dessen Tod (1253); ohne Schwierigkeit kann sie einige Jahrzehnte später sein. Die Behauptung Thomsons und K.s, es sei ein Tractatus, ist nachweislich falsch. Das Zitat bei Wilhelm Ware (c. 1300) paßt nicht zu der von Thomson angegebenen Stelle. Thomson will die Hs spätestens in das erste Jahrzehnt des 13. Jahrh. datieren. Ich stehe solchen rein palaeographischen Datierungen bis auf ein Jahrzehnt äußerst skeptisch gegenüber. Alle angeführten Einzelheiten finden sich auch in der 1. Hälfte des Jahrh. Auch darf man nicht vergessen, daß jemand, der um 1190 seine Hand gebildet hat, auch 1220—30 noch schreiben kann. Daß die Quaestio De intellectu etwas mit Grosseteste zu tun hat, will ich nicht absolut leugnen. Irgendwelche Wahrscheinlichkeit finde ich nicht.
Pelster.

Bergamo, B., Alcune fonti delle questioni intorno alla contrizione della Somma di Alessandro d'Hales: Studi Franc 9 (1937) 272—303. — Man wußte seit langem, daß der vierte Teil der Summe Ps. Alexanders von Wilhelm von Middleton (Melitona) und Bonaventura abhing. Aber m. W. hatte, abgesehen von einem

Einzelfall (Bonav. Op. omn. V, XIII), niemand den ausführlichen Beweis dafür gebracht. P. vergleicht nun die Fragen über die Reue der Summa mit den entsprechenden Stücken im 4. Buch Wilhelms und Bonaventuras und zeigt mit sehr guten Gründen die Abhängigkeit der Summa. Neu ist der Nachweis, daß die Summa hier auch von den entsprechenden Quästionen Odo Rigaldis abhängt. Nur Ehrle hatte eine solche Abhängigkeit vermutet (Bon. Op. omn. V, XIV). Ebenso bringt P. triftige Gründe dafür, daß Wilhelm bei diesen Quästionen der Kompilator der Summa ist, was ja schon äußere Gründe wahrscheinlich machen. Dagegen ist mir nicht bewiesen, daß die Quästionen Rigaldis erst nach dem 4. Sentenzenbuch Middletons geschrieben sind. Es hätte gezeigt werden müssen, daß Odo nicht nur eine Ansicht verwirft, die Wilhelm in seinen Sentenzen vertritt — wie sonst häufig, konnte Wilhelm auch hier die Meinung eines Vorgängers übernehmen —, sondern daß Odo sie in der Formulierung wiedergibt, wie sie im 4. Buch der Sentenzen Wilhelms sich findet. Diesen Beweis vermisse ich. Zudem hat W. erst nach Odo gelehrt, so daß eine Abhängigkeit Odos von vornherein wenig wahrscheinlich ist. Für den Echtheitsbeweis aus Formalkriterien ist die Bemerkung P.s interessant, daß der Kompilator einzelne Formeln Odos in ganz bestimmter Weise ändert. Pelster.

Thomas von Aquin, Die Seele. Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles „Über die Seele". Übertr. u. eing. v. A. Mager, O. S. B. gr. 8° (453 S.). Wien 1937, Hegner. geb. *M* 20.—. — Als ein erfreulicher Beweis der Weitenstrahlung katholisch geprägter Geistigkeit darf es wohl gebucht werden, wenn in den letzten Jahren die Werke des Aquinaten, ganz oder in Auswahl, von verschiedenen, auch nichtkatholischen Verlagen in deutscher Übersetzung herausgegeben werden. Das vorliegende Werk versucht, die aristotelische Schrift „De anima" (nach der Teubnerausgabe von Biehl-Apelt) mit deren Erklärung durch Thomas (nach der von Pirotta besorgten Turiner Ausgabe) so in die deutsche Sprache zu übertragen, „wie es unserm Sprachempfinden angemessen und geeignet ist, gleichsam von selber in den Lehrgehalt der beiden großen Denker einzuführen." „Nicht den Wortlaut an erster Stelle, sondern die Gedanken wollten wir übertragen." — Die Arbeit erwuchs aus den Vorlesungen M.s über philosophische Psychologie auf aristotelisch-thomistischer Grundlage. Sie soll die Vorarbeit zu einer größeren systematischen Darstellung der Seelenlehre bilden. Eine kurze, aber gediegene Einführung in das Grundsätzliche der Naturphilosophie der Alten, sowie eine Verdeutschung und Erklärung der wichtigsten scholastischen Ausdrücke (auf 10 Seiten) sind dem Buche beigegeben. — Man kann darüber streiten, ob solche Übertragungen der Thomasschriften und die damit gegebene subjektive Vielgestaltigkeit der Terminologie methodisch der beste Weg ist, die Philosophie eines Thomas zugänglich zu machen; ob man nicht vielmehr besser den Gebildeten unmittelbar an den lateinischen Text mit der klassischen Einheitlichkeit seiner Terminologie heranführen solle (Wird nicht der Lateinkundige — und dazu gehören noch die meisten der philosophisch interessierten Gebildeten — den zunächst mühseligeren, aber bald gangbaren Weg über den Urtext und seine Terminologie vorziehen?). Ich möchte die Frage offen lassen. Bejaht man aber einmal den ersten Teil dieser Doppelfrage, so wird man sich aufrichtig über diese Neuerscheinung freuen müssen. Aber auch im andern Falle wird man sie als wert-

volles Hilfsmittel zum tieferen Eindringen in den Urtext begrüßen.
Hentrich.

Hayen, A., Saint Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences? RechThAncMéd 9 (1937) 219 und 236. — Ein literarhistorisches Vexierstück ist seit langem die Mitteilung des Tholomeus von Lucca, er habe in seiner Vaterstadt ein Exemplar einer 2. Erklärung des 1. Sentenzenbuches gesehen, die Thomas zu Rom verfaßt habe, die aber nachher verschwunden sei. Ich muß gestehen, daß mir persönlich irgend ein Versehen oder eine Verwechslung des auch sonst nicht allzu genauen Tholomeus die wahrscheinlichste Lösung ist. Anders steht es mit der Frage, ob Thomas ähnlich wie bei der Summa contra gentiles auch nach der ersten in Umlauf gesetzten Abschrift noch weitere Verbesserungen vorgenommen hat, die in der späteren Überlieferung auftreten. Schon vor 17 Jahren sagte mir der verstorbene P. Mackay, der das Autograph des 3. Buches der Sentenzenerklärung für die Leonina abgeschrieben hatte: nach seiner Ansicht träten in der handschriftlichen Überlieferung Veränderungen auf, die von Thomas selbst herrührten, aber nicht im Autograph ständen. Untersuchungen von Schwamm über die handschriftliche Textgestaltung der Frage De aeternitate mundi und anderer Quästionen legten den gleichen Schluß auf eine doppelte Redaktion nahe. Jetzt gelangt H. auf Grund einer Vergleichung des Druckes mit dem Autograph des 3. Buches und mit Hilfe eines Verzeichnisses der Artikel in Vat. 756 und des von Thomas stark abhängigen Kommentars des Hannibaldus zum gleichen Ergebnis. Im 2. Teil dagegen, in dem er die doppelte Redaktion des 1. Buches, die an sich durchaus möglich ist, zu beweisen sucht, kommt er m. E. über Konjekturen, die wieder auf Hypothesen beruhen, nicht hinaus. Tholomeus sollte man ganz aus dem Spiele lassen. Er redet nicht von einigen redaktionellen Änderungen, sondern von einem neuen Kommentar. Der sichere Weg scheint mir das Studium der handschriftlichen Überlieferung zu sein. Volle Einsicht wird erst die Leonina bringen, die bei der fundamentalen Bedeutung des Sentenzenkommentars für das historische Verständnis von Thomas hoffentlich nicht allzulange auf sich warten läßt.
Pelster.

Salman, D., Sur la lutte Contra Gentiles de Saint Thomas: DivThom(Pi) 40 (1937) 488—509. — S. hat bereits in mehreren Studien die Frage nach dem ersten Auftreten des „lateinischen" Averroismus behandelt. Hier weist er gegenüber Gorce nach, daß sich aus der Summa contra gentiles (um 1260) kein Beweis für das Bestehen eines solchen führen läßt. Die gentiles sind bei Thomas *nur* die Nichtchristen. S. hätte im Anschluß an die schöne Studie von Chenu auch die Tatsache benutzen können, daß ebenso ‚philosophi' um jene Zeit nur nichtchristliche Philosophen sind. S. geht alsdann die einzelnen 1270 verurteilten Thesen durch und zeigt bei jeder, wie sich in S. c. g. kein Anhaltspunkt dafür findet, daß sie zu jener Zeit in Paris vertreten wurde. Man kann hinzufügen, daß auch in De aeternitate mundi, das wohl um dieselbe Zeit entstanden ist, und in der Frage Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus [Sent. l. 2 d. 17 q. 2 a. 1. 1253(54)] keinerlei Anhaltspunkt für einen *lateinischen* Averroismus sich findet. Entgegen einer früher geäußerten Ansicht (Schol 11 [1936] 129) gestehe ich jetzt gern zu, daß der Traktat Alberts De unitate intellectus — anders ist es mit derselben Frage in Summa II q. 77 m. 3 — keinen Beweis für einen solchen Aver-

roismus um 1256 liefert. Der erste Satz, der wenigstens das Bestehen einer aktuellen Streitfrage andeutet, und das Wort Averroistae in den Überschriften, falls dies auf Albert selbst zurückgeht, beweisen nur, daß es zur Zeit der endgültigen Abfassung (nach 1270), nicht aber zur Zeit der Disputation (1256) Leute gab, die mit der Lehre des Averroes liebäugelten. — Ein Wunsch für die Allgemeinheit. Solange für die Summa theologiae keine handliche Ausgabe des Textes der Leonina da ist, kann man verstehen, wenn der alte Text weiterzitiert wird. Bei dem neuen handlichen Text der S. c. g. ist die Benutzung der alten Ausgaben ein peccatum irremissibile. Ich konnte eine gute Anzahl Abweichungen beim Text S.s feststellen. Pelster.

Manthey, Fr., Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf die Probleme der Theologie. gr. 8° (268 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 7.80. — Der Verf. wurde zu dieser Arbeit durch Grabmann angeregt, der in seinem Artikel „Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik" schrieb, es ließe sich über die Anwendung der Sprachlogik auf Probleme der Theologie in den Werken des hl. Thomas eine umfassende Abhandlung schreiben. Die äußerst fleißige Arbeit behandelt zuerst die Sprachphilosophie des hl. Thomas und versucht dann auch seine geschichtlichen Quellen und überhaupt die geschichtliche Stellung innerhalb der mittelalterlichen Sprachphilosophie zu fixieren. Petrus Hispanus, die ehemals dem Skotus zugeschriebene Grammatica speculativa, Donatus und Priszian werden zum Vergleich herangezogen. Die Anwendung der Sprachphilosophie wird in der Gotteslehre, Logos- und Engellehre gezeigt; Sprache und Sakrament, Wortsünden und Sprachenwunder beschließen die aufschlußreiche Arbeit. Im ersten, systematischen Teil werden die mitunter schwierigen Probleme der Bedeutung und die einzelnen Bestandteile der Sprache mit all ihren Feinheiten entwickelt. Sie zeigen die große Meisterschaft des Aquinaten, den Absichten des Aristoteles bis in die letzten Andeutungen nachzugehen und sie auch weiterzuführen. Die Ausschöpfung der Thomastexte ist restlos vollkommen. Schuster.

Sommer-Seckendorff, E. M. F., Studies in the life of Robert Kilwardby O. P. (Inst. Hist. FF. Praed. Romae ad S. Sabinae. Diss. Hist. 8). 8° (XVIII u. 191 S.) Rom 1937, S. Sabina. — Ein Leben Kilwardby's zu schreiben war ein Wagnis, da die Quellen recht sparsam fließen und vor allem die Register Kilwardby's als Erzbischof von Canterbury verloren sind. Die Verf. hat jedenfalls alles getan, um die noch vorhandenen historischen Quellen auszuschöpfen. Ein langer Aufenthalt in England machte sie mit den englischen Quellen recht vertraut. Schon ihr Quellenverzeichnis ist für den kontinentalen Gelehrten, der sich mit englischer Geschichte dieser Zeit zu befassen hat, wertvoll. Es gelang ihr so, Licht und Farbe an die verhältnismäßig wenigen Ereignisse heranzubringen. Von Jugend und Studien K.s ist wenig zu berichten; nur steht es fest, daß er in Paris Magister artium war. In einem folgenden Kap. über das Provinzialat K.s (1261 bis 1272) erhalten wir interessante Einblicke in Leben und Streben der englischen Ordensprovinz. An K. als Erzbischof fällt auf, daß er sich im Gegensatz zu manchen Vorgängern und Nachfolgern von den großen politischen Geschäften ziemlich fern hielt, um sich dem geistlichen Wohl seiner Diözesanen zu widmen. Das letzte Kap. beschäftigt sich mit K.s philosophischem Standpunkt und den Oxforder Verurteilungen 1277. K. steht vor uns als eine

gewinnende, schlichte und maßvolle Persönlichkeit, die von dem ungestümen Charakter seines Nachfolgers Pecham angenehm absticht. Ein schwacher Punkt war wohl K.s Finanzverwaltung. Allerdings muß man bei den Klagen Pecham's über die Finanzgebarung seines Vorgängers P.s Charakter und die augenblicklichen Schwierigkeiten berücksichtigen, in die P. geriet, weil K. die Einkünfte eines Jahres an den König verkauft hatte, um für die Kosten der Kardinalserhebung aufkommen zu können. An der absoluten Rechtlichkeit K.s ist nicht zu zweifeln, wie noch sein Brief vom 17. 6. 1279 an König Eduard beweist. Im Anhang werden eine Predigt auf Aschermittwoch und mehrere Briefe K.s veröffentlicht. Die Predigt ist wohl sicher keine Ansprache an die Oxforder Studenten, sondern an den Klerus. Am wenigsten befriedigt das Kap. über K.s philosophischen Standpunkt, was aber der Verf. nicht verübelt werden kann. Ein Studium der Werke wird ohne Zweifel noch manche Aufklärung über den wissenschaftlichen Charakter K.s bieten. Fragwürdig sind die Datierungen betreffs der Jugendzeit. Es genügt allem, wenn K. um 1240 in Paris lehrte. Der Sentenzenkommentar, der von Fishacre abhängig ist, stammt jedenfalls aus der Oxforder Lehrzeit (nach 1248). Pelster.

Dwyer, W. J., L'Opuscule de Siger de Brabant „De aeternitate mundi". Introduction critique et texte (Ed. de l'Inst. Sup. de Phil.). 8° (46 S.) Löwen 1937. *Fr* 10.—. — D. bietet eine sorgfältige Neuausgabe der von Mandonnet 1908 zuerst veröffentlichten Redaktion der wichtigen Schrift Sigers, deren Lehren soviel Anstoß erregten. Sie unterscheidet sich von jener Mandonnets einmal durch Ausmerzung mancher Flüchtigkeitsfehler — in der Interpunktion allerdings zeigen sich noch mehr als einmal die Spuren Mandonnets, so wird z. B. ein Satz durch einen Punkt in zwei Teile zerrissen —, dann aber dadurch, daß im Apparat auch die verschiedene Textgestaltung der Redaktion A Platz findet. Ich zweifle freilich, ob dadurch nicht eher Verwirrung als Klarheit gestiftet wird. Besser scheint hier reinliche Scheidung. In der Einleitung wird die Herausgabe des Schriftchens in die Zeit um 1272 verlegt. Nach einer übersichtlichen Darstellung der Kontroverse über die Natur der beiden Redaktionen entscheidet sich D. dafür, daß die von ihm herausgegebene Redaktion B wegen ihrer Ordnung, Präzision und Kürze vor A den Vorzug verdient und die letzte Überarbeitung Sigers ist, während die Redaktion A ein früheres Reportatum darstellt. D. beruft sich darauf, daß auch in anderen Schriften Sigers dieses Streben nach Kürze und Präzision sich kundgebe; er verweist dabei auf die in den beiden Redaktionen von De necessitate et contingentia rerum zu Tage tretende gleiche Tendenz. Allerdings liegen da die Verhältnisse anders, da dort die erste Redaktion offenbar Nachschrift und die zweite ein auch sachlich weiterentwickelter Traktat ist, was in unserem Falle nicht zutrifft. D. stellt sich dadurch in Gegensatz zum letzten Herausgeber Barsotti, der die Redaktion A in den Aschendorffschen Opuscula et Textus veröffentlichte. Dieser vertrat die Ansicht, A sei das von Siger selbst gefertigte Werk, während B einem zu sehr eilenden Abschreiber und Abkürzer zuzuschreiben sei. Ich muß gestehen, daß mich die etwas aprioristisch und summarisch gehaltenen Gründe D.s nicht überzeugt haben. Ein Vergleich der Abweichungen im einzelnen lehrte immer wieder, daß B zwar eine Abkürzung ist, zugleich aber auch, besonders was die scharfe Fassung der Gedanken angeht, eine entschiedene Verschlechterung. Die Einzelheiten habe ich in der ThRev 1937,

447—450 dargelegt. So glaube ich auch nach den Studien von D., daß die von Barsotti besorgte Ausgabe von A den wahren Siger enthält. Einige wenige Lesarten von B können aber zur Besserung des Textes von A dienen. Jedenfalls darf sich niemand mehr beklagen, daß das Material zum Studium der Frage unzugänglich sei. Pelster.

Lottin, O., Le Quodlibet XV et trois Questions ordinaires de Godefroid de Fontaines (texte inédit). Hoffmans, I., Pelzer, A., Étude sur les manuscrits des Quodlibets (Les Philosophes Belges 14). 4° (IV u. 346 S.). Louvain 1937, Inst. Sup. de Phil. *Fr* 75.—. — Die große Ausgabe der Quodlibeta Gottfrieds findet mit diesem Quodlibet und 3 Quaestiones ordinariae einen würdigen Abschluß. Das Quodlibet ist in einer einzigen Hs enthalten, Cod. G. 30 Univ.bibl. Löwen, der aus dem Lütticher Kloster St. Jakob stammt, den aber die säkularisierten Mönche schon 1788 mit ihrer ganzen Bibliothek verschleudert hatten. Der um die Erforschung der Scholastik hochverdiente D. Lottin stellte zuerst fest, daß die Hs neben anderen Quodlibeta auch dies völlig unbekannte enthalte, und später, daß dieser Teil ein Autograph Gottfrieds sei. Die Quaestiones wurden von Xiberta 1928 im Cod. Ripoll 95 des Staatsarchivs Barcelona entdeckt. Das Quodlibet enthält interessante Beiträge zur Zeitgeschichte, offenbart wieder die Animosität G.s gegen die Minores, bildet vor allem aber einen neuen Beleg für den extremen Aristotelismus G.s, der ihn zur Leugnung jeder eigenen Wirkursächlichkeit der geistigen Fähigkeiten führt. Sehr hoher Wert kommt auch dem 2. Teil zu, in dem I. Hoffmans und A. Pelzer sämtliche Hss der Quodlibeta auf mehr als 160 Seiten in sorgfältigster Weise beschreiben. Es ist dies in beschränkterem Umfang eine wahre Fundgrube für die Kenntnis der Literargeschichte der Scholastik, wie es Pelzers Katalog der Codices Vaticani latini in großem Stil ist. — Bei Gelegenheit des Abschlusses dieser Aufgabe, die eine wissenschaftliche Tat bedeutet, sei der Ausdruck zweier Wünsche gestattet. Die Philosophes Belges haben vor 37 Jahren begonnen in einer äußeren Aufmachung, die heute unmöglich ist. Das Format „Groß-Quart" lädt den Leser genau wie alte Hss der Bibel, des Aristoteles oder Lombarden ein, auf den mehr als 5 cm breiten Rändern einen Kommentar zu schreiben. Dafür muß er aber bisweilen Varianten und Textnachweise am Schluß der Kapitel suchen. Zeilenzählung gibt es nicht; dafür ist der Text je nachdem mit Nummern übersät. Wäre nicht jetzt nach Vollendung der Quodlibeta die beste Gelegenheit, mit all dem radikal zu brechen und sich etwa das Spicilegium Lovaniense zum Vorbild zu nehmen? Der zweite Wunsch: Die Quodlibeta des bei weitem bedeutendsten Lehrers aus dem alten Flamland Heinrichs von Gent sind im antiqua- aus dem alten Flamland Heinrich von Gent sind im antiqua- selbst sehr bedeutenden Bibliotheken. Eine Neuausgabe dieser Quodlibeta wäre ungleich wichtiger als die Herausgabe so mancher „handschriftlicher" Größe dritten Ranges, selbst als jene der Quästionen Sigers. Mir scheint es eine Ehrenpflicht des Löwener Instituts zu sein, diese Neuausgabe in seinen wirksamen Schutz zu nehmen. Pelster.

Balić, K., Bemerkungen zur Methode des Studiums sowie der Edition der Gesamtwerke des Johannes Duns Skotus: WissWeish 4 (1937) 273—281. — B. schildert hier seine Bemühungen und seine Methode, das Ur-Oxoniense (= Ordinatio) wiederherzustellen und weist darauf hin, daß nicht alle Reportationen herauszugeben,

sondern daß zuvor die guten von den schlechten und stärker überarbeiteten zu scheiden sind. Bei dem kritischen Grundsatz S. 276 Z. 9 ist ein störender Druckfehler unterlaufen: abhängig statt unabhängig. B. tritt mit Recht für die Dringlichkeit einer kritischen Ausgabe der Ordinatio ein, wenn er auch die großen Mängel der Waddingschen Ausgabe — ich ziehe noch immer Mauritius a Portu vor — ein wenig übertreiben dürfte. Die genuine Lehre des Scotus haben wir doch sicher bei Wadding; nur darf man inbezug auf den einzelnen Wortlaut und Feinheiten ihm kein unbedingtes Vertrauen schenken. — Eine praktische Schwierigkeit ist mir noch nicht völlig gelöst. Jedermann weiß z. B. heute, daß die Summa Alexanders eine Kompilation ist. Und doch haben die Herausgeber mit vollem Recht dieselbe so veröffentlicht, wie sie etwa 1260 oder 1270 vorlag. Auch das Opus Oxoniense ist durch jahrhundertealten Gebrauch geheiligt und allein schon zur Benutzung der Kommentare notwendig. Veröffentlicht man nur die Ordinatio, so hat man ein Torso. Vielleicht geht es, die Ordinatio so wiederherzustellen, wie sie Scotus hinterlassen hat und in die Lücken jene Teile der verschiedenen Reportationen einzuschieben, die seit alters dort stehen. Später müßte dann die Ausgabe der Oxforder und Pariser Reportatio in der besten Fassung folgen. Auch brauchte man wohl nicht allzuviel Zeit auf den Nachweis *anonymer,* zeitgenössischer und ungedruckter Quellen zu verwenden. Ein solcher Quellennachweis ist gewiß sehr wünschenswert, geschieht aber leichter und vollkommener, wenn die Ausgabe vorliegt. Das Beispiel der Leonina lehrt auch hier die sobrietas.

Pelster.

Gwynn, A., Archbischop Fitzralph and the Friars: Studies 26 (1937) 50—67. — Der äußere Verlauf des Streites zwischen dem bedeutenden Armachanus und den Mendikanten 1356—1360 wird hier vom ersten Kenner auf diesem Gebiete, der eine große Biographie Fitzralphs vorbereitet, anhand der Dokumente geschildert. Er interessiert auch die Theologie, da alte Streitfragen über die Armut des Heilandes, über Berechtigung der Exemption wiederaufleben, andere über Eigentumsrecht, Pflicht des Almosengebens neu auftauchen. Gw. behandelt den Streit sehr unparteiisch und mit wohl abgewogenem Urteil. Bemerkenswert ist, daß Fitzralph in Irland lange Zeit den Kult eines Heiligen erhielt. Pelster.

Gwynn, A., The Sermon-Diary of Richard Fitzralph, Archbischop of Armagh: Proceedings of the Royal Irish Academy vol. 44 sect. C. no. 1; 57 pag. Dublin 1937. — Die Predigten Fitzralphs sind deshalb besonders interessant, weil sie uns die Predigttätigkeit eines bedeutenden Erzbischofs durch Jahre zu beobachten gestatten und weil einzelne Kampfansagen gegen die Privilegien der Mendikanten von weittragender Bedeutung waren. Gw. behandelt zuerst mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis die handschriftliche Überlieferung in Cod. Bodl. 144, Cod. 65 des St. John's College — beide in Oxford — und Cod. 393 Landsdowne des Brit. Museums, die wegen ihrer Vollständigkeit und Güte den ersten Platz einnehmen. Er beweist einwandfrei, daß der 1. Teil dieser Hss auf ein Diarium zurückgeht, das sich Fitzralph über seine Predigttätigkeit als Dekan von Lichfield und als Primas von Irland angefertigt hatte. Sie folgen, wenige ausgenommen, in chronologischer Ordnung. Der 2. Teil enthält ohne Ordnung aber in voller Ausführung Predigten, die in Avignon Juli 1335 (1), 1337 bis 44 (15), 1349—51 (5), 1357—60 (3) gehalten wurden. Es ist Gw. gelungen, auch für diese die chronologische Ordnung und Da-

tierung zu finden. Im Anhang werden die Titel und Anfangsworte der Predigten nach der Ordnung des Cod. Bodl. 144 mitgeteilt. Zur Vermeidung von Verwechslungen wäre ein etwas reicheres Incipit erwünscht gewesen. Das ursprüngliche Diarium ist auch materiell wohl allmählich aus getrennten Quaterni entstanden. Die freigelassenen Stellen der Überlieferung, die auf das Original zurückgehen, will Gw. durch das Fehlen einzelner Blätter oder durch freien Raum zu Ende eines Quaterns erklären. Man darf vielleicht auch daran denken, daß F. freien Raum ließ, um eine aus irgendeinem Grunde ausgelassene Predigt dort nachzutragen. Diese für dogmatische, moraltheologische und historische Untersuchungen ungemein wichtige Quelle ist dank der Mühe und dem Scharfsinn des Verf. neu erschlossen. Möge sie bald ausgeschöpft werden. Für den Dogmatiker sei noch ein Ergebnis erwähnt. Der magister Ricardus unter den Theologen, die Benedictus Deus Benedikts XII. vorbereiteten, ist fast sicher Fitzralph. Pelster.

Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litt. Heidelbergensis ad Cod. fidem ed.: V. Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis. Ed. L. Baur. 4° (XXXII u. 150 S.) Leipzig 1937, Meiner. *M* 33.—; subskr. *M* 27.—. — Der neue Bd. der Heidelberger Cusanusausgabe ist nach den gleichen Grundprinzipien und mit derselben Sorgfalt gearbeitet wie die früheren (vgl. Schol 8 [1933] 106 f.; 9 [1934] 141 f.). Es ist also darüber kein Wort mehr zu verlieren, daß hier ein Editionsideal auch buchtechnisch verwirklicht ist. Die in lateinischer Sprache geschriebene Einleitung enthält u. a. eine genaue Beschreibung der Hss. Von den neuen durch ihn gefundenen Hss hat R. Klibansky dem Herausgeber diese Beschreibung zur Verfügung gestellt. Eine eingehende Darstellung wird Klibansky selbst hoffentlich bald geben. Bemerkenswert ist vor allem, daß der Codex von Chicago (früher in Buxheim; 1927 nach Amerika verkauft!) nicht das Autograph darstellt, wie P. Lehmann u. E. Ph. Goldschmidt glaubten. Er ist aber die Grundlage der Ausgabe von 1488 (XV). Eine knappe Einführung in die Lehre des Cusanus hebt seinen Platonismus hervor; daneben jedoch auch viele Ähnlichkeiten mit Eckhart. Das zeigt sich nach den neuen grundlegenden Untersuchungen von J. Koch in seinen Cusanustexten, Heidelberg 1937, auch in der vorliegenden Edition. Sie bringt nicht weniger als 14 Verweise auf Eckharts Schriften (145), gegen 6 auf Thomas oder 13 auf Boethius. Im übrigen gibt das Autorenverzeichnis gut den besonderen Einfluß der einzelnen Lehrer auf den Kardinal wieder: Augustin, Aristoteles, Plato, Plotin, Proclus und Thierry von Chartres. Das vorliegende Buch ist 1450 geschrieben (fertiggestellt am 13. Sept.) Da am 24. September Nikolaus zum Legaten zur Verkündigung des verlängerten und ausgedehnten Jubiläums für Deutschland ernannt wurde, vermutet B., daß im Idiota vielleicht auch auf die Hebung der philosophischen Studien (Humanismus) in den dortigen zu reformierenden Klöstern Rücksicht genommen ist. Eine wertvolle Anregung zur näheren Durchforschung! Weisweiler.

Kallen, G., Nikolaus von Cues als politischer Erzieher (Wissenschaft u. Zeitgeist 5). kl. 8° (48 S.) Leipzig 1937, Meiner. *M* 2.—. — In einer Zeitwende wie der unseren bedarf es jener Ganzheitsschau, mit der Cusanus seine zerrissene Zeit zur lebendigen Einheit zurückführen wollte. Vorab in der Concordantia catholica forderte er entgegen dem Territorialismus eine starke Reichsgewalt, vor allem mit einheitlicher Justiz. Dabei sollte ein

organisch-ständischer Aufbau des Reiches zugleich echte Individualität ermöglichen, die das Ganze bejahe und so geistig widerspiegele, ‚repräsentiere'. Schließt doch nach seiner Philosophie die Ureinheit in Gott die Individualitäten und die ganzheitlich geordneten Gegensätzlichkeiten der Geschöpfe nicht aus. K., Mitarbeiter der Heidelberger Cusanustexte, der auch seine kritische Ausgabe sowie die Übersetzung der Concordantia ankündigt und bereits hier eine Übersetzung der politischen Reformvorschläge bietet, betont, daß die echte Ganzheitsschau den Kardinal vor der überspannten Konziliar- und Volkssouveränitätstheorie bewahrt habe.
Gemmel.

Joannes a S. Thoma, O. P., Cursus philosophicus thomisticus. Nova ed. a B. Reiser, O. S. B., exarata. 3 Bde. 4° (XXVIII u. 839; XX u. 888; XVI u. 621) Turin 1930—1937, Marietti. je *L* 120.—. — Die große Neuausgabe des philosophischen Werkes des Johannes liegt mit dem eben erschienenen 3. Bd. (De ente mobili animato) vollendet vor. Die beiden ersten Bde. wurden bereits mehr inhaltlich in dieser Zeitschrift angezeigt (Schol 6 [1931] 114 f.; 8 [1933] 436 f.). Der neue Bd. ist in der gleichen Form wie die früheren gearbeitet und enthält am Schluß die so gewünschten Gesamtinhaltsverzeichnisse: ein biblisches, einen Hinweis auf die aus Aristoteles und Thomas zitierten Stellen, einen Personen- und Sachweiser. Letzterer enthält die wesentlichen philosophischen, aber begrüßenswerterweise auch die theologisch wichtigen Stichwörter, so daß auf diese Weise das Werk auch dem Theologen recht brauchbar gemacht ist. — Die Edition nahm als Grundlage den letzten von Johannes noch selbst überwachten Druck, also für den 2. Teil der Logik die Madrider Ausgabe von 1640, für den 1. Teil der Naturphilosophie die von 1644, für deren 3. und 4. Teil die von 1634/35. Dem 1. Teil der Logik ist die römische Gesamtausgabe von 1637 zu Grunde gelegt. Vielleicht wäre es wünschenswerter gewesen, auch hier die von 1634 als die letzte von Johannes herausgegebene (XIII) als Grundlage zu nehmen. Schade ist wohl, daß die Zusätze, die Johannes selber bei den einzelnen Auflagen vornahm, nicht gekennzeichnet sind. Wir hätten ferner gewünscht, daß der Titel des Gesamtwerkes: „Cursus philosophicus thomisticus" fortgeblieben wäre, weil er nicht von Johannes stammt. Seine eigenen Bezeichnungen der einzelnen Teile hätten hingereicht und man möchte den Wunsch aussprechen, daß sie sich wieder in der Zitierart durchsetzen. Denn es ist immer mißlich, einen vom Verf. selbst nicht benutzten Titel zu wählen. — Der Druck ist sehr übersichtlich und in handlichem Format gehalten. So wird die Ausgabe sicher für manche Jahrzehnte die maßgebende sein. Dazu können wir den so sorgfältig arbeitenden Gelehrten nur beglückwünschen. Weisweiler.

3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Religionsphilosophie.

Reinstadler, S., Elementa philosophiae scholasticae. Vol. I continens Logicam, Criticam, Ontologiam, Cosmologiam, ed. 16 (XXVIII u. 552 S.) — Vol. II continens Psychologiam, Theologiam naturalem, Ethicam, ed. 16 (XIX u. 563 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 7.25; geb. *M* 10.25. — Am 4. 4. 1935 ist der Verf. des bekannten Lehrbuches in die Ewigkeit eingegangen, nachdem er Ende 1933 noch die 15. Aufl. hatte besorgen können. Die vorlie-

gende 16. Ausg. stammt von K. Robert, einem Freunde und Schüler des Verstorbenen. Sie weicht nur wenig von den früheren ab. Die Behandlung der Physiologie ist mit Recht fortgefallen, dagegen das Kapitel De vita in genere erweitert worden. Das bewährte Handbuch würde seinen Zweck in der Gegenwart noch besser erfüllen, wenn die seit der Jahrhundertwende entstandenen philosophischen Strömungen in ihren Hauptmotiven berücksichtigt würden. Nink.

Bolterauer, L., Woher? Wohin? Wozu? Antworten der Philosophie auf die großen Daseinsfragen der Menschheit. gr. 8° (89 S.) Wien 1937, Herder. *S* 3.60. — B. hat sein Buch zunächst als propädeutische Einführung für den philosophischen Unterricht an den höheren Schulen und dann als Einleitung in die Philosophie für Gebildete überhaupt geschrieben. Gemessen an dieser seiner Bestimmung, ist das Werk als ein glücklicher Wurf zu bezeichnen. Ohne auf Neuforschung auszugehen, stellt es aus guter Sachkenntnis und wirklicher Durchdringung des Stoffes die Hauptfragen in einem einheitlichen Guß dar. Klar, kurz und lebendig wird das Wesentliche zusammengefaßt. Die Sprache ist schlicht, flüssig und im allgemeinen leicht faßlich, zumal auch Fachausdrücke immer geschickt verdeutlicht werden. Am besten gelungen und am originellsten in seiner Gestaltung ist der 1. Teil, der in packender Weise zu den großen Menschheitsfragen hinleitet. Der 2. Teil über „die Grundgestalten der philosophischen Welt- und Lebensanschauung" führt die verwirrende Fülle philosophischer Richtungen auf die zwei Typen des Naturalismus und des Idealismus zurück. Mit „Naturalismus" ist die Philosophie der Diesseitigkeit oder Endlichkeit gemeint; wenn B. aus ihr einzig den Materialismus mit dem Positivismus herausgreift, so hat er dabei die österreichischen Verhältnisse im Auge, wird aber kaum der bedeutend verwickelteren Lage in Gesamtdeutschland gerecht. Das Wort „Idealismus" bezeichnet die Philosophie der Jenseitigkeit oder Unendlichkeit, den Theismus; wie er das Grundgefüge der Welt und Gott sieht, wird im einzelnen dargelegt. Die bereits hier bisweilen aufscheinende übermäßige Zurückhaltung der philosophischen Einsicht gegenüber gibt dem 3. Teil, welcher der „Überwindung des Zweifels" und damit den Fragen der Erkenntnistheorie gewidmet ist, ein ziemlich unbefriedigendes Gepräge. Mit Hessen und Sawicki wird die Metaphysik im letzten nicht in Einsicht, sondern in einem begründeten Vertrauen auf die Herrschaft der Weltvernunft verankert. Lotz.

Adrian, J., Weltweisheit und Gottesweisheit. kl. 8° (311 S.) Limburg 1937, Steffen. *M* 2.85; geb. *M* 3.50. — Das Büchlein will ein „Jugendführer ins Land der Philosophie" sein. Manche Vorzüge empfehlen es als solchen Führer: Die lebendige, zum Mitdenken anregende Darstellung, die in geschichtlicher Folge den Ab- und Aufstiegen des menschlichen Denkens nachgeht, dann die der Veranschaulichung dienenden Zeichnungen und Tafeln, die geschickte Verdeutschung der Fremdwörter und nicht zuletzt die katholische Grundhaltung, die einerseits alles Wahre und Echte, wo immer es sich findet, bejaht, anderseits immer wieder darauf hinweist, wie nur in der katholischen Ganzheitsschau die Einseitigkeiten all der „Ismen" vermieden werden. Doch darf die Hoffnungsfreudigkeit, mit der A. in unserer Zeit einen neuen Aufstieg sieht, nicht dazu verleiten, vor der rauhen Wirklichkeit die Augen zu verschließen. Unter dieser Rücksicht machen aber unter den heutigen Verhältnissen die Kap. 37 und 38 einen etwas

weniger günstigen Eindruck; doch wird man daran denken müssen, daß die Niederschrift wohl schon 1934 erfolgte. Erzieherisch richtig ist es natürlich, daß A. seine jugendlichen Leser nicht mit ungelösten Problemen übermäßig beschwert; aber auch das Zuleichtnehmen der Fragen hat seine Gefahren. de Vries.

* * *

Schwarz, B., Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte. 8° (214 S.) Leipzig 1937, Hegner. geb. *M* 5.50. — Das Buch stellt eine geschichtsphilosophische Besinnung auf die Entwicklung der neueren abendländischen Philosophie und ihre daraus sich ergebende Lage und Aufgabe in der Gegenwart dar. Die Gefahr willkürlicher Konstruktion der „großen Linien" ist glücklich vermieden, und so hat das Buch wirklich Wesentliches zu sagen. Es geht aus von der Krise der Gegenwart, in der man vielfach auf jede allzeit gültige Wahrheit verzichtet, weil man entmutigt und beunruhigt ist durch die Vergeblichkeit so vieler Bemühungen und durch eine gewisse Gesetzlichkeit, die sich in der Abfolge der philosophischen Systeme über die Köpfe der einzelnen Denker hinweg auszuwirken scheint. Der Hinweis auf die entgegenstehende Tatsache der vielhundertjährigen Überlieferung der christlichen Philosophie wird von den Modernen mit Berufung auf deren Unlebendigkeit abgetan. Schw. versteht es nun trefflich, die wahren Ursachen der so entgegengesetzten Entwicklung der modernen und der christlichen Philosophie aufzudecken und dadurch die relativistischen Folgerungen als unbegründet zu erweisen. Gegenüber den gewaltigen neuen Aufgaben der Übergangszeit des 16. und 17. Jahrhunderts bedeuten eben beide, sowohl die sich gegen das Christentum abschließende moderne Systemphilosophie wie die erstarrende Scholastik, unzulängliche Antworten, die, wie schwer es auch sein mag, aufgehoben werden müssen. Die Haltung der modernen Systemphilosophen und der Scholastiker in der Übergangszeit macht Schw. psychologisch verständlich durch den geistvoll durchgeführten Vergleich mit der Lebenskrise eines jungen Menschen, dessen kindliche Gläubigkeit erschüttert wurde. de Vries.

* * *

Stepa, J., Méthode des Recherches scientifiques et l'Esprit de la Culture. 8° (53 S.) Lwów 1937. — Die Arbeit bietet vor allem ein interessantes Kapitel über die heutigen logizistischen Bestrebungen in Polen, wo diese Fragen die wissenschaftlichen Geister stark beschäftigen. Im übrigen gibt der sehr belesene Verf. die weit verbreitete Ansicht wieder, daß nominalistische Kulturen analytisch, metaphysische hingegen synthetisch sind. Der Unterschied zwischen Mittelalter und Neuzeit scheint eher darin zu liegen, daß man im Mittelalter Naturwissenschaft mit philosophischen Methoden, in der Neuzeit Philosophie mit naturwissenschaftlichen Methoden zu betreiben suchte, was natürlich beide Male unmöglich ist. Auch scheint nicht richtig, daß die Methode der Metaphysik bloß deduktiv ist, wenn man nicht eine in manchen Kreisen zwar beliebte anthropomorphistische Metaphysik betreiben will. Brunner.

La pensée catholique et la logique moderne. Comte rendu de la session spéciale tenue le 25. 9. 1936 pendant le IIIe Congrès polonais de philosophie. gr. 8° (41 S.) Krakau 1937. — Die Hauptredner der Tagung *(J. Lukasiewicz, I. M. Bochenski O. P., J. Salamucha)* sind sich darin einig, daß die Logi-

stik, die bekanntlich besonders in den Kreisen des ‚Wiener' Neupositivismus gepflegt wird, keineswegs an die positivistischen und konventionalistischen Irrtümer dieser Schule gebunden, sondern an sich ein neutrales Hilfsmittel ist. Das geben wir gern zu; nicht aber, daß „ein exakter Beweis dasselbe ist wie ein formalisierter Beweis" (31). Gewiß mag es für Menschen mit stark ausgeprägter formal-logischer Begabung eine Entlastung des Denkens bedeuten, wenn im Verlauf einer schwierigen Ableitung die gemeinten Inhalte durch mathematische Symbole ersetzt werden; aber für andere Menschen bedeutet der Zwang zu inhaltleerem formalem Denken nur eine Erschwerung. Dazu kommt, daß namentlich in der Metaphysik die Deduktion eine untergeordnete Rolle spielt, daß wenigstens lange und formal schwierige Deduktionen in ihr kaum vorkommen. Thomas sagt bekanntlich: In naturalibus oportet versari rationabiliter, in divinis (metaphysicis) *intelligibiliter*. Und der intellectus kann doch nicht formalisiert werden. Mit dem Gedanken an eine „formalisierte Theologie" können wir uns erst recht nicht befreunden. de Vries.

Marcel, G., De l'Opinion à la Foi: La Vie Intellectuelle 9 (1937) 408—430. — Die Arbeit behandelt Struktur und Wesensunterschiede des Meinens (opinion), der subjektiven Überzeugtheit (conviction) und der gläubigen Überzeugung (croyance, foi). Eine ‚Meinung' hat man nur über Dinge, mit denen man nicht innig vertraut ist. Sie setzt sich zusammen aus einem Eindruck und einem rein subjektiven Behaupten, das sich gewöhnlich unbewußt einstellt. Diese Behauptung wählt nun ihrerseits unter den kommenden Eindrücken jene aus, die ihr günstig sind. So bildet sich eine individuelle und öfter noch eine allgemeine Stellungnahme aus. Auf einer solchen Meinung beruht der Unglaube. Ohne Gott zu kennen, bestimmt man, wie er sich verhalten müsse, und schließt dann aus der widersprechenden Erfahrung auf sein Nichtdasein. ‚Ueberzeugtheit' ist ein Entschluß, eine Sache für entschieden und erledigt anzusehen und keinerlei Gegengründe mehr der Erwägung für würdig zu halten. Sie beruht auf einer Illusion oder einer inneren Unwahrhaftigkeit. ‚Gläubigkeit' hingegen ist ein persönliches Verhalten, das immer offen bleibt, ein Kreditgeben einem Du oder einer Überperson gegenüber. Sie ist ein sich Einsetzen für den Andern und ein sich Ineinssetzen mit ihm. Der religiöse Glaube ist eine solche Gläubigkeit, die sich auf den Seienden selbst stützt, der zugleich Person ist. Brunner.

Cresson, A., La représentation. Essai philosophique. 8° (VI u. 276 S.) Paris 1936, Boivin. *Fr* 18.—. — Im ersten Teil fragt Cr., ob unsern ‚Vorstellungen', d. h. unserm Weltbild, eine Wirklichkeit entspreche, und kommt zu dem Ergebnis, daß die Vorstellung als Antwort des Subjekts auf von Außendingen ausgehende Reize anzusehen ist. Der 2. Teil untersucht, wie und nach welchen Gesetzen unser Weltbild sich gestaltet. Schließlich wird gefragt, woher das leiblich-geistige Gebilde (organisation cérébromentale) stamme, an das unsere Vorstellungen gebunden sind. Es ist uns kaum begreiflich, wie dem Verf. das philosophisch gänzlich Ungenügende seiner ‚Lösung', die in der Linie der materialistischen Entwicklungslehre liegt, verborgen bleiben konnte. In der Wahrheitsfrage führt diese Verkennung der Eigengesetzlichkeit des Geistes, wie Cr. selbst sieht, zum Relativismus.
de Vries.

Weinschenk, C., Das Wirklichkeitsproblem der Erkenntnistheorie und das Verhältnis des Psychischen zum Physischen. gr. 8° (XXIV u. 184 S.) Leipzig 1936, Reisland. *M* 6.60. — Es ist reizvoll, zu verfolgen, wie der Verf. im 1. Teil seines Buches in persönlicher Denkbemühung die in der scholastischen Philosophie geläufige Auffassung vom unmittelbar gegebenen Sinnesbild (species; W. sagt: „Vorstellung") als dem Mittel, in dem der Gegenstand selbst erkannt wird, neu erarbeitet. Freilich ist damit nicht, wie W. meint, eine Lösung auch der kritischen Frage der Außenweltserkenntnis gegeben, da diese Frage in einer tieferen Schicht liegt und ihre Lösung im realistischen Sinn bei der Untersuchung des Werdens und Wesens der Sinneswahrnehmung schon zugrunde liegt. Doch bietet W. treffende Bemerkungen über logische Mängel gewisser oft wiederholter erkenntnistheoretischer Gedankengänge. Am Schluß (181) stellt er dem „Zurück zu Kant" ein „Zurück zu Aristoteles" gegenüber. In der Tat würde ein tieferes Eindringen in die aristotelischen Lehren manche noch gebliebenen Unklarheiten, z. B. betreffs der Immaterialität der Erkenntnis, beheben helfen und den im 2. Teil im Anschluß an Schopenhauer vertretenen Panpsychismus, der die Einwirkung der Dinge auf das Bewußtsein verständlich machen soll, als unnötig und unhaltbar erscheinen lassen. de Vries.

Noël, L., Le réalisme immédiat. gr. 8° (VIII u. 299 S.) Löwen 1938, Inst. sup. de Phil. *Fr* 40.—. — Das Buch bietet im wesentlichen eine Sammlung von Aufsätzen N.s, die schon früher in der RevNéoscolPh erschienen sind. Trotzdem bildet es ein zusammenhängendes Ganzes und ist als solches wohl die gründlichste Verteidigung des unmittelbaren Realismus in der scholastischen Literatur der Gegenwart. Gegen Gilson vertritt N. mit Entschiedenheit das Recht und die Notwendigkeit einer kritischen Grundlegung des Realismus. Auch der Ausgang vom ‚Cogito' werde zu Unrecht als idealistisch verdächtigt. Nur dürfe das Cogito nicht künstlich eingeengt werden, sondern es müsse unbefangen so, wie es sich dem Bewußten darbiete, anerkannt werden, nämlich als „offenes" Cogito, in dem zugleich mit dem Ich auch schon das reale Nicht-Ich gegeben ist. Den mittelbaren Außenweltsrealismus verwirft N. also. Geschichtlich habe er zum Idealismus geführt. Aber auch logisch sei es unmöglich, von der bloßen Vorstellung etwa durch einen Kausalschluß zur Wirklichkeit zu gelangen; „an einem gemalten Haken kann man auch nur eine gemalte Kette aufhängen" (159). Die positive Begründung des unmittelbaren Realismus scheint in der Feststellung zu gipfeln, die Reflexion zeige uns das in der Wahrnehmung Gegebene als nicht-abhängig vom Subjekt, durch diese Nicht-Abhängigkeit aber werde das Reale definiert (37). Weiter bringt das Buch anregende Darlegungen über das Zusammenwirken von Verstand und Sinn in der Erfassung des materiellen Einzeldings. — Wie sehr wir uns mit dem gelehrten Verf. in der Ablehnung eines auf alle kritische Rechtfertigung verzichtenden, nur willensmäßig geforderten Realismus und einer künstlichen Auseinanderreißung von Verstand und Sinn eins wissen, so verbietet uns doch gerade nüchterner Wirklichkeitssinn, der Hauptthese N.s zuzustimmen. Nicht-Abhängigkeit von unserer bewußten Tätigkeit ist begrifflich nicht dasselbe wie reales Sein. Dagegen sind auch die bewußten Akte, von denen der mittelbare Realismus ausgeht, reale Seiende; dieser schließt also nicht von der bloßen Vorstellung auf die Wirklichkeit, was selbstverständlich ein Unding wäre; gegenüber Mercier

gibt N. selbst zu, daß ein Schluß von einer Wirklichkeit auf eine andere vorliegt (121). Was schließlich die geschichtliche Frage nach dem Ursprung des Idealismus angeht, so hat das Wissen um die Mittelbarkeit der Außenwelterkenntnis sicher das Problembewußtsein geschärft; aber das Versagen gegenüber dem Problem und namentlich die Wendung zum Idealismus hat doch wohl tieferliegende Gründe als die wissenschaftliche Schwierigkeit des Außenweltproblems. de Vries.

Jolivet, R., Les sources de l'idéalisme. 8° (222 S.) Paris 1936, Desclée. *Fr* 15.—. — J. sucht durch eine geschichtliche Untersuchung nachzuweisen, daß nicht das Prinzip der Immanenz, sondern eine nominalistische, empiristische Auffassung der Wirklichkeit die eigentliche Quelle des erkenntnistheoretischen Idealismus ist. Dieser Grundthese des Buches stimmen wir zu. Auf zweifache Weise führt die rein sensistische Auffassung des Gegebenen zum ‚Idealismus'. Wenn alles Gegebene rein sinnlich ist, ist es bloßes Phänomen, das weder unmittelbar noch mittelbar als Seiendes erkannt werden kann; so ergibt sich zunächst der sog. empirische ‚Idealismus', besser Phänomenismus genannt (Berkeley, Hume). Will man seinen skeptischen Folgerungen entgehen, so bleibt nur übrig, die aus dem Gegebenen nicht ableitbare geistige Ordnung der Gegenstandswelt durch die Eigentätigkeit des denkenden Bewußtseins erzeugen zu lassen: es kommt zum eigentlichen Idealismus (Kant und seine Nachfolger). Nicht überzeugt hat uns dagegen der Versuch, auch den sog. ‚Idealismus' Descartes' (so nennt J. — nicht recht folgerichtig [vgl. 213 f.] — dessen Ausgang vom Bewußtsein) aus dem Nominalismus herzuleiten. Im Schlußkapitel betont der Verf. mit Recht, daß der Thomismus allen berechtigten Ansprüchen des Idealismus entsprechen kann; freilich genügt nicht eine bloße Entfaltung des Reichtums seiner Metaphysik; es braucht auch gegenüber dem geschärften Problembewußtsein des Idealismus und überhaupt der neuen Zeit eine kritische Grundlegung. de Vries.

Bergmann, A., Zur Grundlegung des Erkenntnisproblems in der Neueren Philosophie. Die Bedeutung der Zweiweltenlehre des Descartes für das Transzendenzproblem der Erkenntnis. gr. 8° (110 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 5.—. — B., ein Schüler N. Hartmanns, zeigt in überzeugender Weise, wie sich aus der kartesianischen Trennung von Körper und Geist das Problem der Außenweltserkenntnis in seiner ganzen Schärfe entwickelt. Zunächst wird die Erkenntnis der Körperwelt freilich nicht bezweifelt, aber ihr ‚Wie' erscheint unbegreiflich; daher der Okkasionalismus Geulincx', mit dem sich bei Malebranche die Ideenlehre verbindet. Bei Berkeley kommt es zur Leugnung der körperlichen Substanz; an die Stelle des Dualismus von Körper und Geist tritt der von idea und spirit. Bei Leibniz verschärft sich der Dualismus zum allgemeinen Pluralismus der fensterlosen Monaden; die Überbrückung des ‚Substanzen-Hiatus' geschieht nur durch die prästabilierte Harmonie. Besondern Wert legt B. darauf, zu zeigen, ob und wie bei den besprochenen Denkern das Problembewußtsein im Sinn von N. Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis" wach ist und wie sich bei ihnen Ansätze zu den Auffassungen Kants finden. Die beachtenswerte Untersuchung hat jedenfalls das Verdienst, wenig gekannte Zusammenhänge ins rechte Licht gestellt zu haben. de Vries.

Boldt, K., Die Einheit des Erkenntnisproblems (Neue phil. Forsch. 1). gr. 8° (163 S.) Leipzig 1937, Reisland. *M* 6.—. — Die Arbeit will gegenüber der früheren „Die Erkenntnisbeziehung" (vgl. Schol 13 [1938] 140) die notwendige Durchdringung und Anwendung des früher aufgestellten Systems deutlicher hervortreten lassen und alle erkenntnistheoretische Problematik einheitlich zusammenfassen. Ihre Methode ist gleich der aller exakten Wissenschaften: Jede erkenntnistheoretische Voraussetzung soll auf streng induktivem Wege gewonnen werden. Abgelehnt wird sowohl die Erkenntnisauffassung des Realismus, der alle Objektivität ins Objekt verlegt, wie auch die des transzendentalen Idealismus, der die absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis mit den apriorischen Erkenntnisbedingungen des Subjekts gegeben sein läßt. B. gibt die Lösung: Wenn auch alle subjektive Individualität der Vorstellungen durch Erfahrungen und Erlebnisse bestimmt wird, so ist demgegenüber die ursprüngliche Anlage der kategorialen Bestimmung in allen Subjekten die gleiche. Wenn zwei Subjekte denselben Gegenstand wahrnehmen, so erfolgt die Erfassung dieses Gegenstandes bei beiden durch dieselben kategorialen Synthesen. Ebenso erfolgt jede auf Gesetzeserkenntnis gegründete Voraussage von Ereignissen nach den gleichen Synthesen, die als Anlage in jedem Subjekt vorhanden sind. B. steht also in dem Streit zwischen Locke und Leibniz ganz auf der Seite des letzteren. Die Erkenntnislehre ist nicht nur selbst metaphysisch, sondern bedarf auch einer metaphysischen Ergänzung. — Daß B.s Darlegungen keine Preisgabe der aristotelischen Erkenntnislehre fordern, wurde hier S. 140 angedeutet. Nink.

Lossky, N. O., Creative Activity, Evolution and Ideal Being. gr. 8° (26 S.) Prag 1937, Freie Russ. Univ. *K*č 7.— (*Doll* 0.30). — L. wendet sich gegen die materialistische Zufallslehre. Wie jede Erfindung und alles Kulturschaffen, so ist auch alle Entwicklung in der Natur Verwirklichung von Ideen. Die unzeitliche Idee wird in unermeßlichen Zeiträumen schrittweise verwirklicht durch „substanzielle Agenzien", die sich durch alle Entwicklungsstufen vom Elektron bis zum Menschen identisch durchhalten. Die Entwicklung geschieht durch freie schöpferische Tätigkeit, es ist daher auch eine Abwärtsbewegung durch Abfall von der Idee möglich; die volle Verwirklichung der Idee bedeutet die Vereinigung des Menschen mit Gott im Reich Gottes. Begründet wird dieses Weltbild im „Intuitionismus" L.s durch mystische Schau, die als höchste Stufe der Intuition allein in das lebendige Innere der Dinge eindringt, während die beiden andern Formen der Intuition", d. h. das wissenschaftliche Denken und die sinnliche Wahrnehmung, nur die Außenschichten erreichen. Freilich auch diese, die Sinnesqualitäten nicht ausgenommen, sind real, eine Auffassung, die L. in seiner Schrift „Transsubjectivity of sense-qualities" (Prag 1936, 35 S., *K*č 10.— [*Doll* 0.50]) näher zu begründen sucht. — Es ist schade, daß so manche treffliche Gedanken L.s durch Einbau in sein Gesamtbild der Welt an Überzeugungskraft verlieren. de Vries.

* * *

Feckes, C., Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinsstufen. 8° (192 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 3.30; geb. *M* 4.50. — Es war gewiß ein glücklicher Gedanke des Verf.s, die thomistische Seinsmetaphysik in einer großen und doch genügend

ins einzelne gehenden Überschau darzustellen. Der harmonische Aufbau des Seinsreiches wird Stufe um Stufe nachgezeichnet und aus den letzten Tiefen der thomistischen Metaphysik verständlich gemacht. Aus dem gesamten Schrifttum des Aquinaten wählte der Verf. die treffendsten Stellen aus und fügte sie in leicht lesbarer Übersetzung und nach den von Thomas selbst angewandten Bauprinzipien zu einem eindrucksvollen Ganzen zusammen. Das Buch kommt einem oft gefühlten Bedürfnis derer entgegen, die anfangen, die Werke des hl. Thomas selbst zu lesen, dabei aber den Mangel einer vorausgehenden Zusammenschau, die das Verständnis des einzelnen erleichtert, vermissen. Größere Darstellungen werden dann von denen, die zu Thomas selbst wollen, meist eher als Hindernis denn als Zugang empfunden. Brugger.

Rodhe, S. E., Über die Möglichkeit einer Werteinteilung. gr. 8° (226 S.), Leipzig u. Lund 1937, Meiner u. Gleerup. *M* 5.—. — Die Frage nach den Arten und der Einteilung der Werte läßt sich nach dem Verf. weder vom Standpunkt einer ‚objektivistischen' noch von dem einer subjektivistischen Werttheorie noch aus einer Vereinigung beider Standpunkte beantworten. Unter objektivistischen Werttheorien sind jene Theorien verstanden, die den Wert als irreales Gelten oder dem Sein entgegengesetztes Sollen betrachten (H. Rickert), oder aber als ein ursprüngliches und selbständiges Phänomen, das durch das Wertgefühl, das intentionale Fühlen oder den ‚wertnehmenden Akt' aufgefaßt wird. R. gelangt zu der These, daß die Frage nach den Wertarten als eine Frage nach den verschiedenen Sinnarten zu verstehen sei; die Möglichkeit einer Werteinteilung gründe in der Möglichkeit, verschiedene Sinnzusammenhänge aufzuzeigen. Unter Sinn versteht R. etwas Selbständiges, spezifisch Gegebenes, das sich weder in psychologische Bestimmungen auflösen läßt noch in der zeitlich-räumlichen Welt aufgehen kann. — Nach aristotelischer Auffassung gründen Sinn (verum) und Wert (bonum) im Seienden. Der Sinn bedeutet den mit dem Wassein gegebenen rationalen oder logischen Gehalt des Seienden, bei dem, wenn er in der Abstraktion für sich allein betrachtet wird, die existentiellen Prädikate der Natur der Sache nach wegfallen. Der Begriff der Gutheit oder des Wertes besagt primär nicht die Eigenschaft oder Qualität eines Seienden, der Begriff ist grundlegender: Gut ist das, was einem Seienden entspricht; in erster Linie aber ist das Dasein dem Seienden entsprechend. Das Seiende ist innerlich auf das Dasein als seine Vollendung hingeordnet. Sinn und Werthaftigkeit sind vom Seienden nicht zu trennen. Näheres siehe in dem Aufsatz des Ref.: Sein, Wert und Ziel (PhJb 49 [1936] 466—486). Nink.

Landsberg, P. L., Réflexions sur l'engagement personnel: Esprit 7 (1937) 179—197. — Die Geschichtlichkeit des Menschen bedingt die Abhängigkeit seines Schicksals von geschichtlichen Gemeinschaften. Will der Mensch nicht in einem prinzipienlosen, alles verstehenden Intellektualismus die Gemeinschaften tatenlos den rohen Gewaltmenschen überlassen oder, die Verantwortung scheuend, als bloße Nummer Sklave des Kollektivs werden, so muß er sich persönlich für die Werte der Gemeinschaft einsetzen, mag die empirische Gemeinschaft auch immer unvollkommen sein. Nur ein solcher verantwortlicher Einsatz verbürgt auch seine intellektuelle Freiheit und ermöglicht den Zugang zu gewissen Werten. Die Werte selbst schweben nicht in einem idealen Reiche, sondern sind in der Person verankert, ohne darum subjektiv zu sein. — Es kommt in dem sonst reichen und schönen Ar-

tikel nicht zur Klarheit, wie die Transsubjektivität der Werte verbürgt ist. Auch geht es wohl zu weit, die Werte ganz auf das Gebiet des Personalen einzuschränken, da es auch biologische Werte gibt. Wohl ist die Person die ausgezeichnete Stelle der Wertverwirklichung. Eine Verankerung des Wertes im Sein, wie sie Rez. an anderer Stelle durchgeführt hat (Die Grundfragen der Philosophie 1933, 75—85; 221—231), würde eine bessere Grundlage für die Ideen des Verf.s abgeben. Brunner.

Bachelard, G., La Dialectique de la durée. 8° (170 S.) Paris 1936, Boivin. *Fr* 15.—. — Das nicht ganz klar geschriebene Buch behandelt die Frage der psychischen Zeit. Es wendet sich vor allem gegen die Ansicht Bergsons, daß wir in der Tiefe immer einer Stetigkeit ausgeliefert seien, die nur oberflächlich durch die Sprache zerteilt werden könne. Mit Recht unterscheidet der Verf. verschiedene Stufen des seelischen Lebens, von denen jede ihren eigenen Rhythmus und damit ihre eigene Zeit hat. Diese Eigenzeiten schichten sich übereinander auf. Je höher die Stufe ist, desto größer sind die Lücken, desto seltener die fruchtbaren Augenblicke. Diese werden weder durch eigene Stetigkeit, noch durch die Gleichzeitigkeit der darunter liegenden Schichten, sondern durch ihren eigenen Rhythmus und ihre zweckbestimmte Ordnung zu einer „Dauer" zusammengefügt. Die psychische Zeit hat demnach nicht nur die Erstreckung der Aufeinanderfolge, sondern auch eine Tiefenerstreckung. Macht sich so der Verf. zum Anwalt der Nicht-Stetigkeit der geistigen Vorgänge, so geht er doch darin zu weit, daß er die Stetigkeit ganz aus dem Seelischen und sogar aus dem Physischen verbannen will. Brugger.

* * *

Borgmann, P., O. F. M., Kausaler oder substanzialer Gottesbeweis?: Zeitschr. f. d. kath. Rel.-Unt. 14 (1937) 181—195. — Nach Ablehnung der üblichen traditionellen Gottesbeweise, an denen vor allem die Anwendung des Kausalprinzips getadelt wird, legt B. seinen eigenen vor. Ausgehend von der Urtatsache, daß überhaupt etwas Wirkliches existiert, das entweder selbst schon unbedingt oder bedingt ist, gelangt er zum Dasein eines „unbedingt Subsistierenden". Von diesem wird dann noch in kurzer Auseinandersetzung mit der ontologischen Aktualitätstheorie der Ewigkeitscharakter nachgewiesen; alle übrigen Fragen bleiben vorläufig in Schwebe. — Da eine kritische Auseinandersetzung einen mindestens ebenso langen Artikel verlangte, so soll hier nur auf einige grundsätzliche Bedenken hingewiesen werden. Die Hauptsorge scheint uns heute in einem Gottesbeweis nicht die Feststellung eines absoluten Seins, das ja kaum in Abrede gestellt wird, sondern der Nachweis für die Kontingenz der Welt und ihre substanzielle Unterschiedenheit von Gott. Das Verhältnis des Bedingten zum Unbedingten, vermittelst dessen B. tatsächlich von der Urtatsache zu Gott kommt, schließt in der Realordnung immer auch schon ein Kausalverhältnis mit ein. Die Frage, ob das Fundament des zeitlichen Prozesses sich zu diesem aktiv oder passiv verhält, muß durch den Gottesbeweis schon entschieden werden; sonst ist nur ein pantheistischer Gott bewiesen. Die Erkenntnis der Wirkursächlichkeit Gottes ist in der *logischen* Ordnung nicht vorausgesetzt, so daß das Kausalitätsprinzip ohne jene Erkenntnis überhaupt noch nicht verwendet werden dürfte; Seinsordnung und Erkenntnisordnung brauchen sich zeitlich nicht zu decken. Die Analogie zwischen göttlichem und geschöpflichem Wirken wird

wohl von keinem Scholastiker geleugnet und fällt zudem bei den Gottesbeweisen weniger ins Gewicht. Dem Mißtrauen gegenüber dem Kausalprinzip können wir uns nicht anschließen. Trotz dieser Ausstellungen wissen wir uns mit dem Verf. einig in dem Bestreben, die Gottesbeweise mehr in die moderne Problematik und Fortschritte der Wissenschaft hineinzustellen, wozu eine offene Aussprache nur dienlich sein kann. Rast.

Brugger, W., Der Gottesbeweis aus der Kontingenz: Greg 18 (1937) 379—394. — Br. sucht den Kontingenzbeweis zu klären und zu vertiefen. Das geschieht einerseits durch den Nachweis, daß Gott allein schaffen kann, wodurch die Auseinandersetzung wegen einer unendlichen Reihe zum vornherein überflüssig gemacht wird, andererseits — und das erscheint Br. wesentlich — durch den Nachweis, daß Gott die Welt frei erschaffen hat. Letzteres wird folgendermaßen begründet: Wenn Gott die endlichen Dinge notwendig erschaffen müßte, verlangten diese die Existenz auf Grund ihrer eigenen Wesenheit, wären somit nicht mehr kontingent, was doch schon vorausgesetzt war. — Vielleicht verlangt der Verf. doch zu viel auf einmal von einem Gottesbeweis. Gewiß ist in jedem gültigen Beweis *implicite* schon die ganze natürliche Gotteslehre eingeschlossen; deren Entfaltung ist die Aufgabe des ganzen Traktates. Insbesondere scheint uns die Freiheit Gottes gegenüber der Schöpfung schon gegeben durch den Nachweis der Kontingenz der Dinge, nur muß ich diese etwas deutlicher umschreiben als die „Beschaffenheit eines Dinges, kraft deren es weder aus sich selbst existiert noch die Setzung ins Dasein durch ein Anderes verlangt". Denn die Veränderlichkeit, die auch vom Verf. als Wesensmerkmal des kontingenten Dinges hingestellt wird, widerspricht nicht bloß dem unbedingt Notwendigen, sondern auch dessen notwendigen Setzungen nach außen. Der von Br. erbrachte Beweis für die Freiheit Gottes erscheint uns durchschlagend. Ein naturhaftes Hervorbringen der Welt, wie es der Pantheismus lehrt, ist allerdings schon durch die absolute Geistigkeit Gottes ausgeschlossen, wie ja selbst die innern notwendigen Prozessionen nicht einem blinden, naturhaften Drang entspringen, sondern lichtvoller Erkenntnis. Rast.

Borgmann, P., O. F. M., Die Unmöglichkeit des Regressus in infinitum in jeder wesensnotwendigen Stufenordnung: FranzStud 25 (1938) 1—27. — Die gewöhnlichen Begriffe der „causae per se ordinatae" und „per accidens ordinatae" näher erörternd, gelangt B. zu folgender Zusammenfassung: „Zwischen den Gliedern der wesentlichen Ursachenordnung bestehen die drei Verhältnisse der Unterordnung, der Wesensverschiedenheit und der Simultaneität; zwischen den Gliedern der akzidentellen Ordnung bestehen die drei Verhältnisse der Nebenordnung, der Wesensgleichheit und der zeitlichen Aufeinanderfolge." Die vier Charakteristika des Anfangsgliedes jeder wesentlichen Ordnung sind die Unreduzierbarkeit, die Reduktionsunbedürftigkeit, die radikale Gegensätzlichkeit zu den übrigen Gliedern und die Überlegenheit über diese. So lautet dann die endgültige Formulierung des Regressus-Prinzips: „In jeder wesentlich geordneten Reihe muß es ein erstes Glied geben, das einer weitern Reduktion weder fähig noch bedürftig ist." Die abstrakte Widerlegung des „ontologischen Konditionalismus" — und nur eine solche kann der Metaphysik genügen — liegt in dem „Prioritätsgesetz", daß es kein Relatives ohne Absolutes geben kann; die gegenteilige Annahme ist unzu-

länglich und widersinnig. — Wir können den klaren Ausführungen unsere völlige Zustimmung geben. Rast.

* * *

Titius, A., Beiträge zur Religionsphilosophie. Aus dem Nachlaß hrg. v. M. Horstmeier. 8° (213 S.) Göttingen 1937, Vandenhoeck. *M* 4.80. — Das Buch enthält verschiedene Vorarbeiten religionsphilosophischer und religionsgeschichtlicher Natur zu einer größeren Religionsphilosophie, an deren Vollendung der Verf. durch den Tod verhindert wurde. Die Durcharbeitung ist darum bei den einzelnen Abschnitten verschieden. Manche bieten zusammenfassende Übersichten über die bedeutenderen Werke zu der betreffenden Frage. In den religionsphilosophischen Abhandlungen, die den größten Teil des Werkes einnehmen, stößt T. infolge seiner protestantischen und kantianischen Einstellung auf eine fast unüberwindliche Schwierigkeit, Religion und Philosophie auf dem Boden einer realistischen Auffassung, die sein unverkennbares Ziel ist, zur Begegnung zu bringen; denn gleich am Anfange definiert er sie als Widerspruch zueinander: „Denn Philosophie ist autonomes Denken, Gestaltung gemäß den Normen immanenten Geisteslebens, Religion ist Bindung durch göttliche Ordnung und Wirkung eines nicht mehr nurmenschlichen Agens." So ist der Versuch, das beiderseitige Verhältnis zu klären, nicht gelungen. Dabei fehlt es aber nicht an vielen guten Bemerkungen und Einzelausführungen; so z. B. die Kritik der idealistischen Auffassung der Religion; weniger gefällt der Abschnitt „Der Wert". Religionsgeschichtlich bietet der Artikel „Das Heil, die Erlösung und der Heiland" eine gute Zusammenfassung; ein weiterer Artikel handelt über die verschiedenen religionsgeschichtlichen Methoden. Brunner.

Godsdienstphilosophie. Bericht über die 4. allg. Versammlung der „Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte" (Nimwegen 10./11. 4. 37). StudCath(Ergh.). gr. 8° (91 S.) Nimwegen 1937, Centr. Drukk. — Der Bericht enthält drei Vorträge (von H. Robbers S. J., L. Bellon und Th. Rutten) und eine sich an den zweiten Vortrag anschließende Aussprache. *Robbers* gibt einen guten Überblick über die verschiedenen Formen und Richtungen der modernen Religionsphilosophie. *Bellon* beantwortet die Frage, ob und an welcher Stelle die Religionsphilosophie im Rahmen der thomistischen Philosophie einzureihen ist. Er unterscheidet eine normative Religionsphilosophie, die auch als Teil der Ethik gelten könnte, und eine theoretische Religionsphilosophie, die in Abhängigkeit von Metaphysik und philosophischer Anthropologie das Sein der Religion untersucht. Gegen Rosenmöller verteidigt er die Möglichkeit einer Religionsphilosophie ohne übernatürliche Voraussetzungen, betont aber ihre Grenzen. Die folgende Aussprache dreht sich vor allem um die Einheit des Gegenstandes der Religionsphilosophie und ihre Abgrenzung gegen die Apologetik. *Rutten* behandelt dann Gegenstand und Methode der Religionspsychologie sowie ihre Beziehungen zu Religionsphilosophie, Theologie und Seelsorge. Der Tagungsbericht zeugt von dem ernsten Streben der holländischen katholischen Philosophen nach zeitgemäßer organischer Entfaltung der thomistischen Philosophie. de Vries.

4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Maquart, Fr. X., Philosophia naturalis (Elementa philosophiae 2). gr. 8° (556 S.) Paris 1937, Blot. — Inhaltlich umfaßt das Werk im 1. Teil die Naturphilosophie mit allen Fragen, die in der traditionellen scholastischen Kosmologie behandelt werden. Nach der Vorfrage über die individuelle Vielheit der Naturkörper und die Vielheit der Spezies, werden die unzureichenden Theorien des Mechanismus und des Dynamismus besprochen und der Hylomorphismus vorgelegt und begründet. Im 2. Teil wird die gesamte Psychologie abgehandelt. Die äußere Form der Darstellung ist sehr übersichtlich gehalten. Am Schlusse der einzelnen Abschnitte wird der behandelte Stoff noch einmal in Schemata zusammengefaßt, so daß er sich leicht dem Gedächtnis einprägen kann. — Der Verf. erweist sich als gut bekannt mit den einschlägigen Wissenschaften, der Physik, Biologie und empirischen Psychologie. Aber man ersieht manchmal nicht, wie sich die scholastische Lehre, z. B. von Materie und Form, aus den Tatsachen ergibt, sondern immer nur, daß sie sich mit dieser Lehre mehr oder weniger gezwungen in Einklang bringen läßt. Das peripatetische System wird abhängig gemacht von der Tatsächlichkeit substantieller Veränderungen, z. B. bei der Bildung von Atomen, Molekeln und besonders der Kristalle und bei der Verwandlung der Nährstoffe in der Assimilation. Das alles sind aber zum wenigsten sehr umstrittene Dinge und bei dem augenblicklichen Stand unserer Erkenntnisse einfach nicht mit Gewißheit zu entscheiden. Daß substantielle Verwandlungen bei der Resorption der Nährstoffe eintreten, nimmt wohl kein Biologe an. Jedenfalls kann die Theorie der Alten über die mixta composita und die Verwandlung der Elemente nicht Ausgangspunkt sein für eine Deutung der Atom-Molekel-bildung usw., wie die Physiker von heute sich diese Vorgänge denken. Frank.

Carbone, C., Circulus philosophicus seu obiectionum cumulata collectio secundum methodum scholasticam. III: *Cosmologia.* 8° (VIII u. 624 S.) Turin 1937, Marietti. *L* 20.—. — Der Verf. verfolgt mit seinem Circulus philosophicus einen doppelten Zweck. Die Kenntnisnahme der Schwierigkeiten und Einwände gegen eine bestimmte These soll den Schüler von vornherein zu größerer Aufmerksamkeit anregen und die kritiklose Hinnahme einer Lehre verhindern. Das ist ja der Hauptzweck und Vorteil der Disputiermethode oder der ‚Zirkel'. Ein anderer bezieht sich auf die praktische und nutzbringende Durchführung dieser Disputiermethode. Man kann unerfahrenen Schülern nicht zumuten, daß sie die wirklichen sachlichen Schwierigkeiten und Einwände selber finden oder in ihrer Tragweite erfassen. C. bringt demnach zunächst immer die ‚geschichtlichen', man könnte sagen klassischen Objektionen und die ebenso klassische Antwort. Dazu kommen aber viele, die zeitgebunden sind und in einer ernst zu nehmenden Fassung vorgelegt werden. Bei der Beantwortung wird auch die These selbst, ihr Sinn, ihre Terminologie, Begriffe und Argumente, kurz dargelegt. Frank.

Bachelard, G., L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine. kl. 8° (140 S.) Paris 1937, Alcan. *Fr* 12.—. — Die quanten- und wellenmechanische Behandlung des Mikrogeschehens hat eine ganze Reihe philosophischer Fragen aufgeworfen,

die bis heute immer noch nicht als gelöst angesehen werden können. In der hier angezeigten Schrift wird das Problem des Raumes und der Lokalisation in dieser neuen Sicht untersucht. Originell ist dabei, daß die gesamte realistische Weltansicht von dieser Frage abhängig gemacht wird. Als real lassen sich danach die Dinge nur dann erweisen, wenn darauf hingewiesen werden kann, daß sie in einem bestimmten Raumteil existieren. Im übrigen ist die ganze Darstellung geleitet von der positivistischen Grundhaltung, wie sie in der heutigen Physik fast allgemein geworden ist. Was nicht erfahren werden kann, ist nach diesem Neopositivismus auch nicht real, sondern rein imaginär wie der Bereich der imaginären Zahlen. Da nun, wie die Heisenbergsche Unschärferelation zweifellos zeigt, der Ort von Elektronen z. B. nie genau feststellbar ist, da Form und Gestalt von Elektronen nur statistisch für eine größere Zahl derselben faßbar ist, wird in positivistischer Auffassung die Frage nach Raum und Gestalt für *ein* Elektron sinnlos. — Dieser Verzicht auf jede Metaphysik scheint indes doch eine ungerechtfertigte Einschränkung der Naturphilosophie zu bedeuten. Es scheint vielmehr gerade die Aufgabe einer neuen Philosophie der Natur zu sein, die Ergebnisse der modernen Physik von dem positivistischen Einschlag zu befreien und dann zum Gegenstand philosophischer Besinnung zu machen. Möglicherweise werden dabei allerdings neue Begriffe geschaffen werden müssen, um die physikalische Mikrowelt philosophisch zu verstehen. Junk.

Meinecke, G., Naturgesetze des Immateriellen. Überlegungen zur Überwindung der mechanistischen Naturauffassung. Mit einer Einführung von H. Driesch. gr. 8° (96 S.) Marburg 1937, Eucker. — Um die mechanistische Naturauffassung zu widerlegen, sucht der Verf. im ganzen Gebiete der Natur, der belebten sowohl wie der unbelebten, immaterielle Faktoren, „Eigenheiten" wie er sie nennt, nachzuweisen. Gemeint sind damit Beschaffenheiten und Eigentümlichkeiten, die selbst nicht Stoff und Energie sind, ohne die aber Stoff und Energie nicht existieren können. Derartige Eigenheiten entziehen sich natürlich jeder mechanistischen Betrachtungsweise. Somit ist von *einer* Seite her der Nachweis erbracht, daß die physikalische Auffassung der Natur, wenigstens insoweit sie rein mechanistisch ist, nicht alles sagt über die Naturwirklichkeit, sondern zum mindesten einer philosophischen Besinnung und Vertiefung bedarf, und daß diese Besinnung nicht zu einem rein mechanistischen Weltbild führen kann. — Die Schrift ist schwer lesbar wegen der eigenwilligen Selbständigkeit des Verf.s in Auffassung und Darstellung. Driesch trifft vollkommen das Rechte, wenn er sein Geleitwort zu dem Buche schließt mit den Worten: „Eigenheit ist der Hauptgegenstand dieser Schrift — und der Verf. selbst ist ein Beispiel für diesen von ihm geprägten Begriff." Junk.

Muckermann, H., Vererbung und Entwicklung. Mit 94 Abbild. auf Tafeln und im Text. gr. 8° (213 S.) Berlin 1937, Dümmler. geb. *M* 5.85. — Alles, was wir zuverlässig über Vererbung und Entwicklung wissen — Entwicklung aufgefaßt sowohl als Ontogenie wie als Phylogenie — ist in diesem Buch straff zusammengefaßt. Sowohl die Auswahl des Stoffes wie dessen Beurteilung verrät den Fachmann. Besonders wohltuend ist die sachliche und abgeklärte Beurteilung von Dingen, die wir wissenschaftlich allein wohl niemals ganz lösen können. So werden uns die „Urwaldmärchen" über den konkreten

Übergang vom vermuteten Ahnen des Menschen zum Menschen erspart. Der Verf. betont aber auch, daß es gefährlich ist, die gesicherten Ergebnisse der Wissenschaft unbeachtet zu lassen oder sie wegzudeuten. Das Buch ist gut illustriert und vermittelt dem ernsten Leser einen Einblick auch in schwerere Fragen der Vererbungslehre, z. B. den sog. höheren Mendelismus, soweit dieser einem Nichtfachmann überhaupt noch zugänglich gemacht werden kann. Frank.

Planck, M., Religion und Naturwissenschaft. Vortrag, gehalten im Baltikum (Mai 1937). 3. unv. Aufl. 8° (32 S.) Leipzig 1938, Barth. *M* 1.50. — Der berühmte Physiker zeigt, daß zwischen Religion und Naturwissenschaften kein Widerspruch besteht. Der religiöse Mensch glaubt an einen ewigen, allmächtigen und persönlichen Gott, dessen Dasein allerdings sich auf „wissenschaftlichem Weg, das heißt durch logische, auf Tatsachen gegründete Schlußfolgerungen" nicht beweisen läßt. Ebenso steht für den Naturwissenschaftler, vor allem für den Physiker, die Realität der Außenwelt fest, in der nicht bloß wirkursächliche, sondern auch finale Gesetzmäßigkeit herrscht, die einen vernünftigen Weltordner, eine über die Natur regierende allmächtige Vernunft voraussetzt. Für den religiösen Menschen steht Gott am Anfang des Denkens, für den Naturwissenschaftler am Schluß. — Wir danken dem großen Gelehrten für sein offenes Glaubensbekenntnis. Wir würden freilich den von ihm erbrachten Aufweis einer allmächtigen Vernunft als gültigen Gottesbeweis ansehen. Den Wundern gegenüber hält sich P. abweisend. Aber hier ist nicht mehr der Physiker zuständig, sondern der Philosoph, für den die Wunder bei Annahme eines allmächtigen Gottes keine Unmöglichkeit sind. Rast.

* * *

Akishige, Y., Experimentelle Untersuchungen über die Struktur des Wahrnehmungsraumes. 2. Teil. 4° (S. 21—118) Fukuoka 1937, Kyushu-Universität. — Die vorliegende Experimentalarbeit (deren 1. Teil ich nicht besitze) behandelt zunächst eine Vorfrage, nämlich die Abhängigkeit der Dauer des Nachbildes von den Bedingungen (Netzhautbildgröße, Sehgröße bei verschiedener Entfernung, Beobachtungs- und Projektionsdistanz). Das Hauptthema des Buches sind die Gesetze der Konstanz, wie sie durch die Schulen von Katz und Brunswik behandelt wurden. Für die Größenkonstanz (bei verschiedener Entfernung der Sehobjekte) untersucht A. in erster Linie die Frage, wie sich die Sehgröße verhält bei der N-N-anordnung (d. h. wenn die Normalgröße näher liegt) oder der N-F-anordnung (wenn sie ferner liegt als die Vergleichsgröße). Bei der Darstellung der Versuche wird freilich vorausgesetzt, daß der Leser schon alle übrigen Arbeiten über den Gegenstand gelesen und gegenwärtig hat. Besser ist die sonst übliche Methode, das hier Notwendige erst kurz zu wiederholen, die Versuchsanordnung und den Sinn der Ergebnisse an Beispielen zu erklären. In der genannten Frage, die andere Forscher nie gestellt haben, wird gefunden, daß fast immer der N-F-effekt besteht, d. h. daß die Normalgröße bei größerer Entfernung derjenigen bei kleinerer Entfernung überlegen erscheint. Dieses Ergebnis kommt mir bei größeren Entfernungsdifferenzen nicht wahrscheinlich vor. Nach der gewöhnlichen Lehre vom Sehraum gilt, daß ein Mensch in 130 m Entfernung erheblich kleiner erscheint als in 4 m Entfernung, während hier das Gegenteil behauptet wird. Möglicherweise wirkt hier die Fehlerquelle mit,

daß die Versuchsperson nicht angibt, welche Größe sie sieht, sondern was sie über deren Größe weiß. Hier wäre am Platz gewesen, die genaue Instruktion an die Versuchspersonen mitzuteilen. Eine psychologische Erklärung der neuen Gesetzmäßigkeit wird nicht gegeben. — Eine 2. Frage betrifft den Helligkeitskontrast bei verschiedener Beleuchtungsstärke, wobei die Normalfarbe, die Vergleichsfarbe und die Versuchsperson im hellen oder dunkleren Raum sich befinden kann. Diesmal erweist sich die N-D-anordnung als bevorzugt (d. h. die Normalfarbe liegt im Dunkeln). Die beiden Fragen sind ganz neuartig und verlangen ihre Überprüfung durch andere Forscher. — Auf die üblichen Fragestellungen geht ein die Untersuchung von Blindgeborenen, die durch Erweiterung der Pupillenöffnung für kurze Zeit zum Sehen gebracht werden. Der Grad der Größenkonstanz war bei ihnen nur $^1/_4$ oder $^1/_5$ vom normalen Wert; die Helligkeitskonstanz $^1/_3$—$^1/_2$; die Gestaltkonstanz sogar nahe den Werten der Normalen. Diese Werte sind um so auffallender, da die hier gemachten Versuche die ersten ihres Lebens waren. Das setzt eine unerwartete Größe des angeborenen Elementes voraus. — Endlich wird die Streitfrage behandelt, ob die Konstanzen im Lauf des Lebens besser werden. Die Schule von Katz nimmt keine Altersentwicklung an, wohl aber behauptet sie die Schule von Brunswik. Es bestätigt sich, daß bei Verwendung geeigneter Methoden keine Altersentwicklung vorliegt. Bei dieser Frage geht Verf. auch auf die psychologische Erklärung etwas tiefer ein. — Die deutsche Sprache der Abhandlung ist vorzüglich. Fröbes.

Schade, K. H., Über die motorische Perseveration unter Berücksichtigung der Persönlichkeitsforschung. (Unters. z. Psych., Phil. u. Päd. 12, 5). 8° (65 S.) Göttingen 1937, Calvör. geb. *M* 3.—. — Müller und Schumann hatten einst Urteilstäuschungen bei Gewichtshebungen daraus erklärt, daß ein Gewicht leichter erscheine, wenn es beim Heben schneller in die Höhe steige. Bei einer sorgfältigen Nachprüfung erweist sich diese Erklärung als nicht allgemein richtig. — Das Hauptthema der Arbeit (aus der Schule von Ach) ist die Beeinflussung des psychischen Eigentempos durch motorische Einstellung oder Perseveration. Jedermann zeigt bei oft wiederholten Bewegungen ein persönliches Eigentempo, hat eine Geschwindigkeit dabei, die ihm als die angenehmste erscheint. Läßt man nun absichtlich länger die Bewegungen in einem Rhythmus ausführen, der erheblich schneller oder langsamer ist, so verändert sich unmittelbar nachher das persönliche angenehmste Eigentempo im Sinn dieser Einstellung; bei Personen mit langsamem Tempo wird die Einstellung durch ein herabgesetztes Einstellungstempo wirksamer; bei solchen mit schnellerem Tempo die durch ein schnelleres Einstellungstempo. Fröbes.

McDougall, W., Aufbaukräfte der Seele. Grundriß einer dynamischen Psychologie und Pathopsychologie. Hrg. v. Rothakker, übersetzt von Fr. Becker und H. Bender. Lex. 8° (282 S.) Leipzig 1937, Thieme. *M* 7.20; geb. *M* 7.80. — Verf. faßt hier seine bekannten größeren Werke über normale, pathologische und Sozialpsychologie in kleinem Umfang zusammen. Er war Arzt; deshalb interessieren ihn besonders die pathologischen Erscheinungen. Die ihm vor allem bekannte neuere englische Psychologie bereichert er durch seine Polemik gegen die mechanistischen Erklärungen des amerikanischen Behaviorismus; ebenso vertritt er überall die Herrschaft des Zweckes im Organismus und Bewußtseinsleben: seine hormische Theorie. Beide Tendenzen sind sicher

sympathisch. Andererseits ist er in den philosophischen Grundfragen weniger zu Hause. Er abstrahiert ausdrücklich von der Existenz der Seele, setzt die Abstammung des Menschen vom Tier (auch für das Seelenleben) als gesichert voraus, betrachtet deren Unterschied als rein graduell und erklärt ihn durch die Vorstellungen beim Menschen oder seine Sprache. Es ist ihm offenbar nicht bekannt, daß eben aus der Unmöglichkeit einer wahren (begrifflichen) Sprache beim Tier ein Wesensunterschied folgt. Die traditionelle Psychologie ist ihm unbekannt; sonst könnte er nicht die seit Aristoteles anerkannte Lehre der Finalität im Leben und Bewußtsein als eigene Entdeckung hinstellen. — Dem Inhalt nach liegt hier nicht eine Gesamtpsychologie vor, sondern die, übrigens sehr gut behandelte, Lehre vom Fühlen und Streben. D. behandelt die Instinkte bei Tier und Mensch mit ihrer späteren Entwicklung im Leben und ihrer Anpassung an die Umstände, was er Intelligenz nennt; ebenso dann die Triebe, Gefühle, Emotionen, Temperamente, Charaktere, besonders eingehend die Gesinnungen (englisch neuestens sentiment genannt) mit ihren Einteilungen. Ungenügend ist allerdings die Fundierung der moralischen Gesinnungen in der bloßen Selbstachtung und seine Polemik gegen die Begründung aus der Religion. Weiter folgt die Lehre von den unbewußten Tätigkeiten und sehr eingehend die der seelischen Störungen, die Neurosen des Spaltungs- und des Verdrängungstypus, die Zwangserscheinungen. Vorzüglich wird die seelische Selbsterziehung geschildert, wobei die Sublimierung einen ansprechenden Inhalt erhält; bei den therapeutischen Methoden wird ganz kurz das Beste zusammengefaßt, was die neuere Lehre gefunden hat. Die Untersuchung über das Lernen denkt freilich zu einseitig an die Labyrinthversuche mit Tieren. — Das Verhältnis dieser dynamischen zur gewöhnlichen Psychologie wird klarer, wenn man erwähnt, was alles hier *nicht* behandelt wird, nämlich: die ganze Lehre von den Sinnesempfindungen, den Wahrnehmungen und Vorstellungen und Gedanken mit ihrer Eigenart, deren Sondernatur auch die neuere experimentelle Denkpsychologie wieder anerkannt hat; ferner die Psychophysik, die experimentelle Lehre vom Gedächtnis, die Aufmerksamkeit, die Icherkenntnis, die Intelligenz im Sinn des wissenschaftlichen Denkens. In dieser Auslassung soll kein Tadel liegen: Jeder Autor hat das Recht, sein Thema zu begrenzen und Verf. wollte nur die für die Anwendungen besonders wichtige Psychologie von Gefühl, Trieb und Charakter zeichnen, was sicher sehr gut gelungen ist. Fröbes.

Tumlirz, O., Psychologie der höheren Berufe. gr. 8° (III u. 121 S.) Wien 1937, Österr. Wirtschaftsverlag. *M* 4.80. — Die ebenso vielseitig anregende, wie klar und straff gefaßte Studie wahrt zwar den empirisch-psychologischen Charakter, berührt sich aber doch mit einer großen Reihe unausgesprochener philosophischer und auch theologischer Fragenkreise, wie dem Problem von Mechanik und Leben, Körper und Geist, Welttranszendenz und relativer Weltzugewandtheit in religiöser Haltung, Einbau der Naturordnung in die der Übernatur, Naturwert und Erbsündlichkeit u. a., so daß ein besonderer Hinweis auf sie im Rahmen dieser Zeitschrift angezeigt ist. T. bietet zunächst eine Analyse der „geistigen Berufe" im allgemeinen. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie Einsatz der Gesamtpersönlichkeit, Ausgeglichenheit der Gesamtpersönlichkeit unter Primat des Wertstrebens über Triebforderung, Empfänglichkeit für spezifische Wertgebiete und geistige Freiheit fordern. Im einzelnen werden dann die geistigen

Berufe in ihrer psychologischen Eigenart und die jedem eigenen inneren Spannungen gezeichnet, so die Berufe des Seelsorgers, Lehrers, Verwaltungsbeamten, Richters, des Anwalts, Forschers und Künstlers, Arztes, Wirtschaftlers, Naturwissenschaftlers und Technikers. Die Skizze über psychologische Eigenart des Berufes katholischer Seelsorger geht zunächst von Sprangers Unterscheidung des „transzendenten und immanenten Mystikers" aus, betont aber mit Recht, daß diese beiden Typen im Bereich des Normalen sich kaum realisiert finden und daß gerade aus der notwendigen Zweiseitigkeit religiösen Wirkens (Jenseitigkeit und Diesseitigkeit) sich in einer voll ausgeglichenen Seelsorgerpersönlichkeit die seelischen Spannungen ergeben zwischen Gottzugewandtheit und Weltgebundenheit, Jenseitseinstellung und Diesseitsforderungen, religiöser kirchlicher Gemeinschaft und den Wünschen anderer Gemeinschaftsformen. — Theologische Betrachtungsweise — auf die der Verf. mit Recht nicht eingeht, da er den einheitlichen Charakter seiner Studie wahren will — würde aus der Sicht theologischer Anthropologie noch weitere Spannungen hinzufügen: Natur und Übernatur, Selbstwerte der Natur und Ungenügen der „nach Erlösung aus Erbfluch rufenden" isolierten Natur. — Die Erwägung des am meisten dem stofflich-mechanistischen Denken ausgesetzten technischen Berufes führt zur Ablehnung der allzu oberflächlichen üblichen Gegenüberstellung von „Finalität und Kausalität" zugunsten des „unsterblichen Entelechie-Gedankens des Aristoteles". Willwoll.

Hetzer, H., Mütterlichkeit. Psychologische Untersuchung der Grundformen mütterlicher Haltung. 8° (IV u. 59 S.) Leipzig 1937, Hirzel. *M* 1.80. — Die neue, wie gewohnt sorgfältige Arbeit H.s bietet einen interessanten illustrierenden Tatsachenbeitrag zu theoretischen Fragen einer Ethik und Moral der Ehe und Familie. Auf Grund lebensnaher Beobachtung von 350 Mütterschicksalen werden vier Grundformen mütterlicher Haltung unterschieden: die Haltung der „geordneten" (verständig überlegenden und selbstlosen) Mutter, die der „ungeordneten" (ichzentrierten, subjektivistisch-problemhaften), die der geistig schwer beweglichen und ihr Geschick mehr unreflex tragenden aber im ganzen guten und endlich die Haltung der triebhaften Mutter. Die hohe Bedeutung mütterlicher Erziehung für das Kind wie die des Kindes für die Mutter tritt stark hervor. Willwoll.

Penido, M. T. L., La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations. gr. 8° (VI u. 244 S.) Paris 1936, Téqui. — In vorsichtig abwägender Art bespricht der 1. Teil des Buches prinzipielle Grundfragen religionspsychologischer Forschung, die Fragen nach Werten und Möglichkeiten, nach letzten Grenzen solcher Forschung. Zwischen einseitigem Supranaturalismus (seiner Angst vor Forschung) einerseits und einseitigem Optimismus (der Hoffnung, mit solcher Forschung auch übernatürliches Sein und Wertvollsein religiösen Lebens erweisen zu können) anderseits wird die gesunde Mitte gehalten. Die folgenden Teile führen uns vor Anwendungsgebiete religionspsychologischer Methode. Kap. 2 bietet so eine Typologie religiöser Bekehrung in genetischer und strukturanalytischer Sicht. Nach *genetischen* Gesichtspunkten beurteilt, ist die Bekehrung eine massenpsychologisch und suggestiv oder eine mehr innerlich-seelisch bedingte, eine langsam sich anbahnende oder plötzlich einsetzende, eine durch Neubildung oder bloßes Wiedererwachen von Komplexen ausgelöste. Nach *strukturanalytischen* Gesichtspunkten betrachtet gibt es pathologische und

gesunde Bekehrungserlebnisse, vorwiegend dogmatische, sozial ethisch ausgerichtete und mehr intuitiv, volitiv, emotional geprägte Erlebnisse. In Auseinandersetzung mit einseitigem Pathologismus spricht Kap. 3 von der Aszese. Kap. 4 wendet sich dem viel umsprochenen Problem der natürlichen Gottesintuition zu. Von solcher kann man nur in einem sehr weit und vag gefaßten Sinn des Wortes Intuition reden, bei dessen Zugrundelegung das Problem aufhört, ein solches zu sein. Das Endkapitel gibt ein konkretes Beispiel psychologischer Betrachtung eines mystischen Lebensreichtums (von Maria v. d. Inkarnation). Die Besonnenheit des Urteils und die zahlreichen, wenn auch knappen Hinweise auf konkrete Beispiele machen das Werk zu einer wirklich dankenswerten, schönen Gabe. Willwoll.

Knak, H. J., Anthroposophische Seelenart, strukturpsychologisch untersucht. 8° (VII u. 67 S.) Würzburg 1937, Triltsch. *M* 3.—. — Von der Zielsetzung dieser Zeitschrift aus interessiert die Arbeit als ein Tatsachenbeitrag zur Weltanschauungs-Psychologie. Die Typenlehre Jaenschs zugrundelegend, fragt der Verf. nach den Seelenstrukturen, die in der anthroposophischen Bewegung sich geltend machen. Umfragen bei etwa 30 Menschen über ihre Wege zur Anthroposophie und deren Einfluß auf ihre seelische Entwicklung führen zum Ergebnis, daß nicht so sehr eine bestimmte Strukturform für Anthroposophie disponiere als ein Nebeneinander verschiedener Strukturanlagen, das, von Schicksal und Vererbung bedingt, ein Sicherheben über einseitige Strukturgebundenheit erleichtere. Zum Abschluß wird der Unterschied zwischen dem S-Typus Jaenschs und der erstrebten Auswirkung anthroposophischer Seelenformung nachdrücklich hervorgehoben. „Über die Richtigkeit anthroposophischer Lehren" wollte der Verf. kein Urteil fällen. Willwoll.

Mattiesen, E., Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise. 2 Bde. gr. 8° (XL u. 456 u. 438 S.) Berlin 1936, de Gruyter. Je *M* 8.50; geb. *M* 9.80. — 1925 ließ M. unter dem Titel „Der jenseitige Mensch" eine damals vielbeachtete Einführung in die „Metapsychologie der mystischen Erfahrung" (833 S.) erscheinen. Noch größeren Umfang hat die Weiterführung seiner spiritistischen Philosophie in dem vorliegenden zweibändigen Werk. In ständigem Kampf gegen den Animismus will er die Polemik Aksakows gegen E. v. Hartmann unter Verwertung und Ergänzung der „metaphysischen Synthese" eines Fr. Myers erneuern und den „Erfahrungsbeweis" erbringen, daß große Gruppen okkultistischer Erscheinungen nur durch die Annahme einer Beteiligung persönlich fortlebender Verstorbener erklärt werden können; und zwar gliedert er sein Kumulativargument in fünf einander ergänzende Beweisverfahren: 1. Aus der Erscheinung Abgeschiedener (mit den Untergruppen: Unbekanntheit der Erscheinung; Verabredung d. Ersch.; Anteilnahme am Sterben Hinterbliebener; sinnvoller Ort, ortsgemäßes Verhalten usw.) (10 bis 222); 2. Aus dem Besitz persönlicher Fähigkeiten (Schreibfähigkeit u. Handschrift; künstlerische Leistungen; lebendiger Besitz von Fremdsprachen) (223—278); 3. aus der Bekundung persönlicher Erinnerungen (279—456); 4. aus den formalen Verhältnissen der Kundgebung (Mehrheitsspiel des Transdramas; gegenseitige Entsprechungen von Kundgebungen; die experimentellen Entsprechungen der Ges. f. psych. Forschung in den sog. „Kreuzkorrespondenzen"; technische Sonderung der Kommunikatoren) (II 1—226); 5. aus der Vorwegnahme des Sterbens, d. h. aus dem

Austritt des Ich aus dem eigenen Leibe (II 296—411). — Von Wert ist M.s Arbeit jedenfalls als Sammlung des weitzerstreuten Materials und wegen der methodischen Herausarbeitung aller für die These sprechenden Gedanken. Wie steht es aber mit dem Beweismaterial? Kühn behauptet M. zwar gleich eingangs (XII): „Bei genauem Zusehen wird man ... finden, daß das ganze Buch durchzogen ist von einem ganzen Gerüst unangreifbarer Tatsachen." Von fachwissenschaftlicher Seite wird dagegen festgestellt, daß mindestens 80—90 Prozent der Berichte des Buches einer ernsten Kritik nicht standhalten (vgl. DLitZeit 58 [1937] 1947). Für den Rest gilt, daß die Erklärungsversuche der heutigen wissenschaftlichen Psychologie von M. allzu oberflächlich beiseite geschoben werden. — In dem beiliegenden Prospekt, wohl von der Hand M.s, heißt es: „In einer Zeit, in welcher Glaubens- und Gottlosigkeit den Verderb der Menschheit heraufzubeschwören sich anschicken, wird überdies die Stützung religiöser Anschauungen durch die bezeugten Vorgänge besonders willkommen geheißen werden müssen." Dazu wäre zu sagen: wenn die persönliche Unsterblichkeit schon anderweitig feststeht, mögen einzelne solcher Erscheinungen (deren Möglichkeit und grundsätzliche Erkennbarkeit nicht bezweifelt wird) vielleicht als „Confirmatio" herangezogen werden können; als eigentlichen philosophischen „Beweis" wird sie die besonnene Philosophie beim heutigen Stand der wissenschaftlichen Forschung nicht verwenden können. Hentrich.

* * *

Classen, W., Thomistische Anthropologie in völkisch-politischer Sicht. 8° (56 S.) Karlsruhe 1937, Boltze. *M* 2.80. — C. bemüht sich ehrlich um eine sachliche Darstellung der thomistischen Lehre vom Menschen als Individuum, Person und Sozialwesen. Da er aber die Anthropologie nicht aus dem Ganzen der thomistischen Philosophie zu deuten vermag, ist es begreiflich, daß ihm einige Mißverständnisse unterlaufen sind. So wird z. B. der Satz, daß der Staat „humana ratione constituitur", schwerlich richtig gedeutet; auch der Sinn der Begriffe „unitas ordinis" und „lex naturalis" scheint nicht scharf erfaßt zu sein. Die Kritik beruht zum guten Teil auf solchen Mißverständnissen, vor allem freilich auf einer einseitigen Betonung der rassischen Bedingtheit des Menschen und der staatlichen Gemeinschaft. Die daraus abgeleiteten Folgerungen (z. B. die Totalität des Staates sogar im religiösen Bereich) lehnt Thomas allerdings ab. Im übrigen ist der Einbau der (von Thomas freilich nicht berücksichtigten, weil damals noch unbekannten) Rassenlehre in die Prinzipien und das systematische Ganze der thomistischen Anthropologie in viel weiterem Maß möglich als C. annimmt (vgl. die folgende Besprechung: *Fr. Rüsche,* Blut und Geist). de Vries.

Rüsche, Fr., Blut und Geist. 8° (171 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 3.80. — Das Buch zeichnet sich vor andern Werken über dasselbe Thema durch seine philosophische Tiefe und grundsätzliche Klarheit aus. R. versteht es meisterhaft, das wirklich Wesentliche und Bedeutsame der scholastischen Anthropologie in edler, zeitnaher, verständlicher Sprache herauszuarbeiten und seine Fruchtbarkeit zur Lösung der Gegenwartsfragen zu zeigen. Auch die Darlegung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe und Ergebnisse ist von vorbildlicher Klarheit. So ist der Verf. befähigt, mit sicher abgewogenem Urteil zu manchen schwierigen Fragen und umstrittenen Schlagworten der Zeit Stellung zu nehmen. In überzeugender Weise arbeitet er einerseits die wesentliche Über-

legenheit des Geistes über alles rein Vitale, anderseits die Bedingtheit der mannigfaltigen Ausprägungen des Geistigen durch Blut und Rasse heraus und zeigt so den sichern Mittelweg zwischen einem rassentheoretischen Relativismus und einem lebensfremden Spiritualismus. de Vries.

Pfeil, H., Der Mensch im Denken der Zeit. 8° (200 S.) Paderborn 1938, Schöningh. *M* 2.80; geb. *M* 3.80. — Der Verf., der sich schon durch seine ausgezeichnete philosophische Beurteilung der Hauerschen „Gottschau" (in „Die Grundlagen des deutschen Glaubens", Paderborn 1936) als ebenso klaren wie lebensnahen Denker erwiesen hat, gibt uns in diesem neuen Buch eine Darstellung und Bewertung der verschiedenen Menschenbilder der Zeit, die — namentlich in ihrem philosophischen Teil — wegen ihrer schlichten Klarheit und der sicheren Herausarbeitung des Wesentlichen als Einführung mustergültig ist. In sechs Kapiteln kommen zur Behandlung: das konszientialistische (idealistische), materialistische und biologistische Zerrbild und das personalistische Bild des Menschen, dann die protestantische Ausgestaltung und die katholische Vollendung des personalistischen Menschenbildes; dies letztere Kapitel wünschte man noch mehr vertieft, namentlich was die katholische Stellung zur Kultur angeht. Der Zusammenhang jedes dieser Menschenbilder mit der entsprechenden Metaphysik und Ethik wird gut beleuchtet. Ein kürzerer 2. Teil weist an den Beispielen der transzendentalistischen, pragmatistischen und objektivistischen Wahrheitsauffassung den Zusammenhang der erkenntnistheoretischen Richtungen mit dem Menschenbild auf. — Zu S. 68: Daß an der leiblichen Abstammung des Menschen aus dem Tierreich „kaum zu zweifeln" ist, ist vielleicht doch etwas viel behauptet. de Vries.

Grebe, W., Der tätige Mensch. Untersuchungen zur Philosophie des Handelns (Philos. Unters. 3). gr. 8° (XI u. 107 S.) Berlin 1937, Verl. f. Staatsw. u. Gesch. *M* 5.—. — Die drei Abhandlungen: Der Sinn des Erziehens, Heideggers Existenzialontologie, Das daseiende und das sich vollziehende Ich, wollen im Lichte der Zeitphilosophie die Lehre vom Menschen vertiefen mit der Frage nach dem wahren Wesen und dem primären Sinn des Phänomens des Handelns. Menschsein besteht im Tätigsein, im Tun, im Sichverhalten zu einem Transzendenten, im sachgerechten Handeln. Im eigentlichen Handeln lebt der Mensch in der Welt der objektiven Werte und Dinge. Das eigene Tun wird nur sekundär und uneigentlich Gegenstand seines Blickes in der Vergegenständlichung. Kultur und Bildung des Menschen sind Erziehungsziel, nur insofern das menschliche Handeln sachgerecht bestimmt ist. — Die scharfsinnige Kritik der Lebens- und Existenzialphilosophie Heideggers nimmt die Scheidung von ursprünglichen und derivierten Phänomenen im menschlichen Dasein an, kehrt aber die Reihenfolge um. Es ist nicht so, wie Heidegger meint, als ob dem Dasein ursprüngliche Phänomene eigentümlich seien, aus denen sich durch Privation und Defizienz die Uneigentlichkeit des Verlorenseins und des bloß Vorhandenen ergibt, sondern der Blick des handelnden Menschen geht auf den objektiven Raum und das Vorhandene. Uneigentlich ist das Dasein des Menschen, das kein eigenes Sosein besitzt, keine Substanz, die hinter der Tätigkeit stünde. Den zwei verschiedenen Gegenstandsbereichen entsprechen auch zwei verschiedene Haltungen, die sachorientierte Einstellung und das auf das menschliche Dasein gerichtete Denken. Nur

erstere ist lebensnah und fruchtbar, während die sogenannte Lebensphilosophie dem tätigen Menschentum nichts bieten kann. — In der letzten Abhandlung wird die Lehre vom seienden und tätigen Ich vertieft. Freiheits- und Zeitproblem werden erörtert. Wichtiger als die anfechtbaren Lösungen sind die Hinweise auf ernste und zeitgemäße Probleme. Schuster.

5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre. Pädagogik.

Del Vecchio, G., Lehrbuch der Rechtsphilosophie mit einem Geleitwort von C. A. Emge (Beiheft 34 d. Int. Verein. f. Rechtsphil., Bd. 1 der Reihe Ital. Rechtsphil.). 8° (XXIV u. 496 S.) Berlin 1937, Verl. für Staatswiss. u. Geschichte. *M* 24.—; geb. *M* 27.— .— Durch die deutsche Ausgabe des Hauptwerkes eines der führenden Juristen des heutigen Italiens hat sich die Internationale Vereinigung für Rechtsphilosophie zweifellos großes Verdienst erworben. Der Verlag fügt eine Übersicht über das Leben Del V.s, eines Sohnes der alten Rechtsstadt Bologna, und über seine bisherigen wichtigsten rechtsphilosophischen Werke bei. Fast die Hälfte des in erster Linie für die Studenten bestimmten Werkes gilt der *Geschichte* der Rechtsphilosophie, wobei die neueste Wissenschaft auch entlegenerer abendländischer Nationen einbezogen wird. Der *systematische* Teil will vor allem die Grundbegriffe klären: Den Begriff und die Idee des Rechts, das Verhältnis des Rechtes zur Moral, zur Soziologie, zum Staat, zu Volk und Nation, die Erzwingbarkeit des Rechts, die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht, das Völkerrecht. Der Leitgedanke ist die rechtliche Autonomie der Persönlichkeit wie des Staates in ihrem Einklang. Die Persönlichkeitswürde findet bei diesem Faszisten, der sich am Marsch nach Rom beteiligte, eine ähnliche Würdigung wie bei Kant, dessen System er überhaupt nahe steht. Freilich wird man Del V. nicht einer Schule zuweisen können, da er außergewöhnliche Aufgeschlossenheit für das Wertvolle sonst sich ausschließender Richtungen zeigt. Den Unterschied zwischen Plato und Aristoteles z. B. hält er nicht für so bedeutsam wie andere. In der Darstellung der Staatslehre des hl. Augustinus scheint er früheren Arbeiten zu folgen. Für die scholastische Rechtsphilosophie zeigt er viel Verständnis, ohne daß man sein Werk ihr zurechnen könnte. Bei der Lehre über die Volkssouveränität vermißt man wesentliche Unterscheidungen. Die angedeutete Stärke ist wohl zugleich die Schwäche des Werkes. Ein Fortschritt wäre wünschenswert darin, daß die sich oft ausschließenden Stellungnahmen zu einem logisch konsequenten System ausgebaut würden. So wird man bei Del. V. Ausführungen eines äußersten Rechtspositivismus, für den der Staat die Quelle allen Rechts ist, begegnen (276 283 317). Anderswo aber tritt er in aller Form für nicht-staatliches Recht (373) ein; dem Staate wird zur Pflicht gemacht, gewisse Rechte der Persönlichkeit und mancher Verbände, vorab der Kirche (337), zu wahren, da der Staat diese Rechte anerkennen muß, weil sie da sind, nicht, damit sie erst entstehen. Der recht verstandene ‚Organismus' der Gesellschaft, somit des Staates, muß zuletzt der Persönlichkeit *dienen:* „Die Gesellschaft dagegen hat (ohne daß damit eigene Zwecke bei ihr in Abrede gestellt werden sollen) dem Wohle der Einzelmenschen zu dienen .... In der Gesell-

schaft ist der Einzelmensch nicht nur Mittel, sondern ist außerdem auch Zweck und zwar Selbstzweck, er besitzt einen absoluten Wert" (354). Das Recht beruht eben auf der Menschennatur (388), ist darum Vernunftgebot und als solches im Gewissen, ethisch begründet; Recht ist die zwischenpersönliche Moral. Deshalb gibt es auch ein Völkerrecht, selbst bevor es ins Bewußtsein tritt und äußere Formen annimmt (396). Die Zurückführung jenes Vernunftgebotes des Rechts (d. i. des Naturrechts 394) auf Gott nach Art der Scholastik, deren Lehre hierin nicht getroffen ist, weist er dem ‚Glauben', nicht der Wissenschaft zu. In diesem unmetaphysischen, positivistischen Versagen in der wichtigsten sittlichen und rechtlichen Grundfrage folgt Del V., wie so oft, Kant, dessen kategorischen Imperativ er „tiefer und strenger" (118) als die frühere Moral nennt, trotzdem nach Kant dieser Imperativ keinen allgemeingiltigen Inhalt aufweist und die menschliche Entscheidung nach ihm tatsächlich dem kausalen Naturgeschehen unterliegt. Gemmel.

Vicen, F. G., Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte des spanischen Geistes (Phil. u. Gesch. 64). gr. 8° (44 S.) Tübingen 1937, Mohr. — Das weltanschauliche und politische Spanien, die im 16. Jahrh. eins waren, traten später auseinander. Heute müssen beide auf einem Nichts neu aufbauen. Der Krausismus, der Neukantianismus und der Pragmatismus konnten Spanien keine neue Seele geben; von Hegel her muß ihm nach dem Verf. das Vertrauen auf die Macht des Geistes kommen. — V. scheint eine hohe Auffassung von der Einheitlichkeit der deutschen Philosophie um die Wende des 19. Jahrh.s zu haben. Jedenfalls würde Hegel, von dem schon der freimaurerisch orientierte Krause herkam, die spanische Tragik nicht beheben, so wenig er die deutsche Tragik beheben konnte oder kann. Was Hegel vom materialistischen Monismus trennt, sind einige kümmerliche Reste der großen metaphysischen, scholastischen Tradition. Das wahrhaft nationale, traditionsstolze Spanien erkennt seine Zukunft in der Verjüngung der echten christlichen Lebenskräfte, nicht in der erneuten Übernahme von Kräften, deren Zerstörungswerk zutage liegt. Gemmel.

Rüfner, V., Gemeinschaft, Staat und Recht (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik; hrsg. v. Th. Steinbüchel 15). gr. 8° (VI u. 163 S.) Bonn 1937, Hanstein. *M* 5.20; kart. *M* 5.50. — Nach Herausstellung des Unterschiedes zwischen Soziologie und Sozialphilosophie wird das Wesen der Gemeinschaft aus der Personwürde abgeleitet. Die Spannung Individuum und Gemeinschaft wird durch die Forderung gelöst: Person in der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist nicht dinglich, sondern sittlich zu fassen; sie ist, gegenüber bloßer Nutzgesellschaft, die auf einen Personwert ausgerichtete Einigung von Personen. Sittliche Gemeinschaft fordert darum die Tugenden der sozialen Gerechtigkeit, des Berufes. Ihrerseits muß die Gemeinschaft die echten Personwerte hüten und darf nicht etwa die Religion ins Private verdrängen. Die Rassengesundheit als eine Gemeinschaftsgrundlage muß gegen Inzucht wie gegen Überfremdung geschützt werden. Sodann werden die Familie und vor allem der Staat dargestellt, mit Einbeziehung der neuesten Entwicklung und ihrer geistesgeschichtlichen Grundlagen, etwa Nietzsche's, Sorel's, Pareto's, Gentile's. Es werden behandelt der Führergedanke, die gegenüber dem Absolutismus abgegrenzte Staatstotalität, das Verhältnis zwischen Volk,

Staat (Nation), Stand. Der wohl wertvollste Abschnitt des Werkes gilt dem Naturrecht: „Das Naturrecht des Einzelmenschen und das der Gemeinschaft zeigen mithin eine ebenso innige Verflechtung, wie Personsein und echte Gemeinschaft innerlich aufeinander angewiesen sind" (149) — ein Kerngedanke des Werkes. Die Rezeption des römischen Rechtes bildete gegenüber dem christlich-germanischen und dem damit verwandten kanonischen Rechte einen Rückschritt. — Es liegt hier, dem Charakter der Sammlung entsprechend, eine wahrhaft philosophische Arbeit über wichtigste Zeitfragen vor. Ist sie mehr geistesgeschichtlich als systematisch gehalten, so wird dies bei vielen ihre lebendige Wirkung noch erhöhen. Die Beschränkung auf fast nur deutsche Gesichtspunkte mag auf die Dauer die frühere Wirkung deutscher Wissenschaft im Auslande abschwächen. Das Werk steht unter dem Einflusse Spann's, jedoch nicht kritiklos. Dagegen sind Gierke's Aufstellungen vielleicht zu unbesehen hingenommen. Die Theorien des gemeinen Rechts sind nicht ohne weiteres der ‚römischen Rechtsauffassung' gleichzusetzen. Letztere unterscheidet u. a. zwischen der auch ohne den Staat rechtsfähigen *universitas* und der noch mehr wirtschaftlichen *societas;* übrigens unterliegt die letztere Art Gesellschaften auch heute und wohl für immer behördlicher Regelung. Zudem würde diese Gemeinschaftsabhängigkeit kaum zu dem sonst betonten römischen Individualismus passen. Die Kritik von Gierke's Verbandspersönlichkeit hätte auch zur weiteren Klärung der ‚Persongestalt' der Gemeinschaften beigetragen: „Die soziale Ordnung ist mehr als bloß tatsächliche Beziehung und darum überhaupt nicht unter *dinghafte* Kategorien einzureihen ... Das Gemeinschaftsproblem als sittliches Problem wiegt schwerer als das dingliche Sein von Substanz und Akzidenz" (30). Doch muß die sittliche Gemeinschaftsbindung auf dem metaphysischen Sein ruhen. Da die Beziehungen zu den gottgewollten Gemeinschaften nicht zufällige, sondern wesenhafte Akzidentien, *proprietates,* sind, ist der Eindruck des ‚Nebensächlichen' (34) nicht zu befürchten; auch R. betont, die Einzelperson sei nicht bloß ‚Akzidenz' der Gemeinschaft (157) und die Seinsgrundlage sei von der Sittlichkeit nicht zu trennen (28, 148). — Zu 139 Anm. 4: Das zeitweilige Verbot Honorius' III. und Gregors IX. bezüglich des Studiums der weltlichen Rechte betraf nur die Ordensleute nach den Gelübden und die Kleriker, die durch Amtspflicht gebunden waren: Wernz, Ius decretalium I² (1905) n. 308. — Zu 159: Der Satz wurde aufgestellt: Nullum crimen sine poena (statt lege). Gemmel.

Manz, L., Der Ordo-Gedanke. Ein Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Ständegedankens (Beih. 33 d. Vjschr. f. Soz. u. Wirtschaftsgesch. 8° (VI u. 53 S.) Stuttgart 1937, Kohlhammer. *M* 3.30. — Ohne Zweifel sind Begriff und Wort ordo von grundlegender Bedeutung im Mittelalter und überhaupt im Christentum. Die Hinordnung auf das Ganze und Eine und damit zuletzt auf Gott bei aller Wahrung der bestehenden ‚Ordnungen', Stände, beherrschte, wie M. zeigt, im Mittelalter das Denken über den Einklang von Staat und Kirche, über die Verfassung der Himmelschöre wie über die menschliche ständische Gesellschaft. Bei der Kennzeichnung des priesterlichen ordo ist neben den Fragen der Entlehnung die Einzigartigkeit des Priestertums Christi und der Teilhabe daran in der Priesterweihe fast ganz zurückgetreten infolge der Anlehnung an Sohm, dessen Aufstellungen großenteils

auch von Nichtkatholiken verlassen sind. Wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind, ist nach dem Worte Christi er selbst unter ihnen, nicht die Kirche (13); letzterer Irrtum findet sich bei dem *montanistischen* Tertullian. Übrigens gilt das von der Schrift gelehrte ‚allgemeine' Priestertum (14) auch in der katholischen Kirche: AAS 20 (1928) 171. Zu Sohms Meinung von der ursprünglichen Gleichheit der Weihe und Anstellung vgl. V. Fuchs, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis zu Innozenz III., Bonn 1930. — Zu 5 ff.: Die Auferstehungsordnung 1 Cor 15, 23 verstand der hl. Paulus zunächst vom Triumphe Christi in den glorreich Auferstandenen (15, 22). Vgl. R. Cornely, Prior ad Cor.², Paris 1909, 472 ff. Die Stelle dürfte etwas weit hergeholt sein, zumal τάγμα (15, 23) nur dieses eine Mal im NT vorkommt (Fr. Zorell, Lexicon graec. NT², Paris 1931, 1297). M.s verdienstvolle Ausführungen beweisen, wie wenig man mit M. Weber die religiöse Wertschätzung des Berufslebens erst Luther zuschreiben kann. Gemmel.

Dempf, A., Christliche Staatsphilosophie in Spanien. 8° (169 S.) Salzburg 1937, Pustet. *M* 2.70; geb. *M* 3.60. — Die aus Hochschulkursen in Spanien erwachsene Arbeit ist eine glückliche Einführung in die scholastische Staatslehre des 16. Jahrh.s. Der wichtigste Hauptertrag der Arbeit ist der ähnlich von P. Mesnard, L'essor de la philosophie politique au XVI. siècle, Paris 1936, erbrachte Nachweis, daß die großen Scholastiker unseres Jahrtausends in den entscheidenden Grundzügen der Staats- und Völkerrechtslehre einig sind. Was Vittoria und Suarez angeht, hätte dies vielleicht noch entschiedener betont werden können. Im wesentlichen gilt von Vittoria, was über Suarez in Schol 11 (1936) 588 gesagt ist. Einige Ungeklärtheiten bei D. wären vermieden mit der noch folgerichtigeren Unterscheidung zwischen der Wesensform (causa formalis) des Staates, d. i. der gottgegebenen Rechts- und Gewaltordnung, und der akzidentellen, freien ‚Staatsform' sowie der für jede Staatsform erforderlichen Regierungsgewalt. Die Lehre des Suarez über den Anteil des Willens im Gesetzgeber deckt sich wesentlich mit der des hl. Thomas, mehr noch als dies bei D. scheinen möchte. Vittoria kann nicht einfach Gesetzes-Intellektualist genannt werden: In lege divina ad hoc, quod iusta sit et per hoc obligatoria, sufficit voluntas legislatoris, cum sit pro ratione voluntas (Relectiones, Venedig 1626, 115). Über das ius gentium sagt auch Vittoria: Primo dico, quod disputatio est potius de nomine quam de re ...; ius gentium potius debet reponi sub iure positivo, quam sub iure naturali (V. B. de Heredia, Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vittoria, Madrid 1928, 208). Die wesentliche Übereinstimmung der Kriegslehre des Vittoria und des Suarez belegt J. Carreras y Artan, Doctrinas de Francisco Suarez acerca del Derecho de Gentes ..., Gerona 1921. — Zu der „mittelalterlichen" Lehre über die Weltherrschaft (46, 62) siehe Schol 12 (1937) 475. — Zu 59: Persons war nicht der Verfasser der Conference; vgl. L. Koch S. J., Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, 1402. Gemmel.

Le Fur, L., Précis de droit international public. 3. Aufl. 8° (VI u. 656 S.) Paris 1937, Dalloz. *Fr* 25.—. — Nach eingehender Darstellung der Geschichte des Völkerrechts werden dessen Träger, die Staaten und andere „internationale (juristische) Personen" wie der Hl. Stuhl und der Völkerbund, ihre völkerrechtlichen Organe, die Quellen des Völkerrechts und dessen Haupt-

inhalt geschildert. Das objektive, rationale Naturrecht wird dem Willkürnaturrecht entgegengesetzt; es beruht im ewigen Wesen der Dinge und somit der menschlichen Natur. Das Recht ist nicht mehr eine Schöpfung des Staates, als etwa die Moral Schöpfung der einzelnen und die Wissenschaft Schöpfung der Gelehrten ist. Die Einheit des Rechtes wird verteidigt; völkerrechtliche Bindungen verpflichten ohne weiteres innerstaatlich. Kraft Naturrechts schützt auch die Wilden ihr Völkerrecht. Das Naturrecht wurde im Christentum durch die neue Würde und Freiheit der Person und die Rechtsgleichheit aller Völker überhöht. Es sei hingewiesen auf die Ausführungen über die naturgemäßen ‚Institutionen' (im neufranzösischen Sinne) und die juristischen Personen, über die Grundrechte und -pflichten der Staaten, deren Beruf den Gliedern gilt (Subsidiaritätsprinzip), über die Anerkennung kriegführender Bürgerkriegparteien, über das neueste Luftrecht. Die völkerrechtliche Anerkennung ist nur als deklarative und als solche de iure zu verstehen. — Wenn 243 mit J. B. Scott gesagt wird: Le droit international dérive de la conscience humaine, dans un milieu latin, catholique et espagnol, so verdient dies Werk des katholischen Franzosen eine ähnliche Anerkennung. Die Rücksicht auf die Studenten war bestimmend für die methodische und philosophische Durchdringung sowie für die Beschränkung des Stoffes, auch der Quellen- und Literaturangaben. Über politische Äußerungen sei hier nicht geurteilt. Was über den Völkerbund Günstiges und für ihn wahrhaft Nützliches gesagt werden kann, ist auf kluge Weise ausgesprochen; vgl. etwa n. 502, n. 533. — n. 757 könnte noch auf Th. Grentrup, Nationale Minderheiten und katholische Kirche, 1927, verwiesen werden. Gemmel.

Bockhoff, E. H., Völkerrecht gegen Bolschewismus. M. e. Geleitw. d. Reichsm. H. Frank (Schriften z. wissensch. Erforsch. d. Sowjetunion). 8° (252 S.) Berlin 1937, Nibelungen-Verl. *M* 4.—; geb. *M* 5.—. — B. will zunächst den Ursprung des Rechts-Bolschewismus treffen, den liberalistischen Rechtspositivismus. Man braucht wohl nicht darauf hinzuweisen, daß da Worte erklingen, wie man sie früher fast nur in scholastischen Büchern finden konnte. Der Bolschewismus zog die Folgerung aus dem jeder Jenseitsbindung baren Liberalismus und setzte an die Stelle der Interessenpolitik der Besitzenden die Interessenpolitik des Proletariats. „Moralisch verpflichtend ist, was für die Klasse nützlich ist" (47); B. fügt bei: „Damit wird die Grundsatzlosigkeit der bolschewistisch-revolutionären Taktik nicht nur als juristischer, sondern auch als *ethischer* Hauptgrundsatz verkündet" (48). Ganz entsprechend wird der ‚nützliche' Betrug zum System erhoben, so in der ‚demokratischen' Verfassung 1936 (vgl. Schol 13 [1938] 160). Wegen des gründlichen Nachweises dieses Weltbetruges muß man dem Werke weiteste Verbreitung wünschen. Man denke an die Warnung der Enzyklika Divini Redemptoris: Communismus ... fallacias captare nisus est (AAS 29 [1937] 95). Die Ausführungen B.s gegen Rechtspositivismus und Bolschewismus wären noch wirksamer, zeigte er auch das erlösende Bild der göttlichen Wahrheit und Liebe in Sittlichkeit, Recht und Politik wie obige Enzyklika. Gemmel.

Mandel, H., Wirklichkeitsethik. Grundlegung arteigenen, völkischen Rechts und Ethos (Abh. u. Monogr. z. Phil. d. Wirklichen 7). gr. 8° (XVI u. 143 S.) Leipzig 1937, Barth. *M* 6.60. — Dem Titel gemäß sollen konkrete Lebensbetrachtung und begriffliche

Systematik verbunden werden. Das Leben selbst liegt schon in einer festen, systematischen Ordnung. Der Verf. will die Lebenswirklichkeit selbst in ihren Grundgegebenheiten und Grundforderungen zur Geltung kommen lassen, nicht ohne Zurückführung auf ein Letztes, Metaphysisches, als auf die alles umfassende Einheit und Ganzheit. Inhaltlich steht diese Ethik im Gegensatz zum Theismus als Gesetzgebung eines Überweltlichen, zum Idealismus als der Selbstgesetzgebung der Vernunft und zur empirischen Ethik, die rein positivistisch aus den Zwecken der Lebenserfahrung oder gar aus den Trieben des Subjekts das menschliche Verhalten regeln will. Das Buch beschränkt sich vielfach nur auf Einteilungen und Andeutungen ohne selbständige systematische Untersuchungen; es ist ausdrücklich auch als Lehrbuch für den Unterricht gedacht. Der 3. Hauptteil bringt ein selten behandeltes Thema: die Erfüllung der Normen. Weltanschaulich gehört M. zu den Vorkämpfern eines neuen völkischen Glaubens. Dieser Einstellung entsprechen auch die konkreten Forderungen der Individual- und Sozialethik. Trotz des Strebens, den Menschen in eine große Verantwortlichkeit hineinzustellen gegenüber Ehe, Familie und Volk, bleiben die Forderungen in bezug auf Ehescheidung, Duell, Ehrenschutz usw. nicht weniger hinter dem geläuterten christlichen Bewußtsein zurück als das Ethos des aufgeklärten Liberalismus. Nur mag man zugeben, daß die Billigung der negativen Eugenik (Sterilisierung) den Vorzug der größeren Konsequenz besitzt, wenn man einmal ein rein diesseitiges Ziel für Mensch und Volk aufstellt. Schuster.

Huber, E., Verfassung (Grundzüge d. Rechts- u. Wirtschaftswiss. Reihe A: Rechtswiss.). 8° (338 S.) Hamburg 1937, Hanseat. Verlagsanst. *M* 6.50; geb. *M* 7.50. — Soweit bei ungeschriebener Verfassung ihre Gesamtrichtung im Dritten Reich erschlossen werden kann, sucht H. sie zu umreißen. Im Führer, dem ein nur beratendes Kabinett zur Seite steht, ruhen alle drei Gewalten. „Es ist nicht möglich, vom Gesetz an das Recht zu appellieren" (128). Die frühere Berufung gegenüber der Weimarer Verfassung auf eine ‚Idee des Rechtes', auf ein neues ‚Naturrecht', wird als liberale Lehre abgelehnt (127). Während das ehemalige Gesetzesrecht an sich noch gilt (128), ist die Weimarer Verfassung außer kleinen ‚Rezeptionen' stillschweigend außer Kraft gesetzt. Da der Führer auch außenpolitisch höchste Zuständigkeit hat, ist eine Transformation völkerrechtlicher Verträge in Reichsgesetz unnötig (143). Die ‚Totalität der politischen Führung' lenkte auch die „Gerichtsgewalt in den Rahmen der politischen Gewalt zurück" (151). H. richtet sich entschieden (mit Krieck) gegen Bestrebungen der ‚Staatslosigkeit' (67); er lehnt die bolschewistische Entwertung des Staates zum Instrument der Partei ab (65). In der kenntnisreichen Erörterung der schwierigen Kirchenfrage sagt H.: „Es mag sein, daß in der rein geistlichen Ordnung der Kirche das kirchliche Recht auch ohne staatliche Anerkennung ‚gilt'" (319). Die Länderkonkordate nach 1918 stehen noch in Kraft (320). Vom Reichskonkordatsverbot der Parteitätigkeit für katholische Geistliche heißt es: „Die Zugehörigkeit zur staatstragenden Bewegung kann aber natürlich durch dieses Verbot nicht getroffen sein" (321). Der Unterschied zwischen öffentlichem und privatem Recht wird als aufgehoben erklärt; „aber darum darf nicht geschlossen werden, daß nun alle Ordnungen zu einem unterschiedslosen Gemenge zusammengelaufen seien, in dem alle Begriffe beliebig ver-

tauscht worden sind und schließlich nichts übrigbleibt als die gestaltlose Identität" (238). H. weist denn auch hin auf die Freiheit von allem Religionszwang (315), auf die ‚Rechtstellung' des Eigentümers (223) oder auf den öffentlichen Charakter des Beamten. Zu 309: Die katholische Kirche verteidigte die gottgegebene unabhängige Rechtsetzungsgewalt, aber nur auf ihrem Gebiete.
Gemmel.

Egenter, R., Von christlicher Ehrenhaftigkeit. kl. 8° (172 S.) München 1937, Kösel. kart. *M* 3.20. — Der Begriff Ehre scheint für eine Zeitlang in den Mittelpunkt geistiger Auseinandersetzung gerückt zu sein. Der Verf. packt die Fragestellung bei aller spekulativen Gründlichkeit und Tiefe doch auch durchaus praktisch an, so daß sich das Buch leicht und angenehm liest. Zunächst versucht er eine tiefere Deutung des Ehrbegriffs, dann legt er die Forderungen dar, die an uns sich stellen von der fremden und der eigenen Ehre her, wobei die uralten Leitsätze katholischer Sittenlehre in neuer Sicht und neuer Kraft erstehen. Der Nachdruck liegt aber auf dem 2. Teil, der von der Ehrenhaftigkeit handelt, wo die Darlegung über eine scharfsinnige Kritik an den verschiedenen Ehrauffassungen fortschreitet zur packenden Problemstellung, wie christliche Demut und Leidensbereitschaft und Weltverachtung sich vereinbaren lassen mit der nötigen Selbstachtung und Ehrverteidigung. Hier wird die Hochachtung des Christen vor aller menschlichen Ehre und Würde, gerade aus übernatürlicher Auffassung, klargestellt, eine Hochachtung, die auf festeren Fundamenten ruht als jede andere, und die sich doch auch der Fragwürdigkeit des nur Menschlichen bewußt bleibt vor der einen, alles Leben letztlich bestimmenden Ehre vor Gott, nach dem schönen Wort Maria Wards, das der Verf. in der Einleitung als Leitmotiv anklingen läßt: „Schätze deine Ehre höher als dein Leben! Achte es jedoch gering, um der Liebe Jesu Christi willen beides zu verlieren!"
Zeiger.

Horn, A., Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung. Eine Rechtfertigung seines Eherechts. 8° (67 S.) Düsseldorf 1936, G. H. Nolte. — Diese Gießener Dissertation knüpft an die traditionelle Verurteilung der dinglich-rechtlichen Eheauffassung Kants an, wie sie zuletzt von Emge vorgetragen wurde. Verf. will diese Anklagen als unberechtigt hinstellen. In methodisch klarer und überzeugender Weise zeigt er durch Vergleich der Eheauffassung in der ‚Vorlesung über Ethik' und in der ‚Metaphysik der Sitten', daß der Vorwurf einer groben Verdinglichung nicht zutrifft. Dies hat im Wesentlichen schon K. Fischer erkannt, wenn bei ihm auch eine systematische Darstellung und Begründung fehlt. Die quellenanalytische Untersuchung dieser Kantischen Eheauffassung führt zum Ergebnis, daß Kant bei Baumgarten, Thomasius, Achenwall, Pufendorf, Höpfner und Hufeland mancherlei Anknüpfungspunkte finden konnte. Der Verf. hält übrigens auch nicht zurück mit seiner Kritik: Erst die Romantik hat menschlich tiefer über das Wesen der Liebe und Ehe gedacht. Kant ist von seinem individualistischen Ausgangspunkt nicht entschieden zu einer Ganzheitslehre gelangt, die in der Kritik der Urteilskraft anklingt.
Schuster.

Folliet, J., Morale sociale. 2 Bdch. kl. 8° (156, 164 S.) Paris 1937, Bloud et Gay. Zusammen *Fr* 24.—. — Die zwei handlichen Bändchen bieten in kleinen übersichtlichen Kapiteln eine katholische Sozial- und Wirtschaftslehre: die sozialen Tatsachen, die drei hauptsächlichsten Doktrinen (Liberalismus, Kapitalismus, So-

zialismus) und die katholischen Prinzipien. Leider kann man in wichtigen Punkten, z. B. über das Eigentum als Naturrechtsinstitut, über den Familienlohn, über den Zins, über die Tragweite der justitia distributiva usw., die Darstellung des Verf. nicht als glücklich und zutreffend bezeichnen. Zum mindesten wäre es nötig gewesen, darauf aufmerksam zu machen, daß über die Interpretation der sozialen Enzykliken noch andere und vermutlich besser begründete Deutungen bestehen. Schuster.

Aron, R., La sociologie allemande contemporaine (Coll.: Nouv. Enc. Phil.). kl. 8° (176 S.) Paris 1935, Alcan. *Fr* 10.—. — Dieses uns allerdings verspätet zugegangene Buch eines Franzosen über die Soziologie in Deutschland verdient schon an sich unser Interesse, zumal es wie das vorliegende so vorzüglich geglückt ist. Dies ist vor allem festzustellen, wenn auch begreiflicherweise manche Richtung der Soziologie in Deutschland nicht dargestellt ist; am meisten bedauert man das Fehlen der auf scholastischem Boden stehenden Soziologie. Verf. gliedert seinen Stoff in drei Hauptabschnitte: 1. Systematische Soziologie, wo Simmel, v. Wiese, Tönnies, Vierkandt und Spann eine gute Darstellung und auch treffende Kritik finden; 2. Historische Soziologie: Oppenheimer, A. Weber, dem Scheler fruchtbar gegenübergestellt wird, und die sogenannte Soziologie des Wissens, die mit Max Adler, Lukacs und Mannheim vertreten ist; auch dieser Hauptabschnitt hebt das Wesentliche gut heraus und trifft kritisch das Richtige; 3. Max Weber, der bezeichnenderweise einen eigenen, hochinteressanten und ausgebreiteten Hauptabschnitt findet. Am Schluß verneint A., daß es eine arteigene, „Deutsche Soziologie" gibt. Sein Hauptgrund ist, daß dieselben Probleme und Fragestellungen auch in der französischen Soziologie vorkommen, wenn auch diese wegen ihres vornehmlich positivistischen Einschlags im Sinne A.s reiner das Philosophische vom Soziologischen scheidet. Aber Verf. glaubt, drei „Tendenzen" bei den deutschen Soziologen als eigentümlich erkennen zu können, nämlich eine philosophierende Neigung, dann eine Vorliebe für das „Noologische", also für das „Sinn-verstehen" im Gegensatz zur Kausal-Erklärung, und schließlich einen fast unwiderstehlichen Drang, die Soziologie wie überhaupt jede Erfahrungswissenschaft in Erkenntnistheorie oder Methodologie geradezu aufzulösen. Der Sachkenner muß diesem ausländischen Beurteiler zustimmen. Besonders der methodologische Drang hat, nicht zuletzt unter dem Einfluß M. Weber's, zu einer unfruchtbaren Distanz der Erfahrungswissenschaften, einschl. der Soziologie, von der Wirklichkeit geführt. Der voluntaristische Ausweg aus dieser unnatürlichen Distanz, den die überragende, eigenwillige Persönlichkeit M. Weber's wies, nämlich die prinzipielle Trennung von Erkenntnis und Aktion, von nüchternem, wertfreiem, sachgebundenem Rationalismus und verantwortungsvollem Wertungs- und Entscheidungswillen des freien Individuums, ist keine befriedigende Lösung. Sie kann vor dem klaren Denken des Franzosen so wenig bestehen, daß er diese Trennung eigentlich nur „wissenssoziologisch" erklären kann. Er verweist darauf, wie so manche der deutschen Gelehrten des letzten Jahrhunderts Söhne von Pfarrern seien, als Rationalisten ungläubig wurden, aber den ihnen abstammungsgemäß verbliebenen Sinn für das Religiöse in eine von der Wissenschaft zu trennende, aber das geistige Leben eigentlich krönende Sphäre des Emotionalen oder Werthaften flüchteten (166). Wie dem auch sei,

die unerträgliche Trennung scheint heute dahin bereinigt zu werden, daß im Gegensatz zum positivistischen Grundzug der Soziologie in Frankreich das Rationale völlig weicht. Die weitere, von A. nicht mehr berücksichtigte Etappe unserer Soziologie führt etwa zu Freyer, der in seiner Soziologie als „Wirklichkeitswissenschaft" gerade den M. Weber'schen „Idealtypus", also das *rationale* Erkenntniswerkzeug dieses Soziologen, voluntaristisch umdeutet und zum bloßen Begleitelement konkreter Tatsetzung macht. Damit ist der Durchbruch in die emotionale, idee- und normfeindliche Soziologie konkreter Existenzialität geschehen. Gundlach.

Pflüger, H. H., Zur Lehre vom Erwerb des Eigentums nach römischem Recht. gr. 8° (IV u. 133 S.) München 1937, Duncker u. Humblot. *M* 7.50. — Zwölf Einzelarbeiten gelten der Textgeschichte einschlägiger Stellen des CICiv und der Geschichte einiger Rechtsinstitute wie des nexum und mancipium. Vor allem wird im Anschluß an die lex Nunquam D 41, 1, 31 pr. die Lehre des gemeinen Rechts über titulus und modus aquirendi beleuchtet. Iusta causa ist an der genannten Stelle schließlich nur der Einigungswille bei der Übergabe; die folgenden Worte ‚propter quam traditio sequeretur' sind, da Paulus wohl sequatur geschrieben hätte, unecht. — Die Arbeit ist allgemein für die Textgeschichte des CICiv ertragreich, wenn vieles auch bloße Vermutung bleibt. Wenn das gemeine Recht fälschlich die traditio zu einem losgelösten Vertrag machte, während sie nur Bestandteil einiger Verträge ist, so hat iusta causa an obiger Stelle doch eine Bedeutung. Sie geht auf das „vor Gericht klagbare Rechtsgeschäft"; es durfte sich z. B. bei der Übergabe nicht um gestohlenes Gut handeln; sequeretur ist nach dem Perfekt praecesserit sprachlich richtiger als sequatur. S. 9 wird die Willensübereinstimmung bei der Eigentumsübertragung aus der generisch bei allen Verträgen erforderlichen Willensübereinstimmung gefolgert; in der Übersetzung müßte es also statt „aus der Eigentumsübertragung" heißen: „aus dem Vertrage". Gemmel.

* * *

Becher, W., Platon und Fichte: Die Königliche Erziehungskunst (Deutsche Beiträge z. Wirtschafts- u. Gesellschaftslehre 14). gr. 8° (VII u. 232 S.) Jena 1937, Fischer. *M* 9.—; geb. *M* 10.50. — Das Buch macht den umfassenden, aus den Quellen schöpfenden Versuch, in Anlehnung an systematische Gedankengänge von O. Spann eine Begründung der Erziehung zu geben, in der das Erziehungsbild des „autarken, selbstgenügsamen und selbstgewordenen Individuums", in dem es höchstens „Einzel- und Selbsterziehung" gab, durch eine Pädagogik ersetzt wird, die mit dem Vorrang der Gemeinschaft vor dem Einzelnen ernst macht. B. wählt dazu den Weg eingehender Analyse und Vergleichung der beiden großen, klassischen Staatsphilosophen und Staatspädagogen Platon und Fichte. Er sucht zu erweisen, daß nach ihnen Erziehung in objektiver Schau „Eingliederung", von subjektiven Gesichtspunkten aus gesehen, „Erweckung" ist. Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: 1. die philosophischen und soziologischen Grundlagen, 2. das objektive Erziehungsbild: Erziehung als Eingliederung in die überindividuellen Seinsbereiche, 3. das subjektive Erziehungsbild: Erziehung als Erweckung und Entfaltung des Einzelgeistes. Es wird jeweils zuerst die Auffassung Platons, dann die Fichtes dargestellt und beide miteinander verglichen. Das Ergebnis der Untersuchung wird dahin zusammengefaßt,

daß es keine Erziehungslehre im eigentlichen Sinne des Wortes geben könne als eine solche, die auf der Grundlage eines alles umfassenden soziologischen und philosophischen Systems aufgebaut sei. Die moderne Pädagogik habe diese Grundtatsache nicht beachtet. Platon und Fichte hätten für alle Zeiten bewiesen, daß ohne die weite Sicht eines philosophisch-religiösen Weltbildes keine Erziehungslehre entworfen werden könne. Diese beiden, nicht aber Rousseau oder Locke, auch nicht einmal Pestalozzi, seien die Könige im Reiche der Erziehung und der Erziehungslehre. Sie allein wiesen den richtigen Weg zu einer politischen, staatlichen, glaubensmäßigen Neugeburt unserer Kultur. — Das Werk ist gut und klar geschrieben, und auch für den, der die Grundhaltung des Verf.s nicht teilt, immer anregend. Der naheliegenden Gefahr, Gedanken der Gegenwart in die Vergangenheit hineinzuinterpretieren, dürfte es nicht immer entgangen sein.

Schröteler.

Schönebaum, H., Pestalozzi, Kennen, Können, Wollen 1797 bis 1809. 8° (XII u. 533 S.) Langensalza 1937, Beltz. *M* 15.—; geb. *M* 17.—. — Während W. Becher (vgl. die vorhergehende Bespr.) Pestalozzi als Führer in der heutigen Erziehungspraxis und -theorie deutlich ablehnt, sieht der durch seine großen und anerkannten Pestalozzi-Forschungen bekannte Verf. in dem Schweizer Meister ein hinreißendes Beispiel für unsere Zeit. „Die Leistung dieses einzigartigen Mannes war ein dauerndes Opfer für das Volk in Vaterland und Menschheit" (V). Das mit einer souveränen Quellenkenntnis geschriebene Buch gliedert sich in drei große Abschnitte: 1. Arbeit und Mühen. Hier wird eine umfassende Darstellung der äußeren Entwicklung Pestalozzis während der wichtigen Jahre 1797—1809 gegeben. Viele bisher ungeklärte Probleme werden der Lösung zugeführt. Der 2. Abschnitt „Hilfe und Erfolg" ist literar- und geistesgeschichtlich besonders bedeutsam, da Sch. den zahlreichen Freunden und Gönnern, Mitarbeitern, Seminaristen und Eleven, sowie den Konkurrenten Pestalozzis mit hingebender Liebe nachgegangen ist. Ebenso werden die vielen Zeitgenossen, die das Werk Pestalozzis anerkannten, lebendig. Dieses Kapitel ist eine wahre Fundgrube biographischer und bibliographischer Kenntnisse. Der 3. Teil behandelt in streng historischer Untersuchung das geistige Werk Pestalozzis: Politisch-soziales Denken: seine anthropologisch-geschichtsphilosophische Auffassung; seine Methode und seine Stellung zur Religion. Sch. weist nach, daß Pestalozzi von den zeitgenössischen Philosophen wohl kaum abhängig ist (am nächsten steht er vielleicht noch Jacobi). Er ist im Grunde ein unphilosophischer Kopf, der nur von außen gezwungen seinen in der Erfahrung gewonnenen methodischen Ansichten eine Art theoretisch-systematischen Überbau schafft. Er lebt stärker aus der Vulgärphilosophie und der Intuition als aus streng reflexivem Denken. Die anthropologische Grundidee seiner Methode kennzeichnet er selbst einmal einfach so: „Methode ist das Bemühen, den Menschen sich selbsten in sich selbst finden zu machen"; „Das große Prinzip der Selbstbildung ist entwickeltes Kraftgefühl selbst". Die große Lehrmeisterin aller Erziehung ist ihm die Mutter. „Mit der Harmonie in der Entwicklung der Kräfte der Menschennatur, mit dem Fundament der Liebe bei der Meisterung von allem in der Totalität des Lebens war der Begriff der Menschenbildung letztlich gewonnen." So faßt Sch. die Bemühungen Pestalozzis um eine theoretische Klärung seiner Methode zusammen. In diese Ideenwelt

spannt sich auch die Religiösität des Meisters. Auch das hat er selbst deutlich gesagt: „Des Heilands Lehre wirkt immediat dahin, die Urkräfte unserer Natur wieder herzustellen." Damit ist auch der Sinn seiner Religiösität deutlich gekennzeichnet. — Wenn man bei dem aufschlußreichen und anregenden Buch etwas bedauert, so ist es das Fehlen eines Personenregisters. Schröteler.

Casotti, M., La Pedagogia di Antonio Rosmini e le sue basi filosofiche. gr. 8° (VII u. 190 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. — C. unternimmt es mit diesem Buch, mit großer Umsicht und Sorgfalt unter stetiger Gegenüberstellung mit den idealistischen Bestrebungen des 19. Jahrh.s ein knappes, klares und anschauliches Bild der Pädagogik des bedeutenden italienischen Priester-Philosophen zu bieten. Es geht ihm dabei weniger um die pädagogische Methodik und Technik, wie um die philosophisch-theologische Grundlegung. Dabei wird vor allem die in unserer Zeit so aktuelle Problematik des rechten Verhältnisses von Natur und Übernatur in der Anthropologie und damit in der Erziehung aufgewiesen. Die pädagogischen Grundgedanken Rosminis sind leider viel zu wenig bekannt und doch würde uns dieser Denker heute in manchen Punkten zu einer lebendigen Auseinandersetzung einladen. Das Buch bietet über das Pädagogische hinaus einen beachtlichen Beitrag zur Würdigung des oft mißverstandenen Rosmini. Schröteler.

Bühler, Ch., u. a., Kind und Familie. Untersuchung der Wechselbeziehungen des Kindes mit seiner Familie. Mit 50 Abb. gr. 8° (VI u. 172 S.) Jena 1937, Fischer. *M* 7.—; geb. *M* 8.50. — Baar, E., Die geistige Welt des Schulkindes. Mit 15 Abb. u. 60 Tab. 8° (VIII u. 129 S.) Jena 1937, Ebd. *M* 6.—. — Das Anliegen dieser Untersuchungen geht auf die Beantwortung der Frage nach einer brauchbaren Methode zur Erfassung des Verhältnisses von Kind und Familie. Eine Reihe von Familien wurden durch geschulte Psychologen eine bestimmte Zeit hindurch zu dem Zwecke besucht, die Kinder in ihrem natürlichen Milieu möglichst unauffällig systematisch zu beobachten (Die Aufzeichnung erfolgte zumeist nachher: Familienprotokoll) und durch Kontrollbeobachtungen die gewonnenen Resultate sicherzustellen bzw. zu berichtigen. Es ergab sich dabei eine Übereinstimmung von 65—85%. 60% wurden als hinreichend angesehen. Ein Teil des Ertrages aus dem so angefallenen umfangreichen Material wurde hier zu dem Zweck verarbeitet, die Sinnhaftigkeit einer solchen systematischen Fremdbeobachtung zu beweisen. Es handelt sich um einen gewiß beachtlichen Versuch, bei dem man sich allerdings bewußt sein muß, daß einmal die Beobachtungsbasis recht schmal ist, vor allem aber sehr einseitig bleibt (es wurden nur Familien von 1—3 Kindern in die Untersuchung einbezogen). Die Methode soll quantitative Ergebnisse zutage fördern. Die Erfassung der wichtigen feineren Bezüge scheint uns mit dieser Beziehung schwer möglich. — Mit dem gleichen Material wird von E. Baar der Versuch gemacht, das Weltbild des Schulkindes nach seiner inhaltlichen Seite zu erfassen. Die Untersuchung ist sorgsam durchgeführt und wertet die Protokolle gut aus. Sie bietet auch eine Reihe beachtlicher Ergebnisse, die gegen Schluß der Arbeit zusammengefaßt werden. Die gegen die Methode als Ganzes erhobenen Bedenken erweisen sich in der Anwendung auf den konkreten Einzelfall als stichhaltig. Es ist daher z. B. nicht verwunderlich, daß ein für das Weltbild des Kindes so bedeutsamer Faktor wie das Religiöse, kaum eine Erwähnung findet. Schröteler.

Motta, B., Das Schwärmen beim sittlich verwahrlosten weiblichen Fürsorgezögling. gr. 8° (41 S.) Luzern 1937, Inst. f. Heilpädagogik. *Fr* 1.50. — Diese Arbeit faßt wohl zum ersten Mal ein Problem der Verwahrlostenerziehung an, das vielleicht eine viel erheblichere Rolle spielt, als manche Erzieher zugeben möchten. Methodisch geht die Verf. so voran, daß sie einen kurzen Fragebogen an 35 Erzieherpersönlichkeiten der offenen und geschlossenen Fürsorge gesandt hat, von denen 20 mehr oder weniger ausführlich ihre Erfahrungen mitteilten. Dazu kommen dann eigene Beobachtungen und zahlreiche mündliche Besprechungen mit Erziehern verschiedener Anstalten. Auf diese Weise ist ein recht beachtenswertes Material zusammengeflossen, das eine tragbare Grundlage für eine Deutung des Schwarmphänomens zu bieten vermag. Im wesentlichen geht die Verf. aus von der Deutung des Schwärmens, wie sie von Ch. Bühler geboten wird. Man wird sich fragen müssen, ob hier alles ganz richtig gesehen ist und ob es nicht notwendig wäre, die Wesensmerkmale des Schwärmens noch schärfer abzugrenzen, ehe man die schon zum Teil ins Pathologische gehenden Fälle zu analysieren unternimmt. Vor allem müßte wohl noch deutlicher werden, worin der Unterschied zwischen Schwarm und echter Heldenverehrung liegt. Daß diese Abgrenzung schwierig ist, soll nicht geleugnet werden, zumal wegen der zahlreichen fließenden Übergänge. Die pädagogische Behandlung des Schwarmproblems wird nur hier und da andeutungsweise geboten. Schröteler.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Aaron R. I. 431
Adrian J. 450
Akishige Y. 462
Allers R. 436
Aron R. 476
Baar E. 479
Bachelard G. 457 460
Balić K. 446
Baur L. 448
Bayer R. 407
Becher W. 477
Becker Fr. 463
Bellon L. 459
Bender H. 463
Bergamo B. 441
Bergmann A. 454
Berkeley G. 432
Bochenski J. M. 451
Bockhoff E. 473
Böhner Ph. 428
Boldt K. 455
Bolterauer L. 450
Borgmann P. 457 458
Brugger W. 458
Bühler Ch. 479
Buonaiuti E. 438
Carbone C. 460
Casotti M. 479
Cassirer E. 430
Classen W. 467
IXe Congrès intern. de Phil. 407
IIIe Congrès polonais de Phil. 451
Cresson A. 452
Dalbiez R. 424
Del Vecchio G. 469
Dempf A. 472
Dwyler W. J. 445
Egenter R. 475
Emge C. A. 469
Feckes C. 455
Festugière A. J. 412
Foillet J. 475
Frank H. 473
Gilson F. 428
Glogner G. 438
Godsdienstphilosophie 459
Görland A. 421
Grabmann M. 439
Grebe W. 468
Gwinn A. 447
Hasenfuss J. 427
Hayen A. 443
Hetzer H. 465
Hoffmann E. 428
Hoffmans J. 446
Horn A. 475
Huber E. 474
Jessop T. E. 432
Joannes a S. Thoma 449
Jolivet R. 454
Kallen G. 448
Käppeli Th. 415
Keeler L. W. 440 441
Kellner K. 433
Knak H. J. 466
Kraft V. 423
Landgraf A. 437
Landsberg P. L. 456
Lang A. 416
Lechner J. 435
Le Fur L. 472
Lossky N. O. 455
Lottin O. 446
Lukasiewicz J. 451
Mager A. 442
Mandel H. 473
Manthey Fr. 447
Manz L. 471
Marcel G. 452
Maritain J. 431
Maquart Fr. X. 460
Mattiesen F. 466
McDougall W. 463
Meinecke G. 461
Motta B. 480
Muckermann H. 461
Nikolaus v. Cues 448
Noël L. 453
Pelzer A. 446
Penido M. T. L. 465
La pensée catholique et la logique moderne 451
Pfeil H. 468
Pflüger H. H. 477
Planck M. 462
Räber H. 434
Reinstadler S. 449
Reiser B. 449
Rivière J. 436
Ritter J. 430
Robbers H. 459
Robert K. 450
Rodhe S. E. 456
Romeyer B. 428
Rothacker 463
Rüfner V. 470
Rüsche Fr. 467
Rutten Th. 459
Salamucha J. 451
Salman D. 443
Schade K. H. 463
Schönebaum H. 478
Schwarz B. 451
Siwek P. 431
Skredsvik K. 432
Sommer-Seckendorff E. M. F. 444
Speiser A. 429
Stepa J. 451
Stöcklein P. 429
Studeny R. 437
Théry G. 435
Thomas v. Aquin 442
Titius A. 459
Travaux du IXe Congrès intern. de Phil. 407
Tumlirz O. 464
Van Hall G. 433
Vicen F. G. 470
De Vleeschauwer H. J. 418
Vorländer K. 428
Weinschenk C. 453
Weisweiler H. 437

Theologie der Verkündigung.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Das Grundanliegen dieser neuen Form einer Theologie hat als erster J. A. Jungmann in seinem Buch „Die Frohbotschaft" formuliert. Er ging dabei von der zweifellos richtigen Tatsache aus, daß es in unserer Zeit und unseren Zeitbedürfnissen und Zeitanliegen entsprechend nicht mehr genügen könne, das Gotteswort weiteren Kreisen der Kirche nur dadurch nahezubringen, daß man die wissenschaftliche Theologie in verdünnter, kürzerer Form künde. Er fordert einen inneren Umbau, ein inneres Umgestalten des in wissenschaftlich theologischer Forschung erkannten Gotteswortes zum Kerygma, zur Verkündigung — eine Umgestaltung selbstverständlich nicht des Gotteswortes selber, sondern seiner menschlichen Fassung und Verkündigung. Die kerygmatische Theologie wird „das Anschauliche, das Zusammenfassende lieben" (62). Während die wissenschaftliche Theologie „auf die wissenschaftliche Abgrenzung der Begriffe" mehr bedacht sein wird, läßt die kerygmatische „die in ihnen umrissenen Werte zum Leuchten bringen" (ebd.). Daher wird der Schluß gezogen: Wenn die wissenschaftliche Theologie ihre geschärften Begriffe schuf, so war das notwendig; aber sie waren nicht dafür bestimmt, alle einfachhin von der Glaubensverkündigung als solche unmittelbar übernommen zu werden. „Wenn es zu einem gewissen Teil doch geschehen ist, so fällt der Vorwurf nicht auf die theologische Wissenschaft als solche, sondern eben auf die Verkündigung, die sich der Eigenart ihrer Aufgabe zu wenig bewußt war" (63).

Es ist hier der Glaubensverkündigung im weitesten Sinn in Wort und Schrift eine innerlich wirklich ganz große Aufgabe gestellt — eine Aufgabe, die zwar in der Geschichte des Christentums nicht neu ist, aber in dieser Deutlichkeit und Wucht vielleicht noch nie gestellt wurde. Der Grund dafür dürfte vor allem in dem unserer Zeit so eigenen inneren Streben nach dem Ewigen liegen, wie wir es wohl seit der Barockzeit nicht mehr erlebt haben. Der allzu starke Rationalismus der vergangenen beiden Jahrhunderte ist einem weniger zergliedernden, sondern mehr das innere religiöse Gesamtdenken erfassenden Zug zu Gott gewichen. Die Glaubensverkündigung muß dem Rechnung tragen, wenn sie ihrer Aufgabe, dem Leben zu dienen, gerecht werden will. Und auch die Fachtheologie kann davon nicht unberührt bleiben.

Der konkrete Weg zu diesem Ziel liegt noch frei offen. Von Seiten der „Theologie der Verkündigung" haben sich neben dem genannten Buch von J. A. Jungmann vor allem zwei andere Professoren der Innsbrucker theologischen Fakultät näher darüber ausgesprochen. Zunächst F. Lakner S. J. in seinem auch als Sonderdruck erschienenen Artikel: Das Zentralobjekt der Theologie (ZKathTh 62 [1938] 1—36). Dann H. Rahner S. J. in seinem Buch: Theologie der Verkündigung. 12 Vorträge, Wien 1938. In allen drei Arbeiten wird als das wesentliche Mittel, die Verkündigung zeitgemäß zu gestalten, ein starkes Zurückgehen auf biblisches und patristisches Denken empfohlen. So schreibt Jungmann: Die kerygmatische Theologie „wird besonders jene bildhaften Begriffe bevorzugen, die sich in der Verkündigung der Apostel und Väter bewährt haben" (a. a. O. 67). Noch mehr wird das von H. Rahner betont (z. B. a. a. O. 5). Schrift und Väter sprechen und denken noch komplexer, zusammenhängender. F. Lakner will, einem Gedanken Jungmanns folgend, auch die Formalobjekte der Fachtheologie und der Verkündigungstheologie verschieden bestimmen und damit einen scharfen Trennungsstrich ziehen. Zur Fachtheologie gehört das „Verum" und Gott der Dreieine, zur Verkündigungstheologie das „Bonum" und Christus.

Der Dogmatiker von Münster, M. Schmaus, möchte einen anderen Weg. In einem lesenswerten Artikel: Brauchen wir eine Theologie der Verkündigung? (Seelsorge 16 [1938] 1—12) spricht er sich dafür aus, daß der Weg zur Gewinnung der Laien nicht in einer zweiten neuen Verkündigungs-Theologie, sondern in einem Umbau der fachwissenschaftlichen zu suchen ist. Es erscheint ihm abwegig, wenn man einfach neben die alte nun eine neue ‚zeitgemäße' Theologie stellt. Die Lösung muß vielmehr von innen aus, aus der Theologie selber kommen. Sie muß daher vor allem den Schrift- und Väterbeweis nicht bloß in Aneinanderreihung von losen Texten vorlegen, sondern ihren inneren Glaubenszusammenhang. Sie muß vor allem die Philosophie zurücktreten lassen: „Sobald der Theologe von der Offenbarung, vom Glauben her und zwar nicht bloß so im allgemeinen, sondern konkret bei seinen Einzelaussagen seine Wissenschaft betreibt, und nicht in erster Linie von der Logik und Spekulation her, diese vielmehr bloß als Hilfsmittel schätzt und wertet, entsteht eine lebendige Theologie" (9). „Aber zu Zeiten hat der von Aristoteles geborgte, wunderbar gewebte logische Schleier ihr den Ausblick auf die Herrlichkeiten des göttlichen Lebens versperrt" (ebd.). „Damit ist einer der tiefsten Gründe für die Unfruchtbarkeit man-

cher Art der gegenwärtigen Theologie angedeutet: ihr offener oder heimlicher Nominalismus" (11).

Man sieht sofort, daß hier eine die Theologie innerlich erfassende Frage gestellt ist, die nicht nur von der Seite der Seelsorge, sondern ebensosehr von Seiten der eigentlichen theologischen Wissenschaft her ihre Antwort erheischt. Sie sei daher von dem Wesen der Theologie her versucht.

Theologie ist, wie ihr Wort sagt, Wort von Gott. Das hat in katholischer Auffassung einen dreifachen Sinn. Es sagt, daß ihr Gegenstand Gott ist, wie es in unnachahmlicher Weise der Völkerapostel beschreibt: Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei (1 Cor 3, 22). Es hat dieses Wort aber noch einen anderen tieferen Sinn: Es ist das Wort, das von Gott kommt, das Gottes Liebe uns zu sagen sich gewürdigt hat. Von hier aus gewinnt die dritte Bedeutung ihre katholische Sinndeutung: Unser Wort von Gott. Dies unser Wort von Gott hat nur Sinn und Zweck, wenn es seinen Inhalt vom durch Gott gesagten Wort erhält. Somit kann der Quellpunkt aller „Theologie" nur Gottes Offenbarung sein und theologische Arbeit nur Arbeit an diesem Gotteswort, in diesem Gotteswort, mit diesem Gotteswort. Jede „Philosophie" ist also in die Magdstellung verwiesen. Dienend aber darf und soll sie dem Worte helfend zur Seite gehen — dem Menschenwort von Gott, damit es das Gotteswort von Gott recht verstehe, recht deute und sich immer mehr in es vertiefe. In einer Zeit, wo der Rationalismus mit unerhörter Gewalt den Glauben bezwingen wollte, hat die Stellung der Ratio zur Fides Hugo von St. Viktor klassisch so formuliert: Quae secundum rationem sunt et quae sunt supra rationem, suscipiunt fidem. Et in primo quidem genere fides ratione adiuvatur et ratio perficitur, quoniam secundum rationem sunt quae creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum non contradicit. In iis quae supra rationem sunt, non adiuvatur fides ratione ulla, quoniam non capit ea ratio, quae fides credit; et tamen est aliquid, quo ratio admonetur venerari fidem, quam non comprehendit (De sacramentis, lib. 1, pars 3; PL 176, 232). Die Magdstellung der Vernunft auch für jene Glaubenswahrheiten, die sich nicht übersteigen, ist durch das bloße ‚adiuvare' hervorgehoben; zugleich aber ist auch die Erhöhung der Ratio durch die Fides betont: Ratio fide perficitur. Unvergleichlich schön jedoch ist die Stellung der Vernunft bei den eigentlichen Mysterien gezeichnet. Auch in ihnen gibt es etwas, wodurch die Vernunft darauf hingewiesen ist, den

Glauben still zu verehren, den sie nicht begreift. Das ist der ganze Viktoriner, dem die Weltordnung letztlich das opus restaurationis, die Übernatur, ist, zu deren Liebe die natürliche Vernunft selbst dort hindrängt, wo sie selber blind bleiben muß.

Der neue Ansturm rationaler Wellen fand einen hl. Thomas von Aquin auf der Wacht. Die kristallklare Formel lautet nun gegen den lateinischen Averroismus im Beginn seiner Summe wider die Heiden: Die Geschöpfe sind nur die Fußspuren der göttlichen Wesenheit. Wenn sie daher auch eine Ähnlichkeit mit Gott ihrem Schöpfer in sich tragen, so ist sie doch so unvollkommen, daß sie zur Erklärung Gottes nicht genügt. Es hat zwar jede Wirkung mit ihrer Ursache eine gewisse Gleichheit. Die Wirkung erreicht aber ihre vollendete Ähnlichkeit mit der Ursache nicht. Dennoch bleibt die Ähnlichkeit. Und so folgert Thomas: Utile est, ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio, quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere, iucundissimum est (libr. 1, cap. 8).

Man spürt hier unwillkürlich den Fortschritt der Formulierung gegenüber Hugo von St. Viktor. Sie ist klarer geworden, ohne innerlich etwas von ihrer Schönheit verloren zu haben. Ja, sie ist selber ein leuchtendes Bild für das, was in ihr gesagt ist: wie die rechte Vernunft die Gotteswahrheit immer besser in menschliche Worte faßt. Während bei Hugo der Grund der Beschränkung wie die letzte Schönheit der dienenden Aufgabe der Ratio mehr festgestellt als bewiesen wird, ist jetzt auf Grund der neuen Philosophie auch die Begründung erarbeitet; ja mehr noch: auch die letzte religiöse Schönheit herausgestellt. Das Urbild steht immer über dem Bild. Seine ganze Größe kann also das Abbild nie zeigen. Das ist seine Beschränkung. Aber es ist zugleich seine Erhöhung: Es weist aus sich hinauf zum Urquell, dessen Abbild es ist. Und wie groß ist dieser Fingerzeig zu werten, da es sich um das Weisen auf das ewige Gut, wenn auch nur ganz klein und schwach, handelt! Hier aber ist das Kleinste groß: De rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere, iucundissimum est (ebd.). Damit ist dem Wort Hugos von St. Viktor, daß auch bei den letzten großen Mysterien, wo die Ratio zu schweigen hat, doch eine tiefe innere Verehrung der Vernunft für sie vorhanden ist, der Inhalt gegeben: die Vernunft sucht eben die Fußspur dieses unbegreiflich Ewigen, auch in seinen Mysterien.

Vielleicht läßt sich von hier aus die neue Problemstellung beleuchten. Theologie als Wissenschaft — im dritten Wortsinn: des Menschenwortes über Gottes Wort — kann also letztlich nur eine Aufgabe haben: das Gotteswort leuchten zu lassen, es aufleuchten zu lassen im Einzelherzen und in der Gesamtheit menschlichen Lebens, menschlicher Wissenschaft, menschlicher Kultur. Alles Persönliche, alles allzu Subjektive hat hier zurückzutreten. Es kann hier letztlich nie um Thomismus, Skotismus, nie um Trinitäts- oder Christustheologie, nie um Ratio und Voluntas gehen, sondern nur um Eines: um das Gotteswort in vollendeter irdischer Tiefensicht, bis es uns einmal unmittelbar leuchtend aufgeht im ewigen Licht. Wir werden als Menschen zwar nie die Schalen eigener Charakteranlage dabei ablegen können. Erziehung und Umgebung werden immer das Ihrige dazu beitragen, daß selbst die Vestigia Dei uns nur unter einer bestimmten Sicht erscheinen. Aber das alles kann doch nicht hindern, das Ideal zu sehen, das Ziel, und unsere eigene Schau als eine zu betrachten und auf dem gottesweiten Feld auch die anderen Versuche zu beachten als Bausteine zum Gottesbau, der so aus Vieler Arbeit ein wenig der ewigen Wahrheit entgegenreift. Je größer, je weiter, je tiefer diese Schau uns in die Gottesgeheimnisse führt, desto mehr wird ‚Theologie'.

Von dieser Sicht aus kann es also für keine Form echter Theologie einen Einschnitt zwischen patristischer und scholastischer Theologie geben — ganz abgesehen davon, daß nach den neuen Forschungen der Uebergang ein viel innigerer, innerlicherer war, als man bisher annahm. Patristik und Scholastik haben in gleicher Weise dem gemeinsamen Ziel der Theologie gedient, jede in ihrer Zeit und mit ihren Mitteln; jede aber in der gleichen Liebe und mit gleichem religiösen Erfolg. Erwachsen aus der Patristik, in lebendiger Weiterführung und Vertiefung patristischen Denkens hat die mittelalterliche Theologie die katholische Tradition jugendfrisch zu uns geleitet, sie zugleich mit noch tieferem Verständnis erfüllt, ihre Blüten voll erblühen lassen, ihre satten Bilder tiefer ausgefüllt und dem irdischen Menschenauge in ein noch volleres Licht gestellt. Ist denn nicht unsere wissenschaftliche Kenntnis etwa des Mysteriums der Dreieinigkeit gewachsen? Sprechen wir nicht voller und tiefer religiös von der ewigen Anschauung Gottes? Von den Sakramenten ganz zu schweigen. Gewiß hat die fortschreitende wissenschaftliche Theologie die zur tieferen Erkenntnis notwendige Trennung der Einzelelemente der Offenbarung durchführen müssen. Dabei hat sie aber auch,

was heute fast vergessen zu sein scheint, erst den großen Bau einer systematischen Gesamttheologie, die Zusammenschau der vielen Einzeloffenbarungen in ein theologisches und religiöses Gesamtbild mit seinen vielen neuen Anregungen auf allen religiösen Gebieten in ihren Summen geschaffen. Würde es also nicht einen Rückschritt bedeuten, nun die Rückkehr auch nur zur Formulierung der längst vergangenen Zeiten zu verlangen? Seien wir doch offen! Wieviele Schriften der Patristik sind denn heute als ganze noch unmittelbar ‚zeitgemäß'? Gibt es nicht bedeutend mehr mittelalterliche Schriften, die uns näher stehen? Und muß es nicht so sein? Die Zeiten gehen und werden. Das Gotteswort bleibt; aber seine irdische Fassung wächst. Gewiß bleibt der inspirierten Schrift immer ihre Vorrangstellung und auch die Patristik ist katholischer Theologie mehr als nur historische vergangene Erinnerung. Sie ist uns besonderes heiliges Zeugnis der uns von Gott mündlich gegebenen Offenbarung, die wir vor allem aus ihr erheben, und vielen religiösen Grundwahrheiten hat sie ihre unvergängliche Formulierung gegeben. Aber dennoch bleibt es wahr, daß Gottes Geist, den er seiner Kirche und damit ihren großen Einrichtungen gab, sie immer tiefer in das gegebene Gotteswort einführt. Gilt doch auch von der Gesamtkirche, was Christus einst als Abschiedstrost den Aposteln gesagt: Der Paraklet aber, der Hl. Geist, den der Vater in meinem Namen sendet, er wird Euch alles lehren und Euch alles deuten, was ich Euch gesagt habe (Joh 14, 26). Im demütigen Bewußtsein dieses Wortes haben die Großen vor uns es durch die Jahrhunderte gewagt, das Gotteswort tiefer zu deuten und zu erforschen. Im frohen Bewußtsein dieses Wortes — und nur in ihm allein — aber durften sie es auch wagen, Werkzeug Gottes, cithara Domini zu sein. Hier also gilt es weiterzubauen, weiterzuarbeiten; das Gotteswort zu erforschen und zu künden in seiner ganzen Tiefe, in seiner ganzen Weite, mit allen Hilfsmitteln, die sich uns bieten. Das Geringste kann nicht groß genug sein. Die großen satten Bilder des Frühchristentums wollen wir dabei, vor allem soweit sie eine mehr allgemein menschliche Färbung aufweisen und daher Allgemeingut aller Zeiten sind, mit Freude benutzen — sie aber tiefer, wie es echte Scholastik immer tat, erfüllen und ausfüllen mit dem Werk des die Offenbarung durchdringenden Geistes der Christenheit aller Zeiten. Nur so werden sie wirklich geistgetragen, nur so werden sie von irdischen Worten getrennt im Gottessinn strahlen. Wie tief ist so, um ein Beispiel anzuführen, das Wort von der Ehe als dem

Mysterium der Liebe Christi zur Kirche mit seinem ganzen vollen Sinngehalt erfüllt, wenn wir es mit der scholastischen Theologie auch ausdrücklich künden als das sakramentale Mysterium, das lebensnahe augustinische sacramentum indissolubilitatis mit Hugo von St. Viktor weiterführend zum ebenso lebensnahen und doch tiefer theologisch gesehenen Sakrament der in Christus gnadengetragenen Liebesvereinigung.

Wenn wir diesen Glauben so künden wollen, so gehört dazu nicht nur eine gute, sondern eine ganz tiefe Kenntnis des christlichen Dogmas — in gewisser Weise sogar eine souveräne Beherrschung christlicher Lehre. Jungmann hat hierbei das Anliegen der „Theologie der Verkündigung" gegenüber der wissenschaftlichen Theologie so aufgezeigt: „Das Dogma wollen wir kennen, verkünden müssen wir das Kerygma" (a. a. O. 60). Und in Wahrheit folgt das aus der oben gegebenen Wesensbestimmung jeder Theologie, mag sie Fachwissenschaft, mag sie Verkündigung, mag sie Aszetik sein. Gott hat uns sein Wort verkündet; er hat seine Kirche zur Künderin eingesetzt. Würde es nicht eine Abkehr von diesem Gotteswort — nicht bloß von seinem Auftrag — sein, wenn wir es abstrakt für uns behielten; wenn wir es kündeten in einer Sprache, in einer Begriffswelt, die fremd und unverständlich wäre. Gewiß es bliebe auch dann noch Gottes Wort; aber es wäre durch unsere Schuld nicht mehr Gottes Wort an uns und die Welt. Damit ganz und bewußt Ernst zu machen, ist die Stunde und das Verdienst der „Theologie der Verkündigung". Nicht Thesen gehören auf die Kanzel, sondern das dem Hörer angepaßte und innerlich zur Kündigung erarbeitete und umgearbeitete Gotteswort. Umgearbeitet selbstverständlich nicht in seinem Inhalt noch in seinem Umfang, sondern allein in seiner Kündigungsform. Daher läßt sich wohl auch eine Trennung der Formalobjekte beider Theologieformen kaum befürworten, in der man etwa der wissenschaftlichen Theologie als eigentlichen Gegenstand Gott den Dreieinen gibt, während man Christus als das Zentrum kerygmatischer Theologie bezeichnen könnte. Beide Arten der Theologie künden Gott, künden den Gott, den uns Christus gebracht hat. Wie jede Kunde, die uns Christus gab, nach seinem eigenen Wort zum Vater führt, so muß auch jede unserer Kunde im Gotteswort zum Vater führen. Auch eine Unterscheidung etwa in der Richtung, daß die wissenschaftliche Theologie das „Wahre", die Theologie der Verkündigung das „Gute" künde, kann nur dem letzten Ziel schaden. Gotteswort ist ja immer zugleich gut und

wahr. Wie im ewigen Gott selber, so ist auch in seinem Gotteswort beides transzendental und wesentlich, unlösbar verbunden, so daß auch eine rein formale oder logische Scheidung unmöglich erscheint. Daher führt ja auch notwendig jede Vertiefung der Erkenntnis des Gotteswortes zugleich zu neuem und vertieftem religiösen Wert. Eine Unterscheidung, daß die wissenschaftliche Theologie das „Wahre" zu suchen habe, engt diese zu weit ein und nimmt ihr ihren religiösen Wert, reiht sie unter die anderen „Fachwissenschaften" zu sehr ein. Gerade das aber wollen wir doch verhindern. Das war die Theologie nie, wollte sie nie als Kunde von Gottes Wort sein. Wenn man dann der Verkündigung nur das „Gute" zuschreibt als Gegenstand ihrer Kündigung, so läuft man dazu Gefahr, zu übersehen, daß jedes Gotteswort, auch das kleinste und unscheinbarste, immer gut, immer und zu jeder Zeit nützlich, ja wesentlich ist. Es kann sich also nur darum handeln, wie man die einzelnen Gottesworte in die rechte Kündigungsform, die der Zeit entspricht, bringt. Engen wir also die Verkündigungstheologie nicht ein — lassen wir ihr jederzeit in voller Freiheit das ganze wahre und zugleich immer gute Gotteswort. Gerade christlicher Religion eignet das opportune — importune des Völkerapostels, des größten Theologen der Verkündigung. Man freut sich darüber, daß sowohl Jungmann, Lakner und Rahner sachlich hier ebenso deutlich sprechen.

Eine so von aller formalen Bindung freie Verkündigungsform des Glaubens — mag man sie nun „Theologie der Verkündigung" nennen oder sie schlichter und einfacher als zeitgemäße Homiletik und Katechetik der dogmatischen Glaubenskündigung bezeichnen — wird in unserer Zeit ganz sicher ihre Aufgabe haben. Die ausgesprochene Befürchtung, daß dadurch die wissenschaftliche Theologie Schaden leiden könnte, dürfte unbegründet sein. Im Gegenteil! Eine solche Glaubenskündigung kann nur bei tiefer Kenntnis des Dogma auf dauernden Erfolg rechnen; sonst wird sie bald in leere Rederei über das Corpus Christi mysticum u. a. ausarten. So wird zunächst der Künder auf ein vertieftes Dogmastudium hingewiesen und hingeführt. Aber auch die wissenschaftliche Theologie wird davon ihren Nutzen haben. Wird sie doch auf dieses Interesse Rücksicht nehmen und auch von sich aus, ihrem Wesenszug entsprechend, gerade der Erforschung jener Wahrheiten nachgehen, denen das Zeitinteresse gilt, ohne damit ihrer Aufgabe, der vertieften Darstellung des Gesamtglaubens, zu entraten.

Eine allzu unmittelbare Verbindung der wissenschaftlichen

Theologie mit der Aufgabe der Verkündigung dagegen wird eher die Gefahr einer Schädigung in sich tragen. Denn die innere wissenschaftliche Weiterführung und Untersuchung der Glaubenswahrheiten wird notwendig darunter leiden. In der ersten Zeit des Christentums war das zwar nicht der Fall. Die theologische Arbeit war damals — bei weitem freilich nicht immer — mehr Kerygma. Hier haben sich die Bedürfnisse und Forderungen geändert. Die fortschreitende Vertiefung in das Gotteswort bringt es wesensnotwendig mit sich, daß die Untersuchung sich mehr zunächst in wissenschaftlicher theologischer Forschung vollzieht; nur so werden die Quelladern der Offenbarung religiös mehr offen gelegt. Es ist zwar nicht so, als ob wir damit einer abstrakten Forschungsarbeit der wissenschaftlichen Theologie das Wort redeten. Das ist schon deshalb unmöglich, weil wir oben das Wesen der Theologie im Vertiefen der Erkenntnis des Gotteswortes an u n s gesehen haben. Und in der Tat ist echter scholastischer Theologie dieser Blick auf die Zeit immer trotz aller wissenschaftlichen Arbeit eigen gewesen. Aus diesem Anliegen heraus ist sie überhaupt erst entstanden, als die Zeit des 12. Jahrhunderts eine Gesamtschau des Glaubens verlangte (vgl. Schol 13 [1938] 225 ff.); ihm ist sie treu geblieben, als der Aristotelismus die abendländische Wissenschaft in seinen Bann zog; ihm folgte sie, als der Humanismus und die Renaissance das alte Vätergut wieder mehr beachtete, in der nachtridentinischen Theologie. Gewiß haben die ersten Zeiten der sogenannten „Neuscholastik" manches Gut zu sehr repristiniert. Sie war dazu gezwungen, da die Zeit ihr die nicht gerade sehr verführerische und doch so notwendige Aufgabe gab, das durch den verhängnisvollen Rationalismus zerstörte innere und religiöse Glaubensgut wieder ganz darzulegen. Wie konnte sie es besser als durch die Anknüpfung an eine große echt theologische Zeit? Wir bauen heute darauf weiter; wir bauen heute daran weiter und wollen dabei nicht vergessen, daß man diese unsere Arbeit nicht n u r an bloßer Kompendienliteratur messen sollte. Dann wird man sehen, daß auch heute in der echten wissenschaftlichen Theologie der Blick in die Gegenwart nicht fehlt und gerade um dieses Blickes willen echte, tiefe wissenschaftliche wenn auch entsagungsreiche Arbeit am Gotteswort geleistet wird.

So wird sich im Doppelspiel wissenschaftlicher Theologie und Verkündigungstheologie das große Ziel aller Theologie erfüllen: das Gotteswort immer tiefer zu erfassen und immer voller und reiner dann zu kündigen.

Das Wesen der Wissenschaft und seine Besonderung in Geistes- und Naturwissenschaft.

Von August Brunner S. J.

Die Frage, ob die Geschichte eine Wissenschaft genannt werden kann, läßt sich auf die weitere Frage zurückführen, wie Wissenschaft zu definieren, wie ihr Wesen zu bestimmen sei. Das scheint nun zunächst ein bloßer Wortstreit zu sein. Es steht frei, diese Begriffsbestimmung so zu wählen, daß nur die Naturwissenschaft darunter fällt. So bezeichnet in den meisten romanischen Sprachen science, scienza nur die Naturwissenschaft. Doch liegt in dieser Begriffsbestimmung und im Streite darum, ob auch die Geschichte Wissenschaft genannt werden könne, ob es gleichberechtigt nebeneinander Geistes- und Naturwissenschaften gäbe, doch mehr als ein bloßer Streit ums Wort. Denn die Frage läßt sich auch folgendermaßen fassen: Besitzen Geistes- und Naturwissenschaften ein gemeinsames Moment, durch das sie eben zu Wissenschaften werden? Dieses Moment würde gleichsam das Genus abgeben, das zu den beiden Spezies Geistes- und Naturwissenschaften durch eine differentia specifica, durch die besondere Art, wie sie je dieses Genus verwirklichen, bestimmt würde. Es gäbe dann also ein durch gewisse Eigenschaften ausgezeichnetes Wissen, das sowohl den Naturwissenschaften, wie auch den Geisteswissenschaften zukäme.

Die Bedenken, auch die Geschichte eine Wissenschaft im strengen und eigentlichen Sinne zu nennen, stammen ausnahmslos aus der Forderung, daß dem Gegenstande der Wissenschaft Allgemeingültigkeit und Gesetzlichkeit eignen muß. Daß dies aber für den Gegenstand der Geschichte nicht der Fall sein kann, ist ohne weiteres klar. Die Forderung selbst stellt nur die moderne Abwandlung der alten aristotelisch-scholastischen Begriffsbestimmung dar, die für den Gegenstand der scientia Universalität, Immaterialität, Unveränderlichkeit und Notwendigkeit verlangte[1]. Es soll

[1] S. Thomas, Expositio super Boetium de Trinitate, q. 5 a. 1 c. (Opusc. XVI; ed. Mandonnet). — Vgl. die reichhaltige Darstellung von H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin in PhJb 47 (1934) 171—206 308—345 441—486, 48 (1935) 12—40 289—312 (auch als Buch erschienen Fulda 1934).

hier gezeigt werden, daß in diesen Forderungen ein Moment sich verbirgt, das in gleicher Weise auf Natur- und Geisteswissenschaften anwendbar ist, das aber unter dem Einflusse der platonischen Philosophie bereits eine verengerte und nur auf die Naturwissenschaften passende Fassung erhielt. Diese Verengerung wurde dadurch begünstigt, daß die naturwissenschaftliche, vor allem die mathematische Methode dieses Moment in betonterer und darum sichtbarerer Weise hervortreten läßt, so daß geschichtlich die Geometrie die erste Wissenschaft war.

I. Allgemeingültigkeit als gleiche Zugänglichkeit des wissenschaftlichen Gegenstandes.

Bereits früher haben wir den Sinn der Wissenschaft folgendermaßen gekennzeichnet: „Die Erkenntnis des Alltags steht gewöhnlich in Beziehung zur konkreten Situation des Erkennenden. Das hindert zwar ihre Objektivität nicht völlig, ergibt aber auch aus der Perspektivität des Erkennens die Einmischung einer subjektiven Komponente. Wissenschaft entsteht nun dadurch, daß schon methodisch jedesmal eine Vielheit von Standpunkten unter sich verbunden, daß die subjektive Komponente möglichst ausgeschaltet wird“[2]. Von zuverlässigem Wissen muß in der Tat eine gewisse Unveränderlichkeit gefordert werden. Wissen, das bald wahr, bald falsch ist, ist ein innerer Widerspruch und außerdem nutzlos, da es weder sicheres Begreifen einer einmaligen Lage noch zuverlässige Voraussicht für unser Handeln und Verhalten gestattet.

Nun steht aber die erwähnte Perspektivität unserer alltäglichen Erkenntnis einer solchen Beständigkeit und Gleichheit des Wissens im Wege. Diese Perspektivität ist dadurch bedingt, daß wir kein wirkliches, konkretes Seiendes umfassend und vollständig erkennen. Wir erfassen vielmehr immer nur Teilansichten, die der Fülle des Gegenstandes mehr oder weniger nahe kommen. Für die Erfassung der Dinge im Raume ist diese Tatsache immer bekannt gewesen; von ihr her ist auch der Ausdruck Perspektivität hergenommen. Aber selbst über diese offenkundige Tat-

[2] Die Grundfragen der Philosophie, Freiburg 1933, 180. — Die vorliegende Arbeit stellt eine Erweiterung und Fortführung der daselbst S. 157—183 gegebenen ‚Philosophie der Wissenschaft‘ dar. — [Wir geben daher dem Artikel gerne Raum als Grundlage weiterer Auseinandersetzung über das ebenso interessante wie wichtige Thema. Die Schriftleitung.]

sache sehen wir meist hinweg, weil wir mit Hilfe von Schemata, die in unserer biologischen Organisation angelegt sind und durch die Erfahrung ausgebildet werden, das tatsächlich Wahrgenommene zu einem Ganzen mehr oder minder richtig ergänzen[3]. Wie selbstverständlich eine solche Ergänzung ist, zeigt auch z. B. das Vorgehen der ägyptischen und der meisten primitiven Künstler, denen die Perspektive unbekannt ist und die den Gegenstand in allen seinen wesentlichen Momenten abbilden, ohne zu berücksichtigen, ob diese Momente so durch eine einzige Ansicht zu erfassen seien.

Aber eine solche Perspektivität und Ergänzung bestimmt nicht bloß unser räumliches Erkennen. Überall macht sich der Einfluß des erkennenden Subjekts bemerkbar, freilich meist gerade für das Subjekt nicht. Diese Besonderheit ist bestimmt durch das besondere, einmalige Sein des Subjekts, aber auch durch seine Erziehung, persönliche Erfahrung, Neigung, ferner durch die Gemeinschaft, in der es steht, und deren Geschichte. Es ist überflüssig, diese geschichtliche Bedingtheit der Erkenntnis näher zu beschreiben; es genügt, auf diese Tatsache hingewiesen zu haben.

Diese Unvollständigkeit und subjektive Bedingtheit unserer Erkenntnis macht sich nun im Verkehr sehr oft und sehr unliebsam bemerkbar. Verständigung ist nur da möglich, wo beide mit den gleichen Worten dasselbe meinen. Im großen und ganzen ist das nun im täglichen Umgang auch der Fall. Aber sobald man auf genauere Einzelheiten oder Bestimmungen der Gegenstände eingeht, zeigt sich, daß diese Verständigung sehr schwer, wenn nicht gar unmöglich ist. Denn tatsächlich spricht man ja beiderseits nicht von genau denselben Gegenständen und meint somit mit den gleichen Worten nicht genau das Gleiche; man redet aneinander vorbei. Am stärksten tritt dies natürlich da hervor, wo Leidenschaften und Voreingenommenheit das subjektive Moment hemmungs- und kritiklos zur Auswirkung kommen lassen. In den übrigen Fällen trägt die Praxis durch eine gewisse Nachgiebigkeit und Verständnisbereitschaft der Tatsache Rechnung, ohne sich weiter um ihre Gründe zu kümmern. Oder man weiß auch, daß es für manche Gebiete unmöglich ist, zu einer Einigung zu gelangen, wie auf dem der Geschmacksurteile; hier findet man sich mit einem Verzicht ab.

---

[3] Vgl. Revault d'Allonnes, La Schématisation in: Nouveau Traité de Psychologie (éd. G. Dumas), Paris 1934, IV 161—338.

Die Schwierigkeit wird größer und der Einfluß des jeweiligen Standpunktes fühlbarer, wo verschiedene Kulturen durch geschichtliche Ereignisse miteinander in Verkehr gebracht werden. Auf Schritt und Tritt muß da der tiefgehende und fast alles betreffende Unterschied der Auffassungen zu Tage treten. Doch hat man sich auch hier in fast allen Fällen mit praktischen Behelfen zufrieden gegeben, die um so leichter zu finden sind, je mehr der Verkehr sich auf den Austausch materieller Güter beschränkt. Im übrigen fand man sich damit ab, daß die Völker gerade in tieferen Fragen weit auseinandergingen; jedes Volk hatte seine Götter, die nur für es zu sorgen hatten.

Es ist das Wunder des griechischen Geistes, daß er sich mit dieser primitiven Auffassung nicht zufrieden gab, die dem Entstehen der Wissenschaft von vornherein jede Möglichkeit abschnitt. Schon die Anfänge griechischen Forschens enthalten bei aller Naivität der ersten Lösungsversuche die unausgesprochene Voraussetzung, daß die Wahrheit trotz aller Unterschiede der Meinungen an sich eine einzige und überall gleiche sein müsse. Aufgabe des echten Wissens ist es, durch alle Meinungen hindurch zu dieser einen Wahrheit zu gelangen. Freilich mußte gerade diese Überzeugung bald zu einer fast verzweifelten Gegenwirkung führen. Die Unterschiede der Auffassungen stellten sich bei näherem Zusehen als viel tiefgehender und unversöhnlicher heraus, als der oberflächliche Blick erwarten ließ; das Finden der einen, unwandelbaren Wahrheit erschien darum als eine Aufgabe, die menschliches Vermögen übersteigt. So erklärt sich zum Teil das Aufkommen der Sophisten. Plato hat dann unter dem Einfluß der ersten, bereits weit fortgeschrittenen Wissenschaft, der Geometrie, den Weg zu der unwandelbaren Wahrheit gewiesen. Seine Lehre von der Wissenschaft sollte von dauerndem Einfluß sein.

Die Unterschiede der Auffassungen von den gleichen Gegenständen oder Tatsachen, die in der erwähnten Perspektivität der menschlichen Erkenntnis begründet liegen, stehen in der Tat einer Einigung über das, was wirklich und an sich ist, und damit einer allgemeingültigen Erkenntnis im Wege. Es gilt also, sie zu beseitigen. Dazu bietet sich als naheliegendes und darum am leichtesten anwendbares Mittel die Beseitigung sämtlicher individuell bedingter Erkenntnisunterschiede an; man behält vom Gegenstande nur zurück, was an ihm grundsätzlich für alle ohne Unterschied des Standpunktes und der Individualität des Erkennenden zugänglich und sicher erkennbar ist. Dies ist der Weg, den

schon vor Plato die Geometrie eingeschlagen hatte, und den er nun als d e n Weg der Wissenschaft festlegte. Es wird sich weiter unten zeigen, daß durch diese Methode der wissenschaftliche Gegenstand fast alle Eigenschaften erhält, die die antike und mittelalterliche Wissenschaftslehre von ihm forderte, vor allem die Universalität, das Fehlen der Einmaligkeit und Konkretheit. Schon die Sprache hatte übrigens diesen Weg vorgezeichnet. Die Worte drücken ja in der Tat nie unsere ganze Erfahrung einer einmaligen Lage aus, sondern nur, was in ihr mitteilbar ist. So sondert schon die Sprache in etwa das gemeinsame Moment aus den verschiedenen Erkenntnissen aus. Freilich bringt dann die Konkretheit der Lage und die Häufung der allgemeinen Ausdrücke den Sprechenden diese Konkretheit wieder zurück, und zwar um so mehr, je mehr sie in einer gemeinsamen geistigen Welt stehen. Aber ein Anfang zur Entindividualisierung des Erkenntnisinhaltes ist durch die Sprache schon gemacht.

Aber ist dieser Weg der Ausmerzung des individuellen Momentes in der Erkenntnis der einzig mögliche Weg zu dem angestrebten Ziele? Plato und allen seinen Nachfolgern schien es so. Dies wäre auch richtig, wenn dieses Moment zugleich auch vollständig subjektiv, nur in den subjektiven Wünschen, Vorurteilen, Wertungen begründet wäre, wenn die subjektive Anlage, Organisation, Erfahrung nicht auch ein Mittel wäre, an dem Gegenstande spontan und unvermittelt durch den Hinweis und die Belehrung durch Andere Seiten zu sehen, die objektiv, aber eben nur dem so bedingten Subjekte zugänglich sind; m. a. W. wenn das individuelle Moment den Gegenstand nur entstellte und zu seiner objektiven Erkenntnis nichts beitrüge.

Diese Auffassung ist aber unrichtig. Wir wissen, welche Rolle die Begabung für die Erkenntnis der Wirklichkeit spielt. Ist das, was der geniale Mensch allein sehen kann, deswegen schon falsch, rein subjektiv? Aber nicht nur Begabung spielt für den Zugang zu gewissen Seienden eine Rolle, sondern auch andere Bedingungen. Vor allem sind zur tieferen Erkenntnis der Einmaligkeit menschlicher Personen Vertrautheit mit ihnen und der Welt, in der sie leben, unbedingte, aber nicht von jedermann spontan zu verwirklichende Voraussetzungen. Ferner hat schon Aristoteles[4] darauf hingewiesen, daß alles Wissen Synthetisierung von Einzelerfahrungen ist. Aber diese Synthese ist bei Indivi-

[4] Met A 1; 980a 26 ff.

duen wie Gemeinschaften infolge ihrer Geschichte verschieden und bereitet sie deswegen auch in verschiedener Weise zur Erfassung gewisser Seiten der Wirklichkeit vor. Also kann die Verschiedenheit der Auffassungen von dem gleichen Seienden auch daran liegen, daß verschiedene, aber objektive Seiten an ihm gesehen werden.

Es ist nun klar, daß zur Erreichung einer allgemeingültigen und objektiven Erkenntnis auf jeden Fall das rein subjektive Moment als nicht vom Gegenstande her bedingt, ausscheiden muß. Wissenschaft wird sich also in allen Fällen durch methodische Ausscheidung dieses Momentes auszeichnen; hierin wird ein Element der Begriffsbestimmung aller Wissenschaft liegen müssen. Dagegen bedeutet die gleichzeitige Weglassung auch des objektiven, individuell bedingten Momentes unstreitig eine Verarmung und macht aus dem konkreten Gegenstand eine allgemeine Abstraktion, ein Universale. Es läßt sich noch ein anderer, wenn auch schwierigerer Weg zu dem gleichen Ziele denken.

Jeder Unterschied zwischen den Auffassungen der Einzelnen von dem gleichen Seienden würde schwinden, wenn unsere Erkenntnis dieses Seienden erschöpfend, adäquat wäre. Sie würde den Gegenstand gleichsam von allen Seiten zugleich umfassen und durchdringen und damit von selbst die Teilansichten, soweit sie objektiv sind, in einer erschöpfenden Gesamtschau vereinen. Ein für alle gleicher Gegenstand, der von allen als der gleiche gemeint würde, wäre in diesem Falle ebenfalls und ohne weiteres erreicht. Was nun dem Einzelnen nicht möglich ist, läßt sich vielleicht dadurch erreichen, daß die Erkenntnisse verschiedener Erkennender durch ein methodisches Verfahren zur ursprünglichen Einheit und Vollständigkeit des Gegenstandes an sich synthetisiert würden. Eine solche Synthese würde sich der Adäquatheit der Erkenntnis des konkreten Seienden annähern und damit auf eine entgegengesetzte Weise einen allgemeingültigen, d. h. für alle gleichen und allen zugänglichen Gegenstand bilden, der allerdings nicht mehr allgemein, universal, sondern konkret wäre.

Diese beiden Wege sind in der Tat eingeschlagen worden und haben zu der Bildung der beiden großen Zweige der Wissenschaft geführt, den Natur- und Geisteswissenschaften. Schon jetzt erscheint aber das Wesen und die Absicht der Wissenschaft klar: Es ist eben die Herstellung der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis in dem Sinn, daß der Inhalt der Erkenntnis vom Standpunkte und der Eigenart der einzelnen Erkennenden unabhängig ist, oder

wie wir in Anlehnung an Ausführungen von E. Husserl[5] auch sagen können, ein Bereich von allgemein zugänglichen, für Alle absolut identischen Objekten soll durch die Wissenschaft hergestellt werden. Es wird sich zeigen, daß alle gemeinsamen methodischen Eigenschaften der Wissenschaft sich aus dieser Definition ableiten lassen. Der Unterschied zwischen den beiden großen Zweigen beruht auf dem angegebenen Unterschied zwischen den Methoden, die sie zur Erreichung des gleichen Zieles anwenden, während die besonderen Methoden der einzelnen Wissenschaften innerhalb dieser Zweige und ihrer Methode von der Besonderheit des Gegenstandes an sich bestimmt sind.

Zuvor möchten wir aber noch auf einem anderen Wege zu dem bisher erreichten Ergebnis gelangen. Dabei wird sich zeigen, wie die Wissenschaft der alltäglichen Erkenntnis verhaftet und verpflichtet ist, und wie ihre beiden großen Zweige schon in vorwissenschaftlichen Interessen und Haltungen wurzeln. Das praktische Lebensinteresse bedingt nämlich der Verschiedenheit der Gegenstände gegenüber zweierlei vorwiegende Richtungen der Erkenntnis. An den Menschen, vor allem an denen unserer nächsten Umgebung, mit denen wir persönlich zu tun haben, ist für uns ihre einmalige persönliche Eigenart von vorwiegender Bedeutung. Nicht ihre mit anderen oder gar allen Menschen gemeinsame Natur beschäftigt uns. Diese verschwindet vielmehr hinter ihrem besonderen persönlichen Charakter, ihrer Individualität. Denn von dieser hängt ihr Verhalten und Vorgehen uns gegenüber, ihre mögliche Stellung, Hilfe, Widerstand oder Gleichgültigkeit unseren Plänen gegenüber ab. Über all das gibt uns die allgemeine menschliche Natur nur ungenügende Auskunft. Diesen Objekten gegenüber steht also unser Interesse für die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Individuums ganz im Vordergrund. Zugleich setzen wir aber voraus, daß diese Einmaligkeit sich im dauernden zeitlichen Wechsel des Gegenstandes innerhalb gewisser Grenzen durchhält, daß die menschliche Person eine gewisse Beständigkeit und Stetigkeit in ihrer Individualität zeigt, die allerdings nicht absolut ist, da innerhalb ihrer wieder jede Handlung aus einer einmaligen Situation erfolgt und das handelnde Subjekt als verändertes der nächsten

[5] Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie in: Philosophia 1 (1936) 77—176. Unsere Erklärung der Natur und Seinsweise des wissenschaftlichen Gegenstandes unterscheidet sich jedoch wesentlich von der nach den daselbst gegebenen Andeutungen zu erwartenden Erklärung Husserl's.

Situation gegenüberstellt. Diese Richtung unserer Aufmerksamkeit ist die gleiche gegenüber allen jenen Objekten, die nicht ohne weiteres durch andere Individuen der gleichen Art vertretbar sind, und insoweit eine solche Unvertretbarkeit besteht. Dies gilt, wie bereits gesagt, vor allem von den Menschen, dann von den höheren Arten kultureller Erzeugnisse wie Kunst, aber auch von gewissen Tieren, Pflanzen und Sachen unseres vertrauten Umgangs.

Eine Reihe anderer Gegenstände hingegen sind uns als gerade diese einmaligen gleichgültig und interessieren uns nur als Glieder einer Art. Es sind solche Gegenstände, zu denen wir nicht in persönlichen Beziehungen stehen, sondern die wir gebrauchen und auch verbrauchen, um sie durch andere zu ersetzen. So weit also die Vertretbarkeit geht, begegnen uns die Gegenstände nicht mehr in ihrer Individualität, sondern nur in ihrer allgemeinen Funktion, die in ihrer Arteigentümlichkeit gründet. Dies sind vor allem die stofflichen Materialien, z. B. Steine zum Hausbau, Kohle zum Heizen, Nahrungsmittel, dann auch Werkzeuge und Nutzpflanzen. Bei Tieren und auch noch bei Menschen, soweit sie nur in ihrer Funktion im Wirtschafts- und Gemeinschaftsleben in Frage kommen, besteht ein eigentümliches, wechselndes Gemisch von Vertretbarkeit und Unersetzbarkeit, während in den Stoffdingen die Vertretbarkeit praktisch vollständig ist.

Dieser Unterschied unserer Haltung gründet sich zunächst darauf, daß die individuelle Eigenart an Stärke und Möglichkeitsbreite mit absteigender Seinsstufe abnimmt, bis sie im Gebiete des rein Stofflichen unter die Grenzen fällt, die unserer Beobachtung gezogen sind. Deshalb ist auch ihre praktische Auswirkung entsprechend unbedeutend und unwichtig. In anderen Fällen läßt sich für bestimmte Zwecke von der erkennbaren Eigenart absehen, weil ein mechanisiertes Verfahren gleichartige, nicht individuell verschiedene Ergebnisse bezweckt. In der modernen Kultur hat diese Mechanisierung weit um sich gegriffen und die Menschen, die in diesem Prozeß eingeschaltet sind, in demselben Maße durch einander vertretbar gemacht; nicht ohne allgemein die Neigung zu befördern, nun den Menschen überhaupt, und nicht bloß in dieser oder jener mehr äußerlichen Funktion, als bloßes Gattungsexemplar, als Nummer zu betrachten. Wo anderseits Stoffdinge zu einer Person als solcher und einzelner in einzigartige Beziehungen getreten sind, erhalten sie einen unersetzbaren und durch ähnliche Dinge der gleichen Art nicht vertretbaren Wert, auf den sich das Interesse richtet.

Aus den letzten Ausführungen geht hervor, daß das Interesse für die Individualität mehr auf der Menschlichkeit des Menschen als solcher, durch die er auf den Verkehr mit anderen Personen wesentlich hingewiesen ist, beruht, während das Interesse für das Gattungsmäßige mehr seiner biologischen Natur entspringt, die ihn zwingt, für sein Leben vorzusehen und die nötigen Stoffe zu Unterhalt, Kleidung und Wohnung zu beschaffen. Ist bei ersterem Interesse eine gewisse Stetigkeit der Individualität die Voraussetzung, so setzt das zweite eine gewisse Konstanz der Verbindung von leicht zu bemerkenden Eigenschaften mit anderen, erst durch den Gebrauch festzustellenden voraus. Es ist klar, daß wir hier wiederum vor den Ansätzen zu den beiden Zweigen der Wissenschaft stehen, den Geistes- und Naturwissenschaften. Zu Wissenschaften führt von hier aus das Bedürfnis einer genaueren und umfassenderen Kenntnis, die sich einerseits über Sinn von Einrichtungen und Kräften, die im eigenen Leben oder der eigenen Gemeinschaft wirksam sind, Rechenschaft geben will, anderseits größere Genauigkeit benötigt in der Voraussicht der Folgen, die bei Anwendung gewisser Stoffe eintreten werden. Beide Bestrebungen führen wiederum zu dem schon im ersten Teile festgestellten Ergebnis, das man als das Wesen der Wissenschaft bezeichnen kann. In dem einen Falle zu einer möglichst umfassenden Kenntnis der geschichtlichen Eigenart dieser Kräfte, und damit von selbst zu einem möglichst für alle identischen Individualobjekt. In dem anderen Falle kommt es zur Feststellung der überall und immer eintretenden Folgen oder Verbindung von Folgen, also wiederum zu einem überall identischen, aber abstrakt allgemeinen Objekt. Doch erscheint von dieser Betrachtung aus diese Allgemeingültigkeit und Identität des wissenschaftlichen Gegenstandes nicht mehr als das Ziel, wie bei der vorigen Überlegung, sondern als Mittel zur besseren Verfolgung der Ziele des Lebensinteresses, sei es mehr des geistigen, sei es mehr des biologischen Lebens. Reines Streben nach Erkenntnis vereinigt sich in der Wissenschaft mit der Bedeutung für das menschliche Leben[6]. Beide Seiten sind ihr wesentlich, treten aber nicht immer in gleicher Stärke hervor.

Wir sind damit zur Feststellung einer für Geschichte oder Geisteswissenschaften sowohl wie Naturwissenschaften eigentümlichen Wesenheit gelangt, durch die sich die Wissenschaft definieren läßt. Sie besteht in einem

[6] Die Grundfragen der Philosophie, 169—172.

überlegten Verfahren, das zur Feststellung von Bereichen allgemein zugänglicher und für alle identischer Gegenstände führt. Allgemeingültigkeit ist also das Kennzeichen wissenschaftlicher Erkenntnis. Aber Allgemeingültigkeit kann in zwei Bedeutungen genommen werden, die häufig mit einander verwechselt wurden, und die zu dem Streite führten, ob Geschichte auch eine Wissenschaft sei. Man kann die Allgemeinheit nämlich entweder der Erkenntnis und dem Gegenstande zuschreiben oder nur der Erkenntnis. Im ersteren Falle wird man nur die Naturwissenschaft als Wissenschaft bezeichnen. Und geschichtliche Bedingungen haben bewirkt, daß diese Auffassung ziemlich allgemein verbreitet war und erst in unserer Zeit vor allem unter dem Eindruck der großen Leistungen der modernen Geschichtsschreibung langsam zu schwinden beginnt. Die Geschichte kennt eine Allgemeinheit des Gegenstandes nicht, weil sie ihn ja gerade in seiner konkreten Einmaligkeit betrachtet. Darum kann es sich bei ihr auch nicht um Gesetze und Voraussicht handeln, sondern um Rückschau und Verstehen.

Dagegen ist die Allgemeinheit der Erkenntnis als Allgemeingültigkeit und Allgemeinzugänglichkeit beiden Zweigen gemeinsam. Jede Wahrheit als wahre Erkenntnis ist allgemeingültig in dem Sinne, daß jeder, der den gleichen Tatbestand richtig erkennt, zu der gleichen Wahrheit kommen muß. Hierin unterscheidet sich die wissenschaftliche Erkenntnis nicht von aller übrigen Erkenntnis. Jede Wahrheit ist unveränderlich, wenn sie auch infolge ihrer unadäquaten Erfassung des Dinges an sich immer vollkommener, umfassender und tiefer werden kann. Durch die verschiedenen Auffassungen von dem gleichen Dinge, die im Alltage unter den Menschen herrscht, schien für die Sophisten wie auch für Plato diese Unveränderlichkeit der Wahrheit bereits bedroht. Tatsächlich ist nur die Gleichheit des von allen Erkannten dadurch unmöglich gemacht und damit die Möglichkeit einer restlosen Verständigung über die an sich gleichen Tatbestände. Dadurch, daß die wissenschaftliche Methode auch diese Gleichheit des Erkannten und damit die vollständige Verständigungsmöglichkeit herzustellen sucht, wird die Unveränderlichkeit der Wahrheit zu einer sozialen Gleichheit des erkannten Wahren. Dadurch eben ist sie Wissenschaft, wie Plato dies von Anfang an einsah[7].

[7] Vgl. Parmenides 135b: Wer die Ideen nicht annimmt, kann seinem Denken keine bestimmte Richtung mehr geben; und wer

II. Allgemeingültigkeit als ontologische Unveränderlichkeit.

In seiner Wissenschaftslehre ging Plato aber weiter. Seine ganze Ideenlehre ist ja eine Objektivierung und Ontologisierung der subjektiven Erkenntnisbedingungen. Eigenschaften des erkennenden Verstandes werden dem zu erkennenden Gegenstande zugeschrieben. Es ist dies eine natürliche Neigung der menschlichen Erkenntnis, die von sich aus auf den Gegenstand gerichtet ist und sich erst spät und unter Schwierigkeiten auf sich selber zurückwendet. Auch die in unserer Erkenntnis immer wirksamen subjektiven Schemata erfahren wir nicht als subjektive, wir vermeinen Eigenschaften des Gegenstandes nicht hinzuzusehen, sondern wirklich wahrzunehmen. Die Wissenschaft wäre ohne diese Tatsache niemals nötig geworden, wie es auch ohne sie keinen Irrtum geben könnte. Ihren Ausdruck findet diese Projektion der subjektiven Erkenntnisbedingungen in den Gegenstand in primitiven Erkenntnislehren öfter durch die Lehre von der für die Erkenntnis nötigen Wesensgleichheit von Erkennendem und Erkanntem, in der auch naturmystische Motive wirksam sein mögen. Noch in Goethes bekannten Versen begegnen wir der alten Lehre[8]. Sie ist für die Bildung der platonischen Wissenschaftslehre von ausschlaggebender Bedeutung gewesen, und diese wiederum hat im wesentlichen die späteren Theorien bestimmt.

Plato glaubte also, daß die Unveränderlichkeit der Wahrheit nur dann sichergestellt und Wissenschaft nur dann möglich sei, wenn auch der Gegenstand der Erkenntnis in sich, ontologisch unveränderlich, in gewissem Sinne ewig sei; von den veränderlichen und vergänglichen Dingen konnte es nur schwankende Meinung, kein Wissen geben.

---

nicht zugeben will, daß die Idee von jedem immer die gleiche sei, zerstört die Möglichkeit, sich darüber mit einander zu unterhalten.

[8] Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken! (Zahme Xenien III).
Ähnliche Stellen bei antiken, auch vorsokratischen Philosophen; vgl. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie I[12], 1926, 95 f.; 85 f. Die gleiche Voraussetzung wirkt nach in der Aristotelischen Lehre, daß der Tastsinn alle Elemente in einem mittleren Gleichgewicht in sich enthalten muß, um so zu den äußersten Gegensätzen der wahrzunehmenden Elemente im Mögestande zu sein, was die Wahrnehmung ermöglicht. De Anima 2, 11; 423b 27 ff. mit dem Kommentar von Thomas 2 l. 23 (ed. Marietti n. 546 ff.). Ebenso Summa c. Gent. 2, 90.

Da er nun unter den Gegenständen der Erfahrung solche unveränderliche und ewige Gegenstände nicht fand, verlegte er den Gegenstand der Wissenschaft in ein gegenüber der irdischen Wirklichkeit jenseitiges Reich, in das Reich der Ideen. Und wie nur das Wissen von diesem Reich eigentliches und wahres Wissen ist, so ist auch dieses Reich, da Sein und Wissen sich entsprechen, das Reich des eigentlichen und wahren Seins; ihm gegenüber ist unsere irdische Wirklichkeit nur vermindertes, unwahres Sein.

Aristoteles hat in diesem Punkte nur das eine geändert, daß er dieses unveränderliche Sein, den Gegenstand der Wissenschaft, nicht jenseits der irdischen Wirklichkeit belassen wollte, da die Wissenschaft ja gerade über diese Wirklichkeit Aufschluß geben soll. Aber er blieb bei der Forderung der Unveränderlichkeit dieses Gegenstandes. So ließ er die veränderlichen irdischen Dinge aus zwei ontologischen Bestandteilen zusammengesetzt sein, aus der an sich unveränderlichen Form, die weder entsteht noch vergeht, und dem ersten Stoff, dem Urgrund der Veränderung, der darum in sich nichts Bestimmtes, folglich bloße Möglichkeit ist. Nur wenn die Form durch die Tätigkeit des intellectus agens von diesem Urgrund der Veränderlichkeit wieder befreit und so ihrer eigentlichen Unveränderlichkeit wieder zurückgegeben ist, ist sie Gegenstand geistiger Erkenntnis, der Wissenschaft[9]. Es mag zu diesen Theorien beigetragen haben, daß man glaubte, in dem gleichbleibenden Worte eine Garantie und einen Beweis für die Gleichheit des Gegenstandes zu haben. Dabei wurde ein Doppeltes übersehen. Einmal wäre eine solche Gleichheit des durch das Wort bezeichneten Gegenstandes kein Beweis für die ontologische Unveränderlichkeit des erkannten Dinges, sondern nur dafür, daß man immer das Gleiche von ihm mit dem Worte ausdrückt, daß das Wort im Wechsel des Dinges gewisse Invarianten zu seiner Bezeichnung und Unterscheidung von anderen Dingen festhält. Dies ist in der Tat die Funktion des Wortes. Dann aber ist es gar nicht richtig, daß mit

[9] Ex parte vero scientiae competit ei (sc. speculabili) quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur primo Posteriorum. Omne autem necessarium in quantum huiusmodi, est immobile: quia omne quod movetur in quantum huiusmodi, possibile est esse et non esse vel simpliciter, vel secundum quid, ut dicitur X Meta. Sic igitur speculabili quod est obiectum speculativae scientiae, per se competit separatio et a materia, et a motu, vel applicatio ad ea. S. Thomas, In Boetium de Trinitate q. 5 a. 1 c. — Vgl. S. Th. 1 q. 84 a. 1 c. ad 3, wo die platonische Ontologisierung abgelehnt wird.

dem gleichen Worte von allen, überall und zu allen Zeiten genau die gleichen Gegenstände bezeichnet werden, sondern nur ungefähr und insoweit die gleichen, daß noch Verständigung möglich ist. Dies geht aus unseren bisherigen Ausführungen hervor.

Gegenüber solcher Übertragung von gnoseologischen Bedingungen der Wissenschaft ins Ontologische ist darauf hinzuweisen, daß Natur und Dauer einer Erkenntnis nicht von ihrem Gegenstande abhängt, sondern von der Natur und Dauer des Erkennenden. Der Gegenstand bestimmt den Inhalt, w a s erkannt wird, nicht die Art, w i e erkannt wird. Damit die Wahrheit dauere, ist nur erforderlich, daß der Erkennende als Erkennender dauere, d. h. daß er zeitliche und örtliche Bedingungen eines Tatbestandes als solche infolge seiner diese Bedingungen irgendwie transzendierenden Dauer festzuhalten vermöge. Eine solche Dauer kommt aber der menschlichen Person zu. Deswegen kann diese auch die Änderung und Bewegung selbst der materiellen, in ständiger Änderung begriffenen Dinge erkennen, weil sie imstande ist, die verschiedenen Zustände des Gegenstandes in ihrer Aufeinanderfolge festzuhalten und zu einer Einheit zusammenzusehen. Ein dauernd sich ändernder Gegenstand wäre kein Hindernis der wissenschaftlichen Erkenntnis — wie die heutige Wissenschaft es uns ja täglich beweist —, solange die substanzielle Selbstgleichheit der erkennenden Person in ihrer Dauer und durch ihre eigenen Änderungen hindurch sichergestellt ist. Die Unveränderlichkeit des wissenschaftlichen Gegenstandes als solchen ist keine ontologische, sondern eine gnoseologische oder logische; und auch diese ist nicht absolut, sondern mit dem Fortschritt der Erkenntnis Veränderungen ausgesetzt. Diese Änderungen bedeuten keinerlei Nachteil, sofern sie nur die Gleichheit des Gegenstandes für alle wissenschaftlich Erkennenden nicht aufheben, d. h. wenn alle Forscher den Fortschritt durch Mitteilung nachvollziehen können, was als Bedingung der wissenschaftlichen Arbeit ja auch bekannt ist.

III. Geisteswissenschaft.

Alle Wahrheit, ob sie nun wissenschaftlich ist oder nicht, ist somit unveränderlich. Und ebenso ist sie allgemeingültig im Sinne der Anforderung an alle Erkennenden, den gleichen Tatbestand in der gleichen Weise zu beurteilen, die eben diesem Tatbestande allein entspricht. Hierin kann also das Wesen der Wissenschaft nicht liegen. Zu dieser Unveränderlichkeit und Allgemeingültigkeit fügt diese vielmehr

ein neues Moment, eine neue Allgemeingültigkeit hinzu im Sinne der Allgemeinzugänglichkeit. Das Fehlen dieser Allgemeinzugänglichkeit der meisten vorwissenschaftlichen Erkenntnisse ist aber gerade der Konkretheit und Einmaligkeit des Gegenstandes gegenüber bedingt in der folgenden Tatsache. Zur ersten und durch Weitererzählen nicht vermittelten Erkenntnis gewisser Wirklichkeiten oder Seiten von Wirklichkeiten befähigt oft nur die Eigenart oder besondere historische Lage eines Individuums oder einer Gemeinschaft. Wem diese abgehen, der hat keinen unmittelbaren Zugang zu der fraglichen Wirklichkeit. Gerade die Eigenart der menschlichen Person enthüllt sich nun nicht jedem, und nicht jedem in gleicher Tiefe. Vielmehr sind zuerst Vorbedingungen räumlicher und zeitlicher Art erfordert, die in dem Begriffe der Gegenwart zusammengefaßt sind. Ferner aber setzt alle intimere Erkenntnis ein eigenes Verhältnis zu dem zu erkennenden Menschen voraus. Das ist darin begründet, daß der Mensch nicht der Erkenntnis durch andere einfachhin ausgeliefert ist, sondern von seinem Inneren nach Belieben mehr oder weniger offenbart; und daß diese Äußerungen seines Inneren in ihrer Eigenart und der Fülle ihrer Bedeutung je nach dem Grade der Vertrautheit des Erkennenden mit dem sich Offenbarenden mehr oder weniger erfaßt werden. Diese Vertrautheit beruht auf einer Gemeinsamkeit der Weltauffassung, in der beide leben und auf deren Grund die einzelnen Äußerungen Inneres bedeuten. Wer mit dieser gemeinsamen Welt nicht vertraut ist, wird die Äußerung nicht mehr ganz erfassen, sondern nur mehr in einer gewissen Blaßheit, wenn er sie nicht durch Hineintragen der eigenen Voraussetzungen bereits zu verfälschen anfängt.

Es ist also klar, daß Allgemeinheit in dem Sinne der Allgemeinzugänglichkeit nicht selbstverständlich ist. Ja, wir können sagen, daß sie sogar absolut und vollkommen einem konkreten Gegenstand gegenüber überhaupt für die menschliche, immer inadäquate Erkenntnis nicht besteht, sondern nur in einer mehr oder weniger großen Annäherung unvollkommen erreicht werden kann. Keine einmalige Situation, kein Gespräch, kein Erlebnis, noch weniger die Fülle eines Charakters oder einer geistigen Gemeinschaft läßt sich für den, der nicht unmittelbar an ihnen teilgenommen hat oder in der geistigen Welt mit drin steht, durch Mitteilung adäquat wiedergeben. Wohl aber läßt sich eine beliebige Annäherung an das volle Verständnis dadurch erzielen, daß für den Außenstehenden nach Möglichkeit die Gesamtheit

der geistigen Situation, innerhalb derer ein richtiges Verständnis sich erst ermöglicht, erkenntnismäßig, jedoch nicht seins- und erlebnismäßig, wieder gegenwärtig gemacht wird. Dies auf eine Weise zu tun, die prinzipiell allen Menschen den Zugang zu der Einmaligkeit des Vorganges oder Seienden ermöglicht, ist das, was Sinn und Wesen der Geisteswissenschaften ist und ihr den Charakter der Wissenschaft verleiht.

Die dazu verwandte Methode der Konvergenz und der Synthese verschiedener Erfahrungen zur Erkenntnis der Einmaligkeit und des Reichtums eines konkreten Seienden ist nichts anderes als die überlegte und genaue Ausbildung des Vorgehens, das allein zur Erkenntnis des Konkreten und Existierenden, vor allem aber der menschlichen Persönlichkeit, in Frage kommt. Jedes Wirkliche besitzt eine unabsehbare Menge von Eigenschaften, die in seinem individuellen Wesen Grund und Einheit haben. Es ist dem Menschen unmöglich, alle diese Eigenschaften in einem Blick zu erfassen und erschöpfend ihren Zusammenhang zu verstehen. Nur eine vielfache Erfahrung desselben Erkennenden und die Einverleibung fremder, ihm unmittelbar nicht zugänglicher Erkenntnis wird eine, wenn auch immer unvollständige, so doch möglichst umfassende Erkenntnis gestatten. Der Grad der zu erreichenden Vollständigkeit ist bestimmt durch das Ziel, das man mit der jeweiligen Erkenntnis verfolgt, im täglichen Leben also durch die unmittelbaren Lebensbedürfnisse. Das konkrete Seiende ist, um ein Bild zu gebrauchen, gleichsam ein Wirkungszentrum, das Wirkungen, die eine Erkenntnis ermöglichen, rings um sich nach allen Richtungen ausstrahlt, und zwar um so stärker und bunter, je reicher sein eigenes Sein ist. Also ist das reichste und vielfarbigste Zentrum innerhalb unserer Erfahrung der Mensch selber. Der einzelne Erkennende kann sich diesem Mittelpunkt zu gleicher Zeit immer nur von je einer Richtung her nähern. Will er also den ganzen Umkreis der Wirkungen und damit den inneren Umkreis des Wirklichen in etwa erfassen, so sieht er sich auf zwei Hilfsmittel angewiesen. Das erste besteht in der Wiederholung der Erfahrung unter verschiedenen Umständen; dies entspräche einer aufeinanderfolgenden Anzahl von Annäherungen aus verschiedenen Richtungen. Ferner kann er die Erkenntnisse anderer durch Mitteilung aufnehmen und so die eigene Ansicht erweitern. Beide Arten sind notwendig und werden dauernd mit- und ineinander geübt. Jedoch ist die zweite Art keineswegs nur ein Ersatz für die erste. Denn, was das Bild nicht

ausdrücken kann, was aber aus den Ausführungen weiter oben klar hervorgeht: der Einzelne kann nicht alle Standpunkte einnehmen, nicht bloß tatsächlich nicht, weil es ihm an Kraft und Zeit fehlt, sondern auch grundsätzlich nicht; denn diese Standpunkte sind nicht bloß örtlich und, was schon wichtiger ist, zeitlich bedingt, sondern auch durch das Sein der jeweiligen Erkennenden. Geschichtlichen Tatsachen gegenüber kommt hinzu, daß die zeitlichen Bedingungen zu einer unmittelbaren Erkenntnis fehlen und darum die erste Seite ganz in Wegfall kommt und der Erkennende ganz auf die zweite, die Erkenntnis durch Mitteilung, angewiesen ist. Aber aus diesen Überlegungen geht wiederum hervor, daß alle Erkenntnis des Konkreten und Wirklichen sich nur durch eine solche vielfache Ineinssetzung vielfacher Erfahrung bildet und daß darum alle unsere Erkenntnis mit der geistigen Welt, in der wir leben, unlösbar verflochten und von ihr getragen ist. Erkenntnistheorien, die diese Tatsache außer acht lassen, behandeln irgendeine Abstraktion oder unwirkliche Idee, aber nicht die menschliche Erkenntnis.

Wie die Einheit des Seins in der Vielheit seiner Wirkungen der Grund ist, warum die menschliche Erkenntnis nur so den konkreten Gegenstand möglichst vollständig erfassen kann, so ist die aus den verschiedenen Erkenntnissen durch Konvergenz sich wieder ergebende Einheit des Gegenstandes das Kennzeichen der Richtigkeit ihrer Einordnung und Verträglichkeit, das Kriterium der Wahrheit. Bloße Einsicht mag da genügen, wo, wie in Mathematik oder reiner Seinslehre — obschon hier wegen der Analogie die Sachlage etwas weniger einfach ist — oder in der Wesensschau einfacher, unzerlegbarer Eigenschaften, das Formalobjekt einfach ist, und wo zudem von dem Dasein, der Wirklichkeit abgesehen oder nur im allgemeinen gehandelt wird. Aber alle diese Fälle sind bereits Abstraktionen und setzen Erfahrung der Wirklichkeit voraus. Dagegen ist das Kennzeichen der Wahrheit für die Erfassung des Konkreten die Konvergenz der einzelnen Einsichten in der Richtung des Mittelpunktes, der vom konkret Daseienden gebildet wird[10]. Es handelt sich also hier nicht um eine Summierung, die ein abstraktes und darum späteres, mathematisches Vorgehen ist, sondern um eine lebendige, immer fortschreitende Einordnung in eine Einheit. Dabei ist nicht zu vergessen, daß in

[10] Dies ist wohl auch die tiefere Absicht und der nicht klar zum Ausdruck gekommene Sinn von J. H. Cardinal Newman, An Essay in Aid of a Grammar of Assent.

der Sprache und in den in den ersten Jahren gebildeten Lebensgewohnheiten eine Unmenge solcher Erfahrung und Erfahrungsmethoden integriert und von uns unbewußt immer schon angewandt ist. Auch von hier aus erscheinen die oben abgelehnten Erkenntnislehren unwirklich, weil sie dieser Tatsache, die in der Psychologie[11] wohl bekannt ist, nicht Rechnung tragen.

Wie anderswo[12] nachgewiesen wurde und wie aus dem Gesagten neu hervorgeht, ist diese synthetische Erkenntnis die erste, da das Verstehen menschlichen Ausdrucks die zeitlich und logisch erste Erkenntnisart darstellt. So ist auch dieses Kriterium das erste und umfassende. Alle anderen Kriterien sind eben Isolierungen von Momenten aus der Ganzheit und Einheit dieser Synthese, wie deren entsprechende Gegenstände Abstraktionen aus der reinen Einheit des wirklichen Gegenstandes, des konkreten Seienden ist.

Die Geschichte hat also eine doppelte Aufgabe zu erfüllen, die sich aber gleichzeitig und mit den gleichen Mitteln vollzieht. Sie muß die früheren Erkenntnisbedingungen wiederherstellen, soweit dies für alle Menschen grundsätzlich möglich ist, und sie muß auf Grund dieser Erkenntnissituation den geschichtlichen Gegenstand in seiner farbigen Einmaligkeit so wieder erstehen lassen, wie er aus dem Beitrag aller verschiedenen Einzelerkenntnisse nunmehr allen Menschen als derselbe erscheinen muß. Beides geschieht durch Vergleich und Kritik aller Zeugnisse untereinander, so weit dies möglich ist. Zeugnisse sind dabei nicht nur schriftliche Überreste, sondern alles, was irgendwie durch seine Form, durch besondere Beziehungen, in denen es zum Gegenstande getreten ist, irgend etwas von diesem oder von der geistigen Welt, der er zugehörte, offenbaren kann. Das einzelne Zeugnis ist dabei nie für sich allein hinreichend. Denn einmal ist es immer, auch wo der Zeuge wahrhaftig und wohl unterrichtet war, einseitig. Und dann ist das Einzelzeugnis immer nur aus seiner Zeit, aus dem damaligen allgemeinen geistigen Blick auf die Wirklichkeit, richtig zu verstehen. Der Fall eines im strengen Sinne einzelnen, isolierten Zeugnisses ist also ziemlich unwirklich; schon seine Datierung bringt es in Verbindung mit seiner Zeit.

Je mehr Zeugnisse verarbeitet werden, um so genauer wird die ehemalige geistige Welt wieder für den Erkennenden erstehen, um so genauer wird der eigentliche Sinn des

---

[11] Vgl. z. B. Revault d'Allonnes, a. a. O.
[12] Die Grundfragen der Philosophie, 162.

einzelnen Zeugnisses erfaßt werden, um so weniger wird die Interpretation eine Übertragung gegenwärtiger Auffassungen in die Vergangenheit sein. Immer aber wird unsere Erkenntnis geneigt sein, zunächst alles aus der eigenen geistigen Welt zu verstehen. Das vergleichende Studium der Zeugnisse wird langsam die geistige Atmosphäre der Vergangenheit an ihre Stelle setzen. Aber, das ist die Grenze geschichtlicher Erkenntnis, diese Ersetzung vollzieht sich langsam in einer unendlichen Annäherung. Denn während wir in die eigene Lebenserfahrung und in die eigene geistige Welt der Gegenwart als Kinder noch ungeformt eintreten und von ihrem ständigen Zusammenwirken auf unser ganzes Sein vollständig durchformt werden, treten wir nicht mehr ungeformt an die Vergangenheit heran, sondern mit unserer eigenen geistigen Struktur, die wir nur schrittweise verdrängen können, und dies auch nur für unsere Erkenntnis und die Stunden geschichtlicher Arbeit. Niemals aber kommt der Einfluß geschichtlichen Studiums dem umfassenden Einfluß der gegenwärtigen Wirklichkeit gleich, wird ihn also nie vollständig ausschalten. Doch kann der Grad der Annäherung grundsätzlich wenigstens bis zu jedem beliebigen Punkte solcher asymptotischer Annäherung getrieben werden, vorausgesetzt, daß genügend Zeugnisse vorliegen.

Die geschichtliche Erkenntnis jeder Zeit wird also immer in etwa von dieser Zeit selbst mitbedingt sein, nicht bloß in Auswahl und Interesse des Stoffes, sondern auch in der Erfassung des Gegenstandes. Um diesen Einfluß nach Möglichkeit wieder auszuschalten, bleibt nur ein Mittel übrig, da ein unmittelbarer Verkehr und die im alltäglichen Umgang ständig geübte Rückfrage nicht möglich ist. Dieses Mittel ist der Vergleich der verschiedenen Auffassungen, die sich verschiedene Forscher und verschiedene Zeiten vom gleichen geschichtlichen Gegenstande bildeten. So ist also die geschichtliche Forschung selbst geschichtlich bedingt und auf ihre eigene Geschichte als immer wieder zu befragende innerlich verwiesen.

IV. Naturwissenschaft.

Für die stofflichen Dinge hingegen besteht keine Notwendigkeit, die Allgemeinheit der Zugangsmöglichkeit erst herzustellen. Das beruht darauf, daß für die stofflichen Dinge kein Inneres besteht, das sich in einem allem erkennbaren Äußeren offenbarte, keinerlei Freiheit oder auch nur Spontaneität, die über diese Offenbarung irgendwie verfügte. Der

Gegensatz zwischen Innerem und Äußerem besteht im Stoffe nicht, nur unvollkommen bei den Pflanzen, stärker schon und darum für die biologische und tierpsychologische Methode von Bedeutung bei den Tieren, besonders den höheren. Wo kein Inneres, da verbirgt sich auch nichts im eigentlichen Sinne des Wortes, da ist keine Vertrautheit die Voraussetzung der Erkenntnis, sondern nur die nötige Technik des Zugangs, die aber grundsätzlich von keinem persönlichen Verhältnis zur Sache abhängig ist. Hier kann also nicht die Wiederherstellung dieser Vertrautheit mit einer geistigen Welt, die in Äußerungen noch verstehbar fortlebt, zu dem identischen Objekt führen. Was hier die Identität des Objekts im gewöhnlichen Leben nicht genügend zustande kommen läßt, das ist, von der immer auszuschaltenden Subjektivität abgesehen, die Einmaligkeit des Zusammenwirkens vieler Ursachen, deren Beitrag nicht einzeln erkannt wird. Denn die Individualität der einzelnen stofflichen Komponenten des Vorganges ist in sich nicht mehr wahrnehmbar oder wenigstens für den Gebrauch nicht mehr von Bedeutung. Diese Einmaligkeit des Zusammentreffens kann eine falsche, vergrößerte Individualität vortäuschen, wie umgekehrt im Geschichtlichen das Unvertrautsein mit den verschiedenen geistigen Welten eine größere Gleichheit annehmen läßt, als sie wirklich besteht, indem man Vergangenes mit Auffassungen des Gegenwärtigen auslegt. Darum muß hier der Beitrag der einzelnen Ursache herausgelöst werden, um festzustellen, wie diese sich aus sich und darum in allen Fällen an sich gleich — wenn auch nicht absolut, sondern nur praktisch gleich — verhält. Dann kann das Ergebnis des Zusammentreffens solcher Ursachen von jedem prinzipiell vorausgesehen werden, und zwar um so genauer oder exakter, je geringer die individuelle Variationsmöglichkeit der Einzelseienden einer Art ist, also am genauesten im bloßen Stoffe durch die physikalische Wissenschaft. Hier werden also die besonderen Bedingungen der Erkenntnis nicht hergestellt, sondern in ihrer Besonderheit überflüssig gemacht und ausgeschaltet; zurückbehalten wird nur, was in allen Situationen gleich bleibt.

Die naturwissenschaftliche Methode bedeutet im Gegensatz zur geschichtlichen eine Verminderung des dem Einzelnen gegebenen Objekts. Das Experiment schaltet in seiner Auswertung, zum Teil schon bei der Beobachtung wesentlich aus, was nur den augenblicklichen und einmaligen Umständen auf die Rechnung zu setzen ist. So entsteht ein universales, überall und jederzeit gleiches, scheinbar unver-

änderliches Objekt, das alle Kennzeichen der alten essentia an sich trägt.

Freilich kümmert sich die heutige Naturwissenschaft um den Unterschied von Wesenheit und Akzidentien nicht, und zwar, da sie eben Wissenschaft und nicht Metaphysik ist, mit Recht. Durch diese Ausschaltung des Individuellen ist die Identität des Objekts für alle Erkennenden garantiert, und dies in einer viel sichtbareren Weise als in der Geschichte. Denn während der geschichtliche Gegenstand nur grundsätzlich allen zugänglich und für alle identisch ist, soweit nämlich der Leser unter Anleitung des Geschichtsschreibers in die ehemalige geistige Welt einzutreten und die Ausschaltung seiner Auffassungen mitzuvollziehen imstande ist, was nicht notwendig eintritt, so verlangt der naturwissenschaftliche Gegenstand infolge der Neutralisierung der Situation keinerlei Vorbereitung und kann daher zu allen Zeiten und von allen Kulturen grundsätzlich in gleicher Weise erfaßt werden. Dies gibt der Naturwissenschaft den zwingenden Charakter, der der geschichtlichen Erkenntnis fehlt, und wesentlich fehlt. Wer das naturwissenschaftliche Objekt überhaupt erfaßt, erfaßt es notwendig und sicher so, wie es von allen Menschen aller Zeiten erfaßt wird. Die doppelte Allgemeingültigkeit der Naturwissenschaft als Erkenntnis, die nicht mehr durch den Standpunkt des Subjekts bedingt ist, und als abstrakte Universalität des Gegenstandes, trat darum von Anfang an scharf hervor und bewirkte, daß in ihrer besonderen Allgemeingültigkeit das Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt gesehen wurde. Da eine solche Erkenntnisweise außerdem nicht in die Tiefen eines Inneren einzudringen hat, sondern auf die genaue Feststellung der mehr äußerlichen Verbindung von Ursache und Folge verwiesen ist, erfüllt sie, und nur sie, zugleich die bekannte Definition der Wissenschaft als cognitio ex causis.

V. Allgemeingültigkeit als Universalität.

Die platonische Wissenschaftslehre hat hier wiederum eine Projizierung des Logischen ins Ontologische vorgenommen, und zwar nicht mehr eines allgemein-wissenschaftlichen, sondern eines mathematisch-naturwissenschaftlichen Momentes. Daß es zu einem allgemeinwissenschaftlichen Moment umgedeutet wurde, ist geschichtlich dadurch bedingt, daß Plato seine Wissenschaftslehre an den damals allein bestehenden Naturwissenschaften und vor allem an der Geometrie gebildet hat; dabei geht der Einfluß der Geo-

metrie bis in Einzelheiten[13]. Die geometrischen Figuren sind nun allgemein im Sinne einer vollständigen Abstraktion alles Perspektivischen und Standpunktbedingten. Das geometrische Dreieck besitzt alle und nur die Eigenschaften, die an allen Dreiecken zu jeder Zeit und an allen Orten, unabhängig vom Standpunkte und den persönlichen Voraussetzungen des Betrachtenden gefunden werden können. Alle individuellen Abweichungen sind als gegen die Absicht des Geometers und gegen das Wesen des Dreiecks bestehend zu Unvollkommenheiten, zu akzidentellem Sein entwertet. Daß durch diese Abstraktion die für alle geltende Identität des wissenschaftlichen Gegenstandes am leichtesten herzustellen ist, dürfte klar sein. Aber dadurch wird der Gegenstand seiner konkreten und einmaligen Bestimmungen entkleidet. In seiner Ideenlehre suchte nun Plato solche Ideengestalten auch für die übrigen Bereiche der Wirklichkeit zu finden. Gleichzeitig ontologisierte er diese Gestalten, die ja in der Geometrie jenseits aller empirischen geometrischen Figuren ein geheimnisvolles Dasein zu führen scheinen. So kam es zu der Theorie, daß nur das Universale an sich Gegenstand des Wissens sein könne, daß es vom Konkreten und Einmaligen Wissen nicht geben könne.

Aristoteles hat auch diese Forderung der platonischen Wissenschaftslehre übernommen[14], aber wiederum den allgemeinen Gegenstand als an sich universale Form in die stofflichen Dinge hineinverlegt. Der erste Stoff übernimmt nun außer der Begründung der Veränderlichkeit auch die der Konkretheit. Nur die Form, die zugleich das Wesen des Dinges bestimmt, ist wissenschaftlich erkennbar, intelligibel. Aristoteles fühlte dabei wohl, daß er damit in große Schwierigkeiten geriet, deren Lösung er nicht zu geben vermochte[15]. Gegenstand der Erkenntnis muß das Wirkliche sein. Wirklich ist aber nur das Konkrete und Einmalige. Gibt es Wissenschaft nur vom Universalen, so handelt diese Wissenschaft von einem an sich Nichtexistierenden. Die

[13] Vgl. J. Stenzel, Metaphysik des Altertums in: Bäumler und Schröter, Handbuch der Philosophie, München 1934, I 117 f. — G. Milhaud, Etudes sur la Pensée Scientifique chez les Grecs et chez les Modernes, Paris 1906, 77—99: Platon, le Géomètre et le Métaphysicien. — E. Husserl, a. a. O. — Selbst der Ausdruck Eidos stammt aus der Geometrie, wo er die Figuren bezeichnete: F. Enriques-G. de Santillana, Storia del Pensiero Scientifico, Bologna 1932, I 207.

[14] Anal. Post. 118; 81b 6. De An. 25; 417b 20 ff. — Vgl. H. Meyer, a. a. O. 185 ff.

[15] Met B 6; 1003b 13 ff. M 10; 1087a 10 ff.

kosmologische Lehre von der Form und dem ersten Stoff verminderte die Schwierigkeit in etwa, ohne sie wirklich zu lösen. Die Lösung liegt eben in der Erkenntnis, daß nicht der zu erkennende Gegenstand in seinem Sein universal sein muß, sondern daß die naturwissenschaftlich-mathematische Methode an ihm nur das beachtet und in ihren logischen, abstrakten Gegenstand eingehen läßt, was in allen Gegenständen unperspektivisch als das Identische gefunden wird. Sie gewinnt ihren Gegenstand durch eine logische Reduktion, nicht durch eine reale Entkonkretisierung durch einen intellectus agens.

Allerdings schien wiederum die Sprache, in der man die getreue Wiedergabe ontologischer Verhältnisse erblickte, die Auffassung der Universalität als einer ontologischen zu bestätigen. Die Substantiva scheinen nämlich lauter Allgemeinbegriffe zu sein, die immer eine Vielheit von konkreten Dingen in der gleichen Weise bezeichnen. Nun würde diese Tatsache wiederum nicht ohne weiteres über die ontologische Natur des Bezeichneten Aufschluß geben, außer unter der eben erwähnten falschen Voraussetzung. Tatsächlich geht diese Allgemeinheit der Begriffe auf soziale und praktische Motive zurück. Die Sprache dient zur Verständigung und auch zur Zusammenfassung und Ordnung unserer Erkenntnisse und bildet darum Allgemeinbegriffe. Außerdem ist es aber ein Irrtum zu meinen, daß die Sprache keine Individualbegriffe ausdrückt. Denn gerade für die Bereiche und in dem Umfange, als uns das konkrete Seiende in seiner Eigenart und Einmaligkeit interessiert, bildet die Sprache in den Eigennamen auch Ausdrücke für solche Begriffe; denn den Worten entspricht doch auch in diesem Falle eine Bedeutung. Daß Individualität sich nur durch Häufung von Allgemeinbegriffen ausdrücken lasse, ist nicht richtig. Der Eindruck beruht auf einer Tatsache, die im Wesen dieser Begriffe und nicht in ihrem Inhalte begründet ist; nur Allgemeinbegriffe können nämlich ohne Vermittlung unmittelbarer Erfahrung von Bekanntem zu Unbekanntem weiterführen. Denn der Individualbegriff drückt wesentlich etwas Einmaliges, mit keinem anderen Seienden Gemeinsames aus, ist also nicht dazu zu verwenden, von einem bereits bekannten und gegebenen Seienden zu einem noch unbekannten und nicht unmittelbar gegebenen die Brücke zu schlagen. Wenn wir uns also nach einem unbekannten Individuum erkundigen oder es einem Nichtwissenden bekanntmachen wollen, so sind wir notgedrungen auf die Allgemeinbegriffe verwiesen; die Individualität wird

dann durch den einmaligen Schnitt der Allgemeinheiten ausgedrückt. Der Inhalt solcher Individualbegriffe ist natürlich den gleichen Schwankungen ausgesetzt wie der der Allgemeinbegriffe.

Der Ausbildung der Wissenschaft mußte obige Auffassung trotz der Wendung des Aristoteles zur Beobachtung hindernd im Wege stehen. Denn diese Beobachtung konnte immer nur zur Beschreibung führen, nicht zu einer gesetzlichen Verknüpfung des Beobachteten. Denn der Gegenstand der Beobachtung ist immer nur eine einzelne Tatsache oder Eigenschaft, die zudem von anderen Tatsachen und Eigenschaften in buntem Wechsel abgelöst werden. Es war das Reich der Akzidentien, die der Form nur durch ihre Verbindung mit dem Stoff zukommen und darum in sich irrational, nur der sinnlichen, nicht der geistigen Erkenntnis zugänglich sind. Das Spiel der Geschehnisse am Stoffdinge mußte also von vornherein als ein völlig aussichtsloser Gegenstand der Forschung, mehr als Kuriosität erscheinen. Der eigentliche Gegenstand der rationalen Erkenntnis war nur die Form, die allgemeine, überall gleiche Wesenheit, die darum erfaßt oder ganz verfehlt wurde. Beobachtung, Anhäufung von Erfahrung konnten zu keiner tieferen Erkenntnis dieser unveränderlichen, ein für allemal festgelegten, immer und überall gleichen Form führen und galt darum für wissenschaftlich ohne Bedeutung. Die Scheidung zwischen der einen Intelligibilität der Form und der völligen Irrationalität des Stoffes legte die Grenzen der Erkenntnis für immer objektiv fest, unabhängig von der Schärfe des Verstandes und des Umfanges und Fortschrittes der Beobachtung. Die an vielen Stellen von Thomas ausgesprochene Erkenntnis, daß uns die Wesenheit selbst der Naturdinge nicht in einem einzigen Griff und in sich selber unmittelbar zu erfassen ist, sondern nur durch die eigentümlichen Akzidentien hindurch[16], blieb ohne praktische Bedeutung und änderte die Richtung der Erkenntnis nicht. Die Akzidentien wurden einzig in bezug auf die Wesenheit gesehen, die sie offenbaren. Auch hier trat somit der Wechsel dieser Akzidentien und ihre Beziehung untereinander, also gerade das, was den Inhalt heutiger Naturerkenntnisse ausmacht, zurück. Diese Unbeständigkeit war ja auf die Rechnung des irrationalen ersten Stoffes zu setzen und darum rationaler Durchdringung von vornherein verschlossen. Nur das Bleibende, Beständige besaß Erkenntniswert. Natürlich mußte es dann

[16] Vgl. H. Meyer, a. a. O. 325 f.

naheliegen, dieses Beständige in der Konstanz zu sehen, die die Dinge uns in der alltäglichen Erfahrung zeigen. Daß diese Konstanz oft sehr relativ und scheinbar ist und dadurch entsteht, daß unter den wechselnden Aspekten, die ein Gegenstand uns darbietet, z. B. unter den Färbungen, durch die ein Gegenstand im Laufe des Tages hindurchgeht, der lebenswichtigere, günstigere als der allein wirkliche angesehen wird, demgegenüber die anderen als Schein gewertet werden, wenn sie überhaupt noch in Sicht kommen und nicht durch Wahrnehmungsschemata völlig verdrängt werden, diese Tatsache hätte erst eine andere Einstellung den Naturdingen gegenüber und ein Zurücktreten des alles beherrschenden Interesses für die Form enthüllen können. So aber blieben alle Änderungen, die man mit der vermeintlichen Form nicht vereinen konnte, unter den großen Titel Zufall eingereiht. Dies entsprach der allgemeinen Anwendung der biologischen Kategorien auch auf die Erklärung des bloßen Stoffes[17]; allein begrenzten Strebungen und Absichten gegenüber kann von Zufall die Rede sein.

Vor allem hat die Festlegung des wissenschaftlichen Gegenstandes auf das Universale die Geschichte aus dem Bereiche wissenschaftlichen Forschens ausgeschlossen[18]. Damit war aber auch der philosophischen Durchdringung eines Gebietes, das viel reicher und lebendiger ist als die Natur, ein unübersteigbares Hindernis in den Weg gelegt. Wenn trotzdem die mittelalterliche Philosophie nicht wie die moderne zu einem starren Seinsbegriff abgedrängt wurde, so lag dies daran, daß gerade die Verlegung von Subjektivem ins Objektive ihren Natur- und Materiebegriff viel lebendiger, biologischer, ja menschlicher gestaltete. Aber das mußte aufhören und der Seinsbegriff zur Unbeweglichkeit und zum Mechanismus des Stoffes erstarren, als die neuere Naturwissenschaft anfing, den Stoff immer mehr in seinem bloßen Ansichsein, losgelöst von den anthropomorphistischen Hüllen zu betrachten. Geist und Stoff mußten sich dann als Widerspruch schroff entgegentreten.

VI. Naturwissenschaft und stoffliche Qualitäten.

Während nun in der Geometrie die streng gleiche Zugänglichkeit und Identität ihres Gegenstandes leicht zu erreichen ist, gelingt es der Wissenschaft von der wirklichen Natur nur durch einen Kunstgriff[19], das Ideal eines für alle identischen Gegenstandes, das die Mathematik ihr vorhält, zu

[17] Schol 10 (1935) 193 ff. — [18] H. Meyer, a. a. O. 189 ff.
[19] E. Husserl, a. a. O.

erreichen, und zwar immer nur annähernd. Der Kunstgriff besteht in einer Reduktion der Qualitäten auf die Quantität. Eine solche Reduktion erweist sich als notwendig, weil die sinnliche Wahrnehmung als solche strikt individuell und unübertragbar ist. Mit keinen Mitteln läßt sich darüber etwas ausmachen, daß z. B. von zwei Beobachtern unter genau den gleichen Umständen die absolut gleiche Farbe wahrgenommen wird; die gleichen Worte können bei beiden verschiedene Schattierungen, ja verschiedene Farben bezeichnen. Solange nur die Entsprechung zwischen wahrgenommener Farbe und Wort konstant bleibt, wird der Unterschied nicht zu entdecken sein. Die Wahrnehmung als solche kann nicht interindividuell gemacht werden. Alles bloß Psychische, wie sinnliche Wahrnehmung, Emotion, Schmerz, ist in dem Innern des Subjekts eingeschlossen im Gegensatz zu der Mitteilbarkeit des geistig Erfaßten[20].

Aus dieser Unmitteilbarkeit der sinnlich wahrgenommenen Qualitäten folgt ohne weiteres, daß sie sich nicht zum Gegenstande wissenschaftlicher Erkenntnis eignen. Denn auf sie ist die Methode intersubjektiver Vergleichung, die zur Herstellung des allen in gleicher Weise zugänglichen wissenschaftlichen Gegenstandes führt, in keiner Weise anwendbar. Darum begann die wissenschaftliche Erforschung der Körperwelt auch mit der Reduktion der Qualitäten auf die Quantität. Jedoch ist durch diese Reduktion allein die ontologische Frage, ob den sinnlich wahrgenommenen Qualitäten gleiche objektive Qualitäten entsprechen oder nicht, keineswegs entschieden. Für den Bestand der naturwissenschaftlichen Gesetze genügte auch ein fester Zusammenhang zwischen Änderungen der Qualität und Quantität. Gewisse Beobachtungen ergeben allerdings, was wir aber bei dem heutigen Wissen von der Erkenntnis von vornherein erwarten konnten, daß die Wahrnehmung der sinnlichen Qualitäten wie jede andere Einzelerkenntnis immer auch ein subjektives und perspektivisches Moment enthält, das stark durch die biologische Struktur der Sinne bedingt ist[21]. Das Besondere im Falle der Qualitäten liegt also nur darin, daß die Methode zur Ausmerzung dieses Momentes nicht anwendbar ist. Das hat nun aber zur Folge, daß auch die philosophische Untersuchung aus ihnen keine sicheren Schlüsse ziehen kann, weil der Grad ihrer Objektivität einem unaufhebbaren Zweifel unterliegt. A priori ist es dagegen wahrscheinlich, daß auch der Stoff Qualitäten besitzt,

[20] Schol 10 (1935) 224; Die Grundfragen der Philosophie, 28.
[21] Grundfragen der Philosophie, 140 ff.

die uns aber in ihrem reinen Ansichsein unbekannt bleiben müssen.

Nun ist an sich auch die Wahrnehmung der Ausdehnung einer ähnlichen Unvergleichbarkeit und Subjektivität ausgesetzt. Ein Weg erscheint länger oder kürzer, je nachdem er von einem müden und traurigen oder einem frischen und freudigen Menschen zurückgelegt wird; die gleiche Warenmenge schätzt der Käufer kleiner als der Verkäufer. Aber hier tritt nun eine Tatsache hinzu, die für die naturwissenschaftliche Vorzugsstellung der Ausdehnung entscheidend ist. Auf die Qualitäten haben wir unmittelbar keinerlei wirklichen und verändernden Einfluß. Dagegen können wir vermittels unseres Leibes Bewegung hervorbringen und dadurch die örtliche Stellung von Dingen und ihre räumlichen Beziehungen zueinander ändern. Dies ist sogar die einzige Wirkung, die wir in der äußeren Welt unmittelbar hervorbringen können; alle anderen Wirkungen müssen wir mittelbar auf dem Umwege räumlicher Änderungen zu erreichen suchen[22]. Dieses Vermögen räumlicher Änderungen gestattet uns nun, zwei ausgedehnte Dinge in solche örtliche Lage zueinander zu bringen, daß sie sich mit ihren Oberflächen decken. Diese Deckung tritt für alle Beobachter unabhängig von ihrem örtlichen Standpunkte ein, wenn es gelingt, den Zwischenraum zwischen den sich ‚berührenden' Oberflächen wenigstens praktisch, d. h. für die jeweils mögliche Schärfe der Beobachtung, zum Verschwinden zu bringen. Dies ist aber nichts anderes als der ursprüngliche Vorgang des Messens, das das Anlegen eines Gegenstandes als Maß an den zu messenden bedeutet. Damit ist die Ausdehnung mittelbar, intersubjektiv vergleichbar geworden und eignet sich nunmehr dazu, der Konstituierung des wissenschaftlichen Gegenstandes zu dienen. Natürlich liegen in der ‚Berührung', die ja in eigentlichem Sinne nur im Biologischen vorkommt[23], als Voraussetzung des Messens, wieder Probleme, die die Wissenschaft in der einen oder anderen Form immer wieder beschäftigt haben, auf die aber hier einzugehen der Raum nicht ausreicht. Der approximative Charakter aller Messung hat seinen letzten Grund gerade in der Problematik der Berührung. Ideale, vollkommene Deckung besteht nur zwischen den abstrakten geometrischen Gebilden. Auf der Bewegung über gleiche Strecken baut sich dann die objektive Messung der Dauer, der Zeit auf. Darum reduziert sich der naturwissenschaftliche Gegenstand immer mehr auf

[22] Stimmen der Zeit 132 (1937) 277.
[23] Schol 10 (1935) 196 Anm. 1.

ein Gefüge räumlich-zeitlicher Beziehungen, das aber nicht das volle und ganze stoffliche Ding an sich darstellt.

Die Tatsache, die die Verwendbarkeit der Ausdehnung als Gegenstand der Naturwissenschaft begründet, erklärt auch die praktische Verwendbarkeit der Ergebnisse dieser Wissenschaft in der Technik. Denn ihr Gegenstand ist ja gerade die Seite der körperlichen Dinge, die wir zu ändern imstande sind. Alle naturwissenschaftlichen Gesetze sind daher gleichzeitig Voraussagen über Ergebnisse, die bei gewissen örtlichen Veränderungen entstehen werden. Wollen wir diese Ergebnisse herbeiführen, so brauchen wir nur die entsprechenden räumlichen Veränderungen zu verwirklichen. Für Änderungen der Qualitäten vermittelt die oben erwähnte Reduktion zwischen Qualitäten und Quantitäten.

Wenn aber auch alle Probleme, die sich mit der Messung verknüpfen, als erledigt vorausgesetzt werden, so bleibt doch noch eine letzte Tatsache bestehen, die für die Beurteilung des Wesens der Naturgesetze von Bedeutung ist. Alles, was existiert, wie auch alles, was sich wirklich ereignet, alle wirklichen Dinge wie Vorgänge, sind völlig individuell und einmalig. Jedes Atom, jeder letzte Bestandteil der Materie hat sein eigenes, einmaliges Sein und seine eigene, einmalige Wirkungsweise, seine einmalige Gesetzlichkeit. Exakte Gleichheit, wie sie von den Naturgesetzen vorausgesetzt wird, ist eine Fiktion, die im Stofflichen nur deswegen als solche nicht bemerkt wird und darum den physikalischen Gesetzen den Anschein strenger Exaktheit beläßt, weil die individuellen Unterschiede im Stofflichen unter der Beobachtungsgrenze liegen und darum praktisch vernachlässigt werden können oder sogar müssen. Auch die Naturgesetze bedeuten nur eine Annäherung an die Wirklichkeit, die in dauernder Vervollkommnung begriffen ist, ohne diese Wirklichkeit je ganz zu erreichen.

VII. Intelligibilität und Immaterialität des wissenschaftlichen Gegenstandes.

Auch für die antike und mittelalterliche Wissenschaftslehre war die Tatsache bekannt, daß die sinnlichen Qualitäten als solche sich nicht als Gegenstand der Wissenschaft eigneten. Aber da für sie die wahrgenommenen und die objektiven Qualitäten sich nicht unterschieden, so konnte sich hier die mehrfach erwähnte Neigung zur Ontologisierung des Logischen um so stärker auswirken. Man suchte den Grund dieser wissenschaftlichen Unerkennbarkeit nicht in den Bedingungen der Erkenntnis und in der Methode

der Wissenschaft, sondern im stofflichen Gegenstande. Dieser mußte an sich, als stofflicher, unerkennbar, inintelligibel sein. Da anderseits Mathematik und Naturphilosophie andere, wirklich oder vermeintlich erkennbare Momente feststellten, so konnte die Stofflichkeit als solche nur zustande gekommen sein durch die Verbindung eines an sich erkennbaren, intelligibeln Momentes mit einem Momente reiner Inintelligibilität. So schien von hier aus die Stoff-Form-Lehre eine neue Bestätigung zu erfahren. Auf diesen Voraussetzungen baut sich dann die Theorie von dem Erkenntnisvorgang als einer wirklichen Entstofflichung des Sinnlichen durch den intellectus agens auf; diese Entstofflichung bewirkt zugleich eine Intelligibilisierung des Inintelligibeln.

Verstärkend kam ein weiteres Moment hinzu. Man definierte die Erkenntnis als eine Vereinigung des Erkannten mit dem Erkennenden. Nun eignet sich dieses Bild wie auch das der Teilhabe wohl zu einer Umschreibung der Erkenntnis. Aber es wird falsch, sobald man es im Sinne der uns aus der äußeren Erfahrung bekannten Vereinigungen auffaßt und dann meint, die Erkenntnis wirklich erklärt zu haben. Die Erkenntnis ist eine erste und einfache Tatsache, die jeder Erklärung bereits vorausgesetzt wird und selbst nicht erklärt werden kann. Die Erkenntnisvereinigung ist eine Vereinigung eigener, von jeder anderen weit und wesentlich verschiedenen Art, eine intentionale, d. h. eben erkenntnismäßige Vereinigung. Da man aber den Vergleich zu wörtlich nahm, mußte man auf die Frage stoßen, wie der Verstand durch die Vereinigung mit den stofflichen Gegenständen nicht selbst stofflich würde; erlitten doch die an sich intelligibeln Formen durch eine solche Vereinigung dieses Schicksal. Die Stoff-Form-Lehre bot wiederum den Ausweg. Durch die Abstraktion der Form aus dem Phantasma wird diese wieder geistig und kann sich nun mit dem geistigen Intellekt vereinen. So versteht man, daß eine ontologische Intelligibilität und Immaterialität[24] für den wissenschaftlichen Gegenstand gefordert wurde, und daß man das Stoffliche nur insoweit wissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnis zugänglich glaubte, als in ihm ein Intelligibiles vorgefunden wird, die an sich allgemeine und immaterielle Form, die das intelligibile in sensibili darstellt. So bekam der Ausdruck intelligibilis selbst eine Doppelbedeutung: er bedeutet zunächst die Erkennbarkeit für gei-

[24] S. Thomas, In Boetium de Trinitate q. 5 a. 1 c.: Ex parte quippe intellectus competit ei (scl. speculabili) quod sit immateriale, quia et ipse intellectus est immaterialis.

stige Erkenntnis; dann aber bezeichnet er auch ein Sein von der Natur des geistigen Erkenntnisvermögens, also immaterielles Sein[25]. Der Übergang von der einen zu der andern Bedeutung, der dauernd gemacht wurde, rechtfertigt sich durch die eben dargelegte Forderung einer ontologischen Gleichheit von Erkenntnisvermögen und Erkenntnisgegenstand.

Der Ausdruck intelligibile in sensibili weist noch auf eine andere Quelle dieser Übertragung hin. Es ist richtig, daß wir nur da im eigentlichen Sinne verstehen können, wo die Zweiheit eines sinnlich wahrnehmbaren Äußern und eines unmittelbar in sich nicht wahrnehmbaren, sondern nur im Sinnlichen sich offenbarenden Sinnes oder Bedeutung besteht. Am ursprünglichsten finden wir diese Zweiheit und das Verstehen als den ihr entsprechenden Erkenntniszugang in den Äußerungen des Menschen in Worten, Mienen, Gesten und Verhalten, in denen er seine inneren Gedanken, Absichten, Empfindungen kundgibt. In den Kulturgegenständen, die auf diesem leiblichen Ausdrucksvermögen fundiert sind[26], besteht eine analoge Zweiheit von Stoff und kundgebender Form. Es ist nun eine ursprüngliche Neigung des Menschen, die bei Kindern und Primitiven sich noch fast ungehemmt von jeder Kritik auswirkt, diese Erkenntnisart des Verstehens auf alle Seinsgebiete auszudehnen. Dafür muß überall ein Inneres gefunden werden, das in der äußeren Erscheinung sich kundgibt und diese Erscheinung verständlich macht. Natürlich kann dies nur durch naives Hineintragen von menschlichen Verhältnissen in die Natur gelingen. Auch die aristotelische Naturphilosophie ist noch auf diesem Versuch, zu verstehen, weithin aufgebaut, verwendet aber dazu bereits mehr allgemein biologische, als rein menschliche Kategorien (natürliche Bewegung, natürlicher Ort, Gegensatz, Streben u. ä.)[27]. So mußte es auch hier zur Unterscheidung eines Äußeren und eines an sich nicht sichtbaren, im Äußeren sich kundgebenden, darum wie die Bedeutung nur geistig zu erfassenden Inneren kommen. Wie in der menschlichen Äußerung Verstehen nur möglich ist durch Beziehung des Äußeren auf den Sinn, ohne die das Äußere unverständlich, inintelligibel, bleibt, so ist auch das sinnlich wahrnehmbare Ding als solches inintelligibel.

---

[25] Vgl. vom Verf. ‚Erläuterungen' zu Thomas von Aquino, Die Summe wider die Heiden, Leipzig 1935, II 565. — M. Honecker: Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin: PhJb 48 (1935) 276 Anm. 2.

[26] Schol 9 (1934) 238 ff. — [27] Schol 10 (1935) 193 ff.

Verstehbar kann es nur werden als vermeintlicher Ausdruck eines geistigen Innern, der Form.

Es ist nun klar, daß der Stoff kein Inneres hat, das in einem sinnlich wahrnehmbaren Äußeren sich offenbarte, daß er darum auch kein Gegenstand des Verstehens sein kann, sondern nur des Feststellens und des wirkursächlichen Erklärens des Festgestellten durch anderes Festgestelltes. Das reine Feststellen ist bereits im Verstehen als der umfassendsten Erkenntnisart enthalten, aber als ein bloßes Teilmoment, das jedoch dort unter der Wichtigkeit des Verstehens als dessen selbstverständliche Voraussetzung fast unbemerkt verschwindet. Hier, wo es allein noch übrig bleibt, wird es vordringlich. Aber das ändert die Tatsache nicht, daß es die engste und ärmste Erkenntnisart ist, die allerdings dafür oft durch größere Sicherheit der Feststellung und Allgemeinheit der Zugänglichkeit ausgezeichnet ist. Dies erklärt, warum die Naturwissenschaft auf eine feststellende Beschreibung der Vorgänge in mathematischen Formeln beschränkt ist[28].

Verstehende Erkenntnis ist also dem reinen Stoff gegenüber ausgeschlossen. Daraus schloß man, daß er der Verstandeserkenntnis überhaupt unzugänglich sei, außer nach einer vorgänglichen Entstofflichung. Auch diese Auffassung ist von der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks intelligibilis beeinflußt. Ursprünglich bedeutet das Wort eben verstehbar im engen Sinne; dies ist daraus zu erklären, daß das Verstehen die erste Erkenntnisart ist. Da der Mensch die Neigung hat, sie allen Seinsarten gegenüber anzuwenden, so kommt es leicht dazu, daß Verstehen die geistige Erkenntnis überhaupt bezeichnet. Diesen Sinn hat das Wort intelligibilis auch erhalten. Und so schien mit der Ablehnung des Verstehens jede geistige Erkenntnis des Stoffes als solchen unmöglich gemacht.

Dieser Verwechslung von Verstehen und geistigem Erkennen überhaupt gegenüber ist an dem scholastischen Grundsatz festzuhalten, daß alle Seienden als solche gei-

[28] Vgl. Jos. Meurers, Wilhelm Diltheys Gedankenwelt und die Naturwissenschaft (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philosophie 18) Berlin 1936, 94: „So scheint sich, ..., der grundlegende Wandel in der Naturwissenschaft dadurch zu vollziehen, daß nicht mehr die Erklärung des Kosmos das Ziel des naturwissenschaftlichen Denkens ist, sondern dessen ‚Beschreibung' mittels des Raumes und der Zeit. Dies ist nun keine schlichte Beschreibung von Phänomenalitäten, etwa im Sinne der Beschreibung einer Pflanze, sondern vielmehr die Einordnung der Phänomene in den Strukturzusammenhang eines nichteuklidischen Raumes mittels der von ihnen abstrahierten räumlichen und zeitlichen Relationen."

stiger Erkenntnis zugänglich sind; jeder menschliche Erkenntnisakt ist zugleich sinnlich und geistig. Diese Erkenntnis ist aber von Seinsgrad zu Seinsgrad verschieden. Im Stofflichen ist sie auf Weniges beschränkt. Der Grund liegt aber nicht an einem ontologisch inintelligibeln Moment im Stoffe. Er ist vielmehr auf der Seite des Gegenstandes in der Seinsarmut und in der Schwäche der stofflichen Individualität, auf der Seite des Erkennenden in der Bedingtheit auch unserer geistigen Erkenntnis durch die biologische Seite des Menschen und in der Schwäche gerade unserer sinnlichen Erkenntnis zu suchen. Übrigens ist ja auch Thomas dazu gedrängt worden, Gott und den Engeln die Erkenntnis der Individualität der Stoffdinge zuzuschreiben[29], was einer Leugnung ihrer ontologischen Inintelligibilität praktisch gleichkommt. Denn was objektiv inintelligibel ist, würde auch dem schärfsten Verstande unerkennbar bleiben, wenn man nicht in der Erkenntnis eine Tätigkeit sehen will, die den Gegenstand umändert, und so dem idealistischen Vorurteil recht gibt.

In der postulierten Geistigkeit schienen alle bisher für den wissenschaftlichen Gegenstand verlangten Eigenschaften eingeschlossen, vor allem Intelligibilität und Unveränderlichkeit. Denn das Geistige ist unsterblich. Ob es darum auch schon ohne weiteres unveränderlich ist, ist allerdings fraglich; sicher ist ohne weiteres nur ein anderer Rhythmus der Veränderlichkeit und das Überwiegen des Beharrenden gegenüber dem Wechselnden. Es ist wohl nicht von der Hand zu weisen, daß Plato und Aristoteles in ihrer Wissenschaftslehre auch existenziellen Anliegen ihren Ausdruck gegeben haben, und zwar gerade in der Ontologisierung des Logischen. In der Unveränderlichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis — die man zudem überschätzte — glaubten sie ohne weiteres mit der Absolutheit des Seins in Berührung gekommen zu sein und Halt und Sinn des Daseins zu finden. Erst das Christentum brachte demgegenüber die Erkenntnis, daß das absolute Erkennen wohl in der Absolutheit des Seins letztlich gründet, aber sie nicht ist, und daß darum die Erkenntnis auch nicht den vollen und letzten Sinn des menschlichen Daseins darstellt. Sieht man jedoch von der Ontologisierung gewisser Momente ab, so hat unsere Untersuchung ergeben, daß bereits fast alle Grundzüge des wissenschaftlichen Gegenstandes in der antik-scholastischen Wissenschaftslehre erkannt sind.

[29] Summe wider die Heiden, II Kap. 100. Vgl. die ‚Erläuterungen' des Verf. ebd. II 522 f. — H. Meyer, a. a. O. 186—189.

Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin.

Von Endre von Iványka.

Ist die Erkenntnis Gottes, die nach Augustin jedem geistigen Erkenntnisakt zugrundeliegt — das „Erkennen im Lichte der höchsten Wahrheit", „in rationibus aeternis" —, im Sinne der Ontologisten so zu verstehen, daß eine unmittelbare, volle Erkenntnis Gottes in jedem unserer Erkenntnisakte enthalten ist, oder ist sie nur ein anderer Ausdruck dafür, daß das Licht unseres eigenen Intellekts, das uns die Erkenntnisse gibt, ein Anteilhaben an dem göttlichen Intellekt ist? Wieso können ihr dann aber trotzdem die Merkmale der unmittelbaren Erkenntnis zugeschrieben werden, wie sie nur der mystischen Erkenntnis zukommen können? Wollen wir sie aber als unmittelbare Erkenntnis gelten lassen, wie kann sie dann die Grundlage des natürlichen Erkennens sein, wenn die mystische Erkenntnis sowohl als die volle Anschauung Gottes in der ewigen Seligkeit nur ein auf der Gnade begründeter Zustand sein kann? Ist endlich die augustinische Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis Gottes im Innern der Seele selbst im Sinne der mystischen Erkenntnis zu verstehen, oder ist sie mit derjenigen Erkenntnis Gottes gleichzusetzen, in der auch die obersten Prinzipien und die allgemeinsten Begriffe erkannt werden?

Diese Fragen werden heute mehr denn je verschieden beantwortet, und es wirkt gewiß erschwerend auf die Lösung dieser Fragen, daß wir gewohnt sind, scharfe Unterscheidungen zwischen erkenntnistheoretischen Feststellungen, metaphysischen Aussagen und mystischer Erlebnisschilderung zu machen, während für das philosophische Milieu, aus dem das Denken des hl. Augustin hervorging, gerade das typisch neuplatonische Schweben zwischen Mystik, Ontologie und Analyse des Denkens charakteristisch ist. Es muß daher zur Klärung der Frage beitragen, wenn man versucht, die Lehre Augustins gerade in dieser Hinsicht in ihre historische Umgebung hineinzustellen, sie mit dem *gleichzeitigen Neuplatonismus* und den anderen mit ihr verwandten *christlichen Umformungen des Platonismus* zu vergleichen[1]. Nicht als ob aus dieser Analogie das Wesen

[1] Um diese Vergleichung nicht noch durch die Frage der philosophischen Entwicklung Augustins zu erschweren und vielleicht

seiner Lehre völlig abzuleiten wäre; im Gegenteil, das Eigenartige seines Denkens muß aus der Vergleichung nur um so deutlicher hervorgehen — aber gerade die uns befremdenden Züge, die wir leicht mißdeuten, die aber für das Philosophieren dieses Zeitalters etwas Gemeinsames und Selbstverständliches sind, erhalten so ihre richtige Erklärung. Man versteht klarer, wie seine eigenartigen Lehren aufzufassen und als was sie zu werten sind, was sie bedeuten und in welches Gebiet — Mystik, Theologie, Ontologie, Erkenntnislehre — sie gehören.

I. Die innerliche Gotteserkenntnis.

1. Der Neuplatonismus und der christliche Platonismus.

Was nun zunächst die Lehre betrifft, daß die Seele Gott nicht durch Folgerungen aus der äußeren Erkenntnis, nicht durch ein Fortschreiten in der Reihe der durch äußere Erfahrung gewonnenen Begriffe erkennt, sondern *durch die Wendung in ihr eigenes Inneres,* durch ein Eingehen in sich selbst, das zugleich ein Abwenden von allem Äußeren, Vorstellbaren und Denkbaren bedeutet, so ist sie ein gemeinsames Grundmotiv des Augustinismus wie des Neuplatonismus. Wahre Selbsterkenntnis und wahre Gotteserkenntnis sind demzufolge so miteinander verbunden, daß die Seele, wenn sie sich von allem, was nicht sie selbst ist, reinigt, zugleich mit sich und in sich Gott erkennt. Solange sie Gott nicht erkennt, hat sie auch ihr eigenes Wesen nicht erfaßt. Ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam ...; mecum eras, et tecum non eram (Conf. X 27). So sagt Augustin von sich selbst vor seiner Bekehrung; und von denen, die Gott außen suchen, heißt es, daß sie Gott deshalb nicht finden, weil sie sich nach außen wenden: Exterius conantur ire et interiora sua deserunt, quibus interior est Deus (De trin. VIII 7, 11). Ebenso heißt es bei Plotin: οὐδενὸς οὖν θεός, φησίν, ἔστιν ἔξω, ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδόσιν. φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὑτῶν ἔξω (Enn. VI 9, 7).

Äußerungen aus Schriften heranzuziehen, die dem Platonismus noch näher stehen als diejenigen, die sein Denken in seiner ausgereiften, endgültigen Form enthalten, ist hier die Vergleichung vor allem auf Grund seines anerkannt reifsten Werkes, der Bücher De Trinitate vollzogen, und nur zur Erklärung und näheren Ausführung gelegentlich die entsprechende Stelle der Confessiones herangezogen worden. Es soll nicht geleugnet werden, daß man ein in manchen Zügen abweichendes Bild seines Denkens erhielte, wenn man von seinen früheren Schriften ausginge.

Die Bedingung dieser die Gotteserkenntnis einschließenden Selbsterkenntnis, die Reinigung, wird auch von beiden fast mit denselben Worten umschrieben. Εἰ ... εἶδες σαυτὸν καὶ σαυτῷ καθαρῶς συνεγένου, οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἷς οὕτω γενέσθαι οὐδὲ σὺν αὐτῷ ἄλλο τι ἐντὸς μεμιγμένον ἔχων (Enn. I 6, 9). Vom „Einswerden", von der Befreiung von aller „Vielfältigkeit" spricht hier also Plotin. Ebenso schreibt Augustin: Cum igitur ei praecipitur, ut de ipsam cognoscat, non se, tamquam sibi detracta sit, quaerat, sed id quod sibi addidit, detrahat; interior est enim ipsa non solum quam sensibilia, ... sed etiam quam imagines eorum (De Trin. X 8, 11).

Wieso aber führt diese Reinigung der Seele von allem Fremden zur Gotteserkenntnis? Die Antwort auf diese Frage ist für den Neuplatonismus leicht. Wenn die Seele ihrer Natur nach Gott ist, unteilbar, einfach, „eins" in dem vollen Sinne, in dem die Gottheit selbst das „Eine" genannt wird, unsterblich, unwandelbar, leidensunfähig, und wenn ihr individualisierter Zustand, in dem sie auf eine menschliche Persönlichkeit beschränkt, leidend und handelnd der Veränderung unterworfen, im Erkennen an die Wahrnehmung der Außenwelt gebunden ist, nur einem Irrtum über ihr eigentliches Wesen entstammt, insofern sie das, was sie durch ihre geistige Ausstrahlung belebt, für sich selbst hält[2], dann ist es freilich klar, daß in der Seele zugleich mit der Erkenntnis ihres wahren Seins und ihres innersten Wesens auch die Erkenntnis der Gottheit aufgeht. Denn beides ist ein und dasselbe. Dann ist es verständlich, wieso nur alles Fremde aus der Seele entfernt werden muß, damit sie in sich selbst Gott erkennen kann. Denn Gott und die so „vereinfachte", „eins gewordene" Seele sind eins[3]. Für das Christentum ist aber die Lehre von der

---

[2] Inwiefern die Individuation der Seele, ihr „Abfall", nach Plotin eigentlich kein realer Vorgang in der Seele, sondern nur ein Anschein und ein Irrtum ist, das hat neuerdings A. Szabó in dem Aufsatz „Indische Elemente im plotinischen Neuplatonismus" (Schol 13 [1938] 87—96) gezeigt.

[3] Das Verhältnis ist freilich auch bei Plotin nicht so einfach, wie es nach dem System, der immer wiederholten Behauptung von der durch die „Vereinfachung" wiederhergestellten Identität zwischen Seele und Gott, äußerlich scheinen könnte. Denn wenn das Verhältnis nicht nur der Seele, sondern überhaupt jedes Seienden zum Einen, der Urquelle alles Seins, das einer sozusagen „limitierten Identität" ist, wenn das Eine mit der nie erschöpften Fülle seines Seins in jedem Seienden soweit gegenwärtig ist, als es die Begrenztheit dieses anderen Seienden erlaubt, so ist eben die

Identität der Seele mit Gott unannehmbar. Die Seele kann nach der christlichen Lehre wohl durch die Hinwendung zu Gott göttlich werden, sie kann durch die Einstrahlung der Gnade am Göttlichen teilnehmen, nie aber wesenhaft das Göttliche selbst *sein*. Es handelt sich also vom christlichen Standpunkt aus nicht um eine Entdeckung des göttlichen *Seins* der Seele, sondern um ihr Göttlich*werden*, durch die Tugend, durch die Gnade, durch die Liebe zu Gott. „Wer sein Herz von der Anhänglichkeit an das Geschaffene freigemacht hat", sagt Gregor von Nyssa (PG 44, 1269 C), „sieht in der eigenen Schönheit das Bild des göttlichen Wesens ... ; seine eigene Reinheit betrachtend, sieht er im Abbilde das Urbild" (ebd. 1272 B). Das Entscheidende ist also die Zuwendung des Willens zu Gott, die Liebe zu Gott, die die Seele erst göttlich macht, weil sie sie am göttlichen Leben teilhaben läßt. Das ist vielleicht am klarsten bei Maximus Confessor ausgesprochen: „Gott wirkt in uns Alles, alles Handeln und alles Betrachten, alle Tugend, Weisheit, Güte und Wahrheit. Wir tragen nichts dazu bei als die Disposition des nach diesen Gütern strebenden Wollens" (PG 90, 513 D).

Das Wesen der Seele ist also nicht, selbst göttlich zu sein, sondern fähig zu sein, sich dem Göttlichen zuzuwenden[1] und durch die Zuwendung selbst gottähnlich zu werden: Ex illo similis illius, wie es Augustin unübertrefflich kurz formuliert (De Trin. X 5, 7); oder wie er anderswo sagt: Quia sum-

„Andersheit", die ἑτερότης, dieses Seienden die Grenze und das Maß seines Teilhabens am Einen. Wenn aber diese ἑτερότης *als solche* nicht selbst Teilhaben am Einen ist, sondern im Gegenteil die Schranke, die das Eigensein des Seienden einem volleren Teilhaben am Einen entgegensetzt, und wenn das Streben des Seienden, und im besonderen der Seele, auf ein immer volleres Teilhaben am Einen geht, dann strebt jedes Wesen eigentlich nicht nach dem *Einswerden* mit dem Einen, sondern nach der *Vernichtung* des eigenen Seins, und die Seele, insofern sie eine von Gott verschiedene Seele ist, war gar nicht identisch mit Gott, sondern sie ist es nur insofern, als sie die Fähigkeit zu dieser Selbstvernichtung in sich hat. Die Zwiespältigkeit dieser plotinischen „Identität" von Gott und Seele ist von R. Arnou: Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin, Paris 1921, klar herausgearbeitet.

[1] Außerordentlich klar wird dieses Verhältnis von Gregor von Nyssa in der großen katechetischen Rede umschrieben. Er spricht von der Gottähnlichkeit der Seele und fährt dann fort: „Das Ähnliche, wenn es nicht in irgend einer Hinsicht von dem unterschieden wäre, dem es ähnlich ist, wäre ihm (nicht nur ähnlich, sondern) sogar gleich. Darin liegt nun die Andersheit der gottähnlichen Seele Gott gegenüber, daß er unveränderlich, sie aber veränderlich ist, ... und eben insofern sie Gott ähnlich wird, sich verändert" (PG 45, 57D—60A).

mae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est (De Trin. XIV 4, 6). Daher ist sie Gottes Bild: Dei imago, quia potest etiam meminisse et intelligere et amare eum a quo facta est (De Trin. XIV 12, 15). Diese Zuwendung aber geschieht durch den Willen. Die Seele ist, nach Gregors von Nyssa Wort, ein ἀγγεῖον προαιρετικόν, ein durch den Willen aufnahmefähiges Gefäß des Göttlichen (PG 46, 105A); denn „wohin sich die Zuneigung des Willens wendet, dem wird die Seele verwandt" (PG 44, 733B). In sich kann sie Gott erkennen, wenn sie gottähnlich geworden ist; gottähnlich wird sie nicht durch ihre Erkenntnis, die sie an sich, in ihrer Natur, gar nicht besitzt, sondern durch den Gott zugewandten Willen, durch die Liebe zu Gott, die in ihr das Ebenbild Gottes erst *schafft,* in dem und durch das sie Gott in sich selbst erkennt. Der letzte Grund der innerlichen Gotteserkenntnis ist also die Zuwendung des *Willens* zu Gott. In agnitione Dei ... transfert amorem a temporalibus ad aeterna (De Trin. XIV 17, 23); quantumcumque se extenderit in id, quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei (De Trin. XII 7, 10)[5].

Es ist aus diesem Gedankengang heraus völlig begreiflich, warum jeder christliche Platonismus, wenn er nicht in den Fehler der Gleichsetzung mit Gott verfallen will, Voluntarismus sein muß, wie es ja auch der Augustinismus ist. So betrachtet, ist ja die Richtung des Willens auf Gott nicht nur eine *Bedingung* der Erkenntnis Gottes im eigenen Selbst, wie beim Neuplatonismus, sondern sie ist das Mittel und der eigentliche Quell dieser Erkenntnis, ja sie ist sogar *diese Erkenntnis selbst,* da das Abbild Gottes in der Seele, das die Erkenntnis Gottes im eigenen Selbst ermöglicht, eben die Liebe zu Gott, d. h. der die Gottähnlichkeit begründende, Gott zugewandte Willensakt selbst ist. Vom Standpunkt des christlichen Platonismus ist es weiterhin auch völlig konsequent, sogar die Selbsterkenntnis der Seele von der Hinwendung des Willens zu Gott abhängig zu machen. Denn es ist begreiflich, daß ein Wesen, dessen Bestimmung

[5] In demselben Sinn heißt es in den Conf. VII 10 von der lux incommutabilis, die Augustin in sich entdeckt (Inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea duce te ...): *Caritas* novit eam. Und Conf. XIII 9 liest man: Pondus meum *amor* meus, eo feror quocumque feror. Wie das natürliche Gewicht der Trieb eines elementaren Körpers zu dem ihm homogenen Element und dem ihm bestimmten Ort im Weltganzen ist, so führt die Liebe die Seele entweder zu Gott und macht sie ihm ähnlich oder läßt sie durch die Hinwendung zum Niedrigen herabsinken und beraubt sie der Gottähnlichkeit.

die Hinwendung zum höchsten Sein ist, und dessen Natur als die Fähigkeit der Anteilnahme am göttlichen Leben durch die Liebe zu Gott beschrieben wird, erst dann zur Einsicht in sein eigenes wahres Sein und sein tieferes Selbst gelangt, wenn diese Fähigkeit in ihm wirklich zur Tatsache geworden ist und sein eigenes Dasein ihm durch ein auf Gott gerichtetes Wollen geistig sichtbar wird. Als bloße Potenzialität bleibt es auch für den nach innen gerichteten Blick der Seele unsichtbar und unerkennbar. Daher sagt Gregor von Nyssa, daß ebenso wie Gott nur dann erkannt werden kann, wenn wir uns in unser eigenes Innere wenden, umgekehrt auch „die Seele nur dann sich selbst erkennen kann, wenn sie das Urbild ihrer eigenen göttlichen Schönheit betrachtet" (PG 46, 509 C). Für den Fall, daß man von ihrer willensmäßigen Hinwendung zu Gott absieht, leugnet daher auch Gregor die Möglichkeit der unmittelbaren Selbsterkenntnis der Seele (PG 44, 257 A; 46, 509 B; 45, 945 D). Erst der Akt der Liebe zu Gott ist es, der, so wie er Gott im eigenen Innern der Seele erkennbar macht, die Seele zugleich auch ihr eigenes Wesen unmittelbar erkennen läßt. Damit ist zugleich — da die Liebe zu Gott Gnade ist — der Gedanke der natürlichen Gottebenbildlichkeit der Seele in die Sphäre der Gnade verlegt. Sie ist zu einer Fähigkeit zum Gottähnlichwerden durch die Gnade geworden (vgl. Schol 11 [1936] 189 ff.).

Es muß wohl nicht erst gesagt werden, daß in dieser christlichen Transposition der platonischen Erkenntnislehre aus einer Seinsmetaphysik und einer Erkenntnistheorie eine Theorie der Mystik geworden ist, die nicht mehr von der der Seele naturgemäß zukommenden und zugänglichen Erkenntnis handelt, sondern von der Erkenntnis, die sie durch die Liebe zu Gott und durch die Gnade gewinnen kann, im Sinne des Prinzips: Affectus transit in conditionem obiecti (Joannes a S. Thoma), mit dem die mystische Gotteserkenntnis erklärt wird.

Es kann nun gewiß nicht bezweifelt werden, daß viele Äußerungen des heiligen Augustin über die innerliche Gotteserkenntnis der Seele in diesem mystischen Sinne gemeint sind. Die Erkenntnis in ictu trepidantis aspectus (Conf. VII 17), das attingere modice toto ictu cordis (Conf. IX 10) — das unmittelbar nachher momentum intelligentiae genannt wird —, das coruscare, splendere, fragrare und tangere, wie Conf. X 27 die Wirkung Gottes auf die Seele geschildert wird, der ictus, quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur: Veritas (De Trin. VIII 2, 3) sind klare

Ausdrücke mystischen Erlebens[6]. Umso auffallender ist es, daß Augustin, obwohl er die Zuwendung des Willens als die Bedingung der inneren Gotteserkenntnis betrachtet und die Selbsterkenntnis der Seele von ihrer Zuwendung zu Gott abhängig macht — Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia si non manebo in illo, nec in me potero, heißt es Conf. VII 11 —, dennoch die unmittelbare Selbsterkenntnis der Seele als eine ständige, ihrer Natur zukommende Eigenschaft mehr, als ihr eigentliches Wesen auffaßt. „Ipsa sibi memoria sui", ist die echt augustinische, unübertrefflich kurze Formel dafür (De Trin. XIV 6, 8). Wie bei anderen Erkenntnisinhalten das Enthaltensein in der Erinnerung es bedingt, daß ohne neue Eindrücke von außen die Seele sie selbsttätig in ihr denkendes Bewußtsein rufen kann, so ist bei der Seele die Bedingung ihrer Erkennbarkeit eben die geistige Selbstgegenwärtigkeit ihres Seins. Denn: Quid tam menti adest, quam ipsa mens? (De Trin. X 7, 10). Quid tam intime scitur seque ipsum esse sentit, quam id, quo etiam cetera sentiuntur, id est, ipse animus? (De Trin. VIII 6, 9). Mens semetipsam per se ipsam novit (De Trin. IX 3, 3). Darum versichert Augustin wiederholt, daß die Seele, ex quo esse coepit, nunquam sui meminisse,

[6] Das wird besonders deutlich in den Worten, die auf die Stelle vom ictus trepidantis aspectus folgen: Sed aciem figere non valui; et repercussa infirmitate redditus solitis (wie in De Trin. VIII 2, 3 relaberis in ista solita et terrena), non mecum ferebam nisi amantem memoriam ... (Conf. VII 17). Alle Mystiker sagen, daß von der mystischen Anschauung Gottes kein Begriff, keine klare Erkenntnis in der Seele zurückbleibt, sondern nur eine nicht in Begriffe faßbare Erinnerung, eine Gewißheit darüber, daß es Gott war, den die Seele geschaut hat, und eine Steigerung der Liebe zu ihm (z. B. die hl. Theresia in der Seelenburg, Dimora 5 cap. 1). Der schönste dichterische Ausdruck dieses Gedankens sind die Verse Dantes (Par. 33, 58 ff.):

Quale è colui che sonnïando vede
Che dopo il sogno la passione impressa
Rimane, e l'altro a la mente non riede
Cotal son io ...

(nämlich nach dem letzten, höchsten Augenblick seiner Vision)

... chè quasi tutta cessa
Mia visïone, ed ancor mi distilla
nel cor lo dolce che nacque da essa.

Die innere Disposition des Mystikers, die „Nacht", das „Nichts", durch das sie hindurchgehen müssen, das „Dunkel", in dem Gott wohnt, ist in den Worten beschrieben: Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli, *et ipsa sibi anima sileat* ... (Conf. IX 10). Es ist das „Schweigen", in dem, nach Gregor von Nyssa, „die Seele das Geheimnis Gottes im Heiligsten ihres Innern unausgesprochen und unaussprechlich bewahrt" (PG 44, 732A).

nunquam se intelligere, nunquam se amare destitit (De Trin. XIV 10, 13; außerdem X 8, 11; XIV 14, 18; XV 3, 5). In diesem Punkte scheint sich Augustin viel enger mit Platon zu berühren als alle übrigen christlichen Platoniker; hier scheint er die christliche Umgestaltung des platonischen Grundgedankens, wie sie die übrigen christlichen Platoniker vollzogen haben, nicht anzunehmen und die platonische Auffassung von der Natürlichkeit der vollen Gotteserkenntnis, die konsequenterweise zur neuplatonischen Lehre von der natürlichen Göttlichkeit der Seele führt, selbst zu teilen. Will man das Verhältnis des augustinischen Denkens zum Platonismus untersuchen, so muß man vor allem prüfen, welchen Sinn bei Augustin diese Aussagen haben.

2. Augustin.

Wenn Augustin auch die Natürlichkeit und Unverlierbarkeit der Selbsterkenntnis der Seele behauptet, so rechnet er trotzdem mit der Möglichkeit, daß die Seele über ihr Wesen sich täuscht: Aliud secum amando, cum eo se confudit et concrevit quodam modo (De Trin. X 8, 11). So verfällt sie über ihr eigenes Wesen in Irrtum und verliert ihre Selbsterkenntnis. Denn: Tanta vis est amoris, ut ea, quae cum amore diu cogitaverit eisque curae glutino cohaeserit, attrahat secum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit (De Trin. X 5, 7). Errat mens, cum se istis imaginibus tanto amore coniungit, ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet (De Trin. X 6, 8). Cohaeserunt enim [rerum sensarum imagines] mirabiliter glutino amoris ..., dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse, sine quo se non potest cogitare (De Trin. X 8, 11). Aber das heißt nicht, so betont Augustin, daß die Seele je ihrer Selbsterkenntnis *beraubt* ist; sie ist nur *verdeckt* vom Fremdartigen und Niederen, das mit ihr vermischt ist. Deshalb heißt es folgerichtig: Cum ei praecipitur, ut seipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod sibi addidit, detrahat (De Trin. X 8, 11).

Wie geschieht dies aber? Wie kann sie sich von allem Fremdartigen, Störenden reinigen? Cognoscat semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam (De Trin. X 8, 11). So ist es also doch auch wieder erst die Zuwendung des Willens, die diese Erkenntnis in der Seele gegenwärtig macht[7] und zwar die Zuwendung des Willens zu Gott. Denn

[7] Das entspricht auch ganz der Lehre von der acies mentis, die durch das „geformt" wird, dem sie sich, unter dem Gebote des

die rechte Zuwendung des Willens zum eigenen *Wesen* der Seele ist zugleich Zuwendung zu Gott. Sich selbst kann sie nicht wahrhaft lieben, ohne Gott zu lieben: Ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea, quibus praeponenda est (De Trin. X 5, 7). Liebt sie sich selbst ohne Gott, um aus sich selbst zu sein, was Er ist und was sie nur durch Ihn sein kann (volens ... non ex illo similis illius, sed ex se ipsa esse quod ille est [De Trin. X 5, 7] — und selbst darin zeigt sich noch ein wenn auch verkehrtes Streben auf die Gottebenbildlichkeit hin [De Trin. XI 5, 8], so daß auch die unrechte Selbstliebe der Seele nicht ohne eine Beziehung auf Gott bestehen kann, dann vermag sie nicht einmal mehr in Wahrheit sich selbst, sondern nur, was unter ihr ist, zu lieben: Superiorem deserendo, ad quem solum posset custodire fortitudinem suam (Ps 58, 10) ..., sic infirma et tenebrosa facta est, ut a se quoque ipsa in ea, quae non sunt quod ipsa, et quibus superior est ipsa, infelicius laberetur per amores, quos non valet vincere, et errores, a quibus non videt qua redire (De Trin. XIV 14, 18). Wenn es heißt: Intentionem voluntatis in semetipsam statuat, so ist damit also zugleich die Zuwendung des Willens zu Gott erfordert, ganz im Sinne der Definition der Seele, die ihr Wesentliches, das „principale mentis" (das ἡγεμονικόν) als das bezeichnet, „quo novit Deum vel nosse potest" (De Trin. XIV 8, 11). So scheint also die Grundlage der Selbsterkenntnis der Seele doch nicht ihr geistiges Dasein und ihre natürliche Selbstgegenwart zu sein, sondern ihre willensmäßige Zuwendung zu Gott.

Wie kann Augustin demgegenüber behaupten: Non tamen in his tantis infirmitatis et erroris malis (eben der Verfinsterung und der Unkenntnis ihres eigenen Wesens) amittere potuit [anima] naturalem memoriam, intellectum et amorem sui (De Trin. XIV 14, 19)? Wie kann trotzdem die Lehre von der natürlichen und unverlierbaren Selbsterkenntnis der Seele aufrechterhalten werden? Augustin tut dies dadurch, daß er zwischen nosse und cogitare, zwischen virtuellem Gegenwärtigsein des Gedachten und aktuellem Gedachtwerden unterscheidet (De Trin. X 5, 7; X 12, 19; XIV 5, 7; XIV 7, 9; XV 15, 25). Denn es kann etwas im Gedächtnis niedergelegt sein, ohne daß man daran denkt; aber man könnte nicht daran denken, wenn man es nicht im Gedächtnis bereits hätte, also wüßte.

Dieser Gedankengang ist nun zwar anwendbar auf solche Kenntnisse, die als Bilder und Eindrücke äußerer Gegenstände in unserem Bewußtsein niedergelegt werden und

nicht wir selber sind; wenn aber an Stelle des Enthaltenseins im Gedächtnis die geistige Selbstgegenwart der Seele tritt, entsprechend dem „Ipsa sibi memoria sui" (De Trin. XIV 6, 8) — wie kann dann die Selbstgegenwart der Seele, die in ihrem geistigen Sein gegeben ist, jemals nicht aktuell gegenwärtig sein? Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possum (De Trin. XIV 6, 8), gesteht Augustin selbst, den Kern des Problems formulierend, wie er dies auch schon im X. Buch getan hat mit den Worten: Sed quomodo mens veniat in mentem, quasi posset mens in mente non esse? (De Trin. X 4, 6). Wenn er trotzdem an der Behauptung festhält, daß die Selbsterkenntnis der Seele eine ihr inhärierende, unverlierbare Eigenschaft, ein Wesenszug ihrer Natur ist — Restat, ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius (De Trin. XIV 6, 8) —, dann wird es unbegreiflich, wieso die Seele nicht im ständigen Besitz der vollen Selbsterkenntnis ist, und (da diese ohne den vollen Besitz der Gotteserkenntnis nicht möglich ist, wie oben gezeigt wurde), wieso die Seele überhaupt jemals ohne die volle Erkenntnis Gottes sein kann. Augustin gibt diese Konsequenz auch zu. Er spricht davon, daß unsere, irdische Gotteserkenntnis „per speculum in aenigmate" geschieht, und fährt dann fort: Et hoc est grandius aenigma, ut non videamus, quod non videre non possumus (De Trin. XV 9, 16). So wird durch die Behauptung der Natürlichkeit der Selbsterkenntnis der Seele für Augustin die normale Erkenntnis, der Zustand der Seele, wie er uns empirisch allein gegeben ist, zum Problem.

Seine Lösung liegt darin, daß für ihn, ganz im Sinne Platons, die volle Anschauung Gottes, die ewige Seligkeit, der natürliche, wesensgemäße Zustand der Seele ist, und daß das Entbehren dieses Zustandes zugleich eine Einschränkung und Entäußerung ihres eigenen Wesens, gewissermaßen das Einbüßen ihrer eigenen Natur ist[8]. Freilich nicht in dem

---

Willens, zuwendet, wie es im XI. Buch von De Trin. ausführlich dargelegt wird.

[8] Das kommt auch in der Weise zum Ausdruck, wie Augustin von der irdischen, den äußeren Gegenständen zugewendeten Erkenntnis des Menschen spricht; immer wird sie als etwas der eigentlichen Natur der Seele Widerstrebendes betrachtet: Corporearum rerum fallacia simulacra introrsus rapiens (De Trin. XII 10, 15). Imagines [corporum] convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa (De Trin. X 5, 7); extrinsecus sensa velut introducta (De Trin. XV 3, 5).

Sinne, als ob die Erreichung dieses Zustandes ihr auf Grund ihrer natürlichen Fähigkeiten möglich wäre — Sentit mens, quando bene recordatur Domini sui ..., nonnisi eius gratuito affectu posse se surgere, nonnisi suo voluntario defectu cadere potuisse (De Trin. XIV 15, 21) — wohl aber in dem Sinne, daß ihr wahres Sein, ihr eigentliches Wesen erst dann verwirklicht wird, wenn sie zur vollen Erkenntnis Gottes gelangt[9]. Ostendis quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid Te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi (Conf. XIII 8). So wie es auch De Trin. X 5, 7 heißt: Nec ipsa sibi, nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit. So wird es verständlich, warum der Seele in ihrem irdischen Zustande das fehlen kann, dessen Besitz doch ihr Wesen und ihre Natur ausmacht; deshalb, weil dieser Zustand eben auch ein Verlust ihrer eigentlichen Natur ist und das Versetztsein in einen Zustand bedeutet, der ihrem Wesen widerspricht. Wenn es daher heißt: Restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius (De Trin. XIV 6, 8), so wird doch unmittelbar nachher hinzugefügt: et in eam, quando se cogitat, incorporea conversione revocetur (ebd.).

So ist bei Augustin die platonische Lehre, die der Seele die volle Erkenntnis Gottes als naturgemäße Erkenntnis zuschreibt, mit dem Standpunkt der christlichen Platoniker vereinigt, wonach die Seele nur durch die Liebe zu Gott, die von der Gnade Gottes bewirkt ist, gottähnlich werden und so zur vollen Erkenntnis Gottes in ihrem eigenen Innern gelangen kann. Wenn die Seele auch ihrer eigentlichen Natur d. h. ihrer ganz erfüllten Bestimmung nach im vollen Besitz der Erkenntnis Gottes sein sollte, so ist sie doch, im Zustande der Gottentfremdung und Verfinsterung, in dem sie sich befindet, nicht imstande, Gott zu erkennen, wenn nicht für diese Erkenntnis ihr Inneres gereinigt wird — durch den Glauben, der eine Wirkung der Gnade Gottes ist: Contemplatio merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur (De Trin. I 8, 17). Ähnlich heißt es De Trin.

---

[9] Denselben Gedanken drückt Thomas von Aquin aus, indem er den Einwand: Naturale est intellectui humano quod Deum per essentiam videat, cum ad hoc creatus sit (De ver. q. 13 a. 3 ad 6) im Prinzip anerkennt (Dicendum, quod quamvis naturale sit intellectui humano quod quandoque ad visionem divinae essentiae perveniat ...) nur mit der Einschränkung: non tamen est sibi naturale, quod ad hoc perveniat secundum statum viae huius.

XIII 20, 25: Fides qua cor mundante ad beatitudinem pervenitur. Und der Glaube selbst ist in letzter Linie wiederum nichts anderes als die Liebe zu Gott. Nisi per fidem diligatur — sagt Augustin mit einem unvergleichlichen, beide Momente in eins zusammenfassenden Ausdruck — non potest cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum. ... Ubi sunt enim illa tria ... fides, spes, caritas, nisi in animo credente quod nondum videt, et sperante atque amante quod credit? Amatur ergo et qui ignoratur, sed tamen creditur (De Trin. VIII 4, 6).

So wird verständlich, wieso Augustin die innerliche Erkenntnis Gottes dem Wesen der Seele zuschreiben kann, unbeschadet der Einsicht, daß erst die Liebe zu Gott die Seele gottähnlich macht und so die Erkenntnis Gottes im Innern der Seele ermöglicht — weil eben die Seele ihr eigentliches Wesen erst in der Liebe zu Gott erfüllt, erst durch sie zu ihrer eigenen wahren Natur, zur vollen Entfaltung ihrer Bestimmung gelangt. Wieso er aber sagen kann, daß auch im Zustande der Verfinsterung und der Abwendung von Gott die Selbsterkenntnis der Seele und die von ihr untrennbare Erkenntnis Gottes nicht verloren geht, sondern im Wesen der Seele erhalten bleibt und nur überdeckt, verhüllt wird, ohne doch ganz zu verschwinden, das geht aus diesem Gedankengang nicht hervor. Ja, er würde an und für sich sogar dagegen sprechen, wenn Augustin in dem „per fidem diligere" nicht ein Moment entdeckt hätte, das diese Behauptung rechtfertigt und sogar nötig macht. Darin sind sich auch die großen Theologen der späteren Zeiten mit Augustin einig, daß der Glaube in seiner letzten Wurzel eine Tat des durch die Gnade bewegten Willens ist — Fidei forma est caritas, ist die scholastische Formel dafür —, eine Wirkung der Liebe zu Gott. Aber es ist für das augustinische Denken charakteristisch, daß er auch auf diesen dem Akt des Glaubens zugrundeliegenden Akt der Liebe zu Gott in aller Schärfe das Prinzip anwendet: Quod quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest (De Trin. X 1, 1) und dementsprechend fragt: Quomodo autem diligantur quae nesciuntur, sed tantum creduntur? (De Trin. XIII 20, 26). Es kann nicht anders sein, als daß die Seele, auch vor der Erkenntnis Gottes, auch vor dem Glauben, auch vor der Zuwendung des Willens, die dem Glauben vorhergeht, schon eine gewisse Kenntnis Gottes besitzt, eine gewisse Erinnerung an ihn bewahrt hat: Non sane reminiscitur [mens] beatitudinis suae ..., credit autem de illa fide dignis literis Dei sui ...; Domini autem Deo sui reminisci-

tur (De Trin. XIV 15, 21)[10]. Der Glaube ist also nicht ein Übergang vom völligen Nichtkennen zum Kennen, vom gänzlichen Verlorenhaben zum Wiederfinden, sondern eine Erneuerung, Belebung, Kräftigung von etwas, was nie ganz verloren und nie ganz vergessen im Innern der Seele gegenwärtig war: Valet ergo fides ad cognitionem Dei non tamquam omnino incogniti aut omnino non dilecti, sed quo cognoscatur manifestius et quo firmius diligatur (De Trin. VIII 9, 13). Ohne diesen Rest, den die Seele von der Erkenntnis Gottes in ihrem Wesen bewahrt hat, wäre es ihr gar nicht möglich, sich ihm durch die den Glauben vorbereitende Liebe zuzuwenden und nach seiner Erkenntnis zu streben. Wenn auch einerseits die Seele vor der Annahme des Glaubens „Finsternis" genannt wird (z. B. Conf. XIII 10) — Tenebras ... intelligi voluit aversa ab huiusmodi luce (nämlich dem göttlichen, von dem es Conf. XIII 10 heißt: ut ad lumen indeficiens conversa lux esset) eamque minus idonea contueri corda mortalium (De Trin. XIII 1, 2) —, so heißt es doch von ihr: Commemoratur, ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem, qua etiam cum ab illo averteretur, quodam modo tangebatur (De Trin. XIV 15, 21). Das eigentliche, geistige Wesen der Seele besteht in ihrer Zuwendung zu Gott, der Fähigkeit zur Erkenntnis Gottes: Secundum hoc facta est ad imaginem Dei, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest (De Trin. XIV 4, 6). Diese Fähigkeit bestünde aber nicht, die Zuwendung des Willens zu Gott im Glauben, die die Seele für die Erkenntnis bereit macht, wäre nicht möglich, wenn ein Funken dieser Erkenntnis nicht unverlierbar im Wesen der Seele bewahrt bliebe: Sive ita obsoleta sit haec imago, ut paene nulla sit, sive obscura atque deformis sive clara et pulchra sit, semper est (De Trin. XIV 4, 6).

Das Wesen der Seele kann also nicht nur in der *Fähigkeit* zur Hinwendung zu Gott bestehen, in der *Möglichkeit,* durch die Liebe zu Gott ihn zu erkennen und gottähnlich zu werden, sondern es muß von allem Anfang an und in unverlierbar wesentlicher Weise, ein *aktuelles* Hingerichtetsein auf Gott sein, das zwar mißleitet, irregedeutet, verdeckt und entstellt werden kann, aber doch als solches nie aufhört, weil mit seinem Aufhören zugleich das Wesen der Seele sich verflüchtigte. Das folgt aus der für das ganze Denken

[10] In anderer Form, auf Grund der Gleichsetzung von beatitudo und Gott (cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam quaero) auf die beatitudo angewandt, ist derselbe Gedanke in den Conf. X 22 behandelt.

des hl. Augustin grundlegenden Erwägung, daß das Streben nach Gott ohne eine gewisse Kenntnis Gottes nicht möglich ist, und daß wiederum diese Kenntnis durch nichts vermittelt werden kann (weder durch allgemeine Begriffe noch durch eine vorhergehende Erfahrung wie bei allen anderen Gegenständen des Strebens; vgl. De Trin. VIII 5, 8—6, 9; Conf. X 20) als durch das Vorhandensein dieses Strebens in der Seele selbst, durch die das Wesen der Seele selbst ausmachende Liebe zu ihm. Das erklärt auch, warum Augustin sagt: Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens (De Trin. IX 4, 5). Daß Liebe und Erkenntnis nicht Fähigkeiten der Seele, sondern ihre eigene Substanz sind — eine wesentliche Unterscheidungslehre des mittelalterlichen Augustinismus — folgt aus dieser augustinischen Auffassung, wonach die Seele nicht nur ein „durch den Willen aufnahmefähiges Gefäß des Göttlichen" ist, wie nach Gregor von Nyssa, sondern (weil nach seiner Auffassung sonst unbegreiflich wäre, wieso dieser Wille sich je auf Gott richten könnte) ein subsistierender Akt der Liebe zu Gott und der auf der Liebe begründeten, in ihr enthaltenen Erkenntnis Gottes.

Wenn also Augustin davon spricht, daß die volle Selbsterkenntnis der Seele und die damit verbundene Erkenntnis Gottes der Seele *natürlich* ist, so heißt das zweierlei: einerseits, daß der Zustand der *vollen* Erkenntnis Gottes in der ewigen Seligkeit der Zustand ist, in dem die Seele erst ganz ihre eigentliche Natur, ihr tieferes Wesen verwirklicht und daß jede Entfernung von diesem Zustand zugleich ein Mangel an der vollen Entfaltung der Natur der Seele selbst ist — andrerseits, daß *ein Funken* dieser Erkenntnis Gottes und der Liebe zu Gott *unverlierbar* im Wesen der Seele erhalten bleiben und ihre unveränderliche Natur ausmachen muß, weil sonst die Möglichkeit des Strebens zu Gott, die ihr Wesen ausmacht, gar nicht bestünde (wenn auch die wirkliche Erhebung zu Gott, das wirksame Streben zu ihm, obwohl es eine Rückkehr der Seele zu ihrer eigenen wahren Natur ist, doch ohne seine Hilfe nicht möglich ist). Das ist gemeint, wenn Augustin sagt, daß die rechte Selbsterkenntnis der Seele, die die Erkenntnis Gottes miteinschließt, verdeckt werden kann, aber doch ständig da ist, in der Natur der Seele gegeben. Das Typische der augustinischen Auffassung, das seine Lehre wesentlich von jeder anderen Form des christlichen Platonismus unterscheidet, liegt eben darin, daß für ihn die Hinordnung der Seele auf die Erkennt-

nis Gottes schon ein gewisses, wenn auch geringstes Besitzen dieser Erkenntnis im Wesen der Seele selbst sein muß. Was für die anderen christlichen Platoniker Fähigkeit der Seele ist, ist für ihn ein wenn auch noch so geringes, wesenhaftes und aktuelles Teilhaben an dem zu Erreichenden. Damit verschwinden aber auch die scharfen begrifflichen Grenzen, die die Fähigkeit vom Erreichen, die Möglichkeit von der Verwirklichung scheiden. Vom untersten, letzten, aber unverlierbaren und im Wesen der Seele liegenden Teilhaben bis zum vollen, endgültigen Besitz, der höchsten Verwirklichung ist ein kontinuierlicher Übergang, eine ununterbrochene Stufenreihe, in der zwischen dem in der Natur der Seele gegebenen Ausgangspunkt, der keimhaft in sich schon das zu Entfaltende enthält, und der vollen Entfaltung, die nur in der ewigen Seligkeit möglich ist, die mystische Erkenntnis Gottes in der Liebe zu ihm in der Mitte liegt. Sie ist sowohl Erfüllung dessen, worauf die Seele hinstrebt, ein Berühren und Erreichen dessen, worauf die Natur der Seele hingeordnet ist, und weist zugleich über sich hinaus auf ein völliges Erreichen und ein höheres Besitzen. Deshalb ist jedes Finden in Bezug auf Gott, bis zum höchsten vollen Besitzen, zugleich ein Suchen nach einem höchsten Finden, da die Liebe zu Gott ein Erkennen Gottes bedeutet und doch zu einem noch höheren Erkennen antreibt. An et inventus forte quaerendus est? So fragt Augustin (De Trin. XV 2, 2). Quaeritur, ut inveniatur dulcius, et invenitur, ut quaeratur avidius. Wie sehr die mystische Erkenntnis Gottes im Akt der Liebe zu ihm zugleich als wahrhaftes Berühren und Schauen und doch auch als Mittel und Weg zum weiteren Aufsteigen bis zur ewigen Seligkeit gedacht ist, das zeigt eine wunderbar ausdrucksvolle Formel wie die in Conf. VII 10: Tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem. Et reverberasti infirmitatem adspectus mei[11] radians in me vehementer, et contremui amore et horrore ... Dann folgt das Wort Gottes: Cibus sum grandium; cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis ... sed tu mutaberis in me. So gelangt die natürliche, wesenhafte Hingerichtetheit der Seele auf Gott, die innerliche, mystische Erkenntnis Gottes in der Liebe zu ihm und das Erreichen der vollen Anschauung in der ewigen Seligkeit in eine Linie; und da jede niedere Stufe, bis hinunter zur natürlichen Hinordnung der Seele auf Gott, durch ihre Beziehung auf die-

[11] Typischer Ausdruck, wenn es sich um die mystische Vision handelt; vgl. Conf. VII 17: repercussa infirmitate.

sen Endzustand bestimmt ist, der zugleich die eigentliche, wahre Natur der Seele darstellt, da er die Verwirklichung ihrer Bestimmung ist, so ist es verständlich, wieso sich alle diese Stufen als verschiedene Grade des *realen* Teilhabens an diesem Endzustande darstellen, und insofern als *dasselbe* mit ihm, wenn auch dem Grade nach verschieden, bezeichnet werden können.

In diesem Sinne kann Augustin ebenso das Erkennen und Lieben Gottes schon der Natur der Seele zuschreiben, wie auch umgekehrt selbst die mystische Erkenntnis Gottes von der Anschauung der ewigen Seligkeit unterscheiden und erst dieser das wahre Erkennen zuschreiben. Das Wesentliche für ihn ist, daß er in der ersten Regung des Suchens nach Gott das Moment der Liebe zu ihm feststellt, und in der Liebe das Moment einer ihr notwendigerweise vorhergehenden Erkenntnis, ganz in dem Sinne, wie die mystische Erkenntnis ein Erkennen Gottes im Akt der Liebe zu ihm und durch diesen Akt ist und als unmittelbare Berührung zugleich schon ein Vorwegnehmen der Anschauung Gottes bedeutet: Ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiae (Conf. IX 10). Die ungebrochene Linie, die vom ersten Anfang bis zur letzten Vollendung geht, das Verhältnis des Teilhabens, in dem die erste Regung des Suchens zum liebenden und erkennenden Besitzen steht, ist für ihn das Entscheidende.

Es ist daher falsch, die — vom aristotelischen Standpunkt notwendige — Uminterpretation der Lehre des hl. Augustin durch Thomas von Aquin als historisch richtig zu betrachten. Wenn Augustin von der unmittelbaren geistigen Selbsterkenntnis der Seele als dem Medium der Erkenntnis der geistigen Welt spricht, so meint er dabei nicht die reflexive Erkenntnis, aus der wir auf das Dasein anderer geistiger Wesen schließen können, wie es der hl. Thomas auslegt (S. Th. 1 q. 88 a. 1 ad 1); wenn er von der unmittelbaren Erkenntnis Gottes in unserem Innern als der Voraussetzung jeder Erkenntnis spricht, so meint er nicht nur, daß unser Erkenntnisvermögen eine Mitteilung des göttlichen geistigen Lichtes ist, wie es Thomas erklärt (S. Th. 1 q. 88 a. 3 ad 1). Er spricht vielmehr von einer wirklichen Erkenntnis Gottes im eigenen Innern der Seele, die, wenn auch nur keimhaft, so doch im Wesen dasselbe ist, wie die mystische Erkenntnis von Gott und die Anschauung Gottes[12]. Ebenso falsch ist es aber, die augustinische Lehre

[12] G. Söhngen hatte freilich in seinem Aufsatze: Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung (Scientia Sacra [Kardinal-

einfach als Ontologismus zu erklären und die Berufung der Ontologisten auf den hl. Augustin wenigstens historisch als berechtigt zu betrachten. Die Erkenntnis Gottes als das Medium aller Erkenntnis zu betrachten, insofern sein Wesen Inbegriff und Ursprung alles Seienden ist, dazu hat man nur dann das Recht, wenn von der vollen Erkenntnis Gottes, der visio beatifica, die Rede ist; erst dann schließt die Erkenntnis von Gott die Erkenntnis der Dinge außer Gott in sich ein. Von dieser vollen Erkenntnis ist aber bei Augustin selbst da, wo er von der mystischen Erkenntnis spricht, nie die Rede; es ist immer nur ein Hinaufweisen, ein Übersichstreben, das von jedem Grade des Erkennens auf die noch höher stehende, volle Erkenntnis hindeutet. Die Wesensähnlichkeit, die zwischen allen Graden der Erkenntnis Gottes besteht, ist nur das Verhältnis des Teilhabens, in dem die erste Regung, die selbst schon eine Kenntnis voraussetzt, und das weitere Fortschreiten des Strebens zum Ziel selbst stehen muß. Es ist aber auch nicht richtig, in der ‚natürlichen' Erkenntnis von Gott, die im Wesen der Seele gegeben ist, in der mystischen Erkenntnis Gottes, die Gott in der Liebe zu ihm erkennt, und in der vollen Erkenntnis Gottes in der ewigen Seligkeit verschiedene ‚Aspekte' derselben göttlichen Wahrheit, verschiedene, nebeneinander hergehende Formen der Erkenntnis Gottes zu sehen, deren eine auf die intellektuelle Natur des Menschen, die andere auf die besondere mystische Gnade, die dritte

Schulte-Festschrift] 1935, 114—141), die Ansicht vertreten, daß Thomas mit seiner klaren Scheidung zwischen dem Gegenwärtigsein Gottes in der Seele als *Gegenstand* der Erkenntnis und dem geistigen Einwirken Gottes auf die Seele als Verleiher des geistigen Erkenntnis*vermögens* den Gedankengang Augustins nur konsequent weitergedacht hat, insofern ja auch für Thomas die Teilnahme des Geistes an den unmittelbar gewissen, obersten Prinzipien des Denkens, die ratio, ein Berühren der höheren Sphäre, der intellectio, ist, in der der geistige Gegenstand selbst unmittelbar dem Denken gegenwärtig ist. Die Hinordnung der unteren Sphäre, des natürlichen Erkennens, auf die höhere, das unmittelbare Erfassen des göttlichen Seins, und das Verhältnis der Teilhabe, in dem jene zu dieser steht, ist also auch bei Thomas gewahrt: „Der Trennungsstrich ist zugleich Bindestrich". Aber Söhngen gibt selbst zu, mit dieser Perspektive den Aquinaten im Sinne des augustinischen Gedankens weitergeführt und umgedeutet zu haben — „im Sinne dessen, was er (Thomas) damit letzterdings hat sagen wollen und sollen", setzt Söhngen hinzu. Das beweist nur, daß er diese Augustinisierung des thomistischen Gedankens für innerlich notwendig hält, nicht aber, daß die thomistische Augustininterpretation historisch wirklich so gemeint war. Es ist aber jedenfalls ein Zeugnis für die lebendige Bedeutung dieses augustinischen Gedankens.

auf das von der intellektuellen und der mystischen Erkenntnis prinzipiell verschiedene Licht der Glorie begründet wäre. Beide, die im Wesen der Seele gegebene und die mystische Erkenntnis, sind für Augustin im Wesen nicht verschieden von der Erkenntnis ‚in lumine gloriae'; es ist *ein* kontinuierliches Aufsteigen in der ganzen Stufenleiter; es ist ein und dasselbe Streben zu Gott, das nur nach dem Mehr und Minder der Verwirklichung, dem Näher oder Ferner in Bezug auf den Endpunkt, von dem es seinen Sinn erhält, in Stufen des Teilhabens an diesem Ende gegliedert wird. Gerade diese Anwendung des Begriffes der „Teilnahme" ist ein typisch platonischer Zug im Denken Augustins — die *Art* dieser Anwendung bedeutet aber zugleich eine wesentliche Unterscheidung zwischen seiner und der platonischen Lehre. Während nach der neuplatonischen Lehre die Seele ihrer Natur nach Gott ist und nur des Fremden und Störenden entkleidet werden muß, um wieder rein in ihrer Natur hervorzutreten und zum Göttlichen zurückzukehren — während nach der platonischen Lehre die Erkenntnis Gottes und der Ideenwelt der Seele natürlich und das Mittel ihrer normalen geistigen Erkenntnis ist —, ist für Augustin der Zustand der gnadenhaften Erkenntnis, der ewigen Seligkeit, der Seele nur insofern natürlich, als er ihre letzte Bestimmung ausmacht, insofern das Wesen der Seele in ihrer Hinordnung auf diese Bestimmung, in ihrem Streben danach besteht, und darum ein gewisses Teilhaben daran schon in ihrer Natur begründet sein muß, wenn es auch nur mit der Hilfe Gottes und durch die durch die Gnade gegebene Liebe zu ihm erreicht werden kann — worin er sich wieder mit den christlichen Platonikern berührt.

II. Die Begriffserkenntnis.

Wie sehr die Lehre Augustins eine Theorie des religiösen Erkennens und nicht eine allgemeine Erkenntnistheorie sein will, das sieht man, wenn man auf seine Lehre von der Begriffserkenntnis übergeht. Es ist nicht zu bezweifeln, daß er die Erkenntnis der obersten Prinzipien und Begriffe „in rationibus aeternis" nicht so versteht, wie es der hl. Thomas erklärt (S. Th. 1 q. 84 a. 5) — daß nämlich unsere Denkfähigkeit eine Mitteilung des göttlichen Lichtes ist — sondern ein wirkliches Schauen dieser Wahrheiten im Lichte der Wahrheit selbst meint. Das zeigt nicht nur die Stelle, wo er der platonischen ἀνάμνησις-Lehre seine eigene Auffassung gegenüberstellt (De Trin. XII 15, 24): Potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut

rebus intelligibilibus naturali ordine ... subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumiacent. Das belegt auch die berühmte Stelle der Conf. XII 25: Si ambo videmus verum esse quod dicis ... ubi quaeso illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate. Damit wird die Erkenntnis der Begriffe und höchsten Wahrheiten in die Erkenntnis Gottes, der „Wahrheit selbst", hineingelegt, und scheinbar wieder ganz zu der ursprünglichen platonischen Auffassung zurückgekehrt, wonach die Erkenntnis Gottes nicht nur die Bestimmung des Menschen ist und in einer gewissen, rudimentären Weise seiner Natur immer gegenwärtig bleibt, sondern in vollkommener Weise ständig im normalen Erkennen vorhanden ist und seine Grundlage ausmacht.

Denn der Ausgangspunkt des Platonismus ist ja nicht so sehr die Frage der Erkennbarkeit Gottes und der Art und Weise, wie er erkannt wird, sondern, wenn man so sagen darf, die ‚Entdeckung' des allgemeingültigen Begriffs, des ὅρος, aus dem sich notwendig-gültige Erkenntnissätze gewinnen lassen, als des Unwandelbaren und Ewigen, im Gegensatz zu den wandelbaren Gegenständen der äußeren Welt. Alle anderen Motive der platonischen Philosophie — die Idealität der Form als des Vorbilds und der Norm des konkreten Seins, der Eros, als das geistige Verhältnis zu diesen Vorbildern, und die Unsterblichkeit, als das Ruhen der Seele in dem Hinblick auf diese unveränderliche Welt der Vorbilder, das dann erst wahrhaft eintritt, wenn die Bindung an die konkrete Welt aufhört — alles das ergibt sich aus dem einen Grundgedanken, daß der Begriff der Dinge nicht aus der Betrachtung der äußeren Dinge gewonnen, sondern aus einem höheren geistigen Dasein ihrer unveränderlichen Seinsinhalte, mit dem die Seele in innerer Berührung steht, unmittelbar geschöpft wird. Die Entdekkung der Hierarchie der Begriffe, ihrer Unter-, Neben- und Überordnung hat weiterhin Platon zu der Lehre geführt, daß jeder einzelne Denkinhalt nicht als gesonderte Einheit erkannt wird, sondern in jedem einzelnen Erkenntnisakt vom Ganzen her, vom Inbegriff des Seins, das folglich auch in jedem einzelnen Erkenntnisakt der Seele gegenwärtig und mitenthalten ist, durch fortgesetzte Teilung und engere Determinierung abzuleiten ist. Die Erkenntnis des obersten Seins wird so für den Platonismus zur Vorbedingung *jeder* Begriffserkenntnis; das normale, rationale Erkennen invol-

viert die volle Erkenntnis Gottes; die normale Erkenntnis wird, wie der hl. Thomas richtig bemerkt (S. Th. 1 q. 79 a. 4), zur visio beatifica gemacht.

Demgegenüber unterscheidet der Neuplatonismus scharf zwischen der *Begriffserkenntnis,* der rationalen, von der unmittelbaren Einwirkung des νοῦς, des Inbegriffs aller Ideen, herrührenden Erkenntnis der Seinsformen und der *Gotteserkenntnis,* der mystischen, durch das „In-sich-gehen" und „Einswerden" der Seele erreichbaren Erkenntnis des „formlosen", begrifflich unerfaßbaren, mit keiner Aussage zu umschreibenden Urseins, des „Einen" wahrhaft Seienden. Es ist ja gewiß wahr, auch für den Neuplatonismus, daß so wie alles, ebenso auch die Ideenwelt aus diesem Ursein emaniert ist; aber dieses Hervorgehen ist für ihn kein logischer Prozeß, der in jeder Begriffserkenntnis nachgedacht und geistig von neuem vollzogen werden kann, sondern eine hinter allem Erkennbaren liegende metaphysische Tatsache. Das rationale Erkennen rechnet nur mit dem *System* der Ideen, das ihm als geistiger Inhalt unmittelbar gegeben ist, ohne bis zum *Ursprung* dieses Systems vordringen zu können, der nur einer ganz anders gearteten Erkenntnis zugänglich ist; einer Erkenntnis, die nicht über das begriffliche Sein zum Ursein führt, sondern durch das erkennende Ich selbst. Denn nicht nur alles Sichtbare und Vorstellbare, sondern selbst alles Denkbare und in Begriffe Faßbare muß der Geist übersteigen, um zu dem „Sein selbst" zu gelangen; er muß sich in sich selbst wenden, und wenn er sich selbst von allem entledigt hat, was nicht er selbst ist, dann wird in ihm selbst das gesuchte göttliche Licht aufleuchten, das er erkennen will. Um Gott zu erkennen, muß er ein „anderes Gesicht erlangen" (ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι Enn. VI 6, 8), eine Art zu schauen, die vom begrifflichen Denken nicht weniger verschieden ist als vom sinnlichen Sehen und körperlichen Empfinden. So ist die Gotteserkenntnis keineswegs mit der normalen Erkenntnis verbunden und im begrifflichen Denken enthalten, sondern in eine wesentlich davon verschiedene Sphäre gerückt; erst dann kann sie sich, wie ein von innen her erstrahlendes Licht, in der Seele erheben, wenn alles andere, Denken, Vorstellen, Empfinden daraus verbannt ist. Dieses „Verbannen" ist nicht nur vom Verhältnis des erkennenden Bewußtseins zu seinen Denkinhalten zu verstehen, sondern auch vom Verhältnis des Willens zu den Gegenständen seiner Zuneigung. Die Seele muß sich nicht nur von aller „Form", denkbar oder vorstellbar, freihalten, sondern auch von der

ροπή zum Materiellen, zum Äußeren, zu allem, was nicht ihr eigener geistiger Wesenskern ist. Die Gotteserkenntnis ist nicht nur an eine erkenntnispsychologische, sondern auch an eine moralische Disposition gebunden. Durch Gotterkennen gottähnlich *werden* kann nur, wer durch seine Güte gottähnlich *ist*. Gutsein heißt aber, alles Fremde, Gottunähnliche von sich abtun, so daß die im Wesen göttliche Seele rein hervortritt.

Gewiß ist bei Platon das rechte Erkennen auch mit einer moralischen Disposition verbunden, aber nur in dem Sinne, daß jeder Fehler nur eine Folge des unrechten Erkennens, des Nichtwissens ist, nicht so, daß die moralische Disposition selbst, und gar noch verbunden mit einer bewußten Abwendung von allem begrifflich Denkbaren, zu der höchsten Erkenntnis führen könnte. Das Kriterium des Unterschiedes beider Auffassungen ist also das, daß Platon die innerliche Gotteserkenntnis auf die Linie der zerlegenden, definierenden und folgernden Begriffserkenntnis stellt, Plotin dagegen und der ganze Neuplatonismus in ihr eine vom begrifflichen Denken prinzipiell verschiedene, von der moralischen Disposition der Seele abhängige innere Erleuchtung sehen, die eben dann in der Seele aufleuchtet, wenn alles Vorstellbare und Denkbare aus ihr entfernt ist, und ihr eine Erkenntnis vermittelt, die auch nachher, nachdem dieses Erlebnis aufgehört hat, nicht in Worte und Begriffe gekleidet werden kann (Enn. VI 9, 4).

Augustin trennt nicht Begriffserkenntnis von Gotteserkenntnis, die Sphäre des νοῦς von der Sphäre Gottes; vor allem deshalb nicht, weil dann der Logos, die „forma rerum" (Ep. 14, 4; vgl. auch die Stelle De civ. Dei XI 10, 3 über die sapientia in qua sunt ... thesauri rerum intelligibilium) zu einem Wesen *unter* Gott, in arianischen Sinne, herabsinken könnte. Scheinbar stellt er sich also auf die Seite Platons. Aber — und das ist umso wichtiger, als es vom rein erkenntnistheoretischen Standpunkte eine widersinnige Behauptung ist — er macht darum die Gotteserkenntnis nicht zu einer rationalen Erkenntnis wie Platon, sondern schreibt umgekehrt den mystischen Charakter, die ‚Blitzartigkeit' der innerlichen Gotteserkenntnis auch der Begriffserkenntnis zu. Wenn es von der Erkenntnis Gottes heißt: Deus veritas est ... Noli quaerere quid sit veritas, statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum ... Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris cum dicitur Veritas, mane si potes; sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena (De Trin.

VIII 2, 3), so wird diese Blitzartigkeit, die man für ein Symptom des Gegensatzes der Gotteserkenntnis zur normalen Begriffserkenntnis halten möchte, auch der Erkenntnis der Ideen, der rationes aeternae, zugesprochen in einer Stelle wie De Trin. XII 14, 23: Non autem solum rerum sensibilium in locis positarum sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes, verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intelligibiles non sensibiles. Ad quas mentis acie pervenire paucorum est; et cum pervenitur, quantum fieri potest, non in eis manet perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur[13] et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio[14]. Ja, Augustin geht so weit, die moralische Disposition, die Liebe zu Gott, die das Erfordernis der Erkenntnis Gottes im Innern der Seele ist, auch zur Bedingung der Erkenntnis der rationes aeternae, der obersten Begriffe und Ideen, zu machen. Er sagt im Liber 83 quaestionum, wo er in q. 46 die Frage nach der Existenz der Ideen aufwirft: Es gibt rationes, nach denen Gott alle Wesen geschaffen hat, sie sind ewig und bestehen in Gott: quarum participatione fit, ut sit, quidquid est, quoquomodo est. Sed anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat, et Deo proxima est, quando pura est, eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata cernit ... istas rationes ... Klarer kann wohl nicht ausgesprochen werden, worauf es Augustin ankommt. Wenn er sogar so weit geht, die Behauptung aufzustellen, daß die Liebe zu Gott die Bedingung zur Erkenntnis der obersten, allgemeinsten Begriffe ist, so sieht man, daß er keineswegs die volle Erkenntnis Gottes als normalerweise im Bewußtsein des Menschen gelegen betrachtet und sie, als das Medium aller anderen Erkenntnisse auffaßt, wo er doch vielmehr eben deshalb, weil er sie als verbunden mit der Gotteserkenntnis betrachtet, selbst der normalen Begriffserkenntnis den Charakter einer Erleuchtung, eines momentanen Erhobenwerdens in eine jenseits der gewohnten Erkenntnisweise liegende Sphäre verleiht. Die Lehre von der

---

[13] Vgl. Anm. 11.

[14] J. Hessen hat in seinem Buch: Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1931, diese Stelle auf „das Göttliche" bezogen (229). Wenn es auch richtig ist, daß die Erkenntnis Gottes von Augustin ebenso charakterisiert wird, so muß doch betont werden, daß es sich hier ausdrücklich um die „rationes rerum sensibilium" handelt.

Erkenntnis der Ideen in Gott war ihm vom Platonismus überliefert und er hat sich verleiten lassen (wie er sich auch in seinen ersten Schriften dazu verleiten ließ, der platonischen Praeexistenzlehre allzu große Konzessionen zu machen. Vgl. Hessen, a. a. O. 62—68), sie in seinen Gedankengang einzubeziehen. Aber die Konsequenz seines Gedankenganges hat sie aus der rationalen Sphäre — ihrer Natur und ihrem erkenntnistheoretischen Sinne entgegen — in die Sphäre der mystischen Erkenntnis, der Erkenntnis Gottes durch die Liebe, emporgerissen. Deutlicher kann nicht gezeigt werden, daß er mit der ständig in der Seele enthaltenen, unverlierbaren Erkenntnis Gottes nicht ein volles Erkennen meint, sondern die keimhafte Erkenntnis Gottes, die schon im Streben zu ihm enthalten ist und zur wahren Erkenntnis erst durch den verwirklichten Akt der Liebe zu ihm entfaltet wird. Denn wenn es auch gewiß störend wirkt und ein Beweis eines über die innere Konsequenz des eigenen Gedankenganges hinausgehenden Einflusses des Platonismus ist, daß er die Erkenntnis der Dinge außer Gott mit der Erkenntnis Gottes verbindet, was erst von der Erkenntnis Gottes „in termino", in der ewigen Seligkeit, gelten kann (vgl. S. Thomas, De ver. q. 12 a. 6), so beweist doch gerade wieder die Bedingung, an die er diese die Begriffserkenntnis enthaltende Erkenntnis Gottes knüpft — die Liebe zu ihm —, daß er nicht von einer ständig im Bewußtsein natürlicherweise gegebenen Erkenntnis reden will, sondern von einer im Streben und in der Liebe zu Gott fortschreitend zu verwirklichenden. Es ist philosophisch gewiß ein Fehler — es wäre falsch, das beschönigen zu wollen —, daß er an diese Erkenntnis eine Theorie der Begriffserkenntnis anknüpfte. Aber die Art und Weise, wie er dies tut und wie er dabei den platonischen Grundgedanken vergewaltigt, zeigt deutlich, daß es ihm nicht um die Begründung des normalen Erkennens in einem rationalen, jeder Begriffserkenntnis zur Basis dienenden Erkenntnis Gottes zu tun ist, sondern um eine Theorie des Strebens zu Gott und der Liebe zu ihm, um eine Theorie des religiösen Erkennens. Auch in ihr lebt — wenn auch auf eine ganz selbständige und von Platon wesentlich verschiedene Weise angewendet — das platonische Motiv des ‚Teilhabens': Wir könnten nicht nach der vollen Erkenntnis Gottes streben, wenn wir nicht in der Hinordnung der Seele auf diese Erkenntnis schon einen Funken dieser Erkenntnis im Innern der Seele selbst besäßen.

Rechtserneuerung und Rechtslehre des hl. Thomas von Aquin.

Von Jakob Gemmel S. J.

Die neuen geistigen Bewegungen der Gegenwart können das Rechtsgebiet unmöglich unberührt lassen. Dafür ist es zu unlöslich mit dem menschlichen Wesen verbunden. Und tatsächlich zeigen dies die sich drängenden Veröffentlichungen der Juristen in den verschiedenen von den neuen Strömungen ergriffenen Ländern. Es sei hier der Versuch gemacht, auf Grund der Ausführungen besonders deutscher Rechtsgelehrter ein Bild der neuen Rechtsphilosophie zu zeichnen und es mit der Rechtsauffassung des hl. Thomas weiterführend zu vergleichen.

I. Grundsätze der Rechtserneuerung.

In Deutschland sind die Auseinandersetzungen um die Neukodifikation, was das Strafgesetzbuch und nun auch das Bürgerliche Gesetzbuch angeht, beendet[1]. Diese Kämpfe, die wie einst der Savigny-Thibaut-Streit zu philosophischen Erörterungen zwangen, zeigten, wie schwer die Frage nach einem einheitlichen Bild der gegenwärtigen deutschen Rechtsphilosophie zu beantworten ist. Ein neuester Bericht bekennt, die rechtswissenschaftliche Denkweise sei noch wenig geklärt; sie lebe noch zu sehr „von der Verneinung des bisherigen, des falschen Denkens“[2]. Ähnlich stellt K. Larenz fest: „Gerade die Rechtswissenschaft schwankt vielfach noch zwischen einem gedankenlosen Festhalten an überholten Denkformen und Methoden und einem nicht weniger gedankenlosen Nachsprechen von Schlagworten, deren richtiger Gehalt erst erarbeitet werden müßte, ehe er fruchtbar gemacht werden kann“[3]. Ermutigend könnte seine Versicherung erscheinen, die Rechtswissenschaft stehe immer mehr unter dem Zeichen der Metaphysik[4]. Und

---

[1] H. Frank, Zeitschr. d. Akad. f. Deutsches Recht 5 (1938) 4. — Nach Emge's Mitteilung (ebd. 24) sind über 100 Forschungsaufträge zur Neufassung des Zivilrechtes ergangen.

[2] G. K. Schmelzeisen, Deutsches Recht, Leipzig 1938, 6. Auch nach E. Kempermann ist die Lage der Rechtswissenschaft „nicht eben sehr eindeutig und verheißungsvoll“; eine „bedenkliche Methodenunsicherheit bei klarer Erkenntnis der Forderungen, die das neue Recht an uns stellt“, mache sich bemerkbar: ArchRSozPh 31 (1938) 321 f.

[3] Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, Berlin 1935², 8.

[4] A. a. O. 7.

eine Rechtsmetaphysik glaubt W. Sauer schon aus außenpolitischen Gründen fordern zu müssen, da Metaphysik die Völker am tiefsten verbinde und allein eine Einflußmöglichkeit schaffe[5]. Doch ist nach den Zeiten des formalen Neukantianismus und eines oft nicht weniger weltfernen Neuhegelianismus ähnlich wie nach Hegels Tode auch eine stark antimetaphysische, positivistische oder irrationalistische Strömung der Gegenwart nicht zu übersehen. Gegen L. Klages betont nun freilich Alfr. Rosenberg das Geistmoment; er fordert Seele, Leib, Wille und Vernunft. Eine antimetaphysische Einstellung bekunden meistens die Vertreter einer „politischen Wissenschaft"[6].

Was die Rechtsmetaphysik selbst betrifft, ist es nicht verwunderlich, daß der Kampf am heißesten um den deutschen Idealismus geht. Nach dem heute für viele maßgebenden P. de Lagarde war Hegel im Grunde undeutsch. Mehr dürfte überraschen, daß ein Forscher wie W. Sauer, der Hegel und den übrigen drei Idealisten folgen möchte, das vernichtende Urteil fällt: Hegels System „kennt kein übersinnliches Sein, keine Ewigkeit und ist insofern mehr Realismus als Idealismus, dazu eine Vergewaltigung des Lebens"[7]. Manche, wie W. Schönfeld[8], möchten von Kant die Form, von Hegel den Gehalt bewahren — eine schwer faßbare Aufgabe! Daß Rechtsphilosophen, die dem scholastischen Denken näher stehen, bei aller Anerkennung bleibender Errungenschaften des deutschen Idealismus auf seine Schwierigkeiten und Gefahren hinweisen, besonders auf seinen im Grunde antimetaphysischen Relativismus liegt nahe[9].

[5] Rechts- und Staatsphilosophie, Stuttgart 1936, 12. Er spricht von einem „Weltgewissen", das in „Logik, Ethik und Metaphysik begründet ist" (468). Ähnlich tritt aus „europäischen" Geltungsrücksichten heraus Koschacker für erneute Pflege des römischen Rechtes ein: Zeitschr. d. Akad. f. Deutsch. Recht 5 (1938) 24.

[6] Vgl. J. Roloff, Ständisches Leben 7 (1937) 89 ff. — Über Ernst Krieck vgl. Franz Böhm, ZDKulturph 4 (1938) 169 ff. sowie die Vorbemerkung der Schriftleitung dazu.

[7] Rechts- und Staatsphilosophie, Stuttgart 1936, 33. Ihm beweist die Tatsache, daß die drei Idealisten nach Kant so verschiedene Wege gingen, daß eine Einigung in der Metaphysik unmöglich sei (23).

[8] Er verteidigt gegen Binder die „Christlichkeit" Hegels. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß auch atheistische und fast materialistische Deutungen Hegels und anderer Idealisten, besonders Fichte's, auftreten, wie Sombart ähnliche beim Marxismus scharf abwies. K. Leese spricht von der prinzipiellen Unchristlichkeit des idealistischen Systemgeistes: Die Religion des protestantischen Menschen, Berlin 1937.

[9] K. Tonaka, Professor an der Kaiserlichen Universität zu Tokio, lehnt bezeichnenderweise so verschiedene Systeme wie Kel-

Gegner wie Freunde des deutschen Idealismus scheinen sich aber in einer Front zu finden: Leben, Wirklichkeit, konkrete Ordnungen sind gemeinsame schlagwortartige Prägungen. Manche weisen freilich selbst auf deren Vieldeutigkeit hin. „Konkreter" scheint manchen der „Volksgeist" zu sein, das artgemäße Denken. Nun sind Gemeinwohl, Volkswohl gewiß Ziele, aber die Frage geht nach der *Norm*, nach der diese Ziele zu erreichen sind. Als Norm wären sie wegen ihrer Unbestimmtheit wenig fruchtbar, ja der Gefahr subjektivistischer Willkür ausgeliefert. W. Sauer erscheint daher das „Volkswohl" oft als „Deckmantel"; er sagt: „Mit Totalität, objektivem Geist, Volksgeist kann man alles erklären und rechtfertigen, was bekanntlich Stärke wie Schwäche der Hegelschen Philosophie ist"[10]. Die beliebteste Form des gegenwärtigen Rechtsdenkens, das Denken in konkreten Ordnungen (Carl Schmitt, Larenz u. a.), das z. B. bei Larenz in Hegelschem Sinne die Idee mit der Wirklichkeit verflochten sein läßt, zwingt zu der Frage, wie die Idee-Wirklichkeit von der falschen Wirklichkeit zu unterscheiden sei. Nach Schmelzeisen muß es „unumgänglich vom rechten Wege abführen, wenn man heute immer und immer wieder vom ‚konkreten Denken' spricht. Was heißt das? ... Man kann nicht eine Einseitigkeit (falsche Abstraktheit) durch eine andere überwinden. Alles Denken ist darauf angewiesen, von der Wirklichkeit abzuziehen, um die Wahrheit, die stets eine allgemeine Gesetzlichkeit bedeutet, zu erkennen. Sieht man *nur* die Besonderungen, so wird man nicht weiter kommen"[11]. Auch die allgemeinere philosophische Wende zum „Konkreten" in der Existenzialphilosophie und der oft in der Gefolgschaft Nietzsche'scher Wertlehre stehenden neuen Anthropologie hat bisher keine einheitliche Rechtsmetaphysik gezeitigt, ja kaum ein faßbares Bild des Menschen geboten. Nach allem also stellt sich das Bild der deutschen Rechtsphilosophie — und das gilt auch für weite Kreise außerhalb Deutschlands — ungefähr so dar: Neben erklärter Feindschaft eine starke Sehnsucht nach Metaphysik.

---

sens Nominalismus und den Neuhegelianismus Binders und Larenz' ab wegen ihres Relativismus: Acta Congressus iurid. internat. V, Rom 1937, 425.

[10] Rechts- und Staatsphilosophie, Stuttgart 1936, 397 162. Unter der Marke ‚Ganzheit' sieht er ungefähr alles angeboten, nur nie die Gottheit und die Kultur (162). — Vgl. H. Räber, Othmar Spanns Philosophie des Universalismus, Jena 1937; Räber spricht von der Entleerung der Substanzbegriffe wie Geist, Person im Spannschen System. — [11] Deutsches Recht, Leipzig 1938, 26.

II. Die Rechtslehre des hl. Thomas.

So erklärt es sich, daß man nicht selten bei den gründlichsten Vertretern der Rechtsphilosophie in den verschiedenen Ländern Hinweisen auf die katholische Rechtsphilosophie und ihren einflußreichsten Systematiker, den Aquinaten, begegnet[12]. Eine der bedeutungsvollsten juristischen Gegenwartstagungen, der Internationale Juristenkongreß zu Rom, sagte in einer Resolution: Meminerint supremi Rectores populorum et membra Societatis Internationalis se impune non posse praeterire iuris divini et naturalis praecepta, si velint solide atque stabiliter aedificare et tranquillitatem ordinis sive internam sive internationalem efficaciter tueri ac servare[13]. Jhering und Kohler wiesen auf die scholastische Rechtslehre hin; doch brachten sie noch nicht genügend zum Bewußtsein, welche Kraft in dem Rechtssystem des hl. Thomas, dieses sachlichen und konsequenten Denkers, ruht und auch: welche Gemeinsamkeiten seine allerorten auch über katholische Kreise hinaus wirksame Rechtslehre mit starken Gegenwartsströmungen verbinden. Schon immer hat in seinem Gefolge die katholische Wissenschaft — oft allein — im Kampfe gestanden gegen den autoritätsscheuen Liberalismus[14] wie anderseits gegen den Gesetzespositivismus, gegen den Materialismus und marxistischen Sozialismus, gegen die Freimaurerei, gegen die Unsittlichkeit, für Festigung und Fruchtbarkeit der Ehe, für durchgreifende Sozialreform und positive Hilfswerke der Caritas[15].

So soll die folgende im Lichte der Gegenwartsfragen auswählende Darstellung der Rechtslehre des hl. Thomas, wie es früher bei seiner Gerechtigkeitslehre[17] geschah, ein Beitrag zu den allgemeinen rechtsphilosophischen Gegenwartsaufgaben sein. Beim hl. Thomas bietet sich uns die gesuchte Metaphysik, die „Einheit des Rechtsbildes", dessen Ganzheit und Konkretheit. Jener Einheitspunkt der Rechtslehre des hl. Thomas ist das Recht als das Rechts-Gut, natürlich in seiner Zielbeziehung zur Person. Hieraus ergibt sich die Einteilung: Das

---

[12] Das nationale Spanien hat den 7. März, Fest des hl. Thomas, zum nationalen Schulfeiertag erklärt.

[13] Acta Congress. iurid. internat. V, Rom 1937, 535 f.

[14] Leo XIII. schilderte den Geist des 19. Jahrhunderts auf dem Rechtsgebiet unter dem Kennwort „novum ius"; vgl. Acta Congr. iurid. internat. V, Rom 1937, 23.

[15] Siehe R. Keussen, Internat. Kirchl. Zeitschr. 24 (1934 und 1935); vgl. Schol 11 (1936) 157.

[17] Schol 12 (1937) 204 ff.

Rechtsgut; die Einzelperson als Rechtsträgerin; die Personengemeinschaft als Rechtsträgerin.

1. Das Rechtsgut.

In der Zeit der neuen Anthropologie dürfte das ‚anthropologische Prinzip' des hl. Thomas überraschen, mit dem er alle Wissenschaften und Berufe auf den Menschen ausrichtet, und dies im Prolog zu seinem *Metaphysik*kommentar: Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Demnach kann auch das Formalobjekt seiner Rechtslehre, das Rechtsgut, nicht ohne Zielbeziehung auf die Person gedacht werden. Der Mensch benötigt eben als leibgeistiges Wesen Güter und Leistungen, um seine Ziele verwirklichen zu können. In der Schöpfungsordnung, die nicht versagt, müssen ihm diese Güter, gegebenenfalls durch die staatliche Gemeinschaft, gewährleistet sein. Deshalb sind diese Güter „von Natur", d. i. von Gott aus sein „Recht". Ihm entspricht in anderen die Pflicht der „Gerechtigkeit", ihm sein Recht zu wahren.

Trotz der Zielbeziehung des Rechtsguts auf die Person hält der hl. Thomas in seinem Wirklichkeitssinn daran fest: Recht, ius, iustum, ist die Sache: Ius sive iustum est aliquod opus adaequatum alteri[18]: *suum* cuique. Man wird die psychologische Bedeutung nicht verkennen, die diese Lehre hat gegenüber der Auffassung, die das Recht primär in den Buchstaben setzt. Thomas sagt mit Aristoteles, die Menschen suchten ihr Gut, wenn sie zum „beseelten Recht", dem Richter, eilten, der wie vom Recht besessen sein müsse, um Vermittler (mediator) zu sein, d. h. die ausgleichende Mitte zu finden[19]. Hiermit kommt das berechtigte Soziologische, das „lebendige Recht" zum Durchbruch. Hierauf ging im Grunde Jherings Zweckdenken und geht die oft mißverständliche „Interessen-Jurisprudenz", die aber auf die wahren Person- und Gemeinschaftsinteressen, also auf die wahren „Rechtsgüter" gedeutet werden kann[20]. Damit

---

[18] 2, 2 q. 57 a. 2 c.

[19] In Eth. V lect. 6 Ende.

[20] Zu Ph. Heck's Ausführungen, den „Recht"-Suchern komme es auf ihre Güter an, fügt Schmelzeisen die ihm nicht überflüssig erscheinenden Worte hinzu: „Das ist sehr lebensnahe gesehen" (Deutsches Recht, Leipzig 1938, 36). Schmelzeisen selbst glaubt sogar für einen gesunden Eigennutz eintreten zu sollen, da ohne Eigennutz alle Initiative erschlaffe (36); darum dürfe es auch nie heißen: Gemeinnutz statt Eigennutz (35). Beim hl. Thomas hat bei aller Feindschaft gegen den Utilitarismus das Wort utilitas

verschwindet die „Wolke des ‚reinen Sollens'", ein „blasses, abgezogenes Normensystem", wie sie H. Frank, offenbar auf Kelsen anspielend, ablehnt, um auf Aristoteles hinzuweisen, nach dem alles Recht zuletzt substanziell dem „Gerechten" (dem Rechtsgut) dient[21].

Da das Rechtsgut seinen Sinn erst in der Personbeziehung empfängt, lag es nahe, zumal das Rechtsgut selbst oft noch nicht vorhanden ist, sondern erst als Forderung (ad rem) besteht, in abgeleiteter Bedeutung auch diesen Anspruch der Person auf ihre Sache „Recht" zu nennen: suum *cuique*. „Das ist mein Recht" (Rechtsgut, Urbedeutung). „Ich habe das Recht" (den Anspruch, abgeleitete Bedeutung). Dementsprechend gebraucht Thomas den Ausdruck sui iuris vel alieni[22] im Sinne der potestas utendi re sua[23].

Weil die Rechtsbeziehung der Sache zur Person oder Persongemeinschaft oft der Klarstellung oder des Schutzes bedarf, wurde von jeher in weiterer Ableitung auch der

---

einen guten Klang. Bei jeder Tat, etwa in der Erziehung, der Politik, ist die materielle Vorfrage die der Zuträglichkeit zu einem Ziel; entscheidend freilich wird dann die Messung an der Sittennorm, d. h. der Zielbestimmung der Menschennatur, deren Sachbereich aber einzig jener „technische" ist. Honestum, utile und das der Tat folgende delectabile haben also in demselben Objekt, das deshalb auch den Akt spezifiziert, ihren Einheitspunkt und sind nicht sachlich, sondern gedanklich verschieden: Idem subiecto est honestum, utile et delectabile, sed ratione differunt (2, 2 q. 145 a. 3 c. vgl. 1 q. 5 a. 6; 1, 2 q. 1 a. 3 ad 3). Treffend sagt G. Jarlot S. J.: „L'économique et le politique sont de l'utile; l'activité des hommes qui s'y emploient est de l'honnête: Personne et humanité (ArchPh 12 [1936] 57). Vgl. dazu die Auseinandersetzungen zwischen de Broglie und Vialatoux über Politik und Moral. Diese Objektgerichtetheit der Sittlichkeit kehrt bei der Tugend der Gerechtigkeit wieder, deren Objekt das an der Sittennorm gemessene „Recht" ist. Dies alles empfängt freilich seinen vollen Klang erst in der materiellen Wertlehre der Scholastik. Bonum, Wert, ist für sie die Sachvollkommenheit selbst, perfectum und deshalb perfectivum. Die Werte in den Dingen selbst fordert auch entgegen der südwestdeutschen Wertlehre H. Welzel, Naturalismus und Wertphilosophie im Strafrecht, 1935. Zum „Rechtsgut" im Strafrecht vgl. die Schriften von E. Mezger.

[21] Zeitschr. d. Akad. f. Deutsches Recht 5 (1938) 4. Die Aristotelesstelle umschreibt Thomas (In Pol. I lect. 1 Ende) mit den Worten: Sed homo reducitur ad iustitiam per ordinem civilem: quod patet ex hoc, quod eodem nomine apud Graecos nominatur ordo civilis communitatis, et iudicium iustitiae, scilicet diki.

[22] 2, 2 q. 183 a. 1 c.

[23] Suppl. q. 48 a. 1 c. — Auf diese abgeleitete Bedeutung geht die Rechtsdefinition Gredt's: Ius essentialiter in relatione consistit qua natura intellectualis refertur ad aliquid tanquam ad suum (Elementa philosophiae aristotelicae II, Freiburg).

amtliche Ausspruch, Gesetz (lex, Lesung) oder Befehl, der das Rechtsgut in seiner Hut trug, „Recht" benannt. Wegen der Majestät, die diesen Ausspruch oft umkleidete, ist begreiflich, wie man später alles Recht im Gesetze beschlossen und von ihm ausgehend glaubte. Belegte man doch auch die Gesetze mit dem Ehrentitel „objektives Recht". Wahrer Gesetzesautorität wird es nur dienlich sein und es wird sie dem Volksherzen näher bringen, wenn man verkündet, das Gesetz diene nur als „lebendes Recht" der Sache. Der hl. Thomas nennt demnach, wo er die Urbedeutung des Rechtes sucht, das Gesetz nur ratio iusti oder iuris[24], d. i. Rechtsgut im Geiste gesehen. Er kennt aber auch die übertragene Bedeutung Recht für Gesetz: secundum iura[25]; ius divinum (naturale und positivum), humanum (civile und canonicum). Doch muß die Rechtsdefinition die Urbedeutung als Einheitspunkt wahren.

Die Bemühung der gegenwärtigen Rechtsphilosophie um eine Begriffsbestimmung des Rechts ist erfreulich. Die sokratische Begriff-Suche führt zur Philosophie. Die früheren Erörterungen lassen freilich die Erwartung nicht zu hoch spannen. Manche Definitionen verharren in den allgemeinen, eigentlich lebensfremden Ausdrücken wie Leben, Wirklichkeit. „Recht ist sinnvolle — nicht empirische! — Wirklichkeit selbst"[26]. W. Sauer's Definition geht auf die „Gerechtigkeit" nach scholastischem Sprachgebrauche, und zwar eine gesetzespositivistische: Recht ist „ein für die kulturellen Gemeinschaftsziele gemäß staatlichem Auftrag eingesetztes Wertstreben"[27]. Schmelzeisen beschreibt nur das öffentliche Recht: „Die einer Gemeinschaft innewohnende ‚Lebensordnung', der die Gemeinschaftsglieder in Freiheit verbunden sind, nennen wir ‚Recht' "[28]. Drückt diese „Freiheit" nicht auch ein Recht aus? Thomas, nach dem eine Definition eigentlich nur auf eine Substanz, nicht auf Akzidentien geht, bietet die schon angeführte Begriffsbeschreibung der Rechtsbeziehung, die Einheit, Wirklichkeit und Sinn in die Rechtsordnung bringt: Ius sive iustum est ali-

---

[24] 2, 2 q. 57 a. 1 ad 2.
[25] 2, 2 q. 64 a. 7 c; 1, 2 q. 95 a. 4 arg. 3 u. c.
[26] Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft, von Dahm, Huber u. a., 1935, 28 (Dahm).
[27] Rechts- und Staatsphilosophie, Stuttgart 1936, 358. Die „Wertstrebung" ist, zumal für eine Definition, ein sehr schillernder Begriff; vgl. K. Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, Berlin 1935², 74.
[28] Deutsches Recht, Leipzig 1938, 10.

quod opus adaequatum alteri; ius est obiectum iustitiae[29]. Man könnte in seinem Sinne sagen: Das Recht in der Urbedeutung sind die Güter, auf die eine Person oder Gemeinschaft Anspruch haben, um ihre gottgewollten Ziele verwirklichen zu können. Die Sache steht im Mittelpunkt, aber sie nimmt teil an der Würde der Person; darum der hohe Preis der „Gerechtigkeit", von der die Gewährung des Rechtes abhängt.

2. Die Einzelperson als Rechtsträgerin.

Wegen der Personbeziehung des Rechtsguts in Inhalt und Gewährleistung ist der Personbegriff in der Rechtsphilosophie ausschlaggebend[30]. Welches ist nun die Personlehre der heutigen Rechtsphilosophie?

„Die Person in Gefahr" war der Tagungsgegenstand der sozialen Woche zu Clermont-Ferrand im Juli 1937[31]. Die praktische Gefährdung folgt der theoretischen. Es muß — entsprechend den früheren Ausführungen — enttäuschen, wenn selbst bei einem Hauptvertreter der neuen Anthropologie, Scheler, ein einheitlicher Personbegriff nicht auftritt. Die Person ist schließlich der Brennpunkt der Erkenntnistheorie und der Metaphysik. So versteht man Überspannungen wie Entwertungen des Persongeheimnisses in der Geschichte der Philosophie. Manche umgehen den Zentralbegriff, der für die Rechtswissenschaft der unentbehrlichste ist. Man kann von einer Flucht vor der Person in die „Wirklichkeit", in die „Gemeinschaft" sprechen, als ob in Lehre und Leben eine Gemeinschaft ohne die Person aufgebaut werden könnte. Nach W. Sauer scheint Vielen Freiheit, auch Willensfreiheit, nicht zeitgemäß; Persönlichkeit aber müsse zeitgemäß sein[32]. So sehr diese Forderung zu begrüßen ist, wird seine Botschaft von der Bestimmung des Menschen „Werteschaffung und Wertesteigerung für das Ganze"[33] Klarheit bringen? Die bei ihm und vielen, wie H. Schwarz, beliebte Lehre vom „werdenden Gott", der im Menschen erst zum Bewußtsein kommt, um sich selbst hervorzubringen, was aber nach ihm nie geschehen wird —

---

[29] 2, 2 q. 57 a. 2 c.; a. 1 c.

[30] Wenn W. Sauer Personen-, Güter- und Verkehrsrecht unterscheidet (Rechts- und Staatsphilosophie, Stuttgart 1936, 437), so handelt es sich nicht um koordinierte Dinge. Es geht stets um Güter von Personen im Verkehr.

[31] La Personne Humaine en Péril, Lyon 1938.

[32] Rechts- und Staatsphilosophie, Stuttgart 1936, 264 f.

[33] A. a. O. 170.

dieser „kritische Pantheismus", wie er ihn nennt, fordert die Kritik heraus[34]. Daß ein nichtexistierendes Bewußtsein das Bewußtsein erzeugen soll — mit einem stets unmöglichen Ziele, von dessen Utopie man überzeugt ist, ist mit dem Kausalgesetz unvereinbar. Diese Art Vergottung des Menschen ist schließlich eine Entwertung und Vernichtung der Person und logisch der Gemeinschaft.

Für die Rechtsphilosophie ist in der Personlehre besonders die Frage nach der Willensfreiheit entscheidend. Ohne die Freiheit hat die uralte und heute so lebhaft aufgegriffene Frage nach dem Verhältnis von Recht und Sittlichkeit keinen Inhalt; Schuld, Sühne, Strafe verlieren jeden Klang. In vernichtenden, aber zutreffenden Worten zieht Nicolai Hartmann, ein vorzüglicher Hegelkenner, das Fazit jeder pantheistischen Personlehre: „In ihm [dem Pantheismus] ist alle Teleologie des Menschen summarisch auf Gott übertragen, der Weltlauf ist restlos Realisation seiner Zwecke, und dem Menschen bleibt nichts übrig als die Rolle der Drahtfigur auf der Bühne der Weltkomödie"[35]. Erst recht versagt in der Freiheitsfrage jeder Materialismus. Ob seine Überwindung in der öffentlichen Meinung konsequent bleibt? Zu denken gibt, daß ein Beobachter wie W. Sauer die Wirkungen der Existenzial-Modephilosophien und gewisser biologischer Anschauungen materialistisch, animalisch nennt[36]. Wenn nach H. St. Chamberlain der Mensch sich nicht wesentlich über das Tier erhebt, keine Wahlfreiheit und keine persönliche Unsterblichkeit besitzt, so ersteht vor uns ein Mensch (was würde ‚Person' da bedeuten?), bei dem Worte wie Religion, Sittlichkeit, Gewissen, Schuld, damit auch Gerechtigkeit und Recht gedanklich keinen Sinn mehr haben. Welche Aussicht böten dann Bestrebungen um Volkserziehung, um Hebung von Ehe und Familie? Bedeutet deshalb nicht die Stellungnahme zur Menschenperson und damit zu genannten Weltanschauungen die wichtigste Zukunftsfrage? Tief wahr sind die Worte

---

[34] „Gott ist in ewiger Ferne und Zukunft, die stets Zukunft bleibt. Aber auf dem hingebungsvoll erstrebten Weg dorthin befindet sich der Mensch bereits in der Ewigkeit, im Reich der ewigen Werte. Ein ewiges unsterbliches Wesen ist der Mensch, weil und insoweit er hingebungsvoll Werte mit Ganzheitstendenz erzeugt" (a. a. O. 459).

[35] Ethik 1926, 614.

[36] Rechts- und Staatsphilosophie, Stuttgart 1936, 163. — Nach A. Brunner S. J. liegt in der Existenzialphilosophie nur mehr ein „letzter Rest der Schätzung der Persönlichkeit, die das Abendland dem Christentum verdankt": Schol 12 (1937) 237.

von K. Larenz: „Man täusche sich nur nicht darüber, daß die großen Grundfragen unseres Seins auch auf dem Boden der neuen Weltanschauung ihr Gewicht behalten ... Das Leib-Seele-Problem etwa oder das Freiheitsproblem oder das Erkenntnisproblem werden einmal im Geiste der neuen Weltanschauung durchdacht werden müssen; man glaube nur nicht, daß die Antwort in der Weltanschauung bereits als eine fertige gegeben sei und daß es der ‚Anstrengung des Begriffs', um mit Hegel zu reden, nicht bedürfe"[37].

Wie sein anthropologisches Prinzip es vermuten läßt, gilt die Rechtslehre des hl. Thomas der Menschenperson und umgeht er nicht eine klare Personlehre. Letztere ist bei ihm die des Christentums (dem ja auch Lenz wieder die Entdeckung der eigentlichen Personwürde zuschreibt), verbunden mit einer philosophischen Unterbauung, in der sich seine ganze Metaphysik spiegelt. Seine Lehre vom Leib steht freilich zum Teil — wie die gegenwärtige — unter Zeitbedingtheiten.

Wie stolz klingen zu Beginn seiner Moraltheologie[38] die Worte: Homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum. Die Person ist ihm: perfectissimum in tota natura[39]. Doch übersieht er nicht die gerade für das Rechtsleben folgenschweren Abhängigkeiten des leibgeistigen Menschen vom Körperlichen und von den äußeren Gütern. Die bei allen gleiche Menschennatur muß nämlich ihre Konkretisierung erfahren, wobei die leiblichen Voraussetzungen schon des Erbgutes von Bedeutung sind[40].

---

[37] Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, Berlin 1935², 4.

[38] Prol. in 1, 2. Per se potestativum bedeutet (in dem Zitat aus Jo. Damasc.): An sich (ohne Erbsünde) äußerlich unabhängig; vgl. Du Cange. Potestativus.

[39] 1 q. 29 a. 3 c.

[40] Die Natur, das Wesen, das mit der Frage, was etwas ist, quod (ali-)quid est, getroffen werden soll, wird von den Zufälligkeiten, Akzidentien, losgelöst gedacht: Intellectus noster potest in abstractione considerare, quod in concretione cognoscit (1 q. 12 a. 4 ad 3). Diese gleichbleibende Anlage eines Dinges mit ihrem Urgesetz ist aber nicht bloß ein Begriff (wie würde man ihn sonst bilden?), sie existiert als Wesen im Ding, mit ihren Akzidentien konkretisiert. Das existierende Wesen ist: quod quid erat, esse, was etwas (bei der Frage) war, sein (vgl. In Met. VII lect. 3). Bei sichtbaren Dingen ist nun nicht die artgebende Form, wie Plato meinte, schon jenes Wesen — die Seele z. B. ist nicht schon der Mensch —, sondern nach Aristoteles und Thomas umschließt das Wesen die Form mit dem Teil des Stoffes, der substanziell, d. h. unumgänglich ist, damit aus Stoff und Form das Dritte, das Ganze, erstehen kann. Diese bei allen Artdingen gleiche substan-

Wir finden deshalb beim hl. Thomas in seinem „Verfassungs"-Traktat, De regimine principum, Anweisungen über hygienische Städteanlagen, über Entstädterung, Gymnastik. Der Adel des Menschen aber liegt in seiner Seele, die geistig, mit Willensfreiheit begabt und unsterblich ist[41], die aber zwecks Herrschaft über die sichtbare Schöpfung in etwa an das Leibliche und Äußere gebunden ist. Gerade dadurch kann der Menschengeist die Sinnendinge in ihrem Wesen und in ihren Wesensgesetzen erfassen kraft seiner Urverwandtschaft mit ihnen in der schöpferischen göttlichen Wahrheit. Auf Grund der erkannten Wesensgesetze kann der Mensch Gott selbst erkennen als Ursprung und Ziel, als Macht und Güte, vor allem als unendliche Personhaftig-

---

zielle Materie nennt Thomas materia communis, substantialis, gegenüber der materia individualis, determinata, signata, d. i. gegenüber den die einzelnen Dinge sondernden, individuierenden Akzidentien und konkreten Bedingungen (vgl. 1 q. 85 a. 1 ad 2). Diese akzidentellen Dispositionen der schon vor Hinzutreten der Hauptform — etwa beim Menschen — vorbereiteten Materie, „Vorformen", bleiben auch später unter der Hauptform (der Seele) virtuell bestehen und können das Wirken der Hauptform weithin günstig oder ungünstig beeinflussen. Beim Hinzutreten der Hauptform, z. B. der Seele, erhält das Ganze sofort eine selbständige Existenz, esse: Forma dat esse. Esse im Vollsinne (esse simpliciter; ipsum esse) ist subsistere, unabhängige Existenz einer Substanz: Esse enim rei ... quasi constituitur per principia essentiae (In Met. IV lect. 2). Das esse ist also notwendige Mitgift der Form; das esse ist ein „per se accidens", von denen gilt: ex necessitate suis substantiis insunt (De pot. q. 5 a. 4 ad 3). Bei Geschöpfen muß man freilich Wesen und Dasein — nicht bloß dem Worte nach, sondern als metaphysisch verschieden in Gedanken trennen (De ente et essentia c. 5; 1 q. 12 a. 4 ad 3). Beim Menschen nun wird das subsistierende Ganze Person genannt. Auch beim Gottmenschen ist die volle Menschennatur, und zwar mit der konkreten Existenzkraft, dem esse, vorhanden, aber zugleich aufgenommen in die Subsistenz der zweiten Person der Gottheit, so daß sein menschliches „esse" nach dem Ausdruck des hl. Thomas den Rang eines esse secundarium erhält, vergleichbar dem Sein des Akzidenz in der Substanz (Comp. theol. I c. 212). Diese Aufnahme einer Menschennnatur zur göttlichen Personwürde ist das Hauptgeheimnis der christlichen Personwürde, da Christi Menschsein sich in keiner Weise unterscheidet von einer sonstigen konkreten Menschennatur: Inducimur ad servandam puram animam nostram. In tantum enim natura nostra fuit nobilitata et exaltata ex coniunctione ad Deum, quod fuit ad consortium divinae personae suscepta (De symbolo Apostolorum [Qui conceptus est...]).

[41] Die Menschheitsüberzeugung aller Zeiten wird Nic. Hartmann's bescheidene Anschauung nicht teilen: „In Wahrheit ist es nicht Ewigkeit, was er (der Mensch) sucht, sondern nur die über sein eigenes engbegrenztes Dasein hinausreichende Erhaltung im Jetzt": Blätter f. Deutsche Philos. 12 (1938) 38.

keit[42]. Bei solcher Macht und Güte ist es wahrlich nicht unmöglich, daß sie sich dem Menschen auch ‚übernatürlich' offenbare und ihn zu einer über Gebühr freundschaftlichen Lebensgemeinschaft mit Gott berufe und daß selbst nach dem Falle des Menschengeschlechtes der Gottmensch in sühnender Liebe diese Gnadengemeinschaft wiederherstellt in seiner Kirche, die sein geistiger Leib ist. Die Bluts- und Seelenverwandtschaft in Adam und Christus begründet eine unvergleichliche Solidarität aller Menschen. Diese übernatürliche und natürliche Personlehre des Christentums läßt den ärmsten Menschen und den ärmsten Stamm nicht rechtlos ausgehen vor Gott und den Menschen[43].

Durch seine Wesenheit, also von Natur, von Gott und seiner lex aeterna aus hat der Mensch wesenhaft geforderte, also durch die Schöpfungsordnung gesicherte Rechtsansprüche. Dieses Wesensrecht, Personrecht, nach altem Brauch Naturrecht (spezifisch, für die Menschennatur) genannt, umfaßt inhaltlich nicht wenige ‚natürliche' Rechte, die so selbstverständlich erscheinen, daß viele sich nie wissenschaftliche Rechenschaft darüber geben, sie wohl aber im einzelnen vorführen trotz Ablehnung allen Naturrechtes. Wird man in der Mathematik die Axiome trotz ihrer Selbstverständlichkeit, Abstraktheit, Starrheit nicht als das Tragende, Wichtigste ansehen? Soll das in der Rechtswissen-

---

[42] 1 q. 29 a. 3 c. Auch die quarta via, 1 q. 2 a. 3 c, der reichhaltigste Gottesbeweis, führt zur Personhaftigkeit Gottes. Der Beweis gründet sich auf die schon durch den Begriff gradus ausgedrückte kausale Abhängigkeit der Formen und Wesenheiten (vgl. De perfectione vitae spiritualis, c. 23: Ubicumque est ordo vel superioritas aliqua, ibi est aliquis gradus; Comp. theol. I c. 68). Die kausale Abhängigkeit der Formen und Werte in allen Stufen in Sein, Erkennen und Handeln fordert eine Erstursache in jeder Wertreihe. Da ferner Werte nicht frei schweben, sondern nur in einem Seinsträger ruhen können (bonum, verum et ens convertuntur), sind die Urwerte in einem Ursein, das nur eins sein kann und das somit schöpferische Wirk-, Bild- und Zielursache aller Werte, vor allem des Personwertes ist.

[43] Die Sehnsucht nach dem Ontischen, der Wirklichkeit, ist in der scholastischen Erkenntnislehre und Metaphysik erfüllt. Person und Dinge erhalten ihren substanziellen Wert und ihre Eigengesetzlichkeit. Dieser Realismus ruht, ohne verwischt zu werden, in dem realsten göttlichen Wesen, dessen Güte alles lenkt. Kein Realismus ist realer, kein Idealismus idealer. Hieraus ergibt sich, mit welchem Rechte W. Sauer sagen kann, nach dem Christentum sei das Wesen der Dinge das Jenseits (Rechts- und Staatsphilosophie, Stuttgart 1936, 163). Die christliche Philosophie wahrt die Erscheinungswelt — aber gerade dadurch, daß sie das Eine Notwendige, Gott, wahrt.

schaft anders sein? Das Recht des Kindes auf Leben, Nahrung, Erziehung, das Recht auf die Personwürde, das Recht auf Eigentum, auf den Schutz des einzelnen und besonders der Familie durch den Staat, damit das gottgegebene Recht des Staates und seine Pflicht, alles durch das Gemeinwohl Gebotene im Gewissen zu fordern, das Recht auf Vertragstreue unter einzelnen und Völkern — das sind Beispiele von natürlichen Personrechten, die meist unbewußt vorausgesetzt und oft erst im Falle der Not bewußt angerufen werden. Ohne sie würden alle Gesetzbücher wirkungslos bleiben. Entscheidender noch als der Inhalt ist die Verpflichtung des Naturrechts in Gott. Durch die Gerechtigkeit, die Kardinaltugend, die das Recht gewährt, sind Recht und Sittlichkeit unlöslich verbunden. Tritt die verklärende christliche Liebe hinzu, ersteht das christliche soziale Ideal.

Bis zum Worte wird heute von vielen das Naturrecht wieder vertreten. Man hat es von dem subjektivistischen Willkürrecht des 18. Jahrhunderts — wenn auch noch nicht allgemein — unterscheiden gelernt. Das wahre axiomatische Naturrecht fordert die positive Gesetzgebung und schützt die staatliche Autorität auf einzigartige Weise. Die Abkehr vom Gesetzespositivismus bereitet logisch notwendig dem Naturrechtsdenken die Wege. Man spricht z. B. auch von der Rechtsidee, die selbst den Volksgeist lenken müsse. Dürftig aber bleibt bei vielen vor allem noch der Ertrag, wenn man nach einer Begründung der Verpflichtung sucht. Hier, in der Verpflichtung in der stärksten Menschenmacht, im Gewissen, ruht die unentbehrliche und siegreiche Macht des Naturrechts. Ob das Fehlen dieser metaphysischen Welt die Naturrechtsablehnung und damit im Grunde die Metaphysikablehnung erklärt? Was tritt nun aber an die Stelle der Verpflichtung — vom Worte abgesehen? Schmelzeisen berichtet: „Dem Bewußtsein bietet sich die Lebensordnung der Gemeinschaft in Gestalt einzelner Sollenssätze dar"[44]. Diese grammatische Erklärung der Pflicht reicht natürlich auch für den Materialismus aus. Was bedeutet da das Sollen? W. A. Jöhr's Urteil gibt zu denken: „In den letzten Konsequenzen führt diese Leugnung der Transzendenz des Gemeinwesens schließlich entweder zum Chaos oder zur Zwangsanstalt"[45]. Das Naturrecht wird weder durch Entstellung seiner Lehre noch durch Heiligsprechung der Tatsachen angetastet; die Menschheit wird dem „Kulturdogma

[44] Deutsches Recht, Leipzig 1938, 12.
[45] Die ständische Ordnung, Leipzig 1937.

der Kirche", wie Troeltsch[46] das Naturrecht in tiefer Erkenntnis seiner Bedeutung nennt, dankbar bleiben.

3. Die Personengemeinschaft als Rechtsträgerin.

Die Einheit des Rechtes im Rechtsgut der Person wird nicht gesprengt durch die Rechte der Gemeinschaften, sondern bewahrt und bestätigt. Die Würde und die Verpflichtungskraft der Gemeinschaft ruht gerade in ihrem Dienste an einer Vielzahl von Personen. Welches andere Ziel könnte überhaupt aufgestellt werden? Das gilt von allen Gemeinschaften. Der hl. Thomas stellt das Prinzip auf, daß alle Gemeinschaften, auch die nichtstaatlichen, in ihrem Bereiche ein wahres „Recht" haben[47], wenn er auch das Gesetz im strengen Sinne, lex, dem Staate vorbehält. Und wenn er auch dieses Grundgesetz allen „Institutionen"-Denkens, des Denkens in „konkreten Ordnungen", so konsequent durchführt, daß er von einer iustitia generalis, die alle Tugenden auf das Gemeinwohl lenken kann, spricht[48], so ist diese „Totalität" doch durch das Gemeinwohl gebunden, d. h. sie dient subsidiär zuletzt den Personen. „La legge del bene commune è la legge della giustizia distributiva"[49] in dem Sinne, daß die Verteilungsgerechtigkeit Bedingung und Ziel des Gemeinwohls ist; nach Quadragesimo anno ist die soziale Gerechtigkeit (Gemeinwohlgerechtigkeit) das leitende (Mittel-)Prinzip der Gemeinschaft, während die Subsidiarität (mit der Verteilungsgerechtigkeit) ihr Haupt-(Ziel-)Prinzip ist. Doch bedeutet das Ganzheitsprinzip, das Ganze gehe dem Teile vor, nicht eine „Totalität" und die Vernichtung des Personprinzips? Nach Aristoteles und Thomas besagt das Ganzheitsprinzip, daß das Ganze über einzelnen akzidentellen Teilen stehe, daß aber die Wesensteile, besonders die Form, das (konkrete) Ganze erst bilden müssen und als Art, species, das naturhafte Ziel der individuellen Ganzheiten sind[50]. So ist etwa ein Finger zu

---

[46] Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, 173.

[47] Omnis communicatio aliqua lege ordinatur: Suppl. q. 44 a. 3 c.

[48] Vgl. Schol 12 (1937) 219.

[49] Osservatore Romano 25. 4. 1937.

[50] Necesse est totum esse prius parte, ordine scilicet naturae et perfectionis. Sed hoc intellegendum est de parte materiae, non de parte speciei (In Pol. I lect. 1, vorl. Al.; vgl. In Pol. IV lect. 3, 2. Al.).

opfern für das Ganze, nie aber die Seele. In dem Ordnungsganzen „Staat" können einzelne Personen, etwa im Kriege, geopfert werden, nicht aber der ganze „Leib" des Staates, das Volk, und nicht die „Seele", die Rechtsordnung. Und auch letztere dient dem Volke, der Personengesamtheit, da letztere die einzigen „Substanzen" im Staate sind, denen alle akzidentellen (wenn auch naturnotwendigen) Beziehungen zugeordnet sind. „In der Gesellschaft ist der einzelne Mensch nicht nur Mittel, sondern ist außerdem auch Zweck und zwar Selbstzweck, er besitzt einen absoluten Wert"[51]. Diese Worte des bekannten faszistischen römischen Professors sprechen vollkommen das Subsidiaritätsprinzip der Gemeinschaft und das recht verstandene Ganzheitsprinzip aus. Die Einheit des Rechtes ist das Rechtsgut der Personen.

In dem überzeitlichen Rechtssystem des hl. Thomas sind, wie die Darstellung gezeigt hat, die großen Anliegen der gegenwärtigen Rechtswelt gewahrt. Ein Blick auf die Personvernichtung im Bolschewismus, von der die Enzyklika Divini Redemptoris spricht, zwingt logisch den, der den Bolschewismus geistig überwinden will, zu einer Person- und Rechtslehre, wie sie im System des hl. Thomas vorgezeichnet ist.

---

[51] G. del Vecchio, Lehrbuch der Rechtsphilosophie (übers.), Berlin 1937, 354.

Die zweifache Fürbitte in der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens.

Von August Deneffe S. J.

J. Bittremieux hat in seinem Werk De mediatione universali B. M. Virginis quod gratias, Brügge 1926, 269—271 ein kleines, gutes Kapitel über eigentliche und uneigentliche Fürbitte, intercessio expressa und intercessio interpretativa. Es scheint aber, daß diese Lehre von der doppelten Art der allgemeinen fürbittenden Gnadenvermittlung Marias wenig bekannt ist oder wenig beachtet wird. Daher dürfte es angebracht sein, einmal eigens darauf hinzuweisen. Zur Einleitung diene ein kurzes Wort über die beiden Arten der Fürbitte im Allgemeinen.

Neben der formellen, eigentlichen Fürbitte besteht eine uneigentliche, stumme, ‚interpretative' Fürbitte, die eigentlich keine Fürbitte ist, aber doch als solche gedeutet werden kann und ähnliche Wirkungen wie die eigentliche Fürbitte hat. So ruft das Blut Abels zum Himmel, oratione interpretativa (Gen 4, 10; Hebr 12, 24). Klar sagt der hl. Thomas über die Erhörung der Fürbitte der Heiligen: Sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis; uno modo *oratione expressa,* dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsant; alio modo *oratione interpretativa,* scilicet per eorum merita, quae in conspectu Dei exsistentia non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam, sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere (S. Th. Suppl. q. 72 a. 3).

Diese Unterscheidung, wenn auch nicht mit den theologischen Fachausdrücken, findet sich oft in den liturgischen Gebeten, insofern dort sowohl von den Verdiensten als auch von den Gebeten der Heiligen eine Gnadenwirkung erwartet wird. Im Schlußwort des „Communicantes" im Kanon des römischen Meßbuches heißt es z. B.: Quorum [sc. omnium sanctorum] *meritis precibusque* concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Auch das Kirchengebet zum Fest des hl. Aloisius enthält ähnliche Worte: Eius *meritis et precibus* concede, ut innocentem non secuti, poenitentem imitemur[1].

---

[1] Es besteht eine Streitfrage darüber, ob die Fürbitte Christi im Himmel für uns (Rom 8, 34; Hebr 7, 25; 1 Jo 2, 1) nur eine intercessio interpretativa oder auch ein eigentliches, formelles Gebet sei. Es ist wohl die allgemeinere Ansicht der Theologen, daß auch eine eigentliche, formelle Fürbitte anzunehmen sei. Siehe Jak. Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi des Sohnes Gottes, Münster 1902, 281—283 (gegen Vazquez); ferner L. Kösters S. J., Unser Christusglaube, Freiburg 1937, 390 Anm. 90.

Bei der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias besteht daher die *uneigentliche* oder interpretative Fürbitte der Gottesmutter darin, daß ihre Verdienste, wodurch sie uns alle jene Gnaden, die Christus uns de condigno verdiente, de congruo mitverdient hat, beständig vor Gottes Augen ausgebreitet sind und zu Gott rufen, er möge nun den Menschen die Gnaden auch im Hinblick auf diese mütterlichen Verdienste geben. Die *eigentliche* oder ausdrückliche Fürbitte bei der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias liegt dann darin, daß Maria für jede Gnade Fürbitte im eigentlichen Sinne einlegt mit jener Art Gebet, von der der hl. Thomas sagt: Oratio est quaedam explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat (S. Th. 3 q. 21 a. 1).

Die Voraussetzung dafür, daß Maria uns durch eine „oratio interpretativa", eine uneigentliche Fürbitte, alle Gnaden von Gott erfleht, ist die Tatsache, daß sie uns alle Gnaden, die Christus uns de condigno verdient hat, durch Christus und mit Christus de congruo verdiente. Daß die Tatsache dieses Verdienstes vorliegt, wollen wir hier nicht weiter erörtern[2]. Für den Fall, daß wirklich dieses allumfassende Verdienst Mariä vorliegt, sagt Fr. Mitzka S. J. bei Gelegenheit einer Buchbesprechung in ZKathTh 60 (1936) 598 mit vollem Recht und in guter Formulierung: „Es folgt mit einer m. E. zwingenden Konsequenz, daß Gott bei der Verleihung irgendwelcher Gnaden nicht nur auf das Verdienst Christi hinblickt, sondern auch auf das in der gegenwärtigen Heilsordnung damit unzertrennlich verbundene meritum de congruo seiner heiligsten Mutter."

Etwas ausführlicher aber sei über die allgemeine e i g e n t l i c h f ü r b i t t e n d e G n a d e n v e r m i t t l u n g Marias gehandelt, wie sie durch ausdrückliches Gebet, oratione expressa geschieht[3].

---

[2] Es sei verwiesen auf das genannte Werk von J. Bittremieux oder auf den Artikel des Verfassers: Maria, die Mittlerin aller Gnaden (Schol 4 [1929] 321—351) und seine Schrift: Maria, die Mittlerin aller Gnaden, Innsbruck 1933. — Über das meritum de congruo der Muttergottes handelt eigens J. Bittremieux, De congruo promeruit nobis B. Virgo, quae Christus de condigno promeruit (EphLov 8 [1931] 422 ff.).

[3] Soeben wurde mit voller Zustimmung ein Satz von F. Mitzka S. J. angeführt. Der bei M. vorhergehende und die nachfolgenden Sätze waren jedoch eigentlich die Veranlassung zu vorliegendem Artikel. Es wird zur Klärung der Sache beitragen, die ganze Stelle aus ZKathTh 60 (1936) 598 herauszuheben: „Wenn einmal zugegeben wird, daß Maria durch ein *meritum de congruo* zur Menschwerdung und zum Kreuzesopfer mitgewirkt hat, dann ist jede Kontroverse überflüssig, ob Maria auch im Himmel für j e d e Gnade interzediere. Denn es folgt mit einer m. E. zwingenden Konsequenz, daß Gott bei der Verleihung irgendwelcher Gnaden

1. Daß Maria in vielen Fällen durch ihre ausdrückliche Fürbitte uns manche Gnaden erfleht, ist klar im Glaubensbewußtsein der Kirche und in ihrer Gebetsübung enthalten. Daraus folgt wenigstens soviel, daß eine eigentliche himmlische Fürbitte möglich ist. Die weitere Frage geht auf die Ausdehnung dieser Fürbitte.

2. Wenn die gegenwärtige Fürbitte Christi, des ewigen Hohenpriesters, der „immerdar lebt, um Fürbitte für uns einzulegen" (Hebr 7, 25), nach der allgemeineren Ansicht der Theologen nicht nur eine uneigentliche, sondern auch eine formelle Fürbitte ist, dann ist es mindestens wahrscheinlich, daß die Verdienste und eigentliche Fürbitte Marias, die hier auf Erden neben dem Kreuze Christi stand und im Himmel als Königin zu seiner Rechten steht, in ähnlicher Weise für uns wirken. Weder bei Christus noch bei Maria ist ein Grund, die eigentliche Fürbitte auf einige Gnaden einzuschränken. Als Mutter aller Menschen denkt Maria an alle und jeden.

3. Bei der Frage, ob die Heiligen im Himmel für uns beten, sagt der hl. Thomas (S. Th. 2. 2 q. 83 a. 11): Cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dictum est, *quanto sancti,* qui sunt in patria, *sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant* pro viatoribus, qui orationibus iuvari possunt. Es liegt nahe, so fortzufahren: Nun ist aber Maria unter allen Heiligen die vollkommenste in der Liebe. Also betet sie am meisten für uns; und es ist kein Grund da, ihrem Gebet um Gnaden für die Menschen Schranken zu setzen, die in der Tradition nicht recht begründet sind.

4. Wenn Maria mitgewirkt hat zur *Erwerbung* der Gnaden, dann ist es angemessen, daß sie auch mitwirke zur *Ausspendung* der Gnaden, nicht durch physische Hervorbringung derselben — eine solche gibt wohl die Mehrzahl der Theologen bei Maria nicht

---

nicht nur auf das Verdienst Christi hinblickt, sondern auch auf das in der gegenwärtigen Heilsordnung damit unzertrennlich verbundene meritum de congruo seiner heiligsten Mutter. Und das ist die allgemeine Gnadenvermittlung Mariens. [Sperrung von M.] Der Kontroverspunkt dürfte also einzig und allein darin gesucht werden, ob Maria positiv d. h. als wirkliche *causa meritoria* zur Erlösung *in actu primo* mitgewirkt hat." — Dieses Wort von dem einzigen Kontroverspunkt, dann der Satz, daß jede Kontroverse überflüssig sei, ob Maria auch im Himmel für jede Gnade interzediere (das meritum de congruo vorausgesetzt), ferner der unterstrichene Satz: „Und das [nämlich die intercessio interpretativa] ist die [!] allgemeine Gnadenvermittlung Mariens", scheinen mir einschlußweise die Behauptung zu enthalten, daß die allgemeine, im eigentlichen Sinne fürbittende Gnadenvermittlung Mariens nicht anzunehmen sei, wenn man einmal das umfassende meritum de congruo Mariens zugibt. Daher werden hier einige Gründe zugunsten dieser Art der Gnadenvermittlung angefügt.

gerne zu[4] —, sondern moralisch, durch Fürbitte, oratione expressa. So führt die Annahme, daß Maria uns alle Gnaden de congruo verdient habe, nicht nur zur allgemeinen Gnadenvermittlung durch intercessio interpretativa, sondern in einer weiteren Folgerung auch wenigstens zur Angemessenheit der allgemeinen eigentlich fürbittenden Gnadenvermittlung.

5. Manche Theologen, Kirchenlehrer und Päpste reden zugunsten der allgemeinen fürbittenden Gnadenvermittlung Marias im eigentlichen Sinn. Nicht immer wird ausdrücklich diese Fürbitte als ausdrückliche, eigentliche Fürbitte bezeichnet. Aber nach einem allgemeinen Sprachgesetz hat man die Wörter in ihrem eigentlichen Sinn zu nehmen, wenn nicht aus den Umständen oder aus einer beigefügten Erklärung hervorgeht, daß ein uneigentlicher oder übertragener Sinn gemeint ist. So ist auch das Wort Fürbitte zunächst in seinem eigentlichen Sinn zu nehmen.

Von neueren Theologen, die eine allgemeine fürbittende Gnadenvermittlung Marias lehren, können genannt werden: Scheeben, Pesch, Diekamp („sententia probabilis"), Specht-Bauer, Van Noort, Bittremieux[5].

Der im Laufe der Jahrhunderte immer wiederholte Satz des hl. Bernhard: „Gott wollte, daß wir nichts haben sollten, was nicht durch Marias Hände ginge"[6], kann kaum anders als von einer eigentlich fürbittenden Gnadenvermittlung verstanden werden. Denn das „durch die Hände gehen" sagt etwas anderes als „auf ihr Verdienst hin gegeben werden". Es drückt ein Handeln, ein gegenwärtiges Tun aus. Der hl. Alfons von Liguori redet ausdrücklich von der Fürbitte: „Doch habe ich hier noch einen andern Punkt im Auge, und das ist der Nachweis der Notwendigkeit der *Fürbitte* Mariä zu unserm Heil. ... Die Notwendigkeit dieser Art ergibt sich aus dem *Beschluß des Willens Gottes,* daß *alle* uns zu spendenden Gnaden durch Mariä Hände gehen" (Herrlichkeiten Mariä I 5 n. 2).

Manche päpstliche Aussprüche lassen sich für die allgemeine fürbittende Gnadenvermittlung Marias anführen. Leo XIII. sagt in der Enzyklika Adiutricem vom 5. Sept. 1895: „Seit jenem Tage [ihrer Himmelfahrt] begann sie nach göttlichem Ratschluß so über

---

[4] Pius X. sagt in der Enzyklika Ad diem illum vom 2. Febr. 1904: Patet itaque abesse profecto plurimum ut nos Deiparae supernaturalis gratiae efficiendae vim tribuamus, quae Dei unius est (Ausg. Herder I 16). Vgl. D. Gickler O. P., Ist Maria nach der Lehre des hl. Thomas physische oder moralische Gnadenvermittlerin? (ThQschr 111 [1930] 235 ff.).

[5] Siehe Belege in der schon genannten Schrift: Maria, die Mittlerin aller Gnaden, Innsbruck 1933, 56—58.

[6] In Vigilia Nat. Domini, sermo 3, 10 (PL 183, 100A).

die Kirche zu wachen, so uns mütterlichen Beistand und Gnade zu leihen, daß sie, begabt mit fast unermeßlicher Gewalt, die Ausspenderin der aus dem Geheimnis der Erlösung des Menschengeschlechtes für alle Zeiten fließenden Gnaden wurde, gleichwie sie einst die Helferin in Vollführung des Erlösungswerkes war" (AAS 28 [1895/96] 130). Hier ist von einer gegenwärtigen Tätigkeit Mariä die Rede im Gegensatz zu ihrer einstmaligen Mitwirkung beim Erlösungswerk.

Ähnlich lauten die Worte Benedikts XV.: „Alle Gnaden werden ausgespendet durch die Hände der heiligsten Jungfrau" (Brief vom 5. Mai 1917; AAS 9 [1917] 266). Pius XI. redet am Schluß des Rundschreibens Miserentissimus ausdrücklich von der Fürbitte Marias inbezug auf „Gnade", gratia, allgemein genommen: „Wir vertrauen auf ihre Fürbitte bei Christus, der sich, da er allein der ‚Mittler zwischen Gott und den Menschen' ist, seine Mutter beigesellen wollte als die *Fürsprecherin* der Sünder und als die Ausspenderin und Mittlerin der Gnade" (gratiaeque ministram ac mediatricem). Das „ministra" kann doch kaum anders als von einer gegenwärtigen Tätigkeit, einer Fürbitte, verstanden werden.

Das Kirchengebet zum Fest der Mittlerin aller Gnade wendet sich an Christus mit der Bitte: Domine Jesu Christe ... concede propitius ut, quisquis ad te beneficia petiturus accesserit, cuncta se *per eam impetrasse laetetur*. Auch dieses „impetrare" wird man als „Erlangung auf Fürbitte hin" verstehen müssen. Die Wirkung des Verdienstes braucht nicht ausgeschlossen zu sein.

Es mag sein, daß die Gründe für die allgemeine fürbittende Gnadenvermittlung Mariens bisher noch nicht für alle Theologen überzeugend sind. Aber das dürften sie doch dartun, daß die Frage nach der allgemeinen, durch ausdrückliche Fürbitte bewirkten Gnadenvermittlung Marias der Beachtung und Bearbeitung der Theologen wert ist.

Besprechungen.

Rademacher, A., Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. 8° (VI u. 149 S.) Bonn 1937, Hanstein. *M* 3.80; geb. *M* 4.80. — Ders., Die innere Einheit des Glaubens. Ein theologisches Prolegomenon zur Frage der Kirchenunion (Grenzfragen zwischen Theol. u. Philos. 5). 8° (185 S.) Bonn 1937, Hanstein. *M* 5.20. — Ders., Der Glaube als einheitliche Lebensform. 8° (107 S.) Bonn 1937, Hanstein. *M* 2.60; geb. *M* 3.60.

Im *ersten* Buch bespricht Verf. zunächst die Einzigkeit der ‚Religionskirche' und der ‚Christenkirche'; im 2. Kap. die Hemmnisse der Wiedervereinigung, welche teils allgemeiner Art sind (Religiöse Gleichgiltigkeit, Vorurteile), teils auf Seiten der Bekenntnisse liegen, als welche Verf. ansieht „die Formgebundenheit der römischen Kirche", die Abwehrhaltung gegen die andersgläubigen Christen, mangelnde Selbstverantwortung. Das 3. Kap. weist zunächst auf unzulängliche Lösungswege (Staatliche Einmischung; unzureichende Vereinigung durch lockere Verbindung, angleichende Dogmatik, gefühlsmäßige Hinneigung; theologische Auseinandersetzung); sodann auf den möglichen Weg der inneren Bereitschaft und des Lebens aus dem Geiste des Evangeliums; endlich auf die gegenwärtigen Aussichten der ökumenischen Bewegung. Das 4. Kap. will endlich den Katholiken zeigen, welche Aufgaben gerade sie in der Vorbereitung der Wiedervereinigung zu lösen haben; sie sollen Aufgeschlossenheit haben für die Bedeutung der Wiedervereinigung und Sinn für das „Wesenhafte in Glaube und Leben".

Im *zweiten* Buch gibt R. zunächst eine „Analyse des Glaubensbegriffes", nicht im gewöhnlichen Sinn der ‚Analysis fidei', sondern nach Art des Tractatus de fide. Die verschiedenen Bedeutungen von Glauben werden in kurzem Überblick angedeutet, woraus gefolgert wird, daß der Glaube „zunächst eine religiöse Seelenhaltung" sei. Von der Definition des Vaticanums oder anderen kirchlichen Entscheidungen wird dabei abgesehen. Der Glaube wird dann als „göttlicher Seelengrund", als lebendiger Glaube, als „vitale Seelenhaltung" erklärt: „Der Glaube im vollen Sinne des Wortes ist also der durch Liebe wirksame oder von der Liebe geformte Glaube, die Fides caritate formata" (30). Es ist ein totalitärer Akt, nicht bloß Sache des Verstandes. Der „Glaube als Erkenntnis, Überzeugung und Bekenntnis" ist mitenthalten in dieser Seelen- und Geisteshaltung. Als Willensakt ist der Glaube ein Opfer, aber leicht „vermöge jener beglückenden Blindheit, die das Kind gegenüber der Führung des liebenden Vaters hat". Der Glaube ist Gnade Gottes und freie Tat des Menschen zugleich. Das Glaubenswissen entsteht, wenn der göttliche Seelengrund oder die gläubige Seelenhaltung oder die einzelnen Glaubenslehren Gegenstand der Erkenntnisbemühung werden. Dem höchsten Geheimnis gegenüber ist Ehrfurcht die dem Theologen am meisten anstehende Haltung. Der Glaube ist eine eigenständige Größe; kulturelle Überlegenheit beweist nichts für die Wahrheit des Glaubens. Das Glaubensleben hat den Vorrang vor dem Glaubenswissen. Theologische Erkenntnis ist weniger als Dogma, das Dogma weniger als Glaube, der Glaube weniger als der religiöse Akt, der religiöse Akt weniger als das göttliche Leben selbst. Darum soll letztlich der Glaube vom göttlichen Leben inspiriert bleiben. Theologie ist nichts ohne den göttlichen Lebensgrund der Seele (46). Das zweite Kap. bespricht die grundsätzliche innere

Einheit der Glaubenswahrheit. Im Dogma wird materiales und formales Element unterschieden. Es soll nicht das Gefäß für den Inhalt genommen und Gott „dem unehrerbietigen Zugriff der kritischen Vernunft" ausgesetzt werden (54). Die Entwicklung des Dogmas ist nicht Vermehrung der Substanz, sondern ihre Entfaltung. Das Gewand des Dogmas ist zeitbedingt durch die „Sprache, welche den jeweils lebenden Menschen verständlich ist" (58). Das „Dogma würde sinnlos, wenn es aufhörte, die Bekleidung eines lebendigen Körpers zu sein" (59). Der „Eros schöpferischer Gestaltung ist das treibende Motiv", auch bei der dogmatischen Theologie (60). Das Dogma kann zur Erstarrung führen, wenn nur die Form gesehen, nicht der Inhalt erlebt wird. Ein Aktivismus oder Liturgismus könnte weniger Leben an sich tragen, als eine abgelehnte, nicht verstandene Theologie. Dogmenglaube und Evangelienglaube ist wohl miteinander vereinbar. Man muß sich nur immer der Unvollkommenheit menschlichen Denkens bewußt bleiben. Das Dogma ruht nicht auf dem Glauben der Mehrheit, sondern auf dem Walten des Geistes Gottes in der Kirche. Die innere Einheit des Dogmas beruht auf der Einheit Gottes, der in der Seele des lebendigen Menschen wirkt. Die Vielheit der Dogmen entsteht durch die menschliche Betrachtungsweise. Alle Einzellehren sind nur Ausstrahlungen der einen großen Gottesoffenbarung. Das Dogmensystem kann ein natürliches und künstliches, ein mechanisches und organisches sein. „Haeretisch ist eine Lehre nicht in dem, was sie behauptet, sondern in dem, was sie verneint" (87). Christliches gibt es in allen Religionsformen. Konfession verpflichtet nicht nur zum Glauben, sondern auch zum Leben aus dem Glauben. Ausführlich wird die Theologie als vornehmste Wissenschaft und Weisheit nachgewiesen (93 ff.). Sie ist, wie jeder menschliche Ausdruck, eine Vermenschlichung, die wahr ist, aber nicht die ganze Wahrheit wiedergibt. Sie muß sich vor blutlosen theologischen Definitionen hüten und sich ihrer Grenzen bewußt bleiben. Sie kann keineswegs dem Glauben gleichgesetzt werden, wohl aber ihm die Wege bahnen. Im dritten Kap. (116 ff.) will R. den tatsächlichen organischen Aufbau des Dogmas nachweisen aus der Gotteskindschaftslehre als Dogmenmittelpunkt und aus der Entfaltung des Gotteskindschaftsglaubens in die christlichen Grunddogmen: Kirche als Gemeinschaft der Kinder Gottes, Jesus Christus in der Kirche, ihr geheimnisvolles Wesen und ihre Struktur, ihre Kultgemeinschaft, ihr Verhältnis zur Welt. Hiermit glaubt R., wie der „Abschluß" zeigt, einen Weg zur Kirchenunion von der Glaubenseinheit aus nachgewiesen zu haben.

Das *dritte* Buch geht aus von der anthropologischen und gnadenhaften Einheit des Menschen, welche der Christenmensch als eine neugestellte Aufgabe zu verwirklichen hat. Dazu ist die „Verwesentlichung des Glaubens" notwendig. Man soll sich bewußt werden der Schlichtheit und Größe der evangelischen Predigt und neu besinnen auf den nicht modernistisch, sondern korrekt erfaßten Lebenskern des Evangeliums. Es soll kein Dogma abgebaut, sondern die Substanz des Glaubens vom Wesentlichen her hervorgekehrt werden. Dazu muß zunächst der „Urbegriff des Glaubens", die „totalitäre Haltung der Seele" und der „einheitlich organische Charakter des Glaubensgegenstandes" bewahrt, der Glaube durch Bild und Gleichnis mehr nahegebracht und das ganze Leben aus einem Glaubensmittelpunkt hergeleitet werden. Diese Einstellung ist auch wegweisend für den christlichen Unterricht.

Die Vereinheitlichung des Glaubenswissens verlangt Einheit und organischen Aufbau, Ausscheidung lebensunfähig gewordener Ideen, Abstreifung unberechtigter Vermenschlichungen. Das wird aus den theologischen Fachkreisen in das Leben der Gläubigen übergreifen. Die Glaubensbegründung will R. „aus dem Wesen der Sache" herleiten, wobei er nicht etwa nur an eine innere Begründung, sondern an eine analytische denkt, wie sie das Vatikanische Konzil in der Lehre über die Ecclesia per se ipsa geboten hat. Wie das Glaubenswissen, soll auch das Glaubensleben vereinheitlicht werden, indem es das Wichtigere dem weniger Wichtigen vorzieht, die hl. Messe und Sakramente über die sakramentalischen Segnungen stellt, dem innerlichen Gebet seinen Vorrang läßt auch als Seele des äußeren Gemeinschaftsgebetes, die Gebetsmethoden aber nicht einseitig überschätzt. Die religiöse Sittlichkeit soll im Zuge dieser Vereinfachung Freiheit und Gesetzlichkeit harmonisch vereinigen, dem Sinn nach: Gesetz, Recht und Form so viel als nötig; Freiheit, Liebe, Geist und Leben so weit wie möglich. Das will R. auch auf die Seelenführung anwenden. Die Liebe ist das oberste Prinzip der Sittlichkeit. Die Stärkung des Gemeinschaftsbewußtseins verlangt, daß das Beamtenpriestertum nicht über das von seinem Wesen geforderte Maß der Machtfülle hinausgeht und das charismatische Priestertum der Laien zurücktreten läßt. Endlich ist Solidarität mit der „Großkirche", der Gesamtkirche und ihrer ökumenischen Sendung zu erstreben, und die „Familiengesellschaft der Kleinkirche" (Pfarrgemeinde) zu pflegen. Gemeinschaftsgeist ist der Weg zur ökumenischen Gemeinschaft der Weltkirche.

Die drei Schriften sollten ursprünglich eine Schrift sein über die Frage der Kirchenunion und ihren theologischen Unterbau. Aus Zweckmäßigkeitsgründen wurde das Ganze in drei Schriften zerlegt. Sie bieten eine Fülle beachtenswerter Gedanken, die aus Liebe zur Kirche hervorgehen. Die Ausführungen weisen mehrfach auf Mängel und Schwächen hin; aber der Verf. erklärt ausdrücklich, daß sie „keine vermessene Kritik an der Erscheinung der Kirche" sein wollen, wohl aber „aufbauende Kritik an uns selbst" (III 106). Immerhin bringt es die Eigenart des Themas mit sich, daß die positive Seite hinter der negativen vielfach zurücktritt. Es wird nicht die ganze Lehre entwickelt, sondern nur auf einige Seiten hingewiesen. Das Einzelne will natürlich aus dem Zusammenhang und dem Zweck der Schriften verstanden sein. Mit Recht wird Verf. es ablehnen, wenn etwa aus dem Zusammenhang gerissene Sätze, wie es neuerdings versucht wurde, zur Bestätigung von Ansichten beigezogen oder ausgedeutet wurden, die theologisch und kirchlich untragbar sind. Die allgemeine theologische Lehre, die Verf. selbstverständlich gelten lassen will, muß zum Verständnis stets beigezogen werden. Was R. z. B. über den Glaubensbegriff sagt (II 22 ff.; III 41 ff.), betont mit Recht die vielfach zu wenig beachtete Beteiligung aller Seelenkräfte am Glaubensakt, kann aber die Tatsache, daß der Glaube wesentlich, wie zuletzt das Vaticanum definiert hat, ein Verstandesakt ist, der ganz bestimmte von der Kirche als geoffenbart bezeugte Wahrheiten auf die Autorität Gottes hin unbedingt annimmt, nicht aufheben wollen. Auch wollen die Ausführungen über den Glauben als „göttlichen Seelengrund" und als „vitale Seelenhaltung" (II 25 ff., 29 ff.), die den Glauben als lebendigen Glauben darstellen, selbstverständlich nicht bestreiten, was das Tridentinum definiert hat, daß auch der tote Glaube ein wahrer Glaube und ein Gnadengeschenk Gottes ist. Wenn R. ferner bei der „Formgebundenheit

der katholischen Kirche" (I 56 ff.), den „begeisterten Reformwillen" anerkennt, der „durch die Kraft inneren Lebens hart und tot gewordene Schalen sprengt, um dem neuen Leben Raum zu schaffen und ihm auch neue, bessere Formen zu ermöglichen" (I 61), so will er damit natürlich nicht Dogmen oder deren denknotwendige Folgerungen oder Verfassungstatsachen, welche das kirchliche unfehlbare Lehramt als wesentlich bezeichnet, ersetzbar nennen. Was in der Kirche wesentlich und unwesentlich ist, entscheidet letztlich der Wille des göttlichen Stifters und ist sicher zu entnehmen aus der Lehre der Kirche, welcher Christus seinen und des Heiligen Geistes Beistand verheißen hat für alle Zeiten. Der Vollsinn vieler Äußerungen erschließt sich nur aus der theologischen Gesamtlehre, die Verf. vertritt. Insbesondere ist eine solide Fundamentaltheologie vorauszusetzen, wie sie R. selbst seit langen Jahren in Wort und Schrift vorgetragen und in den „Skizzen zur Handreichung bei den Vorlesungen", der „Philosophisch-apologetischen Grundlegung der Theologie" knapp zusammengefaßt hat.

L. Kösters S. J.

Closen, G. E., S. J., Die Sünde der „Söhne Gottes". Ein Beitrag zur Theologie der Genesis (Scripta Pont. Inst. Bibl.). 8° (XVIII u. 258 S.) Rom 1937, Bibelinst. *L* 45.—.

Es gehört ein gewisser Mut dazu, nach den zahlreichen exegetischen Versuchen zur Aufhellung des Rätsels von Gen 6, 1—4 mit einer neuen Erklärung hervorzutreten. Der Verf. hat das Wagnis unternommen und, um es gleich zu sagen, sich damit den Dank der Exegese verdient. Neben die beiden traditionellen Theorien, die „Engeltheorie", die als mythologische Auffassung besonders bei den neueren Kritikern beliebt ist, und die „Sethitentheorie" stellt er seine neue Deutung: es handelt sich bei den „bene Elohim" weder um Engel noch um irgendwelchen frommen Teil der Menschheit; jede „Klassentheorie" ist abzuweisen. Mit dem Ausdruck „Gottessöhne" werden die *Menschen überhaupt* bezeichnet, insofern sie im Sinn von Gen 1, 27 f. und 5, 1—3 betrachtet werden als Gottes Abbilder, Ebenbilder ihres Schöpfers, göttlich geadelt und „wenig nur unter Gott gestellt" (vgl. Ps 8, 6), bestimmt, diesen Gottesadel durch die Fortpflanzung in der gottgewollten Ehe weiterzuleiten in die kommenden Zeiten. „Menschentöchter" aber sind die Frauen, insofern man in ihnen nur die menschliche Natur, das Geschlechtswesen sieht, das der Befriedigung sinnlicher Leidenschaft dient. In sorgfältiger, weitausgreifender Darlegung wird dieser Sinn der beiden Ausdrücke begründet. Demnach besagt die Perikope, daß der zur höchsten Würde eines „Gottessohnes" erhobene *Mann* (der Mensch überhaupt) herabsank ins Fleischliche (daß „sogar er Fleisch" wurde: 6, 3), in der Herrschaft der Begierde aufging und in maßloser Polygamie und Sinnlichkeit die hohe Aufgabe vergaß, durch die von Gott gewollte Einehe Vermittler und Fortpflanzer des „Gottesbildes" zu werden. In diesem Lichte gesehen, bildet der Abschnitt 6, 1—4 die düstere Einleitung zum Sintflutbericht: weil die Menschen „Fleisch" sind, spricht Gott das Todesurteil über sie aus: „Nimmer soll mein Geist im Menschen bleiben" (6, 3a); „ich will ihn von der Erde vertilgen" (6, 7a); nur eine Gnadenfrist von 120 Jahren soll ihm noch gewährt sein (6, 3c). Und dies trotz der (menschlichen) Kraft und Größe der damaligen Menschen: „Damals lebten die Riesen auf Erden ... die weitberühmten Helden'" (6, 4).

Dieser gedrängte Überblick über die Exegese des Verf. zeigt

ohne weiteres, daß wir hier eine in sich geschlossene, einheitliche und zugleich außerordentlich tiefe Auffassung des schwierigen Abschnittes Gen 6, 1—4 vor uns haben. Einheitlich ist sie nicht nur in sich selbst, sondern auch mit Rücksicht auf den Gesamtaufbau der Genesis. Mit Recht spricht Cl. von einem „Beitrag zur Theologie der Genesis". In einem vorzüglich gelungenen Schlußkapitel „Die Theologie der Sünde in der Genesis" (239 bis 254) erscheint die Perikope 6, 1—4 organisch eingebaut in die theologische Gedankenwelt des ersten Buches der Bibel.

Man wird sich bei der Beurteilung dieses Werkes klar sein müssen, daß wir hier einen bewußten und gewollten Vorstoß haben gegen die Zerstückelung der Genesis in Quellen, die von einem späteren Redaktor mehr oder weniger glücklich zur heutigen Genesis zusammengeschweißt wären. Die Closensche Exegese ist nur dann berechtigt, wenn wir in der Genesis das Werk eines theologisch klaren und tiefen Mannes vor uns sehen dürfen, der zwar gewiß Quellen benutzte, aber den Stoff der Tradition voll meisterte und seinem lehrhaften Zweck dienstbar zu machen verstand. „Es zeigt sich darin [in Gen 6, 1—4] dieselbe literarische Gestaltungskraft, die der gleiche Weise in Israel [Moses] bewies, als er seinem ganzen Werke als Prolog den großen Schöpfungshymnus von Gen 1 vorausschickte" (238). Cl. zeigt hier an einem eindrucksvollen Beispiel, wie die zersetzende „Quellenscheidung" eben nur überwunden werden kann, wenn man den „geistigen Ideen und Absichten des Verfassers und der ganzen Vielgestaltigkeit und dem Reichtum, der auch in alten Zeiten in der Seele einer starken Persönlichkeit lebendig war, wieder mehr gerecht" wird (234). So ist die Arbeit des Verf.s auch ein wertvoller Beitrag zur Behandlung der Pentateuchfrage, und es wäre sehr zu wünschen, daß nach und nach an die Stelle der geistig leeren und unfruchtbaren Quellenanalyse diese lebensvolle und wirklichkeitsnahe Betrachtungsweise träte.

Auch die Frage der Universalität der ersten 10 Genesiskapitel wird durch die These des Verf. von einer neuen Seite aus beleuchtet. Der „Mensch", von dem hier die Rede ist, ist das „Menschengeschlecht", sowie es im Lauf der in Gen 2—5 geschilderten Zeit nach und nach geworden ist. Schon in den Söhnen der ersten Eltern, Kain und Abel, geteilt in „gut" und „bös", dann weiter auseinandergehend in Verehrer des wahren Gottes (4, 25 ff.) und in Anhänger und Förderer nurmenschlicher Kultur und reinmateriellen Fortschritts (4, 17—24), wird es schließlich in seiner *Gesamtheit* (Gen 6, 1—8) hineingerissen in den Strudel sinnlicher Leidenschaft und sittlichen Verderbnisses. Wer die Komposition dieser ersten sechs Genesiskapitel betrachtet, kann nicht daran zweifeln, daß ihr Verfasser die *ganze* Menschheit meint. Daß man zu seiner Zeit mit den Ausdrücken „Mensch", „alles Fleisch" u. ä. auch eine nur relative Allgemeinheit bezeichnen konnte und oft genug bezeichnete, tut nichts zur Sache; die Frage ist nicht, was „man" meinte, sondern was der Verfasser von Genesis 1—10 wollte. Sehr richtig und treffend hat schon Procksch, Die Genesis, 1913, 18 vom „Jahwisten" (also dem Verf. von Gen 1—10) gesagt: „Die Urgeschichte hat deutlich die Aufgabe, die Menschheit als natürliche und sittliche Einheit hinzustellen, und die zahlreichen Völkertafeln, durch die J. sich auszeichnet, sollen ein Ersatz sein für das, was darzustellen ihm noch nicht möglich war, für eine Universalgeschichte". Bis zur Sintflut beschäftigt sich die Genesis mit der „Menschheit"; erst nach der Sintflut

läßt sie eine Teilung nach völkischen und geographischen Gesichtspunkten eintreten: die Völkertafel Gen 10 ist dafür der sprechende Ausdruck. Gewiß hat ihr Verf. nicht gewußt, daß es damals außer den von ihm genannten europäischen, vorderasiatischen und nordafrikanischen Völkern auch noch andere gab; hätte er sie gekannt, so hätte er sie sicherlich in Gen 10 in geeigneter Weise eingefügt. Dieser literarischen Sachlage gegenüber eine anthropologische Beschränktheit der Sintflut zu halten, um „naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten" zu entgehen, wird m. E. dem Verf. von Gen 1—10 nicht gerecht. Man muß Cl. dankbar sein, daß er dafür einen neuen Beleg beigebracht hat.

Der Aufbau und die Durchführung der Abhandlung ist ein Muster sauberer, gewissenhafter und dabei erleuchteter Methode: zuerst das Philologische, das Äußerlichste, aber unbedingt Notwendige (19—72), dann eine tieferführende, geschichtlich, literarisch und theologisch orientierte Untersuchung der exegetischen Probleme (73—216), endlich ein Ausblick auf weitere Probleme literarischer und theologischer Natur (217—254). Auch im einzelnen ist alles sorgfältig gearbeitet; die frühere Literatur zur Frage ist sachgemäß berücksichtigt, aber ohne das ängstliche Bemühen, nun auch jedem belanglosen Artikel den Platz an der Sonne zu sichern. Man merkt überall, daß der Verf. *seinen* Weg hat und ihn bewußt gehen will und daß es ihm mehr auf die eigene geistige Verarbeitung des Stoffes als auf bibliographische „Vollständigkeit" ankommt. Gewiß wird man an der einen oder anderen Stelle ein Fragezeichen machen, bisweilen auch den Wunsch haben, daß diese oder jene Behauptung noch eingehender und wirksamer bewiesen werde; aber solche kleine Einzelwünsche tun dem Wert der Arbeit keinen Eintrag. Möge der Verf. uns noch manche großangelegte, gründlich durchgedachte und sorgfältig gearbeitete Darstellung aus der Theologie des Alten Testamentes schenken! Die katholische theologische Literatur würde damit eine wesentliche Bereicherung erfahren. A. Bea S. J.

S Gaudentii Episcopi Brixiensis Tractatus ad fidem codicum recensuit A. Glueck (Corp. Script. Eccl. Lat. 68) 8° (XLVI u. 275 S.) Wien 1936, Hoelder. *M* 20.—.

Die Neuausgabe der Werke des hl. Gaudentius von Brescia war zuerst von A. Polaschek übernommen worden, der aber 1912 nach geringen Vorarbeiten starb. 1926 trat der Wiener Geistliche A. Glueck das Erbe an und hatte ungefähr alles neu zu machen. In den Prolegomena erfahren wir über das Leben des hl. Gaudentius das Wichtigste, nicht mehr allerdings als das Wenige, was uns aus den Traktaten selbst bezeugt wird, daß er, der 8. Bischof von Brescia, ein Nachfolger des Filastrius von Brescia war, abwesend vom Volk gewählt, von Ambrosius und andern Bischöfen fast genötigt, die Bürde zu übernehmen. Dies geschah zwischen 385 und 397. Die freundschaftlichen Beziehungen zum ehemaligen Magister memoriae Valentinians II. Benivolus, der aus Liebe zu seinem katholischen Glauben sein hohes Amt niederlegte, um nicht die vom arianischen Geist der Kaiserinmutter Justina eingegebenen Gesetze niederschreiben zu müssen, brachten Gaudentius zur Veröffentlichung der ersten 15 Traktate. Der 16. und 17. sind überarbeitete Stenogramme, der 18. und 19. Perikopenerklärungen an zwei Diakone. Doch stammen 1—19 aus einer noch zur Zeit des Gaudentius, wahrscheinlich vom gleichen Benivolus veranstalteten Ausgabe, die durch 11 Hss bezeugt wird. Die Rede über Petrus und

Paulus (Tract. XX) und auf den Vorgänger im Hirtenamte Filastrius (Tr. XXI) haben eigene Überlieferung. G. verteidigt die Echtheit der letzteren gegen Marx mit Januel und Knappe. Die Chronologie der Traktate wird aus Brunati (Vita e gesta di santi Bresciani I, Brixiae 1854) übernommen, wonach folgende Reihe sich ergibt: XVI. XX. XI—XIV. XV. XVII. XXI. I—X. XVIII. XIX.

Die Hss mit Traktat I—XIX und der Praefatio ad Benivolum zerfallen in 2 Klassen, deren bessere die französische mit Remensis 369 S. IX (A) und Parisinus Lat. 13331 S. XI (B) gegenüber der italienischen mit Hss des XV. und XVI. Jahrhunderts ist. Beide Klassen gehen auf einen noch zu Beginn des MA geschriebenen Archetyp zurück. Daher ist auch die italienische Familie von Wert zur Ausfüllung der Lücken und zur Verbesserung von Fehlern der ersten Klasse. Die Erstausgabe des Jakob Grynaeus nach der guten Hss-Klasse, doch mit viel Willkür gedruckt und oft wiederholt, wurde durch Galeardi abgelöst, dessen Text bei Migne PL 20 wiedergegeben ist. Trotz ihrer großen Vorzüge enthält sie noch eine Menge von Unklarheiten, die G. auf ältere und nichtitalienische Hss gestützt verbessert. Hinsichtlich des von Gaudentius zitierten Bibeltextes stellt G. fest, daß zwar mehrere lateinische Übersetzungen, oft auch der griechische Text herangezogen sind, doch vorwiegend eine dem Afrikanischen Text nahe stehende Ausgabe benutzt wurde (XXXV). Außer der Hl. Schrift wird auf Stellen aus Basilius, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Filastrius, von den Alten aus Terenz, Cicero, Vergil, Horaz, Ovid und Seneca angespielt, an je einer Stelle wahrscheinlich auch auf Laktanz und Hieronymus (s. Index I 201 f.). — Ein weiteres Kapitel des Prolegomena belehrt über Inhalt und Sprache der Traktate (XXXVII), ein anderes über die alten Zeugnisse zu Gaudentius (XLI). Nach einer Übersicht über die Bibliographie (XLV) beginnt die eigentliche Ausgabe des Textes, die mit größter Gewissenhaftigkeit gemacht und tadellos gedruckt ist. Änderungen des Herausgebers gegenüber der hss Überlieferung sind durch den Druck hervorgehoben. Die Textverbesserungen sind meist sprachlicher Art und darum für die Kenntnis des Latein im 4. Jahrh. von großer Bedeutung. Im ganzen habe ich mir an die 100 wichtigeren Änderungen gegenüber Galeardi-Migne aufgeschrieben, von sachlicher Bedeutung u. a. Praefatio ad Benivolum, Zeile 53 (p. 4), Z. 61 (p. 5), Tract. II Z. 151 (p. 29) und Z. 221 (p. 31), Tr. III Z. 56 (p. 34) und 159 (p. 38), Tract. IV Z. 87 (p. 42), Tract. XV Z. 167 (p. 136), Tract. XIX Z. 246 (p. 172), Z. 281 (p. 174), Z. 293 (p. 174), Z. 306 (p. 174), Tract. XX Z. 16 (p. 181).

Zweifelhaft blieb mir die Zustimmung zu Gluecks Textherstellung nur an wenigen Stellen. So Praef. ad. Beniv. § 53 Z. 362 (p. 15): „... ut in humilitate spontanea permanentes, *sancti* scilicet *praediti* et humiles corde, probabiliores efficiantur in Christo." Überliefert ist „sanctis scilicet praediti ...", was Grynaeus in „sanctis scilicet virtutibus praediti ...", Galeardi-Migne in: „... sancti: scilicet virtutibus praediti ..." geändert hatten. Im Index III 258 meint G. seine Lesart dadurch begründen zu können, daß er praediti als wahrscheinlich synonym zu redditi auffaßt. Es dürfte aber schwer fallen, solchen Wortgebrauch von praeditus nachzuweisen, das sonst nur mit Ablativ oder Dativ vorkommt. Ob nicht scilicet das entsprechende Substantiv im Ablativ enthält oder aber wirklich eine Ergänzung nötig ist? — Tr. III Z. 105 (p. 36) schreibt G.: „Et tu, Capharnaum, ne usque in caelum *extollaris*, usque in infernum demergeris" gegen die Überlieferung: „... ne

usque in caelum extolleris ...“ Die Änderung scheint mir zu verkennen, daß es im 4. Jahrh. die direkt fragende, nicht enklitische Partikel „ne“ gibt, die hier tatsächlich auch die wörtliche Übersetzung des griechischen Textes bei Matth 11, 23 darstellt: μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ. Ich würde also lesen: „... ne usque in caelum extolleris? — usque in infernum demergeris.“ Tr. X. Z. 106 (p. 95) würde ich die Indikative *exspectat* und *amplectitur* mit den besten Hss beibehalten trotz des parallel stehenden Konjunktivs sustineat (Inkonzinnität als Stilprinzip, auch Homöoteleuton). Tr. XIII Z. 40 (p. 116) könnte Cod. A vielleicht doch recht haben mit incorruptibilitatem pariens (statt incorruptibilem p.), weil damit begründet werden soll, daß Christus als Gott (incorruptibilitas = deitas) den hl. Mutterleib Marias „sine ullo damno maternae integritatis“ verlassen habe (virginitas post partum!). — Tr. XIII Z. 94 (S. 118): „sed et sepulturae Christi pretium in propria ardebat lucra convertere (scl. Iudas), *momentanea suae cupiditatis lucra,* sed salutis detrimenta perpetua“ gefällt mir mit der besten Überlieferung besser als der Zusatz der Erstausgabe: *„convertit autem non in“* vor „momentanea suae cupiditatis lucra“: „Iudas suchte gierig (ardebat) selbst den Preis für Christi Begräbnis in eigenen Gewinn zu verwandeln, einen vorübergehenden Gewinn seiner Leidenschaft, in Wirklichkeit den ewigen Verlust seines Heils“. Das ist Brachylogie, aber schöner als der langatmige Zusatz, der eben der guten Überlieferung fremd ist.

An einigen Stellen scheint mir ferner der zweite Apparat gar zu lakonisch. So wäre es verständlicher auf S. 71 zu Tract. VIII Z. 317 zu schreiben: repudiati *ab* mereamur audire *ab,* noch besser mereamur *add.* audire *ab* statt repudiati ... mereamur audire *ab,* da man nicht klar weiß, wieviele Worte durch Punkte als dazwischen stehend gedacht sind. Ist es überhaupt eine glückliche Neuerung, um der Kürze willen das bisher gebräuchliche *add.* zu meiden? — So wäre es auch an manchen Stellen angebracht gewesen, die Textworte vor einer eckigen Klammer zuerst zu nennen, für die dann die andere Lesart berichtet wird, z. B. Tr. XV Z. 102 sq. quanto nisu] quanta animi magnitudine et constantia *b.* — Gern hätte man ferner ein Wort über die Paragrapheneinteilung vernommen, ob sie selbständig von G. eingeführt ist oder schon Vorgänger hat. Bei Migne steht ja m. W. keine. — Damit komme ich noch auf einen andern Wunsch: Es könnte immer wieder nötig sein, die verbreitete Migneausgabe mit den reichen Anmerkungen Galeardis neben der Neuausgabe heranzuziehen. Dazu wäre es sehr vorteilhaft gewesen, irgendwo (vielleicht oben am Außenrand jeder Seite) die der Seite des Textes entsprechenden Mignespalten in Kleindruck anzubringen.

Doch genug der Anmerkungen! — Die Ausgabe ist als durchaus gelungen und fruchtbar zu begrüßen, ganz besonders wegen der reichhaltigen Indices (I. Locorum S. Script., aliorum scriptorum; II. Nominum et rerum, III. Verborum et locutionum, IV. Gramamaticus et rhetoricus), durch die das Studium des Gaudentius für den Philologen nicht weniger als für den Theologen außerordentlich erleichtert wird. Die Theologie hat besonderen Grund, für diese entsagungsvolle Arbeit dankbar zu sein.

O. Faller S. J.

Rucker, J., Zur Literatur über Nestorius und zum Inhalt der Ephesus-Enzyklika. Das ephesinische Konzil und seine dogmengeschichtlichen Probleme in alter und neuer

Beleuchtung (Stud. zum Concil. Ephesinum. B. Zur Dogmengeschichte nach dem syrischen Liber Heraclidis IV d). gr. 8° (136 u. 54 S.) Oxenbronn b. Günzburg (Donau) 1936, Selbstverlag *M* 5.50.

Seit 25 Jahren beschäftigt sich Pfarrer R. mit dem Liber Heraclidis. R. hat offensichtlich Sympathie für Nestorius. In Schol 10 (1935) 548—560 wurde bei aller Anerkennung der Arbeitsleistung und des Strebens nach geschichtlicher Wahrheit das Urteil gefällt, daß es R. nicht gelungen sei, eine neue und dabei richtige Deutung der Lehre des Nestorius zu geben. Das hier vorliegende Heft enthält nun eine erweiterte Wiederholung aus dem Vorwort zu Heft IV mit einer Disposition des Liber Heraclidis; dann den Wortlaut der Ephesus-Enzyklika Pius' XI. mit einer Einteilung und mit geschichtlichen Hinweisen auf die zugehörigen Stellen aus den von Schwartz herausgegebenen Konzilsakten; endlich eine Auseinandersetzung mit der unfreundlichen Kritik der Enzyklika von Hermelink in der „Christlichen Welt" 46 (1932) 612—617; zum Schluß eine Rede des Kardinals Faulhaber von Pfingsten 1931 über das ephesinische Konzil.

Manche Punkte, die in dem Artikel der Scholastik beanstandet wurden, kehren in dem hier zu besprechenden Heft R.s wieder, z. B. der Ausdruck: „die durchaus biblische Bewährungslehre" (XIV); ferner die Behauptung, daß von Gott, dem actus purus, keine passiven Aussagen gemacht werden könnten (VII). Daran ist richtig, daß von Gott keine passiven Prädikate ausgesagt werden können, die eine innere Veränderung in Gott besagen würden. Es können aber wohl dem actus purus solche passiven Prädikate beigelegt werden, die nur eine äußere Veränderung anzeigen, z. B. Gott wird erkannt, wird geliebt; ferner solche, die von Gott wegen der angenommenen Menschennatur ausgesagt werden, z. B. Gott wird geboren; Gott, der Logos, wird von seinem Vater dahingegeben (vgl. Joh 3, 16). — R. spricht von dem hyperbolischen Theotokostitel (LXIV). Dazu ist zu sagen: Maria ist wahrhaft und im eigentlichen Sinne Gottesgebärerin, ohne Hyperbel (Denz. n. 218; a. a. O. 556). Das Imprimatur für die Herausgabe des syrischen Liber Heraclidis beweist nichts zugunsten der Rechtgläubigkeit des Nestorius (LXI). Denn es wurde dem Herausgeber gegeben, nicht dem Nestorius.

Noch einige Punkte seien herausgehoben. Das Konzil von Ephesus (431) wird halbmonophysitisch genannt (CXXXVI in Klammern mitten in der Rede von Kard. Faulhaber, aber augenscheinlich von R.). Nun kann ja auch ein Allgemeines Konzil da, wo es nicht definiert, irren. Aber wer einen Irrtum des Konzils behauptet, muß ihn beweisen. — R. scheint es wirklich für möglich zu halten, daß neben der offiziellen Tradition auch noch eine andere, berechtigte Tradition bestanden habe. Man lese den Satz: „Und wenn gar vom LH (Liber Heraclidis) die angeblich falsche Christologie der antiochenischen Schule in ihrem innersten Kern gerechtfertigt würde durch eine bisher verstummte und verdammte Tradition! (LXVI)". Wenn diese verstummte Tradition dem heutigen Dogma widerspricht, war sie eine falsche Tradition, die nichts zur Reinwaschung des Nestorius beiträgt, höchstens für ihn ein mildernder Umstand ist. Das heutige Dogma ist die Lehre der Kirche seit der Apostelzeit. — Nach einem Relativismus der Wahrheit klingt der Satz: „Es ist nach den Akten in gegründeter Erkenntnis erwiesen, daß Nestorius einer gewissen Enge der Schulüberlieferung verfiel und häretisch dachte und lehrte, gesehen von

dem Abendlande, von Alexandrien aus, von der ephesischen Konzilsmajorität" (XCV). Wenn der Papst ex cathedra etwas definiert oder wenn ein Allgemeines Konzil eine Definition erläßt, so ist das jedenfalls absolute, unveränderliche Wahrheit; und es ist nicht nur so von einem Teil der Kirche aus gesehen. — Es wird gut sein, auch darauf aufmerksam zu machen, daß es etwas anderes ist, eine geschichtliche Tatsache oder einen Text festzustellen, und etwas anderes, diese Tatsache zu erklären oder diesen Text richtig auszulegen. A. Deneffe S. J.

Brunner, E., Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. 8° (XV u. 572 S.) Berlin 1937, Furche. *M* 10.80; geb. *M* 12.80.

Man ergänze: im Widerspruch von göttlich-reinem Ursprung und sündig-menschlicher Existenz, so hat man den durchgehenden Gesichtspunkt des Werkes am Titel erfaßt. Daß der wirkliche Mensch ein widersprüchliches Wesen ist, das ist für den Verf. entscheidend. Widersprüchlich nicht im gesunden, natürlichen Spannungsgegensatz des Lebens, sondern im Bruch und Widerspruch von Schöpfung und Abfall. Es ist die traditionell-protestantische Auffassung von der in der Wurzel verderbten, erbsündigen Natur. Es handelt sich nicht um irgend einen Widerspruch oder deren viele am Menschen. Nein, der Mensch, wie er wirklich ist, also nicht wie er sein sollte, ist durch und durch Widerspruch. Also ist auch der wirkliche Mensch nur im durchgehenden Zeichen seiner gottbildlichen Schöpfung und gottbaren Selbstanmaßung wahrhaft zu verstehen. Damit ist die Grundthese des Buches und die stete Wiederkehr ihrer Anwendung gegeben (der Verf. zieht gelegentlich die Kehrtunnels der Schweizer Bergbahnen zum Vergleich heran). Nach dieser theologischen Anthropologie (wenn man sie so heißen darf) ist alle andere Menschenkenntnis — wenn ohne diese Glaubenserkenntnis — nur Beschönigung, Verdeckung, Ablenkung des wirklichen Menschenbildes. Weder die empirischen Sonderwissenschaften noch die philosophische Wesensforschung vermag die wahre existentielle Lage des Menschen, also ein wahrhaft realistisches Menschenbild, sehen zu lassen und aufzuklären. Einzig und allein vom Standpunkt des Offenbarungsglaubens, genauer noch in der Glaubensentscheidung, läßt sich des Menschen wirkliches Gesicht und Herz aufdecken. Der Glaube aber ist auch schon die Überwindung des widersprüchlichen Gegensatzes von gottferner Existenz und gottebenbildlichem Ursprung. Glaube ist ja kein theoretisches Wahrhaben, sondern existenzieller Ernst, Rücknahme der Umsinnung, Rückkehr des Heimgeholten unter den Gehorsam des Wortes, Antwort des Menschen an den liebenden Anruf unter Verzicht auf die Eigenherrlichkeit und Selbstverantwortung einer emanzipierten Vernunft und Freiheit.

Damit wäre die Grundhaltung des ganzen Werkes gekennzeichnet. Eine betont theologische, richtiger noch: rein biblische Anthropologie. Was nützt alles Fragen um den Menschen, wenn es nicht gewillt ist, wirklich an die Wurzel zu fragen, hinter alle vorletzten Fragen zurückzufragen? Es gibt aber keine ursprünglichere Bestimmung als die: Schöpfer—Geschöpf. Es gibt keine neutrale Ontologie. „Wo es um Letztes geht — und der Seinsbegriff ist wahrhaftig ein Letztes! — da gibt es keine philosophische Neutralität" (557). Der Kontingenzbegriff ist nicht ein Nachträgliches zum Sein und im Erkennen nur insofern ein Zweites, als er — recht verstanden und gesichert gegen die Verführung pantheisti-

schen Kontinuitätsdenkens — ein Abkömmling des Schöpfungsgedankens ist und nur als Frucht des christlichen Seinsverständnisses uns geläufig geworden ist.

Mit der Darlegung der Grundidee des Buches und seiner leitenden Gedanken ist allerdings nicht entfernt die Fülle seiner Gesichtspunkte und Blickfelder angedeutet. Ist doch dieser stattliche Band von nahezu 600 Seiten mit seinen 21 Kapiteln und 5 längeren Beilagen die Frucht und Ernte einer mehr als 15jährigen Arbeit. Für das seltsame Wesen Mensch, das bekanntlich ‚zu viele Enden' hat, wie Scheler sich ausdrückte, wird jede Untersuchung zu kurz geraten. Das Wichtigste für eine Wesensbetrachtung bleibt die grundsätzliche Klärung, auf welchem Wege sie an das Wesen heranzukommen gedenkt. Wesen ist irgendwie ein Letztes. Und wo es auf Letztes geht, meint der Verf., da gibt es keine philosophische Neutralität. Neutral vom Sein als Letztem reden wollen, käme auf Pantheismus hinaus, der alles einlinig ohne Bruch zu Ende denken will. Nimmt man aber den Kontingenzbegriff mit hinein, ohne vom christlichen Schöpfungsbegriff wissen zu wollen, so reißt man Zusammengehöriges auseinander. Losgelöst von ihrem natürlichen Entstehungs- und Lebensort ist die Idee der Kontingenz ein Schemen. Die Neutralität ist gegen Wirklichkeit und Leben eingetauscht. Kurzum: es gibt keine neutrale Ontologie, keine echte, wahrhaft geschlossene natürliche Theologie, keine ‚ratio praecedens fidem'. Trotz Abstand von Barth hält Brunner am biblischen Fideismus dieser altprotestantischen These mit fest.

Je ferner die Dinge dem Personzentrum des Menschen, um so eher sind sie gegenständlich neutral zu fassen und zu bereden. Darin wird man dem Verf. beistimmen. Aber nicht mehr in der darauf aufgebauten Grundthese seiner Anthropologie, die mit einem höchst mißverständlichen, ethischen Existenzbegriff arbeitet und aussagt: Das Sein des Menschen ist wesentlich Personsein d. i. von Gott her Ansprechbarsein. Also erst vom Du Gottes her sei der Mensch wahrhaft ein ‚Selbst' von Mensch und Mitmensch, mehr als ein innerweltlich Ding und Lebewesen. Man erinnert sich der früheren Formulierungen des Verf. in seinen andern Schriften, die er hier nur auf einen ganz unmißverständlichen, letzten Text bringt. Die vom Verf. sogenannte ‚formale' Personalität wäre dem Menschen nach dem Sündenfall verblieben. Was im Rahmen dieser Personalität dem Menschen an Freiheit, Verantwortlichkeit, Kulturfähigkeit, Humanität u. dgl. verblieben ist, entbehre des eigentlich entscheidenden Gehaltes der inhaltlichen pneumatischen Erfüllung mit materialer Gottebenbildlichkeit. So steht der Mensch in der Zerrissenheit seines Lebens da, im Widerspruch von Soll und Sein, von Ursprung und Dasein, von Befund und Bestimmung. Geblieben ist nur die objektive formale Beziehung zum Ursprung seiner damals gotterfüllten Existenz, die imago Dei formalis, die für eine neue Initiative des Heils von seiten Gottes die Rufbasis einer neuen Heilsberufung abgibt.

Diese formale Struktur des Seins soll aber nicht substanzial, sondern rein aktual verstanden werden. Der Mensch hat sich dergestalt in der Hand, daß er in der gesammelten Kraft seiner Aktivität, dem Gewissen, sich zur Verantwortung stellt. Nimmt ihn dort Gottes gnädiges Handeln in Anspruch, so wirds der Heilsglaube; andernfalls bleibt der Mensch in seiner Sünde. Mit dem Schema des Kausaldenkens sei diese Begegnung und Anknüpfung nicht wiederzugeben. Das Dilemma ‚Alleinwirksamkeit Gottes' oder pelagianischer ‚Synergismus' wäre unvermeidlich. Wo

es aber zum Heilsgeschehen des Glaubens kommt, da erfüllt sich die leere formale Personalität des Menschen mit einem neuen Strom des Lebens, mit einer Substanz göttlichen Inhaltes für Geist, Herz, Vernunft, Wille, die geradezu eine neue Person, ein neues gottbildliches Wesen erscheinen lassen, weil die gottförmige Wesensart dieses neuen Lebens aus einer Mitte gespeist wird, die vom gottgeschenkten Christuspneuma her als neue Kreatur begründet ist.

Genug der Wiedergabe aus den grundlegenden Partien, die den 1. Hauptteil des Werkes (bis 215) ausmachen. Was ebenso grundsätzlich von katholischem Standpunkt dazu zu sagen ist, wurde wiederholt in dieser Zeitschrift und noch eigens vom Rez. in seinem Artikel „Theologische Anthropologie als Unterscheidungslehre" (DivThom(Fr) [1937] 65 ff.) dargetan. Wenn vom Verf. gelegentlich zugegeben wird, es gebe „eine durchaus legitime, vernunftmäßige, teils naturwissenschaftliche, teils geisteswissenschaftliche Anthropologie" (249), wenn Augustin, der Denker, in Schutz genommen wird gegen den Vorwurf des Verrats am paulinischen Geist und gesagt wird, „diese falsche Diastase von Theologie und Philosophie wird uns mit Recht von den Katholiken zum Vorwurf gemacht" (243), wenn wiederholt mit Nachdruck betont wird, in der zentralen anthropologischen Frage der Freiheit seien die zeitbedingten Formulierungen der Reformatoren durchaus einseitig und verbesserungsbedürftig, so werden all diese Ansätze eines verstehenden Begegnens wieder in Frage gestellt durch die fortlaufende Unterstellung von einer wesensmäßigen Autarkie der Vernunft, die sich in sich selbst verschließe gegen den Glaubensruf Gottes. Als ob es nur einen Vernunftgebrauch gäbe nach kantischer Art einer ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft'! Augustinus und Thomas gehen in dem Punkt doch ganz gewiß unbedingt einig. Man muß schon den grundsätzlichen Standpunkt beider gemeinsam preisgeben, wenn man den reformatorischen Standpunkt festhalten will.

Was im 2. Hauptteil unter dem Stichwort ‚Entfaltung' zu den großen Themen Geist und Freiheit, Individuum und Gemeinschaft, Individualität und Humanität, Mann und Frau, Seele und Leib, Werden und Entwicklung, die Stellung des Menschen in Kosmos und Geschichte, über Zeitlichkeit und Tod ausgeführt wird, kann hierorts nicht dargelegt werden. Vor aller Einzelbeanstandung auch im rein Theologischen (z. B. was den historischen Charakter der biblischen Genesisberichte [95 u. ö.], die jungfräuliche Geburt Christi [405 f.] u. a. angeht) — auch da ist der Verf. mit seinen früheren Auffassungen gleichgeblieben — wäre ebenso folgerichtig vom katholischen Standpunkt die unterscheidende kritische Anmerkung zu machen, wie der Verf. konsequent den Satz zur Anwendung bringt: Die alles durchwaltende Gottbeziehung ist nicht von der Vernunft aus, sondern umgekehrt von der Gottbeziehung aus ist erst allemal die eigentliche Vernunft zu verstehen.

J. Ternus S. J.

Nygren, A., Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. 2. Teil. (Studien des Apol. Sem. 39). gr. 8° (605 S.) Gütersloh 1937, Bertelsmann. *M* 17.—; geb. *M* 19.—.

Der erste Teil dieser sorgfältigen und ausgereiften Arbeit, der schon 1930 erschienen ist, wurde in dieser Zeitschrift bereits ausführlich besprochen (7 [1932] 106 ff.). Während der Verf. dort

„die beiden Grundmotive ‚Eros und Agape', die platonische und die christliche Liebe, jede in ihrer Eigenart geschildert und einer allgemeinen Gegenüberstellung unterzogen" hat, verfolgt er in dem vorliegenden 2. Teile „die Auseinandersetzung zwischen den beiden Motiven vom Urchristentum bis zur Reformation" (I 7). Es ist nach ihm „wesentlich der geschichtliche Vorgang, in dem die Synthese zwischen diesen beiden Motiven sich vorbereitet, durchgeführt und schließlich gesprengt wird" (5). Neben das rein christliche Agapemotiv tritt schon bei den Apostolischen Vätern und den älteren Apologeten wieder das alttestamentliche Nomosmotiv, indem man den Nachdruck auf das Liebes*gebot* legt. Das geschah z. T. im Gegensatz zu den Gnostikern, die das hellenistische Erosmotiv in den Vordergrund stellten, und zu Marcion, der das altchristliche Agapemotiv betonte, es aber durch seine häretische Einstellung in Verruf brachte. Freilich muß der Verf. zugeben, daß Ignatius in „seiner paulinisch-johanneischen Christentumsauffassung eine innigere Verbindung mit dem urchristlichen Agapemotiv" verrät (43) und daß bei Justin das Christentum „der Heilsweg des christlichen Agapemotivs" ist, der „dem Heilsweg des hellenistischen Erosmotivs gegenüber behauptet wird" (62). In der weiteren Entwicklung des Christentums findet N. den Nomostyp mit der Meritumstheologie ganz ausgesprochen bei Tertullian, dagegen den Erostyp in der alexandrinischen Theologie, besonders bei Origenes, nach dem Eros und Agape zusammenfallen, während er in Irenäus den Vertreter des Agapetyps sieht. Bei den Theologen des 4. Jahrh., Methodius von Olympus, Athanasius und Gregor von Nyssa beginnt nach ihm der Kompromiß zwischen den drei Typen, bis Augustinus in seiner Lehre von der *Caritas,* der nach oben gerichteten begehrlichen Liebe, der Gottesliebe, die erste Synthese von Eros und Agape versucht. Die Caritas Augustins ist nach N. „die Verschmelzung von antikem Eudämonismus und christlicher Liebe, von Eros-Begehren und Agape-Hingabe" (315), und dadurch unterscheide sich Augustinus grundsätzlich von Luther, der nur die reine christliche Agape kenne (378). „Das reine und unverfälschte Erosmotiv" hat durch Dionysius Areopagita (um 500), der in allen wesentlichen Punkten „als Schüler von Plotin und Proklos bezeichnet werden" kann, „die Stellung als tiefster, geistiger Sinn des Christentums" erhalten (396 f.). Seine Schriften haben durch Joh. Scotus Eriugena, der sie übersetzt und erklärt hat, im Abendland Eingang gefunden (425). Dagegen steht die mittelalterliche Theologie ganz im Zeichen der Synthese von Eros und Agape, wie sie Dante geschildert hat. Endlich findet der hl. Thomas und mit ihm die katholische Theologie der folgenden Zeit die Synthese im amor amicitiae. Nach N. ist aber eine solche Synthese innerlich unmöglich, und darum habe sie wieder auseinanderfallen müssen. Schon die Mystiker hätten wieder mehr das Erosmotiv betont, das dann in der Renaissance allein vorherrsche, bis endlich Luther die ganze Synthese zerschlagen und das urchristliche Agapemotiv wieder allein zur Geltung gebracht habe.

Die Arbeit gibt im einzelnen wertvolle Aufschlüsse über die Geschichte der christlichen Liebesauffassung, die überall aus den Quellen belegt werden. Der Verf. untersucht sie vor allem an den drei Grunddogmen des ältesten Christentums, der Lehre von der Schöpfung, der Menschwerdung und der Auferstehung des Fleisches. Aus den Ausführungen geht klar hervor, daß die christliche Auffassung von der Liebe tatsächlich im Laufe der Jahrhun-

derte in dem Sinne einen Wandel durchgemacht hat, daß zu verschiedenen Zeiten verschiedene Gesichtspunkte mehr betont wurden, ohne damit die andern zu leugnen. Dabei ist dankbar anzuerkennen, daß der Verf. sich redlich bemüht, der katholischen Auffassung, besonders auch der in protestantischen Kreisen vielfach verkannten mittelalterlichen scholastischen Theologie gerecht zu werden. Allerdings ist es ihm trotz besten Willens nicht immer gelungen. Es ist nicht so, wie er immer mit Luther meint, daß die katholische Religion eine mehr egozentrische Tendenz verfolge und darum nicht ganz theozentrisch eingestellt sei (504). Das erste und letzte Ziel des Menschen ist gerade nach katholischer Auffassung die Verherrlichung Gottes durch hingebende, dienende Liebe; damit freilich als zweites und untergeordnetes Ziel verbunden das ewige Glück des Menschen in der Gottesgemeinschaft. Es ist demnach nicht richtig, daß im Katholizismus „die Selbstliebe im Zentrum steht" (560). Noch viel weniger kann man dem Katholizismus zum Vorwurf machen, daß er die so gefaßte Selbstliebe in die heiligste Dreifaltigkeit hinein trage (ebd.); denn das Verhältnis der drei göttlichen Personen ist doch gerade nach katholischer Auffassung in erster Linie die Mitteilung vom Vater zum Sohn und vom Vater und Sohn zum Hl. Geist, also Agape. Außerdem darf die Selbstliebe Gottes nicht mit der einfachen Selbstliebe der Menschen verglichen werden; denn da die göttliche Liebe geordnet sein muß, muß sie vor allem auf das höchste Gut gehen. Nun ist aber Gott und Gott allein schlechthin gut, und alles andere ist nur gut und infolgedessen liebenswürdig, soweit es an der Gutheit des höchsten Gutes teilnimmt. Darum muß Gott sich vor allem selbst lieben und kann etwas außer sich nur lieben, insofern es an seiner Gutheit teilnimmt. Das gilt auch von Gottes Agape, durch die er in der Erschaffung bzw. in der Menschwerdung und Erlösung den Menschen seine Gutheit mitteilt, so daß er sich nun in ihnen lieben kann. Es wäre ein Widerspruch, den Sünder um der Sünde willen zu lieben; denn das Böse als solches kann unmöglich Gegenstand der göttlichen Liebe sein.

Ferner wird der Verf. den Tatsachen nicht gerecht, wenn er meint, das älteste Christentum habe nur das Agapemotiv gekannt. Gewiß spricht das NT oft von der Agape Gottes und Christi zu den Menschen als Quelle der Rechtfertigung; aber es heißt, die Tatsachen verkennen, wenn man daraus die „sola fides Lehre" gegenüber der katholischen Lehre von der „fides caritate formata" ableiten will. Zur reinen urchristlichen Liebesauffassung gehört sicher nicht nur das Agapemotiv, sondern gleichzeitig, wenn auch untergeordnet, das Nomos- und Erosmotiv. Es sei hier nur erinnert an das Haupt*gebot* der Liebe, oder an die acht Seligkeiten, wo der Heiland nicht von Agapemotiven redet, oder an die Stellen, an denen er spricht vom ewigen Leben als Wirkung des Glaubens bzw. der hl. Eucharistie (vgl. Joh 6, 40. 51). Gewiß hat Paulus 1 Cor 13 das hohe Lied der Agape gesungen; aber er ermahnt doch auch in demselben Briefe seine Leser, so zu laufen, daß sie den Siegespreis erlangen (1 Cor 9, 24), und weiß, daß für ihn der Siegeskranz bereit liegt, der für die Gerechten bestimmt ist und den ihm Gott als gerechter Kampfrichter geben wird (2 Tim 4, 6 ff.). Darum ist die Synthese in der Liebeslehre der katholischen Theologie nicht, wie der Verf. meint, ein Abfall von der urchristlichen Botschaft, sondern vielmehr ihre folgerichtige einheitliche Zusammenfassung, während Luther und die Reformation die christliche Liebeslehre einseitig im Lichte ihrer „sola

fides Lehre" gesehen und darum nur unvollständig übernommen haben. Aber von dieser Grundeinstellung abgesehen, bietet der Verf. auch für den katholischen Leser viel Anregung.

B. Brinkmann S. J.

Söhngen, G., Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Grenzfragen zwischen Theol. und Philos. 4). gr. 8° (101 S.) Bonn 1937, Hanstein. *M* 3.20. — Ders., Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen 6). gr. 8° (103 S.) Bonn 1938, Hanstein. *M* 3.20.

Diese beiden lesenswerten Hefte stellen einen neuen Wesensbegriff des ‚Mysterium' auf. Der Verf. bekennt sich zur Mysterientheologie, aber er trennt sich im wesentlichen Punkt von O. Casel. Das Mysterium ist ihm nicht die der Wirkung vorausgehende mystische Handlung *Christi* an sich selber, sondern die von ihm am *Empfänger* vollzogene mystische Handlung. Also: Christus stirbt nicht mystisch in der Taufe, sondern der Christ d. h. Christus in seinem mystischen Leib. Entsprechend beim Meßopfer: Es stirbt Christus in seiner *Kirche,* indem er sie durch seine Gegenwart in den beiden Gestalten mit seinem Kreuzesleib bezeichnet und in ihr sein Kreuzesgedächtnis vollzieht, wobei also die Kirche wesentlich Träger ist, nicht Christus. Im ersten Heft wird diese neue Mysterienauffassung vom heutigen *Sakramentenbegriff* aus entwickelt: Nicht das äußere Zeichen, nicht die Wirkung, sondern das Zwischenglied (res et sacramentum) ist das eigentlich Letzte des Sakramentes, in dem beide Teile sich durchdringen. Man darf also die Wesensbestimmung weder in das Sacramentum — alte Mysterienauffassung —, noch in die res — scholastische Effektbetrachtung — setzen, sondern in das dynamische Werden, das Handeln Christi im Sakrament und Empfänger (res et sacramentum). Das zweite Heft sucht die gleiche Aufgabe in langer Auseinandersetzung, bes. mit Casel, aus der *Tradition* zu entwikkeln, die Casels Selbstand des Mysteriums nicht kenne, sondern die Gleichheit von Mysterium und Wirkung im Sinne S.s vertrete.

Wir können hier die Auseinandersetzung mit Casel übergehen, da es sich für uns um die Tatsachenfrage der neuen Lösung handelt. Da ist zunächst festzustellen, daß die tiefgründigen Ausführungen des Verf.s mit Recht das Christusmysterium in den Mittelpunkt der Sakramentenlehre stellen, ohne extremen Darstellungen zu verfallen. Die enge Verbindung von Zeichen und Wirksamkeit in ihrer gegenseitigen Durchdringung entspricht durchaus einem Grundanliegen der katholischen Sakramententheologie seit dem Beginn ihrer systematischen Darstellung. Der Berengarstreit hatte gegenüber spiritualistischen Tendenzen die Realität des Sakramentes stark in den Vordergrund geschoben und die Entwicklung aus dem weiten augustinischen Sakramentenbegriff des sacramentum als signum zum engeren des signum continens gratiam (Hugo v. St. Viktor) oder causans gratiam (Lombard) hatte den Blick auf die *Wirkung* noch verstärkt. Die seit Hugo stark verbreitete Medizinidee tat das ihrige dazu, die Reinigungs- und Heilungswirkung vor allem andern hervortreten zu lassen, ohne jedoch die Handlung Christi zu vernachlässigen. Schon in der Hochscholastik trat zwar ein Umschwung ein, wie er besonders durch die physische Ursächlichkeit — also Handeln *Christi* — gefördert wurde. Auch die Umbildung der skotistischen Kausalität in die moralische und die damit verbundene besondere Herausschälung des Sakramentes als stellvertretender Handlung Christi lag auf dem Weg einer wie-

der stärkeren Zusammenschau. Daß sie durch S. auf die urchristliche Form des Mysteriumsgedankens gebracht ist, kann nur einer weiteren Vertiefung der Gesamtentwicklung dienen, wobei sich S. — wie gesagt — vor allzu einseitiger bloßer Repristination, die theologische Erkenntnisse der Jahrhunderte außer Acht läßt, gut hütet.

Von diesem *positiven* Standpunkt aus darf man dann wohl einige Fragen stellen, die einer Klärung dienlich sein dürften. Es ist zunächst der *Meßopferbegriff*, der einer solchen bei S. wohl weiter bedarf. Gewiß hat die Christenheit nur ein Opfer, das Kreuzesopfer. Aber die hl. Messe ist nicht bloß commemoratio, was ja gerade S. weit abweist, sondern wirkliches Opfer Christi. Wird nun gesagt, es werde an der Kirche als wesentlicher Trägerin vollzogen, dann dürfte man wohl fragen, ob nicht so die beiden Opfer allzu sehr getrennt werden. Denn es wird dann gedanklich schwer sein, noch von *einem* Opfer zu sprechen, wenn auch das eine Opfer ohne das andere nicht sein kann. Die Trägerinnen werden ja verschieden. Es wird also gut sein, hier noch größere Klarheit zu bringen. Ist es nicht doch so, daß die Opferhandlung Christi an *ihm* in mystisch-realer Weise in den beiden getrennten Gestalten sinnbildlich und wahrhaft sakramental erneuert wird?

Das führt zu einer anderen Frage. Wird durch den neuen Mysterienbegriff das eigentlich *Sakramentale* ganz gefaßt? Es dürfte nicht ganz ohne Grund sein, daß Glaube (oder opus operantis) und Sakrament bei S. so nahe zusammenkommen. Denn schließlich wird in dem opus operantis doch auch der Tod und die Auferstehung Christi in der Gnade dargestellt und vollzogen — etwa in einem Bußwerk in vollkommener Reue und ihrer Gnadenwirkung. Hier wird es deutlich, daß der neue Mysterienbegriff doch wesentlich ‚Effektbegriff' ist. Es wird durch ihn z. B. bei der Taufe die *Wirkung* des Sterbens und Auferstehens Christus herausgestellt statt der bloßen heiligmachenden Gnade und somit der handelnde Effekt vor dem statischen Effekt. Das war anders bei Casel, wo auch die *Art* des Hervorbringens in die Erklärung einbezogen ist. Was somit durch die neue Begriffsbestimmung Neues in die Sakramentenlehre gebracht wird, ist mehr diese handelnde Effektbetrachtung. So wird es notwendig, sie noch ausdrücklicher durch das opus operatum zu ergänzen und abzugrenzen. Man wird dann schließlich zum scholastischen Begriff des opus operatum als der ausschließlich ursächlichen Handlung Christi in der Seele geführt, deren Wirkung aber nicht mehr „statisch" als bloße Heiligung, Sündennachlaß erfaßt wird, sondern mehr als dynamisches Sterben und Leben mit Christus. Zugleich wird damit auch die Lösung für eine dritte Frage vorbereitet. Solange man mehr die statische Wirkung des Hervorbringens der heiligmachenden Gnade betrachtet (Thomas), ist eine Hinführung aller Sakramente auf das *Kreuz* verhältnismäßig einfach. So konnte der hl. Thomas einfach die Wirkung auf das Kreuzesopfer zurückleiten. Sobald man mehr die handelnde Wirkung der bildlich dargestellten und bewirkten Lebensvereinigung mit Christus hervorhebt, ist die unmittelbare Zurückleitung auf das Sterben mit Christus bei der Mehrzahl der Sakramente sehr schwierig und auch nicht notwendig. Es sei etwa an das Bußsakrament erinnert. Die Tradition der Väter kennt eine Bitte Christi für uns beim Vater (Tertullian), aber die Buße als „das innere Gleichbild des Sühnetodes Christi als Gericht über unsere Sünden und uns Sünder" (193) dürfte unbekannt gewesen sein; ebenso die Letzte Ölung als „das innere

Gleichbild des Todeskampfes Christi als unsere Stärkung im Endkampf" (ebd.) oder gar die Ehe als „das innere Gleichbild der Vermählung Christi in seinem Tode und der Kirche" (ebd.). Hier sind wohl eher andere durch die Tradition gegebene Gleichbilder des Lebens und Wirkens Christi — besonders des verklärten Christus — heranzuziehen, ohne daß dadurch die Quelle der Wirk*kraft,* das Kreuz, verkleinert wird. Vielleicht ist hier die Bindung S.s an die statische Auffassung noch nicht genügend erweitert.

Der Grundgedanke aber, daß die Mysterien des Christentums — wir lassen die Frage der Urbedeutung unbeachtet — keine bloßen Geheimnisse, sondern in den Geheimnissen zugleich wirkende Kräfte sind, scheint uns durchaus fruchtreich auch für die Sakramentenlehre, ebenso wie der damit gegebene Gedanke des Einbaues der Sakramentenwirksamkeit in das lebende corpus Christi mysticum. H. Weisweiler S. J.

Ottaviani, A., Institutiones iuris publici ecclesiastici. Ed. 2., emend. et aucta. Vol. I: Jus publicum internum (Ecclesiae constitutio socialis et potestas). 8° (VIII u. 547 S.) Rom 1935, Typ. Polygl. Vat. *L* 27.—. — Vol. II: Jus publicum externum (Ecclesia et status). 8° (IV u. 547 S.) ebd. 1936. *L* 28.—.

Gegenüber der 1. Aufl. von 1925 handelt es sich fast um ein neues Werk. Hervorzuheben ist die philosophisch-theologische Durchdringung der Fragen wie die getreue Einarbeitung auch des neuesten Quellenmaterials, z. B. der letzten Konkordate und Staatsverfassungen. Zunächst werden die soziologischen Grundbegriffe geklärt. Der das Wesen der Kirche mitbestimmende Rechtscharakter wird gut herausgestellt. Aus dem Wesen der Kirche folgt die hierarchische potestas ordinis und iurisdictionis; deren Gegenstand sind die Ämter, munera: Das magisterium, das ministerium (sacrum), das regimen, entsprechend etwa den Fachgebieten staatlicher Ministerien. Diese Gegenüberstellung von Objekt und Subjekt der Kirchengewalt zeigt klar, daß das magisterium nicht als dritte Gewalt neben die Weihe- und Regierungsgewalt treten kann. Von den Trägern und Gebieten der Kirchengewalt sind sodann die Betätigungsweisen der letzteren, ihre Funktionen, zu unterscheiden, deren Trennung aber keineswegs die von Montesqieu überspannte Trennung der Gewaltenträger bedeuten soll. Diese Autoritätsfunktionen sind nach O. die potestas legifera, iudicialis und executiva; letztere umspannt wieder die potestas gubernativa gegenüber Personen, die administrativa gegenüber Sachen sowie die potestas coactiva. Diese umfaßt nicht die Todesstrafe. O. lehrt mit Wernz, der Klerus unterliege an sich in zeitlichen Dingen den Staatsgesetzen; für die Immunitäten gebe es angesichts ihrer Verschiedenheiten keine allgemeine Theorie. Im 2. Bd., der dem äußeren öffentlichen Kirchenrechte gilt, wird das Wesen des Staates und sein Verhältnis zu den verschiedenen Religionen dargestellt, sodann ausführlich die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und den Staaten nach den verschiedenen Systemen. O. vertritt die subordinatio indirecta status ad Ecclesiam. Die Erklärung dieser potestas indirecta, dabei auch etwa der Bulle Unam sanctam, ist vorzüglich zu nennen. n. 307 heißt es: Theoriae potestatis mere directivae et coordinatismi sunt erroneae. Auswirkungen der Lehre auf dem Gebiete der Ehe und Schule werden geschildert. Es folgt eine ausführliche Konkordatslehre. Die

Konkordate werden definiert (n. 356): Conventiones inter S. Sedem et civitatum moderatores supremos initae, quibus Reipublicae *officia* et *privilegia* Ecclesiaeque iura circa determinatas res, in bonum utriusque societatis definiuntur et pactorum sollemnitatibus firmantur. Sehr begrüßen wird man die bis etwa 1935 fortgeführte Schilderung der konkordatären Lage der wichtigsten Länder. Die Lateranverträge sind nach O. juridisch, nicht bloß ‚politisch' verbunden. Das deutsche Reichskonkordat wird providentissima conventio genannt: II 389. Die deutschen Länderkonkordate werden als noch geltend betrachtet: II 358 Anm. 18. Es verdient hohe Anerkennung, mit welcher Sorgfalt deutsche Dinge in diesem Werke zur Darstellung kommen. Neu ist der Abschnitt über die Katholische Aktion; da sie wie die Kirche religiös ist, muß sie indirekt das gesamte, auch öffentliche Leben der Menschheit befruchten. Den Abschluß bilden die Enzykliken Immortale Dei, Libertas, Divini illius magistri.

Die Reichhaltigkeit an Einzelfragen möge noch aus folgenden Bemerkungen hervorgehen, die der Ergänzung dienen wollen. Zu n. 41: c. 335 drückt durch seine Zuteilung der potestas legislativa, iudiciaria, coactiva an die gubernatio die von O. betonte Einheit der Funktionen wohl besser aus, als es durch die Zuweisung der gubernatio an die potestas executiva geschähe. Und entspringen leges und decreta — welch letztere O. der potestas executiva zurechnet — nicht derselben Befehlsgewalt, der potestas legislativa? — Zu n. 257: Nach Bellarmin und Suarez hat das Volk nur dann über die Staatsform zu entscheiden, wenn nicht schon ein positiver Rechtstitel für einen Autoritätsträger vorliegt: Schol 4 (1929) 173 ff. — Zu n. 356: Wernz lehrt, manche Konkordatsartikel ‚habere naturam veri pacti bilateralis sensu stricto', Ius decr. I², Rom 1905, S. 243. Von solcher Lehre kann man nicht wohl sagen, sie lege den Konkordaten bloß den Schein eines Vertrages bei (II 329 oben). Im Einzelfall könnte somit nach Wernz eine schwerere Verpflichtung vorliegen als nach O. Vgl. Schol 11 (1936) 590. Ähnlich wie bei den Immunitäten ist bei den Konkordaten die gegebene Verschiedenheit zu beachten. Der allgemeingiltigen potestas indirecta kann logisch auf dem Teilgebiete der Konkordate wohl nur eine relative, bedingte Vertragstheorie entsprechen, wie sie Wernz vorführt und meist auch bei der Interpretation der Konkordatswirkungen bei O. hervortritt: Die größere oder geringere Verpflichtung der Konkordate hängt im Einzelfalle ab von der Stellung der Vertragschließenden, vom Objekte und vom jeweiligen Vertragsmodus. Es handelt sich eben beim Konkordate, ähnlich wie beim Ehevertrag, um einen ‚institutionell' qualifizierten Vertrag, dessen Charakter durch die Natur der Dinge vorgezeichnet ist. — Zu II 385 Anm. 69: Hier wären wenigstens die Fakultäten von Freiburg i. Br. und Braunsberg beizufügen. — Zu n. 401: Zur Konkordatslage Belgiens vgl. RevHistEccl 1936, 445. — Zu allen einschlägigen Fragen hat O., den eine allerdings sonst eigenartige Kritik einen „der begabtesten Männer der jüngeren Generation in der Kurialverwaltung" nennt (Die Tat 28 [1936] 171), Wertvolles beigesteuert. J. Gemmel S. J.

de Guibert, J., S. J., Theologia spiritualis ascetica et mystica. Quaestiones selectae in praelectionum usum. 8° (X u. 496 S.) Rom 1937, Univ. Gregoriana.

Eine Reihe von Lehrbüchern des gesamten geistlichen Lebens liegen seit Jahren vor, als bestes das französische von Tanquerey

und das deutsche von Zimmermann. Für eine ernste wissenschaftliche Arbeit konnte es sich seither nur mehr darum handeln, die Einzelteile zu vertiefen, also Monographien zu schreiben, um von da aus später einmal ein neues und gründlicheres Gesamtsystem aufzubauen. G., seit mehr als 15 Jahren Professor der Aszetik und Mystik an der Gregoriana, hat in mehreren Werken damit begonnen, einige seiner Hörer haben in der gleichen Richtung gearbeitet, so u. a. der kürzlich verstorbene Franziskaner Heerinckx durch seine Introductio in Theologiam spiritualem und der Schreiber dieser Besprechung durch seine Monographie über die Selbstverleugnung. De Guibert selbst zeigt in seinen Büchern eine Eigenschaft, die man gerade in aszetischen und mystischen Werken zu häufig vermißt: wissenschaftliche Genauigkeit, statt poetischer und rhetorischer Weitschweifigkeit. Diese Eigenschaft zeichnet ebenso wie seine früheren auch dieses neueste Werk aus.

Von den sieben Quästionen, die G. behandelt, bieten gleich die zwei ersten über Äszese und Mystik als Wissenschaft und über den Begriff des geistlichen Lebens so klare, sachlich und quellenmäßig belegte Definitionen, wie man sie bisher wohl noch nicht gefunden hat. In den beiden anschließenden Abschnitten legt er ein sicheres Fundament für Seelenleitung und Unterscheidung der Geister. Es folgt eine theoretisch-praktische Abhandlung über das betrachtende Gebet, eine Skizze der Entwicklung des geistlichen Lebens und eine knappe Darlegung der wichtigsten Fragen der Mystik. Diese letzte wird nicht erschöpfend behandelt, da bedeutsame Teile, wie die Nebenphänomene und die psychologische Seite fast unberücksichtigt bleiben. Aber gerade das, worüber in den letzten Jahrzehnten lebhaft diskutiert wurde, ist meisterhaft dargestellt und mit vornehmer Sachlichkeit das letzte Ergebnis daraus gezogen worden, zugleich als ein Beweis des Nutzens einer solchen wissenschaftlichen Fehde. Nach der Lesung von G. weiß man, daß es sowohl eine erworbene wie eine eingegossene Beschauung gibt, was sie im Kerne sind, und welchen Platz sie in der Entwicklung des geistlichen Lebens einnehmen. G. benutzt dabei nicht einseitig die deduktive oder induktive Methode, sondern beide in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Schließlich bietet der Anhang etwas ganz Neues: eine geschichtliche Bibliographie der Aszese und Mystik, nach Zeiten und Schulen geordnet. Erhebt sie auch nicht den Anspruch auf absolute Vollständigkeit, so ist sie doch die vollständigste, die wir bis heute besitzen. Daneben steht nur das sachlich geordnete Verzeichnis des Kapuziners A. von Denderwindeke in der lateinischen Ausgabe seiner Aszetik, das aber die franziskanischen Autoren einseitig berücksichtigt, im übrigen aber wesentlich aus der gleichen Quelle schöpft: der einzigartigen aszetischen Bücherei, die P. Watrigant S. J. im Kolleg von Enghien (Belgien) aufgebaut hatte.

Zusammenfassend muß man sagen: Das neue Werk behandelt nur einzelne Fragekomplexe der aszetischen und mystischen Theologie, und auch von diesen wieder Unterteile. Aber was es vorlegt, ist solid begründet, faßt die beste Literatur zusammen und führt sie selbständig weiter. So bedeutet es eine Fortentwicklung dieser Wissenschaft, die jeder berücksichtigen muß, der an diesen Fragen arbeitet. E. Raitz v. Frentz S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums.

Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik. Neub. von M. Gierens S. J. 2. Bd. 9. Aufl. gr. 8° (599 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 9.—; geb. *M* 11.—. — Das Vorwort ist vom 6. Januar 1937 unterzeichnet. Am 18. März 1937 ist der verdiente Bearbeiter eines nach menschlichem Ermessen allzu frühen Todes gestorben. Wie das Vorwort sagt, sind größere Abschnitte nicht neu eingefügt. „Dagegen sind durchweg zahlreiche Einzelheiten berichtigt und ergänzt worden." — Bei der Literatur zum Kap. über die hypostatische Union (52 f.) hätte nach Rucker wohl mit Nutzen ein Hinweis auf den Beitrag in Schol 10 (1935) 548—560: „Ruckers neuer Versuch zur Deutung des Nestorius" beigefügt werden können. — Eine Unklarheit scheint mir vorzuliegen in den ersten Beweisen zu dem Satze: „Es gibt aktuale Gnaden, die mit dem freien Heilsakt zusammenfallen" (354). So wird z. B. aus dem Satz des Trienter Konzils: „Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona" (Denz. 810) der Schluß gezogen: „Also die verdienstlichen Akte = freie Heilsakte sind Gottes Gnadengeschenke." Gewiß sind sie Gottes Gnadengeschenke. Aber sind sie deswegen auch schon *gratia actualis*? Wenn das Konzil sagte, die verdienstlichen Werke seien deshalb Gottes Geschenk, weil sie „Prinzip und Ursache von *neuen* Heilsakten werden" (355), dann freilich hätte es die verdienstlichen Akte als aktuale Gnade bezeichnet. Aber es nennt sie deshalb Gottes Geschenk, weil sie aus der gottgeschenkten Gnade hervorgehen (und von ihr begleitet werden). — Die Bemerkung zum Ausdruck corredemptrix sollte anders gefaßt werden, nachdem höchste kirchliche Kundgebungen den Titel verwenden; siehe Denzinger, Enchiridion, $^{18-23}$ n. 1978a^{2}, (früher n. 3034); ferner Schol 10 (1935) 310; 614. Deneffe.

Feuling, D., O. S. B., Katholische Glaubenslehre. Einführung in das theologische Leben für weitere Kreise. 8° (996 S.) Salzburg 1937, Müller. *M* 8.50; geb. *M* 9.80. — In ähnlich guter Weise wie F. es kürzlich für die Philosophie in seinen „Hauptfragen der Metaphysik" tat (vgl. Schol 12 [1937] 446), hat er nun auch die katholische Theologie weiteren Kreisen in einer echten Laiendogmatik tiefer und weiter zugänglich gemacht. Damit ist eine Großtat auf dem Gebiet der inneren Heranbildung echter Laienapostel geschaffen, die ja letztlich nur vom Glauben und seiner vertieften religiösen Erkenntnis aus geschaffen werden können. Der Bd. enthält die gesamte Theologie in kurzer, aber doch angenehmer, echt religiöser Leseform, die die Gefahr des Zerstückelns gut meidet. Das ist vor allem durch die schlichte, aber eben tief religiöse Darstellungsart und das Hervorheben der großen Glaubenszusammenhänge erreicht. Es ist so gegenüber neueren Aufstellungen auch in der Praxis gezeigt, daß jede theologische Wahrheit zugleich das Wahre wie das Gute wesentlich in sich enthält. Den einzelnen Traktaten sind die wesentlichsten kirchlichen Bestimmungen vorgesetzt, die nun in dem neuen Buch von J. Neuner und H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1938, eine gute Ergänzung erhalten haben. Die Grundhaltung des Buches geht aus von thomistischer Theologie-

auffassung, ohne ihr aber durchgehend zu folgen (so etwa nicht im Gnadenstreit). Von besonderer Bedeutung erscheint die vorzügliche und vorbildliche innere Einarbeit scholastischer theologischer Vertiefung des Glaubensgutes seit der Patristik. Weisweiler.

Kosch, W., Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. 2. Bd.: John—Rehbach. Lex. 8° (Sp. 1921 bis 3840) 13.—24. Lief. Augsburg 1937, Haas. Lief. je *M* 3.60. — Das große Unternehmen ist glücklich zu zwei Drittel vollendet. Es ist eine wahrhaft imponierende Reihe katholischer deutscher Männer und Frauen, die seit der Reformation im kirchlichen, staatlichen oder kulturellen Gebiet hervorgetreten sind. Aus dem vorliegenden Bd. seien beispielsweise genannt: Komponisten, wie Mozart und M. Reger, der Dirigent F. Mottl, der Ingenieur O. von Miller, Maler wie W. Leibl und F. von Lenbach. Bei Th. Neumann ist ein reiches Schrifttum angegeben. Bisweilen findet sich auch ein Hinweis auf den Grad des katholischen Lebens, z. B. beim Mathematiker W. Killing: „eifriger Katholik", und beim Arzt Joh. N. Nußbaum: „bekenntnisfreudiger Katholik". Eine Bedingung für die Aufnahme in das Lexikon ist, daß die betreffende Persönlichkeit mindestens zu irgend einer Zeit ihres Lebens der katholischen Kirche angehörte. Das ist eine praktische und klare Richtlinie. Eine Galerie hervorragender Köpfe bieten die zahlreichen Bildtafeln. Bisweilen sind auch Werke von Künstlern abgebildet. Das Lexikon ist nicht nur praktisch verwendbar, sondern auch geeignet, Freude zu bereiten. — Bei Lehmkuhl wird gesagt, daß er seit 1882 in Valkenburg lebte; das Jesuitenkolleg ist erst 1894 gegründet. Deneffe.

Der neue Brockhaus. Allbuch in vier Bänden und einem Atlas. Bd. 2: F—K. gr. 8° (IV u. 786 S.) Leipzig 1937, Brockhaus. geb. *M* 10.—. — Zu den Grundsätzen des nicht ausführlichen, überall den nationalsozialistischen Gedanken Rechnung tragenden Lexikons vgl. Schol 12 (1937) 270. Die Gesamtrichtung zeigt sich deutlich z. B. in den Artikeln: Faszismus, Italien, Hitler, Führergrundsatz, germanische Kultur, Japan. — Im folgenden einige Bemerkungen zu dem Weltanschaulichen. Die Kreuzinschrift geht auf Joh 19, 19 zurück, so daß die Bezeichnung „angeblich" (488) grundlos ist. Auf S. 532 klingt „Befestigung der Macht der katholischen Kirche" als eines der Ziele des Jesuitenordens reichlich journalistisch — zum Unterschied von der sonstigen Haltung des Lexikons. Nicht die zwei Naturen in Jesus sind „sowohl als Zweiheit wie als Einheit zu denken" (533), sondern die einzige Person trägt zwei Naturen. Das S. 609 über die Kirchengewalt Gesagte stimmt mit dem Art. Kirchenverfassung nicht überein. Zu S. 636 Kirchenhoheit: Die katholische Kirche lehrt Hoheit über den Staat nur in kirchlichen Dingen. Gemmel.

Acta primi congressus. Zagrebiae 25.—29. Sept. 1935. (Collect. Francisc. Slav. Acta congr. professorum complect. I.) gr. 8° (XXIV u. 623 S.) Sibenik 1937, „Kačić". — Als Herausgeber dieser Acta zeichnen die Franziskanerpatres K. Balić, Th. Harapin, V. Jelečić. Die abgedruckten wissenschaftlichen Vorträge gliedern sich in vier Klassen. In der geschichtlichen Abteilung findet sich: Die skotistische Schule in Vergangenheit und Gegenwart (K. Balić); Die hauptsächlichsten philos.-theologischen Streitpunkte zwischen Thomisten und Skotisten (A. M. Galikowski); Die skotistische Schule in Polen (J. Kedzior); Bedeutung der heutigen geschichtlichen Erforschung der scholastischen Theologie

und Philosophie (K. Balić); — in der philosophischen Abteilung: Probleme der Religion (St. Zimmermann); Synthese der skotistischen Philosophie (B. Radonić); Die Philosophie des Joh. Duns Scotus bei den heutigen Philosophen in Slowenien, Kroatien und Serbien (A. Fominec); — in der theologischen Abteilung: Die Vorherbestimmung Christi nach der Lehre des sel. Joh. Duns Scotus (T. Harapin); Duns Scotus und das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis (P. Grabić); Die Lehre des Joh. Duns Scotus über die Ursächlichkeit der Sakramente (L. Tatara); Kurzer Überblick über die philosophische und theologische Lehre des Joh. Duns Skotus (C. Vyskočil). — Im Mittelpunkte des Kongresses stand Skotus. Der Kongreß bat den Hl. Vater um die Seligsprechung und den Ordensgeneral um eine baldige kritische Ausgabe der Gesamtwerke des Doktor subtilis (X). An erster Stelle wünscht man eine Ausgabe des Opus Oxoniense. Der hl. Thomas wird als Führer in den Geisteswissenschaften anerkannt auch im Franziskanerorden, aber mit einer Unterscheidung: in doctrina „philosophiae scholasticae in genere, non autem specifice thomisticae" (420). Mehreremal wird auf die Lehre Skotus über die „Univocatio entis" hingewiesen, aber auch erklärt, daß Skotus in der Seinsordnung die Analogie des Seins nicht leugne (165; 366): „In ordine reali potest esse analogia, sed non in ordine logico" (165).

Deneffe.

* * *

v. Rudloff, L., O. S. B., Das Zeugnis der Väter. Ein Quellenbuch zur Dogmatik. gr. 8° (473 S.) Regensburg 1937, Pustet. *M* 5.60; geb. *M* 6.80. — Eine Einführung in die Theologie der Väter, vom Verf. als Ergänzung zu seiner Laiendogmatik gedacht und darum dazu bestimmt, in weiteren religiös tiefer interessierten Kreisen das Interesse an der Schönheit und überzeitlichen Größe der Väterlehre zu wecken. Der vornehmlich dogmatischen Aufgabe des Werkes entsprechend verzichtet das Buch darauf, die Gestalten der Väter in ihrer geschichtlichen Individualität und der Verschiedenheit ihrer religiös-theologischen Geistigkeit aufzuzeigen. Die reiche Folge von über 600 Texten aus etwa 60 Schriftstellern wirkt wie ein Strom, in dem das Einzelne in seiner Besonderheit gleichsam verschwindet und nur noch die Ganzheit beherrschend in Erscheinung tritt: die Einheit altchristlichen Glaubensbewußtseins. Die Texte sind passend gewählt, heute besonders interessierende Themen wie z. B. Hl. Geist und Heiligung, Kirche—Christus, Maria—Kirche, Maria—Eva berücksichtigt. Die Übersetzung ist voll religiöser Wärme und führt in ihrer schlichten Einfachheit gut in den Geist und das Ideal der Väterlehre ein, Träger apostolischer Tradition zu sein in lebendiger Vereinigung mit der Kirche.

Lieske.

Steidle, B., O. S. B., Patrologia seu Historia Antiquae Litteraturae Ecclesiasticae. gr. 8° (XVIII und 294 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 5.—; geb. *M* 6.—. — Dies Lehrbuch ist die erste größere Einführung in die Literatur der Väter und der antiken Kirche, die in neuester Zeit in lateinischer Sprache verfaßt ist. Um dem lebhaften Interesse modernen katholischen Theologiestudiums an patristischer Literatur möglichst praktisch entgegenzukommen, ist das riesige Material sehr sorgfältig nach Zeit und nach den Zentren altkirchlicher Theologie geordnet, die Persönlichkeit der Hauptgestalten patristischen Denkens mit feinem Verständnis für ihre Eigenart in kraftvollen Linien gezeichnet und ihr Bedeutungskreis sowie ihr literarisches Wirken sehr übersichtlich dargestellt.

Besondere Anerkennung verdienen die reichen Literaturangaben mit ihrer sorgfältigen Berücksichtigung nichtdeutscher patristischer Werke sowie ihren problemgeschichtlich oft recht interessanten Bemerkungen. Um den Umfang der Darstellung in möglichst übersichtlichen Grenzen zu halten und wirklich im Aufgabenkreis einer Einführung in die Literaturgeschichte patristischer Theologie zu bleiben, verzichtete der Verf. grundsätzlich auf eine Darstellung des Lehrgehaltes der Väterschriften. So begründet auch dieser Verzicht wissenschaftlich gesehen ist, so wird mancher vielleicht aus praktischen Gründen im Interesse einer kurzen dogmengeschichtlichen Orientierung doch eine Zusammenfassung des Lehrgutes vermissen. Aber das sind Wünsche, über deren Berechtigung man gewiß geteilter Meinung sein kann, und die darum durchaus nicht den Wert der Arbeit berühren. Das Handbuch wird gewiß gar vielen Anregung und Freude am Studium altkirchlicher Theologie gewähren und damit zu einem tieferen Verständnis der Glaubensgeheimnisse führen. Lieske.

Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin. 1. Série: Opuscules. II. Problèmes Moraux. De bono coniugali. De coniugiis adulterinis. De mendacio. Contra mendacium. De cura gerenda pro mortuis. De patientia. De utilitate ieiunii. Texte de l'édition bénédictine; Traduction, Introduction et Notes de G. Combes. 12° (568 S.) Brügge 1937, Desclée. *Fr* 25.—. — Diese Ausgabe von Werken des hl. Augustinus aus dem Gebiet der Sittenlehre verdient alle Anerkennung. Zu jedem Werk ist eine kurze Einleitung gegeben, worin Echtheit und Entstehungsgeschichte behandelt und eine Inhaltsübersicht geboten wird. Der Text wird nicht ganz vollständig abgedruckt; bisweilen wird ein kleiner Abschnitt übergangen und nur sein Inhalt kurz angegeben. Die Übersetzung ist, soviel ich sehe, vorzüglich; sie gibt die Gedanken des Heiligen klar wieder und ist in sich schon ein Kommentar zum lateinischen Text. Sprachwissenschaftlich hat es einen eigenen Reiz, die Ausdruckmittel der beiden Sprachen zu vergleichen. Neun größere, lehrreiche Anmerkungen, darunter eine über den Priszillianismus, stehen am Schluß. Deneffe.

Wilmart, A., Les réponses de Priscien le philosophe sous le nom de S. Augustin: RevBénéd 49 (1937) 3—12. — In Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 2684 findet sich eine Schrift: S. Augustinus de quantitate animae. W. stellt fest, daß es sich um das Werk Priscians, Solutiones ad Chosroen handelt, das vielleicht wegen der hohen Idee der Geistigkeit der Seele u. a. vom Kopisten im 9. Jahrh. Augustin zugeschrieben wurde. Der Artikel enthält eine sehr lesenswerte Geschichte der Solutiones bis zu ihrer zuerst teilweisen, dann vollständigen Drucklegung im Supplementum Aristotelicum II 2 der Berliner Akademie 1886. Einige neue Hss (Urb. lat. 1412 und Chis. 1953) werden neben der genannten neugefundenen Pariser angegeben. Weisweiler.

Dörr, Fr., Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert (Freib. theol. Stud. 47). gr. 8° (XV, 145 S.) Freiburg 1937. *M* 4.—. — Nach einer kurzen Charakteristik messalianischer Frömmigkeitstheologie und einem eingehenderen literarkritischen Vergleich zwischen der Darstellung der messalianischen Grundthesen in den Pneumatischen Homilien des Ps.-Makarius und den Hundert Kapiteln der κεφάλεια πρακτικὰ γνώσεως καὶ θιακρίσεως πνευματικῆς des Diadochus von Photike (2. Hälfte des 5. Jahrh.) bietet der

Verf. eine dogmen- und frömmigkeitsgeschichtlich recht instruktive Darstellung des Hauptwerkes des Diadochus. Bedeuten auch die literarkritischen Ergebnisse der Arbeit nur eine Bestätigung der großen Untersuchungen L. Villecourt's, Wilmart's und Viller's, so gewährt die theologische Darstellung eine Fülle von Anregungen und Ergebnissen. Wir denken z. B. an des Diadochus Tauf- und Gnadentheologie mit ihrer klaren Gegenüberstellung ontisch-sakramentaler, zunächst nur im Glauben faßbarer Heiligung zur messalianischen, das religiöse Erlebnis verabsolutierenden Vollkommenheitslehre: Gnadenbesitz ist nicht identisch mit Gnadentröstung. Wertvoll ist ferner die Wiedergabe der Versuche des Diadochus zu einer tieferen Wesensbestimmung der Erbsünde als schuldhafter Begierlichkeit sowie die Gedanken über „Bild" und „Gleichnis" als ontischer Begnadigung bzw. ihrer bis zum religiös-mystischen Erlebnis fortgeschrittenen Entfaltung. Recht instruktiv sind schließlich die Abschnitte über des Diadochus Psychologie der Versuchung, über seine lebhaft an Ignatius von Loyola erinnernde Lehre von der Unterscheidung der Geister, über die Gottesliebe als den sichersten Weg zur Erlangung mystischer Erfahrung. Wird auch das Wesen des mystischen Erlebnisses innerhalb der Vollkommenheitstheologie des Diadochus nicht näher berücksichtigt, so zeigen des Verf.s Untersuchungen doch deutlich genug die große Bedeutung, die der große „Theoretiker religiöser Erfahrung" (Hausherr) mitten im Ringen zwischen dem Spiritualismus klassischer spekulativer Mystik eines Origenes oder Evagrius Pontikus und dem Radikalismus messalianischer Erlebnistheologie einnimmt, und bietet dadurch eine wertvolle Bereicherung patristischer Gnaden- und Vollkommenheitslehre. Lieske.

Sigalas, A., Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den hl. Johannes den Täufer. Textkrit. erstm. Ausg. mit einem Anhang: Untersuchungen und Ergänzungen zu den Schriften des Chrysippos (Texte u. Forsch. z. byz.-neugr. Philol.; Beih. der Byz. Jahrb. 20). gr. 8° (VII u. 123 S.) Athen 1937, Byz.-neugr. Jahrb. *M* 7.40. — Von den vier uns erhaltenen Lobreden des Chrysippos wird hier die letzte noch nicht im Urtext gedruckte Rede auf Johannes den Täufer herausgegeben. Der bereits 1662 von Combefis in Bibl. Patr. concion. VII gebotene lateinische Text ist beigegeben. Die Beschreibung der Hss und die Textherstellung machen den Eindruck einer sehr sorgfältigen Arbeit. Eine besondere Mühe hat S. auf die Untersuchung und statistische Zusammenstellung der Satzschlüsse bei Chrysippus verwendet. Mit Maß wurde das Ergebnis auch für die Textgestaltung gebraucht. Zu der früheren Ausgabe des Theodoros-Enkomions, der Theodoroswunderberichte, des Michael-Enkomions von S. und des Marien-Enkomions von Jugie enthält das Heft je eine Liste von Textverbesserungen. — Dogmatisch ist diese Lobrede auf den hl. Johannes den Täufer interessant als Zeugnis für die Verehrung und Anrufung der Heiligen: „Wir verehren dich nach Gebühr, wir flehen dich an, Vorläufer und Täufer Johannes, bitte inständig für uns um die Gabe eines tiefen Friedens" heißt es gegen Schluß. Deneffe.

Hofmann, G., S. J., Die Konzilsarbeit in Ferrara. II. Die Sitzungen nach Ankunft der Griechen. 9. März 1438—10. Januar 1439: OrChrPer 3 (1937) 403—455. — H. setzt hier seine instruktiven Darlegungen über das Konzil von Florenz in seiner Vorzeit zu Ferrara fort (vgl. Schol 13 [1938] 277). Nach Ankunft des griech. Kaisers und Patriarchen, von denen der erstere einen starken, der letztere jedoch kaum einen Einfluß ausübt, fanden in Ferrara nur

zwei ganz offizielle Sitzungen statt. Die erste kannte das Konzil an; die letztere verlegte es nach Florenz. Es waren also mehr Disziplinardekrete, die hier erlassen wurden. Von wesentlicher Bedeutung für Florenz ist die Arbeit in den wenigstens 11 öffentlichen und zahlreichen Privatsitzungen. Hier wurde in eingehenden Beratungen mit den Griechen die Fegfeuerfrage, das Los der Verstorbenen nach dem Tod („mox"), vor allem das so umstrittene Problem der Änderungsmöglichkeit eines Symbols (für das Filioque trotz der anscheinend hindernden Bestimmung des Konzils von Nizäa) behandelt. H. geht die einzelnen Sitzungen in zeitlicher Ordnung durch. So erhält man einen ausgezeichneten Überblick, der durch eine Gesamtcharakteristik am Beginn des Artikels erleichtert wird. Interessant ist die große Rolle, die neben dem Kaiser bereits hier der Metropolit von Ephesus Markos Eugenikos und Bessarion, auf lateinischer Seite Kard. Cesarini, die beiden Dominikaner A. Chrysobergi und Joh. Torquemada, der Franziskanerbischof Alois von Forli spielen. Wertvoller aber dürfte theologiemethodisch der starke positiv patristische Einschlag der Reden sein, hinter dem das spekulative Element auffallend zurücktritt. Hier scheint bereits humanistisches Denken auf lateinischer Seite sich auszuwirken, das die Liebe zur Patristik durch den Rückblick auf die klassische Vergangenheit hob und dadurch der Auseinandersetzung mit den Griechen große Dienste leistete. Weisweiler.

Wels, L. E., Theologische Streifzüge durch die Altfranzösische Literatur. Für Theologen und Philologen. 1. Reihe. gr. 8° (XXII u. 113 S.) Vechta 1937, Albertus-Magnus-Verl. *M* 5.—. — Dieser wertvolle Überblick über theologische Gedankengänge in der frühen franz. Literatur bringt den Leser in Gebiete, die ihm sonst fast ganz verschlossen sind. Es ist wirklich interessant, W. zunächst auf seinem Weg zu den alten franz. *Glaubensgebeten* zu folgen, in denen unter Beteuerungen des Glaubens an irgendeine religiöse Wahrheit Bitten ausgesprochen werden. W. führt als ältestes Beispiel dafür bereits ein Gebet Karls des Gr. im Rolandlied an, dann ein Gebet des Wilhelmsliedes (um 1100) und vor allem als besonders einflußreich zwei Gebete der „Krönung Ludwigs". Ein Vergleich mit dem Rosenkranzgebet, das ja ganz ähnlich betet und in Frankreich entstand, zeigt, wie sehr diese Art später verbreitet war. Theologiegeschichtlich wichtiger sind die Untersuchungen darüber, daß Christus so oft *„Vater"* genannt wird. Neben einigen patristischen Äußerungen in dieser Richtung scheint vor allem die Auffassung Christi als sponsus ecclesiae, als Schöpfer und Erhalter der Welt die franz. Dichter zu dieser Idee geführt zu haben. Daraus folgert W. mit Recht, daß von einem Sabellianismus nicht die Rede sein kann, wie von einigen Literarhistorikern gesagt wurde. Hinzuweisen ist endlich auf die Darlegung in der altfranz. Literatur über *Maria* als brennender Dornbusch, der in sich den Erlöser trägt; Maria wurde mit 13 Jahren fehlerfrei; sie hat ohne Sünde empfangen, ohne Schmerz, utero clauso, durch das „Ohr" (das göttliche ‚Wort', das ihr ‚gesagt' wurde!). *Christus* wurde geboren aus der terra immaculata wie einst Adam, nicht aus dem befleckten Samen. Von der unbefleckten Empfängnis Marias spricht man nicht. — Für den folgenden 2. Teil wäre es vielleicht von Nutzen, noch mehr die Fachliteratur bei den Verweisen heranzuziehen statt des so mühseligen eigenen Suchens, das notwendig lückenhaft bleiben muß. Weisweiler.

Stakemeier, E., Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum. gr. 8° (280 S.) Paderborn

1937. *M* 6.60. — In einer Reihe sorgfältiger Einzeluntersuchungen widmet sich Verf. der Frage nach dem Ursprung der Erbsünden- und Rechtfertigungsauffassung der Trienter Augustinerschule und ihres klassischen Vertreters H. Seripando. Während J. Pacquier und H. Rückert neben weiter zurückreichender Ordenstradition an besondere persönliche Beziehung Seripandos zu Luther denken und St. Ehses und neulich J. Henninger des großen Augustinergenerals Lehre von der doppelten Gerechtigkeit mehr von der Gedankenwelt des Kölner Theologenkreises um Pigge und Gropper her zu erfassen suchen, sieht St. in ihr nur den bedeutendsten Ausdruck augustinischer Lehrtradition und eine zum großen Teil organische Weiterbildung der Erbsünden- und Gnadentheologie des großen Kirchenlehrers. Der Wert der Untersuchungen, die z. T. eine eingehendere Darstellung der Gedanken bieten, die der Verf. in der Artikelreihe „Die Theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil" (ThQschr 117 [1936] bes. 466—504) entwickelte, liegt vor allem in dem sorgfältigen Aufweis der inneren gedanklichen Zusammenhänge zwischen Seripandos Erbsünden- und Doppelgerechtigkeitslehre und seiner ganz an Augustinus orientierten Theologie. Interessant sind die Hinweise auf die eine Zweigerechtigkeitstheologie begünstigende platonische Ideenlehre und die pessimistische Naturauffassung. Wertvoll ist ferner die Herausarbeitung der wesentlichen Differenzen zwischen Seripando und Luther, sowie Baius und Jansenius. Dagegen scheint das Bemühen des Verf.s, Seripandos Rechtfertigungslehre in möglichst geringer Abweichung von der Auffassung des Trienter Konzils zu sehen, nicht immer die Differenzen genügend zu beachten, die zwischen beiden, wie es auch die Mehrheit der Konzilsväter zum Ausdruck brachte, bestehen. Verliert z. B. die Lehre Seripandos von der Notwendigkeit der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi auch dadurch viel an Härte, daß die „inhaerierende Gerechtigkeit" ohne ontische Verbindung mit der Gerechtigkeit Christi nicht gedacht werden kann, so äußert sich die Krise in Seripandos Gnadentheologie doch wieder dadurch, daß die für das Verständnis geschöpflicher Heiligkeit so wichtige Caritas zu wenig als Zuständlichkeit der Seele, sondern mehr oder weniger als bloßes Wirkprinzip eines gerechten Lebens aufgefaßt wird. Lieske.

Gianturco, E., Joseph de Maistre and Giambattista Vico (Italian Roots of de Maistre's Political Culture). 8° (X u. 240 S.) Washington 1937, Columbia Univ. — Opfer der französischen Revolution, bald aber der geistige Führer einer Zeit, wird de M. auch in der Gegenwart Verständnis finden, in der die politische Frage wieder mehr als sonst Menschheitsfrage geworden ist. G. weist die Quellen der Gedanken de Maistres auf, vor allem bei Vico; doch schildert er auch — was dem Buche besonderen Gegenwartswert verleiht — den nachhaltigen Einfluß jenes geborenen Politikers auf die französische Gedankenwelt bis auf die Action française, auf Gioberti sowie auf die deutsche Romantik, dadurch auf Hegel und wohl auch Nietzsche. Den Letzterem entnommenen nationalistischen Zitaten könnte man freilich, wie oft bei Nietzsche, die bekannten Ausbrüche über das Staatsungeheuer gegenüberstellen. G. hat nicht das Ziel, die Äußerungen des meist kämpferischen de Maistre über Sprache, Geschichte und besonders Politik zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen. Die Stärke des reinen, hohen Charakters de Maistres liegt gerade in seinen unbestechlich selbständigen Einzelurteilen über geschichtliche und Gegenwartsfragen. Durch seine Vereinigung der Forderung einer glühenden

nationalen, von einer starken Autorität getragenen Gesinnung und einer diese Gesinnung metaphysisch festigenden und verklärenden katholischen Weltautorität wird de Maistre zukunftweisend bleiben. — Es sei auf die genaue Quellenangabe bei den zahlreichen treffenden Zitaten, auf die kurze Zusammenstellung der Hauptlehren de Maistres und die umfassende Bibliographie hingewiesen.

Gemmel.

2. Vergleichende Religionsgeschichte.

Frey, J. B., C. S. Sp., Corpus Inscriptionum Judaicarum. I. Europe. gr. 8° (CXLIV u. 687 S.) Rom u. Paris 1936, Pont. Ist. di Archeol. Crist. oder Geuthner. *Fr* 250.—. — Das außerordentlich reiche Inschriftenmaterial, das Fr. mit diesem Bde. zu veröffentlichen beginnt, wurde von ihm ursprünglich aus theologischem Interesse gesammelt, um mit Hilfe der Inschriftenkunde tiefer in den religiösen Geist des historischen Israel einzudringen und seine Beziehungen zu Christentum und Heidentum näher zu erklären. Tatsächlich wuchs aber dies Material im Laufe von drei Jahrzehnten derartig an, daß sich eine eigene große Veröffentlichung in Form eines ‚Corpus Inscriptionum' lohnte, und das um so mehr, weil zwar einige nützliche Zusammenstellungen von Einzelgruppen jüdischer Inschriften vorlagen (Migliore, Garucci, Vogelstein usw.), es aber noch immer an einer vollständigen Sammlung fehlte, die auch nur annähernd einen Überblick über diese religions- und wirtschaftsgeschichtlich so interessante Epigraphik ermöglicht hätte. In fast 100 Seiten ‚Introduction' führt Fr. in die Geschichte des Judentums in Europa ein und bietet eine synthetische Zusammenschau all dessen, was sich über die wirtschaftliche, soziale und religiöse Welt der internationalen Judendiaspora für die frühe Zeit sagen läßt. Der Hauptteil des Werkes enthält 731 echte jüdische Inschriften aus allen Ländern Europas, während etwa 1000 weitere aus Afrika und Asien der späteren Fortsetzung des Werkes vorbehalten bleiben. Die Zeit, der diese Inschriften entnommen sind, umfaßt die Spanne zwischen dem 3. Jahrh. v. Chr., wo die ältesten jüdischen Inschriften Ägyptens entstanden, und dem 7. Jahrh. n. Chr. Damals begann eigentlich schon das jüdische Mittelalter, und außerdem zieht hier der Sprachenwechsel vom Griechisch-Lateinischen zum Hebräischen eine klare Scheidungslinie zwischen zwei großen Perioden dieser Epigraphik. Fortan ist das Hebräische wieder die offizielle Sprache Israels, während in der Zeit, der die von Fr. gesammelten Inschriften entstammen, das Griechische und Lateinische durchaus vorherrschen. Von den 731 Texten kommen 532 aus Rom, wo allein nach dem Zeugnis der sechs dort gefundenen jüdischen Katakomben die stärksten Judengemeinden des alten Imperiums waren. Bei jeder Inschrift finden sich außer besonderen Literaturangaben Kopie, Transkription und Übersetzung, außerdem bei allen heute noch irgendwie zugänglichen eine Reproduktion. Der Anhang bringt 103 Inschriften, die man zu Unrecht für jüdische hielt, die in Wirklichkeit heidnischen oder christlichen Ursprungs waren. Vor allem in diesem Teil zeigt sich die kritische Sichtungsarbeit des Verf.s. Das Literaturverzeichnis umfaßt auf 33 Seiten mehrere Hunderte von Publikationen, trotzdem von den benutzten nur eine Auswahl der wichtigeren wiedergegeben wurde. Den Abschluß des Bds. bilden 85 Seiten erschöpfender Indizes. Die buchtechnische Ausstattung des ganzen ist in jeder Beziehung hervorragend. So kann man dem

Verf. zur Vollendung dieses Werkes nur auf das aufrichtigste gratulieren. Closen.

Brierre-Narbonne, J. J., Exégèse apocryphe des prophéties messianiques. 4° (129 S.) Paris 1937, Geuthner. *Fr* 70.—. — Der vorliegende Band ist die fünfte Veröffentlichung des Verf.s über die gleiche Problemgruppe. In den Jahren 1933—36 erschienen von ihm schon vier andere Arbeiten über die Deutung der messianischen Prophetien in der jüdischen Literatur, in Talmud, Midrasch und Targum. Der jetzige Faszikel bringt Texte aus jüdischen Apokryphen messianischen Inhalts. Unterschieden werden drei Klassen von Dokumenten, je nachdem die Bücher palästinensischen, hellenistischen oder persischen Ursprungs sind. Der Kreis der hier bearbeiteten Apokryyphen ist sehr weit gezogen. Außer den oft genannten wurden auch so späte Schriften wie das „Buch Zorobabels" und die „Apokalypse der zehn Zeichen des Messias" aufgenommen. — Die ersten 21 Seiten bieten kurze und sehr übersichtliche Einleitungen zu den einzelnen Büchern. Dabei wurde der Hauptwert gelegt auf eine klare Kennzeichnung des theologischen Lehrgehaltes, d. h. die Deutung und Verwertung der messianischen Prophetie. S. 22—85 enthalten die äthiopischen, syrischen und griechischen Texte in handschriftlicher Wiedergabe samt einer Übertragung ins Französische. Die hebräischen Dokumente (86—102) werden ohne neusprachliche Übersetzung angefügt. S. 103—129 folgen ausführliche Indizes mit einer reichen Bibliographie. Closen.

Vincent, A., La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine. gr. 8° (723 S.) Paris 1937, Geuthner. *Fr* 150.—. — V. untersucht die Beziehungen zwischen dem Volksglauben von Elephantine, wo sich im 5. Jahrh. v. Chr. die bekannte jüdische Militärkolonie in Ägypten gebildet hatte, und dem offiziellen Mosaïsmus von Jerusalem. Die Ergebnisse sind überaus lehrreich und wertvoll. Die Diasporajuden von E. hielten fest an der Verehrung Jahwehs, den sie in volkstümlicher Kurzform Yahô nannten (60). Auch als „Gott des Himmels" bezeichneten sie ihn in kluger Anpassung an herrschende Sprechweisen des Perserreiches. Sie hatten ihren eigenen Jahwehtempel und ihren Opferkult, in dem viele der Opfernamen des AT wiederkehren (231). Ihr Priestertum stand nicht sehr hoch. Seine Träger waren die Erben einer dekadenten Priesterschaft, die unter „der Verfolgung des Josias" (491) das Höhenheiligtum in Bethel verließen und nach Ägypten auswanderten. Wie das Priestertum in E. war auch seine Religion. Mit echter Offenbarungslehre mischte sich viel Aberglaube. Aus dem „Gott von Bethel" war sehr rasch „der Gott Bethel" geworden (591). Groß war die Verehrung der 'Anat, des vergotteten weiblichen Prinzips der Fruchtbarkeit, der „Königin des Himmels", die als „Throngefährtin Yahôs" galt (653). Der Plural 'Elahaya (= 'Elohîm verlor seinen singularen Sinn, bezeichnete nie mehr den einen wahren Gott, sondern nur noch die Vielheit verschiedener Gottheiten (92 bis 100). — Die religionsgeschichtlich so schweren und dunklen Fragen, die in diesem Werke ständig berührt werden, sind mit großem Takt und tiefem theologischen Wissen gemeistert. Vorzüglich ist die Unterscheidung zwischen unverständiger, ja falscher Volksreligion und authentischer Offenbarungslehre (577 f.). Einiges wenige könnte wohl schärfer gefaßt werden. Die nur allzu oft wiederholte These vom Auffinden des Deuteronomium im Jahre 622/21 spielt schon in der Vorrede eine zu große Rolle (ähnlich

518 f.). Ferner ist wohl nicht ganz richtig, daß die Opferarten des hattat und 'ašam erst bei Gründung des salomonischen Tempels eingeführt wurden (232). Auch könnte man zweifeln, ob die Priester in E. wirklich nicht „opferten", weil sie „nur das Blut an den Altar sprengten" (11; 231 f.). Worin liegt denn die spezifisch priesterliche Opferhandlung? — Aber wenn auch bei einigen Einzelheiten Fragen bleiben, so ist das große, in geistvoller Form geschriebene Werk doch gewiß eine wahre „Theologie der Papyri von Elephantine", die einen wesentlichen Fortschritt in der Deutung der Religion dieser Diasporagemeinde darstellt. Closen.

Virolleaud, Ch., La légende de Keret (Haut-Commissariat de la Rép. Franc. en Syrie et au Liban, Bibl. Arch. et Hist., 22; Mission de Ras-Shamra 2). gr. 4° (103 S. u. 4 Taf.) Paris 1936, Geuthner. *Fr.* 120.—. — Der 2. Bd. der Sammlung bringt einen weiteren mythologischen Text von Ras-Shamra. Auffindung der Dokumente, ihre Herkunft und ihr Alter sowie die Art der Veröffentlichung sind ganz ähnlich wie bei dem Mythus von Danel (vgl. Schol 13 [1938] 282). Diesmal handelt es sich um drei Keilschrifttafeln mit im ganzen etwa 1000 Zeilen, von denen aber nur noch rund 250 lesbar sind. Der Inhalt der Legende spricht von Keret, einem Sohne des El, „dem König der Leute von Sidon", der in Négeb, d. h. Südpalästina, eine große Schlacht zu schlagen hat, die aber für ihn keinen guten Ausgang nimmt. Eine entscheidende Rolle bei seiner Besiegung scheint eine geheimnisvolle Persönlichkeit namens Térah gehabt zu haben, halb Mondgott, halb Stammeshäuptling, dessen Frau Šin oder Nikar die Namen der Mondgottheit des mesopotamischen Ur trägt. — Die Berührungspunkte mit der Welt des AT sind zahlreich. Die k^{e}rêtîm in Ez 25, 16 und Soph 2, 5 sind vielleicht nichts anderes als Leute mit dem Namen des Keret unserer Sage, d. h. die Bewohner von Sidon (9 f.). Die in den Ras-Shamra-Texten mehrfach erwähnten Zblnm und die Leute von Ašr haben die gleichen Namen wie die Stämme Israels Zabulon und Aser. Wenn V. freilich sagt (18), es handele sich in Wirklichkeit gewiß nicht um die Stämme Israels, sondern nur um die Namen jener Kantone Palästinas, nach denen diese Stämme später benannt wurden, so erscheint diese Behauptung nicht hinreichend begründet, da das AT die Landnahme Palästinas doch wohl als ein Ereignis des ausgehenden 15. Jahrh. betrachtet, so daß diese Stämme sehr wohl im Laufe des 14. den Phöniziern bekannt sein konnten, zumal die Grenzen von Zabulon und Aser Tyrus und Sidon recht nahe waren. Wenn ferner (ebd.) gesagt wird, in den Ras-Shamra-Texten erschienen die Namen Zabulon und Aser nicht miteinander verbunden „wie im AT", so ist das nicht ganz richtig. Im Deborah-Lied (Ri 5, 17 f.) sind diese Namen freilich verbunden, aber in den Texten, die älter sein wollen, Gen 49 und Dt 33, dem Segen Jakobs und Moses', stehen diese Namen ebensowenig beieinander wie in der Keret-Legende. Das Verhältnis des Térah-Mythus von Ras-Shamra zum Genesis-Bericht über Terah, den Vater Abrahams, seine Auswanderung aus Ur und die Kämpfe Abrahams in Negeb, ist im einzelnen vorläufig schwer zu bestimmen. Es können in der Genesis historische Erinnerungen aus der Zeit der Dynastie Hammurapis vorliegen und in der Keret-Térah-Legende Phöniziens eine spätere Mythologisierung der gleichen Tatsachen aus der zweiten Hälfte desselben Jahrtausends. V. faßt seine Ansicht über diese Frage in folgendem Satz zusammen: „I K (das Hauptdokument) apporte, en somme, une confirmation du récit biblique, en ce sens, du moins, que ce document capital fournit une

autre version d'une légende ou d'une histoire dont le livre de la Genèse nous avait seul, jusqu'à ce jour, conservé le souvenir" (33).

Closen.

Lagrange, M. J., O. P., Les mystères: l'orphisme [Introduction à l'étude du Nouveau Testament, quatrième partie: Critique historique, vol. 1.] (Etudes bibliques). gr. 8° (VIII u. 243 S.) Paris 1937, Gabalda. *Fr* 75.—. — Im Rahmen dieser Einführung in das NT erschien von L. 1933 als 1. Teil „Histoire ancienne du canon du N. T." (vgl. Schol 9 [1934] 606). Es folgte 1935 vom 2. Teile (Critique textuelle) der 2. Bd.: „La critique rationelle" von demselben Verf. (vgl. Schol 11 [1936] 295 f.). Daran schließt sich nun der 1. Bd. vom 4. Teil (Critique historique), während der 3. Teil (Critique littéraire) bisher noch ganz fehlt. In dem vorliegenden Bd. untersucht der inzwischen verschiedene Verf. an Hand der ältesten Überlieferung, deren Fragwürdigkeit er sich durchaus bewußt ist, das Wesen und die geschichtliche Entwicklung des Orphismus und seine Beziehung zum Dionysoskult, um dann die Frage nach seinem Verhältnis zum Christentum zu beantworten. Gegenüber der heute vorherrschenden Ansicht hält er nicht nur die Person des Orpheus für eine geschichtliche Gestalt, sondern betrachtet auch den Orphismus als eine eigne Mysterienreligion, die aus der Verschmelzung des thrazischen Dionysoskultes mit dem kretischen Zagreuskult, der schon von dem ägyptischen Osiris die tragischen Züge eines leidenden und sterbenden, dann aber wieder zu neuem Leben erstehenden Gottes angenommen hatte, im 7. Jahrh. v. Chr. in Athen entstanden sei. Es handelt sich nach ihm im Orphismus um eine eigentliche Heilsreligion, die ganz auf das Leben nach dem Tode eingestellt ist und ihre Anhänger bei der Aufnahme durch eine symbolische Läuterung mit Luft, Feuer und Wasser darauf vorbereitet. Aber wegen des Gegensatzes zu dem ausgelassenen Dionysoskult seien diese eigentlichen orphischen Züge schon zu Beginn der christlichen Zeitrechnung fast ganz wieder verschwunden und der Orphismus habe nur noch in der Literatur und in kleinen, nur lose zusammengeschlossenen Gruppen weiter gelebt. Die sogenannten orphischen Schriften sind nach L. nicht echt, ja z. T. sogar von alexandrinischen Juden unterschoben worden, um so Orpheus als Zeugen des Monotheismus anrufen zu können. Von einer Abhängigkeit des Christentums von der orphischen Heilsreligion könne keine Rede sein, wenn auch die Apologeten des 2. und 3. Jahrh. teilweise in den orphischen Schriften eine gewisse Apologie des Christentums sehen. Das Christentum tritt uns nämlich von den ersten Tagen an in den Schriften des hl. Paulus als vollkommen zusammenhängende Heilslehre entgegen, die mit der unbestimmten, verschwommenen Heilslehre der orphischen Mysterienreligion keinen Vergleich aushält. Die scheinbaren Berührungspunkte erklären sich hinreichend aus der „anima naturaliter christiana" oder bestehen bei näherem Zusehen gar nicht. Da der Verf. überall die Texte selbst sprechen läßt, kann der Leser die Ergebnisse im einzelnen jederzeit selbst nachprüfen.

Brinkmann.

3. Fundamentaltheologie.

Brinktrine, J., Welches ist die Aufgabe und die Stellung der Apologetik innerhalb der Theologie?: ThGl 29 (1937) 314—316. — Eine kurze, aber sehr anregende Darlegung. Gegen B., der (ThGl 26 [1934] 569—575) den positiven Nachweis der Glaubensmyste-

rien aus Schrift und Tradition grundsätzlich (nicht praktisch) der Fundamentaltheologie statt der Dogmatik zugewiesen hatte, vertrat Bilz (Einführung in die Theologie [1935] 60 ff.) die Auffassung, daß die Aufgabe der Fundamentaltheologie nur sei, die Existenz der Offenbarung bzw. die Wahrheit der katholischen Kirche und ihres unfehlbaren Lehramtes nachzuweisen und so ein Fundament der Theologie zu legen. — Wenn B. die Aufgabe der Fundamentaltheologie in der Verteidigung der Glaubenswahrheit sieht, wird er wohl prinzipiell, wie es scheinen will, auch die positiven Teile der Dogmatik zur ‚Verteidigung', also zur ‚Apologetik' rechnen müssen. Gerade deswegen lehnen neuerdings viele den Namen ‚Apologetik' ab und bevorzugen den Namen ‚Fundamentaltheologie', weil Verteidigung in allen theologischen Disziplinen ihre Stelle hat, es aber der Fundamentaltheologie eigentümlich ist, *ein* Fundament (nicht *das* Fundament) der Glaubenswissenschaft zu legen, indem sie die Vernünftigkeit des Glaubens nachweist. Ob diese Disziplin zur eigentlichen Theologie zu rechnen ist, hängt von der Definition ab, welche man von der Theologie gibt. Ist Theologie die Glaubenswissenschaft in dem Sinne, daß der Glaubensinhalt das obiectum materiale (das principium quod) der Theologie ausmacht (scientia de fide), dann ist die Fundamentaltheologie die wissenschaftlich-rationale Begründung der Kirche, an die wir glauben, sicher eine Disziplin der engeren Theologie. Soll der Glaube aber auch das Formalobjekt (das principium quo) oder wenigstens eine Funktion des Formalobjektes sein (scientia ex fide), dann gehört sie nicht zur engeren Theologie: ihre Beweismethode ist philosophisch-historisch. Die Fundamentaltheologie kann man nicht in der Weise zu den ‚einleitenden Fächern' und den ‚Vorhallen der Theologie' rechnen, wie nach Objekt und Methode natürliche Wissenschaften, also etwa Philosophie, auch Theodizee und Religionsphilosophie oder geschichtliche Methodenlehre; aber sie gehört nicht so zur Theologie im engeren Sinne, wie die Dogmatik, auch in deren positivem Teil, weil die Dogmatik die Hl. Schrift aus der Hand der Kirche entgegennimmt als inspiriertes Gotteswort, während die Fundamentaltheologie die hl. Schriften nur als historische Quellen betrachtet, und für die Dogmatik der Glaube norma interna et positiva ist, für die Fundamentaltheologie nur norma externa et negativa, wenn auch bezüglich der Methode direktiv. Kösters.

Byrne, J. J., The Notion of doctrinal Development in the Anglican Writings of John Henry Newman: EphThLov 14 (1937) 230—286. — B. will den Begriff, wie Newman ihn in seinem Essay on the Development of Christian doctrine im Jahre 1845 zu Grunde legt bzw. entwickelt, genauer untersuchen nach den Schriften Newmans aus den Jahren 1825 bis 1845. Ist es auch keine scharfe Abgrenzung, so läßt sich doch feststellen, daß Newman einen dreifachen Fortschritt unterscheidet: Entwicklung in der Kenntnis der Hl. Schrift, im christlichen Credo und endlich die Entwicklung „of the idea", d. h. den Fortschritt in der Erfassung des Glaubensinhaltes („activity of Reason"). Die erste Art ist in der ganzen Periode nachzuweisen, die zweite erscheint zuerst 1833 in dem Buche ‚The Arians of the Fourth Century' und dann 1837 in der ‚Via media', die Anfänge der dritten zeigen sich 1843 und ihre Vollendung im Essay 1845. Diese Weiterbildung der Auffassung Newmans entspricht seinem Werdegang vom anglikanischen Protestantismus bis zur Anerkennung der kirchlichen Unfehlbarkeit. Kösters.

Loisy, A., Georges Tyrell et Henri Bremond. kl. 8° (VIII u. 195 S.) Paris 1936, Nourry. *Fr* 10.—. — Das vorliegende Büchlein kann man als Beitrag zur Geschichte des Modernismus, vom Standpunkt eines seiner Hauptvertreter gesehen, betrachten. Der Verf. hat offenbar die Absicht, die freundschaftlichen Beziehungen hervorzuheben, die der am 17. August 1933 verstorbene kath. Priester und Schriftsteller H. Bremond, Mitglied der franz. Akademie, zu ihm und Tyrell unterhalten hat. Zu diesem Zwecke greift er vier Fragen heraus: 1. die Beziehungen zwischen G. Tyrell und H. Bremond, besonders beim Tode und Begräbnis T.s; 2. die akademische Rede, die B. bei seiner Aufnahme in die franz. Akademie auf seinen Vorgänger Msgr. Duchesne gehalten hat; 3. die Stellung B.s zur Frage des Quietismus Fenelon's und endlich 4. die angebliche grundsätzliche Übereinstimmung B.s mit der Religionsphilosophie L.s. Dabei scheut er sich nicht, vertrauliche Briefe B.s im Auszug zu veröffentlichen, um zu zeigen, daß dieser im Grunde genommen bis zu seinem Tode weithin in seinen Anschauungen mit ihm übereingestimmt habe. Mag B. in seinen vertraulichen Briefen auch gelegentlich ein unüberlegtes Wort niedergeschrieben haben, das L. scheinbar berechtigt, darin eine Zustimmung zu seinen Ansichten zu sehen, besonders wenn es aus dem Zusammenhang herausgerissen wird, so muß doch der Verf. selbst zugeben: „Bremond était sincèrement catholique, et ... je décline pour moi-même la qualité de catholique romain. Bremond a voulu vivre et il est mort dans la communion de l'Eglise romaine; j'ai été déclaré officiellement et je demeure, j'entends demeurer étranger à cette communion" (144). — Das Buch wurde inzwischen mit mehreren Werken desselben Verf.s durch Dekret vom 26. Juli 1938 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.
Brinkmann.

Simonin, H., „Implicite" et „explicite" dans le développement du dogme: Ang 14 (1937) 126—145. — Der anregende Aufsatz stellt einen Teil dar der „Strena Garrigou-Lagrange", der Festgabe, die von Freunden und Schülern dem verdienten Theologen zum 60. Geburtstage gewidmet ist. Ausgehend von den Formulierungen, wie sie Thomas, Suarez und die Theologen in ihrer moralischen Gesamtheit im Gegensatz zu Newman geben, wird ausgeführt, daß es nicht allein auf wissenschaftliche Evidenz und Beweisbarkeit, sondern auch und vor allem auf den übernatürlichen habitus fidei und die Lehrentscheidung des übernatürlich geleiteten Lehramtes ankommt, das allein absolute Gewißheit schaffen kann. Die dankenswerte Wegweisung, welche zum weiteren, besinnlichen Verfolg des Wesens einladet, wird gut illustriert an dem Arianismus.
Kösters.

Sertillanges, A. D., Das Wunder der Kirche. kl. 8° (234 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 3.60; gbd. *M* 4.50. — Das Wunder der Kirche in ihrer Gründung und Ausbreitung, in ihrer Entwicklung und in ihrem Kampfe wird dem Leser in bilderreicher, lebendiger Sprache vorgeführt. Keine wissenschaftliche Darlegung, sondern eine mehr volkstümliche Einführung in das, was Apologetik und Dogmatik über das Wunder der Kirche zu sagen haben. — Auf S. 233 ist wohl mehr das Vat. Konzil als das Tridentinische gemeint, das besonders von der Kirche als der „über die Nationen erhobenen Fahne" spricht.
Beumer.

Petersen, E., Zeuge der Wahrheit. kl. 8° (94 S.) Leipzig 1937, Hegner. *M* 3.20. — Dem Büchlein liegen vier früher in verschie-

denen Zeitschriften erschienene Aufsätze zugrunde. Der erste Teil: Der Märtyrer und die Kirche, zeigt, wie das öffentliche, leidensvolle Bekenntnis Christi wesentlich zur Kirche gehört. Im zweiten Teil: Die Offenbarung und der Märtyrer, wird an Hand der Apokalypse dargetan, wie die Kirche dem Offenbarwerden des Herrn verpflichtet ist. Der dritte Teil: Der Märtyrer und das priesterliche Königtum Christi, weist nach, daß die Märtyerer in der Nachahmung teilhaben am Opfer des ewigen Hohenpriesters. P. rührt an die letzten Tiefen theologischer Erkenntnis. Seine Sprache ist nicht immer leicht. Aber wenn man sich seiner Führung einmal anvertraut, so erschließt sich dem betrachtenden Geist der Sinn altchristlichen Gedankengutes. — Ein Anhang: Christus als Imperator, bringt religionsgeschichtlich bedeutsame Texte und läßt einige Stellen der Schrift in neuem Lichte aufleuchten. Beumer.

Everhard, W., Bauschäden im Hause Gottes. Die irdischen Gebrechen der Kirche. 2. Aufl. 8° (260 S.) Wiesbaden 1937, Grünewald. M 3.75; gbd. M 4.75. — Die „sozialsittliche Auswirkung des Christentums im Wirkraum der staatsbürgerlichen Pflichten" besprach E. in der Schrift „Kirche und Gemeinwohl" (1936). Das vorliegende Buch will mehr die „innerkirchlichen Lebensbezirke" behandeln. Es ist ein sehr zeitgemäßes Buch, das zwar nicht eigentlich wissenschaftlich vorgeht, aber doch wegen des gesammelten Materials auch dem Fundamentaltheologen im analytischen Beweisgang dienen kann. Dafür wäre allerdings eine genauere Quellenangabe, die Nachprüfung ermöglicht, wünschenswert; jetzt ist es mehr eine verdienstliche und für die Praxis brauchbare Zusammenstellung aus zweiter Hand. Der Titel ist vielleicht etwas irreführend: es handelt sich weniger um Aufzählung der ‚Bauschäden' als um ihre apologetische Erklärung. Das Ganze ist getragen von warmer Liebe zur Kirche. — Mußte Referent in dieser Anzeige vor allem den wissenschaftlichen Wert untersuchen, so soll damit die Zuverlässigkeit und Verwendbarkeit des Buches in keiner Weise bezweifelt werden: der praktischen und subjektiven Apologetik liefert es wertvolle zeitgebotene Waffen. Kösters.

Feuerer, G., Unsere Kirche im Kommen. gr. 8° (228 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 3.60; geb. *M* 4.80. — Unter der modernen Literatur über die Dogmatik der Kirche verdient diese Neuerscheinung mit in erster Linie Beachtung. Der Weg zur Kirche, die christliche Kirche in ihrem Ursprung, die sakramentale Gestalt der Kirche, das geschichtliche Geheimnis der Kirche, das Geheimnis der Gemeinschaft, die Grundgestalt der Kirche: über all diese Themen ist — das darf man wohl ohne Übertreibung sagen — bisher noch nicht mit einer solchen spekulativen Kraft und sprachlichen Gestaltungsgabe geschrieben worden, wie F. sie aufzuweisen hat. Er hat einen Blick für die Tiefen und Weiten eines Problems. Manche Kapitel, wie das über Amtskirche oder das über die Kirche und das Böse, sind geradezu klassisch zu nennen. Der Titel des Ganzen bezieht sich eigentlich nur auf das letzte Kap., das endzeitliche Geheimnis der Kirche; aber vielleicht ist er doch berechtigt, weil ein eschatologischer Hauch das Gesamtwerk durchweht. — Das Auge des Philologen wird Anstoß daran nehmen, daß auf S. 19 u. f. viermal hintereinander das hebräische „'emeth" mit „emed" wiedergegeben worden ist. Beumer.

Tromp, S., S. J., Ecclesia Sponsa Virgo Mater: Greg 18 (1937) 3—29. — Der Artikel sei notiert als reiche Materialsammlung der

biblischen und vor allem patristischen Zeugnisse, die T. sorgfältig gesammelt hat, liebevoll erklärt und nach ihren Bedeutungsklassen verteilt. Schon die Inkarnation ist den Vätern die bräutliche Vereinigung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, des göttlichen Wortes mit dem Menschengeschlecht und der Kirche; Christus macht sich die Kirche sodann zur Braut in seinem öffentlichen Lehramt und seiner Hingabe am Kreuz; die Kirche ist Mutter und Jungfrau zugleich; ihr vollkommenstes Vorbild ist Maria, die jungfräuliche Gottesmutter; andere Vorbilder sind das Starke Weib (Prov 31, 10—31) und das Apokalyptische Weib (Apoc 12). Als Braut-Kirche wird von den Vätern betrachtet die lehrende, lernende und die Kirche in ihrer Gesamtheit. Diese herrliche Braut ist makellos (Eph 5, 27) und vollkommen (Apoc 21, 2—9; 22, 17). T. schließt mit einer Auswahl von schönen Distichen aus Paulinus Nolanus. — Die lateinischen Hymnen, wie sie von Dreves und Blume in den Analecta hymnica zusammengetragen sind, würden wohl eine weitere reiche, noch nicht verwertete Ausbeute ergeben. Kösters.

Vogels, H., Textus Antenicaeni ad Primatum Romanum spectantes (Flor. Patr. 9). gr. 8° (6 u. 39 S.) Bonn 1937, Hanstein. *M* 1.60. — Dieses nützliche Heft ist eine 2. Aufl. Die erste, die G. Rauschen verfaßte, erschien 1914. Einige Änderungen sind vorgenommen worden. Die Texte aus dem NT sind vermehrt, und, wo angängig, zum Vergleich nebeneinander gedruckt; die lateinische Übersetzung des Griechischen fiel hier weg. Ein Text von Porphyrius ist gestrichen. Von einer Literaturangabe auch zu einzelnen viel verhandelten Texten ist fast ganz abgesehen. Deneffe.

* * *

Zankow, St., Der erste Kongreß der orthodoxen Theologen: Intern. Kirchl. Zeitschr. 27 (1937) 129—149. — Der Kongreß fand vom 29. Nov. bis 4. Dez. 1936 in Athen statt. Es gibt keine Darstellung der gesamten orthodoxen Theologie; so erwuchs, durch die internationalen Tagungen von Upsala, Lausanne usw. zur Wiedervereinigung der Christen angeregt, der Wunsch nach einem gegenseitigen Kennenlernen. Z. berichtet über den Plan des Kongresses und seine allmähliche Verwirklichung. Als Ergebnis bucht er den Beschluß, an den Tagen der großen ökumenischen Lehrer Basilius des Gr., Gregorius des Theologen und Johannes Chrysostomus in allen theologischen Fakultäten der Gemeinschaft in Gebet und Fürsprache einander zu gedenken. Den größten Erfolg sieht er darin, daß „überhaupt der Kongreß zustandegekommen" ist. — Genauer, was Namen, Zahlen und Inhalt angeht, sind zwei andere Berichte: Stephanou, E., Le premier Congrès de théologie orthodoxe (Echos d'Orient 40 [1937] 225—238) und Pierre, H., Le premier Congrès de Théologie orthodoxe (Irénikon 14 [1937] 21—41). — Vertreten waren außer Griechenland, das die meisten Vertreter stellte: Rumänien, Jugoslavien, Bulgarien, Rußland (Paris), Polen. Die einzelnen Verhandlungsthemata werden aufgeführt Irén. 28 ff., Echos 228 ff. Den Fundamentaltheologen wird vor allem interessieren, was über die Unfehlbarkeit eines Konzils gesagt wurde: Sie ruht letztlich im Volk. Die Stellung der Laien, auch in der Kirchenleitung, war manchen, zumal Vertretern der griechischen Kirche, ein Grund des Mißtrauens. Wo die Römisch-katholische Kirche erwähnt wurde — es war nicht sehr häufig —, geschah es im allgemeinen mit Höflichkeit und Achtung. Die Beschlüsse sind aufgeführt Irén. 35 ff., Echos 234 f. Der nächste

Kongreß soll 1939 in Bukarest stattfinden; als Themen sind in Aussicht genommen: die Quellen des orthodoxen Glaubens, Hl. Schrift, Tradition, soziale Aktion der Kirche. Die Verhandlungssprache war vorwiegend deutsch. In den Beschlüssen findet sich auch eine Begrüßung der ökumenischen Bewegung, weil in ihr das Interesse für Kirche und Theologie auflebe; und eine Empfehlung der Mitarbeit im orthodoxen Geiste. In der Schlußansprache wies der Präsident auf die Einigung aller Christen hin, die man erhoffe und erflehe; sie sei vielleicht noch recht fern, werde aber sicher einmal kommen. Kösters.

Evangelische Theologie. Monatsschrift in Fortsetzung der „Blätter zur kirchlichen Lage" und von „Zwischen den Zeiten". Hrsg. E. Wolf, W. Niesel, P. Schempp, W. Trillhaas. München 1937, Kaiser, viertelj. *M* 2.—. — Aus dem Inhalt der uns vorliegenden Hefte 1937 interessiert hier G. Eichholz, Der Ursprung der Kirche (Juli 1937, S. 255—275). An Hand des Epheserbriefes wird das Entstehen der Kirche vor aller Geschichte in Christus hervorgehoben und dadurch der Charakter der Gnade und Barmherzigkeit herausgearbeitet. Die Kirche hat aber auch ihren Ursprung aus Israel gerade ihrer christologischen Idee wegen, die alle Völker zum Gottesreich führt, vor allem also die auf Christus wartende Kirche. Damit ist bis heute ein ‚Arierparagraph' ein Unding für eine christusgläubige Kirche. Der Epheserbrief lehrt noch ein drittes: Auch der augenblickliche Ursprung der Kirche, ihr tägliches Leben ist Christus, wie es der paulinische Ausdruck ‚Christusleib' für die Kirche deutlich macht. — K. Lehmann behandelt: Sekten und Kirche Christi (275—298). Er entwickelt als Begriff der Sekte den Abfall von Christus als alleiniger Richtschnur, so daß die echte christliche Kirche ihr Leben weder aus sich selbst heraus lebt, noch sich unter eine andere Autorität als die Jesu Christi, wie er in der hl. Schrift gezeichnet ist, stellt. An konkreten Beispielen wird diese Begriffsbestimmung näher erläutert. Sekten waren der Gnostizismus (neue Glaubensquelle der Pistis Sophia) wie heute die Theosophie und Anthroposophie; der Montanismus (neue Offenbarung) wie jetzt die Bibelforscher; Sekten sind auch nationale Kirchen, falls neben Christus „die eigene Nation in ihrer naturhaften Existenz als *höchstes* Gut anerkannt und in irgendeiner Form kultisch verehrt wird" (288). Eine deutsch-christliche Nationalkirche wäre daher Sekte, wenn ihre „Glieder *neben* dem Leben im Glauben an Jesus ... sich erst zu einer neuen Schau des deutschen Lebens und einem neuen Gehorsam bekennen müßten, wie er sich in seinen Grundzügen aus dem Mythus des 20. Jahrhunderts ergibt" (289). — Daß die katholische Kirche zu den ‚Sekten' gerechnet wird, kommt wohl nur aus dem Mißverständnis, daß der Verf. Tradition und Papsttum von Christus trennt, statt die Tradition der kath. Lehre gemäß als überlieferte Lehre *Christi* und den Papst als Stellvertreter *Christi* anzusehen (vgl. Vatik. Konzil, 4. Sitzung). Hieraus allein fließt die kirchliche Autorität. — A. Schädelin untersucht den modernen Begriff Religiös oder christlich? (233—244); G. Niemeier schreibt über: Der Kirche Recht und Pflicht zu einer theologischen Ethik des Politischen (250—254). Im Gegensatz zur pietistischen Auffassung (nur Religiöses), zur byzantinistischen (Theologie im Dienst politischer Gegenwartsbedürfnisse), zur utopistisch-hierarchischen (christlicher Idealstaat) wird das Recht und die Pflicht zur Ethik des Politischen aus dem der Kirche aufgetragenen Wort hergeleitet. Weisweiler.

v. Walter, Joh., Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther (Stud. d. Luther-Akad. 13). 8° (40 S.) Gütersloh 1937, Bertelsman. *M* 1.20. — Die kleine Schrift will untersuchen, welchen Einfluß Tauler und der „Aeropagite" auf die „theologia crucis" gehabt haben. Beim jungen Luther habe sich das gleiche geltend gemacht wie bei vielen anderen: in Predigten und erbaulichen Schriften habe man mystische Wendungen gebraucht, die mit den dogmatischen Überzeugungen, hier mit der Rechtfertigungslehre, nicht übereinstimmen. Will der Rechtfertigungsglaube den totalen Abstand zwischen Gott und dem sündigen Menschen hervorheben, so verlangt die Mystik eine innere Heiligung, ein göttliches Leben im Menschen. W. weist aus späteren Luther-Zeugnissen seine frühere mystische Einstellung nach, meint aber, daß er bereits 1518 die Mystik überwunden habe. An zweiter Stelle behandelt W. die Christusmystik des jungen Luther, welche von der Römervorlesung ab verdrängt wurde durch die völlig „unmystische Zurechnungslehre". Wohl findet sich bei ihm die „conformatio Christi", die Anerkennung der eigenen Niedrigkeit, welche am Leiden Christi teilnimmt. „So ist denn der ernsteste Gedanke, den die Mystik bildete, zugleich derjenige gewesen, der auf Luthers Rechtfertigungsglauben von Einfluß wurde." Das Kreuz aber „ist von der lutherischen Kirche im Laufe der Jahrhunderte durchaus nicht immer verstanden worden". Kösters.

Gogarten, Fr., Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage. Vom rechten Ansatz des theologischen Denkens. 8° (39 S.) Stuttgart 1937, Kohlhammer. *M* —.90. — Eine kurze, verhältnismäßig durchsichtige Einführung in den Gedankengang der dialektischen Theologie Gogartens. In der Vorkriegszeit bemühte sich die Theologie nach G. durch historische Forschung vergeblich an dem Problem von Glaube und Geschichte ab, so notwendig auch die Theologie von dem geschichtlichen Menschen Jesus Christus ausgehen muß. Da man aber von der Idee der geschichtlichen Entwicklung und damit der Immanenz sich nicht losmachen konnte, kam man zu keinem Ziel. Deshalb suchte man nach dem Kriege die Rettung „in der Verzweiflung". So wurde „die neue Theologie aus geschichtlicher Notwendigkeit kulturkritisch". Das Eigentümliche des neuen theologischen Ansatzes liegt in dem Radikalismus der Gottesfrage. In dem Zerbrechen der Kultur „erschien Gott gegenwärtig wie nirgends sonst". In ihrer schlechthinnigen Fragwürdigkeit sind die Religionen, auch die christliche, die Offenbarungen der Unbekanntheit Gottes. Gerade in der Niedrigkeit der Offenbarung erkennt die neue Theologie das paradoxe Kennzeichen der göttlichen Offenbarung, die in der Bibel bezeugt und von den Reformatoren wieder ans Licht gebracht wurde. Das ist schärfster Gegensatz zum Humanismus, der in den höchsten geistigen Vermögen des Menschen dessen Vereinigung mit Gott sehen wollte. Die humanistische Geistigkeit war im Sittlichen verankert. Auch hier mußte die neue Kritik ansetzen. Das Sittliche versteht sich als die eigentliche Offenbarung des Göttlichen. Man kann aber nicht vor Gott leben, es sei denn aus der Verborgenheit seines göttlichen Tuns. Das ist die Krise des Sittlichen. Die Lebenswelt des Menschen wird in dieser „Krise der Unheimlichkeit des göttlichen Lebens erschlossen". Damit zerbricht die humanistische Auffassung der Geschichte. Darum muß auch die humanistische Auffassung Jesu Christi, des Gottessohnes, fallen. Die Erschlossenheit und Preisgabe in die Verborgenheit Gottes muß vor allem ausgesagt werden von der Geschichte des Menschen Jesus, in dem

sich Gott offenbart. Die Theologie muß ihren Ansatz suchen in dieser dem unbekannten Gott erschlossenen Geschichte. Sie muß lutherisch nicht a summo, sondern ab imo beginnen. Kösters.

Eklund, H., Theologie der Entscheidung. Zur Analyse und Kritik der „existentiellen" Denkweise (Uppsala Universitets Arsskrift 1937, 1). gr. 8° (XXII u. 216 S.) Uppsala 1937, Lundequistka Bokh. *Kr* 7.50. — Die vorzügliche Arbeit bringt die Stellung, die der Begriff der theologischen „Entscheidung", der den Gegensatz zum religiösen „Erlebnis" hervorheben will, bei den Hauptvertretern der dialektischen Theologie hat. Eingehend werden in eigenen Kapiteln Barth, Gogarten, Brunner und Bultmann auf ihr Grunddenken hin untersucht. Es war dazu notwendig, die eine oder andere feine Nuancierung dem Gesamtbild zu opfern. Besonders in dem Teil, in dem das Buch die wieder stärkere Bindung an das Erlebnis in den späteren Perioden bei Gogarten, Brunner und Bultmann und den dadurch entstandenen Gegensatz zu Barth erarbeitet, ist es gut gelungen. Es ist wohl bisher noch nicht die Verschiedenheit der vier genannten Theologen auf eine so kurze, wenn auch bisweilen — wie gesagt — etwas vereinfachte Formel gebracht worden: Während bei Bultmann sich die Rückbindung an das Erlebnis in der Form der geschichtlichen „Begegnung" findet, kehrte Gogarten mehr zum Begriff der religiösen Erfassung des Einzelnen zurück, die Brunner durch die Entscheidung vor der Kirchengemeinschaft ersetzt. Weisweiler.

Schlink, E., Gesetz und Evangelium. Ein Beitrag zum lutherischen Verständnis der 2. Barmer These (Theologische Existenz heute. 53). gr. 8° (102 S.) München 1937, Kaiser. *M* 1.60. — Im Geisteskampf des heutigen Protestantismus ist Schlink, Dozent in Bethel, einer der temperamentvollsten Vertreter der altlutherischen Orthodoxie. In seiner Schrift „Der Mensch in der Verkündigung der Kirche" (1936) kämpft er wider die Ansprüche einer philosophischen Anthropologie, die durch ihr Absehen vom Offenbarungsglauben nicht zu einer maßgebenden Erkenntnis des Menschen gelangt, sondern höchstens zur Feststellung einiger Sachverhalte am Menschen. In der vorliegenden Arbeit wird die zentrale Lehre von Gesetz und Evangelium nach den Quellen (Apologia, Konkordienformel, Schmalkaldener Artikel) untersucht. In 20 klaren, straff zusammenhängenden Thesen wird im Geiste der kompromißlosen Orthodoxie die altlutherische Lehre mit all ihren Paradoxien ohne Abschwächung entwickelt. Gottes Gesetz sind die in Gottes Wort offenbarten 10 Gebote: der Sünder kann dem Gesetz Gottes nicht gehorchen — Christus litt aus Gehorsam gegen das Gesetz den Kreuzestod — der Sünder kann nicht erkennen, was zu seinem Heile dient — Gott spricht den Sünder um Christi willen ohne das Gesetz aus Gnaden gerecht — Die Rechtfertigung geschieht durch den Glauben allein ohne das Gesetz — der Glaubende ist frei vom Gesetz — der Wiedergeborene ist *in* dem Gesetz, nicht *unter* dem Gesetz — der neue Gehorsam besteht in guten Werken — weil aber der Wiedergeborene in dieser Zeit unvollkommen bleibt, steht der Wiedergeborene auch unter dem Gesetz, wo alle seine Werke sich als Sünde erweisen. Schl. glaubt an die Gottheit Jesu und die Jungfrauengeburt nach dem Apostolikum. Der katholische Theologe und Ethiker möchte näheren Aufschluß bekommen über den Sinn, die Gültigkeit, Erkennbarkeit des Naturgesetzes; wie kann man aus der Bibel bzw. dem Dekalog den genauen Sinn des übernatürlichen Willens Gottes erkennen, ohne die vorangehende Erkenntnis des natürlichen Gesetzes? Allerdings

ist damit auch eine gewisse Kenntnis des Menschen, der Welt und Schöpfungsordnung gegeben, die der Verf. nicht gelten lassen will. Die quellenkritische Studie von Fr. Arnold (Zur Frage des Naturrechts bei Luther, München 1937) zeigt, daß auch Luther weit mehr von der traditionellen Naturrechtslehre beibehielt, als Holl zugeben wollte. Schuster.

Zoellner, W. und Stählin, W., Die Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes. Ein Studienbuch über das Wort Gottes als Lebensgrund und Lebensform der Kirche. 8° (238 S.) Berlin 1937, Furche. *M* 3.80; gbd. *M* 4.80. — Das Buch ist Ergebnis der Studienarbeit der „Kommission II", die an der Vorbereitung der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Edinburgh 1937, beteiligt war. Das Aufgabengebiet dieser Kommission war mit den Worten ‚Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes' umschrieben. In seiner jetzigen Gestalt enthält das Buch 15 Arbeiten protestantischer oder orthodoxer Theologen über: 1. ‚Das Wort Gottes und die Kirche'; 2. ‚Das Wort Gottes und das Amt'; 3. ‚Das Wort Gottes und die Kirchen'. — Viel ernstes Bemühen um die ‚Una sancta ecclesia' spricht aus jeder Seite. Manche tiefe und wahre Gedanken sind ausgesprochen. Ich erinnere besonders an die Theologie dreier ‚Menschwerdungsgeheimnisse' (Christus, Schrift, Kirche) in der fünften Studie: „L'Église du Christ et la Parole de Dieu" von Archimandrit H. Cassien, Paris (61—67). Vieles andere wird ein Katholik nie bejahen. So ist z. B. sehr zu bedauern die scharfe Scheidung zwischen ‚Bibelwort' und ‚Gotteswort' (23 u. 56), die in dieser Form ja doch das echte Inkarnationsmysterium der Schrift nur wieder in Gefahr bringt. Closen.

Schumann, Fr. K., Vom Geheimnis der Schöpfung. Creator spiritus und imago Dei. gr. 8° (45 S.) Gütersloh 1937, Bertelsmann. *M* 1.20. — Der Verf. geht der wesentlichen Zeitfrage des Verhältnisses von Gott und Schöpfung nach. Kein reiner Naturalismus oder Deismus kann je die innere Stimme der Natur befriedigen; ebensowenig das andere Extrem des Mystizismus, der Einheit von Gott und Welt. So erinnert der ‚Creator spiritus' an das innigste Verhältnis Gottes zur Welt, da er auf der einen Seite von Gott spricht, auf der anderen seine Verbindung zur Welt als Schöpfer hervorhebt. Zugleich zeigt der Ausdruck, daß dies Wesensverhältnis zu Gott nur von ihm uns gesagt werden kann. Es ist zwar ein ursprüngliches Verhältnis, das daher als solches auch im Fall nicht verloren gehen kann und so immer von Gott gefordert wird; aber aus der Natur kann es nicht erkannt werden. Hier wird die katholische Auffassung hervorheben, daß das Gott-Schöpfungsverhältnis tatsächlich im Wesen der menschlichen Natur liegt. Dann aber kann es doch wohl auch aus ihr erschlossen werden. Wie sollte unserem suchenden Verstand gerade dieses Grundverhältnis, nach dem auch nach Sch. die ganze Natur ruft, ein unerfaßbares Objekt sein? Gewiß ist der volle Schöpfungsbegriff uns erst durch die Offenbarung geworden (vgl. Schol 13 [1938] 3 f.). Das hindert aber nicht, die geschöpfliche Abhängigkeitsbeziehung durch menschliche Untersuchung festzustellen, wie es Rom 1, 19 f. voraussetzt. Da die Schöpfung Gottes Werk ist, wird durch eine solche natürliche Erkenntnis auch einer egozentrischen Haltung des Menschen kein Vorschub geleistet. Im Gegenteil zeigt sowohl Inhalt der Erkenntnis wie ihre Möglichkeit aus der Natur bereits, wie tief die Abhängigkeit vom Schöpfer im Geschöpf begründet ist. Wir begrüßen aber die scharfe Trennung zwischen Offenbarung in strengem Wortsinn und der

Offenbarung, wie sie in der sachlichen Schöpfung vorliegt. Nur darf sie jetzt nicht ins Gegenteil umschlagen, und die der Schöpfung zu stark vernachlässigen. Auch sie bleibt Gottes Zeichen an uns. Weisweiler.

Thaidigsmann, G., Das Kreuzgeheimnis als Schlüssel zu Schrift, Geschichte und Gottesreich. Ein biblischer Leitfaden durch Schrift und Geschichte. 8° (117 S.) Gotha 1937, Ott. *M* 1.60. — Die Schrift spricht als Zeugnis lebendigen Christusglaubens auch den katholischen Theologen sehr warm an. Aus diesem Glauben heraus wird das Kreuz dargestellt als Gerichtsstätte und Wende der Zeiten, als Schlüssel zum Verständnis der bisherigen Geschichte, als Quellort des Lebens und der Herrlichkeit. — Freilich vermißt der Katholik etwas die objektive Begründung des Glaubens, den Verf. offenbar als objektive Gegebenheit auffaßt. Auch wünschte er eine bestimmtere Stellungnahme zur Frage, ob der ‚Christus Gottes' der wesensgleiche Gottessohn ist oder nicht. Kösters.

Bultmann, R., Reich Gottes und Menschensohn: Theol. Rundschau 9 (1937) 1—34. — Eine ausführliche, motivierte Stellungnahme zu R. Ottos Buch „Reich Gottes und Menschensohn" (1934), das nach Meinung mancher der Skepsis in der Leben-Jesu-Forschung ein Ende machen sollte. Der Aufsatz bietet außer der Ablehnung Ottos, der auf einem literarkritisch nicht tragfähigen Fundament aufbaue, über Wrede und J. Weiß hinaus nur eine ‚Fehlinterpretation' biete und aus Jesus einen „numinosen Wunderling" mache, inhaltlich nichts Neues. Er ist aber insofern brauchbar, als er den „formgeschichtlichen Radikalismus', wie B. selbst seine Auffassung kennzeichnet, zusammenfassend darlegt, zugleich aber sich von der weitgehendsten Skepsis distanziert, wie man sie der Bultmannschen Auffassung gewöhnlich zuschreibt. Die formgeschichtliche Forschung habe „nie daran gezweifelt", daß „sich aus der Überlieferung ein Bild von dem, was Jesus gewollt hat, von seiner Verkündigung, mit großer Sicherheit gewinnen" lasse und „das Sendungsbewußtsein Jesu" nicht in Zweifel gezogen werden könne, wenn es auch „nicht möglich sei, seinen Bios zu rekonstruieren und ein Bild seines Charakters und seiner Entwicklung zu entwerfen". Kösters.

Abendmahlsgemeinschaft von H. Asmussen, H. Gollwitzer, F. W. Hopf, E. Käsemann, W. Niesel, E. Wolf. (Evang. Theol. Beih. 3). gr. 8° (220 S.) München 1937, Kaiser. *M* 4.20. — Als Beitrag zur Lösung der Konfessionsfrage in der altpreußischen Union und natürlicherweise darüber hinaus zur allgemeinen protestantischen Konfessionsfrage, wie sie durch die Barmer theol. Erklärung der Bekenntniskirche aufgeworfen ist, sollen die hier veröffentlichten Vorträge zunächst das Problem der Abendmahlsgemeinschaft bei den Lutheranern, Reformierten und Unierten klären. Für sie tritt zunächst H. Asmussen in einem prinzipiellen Traktat ein: „Abendmahlsgemeinschaft?" Er zeigt, wie ein Abendmahlsausschluß nur auf Grund eines Glaubensirrtums vollzogen werden könne. Alle Protestanten seien sich aber im Glauben darin einig, daß der Herr die Gabe des Abendmahls sei. Die Unterschiede beziehen sich nur auf die Art und Weise der Gegenwart. Auf das Herausstellen dieses *Gemeinsamen* gehen dann auch die drei folgenden Beiträge: „Vom heiligen Abendmahl Jesu Christi" (W. Niesel), der vor allem hervorhebt, daß der geopferte Christus Inhalt und Ziel des Sakramentes sei; „Das Abendmahl im NT" (E. Käsemann), der die „revolutionäre Vereinfachung der

ganzen Abendmahlslehre" (92) in dem Herausstellen des einfachen *Glaubens* im 6. Kap. des Joh-Ev. als letzte Tiefe der Schrift findet; endlich „Luthers Abendmahlslehre" (H. Gollwitzer), wo als Anliegen Luthers das Hingehen zur Schrift und das Unterstreichen der Begegnung mit dem *menschg*ewordenen Christus durch die Realpraesenz bezeichnet wird. Dadurch möchte er einen gemeinsamen Boden zum Wiederanknüpfen der im 16. Jahrh. unterbrochenen Linie zeigen. Ablehnend aber ist der 5. Beitrag von F. W. Hopf, „Die Abendmahlslehre der evangelisch-lutherischen Kirche". H. meint wohl mit Recht, daß eine kirchliche Erneuerung nur aus der eigentlichen klar, ganz und ohne Abstrich vorgetragenen Lehre kommen könne. Daher will er auch keine Abendmahlsgemeinschaft — es sei denn in einzelnen Fällen als „Gast". Der Schluß des interessanten, gut in die neuen Probleme einführenden Buches, bildet der von H. Asmussen vorgelegte Entwurf eines „Consensus de doctrina Evangelii" für die prot. Kirchen, wie er auf der 4. Bekenntnissynode zu Halle 1937 durchberaten wurde. Endlich gibt E. Wolf einen Einblick in die „Aufgaben des lutherischen Konvents der Bekenntnissynode" und den Beschluß der Synode von 1937 zur Abendmahlsgemeinschaft, der sich eng an die obengezeichneten Grundideen des ersten Artikels von Asmussen anschließt, also sich sehr für sie einsetzt. Weisweiler.

4. Theologie der Heiligen Schrift.

Wutz, Fr., Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext I (Eichst. Stud. 1, 1). gr. 8° (XXII u. 1027 S.) Stuttgart 1937, Kohlhammer. *M* 36.—. — Hier ist eine erstaunliche Fülle von textkritischer Arbeit an zahllosen Texten des AT geleistet. Man könnte das Buch fast eine textkritische Ausgabe des AT in systematischer Form nennen. Die einheitliche Idee, die allen Kapiteln gemeinsam ist, ist die, die LXX zum Vermittler und Helfer bei der Suche nach den echten Lesarten zu wählen. Es ist der methodische Grundgedanke, der schon so viele der früheren Arbeiten von W. beherrscht hat, und der von der sehr richtigen Auffassung gestützt wird, daß die LXX nicht nur die älteste erreichbare Übersetzung ist, sondern auch eine sehr ausgedehnte kritische Auseinandersetzung mit dem hebräischen Urtext einschließt. — Daß unter der gewaltigen Zahl von Einzelbeispielen einige sind, wo mancher eine andere Lösung vorzöge, ist selbstverständlich und mindert den Wert des ganzen Werkes gewiß nicht. Als solche diskutierbaren Fälle nenne ich z. B. Jer 7, 29 (97 f.); 8, 19 (349); 30, 1 ff. (382 f.); Ps 3, 8 (660). Die Auffassung von Ps 22, 17 erscheint besonders schwierig. Die Übersetzung „gleichsam als Merkmal (k^{e}ro'i) meiner Hände und Füße" (968) ist weder gedanklich einleuchtend, noch textgeschichtlich wahrscheinlich. Fast alle alten Übersetzungen haben eindeutig eine Verbalform und kein Jod am Schluß des Wortes gelesen (vgl. Vaccari, De libr. did.^{2}, Rom 1935, 116 f.). Bei solchen Beispielen stellt sich vielleicht auch eine wissenschaftsmethodische Frage. Wie weit gibt es in der Textkritik überhaupt eine ‚Systematik'? Grundgedanken, die immer wiederkehren, gibt es sicher. Aber die sind verhältnismäßig wenige und lassen sich sehr kurz zusammenfassen. Eine ‚Systematik', die darüber hinausgeht, wird immer an der Unbestimmtheit der Einzelentscheidung teilnehmen, von deren Richtigkeit es abhängt, ob der betreffende Fall an der rechten Stelle des Systems eingereiht ist. Diese Überlegung

könnte einzelnen Textdeutungen von W. gegenüber mit einer gewissen Zurückhaltung erfüllen, soll aber natürlich keinen Zweifel an den hervorragenden Verdiensten der Arbeit bedeuten. Closen.

Greitemann, N., De Windesheimsche Vulgaatrevisie in de vijftiende eeuw. gr. 8° (88 S.) Hilversum 1937, Brand. *Fl* 2.50. — Der Verf. untersucht in diesem Teil seiner Doktorarbeit den Wert der Windesheimer Vulgataverbesserung, von der J. Busch in seinem Chronicon Windeshemense berichtet, auf Grund des 1427 bis 1439 von Thomas von Kempen geschriebenen und heute in Darmstadt aufbewahrten Vulgatakodex und eines andern 1464—1476 von den Brüdern des gemeinsamen Lebens in Zwolle abgeschriebenen Exemplars, das auf einen ähnlichen Text zurückgeht. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Windesheimer Vulgata eine teilweise Verbesserung des Parisertextes unter Benutzung einiger Alkuin-Hss ist. Im Verhältnis zu andern spätmittelalterlichen Hss bedeutet die Arbeit der Windesheimer an der Vulgata, die nicht vor 1395 begonnen wurde und 1464 schon länger abgeschlossen gewesen sein muß, sicher eine Verbesserung und kann gegenüber dem Parisertext mit Recht als eigene Rezension angesprochen werden. Freilich hat sie nicht denselben kritischen und wissenschaftlichen Wert, wie die andern mittelalterlichen Correctoria, da sie nur den mehr praktischen Zweck verfolgt, den Klöstern der Windesheimer einen einheitlichen Bibeltext zu geben. Aber auch dieses Ziel wurde nicht erreicht, wie vor allem die Textverschiedenheit zwischen der Windesheimer Bibel und den Schriftlesungen des Windesheimer Breviers zeigen. Auf die Bibelausgaben des 15. Jahrh. und auf die sixtinische Vulgata hat die Windesheimer Rezension keinen Einfluß gehabt. Brinkmann.

Vollmer, H., Alttestamentliche Texte zur Bibelverdeutschung des Mittelalters (Bibel u. deutsche Kultur, Veröffentl. d. Deutschen Bibel-Archivs Hamburg 7). gr. 8° (VIII u. 222 S.) Potsdam 1937, Athenaion. *M* 24.—. — Der Bd. wird eingeleitet mit einem Artikel über „Die ältesten niederländischen Übersetzungen von Luthers Neuem Testament" aus der Hand von de Bruin, dem ersten Forscher unserer Tage auf dem Gebiet der niederländischen Bibelübersetzung. Der Bd. selbst bringt nach einem Verzeichnis der benutzten Hss und Frühdrucke einleitende Bemerkungen zu den nachfolgenden Tabellen. Diese bilden den Hauptinhalt des Buches (46—168). Sie bieten „synoptische Textzusammenstellungen" frühdeutscher Übersetzungsproben (14.—16. Jahrh.) aus Gen, Ex, Prov, Is, Joel, Mal. Die Zahl der in die Tabellen aufgenommenen Textzeugen schwankt zwischen 28 (Prov) und 56 (Mal). Den Schluß des Bds. bilden einige wertvolle, bisher unveröffentlichte Fragmente alter deutscher Bibeltexte sowie das Glossar zu Bd. 4—7. — Bei dieser Arbeit wie bei jedem der vorhergehenden Bde. steht man mit großer Hochachtung, fast möchte man sagen Ehrfurcht, vor dem unbeschreiblichen Fleiß und dem hohen wissenschaftlichen Idealismus, der aus dem Werke spricht. Der Laie möchte zunächst fast befremdet sein, wenn er zum ersten Male die langen Tabellen mit der unübersehbaren Fülle kleiner und kleinster deutscher Übersetzungsvarianten erblickt. Wer aber tiefer in den Sinn des ganzen Unternehmens eingedrungen ist und weiß, worum es geht, für den gewinnt jede, auch die geringste Schreibvariante Sinn und Bedeutung. Jede ist ein Baustein im Ganzen, jede legt Zeugnis ab für irgendeinen kleinen Schritt der weitverzweigten Entwicklung, die wir „das Werden und die Schicksale der Deutschen Bibel" nennen. Die wissenschaftliche Vorbereitung

und Gestaltung der „Geschichte der Deutschen Bibel" ist ja das letzte Ziel dieser Studien des „Deutschen Bibel-Archivs in Hamburg". — Was nun außer der entfernteren Vorbereitung des abschließenden großen Werkes bei diesem Bde. jetzt schon an handgreiflichem Augenblickserfolg besonders auffällt, ist wohl die Möglichkeit, an Hand der statistischen Tabellen das Werden der deutschen Lutherübersetzung unmittelbar und anschaulich vor Augen zu haben. Hier ist der wissenschaftliche Nachweis im einzelnen nach Vers und Wort erbracht, unter wie starkem Einfluß der schon vorliegenden älteren deutschen Übersetzungen Luther nicht selten gearbeitet hat. Closen.

Allgeier, A., Biblische Zeitgeschichte, in den Grundlinien dargestellt. 8° (XX u. 327 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 8.20; gbd. *M* 9.60. — Die Geschichte des Offenbarungsvolkes des AT von seinen ersten Vorbereitungen in der Patriarchenzeit bis zum Kommen des Messias bildet eine gewaltige Stoffmasse. Daher bedeutet es eine außerordentliche Leistung, daß es A. gelungen ist, auf nicht viel mehr als 320 Seiten eine Zusammenschau des Ganzen zu bieten, die bei aller Geschlossenheit des Gesamtbildes doch zugleich ungewöhnlich reich an Einzeltatsachen ist. In dieser souveränen Meisterung des weitschichtigen Stoffes liegt wohl die große Hauptleistung des Buches. Im einzelnen berührt sehr sympathisch das wissenschaftlich sorgfältige und vorsichtige Urteil des Verf.s. Gelegentlich könnte es freilich fast zu vorsichtig erscheinen. Um den letzten Gedanken an einer Einzelheit zu veranschaulichen, so brauchte man über die Lage des historischen Sinai doch nicht ganz so unbestimmt und zweifelnd zu sprechen, wie es S. 47 geschieht. Gebel Serbâl und G. Kâterîn lassen sich schon aus topographischen Rücksichten mit guter Sicherheit ausschließen. Zwischen Râs es-Safsâf und G. Mûsâ dürfte man in diesem Zusammenhang keine ernste Antithese aufstellen. Es handelt sich ja nicht um zwei ‚Berge', sondern nur um zwei Seiten des gleichen, klar von allen anderen abgegrenzten Felsmassivs. — Sehr wertvoll sind die zahlreichen Textproben aus den Schriften der Hagiographen, besonders der Propheten. Dadurch daß trotz des knappen Buchraumes so viele gute Übersetzungen aus der Schrift in die Darstellung hineingearbeitet wurden, entsteht von der Prophetentheologie und ihrer Entwicklung ein wirklichkeitsnahes und lebendiges Bild. Daß der Verf. an literarkritischen Fragen wie z. B. der des Deutero-Isaias vorüberging (232), wird man bei der Fragestellung des Werkes verstehen. Immerhin kommt dadurch in die Gesamtauffassung der Geschichte Israels eine gewisse Unbestimmtheit, die der eine oder andere gerne überbrückt sähe. Doch sind diese Dinge im wesentlichen mit der Spannung zwischen dem ungeheuren Material und der äußersten Knappheit der Form gegeben. Closen.

Simón, H. u. Prado, J., Praelectiones Biblicae ad usum scholarum; Vetus Testamentum, liber alter; De Veteris Testamenti doctrina sive de libris didacticis V. T. 8° (XV u. 275 S.) Turin 1937, Marietti. *L* 20.—. — Ziel und Inhalt des Buches sind in seinem Obertitel klar ausgedrückt. Es beabsichtigt „Praelectiones biblicae", also nicht nur Einleitung, nicht nur Exegese und auch nicht nur Biblische Theologie, sondern „Vorlesungen über die hl. Schrift", die also irgendwie die drei genannten Themen umschließen müssen. Schon in dieser methodischen Zusammenfassung liegt wohl eine wissenschaftliche Leistung des Buches und ein neuer Beitrag zur Überwindung der künstlichen und unlebendigen Schei-

dung zwischen „Einleitung, Exegese und Biblischer Theologie". — Weniger geschickt möchte nun freilich der Untertitel erscheinen, der auch dem Inhalt des Werkes nicht ganz entspricht. „De V. T. *doctrina* sive de libris didacticis V. T." Das könnte fast dem Mißverständnis Anlaß geben, als wenn prophetische und historische Bücher keinen „theologischen Lehrgehalt" einschlössen, eine Verkennung, die allerdings gewiß nicht in der Absicht des Verf.s läge. — Was die Verteilung des Stoffes angeht, so war es mit der Eigenart des Buches gegeben, wie es auch im Vorwort klar betont ist, daß nicht alle Teile gleichmäßig behandelt wurden. So ist z. B. das Hohelied offenbar mit besonderer Vorliebe ausführlicher als anderes zur Darstellung gekommen. — Die Ausarbeitung selbst ist sorgfältig und gründlich. Die Literatur aus den verschiedenen Sprachgebieten ist recht vollständig zusammengetragen. Das Druckbild ist sauber und übersichtlich. Im ganzen sicher ein sehr nützliches Schulbuch für Seminare, das über seinen unmittelbaren Zweck hinaus auch noch für tieferes wissenschaftliches Fachstudium Anregung und Material zusammenstellt. Closen.

Kortleitner, Fr. X., Religio veteris testamenti habitu et nationali et universali eminuit (Comment. bibl. 12). gr. 8° (131 S.) Innsbruck 1937, Rauch. *M* 3.—. — Völkischer Nationalismus und heilsgeschichtliche Universalität in der Geschichte des AT ist das Problem, das K. in fortschreitender biblisch-theologischer Behandlung entwickelt. Er zeigt, wie die Dynamik übernationaler Transzendenz schon in den ersten Keimen alttestamentlicher Religion lebendig war und wie der heilsgeschichtliche Universalismus im Laufe der Jahrhunderte zu immer klarerer Entfaltung kam, nicht zuletzt unter dem Einfluß jener Schicksalsschläge, die die völkisch-nationale Struktur Israels langsam völlig vernichteten. — Viel Schönes und Tiefes ist in der Schrift erarbeitet; ich erinnere z. B. an die prächtige Exegese von Ps 22, 24—30 (94) und überhaupt an die Kapitel über die Theologie der Propheten und Psalmen. Nicht ganz ausgewertet ist wohl die heilsuniversalistische Bedeutung von Ps 87. Schon allein aus der Bemerkung über die „Eintragung in das Buch der Völker" in V. 6 folgt mehr, als K. aus dem Liede zu schließen scheint (93). Nach Ps 87, 6 ist ja das einzige, was im Buch der Völker von Jahweh angemerkt wird, ob die Menschen „in Sion geboren wurden". Damit stehen wir bei einer ganz grandiosen Vorstellung von universaler Heilsvermittlung durch das wahre Israel (vgl. Verbum Domini 14 [1934] 233). Bezüglich Ps 2, 11b+12a (93—94, Note 1) hätte wohl mit Nutzen die seit Sievers (Zeitschr. d. Morgenl. Ges. 58 [1904] 864—866) vorbereitete und dann von nicht wenigen (Bertholet, Gunkel, Vaccari, Rembold) ausgearbeitete und übernommene Vermutung beachtet werden können, nach der der Text ursprünglich sagte: „Und küßt ihm zitternd die Füße". Closen.

Oesterley, W. O. E., Sacrifices in Ancient Israel, Their origin, purposes and development. 8° (320 S.) London 1937, Hodder and Stougthon. *Sh* 12,6. — Das Buch bietet eine Biblische Theologie des Opfers im vorchristlichen Israel. Trotz der streng theologischen Absicht spielt die historische Entwicklung im Aufbau des Werkes naturgemäß eine große Rolle. Einführende Kapitel über Opfer bei primitiven Völkern und bei den Semiten im allgemeinen gehen voraus. Dann werden die verschiedenen Perioden israelitischer Religionsentwicklung besprochen und schließlich wird der Zielpunkt und die Vollendung aller Opfer Israels im Selbstopfer Jesu Christi am Kreuze gefunden. — Zu manchen der ein-

zelnen religionsgeschichtlichen und literarkritischen Hypothesen des Verf.s werden nicht wenige Leser wohl ihre Bedenken äußern. Aber gleichwohl muß jeder anerkennen, daß die Opfertheologie des Verf.s zu vielen schönen und wertvollen Ergebnissen kommt. Ein dreifacher Sinn aller Opfer (Gaben darreichen, Einigung mit der Gottheit vollziehen, Leben erlösen und spenden) wird immer wieder treffend herausgearbeitet. In der Deutung der Prophetentexte ist sehr zu begrüßen, daß Worte wie Am 4, 4f.; 5, 25 ff.; Is 1, 11—15 eine recht beachtenswerte, jedenfalls vorurteilsfreie Erklärung erhalten, die geeignet ist, mit den überholten Theorien, als wenn die Propheten grundsätzliche Gegner des Opferkultes gewesen wären, immer mehr aufzuräumen. Um so befremdlicher bleibt es deswegen, daß Jer 7, 21—23 so ausgelegt wird, als wenn dieser Text einen unvereinbaren Gegensatz zur Mosaischen Kultgesetzgebung einschlösse (206 f.). Closen.

Gemser, B., Sprüche Salomos (Handbuch zum AT I, 16). gr. 8° (85 S.) Tübingen 1937, Mohr. *M* 3.80; gbd. *M* 5.60. — G. bietet eine sehr wertvolle und willkommene Bereicherung der Kommentarliteratur zum Buch der Sprüche. Auf einige Partien gut gelungener Exegese, die zugleich zur Charakteristik des Ganzen dienen mögen, sei hier kurz aufmerksam gemacht. Die Theozentrik altisraelitischer Ethik wird bei der zweiten, Salomonischen, Sammlung (10—22, 16) vorzüglich herausgearbeitet (63). Die Abhängigkeit des Teiles 22, 17—23, 11 vom ägyptischen Weisheitsbuch des Amen-em-ope ist in klug kritischer und fein abgewogener Weise erörtert: „Der israelitische Spruchdichter hat die ägyptische Sammlung nicht sklavisch abgeschrieben, sondern eine Art Blumenlese daraus zusammengestellt. Dabei hat er den Sprüchen ein typisch israelitisches Gepräge aufgedrückt" (69). — Ansprechend und tief ist auch die literarische Deutung des „Lobes der tugendsamen Hausfrau" (31, 10—31), sowie die Aufdeckung seiner theologischen Beziehung zu der in Gen 2, 18 grundgelegten althebräischen Vorstellung von Bedeutung und Würde des Frauenlebens (85). — Weniger ungeteilten Beifall wird es bei der Datierung der einzelnen Teile finden, wenn die *ganze* zweite Sammlung frühestens ein Jahrhundert *nach* Salomon angesetzt wird (4). Closen.

Lippl, J. u. Theis, J., Die zwölf Kleinen Propheten (Bonner-Bibel VIII, 3/1). gr. 8° (XII u. 227 S.) Bonn 1937, Hanstein. *M* 7.—; gbd. *M* 8.80. — Der Bd. enthält den 1. Teil des Zwölfprophetenkommentars die Erklärung von Os, Jon, Mich vom inzwischen dahingeschiedenen Regensburger Alttestamentler Lippl und Joel, Am, Abd von Theis. Das Vorwort bietet aufschlußreiche Nachrichten über Entstehen und Werden des Buches und gedenkt pietätvoll des Hinscheidens von Prof. Lippl, der mitten aus der Arbeit an diesem Kommentar herausgerissen wurde. — Neben den anderen bekannten Vorzügen der Sammlung möge hier besonders erwähnt sein die Fülle an anregenden und sehr selbständig durchgearbeiteten exegetischen Auffassungen, die in diesem Bande vorgetragen werden. So interpretiert z. B. L. in Os 1, 2 etc. die Ausdrücke „Hurenweib und Hurenkinder" nicht im Sinn aktuell erfolgter Sünde, sondern als „Veranlagung und Neigung". Die Ansetzung von Abdias und Joel ins 9. Jahrh. wird vielleicht manche überraschen. Doch wird sie von Gründen gestützt, die nicht ohne weiteres abzulehnen sind. Nicht ganz durchsichtig erscheint die Stellungnahme zum historischen Problem des Buches Jonas. L. scheint einen geschichtlichen Kern mit späterer literarischer Ausgestaltung zu lehrhaftem Zweck

anzunehmen. Doch sind seine Formulierungen in dieser, freilich recht schwierigen, Frage nicht immer klar und bestimmt. Closen.

* * *

Schäfer, K. Th., Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. gr. 8° (VIII u. 188 S.) Bonn 1938, Hanstein. *M* 4.30; gbd. *M* 6.—. — Dieser Grundriß ist vorzüglich. Der Verf. behandelt im 1. Teile die allgemeine Einleitung in das NT (Kanon- und Textgeschichte) und im 2. Teile die besondere Einleitung in die Evangelien und die Apostelgeschichte, in das Corpus Paulinum, in das Corpus Catholicum und in das prophetische Buch des NT. Ein Anhang bringt die wichtigsten Quellen zur Kanongeschichte und die für die Einleitungswissenschaft bedeutsamen kirchlichen Entscheidungen. Den einzelnen Abschnitten wird jeweils eine gute Literaturauswahl vorausgeschickt, während die geschichtlichen Zeugnisse z. T. in den Fußnoten wörtlich abgedruckt werden. Obgleich der Verf. ausdrücklich betont, daß er nur einen Grundriß bieten wolle, wird der Leser doch mit allen einschlägigen Fragen von Bedeutung bekannt gemacht. Bei aller Aufgeschlossenheit für neuzeitliche Fragestellungen bleibt der Verf. besonnen und streng kirchlich. Die Darstellung zeichnet sich durch Übersichtlichkeit und Klarheit aus. Brinkmann.

Clogg, Fr. B., An Introduction to the New Testament (The London Theol. Library). kl. 8° (X u. 308 S.) London 1937, Hodder and Stougthon. *Sh* 6.—. — Die vorliegende Einleitung in das NT soll nach der Absicht des Verf. einen Überblick geben über den heutigen Stand der einschlägigen Fragen. Der 1. Teil (3—14) behandelt in großen Linien die Textgeschichte und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, während in den fünf folgenden Teilen die literarischen und geschichtlichen Fragen bezüglich der einzelnen Bücher zur Sprache kommen. Dabei werden Gründe und Gegengründe kurz und übersichtlich einander gegenübergestellt, z. B. in der Frage, ob Gal an die Nord- oder Südgalater gerichtet ist, wo der Verf. mit Ramsay der südgalatischen Hypothese zuneigt, oder bezüglich der vielfach angenommenen ephesinischen Gefangenschaft des hl. Paulus und der Abfassung der Gefangenschaftsbriefe, wo C. nicht abgeneigt ist, den Phil in eine solche Gefangenschaft zu verlegen, wenn sie stattgefunden hat. Im allgemeinen ist er in seinem Urteil ziemlich gemäßigt und besonnen, will allerdings den kanonischen Mt nicht vom Apostel Matthäus verfaßt sein lassen, der nur eine der benutzten Quellen (M) geschrieben habe. Joh ist nach ihm von dem Presbyter Johannes, einem vom Apostel gleichen Namens verschiedenen Jünger des Herrn, verfaßt, der auch die 3 Johannesbriefe geschrieben habe und hinter dem die Zeugenschaft des Apostels stehe. Die Apk stamme weder von diesem noch vom Apostel Johannes. Mk, Lk, Apg sowie die älteren Paulusbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und 1Petr hält er für echt. Dagegen bleibt ihm die Echtheit der Pastoralbriefe zweifelhaft und Hebr spricht er vollends dem hl. Paulus ab. Jac, Jud und 2Petr sind nach ihm nicht von den betreffenden Aposteln geschrieben. Eine beschränkte Literaturauswahl, in der katholische Bücher, so weit ich sehe, vollständig fehlen, ist den einzelnen Abschnitten angefügt. Brinkmann.

Grobel, K., Formgeschichte und Synoptische Quellenanalyse (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., Neue Folge 35). gr, 8° (130 S.) Göttingen 1937, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 6.50. — Der einzige Wert dieser Arbeit liegt darin, daß der Verf. das deutsche

und vor allem das englische und amerikanische Schrifttum der letzten zwei Jahrzehnte über die Synoptische Frage in größeren oder kleineren Auszügen zusammengestellt hat. Freilich scheinen ihm dabei hier und da Versehen unterlaufen zu sein, so daß man sich nicht unbedingt darauf verlassen kann. So ist z. B. bei der Ansicht von W. Haupt auf S. 26 von einem nur von Mk benutzten Sonderbericht S die Rede, den Mk (muß wohl heißen Mt) und Lk mitübernommen hätten, während es S. 27 im selben Zusammenhang heißt, S bestehe aus solchen Markus-Stücken, die Lk aus Mk nicht übernommen habe. Katholische Arbeiten bleiben vollständig unberücksichtigt; den Zeugnissen der Überlieferung, z. B. dem Zeugnis des Papias über die Beziehung des Mk zu Petrus, wird kein geschichtlicher Wert zuerkannt. Der Verf. selbst steht bezüglich der Echtheit und geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Evangelien auf einem äußerst liberalen Standpunkt, der heute auch in protestantischen Kreisen weithin überholt ist. Man dürfe z. B. im Mk nicht direkt geschichtliche Quellen suchen, sondern die Markus-Tradition dürfe „nur in der Dimension des Glaubens ... gemessen werden" (99). Die Zwei-Quellen-Theorie ist ihm wissenschaftlich gesichertes Ergebnis der Forschung des 20. Jahrh. Über Mk und Q hinaus böten Mt und Lk zwar noch Sonderstoff, von dessen Quellenherkunft wir aber nichts wüßten (120). Nur die Formgeschichte könne noch weiter führen. Brinkmann.

Zerwick, M., S. J., Untersuchungen zum Markus-Stil. gr. 8° (142 S.) Rom 1937, Pont. Inst. Bibl. *L* 38.—. — Da der lexikalisch-grammatikalische Bestand im Markusevangelium und die Erzählerkunst des Evangelisten schon weitgehend zur Behandlung gekommen sind, soll in diesem Werk das, was in der Mitte liegt, die rein stilistische Form und Gewohnheit des Markus, die bisher weniger vollständig bearbeitet wurde, untersucht werden. Verf. geht im 1. Kap. von einer Untersuchung der Satzverbindung durch καί und δέ aus (1—23); im 2. Kap. (24—48) betrachtet er den Gebrauch der direkten und indirekten Rede, wobei sich gewisse Gesetzmäßigkeiten in der Anwendung der (selteneren) indirekten Rede ergeben; auch die Einleitungsformeln zur direkten Rede und das ὅτι-recitativum werden hier behandelt. Das 3. Kap. (49—73) befaßt sich mit dem Gebrauch der Tempora, speziell des historischen Praesens und des Tempus in den Einleitungsformeln der direkten Rede (ἔλεγεν, εἶπεν, λέγει). Das letzte Kap. mit dem Obertitel „Zur Wort- und Gedankenfolge" (75—138) behandelt noch folgende Themen: Stellung von Subjekt und Verbum, die Schlußstellung des Verbums, Wortstellung und Betonung, die Parenthese. Nimmt man hinzu, wie gründlich alle diese Untersuchungen durch reiche statistische Tabellen unterbaut sind, wird man dem Verf. für die sicher oft entsagungsvolle Arbeit Dank wissen und auch gerne anerkennen, daß uns hier eine eindringendere Erkenntnis der Sprachgepflogenheiten des zweiten Evangelisten geboten wird. Nebenher wird immer die Frage berücksichtigt, ob aus stilistischen Eigentümlichkeiten in einzelnen Kapiteln oder Perikopen Folgerungen für eine verschiedene Quellenlage sich ergeben. Auf Grund gewissenhafter Untersuchung, die nicht bei mechanischem Zählen stehen bleibt, sondern jeweils auch nach dem Warum scheinbarer Abweichungen fragt, kann hier nicht selten eine Quellentheorie als unbegründet oder übereilt erwiesen werden. Von dieser Seite her ergibt sich auch gleich die Bedeutung der Arbeit für jeden, der sich mit Quellenkritik zu befassen hat. Wennemer.

Höller, J., Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentlichen Berichte. 8° (235 S.) Freiburg 1937, Herder. — Die vorliegende Schrift ist eine Bearbeitung der von der Theologischen Fakultät in München 1932 gestellten Preisaufgabe: „Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu". Dem Verfasser wurde der Preis zuerkannt. Vorgelegt wird hier nur die inhaltliche Auslegung der Verklärungsberichte. Die textkritische und synoptische Seite der Frage wurde von Blinzler behandelt und in den „Neutestamentlichen Abhandlungen" veröffentlicht. Wir werden darauf noch in einer eigenen Besprechung zurückkommen. H. hat sein Thema mit einer bewunderungswürdigen Gründlichkeit und Sorgfalt bearbeitet. Davon wird schon die Aufzählung der Kapitel Zeugnis ablegen: Einordnung der Verklärung in den evangelischen Berichten (nach Zusammenhang, Zeitangabe, Ortsangabe, Zweck der Bergbesteigung); die Verklärung Jesu; Moses und Elias; das Verhalten der Jünger; das Zeugnis vom Himmel; das Schweigegebot; das Eliasgespräch; Sinn des Ereignisses. Was alte und neue Autoren zu den einzelnen Fragen gemeint und gesagt haben, wird gewissenhaft mitgeteilt, und Verf. versteht es, durch das Labyrinth der Meinungen mit kühl abwägendem, gesundem Urteil sich seinen Weg zu bahnen und dem Leser zu einem einsichtigen Urteil zu verhelfen. Allerdings fordert es auch einige Mühe, um immer wieder mit dem Verf. diesen Weg des Für und Wider bis zur vollen Klärung der Frage zu gehen. Aber wer die Mühe auf sich genommen hat, wird gestehen, daß die Arbeit sich gelohnt hat. Immerhin würde die Arbeit an Übersichtlichkeit gewonnen haben, wenn die sachliche, objektive Erklärung des Textes mehr von der Mitteilung der Ansichten getrennt worden wäre. Wenn damit ein gewisser technischer Mangel empfunden wird, soll doch der hohe Wert der Arbeit voll anerkannt werden. Es wurde in der Verklärungsfrage etwas Abschließendes geleistet, worauf man immer wird zurückkommen müssen. Wennemer.

La Cava, Fr., „Ne quando convertantur". Lettera al M. R. P. Lagrange sullo scopo delle parabole ... Con un'appendice. kl. 8° (38 S.) Turin-Rom 1935, Marietti. *L* 2.—. —Ders., Una lettera di Sant' Isidoro Pelusiota. Nuove considerazioni sullo scopo delle parabole. gr. 8° (12 S.) Florenz 1937, Ariani. — Der Verf. hat 1934 ein Büchlein über den Beweggrund und Zweck der Gleichnisse im Evangelium veröffentlicht (vgl. Schol 10 [1935] 287 f.), wo er zeigen möchte, daß die Partikel ἵνα (Lk 8, 10) nicht final, sondern kausal (= ὅτι) zu verstehen sei. In einer gelegentlichen Bezugnahme (RevBibl 44 [1935] 164) hatte Lagrange O. P. diese Deutung abgelehnt. Darauf wandte sich der Verf. in einem Brief an ihn, der in der RevBibl 44 (1935) 474 veröffentlicht wurde, wo er seine Auffassung verteidigte und hinzufügte, die Partikel μήποτε (ne quando) Mt 13, 15 u. Mk 4, 12 sei, wie 2Tim 2, 25, im Sinne eines mit Hoffnung und Verlangen verbundenen Zweifels (= num aliquando) zu verstehen. Diesen Brief legt er nun in der ersten Broschüre vor und fügt als Anhang einige kritische Bemerkungen über die Deutung von Mk 4, 11 f. im Markuskommentar von L. bei. Inzwischen hat er noch eine Stelle aus einem Brief des hl. Isidor von Pelusium an den Bischof Apollonius (PG 78, 697 ff.) gefunden, die er in der zweiten Broschüre in lateinischer und italienischer Übersetzung abdruckt, wo die Partikel μήποτε (Is 4, 10) auch als „fortasse" gedeutet wird, und zwar unter Bezugnahme auf Joh 4, 10 und 2Tim 2, 24 f. Man wird dem Verf. gerne zugeben, daß ἵνα kausalen Sinn haben und μήποτε eine zweifelhafte

Hoffnung ausdrücken kann, aber es bleibt die Frage, ob der Zusammenhang im vorliegenden Falle, besonders Is 4, 10, diesen Sinn wirklich gestattet. Brinkmann.

Kohlbrügge, H. F., Der Herr der Erde. Eine Auslegung von Johannes 21 (Dienst am Wort 6). 8° (72 S.) Berlin 1937, Furche. *M* 1.80. — Es handelt sich um eine von G. Helbig besorgte neue Ausgabe einer Schrift, die Kohlbrügge unter dem Titel „Jesus am Meer bei Tiberias" herausgegeben hatte. Die Auslegung ist für das religiöse Bedürfnis und die Erbauung der Gemeinde geschrieben. Die Erscheinung Jesu wird als geschichtliche Tatsache hingenommen, zugleich aber ihre symbolische Kraft bis in Einzelheiten hinein tiefschürfend ausgedeutet. Dabei entgeht der Verf. allerdings nicht ganz der Gefahr, Anschauungen, die ihm persönlich vertraut und heilig sind, aus dem Text herauszulesen, die man mit dem besten Willen nicht darin begründet finden kann. Gern und dankbar wird man anerkennen, daß alles aus langer Betrachtung und eigenstem religiösen Erleben herausgewachen ist. Gerade deshalb wird der besinnliche Leser viel Anregung und Stärkung aus diesem Kommentar schöpfen können. Wennemer.

Prucker, E., O. E. S. A., Γνωσις Θεου. Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen Begriffs beim Apostel Paulus und bei seiner Umwelt (Cassiciacum 4). 8° (141 S.) Würzburg 1937, Rita-Verl. *M* 4.70. — Im ersten Teil der Arbeit wird untersucht, wie man sich in der Umwelt Pauli das Erkennen Gottes vorstellte, vor allem im griechischen Sprachkreis und im AT. Dem Griechen bedeutet die Gotteserkenntnis mehr „ein theoretisches Wissen über Gott, das entweder aus eigener Kraft errungen wird (Philosophie) oder von Gott als Gnadengabe geschenkt wird (Synkretismus)" (31). Die auf diesem Wege erreichte Einigung ist nicht persönlich-sittlich gedacht, sondern als ein seinsmäßiges Eingehen, Zerfließen in die Gottheit. Im Gegensatz dazu steht die ganz persönlich und sittlich orientierte Gotteserkenntnis des AT. Hier handelt es sich um einen religiösen Begriff. Ihr großes Anliegen ist die praktische Anerkennung Jahwe's, wie umgekehrt die Erkenntnis Gottes über den Menschen vor allem in seinem liebenden Sichzuneigen zum Menschen in Erwählung, Berufung, Begnadigung besteht, während das theoretische Wissen mehr Voraussetzung bildet. Im 2. Teil geht Verf. dann auf die paulinische Vorstellung vom Gotteserkennen ein. Der Stoff wird in vier Kap. behandelt: Der lexikalische Befund; Γινώσκειν und γνῶσις in verschiedenen Verbindungen; Das Erkennen Gottes; Das Erkennen Christi. Am Schluß des 2. Kap. kann Verf. folgendes Resultat feststellen: Bei Paulus stecken in dem Wort γινώσκειν drei Momente: „ein spekulatives Moment, insofern es ein rein theoretisches Wissen um etwas bedeutet; ein voluntatives Moment, insofern es ein Anerkennen und ein Etwas-wissen-wollen von etwas bedeutet; und zuletzt ein seinsmäßiges Moment, das die innere Aneignung des erkannten Objektes bedeutet oder das ein Wissen um die eigene Bestimmtheit ist" (83). Diese drei Elemente lassen sich auch herausschälen in der Erkenntnis, die Gott zum Gegenstande hat, sowohl negativ (die ἄγνοια θεοῦ birgt in sich ein Nichtwissen Gottes, ein Sichnichtkümmern um Gott, daher auch ein Verlassensein von Gott oder den geistigen Tod) wie auch positiv (die γνῶσις θεοῦ bedeutet neben der Erkenntnis und der Anerkennung auch ein Ergreifen Gottes und des göttlichen Lebens). Verwandt ist der paulinische Begriff der Gotteserkenntnis am meisten mit dem der alttestamentlichen Propheten; weil er so sittlich betont ist, steht er weit ab von dem der

griechischen Mystik; weil πίστις und γνῶσις bei Paulus keine Gegensätze bilden, hat er auch nichts gemein mit dem der gnostischen Mystik. Im letzten Kap. von der Erkenntnis Christi betont der Verf. vor allem, wie hier besonders das dritte Element des paulinischen Erkenntnisbegriffs zur Geltung kommt. Christus erkennen bedeute die innere Anteilnahme an ihm, derart, daß γινώσκειν Χριστόν in gewisser Weise parallel stehe zu ἐν Χριστῷ εἶναι. — Aus dem Gesagten dürfte genügend hervorgehen, daß die Arbeit Pr.s der tieferen Durchdringung paulinischen Gedankenguts wertvolle Dienste leistet. Wennemer.

Clemen, C., Dunkle Stellen in der Offenbarung Johannis (Unters. z. allg. Religionsg. 10). 8° (50 S.) Bonn 1937, Röhrscheid. *M* 2.75. — Verf. geht von dem Gedanken aus, daß die Offenbarung im ganzen nicht so dunkel und unverständlich sei, wofür sie gewöhnlich gehalten werde. Die Arbeit soll in sechs Abschnitten schwierige Stellen dem Verständnis näher bringen. Die Siebenzahl der Geister, Leuchter, Sterne, Lampen und Augen sei ursprünglich nichts anderes als die Sieben der babylonischen Planetengottheiten. Schon Israel habe diese als dienstbare Geister Jahwe untergeordnet (Ez 9). Im zweiten Abschnitt werden die Verheißungen an die Gemeinden besprochen, vor allem 2, 17; 2, 26—28; 3, 12. Die Bedeutung des weißen Steines mit dem neuen Namen (2, 17) und der Säule im Tempel Gottes (3, 12) glaubt Verf. durch Hinweis auf Gebräuche bei primitiven Völkern klären zu können. In der Abhandlung über die Umgebung Gottes (4, 1 ff.) werden die 24 Ältesten auf die babylonischen 24 „Richter des Alls" zurückgeführt. Das gläserne Meer (4, 6), wie auch schon das eherne Meer im Tempel zu Jerusalem, bedeute ursprünglich das von der Gottheit bezwungene Urmeer. Die vier Lebewesen (4, 6—8) sollen ebenso wie die Siebenheiten und die Ältesten auf babylonische Astralgottheiten zurückgehen, und zwar auf die Sternbilder des Löwen, des Stieres, des Skorpionmenschen und des Adlers. Interessant ist auch der Abschnitt über „die feindlichen Tiere". Cl. nimmt an, daß die Zahl 666 (13, 18) am besten gedeutet werde durch ἡ λατίνη βασιλεία. Der achte König, der zugleich einer von den Sieben ist (17, 11), sei Domitian. Also sei die Apokalypse unter Domitian geschrieben worden. Abschnitt 5 handelt von dem Weibe in cap. 12. Zwar sei hier die Rede von der eigentlichen Geburt des Messias; aber die Beschreibung passe nicht zu der wirklichen Geburt und Mutter Christi; sie gehe daher auf eine jüdische Erwartung über die Geburt des Messias und auf eine außerjüdische Darstellung heidnischer Gottheiten zurück. Im letzten Teil geht Verf. auf die Grundlagen der Beschreibung des neuen Jerusalem (c. 21) ein. — Der Wert dieser Arbeit liegt vor allem darin, daß sie uns mit den ursprünglichen Vorstellungen des apokalyptischen Bildmaterials bekannt macht. Verf. deutet selbst an verschiedenen Stellen an, daß diese Vorstellungen nicht notwendig vom Autor der Apokalypse geteilt wurden. In der Einleitung sagt Cl., daß der Verf. der Apokalypse eine Art Kompendium aller christlichen Zukunftserwartungen habe schaffen wollen. Dabei habe er die schon vorgefundenen, in verschiedenen Kreisen verschieden ausgemalten Beschreibungen einer und derselben Sache, indem er sie für verschiedene Entwicklungsstufen der Apokalyptik hielt, nebeneinander gestellt und so den Eindruck eines sukzessiven Ablaufs hervorgerufen. Angesichts des auch von Cl. anerkannten kunstvollen Aufbaus der Apokalypse scheint es doch wahrscheinlicher, daß Johannes selbst ein und dieselbe Sache in konzentrischen Kreisen unter

verschiedenen Rücksichten und in fortschreitender Deutlichkeit beschreibt und offenbart. So dürften am besten die Wiederholungen oder Ähnlichkeiten erklärt werden. Wennemer.

5. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Jüssen, Kl., Dasein und Wesen der Erbsünde nach Markus Eremita: ZKathTh 62 (1938) 76—91. — J. hatte bereits in seiner bedeutenden Arbeit: „Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem" (vgl. Schol 12 [1937] 251 ff.) dessen Erbsündenlehre herausgestellt und war zum Ergebnis eines echten Erbsündenbegriffs als Erbschuld bei Hesychius gekommen, ohne daß wie bei Augustin die Konkupiscenz in den Begriff als materialer Wesensteil hineingenommen ist. In der vorliegenden Arbeit legt J. für des Hesychius Zeitgenossen Markus Eremita die gleiche Ansicht vor. Gegen die messalianischen Übertreibungen, die die Erbsünde als etwas substantiell Böses so der Seele anhaften ließen, daß sie nicht durch die Taufe, sondern erst durch die persönlichen Bemühungen getilgt wird, betont Markus, daß die Erbschuld der Tod der Seele ist, die Gottentfremdung, die Trennung von Gott. Christus macht uns daher im Bad der Wiedergeburt wieder lebend. Der Kampf scheint Markus sogar so weit geführt zu haben, daß er den Zustand Adams vor der Sünde dem des Christen nach der Taufe gleichsetzt, ihm also das donum integritatis abzusprechen scheint. Er möchte dadurch deutlich gegen die Messalianer herausstellen, daß keine spätere persönliche Sünde mit der Schuld Adams entschuldigt werden kann, da der Mensch nach der Taufe im gleichen Zustand wie Adam vor der Sünde lebt. Gut weist J. darauf hin, daß hier der status naturae purae mit dem status integritatis verwechselt sei. Das wesentliche Ergebnis der Untersuchung aber ist die erneute Feststellung der typisch griechischen Erbsündenauffassung im Gegensatz zur augustinischen. Weisweiler.

Gillon, L. B., O. P., La théorie des oppositions et la Théologie du péché au XIIIe siècle. gr. 8° (XIX u. 151 S.) Paris 1937, Vrin. *Fr* 20.—. — Es ist ein kleiner Abschnitt aus der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, der uns hier gezeigt wird. Zu Wort kommen, teilweise aus handschriftlichen Quellen: Präpositinus, Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, die ersten Dominikanerlehrer Roland von Cremona und Hugo von St. Cher, die ersten weltlichen Lehrer Gottfried von Poitiers, Philipp der Kanzler, Wilhelm von Durham, die Franziskanerschule vor dem hl. Bonaventura, der hl. Albert der Große, Bonaventura, Peter von Tarantasia, der hl. Thomas. Es handelt sich nicht etwa um die tiefen Fragen nach dem Ursprung des Übels und des Bösen, sondern um die Frage nach dem begrifflichen Gegensatz zwischen gut und schlecht, gut und bös, und um die Frage nach dem artbildenden Unterschied der verschiedenen Sünden; z. B. sind gut und schlecht wirklich „contraria"?; wie können sie dann zugleich in demselben Subjekt sein?; bleibt die „regula dialecticorum" gewahrt, „quod nullum contrariorum est in suo contrario" (XIII Anm. 1; 76 Anm. 2); werden die Sünden nach der aversio oder nach der conversio unterschieden? Deneffe.

Mohan, J., De nominibus Christi doctrinam Divi Augustini christologicam et soteriologicam exponentibus. kl. 8° (73 S.) Mundelein 1936, Semin. S. Mariae ad Lacum. — Die vorliegende Dis-

sertation bietet einen wertvollen Beitrag zur Erklärung der Christologie des hl. Augustinus. Verf. sucht darzustellen, wie Augustin aus den Namen Christi, die sich in Schrift und Tradition finden, die Hauptdogmen der Christologie entwickelt. Als Einleitung gibt M. einen kurzen, klaren Überblick über die exegetischen Anschauungen Augustins. Dem Dogmatiker bietet das Buch also eine wertvolle Hilfe für die augustinische Christologie. Maas.

Bissen, J. M., O. F. M., De praedestinatione Christi absoluta secundum D. Scotum expositio dogmatica: Ant 12 (1937) 3—36. — Es handelt sich um die Frage der absoluten Praedestination Christi, also unabhängig vom Fall des Menschen. B. legt zunächst das Grundprinzip des Scotus dar: Gott will, wie er sich selbst auf das Vollkommenste liebt, auch von der Schöpfung auf höchste Weise geehrt und geliebt werden. Dadurch ist das dazu erwählte Geschöpf zugleich zur höchsten Seligkeit vorherbestimmt. Gott will das freilich frei, so daß jeder Zwang zum Optimismus oder zur Menschwerdung ausgeschlossen ist. Dieser Gotteswille liegt vor jeder anderen Bestimmung, da das, was dem Ziele am nächsten ist, auch zuerst bestimmt werden muß. Im Subjekt dieser Vorherbestimmung, das nicht die Person Christi, sondern nur seine menschliche Natur sein kann, geht die Erwählung der Natur der unio hypostatica virtuell voraus. Es ist also auch hier das Prinzip des Geliebtwerdens bzw. der Bestimmung zur höchsten Seligkeit allem vorangestellt. Da die Erfüllung dieses Gotteswillens nur in der hypostatischen Union möglich ist, wird diese gewählt. Die Sünde des Menschen tritt dabei überhaupt nicht in Erwägung. Denn sie wird von Gott als malum nicht beachtet. — Die klare Darstellung führt auf der anderen Seite den Leser auch zu den theologischen Bedenken dieser Lösung trotz des Versuches, diese zu entkräften. In der entgegengesetzten Auffassung ist nämlich zweifelsohne ebenso die Ordnung der Pläne Gottes voll gewahrt und Christus nicht zum unwürdigen Zweckmittel geworden. Er wird zwar Mensch nur nach der Sünde; aber die Menschwerdung bleibt Gottes freie Liebestat, die nicht der Sünde wegen geschieht, sondern der Erlösung wegen. Daß Gott als bonum diffusivum sui auf die höchste mögliche Weise geliebt werden wollte, steht aus einem apriorischen Prinzip nicht fest, wenn dies nicht aus der Wesenheit Gottes folgt. Dann müßte Gott aber so beschließen, was auch Skotus nicht will. Ist Gottes Wille frei, dann kann nur aus der positiven Offenbarung der wirklich gewählte Weg feststehen. Weisweiler.

Lattanzi, H., Il Primato universale di Christo secondo le S. Scritture (Lateranum, Nov. Ser. 3,1) gr. 8° (VIII u. 146 S.) Rom 1937, Semin. Rom. — L. will auf Grund des A und NT die Beziehung des menschgewordenen Wortes zur gesamten Schöpfung aufzeigen. Dabei untersucht er im 1. Teile vor allem Sap 7, 22—27 und Prov 8, 22 sowie einige andere Stellen aus den Weisheitsbüchern und kommt zu dem Ergebnis, daß schon das AT eine persönliche göttliche Weisheit kennt, die mit dem menschgewordenen Wort gleichzusetzen ist, da ihre Zeugung in der Zeit eigens hervorgehoben wird. Die menschgewordene Weisheit sei nach Prov 8, 22 im gegenwärtigen Schöpfungsplan Gottes die Zweckursache und die vorbildliche Ursache *aller* Geschöpfe, so daß mit ihrer Menschwerdung ihre Thronerhebung über alle Werke Gottes nach außen stattfinde (40). Im 2. Teile der Arbeit wird die paulinische Lehre von Christus als dem Erstgeborenen (πρωτότοκος) und der Zusammenfassung

(ἀνακεφαλαιώσασθαι) aller Geschöpfe nach Eph 1, 3—14 und Kol 1, 14—20 schrittweise entfaltet. Der menschgewordene Christus, auf den sich der Titel 'πρωτότοκος' im Gegensatz zu 'μονογενής' immer beziehe, sei der Erstgeborene *aller* Geschöpfe, so daß alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden, d. h. Engel und Menschen in ihm zusammengefaßt würden (ἀνακεφαλαιώσασθαι). Sie seien im Verhältnis zu Christus die Nachgeborenen, denen gegenüber dem Gott-Menschen die Rechte des Erstgeborenen zukämen. Sie alle, Engel und Menschen, bildeten mit ihm das eine Corpus Christi mysticum, wie schon der hl. Thomas (S. th. 3 q. 8 a. 4) ausführe; denn der menschgewordene Christus sei nicht nur die Zweckursache und vorbildliche Ursache ihrer Erschaffung und gnadenhaften Erhebung, sondern auch die übernatürliche Wirkursache der Heiligung der Engel und Menschen vor dem Sündenfall und der Erlösung der Menschen nach dem Sündenfall in der Seinsordnung. Er sei ferner der Offenbarer Gottes für Engel und Menschen in der Erkenntnisordnung und der Versöhner der Engel und Menschen untereinander in der sittlichen Ordnung. Christus gieße das übernatürliche Leben der Gnade in gleicher Weise den Engeln und Menschen ein, wenn auch unter verschiedenen Titeln, nämlich den Menschen als Erlöser, den Engeln aber als menschgewordenes Wort, so daß die Engel die Kirche der Erstgeborenen bildeten, zu der infolge der Erlösung durch Christus auch die Menschen hinzukommen. So läßt sich nach L. der ganze Reichtum der Gedankenwelt des hl. Paulus nicht so sehr in der Lehre von der Erlösung, wie Prat meint, sondern vielmehr in der Anschauung vom allgemeinen *Königtum* Christi zusammenfassen, von dem die Erlösung nur eine Auswirkung sei. Die Erlösung sei also nicht der erste und einzige Zweck der Menschwerdung. — Die klar und übersichtlich, fast in Thesenform aufgebaute Arbeit ist sehr anregend, mag man auch bei der Textauslegung dem Verf. nicht in allen Einzelheiten beipflichten. Brinkmann.

Burger, L., Die Himmelskönigin der Apokalypse in der Kunst des Mittelalters (Neue deutsche Forsch. 132). gr. 8° (134 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.—. — Die Studie handelt von den mittelalterlichen Bildern des „Weibes" mit Sonne, Mond und Sternen im 12. Kap. der Geh. Offenbarung. Es ist erstaunlich, wieviele Darstellungen die Verf. teils aus illustrierten Apokalypsenhss und Kommentaren teils aus Wandgemälden anzugeben und zu beschreiben weiß. Leider mußte die Zahl der Abbildungen wegen der hohen Kosten auf vier beschränkt werden. Die beiden letzten Kapitel: Die Gestalt der Mondsichelmadonna in der Malerei des 14. Jahrh., und: Die Statue der Mondsichelmadonna in der deutschen Plastik um 1400, mußten aus finanziellen Gründen gestrichen werden. In der traditionellen Exegese bedeutet das sonnenbekleidete apokalyptische Weib die Kirche; seit dem 12. Jahrh. tritt Maria gegenüber der Kirche mehr und mehr in den Vordergrund (76). — Leider ist die Verf. in rationalistischen Irrtümern befangen, was einer richtigen kunstwissenschaftlichen Deutung nicht zum Vorteil gereichen kann. So steht gleich im 1. Kap. der Satz: „Das Weib der Apokalypse ist also ein göttliches Wesen erster Ordnung, indem es den Rang einer Sternengöttin besitzt, die ihren unverrückbaren Platz am Himmel hat" (13). Maria „wurde zu einem göttlichen Wesen" (102; ähnlich 107). Es ist die Rede von einer „Verkündigungslegende" (85). Unbefleckte Empfängnis ist falsch verstanden (129, 7). — Eine kleine Ergänzung: Pius X. sagt in der Enzyklika „Ad diem illum" vom 2. Febr. 1904 zu Apoc.

12, 1: „Nullus autem ignorat mulierem illam Virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra peperit." Vgl. auch Lex. f. Theol. u. Kirche VI 889 unter Maria. Deneffe.

Schulter, A., Die Bedeutung Heinrichs von Gent für die Entfaltung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis: ThQschr 118 (1937) 312—340; 437—455. — Diese Sonderbehandlung Heinrichs von Gent ist recht willkommen. Heinrich von Gent gehört zu jenen großen Scholastikern, von denen man sagen kann, daß sie die Unbefleckte Empfängnis mit ausdrücklichen Worten leugnen oder bezweifeln, aber einschlußweise, in ihren Grundsätzen, behaupten, indem sie z. B. an dem Satz festhalten, daß Maria nächst Gott die denkbar größte Reinheit hatte. Darum wollte man auch die Zeit, in der Maria mit der Erbsünde beladen gewesen wäre, als sehr klein annehmen: „valde parvissima morula", sagt z. B. Aegidius Romanus (323; Sent. 3, 3, 1, q. 1, 1). „Hier setzen nun die Untersuchungen des Heinrich von Gent († 1293) ein. Auch er geht noch immer von der Voraussetzung aus, daß Maria tatsächlich die Erbsünde kontrahiert habe. Bei ihm aber erreicht das Streben, die Dauer der Erbsünde herabzudrücken, seinen Höhepunkt: Maria ist nur für einen einzigen Augenblick in der Erbsünde gewesen" (324). Aber sein spekulativer Geist zeigte ihm eine Schwierigkeit: Wie ist es möglich, daß in ein und demselben Augenblick die Erbsünde in die Seele eindringt und zugleich von der Gnade verdrängt wird? Zum Beweis der Möglichkeit bringt er ein originelles Beispiel: Eine Bohne wird in die Höhe geworfen und begegnet einem herabfallenden Mühlstein (Quodl. 15, q. 13), entweder ehe sie den ihr sonst erreichbaren höchsten Punkt erreicht hat oder, wie Sch. den Gedanken Heinrichs erklären zu müssen glaubt, gerade in diesem Höhepunkt, „da sie aus der Aufwärtsbewegung in die zwischen Aufwärts- und Fallbewegung liegende Ruhe übergehen soll" (331). — Der zweite Artikel zeigt die Stellungnahme verschiedener Scholastiker zu den Ausführungen Heinrichs. Manche bekämpfen sie, aber Durandus und Skotus verteidigen sie in einem bestimmten, spekulativen Punkt, der „Wahrung der Kontinuität der Zeit" (439). Bezüglich der Unbefleckten Empfängnis selbst aber gibt Skotus seiner eigenen Ansicht von der gänzlichen Freibewahrung Marias den Vorzug. Von der Ansicht Heinrichs sagt Sch.: „Sie liegt auf dem Wege, der von den großen Theologen des XIII. Jahrh. zu Duns Skotus hinführt, sie ist geschichtliche Notwendigkeit. Heinrich steht zwischen zwei Zeiten" (453). Deneffe.

Balić, K., O. F. M., Die sekundäre Mittlerschaft der Gottesmutter. (Hat Maria die Verdienste Christi de condigno für uns mitverdient?): WissWeish 4 (1937) 1—22. — Der Artikel bringt eine Weiterführung zur umstrittenen Frage der Art des Verdienstes Mariens für uns. M. de Ripalda S. J. († 1648) behauptete (De ente supern., disp. 96 sect. 5), Maria habe aufgrund ihrer Muttergotteswürde uns Gnaden de condigno verdienen *können*. Der Franziskaner Th. Fr. de Urrutygoiti „lehrt, daß Maria den ganzen Ordensstand de condigno verdient habe" (4). (Es scheint mir eher gesagt zu sein, daß Maria durch ihre Darstellung im Tempel *für sich selbst* soviel verdient habe, wie alle Ordensleute zusammen durch ihre feierlichen Gelübde verdienen.) Der Franziskaner Del Moral († 1731) sagt in einem seltenen Werk (Fons illimis theologiae scoticae marianae), Maria habe, natürlich in Abhängigkeit von Christus, für uns de condigno Gnaden verdient und de condigno für uns „secundum quid" genuggetan. Daß Maria für uns

de condigno Gnaden verdient habe, sagen in neuerer Zeit Lebon und A. Fernández O. P. (CiencTom 20 [1928]). Dagegen sprechen sich aus Merkelbach O. P. und Hugon O. P. (beide Xenia Thomistica II 1925) sowie Bittremieux. B. selber meint: „Wenn uns diese Lehre von Mariens Verdienst de condigno nun auch zwar sehr gefällt, so möchten wir doch ob der Schwierigkeit der Frage und der fast allgemein gegenteiligen Ansicht der Theologen unser definitives Urteil noch nicht zum Ausdruck bringen" (21). Über den Satz Pius' X.: „De congrue, ut aiunt, promeret nobis, quae Christus de condigno promeruit" sagt er S. 16 f., es sei damit (nach einigen) das Verdienst de condigno noch nicht geleugnet. Deneffe.

Smits, C.; Sagaert, O.; Lampen, W.; Soens, M., Natuur en Bovennatuur (Collect. Franc. Neerlandica 3, 7). gr. 8° (IV u. 109 S.) 's-Hertogenbosch 1937, Teuling. *Fl* 2.—. — Die Vorträge der zweiten Lektorenkonferenz der flämischen und holländischen Franziskaner werden hier der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. *C. Smits* schreibt über Natur und Gnade bei Paulus, ihre Gegensätze und ihre Einheit in Christus. *O. Sagaert* behandelt die Lehre des hl. Augustinus über Natur und Gnade, wie sie in der Franziskanerschule heimisch geworden ist. Der Einfluß des Lehrers der Gnade auf die ältere Franziskanerschule, zumal auf Bonaventura, ist ja bekannt, aber ihn bei Skotus nachzuweisen, das ist neu und auch durch diese Arbeit nicht überzeugend dargestellt; es scheint doch eher, daß beim doctor subtilis, in der großen Linie gesehen, ein dem Augustinismus wesensfremdes Element in die Franziskanerschule eingeführt wird, so daß man von da ab nicht gut von *einer* Schule sprechen kann. *W. Lampen* liefert einen gut einführenden Beitrag über Natur und Übernatur in der Scholastik der älteren Franziskanerschule: Bonaventura, Odo Rigaldus, Matthaeus ab Aquasparta und Richardus de Mediavilla werden als treue Schüler des hl. Augustinus und frei von jedem Semipelagianismus erfunden; in der Frage nach der Echtheit einiger Teile der Summa, die als Ganzes dem Alexander von Hales zugeschrieben wird, stimmt L. im großen und ganzen F. Pelster bei (Schol 5 [1930] 279). *M. Soens* spricht über die Forderung einer katholischen Philosophie; er neigt zu einer Lösung im Sinne Blondels, den er nicht als Vertreter des Immanentismus, sondern einer Existenzialphilosophie sieht, für dessen Gedanken er Anknüpfungspunkte bei Augustinus und den Scholastikern zu entdecken glaubt. Man mag immerhin in Blondel die katholische Philosophie sehen, die Philosophie des tatsächlich seinshaft Unvollkommenen der Natur, aber die Frage der Verwendung einer solchen Philosophie in der Apologetik beim Nachweis der einen wahren Religion scheint bei Blondel nicht zur Zufriedenheit gelöst. Die Antwort, die S. gibt, bedarf noch weiterer Untersuchung. Beumer.

Fahey, J. H., Doctrina Sancti Hieronymi de gratiae divinae necessitate. gr. 8° (83 S.) Mundelein 1937, Semin. S. Mariae ad Lacum. — V. will in seiner Arbeit eine zusammenhängende Darstellung der Gnadenlehre des hl. Hieronymus geben, die bisher in den entsprechenden Handbüchern nur kurz und skizzenhaft berührt wurde. Im Verlaufe seiner Darstellung behandelt F. die einschlägigen Fragen unter den Gesichtspunkten der Leistungsfähigkeit der menschlichen Natur ohne Gnade, Notwendigkeit der Gnade für die Beobachtung des Sittengesetzes, für die Heilsakte, insbesondere das donum perseverantiae. Daran schließen sich noch einige

schwierigere Fragen bezüglich der Unterscheidung des concursus naturalis und supernaturalis, der Freiheit des Willens unter dem Einfluß der Gnade in dem Gnadensystem des Heiligen. F. hat unter dem besonderen Gesichtspunkt, den ihm das Thema stellte, alle in Betracht kommenden Werke des hl. Hieronymus durchgearbeitet. Die z. Teil etwas semipelagianisch anklingenden Formeln des Heiligen sucht er aus der erst im Beginn befindlichen theologischen Kontroverse über die Notwendigkeit der Gnade oder aus praktisch aszetischen Rücksichten zu erklären. Die wesentliche Bedeutung des Heiligen im Kampfe gegen den Pelagianismus, insbesondere seine Stellung zum hl. Augustinus, ist richtig gewürdigt. Vielleicht hätte eine weiter ausholende Darstellung, die auch das Wesen der gratia habitualis und der Einwohnung der göttlichen Personen mitberücksichtigt hätte, das Gnadensystem des Heiligen noch klarer hervortreten lassen. Wünschenswert wäre auch gewesen eine eingehendere Berücksichtigung besonders der modernen Literatur, vgl. Altaner, Patrologie, 1938, 253 ff. Manche Druckfehler, besonders in den Anmerkungen S. 38 und 59, könnten bei einer Neuauflage verbessert werden. Maas.

Utz, F. M., O. P., De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis. 8° (135 S.) Vechta 1937, Albertus-Magnus-Verl. *M* 6.15. — Die Schrift, die zur Erlangung der Doktorwürde an der Theol. Fakultät Freiburg (Schweiz) vorgelegt wurde, behandelt in zwei Teilen den Aufbau und die innere, spekulative Verknüpfung der sittlichen Tugenden im wissenschaftlichen Gebäude des hl. Thomas (II. Teil) und den geschichtlichen Unterbau zum thomistischen Werk von den griechischen Denkern über die altchristliche Väterlehre bis zur Scholastik (I. Teil). Die Arbeitsleistung ist anerkennenswert, die lateinische Sprache leider nicht immer leichtverständlich. Trotz der großangelegten Untersuchung aus der Vorgeschichte blieb aber die Darstellung doch etwas zu wenig geschichtlich, weil die begreifliche Begeisterung für Thomas und sein Werk (vgl. z. B. das Lob, das der Verf. in satten Farben aufträgt: S. 7) dem Verf. den Blick getrübt zu haben scheint für die weitgehende, gegenständliche Abhängigkeit und Zeitbedingtheit des Aquinaten und seiner Denkweise. Zeiger.

Graber, R., Christus in seinen heiligen Sakramenten. kl. 8° (182 S.) München 1937, Kösel. *M* 3.20. — Eine Zusammenschau der Sakramente, eine Dogmatik unter dem einheitlichen Gesichtspunkt der Christusbezogenheit mit besonderer Berücksichtigung der Eucharistie und zugleich die Grundlegung einer sakramentalen Aszetik; im besten Sinne des Wortes modern und doch traditionsgebunden. Wir finden hier mehr als einen farblosen Traktat ‚De sacramentis in genere'; die einzelnen Sakramente werden vielmehr in ihrer Eigenart und in ihrer organischen Verbindung aufgewiesen. Der Verf. hat Verständnis für die Praxis der Andachtsbeichte und bietet Wege zu ihrer Vertiefung, besonders den fruchtbaren Gegensatz zwischen sündiger Existenz und Gotteinigung, das Teilnehmen an Christi Tod und Auferstehung; wenn er vielleicht auch nicht klar genug sagt, daß eigentliche Unvollkommenheiten doch wohl nicht als Gegenstand eines Empfanges des Sakramentes der Buße genügen dürften. Im Anhang findet sich u. a. ein bedeutsamer Hinweis auf ‚sakramentale' Exerzitien. Beumer.

Quasten, J., Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. VII: Loci eucharistici et liturgici breviores. Indices (Flor. Patr. 7,7). gr. 8° (49 S. oder S. 329—377). Bonn 1937, Hanstein. *M* 2.—.

Mit diesem 7. Teil ist die Sammlung vollendet. Siehe Schol 12 (1937) 303. Dem Verf. gebührt Dank für seine mühevolle Arbeit. Das Heft enthält Stellen aus kirchlichen Schriftstellern von Clemens Romanus bis Cyprian, ferner aus Apokryphen, wie Acta Joannis und Acta Thomae. Dazu kommen drei Register: Index Sacrae Scripturae, Index auctorum, Index nominum et rerum. In letzterem vermisse ich Serapion, S. 353. Deneffe.

Arnold, A., Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung (Freiburger theol. Stud. 45). gr.8° (XVI u. 196 S.) Freiburg 1937, *M* 6.50. — Die Arbeit ist aus einer preisgekrönten Schrift an der Tübinger theol. Fakultät entstanden. Im Ausschreiben war gefordert, die neuesten liturgiegeschichtlichen Forschungen nach dem Ursprung des christlichen Abendmahls darzulegen und kritisch zu würdigen. Beides ist gut gelungen. Man erhält in allen Teilen des Buches zunächst eine Zusammenstellung der bisherigen Ergebnisse, die besonders den Anfänger gut einführt — für den Forscher ist sie wohl etwas zu ausführlich geraten. Dann versucht A. eine kritische Stellungnahme. Wenn man hier den Charakter der Schrift als Erstlingsarbeit naturgemäß besonders spürt, so verrät dennoch gerade dieser Teil ein tiefes Einfühlungsvermögen, ruhiges Abwägen und klare Darstellungsgabe. Dem Zweck der Arbeit dient zunächst die Untersuchung der jüdischen Mahle und ihr Vergleich mit der christlichen Liturgie; dann wird derselbe Vergleich mit den heidnischen Kulten gezogen; endlich werden in einem 3. Teil die eigentlichen Abendmahlsberichte untersucht. Das wesentliche Ergebnis ist das „phänomenologische Alleinstehen des christlichen Abendmahls und sein Ursprung in der schlechthin singulären Tat Jesu beim letzten Abendmahl" (193). Der jüdische Kult kann nicht Ursprung des Abendmahls sein, da es historisch unhaltbar ist, mit Lietzmann eine jerusalemische Wurzel aus der jüdischen Chaburah als reinem Gemeinschaftsmahl ohne Gedächtnischarakter anzunehmen und auch die Erklärung Wetter's der Entstehung der Feier aus der altchristlichen Gabendarbringung nach dem objektiven Quellenbefund unrichtig ist. Das christliche Opfer war immer Gedächtnis an Christi Opfer. Ebenso wird ein Einfluß der heidnischen Mysterien von A. deutlich abgelehnt. Er geht hierin, obschon er sonst die Theorie Casels — wenn auch ohne neue Beweisgründe — annimmt, noch weiter wie dieser, da er die *Form* des Abendmahls in erster Linie dem *jüdischen* Heimatboden zuschreibt. Es kommt hierfür vor allem die jüdische Chaburah und das Passamahl in Frage. Gerade deshalb erheben sich aber einige Bedenken, die Einsetzung der Eucharistie beim Passamahl Christi in zwei Teile auseinanderzunehmen, da sowohl der Bericht bei Mt wie bei Mk auch nach Arnold eine unmittelbare Folge bei der Feier voraussetzen. — Der Verf. tritt beim Lk-Bericht für die Echtheit von Vers 19b und 20 ein; er meint aber, daß hier nicht mehr der echte Ur-Lk vorliegt, sondern eine wenn auch nicht inhaltliche so doch formelle, den anderen Berichten angepaßte Bearbeitung. So lange dafür nur die vorgelegten inhaltlichen Kriterien beigebracht werden, erscheint das Letztere nicht recht bewiesen. Auch die Bedeutung der Einsetzungsworte für die Konsekration dürfte nach Ausweis der frühen nicht-liturgischen Quellen größer gewesen sein, als sie A. mehrmals ansetzt. Für die Stellung zum „Mysterium" ist es sehr schade, daß der Verf. die Arbeiten von Söhngen zur Mysteriengegenwart nicht mehr benutzen konnte. Weisweiler.

Haberstroh, L., S. V. D., Der Ritus der Brechung und Mi-

schung nach dem Missale Romanum (Sankt Gabrieler Studien 5). 8° (XII u. 84 S.) Mödling bei Wien 1937, St. Gabriel. *S* 4.—. — Die Arbeit will das geschichtliche Werden der Brechung und Mischung der heiligen Gestalten darstellen und aus dem geschichtlichen Werden heraus ihren Sinn und Zweck näher bestimmen. Dabei ist besonders die römische Liturgie und das Missale Romanum ins Auge gefaßt. Aber auch die morgenländischen und die nichtrömischen abendländischen Liturgien werden zum Vergleich und zur Erklärung herangezogen. Der Zweck der Brechung war ursprünglich bis etwa 400 ein rein praktischer, nämlich die Stückchen für die hl. Kommunion der Gläubigen herzustellen. Kleine Hostien wurden erst im 12. Jahrh. eingeführt (45). In einer einzigen Liturgie, der koptischen, fand vor der Wandlung eine Brechung oder vielmehr Einknickung der Hostie statt bei den Worten „et fregit" (22). In allen morgenländischen Liturgien finden wir die Brechung des konsekrierten Brotes vor der Kommunion zum Zweck der Kommunion der Gläubigen. Außer dieser Brechung oder auch in Verbindung mit ihr fand eine Brechung statt zu dem Zweck, eine Partikel zu erhalten, die mit dem hl. Blut im Kelch gemischt wurde. In der stadtrömischen Liturgie, die uns im Ordo Romanus I. aus dem 8. oder 9. Jahrh. beschrieben wird, gab es zwei Vermischungen und drei Brechungen. Der Verf. geht eingehend ihrer Geschichte nach. Dogmatisch wichtig ist der Grund und Sinn der Mischung der Gestalten. Sie sollte veranschaulichen, „daß die hl. Geheimnisse nur den *einen* lebendigen Christus enthalten, daß sie *eine* Opfergabe sind" (69). Hat die Kirche mit der Mischung diese Wahrheit versinnbilden wollen, oder ist das nur eine private Erklärung der Liturgiker? Es scheint hier die Absicht der Kirche vorzuliegen. Mehr privater Natur scheinen die mannigfachen Erklärungen der Bedeutung der Dreiteilung der hl. Hostie zu sein. Deneffe.

Thomas von Aquin, Das Herrenmahl. Übertragen von J. Pieper. kl. 8° (105 S.) Leipzig 1937, Hegner. *M* 2.20. — P. bietet uns die deutsche Übertragung des Teiles der Summa Theologica des Aquinaten, der die Eucharistie behandelt: 3 q. 73 bis 83. Hinzugefügt ist noch q. 65. Nur das corpus articuli wird geboten und das Bedeutendste aus den Antworten auf die Einwände. Die 81. Quästion wurde ganz ausgelassen, ebenso einige Artikel aus den übrigen. So ist ein einigermaßen zusammenhängendes Ganzes entstanden, der Leser ist befreit von Einzelheiten, die heute nicht mehr interessieren. Die Sprache der Übersetzung, die sich eng an den Urtext anschließt, ist mitunter nicht gerade leicht; man spürt die Schwere der Thomasgedanken. Aber vielleicht ist sogar das ein Vorteil. Beumer.

Grabmann, M., Die Philosophie des Cartesius und die Eucharistielehre des Emmanuel Maignan O. Minim: RivFilNeoscol 29 (1937) Suppl. 425—436. — G. beschreibt zunächst auf Grund des Cursus philos. E. Maignan's dessen Versuch, eine Transsubstantiationserklärung auf Grund der Körperlehre des Cartesius aufzustellen. Weil die Existenz der Akzidentien geleugnet ist, sind die Species nur reine von Christus hervorgebrachte Scheinbilder wie die Gestalt des Gärtners am Ostertag. Recht bemerkenswert ist das Gutachten des Jesuiten P. A. Appianus, das dieser als Mitglied der Indexkongregation über die Zusammenstellung der Lehre des Maignan von dessen Ordensbruder Joh. Saguens in der „Philosophia Maignani" (1703) abgab. G. fand das Gutachten in Rom, Bibl. Vall., Cod. P 53, fol. 160^{r}—172^{r} und bietet den vollständigen

Text, soweit er sich auf die Eucharistielehre bezieht. Es ist dabei interessant für die damalige Zeit, daß stark liturgische Quellen von Appianus gegen Saguens herbeigezogen werden; so die Lektionen des Fronleichnamsfestes. Das Buch von Saguens wurde dann verboten. Weisweiler.

Galtier, P., Penitents et „Convertis". De la pénitence latine à la pénitence celtique: RevHistEccl 33 (1937) 5—26; 277—305. — Im äußeren bescheidenen Rahmen eines Artikels hat G. hier eine überaus wesentliche Studie zur Frage des Verhältnisses der römisch-gallischen Bußform zur insularen veröffentlicht. Es mußte ja immer auffallend erscheinen, daß Kolumban die irische Bußform, wenn sie so verschieden war, in Gallien ohne jeden Widerstand einführen konnte. G. weist nun zum erstenmal die tatsächliche Ähnlichkeit der beiden Bußformen nach. Er geht von der römisch-gallischen Buße der Conversi aus. Die Vertiefung, die bereits hier über die bisherigen Untersuchungen hinaus gebracht wird, liegt vor allem darin, daß eine große Anzahl von Fachausdrücken durch Vergleich mit zahlreichen anderen Dokumenten in ihrer richtigen Bedeutung erfaßt wird. Dabei zeigt sich, daß man sich sehr hüten muß, bestimmte in späterer Zeit nur vom eigentlichen Ordensleben gebräuchliche Worte (mutatio habitus, religio usw.) auch für frühere Zeiten so zu deuten. G. entwirft ein recht anschauliches Bild des Lebens der Conversi *in der Welt* mit innerer verstärkter Aszese, mit Sittenwandlung, Keuschheitsversprechen, evtl. langsamer Vereinfachung der Kleidung usw. Alle Alter und Berufe, wie beide Geschlechter übernahmen die Conversio, die ganz ähnlich wie die Jungfrauen- oder Witwenweihe und die öffentliche Buße unter bestimmten kirchlichen Riten begann. Besonders viele Vornehme unterzogen sich ihr aus dem Streben nach einem vertieften Christentum und sie galt als eigener Stand in der Kirche. Zahlreich sind die Bischöfe, die aus ihm hervorgingen, schon bevor man versuchte, seine Übernahme wenigstens eine kurze Zeit lang — etwa ein Jahr lang — zur Vorbedingung jeder Priesterweihe als Prüfung im geistlichen Leben zu machen. Die eigentliche Bußkonversio an Stelle der öffentlichen Buße bildete nur einen Teil des ganzen Standes. Nicht ohne gute Gründe glaubt G. darin die „secreta satisfactio" des Gennadius in den Ecclesiastica dogmata, cap. 53 zu sehen. Die irische Bußform hält er nun im wesentlichen für die gleiche. Und es ist in der Tat auffallend, wie ähnlich die Berichte über die Bußtätigkeit der römisch-gallischen und der irischen Bischöfe bzw. Mönche sind. Wenn man das vielleicht auch z. T. auf die dem gleichen Land angehörenden Schreiber zurückführen mag, so erscheint es dennoch recht bemerkenswert. Es dürfte aber das „Tarifmäßige" der irischen Bußform eine Neuerung in Gallien darstellen, die wohl über das Maß rein landesgebundener, charakterlicher Unterschiede, auf die G. alle Verschiedenheit der Formen zurückführen möchte, hinausgeht. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß G. vorzüglich den *Anknüpfungspunkt* der irischen Praxis gezeigt hat. Von noch weittragenderer Bedeutung dürfte diese Feststellung für die Entwicklung der Beichte der läßlichen Sünde sein. Hier eröffnet die von G. gezeichnete Buße der Conversi einen ganz neuen Einblick, von dem freilich G. nicht spricht. Bei der engen Verbindung dieser Bußart mit dem aszetischen Leben ist hier so viel Neues angeregt, daß die bisherige Ansicht des Entstehens der Beichte der läßlichen Sünden bald anderen Grundauffassungen weichen wird und auch im Abendland weiter zurückgeht, als wir bisher vermuteten. Weisweiler.

6. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht.

Tillmann, F., Der Meister ruft. Eine Laienmoral für gläubige Christen. gr. 8° (408 S.) Düsseldorf 1937, Schwann. *M* 6.80. — Ob der Name im Untertitel „Laienmoral" glücklich gewählt ist, kann bezweifelt werden. Wenigstens konnte seine Verwendung auf dem Umschlag bei vielen Lesern zuerst den wenig angenehmen Anklang an Laizismus wachrufen. Und doch ist das Buch alles andere als das: es ist vielmehr bis in letzte Tiefen hinunter echt religiös und christusgeformt und wird sicher auch eine begeisterte Christusgemeinde erwecken. Was T. mit streng wissenschaftlicher Breite in seinem großen Werk: Die Idee der Nachfolge Christi, Düsseldorf 1934, und Die Verwirklichung der Nachfolge Christi I (1935) und II (1936) geboten hat (vgl. Schol 10 [1935] 99—101; 11 [1936] 409—13; 12 [1937] 618 f.), faßt er hier in einem handlichen Buch zusammen, so unbelastet von aller bloß wissenschaftlichen Schwere, in einer so klaren und packend schönen Sprache, daß die Lesung des Buches Freude und innere Erfüllung bedeutet. Nach einem grundsätzlichen Teil über Sinn, Grundlage und Wege der Nachfolge Christi (entspricht in etwa den Fragen De principiis) werden die Pflichten des Christenmenschen und die Ausrichtung seines Lebensbildes nach dem Bilde Christi gezeichnet unter den Abschnitten: Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe. Was diese Art christlicher Sittenlehre vor allen anderen auszeichnet, scheinen folgende Werte zu sein: sie ist ganz lebensvoll geschöpft aus der *hl. Schrift;* sie zeichnet ein Hochbild *christlicher Vollkommenheit* und verzichtet also darauf, die Sünde und das gerade noch Erlaubte kasuistisch herauszuarbeiten; sie ist endlich *„Verkündigungstheologie"* im besten Sinn des Wortes (vgl. zu diesem Begriff den Artikel im vorliegenden Heft der Schol), die ja heute gerade auch in der Moral gegenüber einer einseitigen „Sünden- oder Beichtspiegelmoral" von vielen ersehnt wird. Zeiger.

Seeberg, R., Christliche Ethik. gr. 8° (XXI u. 417 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. *M* 9.—. — Nach einer anthropologischen, soziologischen und geschichtlichen Vorbereitung wird das System der christlichen Ethik dargestellt: Sünde, Erlösung und das neue Leben, die guten Werke, die Seligkeit, das Wort, die Sakramente und das Gebet, Tugend, Askese, Vollkommenheit und Jenseitsvollendung. Das christliche Leben wird aufgezeigt in den Gemeinschaften der Kirche, der Familie, des Volkes, des Staates und der übrigen Völker. Das Unsichtbare und Sichtbare der Kirche wird betont; S. berührt die Gegenwartsfragen über Bekenntnis, Trennung von Staat und Kirche, die (evangelische) Reichskirche, die Rassen- und Judenfrage, das Revolutionsrecht, das Verhältnis zwischen Recht, Moral und Naturrecht. Das Duell wird zurückgewiesen. — Es handelt sich um eine reife Abschiedsgabe; das Bild S.s aus seinem Todesjahr 1935 ist beigegeben. Der Herausgeber, sein Sohn Erich S., hat nur stilistische Änderungen vorgenommen. Das ehrende Merkmal des ganzen Werkes ist das überall hervortretende reine Ethos edler Menschlichkeit und Christlichkeit. S. sucht Versöhnung, scheut aber auch nicht den Freimut. Daß das Werk sich nicht über das lutherische „System", das dem Außenstehenden oft so widerspruchsvoll erscheint, erhebt, kann nicht dem Verf. als Schuld angerechnet werden. Doch wirkt ein Kapitel, wie ein Fremdkörper in dem Werke, überraschend: über den „Jesuitismus". Ihm wird wie der protestantischen Orthodoxie die Abwälzung des sittlichen Kampfes auf die objektiven Gnadenmittel nachgesagt.

(Es muß dem Jesuitenorden doch auch einmal statt des „Äszetizismus" Quietismus vorgeworfen werden.) In diesem Kap. gibt sich S. dann auch die wissenschaftliche Blöße, noch die Mär von „Der Zweck heiligt die Mittel" zu bieten. Er ist demnach, um von Katholiken zu schweigen — mit Böhmer, den er wohl zitiert, offenbar nicht einverstanden. In den Fragen über Ehescheidung, Geburtenbeschränkung u. a. zeigt sich, trotz allen Ernstes, kein entschiedenes Festhalten der Grundsätze. Der Vollkommenheitsstand wird abgelehnt, da die christliche Vollkommenheit in jedem Berufe erreichbar sei. Letzteres ist auch katholische Lehre; der „Stand" betrifft nicht das Ziel, das für alle gleich ist, sondern einige Mittel und Wege zum Ziel. Gemmel.

van Acken, B., S. J., Rechtes Verstehen. Eine praktische Hilfe zum besseren Verständnis der Menschen und ihrer Handlungen. 8° (78 S.) Kevelaer 1937, Butzon. *M* 1.20; gbd. *M* 1.80. — Ohne rechtes Verstehen gibt es kein Vertrauen unter Menschen; Vertrauen aber ist die Grundlage einer geordneten erzieherischen und seelsorglichen Tätigkeit. Eine der wertvollsten Gaben, deren der Priester in Beichtstuhl und Aussprache bedarf, ist die Fähigkeit, sich in fremdes Seelenleben einzufühlen, am Menschen nicht nur sein Äußeres, sondern auch die Tiefen und Untiefen seines Innern zu erkennen, um so in Gerechtigkeit und Güte ihn zu beurteilen. Der Verf., erfahrener Seelsorger und Spiritual in einem Priesterseminar, durch eine Reihe von Veröffentlichungen aus Moral und Pastoral bekannt, zeichnet in feinen Strichen das Wesen und die Grundsätze des rechten Verstehens, wobei er die Ergebnisse der modernen Psychologie und Pädagogik mit großem Geschick verwertet und seelsorglich ausrichtet. Eine Fülle von Einzelzügen, Hinweisen und Winken, aus dem Leben geschöpft, eine sehr gründliche Abrechnung mit dem oft genannten Grundsatz: „Alles verstehen heißt alles verzeihen" schufen ein lebendiges Handbüchlein, das Eltern, Erziehern und Seelsorgern gleich wertvoll sein wird. Zeiger.

Gatterer, M., S. J., Gottes Gedanken über des Kindes Werden. 6. Aufl. (128 S.) Innsbruck 1938, Rauch. *M* 1.70; gbd. *M* 2.60. — Es fehlt zwar heute nicht mehr an Büchern, die das geschlechtliche Erziehungsproblem vom kath. Standpunkt aus darstellen. Aber eine Schrift von G. ist auf diesem Gebiet nie überflüssig. Er gehört ja nun zu den altgedienten Vorkämpfern für eine Sache, die in den Anfängen bekämpft, heute nicht ohne sein großes Verdienst uns allen eine Selbstverständlichkeit geworden ist — wenigstens in der Theorie. Denn die praktische Hilfe, die man dem heranwachsenden Menschen zur Klärung seiner geschlechtlichen Lebensfrage bieten sollte, ist oft noch recht ungeschickt. G. denkt sich sein Schriftchen als Anleitung für Eltern und Erzieher, um Auge und Herz des Kindes für den heikelsten und zugleich heiligsten Diesseitsbereich zu öffnen in einer klaren und doch ganz christlich-übernatürlichen Aufklärung. Der Anhang enthält sogar eigene Proben, die als Anleitung für Mütter gedacht sind: „Mutter, versteh und belehre dein Kind!". Wer G.s priesterliche Vornehmheit und pädagogisches Charisma einmal kennenlernte, für den bedarf es keiner weiteren Empfehlung der Schrift. Zeiger.

Nebe, O. H., Die Ehre als theologisches Problem. gr. 8° (119 S.) Berlin 1936, Furche. *M* 3.80; gbd. *M* 4.80. — Gegenstand der Untersuchung ist die Frage nach Herkunft, Sinn und Weite der Ehre nach dem Lehrgut lutherischer Theologie. Dementsprechend wird in weitgreifender Begriffsentwicklung das Wesen der Ehre

abgegrenzt von allen verwandten Gegebenheiten wie Daseinswürde, Ruhm und guter Name, Standes- und Amtsehre. Dann untersucht der Verf. in eingehender und zum Teil schwieriger Spekulation — die Schwierigkeit des Verständnisses erhöht sich noch durch eine neuartige und eigenwillige Sprache — den Ort der Ehre in den Seins- und menschlichen Lebensordnungen und die Ordnung selbst, der die Ehre untersteht. Dabei kommen selbstverständlich die Fragen zur Besprechung von Ehre und Sitte, Ehre in Volk und Staat, schließlich das eigentlich theologische Problem Ehre vor Gott. Die auf Grund der lutherischen Theologie gebotene Lösung kann uns allerdings nicht befriedigen. Das bedauerliche Mißverständnis Luthers in den Glaubenslehren von Erlösung und Gnade muß notwendig einen unüberbrückbaren Zwiespalt in die gottgegebene Seinsordnung tragen. Nur so erklärt es sich, daß man die gegebene Seinsordnung überhaupt nur als eine „Notverordnung" Gottes verstehen will, daß Ehre wohl eine Lebensordnung, aber nicht Heilsordnung darzustellen vermöge, daß unsere Ehre vor Gott in sich nur Unehre ist, und Ehre nur propter Christum genannt werden kann. Zeiger.

Lumbreras, P., O. P., De Iustitia. 8° (XVI u. 456 S.) Rom 1938, Angelicum. — Das ziemlich umfangreiche Werk ist ein aus Vorlesungen erwachsener und für die Schule bestimmter Kommentar zur S. Th. 2,2 q. 57—122. Wer in die Gedanken des Aquinaten rasch und zuverlässig eingeführt werden will, wird mit Nutzen zu diesem Buch greifen. Recht wertvoll sind auch die beigegebenen Texte aus Franz v. Vitoria und den großen Kommentatoren der thomistischen Schule. Die einschlägigen modernen Moralfragen sind gewöhnlich einfach wörtlich aus den Moraltheologen unserer Zeit wie Prümmer, Merkelbach, Tanquerey, Vermeersch übernommen. Von diesen her empfängt das Buch, das sonst nur abstrakter Lehrentfaltung dient, einen leichten kasuistischen und lebensnahen Einschlag. Nach unserer Meinung würde das Buch und damit auch der Wert thomistischer Sittenlehre nur gewinnen, wenn man nicht immer nur die Worte des Aquinaten nach Art einer bereits statisch gewordenen Schrift erklären wollte, sondern seine Größe und seine Begrenzung aus der historischen und kulturellen Umwelt begreiflich machen würde. Man spürt den Mangel gerade im Traktat De Iustitia; die Lösungen des hl. Thomas z. B. im Zinsverbot, Vertragsrecht u. ä. beruhen doch auch auf den sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen seiner Zeit, die heute nicht mehr existieren. Seine überzeitlichen und ewig gültigen Prinzipien von solch historischer Verkettung zu lösen und in gelockerter Dynamik an unsere Welt heranzutragen, scheint uns die eigentliche Aufgabe eines solchen Kommentars. Zeiger.

* * *

Vermeersch, A., S. J. (†) — Creusen, J., S. J., Epitome iuris canonici cum Commentariis ad scholas et ad usum privatum. I. Libri I et II codicis iuris canonici. Ed. 6. a R. P. Creusen accurate recognita (Mus. Less., Sect. Théol.). 8° (XVI u. 675 S.) Mecheln-Rom 1937, Dessain. *Belga* 9.50. — Die Beiträge des verewigten P. V. blieben unverändert; Zusätze sind durch J. C. gekennzeichnet. Eine künftige einheitliche Durcharbeitung des Ganzen durch C. wird den Benützern des geschätzten Werkes nur erwünscht sein. — Die Ansicht über das Gewohnheitsrecht der Pfarrei ist beibehalten; wer ist da der zuständige Superior (nach c. 25)? Letzterer ist durch einen „Legalkonsens" des c. 27 nicht ausgeschaltet. Nachzutragen wären die neueren Werke: Restrepo

(Konkordate), Graf (leges irritantes), Lammeyer (juristische Personen), Beil (Vereinsrecht). Die Katholische Aktion ist noch nicht berücksichtigt. Zu n. 774: Die meist auf den Codex bezogene Abkürzung C. I. C. empfiehlt sich nicht für die Commissio Codicis (CC). Verbesserungen: n. 90. c. 8 § 2. n. 146 Quare: c. 556. n. 185 Ziffer 7: c. 77. n. 219 Saltem: X (statt N). Gemmel.

Conte a Coronata, M., O. M. Cap., Compendium Iuris Canonici ad usum scholarum. Vol. I: Introductio, Ius publicum, Normae generales, de Clericis, Religiosis, Laicis. 8° (XXIV u. 676 S.) Turin 1937, Marietti. *L* 35. — Vol. II: De Rebus, Processibus, Delictis et Poenis. 8° (XV u. 630 S.) ebd. 1938. *L* 35.—. — Nachdem der verdiente Verf. vor etwas mehr als Jahresfrist sein großes Kommentarwerk zum Codex JC: „Institutiones JC" in 5 Bdn. zu glücklichem Abschluß gebracht hatte (vgl. Schol 12 [1937] 624), ging er auf Bitten seiner Freunde in bewundernswerter Schaffensfreude daran, den gleichen Stoff in einem zweibdn. Compendium auch weiteren Schülerkreisen zugänglich zu machen. Da er selbst in der Einleitung sagt: „Non solum methodum eandem secutus sum, sed etiam, paucis immutationibus et correptionibus introductis, *iisdem* plerumque *verbis* usus sum quibus in opere maiori", so brauchen wir, was die Sache und Bedeutung des Werkes angeht, nur auf die früheren Besprechungen des größeren Kommentarwerkes hinzuweisen. Es ist erstaunlich, wie viel und wie reicher Stoff in diesen zwei Bdn. zusammengetragen ist; die Klarheit der Darstellung ist mustergültig, der Preis auch für Theologiestudierende erschwinglich, so daß das Buch als Grundlage kirchenrechtlicher Vorlesungen restlos empfohlen werden kann. Zeiger.

Schroeder, H. J., O. P., Disciplinary decrees of the General Councils. Text, Translation and Commentary. gr. 8° (VIII u. 669 S.) St. Louis Mo. u. London 1937, Herder. *Doll* 6.—. — Der stattliche und bestens ausgestattete Bd. enthält die kirchenrechtlichen Bestimmungen der allgemeinen Konzilien, angefangen vom Konzil zu Nicäa 325 bis einschl. zum fünften Laterankonzil 1512—17. Nach einer kurzen, aber wertvollen Einleitung, die von der geschichtlichen Umwelt und den hauptsächlichsten Fragestellungen der betreffenden Kirchenversammlung spricht, werden in flüssiger englischer Übersetzung die Kanones der Kirchenzucht (also nicht die dogmatischen Lehrsätze) geboten mit je einer mehr oder minder ausgedehnten kanonistischen Erklärung. Der Anhang bietet die Texte im Wortlaut der Urschrift. Im allgemeinen ist selbstverständlich das unentbehrliche Werk von Hefele zugrundegelegt; aber darüber hinaus sind die neueren Forschungen mit großem Fleiß berücksichtigt. Bei den Darlegungen über das Konzil von Chalcedon hätten die Forschungsergebnisse von C. Silva-Tarouca nicht übersehen werden sollen. Zeiger.

Sägmüller, J. B., Zur Geschichte der Entwicklung des päpstlichen Gesetzgebungsrechtes. Die Entstehung und Bedeutung der Formel „Salva Sedis Apostolicae auctoritate" in den päpstlichen Privilegien um die Mitte des 12. Jahrhunderts. 2. Aufl. 8° (19 S.) Rottenburg 1937, Bader. *M* 1.50. — Seit Papst Coelestin II. (1143 bis 44) tritt in den Formeln der päpstlichen Privilegienverleihung die Klausel auf „Salva Sedis Apostolicae auctoritate" o. ä. Nach Fr. Thaner, der als erster darauf aufmerksam gemacht hatte, ist sie aus dem Decretum Gratiani übernommen, wo in der Causa XXV q. 1 eine eigene Doktrin darüber gegeben wird. Der Vorbehalt selbst sei von Gratian teils aus falsch verstandenen römischen

Gesetzestexten entlehnt, teils überhaupt ohne genügende Grundlage in das Kirchenrecht eingeschmuggelt worden. Gegen diese Erklärung wendet sich S., zum Teil mit neuen Gründen, die besonders aus dem kanonistischen Schrifttum der sogenannten „Gregorianer", d. h. der Reformpartei um Gregor VII. entnommen sind. Die Formel ist nur das Endergebnis einer langen Entwicklungsreihe in der Lehre vom Primat und seiner gesetzgeberischen Vollmachten. Zeiger.

Deinhardt, W., Dedicationes Bambergenses. Weihenotizen und -urkunden aus dem mittelalterlichen Bistum Bamberg. Mit einer geschichtlichen Einleitung (Beitr. z. Kircheng. Deutschlands 1). gr. 8° (XVI u. 133 S.) Freiburg 1936, Herder. *M* 5.—. — Ders., Patrozinienkunde: HistJb 56 (1936) 174—207. — Der grundlegende Artikel über die Patrozinienkunde und die viele Erstdrucke bringende Sammlung von Kirchweihüberlieferungen aus dem Bistum Bamberg von etwa 1007—1530 enthalten 203 Aktenstücke, die meist im vollen Text in alter lateinischer oder deutscher Schreibweise wiedergegeben sind; den Quellenbelegen wurden Varianten und öfter kurze geschichtliche Erläuterungen beigefügt; das Heiligen- und Reliquien-, Personen- und Ortsverzeichnis erleichtert die Bearbeitung. Es handelt sich um Weiheinschriften, -tafeln oder -zeugnisse, um Ablaßtafeln oder -urkunden sowie um Dotations- und Traditionsurkunden. Die Annahme patronloser Kirchen im Frühmittelalter ist hiernach nicht mehr haltbar. Viele Stücke sind ertragreich für die Ablaßforschung; stets begegnet man der korrekten Lehre. Da sehr häufig der Bischof unabhängig vom Weihetag den Jahresgedenktag ‚assignierte', kann man von letzterem nicht ohne weiteres auf den Weihetermin schließen. Meist gebrauchte man für den einmaligen Weiheakt den Ausdruck consecratio, während der Jahresgedenktag mit Vorliebe einfach als dedicatio bezeichnet wurde. Wie n. 123 zeigt, wurde damals, wenn auch selten, der Ausdruck patrocinium nicht nur für die Patronfeier, sondern auch für die Weihegedenkfeier einer Kirche, des Chores sowie der Einzelaltäre gebraucht, patrocinii aniversarii dedicationis dies, so daß man vom patrocinium nicht ohne weiteres auf den Patron schließen kann. Gemmel.

Biehl, L., Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat (Görresges., Sektion für Rechts- u. Staatswiss. 75). gr. 8° (173 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 9.80. — Nach einem Hinweis auf vorchristliche kultische Gebete für Herrscher wird das christlich-liturgische Fürstengebet in seiner geschichtlichen Entwicklung, angefangen von der heidnischen Kaiserzeit, innerhalb der wichtigsten Liturgien, in etwa auch der protestantischen, vorgeführt. Die christliche Religion bestand auch als Wahrerin und Förderin echter Autorität die Probe, während, wie B. zeigt, der Eingriff weltlicher Mächte in das liturgische Leben nicht zu deren glänzenden Taten gehörte. Das Fürstengebet entwickelte sich im Anschluß an einige Teile der heiligen Messe, an eigene Votivmessen, an das Brevier, an den Ritus der Kartage, an Litaneien und Laudes-Akklamationen, an die Herrscherweihe und andere politisch bedeutsame Ereignisse. Die Schilderung ergibt, daß der nationale Gedanke stets lebendig war und an sich alle Förderung durch die Kirche erfuhr. Man wird deshalb nur vorsichtig von „christlicher Universalmonarchie" (43) sowie von päpstlicher Weltherrschaft (60) sprechen. Mit Recht wird die Präfation ein Jubelhymnus (48) genannt; gratias agere bedeutet hier, wie im Gloria ursprünglich, dem Text entspre-

chend, Darbringung der Huldigung ähnlich wie beim Herrscherempfang. — Zu 166 Anm. 3 u. 168 Z. 17: Man kann hier an den in den Quellen öfter erwähnten runden Marmorbelag — rota porphyretica — in der Nähe eines Kreuzaltars im Mittelschiff von St. Peter in Rom (um 1100) denken. Gemmel.

de Lamadrid, R. S., S. J., El concordato español de 1753 según los documentos originales de su negociación. 8° (189 S.) Jerez de la Frontera 1937. — Gegenstand dieser Arbeit, die als Dissertation der kirchenrechtlichen Fakultät an der Gregorianischen Universität Rom vorlag, sind die vorbereitenden Beratungen und Verhandlungen, die zum spanischen Konkordat von 1753 führten. Die Forschung beruht fast ausschließlich auf ungedruckten Quellen aus den Archiven des Vatikans, der spanischen Gesandtschaft beim Hl. Stuhl und verschiedener spanischer Regierungsstellen. Dementsprechend gewinnt der Verf. ein ganz neues, ungemein lebendiges und farbenstarkes Bild der damaligen kirchenpolitischen Lage und der Gedankengänge, in denen sich der fürstliche Absolutismus bewegte. Die Ergebnisse sind ebenso geschichtlich wertvoll, wie sie zeitgemäß und lehrreich für unsere Tage sein können, in denen nach dem Verschwinden auch gesunder liberaler Formen ähnliche Ansprüche wie damals von den Staaten wieder erhoben werden. Die saubere geschichtliche Forschung und lebensvolle Darstellung verdienen alles Lob. Zeiger.

Holldack, F. A., Die Lateranverträge vom 11. Februar 1929 im Strom der italienischen Geschichte. 8° (XVI u. 230 S.) Frankfurt 1937, Klostermann. *M* 7.50. — Der Verf. versucht, die bekannten Lateranverträge 1929 zwischen dem Hl. Stuhl und der italienischen Regierung als sichtbar gewordenes Endergebnis einer sehr langen, nur dem Tiefersehenden zugänglichen *Geistes*entwicklung im Italien des 19. und 20. Jahrh. zu erklären. So wird seine Darlegung zu einer eigenartigen Geschichte der jüngeren italienischen Philosophie und Weltanschauung. Der Durchblick, den man von dieser kirchenpolitischen und staatsrechtlichen Seite her gewinnt, ist stellenweise überraschend, an einigen Punkten vielleicht doch etwas zu ideal gefärbt. Aber eines wird in dieser Philosophiegeschichte eindrucksvoll klargemacht, was allen in ähnlicher Lage eine ebenso eindrucksvolle Lehre werden kann: die unbesiegliche Lebenskraft katholischen Denkens, katholischer Welt- und Lebensbetrachtung und zwar gerade in der Form der Scholastik, der philosophia perennis, wie auch die Rache, welche die Natur immer dann an den Völkern nimmt, wenn sie sich aus vorgefaßten Meinungen oder blindem Haß gegen die Seinsordnung Gottes stemmen wollen. Das alles wird deutlich an dem Beispiel des italienischen Volkes, dessen Kraft innerlich und äußerlich in dem Maße zersetzt wurde, als es unkatholische Philosopheme und kirchenfeindliche Zersetzungselemente in sich aufnahm oder duldete, und dessen völkischer Aufstieg, bewußt oder unbewußt, an den Lehren einer wiedererweckten Scholastik anknüpfend, zu den alten Quellen geistiger Kraft in Religion und Papsttum zurückkehrte. So wie die rückhaltlose Anerkennung der staatlichen *und* geistlichen Gewalt erst die Grundlage einer gesunden Entwicklung bildet, so hat die Knechtung des Geistigen unter das Diesseitige schließlich zum Untergang von Religion *und* Staat geführt, wie das Beispiel des zaristischen ebenso wie bolschewistischen Rußland erschreckend beweist. Zeiger.

Wenner J., Reichskonkordat und Länderkonkordate. Mit Einleitung u. Sachverzeichnis. 3. verm. Aufl. 16° (108 S.) Paderborn

1937, Schöningh. *M* 1.20. — Die 3. Aufl. weist neu auf u. a.: Die Regelung über die katholische Heeresseelsorge (lat. und deutsch), über die Militärfreiheit katholischer Kleriker, über die konfessionellen Jugendverbände, über die Seelsorge durch ausländische Geistliche, über die Staatspatronate und Kanonikate in Preußen. Stichworte sind nun durch Kursivdruck hervorgehoben; am Rande ist auf Vergleichsstellen verwiesen. Die Einleitung über das Wesen der Konkordate (5—12) folgt der Vertragstheorie, wobei W. mit Petraschek im Inhaltlichen der Konkordate der Kirche eine Vorzugsstellung einräumt. — Zu S. 97 Z. 16 v. u.: St. Georgen gehört zu Frankfurt a. M. Gemmel.

Klöckner, A., Das Grundrecht der Religionsfreiheit im nationalistischen Staat. 8° (60 S.) Hamburg 1937, Prempper. *M* 3.30. — Die Arbeit sucht, aus der noch flutenden Entwicklung heraus, ein Bild von der im gegenwärtigen Deutschland geübten Wahrung eines Persönlichkeitsrechtes zu bieten, das zu allen Zeiten als das heiligste und als der Maßstab wahrer Kultur galt. Sie ist sich ihrer Verantwortung auch für das wahre Volkswohl bewußt, ist unparteiisch und weist freimütig auf Gefahren (35) und dringend notwendige Klärungen hin — was auch ein dankenswerter Dienst am Volke ist. Zunächst wird erwiesen, daß der nationalsozialistische Staat nach seinen Vertretern selbst kein totaler, sondern ein Rechtsstaat sein will, der nicht alle Rechte erschafft, sondern naturgegebenen, ewigen Rechten, auch der Persönlichkeit, dient. Dann wird die geltende Anerkennung der Religionsfreiheit, d. i. der religiösen Bekenntnis-, Kultus-, Vereinigungs-, Lehr-, Erziehungs- und Pressefreiheit, geprüft. Die evangelische und katholische Kirche erhalten eine Sonderdarstellung. — Einige Anregungen für eine zu wünschende Neuauflage: Ist die Geltung der Weimarer Verfassung, auch als einfachen Reichsgesetzes, nicht überschätzt? Bezieht sich „Konfession" nur auf Kirchen oder auch auf Sekten, auch auf nichtchristliche Religionsgemeinschaften, etwa auf die Deutsche Glaubensbewegung? Die amtliche Statistik kennt nur mehr „Religionsgemeinschaften" (H. Krose S. J., Statistik der Religionsgemeinschaften im Deutschen Reich, in den Ländern und Verwaltungsbezirken, Köln 1937, VII). Somit wäre zwecks Deutung der Tragweite der Rechtsquellen zu Beginn der Arbeit eine Klärung der Begriffe Religion, Konfession, Kirche, Sekte, Religionsgesellschaft wünschenswert, ähnlich wie sie K. für den Begriff „öffentlich-rechtlich" bietet. Der evangelischen Kirche gegenüber nimmt der Staat, wie K. hervorhebt, eine Sonderstellung ein. Ob nicht mit dem Wiederaufleben der „landesherrlichen" Kirchengewalt — über die Kirchenhoheit hinaus — ein ius *in* sacra, wo es bestand, anzunehmen ist? Für die katholische Kirche bleibt es nicht „fraglich" (31; 40), ob das genannte Grundrecht den Religionsunterricht und die Bekenntnisschule einschließe (CIC c. 1329 1372—1374); leider fehlt für die katholische Kirche außer dem Reichskonkordat fast jede Quellen- und Literaturangabe. Die Beurteilung der mittelalterlichen Gewissensfreiheit bedürfte einer Nachprüfung. Gemmel.

Meyer, H., Rasse und Recht bei den Germanen und Indogermanen. 8° (XXI u. 136) Weimar 1937, Böhlau. *M* 7.90. — Die neue geistesgeschichtliche Auffassung, wonach auch die Erzeugnisse der Kultur und des Geisteslebens der Völker aus rassischen Gesichtspunkten zu sehen sind, wird hier auf das Recht angewendet. Da aber Blut und Rasse naturgegeben sind, Volk und Recht jedoch Kulturerscheinungen, so ergibt sich für die wissenschaftliche Ar-

beitsmethode, daß der Erforscher des alten Rechts sich nicht auf die eigentlichen Rechtsquellen beschränken darf, sondern die Ergebnisse verwandter Wissenschaftszweige heranholen muß, wie Kultur- und Religionsgeschichte, vorgeschichtliche Forschung, indogermanische Sprachwissenschaft u. ä. Daß allerdings darin auch eine hohe Gefahr beschlossen ist, unberechtigte Folgerungen aus dem einen ins andere Gebiet zu übertragen und dürftige geschichtliche Grundlagen freizügig zu deuten, dessen ist sich der Verf. bewußt geblieben. Er gibt zunächst eine zusammenfassende und doch wieder selbständige Darlegung der vorgeschichtlichen Grundlagen germanischer Volkwerdung. Daran schließt sich die Untersuchung über das Besondere der ältesten Rechtsordnung: Recht als zauberische Bindung, als Anruf der Ahnen zur Bekräftigung von Aussage, Vertrag und Urteil, Recht als Kundgabe eines urreligiösen Lebens, das weniger auf dem Glauben an eine oder mehrere persönliche Gottheiten beruhte, sondern vielmehr auf einem Ahnenkult urtümlicher Art. Für den Theologen sind Ergebnisse von Bedeutung, die, wie etwa die folgenden, weite Wissenschaftseinsicht und rechtsgeschichtliche Schärfe verraten: „Wir sehen, wie stark die christliche Kultur an der Schöpfung unseres Volkstums beteiligt war. Erst die von den deutschen Südstämmen ausgegangene Gewinnung auch der Sachsen für die christliche Kultur hat die Voraussetzung für die spätere Einheit des deutschen Reichs und Volks geschaffen. Erst dadurch wurde der Übergang des Imperiums auf die Sachsenkaiser ermöglicht und die Grundlage für den großartigen Bau der christlich-germanischen Weltanschauung und damit für unser deutsches Nationalgefühl geschaffen. Wer könnte diese Entwicklung aus dem Leben unseres Volkes wieder entfernen, ohne dessen Wesen im innersten anzutasten!“ (29 f.). „Eine neue Kulturbewegung, der Humanismus, mit dem unsere reformatorische Religionsbewegung im Zusammenhang steht, die im Gegensatz zum traditionsgebundenen Mittelalter zu den reineren Quellen des Altertums hinabsteigen wollte, hat gleichzeitig mit der Glaubensumwälzung die Übernahme des fremden römischen Rechts bei uns herbeigeführt“ (31). „Eine Sittlichkeit, die wesentlich darin besteht, daß man seine Persönlichkeit durchsetzt, nach außen hin seine Ehre wahrt und innerhalb der Sippe auf Gedeih und Verderb zusammenhält, ist ungeeignet, die weltanschauliche Grundlage für ein großes Volk zu bilden. Sie paßt nur für den alten Sippenstaat . . . . Wir haben gesehen, wie bei der Bildung des fränkischen Reichs und unseres deutschen Volks der christlich-antike Kultureinfluß von schöpferischer Bedeutung gewesen ist. Durch ihn ist der schrankenlose Individualismus der Einzelnen und ihrer Sippen ebenso überwunden worden wie das Übermenschentum der Könige und Fürsten. Gewiß war die Monarchie nötig, um unser Volk zu bilden und zu führen. Aber ebenso nötig war das Christentum“ (134; 136). Zeiger.

7. Religiöse Zeit- und Lebensfragen.

Antweiler, A., Unser Glaube. Christliche Wirklichkeit in der heutigen Welt. kl. 8° (212 S.) München 1938, Kösel. *M* 3.50; gbd. *M* 4.50. — Unaufdringlich werden die großen Wahrheiten unseres Glaubens — Gott, der Mensch, die Offenbarung, Jesus Christus und die Kirche, die Schöpfung, die Gemeinschaft, Sünde und Erlösung, Gnade und Sakrament, die Sittlichkeit — in die heutige Zeit hineingestellt. Versäumnisse der Vergangenheit und Forderungen der Gegenwart werden aufgewiesen. Die Forderung nach

einem Leben aus dem Glauben und der Fülle Christi wird uns nahe gebracht. Wenn auch die Gegensätze hie und da scharf herausgearbeitet sind, so wirkt doch die lebensnahe Darstellung, die immer wieder auf die überlieferte Offenbarungswahrheit zurückgreift, klärend und erhebend. Beumer.

Schütz, A., Der Mensch und die Ewigkeit. kl. 8° (395 S.) München 1938, Kösel. *M* 6.50. — Der durch sein Buch „Gott in der Geschichte" auch in Deutschland bekannte Dogmatiker von Budapest bietet uns in dieser Neuerscheinung eine Auseinandersetzung mit der großen Menschheitsfrage nach der Ewigkeit. Unsterblichkeit, Auferstehung, Himmel, Fegfeuer und Hölle: das sind die Gegenstände, die im Lichte der Offenbarung und der Vernunft in einer vornehmen Apologie dem Menschen von heute näher gebracht werden. Vieles aus der Geschichte der Philosophie und der Religionen, Ergebnisse der Naturforschung und der Seelenkunde, lebendige Darstellungen der schönen Literatur sind mit großem Geschick hineingearbeitet. Das Buch ist gemeinverständlich geschrieben und hält sich doch auf einer beachtlichen Höhe, ohne neue Forschung bieten zu wollen. Von neuem ein erfreulicher Beweis für die Tatsache, daß die alten Wahrheiten des Glaubens in der Sprache der Verkündigung von heute dem Menschen unserer Zeit etwas zu sagen haben. Beumer.

Strowski, F., Vom Wesen des französischen Geistes (La sagesse française), übers. von H. Hennecke. 8° (208 S.) München 1937, Oldenbourg. *M* 4.80. — St. sieht einen Wesenszug des französischen Geistes darin, daß der französische Denker auch stets Moralist ist und gerade in der Moral schroffe, einseitige apriorische Konstruktionen immer wieder nach feiner Beobachtung der Vielfältigkeit menschlichen Lebens berichtigt und so mit der Wirklichkeit aussöhnt, was freilich oft einen empiristischen Zug in die Moral bringt. An fünf weltanschaulich weit auseinanderstrebenden Denkern des 16. und 17. Jahrh. (Montaigne, Franz von Sales, Descartes, La Rochefoucauld, Pascal) wird diese These veranschaulicht. Gewiß wird hier auf einen Wesenszug französischer Geistesart hingewiesen, den man vielleicht leicht zu übersehen geneigt ist. Aber es regt sich doch ein Bedenken, und man wundert sich, daß der Verf. sich nicht die Frage vorlegt, ob denn die Einseitigkeiten, gegen die sich die genannten Denker wenden (zum Stoizismus erstarrter Humanismus, Religiösität bloßer Weltflucht, das starre System der theoretischen Philosophie bei Descartes selbst, die Geistesart der „Preziösen", die schroffe Moral des Jansenismus), nicht auch wenigstens zum Teil französischem Geiste entstammen.
de Vries.

Grentrup, Th., Volk und Volkstum im Lichte der Religion. gr. 8° (195 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 2.50; gbd. *M* 3.60. — Eine grundsätzliche Studie zur Gegenwartslage! Der erste Abschnitt bringt die allgemeineren Grundlagen, was Volk ist und Volkstum und Rasse und wie sie ethisch zu werten sind. Der zweite Abschnitt handelt über Volk und Religion, wie echte Religiösität mehr ist als eine Spiegelung der Volksart. Der dritte Teil untersucht die Beziehungen zwischen Volk und Christentum. Der Verf. sucht wie im ganzen Buche so besonders in diesem Abschnitt Volk und Kirche gerecht zu werden, den Wert beider für einander zu zeigen. Der Boden wird bereitet, auf dem Versöhnung scheinbar unversöhnlicher Gegensätze möglich ist. Ruhige, vernünftige Überlegungen sind es vom Standpunkt der Biologie, der Ethik, der Geschichte. Daß die eigentlich theologische Betrachtungsweise viel-

leicht etwas zu kurz kommt, liegt wohl daran, daß man beinahe von Grund auf neu bauen müßte, wollte man die Dogmatik des Volkshaften, des Volkes, des Staates, des Reiches schreiben. Beachtungswert sind seine auch schon anderswo veröffentlichten Bemerkungen zur Frage der Errichtung von national oder sprachlich abgeteilten Pfarreien außerhalb des Heimatlandes. Beumer.

Grabert, H., Die völkische Aufgabe der Religionswissenschaft (Forsch. z. deutschen Weltanschauungskunde u. Glaubensgesch. 1). gr. 8° (60 S.) Stuttgart 1938, Truckenmüller. *M* 2.—. — Gr. gibt konkrete Vorschläge für nachfolgende Aufgabengebiete: 1. Deutsche Glaubensgeschichte und deutsche Weltanschauungskunde, 2. Indogermanische Glaubensgeschichte und Weltanschauungskunde, 3. Vorgeschichte und Vorzeitkunde, 4. Volkskunde, 5. Völkerkunde, 6. Seelenkunde. — Als Voraussetzung wird eine scharfe Gegenüberstellung von Glauben (Weltanschauung) und Religion verlangt. Ersterer meint die arteigene seelische Haltung eines Volkes, indes die letztere bestimmte Dogmen, Kulte, Priesterschaft und Organisation in sich schließt. Dabei übersieht Gr., daß jeder echte Glaube wesensnotwendig sich zur Religion entfalten muß. Ferner wird die Entkonfessionalisierung der Religionswissenschaft gefordert, um sie dafür auf rassenmäßigen Boden zu stellen, wobei vergessen wird, daß Religion aufhört, Religion zu sein, wenn sie sich nicht mehr an ein Absolutes gebunden weiß; Weltanschauung und Religion, die beide zusammengehören, müssen sich an ewigen, übervölkischen Normen orientieren, ohne daß man deshalb den völkischen Einschlag zu vernachlässigen braucht. Die konkreten Ausführungen Gr.s verraten endlich eine so einseitige negative Haltung den Werten des Christentums gegenüber, daß man wohl ehrlich zweifeln kann, ob seine eigene Forderung der „unbedingten Zuverlässigkeit in der Ermittlung und Bearbeitung des Stoffes" damit noch in Einklang gebracht werden könne.
Rast.

Hoffmann, P. Th., Der mittelalterliche Mensch, gesehen aus Welt und Umwelt Notkers des Deutschen. 2. verb. Aufl. 8° (313 S.) Leipzig 1937, Hinrichs. *M* 6.—; gbd. *M* 7.50. — Der Verf. stellt sich in diesem Buch zwei Aufgaben: Er will das Leben und die Bedeutung Notkers Labeo darstellen und an seinem Beispiel die Gestalt des mittelalterlichen Menschen überhaupt entwickeln. Zur Lösung der ersten Aufgabe schildert er uns die Geschichte St. Gallens und seiner großen Persönlichkeiten, den Schulbetrieb und das Mühen um den Fortschritt der Wissenschaft. Aus der umfassenden Kleinarbeit des Historikers und Philologen entsteht das Bild, das, auf Tatsachen fußend, als zuverlässig und in gewissem Maß als abschließend angesehen werden kann. Nur kleinere Ergänzungen und Besserungen werden da möglich sein. So wäre etwa gegen S. 84 Anm. 57 einzuwenden, daß es sich hier um eine bei den antiken Stilistikern ganz geläufige Anweisung handelt, die an sich nichts über den Schulgeist von St. Gallen und die Klosterschulen überhaupt aussagt. — Das wichtigere Ziel des Verf.s ist das andere, den Geist des Mittelalters in der lebendigen Gestalt seiner Persönlichkeiten zu zeigen. So anerkennenswert die erste Leistung ist, so fragwürdig erscheint diese. Für H. sind Laotse, Buddha, Mohammed, Schopenhauer, Christus u. a. Aufschwünge des Menschengeistes, der über das Irdische — Allzuirdische sich erhebt, um die „große Unmöglichkeit" zu verwirklichen, die zu jeder Zeit wie ein großes Schauspiel auf den Betrachter wirkt. Ein Naturalismus, der verschiedenen Epochen verschiedene Ziele zuweist, denen man

mit „Treue und Liebe" nachstrebt, ist seine Weltanschauung. Es ist ein Geist, der keine Schwierigkeit hat, die große Leistung der Vergangenheit anzuerkennen, der sich aber im Geheimen stolz über alle stellt; ein Geist, der zwar vom Volkhaften spricht, aber dennoch eigentlich wurzellos ist und eine allgemeine humane Haltung einnimmt, um eine ganze Welt unterschieden vom Geist mittelalterlicher Mönche. Eine solche Denkgrundlage bringt viele Irrtümer hervor: Sie entstellt vieles, dringt ehrfurchtslos in die Geheimnisse des lebendigen Menschen ein, zumal in die religiösen Bezirke, geht blind an manchen Erkenntnissen vorüber, und selbst ihr Lob erweckt Bedenken. So zeichnet H. das Verhältnis Rom-St. Gallen falsch. Die Psychologie der Klosterschüler, die Formulierung: „Abtötung, die großartige Hysterie des Mittelalters" (110), das Urteil, Ekkehard I, der Dichter des Waltharliedes, sei später zerbrochen und ein regulärer, ordentlicher Mönch geworden (111), die Verkennung des Mittelalters, die sich das Urteil Harnacks über die Reue (Dogmg. III 267) zu eigen macht, das Mißverstehen der Unbefleckten Empfängnis u. a. wären als Einzelbelege zu nennen. Anderes bleibt ungesehen, etwa daß Notker den Nutzen der Häresie für die Entfaltung der Kirchenlehre anerkennt an der S. 302 Anm. 190 angeführten Stelle. So legt man das zweifellos mit vieler Mühe gearbeitete Buch enttäuscht aus der Hand: Nur das trockene Tatsachengefüge ist zuverlässig, der Geist des Mittelalters und Notkers ist nicht erfaßt. Becher.

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten:

Abendmahlsgem. 602
van Acken B. 623
Acta primi Congr. Zagrebiae 584
Allgeier A. 605
Antweiler A. 629
Arnold A. 619
Assmussen H. 602 603
Balić K. 584 616
Bibl. Augustienne 586
Biehl L. 626
Bissen J. M. 614
Brierre-Narbonne J. J. 591
Brinktrine J. 593
Brockhaus-Allbuch584
Brunner E. 573
Bultmann R. 602
Burger L. 615
Byrne J. J. 594
La Cava Fr. 610
Clemen C. 612
Clogg Fr. B. 608
Closen G. E. 567
Combes G. 586
Conte a Coronata M. 625
Creusen J. 624
Deinhardt W. 626
Dörr Fr. 586
Eichholz G. 598
Eklund H. 600
Evang. Theologie 598
Everhard W. 596
Fahey J. H. 617
Feuerer G. 596
Feuling D. 583
Frey J. B. 590
Galtier P. 621
Gatterer M. 623
S. Gaudentius 569
Gemser B. 607
Gianturco E. 589
Gierens M. 583
Gillon L. B. 613
Glueck A. 569
Gogarten Fr. 599
Gollwitzer H. 603
Graber R. 618
Grabert H. 631
Grabmann M. 620
Greitemann N. 604
Grentrup Th. 630
Grobel K. 608
de Guibert J. 581
Haberstroh L. 619
Harapin Th. 584
Helbig G. 611
Hennecke H. 630
Hoffmann P. Th. 631
Hofmann G. 587
Holldack F. A. 627
Höller J. 610
Hopf F. W. 603
Jelecic V. 584
Jüssen Kl. 613
Käsemann E. 602
Klöckner A. 628
Kohlbrügge H. F. 611
Kortleitner Fr. X. 606
Kosch W. 584
Lagrange M. J. 593
Lakner F. 482
de Lamadrid R. S. 627
Lampen W. 617
Lattanzi H. 614
Lehmann K. 598
Lippl J. 607
Loisy A. 595
Lumbreras P. 624
Meyer H. 628
Mohan J. 613
Nebe O. H. 623
Neuner J. 583
Niemeier G. 598
Niesel W. 598 602
Nygren A. 575
Osterley W. O. E. 606
Ottaviani A. 580
Petersen E. 595
Pieper J. 620
Pierre H. 597
Pohle J. 583
Prado J. 605
Prucker E. 611
Quasten J. 618
Rademacher A. 564
Rahner H. 482
Roos H. 583
Rucker J. 571
v. Rudloff L. 585
Sagaert O. 617
Sägmüller J. B. 625
Schädelin A. 598
Schäfer K. Th. 608
Schempp P. 598
Schlink E. 600
Schmaus M. 482
Schroeder H. J. 625
Schulter A. 616
Schumann Fr. K. 601
Schütz A. 630
Seeberg E. 622
Seeberg R. 622
Sertillanges A. D. 595
Sigelas A. 587
Simón H. 605
Simonin H. 595
Smits C. 617
Soens M. 617
Söhngen G. 578
Stählin W. 601
Stakemeier E. 588
Steidle B. 585
Stephanou E. 597
Strowski F. 630
Thaidigsmann G. 602
Theis J. 607
Thomas v. Aquin 620
Tillmann F. 622
Trillhaas W. 598
Tromp S. 596
Utz F. M. 618
Vermeersch A. 624
Vincent A. 591
Virolleaud Ch. 592
Vogels H. 597
Vollmer H. 604
v. Walter J. 599
Wels L. E. 588
Wenner J. 627
Wilmart A. 586
Wolf E. 598 603
Wutz Fr. 603
Zankow St. 597
Zerwick M. 609
Zöllner W. 601

Das Jahresverzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten befindet sich S. VI—VII.

1938 K 480

16.– pro cplt
1938 K 480

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XIII. JAHRGANG

HEFT 1

1938

DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

U-B. TÜB.
28. APR. 1938
Gd 861

Dreizehnter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Immanenz und Transzendenz. Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik. Von Joh. B. Lotz S. J. 1

Drei unveröffentlichte Briefe aus dem christologischen Streit Gerhohs von Reichersberg. Dogmatische Würdigung und Ausgabe. Von Heinrich Weisweiler S. J. 22

Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17./18. Jahrhunderts. Von Bernh. Jansen S. J. 49

Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik. Von Johannes Beumer S. J. 72

Indische Elemente im plotinischen Neuplatonismus. Von Arpád Szabó 87

Besprechungen:

Acta secundi congressus thomistici internationalis invitante Academia R. S. Thomae Aquinatis Romae 1936 celebrati (Rast) — Philosophen-Lexikon. Bearb. von E. Hauer, W. Ziegenfuß, G. Jung (Hentrich) — Cherniss, Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy (Kutsch) — Badareu, L'individuel chez Aristote (Nink) — Schmitt, Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury (Weisweiler) — Destrez, La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIIe et du XIVe siècle (Pelster) — Joh. Gottlieb Fichte. Nachgelassene Schriften. Band 2: 1790—1800 (Ternus) — Hermann, May, Vogel, Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis (Fröbes) — Mook, Aufbau der Kulturen (Brunner) — Frodl, Gesellschaftslehre (Gemmel) — Dyckmans, Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität (Schuster) — Vierkandt, Familie, Volk und Staat in ihren gesellschaftlichen Lebensvorgängen (Gundlach) — Hogger, Die Kinderpsychologie Augustins (Schröteler) 97

Aufsätze und Bücher:

1. Philosophische Gesamtdarstellungen und Sammelwerke. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 117
2. Literar- und Ideengeschichte der Scholastik. Eckhart-Forschung 124
3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie 138
4. Naturphilosophie und Psychologie 143
5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre 151

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten . . . 160

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten. Der Ladenpreis beträgt *RM* 4.—, für den Jahrgang *RM* 16.—. Zu beziehen vom Verlag sowie durch Post und Buchhandel.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der 3. Seite des Umschlages.

Bitte die 4. Seite des Umschlages beachten zu wollen.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XIII. JAHRGANG

HEFT 2

1938

DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

U-B. TÜB.
22 MAR 1938

Dreizehnter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Immanenz und Transzendenz heute. Zur inneren Struktur der Problematik unserer Tage. Von Joh. B. Lotz S. J. 161

Ursprung und Grundzüge der Existenzialphilosophie. Von August Brunner S. J. 173

Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Adversus haereses. I. Voraussetzungen — Die Entwicklung im Heilsleben des Einzelmenschen. Von Karl Prümm S. J. 206

Das wiedergefundene Gutachten des Magister Petrus über die Verherrlichung des Gottessohnes gegen Gerhoh von Reichersberg. Ein Beitrag auch zur Wesensbestimmung der Scholastik. Von Heinrich Weisweiler S. J. 225

Naturphilosophie und Okkultismus. Ein Überblick. Von Karl Frank S. J. 247

Besprechungen:

R. Cadiou, La Jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe siècle (Lieske) — Athanasius' Werke. Die Apologien: De sententia Dionysii; Apologia De fuga sua. Herausgegeben von H. G. Opitz (Lieske) — H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Ein Beitrag zur Verbreitung der ältesten scholastischen Schule (Weisweiler) — G. Mensching, Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Von katholischen Theologen und Laien (Kösters) — Fr. Heiler, Die katholische Kirche des Ostens und Westens. Bd. 1: Urkirche und Ostkirche (Kösters) — J. Calès, Le livre des Psaumes traduit et commenté. I. Introduction. Ps. 1—72; II. Ps. 73—150 (Closen) — H. Derckx, De kerk als Christus' mystiek lichaam en het moederschap van Maria (Deneffe) — C. Feckes, Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft. Ein dogmatisches Marienbild (Beumer) — W. Simons, Religion und Recht. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Upsala (Gemmel) 255

Aufsätze und Bücher:

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums 274
2. Vergleichende Religionsgeschichte 281
3. Fundamentaltheologie 286
4. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 292
5. Dogmatik und Dogmengeschichte 300
6. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszese und Mystik 308
7. Religiöse Zeit- und Lebensfragen 318

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten . . . 320

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften auf der 3. Seite des Umschlages.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XIII. JAHRGANG

HEFT 3

1938

DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

U.B.TÜB.
14 JULI 1938

Dreizehnter Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Erkenntniskritik und Metaphysik. Von Jos. de Vries S. J. 321

Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Adversus haereses. II. Der Entwicklungsgedanke im Heilsplan Gottes für die Gesamtmenschheit. — Schlußfolgerungen. Von Karl Prümm S. J. . . . 342

Die Unsündbarkeit Christi in den frühesten Schulen der Scholastik. Von Artur Landgraf 367

Natürliches und übernatürliches Sittengesetz. Von J. B. Schuster S. J. 392

Das Heimatland des Richard von Mediavilla. Von Franz Pelster S. J. 399

Besprechungen:

Travaux du IXe Congrès international de Philosophie (Congrès Descartes). Herausgegeben von R. Bayer (Frank, Lotz, Rast, Schuster, de Vries) — A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon (v. Ivanka) — Th. Käppeli O. P., Le procès contre Thomas Walleys O. P. Etude et documents (Pelster) — A. Lang, Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik (Weisweiler) — H. J. de Vleeschauwer, La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant. Tome II: La déduction transcendentale de 1781 jusqu'à la deuxième édition de la Critique de la raison pure (1781). Tome III: La déduction transcendentale de 1787 jusqu'à l'opus postumum (de Vries) — A. Görland, Ästhetik. Kritische Philosophie des Stils (Brunner) — V. Kraft, Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre (Nink) — R. Dalbiez, La méthode psycho-analytique et la doctrine Freudienne Tome I: Exposé. Tome II: Discussion (Fröbes) — J. Hasenfuß, Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik (Rast) 407

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 428
2. Literar- und Ideengeschichte der Scholastik . . . 435
3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Religionsphilosophie 449
4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . 460
5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre. Pädagogik . 469

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten . . . 480

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften auf der 3. Seite des Umschlages.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XIII. JAHRGANG

HEFT 4

1938

DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

U.B.TÜB.
-7.NOV.1938

Dreizehnter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

Seite

Theologie der Verkündigung. Von Heinrich Weisweiler S. J. 481

Das Wesen der Wissenschaft und seine Besonderung in Geistes- und Naturwissenschaft. Von August Brunner S. J. 490

Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin. Von Endre von Iványka 521

Rechtserneuerung und Rechtspflege des hl. Thomas von Aquin. Von Jakob Gemmel S. J. 544

Die zweifache Fürbitte in der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens. Von August Deneffe S. J. 559

Besprechungen:

A. Rademacher, Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Die innere Einheit des Glaubens. Der Glaube als einheitliche Lebensform (Kösters) — G. E. Closen, Die Sünde der „Söhne Gottes". Ein Beitrag zur Theologie der Genesis (Bea) — S. Gaudentii Episcopi Brixiensis Tractatus ad fidem codicum recensuit A. Glueck (Faller) — J. Rucker, Zur Literatur über Nestorius und zum Inhalt der Ephesus-Enzyklika. Das ephesinische Konzil und seine dogmengeschichtlichen Probleme in alter und neuer Beleuchtung (Deneffe) — E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen (Ternus) — A. Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe (Brinkmann) — G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium. Der Wesensaufbau des Mysteriums (Weisweiler) — A. Ottaviani, Institutiones iuris publici ecclesiastici: I. Ius publicum internum [Ecclesiae constitutio socialis et potestas]; II. Ius publicum externum [Ecclesia et status] (Gemmel) — J. de Guibert, Theologia spiritualis ascetica et mystica (Raitz v. Frentz) 564

Aufsätze und Bücher:

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums. 583
2. Vergleichende Religionsgeschichte 590
3. Fundamentaltheologie 593
4. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 603
5. Dogmatik und Dogmengeschichte 613
6. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht . . . 622
7. Religiöse Zeit- und Lebensfragen 629

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten . . . 632

Jahresverzeichnis VI

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich Seite VIII

- 8. Feb. 1982

11. 10. 66

12. 10. 66

18. JUNI 1967

13. JAN. 1972

22. AUG. 1975

18. FEB. 1976

27. JUNI 1977

6. Sep. 1978

23. FEB. 1979

13. 9. 79

13. Nov. 1980

9. JUNI 1981

20. NOV. 1981

12. OKT. 1982

10.2.

3.35 (44 ly. n.)