531082362 021

Universität Tübingen

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

XIV. JAHRGANG

1939
DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

Alle Rechte vorbehalten.

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

eyd 861

Inhalt des XIV. Jahrgangs.

Seite

Abhandlungen.

Über die Struktur des religiösen Erlebens. Von Alexander Willwoll S. J. 1

Rudiger von Klosterneuburg an der Seite seiner Brüder Gerhoh und Arno von Reichersberg im christologischen Streit um die Verherrlichung des Gottessohnes. Die dogmatische Stellung und Ausgabe seines ersten neugefundenen Schrifttums. Von Heinrich Weisweiler S. J. 22

Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik. Von Johannes Beumer S. J. 50

Die Zweieinheit menschlicher Erkenntnis als Baugesetz einer kritischen Begründung der Metaphysik. Von Joseph de Vries S. J. 161

Die Lehre von der Unsündbarkeit Christi in der reifenden Frühscholastik. Von Arthur Landgraf 188

Quästionen des Franziskaners Richardus Rufus de Cornubia (um 1250) in Cod. VII C. 19 der Nationalbibl. Neapel und Cod. 138 der Stadtbibl. Assisi. Von Franz Pelster S. J. . 215

Einzelding und Allgemeinbegriff. Zum Grundansatz des existenzial-philosophischen Denkens. Von Joh. Bapt. Lotz S. J. 321

Natur und Übernatur in Glaube und Theologie. Von Heinrich Weisweiler S. J. 346

Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und östliche Theologie. Von Endre von Ivánka 373

Naturphilosophie als Grundlage und Weiterführung der Naturwissenschaften. Versuch einer Wegweisung zu einer modernen scholastischen Kosmologie. Von Nikolaus Jung S. J. 397

Zur Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa. Von Aloysius Lieske S. J. 485

Essenz- und Existenz-Philosophie. Tragische Identität oder Distanz der Geduld. Von Erich Przyware S. J. . . . 515

Der Sinn der Mathematik. Von Caspar Nink S. J. . . 545

Kleine Beiträge.

Das subjektive Apriori in unserer Gotteserkenntnis. Von Max Rast S. J. 75

Vivianus von Prémontré der früheste Zeuge für die Benützung der Summa sententiarum. Von Ludwig Ott . . 81

Theologie als Wissenschaft. Von Ludwig Kösters S. J. . . 234

Die Antinomien zwischen Moral und Religion bei Nikolai Hartmann und die Idee der Gottesebenbildlichkeit. Von Johannes Bapt. Schuster S. J. 240

Ludwig Kösters S. J. † 565

Ansprache des Heiligen Vaters Pius XII. an die Theologiestudierenden der römischen Institute am 24. 6. 1939 . . 567

Besprechungen 91 245 412 570

Aufsätze und Bücher.

Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 110 434
Literatur- und Ideengeschichte der Scholastik . . 117 440
Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . 129 455
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . 144 473
Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre. Pädagogik 151 479

Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums 271 589
Vergleichende Religionsgeschichte 595
Fundamentaltheologie 279 600
Theologie der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testamentes 284 606
Dogmatik und Dogmengeschichte 296 616
Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik 305 626
Religiöse Zeit- und Lebensfragen 316

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Bacht, Heinrich, S. J. (Valkenburg) 601f.
Becher, Hubert, S. J. (München) 120f. 318f.
Beumer, Johannes, S. J. (Valkenburg) 50—74 271 281f. 298 582f. 602 622f.
Beuns, Johannes, S. J. (Nijmegen) 107f.
Böminghaus, Ernst, S. J. (Valkenburg) 252—254 277 592—595.
Brinkmann, Bernhard, S. J. (Valkenburg) 246—248 279f. 290—292 575f. 597—600 606—609 617.
Brugger, Walter, S. J. (Pullach) 144 436f. 440f. 460f. 471f.
Brunner, August, S. J. (Jersey) 133f. 143—145 412f. 428f. 440 458f. 465—469.
Closen, Gustav, S. J. (Valkenburg) 275 286—290 573—575 579f. 596—599 608—612.
Deneffe, August, S. J. (Valkenburg) 110 271f. 274f. 280f. 297—301 308 450f. 594f. 616—618 621—623 626.
Faller, Otto, S. J. (Rom) 251f. 572f. 589f. 592.
Fischer, Heribert, S. J. (Breslau) 95—98.
Frank, Karl, S. J. (Pullach) 131f. 145f. 420f. 454 473.
Fröbes, Joseph, S. J. (Bonn) 106f. 147—151 159f. 421—424 473—476 478f.
Gemmel, Jakob, S. J. (Valkenburg) 108f. 132f. 152—158 435 480 bis 484 587—589 602f. 626f. 630—633.
Grausem, Pierre, S. J. (Enghien) 256—258.
Gummersbach, Joseph, S. J. (Frankfurt) 617—621.

van Haag, Theodor, S. J. (Uppsala) 275f.
Hapig, Bernhard, S. J. (Breslau) 314f.
Hartmann, Albert, S. J. (Frankfurt) 482f.
Hentrich, Wilhelm, S. J. (Frankfurt) 98f. 113—116 140f. 436 462f.
v. Ivánka, Endre (Solymar) 111f. 248—251 373—396.
Jansen, Bernhard, S. J. (Bonn) 92—95 127 434f.
Junk, Nikolaus, S. J. (Frankfurt) 144f. 397—411 418—420 460.
Karp, Georg, S. J. (Berlin) 313f.
Keller, Heinrich, S. J. (Valkenburg) 633f.
† Kösters, Ludwig, S. J. (Frankfurt) 234—240 265—267 274 276—278 284 316f. 570—572 600f. 603.
Krose, Hermann, S. J. (Valkenburg) 262—265.
Kutsch, Wilhelm, S. J. (Valkenburg) 435.
Landgraf, Arthur (Washington) 188—214.
Lieske, Aloysius, S. J. (Valkenburg) 245f. 485—514 585f. 590.
Lotz, Joh. Bapt., S. J. (Pullach) 104—106 110f. 116f. 138—140 321—345 439 469f.
Menzinger, Aloysius, S. J. (Kopenhagen) 254—256.
Merk, August, S. J. (Rom) 576—579.
Naber, Aloysius, S. J. (Rom) 130f.
Nachbaur, Sigmund, S. J. (Lindau) 272—274 591f.
Nink, Caspar, S. J. (Frankfurt) 112f. 134—136 415—418 434—438 456—458 460f. 464f. 545—564.
Ogiermann, Helmut, S. J. (Frankfurt) 635f.
Ott, Karl, S. J. (Pullach) 470f.
Ott, Ludwig (Eichstätt) 81—90.
Pelster, Franz, S. J. (Rom) 117 122f. 126f. 215—233 441f. 446—455.
Prümm, Karl, S. J. (Innsbruck) 595f.
Przywara, Erich, S. J. (München) 515—544.
Raitz von Frentz, Emmerich, S. J. (Münster) 307f. 312f.
Rast, Max, S. J. (Pullach) 75—80 102—104 129 141—143 317f. 424f. 438f. 619f.
Richstaetter, Karl, S. J. (Aachen) 313—316 586f. 627 634—636.
Roos, Heinrich, S. J. (Kopenhagen) 124f.
Schoemann, Joh. Bapt., S. J. (Frankfurt) 443f.
Schröder, Franz, S. J. (Nijmegen) 154.
Schröteler, Joseph, S. J. (Frankfurt) 158f. 267—269 627—629.
Schultze, Bernhard, S. J. (Rom) 580—582.
Schuster, Joh. Bapt., S. J. (Pullach) 112 132 151f. 157 240—244 307 319 426—428 451f. 463f. 470f. 479—481.
Steinmetz, Joh. Bapt., S. J. (Pullach) 317.
Ternus, Joseph, S. J. (Valkenburg) 466f.
de Vries, Joseph, S. J. (Pullach) 100f. 114f. 128—130 132 136f. 145 161—187 414f. 437f. 455—459 461f. 464 469 604f.
Weisweiler, Heinrich, S. J. (Valkenburg) 22—49 91f. 117—120 123f. 126—128 152 258—262 269f. 274f. 277f. 282—284 296f. 299—305 346—372 429—433 440—446 450 452f. 583—585 592f. 604—606 623—626.
Wennemer, Karl, S. J. (Valkenburg) 292—296 612—616.
Willwoll, Alexander, S. J. (Pullach) 1—21 146—150 319f. 476—479.
Zeiger, Ivo, S. J. (Rom) 305—312 425f. 629—632.

Gesamtverzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Abaelard 442
Abel F. M. 608
Adam A. 627
Adam K. 617
Aigrain R. 592
Ajroldi G. F. 129
Aldama J. A. 454
Algermissen K. 262
Allers R. 312
Amann E. 252
Ancel A. 483
Angelinus O. M. Cap. 154
Auer Joh. 477
Auer W. 283
Baisi C. 258
Balić K. 126 622
Ballauf Th. 438
v. Balthasar H. 590
Bangha A. 317
Baudry L. 126
Beck H. 580
Bédoret H. 446
Bellini L. 157
Bense M. 462
Bentzen A. 289
Benz E. 124
Berdiaeff N. 479
Bernhart J. 595
Berutti Chr. 308
Beyerle K. 98
Bigelmair A. 594
Bignami-Odiev F. 447
Bijdragen d. Ned. Jezuieten 110
Birkland H. 612
Bittremieux J. 301
Blat A. 632
Blättner F. 159
Blinzler J. 613
Blondel M. 256
del Boca S. 424
Bochenski J. M. 460
Bodin Ch. 483
Böhm Fr. 113
S. Bonaventura 450
Bonmann O. 452
Bonsirven J. 280
Borgolte P. A. 426
Borngässer W. 633
Boroni G. 296
v. Braunbehrens H. 459
Brecht F. J. 110
Bréhier L. 592
Brenner A. 438
Breslau, Verz. d. Handschr. 431
Brinkmann D. 478
Brinktrine J. 279 600 623
Brockhaus-Allbuch 589
de Broglie G. 616
Brommauer W. 158
Brost E. 442
Browe P. 583
Brunner E. 604
Bruno de J. M. 312
Bruns P. L. 139
Bückers H. 610
Bühler Ch. 479
Büngel W. 132
Burkamp W. 464
Carbone C. 474
Cartesius 113
Ceriani G. 440
Ceuppens F. 579
de Chastonay P. 311
Chenu M. D. 446
Christ K. 124
Colbach P. M. 629
Conrad-Martius H. 420
Coquelle-Viance G. 157
Corbett J. A. 444
de Corte M. 467
Cramer W. 134
Cremers V. 110
Cullberg J. 626
Dabrowski E. 614
Daniëls J. C. 120
De la Brière Y. 629
Delevsky J. 145
Dempf A. 142 455
Derisi O. N. 482
Descoqs P. 616
Di Fonzo L. 629
Dondaine A. 117 123 450
Driesch H. 473
Dumont P. 619
Eberhard S. 283
Eckhart 124
Ehrenborg F. 315
Eisele J. A. 602
Ellenbog N. 594
Emge C. A. 113
Erasmus v. Rotterdam 693
Erdey Fr. 458
Erfurth P. 587
Etudes Carmélitaines 312 634
Feifel R. 440
Fels H. 277
Fendt L. 292
Fessard G. 467
Finke H. 98
Fiszer E. 130
Fives D. Chr. 592
Fleckenstein H. 306
Fleischmann K. 127
Fliche A. 252
Ford J. C. 309
Franceschini E. 447 448
Frauenstädt J. 115
Frenkel E. 148
Frenkian A. M. 111
Friedrich H. 113
Friesenhahn H. 304
Gaechter P. 290
Gaté A. 281
Gerstemaier E. 605
Geyer B. 429
de Ghellinck J. 440
Gheon H. 312
Gillis H. 591
Gilson E. 451
v. Glasenapp H. 471
Glockner H. 462
Glorieux P. 449
Goffredo A. 141
Gomez Hellin L. 620
Goodspeed E. J. 291
Gouhier H. 436
Goyeneche S. 630
Grabmann M. 122
Grassl E. 150
Grill S. 453
Guggenberger A. 136
Haecker Th. 130 138
Häger H. 138
Hammersberger L. 300
Hansen W. 478
Harrison Thomson S. 451
Hartmann N. 415
Hartnett J. J. 298
Haugg D. 612
Hechelmann A. 319
Hellbardt H. 287
Hellpach W. 106 132
Heman R. 303
Hendrikx P. 110
Herders Laien-Bibel 285
Heschel A. 112 275
Hessen J. 104 428
Heynck V. 303
Histoire de l'Eglise 252 592
Hoenen P. 418
Hoffmann E. 127
Hofinger J. 267
Hofmann G. 274 592
Hofmann P. 140
Hölscher G. 289
Holzmeister U. 246
Honecker M. 98 99
Hönigswald R. 436
Höpfl H. 606
Hosse J. 123
Hubenthal T. 271
Huber E. R. 481
Hübscher A. 115
Huck Joh. Chr. 445
Husserl E. 412
Illemann W. 457
de Iriarte M. 423
Jaensch E. R. 319
Jakubisiak A. 147
Jaloux E. 312
Janeff J. 319
Jansen B. 128
Janssen O. 461
Janssens J. H. 607
Jaspers K. 113 466
Johannes a S. Thoma 127
Jöhr W. A. 108
Jone H. 305
Jones R. T. 621
v. Juhos B. 480
Junge R. 132
Junk N. 145
Junker H. 611
Kaliba Cl. 476
Kalt E. 286 610
Kantorowicz H. 441
Kastein G. W. 147
Kastner F. 308
Katkov G. 151
Keeler L. W. 450
Keller W. 465
Kellner-Manger E. 439
Kern O. 595
Kerrl H. 600
Ketter P. 293
Keulemans Th. 107
Kittel G. 291
Klaiber L. 98 99
Klug I. 271
Koch J. 124
Köhler W. 593 602
König J. 461
Koopmans J. 275
Kopp S. 572
Korn J. H. 288
Kortleitner F. X. 608
Kösters L. 280
Kraus O. 469
Krautwig M. 625
Krüger H. 284
Kuckhoff J. 635
Kümmet H. 586
Kuttner St. 269
Lambinet L. 282
Landgraf A. 119
Lapchine J. 470
Larenz K. 155 480
Lazzati G. 435
Lechner J. 453
Leese K. 603
Lehmann A. J. 627
Lennerz H. 594
de Lery Ch. 310
Lewald U. 309
Lhermitte P. 312
Liener J. 316
Lieske A. 248
Lindemann H. 133
Lindemann R. 471
Lösch St. 277
Lottin O. 121 152 429 447
Lotz J. B. 102
Maass Fr. 599
Mac Cornick J. F. 113
Madoz J. 274
Malmberg F. 110
Manoil A. 474
Mansion A. 448
Maquart F. X. 458
Marcel G. 467
Maréchal J. 136
Maritain J. 131 317
Maritain R. 312
Martin R. M. 91
Martin V. 252
Matzat H. L. 437

Maund C. 437
Mayer J. 630
Mazoyer Ph. 281
Mc Kugo Th. J. 298
Meister F. 623
Merk A. 284
Meyer H. 92
Michaelis G. 116
Michl J. 294
Mikula F. 259
v. Mises R. 460
Mitchison N. 156
Mittasch A. 144
Molitor H. 293
Molitor J. 576
Molitor R. 633
Möller H. 286
Möller W. 286
Monumenta de viduis . . . 630
Moore Ph. S. 444
Morandi C. E. 607
Moreton H. A. 601
Muckermann H. 628
Muckle F. T. 446
Muldowney M. S. 272
Mulert H. 265
Mura E. 617
Neuner J. 271
Nielen J. M. 295
Nikolaus v. Cues 127
Nikolaus Ellenbog 594
Nink C. 100
Noth M. 609
Obering W. F. 481
Occam Wilh. von 126
Olgiati Fr. 113 137
Oliger P. L. 313
Olmes A. 313
Oltmanns K. 125
Ortegat P. 142
Padovani U. A. 470
Paliard J. 458
Paulus J. 451
Peeters H. 618
v. Pelet E. 472
Pelster Fr. 429
Périer P. M. 297
Petermann B. 475
Peters B. 95
Petraschek K. 153
Pfeifer L. 281
Pflanzer D. 126
Philippe O. 137
Phillips L. 272
Philos. of Education 158
Pinsk J. 301
Piszter E. 442
Platz H. 276
Platz Ph. 297
Pohlmann H. 604
Poletti V. 631
Portmann H. 310
Prendergast M. A. C. 272
Primeau E. J. 618
Przywara E. 585
Raab Fr. 132
Rabeau G. 414
de Raeymaeker L. 456
Rang M. 282
Revue de Synthèse 113
Rhode H. 156
Rienecker Fr. 607
Rivière J. 299
Robert von Melun 91
Rodriguez-Herrera I. 251
Roos H. 271
Ruprecht E. 463
Rüttenauer W. 595
Sandulescu-Godeni C. 434
Schaar B. 158
Schaerer R. 112
Scheschics (Sesic) B. W. 460
Schibler K. 158
Schieman M. B. 591
Schilling K. 152
Schlatter A. 615
Schmaus M. 245
Schmidt G. K. 307
Schmidt-Durban W. 478
Schmidt-Noerr Fr. A. 318
Schmitt Fr. S. 117
Schneider R. 435
Scholz H. 135
Schönfelder W. 456
Schopenhauer A. 115
Schreiber G. 98
Schrey H. H. 278
Schröder Chr. M. 116
Schulemann G. 144
Schultze F. E. O. 158
Schuster J. B. 435
Seiterich E. 279
Seppelt Fr. X. 275
Segarra F. 626
Seiler H. 582
Seraph. a Lojano 305
Sierp W. 314
Silić R. 281
Simon Y. 157
Skydsgaard K. 254
Sleijffers J. 110
Smith G. D. 300
Sondheim M. 454
Span. Forschungen der Görresges. 98
Spann O. 154
Spearman Ch. 421
Speculum inclusorum 313
Speijer N. 149 150
Spindeler A. 299
Staerk W. 597
Stam J. J. 595
Stegmüller F. 99
Steinberg W. 146
Steinbüchel Th. 425
Stisser L. 148
Stoecklin A. 593
Stokvis B. 149
Stolz A. 119
Straub W. 615
Stupperich R. 483
Sutcliff E. F. 575
Syed Vahiduddiu 319
Tallarico C. J. 631
Temuralp T. 459
Theodor v. hl. Joseph 314
Theol. Wörterbuch 291
Hl. Theresia von Jesu 315
Théry G. 445
Thibon G. 312
Thiel R. 600
Thielemans H. 110 114
Thielen D. 469
S. Thomas v. Aquin 450
Thompson W. R. 131
de Tonquédec J. 634
Tummers F. 110
Umland K. 463
Ungrund M. 443
Unterkircher Fr. 302
Urbach O. 130
Van Beek Corn. 589
Van den Broeck G. 311
Van den Bruwaene L. 601
Van der Hoop J. H. 149
Van der Leeuw G. 143
Van Gansewinkel A. 307
Veghe J. 636
Verzeichnis d. Handschriften i. Deutsch. Reich, I Breslau 431
Veuthey L. 456
Vidal P. 629
Virolleaud Ch. 598
Vivekananda Sw. 472
Vives J. 98
Volz P. 573
Wachtel A. 293 452
Walzel O. 434
Weber H. 307
Weinschenk C. 476
Weisskopf E. 148
Weltkonfer. v. Oxford u. Edinburg 570
Wenner J. 642
Wenzl A. 145 151
Werner U. 152
Wernz Fr. X. 629
Wessel J. 628
Wiesner J. 596
Wilfert M. 159
Wilhelm S. 464
Wilhelm v. Occam 126
Willwoll A. 473
Wyser P. 234
Zimmermann H. 457
Zoepfl Fr. 594

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
ArchRelpsych = Archiv für Religionspsychologie
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
Bibl = Biblica
BijdrNedJez = Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten
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
FranceFranc = La France Franciscaine
FranzStud = Franziskanische Studien
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
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
NouvRevApol = Nouvelle Revue Apologétique
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
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

Über die Struktur des religiösen Erlebens.

Von Alexander Willwoll S. J.

Die Frage nach der psychologischen Sonderart religiöser Seelenhaltung ist weder neu noch selten umsprochen. Ist sie doch viel älter als zünftige Wissenschaft der Religionspsychologie. Aber sie gehört, wie das Schrifttum zeigt, zu den Fragen, die nie für lange Zeit zur Ruhe kommen, die bei allen Wendungen im Entwicklungsweg des weltanschaulichen und wissenschaftlichen Denkens aufs neue auftauchen. Darin verrät sich das „Cor inquietum", die Beunruhigung des vollwachen Menschen durch alles, was unser Gottfinden angeht. Die häufige Wiederkehr der Frage ist aber auch mitbedingt durch die subjektive Eigenart der religiösen Erlebnisse, die so vielgestaltig und an inneren Gegensätzen so reich sind, wie kaum ein anderes Erleben der Seele[1]. Sie bewegen alle Höhen und Tiefen der Seele, vom Glauben getragenes und an ihm formendes Denken, Leben gestaltendes Wollen, das Gemütsleben von elementarer Sicherungsangst bis zur schenkenden Liebe und Ehrfurcht. Religiöses Erleben hüllt sich in reiche Gefühlswerte und flieht doch vor ihnen in puritanische Nüchternheit; es drängt zu intellektueller Klärung und empfindet zugleich die stets ungenügenden Formulierungen des Intellekts wie tötende Eiskälte; es fordert seelische Feinheit und steht auch hinter furchtbaren Entartungen des Trieblebens; es keimt im Dunkel der Daseinsangst, wird aber von dieser erdrückt und es entfaltet sich freier, wo das Gefühl des Lebens als eines sinn-sicheren Wagnisses die Seele weiter macht. Da ist es gewiß nicht verwunderlich, daß bei der Frage, was denn nun am religiösen Erleben das religiöse sei, die verschiedensten Denkweisen einander überkreuzen: logozentrische und biozentrische, rationalistische und irrationalistische, materialistische und spiritualistische.

Wenn wir hier die Frage aufgreifen, so sollen dabei vor allem die wichtigsten psychologischen Gegensatz-Einheiten in der seelischen Grundstruktur religiösen Erlebens aufgezeigt werden, wobei sich Hinweise auf da und dort auftauchende Randfragen von selbst ergeben.

Religiöses Erleben bewegt sich vor allem zwischen drei Gegensatz-Paaren. In der innerseelischen Struktur betrach-

[1] Vgl. die phänomenologisch schönen Analysen bei J. Hessen, Die Werte des Heiligen, Regensburg 1938.

tet bietet es sich dar als geistiges und als ungeistig-irrationales Erleben (I). Im Leib-Seele-Ganzen fordert es scheu sich verschließende Innerlichkeit und drängt naturnotwendig doch zur Selbstdarstellung und Verankerung im sinnfälligen Ausdruck (II). Es wahrt streng personale Eigenständigkeit und es gibt sich in die Erlebnisfülle religiöser Gemeinschaft hinein, die es mitformt und von der es mitgeformt wird (III). Wo ist, wenn man das unpassend mechanistische Bild von Seelischem gebrauchen darf, in diesem dreidimensionalen Koordinatensystem von Gegensatzpaaren der „psychologische Ort" religiösen Erlebens? Wodurch ist es, psychologisch gesehen, religiös? Von dieser Grundfrage religionspsychologischer Forschung zweigen ihre Teilfragen ab und zu ihr münden sie wieder: die religiöse Entwicklungs- und Typenpsychologie, Religions-Psychopathologie usw. Dem theologisch Interessierten liegt bei alledem selbstverständlich „seine" große Frage nahe, nach dem Ineinswirken von Natur und Gnade im religiösen Erleben. Da religiöses Erleben nicht nur ein Tasten der Seele nach Gott ist, sondern auch Auswirkung eines Sichneigens Gottes, der die Seele sucht, so stellt man wohl die Frage, wieweit dieses Gotteswirken sich als solches, in seinem Unterschied von den natürlichen Anlagen der Seele, in wissenschaftlich-religionspsychologischer Betrachtung allein aufweisen lasse.

I. Der „Geist" und das „Irrationale Seelische" im religiösen Erleben.

Unsere erste Frage[2] nach dem Anteil der verschiedenen Erlebnisformen am religiösen Erleben zählt zu den meist behandelten der Religionspsychologie, und weitaus die Mehrzahl der Beantwortungen erfolgte und erfolgt in irgendeinem „irrationalistischen" Sinn. Zwar wußte auch die Religionspädagogik früherer Jahrhunderte recht gut um die Vielschichtigkeit im religiösen Erleben und um die Bedeutung des Nicht-Geistigen in ihm. Das zeigen viele ihrer Abhandlungen über Echtes und Unechtes, Wesentliches und Unwesentliches, Gottnähe, Dämonisches und Selbstillusionäres im religiösen Erleben. Doch mußte wohl die Fragestellung selbst dringlicher und ihre irrationalistische Lösung

---

[2] Siehe dazu auch die reichhaltige Arbeit von W. Keilbach, Die Problematik der Religionen, Paderborn 1936, und seine soeben erschienene Arbeit: Uvod u psihologiju Religije, Zagreb 1938, mit deutschem Geleitwort von W. Wunderle.

näherliegend werden, je mehr der Glaube an den objektiven Erkenntniswert religiösen Denkens und an die Seinswirklichkeit der religiösen „Wertwelt" unter dem Einfluß von Rationalismus, Kritizismus, Positivismus geschwächt wurde und Einseitigkeiten von Wertphilosophie und Lebensphilosophien zur „Entwirklichung" Gottes und zur immanentistischen „Verweltlichung Gottes" führten.

An der Schwelle des 19. Jahrhunderts standen die bekannten Thesen der Religionsphilosophie *Schleiermachers*[3], daß Religion im Wesenskern Gefühl der Koexistenz mit dem Unendlichen (wie die „Reden" von 1799 sagten) oder Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit (wie die spätere Formulierung lautete) sei. Die ungemein mächtigen Nachwirkungen Schleiermacher'schen Denkens verbinden sich teilweise mit dem Evolutionismus, Historizismus, dem erkenntnistheoretischen Pragmatismus und verwandten Strömungen des 19. Jahrhunderts, und am Ende dieser Zeit findet die so entstehende modernistische Gestimmtheit der Zeit ihren sprachmusikalisch glänzenden Ausdruck in *Sabatiers*[4] Umriß einer Religionsphilosophie, die „auf den einzig legitimen Grundlagen, der Geschichte und der Psychologie" aufbaut und in der manche Gedanken und Formulierungen der bald entstehenden „exakten Religionspsychologie" anklingen. Sabatier weiß um Lebenswerte der Religion, als des „Leben und Schönheit spendenden Elementes in allen Lebensgebieten", und um ihre Verankerung im menschlichen Sein: „Ich bin religiös, weil ich Mensch bin und nicht aus meinem Menschsein entfliehen kann". Aus den Antithesen im Tiefsten des menschlichen Seins geboren gibt Religion nicht deren Lösung, aber Erlösung aus ihrer Qual, indem sie Vertrauen zum Leben zurückschenkt, das schlichte vertrauende Subordinationsgefühl, die letzte empirisch nicht weiter zurückführbare Grundlage, aus der die Idee Gottes sich formt, die Idee jener geheimnisvollen Macht, von der die Seele ihre Geschicke abhängig fühlt, die sie fühlt, ehe sie ihr einen Namen geben kann. Schaffung, Läuterung, Klärung des Gottesbewußtseins ist echte Offenbarung im psychologischen Sinn; denn Offenbarung ist nicht Mitteilung starrer Wahrheiten. Kennt doch Religion nur *ein* Mysterium, das Beisammensein des Unendlichen mit dem Endlichen, Gottes mit dem Ich im selben Bewußtsein.

Zwei Jahre nach Sabatiers Umriß und hundert Jahre nach den „Reden" Schleiermachers erscheint das Büchlein, das zum erstenmal die „exakte Methode" auf religiöse Erlebnisanalysen anwendet

---

[3] Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799.

[4] Exquisse d'une philosophie de la réligion, Paris 1897.

und damit eine erste, sehr irrationalistische Periode neuer, „exakter Religionspsychologie" eröffnet; *Diller Starbucks* „Psychologie of religion"[5]. Es findet bald sein Gegenstück in *W. James*, „Varieties of religious experience"[6]. In der Methode sind die zwei Bücher sehr verschieden — noch plumpe Anwendung der Umfrage bei Starbuck, Analyse hervorragender Fälle bei James. Auch in der Theorie decken sie sich nicht — Starbuck achtet vor allem auf biologische Grundlegung religiöser Phänomene, James weist eindringlicher auf die Macht des Unbewußten. Aber selbstverständlich ist es beiden, daß Religion im wesentlichen der Sphäre des Emotionalen angehöre (nach James als ein Gefühl der Realität des Übersinnlichen, ein Gefühl ehrfurchtsvoller Erfaßtheit, glücklichen Friedens und enthusiastischer Freude nach vorausgegangenem Gefühl negativer Art).

Die behagliche Breite der Ausführungen von James findet ihre Ergänzung in den programmatisch straff gefaßten Formulierungen, mit denen sein Freund *Th. Flournoy*[7] 1902 die neue Religionspsychologie an der Genfer Universität einführt. Es ist ein Programm durchaus irrationalistischer Religionspsychologie: Ausschluß der Transzendenzbetrachtung; Gebot, eine (in weitem Wortsinn) biologische Erklärung religiösen Erlebens zu suchen; Auffassung des Religiösen als eines „Vorganges intimster Art unseres psychophysischen Seins, ... eine Art Instinktdrang, der aus verborgenen Tiefen der Individualität fließt, in Phänomenen des Gefühls- und Willenslebens sich kundtut, die dann ihrerseits nachträglich Intelligenz und Fantasie in Bewegung bringen, so daß diese Ideen, Vorstellungen, erklärende Begriffe erzeugen, die mehr oder minder dem entsprechen, was das Subjekt in seiner innersten Seinsschicht (dem ‚for intérieur') gefühlt und erfahren hat. Die so entstehenden Dogmen haben den Wert psychologischer Versuche, die Tiefen des Erlebens intellektuell und in sinnlichen Bildern darzustellen. Aber nur was aus den innersten Tiefen quillt, Gefühle, drängendes Streben, kann unmittelbar Gegenstand der Religionspsychologie sein, nicht „die kalte Unpersönlichkeit intellektueller Formeln und technisierter Praktiken".

Das Erbe der Sabatier und Flournoy u. a. fand seinen bedeutendsten Erbschaftswalter in *Rudolf Otto*[8]. Seine Analysen des „Heiligen" in seiner subjektiv-irrationalen Eigenart sehen wir zwar heute bereits wieder von anderen Formen irrationalistischer

---

[5] London 1899 (Deutsch von Beta, Leipzig 1909).
[6] London 1902 (Deutsch von Wobbermin, Leipzig 1914).
[7] Vgl. Les principes de la psychologie réligieuse: ArchPsych 2 (1903).
[8] Das Heilige, München 1917.

Psychologie schroff abgelehnt; aber die Formulierungen z. B. des Gefühls des „Numinosen", der Zwiespältigkeit in dem Gefühl des Mysterium tremendum fascinosum u. a. sind doch Allgemeingut geworden. Sie werden mit Augustins Schilderungen des „inardesco et inhorresco" in Parallele gestellt. Freilich müßte man dazu *J. Geysers*[9] Studie über das Irrationale im religiösen Erleben vergleichen, worin der kritische klare Denker „Das Heilige" Rudolf Otto's Kapitel für Kapitel analysiert und den Subjektivismus des Buches aufzeigt und abweist. Welch ein Unterschied besteht eben doch zwischen Otto's religiöser blinder Gefühlskategorie a priori des Numinosen und dem sich übersprudelnden Reichtum, der Weite und Tiefe und Ganzheitlichkeit religiösen Erlebens bei Augustin, wo es alle metaphysischen Anlagen des Menschengeistes durchwogt und erfüllt.

Zur beschämenden Verarmung religionspsychologischen Denkens aber kam es, als sonst erfolgreiche Forscher, wie *Charcot* und *Janet* und andere, die die Religion nur noch von den Zerrbildern der psychiatrischen Klinik her kannten, das religiöse Erleben mit pathologischen Entartungen auf einen Nenner bringen wollten, mit Neurasthenie, mit Hysterie usw., und als *Freud's*[10] Alterswerkchen in der Religion, der großen zukunftslosen „Illusion", nur Wiederkehr verdrängter Sexualtriebe zu entdecken wußte. Die materialistische Unbefangenheit, mit der *Leuba* echte religiöse Mystik mit irgendwelchen, durch Rauschgift erzeugten Trance-Zuständen Primitiver wesentlich gleichsetzen konnte, hat kürzlich *J. Maréchal*[11] in ihrer Tatsachenfremdheit aufgezeigt.

Glücklicher war die zweite Periode exakter Religionspsychologie, die mit *K. Girgensohn's* „Seelischem Aufbau des religiösen Erlebens"[12] einsetzte. Das Buch war ein „Ereignis" und ein „Wagnis". Es führte das psychologische „Experiment" — systematisch gelenkte Introspektion geübter Selbstbeobachter — in die Religionspsychologie ein, wobei es der ganzen Feinheit des Forschers und Offenheit der Versuchspersonen bedurfte, wenn dem Erleben nicht unter dem Einfluß experimenteller Beobachtung gerade das „religiöse Sein" genommen werden sollte. Daß diese Gefahr nicht eintrat, wurde auch von der Kritik allseits anerkannt. Die Theorie, zu der die Experimente führten, war dem üblichen Irrationalismus gegenüber völlig neu. Es zeigte sich, daß nicht rein Emotionales der Wesenskern und Intellektuelles nur sekundäre Zutat religiösen

---

[9] Intellekt oder Gemüt, Freiburg 1921.
[10] Die Zukunft einer Illusion, Wien[2] 1928.
[11] Un exemple d'optimisme scientiste dans l'étude des faits mystiques. Etudes sur la psychologie des Mystiques, Paris 1937, 385 ff.
[12] Der seelische Aufbau des religiösen Lebens, Leipzig 1921. — Vgl. W. Keilbach, a. a. O.

Erlebens ist, daß vielmehr umgekehrt im Kern dieses Erlebens deutlich intellektuelle Vorgänge standen, die dann mit der subjektiven Stellungnahme, der Ichfunktion, zu einem Gesamterlebnis verschmolzen. Was die Versuchspersonen Gefühle nannten, waren vielfach komplexe Gesamterlebnisse, in denen das hochbewußte ratiozinative Denken und Zergliedern zurücktrat, ein in weiterem Wortsinn intuitives ruhendes Zusammenschauen hervortrat, das wie alles gesteigerte Erleben stark gefühlsgesättigt sein konnte. Ist doch in allem gesteigerten Erleben „reiner Gedanke ebenso wie reines Gefühl ein bloßer Grenzfall"[13]. Girgensohns Werk wurde weiter geführt durch seinen Schüler *W. Gruehn*[14]. Er verfeinerte die Methode, verbesserte die zugrunde zu legende Gefühlspsychologie und ihre Terminologie, faßte die anzuwendende Wertlehre straffer und klarer, unterschied genauer das Kernerlebnis von Begleitvorgängen, von Vorbedingungen („offener Einstellung"), Nachwirkungen (gedanklicher Auswertung, Willensentschlüssen, Kündungsdrang usw.) und er zeigte mehr die Variation in der Gegenstandsbezogenheit religiösen Denkens (das sich ihm als die „umfassendste geistige Synthese und Repräsentation darstellt, deren ein Mensch fähig ist"). Er ging sorgsamer den Abstufungen in der „Ichfunktion" nach (als der „stärksten möglichen Gesamtbeziehung des Ich und somit einer synthetischen Leistung höchster Art"). Eine neue und fruchtbare Periode religionspsychologischer Forschung setzte seit Girgensohn vielerorts ein. Gruehn hat die Aufnahme des neuen Werkes und die weitere Entwicklung während eines Jahrzehnts sehr eingehend geschildert, die Ablehnung seitens des biologistischen Irrationalismus, der Psychoanalyse, der dialektischen Theologie usw. einerseits, die trotz Kritik an einzelnem sehr freundliche Aufnahme auf anderer Seite, auch bei katholischen Theologen, die vielseitige Aufbauarbeit, die alsbald einsetzte[15]. Und noch vor kurzem konnte ein Schüler Gruehns im Archiv für Religionspsychologie in kurzer Zusammenfassung auf die erfolgreichen Anregungen hinweisen, die von den „Dorpatern" (Girgensohn, dann Gruehn) ausgegangen waren[16].

Eine neue Note erscheint teilweise im Irrationalismus der dritten Periode bisheriger „zünftig-exakter Religions-

---

[13] E. Raitz v. Frentz, Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium: StimmZeit 109 (1925) 210.

[14] Das Werterlebnis, Leipzig 1924; Religionspsychologie, Breslau 1926.

[15] Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921, Nachtrag zur 2. Aufl. von Girgensohns „Aufbau", Gütersloh 1930.

[16] H. Lorenzsonn, Die Dorpater religionspsychologische Schule, ArchRelpsych 6 (1936) 256—270.

psychologie" — teilweise wird nur der Irrationalismus der ersten Zeit und vor allem Otto's weiter geführt — durch die Umstellung des psychologischen Denkens auf „Ganzheitlichkeit" und seine „biozentrische" Ausrichtung. So ist in *F. Krueger's*[17] Schule ein ganz neuer Begriff von „Gefühl" entwickelt und der religionspsychologischen Analyse bzw. Theorie zugrundegelegt worden. Gefühl ist darnach nur die Ganzqualität, die Gestaltqualität selber des gesamten Seelenlebens; Religion aber, als Gefühl, läßt sich nicht auf ein oder einige Teilgefühle einengen; in ihr entfaltet sich die Fülle und Ganzheit des ganzen Reichtums von Gefühl, und Gott und Mensch werden darin als eine Ganzheit erlebt; darin „muß der Gott das Schicksal des Menschen tragen und der Mensch das des Gottes. Darum sterben die Götter und darum stehen die toten Menschen wieder auf. ... Niemand, der lebt, kann sterben, und niemand, der stirbt, wird damit aus dem Ganzen wahren Lebens ausgegliedert. Darin gipfelt die coincidentia oppositorum aller echten Religion". — Wie sich der alte, tiefsinnige Schöpfer dieses Wortes „Coincidentia oppositorum" zu dieser Auslegung gestellt hätte, sei hier nicht erörtert.

Die Entwicklung ist hier zu einem wesentlichen Punkt vorgedrungen: Systematische, psychologisch-philosophische Besinnung über die seelische Struktur religiösen Erlebens muß dieses Erlebnis allerdings in seiner engen Verflechtung mit dem Ganzen seelischen Lebens und Seins betrachten, wenn anders sie es richtig fassen will. Was aber will diese Ganzheit sagen?

Menschlich-seelische Existenz im allgemeinen ist weder Ganzheitlichkeit, in der alle Teile in eins verschwimmen, noch, wie es L. Klages'[18] Metaphysik meinte, ein sinnloses endgültiges Gespaltensein in Geist und Lebensseele. Sie besagt „Geist und Leben" zugleich, ins Irrationale sich ausstrahlende Geistigkeit und ins Geistige rückverbundenes irrationales Leben.

Sie besagt „Leben" und damit den Primat der Ganzheit über die Teile, Primat schöpferischen Entwicklungsdranges über die Erstarrung, Primat schenkender Fruchtbarkeit über ein Beschlossensein in sich selbst[19].

---

[17] F. Krueger, Das Wesen der Gefühle, Leipzig 1937. — Aus der Festschrift „Ganzheit und Struktur", hrsg. von O. Klemm, H. Volkelt, K. v. Dürckheim-Montmartin, Leipzig 1934, die Beiträge von H. Volkelt, E. Wartegg, und vor allem C. Schneider, Ganzheit und Struktur in der Religion.

[18] Der Geist als Widersacher der Seele, 1929 ff.

[19] Vgl. A. Willwoll, Gedanken zu einer Psychologie der Aszese: ZAM 11 (1936) 1 ff.

Primat des Ganzen: daß im lebendigen Wesen irgendwie „das Ganze mehr als die Summe der Teile" sei, daß es irgendwie „vor den Teilen und über ihnen sei", da die Teile erst vom Ganzen her ihr charakteristisches Sosein, ihre Funktion und Sinnerfüllung haben, dieser ur-Aristotelische Gedanke ist heute wohl Allgemeingut der psychologischen wie der biologischen Anthropologie. Als ein gewisses Rückweichen von der Ganzheitsidee möchte es erscheinen, wenn Ganzheitlichkeit mit Einerleisein der Teile verwechselt würde, so daß die relative Eigenständigkeit und Eigenart von einander deutlich unterscheidbarer Teile verkannt würde. Ebenso, wenn man (Nic. Hartmann[20]) das Seelische wie eine Serie von übereinander gelagerten Schichten auffaßte, wobei die jeweils höhere Schicht der niederen so „aufruhte", daß ihr Bestand von dieser unteren ganz getragen bliebe. Wenn die vollkommeneren Teile im Ganzen ihren Ursprung ganz der Entwicklung aus den unvollkommeneren danken, somit also doch auch das Ganze eigentlich nur Produkt seiner unvollkommeneren Bestandteile ist, dann scheint es wiederum offensichtlich um die Ganzheitlichkeit dieses Seins geschehen; denn da ist der geringere Teil „vor dem Ganzen". Würde man endlich in allem Geistigen lediglich mit dem älteren Materialismus Produkte oder Epiphänomene stofflicher Vorgänge, oder mit der Psychoanalyse nur sublimierte Triebmächte oder mit anderen Formen mehr stoffnahen Denkens nur Ausdruck und Ergebnis biologischer Seinsform und Gesetzlichkeit sehen, dann wäre wiederum nur ein Teil des menschlichen Seins in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit gerückt, das andere weggerückt und der Mensch nicht mehr als „Ganzheit" gesehen.

Menschlich-seelisches Sein ist geistiges Sein, das sich ins Irrationale bindet und dieses mit sich zur Ganzheit verbindet.

Geistiges Sein — also „Selbstbesitz". Selbstbesitz im „Bei-sich-sein", im Selbstbewußtsein, in der Selbstbestimmung für Werte, in der Selbstentfaltung zur Aktuierung aller Seinsmöglichkeiten. Aber Selbstbesitz in Selbsthingabe. Bewußtsein nur im Akt, in der Hin-Spannung auf etwas Objektives; Selbstentfaltung des Eigenwertes nur in der Hinneigung an objektive Wahrheits- und Wertnormen — nur der Schizophrene macht sich selbst zu seiner absoluten Wertnorm und auch er nicht ganz, er würde denn seinem Menschsein entfliehen können —; vollendete Selbstentfaltung in der Stunde vollendeter ganzpersönlicher Hinneigung an einen personalen Wertträger.

Geistiges Sein — also Einfachsein, Gesammeltheit der Fülle von Sein und Kraft. Aber während das einzig vollkommene geistige Sein Gottes keinerlei Ausfaltung in Sein und Tat, in Geist und Leben kennt, strahlt menschlich-geistiges Sein sogar sich gleichsam ins Ungeistige hin aus; ja, die Forma corporis verbindet und verhaftet sich

[20] Das Problem des geistigen Seins, 1932.

dem Stofflichen, das sie mit ihrer Geistigkeit zum Ganzen vereint; sie verhaftet sich dabei auch ins irrationale Seelische, verankert sich darin[21]. Doch ist das nicht ein bloßes Sich-entzweien wider sich selbst, Formen eines „Widersachers", mit dem der Geist dann zusammengejocht bliebe. Wo sich das Geistige ins Irrationale hinein verankert, bleibt dieses zugleich seinerseits ins Geistige rückgebunden. Nicht nur gewinnt das Geistige Ankergrund und Wirklichkeitsnähe; das Irrationale und das Stoffliche gewinnen ihre besondere Sinnrichtung und Sinnerfüllung durch das Geistige, indem dieses sie in seinen Dienst nimmt und indem sie der Vollentfaltung des Geistigen innerhalb des ganzmenschlichen Seins dienen.

So ist z. B. unanschauliches Denken gewiß an Sinnesbilder gebunden. Aber Gedanken sind mehr als Sinnenbilder und Abstraktion ist mehr als bloßes Verdünnen der Sinnenbilder bis zur Entwirklichung, ist schöpferische Selbstwirksamkeit des Geistes, der in der Schau des unzeitlich-unräumlichen Universalen die verwirrende Fülle des konkret-Einmaligen überwindet und die Tiefe der Dinge, die Wesenheiten zu erfassen sucht, und der dann zugleich in der „Conversio ad phantasmata", im „ganz-menschlichen Erkennen" durch die Verankerung im Sinnenbild die enge Berührung mit der konkreten Wirklichkeit wahrt. Im weiteren bewußten Ausbau der Begriffswelt, ihrer bewußten Durchstrukturierung, wirkt sich das Denken entstaltend und umformend an den Sinnesbildern aus, bis diese so in den Dienst des Denkens und seiner jeweiligen Aufgaben genommen, zu ihm rückbezogen sind.

Wo sich das Geistige aus der Verankerung ins „Irrationale", Ungeistige, willkürlich losreißen möchte — in überspitztem Spiritualismus —, da entfremdete es sich seiner nun einmal begrenzten menschlichen Geistigkeit. Ebenso aber gilt: wo das Irrationale aus der Rückbindung an das Geistige gelöst würde, da würde es nicht nur zum „Widersacher des Geistes", sondern zum „Widersacher seiner selbst", indem es in seiner „Emanzipation vom Geistprimat" sich um seinen eigentlichsten Sinn und um seine besondere Würde im Ganzen menschlichen Seins brächte.

Kehren wir von da aus zur Frage nach der innerseelischen Struktur des religiösen Erlebens zurück.

Zunächst kann die Frage irreführend wirken. Es gibt ja nicht voneinander ganz isoliert in völliger „Desintegration" arbeitende Seelenfähigkeiten oder Seelenschichten. Einen

---

[21] Vgl. A. Willwoll, Über das Irrationale in der Psychologie: Schol 11 (1936) 346 ff. — Ders., Seele und Geist, Freiburg 1938, Kap.: Der Geist als Urquell des irrationalen Lebens, S. 184 ff.

„religiösen Sinn" anzunehmen, der allein dem „religiösen Wert zugeordnet wäre, eine Art religiösen Tastsinn, der „das Göttliche" allein erfaßte, ließe sich mit moderner Ganzheitspsychologie ebenso schwer verbinden, wie mit schlichter Beobachtung des religiösen Erlebens in seinem Gestaltenreichtum. Religiöses Erleben ist auch nicht Sache nur des *Willens* oder nur des *Verstandes* — der problematisierende Religionsphilosoph mag viel mehr „Gott denken" als der Durchschnittsreligiöse und religiös recht unterdurchschnittlich sein. Als Kern und Wurzelgrund religiösen Erlebens kann auch nicht ein bestimmtes *„Einzelgefühl"* in Frage kommen oder deren zwei oder fünf. Nicht „Lust-Unlust"; diese sind, wie Lindworsky es nannte, nicht letzte Elemente, sondern nur letzte Färbungen im Gefühlsleben. Nicht verdrängte und sublimierte Triebgefühle, wie Freud meinte: abgesehen von der bizarren Einseitigkeit Freudscher Triebpsychologie hat Girgensohn in wirklich exakten Analysen die Unhaltbarkeit dieser Auffassung Freuds längst dargetan. Nicht überkompensierte Gefühle der Minderwertigkeit oder der Angst: warum sollen diese gerade in religiöse Vorstellungen „übersetzt" werden und nicht ebenso sehr das religiöse Erleben von der Wurzel an zersetzen oder in scheinheroischen „Willen zum Nichts" und in fein stilisierte Daseinstragik sich überschlagen? Auch nicht ein „höheres Gefühl", etwa der Geborgenheit, Ergriffenheit, Abhängigkeit, des kosmischen Unbegrenzten, selbst wenn man hier noch von Einzelgefühlen reden wollte und nicht vielmehr von sehr komplexen Gesamtzuständen des Bewußtseins. Sie können sich ebensowohl mit einem Kultus des Ungöttlichen verbinden, mit Verweltlichungen Gottes in der Verehrung des All, der Natur, der Gemeinschaft, einzelner Menschen, der Kunst als solcher. Die Frage, ob man überhaupt den Reichtum religiöser Gefühle säuberlich auf ein oder zwei oder auch mehr fein abgegrenzte Gefühlskategorien zurückführen könne, ist wohl berechtigt. Zur früher angedeuteten Auffassung aber, daß Gefühl überhaupt nur Ganzqualität des Seelenlebens sei, schreibt J. Fröbes[22] doch mit Recht: „An sich ist eine Umänderung einer Definition frei. Indessen scheint hier dann das Wort (Gefühl) so vage, daß es kaum mehr brauchbar ist"; der übliche Sinn ist ihm genommen. Denn im üblichen Sprachgebrauch weiß auch der schlichte unwissenschaftliche Mensch z. B. unpräzises Denken und Affekte voneinander zu unterscheiden.

[22] Schol 13 (1938) 147.

Die Betonung der Gefühlstotalität in der neueren emotionalistischen Auffassung scheint gerade über den Emotionalismus in der Religionspsychologie hinaus zu weisen. Religiöses Erleben ist Werterleben und das ist, wie Girgensohns und Gruehns frühere Arbeiten aufzeigten, viel mehr als Wertfühlen allein. Gewiß könnte nur stoizistische Konstruktion verkennen, daß alles Erkennen von wertträchtigem objektiven Sein von den ersten Entfaltungsstufen an das subjektive Gefühlsleben bewegt, von diesem umfangen und mitgetragen wird — daher das „qualis unusquisque est, talis ei finis apparet". Aber bedeutsamer für das religiöse Werterleben als das emotionale „psychologische Apriori" ist das geistige Sein des Menschen selbst. Wo der geschaffene Geist sein „Bei-sich-sein" verwirklicht, wo er sich in sich sammelt, findet er mehr und mehr sein Selbst, so wie es ist, als ein Ens relativum, ein in allem Werdedrang zum Ursprung und Sinngeber, Gott, „zurückgetragenes" Sein. Von außen übernommene Kunde über Gott läßt ihn leichter zur Tiefe seines Relativseins dringen. Je tiefer er anderseits sein eigenes Selbst erfaßt, je wacher dabei sein Fragen nach Woher und Warum und Wozu wird[23], desto deutlicher wird das intellektuelle Erfassen seiner Rückbezogenheit auf Gott und desto reicher und ganzheitlicher, wirklich ganzheitlicher, also das Intellektuelle umschließend und nicht ausschließend, das religiöse Werterleben. Nicht darin ist schon spezifisch „religiöses" Erleben gegeben, daß irgendetwas irrational-emotional durch die Seele wogt und sich dann sekundär Vorstellungsinhalte als Ausdrucksformen schafft, Totemtiere oder Kriegsgötzen oder Wetterunholde oder Kosmosmysterium oder den dreieinigen Gott, sowie objektlose Angst in Herzneurose sich gleichsam Objekte sucht, um Sinnverankerung zu finden. Im religiösen Erleben ist die „ganze geistige Seele" zu Gott als ernsthaftester Wirklichkeit und Überwert aller Werte hin erschlossen in einer nur dem Religiösen eigenen Gesamthaltung, deren hervorstechendste Züge Ehrfurcht und Liebe gegenüber dem göttlichen Höchstwert sind.

Erschlossenheit zu Gott als ernsthafter Wirklichkeit, wirklichem Überwert hin: wie unvollkommen immer die Gottesvorstellungen seien, jedenfalls gilt Gott dem religiös erlebenden Menschen nicht als subjektive Ausdrucksform von Emotionen. „Jede Mystik hat ihre Metaphysik", dieses Endergebnis neuer, langjähriger Studien in vergleichender Religionsgeschichte der

[23] Vgl. M. Rast, Das subjektive „Apriori" in unserer Gotteserkenntnis, in dieser Nummer der Schol.

Mystik, wie es J. Maréchal[24] kürzlich formulierte, war zugleich das Ergebnis der exakt psychologischen Analysen, wie sie Girgensohn und Gruehn anstellten und wie sie seither oft wiederholt, überprüft und bestätigt wurden.

Erschlossensein der ganzen geistigen Seele: mit dem metaphysischen Gott-denken verbindet sich sogleich, wenn anders das Erleben religiös ist und nicht nur religionsphilosophisch — die Hineignung des Geistes, gleichsam sein Ja-sagen zu Gott und allen Gotteswerten, ein Anerkennen in anbetender Ehrfurcht, in Furcht vor dem Allgewaltigen, in jubelndem Preis, in schenkender und kündender Liebe, das „Adoramus Te, laudamus Te, gratias agimus Tibi propter magnam gloriam Tuam", wobei es sich wohl weniger um verschiedene „Akte" handelt als um wechselnd mehr oder minder hervortretende Aspekte eines Gesamterlebens.

Selbstverständlich ist nicht rational-begriffliches Zergliedern im Kern religiösen Erlebens, sondern seitens des Intellektuellen jene ruhende Zusammenschau, die man im weiteren Sinne als Intuition bezeichnen kann. Es gehört auch nicht zum Wesen religiösen Erlebens, daß man etwas „tun wolle"; wohl aber gehört dazu das innerste „Ja" des Geistes zu seinem religiösen „Höchstwert", das Sich-Hineignen des ganzen geistigen Menschen auch mit seinem Willen. Viele Modalitäten des Gefühlslebens können im religiösen Erleben die Seele erfüllen, zitternde Furcht des Heilswirkens und hingebend kindliches Vertrauen und Zutraulichkeit in den Lebensbagatellen, Bewunderung, Freude, Trauer, Heimverlangen, Frieden, Beängstigung. Sie erscheinen eingeschmolzen in eine seelische Gesamthaltung, in der Liebe und Ehrfurcht als das Kennzeichnendste hervortreten. Wir sagen nicht wieder „Gefühle" der Liebe oder der Ehrfurcht. Denn beide scheinen uns viel mehr als das allein zu sein. Geistig-personale Werthaltungen, die nur im personalen Wesen entstehen und eigentlich nur auf personale Wertträger hinzielen: Ehrfurcht, die aus dem Bewußtsein einer — hier unüberbrückbaren — Distanz erwächst und diese Distanz anerkennt und eben „ehrt"; Liebe, die Nähe, Angleichung, Hingabe, Hineignung und Einigung anstrebt, die schenken will; Ehrfurcht, die ohne Liebe vergessen lassen könnte, daß der „transzendente Gott" dennoch mitten in der Weltwirklichkeit wirkt; Liebe, die ohne Ehrfurcht zum Vergessen der „Majestas" Gottes führen könnte, zur immanentistischen Verweltlichung Gottes, wo Gott mit Welt in eins gesetzt wird, Gott und Mensch, der Unendliche und der Endliche mitsammen in einer „Ganzheit" untertauchen. In ihrem gegenseitigen Sichergänzen stützen sich Ehrfurcht und Liebe, sind sie die beiden Aspekte geistigen Verhaltens gegenüber den Werten des Seins, hier in Totalhingabe gegenüber dem Überwert des absoluten Seins.

Wie alles menschlich-geistige Sein und Erleben, so strahlt sich auch das Geistige im religiösen Erlebnis ins irrationale Leben der Seele hin aus. Nicht um sich darin zu verlieren, sondern um in diesem neue Verankerung zu gewinnen und ihm neue Sinnweihe zu geben.

---

[24] Etudes sur la psychologie des Mystiques, Paris 1937, II 474 f. Vgl. u. a. A. Canesi, Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebetes, ArchRelpsych 6 (1936) 13—72.

Ein paar Beispiele: Religiöse *Glaubenszustimmung* ist im Kern „assensus intellectualis". Aber schon Thomas hat sie als assensus credentis, der sich gläubig hineignenden Persönlichkeit, vom assensus scientis und videntis abgegrenzt; Kardinal Newman hat den total-persönlichen Charakter der Glaubenshingabe in der Lehre vom „real assent" ausführlicher dargelegt[25]; Dunin-Borkowskis kleine, aber treffliche Studie über die Struktur des Glaubensaktes hat wiederum den Charakter personaler Hingabe im Assensus intellectualis credentis nachdrücklich hervorgehoben[26]. Als freie Zustimmung vom Willen mitgetragen, ist die Glaubenshaltung von der Eigenart des Werterlebens und der Werthaltungen der Persönlichkeit mitbedingt, bald umfriedet, bald bedroht. Wie diese auch im Irrationalen verwurzelt sind, wirkt sich dieses in den typischen Begrenzungen der Glaubenshaltungen aus, in ihrer individuell bedingten Leichtigkeit oder Hemmung, in der Sonderart der Glaubensschwierigkeiten, wie sie verschiedenen „Persönlichkeits-Typen" eigen sein können, anders in dem Menschen der „starren inneren Gefüge", anders im Menschen der „fließenden inneren Art"[27].

Vom *Gebetsleben,* dem „actus secundus religionis", bezeugen alle Theorien, wie sich in ihm das Geistig-religiöse ins Ungeistige hin ausstrahlt, im „irrationalen Leben der Seele" Verankerung und Hilfen schafft. Die Betrachtung mit ihrem Wechsel von diskursivem Sichvorantasten und ruhender Zusammenschau und Hineignung an den Gotteswert hat man mit Recht mit dem schöpferischen Denken verglichen, obwohl sie mehr als dieses ist. Wie in allem schöpferischen Denken finden wir hier das Ineinswirken geistiger Denkarbeit und anschaulicher Bilder, geistiger Zielsetzung mit den Gesetzen der Assoziation und Komplexergänzung, willentlicher Aufmerksamkeitseinstellung und offener Bereitschaft der Seele mit dem freien Spiel der auch in unbewußten Vorgängen mitbedingten „Inspirationen", das Beten-Wollen, das absichtliche Sichsammeln, das Einspielen der Seele im Bereitstellen bestimmter, bewußtseinsnahe gemachter Komplexe („Präludien"), das starke Sichausdruckgeben des geistigen religiösen Erlebens in den sinnennahen „Außenbereichen" der Seele, das Sichverankern und Sich-Resonanz-Schaffen in diesem Sinnennahen in der sog. „Anwendung der Sinne" — alles das weist darauf hin, wie sich die geistig-religiöse Erlebnisweise ins Irrationale auswirkt, dieses hinwieder in ihre Dienste nimmt und ihm so eine besondere Sinnweihe verleiht.

Ein Problem eigener Art dürfte sich der Religionspsychologie ergeben in einer Analyse des Ineinanderwirkens von geistigem Erleben und irrationalem, unbewußtem oder bewußt Emotionalem in den verschiedenen Formen und Abstufungen des *„religiösen Trostes"* — vom stark emotionalen und leichter irreführenden über das „Incrementum fidei, spei, caritatis" zur stillen Ganzhingabe an Gottes Führung — und in der Analyse des Naturhaft-Psychologi-

---

[25] Essai in aid of grammar of assent.

[26] Der Glaube an das menschliche Zeugnis in psychologischer Beleuchtung: StimmZeit 108 (1925) 433 ff. — Der übernatürliche Glaubensakt nach seinem seelischen Aufbau: ebd. 109 (1925) 281 ff.

[27] A. Willwoll, Glaubensglück und Glaubenshemmung, Schweiz. Rundschau 33 (1934) 777 ff.

schen in der *„Discretio spirituum"*, in dem Sich-zusammen-fügen seelischer Gesamtstruktur des religiös lässigen oder strebenden Menschen und bestimmter sich ihm nahelegenden Haltungen. Auch hier läßt sich überall dem Ineinanderwirken des Geistig-Vollbewußten mit dem Irrationalen und Unbewußt-Seelischen nachgehen.

Wir wenden uns einem zweiten Gegensatz-Paar zu, das für religiöses Erleben kennzeichnend ist und religionspsychologische Fragestellungen anregt, dem Gegensatz von Innerlichkeit und Drang zur Veräußerlichung.

II. Innerlichkeit und Ausdruckswille im religiösen Erleben.

Religiöses Erleben sucht die stille Innerlichkeit des Geistes und es gibt sich doch Ausdruck, stellt sich dar in Mimik und Geste des Körpers und in Werken, die der Körper in der Stoffwelt formt. Es empfindet diese „Veräußerlichung" als Bedrohung und doch wieder als Hilfe. Zunächst erscheint solche Hilfe jedenfalls widerspruchsvoll; denn was hat das geistigste Erlebnis mit dem stofflichen Sein zu tun, was sollen Kultraum und Bildwerk, Mimik und Gestenspiel, starre Texte und Formeln und sinnblinder Stein in der lebendigen Fülle, der Innerlichkeit und Geistigkeit des religiösen „Bei-Gott-seins"?

Indes erweist sich auch hier religiöses Leben als ins Ganze des menschlichen Seins hinein verwoben und dem Ganzen entsprechend.

Alles Leben — als Nachbild der Sanctissima Trinitas — schafft wesensnotwendig oder frei Gleichbilder und Spuren seiner selbst. Der Körper des Menschen, den die geistige Seele formt, ist nicht zuerst und nicht nur Schranke und Widerpart, sondern seinem Sein und Sinn gemäß „Ausdruck" des Geistes, mit seinem Sein und Tun gleichsam das „Wort" und Werk, in dem der Geist sich und sein Eigenleben aus der gesammelten Stille in die raum-zeitliche Welt hin ausspricht[28]. Mimik des Auges, der schaffenden, betenden, schenkenden Hand, des ganzen körperlichen Gebahrens ist zunächst spontaner und unreflektierter Ausdruck inneren Erlebens, so sehr, daß aus der Tatsache der „Ausdrucksformen" der Weg zur Beantwortung des Leib-Seele-Problems und vieler anderer Fragen philosophischer Anthropologie zu finden wäre. Das stoffliche Tun und das Werk des Körpers bleibt aber nicht nur Ausdruck. Es bleibt dem geistigen Erleben irgendwie verbunden. In alledem fin-

[28] A. Willwoll, Seele und Geist, Freiburg 1938. Kap.: Der Leib als Ausdruck des Geistes. S. 192 ff.

det der Geist gleichsam sich selbst, sein Bild wieder, und dieses wirkt auf ihn zurück, gibt dem inneren Erleben neue Resonanz, neue Festigung und dauernde Prägung. So kommt es, daß stoffliche, sinnfällige Symbole so große Macht zur Formung und Formwahrung geistigen Erlebens und innerer Haltung haben können.

Es ist also nicht bloße Veräußerlichung und Verstofflichung, wenn religiöses Innenleben sich auch ins Stoffliche hin ausstrahlt und sich diesem teilweise verhaftet. Freilich bleibt der religiöse Ausdruck in Bewegung und Werk nur solange religiös wertvoll, als er mit dem inneren Erleben verbunden bleibt. Wo er um seiner selbst willen vollzogen wird, verliert er seine Sinnweihe und bedroht das geistige Erleben selbst.

So kann selbst in der Schönheit religiöser Ausdrucksformen Weihe und Dämonie liegen. Gottes Selbstbekundungen in der Schöpfung sind alle schön und dem größten Erleben des Geistes, dem religiösen, ist es naturgemäß, sich „schöne" Ausdrucksformen zu geben, wertgesättigte Ausdrucksformen in wenigstens relativ werthaltigem Stoff, der in vollendeter Weise geformt wird. Darum sind ja Schnitz- und Bildwerke, die, vielleicht sogar in wertlosestem Stoff, große göttliche Gedanken und Wahrheiten verniedlichen oder sie grotesk ins bloß Menschlich-tragische auszerren, zu sehr Verstofflichungen religiösen Erlebens, als daß sie dessen echter Ausdruck und glücklicher Former sein könnten. Freilich ist es ja auch nicht so, daß etwa jeder Beter den Weg zu Gott gerade durch das religiöse Symbol und seinen Schönheitswert hindurch suchen muß. Wie zeigt doch schon die Beobachtung betender Menschen an Gnadenstätten, daß sie am religiösen Bildwerk vorbei gleichsam ins Unendliche schauen und nicht an seiner Schönheit oder Unschönheit haften. Wo die Seele an formaler Schönheit des religiösen Kunstwerkes haftet, wird ihr dies gewiß zum Hemmnis religiösen Erlebens. Aber wo das Werk selbst seine ganze Sinnweihe erlangt hat, weil es tiefes religiöses Erleben und große religiöse Ideen in werthaltigem Stoffe auf vollendete Weise ausdrückt, da kann seine Schönheit wohl nur Former neuen religiösen Erlebens sein und der Weg zu Gott mag für die Seele durch diese Schönheit hindurch gehen.

Eine ganz eigenartige Weise, wie religiöses Erleben sich körperlichen Ausdruck formt, findet sich in der Westkirche — fast nur in ihr — seit den Zeiten der Kreuzzüge, des hl. Franz von Assisi, der erstarkenden Passionsmystik (die der Ostkirche minder vertraut ist). Es ist die psychogene Stigmatisation. W. Wunderle[29] hat kürzlich gründlich und umsichtig, wie immer, über sie geschrieben.

---

[29] Zur Psychologie der Stigmatisation, Paderborn 1938. — Vgl. auch J. Pascher, Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach Jos. von Görres, Würzburg 1928.

Es gibt künstliche mit äußeren Mitteln hervorgerufene Stigmata, die Menschen sich im Überschwang religiösen Mitleidens oder in hysterischem Geltungsdrang oder im Gefolge einer religiösen Psychose beibringen. Aber es gibt auch *psychogene Stigmata*, d. h. solche, die nur psychischen Ursachen ihr Entstehen danken. Die Möglichkeit solcher psychogener Stigmatisation ist von der psychiatrischen Forschung erhärtet. Übrigens kann sich Wunderle schon auf den hl. Franz von Sales berufen, wo er Stigmatisationen so zu erklären sucht, daß die Seele, in die Passionsmystik versunken und von dem Leiden des Herrn ergriffen, ihre „plastische Kraft" (von der Görres handelte) in der Hervorbringung von Stigmata sich unbewußterweise auswirken läßt. Selbstverständlich ist mit dieser Erklärung nicht ausgeschlossen, daß auch einmal göttliche oder auch dämonische Einwirkung im Spiele sei. Sei es in „exogener Einwirkung", sei es auf dem Weg über die natürlichen Anlagen zur Formung psychogener Stigmata. Für die letztere Art spräche die geschichtliche Tatsache, daß erst in der Zeit und in den Ländern gesteigerter Passionsmystik die Stigmatisationen einsetzen. Daß die theologische Betrachtungsweise der Kirche in der Annahme wunderbarer Entstehung der Stigmata äußerst zurückhaltend ist, vorhandene Stigmatisationen leichter als Täuschung oder Selbsttäuschung wie als Wunder erachtet, Stigmatisationen zunächst eher zum Anlaß nimmt, die stigmatisierten Menschen auf ihre Gesundheit und ihre Persönlichkeitsstruktur prüfen zu lassen, das ist bekannt. Wo aber wirklich tiefes und starkes religiöses Erleben sich in Stigmatisation auswirkt — die Fälle sind nicht allzu zahlreich — da stehen wir vor einer der merkwürdigsten Formen, wie geistiges Erleben sich sinnfälligen Ausdruck schafft und in diesem aufstrahlt.

Der letzte Sinn aller Tendenz religiösen Erlebens zum sinnfälligen Ausdruck aber liegt offenbar in der „Sozialität" religiösen Lebens.

III. Individualität und Gemeinschaftsbindung des religiösen Erlebens

Allenthalben finden wir, daß tiefer religiöse Menschen Einsamkeit vor Gott suchen und daß doch hinwieder aus der Gotteinsamkeit neue Wege zur religiösen Erlebnisgemeinschaft gehen. Im theoretischen religionspsychologischen Schrifttum[30] entspricht dem der Gegenastz von einseitigem Atomismus und einseitigem Kollektivismus. Bald wird das religiöse Erlebnis wie ein ausschließlich persönliches Stehen zu Gott behandelt, bald (etwa in der soziologischen Pariser Schule Durkheims) als ein rein soziales Phänomen, das nur im Kollektiven wurzelnd, nur in ihm sich entfaltend, nur von ihm geformt, letztlich nur ihm zugeordnet wäre, so daß

---

[30] Vgl. W. Jülich, Zur Bedeutung religiöser Gemeinschaft im Christentum, Würzburg 1933. — R. Will, Le Culte III: Les éléments sociaux du culte, Paris 1935.

das Kollektiv eigentlich „das Heilige" wäre, Gott „Kollektiv" in seinen verschiedenen Erscheinungsformen.

Eigenart, seelischer Quellgrund, rückwirksam formende Kraft religiöser Erlebnisgemeinschaft sind nun aber sicher so, daß keine der beiden theoretischen Haltungen in ihrer Ausschließlichkeit der Wirklichkeit religiösen Erlebens und menschlichen Seins gerecht wird[31].

Die Eigenart menschlicher Sozialität ist ja ebensowenig dem Menschsein nur sekundär übergestülpt, wie das Personsein sich selbst aufgeben kann, einem Molekül gleich, das sich in eine größere chemische Verbindung hin aufgibt. Das ganze menschliche Sein ist zu Sozialität, zu *Selbstbesitz in Selbsthingabe,* aufgerufen und werthafte Erlebnisgemeinschaft hinwieder setzt voraus, daß personale Eigenwertigkeit gewahrt bleibe. Der antike Vergleich von Gemeinschaft und Organismus will jeweils auf das vorhandene „Tertium comparationis" hin erwogen werden, damit es nicht fehlgedeutet werde. Denn personale Wesen können niemals „nur Glied" sein, oder, um das Bild des alten Menenius Agrippa ins Modernere zu übertragen, „nur Lebenszelle". Denn Glied und Zelle als solche haben weder Eigenständigkeit noch Eigenwürde noch Eigenverantwortlichkeit; personale Wesen aber haben das alles — im Kinde wenigstens ontisch grundgelegt — als unveräußerliche Eigenart. Das personale „Ich" konstituiert sich auch nicht erst in der Hinwendung zum „Du" als ontisches Ich. Denn dieses liegt natürlich der Hinwendung voraus. Wohl aber gelangt das Ich zur Vollentfaltung seines Selbstbesitzes nur im Ausmaß seiner Selbsthingabe.

Als Nachbild der Sanctissima Trinitas als ihrer Causa exemplaris wird menschliche Gemeinschaft, insbesondere religiöse Erlebnisgemeinschaft nicht erst im Negativen, im Seinsmangel und daraus entstehender Ergänzungsbedürftigkeit ihren Ursprung nehmen, sondern in etwas Positivem, im *Überquellen* eigener Fülle, eigenen Reichtums, der sich hinschenken will. Aber wie menschliches Personsein kontingent begrenzt und arm ist, so entsteht menschliche Gemeinschaft eben auch aus der Ergänzungsnot des armen individuellen personalen Seins. Und die Neigung zur Gemeinsamkeit hat ihren seelischen *Quellgrund sowohl im geistigen Sein des Menschen wie in seinem irrationalen instinkthaften Sein.* Der große Reichtum sozialer Instinkte, der Impulse zum Beisammensein, zu Überordnung und Unterordnung, zu Ergänzung und Hilfe, zum gemeinsamen Spiel u. a. sind sicher machtvolle Faktoren im Sozialleben des Menschen; warum nicht auch religiöser Kollektivität in ihrem Guten und in ihren Entartungen. Dem Instinkthaften überbaut sich aber in menschlicher Sozialität die geistige Werthaltung, die Liebe-Ehrfurcht: Liebe, die wertbejahend und wertschöpferisch schenkend sich dem Du hin-eignet (während der Trieb das Du als Mittel für seine Befriedigung ergreift), Ehrfurcht, die wertverehrend das unantastbare Eigensein und Eigenrecht des anderen achtet und ihn für seine Art und Sendung frei gibt (während der Trieb ihn nur

[31] A. Willwoll, Seele und Geist, Freiburg 1938. Kap.: Armut menschlichen Personseins. S. 210; Kap.: Seele und Gemeinschaft, S. 215 ff.

für sich besitzen will). Diese Ehrfurcht-Liebe schwingt in wertträchtiger Erlebnisgemeinschaft sowohl zwischen den Einzelnen, als auch zwischen Einzelnen und Erlebnisgemeinschaft als Ganzem und umgekehrt. So führt sie zur Entfaltung jedes Einzelnen und damit der Gemeinschaft. Doch muß sich im menschlich-Ganzen die geistige Werthaltung ins Irrationale ausstrahlen, und dieses hinwieder dem Geistigen und dem Sinn des Ganzen unterordnen und ihm so neue Sinnfülle und Sinnweihe verleihen. Mit der Verhaftung aber ans Irrationale ist es gegeben, daß menschliche soziale Haltung auch vielen raum-zeitlichen Bedingungen irgendwie mit unterliegt: der Einwirkung räumlicher Nähe oder Ferne der Menschen voneinander, dem zeitlichen Wechsel, dem Rhythmus von Neigung zu Gemeinsamkeit und Einsamkeit, zur Gemeinschaft im kleinen — von zweien oder dreien — und im großen einer Gruppe usw., dem Wechsel der Stimmungen und der ganzen seelischen Struktur. Je mehr aber die geistig-personale Werthaltung vorwaltet, desto mehr kann wertträchtige Gemeinschaft werden, je mehr sie zurücktritt und das Instinkthafte, Irrationale vorwiegt, desto mehr wird aus Gemeinschaft bloße Masse.

Wir können hier nicht mehr ausführen, wie die verschiedenen Quellgründe menschlicher Sozialität sich in religiösen Erlebnisgemeinschaften auswirken: in religiöser Freundschaft als geistig wertvollster Erlebnisbereicherung und in den Möglichkeiten ihres Abgleitens ins Gegenteil; in religiöser individueller Seelenleitung, die stets beide bereichern kann, den Führenden und den Geführten, und in ihrem Abgleiten etwa in irrationale Über- und Unterordnung; in dem wundervollen geistigen Schwung größerer religiöser Erlebnisgemeinschaften verschiedener Art, die von Liebe-Ehrfurcht getragen waren, und im Abfall zu religiösen Massenepidemien oder zu Kultformen, die eine Auflösung der geistigen Persönlichkeit in Giftrausch und Trancezuständen bedingen.

Es sei noch auf die rückwirksam formende Kraft des religiösen „Kollektivs" auf die religiöse Einzelseele hingedeutet. Schon durch sein ganzes Dasein steht das religiöse Sozialgebilde als etwas Überragendes, Übergroßes vor der Einzelseele, deren zeitlich-räumliche Lebensbegrenzung es überragt bis ins fast Unausdenkliche hinaus. Diesem Überräumlichen und Überzeitlichen eignet eine Seinsdynamik, die das Ganze der religiösen Einzelseele zu erfassen, mit Lebenswerten zu bereichern und zugleich der Gemeinsamkeit zuzuordnen vermag: durch — vielleicht primitive — *Lehrformeln,* die in ihrer festen Gestalt und ihrem geheimniserfüllten, vielleicht irrationalen Gehalt das Bedürfnis der Seele nach Unfaßbarem und Geheimnisvollem zugleich in bestimmte Bahn leiten; durch die Tendenz, alle Lebensschichten und *Kulturbereiche* vom ganzheitlichsten, vom re-

ligiösen Erleben her zu durchdringen und zugleich durch die königliche Distanzhaltung von alledem, dem „Arbitror ut stercora", mit dem dieses religiöse Überindividuelle zugleich sein Darüberstehen über den einzelnen Kulturgebieten dem Einzelnen zum Bewußtsein bringt; durch die konservative Tendenz zur *Bewahrung* und Tradierung uralten Gutes und die damit sich verbindende *Offenheit* der lebendigen Gemeinschaft für die neuen Werte, die die Einzelseele ihr zuträgt, und damit zugleich durch die Bereicherung der Einzelseele aus überzeitlichen Schätzen und ihr Aufrufen zu selbstwirksamer Mithilfe am weiteren Ausbau dieser Werte.

Das religiöse Kollektiv wirkt auf die Einzelseele formend im religiösen sakralen Brauchtum im sakralen Raum. Durch seinen Opferritus, wo der Einzelne sein Höchsterleben als vom Ganzen des religiösen Kollektivs getragen und sinnerfüllt erlebt und mit dem Gemeinschaftserleben eint; durch Weihungsriten, die dem Leben an Wendepunkten neue Sinnfülle, neuen Schutz, neue Richtung geben. Im sakralen Raum erlebt der Einzelne sich wiederum wie umfriedet vom Sein und Leben, Brauchtum und Sinn des religiösen Gemeinschaftsganzen. Kann doch darum selbst dieser Raum nicht voll verstanden werden, wenn er nur kunstgeschichtlich oder ästhetisch und nicht religiös erlebt wird, zusammen mit der Vieleinheit der religiösen Menschen, die durch lange Zeiten hin darin gemeinsam beteten.

Das religiöse Kollektiv wirkt auf die Einzelseele in seinen *Gesetzen,* die den Einzelnen immer wieder zum neuen „Aneignungsakt" gegenüber dem Überindividuellen anleiten. Es formt an ihm durch seine schöpferischen und *führenden Menschen,* die neue Ideen und schöpferische Anregungen geben oder das Ganze in seiner Einheit bewahren; und ebenso formt es durch seine einzelnen *Elitegruppen.* Je mehr diese alle aus Sinn und Lebenskraft des Kollektivs heraus leben und wirken, desto mehr sind sie Former der Einzelnen im Geist des Ganzen; je weniger sie es tun, desto mehr kann ihnen die Dämonie auflösender Zersetzungskräfte eignen.

Das tiefste Geheimnis der erlebnisformenden und wertschöpferischen psychologischen Macht religiöser Gemeinschaft liegt aber doch darin, daß sie selbst in einem Weiteren, Absoluten sich verankert, daß sie — da sie nicht „absolut" ist — auch kein Letztes sein will, sondern nur ein Mittleres, darin sich die Seele zu Gott findet. Wollte sie ein

Letztes sein, so würde sie sich selbst entwurzeln, das Bewußtsein ihrer Kraft schwächen, und keinen festen Wurzelgrund mehr für das religiöse Erleben des Einzelnen bieten. Es ist überflüssig zu betonen, daß bei solchen Hinweisen nicht eine „psychologische Erklärung" des Geheimnisses der Kirche versucht werden könnte, weil eben in diesem Geheimnis ganze andere ontische Kräfte der Gnade, des Corpus Christi mysticum sich auswirken, die man nicht in psychologische Formeln fassen kann.

Kann man überhaupt — damit berühren wir zum Schluß wieder die anfangs genannte Frage — mit den Mitteln exakter Psychologie allein jemals das Gnadenhaft-Übernatürliche in einem bestimmten religiösen Erlebnis aufzeigen? Selbstverständlich nicht das „Seinshaft-Übernatürliche". Aber das „Modal-Übernatürliche"? Wenigstens so weit, daß sich exakt dartun läßt, daß dieses und jenes in einem Erlebnis sich nicht aus natürlich-psychischen Kräften allein deuten lasse? Lassen wir die — nicht eben alltäglichen — Fälle ganz echter mystischer Phänomene beiseite, bei denen der Charakter des Gottgewirkten unverkennbar hervortritt. Die Frage ist auch nicht, ob der „ganze Mensch", der anderswoher von dem Gnadenwirken Gottes als einer Wirklichkeit weiß, in vielen Fällen solches Gnadenwirken mit großer Wahrscheinlichkeit oder mit moralischer Überzeugungsgewißheit annehme und ob er dieses berechtigterweise tue, sei es in der Wertung schlichten religiösen Erlebens mit seinem stillen Ineinswirken von Gnade und Natur, sei es angesichts des Lebens religiös hochragender Ausnahmemenschen. Anwendung psychologischer Gesichtspunkte seitens des Psychologischen schließt ja nicht die Anwendung auch anderer Gesichtspunkte seitens des „ganzen" denkenden Menschen aus und Einzelwissenschaften wollen nie der einzige Weg zu aller Wahrheit sein. Es ist aber das Sichanschmiegen der Gnade an die Natur, im religiösen Alltag so fein, daß die Mittel exakter Psychologie für sich allein es im allgemeinen wohl nicht einwandfrei erweisen könnten. Im künstlerischen Schaffen sind individuelle Letztheiten, die keine Psychologie des Schöpferischen restlos auseinanderlegte und die dem Künstler selbst nicht recht erfaßbar sind. In jeder ernsten Persönlichkeitsforschung und vollends in der Erforschung der religiösen Individualität bleiben Geheimnisinseln, denen alle — irgendwie im Typologischen bleibende — Forschung sich nur approximativ nähert.

Aber auch in dieser Distanzwahrung führt wirklich exakte Religionspsychologie den weiter sinnenden Psychologen vor die gewaltigste Grundtendenz der Menschenseele, vor die wesenhafte Hinordnung des relativen Geistes zum Absoluten, zur Gotteswirklichkeit hin, ohne die das tiefste und erschütterndste Erleben der Menschenseele zugleich ein Erweis der größten Sinnleere menschlichen Seins wäre. Gerade das zeigt die Struktur des religiösen Erlebens in ihrer Ganzheitssicht, in der die drei Gegensatzpaare: Geist-Leben; Innerlichkeit - Ausdruckswille; Individualität - Gemeinschaft nicht als Gegensätze stehen, sondern als sich gegenseitig befruchtende Glieder auf dem Weg zum Absoluten, alles Umfassenden.

Rudiger von Klosterneuburg an der Seite seiner Brüder Gerhoh und Arno von Reichersberg im christologischen Streit um die Verherrlichung des Gottessohnes.

Die dogmatische Stellung und Ausgabe seines ersten neugefundenen Schrifttums.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Gerhoh von Reichersberg wie auch sein Bruder Arno haben uns von der Unterstützung berichtet, die ihnen auf der Synode von Friesach (1160) ihr dritter Bruder Rudiger geleistet hat. Der Reichersberger Propst stand damals bei der Verteidigung der Ansicht von der gleichen Ehre des Gottmenschen mit seinem Vater auch in seiner menschlichen mit der Gottheit vereinigten Natur[1] ganz allein gegen die Bischöfe und die anwesenden Prälaten und Theologen. Nur seine beiden Brüder verteidigten ihn. Das schreibt er selbst an Papst Alexander III.: A nemine contradictum est [adversariis meis] praeter a duobus fratribus meis uterinis, quorum unus est magister Rudigerus, pridem Augustanae ecclesiae, nunc vero Niwenburgensis coenobii decanus, alter vero frater Arno, tunc decanus in coenobio mihi commisso (PL 193, 566 B). In seiner Schrift De gloria et honore Filii hominis hat er diese Tätigkeit seiner Brüder noch etwas eingehender dargelegt. Sie nahmen mit ihren Gegnern die Zweinaturenlehre und somit die Gleichheit der göttlichen Natur in Christus mit dem Vater an. Auch nach ihnen ist Christus in der Humanitas kleiner als der Vater. Was sie jedoch leugneten, ist die geringere Stellung des ‚Homo assumptus', da das zur nestorianischen Irrlehre der Trennung der Personeneinheit führe[2]. Arno beschrieb ebenfalls

---

[1] Vgl. Jos. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt, Wien 1875, II 390 ff. — H. Weisweiler, Drei unveröffentlichte Briefe aus dem christologischen Streit Gerhohs von Reichersberg: Schol 13 (1938) 22—48 (zitiert: Briefe). — Ders., Das wiedergefundene Gutachten des Magister Petrus über die Verherrlichung des Gottessohnes gegen Gerhoh von Reichersberg: ebd. 225—246 (zitiert: Gutachten).

[2] Quidam rudens apud semetipsum et in oculis suis magnus in capitulo Frisaci habito protulit maledicta in eos qui a fide sua, quam ibidem recitaverat, dissentirent. Alius quoque eidem consona loquens magis scholastice quam ecclesiastice peroravit. Quibus pro

diesen gemeinsamen Kampf zu Friesach in seinem Apologeticus an Hand des Briefes Gerhohs an Alexander III[3]. Ein weiteres Zeugnis des sich gegenseitig helfenden Eintretens der Brüder auch bei anderen Gelegenheiten bringt das Reichersberger Chronicon Magni presbiteri zum Jahre 1171, wo es über Propst Arno berichtet: Contra quos [adversarios eiusdem gloriae Filii hominis] multa a iam dicto praeposito [Arnone] simulque a germanis eius videlicet Gerhocho antecessore suo et eiusdem Richersbergensis ecclesiae praeposito atque Rudigero Niwenburgensi praeposito et Haimone eiusdem loci presbitero acta et scripta sunt (Mon. Germ. SS. 17, 406).

Damit ist also die Beteiligung Rudigers am Kampf seines Bruders Gerhoh von den Nächstbeteiligten und den zeitgenössischen Quellen eindeutig belegt. Außer der kurzen inhaltlichen Erklärung Gerhohs in seinem Brief an Alexander III. über den Inhalt des Friesacher Kampfes war aber bisher nichts Genaueres über den dogmatischen Sinn der Ansicht Rudigers zu erfahren, da seine Schriften verloren waren. Gewiß war das bei der prinzipiellen Bedeutung, die diesem Kampf für das Werden der gesamten deutschen Theologie des 12. Jahrhunderts und darüber hinaus bei dem Ansehen, das Gerhoh überall genoß, für die Gesamttheologie auch der anderen Länder[4] zukam, bedauer-

---

tempore satis responsum est a duobus fratribus nostris, qui illic aderant, partim approbantes et partim improbantes quae dicebantur ab ipso, nimirum scientes reprobare malum et eligere bonum. Nam quod Jesum Christum professus est ex duabus et in duabus naturis existentem, Deo equalem secundum divinitatem et minorem Patre secundum humanitatem, potest approbari utpote sane dictum et catholicae fidei consonum. Sed quod homini assumpto negat omnipotentiam et cetera divinitatis bona potiora, in quibus Patri suo Deo factus est equalis, iam sedet et quiescit, conregnat in dextera ipsius Patris, omnino consonat Pauli Samosateni et Nestorii simulque Photii haeresibus ... : De gloria et honore Filii hominis, p. 17 n. 7 (PL 194, 1136 C—D).

[3] Et non quidem iam sufficit eis [adversariis nostris] in scholis discolis inter disputandum vel sententias proferendo talia dicere, quin et in conventibus ecclesiasticis, in multitudine cleri et coram episcopis talia clamitantur impune, Christum videlicet in eo quod homo est, Dei Patris filium non esse aliter quam unum ex nobis ac proinde nunc quoque glorificatum in gloria non aequali paternae gloriae ... Et audita quidem sunt haec in facie ecclesiae et a nemine praeter a duobus contradictum, quorum ego eram unus, alter frater meus germanus, magister Ruodegerus, pridem Augustanus, nunc vero Nuenbergensis ecclesiae decanus: ed. C. Weichert 13 f.

[4] Vgl. Briefe 23 ff.

lich. Konnte man doch erwarten, daß das Schrifttum Rudigers nicht allein sein eigenes theologisches Denken aufdecke, sondern auch manche Aufklärung über den einen oder anderen heute noch dunklen Punkt der Lehre seiner Brüder bringe.

Die Nachrichten, die uns bisher sonst über Rudigers Leben faßbar waren, sind Mitteilungen, die Gerhoh über ihn vor allem in seiner Erklärung des 133. Psalmes machte (PL 194, 891D—896B). Es ist hier eingehend der schwere Kampf geschildert, den Rudiger und sein Bruder Friedrich in Augsburg als Kanoniker — Rudiger später auch als Dekan — gegen ihren Bischof Konrad und das Domkapitel wegen Simonie und anderer Unregelmäßigkeiten führten. Rudiger begab sich selbst 1156 zu Papst Hadrian, jedoch ohne Erfolg. Den Kardinälen Hyazinth und Heinrich gelang es später als Gesandten des Papstes zwar, den Streit beizulegen. Doch nach ihrer Abreise brach er erneut noch heftiger aus und endete mit der Anrufung eines allgemeinen Konzils durch Rudiger. Das nahm das Domkapitel zum Anlaß, die beiden Brüder als Verächter kaiserlicher und päpstlicher Auktorität aus der Stadt zu verweisen. Es ist noch heute ergreifend zu lesen, mit welcher Trauer Gerhoh daran denkt, daß sein Bruder Friedrich todkrank Augsburg zu Schiff verlassen mußte, da er nicht mehr zu Pferde reisen konnte. Schon bald darauf starb er in Klosterneuburg, wo ihn sein anderer Bruder Propst Marquardt aufgenommen hatte. Gerhoh hat zwar noch beim Kaiser persönlich vor Mailand mit Erzbischof Eberhard von Salzburg Fürsprache für die Brüder eingelegt[5], jedoch wiederum ohne Erfolg. Rudiger wurde nun auch Augustinerchorherr und trat zu Klosterneuburg bei seinem Bruder Marquardt ein. Fünf Jahre später ist er dort bereits dessen Nachfolger. Aber schon im folgenden Jahr 1168 rief ihn der Tod ab, ein Jahr vor seinem Bruder Gerhoh.

Das enge Bruderverhältnis, das nach der Schilderung des Psalmenkommentars die ganze Familie Gerhohs verband, findet nun eine neue Bestätigung in dem ersten aufgefundenen Schrifttum Rudigers. Es handelt sich um einen Brief und ein Gedicht Rudigers, das ich jüngst in der Trierer Seminarbibliothek in Cod. 72, fol. 148^{r}—148^{v} (saec. 12; 30×20,1 cm) auf einem eingeschobenen Pergamentblatt fand[6]. Der Brief ist an einen Magister P. gerichtet und be-

[5] Annales Richerspergenses ad annum 1162: Mon Germ. SS. 17, 468 f.

[6] Vgl. J. Marx, Handschriftenverzeichnis der Seminarbibliothek zu Trier, Trier 1912, 57 ff. — Marx löst „Mag. P. R." mit „Petrus de Roya (?)" fälschlich auf. Die Hs umfaßt 154 Blatt. Fol. 3^{r}—147^{r} bringen die Libri sententiarum des Lombarden, fol. 147^{r}—150^{r} De sapientia animae Christi des Hugo von St. Viktor mit dem Brief Walters von Mortagne zur gleichen Frage und Hugos Antwort. Mitten in diesem Stück ist auf fol. 148^{r}—148^{v} der Brief Rudigers auf eingeschobenem Einzelblatt überliefert. Fol. 150^{r} bis 151^{v} bringt noch einen Nachtrag zum Lombarden und der Schluß

ginnt mit den Worten: Mag. P. R. scolarium minimus. Sapere ad sobrietatem. Littere tue, magister bone, quas noviter direxisti fratri nostro domino G. preposito Richerspergensi ad manus nostras forte venerunt nec adhuc ad ipsum pervenire potuerunt; pervenient autem, si Dominus voluerit, cum oportunum fuerit. Rogo autem, ne imperitie arguas me, eo quod non interrogatus respondeo pro fratre meo.

Durch dieses Incipit ist Verfasser, Adressat und auch die Gelegenheit des Briefes leicht feststellbar. Der ausdrücklich als Propst von Reichersberg bezeichnete G. kann nur Gerhoh sein, da der Inhalt des Briefes um die von ihm verfochtene These der Gleichheit der Ehre des Menschensohnes geht. Dann ist der Schreiber R. mit Rudiger aufzulösen, da er sich einen Bruder Gerhohs nennt und nur er von den Brüdern mit dem Buchstaben R. beginnt. Der Magister P., an den der Brief gerichtet ist, wird im beifolgenden Gedicht als „Petrus" ausgeschrieben: Salve Petre bone. Somit ergibt sich als eindeutiger Sachverhalt: Ein Magister Petrus hat an den Reichersberger Propst Gerhoh über die Frage der Gleichheit der Ehre des Gottessohnes einen Brief gerichtet. Dieser kam zufällig in die Hände Rudigers. Da er ihn nicht sofort an seinen Bruder Gerhoh weitersenden konnte, antwortet er zunächst selbst im vorliegenden Brief dem Meister Petrus.

Ein Magister Petrus war als Gegner Gerhohs seit der Veröffentlichung des Briefes Gerhohs an Bischof Otto von Freising durch Pez bekannt[7]. Der Brief ist nichts anderes als eine Antwort des Propstes auf ein Gutachten, das Meister Petrus an Otto in der Frage der Verherrlichung Christi gegen Gerhoh gesandt hatte. Es ist mir vor kurzem gelungen, dieses bisher verlorene Gutachten in einer Wiener Handschrift wiederzufinden[8] und zu veröffentlichen[9]. Dabei stellte sich heraus, daß der erste Teil dieses Gutachtens des Petrus die Ansicht der Reichersberger Brüder mit deren eigenen Worten anführt, um dann in einem zweiten Teil den

---

der Hs enthält fol. 151v—154r die Expositio canonis missae des Odo von Cambrai. Die in der Hs vorliegende Überlieferung des Briefes Walters von Mortagne und der Antwort Hugos von St. Viktor kann die Aufzählung der handschriftlichen Überlieferung der Briefe bei L. Ott, Briefliteratur der Frühscholastik, Münster 1937, 341 und 352 f. erweitern. — Herr Bibliothekar H. Ries besorgte eine Photographie der Hs und gab auch weitere Auskunft. Dankbar sei dieser Hilfe hier gedacht.

[7] Thesaurus anecdotorum novissimus VI, I 565—589; abgedruckt bei PL 193, 586—604.

[8] Cod. lat. 1705, fol. 33r—42v. — Vgl. zur Hs: H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken, Münster 1936, 383—387.

[9] Gutachten 231—246.

Gegenschlag zu führen[10]. Ein in mehreren Hss ebenfalls neugefundener und erstveröffentlichter Brief Gerhohs an Eberhard von Bamberg[11] brachte auch die eine Quelle des ersten Teiles des Gutachtens des Meisters Petrus. Er enthält nämlich wörtlich mit einigen Auslassungen, die das allzu Persönliche eines Briefes streichen, da es für eine mehr wissenschaftliche Darlegung in einem Gutachten weniger geeignet war, den Text, dem Petrus die Darlegung der gegnerischen Meinung im ersten Teil des Gutachtens entnahm[12]. Den Weg, wie Petrus an diesen Brief Gerhohs kam, machte ein weiterer Fund deutlich. In der Stiftsbibliothek zu Klosterneuburg fand sich in Cod. 226 ein Brief, den Gerhoh an Meister Petrus gesandt hatte. Er ist eine Antwort Gerhohs auf eine Anfrage des Meisters in unserer theologischen Frage. Gerhoh schrieb ihm nur ganz kurz, wieweit er mit der Ansicht des Petrus einverstanden sei und wo er von ihr abweiche. Das Nähere möge Petrus aus dem beigefügten Brief an Bischof Eberhard ersehen, den er diesem über die gleiche Frage soeben gesandt habe: Es ist der obengenannte Brief, den Petrus so in den ersten Teil seines Gutachtens einfügen konnte[13].

Bei der Analyse des ersten Teiles dieses Gutachtens blieb aber noch eine Frage offen. Er enthält nämlich außer dem Brief Gerhohs an Eberhard noch andere Ausführungen, aus denen Petrus die Ansicht der Reichersberger mit deren eigenen Worten belegen will. Sie schließen sich an den Schluß des Briefes ohne neue Überschrift oder andere Angabe an. Da der von Gerhoh dem Petrus übersandte Brief an Eberhard nicht eine bloße Abschrift, sondern eine kleine Überarbeitung von Gerhohs Hand ist, lag die Vermutung nahe, daß vielleicht Gerhoh selbst diese neuen Ausführungen beigesetzt habe, um noch deutlicher auf des Petrus Anfrage zu antworten[14]. Tatsächlich verhält es sich jedoch nicht so. Der in Trier neugefundene Brief Rudigers an Petrus ist nämlich nichts anderes als dieses bisher noch nicht entdeckte Stück des ersten Teiles des Gutachtens. Petrus hat es also zugleich mit Gerhohs Brief an Eberhard zusammengestellt, um die Ansicht der Brüder mit deren Worten wiederzugeben. Dabei wurde der Brief Rudigers ebenso benutzt wie der Brief Gerhohs, d. h. alle allzu persönlichen Bemerkungen wie die Briefeinleitung und Fragen, die nicht streng zum Thema gehören, sind von Petrus gestrichen worden.

Wir kommen somit zu folgender Entwicklung der gesamten Briefliteratur: Petrus schrieb an Gerhoh einen Brief, in dem er die Zweifel über die Lehre der gleichen Ehre des Gottessohnes darlegt. Dieser Brief kommt, bevor er zu Gerhoh gelangt, in Augsburg an den dortigen Kanonikus und Bruder Gerhohs, Rudiger. Da sich die Weitersendung verzögert, antwortet Rudiger zunächst selbst. Aber auch

---

[10] Briefe 28—30.

[11] Briefe 41—48. — Danach ist die Bemerkung im interessanten Artikel von H. von Fichtenau, Studien zu Gerhoh von Reichersberg (Mitteilungen des österr. Inst. f. Geschichtsforschung 52 [1938] 43), daß der Brief noch ungedruckt sei, zu verbessern.

[12] Briefe 28 f.

[13] Der Brief Gerhohs an Petrus ist veröffentlicht in: Briefe 48.

[14] Briefe 30.

Gerhoh schreibt nach Erhalt des Briefes und sendet Petrus seinen Brief an Bischof Eberhard. Petrus ist nun durch diese Antworten noch mehr beunruhigt und sieht sich veranlaßt, ein größeres Gutachten an Bischof Otto von Freising zu geben. Als Gerhoh von ihm Kenntnis erhält, wird er überaus aufgebracht und verwahrt sich in seinem Brief an Otto in schärfsten Worten gegen den „Gilbertschüler" Petrus.

Wann und ob eine Aussöhnung zwischen den Brüdern und Meister Petrus gelang, ist bisher unbekannt. Es scheint sich aber wenigstens später eine solche angebahnt zu haben. Denn in Klosterneuburg, Cod. 848 (saec. 12; erstes und letztes Umschlagblatt) findet sich ein kurzer bisher unveröffentlichter Brief eines H. an seinen geliebten Freund P. mit den einleitenden Worten: Dilecto amico suo P. scolastico H. minimus pauperum Christi in fide beati Petri apostoli beatificari. Spero per Dei gratiam dissensionis nostre esse finem[15]. J. Bach hat schon mit Recht den Buchstaben H. durch Haimo aufgelöst[16], da ja dieser Klosterneuburger Chorherr nach dem oben angeführten Zeugnis der Reichersberger Annalen den Kampf an der Seite der Brüder führte[17].

Dem Brief Rudigers an Petrus ist in der Trierer Überlieferung, wie bereits kurz gesagt, auch ein Gedicht beigefügt. Gehört es zum Brief und stammt es somit auch von Rudiger? Ein Doppeltes ist hier sicher: Der Empfänger des Briefes und der im Gedicht angeredete Meister ist ein Magister P. (Brief) oder Petrus (Gedicht). Sodann bezieht sich auch der Inhalt des Gedichtes wie der des Briefes auf die Streitfrage der gleichen Ehre des Menschensohnes. Endlich stehen beide in der Trierer Überlieferung unmittelbar hintereinander allein auf einem eingeschobenen Blatt der Hs. Man kann noch mehr sagen. Aus dem Antwortschreiben Gerhohs an Petrus wissen wir, daß das Schreiben des Petrus auch aus einem Brief und einem Gedicht bestand[18]. Es hat also offenbar Rudiger in ganz ähnlicher Art wie Petrus geantwortet. So sind wir in der glücklichen Lage, nicht nur die erste theologische Darlegung Rudigers zu besitzen, sondern auch zugleich ein erstes Zeugnis seines dichterischen Könnens veröffentlichen zu können[19], wie es damals so vielen Theologen eignete.

---

[15] Zuerst machte auf ihn aufmerksam J. Bach, a. a. O. 192 f.

[16] Ebd.

[17] Die Klosterneuburger Stiftsbibliothek war so überaus freundlich, mir eine genaue Abschrift des Briefes zur Verfügung zu stellen. Auch an dieser Stelle sei ihr dafür der Dank ausgesprochen.

[18] Versus tui partim lucidi lectorem edificant, partim obscuri obscurant: Briefe 48.

[19] W. Wattenbach hat im Neuen Archiv 2 (1877) 407 f. ein Gedicht veröffentlicht, das den Verfassernamen Ruodigerus trägt: De vanitate saeculi Ruodigerus. Fistula dulce sonat ut aves in retia ponat. Ob es sich um unseren Rudiger handelt, muß aber vorläufig offen bleiben.

Während für eine textkritische Edition des Briefes Rudigers für manche Stellen das Gutachten des Magister Petrus, das den Brief einarbeitete, zur Verfügung steht, ist für das Gedicht eine Textvergleichung durch eine weitere von mir neugefundene Überlieferung in der Hs. der Stiftsbibliothek Rein in Cod. 35, fol. 259r—260v (saec. 12) gegeben. Hier ist unter anderen Gedichten[20] auch unser Gedicht eingefügt[21]. So sind wir für beide Stücke des neuen und zugleich ersten Schrifttums Rudigers in der Lage, einen kritisch gesicherten Text herzustellen, wie er am Schluß dieses Artikels zugleich mit dem noch unveröffentlichten Brief Haimos an Petrus gedruckt werden soll.

* * *

Was aber sagt dieser Briefwechsel uns über die dogmengeschichtliche Stellung Rudigers und was bringt er uns Neues zur dogmengeschichtlichen und dogmatischen Erfassung der Christologie seiner Zeit?

Man ersieht aus dem Schreiben Rudigers zunächst — was aus dem Antwortschreiben Gerhohs an Petrus nicht ersichtlich war —, daß Petrus in seinem Brief an Gerhoh die eigentliche große theologische Schwierigkeit gegen die Gleichheit der Ehre des Gottessohnes aufgeworfen hatte: den Text des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses: Equalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. Petrus fragte Gerhoh, wie sich seine Ansicht mit diesem „Minor secundum humanitatem" vereinen lasse. Denn so gibt uns Rudiger den Inhalt des Schreibens des Meisters Petrus an:

Perpendimus de litteris tuis questionem cum ammiratione et ammirationem cum questione, hanc videlicet: Cum secundum fidem catholicam due sunt in Christo nature, divina et humana, cur frater noster asserat post Christi resurrectionem humanam naturam divine coequalem et non potius affirmet inequalem Patri in ea natura qua consubstantialis est nobis et matri, cum Athanasius dicat: Equalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem[22].

Wir wissen aus dem bisher bekannten Schrifttum des Streites, wie gerade diese Schwierigkeit jahrelang im Mittelpunkt der Diskussion stand und auch der kürzlich neuveröffentlichte Brief Gerhohs an Bischof Eberhard ist dieser Frage ausdrücklich gewidmet[23]. So versteht man es, daß

---

[20] Teilweise gedruckt in Neues Archiv 1 (1876) 186—189; 2 (1877) 385—386.

[21] Vgl. Xenia Bernardina, Pars II: Handschriftenverzeichnisse, Bd. 1, Wien 1891, 26—28. Der hochw. Herr Stiftsbibliothekar Dr. A. Weis verglich meine Abschrift der Trierer Überlieferung mit der Hs in Rein und stellte die Varianten fest. Auch ihm dankt der Verfasser sehr für diese Mühewaltung.

[22] Vgl. unten die Veröffentlichung des Briefes.

[23] Briefe 41 ff.: Arbitror michi necessarium defendere apud vos fidem meam et sensum in his dictis Athanasii.

Gerhoh, da ihm Meister Petrus in seinem Brief die gleiche Schwierigkeit vorlegte, als Antwort ihm einfach den Brief an Eberhard zusandte[24].

Weil somit sowohl Gerhoh wie Rudiger in ihren Antworten an Petrus zur gleichen Schwierigkeit Stellung nehmen, sind wir in der glücklichen Lage, die verschiedenen Lösungsversuche der beiden Brüder unmittelbar vergleichen zu können und daraus die ersten Schlüsse für die Charakteristik Rudigers abzuleiten. Dieser Vergleich ergibt, um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen, eine wohl stärker spekulative Veranlagung Rudigers, wenn er auch auf der Grundlinie streng antidialektischer Einstellung seiner Brüder Gerhoh und Arno bleibt. Das letztere zeigt deutlich der Satz, den Meister Petrus in seinem Gutachten an Otto von Freising voll Empörung zitiert und der, wie der Brief Rudigers jetzt zeigt, nicht von Gerhoh[25], sondern von seinem Bruder stammt und in dem die neueren Theologen mit den Fröschen Ägyptens verglichen werden, die in den sonst ruhigen Wassern Siloes quaken[26]. Trotzdem aber scheint nach dem Wortlaut des Briefes Rudiger mehr spekulativen Gedankengängen geöffnet gewesen zu sein wie Gerhoh. Auch er beginnt zwar seine Antwort auf die Schwierigkeit des Athanasianum wie sein Bruder mit Autoritätsstellen des hl. Hilarius und Leo I[27]. Aber er geht doch bald zu mehr spekulativen Erörterungen über, die dann den ganzen weiteren Teil seines Briefes beherrschen.

Diese sind deshalb von großer dogmengeschichtlicher Bedeutung, weil sie noch klarer, als es bei Gerhoh der Fall ist, in die spekulativen Grundgedanken des Streites einführen. Es ist ja nicht zufällig, daß im Laufe der Jahrhunderte immer wieder andere Deutungen der Ansicht Gerhohs vorgelegt wurden. Bereits zu Lebzeiten mußten sich die Brüder immer wieder gegen solche Mißdeutungen wehren. So auch Rudiger im vorliegenden Brief, wenn er

---

[24] Briefe 48: Sufficiat fraternitati ad presens epistola domino babenbergensi a mea parvitate nuper destinata et data super questione ista.

[25] Briefe 40.

[26] Perlectis et inspectis litteris neglecto quia despecto quod in personam eius de ioco clamoso vel clamore iocoso dixisti, qualis est disputantium curialitas vel potius, ut apostolus ait, scurilitas, que ad rem non pertinet, qui non tam ecclesiastice quam scolastice agunt, quoniam aque Siloe cum silentio fluunt, in quibus tamen rane Egypti cum strepitu garriunt.

[27] Er gebraucht fünf Stellen aus Hilarius, De Trinitate und eine von Leo I. aus dessen Sermo 72.

schreibt, man solle sie nicht des Monophysitismus beschuldigen[28]. Daher ist eine Klarstellung gerade aus den letzten und tieferen Gedankengängen der Brüder doppelt wünschenswert.

Bei der Veröffentlichung des Gutachtens des Meisters Petrus an Otto von Freising wurde bereits eingehend darauf hingewiesen, daß tatsächlich von einem Monophysitismus der Brüder keine Rede sein könne[29]. Das bestätigt erneut der Brief Rudigers. Die Naturen bleiben getrennt: Credimus ... utramque in Christo in eternum manere naturam ... Non putamus quemquam catholicum dicere naturam humanam absorptam esse in divinam. Auf der anderen Seite aber mußten wir früher doch auch ein ‚Zuviel' der Vereinigung innerhalb der Naturensphäre bei Gerhoh feststellen[30]. Trotzdem er immer wieder hervorhebt, daß er nicht der menschlichen Natur abstrakt genommen, unabhängig also von der hypostatischen Vereinigung, die göttliche Ehre nach der Auferstehung zusprechen wolle, kommt er doch immer wieder auf die menschliche Natur zu sprechen, die konkret innerhalb der gottmenschlichen Vereinigung nach der Auferstehung die göttliche Ehre und Macht erhält. Wir wiesen z. B. auf den Text Gerhohs in seinem Antwortschreiben an Otto von Freising hin: Videtis, lectores benevoli, quantum virtutis divine Hilarius predicet inesse *carni* Christi non solum divinitus viventi sed etiam se manducantes vivificanti. Quod nullatenus fieri posset, si *natura* inferior superioris virtutem non accepisset in Christo (PL 193, 599)[31]. Man wird daher das Sträuben Gerhohs gegen eine Deutung seiner Lehre, als ob er der Natur, der Menschheit, göttliche Ehre zuerteilt habe, so deuten müssen, daß er damit ablehnt, der abstrakten Menschheit, unabhängig von der hypostatischen Vereinigung, eine göttliche Eigenschaft zuzuschreiben[32].

Diese Deutung wird bestätigt durch das neue Schreiben Rudigers. Er lehnt es ausdrücklich ab, der menschlichen Natur nach der Auferstehung nur eine solche Verherrlichung zuzuschreiben, wie sie dann unser Leib hat. Es ist nicht nur wie bei unserem verklärten Leib alle durch die Erbsünde hervorgerufene Verschlechterung der Natur aufgehoben

---

[28] Nolite multiplicare loqui sublimia inculcando et replicando nobis tociens et tociens in Christo manere utramque naturam divinam et humanam quasi nos dicamus his contraria.

[29] Briefe 34.

[30] Briefe 38.

[31] Vgl. Briefe 37 f.

[32] Ebd.

(Corruptio, penalitas, mortalitas) und in die Sündlosigkeit, Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit verwandelt[33]. Nein, unserem Haupte Christus ist mehr als den Gliedern seines mystischen Leibes gegeben:

Non ergo sufficiat vobis dixisse, quod omnis in Christo assumpte *nature* corruptio in victorialis gloria resurrectionis ipsius absorpta est, quod et membris eius in resurrectione promissum est. Sed insuper dicatis, quod homini assumpto Verbi assumentis omnis potestas, omnis claritas data est, quod ipsius assumpti hominis singulare et proprium es privilegium.

Wir finden also hier ganz wie bei Gerhoh den plötzlichen Übergang von der Natur zur Person[34]. Der menschlichen *Natur* des Christen wird in der Verherrlichung die Unsterblichkeit geschenkt. Größer aber ist die Verherrlichung des *Homo* assumptus. Es ist wie bei Gerhoh auch hier deutlich, daß dabei die konkrete menschliche Natur Christi eingeschlossen ist. Ihr ist eben in der Auferstehung jede Corruptio genommen und nur ihr konnte sie genommen werden und zugleich die göttliche Ehre gegeben — nicht freilich der abstrakten Natur in sich, sondern der im Verbum subsistierenden Natur, dem „Homo assumptus".

Daß diese Erklärung den Sinn Rudigers trifft, geht noch deutlicher aus den folgenden Ausführungen des Briefes hervor. Der Grund, warum der Homo assumptus die gleiche Verherrlichung wie das Verbum erhalten hat, liegt nach ihm nicht allein in der hypostatischen, also persönlichen Vereinigung mit dem göttlichen Wort, sondern auch in der „natürlichen" mit der ganzen Trinität. Rudiger unterscheidet beide Einigungen:

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 unione. Personalis enim unio solummodo est assumentis Verbi et assumpti hominis, naturalis vero unio non solum Verbi assumentis et assumpti hominis 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 inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.

---

[33] Non putamus quemquam catholicum dicere naturam humanam absorptam esse in divinam, quia non natura absorpta sed nature corruptio, penalitas et mortalitas, sicut scriptum est: Absorpta est mors in victoria, et collata est eiusdem nature incorruptio, inpassibilitas, inmortalitas, quod et omnibus membris Christi in communi resurrectione universaliter conferendum est; sed amplior et perfectior claritas et potestas nobis in capite nostro Christo a mortuis resurgente divinitus collata est testante ipso dicente: Data est mihi omnis potestas in celo et in terra.

[34] Briefe 34.

Unitur ergo Verbum carni personaliter et naturaliter, adunatur carni Pater et Spiritus Sanctus naturaliter, non personaliter ... sicut etiam anima et caro sibi invicem uniuntur personaliter et naturaliter — uniuntur inquam non confunduntur. Sic aurum et ignis adunantur naturaliter et non personaliter.

Durch diese ‚inhabitatio' oder ‚adunatio' der Trinität mit dem Fleische („caro") Christi wird also nach Rudiger zugleich mit der persönlichen Vereinigung die Gleichheit der Ehre nach der Auferstehung grundgelegt. Es ist das, so betont er ausdrücklich, nicht von einer Einheit und Gleichheit der Wesenheit zu verstehen, als ob nun die Kreatur in ihrem Wesen zu Gott würde. Der Homo assumptus erhält nur „geschenkweise" diese Würde[35]. Damit glaubt Rudiger den Unterschied der ungeschaffenen und der geschaffenen Natur genügend gewahrt zu haben. Er übersieht dabei aber genau wie Gerhoh, daß es ein innerer Widerspruch bleibt, einer geschaffenen Natur, auch in der hypostatischen Vereinigung und als „Geschenk" unmittelbar göttliche Eigenschaften zuzuerkennen. Sie aufzunehmen ist sie innerlich unfähig[36].

Wie sehr sich diese Übertragung der gleichen Ehre und Macht tatsächlich auf die menschliche, wenn auch vereinigte Natur bezieht, zeigt sich am Schluß des Briefes Rudigers von neuem, wenn er auf eine Frage des Magisters Petrus gerade in dieser Richtung antwortet. Petrus möchte wissen, warum die Brüder immer von der Gleichheit oder Ungleichheit der Naturen sprechen, obwohl von Gleichheit im eigentlichen Sinn nur bei den Personen die Rede sein könne[37]. Rudiger antwortet nicht dadurch, daß er leugnet, daß man den Naturen Gleichheit oder Ungleichheit zuschreibe. Er erklärt vielmehr, in welchem Sinne man das tue und gebraucht hier ausdrücklich wieder das Wort „natura": Satis intellexisti, si intelligere voluisti, qualem adtribuamus equalitatem *naturis* vel inequalitatem: inequalitatem quidem iuxta differentem proprietatem generis, equalitatem vero iuxta indifferentem potestatem muneris. Rudiger geht so weit,

---

[35] Cum in Christo uno due sunt nature adunate salva utriusque naturali proprietate, quis non credat hominem Deo, humanitatem divinitati coequalem non secundum indifferentiam vel magnitudinem generis sed secundum excellentiam muneris. — Dasselbe wiederholt Rudiger kurz darauf: Similis et coequalis non secundum proprietatem et qualitatem generis sed secundum immensitatem muneris.

[36] Vgl. die Darlegung in: Briefe 39 f.

[37] Quesisti enim, cur naturis equalitatem tribuamus vel inequalitatem, non personis, cum non dicatur natura nature equalis vel inequalis sed persona persone equalis vel inequalis.

daß er der Verehrung der Dreifaltigkeit in der Einheit und der Einheit in der Dreifaltigkeit die Verehrung gegenüberstellt und vergleicht, die der Gottheit in ihrer Menschheit und der Menschheit in ihrer Gottheit gebührt.

Das Gleiche zeigt sich im Gedicht Rudigers an Meister Petrus. Zunächst ist hier zwar von der menschlichen Person die Rede, die dem Vater an Ehre gleich ist nach der Auferstehung, da sie nun die gleiche eine Ehre besitzt:

Ante minor Patre, iam non exstat eodem
Lumine preclarus non equali sed eodem
Lumine non gemino sed naturaliter uno,
Uno splendore super omnia splendidiore.

Dann aber geht bei der eingehenderen Begründung die Rede sofort wieder auf die menschliche Natur über:

Carnis naturam sibi Filius unificavit,
Non ad mensuram Pater illam clarificavit ...
In gremio matris sedet sapientia Patris,
In solio Patris residet substantia matris.
Hanc ita divinam vis esse Deo peregrinam?

Es ist nach solchen Ausführungen wohl notwendig, noch einmal darauf hinzuweisen, daß bewußt nach Rüdiger trotzdem alles Monophysitische ausdrücklich ausgeschaltet sein soll. Wird doch z. B. von Rudiger eigens der Ausdruck, den Meister Petrus verwandte, anerkannt: ut verbis vestris utar, sine conversione, sine motu corruptionis vel in alteram confusionis salva utriusque nature proprietate. Und auch im Gedicht heißt es deutlichst: Natura geminus sed personaliter unus[38]. Um den Monophysitismus auszuschließen, wird die gleiche Ehre (lumen naturaliter unum) auch hier nur als Geschenk gegeben, nicht rein naturhaft. Somit ist jedenfalls dem Wollen Rudigers nach der Naturenunterschied gewahrt. Die Frage ist nur, ob tatsächlich und logisch die Darlegungen über die Gleichheit der Ehre nicht zu einer Vergöttlichung der menschlichen Natur führen müssen, m. a. W. ob Gott einer geschaffenen Natur seine ungeschaffene Ehre geben kann, ohne sie zu vergöttlichen.

Um hier besser sehen zu können, wird es gut sein, die Darlegungen Rudigers in die zeitgenössischen Auffassungen der gottmenschlichen Vereinigung einzufügen.

Die drei beim Lombarden[39] kurz gezeichneten großen Zeitanschauungen der hypostatischen Union sind gut mit den Namen der

[38] Auch an anderen Stellen des Gedichtes sagt er das. So z. B.:
Non ego commixtum credo vel predico Christum
Et neque divisum neque confusum reor ipsum.
Credere confusum non sana fides habet usum.

[39] Lib. 3 dist. 6.

Assumptus-, Subsistenz- und Habitustheorie benannt[40]. Der wesentliche Unterschied der drei Theorien, die freilich nur die großen Linien der Entwicklung kennzeichnen, da neben und in ihnen zahlreiche Verästelungen sich zeigen[41], liegt bei der Habitustheorie zunächst in der bedeutend loseren Verbindung der menschlichen Natur mit der zweiten Person (indumentum!). Bei der Assumptus- und Subsistenztheorie aber wird sich der letzte Unterschied wohl am besten so formulieren lassen: Seele und Leib bilden bei der Assumptustheorie eine konkrete Substanz, den Homo assumptus, der dann in die persönliche Vereinigung aufgenommen wird. Dadurch wird er eine Person mit dem Verbum, wie der Leib in der Vereinigung mit der Seele. Die Subsistenztheorie der Gilbertschule aber betrachtet mehr abstrakt die Humanitas und macht die Personalitas des Verbum zum unmittelbaren Träger dieser Humanitas, wie sie es auch für die Divinitas ist. Der Lombarde drückt das klassisch bei seiner Beschreibung dieser von ihm abgelehnten Theorie aus: Dicunt ... unam personam tantum esse, ante incarnationem solummodo simplicem, sed in incarnatione factam compositam ex divinitate et humanitate (lib. 3 dist. 6 c. 3). Man versteht von dieser frühen Sicht der beiden Theorien aus, daß in der Subsistenztheorie jede Gefahr der Übertragung göttlicher Eigenschaften der Divinitas auf die Humanitas ausgeschlossen war. Hier waren die abstrakten Begriffe völlig getrennt und entgegengesetzt und nur durch die Personalitas verbunden. Anders in der Assumptusauffassung. Hier wird die konkrete menschliche Natur in das Verbum aufgenommen. Wie nahe lag es dann, der angenommenen Natur, wenn auch nicht dem Wesen nach, so doch der Gnade nach, auch solche Eigenschaften zuzuerteilen, wie sie nur der Person zukommen konnten, ja in der prinzipiellen Verweigerung solcher Gnadengaben eine Zweiheit in der Gesamtperson zu sehen, weil eben alles noch mehr in der konkreten Einheit statt in einer abstrakten Divinitas, Humanitas, Personalitas geschaut ist. So sind denn auch tatsächlich die Anhänger oder Wegbereiter dieser Theorie solchen Übertragungen verfallen. Es sei z. B. an Hugos von St. Viktor Ansicht über das gleiche Wissen in der Seele Christi erinnert.

Auch die Auffassung der Brüder von Reichersberg ist im Letzten nur von hier aus verständlich. Es hat bereits P. Galtier S. J. Gerhoh unter die Vertreter der Assumptustheorie eingereiht[42]. Ganz deutlich ist das bei Rudiger. Es zeigen dies Sätze wie: Credimus ... hominem assumptum a Verbo non absumptum sed perfectum et provectum, glorificatum et clarificatum in inmensum in equalitate Patris in dextera sedis magnitudinis. Also der konkrete „Homo" ist vom Verbum angenommen und so erhöht bis zur Gleichheit des Vaters.

---

[40] Vgl. B. Barth, Ein neues Dokument zur Geschichte der frühscholastischen Christologie: ThQschr 100 (1919) 423.

[41] Vgl. darüber meine Ausführungen in ThRev 37 (1938) 237 bis 239.

[42] De incarnatione et redemptione, Paris 1926, 172.

Am eindeutigsten ist diese Annäherung an die Assumptus-auffassung aus dem Gerhohkreis bei dem Kampfgenossen der Brüder Haimo von Klosterneuburg in dem am Schluß dieses Artikels zu veröffentlichenden Brief an Meister Petrus. Hier ist am stärksten gerade das konkrete und abstrakte Denken gegenübergestellt und für das erstere die Entscheidung getroffen. Mit Petrus ist Haimo einig, daß der Menschensohn dem Vater in der Ehre nach seiner göttlichen Natur gleich ist[43]. Er weicht aber von Petrus ab, wenn er sodann behauptet, daß die „Humanitas" ebenso zur göttlichen wie zur menschlichen Natur gehört: Pertinet humanitas Christi sic ad utramque eius naturam, que est utriusque nature, ut sit in utraque natura homo, cum et Verbum caro factum sit, quod non erat, et caro Verbi non esse destitit, quod fuerat. Auch hier sei wieder darauf hingewiesen, wie der Übergang von der abstrakten Humanitas oder vom „Caro" zum „Homo" gemacht wird. Was der Ausdruck, die Humanitas gehöre zu beiden Naturen, letztlich sagen will, zeigen die weiteren Worte: Nur deshalb ist Gott am Kreuz getötet worden, weil die göttliche und menschliche Natur nicht nur „personaliter", sondern auch „naturaliter" verbunden sind[44]. Die bloß persönliche Vereinigung gilt ihm nur soviel wie die zwischen Reiter und Pferd[45]. So ist also die Humanitas des Menschen in Christus die „Humanitas Dei" geworden und die Divinitas Gottes die Divinitas des Menschen, so daß er aus dieser Divinitas Wunder wirken konnte, und zwar, wie gesagt, nicht nur in persönlicher, sondern darüber hinaus in natürlicher Vereinigung der Naturen. Dann freilich versteht man es wieder leicht, wie es zur Theorie der gleichen Ehre kommen konnte: Si Deus sive Verbum caro factum poterat contumelias pati, quare homo, qui Verbi fecit miracula, Deus factus debuit divina et coeterna Patris gloria spoliari? Aber ist hier nicht übersehen, daß das erste Glied der Verdemüti-

---

[43] Dicimus quod et vos dicitis, scilicet in eo Filium hominis esse Patri in gloria coequalem, in quo est ei coeternus et consubstantialis. Quod utique in eo est, in quo est Deus et Dei Filius.

[44] Unde etiam quod passus et mortuus est, pertinuit ad utrumque, non quod divinitas aut anima Christi occidi potuerit sed tantum corpus quod utrisque naturaliter cohesit, quod si non naturaliter sed tantummodo personaliter cohesisset, nequaquam interfecto homine Deus interfectus fuisset.

[45] Quis enim conflata corona regem conflatum dixerit aut occiso equo equitem occisum putaverit.

gung nicht die Divinitas trifft, sondern nur das Verbum in seiner menschlichen Natur? Daher trifft auch die Folgerung nicht die Humanitas, auch nicht die vereinigte. Wenn man freilich, wie Haimo am Schluß noch ausführt, behauptet, daß die beiden Naturen so „personaliter" und „naturaliter" zum Menschensohn gehören wie Seele und Leib zum Menschen, so wird es erneut verständlich, wie dann der Ruhm der Seele in einer natürlichen Vereinigung auch dem Leib zugesprochen werden konnte. Es ist daher hier von Haimo der interessante und dogmengeschichtlich wichtige Versuch gemacht worden, die spekulative Trennung der Abstracta Humanitas und Divinitas und ihre bloße Vereinigung in der Hypostasis des Verbum, wie sie in der Subsistenztheorie aufgestellt wurde, durch den Hinweis auf die neben der persönlichen Einigung noch bestehende unmittelbare natürliche zu überwinden. Dadurch gewinnen auch die Versuche Rudigers, der ja bereits auf diese unmittelbare natürliche Einigung neben der persönlichen hinwies und gerade daraus ableitete, daß die Herrlichkeit des Vaters und des Heiligen Geistes im Menschensohn und seiner Caro wohne und ihr so ihren Glanz schenken könnte, ihre volle Bedeutung und Erklärung.

Wie hat sich nun Meister Petrus in seinem Gutachten damit auseinandergesetzt? Gewiß lag ihm der Versuch Haimos noch nicht vor, wohl aber die wesentlich gleiche Lösung Rudigers. Nachdem jetzt die Auffassungen der verschiedenen Theorien im Kreis um Gerhoh deutlich sind, lassen sich auch wohl die Darlegungen des Meisters Petrus noch leichter, als es bis jetzt möglich war, in den Zeitrahmen einfügen und von dort aus ganz verständlich machen. So möchten wir unsere früheren Darlegungen (vgl. Briefe 33 ff.) dadurch weiterführen.

Die dogmengeschichtliche Einordnung des Gutachtens in die drei zeitgenössischen Theorien, wie sie konkret im Licht des Gerhohkreises erscheinen, ergibt deutlich, daß Petrus ein Anhänger der Subsistenztheorie der Gilbertschule ist. Wenn er in seinem Gutachten an Otto von Freising wie Gerhoh und Rudiger die Frage der verschiedenen Ansichten auch nicht ausdrücklich berührt, so ist doch aus seinen Darlegungen seine Stellung klar zu erarbeiten. Vor allem ist die deutliche abstrakte Gegenüberstellung der Humanitas und Divinitas in Christus bemerkenswert. Dadurch schließt er jede Übertragung göttlicher Eigenschaften auf die Menschheit als wesentlich anderen Begriff aus: also er tut das, was oben als Wesenszug gerade der Subsistenz-

theorie bezeichnet wurde. Es müßte nach Meister Petrus, um ein Beispiel anzuführen, eine Übertragung der gleichen Ehre an den Homo assumptus im Sinn der Brüder eine Gleichheit der Humanitas und Divinitas in sich schließen. So sagt er: Quod si illam habere gloriam, quam Pater habet, nec aliam humana natura credatur, cum Pater nichil habeat divinitate sua preciosius ..., 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[46]. Das ist nach ihm ein klarer Widerspruch. Die Gleichheit muß somit abgelehnt werden. Man sieht hier also gut den Unterschied zwischen dem konkreten Denken der Reichersberger an eine konkrete Natur und konkrete Ehre gegenüber der abstrakten Denkart der Gilbertschule von der Divinitas und Humanitas, wobei durch die letztere Denkform sich die Unmöglichkeit der Auffassung von der gleichen Ehre leicht ergibt.

Dieser scharfe Trennungsstrich zwischen Divinitas und Humanitas wird von Petrus in seinem Gutachten noch öfter gezogen. So heißt es kurz nach der eben genannten Stelle, daß die Divinitas in Christus der des Vaters gleich ist, die Humanitas aber bleibt endlich: Humanitas in Christo manens tamquam substantia suscepta natura in persona suscipiente (ebd. 242, 2—3). Wenn also Christus in seiner menschlichen Natur die gleiche Ehre wie der Vater hat, dann muß die menschliche Natur der Substanz des Vaters gleich sein, m. a. W. es ist eine Naturenvereinigung geworden, da die menschliche Natur die göttliche geworden ist[47]. Zum Schluß des erhaltenen Teiles des Gutachtens zieht Petrus den Trennungsstrich noch einmal: [Equalitas naturarum] penes divinitatem nichil penitus habet, in quo valeat considerari (ebd. 246, 1). Menschliche Natur (Humanitas) und Divinitas sind also völlig unter sich getrennt.

Aus der Subsistenztheorie, in der beide Naturen allein im gemeinsamen Suppositum vereint sind, folgt auch des Mei-

---

[46] Gutachten 241.

[47] 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: Gutachten 242.

sters Stellung zum Beweis der Brüder, daß die Tradition so oft sage, der Menschensohn besitze die gleiche Ehre wie der Vater. Petrus antwortet:

Cum aliqui glorificationem Filii legerint nature verbis assumpte significatam, eandem gloriam in humana 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 efficientie causis (ebd. 239, 5 ff.).

Man muß also Träger (corpus) und die Naturen bzw. Eigenschaften (albedo, claritas) deutlich auseinanderhalten und darf nicht unbekümmert alles sich gegenseitig zuschreiben (clara albedo statt corpus clarum et album).

Aber wie löst Petrus den neuen Versuch Rudigers (und Haimos), den abstrakten Unterschied durch die Theorie der zusätzlichen natürlichen Vereinigung zu überwinden und so zur gleichen Ehre zu kommen? Petrus betont dagegen mit Recht, daß eine solche Gleichheit der Ehre dann doch eine Gleichheit der menschlichen Natur mit der göttlichen fordere, da die göttliche Ehre eben in der Gottheit bestehe, die somit der menschlichen Natur zuzusprechen sei (ebd. 242, 18 ff.). Es wäre also eine solche natürliche Vereinigung in diesem Fall tatsächlich eine volle Naturenvereinigung, da aus der menschlichen Natur die göttliche werden müßte (242, 24 ff.). Petrus leugnet also nicht, daß die menschliche Natur auch unmittelbar übernatürliche Gaben erhalten habe. Er lehnt es aber ab, daß dies in einem Grade geschehen konnte, der eine wesentlich göttliche Eigenschaft der Kreatur, also auch der geschaffenen Menschheit Christi, unmittelbar in einer natürlichen Vereinigung geben würde. So haben wir also hier vor uns nicht nur einen Einblick in die Auffassungen des Gerhohkreises und seiner Gegner, sondern darüber hinaus auch einen Blick in die Auseinandersetzungen zwischen der Assumptus- und Subsistenztheorie, die in beider letzte Grundauffassung tiefer einführt.

Ein gewisses Bedenken dagegen, daß Petrus ein Vertreter der Subsistenztheorie war, könnte vielleicht eine Andeutung Rudigers am Schluß seines Briefes an Petrus machen, in der er davon schreibt, daß Petrus von einer Vereinigung „in Filio" spreche. Aber das scheint doch nicht so deutlich gewesen zu sein, da Gerhoh in seinem Antwortschreiben auf diesen Brief des Petrus darauf nicht hinweist, sondern seine Übereinstimmung mit Petrus in seiner Auffassung von

der wirklichen Einheit in Christus hervorhebt[48]. Aber wir wissen auch sonst, daß besonders in den Anfängen die Lehre der Gilbertschule noch lange nicht die spätere Ausprägung hatte, die ihr zum Siege verhelfen sollte. Wenigstens terminologisch brachte sie noch viele Unklarheiten. Es sei etwa an den Ausdruck des „Filius adoptivus" erinnert[49]. Der scharfe Gegensatz gegen die Übertreibungen der Assumptustheorie hat sie, wie übrigens auch die Habitustheorie, zu solchen überspitzten Formulierungen geführt, in denen dann auch die Trennung der Naturen zu scharf betont wurde und so eine gewisse Gefahr der Auflösung der hypostatischen Union lag. Über diesen Grund der polemischen Ausdrucksweise hinaus aber lag wohl auch in der eigenen ursprünglichen Formulierung ein Ansatz zu solchen allzu starken Trennungen. Wenn z. B. im Gegensatz zu Übertragungen einzelner göttlicher Eigenschaften in der Assumptustheorie nun von den Gilbertinern die scharfe begriffliche Trennung der Humanitas, Divinitas, Personalitas so betont wurde, dann war von selbst die Gefahr gegeben, vor allem in jenen Fragen der Communicatio idiomatum, die auf dem Wege über das gemeinsame Suppositum vom konkreten Gottessohn Göttliches mit Recht aussagten (filiatio naturalis, adoratio) allzu leicht den rechten Weg zu verlassen. Daher gab es ja auch so mancherlei Vorentwicklungen und Entwicklungen innerhalb der drei Ansichten.

Zugleich aber lag darin die Gewähr echten Dogmenfortschrittes begründet. In dem lebensvollen Suchen nach der echten, der katholischen Tradition und Ehre am besten entsprechenden Formulierung gipfelt ja schließlich theologisch diese ganze Auseinandersetzung. Das ist ihr Zweck und war auch damals ihre ganze Zielsetzung, wie es auch in der nun neugefundenen Literatur des Streites immer gesagt ist[50]. Und tatsächlich ist der Enderfolg würdig dieses Kampfes gewesen. Das Gute der Assumptustheorie, die konkrete Auffassung der menschlichen Natur Christi mit allen ihren religiösen Werten, die niemals allein im Irdischen stehen bleiben wollte und die menschliche Natur aus allem Ge-

---

[48] Quibus [litteris] inspectis per omnia sensum tuum sanum sensuique meo consonum repperi de duarum in Christo naturarum personali unitate: Briefe 48.

[49] Vgl. A. Landgraf, Die Stellungnahme der Scholastik des 12. Jahrhunderts zum Adoptianismus: DivThom(Fr) 13 (1935) 257 ff. — Siehe auch: Briefe 38 f.

[50] Siehe dazu die Ausführungen in: Gutachten 225 ff.

schaffenen besonders nach ihrer Auferstehung heraushob, verband sich mit dem Guten der Subsistenztheorie, indem dort die allzu abstrakte Betrachtungsart, die die falschen Übertreibungen der Assumptustheorie überwinden ließ, gemildert und auch die konkreten Folgen der Idiomenkommunikation besser erkannt wurden. So wächst das neue Christusbild der Scholastik. Nichts hat es von der Fülle der Patristik verloren, da es ganz aus ihr herausreift und alle mehr philosophischen Erwägungen immer wieder im Kampf ihre theologische Bewährung und Richtigkeit erproben müssen. Aber es ist durch den Versuch, tiefer in das Geheimnis einzudringen, noch schöner für unsere religiöse und wissenschaftliche Kenntnis geworden. Wir haben einen neuen Blick tun dürfen ins Geheimnis der Einen Person in ihren beiden Naturen, in ihrer Einheit aber unter voller Wahrung der ganzen Gottheit und ganzen Menschheit. Nur so ist das letzte religiöse Geheimnis des Christentums gewahrt: unsere Erlösung durch Gott in unserer menschlichen Natur. Divinitas und Humanitas stehen in ihrer ganzen Fülle — und daher notwendig jede auch in ihrer vollen Unvermischtheit neu vor unserm Blick. Und doch ist alles Menschliche letztlich, nicht freilich durch einfache unmittelbare Übertragung wesentlich göttlicher Eigenschaften, die die geschöpfliche Natur in sich aufzunehmen unfähig ist, sondern durch die Einigung im göttlichen letzten Sein, in der Hypostase, im göttlichen Träger, ins Göttliche erhoben. Weil so das letzte Personhafte göttlich ist, gebührt auch dem Menschen Christus die göttliche Sohnschaft, die göttliche Anbetung, daß sich auch in seinem Namen die Knie aller beugen, die da im Himmel und die auf Erden sind.

TEXTE

T: Trier, Seminarbibl., Cod. 72, fol. 148^{r}—^{v}

R: Rein, Stiftsbibl., Cod. 35, fol. 259^{r}—260^{v}

K: Klosterneuburg, Stiftsbibl., Cod. 848, fol. primum et ultimum involucri

W: Wien, Nationalbibl., Cod. lat. 1705, fol. 33^{r}—42^{v}. Epistola magistri Petri ad Ottonem Frisingensem [ed. „Gutachten": Schol 13 (1938) 231ss.]

I.

[Epistola Rudigeri ad magistrum Petrum]

Magistro P[etro] R[udigerus] scolarium minimus. Sapere ad sobrietatem. Littere tue, magister bone, quas noviter direxisti fratri nostro domino G[erhoho] preposito Richerspergensi, ad manus nostras forte venerunt nec adhuc ad ipsum pervenire potuerunt; pervenient autem, si Dominus voluerit, cum oportunum fuerit. Rogo autem, ne imperitie arguas me, eo quod non interrogatus respondeo pro fratre meo. Licet enim ipse etatem habeat, ut pro se loquatur, tamen quia nobis ut fratribus est una fides et unus spiritus, quisquis ipsum de fide interrogat et ideo quia sensum et fidem eius non ignotam habeo, non sine causa pro fratre meo tanquam interrogatus interim paucis respondeo.

Perlectis et inspectis litteris neglecto quia despecto quod in personam eius de ioco clamoso vel clamore iocoso dixisti, qualis est disputantium curialitas vel potius, ut apostolus ait, *scurilitas,* que ad rem non pertinet, qui non tam ecclesiastice quam scolastice agunt, quoniam aque Siloe cum silentio fluunt, in quibus tamen rane Egypti cum strepitu garriunt; hac inquam despecta calumpnia et contempto contemptu, perpendimus in eis de litteris tuis questionem cum ammiratione et ammirationem cum questione, hanc videlicet: Cum secundum fidem catholicam due sunt in Christo nature, divina et humana, cur frater noster asserat post Christi resurrectionem humanam naturam divine coequalem et non potius Christum affirmet inequalem Patri in ea natura, qua consubstantialis est nobis et matri, cum Athanasius dicat: *Equalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.* Hec dicendo poteras adiecisse, quod etiam Christus dicit de semetipso: Quia *Pater maior me est.*

Sed hoc dictum Christi de semetipso et 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 quam resurrectionem *tanto maior angelis effectus est,* ut apostolus dicit, *quanto differentius pre illis nomen hereditavit.* Vel etiam hodie dici potest minor

---

8-10 Cf epist. Petri ad Ottonem; ed. Gutachten 231, 32-35 14 Eph 5, 4 16-17 Epist. Petri ad Ottonem 236, 38-40 24-25 Symbolum Athanasianum (J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio II 1354-1355; PL 88, 585-586; K. Künstle, Antipriscilliana 232-233) 27 Joh 14, 28 28-pag. 42,24 Cf epist. Petri ad Ottonem 235, 23-236, 1 30-31 Ps 8, 6; Hebr 2, 7 31-33 Hebr 1, 4

---

1 *Superscriptio om.* TW 33 pre illis nomen: nomen pre illis W

Patre secundum nature humane proprietatem et conditionem, non secundum eiusdem humane nature provectum et glorificationem. Numquid frater noster solus hoc dicit et non etiam Hilarius idem dicit: *Glorificaturus Pater Filium maior est; glorificatus autem a Patre Filius minor non est.* Idem alibi: *Gloria enim omnis non Verbo sed carni adquirebatur id est non nativitati Dei sed hominis dispensationi.* Item idem exponens, quod Dominus Patrem suum orans dicit: *Et nunc clarifica me tu Pater apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus esset,* hec protulit: *Verbum caro factum est; non amiserat quod erat, sed ceperat esse, quod non erat; non de suo destiterat sed quod nostrum est, acceperat. Profectum ei quod accepit, eius claritatis expostulat, unde non destitit. Ergo quia Filius Verbum et Verbum caro factum et Deus Verbum et hic in principio apud Deum et Verbum ante constitutionem mundi, 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, ut in Dei virtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur.* Item idem: *Esse autem in forma Dei non alia intelligentia est, quam in Dei manere natura, per quod et Deus creatura est, quia in natura eius sit creatura.* 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 immensitatem transivit.*

Cum ergo etiam, ut apostolus ait, *nec oculus viderit nec auris audiverit nec in cor hominis ascenderit, que preparavit Deus diligentibus se,* quomodo tu econtra quasi oculo videris et aure audiveris et corde in Deum ascenderis quam preparavit et perfecit Deus dilecto Filio suo gloriam claritatis, quodam modo in pondere et numero et mensura dispensas et loco et tempore coartas, cum, ut Leo ait, *infirmitas Jesu in virtutem, temporalitas in eternitatem, localitas transierit in immensitatem?* Non est humano sensu in Dei rebus loquendum, quia *scrutator maiestatis opprimetur a gloria.* Nam *etsi novimus,* ut ait apostolus, *Christum secundum carnem, sed*

4-5 Hilarius, De trinitate, lib. 9 n. 56 (PL 10, 327A). Cf epist. Gerhohi ad Eberhardum; ed. Briefe 45, 16-17 5-7 Ibid. lib. 9 n. 40 (PL 10, 312C). Cf epist. Petri ad Ottonem 235, 30-32 8-9 Joh 17, 5 9-19 Hilarius, De trinitate, lib. 3 n. 16 (PL 10, 85B). Cf epist. Petri ad Ottonem 235, 32-35 19-21 Ibid. lib. 12 n. 6 (PL 10, 437B) 21-24 Cf Leo I, Sermo 72, 5 (PL 54, 393B), sermo 74, 1-2 (PL 54, 397B-398A) Cf epist. Petri ad Ottonem 235, 35-236, 1 25-27 1 Cor 2, 9 31-32 Cf supra linea 21-24 33 Prov 25, 27 34-pag. 43,1 2 Cor 5, 16

---

12 Profectum: Profecto T (Profectum W) claritatis: claritatem T (claritatis W) 20 Dei: forma *add.* T 25 nec oculus: oculus T

iam non novimus. Recedant ergo vetera de ore vestro. Vetera, inquam, id est ad veterem hominem pertinentia, ne Christum novum hominem, localem vel temporalem dicatis post suam resurrectionem. Nolite multiplicare loqui sublimia inculcando et replicando nobis tociens et tociens in Christo manere utramque naturam divinam et humanam, quasi nos dicamus his contraria. Immo credimus, propter quod et loquimur, utramque in Christo in eternum manere naturam et hominem a Verbo assumptum non absumptum sed perfectum et provectum, glorificatum et clarificatum in inmensum in equalitate Patris in dextera sedis magnitudinis. Non putamus quemquam catholicum dicere naturam humanam absorptam esse in divinam, quia non natura absorpta sed nature corruptio, penalitas et mortalitas, sicut scriptum est: *Absorpta est mors in victoria,* et collata est eiusdem nature incorruptio, inpassibilitas, immortalitas, quod et omnibus membris Christi in communi resurrectione universaliter conferendum est; sed amplior et perfectior claritas et potestas nobis in capite nostro Christo a mortuis resurgente divinitus collata est testante ipso dicente: *Data est mihi omnis potestas in celo et in terra.* Non ergo sufficiat vobis dixisse, quod omnis in Christo assumpte nature corruptio in victorialis gloria resurrectionis ipsius absorpta est, quod et membris eius in resurrectione promissum est; sed insuper dicatis, quod homini assumpto Verbi assumentis omnis potestas, omnis claritas data est, quod ipsius assumpti hominis singulare et proprium est privilegium. 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 unione. Personalis enim unico solummodo est assumentis Verbis et assumpti hominis; naturalis vero unio non solum est Verbi assumentis et assumpti hominis sed communis est homini assumpto et toti sancte Trinitati. Unde Augustinus: *Implevit carnem Christi Pater et Spiritus Sanctus sed maiestate non susceptione.* Et apostolus: *Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.* Unitur ergo Verbum carni personaliter et naturaliter. Adunatur carni Pater et Spiritus Sanctus naturaliter, non personaliter. Uniuntur, inquam, et adunantur divina et humana natura absque naturarum commixtione et, ut verbis vestris utar, sine conversione, sine motu corruptionis

---

13-14 1 Cor 15, 55 18-19 Mt 28, 18 19-pag. 44,19 Cf epist. Petri ad Ottonem 236, 1—37 25-26 Rom 1, 4 31-32 Ps.-Augustinus, Sermo 215, 2 (PL 39, 2196) 32-33 Col 2, 9

---

23 omnis claritas: omnisque claritas W 24 est privilegium: privilegium est W 25 fieri *om.* T (fieri W) 29 unio: unitio W 30 assumpto *om.* T (assumpto W) 33 inhabitat: habitat W 35 naturaliter: et *add.* W

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 sunt nature adunate salva utriusque naturali proprietate, quis non credat hominem Deo, humanitatem divinitati coequalem 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 et naturalem unionem?

His perspectis benevolus lector perpendere potest, quam fideliter dici possit homo assumptus Verbo assumenti vel, quod amplius est, toti Trinitati secundum omnem plenitudinem divinitatis in ipso 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 contententes cum illis, qui dicunt aliter. Viderint ipsi, an tam fideliter quam fiducialiter.

Verumtamen quia prime et principali ammirationi et questioni intenderamus, secundarium questionis miraculum fere preterieramus. Quesisti enim, cur naturis equalitatem tribuamus vel inequalitatem, non personis, cum non dicatur natura nature equalis vel inequalis sed persona persone equalis vel inequalis. Sed quoniam hoc post illa, que dicta sunt, locum non habet, quia satis intellexisti, si intellegere voluisti, qualem adtribuamus equalitatem naturis vel inequalitatem: inequalitatem quidem iuxta differentem proprietatem generis, equalitatem vero iuxta indifferentem potestatem muneris. Trium enim personarum una omnino et indifferens potestas est. Quod autem idem et ipsum semper est, a semetipso differre non potest. Persone vero a se invicem differunt non unitate naturali sed proprietate personali. Sic ergo *in confessione vere sempiterneque deitatis et in personis proprietas et in essentia unitas et in maiestate adoretur equalitas,* ut, sicut Trinitatem in unitate et unitatem in Trinitate veneramur, ita divinitatem sua in humanitate et humanitatem in sua divinitate venerandam firmiter fideliterque confiteamur.

Superest adhuc una parvula predicationis vestre dictiuncula fidelibus admodum scrupulosa, qua dicitis hominem in Filio assump-

---

8-9 Joh 1, 16 32-34 Praefatio de sanctissima Trinitate: Missale Romanum

---

1 sicut: sic T (sicut W) 23 non personis: sed personis T 31 a: ad T

tum et non in Filium, precipue cum Pater non dicat de illo: Ipse erit mihi in Filio, sed: Ipse erit mihi in Filium, sicut scriptum est: *Ego ero illi in Patrem et ipse erit mihi in Filium.* Sed ad hec respondere et ea plenius refellere proprii industriam spectat operis, quam ad presens non admittit brevitas epistolaris. Sapite et intelligite ac novissima providete.

Salve Petre bone. Petrus esto fide, ratione;
Petrus habes nomen. Petra sit tibi nominis omen!
Magne non modice fidei sis salvus amice;
Sis in eo salvus, quem fudit Virginis alvus.
Virgo Deo peperit sua sponsa suum sibi natum,
Natura geminum, non persona geminatum.
Virgo Deum puerum, qui fons et clausula rerum,
Virgo diem verum parit hoc in fine dierum;
Hoc partu raro Verbum caro Virgine matre
Non alio certe quam summo Numine patre.
Hic pater, hec mater generant hominemque Deumque,
Divini partus genus est unius utrumque.
Huic Deus ipse pater, Virgo fuit integra mater;
Ipse pater nati dat partum virginitati,
Auctor nature dat conceptum pariture,
Auctor nascendi dedit effectum parturiendi.
Christus homousyon nobis matrique patrique,
Unicus Emmanuel forme conformis utrique.
Ecce gigas magnus, morsu leo, moribus agnus,
Natura geminus sed personaliter unus.
Tres sunt persone firma fidei ratione;
Natura gemina persona fit ex tribus una.
Virgineus partus non cum tribus est quasi quartus;
Immo genus geminum facit illum de tribus unum.
Non ego commixtum credo vel predico Christum
Et neque divisum neque confusum reor ipsum.
Credere confusum non sana fides habet usum;
Dicere divisum nec Paulo nec mihi visum.
Verbum de Patre, caro factum Virgine matre
Unius unita sunt una vel unica vita.
Utraque natura simul est numquam peritura,
Non est absorpta lux vera fidelibus orta.
Ambe nature sibi constant unificate
Sed naturali servata proprietate.

3 Hebr 1, 5

24 homousyon: omousion T 40 unificate: unificare T

Sic aer luce, lux aere condecoratur;
Hec in se duo sunt, sed in his lux una creatur.
Auro gemma nitens, aurum gemme sociatur;
Hec in se duo sunt, tamen una corona paratur.
Spiritus ut carni, caro spiritui sociatur;
Hec in se duo sunt, tamen unus homo reputatur.
Ignis inauratur, globus aureus ignificatur;
Hec simul unita vivunt velut aurea vita.
Sic ignem passa non deficit aurea massa,
Non absorbetur sed purificata videtur.
Non sic in lignis, quem sorbet ligneus ignis;
Igni tradentur; cinis et non ligna videntur.
Sic et in es lapidem vertit calor igneus idem;
Igneque mutante non est es, quod lapis ante.
Es quoque conflatur et in aurum purificatur;
Nec veluti lignis auro dominabitur ignis.
Hoc decus insigne numquam consumitur igne
Sed consummatur consummatumque probatur;
Clarior ex lignis rutilat, rubet aureus ignis.
Clarior est Christus Deus in ligno crucifixus,
Clarus surrexit, claram super ethera vexit
Carnem divinam, que non timet inde ruinam.
Ante minor Patre, iam non minor extat eodem,
Lumine preclarus non equali sed eodem,
Lumine non gemino sed naturaliter uno,
Uno splendore super omnia splendidiore.
Carnis naturam sibi Filius unificavit,
Non ad mensuram Pater illam clarificavit.
Assumens non absumens hominem Deus ipse
Sese protexit; sed provexit Deus in se.
In gremio matris sedit sapientia Patris,
In solio Patris residet substantia matris.
Hanc ita divinam vis esse Deo peregrinam?
Illa Deo plena, sibi propria non aliena.
Nunc ad te lector fidei sermone reflector:
Crede quod ipse velut Deus est reddendo fideli.
Si nostre tenebre nequeunt comprehendere lumen,
Non ideo celebre minus ammirabile lumen.
Det Deus utrique sine fine tibique mihique
In verum lumen defigere mentis acumen.

---

10 absorbetur: asscribetur R 21 claram: clara R 27 unificavit: vivificavit T 30 Sese protexit: Se texit T 35 Nunc: Non T; Nec R 39 tibique mihique: mihique tibique T

II.

[Epistola Haimonis ad Petrum scolasticum]

Dilecto amico suo P[etro] scolastico H[aimo] minimus pauperum Christi in fide beati Petri apostoli beatificari. Spero per Dei gratiam dissensionis nostre esse finem, *ut idipsum* de fide *dicamus et non sint in nobis scismata,* que sunt huiusmodi causa periculosa. Dicimus quod et vos dicitis, scilicet in eo Filium hominis esse Patri in gloria coequalem in quo est ei coeternus et consubstantialis. Quod utique in eo est, in quo est Deus et Dei Filius. Nam si hoc Filio hominis deesset, nullam profecto qualitatem glorie haberet. Ideoque neque sicut Deus neque sicut Dei Filius adorandus esset. Unde ut sciremus, quid de Filio hominis sit credendum, ipse Filius hominis discipulos suos interrogavit: *Vos autem quem me esse dicitis?* Respondit Petrus pro omnibus: *Tu es Christus Filius Dei vivi.* Hec fides dedit ei potestatem ligandi et solvendi ac claves celi. Hec fides martyres, qui pro Filio hominis occisi sunt, beatificavit. Super huiusmodi fidei petram Dominus Ecclesiam mirificavit, cui non possunt porte inferi prevalere. Fundamentum autem aliud nituntur ponere, qui Filium hominis putant non esse Filium Dei vivi nec verum Deum. Quorum *fundamenta,* quia non sunt *in montibus sanctis,* nos devitamus credentes Filium hominis Filium Dei vivi, sine cuius humanitate nulla est humani generis salus. A quo frustra salutem sperant, qui credunt eum solummodo hominem, cum sit vana salus hominis. Nos vero non considerantes quomodo in forma servi limitaliter et localiter apparuit, sed quomodo limitaliter et localiter manens surrexit *ventisque et mari inperans tranquillitatem magnam* fecit et quomodo *esuriens fico* maledixit et *continuo aruit,* eum verum Deum et naturarum dominum credimus.

Quoniam autem idem Filius hominis est Patri in deitate consubstantialis et in dominio equalis, iuste cum illo adoratur et ei in gloria equalis creditur. Constat quoque, quod humanitas Christi non est tantum humanitas hominis sed etiam humanitas Dei, quam dicit apostolus pro *salute* nostra *aparuisse.* Pertinet ergo humanitas Christi sic ad utramque eius naturam, que est utriusque nature, ut sit in utraque natura homo, cum et *Verbum caro factum* sit, quod non erat, et caro Verbi non esse destitit, quod fuerat. *Factus*que est Deus *in similitudinem hominum et habitu inventus* est *ut homo,*

3-4 1 Cor 1, 10 11-12 Mt 16, 15 12-13 Mt 16, 17 13-14 Cf Mt 16, 19 16 Mt 16, 18 18-19 Ps 86, 1 24-25 Mt 8, 23-27 25-26 Mt 21, 18-20 31 Cf Hebr 9, 26-28 33 Joh 1, 14 34-35 Phil 2, 7

---

1 *Superscriptio om.* K 4 sunt: *correctum in ms; sed ipsa correctio explanari certo non potest*

non ut quidam plasphemavit, quod similitudinem humanam absque veritate habet, sed ut nobis consubstantialis fieret, factus Filius hominis et homo in utroque.

Unde etiam quod passus et mortuus est, pertinuit ad utrumque, non quod divinitas aut anima Christi occidi potuerit sed tantum corpus quod utrisque naturaliter cohesit, quod si non naturaliter sed tantummodo personaliter cohesisset nequaquam interfecto homine Deus interfectus fuisset. Quis enim conflata corona regem conflatum dixerit aut occiso equo equitem occisum putaverit? Incredibile ergo non est, quin humanitas hominis humanitas potuerit fieri Dei et divinitas Dei potuerit divinitas fieri hominis, ita ut Deus pati in humanitatis sue natura posset et homo ex divinitatis sue natura miracula faceret, nisi quia mortem morte destruxit, quod hoc eidem substantie ascribitur, que mori potuit. Quapropter nec mors hominis carebat divinis virtutibus quibus is, qui mortuus est, Deus probatur. Quod si mors hominis Deo ascribitur qui nobis in tantum consubstantialis factus est, ut hoc fieri posset, quare non credatur homo in tantum consubstantialis Deo, qui est Filius Dei, ut coeternam et consubstantialem Patris gloriam hereditare non debeat? Si Deus sive Verbum caro factum poterat contumelias pati, quare homo qui Verbi fecit miracula, Deus factus debuit divina et coeterna Patris gloria spoliari? Merito ergo *dedit* ei *Pater omne iudicium* in illa utraque substantia in quantum habuit, ne propter substantiam minorem putaretur minorem debere honorem habere, ut omnes similiter *honorificent Filium sicut honorificant Patrem, qui misit illum.* Honorant autem et ipsi se mutuo, sicut dicit ipse Filius: *Est Pater meus, qui glorificat me;* et iterum: *Ego glorifico Patrem meum.* Quem etiam ipse Pater apellat gloriam suam illius quoque nature respectu, qua iacuit in sepulchro, dicens: *Surge gloria mea;* et ille respondit: *Exurgam diluculo.*

Nos secundum carnem de Christo nichil iudicamus, quem si cognovimus secundum carnem, iam non novimus sed secundum virtutem et magnum pro nobis datum precium credentes utrasque substantias non solum personaliter sed etiam naturaliter pertinere ad Filium hominis sicut utrumque, et quod de terra plasmatum est et quod Deus insufflavit, naturaliter pertinet ac personaliter ad personam illam que est homo. Quem enim de terra acceptum *ad imaginem et similitudinem* suam creavit et quem insufflando in primo homine *in animam viventem* fecit, illi veritas deitatis sic poterat succedere, ut staret, quidquid erat imago et similitudo deitatis, salvumque

---

1 Manichaeus. Cf S. Augustinus, De haeresibus 46, 1ss (PL 42, 34ss.) 13 Cf Hebr 2, 14 22-23 Joh 5, 22 25-26 Joh 5, 23 27 Joh 8, 54 27-28 Joh 17, 1 29-30 Ps 56, 9 37-38 Gen 1, 26 39 Gen 2, 7

maneret, ubi Christus *in spiritum vivificatum factus est,* quicquid in *primo homine in animam viventem factum erat.*

Vellem ego vos magis dicere et a vobis, in quo homo ille consubstantialis et coeternus sit, doceri, ut equalitatem cum Patre habere credendus sit. Sed rogo vos sapientiores, ne me quasi stultum irrideatis, quia non docere sed magis discere volui; durum est enim ...

1-2 1 Cor 15, 45

4 cum Patre: tam Patri K 5 credendus: credendum K sapientiores: sunt *add.* K 6 sed *om.* K *(textus in ms mutilatus)* 7 enim: *Verba sequentia desunt in ms, quia pergamentum recisum est*

Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik.

Von Johannes Beumer S. J.

Eine vollständige Behandlung des Problems der Andachtsbeichte wird auch die Stellungnahme der Hochscholastik untersuchen müssen. Mögen damals vielleicht noch nicht alle einschlägigen Fragen eine vollkommene Klärung gefunden haben, mag da manches noch am Anfang der Entwicklung stehen, so hat die Hochscholastik doch auch auf diesem Gebiet ihre Bedeutung; denn aus ihr wird die theologische Problemstellung der Folgezeit erst restlos verstanden. Die Ansichten und die Beweise oder auch die Beispiele der großen Theologen des 13. Jahrhunderts werden später immer wieder angeführt und finden Bestätigung oder auch hie und da Bekämpfung. Selbst wenn einmal die theologische Arbeit in ihrem Fortschritt andere Gesichtspunkte in das Blickfeld gerückt hat, so zeigt sich auch da noch der Einfluß der alten Schule, weil durch sie die Entwicklung vorgebildet war.

Und noch ein zweiter Grund legt es nahe, die Lehre der Hochscholastik in der Frage nach der Beichte der läßlichen Sünden darzustellen. Wie man damals über das Sakrament der Buße, die Begründung der Verpflichtung die schweren Sünden zu beichten, die Stellung von Reue und Lossprechung innerhalb des Sakramentes, die Wirkung der Schlüsselgewalt der Kirche und ähnliche Fragen dachte, das alles hat in einigen vorzüglichen Arbeiten seine Behandlung gefunden[1]. Im allgemeinen hat man aber dabei der Vergebung der läßlichen Sünden wenig Beachtung geschenkt[2]. Es ist dies durchaus verständlich, weil auch die Scholastiker im 13. Jahrhundert dieses Problem fast nur gelegentlich streifen, da ja andere bedeutendere Fragen im Vordergrund des theologischen Interesses stehen. Und trotzdem wird eine Ergänzung der Bußlehre der Hochscholastik unter der Rück-

---

[1] Unter anderen: P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909; J. Göttler, Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, Freiburg 1904; J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla, München 1925 (Hier wird zweimal kurz das Problem der Andachtsbeichte berührt: 305 f. und 336 f.).

[2] Eine Ausnahme bildet A. Teetaert, La confession aux laiques. Wetteren-Bruges-Paris 1926. Die häufigere Bezugnahme auf die Beichte der läßlichen Sünden in dieser Schrift erklärt sich aus der Tatsache, daß diese in erster Linie bei der Laienbeichte in Frage kamen.

sicht der Buße für die läßliche Sünde dazu beitragen, ihre Auffassung vom Sakrament der Buße im ganzen zu verdeutlichen. Denn gerade aus der Behandlung von Fragen, die anscheinend Nebenfragen sind, wird die Stellung zum Hauptproblem klar in Erscheinung treten.

So soll denn in dieser Arbeit die Hochscholastik in ihren klassischen Vertretern zu Wort kommen. Der Einfluß auf die Theologie der späteren Zeit und auf die Dogmenentwicklung zeigt sich ja besonders bei denen, die Führer und Haupt einer Schule geworden sind: Bonaventura, Thomas von Aquin und Duns Skotus. Außerdem sollen uns die Lehrmeinungen der Summa Alexandrina, Alberts des Großen, Heinrichs von Gent und Richards von Mediavilla beschäftigen, weil auch sie besonders in unserer Frage Bedeutung für die Theologie der Hochscholastik und auch der späteren Periode haben. Auch auf andere Theologen wird eingegangen werden: auf Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, Hugo von St. Cher, Hugo von Straßburg, Petrus von Tarantasia, Wilhelm von Paris u. a. Sie bilden die Verbindungslinien, aus denen das gesamte Lehrgebäude erst vollständig ersichtlich wird.

1. Die Bewertung der Andachtsbeichte.

Aus der Tatsache, daß in der Hochscholastik verhältnismäßig wenig über die Beichte der läßlichen Sünden geschrieben worden ist, darf man nicht schließen, daß sie etwa nicht in Übung gewesen oder nicht sonderlich geschätzt worden wäre. Gelegentliche Bemerkungen zeigen das Gegenteil. Die Summa Alexandrina nennt sie nützlich und förderlich, ja in gewissem Sinne notwendig[3]. Bonaventura spricht ebenfalls von ihrem Wert und hält sie für angeraten[4]. Nach Thomas von Aquin ist sie Sache der Vollkommenheit[5]. Albert der Große geht so weit, daß er ausführlich erklärt,

[3] Ad glossam illam: neque sine emendatione et confessione peccata queunt dimitti etc. ... Vel quidam exponunt sic: non queunt dimitti, id est non competenter vel de facili sine confessione, quia nescitur, quanta poena debeatur veniali; propter quod necessaria est confessio venialium, id est utilis, ut relaxetur poena virtute clavium (p. 4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5. resol.).

[4] Valet [poenitentia] contra omne peccatum et ita contra omnem lapsum sive per mortale sive per veniale ... Ideo expedit ei, si numquam mandasset ecclesia, confiteri (In 4. sent. dist. 17 p. 2 a. 2 q. 1 ad 2). Confessio venialium non est in praecepto, est tamen in consilio (ibid. p. 3 a. 2 q. 1 concl.).

[5] Perfectionis est ea confiteri (in 4. sent. dist. 16 q. 2 sol. 3). Verbum illud Jacobi ... quantum ed venialia, est consilium (ibid. ad 1).

wie die allerseligste Jungfrau trotz ihrer Sündenreinheit gebeichtet und so das Sakrament der Buße empfangen habe[6]. Man könnte diese Auffassung widerspruchsvoll finden, könnte gegen diese unhistorische Betrachtungsweise polemisieren und Irrtümer gegen die wahre Lehre von der Tugend und dem Sakrament der Buße darin sehen. Aber es darf dabei nicht außer acht gelassen werden, wie Albert mit dieser allerdings etwas seltsamen Behauptung doch ein gewichtiges Zeugnis abgibt für die Hochschätzung des Sakramentes der Buße. Er will gerade seine positive Wirksamkeit dadurch hervorheben, daß es der Gottesmutter nicht vorenthalten sein soll. Es fehlt zwar in seiner Ausführung nicht der Hinweis auf das Bekenntnis als actus virtutis, aber auch die Sakramentsgnade wird genannt. Von den anderen Scholastikern ist, soweit unsere Feststellung ging, keiner der größeren dieser Meinung Alberts gefolgt. Dionysius der Karthäuser berichtet uns von dieser Anschauung und bringt seine Bedenken[7]; Skotus[8] und Gabriel Biel[9] nehmen Stellung

---

[6] Utrum B. Virgo receperit aliquam gratiam per sacramentum poenitentiae? Et videtur, quod non. ... Sed contra: 1. Confessio fuit in lege nova et veteri; ergo omnes tenentur confiteri. 2. Item, beatissima Virgo fecit confessionem operis ... ; ergo debuit confessionem facere oris. 3. Item, poenitentiam agite. ... Sed beatissima Virgo habuit omnes virtutes; ergo et poenitentiam. 4. Item, non obstat, quod non habuit peccatum, quia dicit Gregorius: Bonarum mentium est culpas agnoscere, ubi culpa non est; ergo poterat confiteri (Quaest. s. Evang. q. 39). Quis fuerit confessor B. Virginis, si fuerit confessa? ... Et videtur, quod beatus Petrus ... Sed contra: Superior praelatus non debuit se intromittere de administratione sui inferioris, utpote Metropolitanus sui suffraganei, nisi in determinatis casibus. Ergo cum beata Virgo esset specialiter beato Joanni commissa, ab ipso debuit recipere sacramenta (ibid. q. 40). De sacramento vero poenitentiae recepit gratiam in excellentia aequipollenti. Pro contritione innocentiae conservationem, pro confessione gratiarum actionem, pro satisfactione supererogationem. Item, triplex est confessio, scilicet accusatio peccatorum, recognitio incongruitatis vel ingratitudinis beneficiorum et confessio insufficientiae meritorum, et haec fuit proprie confessio beatissimae Virginis, quae confitebatur Deo, quod tantam gratiam suscepit, quam numquam de condigno meruit, vel quam omnis creatura mereri potuit, licet ipsa de congruo meruit. Haec et similia confessa fuit beata Virgo beato Joanni Evangelistae suo proprio confessori (ibid. sol. ad praed., a q. 36 ad 43 § 2).

[7] Albertus in libro suo de Laudibus sacratissimae ac beatissimae Virginis ait, quod et ipsa mundissima Virgo confiteri solebat, quamvis de hoc non sit magna certitudo, et de modo quo hoc fieri potuisset, est difficultas (In 4. sent. dist. 17 q. 7). Die Angabe des Titels der Schrift Alberts ist ungenau.

[8] Si beata Virgo fuisset confessa Petro post ascensionem, peccasset confitendo (Oxon. in 4. sent. dist. 17 q. 1 n. 32).

dagegen, ohne aber den Namen des Vertreters dieser Ansicht zu geben.

Der Grund für die hohe Bewertung der Beichte der läßlichen Sünden in der Hochscholastik liegt darin, daß sie allgemein als sakramental angesehen wurde. Der Ausdruck für diese Auffassung ist verschieden. Nach der Summa Alexandrina wird wenigstens ein Teil der Strafe, also etwas von der läßlichen Sünde, „vi clavium" nachgelassen[10]. Bonaventura bringt außerdem eine gewisse Gleichsetzung der Wirkung des Bußsakramentes gegenüber den schweren und den läßlichen Sünden, eingeschränkt durch ein „principaliter" für die schweren Sünden[11]. Ausdrücklicher noch spricht Thomas von Aquin von ihrer Sakramentalität. Im Sentenzenkommentar nennt er die Beichte ohne näheren Zusatz „pars sacramenti"[12], also auch die der läßlichen Sünden, die er ja als möglich und nützlich erklärt; er unterscheidet klar die sakramentale Vergebung von der, welche ohne Sakrament zustande kommt[13]; er hebt sie ab von der Tilgung in der Laienbeichte[14]. In den Quaestiones disputatae macht er

---

[9] Si beata Virgo fuisset confessa post ascensionem Christi, peccasset (In 4. sent. dist. 17, q. 1 K. coroll.).

[10] Utile tamen est, quia poena illis debita minuitur ex vi clavium et etiam aliae sunt utilitates (p. 4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5 resol.).

[11] Principaliter instituta est [poenitentia] propter mortalia, ad minus ipsa confessio; sed tamen valet contra omne peccatum (In 4. sent. dist. 17 p. 2 a. 2 q. 1 ad 2). — Die „confessio generalis" der läßlichen Sünden bei *Albert dem Großen* ist keine sakramentale Beichte: Non tenemur ad confessionem venialium nisi in generali, scilicet confessione Primae et Completorii et ante altare (In 4. sent. dist. 17 a. 64 sol.). Aber es ist nicht die sakramentale confessio; denn „humilitas et rubor minuit peccatum" (ibid. a. 39 ad 1) und von ihr gilt: Sacerdote non existente non erat confessio sacramentalis (ibid. ad 5). Das „sacramentum confessionis" (in dist. 17 a. 59) versteht er wohl auch im weiteren Sinne. Siehe die ausführliche Darlegung bei Teetaert a. a. O. 311 ff.

[12] Beispielsweise: In 4. sent. dist. 1 q. 3 a. 4 sol. 1.

[13] Illa quae nata sunt de se excitare fervorem caritatis, peccata venialia dimittere dicuntur: huiusmodi autem sunt, quae gratiam conferunt, sicut omnia sacramenta, et quibus impedimenta fervoris et gratiae auferuntur, sicut aqua benedicta ... (In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 4 sol. 4).

[14] Per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramentis Ecclesiae separatur; et ideo non indiget novae gratiae collatione ad eius dimissionem nec indiget reconciliatione ad Ecclesiam; et propter hoc non oportet, quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur, quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum (In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 3). Vgl. ibid. sol. 2 ad 1.

die drei verschiedenen Arten namhaft, auf die eine läßliche Sünde nachgelassen werden kann: durch die Sakramente, die Sakramentalien und die persönliche Betätigung[15]. Ähnlich führt der Aquinate diese Dreiteilung in der Summa aus[16]. Hier betont er dazu, daß auch die läßlichen Sünden den Gegenstand, die materia, des Bußsakramentes bilden und zwar im eigentlichen Sinne, wenn auch an zweiter Stelle[17]. Auch Richard von Mediavilla bringt bei der confessio generalis genau die Unterscheidung einer sakramentalen, in der die Kraft des Sakramentes, die Lossprechung, wirkt, und einer nicht sakramentalen, welche die läßlichen Sünden nur „per modum meriti" vergibt[18].

Zu dieser Stellung der sakramentalen Vergebung auch der läßlichen Sünden hat die genauere Erkenntnis des sakramentalen Elementes der Buße als solchem viel beigetragen. Es ist ein Fortschritt der Hochscholastik gegenüber der früheren Periode, daß nunmehr beim Sakrament der Buße der priesterlichen Lossprechung und nicht der persönlichen Betätigung des Sünders, der Reuegesinnung und dem Bekenntnis immer mehr der Hauptwert beigemessen wird. In der älteren Franziskanerschule zeigt sich diese grundsätzliche Haltung dem Bußsakrament gegenüber darin, daß durch die Anwendung des aristotelischen Begriffes von Materie und Form beiden Elementen, den Akten des Beichtenden und der Absolution des Priesters der ihnen zukommende Platz angewiesen und wenigstens teilweise die Sündenvergebung auf die Schlüsselgewalt zurückgeführt wird. Albert der Große und Thomas von Aquin führen die

---

[15] De malo q. 7 a. 12.

[16] 3 q. 87 a. 3.

[17] Poenitentia est de quolibet peccatorum genere: non tamen eodem modo; nam de peccato actuali mortali est poenitentia proprie et principaliter ... De peccatis autem venialibus est quidem poenitentia proprie, inquantum sunt nostra voluntate facta: non tamen contra haec principaliter est hoc sacramentum institutum (S. Th. 3 q. 84 a. 2 ad 3.).

[18] Duplex est generalis confessio: quaedam sacramentalis, quae fit sacerdoti in occulto; quaedam non sacramentalis, quae fit in prima et in completorio in publico. Prima est, cum homo de peccatis venialibus sacerdoti confitetur in occulto de generibus singulorum et non de singulis generum et per hanc remittuntur venialia et per modum meriti, inquantum excitat motum voluntatis et fervorem charitatis, per quem fit venialium remissio, et ex vi sacramenti, scilicet per absolutionem sacerdotis; per aliam autem non fit venialium remissio ex vi sacramenti, sed tantummodo per modum meriti (In 4. sent. dist. 21 a. 3 q. 1). Siehe dazu schon Thomas, In 4. sent. dist. 21 q. 1 a. 1.

Entwicklung weiter; bei letzterem ist die Erkenntnis klar, daß Materie und Form als Teile des einen Sakramentes die Gesamtwirkung der sakramentalen Tilgung hervorrufen; Skotus steigert noch die Bewertung der Lossprechung: sie ist das allein Wirksame; die Betätigung des Sünders ist nur notwendige Vorbedingung. Gemeingut der Hochscholastik aber war der Gedanke, daß die Lossprechung das eigentlich Wesentliche im Bußsakramente bedeutet[19].

Damit wurde auch der Grund zur Hochschätzung der Andachtsbeichte gefestigt. In der älteren Franziskanerschule sahen wir, wie die Schlüsselgewalt, also das Sakramentale, wenigstens etwas beiträgt zur Tilgung der läßlichen Sünden. Nach Thomas wird die läßliche Sünde selber vom Sakrament als Materie erfaßt, auf die sich der andere Teil, die Form, also die sakramentale Lossprechung unmittelbar bezieht. So galt die Andachtsbeichte als Sakrament, und damit hatte die Scholastik ihr einen Platz in ihrem Lehrgebäude angewiesen. Wir dürfen und müssen heute also alle Gedanken der Hochscholastik über die Bedeutung und die Würde eines Sakramentes auf dieses Teilgebiet anwenden, obschon die Theologen damals selber diese Verbindung nicht in ausdrücklichen Worten hergestellt haben[20].

2. Die Verpflichtung zum Bekenntnis der läßlichen Sünden.

Wenn so die Sakramentalität der Andachtsbeichte deutlich herausgearbeitet wurde, so ist doch eine allgemeine göttliche Verpflichtung zu ihr von den Theologen der Hochscholastik insgesamt abgelehnt worden[21]. Die Kanonisten[22]

---

[19] Vgl. die gute Übersicht der Texte bei Teetaert, a. a. O. 260 ff.

[20] Ebensowenig haben sie eine Begründung aus der positiven Theologie für die Tatsache gegeben, daß die läßlichen Sünden sakramental vergeben werden können. Das war ihre Voraussetzung, die damals nicht bestritten wurde. Sie hätten sich auf die Praxis der Kirche und die darin liegende Bestätigung des ordentlichen Lehramtes berufen können. Diese Gedanken lagen unausgesprochen ihren Ausführungen über die Andachtsbeichte zu Grunde.

[21] Zum Beweise können dienen nicht nur die Theologen, welche selbst ein Gebot der *Kirche* ablehnen, sondern auch die, welche ein solches aufrecht halten. Denn sie sprechen ebenfalls gegen ein göttliches Gebot. So heißt es z. B. in der *Summa Alexandrina:* Confessio venialium non est in praecepto — selbstververständlich gemeint: divino —, quia de sua natura sunt venialia, unde per se possunt veniam assequi (p. 4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5 resol.). Weiter kann man die Theologen zitieren, die gegenüber der Verpflichtung des Gebotes der *Kirche* sich nicht eindeutig aussprechen; z. B. *Thomas von Aquin:* Per solam contritionem interiorem peccatum veniale remitti potest. Et quod aliqua satisfactio

und die aszetischen Schriftsteller[23] derselben Zeit waren nicht so einmütig; es gab noch Stimmen, die ein Gebot annehmen wollten. Wenn die Theologie darin eine klare Stellung einnahm, so ist das aus der Auffassung der Hochscholastik vom Bußsakrament zu erklären. Man sah nicht mehr so sehr die Beichte als Tugendwerk, sondern als Teil des Sakramentes. In einer Verquickung von Sündenbekenntnis und persönlicher Bußgesinnung lag die Gefahr, die Notwendigkeit der letzteren einfach auf das erste zu übertragen, wie es Teetaert für die Laienbeichte und ihre Notwendigkeit so gut gezeigt hat. Weil die Theologie der Hochscholastik die Beichte unter dem Gesichtspunkt des Sakramentalen sah, konnte sie ohne Voreingenommenheit die Frage nach einer Verpflichtung untersuchen und kam zu einer verneinenden Antwort.

Nicht so einhellig war die Lehre der Hochscholastik über eine Verpflichtung zur Andachtsbeichte, die aus einem Gebot der *Kirche* sich ableiten lasse. Es handelte sich um die Deutung einer Bestimmung des vierten Laterankonzils[24]. Die

---

exterius iniungitur, hoc est magis ad devotionem excitandam vel contritionem quam ad satisfaciendum; et ideo ad confessionem venialium non tenemur neque necessitate absoluta. ... nec etiam necessitate, quae est ex suppositione finis, scilicet remissionis eorum: quia etiam sine confessione vel actu vel proposito exsistente possunt venialia remitti (In 4. sent. dist. 16 q. 2 a. 2 sol. 3).

[22] *Raymund von Pennafort:* Quid de venialibus; numquid et illa tenetur quis confiteri sacerdoti? Ad hoc dicit Beda, quod non. Exponens illum locum: Confitemini alterutrum peccata vestra, ait enim ... venialia etiam sacerdotibus oblata copia licet confiteri aequalibus. Et hoc sufficit, dicunt plerique auctores, si tamen ex contemptu non praetermittatur sacerdos. Alii vero dicunt, et credo tutius, quod utriusque generis peccata sacerdotibus sunt pandenda, si habeatur eorum copia (Summa lib. 3 tit. 34 Quid de venialibus). — *Heinrich von Segusia* zitiert Beda und Raymund und macht dann selber eine Unterscheidung unter den läßlichen Sünden: ligna, foenum und stipula: Per ligna maiora venialia intelliguntur et quae nimis sunt inveterata vel in consuetudine iam deducta, quae ex ipsa frequentatione et contemptu mortalia reputantur vel sequuntur (diese muß man beichten). Per foenum intellige minora et haec confitenda sunt saltem in genere. Per stipulam intellige minora venialia, quae in sola cogitatione consistunt et quae ad consensum non perveniunt ... et de his duobus generibus intellige, quod multis modis mundantur et delentur (Summa aurea lib. 5 n. 8 Rubr. 38).

[23] Z. B. *Petrus Coelestinus:* Quaeres, an peccata venialia sint confitenda? Credo tutius, quod utriusque generis peccata, licet quidam aliter dixerint, sacerdotibus sunt pandenda (Opuscul. 8 q. 2 cap. 9).

[24] Denzinger-Bannwart, Enchiridion n. 437.

Hochscholastik fand eine verschiedene Auffassung vor[25] und hat sich erst allmählich von der strengeren Anschauung frei gemacht. Die Summa Alexandrina spricht sich für die verpflichtende Kraft der Bestimmung auch gegenüber läßlichen Sünden aus[26]. Bonaventura stimmt dieser Meinung bei; er fügt aber hinzu, daß einer, der schwere Sünden auf dem Gewissen habe, nicht zum Bekenntnis der läßlichen gehalten sei[27]. Hugo von St. Cher will keinerlei Verpflichtung anerkennen[28]. Bei Albert dem Großen ist es nicht eindeutig klar, ob er die Freiwilligkeit der Andachtsbeichte,

---

[25] *Raymund von Pennafort,* der sogar das göttliche Gebot auf die läßlichen Sünden ausdehnen will, versteht wohl auch das Kirchengebot in diesem Sinne, wenn er schreibt: Quae sint necessaria ad veram confessionem? Item nota Constitutionem emanasse contra negligentes confiteri peccata, scilicet, quod semel in anno tenetur quilibet, postquam ad annos discretionis pervenit, confiteri omnia peccata sua (Summa lib. 3 tit. 34 Quae sint necessaria). Milder urteilt *Innozenz IV:* Semel, hoc intellige de illis, qui postquam coeperint agere poenitentiam, non peccaverunt mortaliter, quibus hoc consulitur, quod licet non sint in peccato, tamen non debent se nimis assecurare (S. libr. 5 decret., in libr. 5. tit. 38 cap. 12 n. 4). Unbestimmt ist die Haltung *Wilhelms von Auxerre:* In illo casu — wenn die Erfüllung der kirchlichen Verpflichtung in Frage kommt — tenetur ille, qui non habet nisi venialia, confiteri illa, maxime cum sacerdos discretus quaerit ab illo, an sit consuetus in verbis otiosis ...; propter bonum oboedientiae et propter bonum unitatis, quaere non debet confitens mentiri de quibus novit, tenetur in hoc casu confiteri venialia (Summa aurea in 4. de s. poen, 3 de conf. q. ult.). Die letzten Worte scheinen sagen zu wollen, daß aus der Verpflichtung, sich dem Priester wenigstens zu stellen, sich leicht die andere ergeben kann, auch von den läßlichen Sünden Mitteilung zu machen.

[26] Quandoque tenetur talis confiteri propter statutum Ecclesiae, quod est: quod omnis fidelis semel in anno tenetur confiteri, etiam quando non habet mortale in conscientia neque in veritate; sed hoc non est propter genus peccati, sed propter praeceptum (p. 4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5 resol.).

[27] Propter ecclesiasticum statutum tenetur: quia omnis fidelis semel in anno tenetur confiteri; et ideo si non habet nisi venialia, tenetur illa confiteri ... Unde si haberet mortalia, quae confiteretur, non teneretur ad venialia" (In 4. sent. dist. 17 p. 3 a. 2 q. 1 concl.; p. 2 a. 2 q. 1 ad 3).

[28] Et ex hoc patet, quod confessio est praeceptum divinum ... Tempus vero confitendi relictum est dispositioni Ecclesiae. ... Sed quaeritur, si hoc est praeceptum, aut intelligitur de venialibus aut de mortalibus. ... Solutio: Et sic potest intelligi, si de mortali, est praeceptum. —... Si de venialibus, tunc est consilium, et secundum hoc dicit interl. coaequalibus levia et quotidiana. Et tunc loquitur de generali confessione, quae fit in Prima et Completorio. Ubi tamen consuetudo Ecclesiae vel institutio ligat ad illam generalem confessionem, non potest omitti nec debet sine offensa (In epist. Jacobi cap. 5: Confitemini alterutrum).

die er sicher behauptet, auch gegenüber dem Kirchengebot aufrecht erhält[29]. Thomas von Aquin behandelt diese Frage nur im Sentenzenkommentar: er legt beide Ansichten vor und scheint derjenigen in etwa den Vorzug zu geben, die eine Verpflichtung leugnet[30]. Eine andere Stelle im Sentenzenkommentar spricht sich klar gegen eine allgemeine Verpflichtung aus; aber es scheint zweifelhaft, ob darin das Gebot der Kirche eingeschlossen sein soll[31]. In der Summa konnte Thomas seine Ausführungen über das Bußsakrament nicht vollenden. Die späteren Thomisten, die sich eng an ihren Meister anschließen, halten durchweg dafür, die Beichte der läßlichen Sünden sei nicht von der Kirche vor-

---

[29] Pro duobus casibus incipimus obligari quantum possumus, scilicet, quia non bene certum est quid veniale, quid mortale a parte nostra, licet in genere facile sit distinguere, et secundus casus est propter securitatem (In 4. sent. dist. 17 a. 64 sol.).

[30] Dicunt aliqui ... Alii vero dicunt, quod sufficit, quod se repraesentet sacerdoti et se immunem a peccato mortali ostendat, ut ad communionem admitti possit. Praeceptum enim Ecclesiae est ad obligandum illos, qui habeant aliqua, quae confiteri debeant: cadit enim sub praecepto magis taxatio temporis quam ipse confessionis actus. Unde si alicui per gratiam collatum esset, ut a peccato veniali immunis esset, sicut beatae Virgini est collatum, non teneretur ad illud praeceptum (In 4. sent. dist. 16 q. 2 a. 2 sol. 3 ad 3). — Ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiae, quando non habet alia quae confiteatur. Vel potest dici, quod ex Decretali praedicto non obligantur nisi illi, qui habent peccata mortalia; quod patet ex hoc, quod dicit, quod debet omnia peccata confiteri, quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest; et secundum hoc etiam ille, qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium, sed sufficit, ad praeceptum Ecclesiae implendum, ut se sacerdoti repraesentet et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro confessione imputatur (In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 1 sol. 3 ad 3). — Talis enim debet solum venialia confiteri, ut quidam dicunt, vel etiam profiteri se a peccato mortali immunem (ibid. a. 3 sol. 5 ad 4).

[31] Non oportet, quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur (In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 3). Diesen Text und dazu S. Th. 3 q. 87 a. 2 bringt Teetaert für seine Meinung, Thomas nehme die läßlichen Sünden von der Verpflichtung des Kirchengebotes aus: Pour les fautes vénielles, il n'existe aucun précepte, ni par conséquent aucune obligation de les confesser (a. a. O. 323). Aber an beiden Stellen ist ein Gebot der Kirche gar nicht in Rechnung gezogen. Wie wir in den drei Stellen, die in Anm. 30 angeführt wurden, gesehen haben, bringt Thomas immer die eine *und* die andere Auffassung, wenn er eigens auf das statutum ecclesiasticum zu sprechen kommt. Demnach sind andere weniger eingehende Angaben zu erklären. Etwas Ähnliches ließe sich auch bei anderen Autoren sagen, die Teetaert als Zeugen für eine vollständige Freiwilligkeit der Andachtsbeichte anzieht.

geschrieben[32]. Hugo von Straßburg, der im allgemeinen wohl mehr von Albert als von Thomas abhängig ist, verteidigt noch die Ausdehnung des Kirchengebotes auf die läßlichen Sünden[33]. Richard von Mediavilla bleibt in diesem Lehrstück der alten Franziskanerschule treu[34]. Dabei geht seine Ansicht dahin, die dem Kirchengebot Genüge geschehen läßt durch ein rein äußerliches Bekenntnis ohne innere Reuegesinnung; es wird also eine bloß kirchliche Bestimmung nicht auf den inneren Gewissensbereich ausgedehnt. Duns Skotus aber spricht sich in aller Klarheit dagegen aus: das Bekenntnis der läßlichen Sünden ist nicht von der Kirche anbefohlen[35]. In diesem Punkte hat er die

---

[32] Beispielsweise *Petrus a Palude:* Secunda conclusio est, quod non necessario de venialibus ... Nec etiam propter statutum Papae ... Tum quia si Papa vellet hoc, non posset, cum hoc sit mutare materiam sacramenti seu de peccatis venialibus facere materiam poenitentiae necessariam, quod Deus non fecit. Tum quia si Papa hoc posset, non tamen videtur, quod hoc velit. Tum quia non debet esse melioris condicionis fatuus quam peritus. Unde cum habens mortale non sit obligatus ad venialia confitenda: multo minus non habens. Tum quia dicit omnia peccata sua, quod non est possibile de venialibus, quae sunt immemorabilia. Tum quia noluit novum onus imponere, sed periculum dilationis amputare his, qui tenentur (In 4. sent. dist. 17 q. 2 a. 4 n. 15). — *Petrus von Tarantasia* hingegen hatte noch behauptet, das Gebot der jährlichen Beichte verpflichte zum Bekenntnis der läßlichen Sünden: Non ... necesse est confiteri venialia per se loquendo, per accidens tamen potest esse necessarium, vel ratione dubii, quando creduntur esse mortalia, vel ratione statui, quando homo, qui tenetur confiteri semel, non habet nisi venialia" (Innocentius Quintus in 4. sent. dist. 17 q. 2 a. 4 resp. ad 1. q. Mit ähnlichen Worten: ibid. dist. 16 q. 1 a. 6 ad 2. q).

[33] Sicut igitur poenitentia non sit de venialibus simpliciter, tamen est per accidens: et hoc est tribus modis. Primo ratione dubii ... Secundo ratione statuti, ut quando homo, qui tenetur confiteri semel in anno, non habet nisi venialia. Tertio ratione periculi. ... (Comp. theol. veritatis cap. 33).

[34] Per accidens tamen est necessaria poenitentia de illis in hac vita, scilicet aut ratione dubii probabilis ... aut ratione periculi ... aut ratione statuti, quando scilicet homo non habet nisi peccatum veniale tamen tenetur semel in anno confiteri per statutum Ecclesiae. Sed hoc ultimum non concludit, quod sit necessaria poenitentia interior: si enim homo habens non nisi peccata venialia, esto, quod de illis non poeniteat, tamen si ea confiteatur suo sacerdoti, non est statuti ecclesiastici transgressor (In 4. sent. dist. 16 a. 5).

[35] Continet etiam hoc praeceptum, quod debet confiteri, quia peccatum mortale, et non continet aliud; nam per veniale nullus periclitatur extra navem Ecclesiae, quia peccatum veniale stat cum perfecta caritate, quae est navis salvans; et ideo ex prima institutione poenitentiae ut secundae tabulae, non oportet aliquem ad eam confugere pro remedio contra veniale, sed tantum contra mor-

Theologie der folgenden Zeit entscheidend beeinflußt: Thomisten, Nominalisten lehnen mit den Skotisten eine aus dem Gebot der Kirche hergeleitete Verpflichtung zur Beichte der läßlichen Sünden ab[36].

So hat bei Skotus eine theologische Entwicklung ihren Abschluß erreicht. Schon vor ihm waren Bedenken gegen die strenge Auffassung laut geworden. Aber erst ihm gelang es, mit seiner Ansicht durchzudringen. Daß gerade er es war, der klar die verneinende Anschauung ausgesprochen hat, ist aus seiner Eigenart zu erklären. Er versteht es ja auch sonst, die schwachen Stellen in den hergebrachten Beweisen zu entdecken; er tritt für die menschliche Freiheit ein, wenn ihr etwas zugemutet wird, was sich vor seinem

---

tale (Oxon. In 4. sent. dist. 17 q. 1 n. 19). — Ex statutis Ecclesiae generalibus nullus tenetur ad confessionem venialium in quocumque casu nec in hoc Ecclesiae specificavit praeceptum de confessione; et hoc rationabiliter, quia ipsa utitur sacramento poenitentiae tamquam secunda tabula contra naufragium, quod non est in venialibus (ibid. n. 24). — Tantum peccata mortalia et non venialia, quia de illis non est confessio necessario facienda; nam poenitentia est secunda tabula post naufragium (Report. Paris. In 4. sent. dist. 17 q. 1, 23).

[36] Aus der Thomistenschule wurde schon in Anm. 32 Petrus a Palude angeführt. Daß die Skotisten ihrem Meister in dieser Lehrmeinung folgen, bedarf wohl keines eigenen Beweises. Von den Nominalisten sei hier *Gabriel Biel* namhaft gemacht: Habens sola venialia ad confessionem sacramentalem non tenetur. ... Ad statutum Ecclesiae dicunt — nämlich Skotus und Petrus Paludanus —, quod loquitur solum de mortalibus et non est intelligendum de venialibus. ... Et rationabiliter, quia esset nimis onerosum confiteri omnia venialia confessori ... Praeterea nullus tenetur confiteri peccata, ad quorum contritionem non tenetur: sed ad contritionem venialium nullus tenetur, quoniam plurimis modis aliis dimittuntur in praesenti et in futuro ... Subditus itaque dicendo suo pastori sic; Gratia Dei non sum mihi conscius de mortali: satisfacit praecepto Ecclesiae (In 4. sent. dist. 17 q. 1 J—K coroll.). Die letzte Bemerkung zeigt, wie man sogar noch zur Zeit des Gabriel Biel die Verpflichtung aufrecht hielt, einmal im Jahre über den Gewissenszustand Rechenschaft abzulegen. Skotus hatte davon nichts erwähnt. — An der strengeren Ansicht hält Dionysius der Karthäuser noch fest: Verba [decretalis] autem accipi possunt tam in sensu, quem faciunt, quam in sensu, quo fiunt. Imo apparet, quod quamvis decretalis ille non esset, adhuc tamen habentes venialia tenerentur eadem confiteri tempore opportuno. Primo ne videantur singulares atque a generali ritu ac observatione Ecclesiae sequestrati. ... (In 4. sent. dist. 17 q. 7). Man sieht, wie die Praxis anders dachte als die im allgemeinen der Freiheit günstige Anschauung der Theologen. — Über die Entwicklung dieses Lehrstückes in der Zeit und nach dem Konzil von Trient vgl.: „Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik" (Schol 13 [1938] 73 f.).

scharfen Geist nicht rechtfertigen kann. Es mag noch hinzukommen, daß er im Sakrament der Buße nur die Lossprechung als sakramental gelten läßt und deshalb das Bekenntnis als persönliche Betätigung weniger hervorhebt. Je mehr man eben vorher in der Beichte die persönlichen Akte mitbetrachtet hatte, desto eher hatte man der Neigung nachgegeben, die Bestimmung des Laterankonzils auf die läßlichen Sünden auszudehnen.

3. Die Erklärung des Wertes und der Wirksamkeit der Andachtsbeichte.

Die Hochscholastik hat schon den Anfang gemacht, sich über den Wert und die Wirksamkeit der sakramentalen Vergebung der läßlichen Sünden spekulativ klar zu werden. Es sind freilich manchmal nur Andeutungen, die aber für die spätere Theologie nicht ohne Anregung geblieben sind.

Zu Beginn des 13. Jahrhunderts wird die Tilgung der Sündenstrafen noch einseitig hervorgehoben. So anerkennt die Summa Alexandrina abgesehen von dieser Wirkung nur noch cautela contra lapsum in mortale et conservatio puritatis animae[37]. Allerdings scheinen auch diese Wirkungen der Schlüsselgewalt zugeschrieben zu werden, also nicht dasselbe zu sein wie bei einer rein persönlichen Betätigung der Tugend der Buße. Ausdrücklich aber lehnt die Summa ab, von einer Versöhnung mit der Kirche in der Andachtsbeichte zu sprechen.

Bonaventura und der Sentenzenkommentar des hl. Thomas geben keine Erklärung der Bedeutung der sakramentalen Vergebung der läßlichen Sünden; wohl aber sprechen sie von der Wirkweise einer Wiederholungsbeichte; die betreffenden Texte sollen uns im nächsten Kapitel eigens beschäftigen. In den Quaestiones disputatae sagt der Aquinate nur: Per sacramenta novae legis venialia peccata remittuntur, quia ... etiam per ea confertur habitualis gratiae donum (De malo q. 7 a. 12). In der Summa spricht Thomas ex professo über die Tilgung der läßlichen Sünden in der 87. quaestio des dritten Teiles[38]. Im ersten Artikel zeigt er, wie allgemein die Bußgesinnung zur Vergebung erforderlich ist, wenigstens eine virtualis displicentia. Der zweite Artikel verneint die Notwendigkeit der Eingießung neuer Gnade, „sed sufficit aliquis motus gratiae vel charitatis". Der Gegensatz liegt wohl zwischen Eingießung der ersten Gnade,

[37] P. 4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5 resol. Siehe Anm. 10.

[38] Unbefriedigend ist die Thomasexegese bei F. Zimmerman, Läßliche Sünde und Andachtsbeichte, Innsbruck 1935.

der habitualis gratia, und Vermehrung der Gnade; die erste ist nicht erforderlich, wohl aber die zweite. Weil mit der Eingießung der Gnade ein „motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum" verbunden ist, werden die läßlichen Sünden getilgt. Er spricht hier zwar nicht direkt von den Sakramenten, also auch nicht von der Andachtsbeichte; aber die Worte sind so allgemein gehalten, daß sie entsprechend der in der quaestio disputata de malo vorgetragenen Auffassung auch auf die Nachlassung der läßlichen Sünden in den Sakramenten anzuwenden sind. In der Antwort auf den zweiten Einwand geht Thomas selber auf die Sakramente über: in jedem Sakrament werde Gnade eingegossen — hier wohl generisch gebraucht für Gnade, sei sie erste Gnade oder Zuwachs an Gnade — und so komme die Tilgung der läßlichen Sünden zustande. Mit diesem Gedanken ist der Zugang zu einer spekulativen Erfassung des Wertes der Andachtsbeichte erschlossen: durch die Sakramentsgnade, durch die den Sakramenten eigene Wirkweise wird in ihr die läßliche Sünde nachgelassen.

Heinrich von Gent behandelt lediglich die Wiederholungsbeichte und gibt nur unter diesem Gesichtspunkt eine spekulative Erklärung. Dasselbe ist von Richard von Mediavilla zu sagen. Bei Duns Skotus findet sich nichts über eine Deutung der Wirksamkeit der Andachtsbeichte; er beschränkt sich darauf, darzutun, daß ein Bekenntnis der läßlichen Sünden nicht geboten ist.

Die Linie der Entwicklung in der Hochscholastik wäre also folgendermaßen zu zeichnen: Die Sakramentalität der Andachtsbeichte wird allmählich klarer erkannt und dargestellt, und dementsprechend wird der Untersuchung des Wirkens der Gnade mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Die Anfänge sind in der älteren Franziskanerschule zu suchen, der Höhepunkt ist ohne Zweifel bei Thomas von Aquin.

Wenn so durch Thomas die sakramentale Wirkweise der Sündenvergebung in der Andachtsbeichte herausgearbeitet worden ist, so ist diese damit schon genügend abgegrenzt gegen jede andere Art und Weise der Tilgung. Er stellt eigens an zwei verschiedenen Stellen, wenn wir absehen von In 4. sent. dist. 16 q. 2 a. 2 sol. 4, die dreifache Möglichkeit der Nachlassung läßlicher Sünden zusammen, wie wir schon einmal kurz erwähnt haben. Der erste Text in der genannten Quaestio disputata de malo[39] läßt die läßlichen

[39] Per sacramenta novae legis venialia peccata remittuntur, quia et ratio ea considerat ut quasdam salutares medicinas, et divina

Sünden immer durch den „fervor charitatis" getilgt werden; dieser kann aber auf drei verschiedene Arten angeregt werden: „ex sola ratione" oder „ex ratione simul et aliquo interiori instinctu" oder endlich „cum hoc ex inclinatione habitus inhaerentis"; das letzte sei der Fall bei der Vergebung der läßlichen Sünden durch die Sakramente, das zweite sei die Wirkweise der Sakramentalien, wenigstens nach frommen Glauben, das erste trete ein bei „oratio dominica, tunsio pectoris et alia huiusmodi". Eine ähnliche Dreiteilung bietet Hugo von Straßburg[40]. In der Summa bringt Thomas eine etwas abweichende Form der Darstellung[41]: Erstens werden die läßlichen Sünden getilgt durch Eingießung der Gnade, so in den Sakramenten; zweitens durch die Reue, und so wirkt unter anderem auch die confessio generalis, wohl das im liturgischen Gebrauch vorgesehene allgemeine öffentliche Schuldbekenntnis, das von anderen als Sakramentale angesehen wird; die dritte Weise zeigt sich bei den Sakramentalien[42], „inquantum sunt cum aliquo

---

virtus in eis secretius operatur salutem, et etiam per ea confertur habitualis gratiae donum ... (De malo q. 7 a. 12). — Bei der Feststellung der zeitlichen Reihenfolge kommt es hauptsächlich an auf die Quaestio disputata de malo. Siehe hierüber: O. Lottin, La date de la question disputée „de malo" de saint Thomas d'Aquin (RevHistEccl 24 [1928] 373 ff.). Danach ist sie vor dem dritten Teil der Summa und selbstverständlich nach dem Sentenzenkommentar anzusetzen.

[40] Multa sunt, per quae tolluntur peccata venialia, quae per tria comprehenduntur. Primo sunt omnia illa, quae gratiam conferunt, ut omnia sacramenta Ecclesiae. Secundo illa, quibus impedimenta favoris et gratiae tolluntur ... Tertium est exercitium humilitatis ... Ratio autem horum est, quia cum venialia dimittantur per fervorem charitatis, quae implicite vel explicite continet omnia illa, quae nata sunt de se fervorem charitatis excitare, dicuntur venialia peccata dimittere: talia vero sunt omnia, quae praedicta sunt (Comp. theol. veritatis cap. 34).

[41] Triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum: uno modo, inquantum in eis infunditur gratia; quia per infusionem gratiae tolluntur venialia peccata. ... et hoc modo per eucharistiam, et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur ... (S. Th. 3 q. 87 a. 3).

[42] Die Sakramentalien werden von Thomas nicht einheitlich beschrieben, und auch ihre Wirkweise gegenüber den läßlichen Sünden ist ein wenig verschieden dargestellt. Der erste Beleg ist aus dem Sentenzenkommentar: Illa, quae nata sunt de se excitare fervorem caritatis, peccata venialia dimittere dicuntur: huiusmodi autem sunt ... et quibus impedimenta fervoris et gratiae auferuntur, sicut aqua benedicta, quae virtutem inimici reprimit, et episcopalis benedictio (In 4. sent. dist. 16 q. 2 a. 2 sol. 4). Der zweite Text in der Quaestio disputata de malo: Quaedam vero sunt, quae causant re-

motu reverentiae in Deum et ad res divinas". Die Darstellung in der Quaestio disputata de malo läßt vielleicht den Unterschied der einzelnen Wirkweisen deutlicher werden. Jedenfalls ist immer die sakramentale Tilgung der läßlichen Sünden in ihrem Wert hervorgehoben.

Sollte jedoch die Bedeutung der Andachtsbeichte allseitig erfaßt sein, so müßte auch ihr Wert gegenüber der Tilgung der läßlichen Sünden in den andern Sakramenten, zumal in der Eucharistie, aufgezeigt werden. Die Theologen der Hochscholastik sagen aber nicht viel über den Eigenwert des Bußsakramentes in dieser Hinsicht. Anderseits darf man nicht vergessen, daß sie in ihren systematischen Traktaten jedem Sakrament seinen Platz zuweisen, daß sie die Lehre von der jedem Sakrament eigenen gratia sacramentalis ausgebildet haben[43]. Wir brauchen also nur diese allgemeinen Gedanken auf die Andachtsbeichte im besonderen anzuwenden. Daß wir in dieser Erkenntnis nicht fehl gehen, ergibt sich aus den gelegentlichen Bemerkungen, die hie und da über den Eigenwert der Beichte gemacht werden. In der Summa Alexandrina findet sich sogar einmal formell die Schwierigkeit: Wenn die läßlichen Sünden durch den Empfang der Eucharistie vergeben werden, warum sollen sie nachher noch gebeichtet werden[44]? Die Antwort zeigt, wie wir hier noch am Anfang einer spekulativen Verarbeitung

---

missionem peccati venialis secundum duo praedictorum (nämlich ex ratione und ex aliquo interiori instinctu): non enim causant gratiam, sed excitant rationem ad aliquid considerandum, quod excitet charitatis fervorem; et etiam pie creditur, quod virtus divina interius operetur excitando dilectionis fervorem: et hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis et huiusmodi sacramentalia causant remissionem venialis peccati (q. 7 a. 12). Zum dritten Mal kommt Thomas in der Summa auf denselben Gegenstand zu sprechen: Tertio modo inquantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum et ad res divinas; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, et si aliqua alia sunt huiusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum (3 q. 87 a. 3).

[43] Beispielsweise bei Thomas (S. Th. 3 q. 62 a. 2): Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum; ibid. a. 5: Utrum sacramenta novae legis virtutem habeant ex passione Christi.

[44] Ad id, quod obicitur: quod si delet [Eucharistia] venialia, faciens confessionem de venialibus post susceptionem, iniuriatur sacramento. Dicendum, quod hoc non est verum: quia et si virtute illius delentur venialia; eo quod non constat, quae venialia: propter hoc ad puritatem conscientiae maiorem expedit confiteri illa post sumptionem: nec ex hoc praeiudicatur ipsi sacramento in aliquo (p. 4 q. 10 membr. 8 a. 1 § 1 resol.).

der Sakramentenlehre stehen. Wir hören nur, es sei nicht sicher, welche bestimmten läßlichen Sünden durch die hl. Kommunion schon nachgelassen seien, deshalb solle man sie noch beichten. Vielleicht liegt aber doch hierin eine Andeutung, daß gerade im Bußsakrament eine klarere und bestimmtere Hinordnung auf die Tilgung der läßlichen Sünden vorhanden sei. Bei Heinrich von Gent ist bemerkenswert, daß er bei der Besprechung der Wiederholungsbeichte auf den Unterschied hinweist, wie die einzelnen Sakramente wiederholt werden können[45]; damit ist grundsätzlich das Problem in Angriff genommen, wie der Eigenwert eines Sakramentes vor den andern festgestellt werden kann. Bei den andern Theologen findet sich im Zusammenhang mit der Andachtsbeichte häufig auch der Gedanke an eine besondere Wirksamkeit des Bußsakramentes gegenüber den läßlichen Sünden wenigstens angedeutet, indem auf die eigene Lage aufmerksam gemacht wird, in der sich der Empfänger dieses Sakramentes befindet. So besteht nach der Summa Alexandrina der Nutzen der Andachtsbeichte auch im Schutz gegen den Fall in schwere Sünden und in der Bewahrung der Reinheit der Seele[46]. Albert der Große betont die Unsicherheit, in der der sündige Mensch sich befindet[47]. Richard von Mediavilla hebt die Aussöhnung mit der Kirche, die genaue Ansetzung der zu leistenden Sühne und die Anerkennung der eigenen Schwäche hervor[48]. Allen diesen Gedanken liegt offenbar das Bewußtsein zugrunde, daß im Sakrament der Buße eine besondere Gnade gegeben wird, die gerade dem *Sünder* zu Nutzen ist, die heilende und stärkende Gnade.

4. Die Wiederholungsbeichte.

Manches, was zur Erklärung der Beichte der läßlichen Sünden dienlich ist, wird von der Hochscholastik unter

---

[45] Aliter nata est iterari extrema unctio quam poenitentia (Quodlib. VII q. 22). Ähnlich vorher schon Thomas: In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 5 ad 4. Siehe Anm. 54.

[46] Poena illis debita minuitur ex vi clavium et etiam aliae sunt utilitates, id est cautela contra lapsum in mortale et conservatio puritatis animae (4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5 resol.).

[47] In 4. sent. dist. 17 a. 64 sol. Siehe Anm. 29.

[48] Sacramentum poenitentiae non est tantum praeceptum propter remissionem culpae in se, sed etiam propter remissionem poenae et propter reconciliationem Ecclesiae et augmentum gratiae et propter taxationem emendae secundum aequitatem iustitiae et propter consequendum beneficium doctrinae et propter acquisitionem humilitatis et propter recognitionem infirmitatis propriae (Quodlib. III q. 16 ad 2). Siehe auch Anm. 34.

einer ein wenig anderen Rücksicht geboten: bei der Besprechung der Wirksamkeit und des Wertes einer wiederholten Beichte der schweren Sünden. Die Problemstellung ist ungefähr die gleiche; es hat ja auch die spätere Theologie und der kirchliche Sprachgebrauch die schon einmal gebeichteten schweren Sünden und die läßlichen Sünden als „materia libera" des Bußsakramentes zusammengefaßt. Auch der Name „Andachtsbeichte" umschließt vielfach heute beide Arten des Bekenntnisses.

Petrus Lombardus spricht in seinen libri sententiarum von dem Nutzen einer wiederholten Beichte[49]. Er sieht in ihr den Tugendakt, das Verdienst der Überwindung, das fürbittende Gebet des Priesters. Er zitiert dabei die dem hl. Augustinus fälschlich zugeschriebene Schrift „De vera et falsa poenitentia"[50]. Es ist nun interessant zu sehen, wie die Kommentare zu dieser Stelle allmählich immer mehr die sakramentale Eigenart der Wiederholungsbeichte hervorgehoben haben.

Wilhelm von Auvergne sieht dieses Bekenntnis noch ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des opus operantis[51]. Anders schon ist es bei Bonaventura. Zwar kann nach ihm eine wiederholte Beichte nicht noch einmal die Schuld tilgen, selbst die erste Beichte hat in seiner Auffassung nicht diese Wirkung; auch die Sündenstrafe kann nicht vermindert werden, weil sie in dem ersten Bekenntnis so weit getilgt worden sei, wie es in der Macht der Schlüsselgewalt liege. Der Wert einer Wiederholungsbeichte besteht nach ihm in der größeren Sicherheit und in anderen Wirkungen, die noch die persönliche Betätigung des Beichtenden oder

---

[49] Et quoniam verecundia magna est poena, qui erubescit pro Christo, fit dignus misericordia. Unde patet, quia quanto pluribus confitetur in spe veniae turpitudinem criminis, tanto facilius consequitur gratiam remissionis. Ipsi enim sacerdotes plus possunt proficere, plus confitentibus parcere (Lib. 4 dist. 17 cap. 3).

[50] Über die Datierung vgl. G. Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter, München 1909, 13 Anm. 1. Der Text der Schrift findet sich PL 40, 1113 ff.

[51] Quartum est, quod in vera confessione oportet esse, scilicet, ut frequenter fiat et pluribus sacerdotibus, ut plures habeat consiliarios et apud Deum intercessores, et si forte non potest erubescere coram uno, erubescit coram alio; sicut enim pluries peccavit, ita pluries confitendo satisfaciat (Suppl. tract. novi de poen. cap. 23). — Die Autorschaft der letzten Kapitel dieses Supplementum ist übrigens umstritten; siehe K. Ziesché, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne, Weidenauer Studien 4 (1911) 60 Anm. 3. Die dort vertretene Anschauung über die Wiederholungsbeichte würde sich gut in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts einfügen.

des Beichtvaters in den Vordergrund stellen. An letzter Stelle führt er das „augmentum gratiae" an, das doch wohl von der Schlüsselgewalt abhängig sein soll und somit auf das Sakramentale hinweist[52].

Albert der Große beschäftigt sich mit einer damals aktuellen Schwierigkeit: Muß einer, der bei einem privilegiatus, einem Angehörigen der Bettelorden, gebeichtet hat, nachher das Bekenntnis vor dem sacerdos proprius wiederholen? Albert hält es nicht für notwendig, verlangt aber: „debet se ostendere sacerdoti ad minus in genere peccatorum, in quibus fuit". Daran anschließend erhebt sich die Frage nach dem Wert und Nutzen einer so wiederholten Beichte. Unter den verschiedenen hier angeführten Gründen steht bezeichnenderweise bei Albert an erster Stelle die „absolutio perfecta", die Minderung der Strafe und Stärkung der Gnade mit sich bringe. Der Ton liegt also bei ihm auf dem Sakramentalen[53]. Thomas von Aquin stellt die Frage nach der Wiederholungsbeichte nur im Sentenzenkommentar[54], und

---

[52] Dicendum, quod confessio ordinatur ad multa, sed ad unum principaliter, et quantum ad principale aequivalet confiteri multis et uni; quia unus sacerdos tantum dimittit de poena, quantum potest vi clavium. Nec debet iterari confessio propter finem principalem, nisi forte timeatur error fuisse in confessione. Praeterea aliae sunt utilitates annexae, et ad illas valet multies confiteri, scilicet ad erubescentiam et intercessorum multiplicationem et ad humiliationem et ad gratiae augmentum. Ad principalem effectum valet quantum ad certificationem (In 4. sent. dist. 17 p. 2 Dub. 8).

[53] An aliquid utilitatis consequatur a privilegiato? ... Tres utilitates consequuntur ad minus. Una est absolutio perfecta, quae duplicata facit poenae debitae diminutionem et gratiae confortationem. Secunda est abundantia consilii ... Tertia est multiplicitas orationum et testium coram Deo: quia quanto pluribus confitetur, tanto plures apud Deum habet intercessores et testes (In 4. sent. dist. 17 a. 45). Vorher (ibid. a. 44 ad 1) hat Albert von der Verpflichtung gesprochen, wenigstens dem ordentlichen Seelsorger ein allgemeines Bekenntnis abzulegen.

[54] Quanto pluribus sacerdotibus confitetur quis, tanto plus de poena ei remittitur, tum ex erubescentia confessionis, quae in poenam satisfactoriam computatur, tum ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri, quod ab omni poena liberaretur; nec iteratio iniuriam facit sacramento, nisi illi, in quo sanctificatio adhibetur vel per caracteris impressionem vel per materiae consecrationem, quorum neutrum est in poenitentia (In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 5 ad 4). Die Frage war ähnlich wie bei Albert dem Großen nach der Verpflichtung, die vor einem anderen abgelegte Beichte bei dem sacerdos proprius zu wiederholen. An einer zweiten Stelle hebt Thomas noch mehr das Sakramentale der Wiederholungsbeichte hervor: Quidam dicunt, quod in prima absolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio tum propter instructionem, tum propter maiorem cer-

zwar zweimal. In etwa richtet er sich gegen Bonaventura. Er untersucht die Gründe für eine wiederholte Lossprechung und erklärt, wie eine Wiederholung keine Unbill gegen das Sakrament sei. Als Wirkung wird die Nachlassung der Strafe aufgewiesen, die nicht nur dem opus operantis, sondern auch der Schlüsselgewalt eigen sei. Thomas wendet also sein Augenmerk bei der Wiederholungsbeichte ganz dem Sakramentalen zu. Damit stimmt überein, daß er abschließend die Verbindung herstellt zwischen den beiden Wirkungen der wiederholten Beichte: die Strafe wird durch das Sakrament nachgelassen, weil durch die zweite Lossprechung der Gnade vermehrt werde.

Ausgezeichnet ist die Darstellung dieses Lehrstückes bei Heinrich von Gent. Klar sieht man bei ihm die Wende vom Bekenntnis als Tugendakt zur Lossprechung als sakramentaler Handlung. Er untersucht wie Thomas die Wirkung der wiederholten Lossprechung, nicht die des wiederholten Bekenntnisses. Er wagt zwar noch nicht, von einer neuen Versöhnung mit Gott und einer wiederholten Nachlassung der Schuld und der ewigen Strafe zu reden. Aber er anerkennt außer der größeren Sicherstellung des Sünders Tilgung der zeitlichen Strafe, Vermehrung der Gnade und Versöhnung mit der sichtbaren Kirche. Von der Behauptung der Möglichkeit einer wiederholten Versöhnung mit der Kirche ist nur ein Schritt zur Annahme einer öfteren Versöhnung mit Gott. Ausführlich bespricht Heinrich von Gent dann den Einwand, es geschehe dem Sakrament Unrecht, wenn es wiederholt werde[55].

---

titudinem, tum propter intercessionem confessoris, tum propter verecundiae meritum. Sed hoc non videtur verum: quia etsi haec esset *ratio confessionem iterandi,* non tamen esset *ratio iterandi absolutionem* ... Et praeterea in secunda confessione non requireretur, quod haberet claves ille, cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operatur. Et ideo dicunt, quod etiam in secunda absolutione vi clavium de poena remittitur, quia in secunda absolutione gratiae confertur augmentum; et quanto maior gratia recipitur, minus de impuritate peccati praecedentis manet ... (In 4. sent. dist. 18 q. 1 a. 3 sol. 2 ad 4).

[55] Arguitur, quod non possit sacramentum poenitentiae virtute clavium respectu eorundem peccatorum habere effectum plus quam semel, quia hoc multum derogat virtuti et efficaciae sacramenti. ... Contra est, quod dicitur de poenitentia ... quanto pluribus confitetur, tanto facilius veniam consequitur; quod non esset verum, nisi sacramentum poenitentiae posset habere pluries effectum circa eadem peccata; ergo etc. Dicendum est, quod effectus poenitentiae vi clavium maxime in absolvendo poenitentem, postquam fuerit confessus, multiplex est. Primus maculae peccatorum ablutio. Se-

Richard von Mediavilla legt zwei Ansichten vor über den Wert einer wiederholten Lossprechung, ohne sich klar für eine derselben zu entscheiden[56]. Die erste verneint die Mög-

---

cundus divinae offensae placatio. Tertius poenae aeternae debitae peccato in poenam temporalem commutatio. Quartus illius poenae temporalis saltem pro parte remissio. Quintus est gratiae augmentatio. Sextus est Ecclesiae militanti reconciliatio, et si qui alii sunt huiusmodi. Dico igitur, quod duplex est effectus sacramenti: unus principalis et essentialis, ad quem est principaliter a Deo institutum. Alius vero secundarius et quasi accidentalis, ad quem non est principaliter institutum, sed ex abundanti misericordia et quasi ex consequenti agit illum ... Dico quod sacramentum poenitentiae virtute clavium respectu eorundem peccatorum non habet nisi semel effectum suum principalem, qui continet tres primos effectus praedictos ... Et dicere, quod plus quam semel poenitentia haberet effectum talem, multum derogaret sacramento poenitentiae. ... Aliter enim sacramentum semel adhibitum aut nihil ageret de suo effectu principali, sed solum disponeret, ut iteratum agere posset, aut si ageret, illum non perfecte ageret semel adhibitum ... Effectum autem suum non principalem, qui continet omnes alios modos sequentes, bene potest absque omni derogatione facta sacramento habere plus quam semel, immo illud procedit ex magna virtute et efficacia sacramenti; et hoc quia semel adhibitum non necessario agit, quidquid agere potest pluries adhibitum; sed hoc absque omni infirmitate sacramenti. Tota enim poena temporalis debita peccatis non necessario remittitur in prima absolutione, etsi possibile esset ... Neque similiter in prima absolutione augmentatur gratia, quantum nata sit pro statu vitae praesentis augeri ... Nec solum propter ista iam dicta ... iterari potest, sed etiam propter dubium circa effectum principalem sacramenti poenitentiae ... (Quodl. VII cap. 22).

[56] Utrum claves respectu eiusdem peccati in numero habeant efficaciam plus quam semel. Ad istam quaestionem dicunt aliqui, quod ... non .... Alii dicunt contrarium ... Sacerdos absolvendo secundo deberet apponere condicionem ... Cum ergo consuetudo Ecclesiae non sit talis, videtur, quod si prima absolutio suum habuit effectum, secunda tamen respectu eiusdem peccati in numero efficaciam habeat ex vi clavium vel remittendo plus de poena, quam erat remissum, vel ad augmentum gratiae disponendo. Dann gibt Richard die Antworten auf die Beweise der beiden Ansichten: Qui vult tenere primam opinionem ... Qui vult tenere secundam opinionem. Wir bringen hier nur noch das, was bemerkenswert scheint zur Erklärung der zweiten Auffassung: Ad secundum ... Si dicatur, quod [poenitentia] principalius respiciat remissionem culpae et poenae quam collationem gratiae, ex hoc tamen non sequitur, quod non possit habere effectum collationis gratiae, ubi non potest habere effectum remissionis culpae et poenae propter remissionem iam factam: sed bene sequitur, quod numquam conferat gratiam, quin remittat culpam vel aliquam poenam, si non est ante tota facta remissio. ... Quamvis enim prima absolutio in homine bene disposito habeat totam efficaciam suam quantum ad effectus essentiales, qui sunt culpae remissio, poenae aeternae in temporalem commutatio, animae ad Deum reconciliatio, non tamen

lichkeit; er nennt die Vertreter dieser Auffassung nicht mit Namen, unter ihnen wäre Wilhelm von Ware[57] anzuführen. Dann bringt er die andere Ansicht, die sich für die Möglichkeit und den Nutzen einsetzt. Es sind größtenteils die Gedanken Heinrichs von Gent; an neuen Gründen bringt er den Hinweis auf die Praxis, bei der Wiederholungsbeichte die Lossprechung absolut zu geben, ohne eine Bedingung hinzuzufügen, wie es bei einer im Zweifel über die Gültigkeit wiederholten Taufe der Fall wäre. Weiter gibt Richard die Antworten auf die Beweise der beiden Ansichten im Sinne der jeweils entgegengesetzten Meinung. Die zweite Auffassung scheint er ein wenig mehr zu bevorzugen, zumal da er in seinen Quodlibeta einmal eine Antwort auf einen Einwand ganz nach dem Gedanken dieser Ansicht ausspricht[58]. Wenn seine Stellungnahme klarer ersichtlich wäre, würden sich seine Ausführungen gut in die Linie Bonaventura-Albert-Thomas-Heinrich von Gent einordnen lassen.

Wilhelm von Paris schließt sich an Thomas an und bringt keine neuen Gesichtspunkte[59]. Vielleicht ist bei ihm die „erubescentia confessionis" noch zu stark hervorgehoben.

Skotus spricht an zwei Stellen über die Wiederholungsbeichte. An der ersten[60] wendet er sich gegen eine Beichte, die durch einen Dolmetscher vermittelt werde, weil so die Geheimhaltung gefährdet sei; daraus gehe hervor, daß man nicht mehreren Priestern zugleich beichten müsse, um ein besseres Urteil zu erhalten; wenn es aber doch geschehe, so

---

ita est quantum ad effectus secundarios, quia per ipsum sacramentum receptum semel non tantum remittitur de poena, nec tantum dat Deus de gratia sicut per ipsum pluries receptum (In 4. sent. dist. 18 a. 2 q. 4).

[57] Confessio eorundem peccatorum in numero, quantum est ex vi sacramenti, nullam habet efficaciam plus quam semel (Zitiert bei Teetaert, a. a. O. 423 Anm. 2).

[58] III q. 16 ad 2 (Siehe Anm. 48).

[59] Peccata eadem, quibus (!) aliquis confessus fuerit et absolutus, si iterum ea confiteatur, laudabile et fructuosum est ... Tanto plus de pena satisfactoria ei remittitur propter erubescentiam confessionis, quae in penam satisfactoriam reputatur. Et similiter propter vim clavium, quibus sacerdotes absolvunt, toties posset aliquis confiteri eadem peccata, quod ab omni pena satisfactoria liberaretur. Talis iteratio [non] facit iniuriam sacramenti poenitentiae, cum non imprimatur caracter sicut in baptismo, confirmatione et ordine nec sit consecratio materiae sicut in sacramento eucharistiae (Dialogus de sacramentis. Paris 1505, fol. 29 f.).

[60] Ex hoc — weil das Sündenbekenntnis geheim bleiben muß — patet, quod pluribus sacerdotibus simul non est confitendum necessario, ut melius iudicent; quod si fiat, non est sacramentalis confessio (Oxon. In 4. sent. dist. 17 q. 1 n. 31).

sei es keine sakramentale Beichte. Die letzten Worte klingen so allgemein, daß der Eindruck entsteht, Skotus habe nicht nur der Beichte durch einen Dolmetsch und nicht nur dem Bekenntnis, das zum Zwecke einer besseren Beurteilung vor mehreren geschieht, sondern überhaupt der Wiederholungsbeichte grundsätzlich die Sakramentalität abgesprochen. Eindeutig klar ist diese Haltung des doctor subtilis an einer anderen Stelle[61]. Eine zweite Lossprechung hat nach ihm wahrscheinlicher keine Wirkung aus der Schlüsselgewalt. Die Schuld selbst kann nicht noch einmal nachgelassen werden, aber auch nicht die Strafe; denn sonst könnte durch häufig wiederholte Beichten die Strafe einmal ganz getilgt sein, ferner wäre ein Gegensatz da zu dem menschlichen Gerichtsverfahren. — Die Ablehnung des sakramentalen Wertes der Wiederholungsbeichte in der ausgehenden Hochscholastik bei Wilhelm von Ware und seinem Schüler Duns Skotus kann nicht überraschen. Sie stimmt gut überein mit dem starken Herausstellen der Lossprechung als dem einzig sakramentalen Element. Weil man sie aus ihrem organischen Verband mit den Akten des Pönitenten löste, unterlag man

---

[61] Et cum dicitur, quod saltem per plures absolutiones remitteret (sacramentum poenitentiae poenam peccati plene), hoc tangit bonam difficultatem, an iterata confessio eorundem peccatorum vi clavium plus et plus de poena remittat. Videtur probabile, quod sic, quia eiusdem rationis est absolutio secunda cum prima ... Quid ergo melius quam semper confiteri, quousque post centesimam vel millesimam confessionem esset tota poena remissa debita quibuscumque peccatis commissis? Videtur probabilius, quod secunda absolutio virtute clavium nullam partem poenae remittat; nam hic fugere ad partes eiusdem quantitatis vel eiusdem proportionis, nihil est, quia non est ratio, quare secunda absolutio non potest auferre partem eiusdem quantitatis, si quam posset; nec mirum si nullam potest, quia illud iudicium semel latum sine errore Deus ratificat in coelis, quod est irrevocabile; ergo rationabile est, quod sic ratificetur, quod sit initerabile; non dico, quod sit illicitum vel impossibile iterari, sed tamen cum fructu isto, quem nunc habet, non est iterabile. Hoc videmus in sententiis definitivis in foro litigioso, quibus absolvuntur accusati, ne postea replicatur inquisitio, ut sit processus in eadem causa, nec si replicaretur, per illam secundam sententiam iste absolveretur, sed per primam; qui enim solutus est, amplius non absolvitur, quia nullus solvitur nisi ligatus (In 4. sent. dist. 19 q. 1 n. 30 ad argum. dist. 18). Skotus schließt ausdrücklich nur die Wirkung der Strafentilgung aus; es ist aber zum mindesten fraglich, ob in seiner Ansicht noch von einem durch die Schlüsselgewalt vermittelten Zuwachs an Gnade die Rede sein kann, wie die Skotisten den Meister erklären. — Von den späteren Theologen schließt sich *Gabriel Biel* an Skotus an: Et huic opinioni [Scoti] magis consentio (In 4. sent. dist. 18 q. 1 a. 3 dub. 3).

der darin liegenden Gefahr, sie rein juridisch zu betrachten, als ein richterliches Urteil, das über dieselben Sünden nicht mehr als einmal ausgesprochen werden darf.

Die Entwicklung der Auffassung von der Wiederholungsbeichte in der Hochscholastik zeigt uns das aus den andern Teilen der Lehre vom Bußsakrament bekannte Bild: ein immer klareres Hervorheben der Sakramentalität der Beichte und ihres formellen Wesenselementes, der Lossprechung, von den Anfängen bis auf Thomas von Aquin. Der Tugendakt, der gerade bei der wiederholten Beichte in der Frühscholastik im Vordergrunde stand, tritt im 13. Jahrhundert immer mehr zurück. Heinrich von Gent, der sich über die Beichte der läßlichen Sünden nicht ausgesprochen hat, verstärkt mit seinen spekulativen Erwägungen die Stellungen des Aquinaten. Durch die Lehre von der Materie und Form des Bußsakramentes wird der Blick der Theologie mehr auf die sakramentale Gnade gelenkt, die immer wieder von neuem dem aufnahmefähigen Menschen gegeben werden kann. Nach Thomas setzt bald die Kritik ein. Richard von Mediavilla bleibt unentschieden. Wilhelm von Ware und Duns Skotus erklären sich gegen den sakramentalen Charakter der Wiederholungsbeichte; sie sehen das Sakrament der Buße ausschließlich in der Lossprechung und deshalb ist ihre Aufmerksamkeit einseitig auf das richterliche Urteil gerichtet, das in derselben Rechtssache nur einmal gegeben werden könne. Wir haben also in der Hochscholastik für das Problem der Wiederholungsbeichte zunächst die Wende vom opus operantis zum opus operatum und damit stärkere Herausarbeitung und steigende Anerkennung der Sakramentalität. Gegen Ende der Hochscholastik ist ein Umschwung zu beobachten, der sich naturnotwendig aus der übersteigerten Wertschätzung der Lossprechung innerhalb des Bußsakramentes ergeben mußte: die Wiederholungsbeichte wird kaum mehr als sakramental anerkannt, wenigstens tritt diese Bedeutung zurück. Die folgende Entwicklung ist aber nicht auf die Beurteilung des Skotus in diesem Punkte eingegangen, sondern hat immer mehr im Anschluß an die Gedanken des hl. Thomas die Wiederholungsbeichte als sakramental erkannt. Das kirchliche Gesetzbuch[62] ist nur ein Ausdruck der seit dem Konzil von Trient allgemein angenommenen Lehrmeinung, wenn es die schon

[62] Can. 902: Peccata post baptismum commissa, sive mortalia directe potestate clavium iam remissa sive venialia sunt materia sufficiens, sed non necessaria sacramenti poenitentiae.

einmal gebeichteten Sünden als „materia libera" der sakramentalen Beichte hinstellt.

* * *

Wir fassen das Ergebnis unserer Arbeit kurz zusammen. Die Lehre von der Andachtsbeichte in der Hochscholastik bestätigt die Linie der Entwicklung, die schon aus der allgemeinen Auffassung des Bußsakramentes in dieser Zeit bekannt ist und wie sie für die Laienbeichte Teetaert überzeugend nachgewiesen hat. Die Stellungnahme zur Andachtsbeichte zeigt recht eindeutig, daß die Lossprechung in der theologischen Erkenntnis des 13. Jahrhunderts allmählich klarer hervortritt. Gerade bei dem Bekenntnis der läßlichen Sünden läßt sich diese Akzentverschiebung von der Tugend der Buße zum Sakrament der Buße und von der Reue und der Anklage der Sünden zur Lossprechung besser fassen. Bei der Andachtsbeichte fällt nämlich die Verpflichtung, die Sünden zu bereuen, nicht zusammen mit der Verpflichtung, sie zu beichten; deswegen kann das Bußsakrament, wenn es auf läßliche Sünden angewandt wird, leichter in seinem positiven sakramentalen Wert deutlich werden.

Die Entwicklung führte in der Hochscholastik über die Anfänge in der alten Franziskanerschule und bei Albertus Magnus zu Thomas von Aquin als dem Höhepunkt. Duns Skotus bietet unter e i n e r Rücksicht noch einen Fortschritt, insofern er sich mit aller Entschiedenheit für die Freiwilligkeit der Andachtsbeichte auch gegenüber einem Kirchengebot einsetzt. Aber anderseits nimmt er die spekulativen Gedanken seiner Vorgänger kaum auf und führt sie nicht weiter.

In der Hochscholastik finden sich die grundlegenden Erwägungen über den Wert der Andachtsbeichte. Die sakramentale Sündenvergebung wird von ihr gut herausgestellt, und damit ist ihre Bedeutung vor jeder anderen Sündentilgung erwiesen, die außerhalb der Sakramente stattfinden kann. Die Wirksamkeit der Andachtsbeichte wird, weil vom Sakramentalen her, durchaus positiv bestimmt. In diesem grundsätzlichen Belang können wir von der Theologie der Folgezeit nur noch eine größere Vereinheitlichung und straffere Zusammenfassung der einschlägigen Fragen und vielleicht noch genaueren sprachlichen Ausdruck erwarten. Aber auch in den Einzelproblemen ist die Hochscholastik durchweg wegweisend vorangegangen, so z. B. in der Abgrenzung der sakramentalen Wirksamkeit der Andachtsbeichte gegenüber den anderen Sakramenten.

Trotz dieser Bedeutung der Hochscholastik für die theologische Erfassung der Andachtsbeichte ist nicht zu leugnen, daß wir im 13. Jahrhundert noch keine erschöpfende Behandlung dieses Lehrgegenstandes antreffen. Es ist dies nicht zu verwundern, weil damals die Beichte der läßlichen Sünden kein umstrittenes Gebiet der Theologie darstellte und somit nicht die volle Aufmerksamkeit der Scholastik in Anspruch nahm. Die desiderata sind teils positiver, teils spekulativer Natur. Was die positive Seite der Frage angeht, so sollte der Beweis für die Möglichkeit und Nützlichkeit der Andachtsbeichte aus den Quellen des Glaubens eingehend geführt werden, auch mit Rücksichtnahme auf die historische Erforschung der Buß- und Beichtpraxis der früheren Jahrhunderte. Von der spekulativen Darstellung dürften wir erwarten, daß neben der oben erwähnten genaueren Erklärung der grundlegenden Gedanken der gratia remissiva sacramentalis insbesondere die Frage eine allseitig befriedigende Antwort fände, wie eine mehrmalige Vergebung derselben Schuld vor dem theologischen Denken sich rechtfertigen läßt. In dieser Weise müßte das von der Hochscholastik begonnene Werk nach ihren Plänen der Vollendung zugeführt werden. Tatsächlich hat das Wiederaufblühen der Scholastik, vor allem in Spanien und zumal nach dem Konzil von Trient, für das Problem der Andachtsbeichte hier einen merklichen Fortschritt gebracht[63]. Mit Recht aber bildete damals das von der Hochscholastik gesicherte Gedankengut die Grundlage des Aufbaues. Und wenn heute unsere Frage erneut Gegenstand lebhafter theologischer Erörterung geworden ist, so dürfte die Hochscholastik in ihrer Behandlung des Problems als Vermittlerin und tiefe Deuterin christlichen Offenbarungsgutes wieder Führerin auf dem Wege einer vollständigen Klärung sein: in der von ihr herausgestellten Sakramentalität der Andachtsbeichte.

---

[63] Siehe hierüber: „Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik". Schol 13 (1938) 72 ff. — Zur Ergänzung sei noch ein Text aus der Zeit um das Konzil von Trient geboten. Dominikus Soto schreibt: Venialia peccata, quamvis legitime sint confessionis materia taliter, ut consilium sit salutare illa confiteri, non tamen de illis est necessaria confessio ... Enimvero eiusdem confessio, quia legitima est, gratiam auget, quinvero aliquando conferre primam gratiam potest attrito ... praeterquam quod ad puritatem conscientiae et cautelam non peccandi plurimum confert (In 4. sent. dist. 10 q. 1 a. 3 concl. 2).

Das subjektive „Apriori" in unserer Gotteserkenntnis.

Von Max Rast S. J.

Das psychologisch-metaphysische Problem des Ursprungs der Gottesidee hat bekanntlich im Verlauf der Geschichte eine zweifache, von verschiedenen metaphysischen Voraussetzungen bedingte Lösung gefunden. Die eine, mehr an Platon orientierte, sieht das entscheidende Moment in einem aprioristischen, metempirischen Faktor (Illuminationstheorie, Inneismus, Ontologismus, Phänomenologie). Die Erfahrungsgegebenheiten geben höchstens den Anstoß für die Betätigung jenes Faktors. Die andere Lösung glaubt das Problem mit Hilfe der Abstraktionslehre und des Kausalprinzips bewältigen zu können; zu dieser Ansicht bekennen sich die große Mehrheit der auf Thomas sich stützenden Scholastiker. B. Rosenmöller hat durch sein, sicherlich zu wenig beachtetes Buch „Religionsphilosophie" (Münster 1932) die Problematik in helles Licht gestellt. Es geht, um es gleich vorweg zu nehmen, nicht um die begriffliche Ausarbeitung des schon gewonnenen Gottesgedankens, sondern um das erste Aufleuchten des *Transzendenten*, des *Absoluten*. Wie kommen wir überhaupt zur Idee des Unendlichen oder des Absoluten, da alles in unserer Erfahrungswelt durch und durch relativ und endlich ist?

1.

Schon Scotus bemerkt, daß wir, um zu Gott aufzusteigen, von einer „passio metaphysica" ausgehen müssen. Eine solche ist vor allem die *Kontingenz*. Wie gelangt man zu diesem Begriff? Indem man die Vergänglichkeit metaphysisch erfaßt. Wir erleben uns als unbeständig, dem Wechsel unterworfen. Auch die Dinge um uns sehen wir werden und vergehen. Unbeständigkeit und Wechsel sind tatsächlich Erscheinungsformen der Kontingenz. Diese Erscheinungsformen aber schließen ein negatives Moment in sich, was vielfach schon durch die grammatikalische Form angedeutet wird. Die Dinge und Zustände können auch nicht sein, wenigstens in ihrer erfahrbaren Gestalt. Damit sind aber zugleich die Gegenbegriffe ‚beständig, notwendig' gegeben. Auch diese haben wir übrigens unmittelbar aus der Erfahrung geschöpft, wir erleben unser Ich als beständig gegenüber den wechselnden Zuständen; wir wissen aus der täglichen Erfahrung, und die Wissenschaft bestätigt es uns, daß gewisse Grundstoffe notwendig, physisch unzerstörbar sind.

Bis jetzt haben wir uns auf der Ebene einer rein empirischen Betrachtungsweise bewegt. Der Übergang zur metaphysischen vollzieht sich durch die *Abstraktion*. Wir können absehen von den Din-

gen, insofern sie gerade diese oder jene sind, wir können sie betrachten unter der bloßen Rücksicht des Seins, d. h., insofern sie existieren. Es handelt sich um das selbe Ding, um die gleiche Wirklichkeit, aber um zwei Sichten, eine Oberflächen- und eine Tiefensicht. Durch die Tiefensicht gewinnt man — wir wollen noch nicht sagen die Tatsache — aber den Begriff eines *kontingenten Seins,* d. h. eines Dinges, das gerade als Seiendes auch nicht sein könnte.

Wie aber kommen wir zum Gegenbegriff, zur Idee eines absolut notwendigen Seins? Dieser ist ja nicht in der Erfahrung gegeben. Eine doppelte Lösung bietet sich dar. Schon in der rein empirischen Betrachtungsweise ist, wie wir sahen, der Begriff des Notwendigen mit dem des Kontingenten verknüpft. Indem man den erstern durch die Abstraktion in die metaphysische Ebene erhebt, gewinnt man auch den Gegenbegriff in seiner tiefern Fassung. D. h. wir haben den Begriff eines Etwas, das nicht unter einer bestimmten Rücksicht, sondern schlechthin als Sein notwendig ist. — Indessen möchten wir eine andere Lösung vorziehen. Wir tragen in uns den *Kausaltrieb.* Dieser ist es, der uns drängt überall nach den Ursachen zu fragen, der uns nötigt für das kontingente Sein nach einer genügenden Erklärung zu fragen, der uns das absolute Sein als einzigen Erklärungsgrund in den Blickpunkt rückt.

Wir kämen also zur Rechtfertigung der traditionellen scholastischen Auffassung. Indessen bedarf diese einer metaphysischen Vertiefung und damit einer Annäherung an die aprioristischen Theorien. Wir haben ja nur die Tatsachen der Abstraktion und des Kausalbetriebes verzeichnet. Wie vollzieht sich der Übergang von der empirischen zur metaphysischen Betrachtungsweise? Welches sind die metaphysischen Vorbedingungen? Es liegt auf der Hand, daß wir mit rein empirischen Methoden nie den Zugang finden zum Reich der Metaphysik. Es braucht eine ganz neue Einstellung, eben die des Metaphysikers, die uns befähigt vom Einzelnen, selbst von den Kategorien zu abstrahieren. Darum können Mathematik und Naturwissenschaft nie die Brücke schlagen in die jenseitige Welt des Übersinnlichen; sie dringen nie vor bis zum letzten Grad der Abstraktion, dem das Sein zum Gegenstand der Betrachtung wird. Die Fähigkeit zur Abstraktion gründet in der Geistnatur des Menschen, in seiner Gottebenbildlichkeit. Diese bedingt auch seine Bestimmung auf Gott hin, auf das Sein in seiner Reinheit und Fülle. Der Mensch trägt also in seinem Wesen die Bestimmung und daher die Fähigkeit, das subsistierende Sein zu erfassen. Eine unmittelbare Erfassung desselben ist ihm in diesem Leben nicht möglich, aber er bekundet doch seine Hinordnung auf dieses durch die Fähigkeit, das Sein als solches zu erfassen, d. h. durch die Fähigkeit zu abstrahieren. Somit ist diese weitgehende

Abstraktionsfähigkeit, die die notwendige Grundlage für jede Gotteserkenntnis bildet, das erste Aufleuchten Gottes, den es offenbart als Ursprung und Ziel des Menschen.

Zeigt die Abstraktionsfähigkeit mehr den *statischen* Charakter unserer Gottbezogenheit, so offenbart das Kausalbedürfnis unser innerstes *Streben* auf ihn hin, den *dynamischen* Charakter unserer Gottverbundenheit. Die Frage nach dem Woher und damit nach einem letzten Sinnzusammenhang bricht schon im ersten geistigen Erwachen des Kindes auf, sie durchzieht unser ganzes geistiges Leben. In ihrer letzten metaphysischen Tragweite offenbart sie sich erst bei den letzten Fragen nach dem Woher des kontingenten Seins. Was treibt den Menschen an, diese Frage zu stellen? Warum gibt er, sofern er die Frage in ihrer metaphysischen Tiefe erfaßt hat, gleichsam ganz von selbst die Antwort? — Weil er diese irgendwie schon in sich trägt; weil er hingeordnet ist auf die letzte Antwort aller Fragen, auf den letzten Sinnzusammenhang aller Wesenheiten, auf den Urquell alles Seins. Weil ihm das Absolute schon irgendwie aufgegangen. Aber noch nicht in vollendeter Form; wir sind noch nicht in der Schau Gottes. Sondern wir fassen Gott vorläufig, aber doch so, daß das Absolute in etwa durchschimmert in dem unermüdlichen Fragetrieb, in dem Kausalbedürfnis.

So möchten wir den aprioristischen Theorien doch einen berechtigten Kern zuerkennen. Die reine Erfahrungswirklichkeit könnte nie erklären, warum der Mensch über sich hinausstrebt in seinem Erkennen, warum er überhaupt zu einer Idee kommt, die sich in der geschaffenen Welt nirgends verwirklicht findet. Es muß im Menschen selber — und er ist ein Stück der geschaffenen Welt — sich ein Element nachweisen lassen, das die Welt des Geschaffenen und Relativen sprengt. Es ist die Anlage des Menschen zur Abstraktion und zum kausalen Denken, die wir als ein ‚metaphysisches Apriori' bezeichnen möchten. Dieses aber tritt irgendwie ins Bewußtsein, wird zu eines ‚psychologischen Apriori', indem der Mensch in seinem metaphysischen Fragen seiner Antwort gleichsam schon voraus ist. Doch wird dieses Apriori noch klarer herausgestellt, wenn wir uns nach dem Werden der Unendlichkeitsidee umsehen.

2.

Wie gelangen wir zur Idee des Unendlichen im Vollsinn? Ausgangspunkt ist die *Endlichkeit* der Dinge. Auch sie ist eine „passio metaphysica", die aber, ähnlich wie die Kontingenz, eine Oberflächen- und eine Tiefenschicht offenbart. Den ersten Begriff schöpfen wir auch hier vorerst aus der Erfahrung. Wir selbst erleben uns als begrenzt; wir sind nicht im Besitz von Eigenschaften,

die wir an andern wahrnehmen. Es gibt Grade von Vollkommenheiten auch in den uns umgebenden Dingen. Bei allen Vollkommenheiten, die wir kennen, können wir uns noch ein ‚darüber hinaus' denken oder vorstellen. So schließt auch der Begriff der Endlichkeit, wenn dies auch im Worte nicht angedeutet wird, ein negatives Moment mit ein, das „Nicht-besitzen" eines Außer-ihm-liegenden. — Indem man die Grenze aufhebt, das „Draußen-liegende" grundsätzlich immer wieder hineinbezieht, so gelangt man zur Vorstellung oder zum Gedanken eines Unbegrenzten, Grenzenlosen. Diese sind auch schon in der Erfahrung gegeben. Wenn man den Himmel betrachtet, so kann man sich jede beliebige Grenze denken; ich weiß, seine Fläche dehnt sich darüber hinaus aus, die *Fantasie* macht nie Halt. Hier zeigt sich vor allem die wichtige Funktion dieser Seelenkraft, der die Kraft und auch die Tendenz innewohnt, die Grenzen immer weiter hinauszuschieben oder vielmehr sie verwischen zu lassen.

Durch die oben erwähnte Abstraktion kann man die begrenzte Vollkommenheit unter der bloßen Rücksicht des Seins betrachten und gelangt so zum Begriffe des begrenzten Seins. Dieses Seiende z. B. schließt anderes Sein aus, da es eingeengt ist auf eine bestimmte Weise, auf eine bestimmte Kategorie des Seins. Es gibt noch ein „Darüber-hinaus-liegendes", ein in diesem Seienden nicht verwirklichtes Sein. — Und nun tritt eine Funktion der Seele in Tätigkeit, die wir schon bei der Erwähnung der Fantasie kurz gestreift haben und die wir als *Idealisierungstrieb* bezeichnen möchten. Wir haben tatsächlich den innern Drang, die jeweiligen Grenzen unseres Vorstellens und Denkens zu sprengen, uns ein Ideal auszumalen, über das hinaus es nichts mehr gibt, das jedwede mögliche Grenze hinter sich läßt, ein uferloses Meer des Seins, ob wir es nun als Schönheit oder Güte, als Weisheit oder Heiligkeit näher umschreiben. Wir haben die Tendenz, die Idee des Unendlichen zu bilden.

Dieser Trieb ist, seinsmäßig gesehen, nichts anderes als unser Naturdrang nach Gott, nun weniger von der Seite des Verstandes als vom Willen her erfaßt. Weil wir die Anlage und den Drang nach dem echt Unendlichen besitzen, können wir in keinem geschaffenen Gut ruhen, treibt die innere Dynamik unserer Seele immer weiter, malt die Fantasie immer höhere Güter aus, zaubert sie ein Ideal vor unsere Seele, das grenzenlos ist und bildet auch der Verstand die Idee eines endlosen Gutes. Allerdings gibt diese Idee noch nicht das echt Unendliche wieder, das alle Kategorien des Seins übersteigt und in sich begreift, sondern es ist die „leere Unendlichkeit", in der aber doch die andere irgendwie durchstrahlt. Es strahlt durch in seiner *negativen* Form, indem wir uns in jedem geschaffenen Gut seiner Mangelhaftigkeit bewußt blei-

ben, indem wir in unserem Streben überall an die Grenzen stoßen. Die Grenze als Grenze berühren heißt aber sie schon irgendwie durchbrochen haben. Man könnte diese Erkenntnis vielleicht vergleichen mit der Erfahrung mystischer Seelen, die zwar nicht unmittelbar Gottes Gegenwart erleben, aber die Leere in ihrer Seele spüren, die nur von Gott ausgefüllt werden kann. Es wäre also irgendwie das Bewußtwerden unserer unendlichen Aufnahmefähigkeit; wir stehen wieder vor der Tatsache des ‚psychologischen Apriori', die zu ihrer Erklärung das metaphysische voraussetzt.

Das Unendlichkeitsideal, das uns bewußt wird, trägt noch die Züge der geschaffenen Dinge. Es leuchtet uns als ein Sein, das einerseits zwar die einengenden Grenzen der Arten und Kategorien nicht mehr an sich trägt, aber doch noch nicht endgültig über diese hinausgehoben ist. Wie entsteht in uns die Idee der echten Unendlichkeit, des reinen Seins, das wirklich alle Kategorien übersteigt, sie ausschließt und somit einer ganz andern Ordnung angehört, das erst den wahren Gott bezeichnet? — Dazu bedarf es wohl bewußter *philosophischer Reflexion,* die hier nur angedeutet werden soll. Da alle endlichen Güter das Naturstreben nach dem Sein nicht befriedigen können, muß das Ideal, das uns antreibt, grundsätzlich anderer Beschaffenheit sein; es darf nichts mehr an sich tragen, was einer Begrenzung noch zugänglich wäre, d. h. aber, es muß mit jeder Begrenzung unvereinbar sein; es darf keinen Schatten mehr von Relativität an sich tragen, die noch auf ein anderes hinweisen könnte. — Eine solche Erkenntnis schließt in sich wohl eine intensive Gedankenarbeit; es scheint aber nicht unmöglich, daß sie als Frucht metaphysischen Denkens, das ja nicht in schulgerechter Form vor sich zu gehen braucht, in einem Moment aufblitzen kann.

Erst in diesem neuen Licht werden wir dann auch das Endliche in seinem innersten metaphysischen Charakter näher ahnen: daß dieses nämlich nicht bloß den Ausschluß höherer Vollkommenheit bedeutet, sondern daß es einer wesentlich niedern Ordnung angehört als Gott, von dessen Sein es nur ein schwacher Abglanz und eine Anteilnahme ist. So setzt die „resolutio" des endlichen Seins, wie sie Bonaventura nennt, d. h. seine Vollerkenntnis, soweit sie uns möglich ist, den Gegenbegriff, den des echt Unendlichen voraus. Manche Streitigkeiten der Schulen liegen vielleicht darin begründet, daß die einen nur diesen *reduplikativen* Endlichkeitsbegriff als metaphysischen gelten lassen, indes andere sich mit dem spezifikativen (d. h. weiteres Sein ausschließenden) begnügen.

Erinnert sei bloß an die verschiedene Auslegung und Bewertung des Gradusbeweises. Wenn manche Thomisten behaupten, daß wir in der metaphysischen Erfassung des endlichen Seins auch das unendliche wenigstens als real erkennen, so scheint der erwähnte

„reduplikative" Endlichkeitsbegriff zugrunde zu liegen. Wer dagegen den „spezifikativen" als echt metaphysischen, wenn auch nicht als endgültigen ansieht, wird den genannten thomistischen Gedankengängen nicht zu folgen vermögen. Auch die Ontologisten setzen den „reduplikativen" Endlichkeitsbegriff voraus, da nach ihnen der Begriff des Endlichen ein negativer ist, der des Unendlichen dagegen ein positiver und zuerst erkannter. Desgleichen scheint Rosenmöller das endliche Sein nur im Sinne der letzten metaphysischen Aufhellung zu nehmen.

Zusammenfassend möchten wir sagen: Das Erfahrungselement in unserer Gotteserkenntnisse bilden die „empirischen" Begriffe des Vergänglichen bzw. Notwendigen und des Endlichen bzw. schlecht Unendlichen (Indefiniten). In unserer geistigen Anlage begründet sind die Funktionen der metaphysischen Abstraktion und des Kausaltriebes, die erst die metaphysische Betrachtungsweise und den Weg zu Gott ermöglichen. Diese Anlagen und ihre Funktionen sind das aprioristische Moment, insofern sie eine Sicht ermöglichen, die in der reinen Erfahrung nicht gegeben ist. Somit nähern wir uns den Auffassungen des Ontologismus, Inneismus, der Illuminationstheorie und der Phänomenologie, indem wir für das Aufleuchten der Gottesidee ein zwar nicht inhaltliches, aber doch formales Element verlangen, das nicht in der Erfahrung sich findet. Wir nehmen aber von diesen Theorien bewußten Abstand, insofern wir den kausalen als den einzig möglichen Weg für den Aufstieg zu Gott sehen.

Vivianus von Prémontré der früheste Zeuge für die Benützung der Summa sententiarum.

Von Ludwig Ott.

Seitdem M. Chossat[1] im Jahre 1923 mit der überraschenden These hervortrat, daß die fälschlich Hugo von St. Viktor zugeschriebene Summa Sententiarum, eines der einflußreichsten Sentenzenbücher des 12. Jahrhunderts, erst nach den Sentenzen des Petrus Lombardus geschrieben wurde und diese in ausgiebigstem Maße als Quelle benützte, ist der Streit um die Abfassungszeit dieses Sentenzenwerkes nicht mehr zur Ruhe gekommen. Die Ansicht Chossats fand ebenso begeisterte Aufnahme auf der einen Seite wie schroffe Ablehnung auf der anderen Seite. Nachdem die Meinungen lange geteilt waren, hat zuletzt H. Weisweiler[2] durch sorgfältigste Textvergleichung, wie ich glaube, überzeugend nachgewiesen, daß die traditionelle Anschauung im Recht ist, wonach die Priorität der Summa sententiarum zukommt und der Verfasser der Summa sententiarum (Otto von Lucca?) der gebende, Petrus Lombardus der empfangende Teil ist. Es zeigt sich nämlich, daß Petrus Lombardus sehr häufig den Text verschiedener Vorlagen, besonders Hugos von St. Viktor und der Summa sententiarum oder auch Hugos und des Eherechtes Walters von Mortagne, zusammenarbeitet. Würde man nun annehmen, daß die Summa sententiarum später als die Sentenzen des Lombarden und von diesen abhängig ist, so wäre man zu der unnatürlichen, ja geradezu unmöglichen Annahme gezwungen, daß die Summa sententiarum genau die Sätze und Satzteile ausgeschieden hätte, welche Petrus Lombardus wörtlich aus Hugo übernommen hat, während sie das übrige wörtlich übernommen hätte. Diese Beobachtung spricht entschieden für die Priorität der Summa sententiarum, die nun auch fast allgemein anerkannt wird. Ich konnte in meinen Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik durch häufige Vergleichung von Texten und Zitaten das Ergebnis Weisweilers bestätigen[3]. Zu diesen Momenten der inneren Kritik konnte ich auch ein äußeres Zeugnis für den vorlombardischen Ursprung der Summa sententiarum hinzufügen. Bei der Untersuchung der Briefliteratur Hugos von St. Viktor konnte ich feststellen, daß die in einigen Hand-

---

[1] M. Chossat, La somme des sentences oeuvre de Hugues de Mortagne vers 1155, Louvain 1923.

[2] H. Weisweiler, La „Summa Sententiarum" source de Pierre Lombard, in: RechThAncMéd 6 (1934) 143—183.

[3] L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises, Münster 1937, 209, 231, 254, 283, 465, 537, 545, 587.

schriften (Douai 360 und 361) Hugo zugeschriebene, in einer anderen Handschrift (Paris, Bibl. Nat. lat. 16530) anonym überlieferte Abhandlung über die Gnade und den freien Willen identisch ist mit der längst gedruckten Harmonia des Vivianus von Prémontré[4]. Diese ist, wie sich aus der Widmung an den Dekan Gerardus von Saint-Quentin ergibt, spätestens im Jahre 1141 verfaßt worden. Der Traktat des Vivianus enthält acht Zitate aus der Summa sententiarum. Daraus folgt, daß auch die Summa sententiarum bereits vor dem Jahr 1141 geschrieben ist. H. Weisweiler[5] hat nun bei der Besprechung meines Buches die Frage aufgeworfen: „Könnte nicht auch eine gemeinsame Quelle vorliegen?" Hätten Vivianus und die Summa sententiarum aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft, so bliebe trotz der Übereinstimmung, die in den acht genannten Zitaten vorliegt, noch Raum für eine spätere Abfassung der Summa sententiarum. Es schien mir darum angezeigt, der Anregung des Rezensenten folgend „das Problem einer gemeinsamen Quelle näher zu prüfen". Die eingehendere Prüfung führte zu dem Ergebnis, daß eine gemeinsame Quelle nicht angenommen werden kann und bestätigte so das Resultat meiner ersten Untersuchung. Die Gründe sind folgende:

1. Wenn zwei Autoren eine gemeinsame Quelle benützen, dann ist zu erwarten, daß sie nicht bloß Gemeinsames haben, sei es dem Wortlaut oder dem Gedanken nach, sondern auch etwas Besonderes. Neben dem Gemeinsamen wird jeder der beiden Autoren die eine oder andere Stelle benützen, welche der andere außer acht läßt. Man braucht nur, um sich davon zu überzeugen, die Abhandlung des Vivianus mit dem zweiten Traktat der Sententiae divinitatis zu vergleichen[6]. Beide benützen das Opusculum des hl. Bernhard De gratia et libero arbitrio sehr ausgiebig und doch läßt sich sowohl bei Vivianus manches Mehr gegenüber den Sententiae divinitatis und in letzteren manches Mehr gegenüber Vivianus feststellen. Liegt nun in unserem Falle eine gemeinsame Quelle vor, so darf man im voraus annehmen, daß Vivianus seiner Quelle manches entlehnt, was in der Summa sententiarum fehlt, und umgekehrt. Diese Erwartung erfüllt sich aber bei Vivianus nicht. Sein ganzer Traktat ist, wie er im Begleitbrief selbst ankündigt, eine Kompilation aus der Schrift des hl. Bernhard De gratia et

---

[4] Ebd. 484—493. — Die Abhandlung „Hugonis de S. Victore de libero arbitrio" in der Handschrift Rouen 455, auf die B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, Münster 1909, 30 aufmerksam machte, ist nach den im Katalog angegebenen Anfangs- und Schlußworten nicht die Harmonia des Vivianus, sondern der Libellus de libero arbitrio des Alger von Lüttich (PL 180, 969—972).

[5] Schol 12 (1937) 402—406.

[6] PL 166, 1321—1336. B. Geyer, a. a. O. 20*—28*, 34* f.

libero arbitrio und aus einer zweiten, anonym gelassenen Quelle. Den Verfasser derselben bezeichnet er mit dem unbestimmten Ausdruck: quidam alii cathedra magisterii nominati. Der pluralische Ausdruck quidam nötigt nicht, an eine Mehrzahl von Autoren zu denken, da nach mittelalterlichem Brauch die Meinung irgend eines bestimmten Autors regelmäßig mit der Pluralform quidam eingeführt wird. Die Quellenanalyse zeigt, daß, abgesehen von der Einleitung (Omne bonum — reformata = PL 166, 1321B—1322B Z. 3) sowie einigen Übergängen, das ganze Corpus der Abhandlung, die sich mit dem Problem Gnade und Freiheit beschäftigt, ausschließlich aus Texten Bernhards und den acht Texten, die sich in der Summa sententiarum finden, zusammengesetzt ist. Es findet sich kein einziger Text, den Vivianus allein, abweichend von der Summa sententiarum, aus der vermuteten gemeinsamen Quelle geschöpft hätte. Neben den aus Bernhard genommenen und den mit der Summa sententiarum gemeinsamen Texten finden sich nur einige wenige Bemerkungen, die sich deutlich als selbständige Zutat des Kompilators zu erkennen geben. Als solche kommen folgende Texte in Betracht:

a) Postquam quae praemittenda erant — inveniuntur (1323D). Vivianus gibt hier die Disposition für die folgenden Ausführungen und begründet den Titel Harmonia, der zum Ausdruck bringen will, daß zwischen den anscheinend widersprechenden Aussagen verschiedener Autoren doch eine inhaltliche Übereinstimmung besteht.

b) Est qui dicat — intendit (1326A). Vivianus harmonisiert hier die Behauptung Bernhards, daß niemand auf Erden die libertas a peccato hat, mit der anscheinend widersprechenden Lehre der Summa sententiarum, daß die durch die Gnade Wiederhergestellten diese Freiheit besitzen.

c) Sed ut mihi videtur, tantummodo in hoc expertis credendum est (1326B). Vivianus äußert sich hier zu der Bemerkung Bernhards, daß man in der Ekstase schon auf Erden für kurze Zeit die libertas a miseria verkosten darf.

d) Nec in hac re — gratia (1336A—B). Ein Schlußwort des Kompilators[7].

Wollte man nun an einer gemeinsamen Quelle festhalten, so müßte man die große Unwahrscheinlichkeit in Kauf nehmen, daß

---

[7] Eine Übersicht mag den mosaikartigen Aufbau des Traktates veranschaulichen. In Klammern wird jeweils die Kolumnenzahl der Ausgabe von Migne beigefügt. Vivianus = PL 166, 1321—1336, Bernhard = PL 182, 1001—1030, Summa sententiarum = PL 176, 41—154. Bei den Entlehnungen aus Bernhard wird der Kürze halber der Name des Verfassers weggelassen und nur der Abschnitt des Traktates angegeben:
Viv. n. 1 (1321B—1323A): Einleitung mit Überleitung zum Thema; n. 6 (1005A); Summa sent. III 8 (1015C—D). Zu beachten ist, daß nach der Definition der Summa sent. ein kurzes Stück aus Bern-

Vivianus und die Summa sententiarum entweder genau dieselben Stellen auswählten und, da sie im Text größtenteils wörtlich übereinstimmen, fast genau in derselben Form übernahmen oder daß sie beide die gemeinsame Quelle vollständig ausschöpften. Das letztere ist ebenso unwahrscheinlich wie das erstere, da Vivianus auch aus dem Opusculum Bernhards nicht den vollen Text übernimmt, sondern nur Exzerpte. Die in Frage kommenden Texte ergeben auch keine inhaltlich geschlossene Abhandlung.

2. Legen wir eine gemeinsame Quelle zugrunde, so war diese stark von dem Traktat des hl. Bernhard abhängig; denn von den acht Zitaten, die Vivianus mit der Summa sententiarum gemeinsam hat[8], weisen fünf eine literarische Verwandtschaft mit dem Text Bernhards auf.

---

hard n. 6 (1005A) eingeschoben ist; n. 4 (1003C); Summa sent. III 8 (102A).

Viv. n. 2 (1323A—D); n. 3 (1003A—C); n. 4 (1003D—1004A); Summa sent. III 8 (102A); n. 5 (1004B).

Viv. n. 3 (1323D—1325C): selbständige Überleitung; n. 9 (1006C bis 1007A); n. 35 (1019D—1020B); n. 36 (1020B—C); n. 5 (1004C); n. 24 (1015A—B); n. 9 (1007A); Summa sent. III 9 (104D—105A); Summa sent. II 4 (85A).

Viv. n. 4 (1325C—1326A): Summa sent. III 9 (102C—D); Summa sent. III 9 (102B); selbständige Bemerkung des Kompilators.

Viv. n. 5 (1326A—1327A): Summa sent. III 9 (103A); n. 15 (1009D—1010A); selbständige Bemerkung des Kompilators; n. 8 (1006A—B); n. 7 (1005B—1006A).

Viv. n. 6 (1327A—D): n. 9 (1006C); n. 6 (1005B); n. 11 (1007C bis D); n. 12 (1008B—C); n. 15 (1010A).

Viv. n. 7 (1327D—1330B): n. 21, 22, 23, 24 (1013A—1014D). Zu beachten ist, daß Vivianus (1328A, 1328D) in n. 21 einen kleinen Zusatz aus n. 20 (1013A) und in n. 23 einen kleinen Zusatz aus n. 25 (1015B) einschiebt; n. 16 (1010B—C); n. 17 (1010D—1011B); n. 18 (1011B—C); n. 19 (1012A); n. 20 (1012C); n. 26 (1015C—D).

Viv. n. 8 (1330B—1332B): n. 28, 29 (1016B—D); n. 29, 30 (1017A—C); n. 32, 33 (1018C—1019B); n. 34 (1019B—C).

Viv. n. 9 (1332B—1333C): n. 41 (1023C—D); n. 37 (1020D bis 1021A); n. 10 (1007A—C); n. 38 (1021C, 1022A—B); n. 39 (1022C); n. 40 (1023A—B).

Viv. n. 10 (1333C—1334A): Überleitung; n. 2 (1002B).

Viv. n. 11 (1334A—1336B): n. 47 (1026D—1027A); n. 43 (1024C, 1024D—1025A); n. 44 (1025A—B); n. 45 (1025B—C); n. 46 (1026B); n. 47 (1026D); n. 48 (1027A—B); n. 49 (1027D—1028B); n. 49, 50 (1028B—C); n. 51 (1030A); Schlußwort des Kompilators.

[8] Eine genaue Zusammenstellung der acht Zitate siehe in meinen Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik 491 f. Zu den acht dort angeführten Zitaten könnte man noch ein kurzes Wort aus der Einleitung der Harmonia hinzufügen, das sich in der gleichen Form in der Summa sententiarum findet: penes quod omne consistit meritum (PL 166, 1321D Z. 4 = PL 176, 102A Z. 1).

Es sind die Zitate Nr. 1, 2, 3, 6, 8. Zu Nr. 1 vgl. besonders den Ausdruck pedissequa (101C) mit Bernhard n. 3 (1003B). Zu Nr. 2 vgl. PL 176, 102A Z. 2—13 mit Bernhard n. 4, 5, 6 (1003D Z. 6 bis 12, 1004B Z. 2—4, 11—12, 1004C Z. 14—D Z. 3, 1004D Z. 7—11). Zu Nr. 3 vgl. PL 176, 102A Z. 2 mit Bernhard n. 6 (1004D Z. 9). Zu Nr. 6 vgl. PL 176 102C Z. 7—12 mit Bernhard n. 6 (1005A Z. 7—13). Zu Nr. 8 vgl. PL 176, 103A Z. 6—9 mit Bernhard n. 6 (1005B Z. 1—5).

Außer diesen fünf Texten lassen sich aber in den beiden Kapiteln der Summa sententiarum, die vom freien Willen handeln (III 8 und 9), noch weitere vier Texte aufzeigen, die eine literarische Abhängigkeit von dem Traktat Bernhards verraten. Es sind folgende Stellen:

a) Cum itaque — discernit. PL 176, 101D Z. 12—14, zu vergleichen mit Bernhard n. 4 (1003D Z. 12—1004A Z. 2).

b) Haec libertas — peccatum. PL 176, 102C Z. 5—7, zu vergleichen mit Bernhard n. 15 (1010B Z. 1—4).

c) Aliud est velle simpliciter — ex gratia. PL 176, 103D Z. 7 bis 104A Z. 1, zu vergleichen mit Bernhard n. 16, 17 (1010C Z. 6—D Z. 2).

d) Praeterea sciendum est — in malo. PL 176, 104C Z. 5—D Z. 5, zu vergleichen mit Bernhard n. 35 (1019D Z. 3—1020A Z. 9).

Sollen auch diese vier Texte auf die vermutete gemeinsame, von Bernhard abhängige Quelle zurückgehen? Es liegt zweifellos näher anzunehmen, daß der Verfasser der Summa sententiarum das Opusculum des berühmten damals noch lebenden Abtes von Clairvaux, dessen Schriften damals schon weit verbreitet waren und sich einer hohen Wertschätzung erfreuten, selbst gekannt und unmittelbar benützt hat, ebenso wie er auch andere zeitgenössische Werke wie besonders die Schriften Hugos von St. Viktor, den Trinitätstraktat und Briefe Walters von Mortagne direkt benützt hat. Das ist umso wahrscheinlicher, als die Quellenbenützung sehr frei und selbständig ist, wie es der auch sonst zu beobachtenden Art der Summa sententiarum entspricht. Gesteht man aber die direkte Benützung des Traktates Bernhards durch die Summa sententiarum zu, dann ist es unnötig und unwahrscheinlich, daneben noch die Benützung einer zweiten, von Bernhard abgeleiteten Quelle anzunehmen.

3. Die drei weiteren der Summa sententiarum und der Harmonia des Vivianus gemeinsamen Zitate, die sich nicht auf den Traktat Bernhards zurückführen lassen, vermögen die Forderung einer gemeinsamen Quelle ebensowenig zu begründen. Zwei davon (Nr. 4 und 5) enthaltenen Väterzitate; das eine teilt ein Wort des hl. Ambrosius über die Willensfreiheit Gottes mit, das andere ein Wort des hl. Hieronymus, das unter Berufung auf die Willensfreiheit gegen die Sündenunfähigkeit der Engel zu sprechen scheint, sowie ein Wort des hl. Isidor, das die angeführte Schwierigkeit löst. Zu den Zitaten ist eine kurze erklärende Bemerkung hinzu-

gefügt. Während Bernhard in seinem ganzen Traktat kein einziges Väterwort anführt, sondern nur Schriftworte, ist es der Summa sententiarum eigentümlich, daß sie ein sehr reiches Vätermaterial verwertet, um damit ihre Meinungen zu begründen oder um anscheinende Widersprüche in den Väteraussagen nach der Sic et non-Methode auszugleichen. Es ist darum die nächstliegende Erklärung, daß Vivianus die beiden Zitate mit den Väterworten unmittelbar aus der an Väterworten so reichen Summa sententiarum herübergenommen hat. Das letzte gemeinsame Zitat des Vivianus und der Summa sententiarum (Nr. 7) enthält die Unterscheidung der vier Stadien der Willensfreiheit: vor dem Sündenfall, nach dem Sündenfall vor der Wiederherstellung, nach der Wiederherstellung vor der Befestigung, nach der Befestigung in der ewigen Seligkeit. Die Summa sententiarum hat diese Einteilung mit Hugo von St. Viktor (De sacr. I 6, 16) gemeinsam, geht aber in der Beschreibung der einzelnen Stadien selbständig vor. Da die Summa sententiarum sehr weitgehend von Hugo abhängig ist, wird man die Quelle des Vivianus in der Summa sententiarum selbst suchen müssen, nicht in einer von der Summa sententiarum verschiedenen, gemeinsamen Quelle, die auch ihrerseits wieder von Hugo abhängig wäre.

Vivianus bringt die Unterscheidung der vier Stadien der Willensfreiheit im Gegensatz zur Summa sententiarum erst nach der aus Bernhard stammenden Einteilung der Freiheit in die libertas a necessitate, a peccato und a miseria. Weisweiler bemerkt dazu, daß Vivianus noch die bessere Reihenfolge der beiden Einteilungen hat, und fragt, ob diese Anordnung nicht aus einer gemeinsamen Quelle unverändert übernommen sein könnte. Es dürfte aber die Reihenfolge der Summa sententiarum nicht weniger gut begründet sein; denn die Einteilung der Freiheit in die libertas a necessitate, a peccato und a miseria bzw. die nähere Beschreibung dieser Arten der Freiheit setzt voraus, daß die Freiheit auf Grund des Sündenfalles, der Erlösung und der ewigen Beseligung gewisse Wandlungen durchmacht. Man kann es darum nicht als unpassend empfinden, daß die Unterscheidung der vier Stadien der Freiheit vorausgeschickt wird. Mit der Bernhardschen Einteilung gibt die Summa sententiarum die Begründung dafür, daß man trotz der Wandlungen in jedem einzelnen Stadium doch von einer wahren Freiheit reden kann. Darum reiht sie dieselbe logisch richtig mit der begründenden Partikel „namque" an: Est namque triplex libertas (102C)[9]. Vivianus fügt die Unterscheidung der vier Stadien an die Beschreibung der libertas a peccato an, um das Verhältnis

[9] Vgl. zu dieser Stelle die treffenden Bemerkungen H. Weisweilers, Zur Frage der Priorität der Summa sententiarum, in: Schol 11 (1936) 396—401, bes. 397.

der einzelnen Freiheitsstadien zur Sünde darzutun. Diese Anordnung kann aber schwerlich als ursprünglich betrachtet werden; denn wenn schon die Bernhardsche Einteilung vorangehen müßte, dann dürfte die Unterscheidung der vier Stadien doch wohl erst auf die Abhandlung über die libertas a miseria folgen und nicht bereits an die Darlegungen über die libertas a peccato angefügt werden. Während in der Summa sententiarum beide Einteilungen streng logisch miteinander verbunden sind, stellt Vivianus die Verbindung rein äußerlich her mit der Formel: Hic non est praetermittendum (1325D). Man wird darum nicht anerkennen können, daß Vivianus die ursprüngliche Anordnung einer gemeinsamen Quelle bewahrt hat. Das um so weniger, als er auch die Anordnung Bernhards häufig geändert und die entlegensten Stellen nach seinem Gutdünken zusammengeordnet hat.

Nach den bisherigen Ausführungen ist die Annahme einer gemeinsamen Quelle durch nichts gefordert, im Gegenteil sogar mit erheblichen Schwierigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten belastet.

4. Der entscheidende Grund gegen die Annahme einer gemeinsamen Quelle ist die ganz verschiedene Methode der Quellenbenützung der Summa sententiarum einerseits und des Vivianus anderseits. Die Summa sententiarum benützt mehrere Quellen, am ausgiebigsten die theologische Summe Hugos von St. Viktor; sie steht aber ihren Quellen im Verhältnis zu anderen gleichzeitigen Sentenzenwerken mit einem bemerkenswerten Grad von Selbständigkeit gegenüber. Sie faßt gewöhnlich den Gedanken der Vorlage kurz zusammen, wobei sie sich teilweise an die Formulierung der Vorlage anschließt. Oft ist die Vorlage nur an einzelnen Ausdrükken und Wendungen zu erkennen. Nur selten findet man ganze Sätze unverändert übernommen. Daß sie ganze Abschnitte ohne jede Änderung aus der Vorlage ausschreibt, ist meines Wissens nie der Fall[10].

Dieselbe Art und Weise, wie die Summa sententiarum die Schriften Hugos und Walters benützt, gewahrt man, wenn man ihre Ausführungen über die Willensfreiheit mit dem Traktat des hl. Bernhard über die Gnade und Freiheit vergleicht. Es läßt sich, wie gezeigt, zum großen Teil eine literarische Abhängigkeit fest-

---

[10] Man vergleiche z. B. I 17 (75) mit dem Brief Walters von Mortagne über die Traurigkeit und Todesfurcht Christi (L. d'Achery, Spicilegium II 471 f.), I 10 (56 f.) mit Walter De trinitate c. 8 (PL 209, 583); I 11 (59) mit Walter De trinitate c. 11 und 12 (PL 209, 586 ff.); I 16 (74) mit Hugos Opusculum De sapientia animae Christi (PL 176, 853 ff.); I 4 (48 f.) mit Hugo De sacr. I 3 17 (PL 176, 223 f.); I 10 (57C—D) mit Hugo De sacr. I 3 26 (228C—D). Siehe dazu L. Ott, a. a. O. 226 ff., 318 f., 373, 205, 585 f.

stellen, die aber in keinem Fall auf die Stufe einer bloßen Kompilation herabsinkt. Die Summa sententiarum faßt die oft weitschweifigen, rhetorischen Darlegungen Bernhards im allgemeinen kurz und prägnant zusammen unter teilweiser Anlehnung an die Formulierung Bernhards; sie gruppiert den Stoff um und ordnet ihn selbständig an. Man vergleiche Bernhard n. 4 (1003D—1004A) mit Summa sent. III 8 (101 f.):

Bernhard:	Summa sent.:
Caetera siquidem, quae supra memorata sunt, vita sensus vel appetitus, nec miserum per se faciunt nec beatum. Alioquin et arbores ex vita et pecudes etiam ex reliquis duobus vel miseriae possent esse obnoxiae vel idoneae beatidudini, quod omnino impossibile est.	Sensus et appetitus nec beatum nec miserum faciunt. Alioquin bruta animalia beatitudinis vel miseriae possent fieri participantia (102A Z. 3—6).
Communem itaque habentes vitam quidem cum arboribus, sensum vero et appetitum et aeque vitam cum pecoribus, id quod dicitur voluntas, nos ab utrisque discernit.	Cum itaque habeamus cum pecoribus communem sensum et appetitum, liberum arbitrium nos ab eis discernit (101D Z. 12—14).

Am weitesten geht die Übereinstimmung an folgender Stelle:

Bernhard n. 16, 17 (1010C—D):	Summa sent. III 9 (103D—104A):
Itaque liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos. Ex ipso nobis est velle, ex ipsa bonum velle. Quemadmodum namque aliud est timere simpliciter, aliud timere Deum, et aliud amare simpliciter, aliud est amare Deum: quippe timere et amare, simpliciter quidem prolata, affectiones, cum additamento autem virtutes significant: ita quoque aliud est velle, aliud velle bonum.	Aliud est velle simpliciter, aliud est velle bonum, sicut aliud est timere simpliciter, aliud est timere Deum, aliud est amare [simpliciter], aliud est amare Deum. Et timere et amare simpliciter prolata affectiones sunt, cum additamento virtutes. Velle est nobis per naturam, velle bonum per gratiam.
n. 17. Simplices namque affectiones insunt naturaliter nobis tamquam ex nobis, additamenta ex gratia.	Simplices namque affectiones insunt nobis naturaliter tamquam ex nobis, additamenta ex gratia.

Vivianus unterscheidet sich in der Methode der Quellenbenützung vom Verfasser der Summa sententiarum wesentlich. Sein Werk ist eine bloße Kompilation aus verschiedenen Quellen, aus denen er zumeist größere Abschnitte nahezu wörtlich abschreibt. Allerdings wahrt er sich die Freiheit, an der sprachlichen Form geringfügige Änderungen vorzunehmen, z. B. manche Wörter oder Wendungen durch synonyme Ausdrücke zu ersetzen. Seine Aufgabe beschränkt sich darauf, die Exzerpte miteinander zu verbinden. Nur an einzelnen Stellen macht sich das Bestreben bemerkbar, den Text der Vorlage zu kürzen. Zu diesem Zwecke werden gelegent-

lich größere oder kleinere Stücke ausgelassen oder zusammengezogen, kurze Ausdrücke an Stelle umständlicher Formulierungen gesetzt, Umstellungen vorgenommen und die Konstruktion geändert. Solche Beispiele einer freieren Textbehandlung sind jedoch selten; und selbst in diesen Ausnahmefällen schmiegt sich der Verfasser immer noch verhältnismäßig eng an seine Vorlage an. Man vergleiche Bernhard n. 21 (1013A—C) mit Vivianus n. 7 (1327D bis 1328A).

Bernhard:	Vivianus:
Nunc locus est pervidendi, quod supra distulimus, utrum scilicet totas tres illas quas diximus libertates, id est arbitrii, consilii, complaciti, vel aliis nominibus, a necessitate, a peccato, a miseria, primi homines in paradiso habuerint .... An dicendus est aliquo quidem modo illas habuisse, sed quia non plenarie, potuisse amittere ? n. 20. Sed si habuisset, numquam exsul esset a paradiso.	Deinceps videndum est, qualiter vel quatenus primus homo in paradiso totas tres illas quas diximus libertates, id est arbitrii, consilii, complaciti vel aliis nominibus, a necessitate, a peccato, a miseria habuerit .... Reliquas autem duas, si plenarie habuisset, numquam a paradiso exsul esset.

Der große Unterschied in der Quellenbenützung fällt sofort ins Auge, wenn man vergleicht, in welcher Form die Summa sententiarum und in welcher Form Vivianus einen und denselben Bernhard-Text verwendet. Man stelle zur Veranschaulichung folgende Texte nebeneinander:

Summa sent. III 8 (101D):	Bernhard n. 4 (1003D—1004A):	Vivianus n. 2 (1323B—C):
Cum itaque habeamus cum pecoribus communem sensum et appetitum, liberum arbitrium nos ab eis discernit.	Communem itaque habentes vitam quidem cum arboribus, sensum vero et appetitum et aeque vitam cum pecoribus, id quod dicitur voluntas, nos ab utrisque discernit.	Itaque nos habentes vitam cum arboribus, sensum et appetitum et aeque vitam cum volucribus, id quod dicitur voluntas, ab utroque discernit.

Noch größer ist der Unterschied, wenn man folgende Texte vergleicht: Summa sent. III 9 (104C—D: Praeterea sciendum est — voluntas obstinata in malo) Bernhard n. 35 (1019D—1020A: Nemo proinde putet — voluntaria obstinatio), Vivianus n. 3 (1324A bis C: Et est sciendum — voluntaria obstinatio).

Von hier aus fällt neues Licht auf die Frage einer gemeinsamen Quelle. Von den acht gemeinsamen Zitaten des Vivianus und der Summa sententiarum stimmen fünf bis auf geringfügige redaktionelle Änderungen wörtlich überein (Nr. 1, 4, 5, 6, 7); zwei weisen Textumstellungen auf, wobei aber die Übereinstimmung im Wortlaut gewahrt bleibt (Nr. 2, 3); das letzte (Nr. 8) hat mit der

Summa sententiarum das Schriftwort Röm 8, 21 gemeinsam, faßt aber die daran geknüpfte Erklärung kürzer zusammen, und zwar in teilweiser Anlehnung an den Wortlaut der Vorlage, wie folgende Textgegenüberstellung zeigt:

Summa sent. III 9 (103A):	Vivianus n. 5 (1326A—B):
Hanc libertatem in praesenti nullus habet. Potest enim in praesenti homo liber esse a peccato, quia, ut supra diximus, quamvis sine peccato nullus sit, tamen ex quo non regnat peccatum in homine, liber est a peccato; sed a poena peccati nullus liberatur in praesenti.	De hac, ut quidam asserunt, nullus in praesenti liberatur, sed, ut aiunt, semper poena peccati nos in hac vita comitatur (korrigiert nach Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 16530 fol. 162 r).

Für unsere Zwecke ergibt sich aus der Verschiedenheit in der Methode der Quellenbenützung Folgendes: Wenn man eine gemeinsame Quelle annimmt, so muß man folgern, daß die Summa sententiarum sieben von den acht gemeinsamen Zitaten, von denen mehrere von einer beträchtlichen Länge sind, ebenso wörtlich ihrer Vorlage entnommen hat wie Vivianus. Diese Art der Quellenbenützung widerspricht aber dem sonstigen Verfahren der Summa sententiarum vollständig. Die Annahme einer gemeinsamen Quelle ist darum undurchführbar. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn man zugibt, daß die Summa sententiarum unmittelbar auf den Traktat Bernhards zurückgegriffen hat, soweit dieser als Quelle in Betracht kommt, und daß Vivianus die mit der Summa sententiarum gemeinsamen Zitate aus dieser selbst genommen hat. Nur unter dieser Voraussetzung bleibt die Methode der Quellenbenützung in der ganzen Summa sententiarum einheitlich.

Es darf somit als sicher gelten, daß die Harmonia des Vivianus bis jetzt das früheste Zeugnis für die Benützung der Summa sententiarum darstellt und die letztere bereits vor 1141 verfaßt wurde.

Besprechungen.

Martin, R. M., O. P., Oeuvres de Robert de Melun. II: Questiones [theologice] de epistolis Pauli (Spic. s. Lov. 18). gr. 8° (LVIII u. 384 S.) Löwen 1938, Spic. s. Lov. *Belga* 24.—.

Sein großes Lebenswerk hat M. durch diese Edition bedeutend weitergeführt. Nach den früher im Spic. s. Lov. veröffentlichten Questiones de divina pagina Roberts (vgl. Schol 8 [1933] 440 bis 442) und den nun vorliegenden Quästionen zu den Paulinen stehen nur noch die Sentenzen aus, die M. uns hoffentlich auch bald schenken wird. Über die Sorgfalt der neuen Ausgabe braucht kein Wort verloren zu werden. Bei der starken Verschiedenheit der drei vorhandenen Hss (Oxford, Paris, London) war besonders der Variantenapparat nicht leicht herzustellen. Mit Recht dürfte M. die Oxforder Hs am meisten in den Apparat verwiesen haben. Obschon sie den inhaltlich größten Text bringt, ist sie doch augenscheinlich sehr nachlässig geschrieben, so daß auch in den Teilen, für die nur 2 Hss vorliegen — die Londoner bricht bereits in Rom 4,4 ab — die Bevorzugung der Pariser Hs verhältnismäßig gesichert ist. Wenn es auch sein mag, daß spätere Funde wegen der sonst feststehenden Bearbeitung der Pariser Überlieferung vielleicht die eine oder andere von M. bevorzugte Lesart oder Wortstellung ändern werden, so wird doch eine wesentliche Textänderung dadurch nicht mehr notwendig sein. Wir besitzen also durch die unermüdliche Arbeit des Verf.s nicht nur zum ersten Mal den Text der Quästionen, sondern auch einen völlig gesicherten Wortlaut. Es fehlen zwar noch die bisher nicht aufgefundenen Teile zu 2 Tim, Tit, Phil, von denen M. mit Recht annimmt, daß sie ursprünglich auch vorhanden waren. Diese aber können später leicht zugefügt werden.

Die *Einleitung* bringt die notwendigen Vorfragen in Kürze: Beschreibung der drei Hss, ihre Eigenart. Was den Textumfang betrifft, so hat M. gut der Oxforder längeren Überlieferung den inhaltlichen Vorzug gegeben, da sich die Pariser Hs deutlich als Kürzung verrät, die meist nur die wichtigsten Quästionen ohne die eingeschobenen Glossen bringt. M. sieht übrigens das ganze Werk als ein Exzerpt aus einem eigentlichen bisher noch verlorenen Paulinenkommentar Roberts an, aus dem die interessanteren Quästionen ausgezogen sind.

Der dogmengeschichtlich wichtige *Inhalt* ist in einer knappen, aber inhaltreichen und systematisch geordneten Übersicht zu den einzelnen theologischen Haupttraktaten gezeigt (XVII—XXIX). Daraus ergibt sich bereits, daß die Quästionen außerhalb einer der eigentlichen theologischen Schulen der Zeit stehen. Robert hat mit eigenem Denken — wie das auch die genaue Analyse seiner Quellen zeigt (XXXI—XLI) — aus den verschiedenen Schulen (Anselm von Laon, Hugo von St. Viktor, Gilbert, P. Lombardus) die echtesten theologischen Gedanken weiterverarbeitet. Wesentliche Quelle ist ihm für das Vätergut neben eigenem Studium der Väterschriften vor allem Florus und von den Glossen die alte Interlinear- und Marginalglosse Pro altercatione (Anselm von Laon?). Der Vergleich der verschiedenen Glossenarten der Zeit (XLI—XLV) stellt die Quästionen Roberts mitten in das wissenschaftliche exegetische Leben. Sie gehören zu den Erklärungen, die bereits systematisch weiter fortgeschritten sind und mehr dem größeren Sinnzusammenhang als dem engeren Wortsinn nachgehen; daher lassen sie die zusammenfassende Quaestio stärker hervortreten.

Sie stehen somit in der weiteren Entwicklung, die besonders Abaelards Kommentar anbahnte, während Gilbert und der Lombarde noch mehr der anderen älteren Art folgen und so weniger Quästionen bringen wie Robert. Selbstverständlich wird dadurch der theologische Wert des Werkes neu ins Licht gestellt. Die unmittelbare Einflußsphäre auf andere Gesamtwerke scheint nicht so groß gewesen zu sein. M. zählt auf die Quaestiones super epistolas Pauli (PL 175, 431 ff.), den Paulinenkommentar in Paris, Ars. lat. 534 und Rom, Vat. Ottob. lat. 445: Tocius sacre scriptura consummatio, die Allegoriae in epist. ad Rom (PL 175, 899 ff.). Aber der Einfluß einzelner Lehren war mächtiger, wie es jüngst A. Landgraf für die Lehre von der Macht, die Christus seinen Dienern geben konnte, gezeigt hat (Greg 15 [1934] 545 ff.). Mit Recht stellt M. die Quästionen von Vorau, Cod. 53 nicht unter den Einflußkreis Roberts. Sie sind nichts anderes als eine Sammlung der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux und vermehren so die zahlreichen deutschen Hss dieser Schule. Nur die Anordnung ist von der in meinem „Schrifttum" 283 ff. veröffentlichten Sammlung von Quästionen der Schule verschieden.

Ein Wort zur *Datierung:* 1145—1155 (LVIII). Sie bezieht sich auf den verlorenen Gesamtkommentar, da die Entstehung der heutigen Exzerptsammlung unbestimmt ist. Der Terminus a quo 1145 scheint durch die Benutzung des Lombardkommentars und den Beginn der Lehrtätigkeit zu Melun 1143 gesichert. Man wird ja ein paar Jahre nach diesem Termin warten müssen bis zur Vollendung eines so großen Werkes. 1155 als Terminus ad quem ist gegeben durch die Verbreitung der Sentenzen des Lombarden, die jedenfalls nicht besonders berücksichtigt sind, was wohl bei späterer Entstehungszeit nach Ansicht M.s stärker geschehen wäre. Wenn dieser Grund auch nicht einer gewissen Wahrscheinlichkeit entbehrt, so bleibt dadurch natürlich eine gewisse Spannweite nach 1160 hin offen.

M. kommt auch auf die interessante Frage des *Lehrbuches* in der Frühscholastik zu sprechen. Er meint, daß es außer der Hl. Schrift bis zu den Libri sent. des Lombarden kein systematisches Lehrbuch gegeben habe. Ich glaube, daß man ihm darin zustimmen wird, wenn man die Hl. Schrift in etwas weiterem Sinn nimmt und auch die Glossen dazu zählt. Ein Beweis dafür sind vor der Mitte des Jahrh.s jedenfalls die von B. Bischoff aufgefundenen Vorlesungen Hugo's von St. Viktor (Grabmann-Festschrift I 246—250). Ich werde in einem der kommenden Hefte der RechThéolAncMéd eingehend die Echtheit und das Verhältnis dieser Vorlesung zu De sacramentis prüfen. Das Ergebnis sei hier vorweggenommen: Die Arbeit ist wirklich die von Hugo selbst korrigierte Mitschrift seiner Vorlesung. Sie zeigt somit, daß zwar um 1130 bereits neben der *Lectio* S. Scripturae eine solche der *systematischen* Theologie existierte, daß ihr aber — in St. Viktor jedenfalls — kein *Lehrbuch* zu Grunde lag.

Bei Gelegenheit dieser Hugo-Frage ergab eine Stichprobe der Inhaltsverzeichnisse M.s, daß unter Hugo im Namensverzeichnis die folgenden Seitenangaben fehlen: 86n., 123n., 167, 192n. Statt S. 148n. muß es heißen 158n. Bei dem Verzeichnis der Zitationen aus Hugo De sacramentis fehlt libr. 1 p. 6 c. 16 Seite 89 und libr. 2 p. 11 c. 14—19 Seite 195. Zu libr. 2 p. 16 c. 3 lies Seite 274 statt 224.

H. Weisweiler S. J.

Meyer, Hans, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. gr. 8° (XII u. 641 S.) Bonn 1938, Hanstein. *M* 16.—; geb. *M* 18.50.

Hier liegt ein bedeutsames Werk vor. Sein Wert gründet in der Verbindung der systematischen und historischen Betrachtungsweise, in der Herausarbeitung der individuellen Eigenart des hl. Thomas und der Stellung seiner spekulativen Leistung innerhalb der Vorzeit und Umwelt, in der Verbindung der großzügigen Würdigung des einzigartigen weltanschaulichen Lebenswerkes des Aquinaten und der Kritik der Grenzen und Schwächen sowie des Zeitbedingten seiner Philosophie; letztlich, was mehr die Form betrifft, in der Vereinigung der auf Studium der ersten Quellen und auf Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur ruhenden Wiedergabe des Geistes und Inhalts der einzelnen Schriften und Disziplinen mit einer architektonisch wohlgefügten Gesamtdarbietung des einheitlichen Ganzen. Es ist klar, daß ein solches Werk nur auf Grund jahrzehntelanger Vorarbeiten sowohl auf dem Gebiet der Ideengeschichte wie dem der systematischen Philosophie entstehen konnte. So haben wir hier zum erstenmal eine umfassende deutsche Gesamtdarstellung der philosophischen Gedankenwelt des hl. Thomas, die zugleich ausführlich das Einzelne seiner Lehren behandelt und über das Geschichtliche unterrichtet, wie sie anderseits von feinem Verständnis für die Überzeitlichkeit der großen weltanschaulichen Menschheitsfragen und lebendiger Anteilnahme an der heutigen Problematik durchweht ist.

Ein Überblick über den Aufbau des Werkes mag auf den Reichtum seines Inhalts hinweisen. Der 1. Teil (1—63) — vielleicht wäre er gegenüber dem bedeutsameren 2. Teil (64—570) besser als „Einleitung" bezeichnet worden — behandelt „Die Stellung des Thomas im 13. Jahrhundert" und „Die Struktur seines Denkens". Er ergeht sich über die geschichtlichen Quellen und ihre Verwertung, über die Eigenart der Leistung, über das Innenbild des Thomas und seine äußeren Kämpfe. Hier interessiert vor allem das Verhältnis des Aquinaten zur Tradition, zu Aristoteles und Augustinus, seine Auffassung von Philosophie und Theologie. Der 2. Teil „Der Aufbau der Wirklichkeit" ist der Darlegung des Systems gewidmet. Im Geist des Aquinaten geht der Verf. von der „Struktur des Einzeldinges" aus. Das folgende Kap. „Stufenreich der Seinsformen und ihr Zusammenhang" steigt von den Körperdingen auf zu den Lebewesen, Pflanze, Tier, Mensch, den Himmelskörpern, den reinen Geistern, abschließend zu Gott. Man glaubt die einzelnen Seinsschichten in ihrer Staffelung sowie in ihrer Sonderheit zu schauen. Nicht so klar leuchtet die logische und sachliche Stellung des folgenden Abschnitts „Werden und Veränderung, Entstehen und Vergehen der Dinge" ein. Aus seinem Inhalt verdient die Behandlung der Kausalität hervorgehoben zu werden.

Am meisten tritt die persönliche Leistung des Verf.s als Architekten im vierten Abschnitt „Die Welt ein Ordo" hervor. Es ist ihm gelungen, den Ordnungsgedanken als den die Weltanschauung des Heiligen beherrschenden aufzuweisen und durchzuführen. Nacheinander kommen zur Sprache: Gott der Urheber des Ordo, der Ordo im Universum, vor allem der Ordo im Menschen, wo nacheinander feinsinnig und gedankenschwer der Ordo der Erkenntnis, der Sittlichkeit, der Gesellschaft, des Rechtes sich vor dem Blick des Lesers öffnen und ausfalten. — Die Schlußbetrachtung (571—605) würdigt das philosophische Lebenswerk des Aquinaten, scheidet Unvergängliches und Vergängliches. In wirksamer Weise kommen zuerst die Einwände der Gegner rückhaltlos zur Sprache; dann wird die Antwort darauf gegeben. „Thomas

von Aquin und der Fortgang in der Philosophie" schildert sein geschichtliches Weiterwirken. Als Anhang folgt eine Liste der Werke des hl. Thomas und ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie Namen- und Sachregister.

Nunmehr mögen einige Einzelproben der Thomasauffassung und -beurteilung veranschaulichen, wie M. die schwierige Doppelaufgabe angepackt hat, die Auffassung des Aquinaten über dieses und jenes Lehrstück richtig wiederzugeben und sie zugleich kritisch zu würdigen. Damit soll gewiß nicht gesagt sein, daß seine Deutung die alleinrichtige und erschöpfende ist, vor allem nicht, daß seine Kritik unbeanstandet hingenommen werden soll und nicht Anlaß zu Gegenkritik geben kann. In der Würdigung der Materie-Form-Lehre (75—82) wird u. a. zwischen deren Bedeutung für die Ontologie und für die Naturphilosophie unterschieden. Es schließt sich an „Die Materie als Prinzip der Individuation", wo bei der Kritik (87—93) in geschickter Weise die von Thomas abweichenden Lösungen, vor allem der Franziskanerschule, angeführt werden. Als besonders wohlgelungenes Beispiel der Wiedergabe muß der Abschnitt „Wesenheit und Dasein" (94—115) hervorgehoben werden; mit Recht entscheidet sich M. dafür, daß Thomas den sachlichen Unterschied gelehrt habe, der dann in der Kritik abgelehnt wird.

Schön und aktuell wirkt das Schlußkapitel der philosophischen Anthropologie „Der metaphysisch-religiöse Ort des Menschen und der Sinn seiner Existenz" (236—242). Von echt geschichtlichem Denken ist die Abhandlung „Die geschaffene reine Geisterwelt" (244—256) getragen, über die moderne Gelehrte in ihrer ungeschichtlichen, selbstbewußten Enge gern ihren Spott ergießen. Bei der Gotteslehre derselbe Takt; darum wird, was selten geschieht, energisch die neuplatonisch orientierte negative Theologie herausgestellt (258 f.), woran sich die Thomas eigentümliche positive Theologie anschließt.

Volle Zustimmung schuldet der erfahrene Leser dem Verf. in der Wiedergabe des thomistischen Kausalgesetzes im Zusammenhang mit dem Werden (49—297); es ist ein aprioristisches, darum allgemein notwendig geltendes Seinsprinzip, ohne daß indessen der Prädikatsbegriff schon mit dem Subjektsbegriff gedacht wäre. Der Abschnitt „Die geistige Erkenntnis und ihre Objekte" (375 bis 388) stellt Thomas' Ansicht getreu dar und deutet klar ihre Grenzen, etwa in der Erkenntnis des Einzelnen, an. Die Geschichte ist nach Thomas keine Wissenschaft; er hat keine Erkenntnislehre der Kulturwissenschaften (406).

Beim Abschnitt „Sittlichkeit und Ordo" sind die zusammenfassenden Einleitungskapitel zu begrüßen, die geschickt mittelalterliche Sprechweise in die heutige Art übersetzen. Hochaktuell sind in der Soziologie „Das Wesen der Gemeinschaft" (489—494), „Individuum und Gemeinschaft" (494—510), vor allem „Die Einzelperson als organisches Glied der Gemeinschaft" (496—501). Der Verf. hat sich von dem naheliegenden Fehler freigehalten, spätere, vor allem heutige irrige Auffassungen anachronistisch in Thomas hineinzutragen. Aus der Darlegung des Naturgesetzes und Naturrechtes möge hier nur die „Unveränderlichkeit des Naturgesetzes" (549—554) hervorgehoben werden, wo gut zwischen Gesetz und Objekt unterschieden wird: ersteres ist unveränderlich, letzteres nicht; durch Vergleich mit andern Scholastikern, besonders mit Scotus, tritt die Ansicht des Aquinaten in das volle Licht.

Ein Bedenken erhebt sich bei genauerem Durcharbeiten des

Werkes und wird ohne Zweifel von den Thomisten und anderen Schulen des Aquinaten erhoben werden: manche wichtige Lehrpunkte, etwa über Materie und Form, Akt und Potenz, Universalien, Kategorien werden nicht erschöpfend herausgearbeitet. Die große Linienführung geht über manche dialektische und metaphysische Feinheiten hinweg; infolgedessen setzt die Kritik gelegentlich zu allgemein und sicher ein (vgl. bezüglich Materie-Form und moderne Naturwissenschaften meine Auseinandersetzung mit A. Mitterer in StimmZeit 113 [1937/1938] 329—333). In ähnlicher Weise sind manche historische Übersichten gehalten; sie fallen in ihrer Allgemeinheit etwas aus der fachwissenschaftlichen Art heraus. Es ist erfreulich, daß ein so tüchtiges Werk in entsprechender buchtechnischer Aufmachung erscheinen konnte.

B. Jansen S. J.

Peters, B., Der Gottesbegrif Meister Eckharts. Ein Beitrag zur Bestimmung der Methode der Eckhartinterpretation. gr. 8° (301 S.) Hamburg 1936, Prieß. *M* 5.—.

Seit Bach (1864) und Lasson (1868) ist der Versuch, Meister Eckhart aus der Ideenwelt des deutschen Idealismus heraus zu interpretieren, mehrfach erneuert worden. P. nennt seine Untersuchung einen „Beitrag" dazu, allerdings mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit. In welchem Sinn diese neue „idealistische" Auslegung gemeint ist, ergibt sich aus Zielsetzung und angewandter Methode. Voraussetzung bildet ein scholastischer Eckhart, um bald „die Wendung zum Idealismus in den Pariser Quästionen" darzulegen (13—23). Denn hier wird nach P. bereits der Übergang von der Ontologie zum Idealismus deutlich, „zwar noch im sprachlichen Ausdruck und in gewissen Grenzen auch gedanklich" verhaftet der Tradition; im ganzen aber liegt ein „radikaler Bruch mit der traditionellen Scholastik" (13) vor. Durch die „Vorordnung des Erkennens vor das Sein" (15) wird die Logik oder Dialektik zur Grundwissenschaft Eckharts „im substantiellen wie im methodisch-formalen Sinn" (2). Es ist eine schöpferische Logik aus dem Logos platonischer Art, der aristotelischen Metaphysik zwar entsprechend, aber in grundsätzlicher Umdeutung: „Keine Aussagen über ein Dasein", sondern über „ursprüngliche Erzeugungsbedingungen, die ein Sein erst in und durch Aussagen konstituieren" (2). „Der logisch absurde Begriff der analogia entis" (3), „jenes metaphysische Monstrum" (37), wird ersetzt „durch den logischen Begriff der korrelativen Immanenz und der polaren Einheit" (3).

In den späteren Schriften erfolgt die konsequente und endgültige Begründung einer idealistischen Theologie mit Hilfe der neuen Logik-Dialektik. An den beiden Relationen „Gott-Kreatur" (58 bis 140) und „Gott-Ich" (141—301) wird diese Theologie aufgewiesen. Die von Eckhart vollzogene Umdeutung in das rein Logische verändert bekannt scheinende Begriffe gemäß dem zugrunde liegenden Schema; an die Stelle der Substanz tritt der Logos in der funktionalen Bedeutung der Sinnbegründung des Daseienden. Diese Bestimmungen sind exklusiv und total aufzufassen, somit umfassen sie auch das „Theologische" — „Theologie" gemeint als Ausdruck der wissenschaftlichen Gegenständlichmachung des religiösen Erlebens (3). „Die Trinität hat kein Dasein" (48), „ist nichts dem Ich total Transcendentes" (141), „sie ist ein logisches Schema, das auch nicht von einem Dasein abstrahiert wird, sondern das die Glieder der Trinität erst aus sich und in sich konstituiert"

(48), „umgedeutet zu einer Erlebnisaktualität" (170). Der Gottesbegriff läßt sich demnach so bestimmen, daß „erst aus der Vernunft gesagt werden kann, was Gott ist", nicht daß „aus Gott bestimmbar ist, was Vernunft sei" (61).

Schöpfung besagt, daß „dem Nichts das Sein zu Grunde gelegt, das Nichts ins Sein aufgehoben wird" (80). Das Problem der Sorge, der Vorsehung Gottes, wird durch Eckhart „ins Ästhetische abgedrängt: Gott hat ein Dasein und es entspricht seinem Lebensstil, sich in dieser Weise zu seinen Geschöpfen zu verhalten" (91); die causa efficiens wird „immanent der causa formalis angeglichen und gleichgesetzt" (92). Die entsprechenden Texte sind so zu deuten, daß Gott kein Sein, sondern auch Werden ist; er wird „nämlich in der Aktivität überhaupt erst existent" (99). Die Immanenz Gottes in den Dingen ist zugleich „polare Transzendenz" und „beliebig vertauschbar" (131). „Der Mensch als Gerechter ist grundsätzlich dem Bereich der Kreatürlichkeit enthoben", „Gott und Ich stehen als Ungeschöpflichkeiten in demselben Wesensbereich" (161), Gott wird „zur Wesensform des Ich" (182). Der Begriff der Erbsünde wird „unausgesprochen erledigt" dadurch, daß „die Menschennatur Christi wesensidentisch gesetzt wird mit jeder anderen Menschennatur" (281). „Die Sünde ist Strafe in sich selbst", „Gott ist kein Gott der Strafe"; er „zürnt über den Verlust unserer eigenen Seligkeit" (282). Sünde ist im Heilsplan Gottes „ein Erziehungsmittel des Menschen zu seinem eigenen Wesen und zu Gott, und das Ich nimmt die Sünde in froher Bejahung auf sich" (283). Der Gnadenbegriff kommt zwar „in sehr vielen Predigten und Traktaten vor", wird aber „in den meisten systematisch bedeutsamen Predigten" nicht erwähnt, da „die Unzulänglichkeit der dürftigen Kreatur bis zur Absolutheit gesteigert" zum Nichts wird, so daß „Gott die Kreatur überhaupt nicht erreichen kann" (274 f.).

Der Unterschied Natur-Gnade wird „wenn nicht direkt aufgehoben, so doch zumindest für belanglos erklärt" (274). „Die Gnade wirkt also kein neues Wesen, sondern sie weckt und erfüllt nur das vorhandene, sie bringt nur zur Erscheinung, was schon da ist" (279), wird zwar „notwendige Gabe Gottes", ist aber „dem Ich gegenüber belanglos geworden" (280). „Welt" ist infolge unmittelbarer Gotteserkenntnis nicht mehr Hindernis, sondern „gleichsam der Gegenstand, an dem das Licht Gottes zur Erscheinung kommt" (287). Die Seligkeit liegt „in der schöpferischen Weltschau", „in dem tätigen Weltwirken" (290). Das Glaubensproblem spielt bei Eckhart keine Rolle, es ist „religiös überflüssig geworden" (294). Die historische Gestalt Christi verblaßt zu einem bloßen Vorbild (297). Die Kirche „wird ausdrücklich abgelehnt" (299); „daher ist auch der Gottesdienst für das Ich nicht erforderlich, denn es hat ja alle Lehre und Wahrheit in sich und realisiert sie unausgesetzt in dem Anschauen und Wirken der Welt in und aus Gott" (299). P. gibt zwar zu, daß Eckhart „sich durchaus bewußt als Glied und Vertreter der Kirche gefühlt hat"; „er würde sich wahrscheinlich streng gegen den Vorwurf verwahrt haben, er lehne die Kirche ab und hebe sie auf" (299); „aber er hebt ihre religiöse Funktion auf, er weist sie zurück auf den ihr eigentümlichen Aufgabenbereich, der nicht im Religiösen liegt" (300). Das „ist für sie nicht eine Verarmung, sondern nur eine Zurückweisung unrechtmäßiger Ansprüche" (301).

Der Durchblick dieser Gedankengänge läßt die in der Einleitung gestellte Zielsetzung verstehen: Eckhart „ist kein Mystiker, weil er die Mystik überwindet dadurch, daß er sie abklärt zu einer

systematischen, exakten Theologie"; „er ist kein Scholastiker, weil er die Scholastik vernichtet" (1).

Die Untersuchung geht sowohl der Tendenz wie auch den Ergebnissen nach weit über die angekündigte methodische Frage hinaus. Das historisch gegebene Material wird unter gewissen Gesichtspunkten „interpretiert" und die so gewonnene Interpretation wiederum durch die unter dem Namen Eckharts gehenden Texte gerechtfertigt. Die hierzu verwendeten Begriffe werden der Wissenschaftslehre A. Görlands entnommen, insbesondere dessen „Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus" (1922) und „Prologik" (1930). Darüber hinaus schreibt P. Eckhart selbst „ein immanentes Systembewußtsein" (7), eine „konsequente Durchbildung der idealistischen Haltung" (58) zu, wenn auch zugegeben wird, daß diese ihm „in der dargestellten Weise nicht bewußt gewesen sein mag" (57). Als Folge dieser zwiespältigen Stellungnahme zeigt sich häufig die Unterscheidung in methodisch wichtige Texte und für die Interpretation nicht belangreiche, zwischen denen P. dann „die Bewertungsakzente verteilt" (11). Es fehlt nach P. bei Eckhart nicht an Stellen, wo unter dem äußeren Gewand scheinbar korrekt scholastisch klingender Begriffe sich ganz andere Auffassungen verbergen (vgl. 11, 13, 15, 16, 21, 23, 127, 170), als nicht ohne geschichtliche Gewaltsamkeit umgeschmolzene Ausdrucksmittel „für sein eigenes System, mit dem er den Reigen der großen deutschen idealistischen Systeme eröffnet" (7). Und so ergibt sich das Merkwürdige: Eckhart spricht „seine grundsätzlichen Neuerungen nicht aus, sondern er verfährt nur in ihrem Sinn und richtet so unter den peinlichen scholastischen Distinktionen die größte Verwirrung an" (200). Läßt sich aber trotzdem die für eine methodische Bestimmung erforderliche Übereinstimmung nicht erzielen, so scheidet P. manche Gedankengänge als „für eine systematische Interpretation nicht maßgeblich" (174, Anm. 318), „nicht belangreich" (131), als „nicht konstitutiv" (127) aus oder läßt sie interpoliert sein (205, 240, 276).

Eine Kritik dieser Eckhartinterpretation ergibt sich aus dem hier Gesagten. Die Kenntnis des Verf.s von der „traditionellen Scholastik" und von Thomas insbesondere ist, wie aus der Zitation und deren Verständnis hervorgeht, auch für den benötigten negativen Zweck nicht ausreichend. Bezüglich der Rechtfertigungsschrift (vgl. Schol 3 [1928] 557 ff.) nimmt P. unter dem Vorbehalt einer eigenen weiteren Untersuchung eine ablehnende Stellung ein.

Das nach dem Stande der heutigen Eckhartforschung entscheidende Problem jedenfalls, das der Arbeit von P. jegliches Fundament und jede Beweiskraft entzieht, ist die Frage nach der Textgestalt und der Echtheit. P. legt seiner Untersuchung lateinische und deutsche Texte nebeneinander unterschiedslos zu Grunde. Für die lateinischen Werke sind das die Ausgaben von Denifle, Théry, Grabmann, Geyer, Spamer und die Anfänge der Dominikanerausgabe. Für die deutschen Texte werden angegeben außer den Reden der Unterscheidung und dem Buch der göttlichen Tröstung (hrsg. durch Strauch und Diederichs) die Arbeiten von Greith (1861), Jundt, Jostes, Langenberg, Pahnke, Skutella, Brethauer, grundlegend jedoch Pfeiffers Ausgabe (1857). Die verwirrende Fülle der Texte und Zitate darf aber nicht hinwegtäuschen über die Fragwürdigkeit dieses Materials. P. hat offenbar die Schwäche und das Unerquickliche dieser Lage selber empfunden; er kann gerade noch die 1. Lief. der im Auftrag der deutschen Forschungs-

gemeinschaft herausgegebenen Werke (vgl. Schol 13 [1938] 134) erwähnen. Er glaubt allerdings, daß dadurch das Bild vielleicht „an Farbe und Umfang gewinnen" könne, die Substanz aber sei „dennoch klar und umfassend" bereits ohne das erkenntlich. Dabei bleibt er aber befangen durch die Unsicherheit seines Textmaterials. Quints Besserungsvorschläge (Die Überlieferung ..., 1932) werden soweit ersichtlich angebracht; Jos. Kochs kurze, im Rahmen einer Karrer-Kritik angeführten Auszüge aus der Trierer Hs werden bereitwillig hinzugenommen (ThGl 20 [1928] 173—189). P. spricht von den „wenigen bisher edierten Texten", hält das aber für „nicht so entscheidend" (9). Dazu wird nicht verschmäht, sozusagen nebenbei Verbesserungen anzubringen (vgl. 168, 172, 198, 205, 226f., 242, 252). Für die lateinischen Texte gilt ähnliches.

Auch die Echtheitsfrage, so schwierig sie in sich ist, läßt sich nicht ganz umgehen, da sie doch geradezu über Wert und Wertlosigkeit aller an solche Texte geknüpften Folgerungen für das „Eckhartische System" entscheidet. P. vermengt beide Fragen in unliebsamer Weise (10); er gibt zwar eine Auswahl vorliegender Aufstellungen (10), betont aber zugleich, es würde den Eckhartischen Gedankenkreis zu sehr „verengen und beschneiden, wenn man sich nur auf die so gesicherten Predigten stützen wollte" (10). Als ein neues sehr wichtiges Kriterium führt er das der „Motivverwandtschaft" weitgehend ein. Eine Begründung wird nicht gegeben, vielmehr zeigt die Handhabung den Zweck an, wenn auch das Fehlen des äußeren Kriteriums der direkten handschriftlichen Bezeugung bedauert wird. An einer Stelle werden einmal 28 solcher Texte und damit ihr Predigtzusammenhang als systematisch bedeutsam zusammengestellt (275), anderes dagegen wird als systematisch irrevelant abgetan. Es ist klar, daß so dem subjektiven Ermessen in der Echtheitsfrage Tür und Tor geöffnet ist. Daher muß zuerst die objektive Untersuchung der Echtheit vorangehen. Danach erst wären die von P. angeführten Texte auf Richtigkeit der Interpretation und des Verständnisses im einzelnen nachzuprüfen.

Es bleibt also nach allem nicht nur der begründete Zweifel an der Richtigkeit dieser „idealistischen" Eckhartinterpretation. Auch die Eckhartforschung und die Bemühungen um ein Verständnis der geistigen Eigenart des Meisters erhalten auf diese Weise keine Förderung und keinen sachlichen Beitrag. H. Fischer S. J.

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verb. mit K. Beyerle [bzw. M. Honecker] u. G. Schreiber hrg. v. H. Finke. gr. 8°. Münster, Aschendorff. 5. Bd. 1935 (VIII u. 507 S.) *M* 20,50; geb. *M* 22.50. — 6. Bd. 1937 (VIII u. 461 S.) *M* 18,60; geb. *M* 20,70.

Die früheren Bde. dieser Sammlung wurden von mir bereits in Schol 7 (1932) 93—95; 9 (1934) 124; 10 (1935) 115f. eingehend gewürdigt. Die gleiche Anerkennung verdienen die beiden neuen Bde. mit 34 Beiträgen. — Der 1. Artikel des 6. Bds. bringt eine ungemein wertvolle kritische Übersicht über die „Revistas españolas de Ciencias históricas" von *J. Vives;* der Untertitel „Guía del investigador" ist berechtigt. Eine ähnliche Handreichung für den Forscher ist der letzte Aufsatz dieses Bds. „Katalonien in der deutschen Wissenschaft" von *L. Klaiber,* der eine gründliche, wertende Überschau, nach Disziplinen (darunter auch „Philosophie") und nach Schulen (Finke-Schule, Hamburger Kreis usw.) geordnet,

über die Arbeiten deutscher Wissenschaftler vom 18. Jahrh. bis zur Gegenwart bringt.

Für das engere Arbeitsgebiet dieser Zeitschrift kommen vor allem drei Beiträge in Betracht. *F. Stegmüller* hatte bereits im 3. Bde. der Sammlung einen wertvollen Aufsatz „Zur Literargeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im XVI. Jahrhundert" geschrieben (vgl. Schol 9 [1934] 124). Eine Weiterführung bietet sein Beitrag „Spanische und portugiesische Theologie in englischen Bibliotheken" (5. Bd. S. 372—389). Darin gibt St. einen „summarischen, wenn auch nicht vollständigen Überblick" über eine Reihe von Hss mit unedierten iberischen Aristoteles- und Summenkommentaren des 16. Jahrhs., die sich in verschiedenen englischen Bibliotheken von London, Oxford und Cambridge, vor allem in der Bodleian Library in Oxford, fanden. Manche dieser Jesuitentheologen, von denen St. Handschriften feststellte, waren nicht einmal C. Sommervogel dem Namen nach bekannt. Irrig sind einige biographische Angaben St.s über Pedro da Fonseca S. J. Aus archivalischen Quellen steht fest (vgl. auch meinen Artikel über Fonseca im LexTheolKirche IV 53), daß er 1573—81 Assistent des Ordensgenerals, 1589—92 Visitator der portugiesischen Provinz war und daß er nicht als „Rektor des Profeßhauses in Lissabon" gestorben ist (wenn er auch 1582—89 dort Oberer war).

Mehrere Beiträge befassen sich mit Ramon Lull. In keinem Lande außerhalb Spaniens hat ja sein Wirken einen so vielseitigen Nachhall gefunden, wie in Deutschland, das durch die große Mainzer Ausgabe (1721—42) und durch den einzigartigen Reichtum lullischer Hss aufs engste mit der Lulltradition verflochten ist. *L. Klaiber* zeigt nun in seinem anregenden Beitrag „Ramon Lull und Deutschland" (V 219—229) die Verbindungslinien im einzelnen auf, die von dem großen Katalanen zu einem Nik. v. Cues, Agrippa von Nettesheim, Ath. Kircher, Ivo Salzinger u. a. hinüberführen. Eine Ergänzung dazu bringt Klaiber in dem oben erwähnten Aufsatze des 6. Bds., in dem auch ein größerer Abschnitt Lull gewidmet ist. — Einen anderen Ausschnitt aus diesem Fragenkomplex behandelt *M. Honecker* (der übrigens vom 6. Bde. an statt des † K. Beyerle als Mitherausgeber auf dem Titelblatt zeichnet) in seinem Beitrag „Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nik. v. Cues" (VI 252—309). Weil diese Hss in den neueren Lullus-Katalogen seit Longpré fast völlig unerwähnt bleiben (trotzdem F. X. Kraus und J. Marx schon deren Verzeichnis veröffentlicht hatten), will H. durch eine eingehende Beschreibung den reichen Bestand an Lullus-Werken in Cues der Lullus-Forschung besser zugänglich machen; als Grundlage diente eine Neuaufnahme der Hss durch H. im März 1936 an Ort und Stelle. Als Gesamtergebnis bucht H.: Vertreten sind im Cueser Bestand 39 verschiedene Lullus-Werke in vollständigem, 6 in unvollständigem Text und 23 in Auszügen, so daß Nik. v. Cues auf Grund seines Handschriftenbesitzes mit 68 echten Lullus-Schriften bekannt war. Im Anschluß daran beschreibt H. auch drei echte Lullus-Hss der Trierer Stadtbibliothek, deren Vorhandensein von der Lullus-Forschung bisher nicht beachtet worden ist. Im Anhang wird der kleine bisher für verloren gehaltene Lullus-Traktat „Ars electionis" aus den Cueser Hss wortgetreu wiedergegeben. Der Aufsatz H.s ist ohne Zweifel eine wertvolle Vorarbeit zu der von Alós-Moner geplanten neuen Registrierung aller Lullus-Hss und zu einer auf den Hss aufbauenden Herausgabe der lateinischen Lullus-Texte.

W. Hentrich S. J.

Nink, C., Sein und Erkennen. Untersuchungen zur inneren Einheit der Philosophie. gr. 8° (400 S.) Leipzig 1938, Hegner. geb. *M* 18.50.

Das bedeutende Werk ist die reife Frucht umfassenden und tiefgehenden Studiums der großen Meister und immer erneuter Bemühung um Bewältigung der vielverschlungenen Grundfragen aller Philosophie. So offenbart es nicht nur die denkerische Kraft des Verf.s, sondern bedeutet darüber hinaus eine eindrucksvolle Kundgabe des philosophischen Wollens der Scholastik überhaupt, die ja nicht bloß überliefertes Lehrgut weitergeben, sondern in lebendiger Auseinandersetzung mit der Gegenwartsphilosophie die Fruchtbarkeit ihrer Grundgedanken bewähren will. Gerade für diese Aufgabe ist der Verf. durch eine erstaunlich reiche Kenntnis der ernst zu nehmenden philosophischen Literatur verschiedenster Richtung in hervorragendem Maß befähigt.

Das Werk bietet keinen geschlossenen Gesamtaufbau; doch runden sich die zunächst lose aneinandergereihten Einzeluntersuchungen schließlich zu einem Ganzen. Der 1. Teil behandelt „die ersten Prinzipien des Seins und Denkens": Nach einem vorbereitenden Kapitel über den Unterschied von Erfahrung und Denken wird zunächst Sinn und Geltung des Widerspruchsprinzips dargelegt, dann werden aus ihm der Satz vom zureichenden Grund und das Kausalitätsprinzip analytisch entwickelt. Der 2. Teil kennzeichnet die Eigenart der abstraktiv-intellektiven Erkenntnis und bringt u. a. die nähere Analyse des Seinsbegriffs. Der 3. Teil ist dem Problem „Idealismus und Realismus" gewidmet. Nach einer kritischen Erörterung über verschiedene Formen des Idealismus wird in besonnener Weise, ohne die mannigfache Relativität der sinnlichen Wahrnehmung zu verkennen, der Realismus begründet; seine kritische Rechtfertigung ergibt sich durch den Gedanken der Zielsicherheit der natürlichen Erkenntnisfähigkeiten. Sehr beachtenswert sind die folgenden Ausführungen über die Mathematik; entgegen der herrschenden Auffassung, nach der die mathematischen Gegenstände eine rein ideale Existenz haben, wird deren reale Grundlage aufgewiesen.

Der 4. Teil vereinigt unter dem Titel „Formen des Denkens und Erkenntnisgebiet" verschiedene Abhandlungen über Begriff, Urteil, Schluß, Grenzen der Erkenntnis, Wissen und Wissenschaft, Möglichkeit der Metaphysik u. a. Der 5. Abschnitt entwickelt die Grundzüge einer teleologischen Ontologie und Anthropologie. Gegen die moderne Trennung von Sein und Wert wird der Wertcharakter des Seins selbst entschieden verteidigt. Freilich wünschte man besonders hier angesichts der vielfachen Bestreitung dieser Lehre eine eingehendere Begründung der aufgestellten Sätze. Die „analytische" Ableitung des Prinzips der Zielsicherheit aus dem Widerspruchsprinzip, die in diesem Zusammenhang geboten wird, kann schwerlich befriedigen. Der letzte Teil des Werkes behandelt einige Fragen der philosophischen Gotteslehre: den Beweis für die Unendlichkeit Gottes, das henologische Prinzip, den sog. augustinischen Gottesbeweis aus den „ewigen Wahrheiten".

Ein besonderes Verdienst des Buches liegt in der klaren Herausarbeitung der inneren Einheit der Philosophie, die in der absoluten Transzendenz des Seins und seiner Vorrangstellung in unserm Denken gründet. Aus der tieferen Erfassung dieser Wahrheiten ergibt sich die Unhaltbarkeit so mancher künstlicher Scheidungen. Erkenntniskritik und Metaphysik sind wurzelhaft eins (37; 331—33), auch die Logik ist in der Metaphysik verankert (334 f.),

ebenso alle Wertlehre (342 f.); ein von allem Sein und Bewußtsein unabhängiges Reich von Ideen und Geltungen ist unmöglich (311 f.). Auch der Gegenstand der Einzelwissenschaften ist letzlich stets Seiendes, wie besonders von der Mathematik (200—234) und den Geisteswissenschaften (313—326) gezeigt wird. Die Systematik spiegelt auf ihre Art die Ordnung des Seienden wieder (297f.).

Ein anderes Hauptanliegen, auf das N. immer wieder zu sprechen kommt, ist die Überlegenheit der intellektiven Erkenntnis über die bloße Erfahrung; sie zeigt sich zunächst in der Wesenserfassung (78), dann vor allem in der Erkenntnis absolut notwendiger Sachverhalte. Diese Notwendigkeitserkenntnis erscheint als das Hauptziel menschlichen Denkens und Wissensstrebens (113; 295). Freilich wird daneben auch die durch nichts zu ersetzende Bedeutung der Erfahrung für die Erkenntnis des Daseins betont (61; 186—88). Aber auch das Erfahrungsurteil scheint nach N. nur dadurch seine Gewißheit zu erlangen, daß es das Widerspruchsprinzip in sich schließt; es sagt an erster Stelle, daß der Gegenstand mit seinem kontradiktorischen Gegensatz unvereinbar ist (21; vgl. 258; 293). Darüber läßt sich streiten; sollte das Erfahrungsurteil nicht eher unmittelbar nur aussagen, daß etwas schlechthin so und so *ist*, so daß die Unvereinbarkeit mit dem Kontradiktorium sich erst durch eine implizite Subsumption dieses Sachverhaltes unter das Widerspruchsprinzip ergibt, die ihrerseits die Gewißheit des Seins des Sachverhaltes schon voraussetzt? Jedenfalls scheint uns bei N.s vielleicht etwas zu schroffer Gegenübersetzung von Erfahrung und Denken die Möglichkeit des Zusammenwirkens beider zu eigentlich ganzmenschlicher Erkenntnis schwer begreiflich zu sein.

Mit der Tatsache, daß N. die Erkenntnis der Unvereinbarkeit des Seins mit dem Nichtsein nicht deutlich genug von der absoluten Setzung des Seins schlechthin unterscheidet, hängt anscheinend auch die eigenartige Ableitung des Prinzips vom zureichenden Grund aus dem Widerspruchsprinzip zusammen. N. hält hier an seiner bekannten früheren Stellungnahme fest. Nun ist gewiß wahr, daß durch das Widerspruchsprinzip das Sein des Seienden als der nächste Grund für die Unmöglichkeit gleichzeitigen Nichtseins erfaßt wird. Aber wie damit analytisch gegeben ist, daß das Seiende weiterhin eines Grundes für sein Sein selbst bedarf, sehen wir nicht; diesen Grund für das Sein selbst aber fordert der Satz vom Grund.

Andere Punkte, die uns weiterer Klärung zu bedürfen scheinen, sind die sog. „Unveränderlichkeit" jedes „Sachverhalts" (114) sowie die Behauptung, jedes Wirkliche habe ein Wosein, ein Wannsein, eine Haltung (habitus) und eine Lage (situs) (109; 176); hier erhebt sich das Bedenken, ob nicht kategoriale Bestimmungen des endlichen oder sogar des körperlichen Seienden zu Transzendentalien umgedeutet werden.

Doch sollen uns diese Fragen nicht die Freude an dem überaus vielen Guten und Brauchbaren nehmen, das das Werk bietet. Manche kurzen Bemerkungen sind sehr aufschlußreich. Wir weisen nur auf die sehr beachtenswerte Anmerkung über die Prinzipienlehre bei Aristoteles und Thomas (84 f.) hin, weiter auf die klugen Sätze über die Distinktionslehre (107 Anm.), auf die maßvolle Beurteilung der Logistik und ihrer Grenzen (274 f.). So regt das Buch, aus persönlichem Durchdenken der Fragen entstanden, immer wieder zu persönlichem Weiterdenken an. J. de Vries S. J.

Lotz, J. B., S. J., Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms: „Ens et bonum convertuntur" im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre. Erste Hälfte: Das Seiende und das Sein (Forsch. z. neuern Philos. u. ihrer Gesch. 9). gr. 8° (XII u. 148 S.) Paderborn 1938, Schöningh. *M* 3.80.

Der vorliegende erste Teil der tiefschürfenden Arbeit bietet uns die Entwicklung unserer Seinsauffassung, die tatsächlich in einen auf der Metaphysik des Urteils aufgebauten Gottesbeweis ausmündet. Der Gedankengang möge kurz skizziert werden. Jedes Seiende — gedacht ist hier an ein materielles Ding — trägt in sich das Sein und schließt damit eine Beziehung ein zum absoluten, göttlichen Sein. Der Überstieg vom endlich Seienden zum Sein offenbart sich uns vor allem im *Urteil.* In diesem wird, insofern es Analyse (divisio) ist, vom konkreten Seienden sowohl die Washeit losgelöst, die sich in die Materie gleichsam veräußerlicht hat, wie auch das Sein, das sich seinerseits in die Washeit verloren hat. Die Loslösung des Seins vollzieht sich in der Kopula ‚ist'. Die Synthese (compositio) oder Rückverbindung zeigt sich uns in der ‚veritativen' Synthese, d. h. in der gegenstandsbezogenen Verbindung von Subjekt und Prädikat.

Das Sein ist schlechthin *transzendent,* d. h. es liegt jenseits aller Kategorien. Der Beweis hierfür ergibt sich wiederum aus dem Urteil. Denn dieses bedeutet eine ‚absolute Setzung'; es gilt für jeden Verstand, selbst für einen — vorläufig hypothetisch angenommenen — göttlichen, und ebenso für jeden Gegenstandsbereich. Aber damit sind wir bloß bis zum ‚leeren' Sein vorgestoßen, das seinem Umfang nach in keine Kategorie eingeschlossen ist. Zur Transzendenz als Fülle, d. h. zur echten Unendlichkeit, führen drei weitere Überlegungen, von denen wenigstens eine kurz angedeutet werden möge. Die Washeit hat eine Priorität über das Einzelne, das an ihr teilnimmt. Sie wird also der Natur nach vorausgesetzt. Da ihr aber keine Selbständigkeit zuerkannt werden kann nach Art der platonischen Ideen, muß sie selbst wieder in einem Höhern begründet sein, und dieses ist das *Sein,* das alle Washeiten auf eminente Weise in sich schließt, und, da es selbst nicht wieder zurückgeführt werden kann, als letzter tragender Grund der Washeiten und dadurch der Einzeldinge in sich subsistieren muß.

Das Sein steht also einerseits über der Washeit und dem Einzelnen, ist Voraussetzung für diese; andererseits aber muß es doch irgendwie in die Washeit und das Einzelne eingehen. Diese sind ja nur wirklich durch Teilnahme am Sein. Diese Verbundenheit und Transzendenz des Seins hinsichtlich des konkreten Einzelnen (und der Washeit) wird nun durch Aufdeckung der metaphysischen Struktur des Urteils erläutert und bewiesen. M. a. W., es wird gezeigt, wie in jedem Urteil irgendwie das Unendliche aufleuchtet, allerdings nicht unmittelbar das Göttliche selbst — das wäre Ontologismus —, sondern zunächt nur als ‚leeres' Sein, das aber jenes impliziert.

Das Urteil ist eine *Bewegung.* Wie nämlich jedes Seiende auf Grund der Conservatio beständig von Gott ausgeht, so wird im Urteil dieses Ausgehen nachvollzogen, natürlich nur gedanklich, indem das Einzelne durch die Kopula ‚ist' als im absoluten Sein verwurzelt herausgestellt wird. Dieser Nachvollzug aber ist wiederum nur möglich, weil das ganze Verhältnis schon im Seienden (d. h. hier im Urteilenden) ‚unentbunden' vorhanden ist und vom Urteilenden nur ‚entbunden', ‚reflektiert', d. h. zum Bewußtsein gebracht wird. M. a. W., die Möglichkeit zur vollendeten ‚Refle-

xion' (zum Urteil) liegt darin, daß sowohl die Washeit wie das Sein in jedem Einzelnen vorhanden sind, zwar nicht nach Art platonischer Ideen oder als göttliches, selbständiges Sein, aber doch irgendwie von dem Prinzip der Vereinzelung geschieden. Sonst könnte man die Washeit und das Sein nicht mehr in ihrem metaphysischen Sinngehalt vom Einzelnen aussagen, sondern nur noch in logischem, konzeptualistischem Sinn.

Aber das Urteil offenbart in seiner metaphysischen Struktur nicht nur das Ausgehen von Gott, sondern auch das Zurückstreben zu ihm. Denn die Urteilsbewegung ist ein *Streben*. Sie verbindet nach der Analyse das Subjekt oder das Einzelne wiederum mit der Washeit und dem Sein. Da nun der Urteilende selber ein Seiendes ist, so tut sich in seinem Urteilen das Grundstreben eines jeden Seienden kund. Doch ist dieses Streben nicht ein bewußtes, unmittelbares Streben nach dem Göttlichen. Denn dann hätten wir die Anschauung Gottes, womit dem Urteil der Boden entzogen wäre, welches immer ein materielles Ding voraussetzt, an dem sich der Denkprozeß vollzieht. Der Weg geht über das ‚leere' Sein; dieses steht zunächst im Bewußtsein; aber da es als solches, als bloßes logisches Gebilde nicht über dem Seienden stehen kann, so weist es notwendig über sich hinaus zum subsistierenden, göttlichen Sein. Es offenbart sich uns das Urteil und damit das Seiende selbst als ein Streben, und damit rückt das Gute oder der Wert in den Blickpunkt. So erwächst die neue Aufgabe, die vor allem im zweiten noch ausstehenden Teil der Arbeit ihre Lösung finden wird, das Streben und das Gute, das uns vom Sein her aufleuchtet, in seiner ganzen Fülle in einer neuen Analyse vom Willen her aufzuhellen. Bisher wurde es mehr von der Erkenntnisseite her berücksichtigt.

Der Verf. bemerkt im Vorwort, er habe wesentliche Anregungen empfangen vom französisch-belgischen Neuthomismus (Rousselot-Maréchal), ebenso von Hegel und Heidegger. Deren Nachwirkungen verspürt man immer wieder im Verlauf der Arbeit. Aber L. hat es doch verstanden, die z. T. recht heterogenen Elemente zu einer kraftvollen, selbständigen Synthese zu verschmelzen. Statt uns in der Kritik zu sehr auf Einzelheiten einzulassen, möchten wir auf einige grundlegende Voraussetzungen hinweisen. Jedem zu einem geschlossenen System hinstrebenden Denker liegt ja bewußt oder unbewußt die Neigung inne, gewisse Grundanschauungen in seine Gedankenarbeit miteinfließen zu lassen. Eine erste wesentliche, ja die grundlegende Voraussetzung ist dem Verf. die Auffassung vom Sein, oder noch genauer, vom Allgemeinen. Dieses besagt nicht bloß eine „logische Vervielfältigbarkeit", sondern die ‚Fülle'. L. verteidigt diese Auffassung ausdrücklich, freilich erst gegen Schluß, als die allein metaphysisch fruchtbare. Damit hängt eng zusammen die dynamische Spannung zwischen Sein, Washeit und dem Prinzip der Vereinzelung. Die ganze metaphysische Auslegung des Urteils, die stark an Maréchal orientiert ist, setzt diese Seinsauffassung voraus.

Eine zweite, ebenfalls wesentliche Voraussetzung, die aber wiederum in der ersten verankert ist, liegt in der metaphysischen Auffassung der *Kopula ‚ist'*. Während andere, entsprechend ihrem mehr logischen Universalienbegriff, in dieser nur das logische Band zwischen Subjekt und Prädikat sehen, wird ihr hier ein metaphysischer Gehalt verliehen. ‚Petrus ist ein Mensch' spricht nicht bloß dem Petrus das Prädikat Mensch zu, sondern erhebt den konkreten Petrus in das Reich des Seins, läßt ihn irgendwie teilnehmen

am absoluten Sein, vorausgesetzt die Richtigkeit des Urteils. Darin ist nun aber die eigentliche Metaphysik des geschöpflichen Seins ausgedrückt, die Teilhabe am absoluten Sein, das in jenes eingeht und doch nicht ganz untersinken darf.

Wenn sich L. so dem Neuthomismus weithin nähert, so lockert er doch dessen vielfach erstarrte Begriffsmechanik auf durch das vorherrschende dynamische Moment. Auch gewinnen wir nach ihm das Allgemeine in seiner Fülle nicht einfach durch Abstraktion aus dem Einzelnen. Denn im Urteil gelangen wir nur über das ‚leere' Sein als das logisch Allgemeine zum echt Unendlichen. Nur jenes ist uns unmittelbar bewußt, aber es *impliziert* doch dieses. Der ‚Überstieg' vom ‚leeren' zum ‚vollen' Sein vollzieht sich aber nicht in einer bloßen Analyse — das brächte uns in Gefahr des Pantheismus —, sondern in einem, wenn auch verhüllten Kausalschluß. Er ist letztlich darin begründet, daß das ‚leere' Sein in seiner metaphysischen Tiefe hinweist auf das echt Unendliche. So erscheint das innere metaphysische Verhältnis zwischen ‚leerem' und göttlichem Sein als die treibende Idee der Arbeit.

Zustimmung oder Ablehnung gegenüber den in letzte metaphysische Tiefen hinabsteigenden Ausführungen wird wesentlich davon abhängen, zu welcher Auffassung vom Sein (Allgemeinen) sich jemand bekennt. Daß die an Thomas sich anlehnende des Verf.s metaphysisch tiefer und fruchtbarer ist, das läßt sich wohl kaum in Zweifel ziehen. Den Beweis hat das vorliegende Werk erbracht.

M. Rast S. J.

Hessen, J., Wertphilosophie. 8° (262 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 4.80; geb. *M* 5.80.

Schon seit Jahren beschäftigt sich H. in seinen zahlreichen Veröffentlichungen mit den Wertfragen. Die Gesamtdarstellung der einschlägigen Probleme, die seine ‚Wertphilosophie' verspricht, verdient daher besondere Beachtung. In vier Teilen entwickelt sie die Ontologie, die Gnoseologie, die Anthropologie und die Theologie der Werte. Zunächst wird also das Wesen des Wertes behandelt; dann wendet sich die Untersuchung der Struktur des Werterfassens zu; hierauf wird geklärt, was die Werte vom Menschen fordern, nämlich Geistigkeit und Freiheit, und was sie dem Menschen geben, nämlich Sinnerfüllung seines Daseins; schließlich gilt es, die letzten metaphysischen Bezüge der Werte sichtbar zu machen, insofern ihre Verwirklichung zu Gott emporführt und sie selbst im Weltgrund als der absoluten Weltwirklichkeit wurzeln.

Wie andere Schriften H.s, so zeichnet sich auch das vorliegende Werk wieder aus durch die eindrucksvolle Art, sich nicht mit überlieferten Formeln zu begnügen, sondern zu den Sachen selbst vorzudringen und sie persönlich zu prägen, durch die ansprechende, flüssige und leicht faßliche Darstellung, durch die lebendige Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie. Allerdings sind die Grenzen des Buches ebenso unverkennbar. Es bietet eine gute systematische Entwicklung der Gedanken, die in anderen Arbeiten bereits niedergelegt waren, geht jedoch in kaum einem Punkt wesentlich darüber hinaus. Deshalb bleiben auch die Bedenken unvermindert bestehen, die schon früher angemeldet werden mußten. Insbesondere dürfte die hier vertretene Scheidung von Sein und Wert, worin H. immer noch allzu sehr Scheler folgt, kaum haltbar sein. Sie beruht auf einem positivistischen Seinsbegriff: „Das Sein als solches, die reine Faktizität, ist wertindifferent" (37). Sie stützt sich auf wenig stichhaltige Beweise. So

heißt es: Die Wertträger oder Dinge sind veränderlich und vergänglich, die Werte aber sind unveränderlich und unvergänglich, also bilden sie eine eigene, von der Seinsordnung wesensmäßig verschiedene Ordnung (40). Sicher trennt diese Überlegung die Werte nicht von der *ganzen* Seinsordnung, in der H. selbst vom Dasein das Sosein unterscheidet (27/28); denn man wird kaum leugnen können, daß auch im Bereiche des Soseins Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit anzutreffen sind. Außerdem durchdringt das Sosein mit seinen notwendigen Strukturen alles Daseiende: Nihil est adeo contingens, quin in se habeat aliquid necessitatis; damit wird aber der Angelpunkt der Argumentation brüchig. Die weiteren Beweise aus der polaren und aus der hierarchischen Struktur der Wertordnung sind ebenfalls nicht einwandfrei. Wenn gesagt wird, die Stufen in der Seinsordnung seien keine Seinsgrade, *ein* Seiendes habe nicht mehr Sein, sei nicht wirklicher als das andere (42), so richtet sich dabei der Blick allein auf das Dasein, während das Sosein völlig übersehen wird; übrigens eröffnen sich einer tieferen Sicht, die über eine bloß formale Auffassung des Daseins hinausschreitet, auch verschiedene Grade des Daseins.

Nicht besser steht es mit den Beweisen, die H. dem Axiom: „Omne ens est bonum", von dem er mit Recht sagt, es enthalte eine ganze Metaphysik (48), entgegengestellt. Alle diesbezüglichen Erörterungen kranken im letzten daran, daß die Lehre, die das Böse als Privatio faßt, so ausgelegt wird, als ob dadurch „die Realität des Bösen in Abrede" (57) gestellt würde. Die hier grundlegenden Unterschiede zwischen Negatio und Privatio (welch letztere wesenhaft ein positives Subjekt einschließt), zwischen Malitia (die den Mangel einer vorhanden-seinsollenden Vollkommenheit in einem realen Ding) und Malum (das ein Reales bedeutet, insofern es mit einem solchen Mangel behaftet ist) werden gar nicht berücksichtigt.

Überhaupt vermißt man ein richtiges, geschweige denn tieferes Verstehen des scholastischen Denkens, dem H. immer wieder eine „Konfundierung von Sein und Wert" (48) vorwirft. Im Gegensatz dazu löst er selbst die Werte so sehr vom Sein, daß sie nicht vom Sein abgelesen, sondern schöpferisch vom Geiste hervorgebracht werden (49), „daß es eine Welt von Werten geben kann ohne eine Welt von Dingen" (44). Diese Auffassung scheint nicht nur H.s Grundanliegen, nämlich die „Herausstellung und Verteidigung der Objektivität der geistigen Werte" (6), zu gefährden, sondern auch in sich Unmögliches zu behaupten; denn es dürfte kaum gelingen, geistige Werte auch nur in ihrem reinsten Ansich zu denken, ohne daß dabei eo ipso und wesenhaft (wenigstens mögliche) Seinsstrukturen mitgedacht werden. Und zwar ist hier das Sein nicht lediglich als Träger, an dem der Wert wirklich wird, gemeint, sondern als innerlich konstitutives Wesenselement des Wertes selbst. (Übrigens erwächst die Polemik gegen meine früheren Ausführungen [43] einzig aus der Nicht-Beachtung dieses Unterschiedes und ist damit gegenstandslos.)

Von dem bisher besprochenen grundlegenden Abschnitt hängen die Darlegungen über das Werterfassen ab, die darum einer eigenen Stellungnahme weniger bedürfen, zumal hierin wohl leichter eine Einigung zu erzielen wäre. Auch auf Fragen, die die Willensfreiheit und die Gotteserkenntnis angehen, soll jetzt nicht weiter eingegangen werden, da sie bei Gelegenheit von früheren Schriften H.s von anderen genügend erörtert worden sind. Zum Abschluß

noch die Bemerkung: Bei aller Aufgeschlossenheit für modernes Denken darf doch der Wahrheitsgehalt der großen scholastischen Überlieferung nicht unterschätzt werden. Joh. B. Lotz S. J.

Hellpach, W., Einführung in Völkerpsychologie. gr. 8° (VII u. 178 S.) Stuttgart 1938, Enke. *M* 8.—; geb. *M* 9.60.

Das Buch will auf möglichst engem Raum „möglichst viel Richtiges und Wichtiges" aus dieser neuen Wissenschaft darbieten. Zunächst über das Volk als Naturtatsache. Erst beim Menschen, noch nicht beim Tier kommt es zum Bund des Volkes. Bei der Frage der Kinderbeschränkung werden die möglichen Gründe gegeneinander abgewogen, ohne eine Entscheidung zu geben. Die Folge daraus ist für das Volk das relative Überwiegen der Eigenschaften des älteren Menschen und die Einwanderung aus anderen Völkern. Meist ist das Volk aus verschiedenen Rassen gemischt oder auch mit Vermeidung einer Mischung nur gemengt, wie in den Vereinigten Staaten aus verschiedenen Farben. Bei einer Mischung ist die vollkommene Harmonisierung, so daß alles wie aus einem Guß erscheint, selten. Der Volkslebensraum, Klima und Landschaft machen das aus, was man „Blut und Leben" nennt. Manche Rassen sind an ein bestimmtes Klima gebunden, wie die nordische, die mediterrane, nicht dagegen die Mongoliden, die rote und gelbe Rasse. Bei den europäischen Völkern überwiegt relativ im Norden Verstand und Wille, im Süden Phantasie und Gemüt; ein ähnlicher Unterschied herrscht zwischen Flachland und Hochland.

Die geistigen Güter des Volkes sind nach H. Sprache, Tracht, Werkzeuggebrauch, Gebot, Jenseits. Aus den Sprachwandlungen werden viele packende Beispiele gebracht. Auch der Werkzeuggebrauch und seine zweckgemäße Veränderung fehlt beim Tier noch völlig. In der menschlichen Tracht findet H. eine Tendenz zur immer weniger auffallenden Kleidung. Dabei halte überall an eigener Kleidung fest das Priestertum, Richtertum und Kriegertum. Die nivellierende Verbürgerlichung des Anzuges bei der protestantischen Geistlichkeit gehöre zum Schwund des Autoritätsbewußtseins und -bedürfnisses. — Als Wesensbedingungen der Völker werden beschrieben der Totemismus, die Theokratie (wie beim Judenvolk), die Politie, worin der Staat als höchstes Wesen erscheint, im Gegensatz zur Demokratie, worin der Staat mehr als notwendiges Übel erscheint, dem sich möglichst viel entzieht; die Aufklärung mit ihrer Bekämpfung der Religion und ihrer glaubenslosen Diesseitsmoral; der Nationalsozialismus im Vergleich mit der britischen Lebensform. — Die geistigen Entwicklungsgesetze des Volkes werden nach den großen Theoretikern dargestellt, besonders nach Taine, Lamprecht usw.

Das Volk als Willensschöpfung (der 3. Teil) ist zum großen Teil eine Psychologie der Schöpfer und Führer, der Genialen. Behandelt wird ihr Zusammenwirken mit der Masse, ihre Verbreitung nach Gebieten, der Unterschied der Geistmenschen und Tatmenschen, der Zusammenhang mit Stadt und Land.

Im Gegensatz zu älteren Autoren ist erfreulich die Herausarbeitung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier. Ebenso wird die Bedeutung der Religion wesentlich besser beschrieben, als früher üblich war. Anderseits spricht Verf. öfters von den kirchenchristlich gebundenen, kirchenlehrhaft gebundenen Ethnologen. Daß ein Forscher, wenn er wirklich eine religiöse Überzeugung hat, oder auch eine soziale oder staatliche, jede mit

dieser Überzeugung unverträgliche Meinung ablehnen muß, ist ja selbstverständlich. Aber das Wort „gebunden" schließt doch den Vorwurf der Minderwertigkeit ein. J. Fröbes S. J.

Keulemans, Th., O. Carm., Maatschappyleer. 8° (XVI u. 408 S.) Sittard 1937, Alberts. *Fl* 4.75; geb. *Fl* 5.50.

Werke über die Gesellschaft im Geiste dieses Buches, das unter den Fachwerken eines der neuesten und besten ist, zeigen deutlich den großen Vorteil katholischen Gesellschaftsdenkens, das aus eigenstem Wesen heraus nicht nur über die Gesellschaft und die damit zusammenhängenden Begriffe philosophiert, sondern auch aus den verschiedenen Einzelteilen ein systematisches Ganze aufbaut. Der Ausdruck Soziologie hat keinen allgemeinen angenommenen Begriffsinhalt. Der Verf. ist also berechtigt, mit anderen katholischen Autoren darunter zu verstehen: „de studie van de mensch in zijn maatschappelyke kwaliteit, zoals hij naar God heen moot, en wat de maatschappy hem daartoe moet bieden; m. a. W. de maatschappelijke orde in al haar uitgestrektheid". In vier Kapiteln wird der Ursprung der Gesellschaft, ihre Struktur, Staat und Autorität, das Ziel der Gesellschaft —, gesehen als intellektuelles, sittliches und wirtschaftliches Ziel — erörtert. Der Kern des Buches ist der bekannte Tratado de Sociología Elemental von Jos. M. Llovera. Es ist aber keine bloße Umarbeit oder Anpassung an dieses Werk, sondern eine neue Arbeit, die sich ganz nach der Neuzeit richtet und die Enzyklika Quadragesimo anno zum Leitfaden annimmt. Sie ist geschrieben für Studenten und Kreise, die sich für die tieferen Prinzipien der gesellschaftlichen Probleme interessieren. Man wird aber bezweifeln dürfen, ob es sich für letztere als Einführung eignet. Besser wird man hier zunächst zu den früheren „Einführungen" greifen — etwa in holländischer Sprache — zu dem noch immer vorzüglichen „Sociologische Beginselen" von P. Bruin. Dann aber hat das Buch viel zu sagen. Die Sprache ist deutlich und klar, bisweilen etwas familiär.

In einer eigens hinzugefügten Broschüre mit Bemerkungen wird denjenigen, die in die behandelten Probleme noch tiefer eindringen möchten, eine große Anzahl von Auskünften erteilt. Dieses Stück wurde dadurch wohl zu enzyklopädisch — ein Fehler, der auch dem Hauptwerk nicht fremd ist. Cassel und Spann z. B. wurden an mehreren Stellen ohne Grund angeführt.

Mit der großen Menge der behandelten Fragen hängen wohl auch kleinere andere Mängel zusammen. Einige unrichtige Definitionen sind gegeben; s. z. B. von der „vennootschap onder firma". Anderes wird nur oberflächlich behandelt und wäre daher besser fortgeblieben. Eigentümlich berührt das Nebeneinanderstellen von sehr heterogenen Gedanken und Personen. So genießen Taylor und Ford das zweifelhafte Vergnügen, daß sie neben Lenin und Stalin gestellt werden. In der Staatslehre stehen einige angreifbare Äußerungen: die konstitutionelle Monarchie z. B. soll sich auf individualistische Volkssouveränität stützen. Im niederländischen Recht sollen die Kammern die gesetzgebende Gewalt sein; der Königin soll nur eine Genehmigung der Gesetze, nicht die Mitgesetzgebung zustehen; die Minister sollen für die Ernennung und die Auflösung der Kammer nicht verantwortlich sein. Vor allem aber wird man hier fragen, warum die philosophische Grundlage des Strafrechts nicht gegeben ist.

Die besten Kapitel findet man in der ersten Hälfte des Werkes, die schwächsten im letzten Teil. Dazu noch einige Bemer-

kungen, um das Buch noch besser zum Führer zu machen. Weshalb bekam die Natur als ursprünglicher Produktionsfaktor nicht ein eigenes Kapitel? Merkwürdig ist die Konstruktion, daß Monatsgeld (Prolongation) aufgenommen wird, um Löhne auszuzahlen. Eigentümlich ist S. 358 die Auffassung über „innere" Zinstitel. Die Zinsen, die dem Gesetz gemäß nach Vorladung in bürgerlichen und Handelsangelegenheiten gefordert werden können, haben nichts zu tun mit der Anerkennung eines wohl oder nicht gesetzlich erlaubten Zinsfußes. Die Lehre der Grenzwerte hätte ein Recht auf Besprechung gehabt. Der Gebrauch des Ausdruckes ‚Reichtümer' anstatt ‚Güter' ist altertümlich. Beim Gelde wird übersehen, daß es auch ein Sparmittel ist, und dadurch wird seine große Bedeutung als Wertaufbewahrungsmittel (hoarding) für die heutige Geldwirtschaft nicht beachtet.

„Fiduciäres" Geld wird S. 330 mit Geldschöpfung verwechselt. Das letzte niederländische Bankgesetz ist aus dem Jahre 1937. Die Besprechung der Formel MV = PT ist nicht glücklich gewählt und so wird eine unrichtige Auffassung hervorgerufen. Das ist auch der Fall mit der Art, wie die Inflation der Abwertung gegenübergestellt wird. Es ist auch nicht richtig, daß das Weltpreisniveau den „Standard" bestimmen soll.

Was durch das ganze Buch hindurch angenehm berührt, ist der optimistische Ton. Es wird oft der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß die „Berufsgruppen", die ordines, eine bessere Gesellschaftsordnung bringen werden. Immer wieder taucht das Ideal einer „auf korporativer Grundlage neuaufgebauten Gemeinschaft" auf. Dies ist eine glückliche Folge eines gediegenen Studiums von Quadragesimo anno, das der Bearbeitung dieses Buches voranging. Mit einem prächtigen zusammenfassenden Schlußkapitel schließt diese verdienstvolle Studie über unsere Gesellschaft, die vielen ein zuverlässiger Führer werden möge. J. Beuns S. J.

Jöhr, W. A., Die ständische Ordnung. Geschichte, Idee und Neuaufbau. gr. 8° (XII u. 361 S.) Leipzig 1937, Meiner. *M* 9.—.

In Anlehnung an Sombart und Spann wird der Sinnzusammenhang des Standes im Ganzen der Wirtschaft, des Staates sowie des Geisteslebens überhaupt untersucht. Es handelt sich also um eine Metaphysik des Standes. Eine entsprechende philosophische Einstellung durchzieht bereits die geschichtliche Darstellung des Ständegedankens von den Griechen bis zu dem gegenwärtigen Ständeleben in Italien und Deutschland. Auf die Schilderung der Ständelehre Hegels, die wohl am besten gelungen ist, sei hingewiesen. Bei aller Wertschätzung Spanns lehnt J. die philosophischen Grundlagen seines Systems, die zum Monismus und zur Leugnung der Willensfreiheit führten, ab. Ein Hinweis des Verlags stellt fest, das gegenwärtige deutsche Ständewesen sei von dem Schweizer nicht erfaßt.

Nach J. ist der Stand, vor allem der ‚Sachstand' gegenüber dem mehr persönlichen Berufsstand, ein „Verband, der eine bestimmte Aufgabe des Gemeinwesens erfüllt" (177). Dabei bedeutet letzteres nicht die in seinem Dienste stehende Machtorganisation ‚Staat', sondern die transzendente Idee der höchsten irdischen Gemeinschaft. Da diese Idee der Gemeinschaft nur in den Individuen lebt (221 f.) und außer diesen die Gemeinschaft kein eigenes Wesen, kein Eigenleben kennt (222), ergibt sich die entscheidende Zielordnung: Die *menschliche Natur* zeichnet die Aufgaben des Ge-

meinwesens und somit der Stände vor (268); die Ansprüche dieser Natur sind Maßstab für Stand und Staat (263), der selbst kein Leben erzeugen, sondern nur schützen kann (298). *Sachlich* ist hiermit das recht verstandene Subsidiaritätsprinzip von Quadragesimo anno ausgesprochen, wenn auch J. anderswo — ob logisch? — dieses Prinzip der Enzyklika einen Abfall von Plato, Aristoteles und Thomas nennt (91, 191) und ablehnt. Aber für diese alle ist die Vollendung der Geistnatur des Menschen (beatitudo) der letzte Sinn des Staates. Übrigens lehnt die Kirche dieses Prinzip auch für sich selbst nicht ab (zu 60); das hindert sie nicht, für sich selbst wie für den Staat das Autoritätsprinzip mit einer sonst wohl kaum erreichten transzendenten Begründung und Wirkung zu verkünden, *damit* der Staat wie die Kirche durch die vom Gemeinwohl geforderte Hingabe der einzelnen ihre Mittel-Aufgabe für das ewige Ziel der Menschheit — als *Zwischen-Ziele* — erfüllen können.

Diese einzig mögliche Logik, die allein dem Staate Ewigkeitswert verleiht, ist dem *Wortlaut* nach bei J. allzu oft verlassen trotz sonstiger bester Ausführungen, die sich mit dem scholastischen Standpunkt decken. Auch er betont, der schädige das Volk, der in ihm den letzten Wert ansetzt: „In den letzten Konsequenzen führt diese Leugnung der Transzendenz des Gemeinwesens schließlich entweder zum Chaos oder zur Zwangsanstalt" (174 f.). Darum muß nach ihm in der Zielordnung Stand und Staat der Staat die Stände schützen, als öffentlich-rechtlich anerkennen, nicht aber positivistisch sich als ihre einzige Rechtsquelle betrachten. Das Recht der Stände ist ‚gleichursprünglich' dem Staatsrecht im Transzendenten verwurzelt, d. h. es ist ‚autonom'. „Wer die Berufsverbände aus der Wirkungslosigkeit, zu der sie als Gebilde des Privatrechts verdammt sind, befreien will, ohne sie aber einem totalen Staate als Staatsorgane einzuverleiben, wird notwendig zum Gedanken der Autonomie gelangen müssen" (238). Zumal den rein geistigen Berufen gegenüber empfiehlt J. dem Staate größte Zurückhaltung (203); er sagt sogar allgemein von den Ständen: „Nur in organisatorischer Hinsicht ist ihnen [den Ständen] der Staat übergeordnet" (203). Somit ist seine Kritik an Quadragesimo anno (210), worin die Ständeentwicklung dem Staate zu sehr entzogen sei, *sachlich* wieder entkräftet; auch die Kirche weist dem Staate den Ständen gegenüber die vom Gemeinwohl geforderte Aufgabe zu. Ähnlich wird eine andere Kritik, die Enzyklika sei zu formal und allgemein (63), von ihm selbst der Sache nach wieder zurückgezogen, indem er häufig (z. B. 185 216 263) und mit Recht wegen der Vielgestaltigkeit der Länder, Verfassungen, Zeiten ein allgemeines Schema der Ständeeinteilung und ihrer Aufgaben ablehnt. Hinzu kommt bei der Kirche, daß sie, wie alles Weltliche, so auch das Wirtschaftliche und Politische nur mit Rücksicht auf ihr direktes, übernatürliches Ziel in den Kreis ihrer Erwägungen ziehen kann. So wenig man ihr diese ‚indirekte' Betätigung ihrer Verpflichtung verargen darf, so wenig könnte man eine ungebührliche *direkte* Einflußnahme von ihr verlangen. Übrigens hat die Kirche auch im Mittelalter nur diese ‚indirekte' Betätigung gegenüber den Staaten verteidigt (zu 176). Diese Bemerkungen wollen die Vorzüge des Werkes nicht leugnen. Vor allem sei das echt metaphysische Bedürfnis des Verf.s anerkannt, das freilich die wichtigsten Fragen fast nur anregte, z. B.: Dient der Mensch, der Stand, der Staat im ‚Gemeinwesen' nur einer ‚Idee' (221)? J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten. Maastricht 1938, Tongerschestraat 53. jährlich *Fl* 5.50. — Mit diesen Bijdragen beginnen die niederländischen Jesuiten eine Reihe wissenschaftlicher Veröffentlichungen aus dem ganzen Gebiet der Philosophie und Theologie mit Einschluß der christlichen und alttestamentlichen Archäologie, der Missiologie, der Protestantischen Theologie, der Geschichte des Islams und anderer Religionen. Jährlich soll ein Bd. von wenigstens 18 Bogen erscheinen. Aber für die Erscheinungszeit und Einrichtung der einzelnen Hefte lassen sich die Herausgeber eine großzügige Freiheit: „Die ‚Bijdragen' erscheinen nicht zu festgesetzten Zeiten und umfassen in ihren einzelnen Heften entweder mehrere abgeschlossene Studien oder eine einzelne Monographie" (Voranzeige). Auch bibliographische Übersichten werden in Aussicht gestellt. — Gleich das 1. Heft ist recht gegenwartsnahe. Der 1. Artikel des früh verstorbenen *P. Hendrikx S. J.* über „S. Augustinus' individualisme", ist ein von tiefer Augustinuskenntnis eingegebener Beitrag über die Liebe des hl. Kirchenlehrers zur katholischen Kirche. — In dem 2. Artikel: „Het Millenarisme van Irenaeus" macht *V. Cremers* es durch sorgfältige Untersuchungen höchst wahrscheinlich, daß Irenäus kein Millenarist war und daß die betreffenden Sätze in den letzten Kapiteln von Adv. haer. von fremder Hand herrühren. — *F. Tummers* schreibt über die schwierige Frage des „Mitverdienens" der Allerseligsten Jungfrau beim Werk der Erlösung und verweist für die Behandlung einer bisher noch nicht zur allgemeinen Zufriedenheit gelösten Schwierigkeit auf die Salmanticenses, Tract. 21 De Incarnatione, disp. 7, dub. 3 et 4. — Der 4. Aufsatz: „‚Apologetica' als theologische wetenschap" von *F. Malmberg* wird in einigen Fragen seines Hauptteils nicht bei allen Theologen Zustimmung finden, z. B. bei der Behauptung von einem Naturstreben nach der Anschauung Gottes; ferner bei dem Satz, daß im Glaubensakt die Tatsache der Offenbarung mitgeglaubt wird (142). — Zu *H. Thielemans* „Kant en de Scholastiek" siehe die eingehende Anzeige unter den folgenden Einzelbesprechungen. — Zum Schluß bringt *J. Sleijffers* eine „Missiologisch Overzicht", zunächst aus der protestantischen Missionsliteratur. — Eigentliche Buchbesprechungen enthält das Heft nicht. Wir werden über die wertvolle Zeitschrift in unseren Besprechungen laufend berichten. Deneffe.

* * *

Brecht, F. J., Heraklit. Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie. gr. 8° (148 S.) Heidelberg 1936, Winter. *M* 6.—; geb. *M* 8.—. — Unstreitig bietet Br.s Buch ein vorbildlich gelungenes Beispiel lebendiger, wahrhaft erweckender und echt philosophischer Interpretation eines großen Denkers der Vergangenheit. Dazu genügt es nicht, die überlieferten Sätze und Lehren als fertige und verfestigte Ergebnisse aneinanderzureihen; vielmehr gilt es, sie aneignend nachzuvollziehen, sie aus eigenem Selbstsein neu zu durchglühen und so die eigene Existenz in Seinsberührung mit dem Kern der fremden Existenz zu bringen. Br. lebt in der Existenzphilosophie, und zwar ist Jaspers bei ihm führend. Von hier aus erscheint Heraklit, in dem die Philosophie zum ersten

Mal zu sich selbst kommt, als der erste Philosoph der Existenz. Im Philosophieren betritt der Mensch den Weg der Vereigentlichung und strebt zur Selbsterfüllung des eigentlichen Daseins im Vollzug der tastenden Ergreifung des unsichtbaren Seinssinnes. Und dieser hält sich nicht bloß in logischer Abstraktheit, sondern findet seine erfüllte Konkretion im lebendigen Gott, der das reine Leben des Seinssinnes ist. Die scheiternden Versuche, das Undenkbare zu denken, versetzen den Menschen in eine Seinsschwingung, aus der heraus er für Augenblicke das Göttliche als das Unbegreiflich-Andere erfahren kann; so wird er vor dem verborgenen Angesicht Gottes seiner Nichtigkeit inne und damit erst eigentlich er selbst. Nach alledem ist der heraklitische Logos die Möglichkeit des Menschen, im Ergreifen des ungegenständlichen Seinssinnes und schließlich des Göttlich-Einen er selbst zu werden. Und der Sinn des Seins selbst liegt in der Einheit des Gegenstrebigen, die in Gott (dessen außerweltliche Realität Heraklit nicht deutlich geworden ist) ihre höchste Verwirklichung findet. Das Feuer ist nur ein Symbol oder eine Chiffre des Seinssinnes. — Wenn man auch Br. entgegenhalten wird, er habe Heraklit zu sehr durch Jaspers gesehen, so hat er doch sicher das Lebendige an dem „Dunklen" getroffen, weshalb seine Auslegung ungemein anregend und befruchtend wirkt. Lotz.

Frenkian, A. M., Études de Philosophie Présocratique. II: La philosophie comparée — Empédocle d'Agrigente — Parménide d'Élée. gr. 8° (110 S.) Paris 1937, Vrin. — Aus der richtigen Beobachtung, daß der Ausdruck des philosophischen Denkens an die durch die Sprache gegebenen Formen gebunden und weitgehend durch sie bestimmt ist, wird mit einem etwas unlogischen Sprunge gefolgert (13), daß die Sprachform die Struktur des Denkens selbst bestimmt und jedem bestimmten Sprachgeist seine eigentümliche, rassisch bestimmte Denkform entspricht. Denn objektives Denken, objektive Wahrheit gibt es nicht (29 Anm.). Innerhalb dieser Schranken gibt es aber auch eine mit der Entwicklung des Sprachgeistes parallel gehende Entwicklung: Während die Überbetonung des Substanzbegriffes bei den Indern und die Gliederung des ganzen Seins nach dem Gesichtspunkt Substanz — Akzidenz bei Aristoteles dem ausgebildeten Flexionsvermögen der indogermanischen Sprachen entspricht, macht sich im buddhistischen Denken, in der empiristischen Denkweise der Stoa und in der modernen empirischen Philosophie das immer stärker hervortretende Vermögen dieser Sprachen zu koordinierenden Zusammensetzungen bzw. der Verlust des Flexionsapparates im Englischen geltend. (Daß die für das chinesische Denken so grundlegende geschlechtliche Polarität in der chinesischen Sprache gar keinen Ausdruck findet, wird in einer Anmerkung zu einer Anmerkung [11] nebenbei eingestanden.) — Dieser philosophiegeschichtliche Gesichtspunkt soll nun auf die vorsokratische Philosophie angewendet werden; das geschieht aber eigentlich nicht, sondern wir erhalten nur eine Übersicht über das System des Empedokles, mit besonderer Betonung des Begriffs des Sphairos. Es wird sehr richtig darauf hingewiesen (55), daß man nicht von einem „Materialismus" der Vorsokratiker reden sollte, sondern von einem Seinsbegriff, der vor der bewußten Differenzierung von Geist und Stoff steht, ebenso wie in der Philosophie des Parmenides das logische „Gedachtwerden" und das ontologische „Dasein als Gedachtes" ineinander übergehen und aus dem einen auf das andere geschlossen wird. Das Werk des Parmenides selbst wird überhaupt als ein Versuch

aufgefaßt, auf Grund der Auffassung des Xenophanes und pythagoreischer Gedanken die heraklitische Seinslehre zu bekämpfen. (Der Nachweis der Berechtigung dieser Theorie beruht auf einer etwas willkürlichen Konstruktion der gegenseitigen Gedankenabstammung.) Die meiste Beweiskraft hat noch die Interpretation der Stellen bei Parmenides, aus denen ein direkter Hinweis auf Heraklit herauszulesen ist (79—81). Ein Exkurs wendet sich gegen K. Reinhardts Versuch, Parmenides vor Heraklit anzusetzen. Die historische Charakterisierung des Aristotelismus (19; 103) verrät wenig Kenntnis der modernen Forschungen über das Herauswachsen des Aristotelismus aus dem Platonismus. Von dem, was S. 103 gesagt wird, ist gerade das Gegenteil wahr. v. Ivánka.

Schaerer, R., La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues (Mém. de l'Univ. de Neuchâtel 10). 8° (272 S.) Paris 1938, Vrin. *Fr* 60.—. — Diese interessante und gewissenhafte Platonstudie verfolgt den Zweck, dem modernen Leser hinwegzuhelfen über die scheinbare Gegensätzlichkeit zwischen der Größe und Gedankentiefe Platons und der äußeren literarischen Gestalt der Dialoge. Man darf sich nicht auf die „äußere" Realität der Dialoge stützen, sonst ergeht es dem modernen Leser wie Dionys von Syrakus: man nimmt den Text zu buchstäblich und ernst. Das Wesen des Platonismus ist und bleibt über-diskursiv. Die moderne Literatur ist nicht bloß zitiert, sondern auch diskutiert. Nur die Arbeit von K. Hildebrandt, der aus dem Georgekreis herkommt, wird anscheinend nicht genannt, obwohl der deutsche Neuhumanismus Erwähnung findet, der sich um St. George gruppiert. Schuster.

Heschel, A., Der Begriff des Seins in der Philosophie Gabirols: Festschrift J. Freimann, Berlin 1937, 68—77. — Ders., Der Begriff der Einheit in der Philosophie Gabirols: MschrGWissPJud 82 (1938) 89—111. — Die beiden Abhandlungen stellen die in Gabirols (Avencebrols) Hauptwerk Fons vitae zerstreuten Äußerungen über die Begriffe des Seins und der Einheit systematisch dar. Eine sehr begrüßenswerte Arbeit. Ist doch der Fons vitae eine Schrift, die im Mittelalter viel beachtet wurde, auf die Thomas von Aquin wiederholt ausdrücklich sich bezieht und deren Ansichten vielleicht die Abfassung von De ente et essentia veranlaßt haben. Anderseits ziehen manche in Zweifel, ob Thomas Gabirols Lehre in allem richtig wiedergebe, ob insbesondere Thomas, S. th. 1 q. 50 a. 2, dem Gabirol mit Recht den Satz zuschreibe, „daß der allgemeine Stoff der geistigen Wesen und der körperlichen derselbe sei. Nach H.s sehr sorgfältig durchgeführten Untersuchungen gipfelt Gabirols Lehre über die Begriffe des Seins und der Einheit in folgenden Sätzen: Die Dinge weisen zwei Konstituanten auf: Materie und Form. Die Materie ist das, worin die Dinge miteinander übereinstimmen; die Form das, wodurch sie sich voneinander unterscheiden. Die Materie ist Substrat oder Substanz; sie hält, trägt (sustinet) die Form und die Form vollendet die Materie, die Form hat nicht im eigentlichen Sinn den Charakter der Substanz; die Materie gibt den Dingen das Wesen, die Form das Sein. Gabirol lehrt (wie manche Vertreter des mittelalterlichen Augustinismus) die Zusammensetzung von Materie und Form auch bei den Engeln. — Die Unterschiede der Lehre Gabirols von der Thomistischen treten nicht erst bei der Lehre von der Zusammensetzung der geistigen Substanzen auf, sondern beruhen zuletzt darauf, daß das Begriffspaar Materie und Form bei beiden

einen wesentlich verschiedenen Sinn hat. Bei Thomas bedeuten Materie und Form in erster Linie innere, das Ding konstituierende Prinzipien, bei Gabirol dagegen ist Materie das, worin *Dinge* übereinstimmen, also ein principium *quod,* das dann seinerseits durch die Form vollendet und qualitativ differenziert wird. Von dieser Grundauffassung aus ergeben sich die weiteren Sätze Gabirols folgerichtig und führen zu den Unterschieden gegenüber der Thomistischen Lehre. Zweifellos verdienen Gabirols Ansichten auch heute eindringendes Studium. — Im 2. Artikel behandelt H. den Begriff der *Einheit* bei Gabirol: Die Materie ist in sich ungeeint; sie ist das Prinzip der Vielheit und der Teilung der Dinge; die Form der einheitsstiftende Faktor. Die Einheit hat dieselben Funktionen wie die Form. Sie konstituiert das Wesen des Dinges, in dem sie ist, verleiht ihm das Sein, umfaßt es und findet sich in allen seinen Teilen; sie wird von der Materie, die ihr Substrat ist, getragen und steht über ihr. Die Einheit der Materie ist geschaffen von der ersten Einheit. Die qualitative Verschiedenheit der Dinge entspringt der Form, die quantitative Vielheit ist in der Materie begründet. — Dem Verf. gebührt Dank für seine zuverlässige Arbeit auf einem philosophiegeschichtlich und systematisch wichtigen Gebiet. Das Eine im Vielen und das Viele im Einen zu erkennen, ist seit Platon ein Hauptanliegen der Philosophie. Die Auffassung des Ref. über die Begriffe des Seienden und des Einen siehe: Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 101—112, 384—386. Nink.

* * *

Cartesiana: Emge, C. A., Dem Gedächtnis an René Descartes. 8° (204 S.) Berlin 1937, Verl. f. Staatsw. — Revue de Synthèse 14 (1937): Num. spéc. cons. à Descartes. gr. 8° (126 S.) Paris 1937, A. Michel. *Fr* 20.—. — Olgiati, Fr., La filosofia di Descartes (Pubbl. d. Univ. Catt. Ser. 1, 26). gr. 8° (XVI u. 577 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. *L* 40.—. — Cartesio nel terzo Centenario del „Discorso del Metodo" (RivFilNeoscol. Suppl. spec. al vol. XIX, Luglio 1937). gr. 8° (XII u. 807 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. *L* 75.—. — Friedrich, H., Descartes und der französische Geist (Wissensch. u. Zeitgeist 6). 8° (78 S.) Leipzig 1937, Meiner. *M* 2.40. — Böhm, Fr., Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand. gr. 8° (300 S.) Leipzig 1938, Meiner. *M* 6.50; geb. *M* 8.20. — Jaspers, K., Descartes und die Philosophie. gr. 8° (104 S.) Berlin 1937, Gruyter. *M* 4.80. — MacCormick, J. F., A Jesuit Contemporary of Descartes: The Mod. Schoolm. 14 (1937) 79—82. — Bei der Überfülle der zur 3. Jahrhundertfeier des Erscheinens des „Discours de la Methode" veröffentlichten Cartesiana gestattet der beschränkte Raum nur eine beschränkte Überschau. Die von Emge als Erinnerungsgabe der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie herausgegebene Festschrift enthält außer Beiträgen von *C. Schmitt* (Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes), *O. Becker* (Husserl u. Descartes), *K. Th. Buddeberg* (Descartes und der politische Absolutismus) u. a. auch eine von *G. Krüger* bearbeitete kurze Descartes-Bibliographie seit 1924 (d. h. seit dem Erscheinen der letzten Aufl. des 3. Bds. Ueberweg). — Reichhaltiger ist die Descartes-Bibliographie, die den größten Teil der Revue de Synthèse umfaßt. In sechs Beiträgen wird hier die Descartes-Literatur unseres Jahrhunderts in Frankreich, Italien, Deutschland (von *E. Bergmann*), Polen, England und Holland analysiert. — Die Mailänder Katholische Universität erscheint mit zwei stattlichen Cartesiusbänden: F. Olgiati hatte 1934 unter

dem Titel „Cartesio" eine „philosophische Bilanz" der verschiedenen Deutungsversuche Descartes' erscheinen lassen (vgl. Schol 12 [1937] 162 ff.); in dem vorliegenden Werk will er nun, weiterführend, einen systematischen Aufbau der kartesianischen Philosophie bieten; entscheidend für eine richtige Wertung sei die Anerkennung des Primates seiner ursprünglichen Metaphysik, einer „concezione fenomenistica della realtà". — Die umfangreiche Jubiläumsschrift, die von der philosophischen Fakultät dieser Universität herausgegeben wurde, stellt mit den Beiträgen von 61 katholischen Philosophen der ganzen Welt, darunter 12 Deutschen (u. a. *J. Bernhart*, ‚Das Tier bei D. und Augustin'; *J. de Vries*, ‚Von den „Ewigen Wahrheiten" Descartes' zu den „Analytischen Urteilen" der Neuscholastik') ein wahres Symposion der katholischen Philosophie dar. — H. Friedrich will sich weniger an die Fachhistoriker der Philosophie und der französischen Literatur wenden, als an „jeden deutschen Leser, der das Urteil über gewisse Seiten des französischen Geistes mit der Frage beginnen möchte, wie dieser Geist geworden und gewachsen sei". Besonders im 3. Teile, Der ewige Cartesianismus, vermittelt F. dem Deutschen tiefere Einblicke in die wesentliche französische Geistigkeit. — Fr. Böhms Buch will eine Kampfschrift sein. Ziel des Buches ist die Überwindung des Rationalismus in der Philosophie und ihrer Geschichte: Los von Descartes und dem Cartesianismus! Gewiß ist auch der christliche, der katholische Philosoph im tiefsten ein Gegner des Cartesianismus und seines Rationalismus. Doch wird er die Geisteshaltung dieses Werkes, wie sie besonders in dem letzten Abschnitt, Gott in der Geschichte, hervortritt, unbedingt ablehnen müssen: „Gott und Götter, die das Rechnen des Verstandes nicht vereinen kann, schließen sich in einem lebendigen Glaubensgefühl nicht aus, sondern sie fordern sich gegenseitig ..." (280). (Vgl. auch die Polemik gegen Ignatius von Loyola 69f., 74f.). — K. Jaspers analysiert in dem 1. Teil seines dreigliedrigen Buches den Sinn des neuen philosophischen „Grundgedankengangs" eines Descartes, im 2. Teil den Sinn der „Methode" (1. Die Methode als Thema; 2. Die Ausübung der Methode). Im 3. Teil zeigt er den Charakter der kartesianischen Philosophie im Ganzen, und zwar die polare Spannung zwischen Vernunft und Autorität; den Verlust des Seins selbst im Cogito ergo sum; die „neue Dogmatik". Das Buch schließt mit einer Betrachtung des Wesens eines Descartes und seiner historischen Wirkung. (Diese Schrift erschien zuerst auf französisch in dem Descartes-Sonderheft der Revue phil., Paris 1937). — J. F. Mac Cormick bietet eine kurze Analyse des Hauptwerkes des englischen Jesuiten Th. Compton Carleton (1591—1666), der Philosophia Universa, und ihrer Beziehungen zur kartesianischen Philosophie. Bedauerlicherweise scheinen dem Verfasser die Arbeiten von C. Jungmann, Descartes und die Jesuiten, 1929, und von G. Sortais S. J., Le Cartésianisme chez les Jésuites français ..., 1929, unbekannt zu sein. Hentrich.

Thielemans, H., Kant en de Scholastiek: BijdrNedJez 1 (1938) 146—177. — Der Aufsatz bietet einen höchst anregenden, mit großem Scharfsinn durchgeführten Versuch, die Widerspruchslosigkeit der Erkenntniskritik Kants dadurch nachzuweisen, daß ihre Hauptlehrstücke aus einem einzigen Prinzip abgeleitet werden. Dieses Prinzip ist die transzendentale Apperzeption als nicht-intuitives, spontanes Erkenntnisvermögen, das wesentlich eine (im scholastischen Sinn) transzendentale Beziehung auf das wirkliche Sein der Dinge einschließt. Daraus werden die Sinnlichkeit

als intuitives, aber passives Vermögen, ferner die Kategorien und die Notwendigkeit und Eigenart der Synthese abgeleitet. So soll auch eine Annäherung Kants an die Scholastik erreicht werden. — Wenn aber die Unerkennbarkeit des Dings an sich bleibt — und sie kann aus Kant nicht wegerklärt werden —, bleibt auch der unüberbrückbare Gegensatz, und es bleibt auch der innere Widerspruch im System Kants selbst, den der von Th. angeführte Einwand Hoernlés treffend herausarbeitet; denn wenn das Seiende, wie es an sich ist, unzugänglich bleibt, wäre auch die Erkenntnis des denkenden Geistes und seiner Eigenart und darum jede Erkenntnistheorie, auch die kantische, unmöglich. Die Antwort, die Th. auf diesen Einwand gibt, scheint uns dessen Tragweite zu unterschätzen. de Vries.

Schopenhauer, A., Sämtliche Werke. Nach der 1. v. J. Frauenstädt bes. Gesamtausg. neu bearb. und hrg. v. A. Hübscher. gr. 8°. 7 Bde. Leipzig, Brockhaus. *M* 50.—; geb. *M* 57.—. — Als würdige Ehrengabe zum 150. Geburtstage Sch.s läßt dessen ursprünglicher Verleger seine Werke in neuer Gestaltung erscheinen. Die erste Gesamtausgabe wurde bekanntlich erst 13 Jahre nach seinem Tode von seinem literarischen Testamentsvollstrecker J. Frauenstädt verwirklicht. Zwei Jahrzehnte in unbestrittener Geltung bei der wissenschaftlichen Welt, wurde die Frauenstädtsche Ausgabe seit 1891 infolge der maßlosen Angriffe Grisebachs, denen K. Fischer beipflichtete, als unwissenschaftlich zugunsten der Grisebachschen verfehmt. Erst die Revision der Grisebachschen Kritik durch G. F. Wagner 1909 brachte den Umschwung. Die große 15bändige historisch-kritische Ausgabe (durch P. Deussen seit 1911 herausgegeben) nahm statt der Grisebachschen wieder die Frauenstädtsche zur Grundlage des Textes, der im übrigen nach den Ausgaben letzter Hand und den Feststellungen Wagners genau durchgesehen wurde. Unter Benutzung dieser textkritischen Forschungen der letzten Jahrzehnte und unter Verwertung neuer handschriftlicher Quellen hat nun H., der auch schon an der Deussenschen Ausgabe mitgearbeitet hatte, die vorliegende Neubearbeitung erstellt. Zu Eingang des 1. Bds. legt er seine editionstechnischen Grundsätze dar und weist seiner Ausgabe ihre Stellung in der Textgeschichte zu. Man erschrickt fast vor diesem Übermaß philologischer Kleinarbeit, die aus den „textkritischen Anhängen" ersichtlich wird. Es möchte hier dem Rez. scheinen, daß die Herausgeber in dem Streben nach buchstabentreuer Wiedergabe der eigensinnigen, selbstherrlichen — dabei noch schwankenden — Privat-Rechtschreibung Schopenhauers (italiänisch, Dännemark, Spaaß, „sälig" statt „selig" usw.) das Gefühl für griechisches Ebenmaß sinnvollen Arbeitens stellenweise verloren haben. — Zu den 6 Bänden in der ursprünglichen Reihenfolge wird ein neuer 7. Bd. kommen; er soll die ursprüngliche Fassung der Schrift „Über die vierfache Wurzel ...", die Übersetzung aller fremdsprachlichen Stellen und ein ausführliches Sachregister enthalten. Oktober 1938 sind die fünf ersten Bde. erschienen, denen der 6. und 7. in wenigen Monaten folgen werden. — H. bietet im 1. Bde. auch ein „Lebensbild" des Philosophen, eine sachlich-ruhige Zeichnung des Tatsächlichen unter bewußtem Verzicht auf eine Bewertung der Gesamtleistung. Dabei wurde manches bisher unbekannte Material verwertet. — Wir sind mit H. der Ansicht, daß die vorliegende Ausgabe nicht nur wegen ihrer Wohlfeilheit (nur etwa ein Viertel des Preises der Deussenschen Ausgabe) die volkstümliche Schopenhauer-Ausgabe werden wird, sondern auch

wegen ihrer wissenschaftlichen Vollendung gegenüber der Deussenschen Ausgabe den Ehrentitel einer Editio definitiva verdient.
Hentrich.

Michaelis, G., Arthur Schopenhauer zum 150. Geburtstag. Eine Einleitung in seine Philosophie. gr. 8° (192 S.) Leipzig 1937, Reisland. *M* 3.40. — Der Titel ist irreführend. Es ist keine Einleitung in Schopenhauers Philosophie von M. (der außer den zwei Seiten des Vorwortes nichts im ganzen Buch geschrieben hat), sondern nur der Abdruck dreier kleiner Abhandlungen Schopenhauers: Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen — Metaphysik der Geschlechtsliebe — Über die Universitäts-Philosophie. Ihnen ist ein wörtlicher Abdruck eines Kapitels aus E. Dührings Kritischer Geschichte der Philosophie (4. Aufl. 1894) vorausgeschickt. Es folgt ihnen eine Sammlung der hauptsächlichsten Stellen aus Schopenhauer über Juden und Judentum. Diese sonderbare „Schopenhauer-Festschrift" wird abschließend gekrönt durch ein (im Inhaltsverzeichnis den andern Teilen gleichgeordnetes) Verzeichnis der Werke — Dührings! M. (der wissenschaftlichen Welt bisher unbekannt) ist offenbar ein Anhänger Dührings († 1921), des „großen Reformators und Denkers", wie er ihn nennt. Der eigentliche Zweck dieser Schrift ist anscheinend, bei Gelegenheit des Schopenhauer-Jubiläums unter dessen Flagge für die Werke des Materialisten und Christentumsfeindes Dühring und für den „Dühring-Bund" zu werben. Hentrich.

Schröder, Chr. M., Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie des deutschen Idealismus (Christentum u. Fremdrel. 4). gr. 8° (85 S.) München 1936, Reinhardt. *M* 3.—. — Trotz ihrer oft unkritischen und phantastischen Schale — so meint Sch. — ist der Kern der Altersphilosophie Schellings durchaus ernst zu nehmen. Mit Mythologie meint er das Heidentum, mit Offenbarung das Christentum samt dem es vorbereitenden Judentum. Beide sind wirkliche Religionen. Ihr philosophisches Begreifen geht von der eigenartigen Potenzenlehre aus, in deren Rahmen Gott, Welt und Mensch spekulativ bewältigt werden sollen. Ursprünglich trägt Gott die drei Potenzen in ihrer Einheit in sich. Indem er sie durch sein freies Wollen in Spannung bringt, tritt er in seinen eigenen Verwirklichungsprozeß ein, der mit dem Schöpfungsprozeß zusammenfällt. Im Menschen ist die anfängliche Einheit wiederhergestellt, weshalb er ‚Gott in kreatürlicher Gestalt' ist. Im Sündenfall zerreißt der Mensch die Einheit von neuem und setzt so nicht allein die körperliche Welt, sondern auch den mythologischen oder theogonischen Prozeß. Dieser erzeugt im Niederkämpfen des Widerstreites die verschiedenen Götterlehren der Völker und strebt der Wiederherstellung der Einheit und damit dem wahren ‚Gott-Setzen' zu. Schon darin war Christus als natürlich-kosmische Potenz wirksam. Aber erst im Christentum wirkt er als Persönlichkeit und versöhnt durch seine freie Tat (Menschwerdung, Tod, Auferstehung) den Menschen mit Gott; so gibt er ihm die Möglichkeit, das göttliche Leben (Einheit der Potenzen) in sich wiederherzustellen. Aus allem folgt, daß zwischen Heidentum und Christentum dem letzten Inhalte nach kein Unterschied besteht. — Man wird Sch. für die klare, knappe Wiedergabe der Ideen Schellings dankbar sein. Doch zeugt es von einer nur oberflächlichen Kenntnis der Dinge, wenn er meint, diese Beurteilung des Verhältnisses von Heidentum und Christentum decke sich im wesentlichen mit der katholischen. Ebenso halt-

los ist, was er aus der geschichtlich vergleichenden Religionsphilosophie übernehmen zu dürfen glaubt. Überhaupt ist die Arbeit noch deutlich Erstlingsarbeit, und wir halten die ihr eigene Behandlungsart nicht für geeignet, das Ewige in Schellings Altersphilosophie fruchtbar zu machen. Lotz.

2. Literar- und Ideengeschichte der Scholastik.

Dondaine, A., La bibliothèque du couvent des Dominicains de Dijon au début du quatorzième siècle (1307): ArchFrPraed 7 (1937) 1—22. — Einer der zuverlässigsten Zeugen für den geistigen Stand einer Ordensgemeinde ist die Bibliothek in ihrem Wachstum, ihrer Besorgung oder auch Vernachlässigung. Das gilt, wie D. betont, nicht allein von den großen Generalstudien des MA, sondern fast noch mehr von den kleineren Studien- oder Seelsorgshäusern. Daher die Bedeutung der alten Bibliothekskataloge für die Geistesgeschichte der Orden. Ein solches Inventar der Hss des Dominikanerklosters zu Dijon aus dem Jahre 1307, das aber auf ein noch älteres zurückgeht, hat D. veröffentlicht und mit einer sachkundigen Einleitung versehen. Dasselbe deutet in seinem Inhalt die Entstehung im 13. Jahrh. an und zugleich den Zweck der Bibliotheken, nämlich dem Prediger, Beichtvater und Hauslektor die notwendigen Handbücher zu liefern. Auffallend, aber für die Mendikanten im Gegensatz zu den alten Orden kennzeichnend, ist das starke Zurücktreten der patristischen Literatur. Dagegen ist das Kirchenrecht verhältnismäßig reich vertreten. Bemerkenswert ist auch der scharfe Unterschied, der bei den Schriftkommentaren zwischen libri glosati und postille gemacht wird. — Noch die eine oder andere Ergänzung. Unter den postille super duos nocturnos psalterii (17, 51) dürfte am ersten der Kommentar des hl. Thomas zu verstehen sein. Scripta fratris Auberti super sententias (19, 81) ist doch wohl sicher der Sentenzenkommentar Alberts des Großen. Dessen in Cod. 360 (262) der Stadtbibliothek Dijon enthaltener Liber de animalibus wird f. 2r genannt: Tractatus de animalibus Auberti. Neuere Funde wie jener Käppelis in der Nationalbibl. Neapel oder der Cod. 825 der Stadtbibl. Troyes zeigen, daß der Kommentar Alberts im 13. Jahrh. doch weiter verbreitet war als man früher annahm. Der quartus Petri und primus, secundus, tertius Petri (19, 88f.) scheint mir die Erklärung des Petrus von Tarantasia zu sein. Das Buch des Lombarden heißt liber sententiarum. Endlich sei bei dieser Gelegenheit hingewiesen auf das 92 Folio umfassende Inventar von Cîteaux (1478—1480) in Cod. 610 (358) der Stadtbibl. Dijon, abgedruckt im Katalog der Bibl. und das Inventar von Clairvaux (1472) in Cod. 521 der Stadtbibl. Troyes. Pelster.

* * *

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia. Vol. I continens opera quae prior et abbas Beccensis composuit. Ad. fid. cod. rec. Fr. S. Schmitt O. S. B. 4° (X u. 290 S.) Sekkau 1938, Abtei. *M* 25.—; geb. *M* 28.— (in Subskr. 15% Nachlaß). — Die beiden ersten Bde. dieser neuen Gesamtausgabe der Werke Anselms durch die Abtei Seckau sollen die größeren mehr systematischen Werke enthalten, der 3. die Meditationes und die Briefe aus der Abtszeit, der 4. die des Erzbischofs und der 5. Bd. wird den Fragmenten, Spuria usw. gewidmet sein. Er soll auch die Indices und sonderbarerweise erst die „ratio editionis" bringen. Sch. wird die Ausgabe besorgen mit Ausnahme der Meditationes,

die A. Wilmart anvertraut sind. Aus dem vorliegenden 1. Bd., der neben dem Monologion, Proslogion, De grammatico, De veritate, De libertate arbitrii auch De casu diaboli und die Epistola de incarnatione enthält, läßt sich mit Vorsicht bereits etwas über die „ratio editionis" erschließen. Es wird mit Recht nur auf die älteste Überlieferung aus dem Ende des 11. oder dem Beginn des 12. Jahrh. Rücksicht genommen. Für einige Werke mußten einige etwas spätere Hss besonders aus dem Ende des 12. Jahrh. beim Fehlen genügender früherer Überlieferung herangezogen werden. Auch sonst werden solche Hss zur Kontrolle berücksichtigt. Man kann einem so erfahrenen Forscher wie Sch. vertrauen, daß er darüber hinaus noch weitere handschriftliche Stichproben gemacht hat. So ist der Apparat sehr kurz geraten, ohne daß dadurch die Textsicherheit gelitten zu haben scheint. Der Forscher hätte darüber sicher noch größere Sicherheit gewonnen, wenn er für die Textgeschichte nicht nur auf die früheren Veröffentlichungen Sch.s hingewiesen worden wäre, sondern eine kurze Textgeschichte geboten würde. Für den Apparat möchten wir bei den kommenden Bänden den Wunsch aussprechen, mehr die gebräuchliche Zitationsart beizubehalten. Es mag immerhin angehen, bloße Wortumstellung einfach unter Zeilenangabe im Apparat zu drucken, ohne durch eine Klammer getrennt zunächst die richtige Wortfolge anzugeben, also etwa nur: tunc vel nunc *P* statt nunc vel tunc] tunc vel nunc *P* (41). Aber das sollte nicht geschehen bei eigentlichen Textvarianten, besonders wenn es nicht durchgängig gemacht wird, sondern meist richtig die Klammer mit dem rechten Text vor ihr gebracht wird. So sollte z. B. S. 10, 3 nicht nur stehen: de his *MEP*, sondern iis]his *MEP*, oder S. 14, 4 statt dicat *P* besser dicatur]dicat *P*, genau wie es z. B. S. 40, 17 richtig heißt: aut]vel *E*. Eine einheitliche Durchführung wäre also bei den kommenden Bänden sehr zu empfehlen. — Ganz vorzüglich ist der Versuch, einmal Anselms Gedanken auf ihre Quellen, bes. Augustin, hin zu untersuchen. Gewiß konnte da noch nichts Abschließendes geleistet werden. Aber der Beginn, im Zitatenapparat solche Texte aus Augustin u. a. zu bringen, die einen ähnlichen Gedankengang verraten, ist ganz vorzüglich und wird zu weiteren Studien anregen. Dadurch wird Anselms Verbindung mit der Patristik und damit der Zusammenhang der Scholastik mit der Vergangenheit noch klarer werden. — Für die Textherstellung ergaben Stichproben eine sehr konservative Beurteilung des frühen hss Textes, was gleichfalls sehr zu begrüßen ist. Über die früheren „Recensionen" wird ja zwar noch nicht das letzte Wort gefallen sein. Ich habe auch jetzt noch immer einige Bedenken, ob es nicht doch in *einzelnen* Fällen — besonders bei mehreren „Recensionen" des gleichen Werkes — nur „Bearbeitungen" sind, wie sie in der Frühscholastik so zahlreich auftreten. Aber darüber wird man besser urteilen können, wenn die beiden ersten Bände einmal ganz vorliegen. Sch. druckt im Text die nach seinem Urteil letzte „Recension" Anselms und bringt in einem eigenen Apparat die Abweichungen der früheren. — Zum Schluß noch eine Bitte: Möge uns der Herausgeber seine „ratio editionis" nicht erst am Schluß schenken, sondern evtl. als einzelnen Faszikel, der dem letzten Bd. später zugebunden werden kann, nachdem nun einmal der erste, in die sie hineingehört, ganz erschienen ist. — Der Druck ist ein ganz vorzügliches Werk der Seckauer Klosterdruckerei, die damit alte benediktinische Überlieferung in echtestem Grade aufnimmt und fortführt. Unser Glückwunsch auch dazu. Weisweiler.

Stolz, A., O. S. B., Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke (Gest. d. christl. Abendl. 1). 8° (335 S.) München 1937, Kösel. *M* 6.80; subskr. *M* 5.60. — Mit diesem Bd. eröffnet der Kösel-Verlag eine neue Sammlung von Übersetzungen großer katholischer Theologen, Philosophen, Mystiker, Dichter, Künstler, Historiker des christlichen Abendlandes. Sie soll keine Fortsetzung oder bloße Ergänzung der bekannten Kösel'schen Väterausgabe werden — von ihr erscheint nur noch ein Bd. —, sondern in moderner Form sollen hier die Führer christlichen Gedankengutes zu einem weiteren Kreis in ihren Worten sprechen. Es ist dabei an keine ‚Blütenlese' aus ihren Schriften gedacht. Die Werke als ganze oder doch in ihren großen überzeitlichen Teilen werden geboten. Eine Einführung, die auf streng wissenschaftlicher Grundlage dem weiteren Leserkreis die Grundgedanken und das Lebenswerk erschließt, wird jedem Bd. vorangestellt sein. — Der vorliegende erste Bd. ist *Anselm von Canterbury* gewidmet. Von seinen Werken sind ganz übersetzt Proslogion, Monologion, Cur Deus homo und eine Anzahl seiner Gebete und Betrachtungen. Schon diese Auswahl zeigt den grundlegenden Unterschied der vorliegenden Ausgabe von der vor kurzem erschienenen von Allers (vgl. Schol 13 [1938] 436). Durch St. ist der Theologe und „Mystiker" [?] Anselm gezeichnet, durch Allers der Philosoph. Im Schlußwort geht St. auch ausdrücklich auf diesen Unterschied ein und weist mit Recht nach, daß die *theologie*geschichtliche Beurteilung Anselms allein und letztlich dem Anliegen des Heiligen entspricht. So ist der Bd. nicht nur eine nützliche, sondern zugleich eine notwendige Ergänzung der Ausgabe von Allers. — Die Einleitung bringt ein anderes Problem zur Sprache. Ist Anselm wirklich „Vater der Scholastik"? St. folgt hier meiner Auffassung, daß die eigentliche Scholastik mit der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux beginnt und Anselm nur im weiteren Sinn ihr „Vater" genannt werden kann. Ich hatte das damit begründet, daß Anselm noch nicht die Arbeit an einer systematischen Gesamtschau eines katholischen Weltbildes beginnt, sondern mit der Patristik noch mehr sich mit Einzelfragen beschäftigt (Vgl. Das Schrifttum ... 1f.; 248). St. sieht die Begründung anders. „Die Loslösung des theologischen Stoffes vom Text der Glaubensquellen ist die eigentliche Grundlage der Scholastik und ihrer Methode" (37). St. meint also, daß die systematische Entfaltung zu einem großen einheitlichen Glaubenssystem den „engsten Anschluß an die Offenbarungsquellen ... gelockert" (36) habe. Das sei bei Anselm noch nicht der Fall. Ich glaube, daß diese Zeichnung scholastischer Theologie noch nicht einmal für die Zeiten des „Verfalls der Scholastik" (37) zutrifft. Gerade die erste scholastische Schule Anselms von Laon zeigt, wie echte Scholastik eng auf der Vätertradition aufbaut, ja wesentlich aus ihr erwächst und ohne sie überhaupt nicht denkbar ist. Daß sie die Väterideen und damit die Traditionsideen systematisch ordnete und dadurch zu einer weiteren Glaubensvertiefung gelangte, ist doch nur letzte Vertiefung in die Glaubensquellen (Vgl. „Verkündigungstheologie": Schol 13 [1938] 481ff.). Weisweiler.

Landgraf, A., Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi: I. In epistolam ad Romanos (Publ. in Med. Stud. 2). gr. 8° (XLII u. 223 S.) Notre Dame (Indiana) 1937, University. *Doll* 1.75. — Aus dem Cod. Western 37 (B. I. 39) des Trinity College in Cambridge veröffentlicht L. den 1. Teil des von ihm gefundenen Paulinenkommentars — hier zunächst zum

Römerbrief. Die übrigen Teile sollen in drei weiteren Edn. folgen. Die kurze Einleitung erstreckt sich jedoch selbstverständlich bereits auf alle Teile. Nach einer Beschreibung der Hs und dem Initienverzeichnis des Kommentars für die einzelnen Briefe belegt A. zunächst gut die Zugehörigkeit zur Abaelardschule. Der Meister ist meist „philosophus" genannt und häufig zitiert. Eine genaue Datierung erscheint mir sehr erschwert. Zustimmen wird man der Zuteilung des genannten „consul Theobaldus" an Theobald den Großen (1125—1152), so daß das Werk wenigstens bis zum Philipperbrief in dieser Zeit geschrieben ist. Die liebevolle Nennung des hl. Bernhard im Hebräerbriefkom. läßt nach L. kaum zu, daß der Kommentar viel nach Sens (1141) geschrieben ist, da sich bei der Verteidigung der dort verurteilten Sätze dieses Lob kaum erklären lasse. Es besteht jedoch hier die bekannte Unsicherheit der Wirkung dieser Verurteilung. Alles in allem wird man das Werk bis zum Philipperbriefkom. jedenfalls vor 1152 ansetzen müssen. Das Übrige bleibt unsicher. — Von großer Bedeutung erscheint die Untersuchung L.s über die Stellung des Kommentars zu den einzelnen Schriften Abaelards und seiner Schule. Es ist hier endgültig gezeigt, daß man mit dem so oft herangezogenen Liber sententiarum als gemeinsamer schriftlicher Quelle nicht auskommt (vgl. bereits Schol 12 [1937] 434f.). L. nimmt daher als Grundlage für den vorliegenden Kommentar eine mündliche Vorlesung Abaelards über die gesamten Paulinen an. Darin liegt auch die Bedeutung seiner Veröffentlichung, besonders da der „Philosophus" so oft ausdrücklich angeführt wird. Das Stichwortverzeichnis weist eine ganze Reihe dogmengeschichtlich und dogmatisch wichtiger Themen auf. Es seien genannt: Glaube, Gott, Christus, Sünde, Erbsünde, Gesetz, Caritas, Rechtfertigung, Taufe, Beschneidung, Notwendigkeit der Sakramente. — Wäre es nicht möglich, am Abschluß des Gesamtwerkes die Stellen des „Philosophus" einmal alle systematisch zusammenzustellen? Das würde einen neuen, guten und erweiterten Einblick in die Absichten Abaelards ergeben.

Weisweiler.

Daniëls, J. C., S. J., Wolframs Parzival, S. Johannes der Evangelist und Abraham Bar Chija (Disquis. Carolinae 11). (VIII u. 312 S.) Nijmegen 1937, Zentrale Druck N. V. *Fl* 5.80. — Die Untersuchung enthält zwei Teile. Im ersten vergleicht D. Gedanken und Gedanken der Wolframschen Dichtung mit der Apokalypse, um aus der Ähnlichkeit oder Gleichartigkeit der Motive die Gedankenwelt des mittelalterlichen Dichters festzustellen und das Buch der Hl. Schrift als Quelle des Epos zu erweisen. Der zweite Teil will die verborgene Gralquelle, den Kyôt von Katelangen, entdecken. Als der berühmte, bislang unbekannte Zeuge Wolframs wird Abraham bar Chija, auch Abraham Judaeus genannt, bezeichnet. Dazu wird aus der reichen Verbreitung der Apokalypse und der zahlreichen Kommentare des Mittelalters die Benutzung durch Wolfram wahrscheinlich gemacht. — Der erste Teil schließt aus der Gleichartigkeit der Motive. Gewiß ist man erstaunt über die Fülle des hergebrachten Stoffes. Doch wird der kritische Leser auch die wichtigen und wesentlichen Verschiedenheiten nicht übersehen. Vor allem aber setzt sich der Verf. nicht genügend mit der Tatsache auseinander, daß den einzelnen Gestalten und Gestaltzügen sowohl der Apok. wie des Parzival doch ein natürlicher Symbolwert innewohnt. Dieser aber, der in der allgemeinen christlichen Anschauung wurzelt, genügt vielfach, vielleicht sogar meistens, um Wolframs Gestaltung zu erklären, ohne daß man ge-

zwungen würde, auf die Apok. als ausdrückliche Quelle zurückzugreifen. Erst wenn genauer, als die Übersicht des Verf.s S. 221 bis 229 es hinstellt, nachgewiesen wäre, daß Wolfram oder sein Gewährsmann ausdrücklich dem Einfluß apokalyptischer Gedanken unterliegt, wird man eine größere Anzahl von Gleichklängen ursprungsmäßig zusammenfügen. Wir müssen hier ja besonders vorsichtig sein, weil die Zielrichtung der beiden Bücher nicht übereinstimmt. — Der zweite Teil scheint uns höhere Beweiskraft zu haben. Die bei Wolfram angegebenen Merkmale, die den bisher so sehr gesuchten Kyôt bezeichnen, finden sich in überraschender und befriedigender Weise bei Abraham Judaeus zusammen. Weitere Untersuchungen werden zu zeigen haben, in welchem Sinn Wolframs Behauptung, Kyôt habe „die rechte Mär" gebracht, zu verstehen ist. Hier können sich wohl unerwartete Feststellungen ergeben, aus denen hervorgeht, daß das christliche Hochmittelalter des Abendlandes und auch Deutschlands in weit höherem Maß von der eigentümlichen römisch-westgotisch-arabischen Geisteskultur Spaniens abhängig ist, als es gemeinhin angenommen wird. D. hat dazu einen hervorragenden Beitrag geliefert, der trotz unserer Zurückhaltung dem ersten Teil gegenüber, gerade bezüglich der Erkenntnis der „totalen" Geisteshaltung des Mittelalters einen Fortschritt bedeutet. Becher.

Lottin, O., Le libre arbitre chez Godefroid de Fontaines: RevNéoscolPh 40 (1937) 213—241. — Ders., Le thomisme de Godefroid de Fontaine en matière de libre arbitre: ebd. 554—573. — Ders., Thomas de Sutton O. P. et le libre arbitre: RechThAncMéd 9 (1937) 281—312. — L. behandelt in seiner gründlichen und behutsamen Weise die Theorie des freien Willens bei G. und den von ihm abhängigen Dominikanern Johannes Quidort, Trivet und Sutton; zugleich untersucht er das Verhältnis G.s zu Thomas. G. verfolgt das Prinzip Quidquid movetur mit rein logischer Konsequenz bis zu den letzten Auswirkungen. Er gelangt so zur Passivität aller geistigen Akte; beim Willen ist die Wirkursache des Aktes nicht der Wille, sondern das durch den Verstand erkannte Objekt. Die Freiheit beruht auf der Immaterialität der Seele, deren Indeterminismus den Willen ebenso wie den Verstand der Determiniertheit der Materie entzieht. Deshalb ist der Verstand ebenso wesentlich frei wie der Wille. Aber wo bleibt da die Freiheit? Der Wille hat nicht die Herrschaft über seinen eigenen Akt, wohl aber über die Akte der anderen Fähigkeiten, aber auch da nur insofern, als er vom erkannten Objekt bewegt und durch den Verstandesakt geleitet wird (Quodl. 8 q. 16; Quodl. 10 q. 13). G. bekämpft dabei Aegidius von Rom, der die Freiheit darin setzt, daß der Wille den Verstand zuvor bewegt, nur eine Seite des Objektes zu betrachten, worauf dann die Entscheidung des Willens von selbst erfolgt. Von den Dominikanern sagt Johannes Quidort: Wenn die Vernunft bestimmt, daß ein Objekt zu wählen ist, dann erstrebt der Wille notwendig (de neccessitate) jenes Objekt. Gleichwohl wird der Wille nicht gezwungen, sondern nur genötigt (non cogitur voluntas licet ex hoc necessitetur); denn er handelt nur gemäß seiner Natur, die eben darin liegt, daß der Wille notwendig dem Urteil der Vernunft folgt. Auch Trivet lehrt ausdrücklich, daß das im Verstand ergriffene Objekt die Wirkursache des Willensaktes ist; der Wille ist eine passive Fähigkeit. Die Freiheit liegt darin, daß der Wille hinsichtlich eines Einzelzweckes den Akt unterlassen kann. — Hier scheint mir ein wesentlicher Unterschied zwischen G. und Trivet zu liegen, den

L. nicht weiter berührt. — Im 3. Artikel beweist L. zunächst die von Martin m. E. ohne stichhaltigen Grund bezweifelte Echtheit der Frage Utrum voluntas humana moveat seipsam ad actum volendi — ich hatte mich auf eine Kontroverse nicht eingelassen, weil mir die Sache zu evident schien. Auch bei Sutton findet sich die Passivität des Willens und aller andern Fähigkeiten auf Grund des Quidquid moretur; ebenso die Wirkursächlichkeit des Objekts und die notwendige Wahl des Willens nach dem praktischen Urteil des Verstandes. Die Freiheit soll dadurch gerettet werden, daß der Wille ohne irgendetwas in sich hervorzubringen sich selbst befiehlt, den vom Objekt verursachten Akt in sich aufzunehmen — eine reale Veränderung des Willens ohne realen Akt, was zu Ockham passen würde, weniger zu Thomas. Es werden Texte in reichem Maße angeführt. Daß diese Dominikaner stark von G. beeinflußt sind, hat L. einwandfrei bewiesen, obschon bei näherem Zusehen auch Verschiedenheiten zu finden sind. Es bleibt die Frage nach dem Verhältnis G.s und seiner Anhänger zu Thomas. Es sind Unterschiede da: Thomas redet nie von einer Wirkursächlichkeit des Objektes. Das Subjekt der Freiheit ist der Wille, der Verstand ist nur notwendige Vorbedingung, aus der die Freiheit folgt. Der Wille ist aktiv, determiniert sich selbst. Gleichwohl sieht L. bei G. und seinen Nachfolgern keinen Widerspruch zu Thomas, der mit Rücksicht auf die Averroisten sich zurückhaltend ausgedrückt habe, sondern nur eine Fortentwicklung der Lehre des Heiligen. In dieser letzten Beurteilung sowie in der Wertung der ganzen Theorie glaube ich durchaus von L. abweichen zu müssen, was ich leider in einem Referat nicht begründen kann. M. E. ist die Auffassung des hl. Thomas nicht nur in einigen Ausdrücken und nebensächlichen Dingen, sondern fundamental verschieden. Er wahrt die Aktivität und Freiheit, die bei den übrigen völlig verloren geht oder ganz ungebührlich und gegen das Zeugnis der Erfahrung eingeschränkt wird. G. dürfte ein Schulbeispiel dafür sein, einmal, daß man aus alten Thomisten nicht immer die Lehre von Thomas erschließen kann, und zweitens auch dafür, zu welchen Ungereimtheiten man kommt, wenn man rein logisch aus einem Prinzip folgert, anstatt zuerst den Sinn, die Richtigkeit und den Geltungsbereich der Prinzipien genau zu untersuchen, wie Heinrich von Gent, Scotus, Suarez und andere es getan haben.

Pelster.

Grabmann, M., Texte des Martinus von Dacien und Boetius von Dacien zur Frage nach dem Unterschied von Essentia und Existentia: Studia Anselmiana 7—8, Rom 1938, 1—17. — G. macht Mitteilungen über den schriftlichen Nachlaß des Logikers Martinus von Dacien in Cod. 213 der Universitätsbibl. Erlangen und vor allem des aus dem Averroistenstreit bekannten Boetius von Dacien. Dem Kommentar des Martinus zum Liber de sex principis entnimmt G. die Frage: Utrum omnis forma sit simplex, die Einblick in die Frage nach dem Unterschied von quo est und quod est in den geschöpflichen Dingen bietet, wie dieselbe vor 1250 lag. Von Boetius veröffentlicht er den Text der Frage: Utrum esse sit de essentia rei create, die den Stand, wie er einige Jahrzehnte später ist, wiedergibt. Im ersten Fall dürfte es sich vielleicht noch um das ältere boethianische Problem des Unterschiedes zwischen Suppositum und Essenz handeln. Martinus gebraucht wenigstens die damals geläufigen Ausdrücke substantia (= suppositum) und esse (= essentia). Anderseits deutet der Satz S. 14 über die participatio wohl mehr auf das Problem des Avicenna.

Es vermischen sich zwei Terminologien und zwei Probleme. In dem unsicheren Text S. 12 drittletzte Zeile muß es dem Sinn nach heißen: praeter Deum oder citra primum; S. 13 Z. 12 fordert der Sinn omnimoda oder etwas Ähnliches, anstatt citra primum; auch S. 18—19 scheint verderbt; S. 14 Abs. 3 Z. 4 muß et statt sed gesetzt werden; S. 15 Z. 10 ist nach vera wohl et falsa zu ergänzen. — Boetius behandelt die Frage, ob das Dasein innerhalb der Essenz d. h. des Begriffes der geschaffenen Dinge sei. Er verneint dies mit Anhängern und Gegnern des realen Unterschiedes. Interessant ist die Deutung des scholastischen Axioms: Forma dat esse d. h. nach Boetius: Forma dat essentiam sive quidditatem.

Pelster.

Dondaine, A., La Somme de Simon de Hinton: RechThAncMéd 9 (1937) 5—22; 205—218. — Es ist ein Ruhmestitel des Predigerordens, daß er nicht nur durch hervorragende Lehrer an den Universitäten und den Generalstudien des Ordens für den höheren theologischen Unterricht sorgte, sondern mit dem gleichen Eifer sich der Ausbildung der einfachen Seelsorgspriester innerhalb und außerhalb des Ordens annahm. Aus dieser Tätigkeit sind die Beichtsummen und die theologischen Summae de articulis fidei, de sacramentis und ähnliche erwachsen. Mit einem solchen Compendium, das zumal in englischen und französischen Bibliotheken vorkommt, dessen Verbreitung aber bis nach Erfurt, Prag, Klosterneuburg geht, macht uns D. bekannt. Es ist ein Genuß, den besonnenen Untersuchungen über das fast immer anonyme Werk zu folgen. Das Compendium „Ad instructionem iuniorum" handelt wie ähnliche Werke über die Glaubensartikel, die 10 Gebote, die 7 Bitten des Vaterunsers, die 7 Sakramente, Tugenden, Gaben des Hl. Geistes, 8 Seligkeiten, 7 Hauptsünden. Wer sieht hier nicht die Vorläufer unserer Katechismen! Der Verf. muß ein Dominikaner sein, der von dem Engländer Richard Fishacre abhängt, also auch wohl selbst Engländer ist. Außerdem hat er das vierte Sentenzenbuch Alberts benutzt, kennt aber Thomas nicht; er hat daher kurz nach 1250 geschrieben. Zuteilungen einzelner Hss an Kilwardby, an Hugo von St. Viktor und einen unbekannten Thomas Brakkele sind offenbar falsch oder haben kein solides Fundament. Da tauchen die Exceptiones des Simon von Henton auf, die nur im Cod. 73. 4. 11 des Sidney Sussex College in Cambridge sich finden und die A. Walz 1936 herausgegeben hat. Diese Exceptiones a summa fratris Simonis de Hyntun sind substantiell mit dem Compendium gleich. D. weist durch Textvergleich zwischen Fishacre, Compendium und Exceptiones die Abhängigkeit der Exceptiones vom Compendium nach. Das Compendium ist nichts anderes als die Summa des englischen Provinzials Simon von Henton (1254 bis 1261). Das Werk hat seinem Charakter entsprechend in erster Linie kulturgeschichtliches Interesse, da es uns den vom englischen Seelsorgsklerus geforderten Bildungsstand offenbart. Es wäre nicht unnütz, die in Cod. 9 E. XII der Royal Collection des Brit. Mus. ff. 117^v—133^r enthaltenen Quaestiones de lege et preceptis Simons mit der gleichen Materie in der Summa zu vergleichen. Auch in der Summa finden wir Fishacre als Hauptquelle. Nach Philippus Cancellarius und Wilhelm von Auxerre hätte dieser bedeutende Lehrer von Oxford einen Anspruch auf Veröffentlichung seines Sentenzenkommentars. Pelster.

Die Kirchenväter und das Evangelium. Erläuterungen der heiligen Väter zu den Sonn- und Festtagsevangelien. Ausgew. u. übertr. v. J. Hosse aus der „Catena aurea" des hl. Thomas

von Aquin (Veröff. d. Inst. f. neuzeitl. Volksbildungsarbeit). 8° (252 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 4.80; geb. *M* 5.80. — Der Auswahl und Übersetzung liegt die Ausgabe von Marietti zu Grunde. Es ist auch innerhalb des übersetzten Teiles der Catena aurea manches gekürzt. Auf die Echtheitsfrage der mitgeteilten Väterstellen wurde einer bloßen „Übersetzung" entsprechend nicht näher eingegangen. So finden wir zu den einzelnen Hauptsätzen der Sonn- und Festtagsevangelien die zur Zeit des hl. Thomas gebräuchlichen Texte zusammengestellt — sicherlich eine gute Einführung sowohl in die Patristik wie auch in die religiöse Gedankenwelt des Aquinaten. Weisweiler.

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Hrg. im Auftr. d. Deutschen Forschungsgem. Die lateinischen Werke. 3. Bd.: Expositio S. Evangelii sec. Johannem. 2. Lief. 4° (S. 81—160). — 4. Bd.: Sermones. 1. Lief. 4° (S. 1—80). Stuttgart 1937/1938, Kohlhammer. Subskr. je *M* 2.—. — Die 2. Lief. des *Johanneskommentars* in der Bearbeitung von K. Christ und J. Koch bringt die Erklärungen zu Joh 1, 9—18. Der Text ist wieder mit größter Sorgfalt gestaltet (vgl. Schol 13 [1938] 134), die Belege mit erstaunlicher Erudition gesammelt, die Übersetzung ist klar und verständlich und liest sich angenehm. Die Worte des Meisters sind allerdings oft schwer und erfordern nicht selten eine Kenntnis seiner ganzen Denkweise, um sie deuten zu können. In dem Apparat finden wir aufschlußreiche Parallelen aus seinen anderen Werken, Hinweise auf seine Quellen, unter denen Aristoteles, Moses Maimonides, Liber de causis, Augustin und Thomas besonders häufig erscheinen. Von Zeitgenossen wird auch Herveus und Durandus als Quelle angeführt. — Von einer inneren Durcharbeit des Kommentars dürfte wohl wesentliche Klärung über die Gesamthaltung Eckharts zu gewinnen sein. Er hat ein geschlossenes System, das schon daraus ersichtlich ist, daß er an bestimmten Stellen immer wieder bestimmte Gedankengänge (oft wörtlich) wiederholt. In den vorliegenden Ausführungen beschäftigt ihn besonders die Frage des Verhältnisses von iustus und iustitia, die auch im „Buch der göttlichen Tröstung" eine Rolle spielt und bekanntlich von der Inquisition beanstandet wurde. Schon jetzt scheint festzustehen, daß Eckhart, wenn er von iustus und iustitia (und überhaupt von den „termini generales") redet, die übernatürliche Schöpfung im Auge hat, die für ihn einzig existiert. Das Absehen auf das Unterschiedliche der beiden Ordnungen liegt ihm weniger. Es fehlt seiner Darstellung darum die Präzision, aber sie gewinnt dadurch (wie bei Augustin, dem er darin folgt) an Lebensnähe und Eindringlichkeit. Auch darin ist Eckhart gelehriger Schüler Augustins, daß er in der Gefolgschaft der Platoniker die causa efficiens fast ganz hinter der causa formalis zurücktreten läßt. Der Teilhabegedanke spielt bei ihm eine außerordentlich große Rolle. So kann ihm letztlich in der Erklärung des Johannesprologs die trinitarische Struktur zum Formalprinzip aller Wirklichkeit werden, die er mit den Augen Gottes, von oben her, sieht. — E. Benz legt die 1. Lief. der *Sermones de Tempore* vor. Mit besonderer Freude greift man zu ihnen, weil sie bis auf kleinere Stücke, die A. Spamer herausgegeben hatte, fast ganz unzugänglich waren. Die Ausgabe folgt der Cueser Hs, die Nikolaus von Cues mit gelegentlichen Randnotizen versehen hat. Die Aufeinanderfolge der Predigten bzw. der Predigtentwürfe ist von B. nach dem Kirchenjahr geordnet. Der Apparat zeigt weniger Parallelen aus Philosophen als solche aus Kirchenvätern und

Theologen. Von einem gewissen Interesse sind die Eucharistiepredigten in „Solemnitate Corporis Christi", die Eckhart ganz in den Bahnen der kirchlichen Tradition zeigen (die 2. ist fast wörtlich dem Johanneskommentar des hl. Thomas entnommen), wenngleich er auch hier mehr Spekulation als eigentlich dogmatische Verkündigung bringt. Die Glaubenswahrheiten werden für ihn immer irgendwie durchsichtig zugunsten einer Naturerklärung des Universums. — Die Tatsache, daß nur eine Hs zur Verfügung steht, macht den Entscheid über die rechte Lesart nicht immer leicht. Die beigegebene Übersetzung hilft den Text, der oft schwieriger ist als es beim ersten Lesen erscheint, besser verstehen, gibt allerdings auch gelegentlich schon eine Deutung. Die Einführung in das ganze Werk des Sermones steht noch aus. Roos.

Oltmanns, K., Meister Eckhart (Philos. Abhandl. 2). 8° (213 S.) Frankfurt 1935, Klostermann. *M* 6.50; geb. *M* 8.50. — K. Oltmanns versucht eine neue Deutung Eckharts. In einer kenntnisreichen Einleitung werden die bisherigen Deutungsversuche (Lasson, Denifle, Karrer, Otto) kritisch beleuchtet, und die Dialektik als das eigentliche Hauptproblem herausgestellt. Als die Kernfrage wird die Frage nach der Gottesgeburt des Gerechten in die Mitte der Erörterungen gerückt, und diese an der Dialektik der Freiheit gemessen. Dazu bringt O., obwohl sie fast auf jede geistige Einordnung Eckharts bewußt verzichtet, manche wertvolle Einsichten. In einem Schlußkapitel: ‚Die Analogie des Seins' werden die gewonnenen Ergebnisse zusammengefaßt: „Die Wirklichkeit ist die Form aller seienden Dinge als seiende. Von dieser Form haben die Dinge nicht nur das, sondern zugleich was sie sind, sie ist Grund ihres Seins und ihres Wesens in Einem. Diese Form, das Sein ist Gott" (204). Ist damit Eckhart Pantheist? O. verneint es unter Hinweis auf den „Licht"-vergleich. Gott und Kreatur existieren in völlig anderer Weise. „Gott ist nicht nur etwas *anderes* als das Seiende, sondern er *ist* anders. Gerade darum ist aber das Sein nur eines, wie das Licht eines ist in der Lichtquelle und im Erleuchteten, und es muß eins sein, wenn die beiden Weisen, in denen es existiert, wirklich völlig verschieden sein sollen" (209). Eckhart wird im Lichte der plotinschen Emanationstheorie gesehen. Das Sein ist eigentlich nur in Gott. In der Kreatur ist es nur von „außen her". Es ist darum Nichtigkeit, Hunger nach dem Sein Gottes und fällt keineswegs mit diesem zusammen. — Es ist an den Ausführungen zu beanstanden, daß die Arbeit auf nicht ganz geklärten Textbeständen aufbaut. Auch das Entscheidungsprinzip über echte oder unechte Texte dürfte kaum zu verteidigen sein. Vor allem aber muß gesagt werden, daß jeder Hinweis auf das eigentlich *theologische* Problem fehlt. Es ist nicht wahr, was O. sagt: „In Eckharts Lehre spielen Offenbarung, die Person Christi, die Bibel oder die Kirche keine entscheidende Rolle" (S. 59 Anm.). Die damals unveröffentlichten, heute schon edierten Schriften und Predigten können da eines besseren belehren. Darum vermißt man bei der Behandlung des Problems der Gottesgeburt den Hinweis auf die Trinität, die doch erst den Schlüssel zu dieser Lehre Eckharts gibt. Überhaupt wäre zu bedenken, daß das Sein, von dem Eckhart redet, das Sein des Gerechtfertigten ist, das ‚esse in Christo'; der Gerechte wird ständig von Christus getragen, ist von ihm abhängig, ist in ihm und doch von ihm geschieden. Legt man diese Auffassung zu Grunde, so ergibt die Analogiethese Eckharts einen anderen, und zwar verständlichen Sinn. Roos.

Balić, K., Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die Erneuerung der skot. Schule in der Gegenwart: WissWeis 4 (1937) 110—130; 181—210. — Der beste Kenner der handschriftlichen Überlieferung des Oxoniense und unermüdliche Vorkämpfer für eine kritische Neuausgabe der Ordinatio des Scotus gibt zunächst eine Übersicht über manche irrige, schiefe Beurteilung des Doctor subtilis oder Zuteilung von Ansichten an ihn, die er nie gelehrt. Dieses Urteil hat nicht selten seinen Grund in dem Zustand der Ausgaben, in denen mehr als einmal Extra Vacat Additiones und Stücke aus Reportationen bunt gemischt sind, was alsdann selbstverständlich zu Dunkelheiten und Ungenauigkeiten führen muß. B. zeigt hierauf an Beispielen, wie sehr die richtige Erklärung mancher Ansichten des Scotus durch Zurückgehen auf den Urtext gewinnen wird, und endlich nennt er die großen Abschnitte, die aus den Reportationen in die Ordinatio eingeschoben sind. — Im 2. Teile werden von dem unerbittlichen Kämpfer für Wahrheit eine Reihe von Thomas- und Scotuslegenden zerzaust, die lange Zeit ob ihrer häufigen Wiederholung als unumstößliche Wahrheiten galten. Bei Thomas: Der hl. Paulus, der in der Schule des hl. Thomas erscheint, der Ausspruch Papst Innozenz VI., daß diejenigen des Irrtums verdächtig seien, die des hl. Thomas Lehre angriffen — der Spruch ist selbst in Aeterni Patris eingegangen —, die Summa auf dem Altar im Tridentinum, das Wort Johannes' XXII.: Quot articulos scripsit, tot miracula fecit; bei Scotus die Erscheinungen Christi und Mariae, die Ausschmückung der Pariser Disputation über die Unbefleckte Empfängnis — ist die Disputation selbst nicht eine Legende? —, das Bene scripsisti de me Scote und anderes mehr. B. schließt mit Veritas vincit und dem Wort Leo's XIII.: Die Kirche bedarf keiner Lügen. Es sei aber zur Ehrenrettung Toccos bemerkt, daß dieser zwar kein Vorbild rein objektiver Geschichtsdarstellung ist, auch einmal unter der Form eines Traumes etwas aufschneidet, aber im ganzen doch getreu die Tatsachen und die Wahrheit berichtet. Ohne ihn wüßten wir von Thomas ebensowenig an Einzelheiten wie von Bonaventura und Scotus. Betreffs der Wiedergabe der Kanonisationsbulle im Bullarium O. P. liegt die Annahme einer ungenauen Vorlage viel näher als irgendwie absichtliche Änderung. Pelster.

Guillelmus de Occam, Breviloquium de potestate papae. Ed. critique par L. Baudry (Et. de Phil. méd. 24). gr. 8° (XX u. 179 S.) Paris 1937, Vrin. *Fr* 40.—. — Auf Grund der einzigen bisher bekannten und von R. Scholz in Ulm, Stadtbibl., Cod. lat. 6076—08. 3 D. 4 entdeckten Hs gibt B. diesen theologie- wie rechtsgeschichtlich wichtigen Traktat heraus. Die Einleitung bringt den Nachweis der Echtheit der anonym überlieferten Schrift und eine kurze Inhaltsangabe. Warum ist eigentlich der deutlich überlieferte Titel, wie er von Ockham selbst gewählt wurde, geändert? Ockham schrieb: Incipit prologus in *breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana* und wiederholt das am Beginn des 1. Buches wörtlich. Der Herausgeber bemerkt dazu: Le titre donné par le manuscrit est un peu long (XX). Das ist selbstverständlich kein Grund, vom wirklichen Titel abzugehen. Dieser muß also in der Literatur weiterbestehen. Leider ist die Überlieferung des Werkes nicht vollständig. Hoffen wir also, daß es gelingt, den ganzen Traktat einmal wiederzufinden und dadurch die gute Edition zu vervollständigen. Weisweiler.

Planzer, D., Das Horologium Sapientiae des seligen Heinrich Seuse O. P. Studien zu einer kritischen Ausgabe auf Grund der

Handschriften. 8° (110 S.) Roma 1937, Ist. Stor. Dom. — Wer Bibliothekskataloge mittelalterlicher Hss öfters durchsehen mußte, dem wird es aufgefallen sein, wie zahlreich und weit ausgedehnt die Überlieferung des Horologium Sapientiae Seuses ist, ein Umstand, der auch einen vir fortis von einer kritischen Neuausgabe abhalten kann. Pl. unternimmt das Wagnis, und die vorgelegte Sammlung von Studien, die früher im DivThom(Fr) erschienen sind, läßt das Beste erwarten. Die hier gebotenen Grenzen erlauben leider nicht einmal eine Skizzierung des ebenso reichen wie verwickelten Inhalts. Das Ergebnis ist, daß eine Gruppe von vier oder fünf Hss, die Konstanzer Gruppe, für die gesamte Tradition maßgebend wurde und daß eine von van de Wijnpersse verteidigte vor der Ausgabe aus dem Jahre 1334 liegende kürzere Redaktion nicht existiert, daß diese vielmehr von der Hauptgruppe abhängig ist. Die mit ungewöhnlichem Maß an Ausdauer und Scharfsinn geführten Studien zeigen, wie die handschriftliche Verbreitung über Bayern, Salzburg, Österreich, die Schweiz bis nach den Niederlanden und nach England vor sich ging. Zugleich lassen sie an einem Musterbeispiel erkennen, wie die in der Leonina durchgeführte Methode auch über eine recht bunte Überlieferung Herr wird. Das Studium der Arbeit ist daher für Herausgeber mittelalterlicher Texte und zumal für die Kritik einer verwickelten Überlieferung von hohem Wert. Möge die Ausgabe bald folgen. Pelster.

Nikolaus von Cues. Über den Beryll. Übersetzt von K. Fleischmann. Mit Einf. v. E. Hoffmann: Die Vorgeschichte der Cusanischen Coincidentia oppositorum (Philos. Bibl. 217). 12° (163 S.) Leipzig 1938, Meiner. *M* 4.50; geb. *M* 5.50. — Der Kusaner gibt dem Wahrheitssucher hier das rechte Mittel, durch das er die Wahrheit sehen kann: durch den Zentralbegriff, die Coincidentia oppositorum in Gott. Wenngleich der Kardinal ihn längst vorher, vor allen in den beiden grundlegenden Schriften De docta ignorantia und De coniecturis in den Mittelpunkt seiner Gotteslehre und seiner Erkenntnistheorie gestellt hatte, läßt er doch in dieser Schrift neues Licht auf ihn fallen. Neben der begrifflichen Erklärung entwickelt er vor allem weit ausholend sein geschichtliches Werden bei den Griechen, die Einzelmomente bei diesem und jenem Denker. Als Ganzes ist er bei ihm etwas Neues: In Gott geeint, fällt zusammen, was im Endlichen in Gegensätzen auseinanderfällt, complicatio — explicatio. Wie die Hauptpunkte der Gottes-Weltlehre kurz wiederholt werden, so auch die der Erkenntnislehre: die drei Stufen der sinnlichen, des vernünftigen — an den Gegensatz gebundenen —, der intellektuellen — das Zusammenfallen der Gegensätze schauenden. Insofern lohnt sich für den Anfänger das Studium dieser kurzen Schrift. Für den Fachmann ist es fesselnd zu sehen, wie belesen der vielbeschäftigte Kirchenfürst und Gelehrte in der griechischen Philosophie war. Jansen.

Joannes a S. Thoma, Cursus theologicus. Opera et studio monachorum quorundam Solesmensium O. S. B. Tom. III [in I. partem S. Thomae q. 19—26]. 4° (VI u. 608 S.) Paris 1937 [ed. 1938], Desclée. *Belg* 50.—. — Auch dieser 3. Bd. ist mit der gleichen Sorgfalt wie die früheren von den fachkundigen Bearbeitern hergestellt und wiederum ganz vorzüglich gedruckt. (Zur Methode der Edition vgl. eingehend Schol 11 [1936] 265 ff.). Wiederum gilt als Grundlage die von Johannes noch selbst veranstaltete Ausgabe von 1643. Die späteren Drucke sind für Besserungsvorschläge,

die die Neuherausgeber machen, herangezogen. Im Übrigen sind diese Textänderungen glücklich auf ein Minimum beschränkt und nur dort angebracht, wo die Editio princeps augenscheinlich Druckfehler aufweist. Ja, vielleicht hat man die Mahnung, die E. Hocedez bei seiner Besprechung des 1. Bds. in dieser Hinsicht niederschrieb (RevHistEccl 29 [1933] 163 ff.), hie und da zu sehr beachtet. S. 37 z. B. bei der Stelle zu Note 1 ist das „ideam" sicher ein Druckfehler der Editio princeps statt „idem" und wäre daher besser im Text gleich eingesetzt worden. Aber immerhin ist diese konservative Art, auch wenn man über Einzelheiten immer streiten kann, sehr vorzuziehen. — Wenn man zur Vollendung der vorzüglichen Ausgabe eine Bitte aussprechen darf, so wäre es der Wunsch, neben den Väterzitaten aus Migne, dessen Ausgabe immer wertvoll bleiben wird, doch auch die neue textkritische von Berlin und Wien anzugeben. Vor allem aber sollten die Konzilien nach den neuen Ausgaben zitiert werden; so das Tridentinum nicht nach Hardouin, sondern nach der heute *allein* maßgebenden der Görres-Gesellschaft. Weisweiler.

Jansen, B., Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktinerorden des 17./18. Jahrhunderts: ZKathTh 60 (1936) 55—98. — Zur Philosophie der Skotisten des 17. Jahrh.s: FranzStud 23 (1936) 28—58; 150—175. — Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung: Schol 11 (1936) 1—51. — Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhs.: PhJb 50 (1937) 401—444. — Die distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrhs.: ZKathTh 61 (1937) 595—601. — Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17./18. Jahrhs.: Schol 13 (1938) 49—71. — Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhs.: PhJb 51 (1938) 172—215; 367—384; 457—470. — Seit mehreren Jahren widmet sich J. mit Ausdauer und Gründlichkeit der Erforschung der wenig bekannten scholastischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhs. (vgl. Schol 9 [1934] 124 f.). Gewiß ist es, besonders seit 1650, eine Zeit des Niedergangs der Scholastik. Die schöpferische Kraft des 16. Jahrhunderts ist erlahmt, und da man sich gegen die Anregungen von außen, von seiten der modernen Naturwissenschaft und Philosophie abschließt, kommt es zur Erstarrung in Schultraditionen. Im 18. Jahrh. folgt dann der Einbruch der Aufklärung. Trotzdem ist die Kenntnis des vielgestaltigen Schrifttums dieser Scholastik für das Verständnis der Kirchengeschichte dieser Zeit von großer Bedeutung, aber auch für das Verständnis der Neuscholastik, die mehr, als manche wissen, von der Scholastik dieses Zeitraums abhängt. — Zu den einzelnen Aufsätzen: Der erste ist der Philosophie im *Benediktinerorden,* namentlich in Österreich und Süddeutschland, gewidmet. Das Zentrum ist die Salzburger Universität St. Peter. Im 17. Jahrh. herrscht ein streng konservativer Thomismus, die metaphysische Spekulation blüht; im 18. Jahrh. dringt die fortschrittliche Richtung mit weitgehendem Anschluß an Wolff durch. — Der zweite Aufsatz zeigt eindrucksvoll die große Bedeutung der *Skotistenschule* im 17. Jahrh. Die überlieferte Metaphysik wird hochgehalten; aber mit mehr Beweglichkeit als bei den Thomisten. — Im Artikel über die *Thomistenschule* ist vor allem auch den *unbeschuhten Karmelitern* Aufmerksamkeit gewidmet. Reiche Quellenauszüge aus Joh. a S. Thoma, Goudin, Roselli und Phil. a SS. Trinitate werden geboten. — Eine ganze Artikelfolge beschäftigt sich mit der Philosophie der *Gesellschaft Jesu.* Da diese Abhandlung auch als eigener Sonderabdruck erschien (Fulda 1938), werden

wir eigens noch zu ihr Stellung nehmen. — Der Aufsatz in PhJb 1937 erschließt noch *unbekannteres Land*, die kleineren Schulen des 17. Jahrhs.: die Serviten bilden eine Schule aus im engen Anschluß an Heinrich von Gent, den sie für einen der Ihrigen halten, die Augustiner erneuern Aegidius von Rom, die beschuhten Karmeliter knüpfen an Joh. Baconthorp an. Die neueren Orden zeigen sich aufgeschlossener für das Moderne. Ausführlich wird über die eigenartige Gruppe der drei Jesuiten Hurtado, Arriaga und Oviedo berichtet und zum Schluß über die wenigen Versuche, das Alte und das Neue zu einer harmonischen Einheit zu verschmelzen (Maignan, Kard. Tolemei S. J., du Hamel). — In einer Sonderfrage ist gezeigt, wie bei den Serviten und Karmelitern im Anschluß an Heinrich von Gent und Baconthorp die „distinctio intentionalis" verteidigt wird, die mit der skotistischen distinctio formalis als identisch betrachtet wird. — Einen guten Überblick über die Stellung der katholischen Philosophen der *Aufklärungszeit* zu den damaligen philosophischen Strömungen gibt der Artikel: Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung. de Vries.

3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Ajroldi, G. F., Interpretazione del problema dell' essere in Maurice Blondel. kl. 8° (165 S.) Florenz 1936, La nuova Italia. *L* 8.—. — A. gibt eine Auslegung des Seinsproblems bei Blondel, vor allem gestützt auf dessen neuestes Werk „La pensée", von dem allerdings der dritte wichtigste Bd. noch aussteht. Doch sucht A. diese Lücke zu ergänzen durch Heranziehung des übrigen Schrifttum Blondels. Durch mannigfache Vergleiche mit andern verwandten Denkern gelingt es dem Verf., ein klares Bild der Philosophie des französischen Denkers zu entwerfen. In einem interessanten Schlußkapitel wird diese in den großen Strom abendländischen Philosophierens hineingestellt, werden die verschiedenen mittelbaren und unmittelbaren Einflüsse gesichtet, vor allem diejenigen von Augustin, Descartes, Pascal, Leibniz, Maine de Biran und Ollé-Laprune. Es zeigt sich, daß Blondel besonders die modernen französischen Ideen aus den verschiedensten Lagern in sein System einzubauen verstand. Die gelegentlichen Anklagen gegen ihn beruhen auf einer einseitigen Herauslösung seines Erstlingswerkes aus dem Zusammenhang mit den spätern. Nach A. liegt die Originalität Blondels darin, „daß er den kantischen Idealismus auf den metaphysischen Boden übertragen hat". Das Problem des menschlichen Lebens wird von ihm gelöst in der Verbindung von Gnade und Wahrheit. Er hat die Probleme seiner Zeit herausgestellt und zusammengefaßt, wenn er sie auch nicht alle zu lösen vermochte. — In der Gegenwart macht sich sein Einfluß vor allem in Frankreich, Belgien und Italien bemerkbar, während er in Deutschland stark zurücktritt. Doch lassen sich Parallelen aufzeigen, besonders bei Scheler und bei Heidegger, bei diesem beinahe bis in die Formulierungen hinein, wenn auch die letzte Denkhaltung der beiden Philosophen eine sehr verschiedene ist. Eine wesentliche Lücke in Blondels Philosophie sieht A., der dem Werk sonst mit großer Sympathie entgegenkommt, in dem vollständigen Fehlen einer Geschichtsphilosophie, zu der doch das ganze Denken Blondels hindränge. Rast.

Haecker, Th., Der Geist des Menschen und die Wahrheit. 8° (220 S.) Leipzig 1937, Hegner. *M* 3.80; geb. *M* 5.50. — Das Buch ist eine geistvolle Verteidigung des „Intellektes" und eine scharfe Abrechnung mit der Lebensphilosophie, die als eine Philosophie der geistigen Mittelmäßigkeit gekennzeichnet wird. Den „Intellekt" versteht H. im Sinn der klassischen scholastischen Philosophie; sein „Primat" bedeutet also die Ausrichtung des ganzen Menschen nach der Wahrheit, letztlich nach dem Sein. Dabei wird die wesentliche „Armut des menschlichen Geistes", die in seiner Leibgebundenheit gründet, keineswegs übersehen. Mit ihr ist die Notwendigkeit des Glaubens gegeben, auch eines „natürlichen Glaubens", der zwar wesentlich vom Willen abhängt, aber trotzdem einer verstandesmäßigen Begründung nicht entbehrt. Sehr beachtenswert ist der Abschnitt über Existenz- und Existentialphilosophie, der auf die Gefahren hinweist, die aller Existentialphilosophie drohen, wenn sie den Geist verläßt und die uralten Fragen der Philosophie glaubt beiseite schieben zu dürfen. — Man wird vielleicht nicht jedem einzelnen Satz H.s zustimmen, aber aus seinen geistvollen Darlegungen stets reiche Anregung schöpfen.

de Vries.

Urbach, O., Die ewigen Fragen des menschlichen Denkens. kl. 8° (183 S.) Homburg v. d. H. 1937, Siemens. *M* 3.50. — Das Buch will eine erste Einführung in die Philosophie geben. Nicht wenige Vorzüge empfehlen es für diesen Zweck: die Schlichtheit und Klarheit der Sprache, das didaktische Geschick, mit dem der Verf. in die Probleme einführt, ohne ein unreifes Aburteilen über alles und jedes irgendwie zu begünstigen, dann die maßvoll gesundem Denken entsprechende, zuweilen freilich ans Hausbackene grenzende Art der Antworten, schließlich die Ehrfurcht vor der Religion, namentlich vor dem Christentum, die immer wieder zum Durchbruch kommt. Die vielen Zitate aus Denkern und Dichtern verschiedenster Geistesart beleben ohne Zweifel die Darstellung; doch kann man sich dem Eindruck schwer entziehen, daß in dem Bestreben, überall das Wahre und Echte anzuerkennen, tiefgreifende Gegensätze der Auffassungen zuweilen zu leicht genommen werden. Der Stoff ist in fünf Kapitel gegliedert: Wege zur Philosophie; das Wahre; das Gute; das Schöne; das Unergründliche (Metaphysik).

de Vries.

Fiszer, É., Unité et intelligibilité. 8° (245 S.) Paris 1936, Vrin. — Es geht um den Erweis der Unhaltbarkeit der letzten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen jener auch in jüngster Zeit reichlich vertretenen Geistesrichtung, die unter der Bezeichnung von „Einheits-Philosophie" (philosophie de l'unité, oder philosophie unitaire) zusammengefaßt wird, d. h. jenes mehr oder weniger idealistisch monistisch eingestellten Systemdenkens, etwa im Geiste von Parmenides, Spinoza, Fichte, Hegel, deren tragende Gedanken denn auch im ersten Teil, freilich etwas gar kompendienhaft flüchtig aufgerissen werden. Diese Philosophie macht heute eine ernstliche Krise durch, und dies in zweifacher Hinsicht. Zunächst als einheitlich geschlossene *Wirklichkeitslehre*. Denn die neuesten Ergebnisse sowohl der Mikrophysik, als auch erst recht der Biologie — die wichtigeren Belege aus beiden Gebieten bringt der zweite Teil der Arbeit geschickt zur Geltung — weisen eindeutig auf Diskontinuität sowohl was raumzeitliches Nebeneinander als auch was Entwicklungsabfolge angeht; und ebenso reden sie einer gewissen Indetermination das Wort, so daß von einem streng logisch einheitlichen Wirklichkeitsgefüge im Sinn

einer schlechthinigen Kontinuität und Determinismus, wie es dem durchgängig rationalen Wirklichkeitsideal dieser Philosophie einzig entspräche, nicht mehr die Rede sein kann. —Nicht weniger offensichtlich sei dann aber auch ihr Versagen als einheitliche *Wissenschaftslehre,* so sehr sich ihre namhaftesten Vertreter auch bemühen, die unleugbare Krise von anderen Gründen her verständlich zu machen. Man nehme nun seine Zuflucht, wie etwa E. Meyerson, A. Lalande, E. Lask und Nic. Hartmann es versuchen, zu gewissen „irrationalen" Restbeständen im Reich der Wirklichkeit, die sich jedem Identitätsdenken als letztlich unzugänglich erweisen; oder aber man weise, unter folgerichtigem Aufrechterhaltem der dem Idealismus wesensnotwendigen Vernunftgemäßheit aller Wirklichkeit, darauf hin — so der ausführlicher behandelte L. Brunschvicg — daß eben unsere denkerische Bewältigung der Wirklichkeit nur in ewigem Annäherungsprozeß ihrer Aufgabe zustrebe. — Sprengt somit das unverfälschte Wirkliche den allzu eng gefaßten monistischen Wirklichkeitsbegriff, so schaltet auch ein wirklichkeitsnahes Denken den ebenfalls a priori allzu eingeengten Wissensbegriff als unbrauchbar aus. Denken und Begreifen ist nicht nur ein „als identisch setzen", sondern ebenso sehr ein „Unterscheiden", ein Gelten-lassen der Verschiedenheit, der Vielheit des konkret Wirklichen, die alsdann „erklärt" und „begriffen" wird, indem wir sie auf ihre „Gründe" zurückführen, die aber durchaus nicht unmittelbar auf schlechthinige Einheit oder Identität zu führen brauchen. — Durchsichtige Sprache und Gedankenführung, gute Belesenheit empfehlen die Arbeit. Wäre es nicht doch vielleicht besser gewesen, nicht so sehr eine ganze Anzahl von Kronzeugen dieser Einheitsphilosophie flüchtig vorzuführen, wobei die doch immerhin sehr tiefgreifenden Lehrunterschiede übersehen werden, sondern eher den einen oder anderen typischen Vertreter monographisch zu vertiefen? Naber.

Thompson, W. R., Science and Common Sense. Vorwort von J. Maritain. 8° (VIII u. 234 S.) London 1937, Longmans. *Sh* 7,6. — Der Verf. will zeigen, was man von den heute überall gehörten, oft absurd anmutenden Äußerungen, namentlich von Mathematikern und Philosophen, über das vom gesunden Menschenverstand erarbeitete empirisch-rationale Weltbild zu halten hat. Der „gesunde Menschenverstand" wird als Synonym genommen für die durch die Sinne uns vermittelte und von der spontan arbeitenden Vernunft weiter geführte Erkenntnis. „Spontan" heißt dabei: frei von Vorurteilen, d. h. von Urteilen, die nicht der eigenen Erfahrung entnommen sind, sondern von fremder Seite her äußerlich aufgenommen wurden. „Wissenschaft" wird verstanden als induktiv gesicherte Erkenntnis von Gesetzen, d. h. von Regelmäßigkeiten im Wirken der Dinge. Th. grenzt dann Gebiete und Arbeitsweisen der Mathematik und Philosophie gegen die der „Wissenschaft" ab und zeigt, wie die paradoxen Äußerungen moderner Mathematiker und Philosophen sich aus einer mißbräuchlichen Anwendung ihrer Arbeitsweisen erklären. — Th. ist einer der bedeutendsten Biologen in England und als unbefangener Denker bekannt. Es ist dankenswert, daß er sich gegen eine Mode erhebt, die, wie er sagt, es darauf abgelegt zu haben scheint, die Menschen zu verblüffen. Da der Verf. schwierigere Ausführungen durch einfache, seinem Fachgebiet entnommene Beispiele erläutert, ist die Darstellung leicht lesbar. Das gilt besonders für das letzte Kapitel „Evolution". Der scholastisch geschulte Leser wird vieles ihm recht Ver-

traute finden, wie das schon aus der Tatsache zu vermuten ist, daß Maritain das empfehlende Vorwort geschrieben hat. Frank.

Hellpach, W., Schöpferische Unvernunft? Rolle und Grenze des Irrationalen in der Wissenschaft (Wissensch. u. Zeitgeist 7). 8° (72 S.) Leipzig 1937, Meiner. *M* 2.40. — In geistvoller und anregender Weise, von Erfahrungen großer Forscher ausgehend, sucht H. die Frage zu beantworten, welche Bedeutung das „Irrationale" in Forschung und Wissenschaft habe. Das Erarbeiten neuer Erkenntnisse hängt tatsächlich nicht nur von logischer Denkarbeit ab, sondern ist in weitem Maß auch durch vorwissenschaftliche, vielfach irrationale weltanschauliche Überzeugungen getragen und wird meist durch eine irrationale Eingebung entscheidend beeinflußt. Doch geht der Stunde des glücklichen Einfalls meist eine lange und angestrengte Denkarbeit voran; und jedenfalls muß nachher noch die eigentliche Begründung durch rationales Denken geleistet werden. Schließlich, meint H., müsse der rationalen Begründung immer noch die empirische Bestätigung oder, wenn diese unmöglich ist, die „pragmatische Bewährung" an der lebendigen Wirklichkeit folgen, und diese letztere sei auch wieder teilweise irrational. Die Geisteswissenschaften will H. in dieser Beziehung auf dieselbe Stufe stellen wie die Naturwissenschaften, wie er überhaupt einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden ablehnt. Doch bedürfen diese Fragen wohl noch weiterer Erörterung. de Vries.

Raab, Fr., Philosophische Gespräche über den Sinn des Lebens. Mit einem Geleitwort von W. Büngel (Philos. Unters. 1). gr. 8° (XVI u. 84 S.) Berlin 1937, Verl. f. Staatswissensch. u. Gesch. *M* 5.—. — Der verstorbene Verf. hatte 16 Gespräche beabsichtigt. Nur die drei ersten sind vollendet. Sie handeln über Dogmatismus und Skeptizismus oder den unbedingten Willen zur Wahrheit; Rationalismus und Empirismus oder die Notwendigkeit des Zufälligen; Absolutismus und Relativismus oder die Idee der Entwillkürung. Die drei Partner des Gesprächs sind ein dogmatisch eingestellter, ein mehr skeptisch fühlender und ein zum Ausgleich neigender Denker. Das Ergebnis der einleitenden Gespräche ist natürlich noch sehr allgemein und unbestimmt. So werden im letzten Gespräch die wertenden Stellungnahmen untersucht. Einzig gültige Forderung ist die Willkürfreiheit des Erlebens, wie als unerschütterlicher theoretischer Grundsatz zur Entscheidung aller Fragen nur das gilt, was von allen möglichen Stellungnahmen als allgemeiner Maßstab anerkannt wird. — Die Richtung des Verf.s zeigt u. a. die Skizze des beabsichtigten 16. Gespräches über Religion und Frömmigkeit. Das Wesen echter Frömmigkeit ist der unerschütterliche Gehorsam gegenüber der absoluten Forderung willkürbefreienden und darum willkürbefreiten Lebens, sodann die fraglose Demut gegenüber jeder vom Zufall eines stets wechselvollen Schicksals gestellten Aufgabe und schließlich die gegenüber Tod und Tragik sich bewährende Heiterkeit der Seele, wie sie die Überzeugung von der Eignung der Welt zur Verwirklichung des stets geforderten und nie verwirklichten oder vollendeten Lebenssinnes gewährt. Schuster.

Junge, R., System der Lebensphilosophie. Eine Einheitswissenschaft als Grundlage aller spezifischen Lebenswissenschaften. Bd. I. Grundlegung des totalen Lebenserscheinungssystems. — Bd. II. Allgemeine Lebensphilosophie der menschlichen individuellen Einheit. Das menschliche Totallebenserscheinungssystem im arttypischen allgemeinern Bau seiner beziehungstragenden Struktur-

komponenten. „System der Personallebenserscheinung" (Neue Deutsche Forsch. 148/149; Abt. Philos. 23/24). gr. 8° (XX u. 142; XVI u. 479 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.50 u. *M* 20.—; zus. *M* 22.50. — Zur „totalen Kulturwende" will dieses auf 7 Bde. berechnete Werk die philosophische Grundlegung bieten. J. weist auf seine Vorbereitung durch vier Wissenschaften sowie durch außenpolitische Betätigung hin. Der I. Bd. ist eine Gesamteinführung. Der II. Bd. ist eine Persönlichkeitslehre. Gegenüber der von manchen gepriesenen „Denkarmut" (I. Bd. VIII) wird eine philosophische Durchbildung gefordert, die vor allem in einem umfassenden Ganzheitsdenken bestehe. Inhaltlich betont J. unter Ablehnung des Materialismus und einer zuletzt seelenlosen Organisationstechnik (I. Bd. VII—X) die Welt des Geistes als des wahren „Lebens". Der über alle noch so wichtigen Rassenunterschiede hinaus ewig gleiche Geist begründet erst den Adel menschlicher Persönlichkeit, damit auch der Gemeinschaft, die stets eine königliche Gemeinschaft königlicher Individuen sein müsse (I. Bd. XVIII). Einzellösungen J.s erinnern oft an Erich Jaensch's und Spranger's Typenlehre und an Driesch's Entelechie-, Ordnungs- und Ganzheitsdenken sowie an des letzteren Panentheismus. Vgl. I 58: „Wir und jeder Wurm und jeder Stein (sind) spezifische Ausformungen Gottes." — Ein Gesamturteil über das zweifelsohne fleißige Werk wird, da jedes Urteil das Ganze voraussetzt (I. Bd. XV), erst nach seinem Abschluß möglich sein, zumal grundlegendste Fragen wohl in den Bdn. über die Geisteswissenschaften, die Kulturphilosophie, die Ethik und politische Pädagogik ihre Klärung finden werden. Anklänge an das scholastische Denken fehlen nicht, etwa in der Ablehnung bloßer Erkenntnistheorie, in der Leib-Seelelehre (II 5) und in der Unterstellung des Ökonomischen (utile) als des Weges und des „Glükkes" (delectabile) als der Folge unter die ethischen Maßstäbe des Zielgutes, d. i. der Ganzheit der „Menschnatur". Fühlbar ist — vorläufig — das Unbestimmte und Spärliche des Gottesbegriffs, des „Grundgottfaktors", wie J. in seiner eigenartigen Sprache sagt. Und doch liegt hier die Hauptprobe einer wahren Ganzheitsphilosophie. Ob die Sprache mit ihrer Fremdwörterüberladung einer „deutschen" Wende sowie der von J. geforderten Ausschaltung des „Geschichtlichen" entspricht? Mögen die folgenden Bde. die Bedenken darüber verscheuchen, ob diese philosophische „Wende" wirklich eine Wende zum Fortschritt bedeutet. Gemmel.

Lindemann, H. A., Weltgeschehen und Welterkenntnis. 8° (XVIII u. 421 S.) Baden b. Wien 1937, Rohrer. *M* 17.50; geb. *M* 19.—. — L. besitzt vom Weltgeschehen, vor allem dem Naturgeschehen, ausgedehnte und zuverlässige Kenntnisse. Leider ist er aber dem positivistischen Irrtum verfallen, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis *die* Erkenntnis schlechthin sei und alle andere Erkenntnis nur einen vorläufigen und mangelhaften Ersatz für sie bedeute. Er weiß nicht, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis eine sehr abstrakte Partialerkenntnis der Wirklichkeit ist, die viele andere Erkenntnisse voraussetzt und nie das Ganze der Seienden erfaßt. Er glaubt, von einem Phänomen eine philosophische Erklärung gegeben zu haben, wenn er in naturwissenschaftlicher Weise seine Entstehung dargelegt hat. So erledigt sich die Frage der Erkenntnis durch eine Untersuchung der physiologischen Bedingungen und Begleiterscheinungen des Erkennens. Als müßte man, um über den Wert der Erkenntnis solcher Prozesse, die ja nicht bewußt sind, zu urteilen, nicht schon vorher den Wert

der Erkenntnis untersucht haben, und als wären physiologischer Prozeß und Erkenntnis nicht zwei himmelweit verschiedene Dinge. So fangen die Untersuchungen immer erst da an, wo die philosophischen Fragen bereits übersprungen sind, und hören da auf, wo sie wieder anfangen. Es ist da nicht zu verwundern, daß alle metaphysischen Begriffe für L. lauter Irrtümer sind, daß er vom „Irrglauben an jede Art von Substanzmetaphysik" als von dem „vielleicht tiefsten aller Vorurteile, das die Menschheit je genarrt hat" (8), spricht. Alle Erkenntnis ist bloße Kombinatorik von Symbolen. Das Ich entsteht nach und nach und ist nichts als der Schnittpunkt aller Reize und Reaktionen, die im Organismus zur Auswirkung kommen. Ein substantielles, erkenntnistheoretisches Ich gibt es nicht; es ist entstanden aus der Subjekt-Prädikatlogik (185). Der adäquate Gegenstand des psychischen Geschehens und der Psychologie sind die Gehirn- und Nervenprozesse (205, 208). Die Werte werden beschrieben als „Pole, von denen Vektoren ausgehen, die unserem Handeln in allen entscheidenden, d. h. lebenswichtigen Situationen Ziel und Richtung geben" (216). Die Geisteswissenschaften sind nicht wesentlich von den Naturwissenschaften unterschieden, da L. sie in Soziologie auflöst (389). Dabei ist aber L., wie die bisherigen Ausführungen vielleicht erwarten ließen, keineswegs Materialist, obschon er folgerichtig dazu kommen müßte, besonders auch, da er in Verkennung des Unterschiedes der äußeren und der inneren Freiheit auch die Willensfreiheit auf Kombinatorik von Symbolen zurückführt. Er ist nur zu sehr unter den Einfluß der ‚Wiener Schule' geraten, wenn er auch deren extremen Logizismus und Positivismus ablehnt. Aber er ersetzt das logizistische Begriffsnetz durch das allerdings etwas weniger abstrakte und inadäquate Netz der naturwissenschaftlichen Begriffe, die in der Tat ein gut Teil Symbolik enthalten. Anzuerkennen sind seine Kritik an der Logizistik, seine Ausführungen über die Vorläufigkeit der Naturgesetze und die daraus sich ergebende Ablehnung ihrer absoluten Notwendigkeit, wenngleich in der letzten Frage seine erkenntnistheoretische Stellungnahme — oder vielmehr der Mangel einer solchen — ihn daran verhindert, zwischen der Notwendigkeit des Geschens und der des abstrakten Gesetzes zu unterscheiden. Ebenso finden sich treffende Bemerkungen über das Wesen des mathematischen Unendlichen und über die Zahlen (84—91). L. stellt fest, daß letztere immer ein alogisches, d. h. ein Gegebenheitselement enthalten. Brunner.

* * *

Cramer, W., Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik (Heidelberger Abh. z. Phil. u. ihr. Gesch. 27). gr. 8° (VI u. 89 S.) Tübingen 1937, Mohr. *M* 5.20. — Die Schrift zieht den Gedanken, daß die mathematischen Begriffe abstraktiv-intellektiv gewonnen werden könnten, überhaupt nicht in Erwägung, sondern vertritt von vornherein den transzendental-idealistischen Standpunkt: Jede Wissenschaft bringt ihre Objekte nach Prinzipien zur Bestimmung, und die Mathematik insbesondere gibt sich durch Setzung ihre Prinzipien und mit ihnen ihre Objekte. Die mathematischen Gegenstände sind weder als ‚an sich selbst seiend' zu betrachten, noch mit dem Marburger Neukantianismus als durch ‚reines Denken' hervorgebracht anzusehen. Alle Erkenntnis ist Setzung und gestaltet sich in bedingenden Setzungen. Die im Setzungscharakter der Erkenntnis zum Ausdruck kommende systematisch-ganz-

heitliche Gliederung ist die Gegebenheitsfunktion. Erkenntnis ist ein zeitlicher Prozeß, die Zeit das Objektivität verbürgende Prinzip. — Der Realismus berücksichtigt ebenfalls, daß jede Wissenschaft von bestimmten Prinzipien aus ihre Objekte betrachtet, daß insbesondere die Mathematik von den Axiomen aus grundsätzlich alle Fragen entscheidet, die unter ausschließlicher Benutzung der in den axiomatischen Ansätzen definierten Begriffe formuliert werden können. Doch betrachtet der Realismus kein Prinzip und Axiom als eine bloße Setzung des Verstandes, sondern als Ausdruck eines sachlichen Verhältnisses, das vor seiner Anwendung auf Urteile über Erfahrungsgegenstände erkannt ist. Auch in den abstraktesten Begriffen bleibt der Verstand nicht ‚bei sich selbst', sondern erfaßt er Gegenstandsverhältnisse, die freilich nicht als abstrakte, sondern nur in Realidentität mit andern Bestimmungen wirklich sein können. Alle Begriffe, auch die abstraktesten, sind in dem Sinn Abbildungen der Gegenstände, als sie gegenständliche Sachverhalte wiedergeben. In jedem Begriff liegt zugleich — wie schon Stoiker und Epikureer sagten, wenn sie die Begriffe als προλήψεις faßten — in dem Sinn eine Vorerkenntnis, als er etwas vom Gegenstand ausdrückt, was ihm seinem Wesen nach und darum a priori, vorgängig zu seiner in der Erfahrung wahrnehmbaren Erscheinung zukommt. — Die ins Unendliche offene, gesetzmäßig entstehende Reihe der Zahlen wird vom Realismus nicht zu einem geschlossenen Inbegriff an sich existierender Dinge gemacht, aber anderseits bieten die wirklichen und die unendlich vielen möglichen Dinge alle Elemente, daß unser Geist die Zahlen bilden und auf die Dinge anwenden kann. Die Endlosigkeit im Fortgang der Zahlenreihe beruht darauf, daß im Vergleich zu jeder gezählten endlichen Menge immer wieder eine größere möglich und infolgedessen über jede angebbare Zahl ein Hinausgehen im Zählen innerlich möglich ist. Darum aber läßt sich von der Summe ‚aller' natürlichen Zahlen oder von der ‚Gesamtheit' der möglichen Folgen von Zahlen streng genommen nicht reden, sondern nur von ihrer unbeschränkt fortsetzbaren Reihe, von jeder möglichen Zahlfolge im distributiven, nicht aber im kollektiven Sinn. — Die wenigen Bemerkungen können selbstverständlich den tiefen Unterschied zwischen der idealistischen und realistischen Prinzipienauffassung der Mathematik nicht in allem deutlich machen, geschweige denn zur Entscheidung bringen, anderseits aber an wichtigen Punkten andeuten, wo Realismus und Idealismus sich begegnen und wo und warum sie sich trennen. Eine ausführliche systematische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik erfolgt an anderer Stelle. Nink.

Scholz, H., Die mathematische Logik und die Philosophie: PhJb 51 (1938) 257—291. — Die neue mathematische Logik, so stellt die Abhandlung fest, ist zwar wesentlich vom deutschen Geist geschaffen, findet aber innerhalb dieses Geistes einen unverhältnismäßig geringen Anteil. Nicht bloß Kantianer, Hegelianer, Phänomenologen, Existenzphilosophen und die Repräsentanten der Diltheyschen Schule zeigen wenig Interesse, sondern auch die Neuscholastiker in Deutschland halten sich zurück oder beschränken sich in der Auseinandersetzung kurz auf die Angabe der Gründe, daß man als Philosoph keine Veranlassung habe, sich mit dieser Logik zu befassen, sie sei den Mathematikern zu überlassen, die sie erfunden haben. In außerdeutschen Ländern urteilten Neuscholastiker heute schon anders. In Belgien, den Vereinigten Staaten Amerikas, vor allem aber in Polen werde die neue

Wissenschaft mit Eifer und Erfolg gepflegt. Mit Recht betont Sch., daß die Logistik weder den Vorwurf des Positivismus noch den des bloßen Konventionalismus verdiene. Ihn persönlich habe die mathematische Logik zur Metaphysik, speziell tief in die aristotelische Ontologie, ja auch zur eigentlichen theologischen Metaphysik geführt. — Zuzugeben ist, daß die Neuscholastik, wie bei andern Richtungen der modernen Philosophie, so auch bei der mathematischen Logik mehr als bisher *positiv* in die inneren Gedanken und letzten Motive eindringen sollte. Doch kann sie ihrerseits der Logistik recht viele, für die philosophischen Grundlagen der mathematischen Logik hochbedeutsame Fragen entgegenhalten, die schon sehr lange und eingehend in der Scholastik behandelt, ja sogar in die Lehrbücher eingegangen, dagegen nicht allen Logistikern, scheint es, ganz bekannt geworden sind. Zu nennen sind vor allem die Lehre vom Einen und Vielen — die auf die Frage der Transzendentalien zurückführt, was gegen die Abhandlung S. 281 zu sagen ist —, von der Zahl, dem Kontinuum, den Prinzipien vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten (siehe Schol 12 [1937] 552—558), von den Modalitäten des Seins und der Aussage, vom Sinn des Urteils und des Schlusses, den möglichen Figuren und Weisen des Schließens, von den ewigen Wahrheiten, dem ideologischen Gottesbeweis, der Erkenntnis der bedingt zukünftigen freien Willenshandlungen. Ungleich wichtiger aber ist folgendes: Mit Aristoteles, Phys. II 2, 193 b 35, erkennt die Scholastik die entscheidende Bedeutung der *Abstraktion,* ohne deren Beachtung und richtige Fassung kein einziger Begriff zutreffend bestimmt werden kann. An diesem Punkt aber ist die Scholastik von dem vorliegenden Aufsatz und vielen Logistikern grundsätzlich geschieden. Im inneren Zusammenhang hiermit steht die Frage, wie der Sinn der mathematischen Axiome, Sätze und Formeln, der Logik und ihr Verhältnis zur Metaphysik zu bestimmen ist. Die von der neueren Logistik angegriffenen Probleme sind, philosophisch gesehen, nicht letzte Fragen, sondern weisen auf viele andere und große Zusammenhänge zurück. Philosophisch sachliche Gründe in erster Linie sind es, die Philosophen der verschiedenen Richtungen davon abhalten, der mathematischen Logik größeres Interesse zu schenken. Philosophie ist nicht Rechnen mit Begriffen. Die inhaltliche Interpretation der Formeln ist das Entscheidende und führt zugleich über die Formeln hinaus. Weitere hierher gehörige Erörterungen s. u. a. J. Hontheim, Der logische Algorithmus, Berlin 1895; ein von J. Ternus veröffentlichter Brief Georg Cantors an J. Hontheim in Schol 4 (1929) 561—571; C. Nink, Sein und Erkennen, Leipzig 1938, bes. 200—234, 273—276. Nink.

* * *

Guggenberger, A., C. SS. R., Zwei Wege zum Realismus: RevNéoscolPh 41 (1938) 46—79. — Maréchal, J., S. J., A propos du „Point de départ de la métaphysique": Ebd. 253—261. — G. vergleicht die Erkenntnislehre N. Hartmanns mit der J. Maréchals. Beiden ist gemeinsam, daß das Erkenntnisbild (species) rein für sich genommen die Wirklichkeit des Gegenstandes nicht gewährleistet. Es muß ein dynamisches Moment hinzukommen; bei Hartmann ist es die „Ponderanz" der Erkenntnis auf das unendliche Transobjektive, bei Maréchal das Naturstreben des Verstandes auf das absolute Sein. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß es sich bei Hartmann um etwas Irrationales handelt, bei Maréchal um die Finalität des Verstandes selbst. Da-

mit hängt zusammen, daß Maréchal den Zugang zu einer positiven Metaphysik findet, Hartmann nicht. Bei beiden sieht G. das seltsame Ergebnis, daß das Bewußtsein bei der „Objektivierung" als etwas Zweites, erst Nachträgliches erscheint, da die Objektivierung durch ein Streben bereits geschehen ist, bevor dieses als berechtigt erkannt wird. — In seiner Antwort (wenn wir sie richtig verstanden haben) weist Maréchal diesen Einwand dadurch zurück, daß er das Bewußt-sein zum Naturstreben des Verstandes nicht erst nachträglich hinzutreten, sondern es mit seiner Betätigung notwendig gegeben sein läßt. — Aber ist uns die Aktivität unserer Vernunft wirklich als Naturstreben zur Wahrheit (um vom Naturstreben zur Schau Gottes ganz zu schweigen) unmittelbar bewußt? Und wenn sie es ist, ist damit die Realität des Zieles mit logischer Notwendigkeit unmittelbar gegeben? Beides müßte u. E. der Fall sein, wenn der Verstandesdynamismus Grundlage aller Wahrheitserkenntnis sein soll. Vgl. unsere Ausführungen in Bd. 8, 10 und 11 der Schol. de Vries.

Olgiati, Fr., La giustificazione del realismo: RivFilNeoscol 30 (1938) 352—369. — O. nimmt zu verschiedenen Einwänden Stellung, zu denen sein Buch Il realismo (vgl. Schol 13 [1938] 139) und sein vielbeachteter Vortrag auf dem Thomistenkongreß 1936 Anlaß gaben. Die einen machen ihm zum Vorwurf, daß er vom Ich, die andern, daß er von der Wirklichkeit der Außenwelt ausgehe; die einen bezichtigen ihn des Dogmatismus, andern scheint er die Gefahr des Idealismus nicht genügend zu vermeiden. O. will nicht eine unkritische Metaphysik. Ausgangspunkt ist ihm das durch jede Erfahrung bestätigte „Es existiert etwas" in dem Subjekt und Objekt noch ungeschieden seien, aber ein Begriff des Seienden als gültig erkannt ist, der jeden Phänomenalismus und Idealismus überwindet. Der Übergang zur kritisch begründeten Erkenntnis äußerer Wirklichkeit geschieht durch Anwendung des metaphysischen Prinzips „Quidquid movetur, ab alio movetur" auf das Sein der Erfahrung. — Dem können wir im wesentlichen zustimmen. Wir würden sogar, ohne zu fürchten, unkritisch zu sein, in die erste Gewißheit etwas Bestimmteres hineinlegen: Das „Etwas", das auch in jeder Illusion notwendig als seiend bleibt, ist nicht ein ganz unbestimmtes, sondern, wie O. selbst einmal (258 oben) sagt, das Ich (und sein Akt). Das hier umrissene Vorgehen O.s erkennen wir gern als kritisch an, d. h. schon in seinem ersten Schritt durchdringen sich Metaphysik und Erkenntniskritik. Eine unmetaphysische Kritik, die jeder Metaphysik vorangehen müsse, haben wir nie gefordert (vgl. Schol 13 [1938] 321—341). de Vries.

Philippe, O., Le réalisme absolut. gr. 8° (56 S.) Metz 1937, Frentz. *Fr* 7.—. — Ph. sucht eine Philosophie, die den Objektivismus des aristotelisch-thomistischen Realismus mit der kritischen Einstellung des neuzeitlichen Idealismus verbindet. Diese neue Philosophie, die absoluter Realismus und absoluter Idealismus in einem sein soll und zuversichtlich als „Metaphysik der Zukunft" verkündet wird, glaubt Ph. dadurch zu finden, daß er als Ausgangspunkt nicht das (irrtümlich mit dem äußern Objekt gleichgesetzte) Sein noch das Ich nimmt, sondern den Gedanken als solchen. Im Gedanken sei zugleich auch das Ich als Subjekt und das Seiende in seinem Selbst als Objekt gegeben. — Uns unkritischen Aristotelikern ist das freilich nicht kritisch genug; Ph. scheint unvermerkt den Gedanken an Seiendes mit einer intellektuellen Anschauung des Seienden selbst gleichzusetzen. de Vries.

Häger, H., Realsein. Eine ontologische Betrachtung über das Wirklichsein der Dinge. 8° (50 S.) Würzburg 1937, Triltsch. *M* 1.80. — Zu den obersten Urgegebenheiten, die in eine eigentümliche Dunkelheit gehüllt sind, gehört vor allem das Realsein. Seinem wahren inneren Gehalt spürt H. hier nach. Zunächst negativ falsche oder ungenaue Bestimmungen abwehrend, umgrenzt er immer schärfer den positiven Kern, der in der „zentralen theoretischen Bestimmung des Realsein-Prädikates" umschrieben wird: „Ein Gegenständliches ist real, das besagt, daß es in sich und durch sich selbst seinen Eigen-Sach-Gehalt ganz und gar eigens ausweist" (38). Diese Selbst-Ausweisung wendet sich nicht nach außen und fällt nicht damit zusammen, daß ein Gegenstand sich dem Erkennen aufdrängt, zu seinem Anerkanntwerden gleichsam nötigt; als letzte Voraussetzung davon verbleibt sie vielmehr im sich ausweisenden Realen selbst und hat daran nicht nur ihr Subjekt, sondern auch ihr Objekt. — Die Untersuchungen sind scharfsinnig durchgeführt und im negativen Teil auch durchaus überzeugend. Die positive Umschreibung des Realseins trifft sicher etwas Richtiges. Wenn sie den Leser nicht restlos zufrieden stellt, so ist das bei derartigen Urgehalten nicht verwunderlich. Immerhin vermeidet sie Unzulänglichkeiten anderer Bestimmungen. Für eine letzte Bewältigung des Problems reicht die hier angewandte phänomenologisch-begriffsanalytische Methode nicht aus; eine metaphysische Vertiefung würde zeigen, daß sich die Ablehnung verschiedener Arten des Realseins und der damit verbundenen Analogie letztlich nicht halten läßt. Lotz.

Haecker, Th., Schönheit. Ein Versuch. gr. 8° (152 S.) Leipzig 1936, Hegner. *M* 4.20; geb. *M* 5.80. — Was H.s übrigen Schriften ihr Gepräge gibt, verleiht auch dem vorliegenden Buch seine Eigenart. Eine Menge geistvoller Gedanken werden vor uns ausgebreitet, ohne daß eine geschlossene systematische Entwicklung beabsichtigt ist. Auch wird das Thema nicht bloß philosophisch gesichtet, sondern von vornherein in die Totalität unserer christlichen Existenz, in die Fülle der christlichen Heilstatsachen hineingestellt. Wir heben nur das philosophisch Bedeutsame kurz heraus. Das Schöne tritt neben dem Wahren und dem Guten als transzendentale Eigenheit des in sich einen Seins auf. Dieser objektiven Dreiheit entsprechen von Seiten des Subjekts Denken, Wollen und Fühlen, wobei letzteres „der Untergrund" oder „Urgrund", „fast ein Ungrund" ist, von dem gilt: „Nichts ist so sehr im Innersten des Seins selber wie das Fühlen." Da die Schönheit ursprünglich im Fühlen daheim ist, wird das Schöne primär gefühlt. Da ferner das Fühlen nicht durch das Denken ersetzt, sondern nur erleuchtet und geklärt werden kann, ist die Schönheit ein unableitbarer und unrückführbarer Urverhalt des Seins, der „niemals zu definieren, sondern höchstens zu analysieren" ist. Des näheren wird ihr Wesen umgrenzt durch Entfaltung des Satzes: „Das Schöne scheint zu gleicher Zeit sowohl mehr als auch weniger zu sein als das Wahre und das Gute". Mehr ist sie durch die Unmittelbarkeit und Mühelosigkeit, mit der sie erfaßt und genossen wird; ferner insofern sie das Überfließen des Seins offenbart und so sich selbst genügt; endlich weil sie freies, unverdientes Geschenk und so ein Aufstrahlen des Glanzes der Liebe ist. Weniger ist sie, weil sie das Verdienst des Geschöpfes, den Gebrauch seiner Freiheit, die Anstrengung seiner Arbeit souverän überspringt, und deshalb kein Gebot (wie bei Wahrheit und Gutheit) zu ihr verpflichtet; doch ist sie wie die Liebe keineswegs

überflüssig, sondern mehr als alle Pflichterfüllung, „mühelose Vorwegnahme eines Reiches der Gnade und Liebe, das voll erst in der Ewigkeit da sein wird". Von hier aus wird verständlich, warum aller irdischen, vergänglichen Schönheit eine verhaltene Schwermut innewohnt. Auch wird einsichtig, wie es durch Losreißen von der jenseitigen Schönheit zur Schönheit des Bösen kommt; sie gefällt nicht nur, sondern verlockt, verführt und verwirrt, weil sie durch Liebe die Idee des Hasses verwirklichen will. — Dies vorausgesetzt, gilt von der Kunst, daß sie das Sein als Schönheit angeht und die Schönheit des Seins offenbar macht. Christliche Kunst im besonderen entsteht dann, wenn das Sein des Künstlers als solchen in das Reich der Gnade aufgenommen ist. Zwar ist einer Künstler von Natur her, nicht erst durch Gnade; aber die Wurzeln der genialen Natur werden durch die Taufe genährt und verwandelt, so daß aus einem neuen, von Glaubenswissen durchleuchteten ‚sensus' christliche Kunst geboren werden kann. — Daß trotz all ihres Tiefsinnes H.s Ausführungen letztlich nicht ganz befriedigen, kommt wohl daher, daß manches von vornherein als feststehend angenommen wird, was unbedingt noch weiterer Klärung bedürfte. Vor allem gilt das von der Dreiheit: Denken, Wollen, Fühlen. Ist das Fühlen wirklich als drittes Glied dem Denken und Wollen schlechthin gleichzuordnen? Liegt darin nicht eine allzu ausschließlich vom Menschen her gesichtete Auffassung des geistigen Lebens? Eine an der geistigen Schau ausgerichtete Sicht der Dinge wird wohl eher mit dem Mittelalter dazu neigen, das Fühlen als eine bestimmte Modalität des Denkens und des Wollens zu betrachten. Davon bleibt natürlich die andere Dreiheit: Wahrheit, Gutheit, Schönheit nicht unberührt. Wenn man auch zugeben wird, daß die Schönheit hierarchisch ist wie das Sein, so steht sie doch wohl nicht als völlig Neues neben Wahrheit und Gutheit, sondern ist in bestimmter Weise deren Modalität. Von hier aus wird schließlich die enge Beziehung der Schönheit zur Liebe erneut untersucht werden müssen. Man kann vielleicht nicht schlechthin sagen: „Schönheit ist, weil Liebe ist". — Diese wenigen summarischen Andeutungen hoffen wir bald an anderer Stelle im einzelnen ausführen zu können. Lotz.

Bruns, P. L., Metaphysik des Wortes. 8° (101 S.) Bonn 1937, Hofbauer-Verl. — Das Wort kennzeichnet den Menschen in der ihm eigenen Stellung auf der Grenzscheide zweier Welten. Darum lohnt es sich, den metaphysischen Tiefen des Wortes thematisch nachzuspüren. Vor Platon herrschte eine mythisch-magische Auffassung des Wortes; die Namen galten als das verleiblichte Wesen und darum als natürliche Zeichen der Dinge; so mühte man sich um die „Richtigkeit" der Namen und um ihre Etymologie. Platon bringt die Wende, indem er zwischen Ding und Wort das vorher übersehene Mittelglied des Begriffes einfügt. Nun wird das Wort zur „Offenbarung dessen, was wir denkend sagen", und seine Richtigkeit ist letztlich nicht mehr naturgegeben, sondern durch Übereinkunft festgesetzt. Diese neue Auffassung nehmen Aristoteles, Augustinus und besonders Thomas auf. Letzterer kommt zu einer ausgebauten Lehre vom inneren und äußeren Wort; ihre Darlegung ist das Hauptziel der Studie und nimmt darum auch den breitesten Raum ein. Naturgemäß wird dabei alles im Zusammenhang mit der Erkenntnismetaphysik des Aquinaten entwickelt. — Neues erfahren wir hier kaum. Doch ist die Zusammenordnung des Bekannten unter der Rücksicht einer Metaphysik des Wortes ganz lehrreich. Eine ursprüngliche spekulative Bewältigung des

Problems darf man von der Arbeit nicht erwarten, weil das nicht beabsichtigt war. Lotz.

* * *

Hofmann, P., Sinn und Geschichte. Historisch-systematische Einleitung in die sinn-erforschende Philosophie. gr. 8° (XV u. 712 S.) München 1937, Reinhardt. *M* 23.—; geb. *M* 25.—. — Sein vorliegendes Werk bezeichnet H. selbst als „die erste etwas eingehendere Darstellung von Gedanken, an deren Ausbildung ich mehr als ein Jahrzehnt lang meine gesamte Lebenskraft gesetzt habe". Im vorliegenden Buche soll wenigstens die „Einleitung" seines systematischen Werkes geboten werden. (Den Umfang des geplanten Werkes wird man aus dieser 727 Seiten umspannenden „Einleitung" einigermaßen erschließen können). Der Grundgedanke seiner neuen Philosophie liegt in dem Begriff des Sinnes. „Meine Philosophie ist Sinn-Erforschung"; und zwar will H. von dem „Urphänomen", dem geheimnisvollen Wunder des Ich-sagen, ausgehen. Das Ich-sagen bedeutet das Sinngebende, welches dem Ich-bezeichneten den Sinn gibt, Subjekt zu sein: die „Subjektivität des Subjekts". Dieser Sinn — und das heißt: „Sinn" überhaupt — ist nur an dem einzigen Ich-Objekt als dessen verspürte Beseeltheit unmittelbar zugänglich. Die Objektivität der Objekte dagegen, ihr Ein-anderes-sein gegenüber dem Ich, wird verstanden als das ihnen zugedachte Seiend-sein oder „Sein". Diese Korrelation von Ich und Gegenstand oder von Sinn und Sein ist innerlich unendlich, und zwar in zwei möglichen Urrichtungen: das Objekte-erkennen in beständigem Sich-selbst-transzendieren in die denkend zu begreifende Welt des Seienden („Objektivismus"); die mich-selbst-verstehende Selbstbesinnung „introszendierend" in die innere Unendlichkeit des Ich-sagenden Lebens („Subjektivismus". Die abendländische Kultur stehe nun auf objektivistischer Grundlage, und zwar habe die Antike in dem naiv-ungebrochenen objektivistischen Lebensgefühl in einer „Welt ohne Sinn" gelegt, während das historische Christentum in dem „Sinn ohne Welt" gelebt habe (Unter dem „historischen Christentum" will er nicht den „letzten und tiefsten Ideengehalt des Evangeliums Jesu", sondern die „Haltung des dogmatisierten Glaubens aller christlichen Kirchen" verstanden wissen [675]. Gegen beide Haltungen will H. als ihre Vollendung sein System stellen, das er als *„introszendentalen Solipsismus"* bezeichnet (den er von einem Solipsismus, der objektivistisch als metaphysische Behauptung über das seiende Selbst auftritt, scharf getrennt wissen will; denn sein neuer Solipsismus beruhe auf der polar unendlichen Verflechtung von Transzendenz und Introszendenz). Aus der letzten und tiefsten Einsamkeit seines Solipsismus will H. dann durch den „Glauben" (in kant-ähnlicher Wortbedeutung), d. h. durch die „Liebe" den Weg zum „Du", zur „Gemeinschaft" finden; so führt nach ihm durch diese notwendige Einsamkeit hindurch der Weg zu einer neuen Gewißheit des Lebens. — H. betont eingangs: „Die entscheidenden Gedankengänge meiner Philosophie liegen tief ... Ihre rein systematische Darstellung verlangt von dem Leser in hohem Maße ‚die Anstrengung des Begriffes', d. h. die angespannte Haltung introszendenter Selbstbesinnung". — Daß es, zumal bei der Eigenwilligkeit der Terminologie und der Sprache des Verf.s, ein hartes Stück Arbeit ist, sich durch die 700 Seiten hindurchzulesen, wird man ihm sicher bestätigen können. Lohnt sich solche Arbeit? — Der neue „introszendentale Solipsismus" H.s wird die Philosophie-

geschichten um ein paar Zeilen und um einen neuen Systemnamen (neben den tausenden anderen) vermehren — eine „völlige Neugründung der Philosophie" wird er nicht heraufführen. Aber das Werk wird — und darin erblicken wir seinen Wert — uns den Blick für die schwere Problematik der heutigen „sinn-erforschenden Philosophie eröffnen, wird uns in vielen Einzelfragen tiefer sehen lassen und uns Gedankengänge und Ideenbesitz der scholastischen Philosophie (wie z. B. den Lehrsatz vom adäquaten Objekt des Intellektes) als Reichtum begreifen lassen. Für diese Gabe danken wir dem ehrlich nach Wahrheit und Lebenssinn strebenden Verfasser. — Die Behauptung von der „Anbetung der Madonna" (569), eine geschmacklose Entgleisung, zeigt von neuem, wie fremd auch gebildeten Andersgläubigen die Grundhaltung katholischer Gläubigkeit sein kann. Hentrich.

Goffredo, A., La filosofia della storia. gr. 8° (VII u. 745 S.) Rom 1936, Signorelli. *L* 25.—. — Im 1. Teil, der idealen Geschichte oder Rechtsphilosophie, legt G. die Grundbegriffe dar (menschliches Individuum, Gesellschaft, Staat und Staatenvereinigung sowie die entsprechenden Rechtsformen). Der 2. Teil, die Realgeschichte oder Geschichtsphilosophie, behandelt unter philosophischer Rücksicht die historischen Gegebenheiten, d. h. die Faktoren sowie Prinzip, Mittel und Ziel der wirklichen Geschichte. Der 3. Teil entspricht unserer Historiologie und im 4. wird der wirkliche Verlauf der Geschichte gezeichnet mit einem Blick auf die Zukunft, aber unter Verwendung des früher entworfenen Schemas. — Aus dem reichen Inhalt des Buches möchten wir nur den einen oder andern charakteristischen Gedanken herausheben. Der Beginn und so gleichsam das Prinzip der Geschichte ist der göttliche Auftrag: „Vermehrt euch und macht euch die Erde untertan!". Das Ziel ist also die Umwandlung der Natur, ihre Erhöhung in die ideale Sphäre, was konkret die Hervorbringung der Kultur (civiltà) bedeutet. Dieses ist zugleich das Ziel des Staates und der Staatenvereinigung oder Ethnarchie. Sie faßt G. nach Analogie der Zusammenfassung der Einzelmenschen im Staate; der Obrigkeit im letzteren entspricht der führende Staat. Wenn die anderen Staaten sich diesem nicht mehr fügen wollen oder er selbst das innere Anrecht auf die Hegemonie verloren hat und diese dennoch nicht abgeben will, so muß der Krieg entscheiden als legitimes Gewaltmittel. Er ist so „der Triumph der materiellen Gewalt, aber der materiellen Gewalt, die in den Dienst der geistigen gestellt ist". Für den Einzelmenschen ist das letzte Ziel die Vereinigung mit Gott, zu der die Umgestaltung der Natur oder die Kultur den Weg bildet. Die Realgeschichte scheidet sich in zwei Reiche, deren Grenzlinie die Erlösungstat Christi bildet. Erst die Menschwerdung Gottes ermöglicht dem gefallenen Menschen (sowohl dem einzelnen wie dem Staat) die Verwirklichung seines Zieles. Die problematische Zeichnung der Zukunft weist folgende Züge auf: Wachstum des Menschengeschlechtes, größere Unterwerfung der Natur, größerer Rechtsausgleich auf sozialem Gebiet, Ausgleich zwischen Subjektivem und Objektivem in der Wissenschaft. Über die zukünftige Hegemonie wagt G. keine Mutmaßung. — Das Werk ist wohl eher eine Geschichtstheologie; denn die Grundausrichtung wird ihm durch die Hl. Schrift gewiesen, die auch des öftern zum Beweis herangezogen wird. Im allgemeinen gewinnt man den Eindruck, als ob der Verf. doch noch etwas zu sehr einem Fortschrittsoptimismus das Wort rede und auch die Stellen aus der Hl. Schrift wohl etwas stark in dieser Richtung auslege. Die Grundprinzipien,

die aus der scholastischen Philosophie geschöpft sind und vielfach durch den Glauben erhärtet werden, wird man wohl fast durchwegs anerkennen können; aber die Anwendung auf die Wirklichkeit scheint gelegentlich doch noch größere Vorsicht und Zurückhaltung zu verlangen. Alles in allem stellt das Buch, was Umfang und systematische Durchdringung des Stoffes angeht, eine Leistung dar. Rast.

* * *

Ortegat, P., S. J., Philosophie de la Religion. gr. 8° (475 S.) Paris 1938, Desclée. *Fr* 45.—. — Ein ungemein reichhaltiges Buch, das sich mit allen religionsphilosophischen Problemen unserer Zeit und dabei gleichzeitig mit den großen Systemen der Gegenwart und jüngern Vergangenheit kritisch auseinandersetzt. Methode und Aufbau des Werkes scheint uns recht glücklich gewählt als ein Zusammenspiel von historischer, kritischer und metaphysischer Betrachtungsweise. So wird die religionsphilosophische Methode dargelegt in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Empirismus, die notwendige Zurückführung des religiösen Phänomens auf ein Absolutes wird zur Zurückweisung des Agnostizismus und des Pessimismus einerseits wie des Dilettantismus andererseits. Hier schon zeigt sich die Grundlösung des Verf.s angedeutet, nämlich die gegenseitige Ergänzung des Denkens und Wollens, von Idee und Wert (Wirklichkeit). Die einseitige Überbetonung des Denkens wird sichtbar an Hegel und Kant, die Bedeutung des echten Willensmomentes am Determinismus, die Überwucherung des Strebens in den verschiedenen Formen bei Nietzsche, W. James und in der Ethik Kants. Die Gefühlstheorien werden am Schluß noch berücksichtigt. Den Abschluß bilden die Erörterungen über das Persönlichkeits- und Gemeinschaftsproblem. — O. versteht es meisterhaft, den Grundgedanken der jeweiligen Systeme klar herauszukristallisieren, was natürlich die Widerlegung erleichtert. Diese fußt fast durchweg auf der Urteilstheorie von Maréchal, daß nämlich jedes Urteil ein Streben in sich schließt und dieses das reale Absolute impliziert. Kurz wird dieser Grundgedanke vom Verf. selbst skizziert: „Man kann Gott nur als transzendent erkennen, d. h. als über den Bereich des Gedankens hinausliegend, vermittelst der ontologischen Mitwirkung einer dynamischen Fähigkeit. Diese Fähigkeit ist der Wille, der über das Denken hinaus und im Denken in geheimnisvoller Beziehung steht mit dem letzten Ziel, einem Absoluten, das existenziell oder im Akt ist. Der Wille nötigt den Verstand vorwärts und über sich hinaus zu schreiten und bannt so den Götzendienst eines rein logischen Gedankens“ (222). — Durch die stete Auseinandersetzung mit den verschiedenen Irrtümern erhält die Darstellung einen gewissen apologetischen und polemischen Charakter, der hier aber dazu dient, immer wieder auf die letzten Voraussetzungen zurückzugreifen, und somit auch die Lösungen fruchtbarer und vor allem zeitnäher gestaltet. Auch wenn man nicht alle Einzelaufstellungen des Buches teilt — der Verf. vertritt den strengen Thomismus —, so wird man dasselbe doch zum Besten rechnen dürfen, was auf katholischer Seite über Religionsphilosophie veröffentlicht worden ist. Rast.

Dempf, A., Religionsphilosophie. gr. 8° (296 S.) Wien 1937, Hegner. geb. *M* 12.—. — D. definiert die Religion als „die gemeinschaftliche und persönliche Verbundenheit des Menschen mit Gott, in Gebet und Gottesdienst, Gottesfurcht und Gottesliebe zur Erlösung von Leid und Unrecht, Sünde und Tod“. Diese wird dann in ihrer Beziehung zur Metaphysik, Menschenlehre, Ethik,

Gemeinschaftslehre und Geschichtsphilosophie untersucht. Als seine Hauptthese bezeichnet D., daß „die großen geisteswissenschaftlichen Methoden, die von dem Idealismus und der Romantik geschaffen wurden, keineswegs bereits überwunden sind ...". Es liegt im Stoffe, daß so ungefähr alle zeitnahen Fragen in dem Buche berührt werden, die der Verf. immer in die Geschichte einzubauen versteht durch Auseinandersetzung mit den entgegenstehenden Lösungen. Er selbst geht an die Probleme heran von seinem bekannten katholisch-scholastischen Standpunkt aus, wie schon der häufige Verweis auf seine früheren Schriften nahelegt. Gelegentlich wünschte man wohl schärfere Formulierungen oder auch eingehendere Begründungen. Manche umstrittene Fragen — ich möchte z. B. bloß auf das Gradusargument hinweisen — werden vielleicht doch etwas zu bündig abgetan. Dem Fachphilosophen wird das Buch zwar nichts wesentlich Neues, wohl aber manche Anregung bieten. Dagegen wird der gebildete Laie — und für den ist diese Veröffentlichung der an der Bonner Universität gehaltenen Vorlesungen wohl bestimmt — aus dem flüssig und klar verständlich geschriebenen Buch geistige und seelische Bereicherung schöpfen.

Rast.

van der Leeuw, G., De primitieve Mensch en de Religie. Anthropologische studie. 8° (187 S.) Groningen 1937, Wolter. *Fl* 3.50. — Mit Recht sieht der Verf. in der primitiven Mentalität nicht eine den primitiven Stämmen ausschließlich eignende Geistigkeit, die wesentlich von der modernen verschieden wären. Sie bedeutet vielmehr eine besondere geistige Struktur, die sich allerdings am stärksten bei Primitiven geltend macht, aber auch in verschiedenem Grade bei Kindern wie auch dem erwachsenen geisteskranken, aber auch normalen Abendländer gefunden wird. Es ist ein massives und affektbetontes Denken in Ganzheiten und Teilnahme. An der primitiven Auffassung vom Wesen des Kaufs und des Verkaufs, an Magie, Mythus und Ritus wird diese Eigenart weiter veranschaulicht und in Gegensatz zum geschichtlichen Denken gestellt. Das moderne Denken ist dem primitiven gegenüber abstrakt. — Der 3. und 4. Teil des Buches ist mehr philosophisch und untersucht das Wesen der Religion in ihren verschiedenen Erscheinungsformen. Die Beschreibung der primitiven Geistigkeit ist mit gutem Blick und großer Maßhaltung durchgeführt. Es soll weder eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Geistigkeit im evolutionistischen Sinn gegeben werden, noch soll die primitive Geistigkeit als minderwertig gegenüber der modernen hingestellt werden. Allerdings bleiben die Strukturen noch zu sehr nebeneinander stehen. Es ließe sich aus der Charakterisierung der primitiven Mentalität als Denken in den Kategorien des Persönlich-Lebendigen, die wir hier früher (Schol 10 [1935] 395—406) gegeben haben, leicht größere Einheit in die Struktur selbst bringen und auch ein stetiger Übergang zwischen primitiver und moderner Geistigkeit nachweisen. In seinen philosophischen Ausführungen ist der Verf. wie schon in seiner „Phänomenologie der Religion" (vgl. Schol 10 [1935] 262 ff.) stark von der Existenzialphilosophie beeinflußt. Mythus und Religion werden zu stark einfach gleichgesetzt als Deutung des unerkennbaren Hintergrundes der Wirklichkeit. Von selbst wird auch das christliche Dogma zu einer solchen mythischen Deutung. Damit will der Verf. zwar in keiner Weise ein abwertendes Urteil aussprechen; er ist im Gegenteil durchdrungen von der alles Andere übertreffenden Wirklichkeit und Wichtigkeit des Religiösen und dem unersetzlichen Wert

des Christentums. Aber es fragt sich doch, ob man die Religion nicht ihres Markes beraubt, wenn man meint, daß alle religiösen Auffassungen nur symbolische Deutungen sind, ohne daß es ein Mittel gäbe, wenigstens grundsätzlich zwischen dem objektiven und dem subjektiven Element der Mythen zu unterscheiden, und daß Mythus und Dogma einfach auf der gleichen Stufe ständen (vgl. StimmZeit 133 [1937] 1—8). Brunner.

Schulemann, G., Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes. gr. 8° (196 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 4.60; geb. *M* 5.80. — Jahrzehntelange Studien befähigen den Verf., dem Leser dieses Buches ein reiches Gesamtbild des Buddhismus vom Standpunkte der sog. „Großen Überfahrt" vor Augen zu stellen. Es ist zugleich eine Einführung in das Saddharma-Pundarīka-Sûtra (Lehrvortrag vom Lotos des guten Gesetzes), in dessen Vorgeschichte, Inhalt und Nachwirkungen. Der Verf., der vor der Veröffentlichung einer schon vollendeten, erstmaligen Übersetzung des Sûtras nach Maßgabe der tibetischen Version steht, hat es verstanden, dieses Sûtra, das von einem neueren Forscher als die Krone des mahâyânischen Schrifttums bezeichnet wird, in den Zusammenhang der buddhistischen Religionsentwicklung zu stellen. — Im 7. Kap. würden die sinnerklärenden Abschnitte wohl passender jeweils an die Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel des Sûtras angefügt. — Das Kapitel über abendländische Naturerkenntnis und Philosophie ist nicht ohne Interesse, aber für diesen Zusammenhang entschieden zu breit. — Besondere Aufmerksamkeit verdient das 11. Kap., das den Mahâyâna-Buddhismus und das Christentum einander gegenüberstellt. Wir gehen mit dem Verf. durchaus darin einig, daß wir Christen auch die fremden Religionen soweit als möglich positiv zu werten und in ihnen brauchbare Ansätze anzuerkennen haben, so daß sich das Christentum schließlich als *die* Erfüllung der Sehnsucht aller Religionen erweist. In manchen Einzelheiten scheint uns der Verf. aber doch in der Angleichung und Parellelisierung zu weit zu gehen. Vor allem müßte bei solchen Versuchen mehr zwischen den im Christentum enthaltenen Elementen der natürlichen Religion und den ihm eigentümlichen, übernatürlichen Offenbarungslehren unterschieden werden. Diese auch in andern Religionen finden zu wollen, bietet ein eigenes theologisches Problem, das noch der Lösung harrt. Brugger.

4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Mittasch, A., Katalyse und Determinismus. Ein Beitrag zur Philosophie der Chemie. gr. 8° (IX u. 203 S.) Berlin 1937, Springer. *M* 9.60. — Das Buch bietet mehr, als der Titel zunächst vermuten läßt. An sich ist die Schrift einer gründlichen Untersuchung der besonderen Art katalytischer Kausalität gewidmet; darunter wird ganz allgemein jede Kausalität verstanden, bei der ein Stoff (Katalysator) „durch seine Gegenwart chemische Reaktionen und Reaktionsfolgen nach Richtung und Geschwindigkeit bestimmt" (VI). Um die Eigenart solcher Verursachung klar in die Erscheinung treten zu lassen, bringt der Verf. tiefgehende Erörterungen über die vielen verschiedenen Formen von Kausalität, denen er die Katalyse als eine Form der Anstoß- oder Anregungskausalität gegenüberstellt. Die Untersuchung gibt ein Bild von der Kompliziertheit des kausalen Geschehens in der Natur; im konkreten Fall die kausale Abhängigkeit genau anzugeben, ist dabei oft recht schwierig; doch wird das Dasein der Kausalität nicht in Zweifel gezogen;

mit Recht fordert M. sie auch für das Mikrogeschehen trotz aller Unbestimmtheitsfaktoren. In diesem Zusammenhang wird darauf hingewiesen, daß Kausalität durchaus nicht immer mechanische Kausalität zu sein braucht und daß eine mechanistische Auffassung den Kausalitätsverhältnissen in der Natur nie und nimmer gerecht werden kann. Der Verf. zeigt dann eine harmonische Rangordnung im Kausalgeschehen der Natur auf, bei der die höheren Stufen beherrschend in die niederen eingreifen und die ihre Krönung findet in der Ganzheitskausalität, die, oft mit Zielstrebigkeit gepaart, vor allem im Biologischen vorgefunden wird. — Für ein tieferes Verstehen der Naturvorgänge bietet die Schrift viel Anregung.
Junk.

Delevsky, J., Le finalisme dans la nature: RevPhFrÉtr 63 (1938) 55—95. — Der Artikel untersucht an einer Reihe von Beispielen aus Astronomie, Physik, Biologie, Geschichte die Anwendung der teleologischen Erklärung auf die Naturvorgänge mit dem Ergebnis, daß diese Erklärung als Hypothese zulässig ist, aber nicht mehr, und daß ihre Anwendung unweigerlich zu einem immer größeren Anthropomorphinismus führen muß. Die Arbeit leidet genau so wie die meisten Behandlungen der Finalität, sei es in positivem oder in negativem Sinne, an einer mangelnden Untersuchung der Begriffe Ziel, Zweck, Ordnung, Zufall wie auch der Frage, mit welchen Mitteln wir Finalität erkennen können (vgl. Schol 9 [1934] 238 ff.). Eine solche Untersuchung würde zeigen, daß die am Schluße des Artikels als möglich hingestellte pluralistische Lösung ebensowenig haltbar ist als eine monotheistische, die sich nicht nur auf die Annahme der Teleologie in der Natur stützen könnte. Brunner.

Junk, N., Die Bewegungslehre des Franz Suarez (Philos. u. Grenzwiss. VII 1). gr. 8° (72 S.) Innsbruck 1938, Rauch. *M* 2.50. — Da Suarez keine eigene „Physica" hinterlassen hat, können seine naturphilosophischen Anschauungen nur durch Zusammentragen und Vergleichen gelegentlicher Äußerungen in andern Werken, namentlich in den Disputationes metaphysicae, ermittelt werden. J. hat sich dieser mühsamen Aufgabe für die naturphilosophisch so wichtige Lehre von der Bewegung unterzogen und legt die Ergebnisse klar und überzeugend dar. Im allgemeinen erscheint Suarez in seiner Bewegungslehre noch im Bann der aristotelisch-scholastischen Naturauffassung; der Einfluß des Nominalismus zeigt sich in der stärkeren Betonung der Erfahrung und der kritischeren Zurückhaltung in der Übertragung begrifflicher Unterscheidungen auf die Wirklichkeit. Den scholastischen Bewegungssatz (Quidquid movetur ...) beschränkt er auf das materielle Werden. Am reizvollsten ist das Kapitel über die Impetustheorie. Hier steht Suarez in der Mitte zwischen alter und neuer Naturlehre, insofern er zwar die Fortdauer der Bewegung durch einen dem Körper mitgeteilten „Impetus" erklärt, diesen aber nicht, wie etwa schon Nik. Oresme, als Bewegungszustand (causa formalis der Bewegung), sondern noch als Bewegungskraft (causa efficiens instrumentalis) auffaßt. de Vries.

Wenzl, A., Metaphysik der Biologie von heute (Wissensch. u. Zeitgeist 9). 8° (58 S.) Leipzig 1938, Meiner. *M* 1.50. — Der Verf. zeigt in diesem Büchlein, daß auch die Biologie, „wie jede Wirklichkeitswissenschaft, ihre Metaphysik hat", d. h. „sie entsteht aus philosophischen Fragestellungen und mündet wieder in sie ein". W. beschränkt sich auf zwei Fragen, die zur Zeit besonders besprochen werden: das Lebensproblem, der Entelechiebegriff, die

Metaphysik der Entelechie; und die Metaphysik der Abstammungslehre. Im Schlußabschnitt wird auch die Eignung und das Hingeordnetsein des nicht belebten Kosmos auf das Leben einbezogen unter dem Titel: Allgemeine Metaphysik des Lebens. In diesem Abschnitt kommt der Verf. auf die vielumstrittene Frage nach den überindividuellen Entelechien, den Entelechien der Art, Gattung usw. zu sprechen. Mir scheint, daß für den wissenschaftlich orientierten Naturphilosophen diese Frage gelöst werden kann, ohne platonische Ideen oder dergleichen annehmen zu müssen. Es ist ja experimentell bewiesen, daß die individuelle Entelechie durch bloße Teilung des Organismus vermehrt werden kann und zwar in Ganzheiten. Die Entelechie ist also eine Realität, die ihrem ganzen Wesen nach eine potentielle Pluralität ist, die sich so oft individuell und ganz verwirklicht, als ihr geeignete Materie zur Verfügung gestellt wird. Die „Art" ist dann eine Abstraktion. — W. geht mit der ihm eigenen mathematisch orientierten Einstellung den Begriffen und den Schlußfolgerungen nach und führt die Schlüsse wirklich zu Ende. So findet er es unkonsequent, zur Erklärung des Lebens überphysikalische „Funktionen" anzunehmen, die wirklich real in das Naturgeschehen eingreifen sollen, aber einen realen Träger dieser Funktionen als untragbar für einen Wissenschaftler abzulehnen. Die Schrift ist für eine kurze und zuverlässige Orientierung weiterer Kreise sehr zu empfehlen.

Frank.

* * *

Steinberg, W., Psychologie als Wissenschaft von der Seele. 8° (114 S.) Leipzig 1937, Quelle u. Meyer. *M* 3.—. — St. bietet eine sehr ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Positivismus der „Psychologie ohne Seele". Der einführende erste Teil wendet sich im allgemeinen gegen die Auffassung der Psychologie als „Wissenschaft von bloßen Bewußtseinsphänomenen", denen höchstens eine irgendwie äußerliche Rückweisung auf ein Ich als Subjekt zuerkannt wurde. Es wird gut gezeigt, wie in Wahrheit die „Seele", wenigstens als das erlebende und Erlebnis zeugende „Ich" unmittelbar in den Erlebnissen miterfahren wird, besonders deutlich dort, wo die Erlebnisse aus mehr „innerlichen Schichten" des Seelischen entquellen, wie aktives Denken, starke Gefühle, vor allem Willensentscheidungen. Die folgenden sechs Kapitel zeigen das Ungenügen positivistischer Einstellung in der Psychologie des „Denkens", der „Triebregungen und selbsttätigen Strebungen", der „zuständlichen und stellungnehmenden Gefühle", des „Einfühlens und Nachfühlens", in der Lehre vom Unbewußten und in der Erkenntnis der „Freiheit des wollenden Ich". In der Denkpsychologie wird das große Verdienst der Külpe-Schule mit Recht hervorgehoben, ihre ursprüngliche Auffassung von der teilweise völligen Anschauungslosigkeit des Denkverlaufes wieder aufgenommen (was zur Ablehnung des Positivismus nicht notwendig wäre), ihre Gesamttheorie durch das stärkere Hervorheben der „Ichaktivität" im Denken glücklich ergänzt. Sorgsam wird das eigentliche Wollen von mehr triebhaften Strebungen abgegrenzt. Möglichkeit und Wirklichkeit von unbewußten seelischen Vorgängen und Seinsformen werden deutlich erwiesen. Freilich möchten wir der These von „unbewußtem Denken" und „unbewußten Gefühlen" die andere Ausdrucksweise vorziehen, nach der es sich bei diesen Dingen um unbewußte, das Denken und die Gefühlserlebnisse mitbestimmende habituelle Einstellungen und „Vor-Gänge", vorgängige Ereignisse im seelischen Unbewußten handle. Besonders sei

noch auf den letzten Abschnitt hingewiesen, in dem der Begriff der Willensfreiheit von dem Kants deutlich geschieden und, unter dem Einfluß Pfänders, in seiner Verwirklichung dargetan wird. Im ganzen Buch tritt sehr eindringlich der Primat des Geistigen im menschlichen Seelenleben hervor. Dem entspricht es, daß nicht von gleichsam aufeinander liegenden „Schichten" geredet wird, von denen die jeweils höhere nur Entwicklungsprodukt der jeweils tieferen wäre. Um die Sonderart des Geistigen und doch zugleich seine Verbindung mit dem Nichtgeistigen anzudeuten, spricht der Verf. von zentralen und peripheren Schichten. Willwoll.

Kastein, G. W., Eine Kritik der Ganzheitstheorien. gr. 8° (II u. 131 S.) Leiden 1937, Ginsberg. *Fl* 2.—. — Hier wird der so oft widerlegte Materialismus im Ernst vertreten: Die einzige Substanz ist die Materie. Alle psychischen Erlebnisse sind ihre Akzidentien, hervorgerufen durch die körperlichen Zustände; unbewußte Vorgänge gibt es nicht. Auch bei den Organismen wäre ein Lebensprinzip widersprechend; es handelt sich bloß um körperliche Prozesse. — Nun zum Einzelnen. Die Denkprozesse, heißt es, bilden keine kontinuierliche Kette; deshalb kann der kausale Zusammenhang nicht in ihnen selbst liegen, sondern nur in der sicher kontinuierlichen Kette körperlicher Prozesse. Die Antwort ist: die Identität der Seele braucht gar nicht eine Kontinuität bewußter Akte zum Beweis; denn es ist eine intuitiv evidente Tatsache, daß alle Erlebnisse demselben Ich zukommen. Daß auch unbewußte seelische Zustände vorkommen, folgt übrigens aus den Tatsachen des Gedächtnisses, besonders des intellektiven. — Der entscheidende Grund gegen den Materialismus ist natürlich das Kausalitätsprinzip, die Grundlage aller Wissenschaften, daß das Niedere nicht die Ursache des wesentlich Höheren sein kann, daß die geistigen Akte, das Höchste im Menschen, nicht als Produkt der reinen Materie mit den aus der Physik ihr gegebenen Eigenschaften gedacht werden können. Diese Kontroverse ist gegen den alten Materialismus schon immer siegreich durchgeführt worden. K. könnte sie leicht einsehen in den klassischen Werken von Busse, Geyser usw. — Nicht so aussichtslos ist vielleicht die Kontroverse über die Sondernatur der Vegetation, da hier die psychischen Erlebnisse fehlen. K. sieht in der Kausalität der causa finalis einen Widerspruch; denn was nicht ist, kann auch nicht handeln. Sehr richtig! Aber das beweist eben nur, daß die causa finalis keine causa efficiens ist (was man immer wußte). Dagegen kann recht wohl die nur in der Erkenntnis stehende causa finalis (der als wertvoll erkannte Zweck) die erkennende Seele moralisch ziehen, anlocken, die Verwirklichung des Zieles zu erstreben. Mit dem Widerspruch der causa finalis ist es also nichts. Daß übri- auch im Organismus der Zweck entscheidend wirkt, ist recht allgemein anerkannt. Es ist das Streben nach Erhaltung und Entwicklung des Lebewesens, das vom Augenblick des Todes an aufhört. Fröbes.

Jakubisiak, A., La pensée et le libre arbitre. gr. 8° (344 S.) Paris 1936, Vrin. *Fr* 35.—. — Das Werk stellt sich im Vorwort die Aufgabe, die vom Bewußtsein garantierte Tatsache der freien Selbstbestimmung vor dem Denken als etwas diesem überaus entsprechendes zu rechtfertigen. Die drei ersten „Bücher" dienen der Grundlegung der These, daß die Systeme der „Deterministen" Parmenides, Platon, Stoiker, Spinoza, Hegel, Kant, Husserl wie auch die Systeme von Aristoteles und Thomas an dem Grundfehler eines allzu „unitarischen", zu sehr aufs Verbinden und zu wenig

aufs Trennen, zu sehr aufs Universale und zu wenig aufs Individuelle eingestellten Intellektualismus leiden und daß sie darum dem Problem von Ratio und Freiheit nicht gerecht werden können. — Das 4. und 5. Buch wollen die Harmonie von Denken und Freiheit dartun; das 4. Buch befaßt sich darum eingehend mit Analysen der Eigenart des Denkens, das 5. Buch führt vor das Problem des Werkes hin, die Denkgemäßheit einer — allerdings vag aufgefaßten — Freiheit. Erstaunlich vieles und vielerlei ist in diesem Werk untergebracht, bis zu Analysen des biblischen Gottesbegriffes und seiner Gegenüberstellung zum allzu „aristotelisch-deistisch" angehauchten scholastischen, und bis zu Darlegungen der Corpus - Christi - mysticum - Lehre bei Kirchenvätern, Paulus, Adam, und bis zur Polemik gegen eine mehr als moralische Ausdeutung der Lehre Pauli. Man kann nicht sagen, daß die Klarheit der Gedankenführung im Ganzen dadurch gewinne. Vielmehr fragt sich der Leser auf weite Strecken hin, was denn nun der eigentliche Sinn des Werkes sei, da Haupt- und Nebensachen so wenig geschieden sind. Ob straffere Gedankenführung nicht auch manche Einseitigkeiten z. B. in der übertriebenen Deutung des scholastischen Gottesbegriffes, in der nicht recht tiefgehenden Erörterung des Konkurses Gottes u. ä. leichter hätten vermeiden lassen?

Willwoll.

Frenkel, E. u. Weißkopf, E., Wunsch und Pflicht im Aufbau des menschlichen Lebens (Psych. Forsch. über den Lebenslauf 1). 8° (XI u. 163 S.) Wien 1937, Gerold. *M* 8.50. — Diese sorgfältige Studie geht von der Lehre vom „Dominanzwechsel aus Lustprimat zu Aufgabeprimat" aus, wie sie in Ch. Bühlers Lebenslaufbuch herausgearbeitet worden ist. Sie will der Eigenart dieses Dominanzwechsels im Verlauf der fünf Lebensphasen genauer nachgehen und sie stützt sich — nach Vorversuchen über die Phänomenologie der Erlebnisse von „Wunsch" und „Pflicht" — auf Umfragen bei 65 Personen zwischen 17 und 80 Jahren. Es ergibt sich zunächst ein sich steigernder Prädominanzwechsel aus „Erfülltsein vom Wunsch" zum „Erfülltsein von der Pflicht" bis zur fünften, eine gewisse Umkehr des Verhältnisses in der letzten, fünften Lebensphase. Außerdem findet ein Inhaltwechsel der leitenden Wunsch- und Pflichtgedanken statt: aus Personimmanenz zu Persontranszendenz, aus Zentrierung von Wunsch und Pflichtgedanken um das eigene Selbst zur Hinwendung auf anderes, aus Bestreben, „sich selbst dem eigenen Ideal ähnlich zu gestalten" zum Bestreben, „dem Produkt der eigenen Arbeit ideale Gestalt zu verleihen". Indem die zunächst als Pflicht in Erscheinung tretenden Interessen allgemach zu Wünschen werden und so sich ein gewisser, in verschiedenen Phasen verschiedener, Ausgleich von Wunsch- und Pflichtbestimmtheit ergibt, vollzieht sich eine „Verinnerlichung und Tiefenfundierung" der Pflichten. In einigermaßen gleichem Ausmaße wird zu Wunsch und Pflicht zugleich nur die produktive Arbeit. Neurotische Versuchspersonen zeigten in der Eigenart und dem Verhältnis von Wunsch- und Pflichtgedanken ein Stehenbleiben auf früherer Altersstufe. Die Analyse individueller charakterologischer Unterschiede in der Entwicklung von Wunsch- und Pflichterlebnis läßt diesen Symptomwert für das Verhältnis von psychologischem und biologischem Alter zuerkennen.

Willwoll.

Stisser, L., Über Affekte, emotionale Objektion, Ganzheitsauffassung und Persönlichkeitsveranlagung: Unters f. Psych., Philos. u. Päd. 13 (1937) 1—91. — Der Ablauf einer Schallplatte mit einer

Erzählung wird dadurch gestört, daß die Schallstärke oder die Tonhöhe innerhalb enger Grenzen beständig hin und her schwankt. Dann wird der Text trotzdem als Einheit erlebt; es treten aber affektive Erlebnisse auf (der „Emotionatoreffekt"), der Text erscheint etwa pathetisch oder erregt, schwungvoll, ängstlich usw. Diese Emotion ist stärker beim Extravertierten. Wird dagegen ein Musikstück geboten mit gleicher Störung, so fällt der Ganzheitseindruck weg, ebenso die Affekte; die Tonhöhenschwankungen zerstören nun die Melodie. Das angeführte Achsche Produktionsprinzip macht die sonderbare Erscheinung nicht klarer, sondern wiederholt nur die Tatsachen. Beim gesprochenen Text liegt die Vermutung nahe, daß für die Sprachlaute die hohen Obertöne entscheidend sind, für die die kleinen Schwankungen wenig bedeuten; bei der Melodie handelt es sich dagegen um die relativ tiefen Grundtöne, die eine Tonhöhenveränderung auflöst. Damit ist freilich der entstehende Affekt noch nicht erklärt. Fröbes.

van der Hoop, J. H., Bewußtseinstypen und ihre Beziehung zur Psychopathologie. gr. 8° (375 S.) Bern 1937, Huber. *Fr* 15.—. — Ein Arzt gibt auf Grund seiner Heilbehandlung eine Übersicht und Wertung der herrschenden Theorien. Grundlegend sind ihm die Lehre von Freud und die Jungsche Teilung nach Typen (Intro- und Extravertierte) und Formen des Geisteslebens. Die letzteren hat er teilweise umgebildet; statt der Empfindung betrachtet er den Instinkt; die Intuition versteht er wie eine Inspiration über eine komplizierte Beziehung; das Gefühl faßt er wie das Sentiment im Sinne von Shand. Für die Erklärung der krankhaften Erscheinungen ist die Hauptfrage, ob die Ursache der Krankheit in einfachen Komplexen besteht oder in einer Charakterentwicklung. Der Schluß behandelt philosophische Fragen wie die objektive Begründung der Psychologie und die Einheit und Transzendenz des Bewußtseins. Man kann fragen, ob dem Verf. dafür das notwendige Material zu Gebote steht, z. B. bei der Unterscheidung der phänomenologischen und naturwissenschaftlichen Psychologie. Die vielen Schemata veranschaulichen gut die Typen und psychischen Formen. Dinge, wie die philosophische Einsicht oder das religiöse Erleben werden auf Grund der Theorien der Psychoanalytiker wohl kaum genügend behandelt. Das Buch ist offenbar auf den medizinischen Leser eingestellt. Die eigentlich psychologischen Ausführungen haben eine zu beschränkte Tatsachengrundlage, um einen Psychologen zu befriedigen. Fröbes.

Speijer, N., u. Stokvis, B., Über die subjektiven Phänomene in der Hypnose: Psych. en Neurol. Bladen 1 (1937) Heft 1. — Die stark mit psychoanalytischen Begriffskategorien arbeitende Untersuchung gilt der Frage nach der subjektiven Erlebnisstruktur des Hypnotisierten und nach dem „psychologischen Mechanismus der Hypnose". Zum Zweck der Untersuchung (und um die Frage nach „hetero- und homo-erotischer Übertragung" usw. stellen zu können) wurde ein Arzt von einer Ärztin und einem Kollegen hypnotisiert und die von ihm selbst gleich nach der Beeinflussung gemachten, bzw. später niedergeschriebenen Selbstschilderungen analysiert. Als Allgemein-Ergebnis buchen die Verf. eine „erstmalige experimentelle Bestätigung" der auf Grund theoretischer Überlegungen erwachsenen Hypothesen der Psychoanalyse (Freuds, Schilders, Ferenczi's u. a.) über das Wesen der Hypnose als Reaktivierung der Ödipussituation, infantil-erotische Einstellung des Hypnotisierten, Hervortreten perverser Triebkomponenten. Wer wie Ref. die psychoanalytische Verengung der allgemeinen Trieb-

psychologie auf die Sexualkategorien allein nicht mitzumachen vermag, wird sich lieber an die gegebenen Beschreibungen der in den Versuchen beobachteten Tatsachen selbst halten. Willwoll.

Speijer, N., Eine Untersuchung nach den Triebgrundlagen des Selbstmordes: Psych. en Neurol. Bladen 1 (1937) Heft 2. — Die Arbeit geht davon aus, daß viele Selbstmörder vor der Tat in mehr oder minder gefährlichem Grade aggressiv gegen die Außenwelt, Dinge oder Menschen werden und daß nach einer früheren Arbeit des Verf.s hier gesetzmäßige Koordinationen vorliegen. Die vorliegende Arbeit sucht eine theoretische Deutung dieser Gesetzmäßigkeit ganz auf dem Boden der Freud'schen Psychoanalyse. Darnach „kommt es nur dann zum Selbstmord, wenn eine solche Persönlichkeitsstruktur besteht, in welcher der Todestrieb im Über-ich jenen im primären Masochismus an Stärke weit übertrifft". Wo die entsprechende Persönlichkeitsstruktur diese „Möglichkeit zum Selbstmord" nicht bietet, sieht der Verf. „in der Aggressivität gerade vor dem Selbstmord ein Bestreben der Persönlichkeit ..., die Persönlichkeitsstruktur derartig zu verwandeln, daß der Selbstmord ... jetzt wohl erfolgen kann".
Willwoll.

Grassl, Er., Die Willensschwäche (ZAngewPsych Beih. 77). gr. 8° (X u. 254 S.) Leipzig 1937, Barth. *M* 12.—. — Hier haben wir die erste zusammenfassende Darstellung dieses für die Erziehung so grundlegenden Leidens. Das Wort Willensschwäche wird im allgemeinsten Sinn genommen für sämtliche Formen von Willensstörungen, deren äußerster Grad die Abulie ist. Die Voraussetzungen der Willensentscheidung sind die Gefühle und Triebe, die erworbenen Gesinnungen. Die Entscheidung daraus liegt beim Willen selbst. Die Wurzeln der Willensstärke sind einerseits die Triebe und Strebungen; anderseits die Willensstärke im engeren Sinn in Opferbereitschaft und Selbstvertrauen. Im einzelnen können in der Willensschwäche etwa gewisse Triebe geschwächt sein, wie der Arbeitstrieb; bisweilen auch krankhaft gesteigert; oder die vitalen Triebe sind stärker als die geistigen (höheren); oder die Motivbildung ist gestört; oder die Bildung des Entschlusses, sei es durch Beeinflussung, durch Depression, sei es durch Störung der eigentlichen Willenskraft, wie beim verzogenen Kind. — Eingehend werden die Formen der Willensschwäche beschrieben auf Grund eines reichen Materials. Es mag die Selbständigkeit gestört sein: es fehlt die Durchsetzungskraft, der Opfermut. Oder der Arbeitswille fehlt, es besteht Unfähigkeit zum Anfang oder zur Ausdauer. Die Selbstbeherrschung ist gestört, wenn man einem starken Trieb nicht widerstehen kann, wenn das Selbstvertrauen mangelt. Als besondere Erscheinungsformen werden beschrieben: die Faulheit; der Berufswechsel; Selbstmord usw.; der Wanderdrang bei denen, die geordnete Arbeit nicht aushalten; der übermäßige Geschlechtstrieb; die Hemmungslosigkeit gegenüber Genüssen, wie Morphinismus. Ursachen der Willensschwäche sind: manche Krankheiten oder Entwicklungsstörungen; die Psychopathie oder Nervosität; Fehler der Umgebung, der Erziehung, wie beim verhätschelten Kind, durch Kriegszeiten oder Arbeitslosigkeit; Fehler der Selbsterziehung zu Opferbereitschaft. Im Interesse der Pädagogik wird dann die richtige Art der Erziehung sehr eingehend dargelegt. Die Bedeutung des wichtigen Buches für Fragen der Moral liegt nahe. Fröbes.

* * *

Wenzl, A., Graphologie als Wissenschaft. gr. 8° (123 S.) Leipzig 1937, Quelle u. Meyer. *M* 5.10. — Aus der Geschichte der Wissenschaft werden kurz besprochen die Leistungen von Michon und Crépieux-Jamin; dann ausführlicher die Axiome von Klages, deren dunkle Fassung verständlich gemacht wird; das mehr auf Erfahrungsgrundlagen sich stützende System von Saudek, nebst einigen Systemen der letzten Jahre. Es werden darauf etwa 20 Schriftmerkmale gefunden mit ihrer üblichen Deutung. So deutet die Bindungsform der Arkade auf Verschlossenheit, die der Girlande auf Gutmütigkeit; starker Druck weist auf Festhalten, auf Willen, die schräge Schrift (wenn sie nicht die erlernte Schulschrift ist) auf Affektivität, Ungehemmtheit, die Steilschrift auf Selbstkontrolle. — Die wissenschaftliche Systematik unterscheidet bei den Deutungen drei Gruppen: 1. unmittelbar verständlich ist die Wirkung des Zwecks, nämlich Gedanken zu fixieren, um sie anderen mitzuteilen; das treibt zur Eile und anderseits zur Leserlichkeit; dem kann verschiedenes zugrunde liegen: Tätigkeitsdrang oder aber Abneigung gegen die Hast; oder das Ideal der schönen Schrift, der Wunsch, durch originale Schrift Eindruck zu machen. 2. Das Temperament als formale Äußerung von Gefühl und Willen kann sich unbewußt äußern in der Ausdehnung der Züge, Kraft, Schnelligkeit. 3. Dunkler sind die symbolischen Formen, die Lage, Form, Quantität ausdrücken sollen: so ist die Form der Arkade ein Symbol des Zudeckens, die Girlande des Öffnens. — Über die Grenzen der Graphologie wird geurteilt: Sie sagt am ehesten etwas aus über das Persönlichkeitsideal und einige Triebfedern. Dagegen fast nichts über Gedächtnis und seine Inhalte, das positive Wissen und Können, die Weltanschauung; wenig über die konkreten Gefühle und Leidenschaften, Liebe und Haß und ihren Gegenstand, über sittliche Grundsätze. Die Graphologie ist eine zusätzliche Beurteilung für die Berufseignung, eine Ergänzung zum Lehrerurteil, neben den Zeugnissen, den Testprüfungen, den Taten und dem persönlichen Eindruck. Fröbes.

5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre. Pädagogik.

Katkov, G., Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee (Veröff. d. Brentanogesellschaft 3). 8° (XII u. 164 S.) Brünn 1937, Rohrer. *M* 6.—; geb. *M* 7.—. — Die Arbeit trägt die Widmung: Zum 100. Geburtstag von Fr. Brentano (16. 1. 1938). Sie atmet auch den Geist Brentanos in der Auswahl der Probleme und — trotz einschneidender Kritik — auch in den Lösungsrichtungen. Der Inhalt der vier Kapitel ist folgender: Werttheoretische Vorbemerkungen, Kritik des Summierungsprinzips der Güter, Unabhängigkeit eines fruchtbaren praktischen Prinzips vom Prinzip der Summierung, die Lehre von der besten Welt als werttheoretisches Problem. Im Anhang folgt noch eine Betrachtung über das Buch des Engländers W. D. Ross „Das Gute und das Richtige". Maßgebend für die ganze Untersuchung ist Brentanos einflußreiche Schrift „Über den Ursprung der sittlichen Erkenntnis", die unter anderem auch die Lehre vom Summengut als höchstes Gut enthält. Die Kritik des Summierungsprinzips ist scharfsinnig. Immerhin müßte noch beachtet werden, daß angesichts des unendlichen Gottes alle geschöpflichen und kontingenten Werte nicht notwendig sind. In Brentanos Spuren wandelt der Verf. auch in der Leugnung

der Willensfreiheit und der ewigen Höllenstrafe, ohne daß hier eine Vertiefung und Orientierung über die letzten Zusammenhänge zwischen dem unendlich heiligen Gott und der Prüfung des freien Menschen versucht würde. Schuster.

Lottin, O., O. S. B., Les premiers exposés scolastiques sur la loi éternelle: EphThLov 14 (1937) 287—301. — L. stellt als älteste bisher bekannte Abhandlung über die lex aeterna die Quaestio de lege aeterna in Cod. Vat. lat. 782, fol. 129r—133r fest, die von der Summa Alexandrina benutzt ist. Es wird eine eingehende Beschreibung der Urquelle mit vielfacher Textangabe geboten. Diesen Abhandlungen der frühen Franziskanerschule, die sich also zuerst der näheren Untersuchung der lex aeterna — in engem Anschluß an Augustin — annahm, wird die andere früheste Quelle der Dominikanerschule gegenübergestellt: Petrus von Tarantasia im Quodlibet des Cod. Vat. Borgh. 139 und Arras, Ville 873 (577). Hier druckt L. den ganzen Text ab. Ein Vergleich mit der Darlegung des hl. Thomas zeigt, daß dieser jedenfalls die franziskanische Abhandlung des Cod. Vat. lat. 782 oder der Summa Alexandrina kannte, wie die Reihenfolge der Fragen belegt. Desto interessanter ist es daher, den inneren dogmengeschichtlichen Fortschritt zu untersuchen: Thomas hat in die augustinische Denkweise seinen allgemeinen Begriff vom Gesetz eingebaut. Durch die konkrete Anwendung auf die lex aeterna wurde so deren Bestehen leicht bewiesen: Es ist die ordinatio rationis ab eo qui curam communitatis habet promulgata eben für die Gesamtregierung der Welt. Dadurch erhält die augustinische Definition der summa ratio ihren tiefsten Ausdruck. Weisweiler.

Schilling, K., Geschichte der Staats- und Rechtsphilosophie im Überblick von den Griechen bis zur Gegenwart (Rechtswiss. Grundrisse). gr. 8° (216 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 7.—; geb. *M* 9.—. — Der Überblick beginnt mit einer Einleitung über Rechts- und Staatsphilosophie und greift nur die Hauptvertreter der Entwicklung heraus, um die großen Linien aufzuzeigen. Es war dafür ein glücklicher Gedanke, z. B. Platos Staat und Augustins Gottesstaat — über diesen manche irrige Anschauungen berichtigend — ausführlich wiederzugeben. — Das NT wollte S. nehmen, wie es ist. Es ist dann freilich auffällig, daß er nicht schon darin die Gottheit Christi fand. Er zieht hierin wie für die Entstehung der Unsterblichkeitslehre und des christlichen Naturrechts eigenartig „künstliche" Lösungen den offensichtlichen vor. Für S., der Platos Unsterblichkeitslehre am Ende der Politeia „merkwürdig" findet, ist alles Leben sterblich; seiner Erhaltung sollen aber Recht, Staat und Religion dienen! In der Schilderung der „unpolitischen" Urkirche folgt S. trotz allem dem von ihm abgelehnten Troeltsch. Die protestantische Staatsabwertung kann weder der katholischen Kirche, wie S. mit Dempf zugibt, noch dem NT zugeschrieben werden. Wenn S. πολίτευμα, Phil 3, 20 (Vulgata: conversatio!), auf Verlegung des Staates ins Jenseits und somit auf Schaffung eines Konkurrenzstaates deutet, so ist ihm offenbar desselben Paulus Anerkennung der gottgegebenen starken Staatsautorität Röm 13 entgangen. Das „unpolitische" Christentum — der Ausdruck scheint bei S. ein Tadel sein zu sollen — will keine Politik sein; es will aber sein und ist das unentbehrliche Fundament jeder Politik, während S.s „mythische" Grundlage dafür wenig tragfähig erscheint. Gemmel.

Werner, U., Der Einfluß der lutherischen Ethik auf die So-

zial- und Wirtschaftsauffassung von Roscher und Knies (Hist. Forsch. 334). gr. 8° (120 S.) Berlin 1938, Ebering. *M* 4.80. — Roscher und Knies betonen die Willensfreiheit und die Nächstenliebe, Grundmotive der lutherischen Ethik. Die katholisch-mönchische Entsagungslehre wird abgelehnt. — Die offenbar erstrebte Objektivität der Arbeit hätte durch stärkere Heranziehung katholischer Literatur gewonnen, zumal der Konvertit Ludw. von Hammerstein S. J. auf Roschers Mißverständnisse aufmerksam gemacht hatte (72 Anm. 108). Die katholische Lehre über die Willensfreiheit und die Nächstenliebe ist konsequenter als die besonders des frühen (34) Luther und die auf die sola fides-Lehre zurückgehende Kulturabstinenzauffassung (109). Auch ist die katholische Auffassung über Ehe, Familie, Staat und jede gottgesetzte Autorität gewiß eine positive gegenüber etwa der Betonung des religiösen Individualismus und der im Protestantismus oft starken Nachwirkung der fälschlich Augustinus zugeschriebenen (70) Lehre vom Staate als dem Bösen (vgl. Schol 11 [1936] 157; 12 [1937] 149). Die katholische Entsagungslehre ist nicht bloß „ethisch" (77), sondern evangelisch. Wohl ist zu unterscheiden die jedes Berufsleben stets — nicht erst seit Luther — heilighaltende geistige Armut und die wirkliche, die immer freiwillig bleibt — warum also von „Müssen" und „Pflicht" der Gelübde reden? (112, 7) —, zur christlichen Vollkommenheit also nicht notwendig gehört und die Pflicht zur Arbeit einschließt (9). Gemmel.

Petraschek, K., System der Philosophie des Staates und des Völkerrechts. gr. 8° (VIII u. 670 S.) Zürich-Leipzig 1938, Verl. f. Recht u. Gesellsch. *M* 25.80; geb. *M* 28.80. — Was die Worte Philosophie und System im Titel versprechen, ist in dem Werke gehalten. Das Geschichtliche tritt zurück. Dafür erfahren die metaphysischen, vorab naturrechtlichen Grundlagen des Staates und des Völkerrechts eine gründliche Darstellung in systematischer Vollständigkeit. Dabei treten die Gegenwartsfragen, vorab für Deutschland, und die dahin gehörige Literatur mit fast vollständiger Übergehung der älteren in den Vordergrund. Ein sorgfältiges Inhaltsverzeichnis und Tabellen erleichtern den Gebrauch des schön ausgestatteten Werkes. Nach methodologischer Vorbereitung wird in einer allgemeinen Staatsmetaphysik das Verhältnis des Staates zur Staatsidee, zu Recht, Macht, Sittlichkeit, Volk und Kirche geprüft. Der Hauptteil, eine ausführliche philosophische Staatssoziologie, schildert die geistig-rechtlich-sittlichen und die natürlichen Staatsgrundlagen. Eine spezielle Staatsmetaphysik stellt u. a. die wichtigsten Staatstypen dar, z. B. den totalen und den Führerstaat. Die Philosophie des Völkerrechts untersucht mit besonderer Sorgfalt die Stellung der Moral und der Kirchen im politischen Völkerleben. Die Frage Staaten- oder „Völker"-Recht wird berührt. — Diese mit voller Stoffbeherrschung, mit einem aufgeschlossenen Blick für das gesunde Neue und mit edlem Freimut in Aufweisung drohender Gefahren gearbeitete Gesellschaftsphilosophie ist in unserer bewegten Zeit sehr zu empfehlen, zumal die Darstellungsart bei aller Gründlichkeit ansprechend und leicht verständlich ist. Die folgerichtige Bejahung des Staates, wie sie ja auch echt scholastisch und christlich ist, durchzieht das Werk, mit Ablehnung jedoch aller positivistischen Überspannung und mit Betonung der auch für das Gemeinwohl unentbehrlichen Individualrechte. Das sonst im besten Sinne abgewogene, gerechte Urteil des Verf.s wird bei einigen überraschenden Pauschalanklagen vermißt werden, leider auch gerade auf dem Gebiete, dessen selbständige Durchar-

beitung den wichtigsten Eigenwert des Werkes darstellt und auf dem es auch so viel Gutes zu tun berufen sein wird, auf dem religiösen. Nach P. hat das „Christentum" für die Völkerverbindung sowie für die Betonung des Nationalen im Übernationalen kaum etwas geleistet (110; 442). Bei Beurteilung der Lage in Deutschland nach 1918 sind wohl die damaligen Möglichkeiten in nationaler sowohl wie religiöser Beziehung und in diesem Lichte die Absichten und Leistungen der angeklagten Minderheit gegenüber schwersten, Gott Dank abgewandten, Gefahren nicht hinreichend erwogen worden (560 ff.). Die Ausschaltung des Geschichtlichen wäre vielleicht besser eine vollkommene gewesen. So bedeutet denn auch „Kirche" bei P. philosophisch abstrakt nichts anderes als irgend eine Glaubensgemeinschaft. Diese Hinweise entkräften nicht das über das Gesamtverdienst des Werkes Gesagte. — Auf S. 2 Z. 2 v. u. ist „nicht" zu streichen. Gemmel.

Angelinus, O. M. Cap., Wijsgerige Gemeenschapsleer. Deel I: De Gemeenschap op zich. 8° (127 S.) Utrecht/Nijmegen 1937, Dekker. *Fl* 2.25; geb. *Fl* 2.90. — Diese Arbeit erschien in der Serie: „Wijsgerige en zielkundige Bibliotheek" unter der Redaktion von J. H. E. J. Hoogveld. Sie bietet die allgemeine Gemeinschaftslehre. Im 1. Teil wird die Gemeinschaft an sich betrachtet, der 2., noch nicht veröffentlichte Teil wird die Gemeinschaft in ihrem Verhältnis zu den Gliedern zum Gegenstand haben. Unter den vielen Erscheinungen auf diesem Gebiet während der letzten Jahre nimmt das Werk seine besondere Stelle ein. Struktur, Ausarbeitung und Stil dieses Buches sind ruhig und reif. Einige Gedanken, die der Verf. am abgeklärtesten darbietet, seien, namentlich aus den ersten vier Kapiteln, kurz angedeutet. — Zunächst bekommt der Beweis für die soziale Natur des Menschen aus der Hilfsbedürftigkeit metaphysische Beweiskraft. In manchen Kreisen war er in Mißkredit geraten, obwohl Thomas von Aquin ihn vorzugsweise verwendet. Die allzuvereinfachende Art, in der er von vielen geführt wurde, hat das wohl verursacht. Hingewiesen sei auch auf das eigentliche Leitmotiv des Buches: Die Ordnung als Formalursache der Gemeinschaft. Hier ist der ‚Fund', der den Verf. wohl zur Veröffentlichung seines Buches veranlaßt hat. In der Verwirrung, die gerade in diesem Punkte sehr groß ist (vgl. 67 ff. Anm. 2), wird seine Lösung sehr aufklärend wirken; aber auch auf viele andere Probleme kann sie wohl ein helleres Licht werfen. Schließlich werden noch wertvolle Gedanken geboten über das Eigenleben der Gemeinschaft, über das Verhältnis zur Naturgesetzlichkeit und freier Willensbestätigung beim Zustandekommen von Gemeinschaften u. a. Im 5. Kap., in dem auch von der Autorität die Rede ist, zeigt sich nicht mehr die große Reife der vorhergehenden Kapitel. Der Ton wird hier und da polemisch. Mit dem wiederholten Appell an den Sprachgebrauch macht die Beweisführung keinen starken Eindruck, umsomehr als der Verf. in anderem Zusammenhang meint, daß man sich auf den Sprachgebrauch nicht sicher verlassen könne: „Benennungen beruhen nun einmal auf Äußerlichkeiten und Zufälligkeiten" (162). Diese Ausstellung betrifft freilich zunächst nur die Form; die hier vorgelegte sachliche Meinung von A. zur Autoritätsfrage scheint recht annehmbar zu sein, wenn sie auch in ihrer Beweisführung noch vertieft werden kann. Schröder.

Spann, O., Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft. 4. mit Zusätzen vers. Aufl. gr. 8° (XIV u. 268 S.) Jena 1938, Fischer. *M* 7.—; geb. *M* 9.—. — Da nach

dem Universalismus der Geist von der Ganzheit her auf die Glieder einwirkt, wird die individualistische Gesellschaftsauffassung des Liberalismus und Marxismus zurückgewiesen. Die Ganzheitsordnung stellt der Ständestaat dar, an seiner Spitze der die übrigen Berufsstände regelnde Höchststand, der Staat. — S.s Kampf für das Geistige gegen allen Materialismus verdient Anerkennung. Dieser Kampf wäre wirksamer, blieben nicht — worauf schon frühere Besprechungen seiner Werke in dieser Zeitschrift hingewiesen haben — die Leitbegriffe wie Geist, Ganzheit, Gesellschaft in einer großen Dunkelheit. Es ermutigt nicht, wenn S. das „letzte Geheimnis" der Individualität — also seines Gegen-Hauptbegriffs — nicht anrühren zu wollen behauptet; es fehlt aber jede Begründung des Person-Wertes bei einem sonst philosophischen, zur Führung in seiner Wissenschaft berufenen Soziologen. Doch auch sein Lieblingsbegriff, die „Ganzheit", ermangelt der Folgerichtigkeit. Die Menschheit, nach ihm das höchste Gesellschaftsganze, das also das „Primärste" sein müßte, entbehrt nach seinen eigenen Worten im System der praktischen Bedeutung (72). Aus der Unklarheit der Grundbegriffe ergibt sich das Willkürliche in der Beurteilung aller Systeme nach dem Schema Individualismus-Universalismus. Der Marxismus hat nach S. etwas Universalistisches an sich, während der Absolutismus (17) und der totale Staat (185) dem Individualismus zugeteilt werden. Da die Gesellschaft auch nach S. schlecht sein kann (37), warum in ihr dem einzelnen gegenüber — traditionalistisch — das geistige Prinzip erblicken? Das letztlich Entscheidende liegt nicht in der Haltung des einzelnen zur Gemeinschaft, sondern in dem diese Haltung bestimmenden Verhältnis des einzelnen *und* der Gemeinschaft zu der objektiven, lebendigen, geistigen Norm, zu Gott, der beiden, dem einzelnen wie der Gemeinschaft, ihre unveräußerlichen Rechte und Pflichten zuweist. Indem S. das objektiv Geistige oft zu sehr mit Ganzheit, Gemeinschaft u. ä. gleichsetzt, leistet er wider Willen dem falschen Kollektivismus Vorschub. Von diesem werden S.s — seltenere — Hinweise auf die Menschenwürde der einzelnen und auf das berechtigte Eigenleben der Untergemeinschaften, denen der Staat nur ergänzend zu helfen habe (187, 239), außer acht gelassen als zu wenig begründet und als „individualistische" Fremdkörper in seiner Gesamttheorie, zumal nach anderen Äußerungen jene Untergemeinschaften erst vom Staate ihr Recht empfangen (193) und folgerichtig jedes Privatrecht bestritten wird (208). Auch krankt die Geist-Lehre S.s an seinem oftmaligen Lobe des „deutschen Idealismus", der zweifelsohne dem wahrhaften geistigen Prinzipe, dem Gottes- und Christusglauben, in Deutschland schwersten Abbruch getan und dem Materialismus die Wege geebnet hat. — Die belgischen (nicht bloß die flämischen) Bischöfe lehnten in ihrem gemeinsamen Hirtenschreiben Weihnachten 1936 keineswegs „die berufsständische Auslegung" von Quadragesimo anno ab (237); sie beriefen sich vielmehr auf die Enzyklika für den umfassenden Ausbau der Berufsvereinigungen, aber — ganz im Geiste der Enzyklika — mit voller Wahrung ihres freien und religiösen Charakters gegenüber einem „absolutisme étatiste".

Gemmel.

Larenz, K., Über Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens. gr. 8° (57 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. *M* 1.80. — L.s Verdienste um die philosophische Durchdringung des neuen Rechtsdenkens sind bekannt. Er führt hier aus, wie die Rechts-Lückenergänzung nicht aus lebensfernen Rechtsbegriffen,

aber auch nicht willkürlich nach dem Einzelfall geschehen darf, sondern ein einheitliches Denken in lebendig-konkreten Typen fordert, die ihren letzten Maßstab in der lebendig-konkreten völkischen Ordnung haben. Jene lebendig-konkreten Grundbegriffe und Typen treten uns entgegen in den ihr eigenes Gesetz in sich tragenden naturgegebenen Lebensgemeinschaften. — In dem völkischen Maßstab will L. auch das Sittliche eingeschlossen wissen, während er von der letzten religiösen Grundlegung nicht spricht. Von dieser sittlich-religiösen Grundlegung wird es abhängen, ob der völkische Maßstab nicht im Positivistischen endet; vgl. Schol 12 (1937) 209. Würde das völkische Recht anderen Kulturen nicht nur als Eigentypus zugesellt, sondern als bis in die Wurzel verschieden entgegengesetzt, könnte dieser völkerrechtliche Individualismus ferner einmal eine minder-rechtliche Sonderbehandlung erfahren. Jedenfalls lag das Welterobernde des Hegelschen Idealismus, auf den L. sich in etwa beruft, letztlich nicht in einem relativistischen völkischen Recht, sondern, wie L. zugeben muß (Zeitschrift f. d. gesamte Staatswiss. 98 [1937] 149; vgl. ebd. 66 u. 105 W. Schönfeld's Urteil über einen Ps.-Hegelianismus), in einem absoluten Recht. Die begreiflicherweise ersehnte Befreiung von beiden Extremen, dem leeren Kantischen Formalismus wie dem entgegengesetzten Faktizismus kann nur auf einem Wege erfolgen: durch Anerkennung eines objektiven, in Gott gegründeten ewigen Wesens des Menschen und der Dinge, das im Reichtum der Völker sich ausprägt. Gemmel.

Rhode, H., Die Willenserklärung und der Pflichtgedanke im Rechtsverkehr (Neue Deutsche Forsch. 172; Abt. Bürgerl. Recht, Handels- und Wirtschaftsrecht 3). gr. 8° (115 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. *M* 5.—. — Die Untersuchung zur Vertragsauslegung handelt von strengen Verkehrsgeschäften außer etwa einer zutreffenden arbeitsrechtlichen Anwendung (Erlaß von Tariflohn). Die Pflichttheorie R.s sucht gegenüber der Willenstheorie in Fortführung wahrer Ansätze der Erklärungs- und Vertrauenstheorie das Recht privater Bewegungsfreiheit zu verbinden mit der Pflicht, das Gemeinwohl durch den Schutz gegenseitigen Vertrauens zu fördern: Nach der Pflichttheorie muß nämlich der Erklärende stets zu dem stehen, was der Empfänger aus seiner Anordnung entnehmen mußte. Da c. 1529 das Landesvertragsrecht „kanonisiert", sind die Ausführungen R.s über die einschlägigen §§ des BGB, die nach R. auch heute tragbar sind, beachtenswert. Dienlich hierzu dürfte noch heute sein A. Lehmkuhl S. J., Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches nebst Einführungsgesetz, Freiburg i. B. 1911[6–7] 31 ff.; 41; 92. Seine Bemerkungen zu dem auch von R. ausführlich behandelten § 119 (über den Vertragsirrtum) entsprechen dem nunmehrigen c. 104. Gemmel.

Mitchison, N., The moral basis of politics. 8° (XXII u. 376 S.) London 1938, Constable. *Sh* 8.6. — M., früher Mitglied der Labour Party, handelt über die Ziele der Politik und über die Wege zu ihrer Verwirklichung: Gewalt oder Überzeugung. Man darf nicht ein System der Moral oder Politik erwarten; der Standpunkt wird in Anlehnung an die europäischen Gegenwartsfragen entwickelt. Deutschland, Italien und Rußland stehen im Vordergrund. Letzteres erhält den Preis (!), obwohl es bisher wegen Behinderung von außen seine Ziele noch nicht voll habe verwirklichen können. Die Stellung zum spanischen Streit kann man daraus erraten. Der pragmatistische Standpunkt der Verf. bleibt fast immer unverbindlich; M. ist christlich, ohne einer Kirche anzuge-

hören. — Die katholische Mutter ist nicht zu einer Höchstzahl von Kindern verpflichtet (294). Das Buch ist bezeichnend für die „Gläubigkeit" des Volksfrontkommunismus in manchen Ländern. Gemmel.

Coquelle-Viance, G., Un ordre corporatif français. 16° (112 S.) Paris [1938], Fédér. Nat. Cath. *Fr* 6.—. — Man könnte die Arbeit einen zutreffenden Kommentar zum Berufsständeprogramm der päpstlichen Enzykliken nennen. Wie diese zeichnet sie sich aus durch maßvolle Vermeidung aller Einseitigkeiten. Sie gibt dem Einzelnen, der Familie und den Berufsständen mit deren weitgehender Selbstverwaltung als naturgemäßen „Institutionen" und damit der unentbehrlichen Privatinitiative, aber auch einer starken Staatsautorität das Ihre zum Schutze und zur Kontrolle der als öffentlich-rechtlich anerkannten Korporationen. Hier wird also gegenüber dem schweizerischen Privatprinzip und dem italienischen Staatsprinzip im Korporationswesen — dem Vorgange Salazar's entsprechend — eine organische Verbindung beider zu einer einheitlichen Gesellschaftsordnung erstrebt. Maßvoll wird die moralische und religiöse Verpflichtung aller Politik erörtert. Auch die Katholische Aktion wird gefordert; doch wird ihr eine Monopolstellung versagt, da sie, selbst unpolitisch, eine politische Betätigung der Katholiken sogar fordere. Gemmel.

Bellini, L., La proprietà (Bibl. dell'Unione Catt. per le scienze soc. 6). gr. 8° (XII u. 418 S.) Mailand 1938, Vita e Pensiero. *L* 30.—. — Diese bedeutsame Monographie über das Eigentum will alle entscheidenden Seiten dieser umstrittensten Sozialeinrichtung im Geiste der christlichen Soziallehre und der päpstlichen Rundschreiben zur Darstellung bringen. Der Aufbau ist klar und geschlossen: Geschichtlicher Überblick, Begründung und Erläuterung des Eigentums, System, Inhalt, Grenzen des Eigentums, Grenzen der Akkumulation, Funktionen des Eigentums, die öffentliche Gewalt und das Eigentum. Es verdient große Anerkennung, daß B. nicht bei den allgemeinen Prinzipien stehen bleibt, sondern mit Mut und Umsicht die heute brennenden Fragen aufgreift. Die drei letzten Kapitel bieten in dieser Hinsicht am meisten Neues. Beherzt wird auch das schwierige Problem der Eigentumsregulierung und -reglementierung im faschistischen Korporativsystem behandelt. Im Schlußurteil über diese Fragen heißt es: Um hier die richtige Einschätzung zu gewinnen, muß man die überlieferte Mentalität korrigieren. „Es herrscht die Gesinnung vor, möglichst schrankenlos über sein Eigentum zu verfügen. Natürlich hat das die katholische Moral nicht gebilligt. Jetzt lastet der kräftige Zügel des Faschismus auf dem Eigentümer, der sich an der empfindlichsten Stelle getroffen fühlt." „Keine Rose ohne Dornen." — Ein eigentliches Sachverzeichnis fehlt und wird durch das spezifizierte Inhaltsverzeichnis nicht ganz ersetzt. Auseinandersetzungen mit der Literatur werden nicht geboten, aber der Verf. zeigt überall seine Kenntnis und kritische Verantwortlichkeit. Schuster.

Simon, Y., Trois leçons sur le Travail (Cours et doc. de Philos). gr. 8° (VI u. 73 S.) Paris [1938], Téqui. — Ohne Schulausdrücke zeigen diese Vorträge doch den Reichtum echt scholastischen Denkens auch für so wichtige Gegenwartsfragen, wie sie in dieser Arbeitsmetaphysik, -ethik, -psychologie und -soziologie aufgeworfen werden. Besonders sei hingewiesen auf die Ausführungen über das Verhältnis der Arbeit zur contemplatio wie überhaupt zur Vervollkommnung des Menschen selbst, vorab in intellektueller Beziehung. Mit Recht wird das Entscheidende der iustitia distri-

butiva auch für die Arbeiterwelt betont (40 f.). Wenn S. den Überfluß des Eigentums einer Zwangsverteilung unterworfen wissen will — hierin Aristoteles, nicht Thomas folgend —, denkt er weniger an Staatszwang als an Regelung durch die übrigen Lebensgemeinschaften. Gemmel.

* * *

Philosophy of Education. Proceedings of the American Katholic Philosophical Association. Thirteenth annual Meeting December 29 and 30, 1937. Vol. XIII. 8° (232 S.) Washington [1938], Cath. Univ. of America. — Dieser Kongreßbericht gibt ein anschauliches Bild vom Ringen der katholischen Pädagogen Nordamerikas um eine solide Grundlegung der Erziehungstheorie und Praxis vom Boden der katholischen Philosophie und Pädagogik aus. Einige Themen aus dem reichen Programm seien hervorgehoben: Die wesentlichen Tatsachen der Erziehungsphilosophie des hl. Thomas; Die Rolle vom naturwissenschaftlichen und philosophischen Denken in der Erziehung: Die Einwirkung der neueren Psychologie auf die Erziehungsphilosophie; Die Rolle der Religion in einer demokratischen Erziehungsphilosophie. Außer diesen und einigen andern durchweg gründlich gearbeiteten Vorträgen der Hauptversammlungen fanden noch zahlreiche Nebenveranstaltungen statt. So eine interessante gemeinsame Sitzung mit der (nicht katholischen) Philosophiegesellschaft (östliche Abteilung), ferner mehrere Diskussionen am runden Tisch. Alle diese Veranstaltungen zeigen das ernsthafte Bemühen, über die den Angelsachsen sonst geläufigen „funktionierenden Kompromisse" im Erziehungswesen heraus zu grundsätzlicher Stellungnahme vorzustoßen, und so am Aufbau einer katholischen Erziehungstheorie mitzuwirken. Gewiß ist manches, was hier behandelt wird, nur aus der amerikanischen Mentalität und Problematik verständlich. Allein auch die deutsche katholische Pädagogik wird dieses gut ausgestattete Buch mit Nutzen studieren. Schröteler.

Schultze, F. E. O.; Schaar, B.; Brommauer, W.; Schibler, K., Persönlichkeit und Kindesalter samt einer Theorie der Persönlichkeit (ZAngewPsychBeih. 78). gr. 8° (V u. 185 S.) Leipzig 1937, Barth. *M* 12.—. — Das Heft vereinigt vier Arbeiten, von denen die drei ersten den Versuch einer Bestandaufnahme des sozialen Verhaltens der „Vollkinder" (8., 10. und 11. Jahr) und des Vorpubertätsalters 11.—13. Jahr machen. Es geht den Verf.n in ihren Königsberger Dissertationen darum, gute Durchschnittskinder (vom Herausgeber merkwürdigerweise „Pester" genannt = ein den Pestalozzischen Ansichten vom normalen Kinde entsprechendes Menschenwesen) nach Methode der sogenannten „Dauer-Plan-Beobachtung" in ihrem möglichst unbeeinflußten sozialen Verhalten zu beschreiben. Dabei werden zwar keine überraschenden neuen Einsichten zutage gefördert, wohl aber wird manches gut gesehen und belegt. Zu bedauern ist, daß es sich bei den Vollkindern nur um Knaben, bei Vorpubertätskindern nur um Mädchen, bei beiden Gruppen noch dazu um ein verschiedenes soziales Milieu handelt, wodurch Vergleich und Aufweisung der Entwicklungslinien sehr erschwert werden. Auf Grund der so gewonnenen „Zustandsbilder" sucht dann der Herausgeber (Prof. der Pädagogik in Königsberg) in der 4. Arbeit die „Persönlichkeitsanteile" und das „Persönlichkeits-Inventar" aufzuweisen. Die einzelnen Eigenschaften werden systematisch klassifiziert, und von dieser Grundlage aus wird der Vorstoß in eine Theorie der Persönlichkeit gemacht. Die Absicht ist zweifelsohne zu begrüßen,

aber das Ergebnis muß sehr mager bleiben, da der Verf. sich auf eine biologisch-assoziative Seelenauffassung stützt, bei der die entscheidenden höhern Fähigkeiten zu kurz kommen. Schröteler.

Blättner, F., Die Methoden der Jugendführung durch Unterricht. Kritische Untersuchung zur Didaktik der deutschen Jugendschule. 8° (290 S.) Langensalza [1937], Beltz. *M* 7.50. — Das Buch, eine von der Hamburger Universität angenommene Habilitationsschrift, stellt den ernsthaften Versuch einer neuen Begründung der Unterrichtslehre dar. Es geht von einem doppelten Ausgangspunkte aus: vom Primat des Volkstums als dem Ursprung der „Kultur" und der „Bildung" und dem Vorrange der Erfahrung vor dem theoretischen Denken in der Erziehung. Der Verf. sieht die entscheidende Tatsache, die das Gesicht der Schule vollkommen ändern müssen, im Jugendbunde. Die kommende Schule werde ein Zusammenleben der Schüler mit den Erwachsenen sein, „in dem es um ernste Dinge gehe". Dieses Zusammenleben sei unausweichlich notwendig, da es Gebiete gebe, in der Kundige und Reife die Unkundigen und Unreifen zur Kenntnis und Reife *führen* müßten. Dazu gehörten die Bezirke des Kriegshandwerkes, der Arbeit, der Erkenntnis, des völkisch-geselligen Lebens und des Religiösen. Was dieses letztere Gebiet angeht, so glaubt der Verf. in Anbetracht der augenblicklichen Lage der Kirche in Deutschland „schmerzlich resignieren" zu müssen. Die Arbeit beschränkt sich bewußt auf die methodische Seite der Schultheorie. Sie stellt die wichtigsten methodischen Erfindungen knapp heraus, weist dann die erzieherischen Mächte, Inhalte und Methoden auf, um sich im Hauptteil eingehend mit der Weise der Führung in die Bezirke der Arbeit, des Schaffens und Schauens und des Erkennens zu beschäftigen. Dabei liegt das Hauptgewicht vielleicht noch zu stark auf der kritischen Auseinandersetzung mit den Theorien der Vergangenheit. Das Buch ist anregend auch dort, wo man dem Verf. nicht folgen kann. Schröteler.

Wilfert, M., Psychologie und Pädagogik der Selbstbeherrschung (Fr. Manns Pädagog. Magazin 1420). 8° (210 S.) Langensalza 1936, Beyer. *M* 4.20. — Selbstbeherrschung wird hier in einem wesentlich allgemeinern Sinn genommen als sonst üblich, nämlich als ein Bewußtseinsablauf, der sich nicht gehen läßt, wie in der Träumerei, sondern vom Willen geleitet ist und zwar gegen den Widerstand von Trieben. Beide Verlaufsweisen werden sehr gut an Beispielen erläutert. Beim Willensentschluß, der sonst gut beschrieben wird, wird die hier wesentliche Eigenschaft der Freiheit nie erwähnt. Gut werden viele Typen geschildert, nach dem Grad der Entschlossenheit, der Konstanz der Lebensziele usw. Eine seltsame Entgleisung ist das Bild des Asketen als des Menschen, der ohne sonstiges Ziel (!) sein Leben vergewaltigt (im Anschluß an Nietzsche). Wer wissen will, was Aszese in den wirklichen Religionen bedeutet, vergleiche das wertvolle Büchlein über Selbstverleugnung von E. v. Frentz. — Auch im Wollen wird eine Trieberfüllung gesehen, nämlich des Triebes (Motives), der vorgezogen wird. Die Willensherrschaft wird dann im einzelnen verfolgt: die willkürliche Aufmerksamkeit beweist (mit Recht) nicht, daß Wille und Aufmerksamkeit identisch sind, sondern daß die Aufmerksamkeit Wirkung des Willens ist. Beim Lerner ist der Wille zum Lernen unentbehrlich. Auch die Assoziationsgesetze beruhten nur auf einer gleichen Triebkraft. Indessen ist dabei das Entscheidende die Reihenbildung der Gedächtnisdispositionen und

das entsprechende Grundgesetz der Reproduktion. Wenn man auch das Trieb nennen will, verliert das Wort seine spezifische Bedeutung und wird für die Erklärung wertlos. Gut wird durchgeführt, daß beim erfolgreichen Denken der Wille, der Fleiß entscheidet. Ebenso kann der Wille bestimmte Gefühle hemmen oder fördern; doch ist es wohl übertrieben, daß jedes Wollen einen Gefühlszustand enthalte. — Im 2. Teil, der *Pädagogik*, wird der erzogene Mensch definiert als der, dessen Leben von den Werten her bestimmt wird. Da die Werte nicht klar von den Trieben gesondert werden und jede Skala für die relative Größe der Werte fehlt, hat die Anwendung keine rechte Grundlage. Sehr eingehend wird durchgeführt, wie das Kind zur Annahme von Werten erzogen werden kann; die Triebpflege wird geschildert. Die Existenz einer moral insanity bei normalem Verstand ist nicht überzeugend bewiesen. Bei dem erstrebten „Bedürfnis zum Werthandeln" fehlt der Gedanke an eine genügende Sanktion, die besonders für den durchschnittlichen Menschen eine unentbehrliche Grundlage ist. Das Buch, das sich besonders an Pfänders Seelenlehre anschließt, bietet sicher viel Wertvolles. Fröbes.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Ajroldi G. F. 129
Angelinus O. M. Cap. 154
Balić K. 126
Baudry L. 126
Bellini L. 157
Benz E. 124
Beyerle K. 98
Bijdragen d. Ned. Jezuieten 110
Blättner F. 159
Böhm Fr. 113
Brecht F. J. 110
Brommauer W. 158
Bruns P. L. 139
Büngel W. 132
Cartesius 113
Christ K. 124
Coquelle-Viance G. 157
Cramer W. 134
Cremers V. 110
Daniëls J. C. 120
Delevsky J. 145
Dempf A. 142
Dondaine A. 117 123
Eckhart 124
Emge C. A. 113
Finke H. 98
Fiszer E. 130
Fleischmann K. 127
Frauenstädt J. 115
Frenkel E. 148
Frenkian A. M. 111
Friedrich H. 113
Goffredo A. 141
Grabmann M. 122
Grassl E. 150
Guggenberger A. 136
Haecker Th. 130 138
Häger H. 138
Hellpach W. 106 132
Hendrikx P. 110
Heschel A. 112
Hessen J. 104
Hoffmann E. 127
Hofmann P. 140
Honecker M. 98 99
Hosse J. 123
Hübscher A. 115
Jakubisiak A. 147
Jansen B. 128
Jaspers K. 113
Johannes a S. Thoma 127
Jöhr W. A. 108
Junge R. 132
Junk N. 145
Kastein G. W. 147
Katkov G. 151
Keulemans Th. 107
Klaiber L. 98 99
Koch J. 124
Landgraf A. 119
Larenz K. 155
Lindemann H. 133
Lottin O. 121 152
Lotz J. B. 102
Mac Cornick J. F. 113
Malmberg F. 110
Maréchal J. 136
Maritain J. 131
Martin R. M. 91
Meyer H. 92
Michaelis G. 116
Mitchison N. 156
Mittasch A. 144
Nikolaus v. Cues 127
Nink C. 100
Occam Wilh. von 126
Olgiati Fr. 113 137
Oltmanns K. 125
Ortegat P. 142
Peters B. 95
Petraschek K. 153
Pflanzer D. 126
Philippe O. 137
Philos. of Education 158
Raab Fr. 132
Revue de Synthèse 113
Rhode H. 156
Robert von Melum 91
Schaar B. 168
Schaerer R. 112
Schibler K. 158
Schilling K. 152
Schmitt Fr. S. 117
Scholz H. 135
Schopenhauer A. 115
Schreiber G. 98
Schröder Chr. M. 116
Schulemann G. 144
Schultze F. E. O. 158
Simon Y. 157
Sleijffers J. 110
Span. Forschungen der Görresgls. 98
Spann O. 154
Speijer N. 149 150
Stegmüller F. 99
Steinberg W. 146
Stisser L. 148
Stokvis B. 149
Stolz A. 119
Thielemans H. 110 114
Thompson W. R. 131
Tummers F. 110
Urbach O. 130
Van der Hoop J. H. 149
Van der Leeuw G. 143
Vives J. 98
Weisskopf E. 148
Wenzl A. 145 151
Werner U. 152
Wilfert M. 159
Wilhelm v. Occam 126

Die Zweieinheit menschlicher Erkenntnis als Baugesetz einer kritischen Begründung der Metaphysik.

Von Joseph de Vries S. J.

Mehr und mehr werden in unserer Zeit die engen Zusammenhänge erkannt, die zwischen philosophischer Anthropologie, Erkenntnislehre und Metaphysik bestehen. Das jeweilige Bild vom Menschen scheint geradezu entscheidend zu sein für die Art der Lösung des Erkenntnisproblems und für die Gestaltung der Metaphysik. Diese Tatsache mag zunächst befremden. Denn offenbar ist das philosophische Menschenbild nicht das logisch Erste, was philosophische Besinnung hervorbringt. Die Fragen nach dem Wesen von Geist, Seele und Leib und ihren wechselseitigen Beziehungen sind ohne mannigfache erkenntnistheoretische und metaphysische Voraussetzungen nicht zu lösen.

Aber das tatsächliche Zustandekommen eines philosophischen Weltbildes ist nie durch die methodischen Forderungen der Logik allein bestimmt. Ein vorphilosophisches Seinsverständnis beeinflußt von vornherein alles philosophische Fragen und Denken, zum Heil, wenn es das rechte Seinsverständnis ist[1], zum Schaden, wenn es irrig ist. Gewiß vermag sich der Mensch in reinem Wahrheitsstreben dem trübenden Einfluß irriger Vorurteile zu entwinden. Das leugnen, hieße die Philosophie dem Relativismus preisgeben. Aber je mehr die Philosophie die letzten und tiefsten, den Menschen zuinnerst bewegenden Fragen angreift, desto schwieriger wird es, unberechtigte Einflüsse vorphilosophischer Überzeugung fernzuhalten. Philosophische Einsicht hat eben nicht die zwingende Evidenz, wie sie mathematischen Schlußfolgerungen eigen ist; metaphysisches Denken ist für die menschliche Vernunft gewiß eine Möglichkeit, aber eine äußerste, schwierigste; anderseits handelt es sich um Fragen, an denen der ganze Mensch mit seinem geheimsten Wünschen und Bangen, mit seinem edelsten Streben und gemeinsten Verlangen, mit der ganzen Leidenschaft seiner Seele Anteil nimmt. So wird gar oft das philosophische Denken in seinem wirklichen Vollzug unver-

[1] Vgl. unsere Ausführungen Christliche Philosophie: Schol 12 (1937) 1—16.

merkt von der geraden Bahn der Wahrheit abgelenkt. Nur ein im Grunde recht naiver Intellektualismus könnte sich der Täuschung hingeben, als ob auch nur in den anscheinend strengsten philosophischen Ableitungen stets allein die reine Logik walte.

Wenn so die verschiedensten vorphilosophischen, ihrerseits vielleicht mehr oder weniger im Irrationalen wurzelnden Überzeugungen den Gang philosophischer Untersuchun immer wieder stark beeinflussen, ist leicht zu begreifen, daß namentlich das vorphilosophische Selbstverständnis des Menschen von entscheidender Bedeutung sein kann. Inwieweit das tatsächlich der Fall ist, ist eine andere Frage. Vielleicht wird diese Abhängigkeit heute hie und da zu einseitig hervorgehoben. Wie im wirklichen Schaffen eines Philosophen Verstandesplanen und Willensantriebe, vorwissenschaftliche Überzeugung und methodisches Denken in vielfacher Verschlungenheit zusammenwirken, welche Ideen jeweils für den Aufbau des Weltbildes die tatsächlich leitenden und beherrschenden, gleichsam die Seele des Ganzen, sind, dafür gibt es keine ein für allemal fertige Einheitslösung, das kann nur durch feinsinnige Einfühlung von Fall zu Fall beantwortet werden. Doch besteht jedenfalls ein nicht zu verkennendes Zuordnungsverhältnis zwischen gewissen Formen des philosophischen Menschenbildes einerseits und bestimmten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Auffassungen anderseits, und es ist zu vermuten, daß dabei das schon zuvor entworfene Menschenbild nicht selten von vornherein einen geheimen Einfluß bereits auf die ersten Schritte erkenntnistheoretisch - metaphysischer Besinnung ausübt, selbst wenn dieses Menschenbild im logisch-systematischen Aufbau erst an viel späterer Stelle ausdrücklich hervortritt.

Dieses Zuordnungsverhältnis ist in den Hauptrichtungen der Erkenntnistheorie und Metaphysik deutlich spürbar; so vor allem in den äußersten Gegensätzen des Rationalismus und Empirismus.

Der *Rationalismus* sieht das erkennende Prinzip im Menschen mehr oder weniger bewußt als reinen Geist, die Verbindung mit dem Leib erscheint als äußerlich, zufällig, letztlich geradezu sinnlos. Daher das Bestreben, das ganze Weltbild möglichst ausschließlich aus dem reinen Selbstbewußtsein und den „klaren und distinkten Ideen", die dem Geist als ursprünglicher Besitz eigen sind, aufzubauen. Daher die Überzeugung, daß durch Entfaltung der Ideen von innen heraus alle „ewigen Wahrheiten" rein analytisch gewonnen

werden können, ohne daß von außen neue Bestimmungen hinzugenommen werden müßten[2]. Daher schließlich der Versuch, selbst die wirkliche Existenz möglichst aus Wesensanalysen a priori zu begreifen: zunächst die Existenz Gottes im ontologischen Gottesbeweis, dann von Gott her die Existenz der Welt. Der „gemeine Pöbel der Erfahrung" muß völlig zurücktreten vor der angemaßten rein geistigen Schau und dem reinen Denken. Die rationale Durchsichtigkeit der Mathematik ist das beherrschende Erkenntnisideal; Philosophie soll letztlich Mathesis universalis werden.

Das Streben geht also dahin, möglichst alles aus einem einzigen, rein geistigen Prinzip a priori zu begreifen. Freilich müssen tatsächlich doch immer wieder irgendwelche Zugeständnisse an die Empirie gemacht werden; sonst würde die Vergewaltigung der Wirklichkeit zu offenkundig. Aber das heimlich festgehaltene Ideal bleibt das der rein rationalen Entwicklung des Systems aus einem einzigen Prinzip, und hinter diesem Ideal steht eben das Bild des Menschen als reinen Geistes, reinen Bewußtseins. In der Tat, wenn man dieses Menschenbild festhält, verlieren nicht wenige Thesen des Rationalismus sofort alles Befremdliche, wie etwa ein Vergleich mit der thomistischen Engellehre zeigen kann.

Aber die geistigen Erkenntnisformen des Menschen sind nun einmal keine „angeborenen Ideen" oder, um mit dem hl. Thomas zu reden, „naturgegebene geistige Erkenntnisbilder" (species intelligibiles connaturales), die von Anfang an die ganze Fülle ihres Gegenstandes enthalten und sich allein durch das Selbstbewußtsein des Geistes als klare Spiegelung des Seienden ausweisen. Sie sind vielmehr nur „Begriffe", abstrakte, oft recht dürftige Begriffe, die, für sich allein betrachtet, nur zu leicht als bloße Denkformen ohne Wirklichkeitsgehalt erscheinen, und zwar um so mehr, je abstrakter sie sind. So ist es nicht zu verwundern, daß der Rationalismus schließlich zum erkenntnistheoretischen Idealismus wird: Das wissenschaftliche Bewußtsein formt sich seine gegenständliche Welt, aber an die Wirklichkeit, die „Dinge an sich", kommt es nicht heran. Dafür ist die aus jedem Lebensbezug losgelöste menschliche Geistigkeit eben doch zu schwach.

---

[2] Vgl. den Beitrag des Verf. im Descartes-Jubiläumsband der Mailänder Kath. Universität: Von den „ewigen Wahrheiten" Descartes' zu den „analytischen Urteilen" der Neuscholastik: Cartesio, Mailand 1937, 305—324.

Aber was soll uns eine solche leere Begriffswelt? Nur ein bleichsüchtiger, papierener Intellektualismus kann daran sein Genüge finden. Es kann nicht überraschen, daß eine so einseitige Auffassung vom Denken schließlich zur Feindschaft gegen den Geist und einer um so leidenschaftlicheren Zuwendung zum wirklichkeitsverwurzelten Erfahren und Erleben führt. Wir sehen diese Wende in der *Lebensphilosophie,* die in unserer Zeit die *empiristische Richtung* philosophischen Denkens verkörpert.

Der Mensch erscheint hier als vitales Wesen, als „Leben" und „Seele". Wenn daneben, wie bei Klages, der Geist noch als selbständiges Prinzip anerkannt wird, so ist er eine von außen eingebrochene, dem Leben feindliche Macht, der „Widersacher der Seele". Es ist bekannt, mit wie glühenden Farben Klages die beglückende Fülle des von keiner Blässe des Gedankens angekränkelten Erlebens einerseits, den ertötenden, entwirklichenden Mechanismus des Verstandes anderseits zu schildern weiß.

Aber dieser schroffe Dualismus kann nicht viele Freunde finden. Folgerichtig muß die Lebensphilosophie dahin führen, daß der Geist völlig in das irrationale Leben hineingebunden wird: Er hat keinerlei Selbständigkeit, sondern ist ganz im Leben, in der „Natur", im „Blut" verwurzelt. So ist wieder eine Einheit des Menschenwesens gewonnen, die Einheit des organbedingten Lebens, der „Seele".

Diesem Menschenbild entspricht eine irrationalistische Erkenntnislehre. Den ursprünglichen Zugang zur Wirklichkeit eröffnet das irrationale Erleben, der Instinkt, die Stimmung, die „Befindlichkeit". Die Erlebniswirklichkeit findet dann einen ersten Ausdruck etwa im bildhaften Mythos. Ihm gegenüber ist die nachfolgende begriffliche Formung durchaus zweitrangig. Sie kann niemals tiefer eindringen als das Erleben, sie bedeutet nicht eine im Sinn des Realismus wahrheitsgetreue Darstellung der Wirklichkeit, sondern eine Übersetzung in die symbolische Zeichensprache des Geistes, eine „Auslegung" des Erlebten mit den Mitteln des logischen Denkens. Das Denken lebt also nur von Gnaden der irrationalen Erfahrung, von ihr losgelöst erstarrt es, wird zur toten Formel. Es kann also auch nicht zu neuen, transzendenten Seinsbereichen vordringen, bleibt vielmehr stets ins Immanente gebannt, ganz im Dienst des Erlebens. Darum sind seine Ergebnisse auch nicht von überzeitlicher und übervölkischer Geltung, sondern die logische Bewältigung der Wirklichkeit muß sich entsprechend der Verschiedenheit der Rassen und der jeweiligen Entwick-

lungsstufe ihres Lebensgefühls immer wieder anders gestalten; unveränderliche, überzeitliche „Dogmen" gibt es nicht, darf es nicht geben; sie würden lebensfremd, lebensfeindlich. — Abgesehen von Rassegedanken finden sich übrigens alle wesentlichen Bestandteile dieser irrationalistischen Erkenntnislehre und Metaphysik bereits in der Religionsphilosophie des Modernismus. Wer aufmerksam die Ausführungen des Rundschreibens Pascendi (1907) über die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Modernismus (Denz. 2072 bis 2080) liest, wird, vielleicht zu seiner Überraschung, die auffallende Verwandtschaft dieser Lehren mit dem heute oft als etwas grundlegend Neues verkündeten Irrationalismus der Weltanschauung wahrnehmen.

Aber die Einheit des Menschenwesens läßt sich weder durch Mißachtung des Leiblichen zugunsten einer angeblichen reinen Geistigkeit noch durch Zurückführung des Geistigen auf das bloß Vitale erzwingen. Eine gewisse ursprüngliche Zweiheit im Wesen des Menschen ist unverkennbar, eine Zweiheit freilich, die sich wieder zur Einheit bindet.

Dieser Tatsache sucht *Kants transzendentaler Idealismus* gerecht zu werden. Empfangende Sinnlichkeit und schöpferischer reiner Verstand sind aufeinander angewiesen, erst ihre Verbindung gibt uns gegenständliche Erkenntnis. Rationalismus und Empirismus erscheinen hier in einer höheren Einheit aufgehoben. Aber diese Einheit enthüllt sich bei genauerer Prüfung als Zwangseinheit, die ihren Sprengstoff in sich selber trägt, wie das Auseinanderklaffen der verschiedenen Kant-Deutungen sichtbar werden ließ. Die geistigen Formen sind aus sich „leer", wirklichkeitsfremd, das sinnlich Gegebene aber ist aus sich ohne jeden geistigen Sinngehalt, ohne metaphysische Form. So muß die Verbindung beider trotz aller Bemühung des Schematismuskapitels letztlich willkürlich erscheinen. Und es kann auch weder die leere Verstandesform noch das rein sinnliche Gegebene echte Realität eines „Seienden" verbürgen: es bleibt beim Idealismus.

Das Menschenbild, das hinter dieser Erkenntnislehre steht, bedeutet denn auch, wie E. Przywara in seinem Buch Kant heute, München 1930, treffend herausgearbeitet hat, eine „Zwangseinheit": die Zwangseinheit eines empirischen Ich, das schließlich entsprechend der lutherischen Erbsündenlehre als „radikal Böses" erscheint, und eines reinen Ich, das, wie die Humanität der Aufklärung, zuletzt geradezu göttliche Züge trägt. Den tieferen Grund dieses Wider-

spruchs sieht Przywara in dem Bestreben, die letzte Lösung der großen Erkenntnis- und Seinsfragen im Menschen allein zu erzwingen.

Gegenüber dieser erzwungenen Zweieinheit ist eine echte Zweieinheit menschlicher Erkenntnis, wie sie der *aristotelisch-thomistische Realismus* philosophisch herauszuarbeiten sich bemüht, nur dadurch möglich, daß einerseits die geistigen Erkenntnisformen bei aller Wahrung ihrer Eigenart und Eigenständigkeit doch in ihrem Entstehen und ihrer Seinsmächtigkeit irgendwie von der „Erfahrung" abhängen, anderseits das sinnlich Gegebene bei aller Unableitbarkeit aus dem Denken doch nicht gänzlich denkfremd, nicht ohne geistig erfaßbare „Form" ist. Diese schwer miteinander vereinbaren Forderungen sucht die scholastische Abstraktionslehre beide zu erfüllen; sie unterscheidet sich dadurch grundlegend von allen empiristischen Abstraktionstheorien, wenn auch, wie schon Kleutgen[3] beklagt, manche neuere Scholastiker diesen wesentlichen Unterschied nicht klar genug hervortreten lassen. Die Abstraktion bedeutet nicht, wie etwa im Empirismus Lockes, nur das Hervorheben des Gemeinsamen aus einer Vielheit einzelner Sinnesgegebenheiten, sondern vor allem ein geistiges Durchleuchten des Sinnenbildes, so daß aus ihm ein geistiger Sinngehalt, eine „Wesenheit", eine metaphysische Form, gewonnen werden kann.

Mit den so gewonnenen Wesensbegriffen ist die Möglichkeit apriorischer Einsicht unbedingt notwendiger Wesensverhalte gegeben. Gerade in dieser Betätigung, als „intellectus principiorum", reicht unser Verstand, wie der hl. Thomas öfters wiederholt, einigermaßen an die einfache Schau der reinen Geister heran. Und doch zeigt sich auch hier der Wesensunterschied, zunächst schon darin, daß auch diese Wesenseinsicht in ihrem Entstehen von den von außen empfangenen Sinneseindrücken abhängig ist, vor allem aber, insofern die reine Verstandeseinsicht allein uns niemals über das wirkliche Sein irgend eines Seienden vergewissern kann. Dazu ist vielmehr die „Erfahrung" unerläßlich.

In der Betonung dieser durch nichts zu ersetzenden Bedeutung der Erfahrung und der damit gegebenen Rückbindung alles rationalen Denkens an die erlebte Wirklichkeit zeigt sich der unaufhebbare Unterschied der scholastischen Erkenntnislehre von allem Rationalismus. Nur die

---

[3] Philosophie der Vorzeit I Nr. 70.

Erfahrung kann letztlich das wirkliche Sein erschließen, alle Daseinserkenntnis ruht letztlich auf einer erlebnismäßig gegebenen Wirklichkeit auf. Aber auch die Erfahrung vermag das Sein des Seienden nur dadurch zu eröffnen, daß sie nicht rein sinnlich bleibt, sondern geistig durchleuchtet wird, so daß das nur geistig erfaßbare Sein in ihr als „intelligibile in sensibili" aufscheint. Und auch so vermag der Mensch im gegebenen Einzelnen nur die reine Tatsächlichkeit des Seins zu erfassen. Zur Erkenntnis seiner notwendigen Wesensbeziehungen, durch die es über sich hinaus ins Transzendente weist, ist das abstrahierende Herausheben des geistigen Gehaltes aus dem konkreten Verband des Einzelnen erforderlich.

So sind also Erfahrung und Vernunfteinsicht (intellectus principiorum) die beiden Wurzeln, aus denen alle menschliche Erkenntnis hervorgeht. Ohne die Erfahrung bliebe alle Vernunfteinsicht auf eine abstrakte Wesensordnung beschränkt; ohne die Einsicht der Prinzipien aber wäre uns jeder Schritt über die reine Tatsächlichkeit des unmittelbaren Erlebens hinaus verwehrt. Nur durch die innigste Verbindung der beiden Grundkräfte und ihr immer erneutes Ineinandergreifen kommt ganzmenschliche Erkenntnis zustande.

Diese Zweieinheit menschlicher Erkenntnis gründet seinshaft in der Zweieinheit des Menschenwesens selbst, wie sie im christlichen Menschenbild anerkannt wird. Das christliche Menschenbild bedeutet dabei freilich gegenüber dem natürlichen Menschenbild nichts wesentlich Neues; nur läßt es seine Umrisse für jedermann deutlicher hervortreten. Seine philosophische Ausprägung erhielt es in der Lehre von der einen geistigen Seele als der Wesensform des menschlichen Leibes: Aus der geistigen Seele als der belebenden, zu höherem Sein emporhebenden Formkraft und dem lebensfähigen Leib als der aufnahmebereiten Materie wird durch Wesenseinigung das eine Menschenwesen[4].

Die Zuordnung der beiden Grundformen menschlicher Erkenntnis zu den beiden Wesensteilen des Menschen ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob sie einfach auf Leib und geistige Seele aufzuteilen wären; ist doch der Leib für sich allein jeder bewußten Regung unfähig. Aber in der zunächst sinnlichen Erfahrung offenbart sich deutlich das Leibliche des Menschen: Sie ist an leibliche Organe

[4] Vgl. hierzu neuestens: A. Willwoll, Seele und Geist, Freiburg 1938, 189—210.

gebunden, in ihrer von außen empfangenen Bildhaftigkeit ist sie durch die Aufnahmefähigkeit des Leibes für Einwirkungen anderer Körper bedingt. Diese Prinzipienerkenntnis dagegen ist wirklich Leistung des geistigen Prinzips allein. Ihre Abstraktheit freilich weist auf die Verbindung dieses geistigen Prinzips mit einem ungeistigen hin: Wäre der menschliche Verstand reiner Geist, so besäße er in sich selbst einen Eigenbestand geistiger Erkenntnisformen, die ihren jeweiligen Gegenstand von vornherein in inhaltlicher Fülle bieten würden; nur deshalb muß er sich mit abstrakten Begriffen und Begriffsgebilden begnügen, weil er auf eine zunächst ungeistige Anschauung angewiesen ist, in der auch im Licht des tätigen Verstandes nur einige spärliche Züge geistig erfaßbar werden. Umgekehrt aber beweist gerade diese Tatsache, daß auch nur einige wenige allgemeine Merkmale als geistiger Gehalt im sinnlich Gegebenen (intelligibile in sensibili) aufscheinen, daß Geist und organgebundenes Erleben im Menschen sich aufs innigste durchdringen.

Logisch gründet sich die Erkenntnis des Wesensbaues der menschlichen Natur selbstverständlich auf das Wissen um die Eigenart menschlicher Lebensbetätigungen, vor allem gerade der Erkenntnisvorgänge, da wir keine unmittelbare Schau unseres eigenen Wesens haben, sondern es aus seinen Akten erschließen müssen. Das hindert aber nicht, daß umgekehrt ein vorphilosophisches Verständnis des eigenen Wesens gleichsam den Leitfaden für die Lösung der schwierigeren Fragen um die Erkenntnis abgeben kann. Inwieweit das z. B. bei Aristoteles tatsächlich der Fall ist, soll hier nicht untersucht werden. Thomas jedenfalls beruft sich bei der Darlegung der Abstraktionstheorie ausdrücklich auf sein natürlich-christliches Menschenbild. Wenn die geistigen Erkenntnisformen nicht von den Sinnen, sondern, wie Platon und Avicenna wollen, von rein geistigen Substanzen her uns zuflössen, dann, meint er, „ließe sich kein genügender Grund mehr angeben, warum unsere Seele mit dem Leib vereint ist; ... sie bedürfte ja zum Erkennen des Leibes nicht, wäre also umsonst mit ihm verbunden“[5]. Ähnlich leitet er dann auch die einseitigen Erkenntnislehren Demokrits und Platons aus ihrem einseitigen Menschenbild ab.

Daß sich die Zweieinheit der menschlichen Natur irgendwie in einer Zweieinheit der menschlichen Erkenntnis widerspiegelt, darüber dürften alle einig sein, die sich zur

[5] S. th. 1 q. 84 a. 4; zum Folgenden vgl. ebd. a. 6.

scholastischen Überlieferung bekennen. In der genaueren Kennzeichnung dieser Zweieinheit dagegen zeigen sich, wie kaum anders zu erwarten ist, gewisse Schwankungen. Es ist eben ein zu verführerischer Gedanke, die Zweiheit doch wieder irgendwie auf eine ursprüngliche Einheit zurückzuführen. Das kann auf doppelte Weise versucht werden: Entweder man mindert die selbständige Bedeutung der Erfahrung herab, indem man alle Gewißheit auch der Erkenntnis des Einzelnen letztlich in den Prinzipien verankert, ohne deren notwendige Wahrheit keinerlei Erkenntnis völlig gesichert sei; oder aber man ordnet umgekehrt die Prinzipienerkenntnis der unbedingten Daseinserkenntnis der Erfahrung unter, weil, wie man meint, die Prinzipien ohne bewußte Verwurzelung in der Erfahrungswirklichkeit der Realgeltung entbehrten. Zur ersten Art, eine ursprüngliche Einheit zu entwerfen, scheint mehr der französische[6], zur andern Art mehr der italienische Thomismus unserer Tage[7] hinzuneigen.

Die *Vorrangstellung der apriorischen Einsicht notwendiger Wesensverhalte,* wie sie in der ersten der genannten Richtungen zutage tritt, bedeutet freilich keine völlige Ausschaltung der Erfahrung. Daß das Dasein letztlich nur durch die Erfahrung gegeben ist, wird im Gegensatz zur rationalistischen Erkenntnistheorie anerkannt. Trotzdem wird die Gewißheit auch des unmittelbarsten Erfahrungsurteils vom Hinzutreten eines apriorischen Grundes abhängig gemacht, während die apriorische Einsicht ihrerseits keiner Stütze durch die Erfahrung bedarf. In dieser Auffassung erscheint die Notwendigkeitserkenntnis als Hauptziel alles Erkenntnisstrebens. Die alte aristotelische Lehre, daß es Wissen und Wissenschaft nur vom Notwendigen gibt, liegt zugrunde. Damit ein Urteil letztgültig gesichert sei, meint man, genüge nicht die völlig kontingente Tatsache, sondern es müsse irgendwie ihre Notwendigkeit erfaßt werden. Nicht um die psychologische „Gewißheit" handele es sich letztlich, sondern um die metaphysische „Notwendig-

[6] Vgl. die Arbeiten von *Garrigou-Lagrange* und *Roland-Gosselin,* neuestens auch die Besprechung unseres Buches „Denken und Sein" von *D. Salman O. P.* in BullThom 5 (1937/38) 379—385. In etwa gehört auch der Dynamismus *Maréchals* in diese Linie, dagegen nicht *L. Noël.*

[7] Vgl. die erkenntnistheoretischen Arbeiten der Mailänder Schule. *A. Masnovo* (Problemi di metafisica e criteriologia, Mailand 1930) nennt diese Auffassung „subordinatismo realista" und stellt sie dem „subordinatismo idealista" *Merciers* sowie dem „parallelismo criteriologico" entgegen.

keit". Darum könne die bloße Erfahrung ohne Unterordnung unter eine apriorische Einsicht der Forderung nach letztbegründeter Erkenntnis nicht genügen.

Auf verschiedene Weise sucht man diese Unterordnung zu erreichen. Die nächstliegende und gebräuchlichste ist die Unterordnung der Erfahrung unter die ersten Prinzipien, vor allem das Widerspruchsprinzip. Dieses allumfassende Seinsprinzip und nicht etwa das kartesianische, bewußtseinsimmanente „Cogito" wird vom hl. Thomas beständig als erste Grundlage alles Wissens bezeichnet. Es wird in jedem Urteil miterfaßt und ist tragender Grund seiner Gewißheit, insofern es die Notwendigkeit des Seienden kundtut. So enthält schon das schlichteste Erfahrungsurteil wesentlich mehr, als die bloße Erfahrung je bieten kann; denn es besagt vor allem, daß das Tatsächliche mit seinem kontradiktorischen Gegensatz absolut unvereinbar ist. Ohne diese Erfassung der (bedingten) Notwendigkeit des Tatsächlichen gäbe es keine Gewißheit, weil der Zweifel nicht ausgeschlossen wäre, ob nicht das Seiende zugleich nicht sei.

Andere suchen die Notwendigkeit des Urteils letztlich nicht vom Gegenstand allein her zu begründen, sondern vor allem durch eine Art Übertragung der „transzendentalen Deduktion" in den Gedankenkreis des aristotelisch-thomistischen Realismus. Durch die Wesensanalyse des Urteils soll gezeigt werden, daß das Urteil wesensnotwendig einen metaphysischen Gehalt in sich schließt. So braucht man nicht mehr das ganze metaphysische Gebäude auf die unsichere Grundlage wechselnder Einzelerscheinungen zu gründen, sondern hat von vornherein in der metaphysischen Notwendigkeit festen Boden unter den Füßen. Andern scheint dazu freilich die Betrachtung des bloßen logischen Gehalts des Urteils nicht zu genügen. Das Denkgebilde muß vielmehr im lebendigen Vollzug der Bewegung des Geistes, als ein Teilziel des aus innerster Notwendigkeit zu absoluter Wahrheitserkenntnis voranstrebenden Denkens gesehen werden. Diese „Spontaneität" des Denkens, wie sie in der klassischen Lehre vom Intellectus agens und vom Naturstreben des Geistes zum Ausdruck kommt, soll die Notwendigkeit der Wahrheit letztlich gewährleisten. Keinesfalls vermag das dagegen die intuitive Evidenz des Einzelgegenstandes. Ist einmal der Blick auf das Einzelne eingeengt, so ist der Weg zum metaphysischen Sein abgeschnitten und eine letztgültige Rechtfertigung der Erkenntnis nicht mehr möglich.

Diesen Gedankengängen gegenüber empfinden wir ein gewisses Unbehagen und werden den Eindruck nicht los, daß

sich hier hinter nicht ganz eindeutigen Worten ein Mißverständnis des Menschen und seiner wirklichen Stellung im Ganzen des Seienden birgt. Gewiß, Wissenschaft, gerade auch als Wissenschaft im aristotelischen Sinn, hat ihren großen Wert, und wir sind weit davon entfernt, den heutigen Verächtern der Wissenschaft beizupflichten. Aber es ist auch kaum zu leugnen, daß der aristotelische Wissenschaftsbegriff zu einseitig an der Mathematik ausgerichtet ist. Schon für die naturwissenschaftliche Erkenntnis muß die geforderte Notwendigkeit abgeschwächt werden[8]. Entscheidend aber ist, daß die Notwendigkeitserkenntnis, auch in der Erfassung metaphysischer Seinsprinzipien, uns immer nur eine abstrakte Allgemeingesetzlichkeit gibt, aber für sich allein niemals das Sein schlechthin, das Dasein. Darum scheint uns die heutige Lebens- und Existenzphilosophie insoweit von einem durchaus gesunden Empfinden geleitet zu sein, als sie dem rein wissenschaftlichen Bewußtsein ein Verkennen des letzten Ernstes der menschlichen Lage zum Vorwurf macht. Freilich sie selbst verkennt diesen Ernst nicht weniger, wenn sie den Menschen durch einen Mythos, durch eine Seinsauslegung ohne unbedingten Wahrheitswert, zu schöpferischer Tat und wahrer Größe führen will. Weder eine rein mögliche, wenn auch noch so streng-notwendig in sich zusammenhängende Wesensordnung noch ein nicht seinsgerechtes, wenn auch noch so leidenschaftlich entworfenes Weltbild können dem Menschen auf seine drängenden Lebensfragen Antwort geben; sondern dazu braucht es vor allem wahre Erkenntnis dessen, was ist, was wirklich ist. Alle verpflichtende Kraft der Erkenntnis erwächst aus der Erfassung des wirklichen Seins; eine bloße Wesensordnung ist demgegenüber unverbindlicher Gegenstand rein theoretischen Wissens. Darum richtet sich das Erkenntnisstreben des Menschen vorzüglich auf das wirkliche Sein. Und Metaphysik ist nicht bloß Wesenslehre, sondern mindestens gleich ursprünglich Lehre vom wirklich Seienden.

Verzichten wir also auf die Erkenntnis notwendiger Wesenszusammenhänge und auf logisch notwendige Ableitungen? Durchaus nicht. Nur ordnen wir sie in das Ganze menschlicher Erkenntnis ein. Die Erfassung notwendiger Wesensverhalte hat vor allem deshalb ihre gewaltige Bedeutung, weil nur mit ihrer Hilfe eine Erweiterung der Seinserkenntnis über die Grenzen der Erfahrung hinaus möglich ist. Der notwendige Zusammenhang zwischen dem

---

[8] Vgl. A. Antweiler, Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles, Bonn 1936.

unmittelbar Gegebenen und den zunächst verborgenen Hintergründen des Seienden übersetzt sich dabei in unserm Denken in den logischen Zusammenhang eines zwingenden Beweises. So kann der Anschein entstehen, als ob das Sein des transzendenten Gegenstandes selbst als notwendig erkannt sei, während in Wirklichkeit nur der Zusammenhang des Transzendenten mit dem Gegebenen als notwendig eingesehen ist: *Wenn* dieses Gegebene Dasein hat, *dann* muß notwendig auch das Dasein des Transzendenten angenommen werden. Aber *daß* das Transzendente schlechthin ist, wäre damit nur dann als notwendig eingesehen, wenn auch das Gegebene, von dem der Beweis ausgeht, als notwendig seiend durchschaut wäre. Die logisch strenge Ableitung gewährleistet also für sich allein noch nicht die Notwendigkeit des Gegenstandes in sich. Die Gesamtheit der untereinander notwendig verbundenen Sachverhalte kann kontingent sein. Nur insofern durch Anwendung des metaphysischen Kausalitätsprinzips vom Dasein des kontingenten Seienden her das Dasein eines absolut notwendigen Seienden erschlossen wird, führt die Deduktion erstlich zum notwendigen Sein. Der Grund dafür liegt in der Eigenart gerade dieses Prinzips, das eben das Kontingente als solches in seiner wesentlichen Seinsabhängigkeit zum Gegenstand hat. Aber auch hier wird die Notwendigkeit des göttlichen Seins, entgegen den Ansprüchen des ontologischen Gottesbeweises, nicht a priori eingesehen, sondern nur a posteriori festgestellt.

Die entscheidende Frage bleibt also: Wie erkennen wir ursprünglich das wirkliche Sein von Seiendem? Und hier kann es nur eine Antwort geben, alles Sichzieren und Vornehmtun mit apriorischer Einsicht kann nicht darüber hinwegtäuschen: Nur die schlichte, bescheidene „Erfahrung" kann ursprünglich das Sein des Seienden erschließen. Von keinem bloßen Denkinhalt her, und wäre es auch der *Begriff* von Seiendem, kann wirkliches Dasein ursprünglich eröffnet werden; jeder derartige Versuch würde einen logischen Sprung zu etwas völlig anderem (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) bedeuten. Soll wirkliches Sein überhaupt je mit Gewißheit erkannt werden, so muß es sich irgendwie offenbaren, es muß „erscheinen", und zwar ursprünglich an sich selbst, ohne Vermittlung eines andern; ohne unmittelbare „Evidenz" von Seiendem könnte es nie eine Gewißheit von wirklichem Sein geben, da jede vermittelte Seinsgewißheit eine unvermittelte voraussetzt. Die Zurückführung der Gewißheit des Urteils auf die Evidenz, letztlich auf unmittelbare Evidenz, hat mit Rationalismus aber auch gar nichts zu tun; sie steht vielmehr im schärfsten Gegensatz zum kartesianischen Wahrheitskriterium der „idea clara et distincta", weil sie gerade die Rückbindung des Denkens an das Sein selbst bedeutet.

Das Sein aber offenbart sich uns zuerst im erfahrungsmäßig gegebenen Seienden, und dieses ist nicht notwendiges, sondern kontingentes Seiendes, nicht das an sich Erste, von

dem her alles andere a priori durchschaubar sein könnte, sondern an sich nur eine äußerste Ausstrahlung des Urseins, die zunächst nur in ihrer Tatsächlichkeit festgestellt werden kann. Wir haben eben keine geistige Schau des göttlichen Seins, stehen nicht mit unserer Erkenntnis von vornherein am Anfang und Urquell alles Seins, sondern finden uns mitten hinein geworfen in den Strom, der von diesem Urquell ausgeht. Darum würde es eine Verkennung der eigenen wirklichen Lage bedeuten, wenn der Mensch alles Seiende „a priori", d. h. von seinem Urgrund aus verstehen und innerlich durchschauen wollte. Nur ein Ontologismus oder pantheistischer Idealismus kann eine solche Seinsschau erträumen. Eine realistische Philosophie aber, die sich der Geschöpflichkeit und Sinnengebundenheit menschlicher Geistigkeit bewußt ist, wird zunächst die reine Tatsächlichkeit des unmittelbar gegebenen Seienden in schlichter Bescheidenheit, vielleicht auch mit frohem Staunen, anerkennen, auch wenn dessen innere Möglichkeit noch in undurchdringliches Dunkel gehüllt ist. Wo diese Ehrfurcht vor dem Gegebenen fehlt, wird man sich vergeblich um eine tiefere Ergründung der Zusammenhänge alles Seienden mühen.

Die unmittelbare Erfahrung bietet nun gewiß keine Notwendigkeit ihres Gegenstandes, aber was sie allein ursprünglich geben kann, das ist das Recht zur unbedingten (kategorischen) Setzung eines Seienden, zu dem „Dieses da ist", das durch keine rein apriorische Deduktion je erreicht werden kann. Und es will uns scheinen, daß damit ein wirklich fester Boden gewonnen ist. Daß der Gegenstand eine „bloße Tatsache" ist, besagt keineswegs, daß auch das Urteil, in dem bejaht ist, eine bloße Tatsache ohne Rechtsgültigkeit ist. Denn ein Urteil, das Seiendes erfaßt und sich dessen bewußt ist, besteht eben dadurch zu Recht. Es kommt ihm nicht bloß eine „psychologische Gewißheit" zu, sondern es ist logisch vollgültig, auch wenn sein Gegenstand kontingent ist; sonst könnte es vom Kontingenten überhaupt keine Gewißheit geben; denn es läßt sich durch all unser Denken nicht zu etwas Notwendigem machen.

Auch das Widerspruchsprinzip vermag das nicht. Gewiß wird durch seine Anwendung auf das kontingente Sein des Gegebenen erkannt, daß dieses Seiende jetzt, da es ist, nicht gleichzeitig nicht sein kann. Aber dadurch wird die Tatsache, daß dieses Seiende ist, nicht zu einer Notwendigkeit; notwendig ist nur das Verhältnis der Unvereinbarkeit zwischen Sein und Nichtsein. Und auch diese Notwendigkeit kann nur dann als hier verwirklicht erkannt werden,

wenn schon unabhängig von ihr über die Tatsache des Seins dieses Gegebenen Gewißheit besteht; sonst könnte das Widerspruchsprinzip nicht mit Gewißheit angewandt werden. Unmöglich kann also die erste Gewißheit des Daseins erst durch das Widerspruchsprinzip zustande kommen. Nicht daraus, daß etwas nicht nicht sein kann, werden wir erstlich eines Seins gewiß, sondern umgekehrt: zuerst folgt für uns aus dem Sein das Ausgeschlossensein des Nichtseins. Dadurch aber, daß wir in unserm Urteil dieses Ausgeschlossensein des Nichtseins noch zur Tatsache des Seins hinzufügen, wird die Gewißheit des Seins nicht größer, wie auch Thomas einmal sehr nüchtern bemerkt[9].

Der Anschein des Gegenteils entsteht nur dadurch, daß man das Widerspruchsprinzip, von dem man zu abstrahieren vorgibt („Wenn das Widerspruchsprinzip nicht vorausgesetzt wird, gibt es keine Gewißheit einer Tatsache"), tatsächlich doch schon voraussetzt, wie bereits Balmes sehr scharfsinnig dargelegt hat[10]. Wir verweisen auf seine Ausführungen; wenn sie subtil erscheinen, ist zu bedenken, daß es sich hier um letzte Feinheiten handelt, um Dinge, die in unserm Denken fast zusammenfallen (Sein und Ausgeschlossensein des Nichtseins). Positiv ist aber unschwer einzusehen, daß es für die Wahrheit des Satzes „Dieses da ist" keine bessere, untrüglichere und mehr sich selbst genügende Gewähr geben kann als eben das unmittelbare Sichzeigen dieses Seins selbst. Diese Erfahrungsevidenz bedarf keiner Aufwertung durch eine apriorische Evidenz und kann durch eine solche auch nicht erhöht werden. Das Widerspruchsprinzip ist ganz gewiß erstes Prinzip in der Ordnung der apriorischen Einsichten, und darum hängen auch alle Folgerungen von ihm ab; aber daß es auch in jedem unmittelbaren Erfahrungsurteil bereits vorausgesetzt wird, ist damit nicht gesagt und dürfte auch der Auffassung des hl. Thomas nicht entsprechen.

Ebensowenig hängt die Geltung des unmittelbaren Erfahrungsurteils von der Wesensanalyse des Urteils ab. Diese Analyse ist gewiß von größter Bedeutung. Sie offenbart die wesentliche Beziehung alles Denkens auf das wirkliche Sein. Es kann gar kein ernstgemeintes Urteil geben, das nicht letztlich ein wirklich Seiendes *meint, intendiert*. Das ergibt sich aus der bloßen Analyse des logischen Gehaltes des Urteils[11]. Die Analyse kann aber nicht zeigen, daß diese Intention tatsächlich erfüllt, daß das wirklich Seiende tatsächlich erreicht, das Urteil also wahr ist. Das betont übrigens auch Roland-Gosselin mit Nachdruck. Zum logi-

[9] In 1 Post. anal. lect. 20 n. 2: Nihil plus certificatur, cum dicitur „homo est animal et non est non animal", quam cum dicitur solum „homo est animal".

[10] Fundamente der Philosophie, 1. Buch 19. Kap. Nr. 188.

[11] Vgl. de Vries, Denken und Sein 146—149. — Noch weiter gehen die Analysen von J. B. Lotz S. J. (In: Sein und Wert I Paderborn 1938).

schen Denkinhalt muß notwendig ein „Erscheinen" (apparaître) des Gegenstandes, eine „Evidenz", hinzukommen, wenn das Urteil nicht blind sein soll. Und diese Evidenz ist im synthetischen Urteil a posteriori die Evidenz der Erfahrung[12].

Aber muß nicht zu dieser Berufung auf die Erfahrung, die man mit Kant als „empirische Deduktion" bezeichnen könnte, eine „transzendentale Deduktion" hinzukommen, in der durch Aufweis der in der Spontaneität des Verstandes gelegenen apriorischen Bedingungen die Geltung des Urteils erst ihre letzte Begründung erhält? Ohne Zweifel bekommt die Urteilsanalyse durch Einordnung in diesen Zusammenhang eine noch tiefere Bedeutung. Die Bejahung des wirklichen Seins erscheint so als der innersten Natur des Geistes entsprechend[13]. Diese Einsicht gibt dem Verstand eine tiefere Befriedigung als die bloße Feststellung der Tatsache, daß dieses oder jenes Einzelurteil auf Grund der Erfahrung als wahr angenommen werden muß. Aber jene Einsicht kann dieses schlichte Tatsachenurteil nicht entbehrlich machen, aus dem einfachen Grund, weil sie in ihrer Möglichkeit von ihm abhängt. Da wir nun einmal keine reinen Geister sind, vermögen wir die Natur unseres Verstandes nicht mit einem Blick zu durchschauen, sondern können nur von den erlebten Akten und ihrer Natur her rückschließend die Natur des Verstandes und sein Wesensstreben einigermaßen erfassen. Aber selbst wenn uns die Spontaneität des Verstandes nicht bloß irgendwie als tätiges Prinzip, sondern — was mehr besagt — als „Naturstreben" (appetitus naturalis) im unmittelbaren Erleben zugänglich wäre, müßte noch immer die schlichte Feststellung des wirklichen Seins dieses Naturstrebens jeder weiteren Deduktion vorangehen. Niemals kann uns also eine transzendentale Deduktion die erste und grundlegendste Seinsgewißheit gewährleisten[14]. Und sie kann auch keinen

---

[12] Vgl. M. D. Roland-Gosselin, Essai d'une étude critique de la connaissance 45—51. R.-G. scheint hier unter „Urteil" nicht bloß den logischen Denkinhalt zu verstehen, sondern zugleich auch den Akt, durch den der Gegenstand gegeben ist oder „erscheint"; daher kann er das wirkliche Sein aus der Analyse des „Urteils" als erkannten Gegenstand hervorgehen lassen. Es liegt hier gegenüber unserer Darstellung ein Unterschied der Ausdrucksweise, aber keine sachliche Meinungsverschiedenheit vor. Vgl. Schol 13 (1938) 138.

[13] Vgl. de Vries, Denken und Sein 152—155.

[14] Vgl. unsere weiteren Ausführungen in Schol 8 (1933) 321 bis 358; 10 (1935) 481—507; 11 (1936) 52—81. — Wenn wir dar-

höheren Grad von Gewißheit bieten als die schlichte Seinsfeststellung, von der sie ihre ganze Kraft hat.

Es bleibt also das unaufhebbare Recht der „Erfahrung" bestehen. Sie ist wirklich eine ursprüngliche Quelle von Gewißheiten, die in ihrem — wenn auch sehr eingeschränkten — Bereich keiner Stütze durch apriorische Evidenzen bedarf.

Manche, die gern geneigt sind, dieser Folgerung zuzustimmen, verteidigen nun umgekehrt einen *erkenntnistheoretischen Vorrang der Erfahrung* vor der Erfassung aller allgemeinen und notwendigen Sätze. Wir sagen: einen erkenntnistheoretischen Vorrang; denn daß die Erfahrung im psychologischen Werden unserer Erkenntnis notwendig vorangeht, ist klar. Eine erkenntnistheoretische Vorrangstellung der Erfahrung vor der Prinzipienerkenntnis würde dann vorliegen, wenn die Evidenz der Prinzipien von der Evidenz von Erfahrungstatsachen abhängig wäre. Eine solche Abhängigkeit wird am entschiedensten in der empiristischen Theorie der Prinzipien, wie sie etwa J. St. Mill vertritt, angenommen. Nach dieser Auffassung werden die Prinzipien, ähnlich wie Naturgesetze, durch Induktion (im modernen Sinn des Wortes) gewonnen; sie sind Verallgemeinerungen der Erfahrung. Das ist folgerichtiger Empirismus, wird aber innerhalb der scholastischen Kreise allseits abgelehnt.

Die logische Unterordnung der Prinzipienerkenntnis unter die Erfahrung kann aber auch in der Weise verstanden werden, daß zwar — im Gegensatz zum Empirismus — das wesentlich Neue, Unableitbare der Prinzipieneinsicht (intellectus principiorum) anerkannt wird, deren Möglichkeit und Geltung aber doch von einer konkreten Erfahrung abhängig gemacht wird. Hier ist es namentlich die Realgeltung der Prinzipien, die Schwierigkeit bereitet. Die Prinzipien erheben den Anspruch, nicht bloß eine notwendige Ordnung in der logischen Welt unserer Begriffe zu begründen, sondern vor allem notwendige Wesensbeziehungen in-

---

über hinaus insbesondere den Ausgang von der Intellectus-agens-Lehre abgelehnt haben (Denken und Sein 79; 215), so meinten wir damit nicht die schlichte Feststellung einer „Spontaneität", d. h. einer Eigentätigkeit des Verstandes (vgl. ebd. 61—63; 153), sondern die spekulative Ausgestaltung der Theorie vom Entstehen des Begriffs durch Zusammenwirken von Intellectus agens und Phantasma zur Hervorbringung zunächst einer unbewußten Species intelligibilis und durch deren Vermittlung des Begriffs selbst usw.

nerhalb der Wirklichkeit selbst wiederzugeben. Wie können aber wirkliche Verhältnisse aus bloßen Begriffen erkannt werden? Der bloße Begriff gewährleistet nicht einmal die Möglichkeit seines Inhalts. Die Geltung der Begriffe kann vielmehr letztlich nur an der gegebenen Erfahrungswirklichkeit ausgewiesen werden. Ohne diesen Nachweis der Geltung der Begriffe scheint also von einer Realgeltung der Prinzipien keine Rede sein zu können.

Ohne Zweifel kann sich diese Auffassung viel eher auf Aristoteles und Thomas berufen als die soeben besprochene entgegengesetzte, nach der die Geltung aller Erfahrungsurteile von apriorischen Einsichten abhängig ist. P. Hoenen S. J. hat in einer sehr lehrreichen Abhandlung[15] an Hand zahlreicher Texte gezeigt, daß Thomas im Anschluß an Aristoteles die Prinzipien nicht durch Vergleich abstrakter Begriffe, sondern durch unmittelbare Abstraktion aus dem konkreten Gegebenen erfaßt werden läßt. Der in einem allgemeinen Ursatz als notwendig erfaßte Sachverhalt muß zuvor in einem oder sogar mehreren konkreten Einzelbeispielen als tatsächlich bestehend erkannt werden. Indem sich dann der tätige Verstand auf das gegebene Einzelne richtet, abstrahiert er in gleicher Unmittelbarkeit wie den einfachen Begriff auch den ganzen Satz, der den gegebenen Sachverhalt als wesensnotwendig und daher allgemeingültig darstellt. Wenn Thomas diesen Vorrang „inductio" nennt (entsprechend dem aristotelischen ἐπαγωγή), so darf uns die Gleichheit des Namens nicht dazu verleiten, den wesentlichen Unterschied dieser „inductio" von der modernen naturwissenschaftlichen Induktion zu übersehen.

Den Texten, in denen Thomas den Ursprung der Prinzipien mehr oder weniger deutlich in der angegebenen Weise erklärt, ließen sich freilich einige andere entgegenstellen, in denen sich eine andere Auffassung anzubahnen scheint[16]. Doch ist kaum zu leugnen, daß die eigentlich durchgeführte Theorie der Prinzipienerkenntnis die eben angedeutete ist,

---

[15] De origine primorum principiorum scientiae: Greg 14 (1933) 153—184.

[16] Wir verweisen z. B. auf S. th. 1 q. 85 a. 5, wo der so wichtige Fall eines Urteils, in dem eine „proprietas" von einer „quidditas" ausgesagt wird, anders erklärt zu werden scheint. Die Wesenseigentümlichkeit (proprietas) wird nicht gleich mit dem Wesen (quidditas) zusammen abstrahiert, sondern zuerst in einem vom Wesensbegriff verschiedenen, zweiten Begriff aufgefaßt und erst nachträglich durch die „compositio" des Urteils zum Wesen hinzugefügt.

die wohl auch allein der aristotelischen Auffassung entspricht[17].

Gewiß unterscheiden sich diese Auffassungen der Prinzipienerkenntnis durch die Anerkennung der unmittelbaren Vernunfteinsicht (νοῦς, intellectus principiorum) wesentlich vom Empirismus. Aber sie scheinen uns die Prinzipien doch zu eng an die Erfahrung zu binden. Was zunächst die Bedenken wegen der Realgeltung der Prinzipien angeht, so beruhen sie, wie wir anderswo gezeigt haben, auf einem Mißverständnis[18]. Da die Prinzipien über Dasein oder reale Möglichkeit der Wesenheiten nichts aussagen, sondern nur die notwendige Zusammengehörigkeit bzw. Unvereinbarkeit der in Subjekt und Prädikat gedachten Wesenheiten ausdrücken, genügen die Wesensbegriffe zu ihrer Erfassung; denn diese haben die Wesenheiten selbst zum Inhalt. Bedürfte es zur Erkenntnis der Wahrheit der Prinzipien der Erfahrung des wirklichen Seins ihres Subjektes, so wäre auch schwer einzusehen, inwiefern dazu die Erfahrung eines einzigen oder weniger Einzelfälle hinreichen könnte, und so müßte man fürchten, daß die Realgeltung immer nur auf einzelne Fälle eingeschränkt bliebe und nie zu unbedingter Allgemeingültigkeit sich ausweiten ließe.

Die aristotelisch-thomistische Theorie der Prinzipien wird durch diese Einwände nicht getroffen. Denn sie macht eigentlich nicht die Begründung der Geltung der Prinzipien von der Erfahrung abhängig, sondern nur den Ursprung ihrer Evidenz; sie sucht das Zustandekommen der Prinzipien zu erklären, antwortet aber nicht auf die Frage, wie ihre Wahrheit zu prüfen und zu rechtfertigen sei; sie betrifft, thomistisch gesprochen, die „via inveniendi", nicht die „via iudicandi". Die kritische Rechtfertigung der Prinzipien ist wohl auch nach Thomas nur in ihnen selbst und ihren „termini" zu suchen; eben darum heißen sie ja „per se nota", „ex terminis nota".

Aber selbst, wenn die Tragweite der Theorie in dieser Weise eingeschränkt wird, bleiben noch Bedenken. Gewiß müssen die Urbegriffe auch aller apriorischen Sätze aus dem Gegebenen der Erfahrung abstrahiert werden; darüber besteht hier keine Meinungsverschiedenheit, und manche der von Hoenen angeführten Thomastexte scheinen auch unmittelbar nicht mehr zu besagen. Andern Texten dagegen würde man mit dieser abschwächenden Deutung nicht gerecht. Sie

[17] Vgl. Anal. post. 2, 19.
[18] Denken und Sein 96; Critica n. 66; 69.

fordern, daß nicht nur die Inhalte der einzelnen Urbegriffe, sondern auch die „complexio terminorum", d. h. eben der Sachverhalt, der in dem allgemeinen Prinzip ausgedrückt ist, in einem Einzelfall anschaulich gegeben sei. Auch diese Forderung würde nun keinen großen Schwierigkeiten begegnen, solange sie nur auf die Ursätze der Mathematik bezogen würde, namentlich wenn diese im Sinn der Alten als anschauliche Wissenschaft aufgefaßt wird[19]. Die Anschaulichkeit der geometrischen Verhältnisse erleichtert ja auch ganz offenbar die Einsicht ihrer Ursätze. Aristoteles und Thomas bringen denn auch zur Erläuterung ihrer Theorie immer wieder mathematische Beispiele, und auch Hoenen selbst faßt die Theorie vor allem als Theorie der mathematischen Erkenntnis auf.

Wie aber steht es mit den metaphysischen Prinzipien? Metaphysische Erkenntnis soll die Grenzen möglicher Erfahrung übersteigen. Soll dieser Überstieg möglich sein, so muß er irgendwo seinen Anfang nehmen, es muß ein „principium" geben, das ursprünglich die Grenzen möglicher Erfahrung sprengt. Sonst blieben wir stets in den Kreis des grundsätzlich Erfahrbaren gebannt. Es hieße dem Schlußverfahren Zauberkraft zuschreiben, wenn man es für möglich hielte, mit zwei Prämissen die Grenzen der Erfahrung zu übersteigen, die beide rein erfahrungsimmanente Verhältnisse — wenn auch mit dem Ausdruck der Notwendigkeit — zum Gegenstand haben. Soll das Streben ins Grenzenlose, das dem Geist eigen ist, nicht zum Scheitern verurteilt sein, so braucht es erste Sätze, „Prinzipien", die von vornherein über alle erfahrungsimmanenten Verhältnisse hinaus sind, die also einen Wesensverhalt ausdrücken, der auch als Einzeltatsache nicht erfahren werden kann. In dieser Beziehung besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen metaphysischen und mathematischen Prinzipien[20].

---

[19] Zur scholastischen Philosophie der Mathematik vgl. P. Hoenen, De philosophia scholastica cognitionis geometricae: Greg 19 (1938) 498—514. Der Aufsatz bietet die Einleitung einer Vorlesungsreihe über das genannte Thema. Die Veröffentlichung der ganzen Reihe wäre gewiß sehr erwünscht.

[20] Hoenen führt (Greg 14 [1933] 171) für seine Theorie der Prinzipienerfassung u. a. einen Text aus des hl. Thomas Kommentar zu Boethius' De trinitate an (q. 6 a. 2), wo Thomas lehrt, daß in der Mathematik das Urteil seine letzte Stütze (terminus) in der anschaulichen Vorstellung (imaginatio) finden müsse. An derselben Stelle wird dies aber für die Metaphysik ausdrücklich geleugnet; für sie ist die letzte Stütze des Urteils weder in der sinnlichen Wahrnehmung (sensus), wie in der Physik, noch in der

Einige Beispiele mögen das erläutern. Gleich das „erste Prinzip", das Widerspruchsprinzip, drückt einen Sachverhalt aus, der auch als bloße Tatsache empirisch nicht feststellbar ist; denn weder das Nichtsein noch sein Ausgeschlossensein läßt sich wahrnehmen. Oder denken wir etwa an den thomistischen Grundsatz, daß der Akt durch die Potenz beschränkt wird (actus limitatur per potentiam); gewiß läßt sich die Endlichkeit eines Seienden erfahrungsmäßig feststellen; aber darüber, daß die Endlichkeit des Aktes Folge seiner Aufnahme in einer Potenz ist, vermag die Erfahrung nichts zu berichten. Auch der im metaphysischen Kausalitätsprinzip als notwendig erfaßte Sachverhalt kann nicht empirisch als Tatsache erkannt werden; denn obwohl wir in der innern Erfahrung das Entstehen mancher Akte durch unsere Eigentätigkeit erleben, kann die unmittelbare Erfahrung diese Akte doch nicht als kontingent (bzw. durch Teilnahme seiend) erweisen; das metaphysische Kausalitätsprinzip sagt aber nicht nur von dem, was einen zeitlichen Anfang seines Seins hat, sondern allgemein von allem kontingenten (bzw. durch Teilnahme) Seienden die Abhängigkeit von einer Wirkursache aus.

So gibt es also apriorische Wesenseinsichten, die — bei aller Abhängigkeit der Begriffsbildung von der Erfahrung — als Urteile die Evidenz keines anderen Sachverhaltes voraussetzen, sondern durchaus unvermittelt und ursprünglich sind. Die von Aristoteles ausgearbeitete Theorie der Prinzipienerkenntnis scheint dieser Tatsache nicht ganz gerecht zu werden. Man wird den Eindruck nicht los, daß hier Meta-physisches und Physisches zu sehr auf die gleiche Stufe gestellt sind[21]. Darin aber zeigt sich gerade die Überlegenheit des Geistes über alles leibgebundene Erkennen und

---

Phantasie, wie in der Mathematik, sondern „in solo intellectu". Und Thomas schließt diese Darlegungen mit dem bedeutungsvollen Satz: Et propter hoc peccant, qui uniformiter in tribus his speculativae partibus procedere nituntur.

[21] C. Nink (Sein und Erkennen 84 f. Anm.) vermutet nicht ohne Grund, daß Aristoteles und Thomas den wesentlichen Unterschied von naturwissenschaftlicher Induktion und Prinzipienerkenntnis noch nicht ganz klar erkannt haben. Man gewinnt in der Tat den Eindruck, daß Aristoteles diese beiden Erkenntnisarten zu sehr einander annähert, wobei die empirische Induktion durch das Eingreifen des Nus die Wesensnotwendigkeit der Prinzipien, die Prinzipien aber die Anschauungsgebundenheit der Induktion teilen. Die so gewonnene vermittelnde Theorie wird am ehesten noch der mathematischen Erkenntnis gerecht. Thomas hat sich hier zu stark von Aristoteles beeinflussen lassen. Wie auch er zwischen empirischer und mathematischer Allgemeingültigkeit nur einen gradweisen Unterschied sieht, geht z. B. hervor aus In 1 Anal. post. lect. 30 n. 4 f., wo wir lesen: Impossibile est universalia speculari absque inductione. Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis (!) manifestum, quia in eis per experientiam, quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus universalem notitiam. Dasselbe, heißt es im folgenden, gelte aber auch von den mathematischen Ursätzen.

seine Verwandtschaft mit dem Göttlichen, daß er in seinen Wesenseinsichten nicht in die Erfahrung des Physischen hineingebunden bleibt.

So bleibt es also dabei, daß es zwei ursprüngliche Quellen unserer Gewißheiten gibt, von denen erkenntnistheoretisch keine auf die andere zurückgeführt werden kann: unmittelbare Erfahrung und Prinzipieneinsicht. Und doch muß diese Zweiheit wieder zu einer Einheit zusammengebunden werden, wenn ganzmenschliche Erkenntnis zustande kommen soll. Die Erfahrung allein könnte uns nur ein paar zersprengte Bruchstücke unseres Weltbildes bieten, ja, wir blieben, auf sie allein angewiesen, schließlich im engen Kerker unseres Ichbewußtseins eingeschlossen. Die apriorische Einsicht allein vermöchte uns nur eine abstrakte Wesensordnung zu eröffnen. Erst wenn sich Erfahrung und Denken zur Zweieinheit ganzmenschlicher Erkenntnis einen, gewinnen wir Zugang zu den Weiten und Höhen des Seienden.

Bedingung der Möglichkeit der Zweieinheit von Erfahrung und Denken ist aber, daß die beiden einander nicht gänzlich fremd sind. Wäre und bliebe die Erfahrung rein sinnlich, nur ungeformtes, wogendes Erleben ohne allen geistig erfaßbaren Gehalt, dann fänden die Vernunftprinzipien im Gegebenen keinen Ansatzpunkt für eine wahrhaft seinsgerechte Erkenntniserweiterung, sie könnten höchstens eine rein denkimmanente Ordnung in das Gegebene hineintragen, und Kant behielte recht mit seiner Lehre von der kategorialen Formung der Erscheinungen. Was hülfe z. B. die Einsicht, daß das Sein nicht durch sich selbst, sondern nur durch eine irgendwie von ihm unterschiedene Wesenheit endlich sein kann, wenn die Wesensbegriffe des Seins und des Endlichen im Gegebenen der Erfahrung niemals ihre Erfüllung fänden, wenn ich also nie sagen könnte: Dieses da ist ein Seiendes, ist endlich. Damit also die Prinzipien wirklich zu einer die Erfahrung übersteigenden Seinserkenntnis führen können, muß der geistige Gehalt ihres Subjektsbegriffes im Gegebenen selbst als „intelligibile in sensibili" erfaßbar sein[22]. Wäre die geistige Form nur im abstrakten Begriff enthalten, so stände der Begriff dem gegebenen Einzelnen vollkommen fremd gegenüber und die Unterordnung des Einzelnen unter den Allgemeinbegriff ließe sich nicht mehr rechtfertigen, wenigstens nicht im Sinn des Realismus. Es täte sich eine Kluft auf zwischen dumpfem Erleben und entleertem Denken, die nicht mehr zu

[22] Vgl. hierzu de Vries, Denken und Sein 75—82; 221—223.

schließen wäre. Der Ausgang vom Einzelnen würde wirklich den Weg zur Metaphysik abschneiden, ja es gäbe überhaupt keine Metaphysik des Seienden mehr, sondern höchstens noch eine Metaphysik denkmöglicher Wesensordnungen, die auch ein Idealist annehmen könnte.

Es müssen also geistige Gehalte — wenn auch vielleicht nur in einer Mindestzahl — im Gegebenen selbst erfaßbar sein. Und eben das scheint uns auch der Sinn der alten Formel zu sein, daß der tätige Verstand das Sinnenbild „erleuchtet"; er erleuchtet es, so daß es nicht mehr rein sinnlich ist, sondern sich in ihm das Wunder einer innigsten Durchdringung von Sinnlichem und Geistigem vollzieht: das Menschlichste in aller menschlichen Erkenntnis.

Ohne diese Durchgeistigung des Sinnlichen wäre übrigens nicht nur jede Seinserkenntnis über das Gegebene hinaus unmöglich, sondern es wäre nicht einmal das schlichteste Erfahrungsurteil zu rechtfertigen. Denn das „Ist", das jedes Urteil in sich schließt, kann niemals durch rein sinnliche Erscheinungen begründet werden. Jedes Urteil bietet einen irgendwie geistig geformten Gegenstand; wenn also das Erlebte nur formloses Strömen wäre, könnte das Urteil nur mehr im konzeptualistischen Sinn erklärt werden. Denn eine „transzendentale Deduktion" kann, wie wir schon zeigten, die Seinsgeltung des Urteils nicht *ursprünglich* rechtfertigen, weil sie immer schon seinsgültige Urteile zu ihrer Möglichkeit voraussetzt.

Die Zweieinheit von Erfahrung und Denken bleibt also Wesenskern menschlicher Erkenntnis.

Darum bestimmt diese Zweieinheit auch das Baugesetz einer kritischen Begründung der Metaphysik. Die *ersten Grundlagen* können nur die unmittelbaren Erfahrungsurteile und die Prinzipien sein; der ausdrückliche Aufweis des geistigen Gehaltes im Gegebenen und damit der Realgeltung der Wesensbegriffe wird die Verbindung zwischen beiden herstellen müssen. Ein zeitliches Nacheinander in der Entfaltung dieser Grundgewißheiten ist im schrittweisen Fortgang unseres Denkens unvermeidlich. An sich wäre es nun gleichgültig, welcher der beiden Grundpfeiler zuerst errichtet würde. Nicht aus grundsätzlichen Erwägungen, sondern aus der Sorge um leichtere Faßlichkeit haben wir den Ausgang von den unmittelbaren Erfahrungsurteilen bevorzugt. Zugleich wird dadurch in etwa eine Annäherung an den psychologischen Werdegang unserer Erkenntnisse erreicht. Ein Mißverständnis aber wäre es, wenn

man daraus schließen wollte, wir verträten eine Einstämmigkeit aller Erkenntnisse und versuchten, alles allein auf die Bewußtseinsgewißheit zu bauen. Das wäre freilich eine zu schmale Grundlage.

Aber engen wir nicht die Erfahrungsgrundlage durch die *Einschränkung auf die Bewußtseinsgewißheit* doch wieder zu sehr ein? Wäre es nicht dem psychologischen Werden unserer Erkenntnis und vor allem auch der Eigenart unseres sinnengebundenen Denkens viel mehr entsprechend, wenn wir von den Gegebenheiten des äußern Sinnes ausgingen? Ist nicht der Ausgang vom reinen Selbstbewußtsein eher der Erkenntnisart eines reinen Geistes zugeordnet als der Zweieinheit der menschlichen Natur?

Daß der Ausgang von den Sinnesgegebenheiten dem psychologischen Entstehen unserer Erkenntnisse mehr entspräche, ist natürlich zuzugeben. Aber die erkenntniskritische Frage ist von der psychologischen wesensverschieden und stellt ganz andere Anforderungen. Und wie wir schon wiederholt[23] dargelegt haben, kann diesen Forderungen bei völliger Gleichschaltung des Weges der Erkenntniskritik mit der psychologischen Erklärung des Erkenntnisvorgangs nicht entsprochen werden. Die Erkenntniskritik kann als Grundlegung der Metaphysik nicht auf bloßen Erscheinungen aufbauen, sondern muß von Anfang an die Seinsgebundenheit des Denkens klar erweisen. Nur das unmittelbar sich zeigende Sein eines Seienden kann die ersten Daseinsurteile letztgültig rechtfertigen. Die Sinne aber vermögen uns das wirkliche Sein der Außendinge nicht unmittelbar zu geben. Mit welcher Selbstverständlichkeit das natürliche Denken auch mit dem Dasein der uns umgebenden Dinge rechnet, die letzte Auflösung dieser Gewißheit bietet, wie jeder Kenner weiß, nicht unerhebliche Schwierigkeiten.

Wir sind überzeugt, daß die idealistische Kategorienlehre Kants zum guten Teil auch darin ihren Grund hat, daß er als Erfahrungsgrundlage für seine Theorie nur die Gegebenheiten des äußeren Sinnes nimmt. In ihnen lassen sich eben die Inhalte der wichtigsten ontologischen Grundbegriffe tatsächlich nicht unmittelbar auffinden, sondern es entspricht ihnen nur ein „Schema", so etwa dem Begriff des Seins das tatsächliche Gegebensein in der Wahrnehmung, den Begriffen von Substanz und Akzidenz das Beharren gewisser Erscheinungen, während andere wechseln, dem

---

[23] Vgl. Schol 8 (1933) 89—98; 11 (1936) 62—75. Denken und Sein 12 f.; 27—38; 172—181.

Begriff der Kausalität die regelmäßige Aufeinanderfolge bestimmter Gegebenheiten usw.[24]. Daß aber z. B. das regelmäßige Nacheinander als ein Verursachtwerden des Nachfolgenden durch das Vorhergehende aufgefaßt wird, geschieht tatsächlich durch Herantragen eines bereits im Verstand bereitliegenden Begriffs an das sinnlich Gegebene. Und wenn die Analyse nicht weitergeführt wird als bei Kant, kann nicht gezeigt werden, daß diese begriffliche Formung im Sinn des Realismus berechtigt ist.

In der Lebensphilosophie unserer Zeit ist die Entwertung der ontologischen Grundbegriffe, wie sie in der Kategorienlehre Kants zum Ausdruck kommt, im wesentlichen beibehalten, wie sehr auch sonst ihre Absicht der des Idealismus entgegengesetzt ist. Darüber hinaus wird immer wieder betont, daß diese Begriffe nur als Denkmittel zum Aufbau der mechanischen Naturwissenschaft von Bedeutung sind, dagegen dem Bereich des Lebendigen und Seelischen gegenüber völlig versagen müssen. Auch das hängt wieder damit zusammen, daß die Begriffe nur im Hinblick auf die Sinnesgegebenheiten entwickelt sind. Schon Kants Analytik berücksichtigt ja nur Mathematik und mathematische Naturwissenschaft. So erscheint das Sein und erst recht die Substanz im schroffen Gegensatz zu allem Werden und Leben als das Starre, Unlebendige, das höchstens von außen verändert werden kann. Und wie sehr der Begriff der Kausalität weit über die Kreise der Lebensphilosophie hinaus immer wieder im Sinn der klassischen Physik auf streng eindeutige, mechanische Naturgesetzlichkeit eingeengt wird, ist bekannt. Der eigentlich metaphysische Gehalt der Begriffe dagegen geht verloren. Das Sein wird positivistisch ausgehöhlt, erscheint darum wesentlich als wertfrei[25], das „In-sich-Sein" der Substanz tritt vor dem zeitlichen Beharren völlig zurück, das Wirken im Begriff der Kausalität vor der bloßen Regelmäßigkeit des Nacheinanders. Die Begriffe sind in der Tat unlebendig — und unmetaphysisch geworden.

---

[24] Andere geistig erfaßbare Inhalte sind freilich im Sinnlichen unmittelbar gegeben. Vgl. de Vries, Denken und Sein 221—223. Selbst das „Schema" ist nicht rein sinnlich. Auch Kant bemerkt in der 2. Ausgabe der K. d. r. V., daß die „Synthesis der Einbildungskraft" „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben ... ist" (B 152). Das erinnert an die vis cogitativa der Scholastik.

[25] Vgl. Joh. B. Lotz S. J., Sein und Wert: ZKathTh 57 (1933) 557—613.

Um diesen Gefahren zu entgehen, scheint es uns besser, Sinn und Geltung der ontologischen Grundbegriffe zunächst aus der inneren Erfahrung zu entwickeln. Hier ist uns das Sein unserer Akte und unseres Ich unmittelbar gegeben, und das ist ein lebendiges, seelisches, ja geistiges Sein, wenn es uns auch nicht unmittelbar als unstofflich erscheint; jedenfalls ist es ein Seiendes, das in höherem Maße Sein hat als jene letzte Verflüchtigung und Veräußerlichung des Seins, die das rein stoffliche Seiende darstellt. In der innern Erfahrung ist uns auch das echte In-Sein der Akte als Akzidenzien im Ich als ihrem Träger zugänglich und das lebendige, ja geistige Eigenwirken, das uns einen Begriff von Kausalität gibt, der von vornherein über alles Mechanische hinaus ist. So werden diese Begriffe von Anfang an aus der positivistischen Einengung auf physische Erscheinungen befreit und in ihrem metaphysischen Seinsgehalt verdeutlicht. Irgendwie müssen ja auch die ontologischen Urbegriffe dadurch als Seins- und nicht bloß Denkformen gerechtfertigt werden, daß ihr Inhalt als geistig erfaßbare Wesenheit im erfahrungsmäßig gegebenen Seienden aufgewiesen wird.

Für den Aufbau der grundlegenden Teile der Erkenntniskritik, der sich durch diese Erwägungen als notwendig erweist, können wir uns freilich nicht auf den Buchstaben des hl. Thomas berufen; wir glauben aber, daß er dem Geist seiner Philosophie entspricht. Thomas sah sich noch nicht Geistesströmungen gegenüber, die den Wert des begrifflichen Denkens von Grund aus in Frage stellten; darum konnte er sich im wesentlichen mit einer psychologisch-metaphysischen Erklärung des Entstehens der Begriffe begnügen, und diese nimmt selbstverständlich ihren Ausgang von den Gegebenheiten der Sinne. Aber seitdem ist der abendländische Geist ganz anders zu kritisch-reflexem Selbstbewußtsein gekommen; man mag diese Entwicklung begrüßen oder bedauern, rückgängig machen läßt sie sich nicht. Wollen wir also die Fruchtbarkeit der thomistischen Grundgedanken zur philosophischen Lösung der Gegenwartsfragen zeigen, so müssen wir dieser Tatsache Rechnung tragen und dürfen uns nicht damit begnügen, das überlieferte Lehrgut weiterzugeben.

Aber entspricht der Ausgang vom reinen Selbstbewußtsein nicht eher einem einseitig spiritualistischen Menschenbild — etwa im Sinne Descartes' — als dem aristotelisch-thomistischen? Gewiß, wenn es wirklich ein Ausgang von einem „reinen" Selbstbewußtsein wäre; ein solcher ist es

jedoch gerade nicht. Daß aber irgendwie jedes Wissen notwendig im Selbstbesitz des Geistes gründet, ist durchaus thomistische Lehre. „Secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur“[26]. Eben darum ist das Tier keiner Wahrheitserkenntnis fähig, weil seiner stoffgebundenen Seele die Möglichkeit zu vollkommener Rückwendung zu sich selbst fehlt.

Der Selbstbesitz des Geistes und die darin begründete Seinsgewißheit ist aber entsprechend den wesentlichen Stufen der Geistigkeit verschieden. In Gottes höchster Geistigkeit entspringt alle Wahrheit der Urwahrheit seines sich selbst in lichtester Klarheit erschlossenen Seins. Der absolute Idealismus versucht dieses Vorrecht der göttlichen Erkenntnis irgendwie auf alle Erkenntnis zu übertragen und kommt so zu dem Widersinn einer dialektischen Entwicklung des Absoluten. Der geschaffene reine Geist durchdringt auch noch in einfachem, keiner Auslösung von außen bedürftigem Geistesblick sein ganzes Wesen und findet in ihm zwar nicht die Urgründe und Urbilder aller Dinge, wohl aber einen naturgegebenen Bestand geistiger Erkenntnisformen, in dem ihm von vornherein die ganze Fülle seiner Welt erschlossen ist. Descartes und Leibniz wollten in ähnlicher Weise auch die menschliche Erkenntnis aus dem reinen Selbstbewußtsein des Geistes und seinem innern Reichtum entwickeln, bahnten aber dadurch dem erkenntnistheoretischen Idealismus den Weg.

In Wirklichkeit ist unser menschliches Selbstbewußtsein nicht ein „reines“, in seiner Innerlichkeit sich selbst genügendes, sondern stets ein „empirisches“, von äußeren Einwirkungen abhängiges. Nicht eine rein geistige Schau des Wesens unserer Seele ist der Urgrund unserer Seinserkenntnis, sondern die „Erfahrung“ von Akten, die ursprünglich wesentlich mitbestimmt sind durch ein Betroffensein unserer Seele von außen. Wir müssen uns mit den Dingen einlassen, einen „Versuch“ (ἐμ-πειρία, ex-perientia) mit ihnen wagen, ja oft genug uns räumlich zu ihnen hinbewegen, sie buchstäblich „er-fahren“, wenn in unserer geistigen und doch leibverbundenen Seele die stets zur Helle des Bewußtseins hin gespannte Kraft wirklich ausgelöst werden soll. So erhält auch unser Selbstbewußtsein den Charakter einer „Erfahrung“, einer „innern Erfahrung“, die nicht bis ins letzte geistig durchschaubar und begreifbar ist, sondern etwas von der unbegreiflichen bloßen Tatsächlich-

[26] De veritate q. 1 a. 9.

keit aller Erfahrung hat. Es ist eben nicht ein rein geistiges, sondern ein sinnlich-geistiges Selbstbewußtsein; auch in ihm spiegelt sich die Zweieinheit des Menschenwesens wieder.

So kündigt sich also auch im schlichtesten Bewußtseinsurteil bereits die Zweieinheit der menschlichen Natur an. Sie bleibt das geheime Grundgesetz, das von Anfang an den Aufbau menschlicher Metaphysik beherrscht. Selbst der Name Meta-physik deutet das schon an. Der Geist erhebt sich über das Physische, ganz gewiß; aber doch nur dadurch, daß er immer wieder im Physischen Boden faßt. Ohne die Erfahrung gibt es keine Seinserhellung, ohne Vernunfteinsicht keinen Aufstieg zur Höhe, wie auch der Sirazide andeutet, wenn er spricht (Sir. 3, 25 hebr.):

> Wo das Auge fehlt, da fehlt auch das Licht,
> und wo kein Verstand, da ist keine Weisheit.

Und dazu seine maßvolle, ein wenig launische Warnung vor verstiegener Spekulation (ebd. 3, 22):

> Um Dinge, zu hoch für dich, müh dich nicht ab,
> mehr, als du fassen kannst, ist dir kundgetan.

Die Lehre von der Unsündbarkeit Christi in der reifenden Frühscholastik.

Von Artur Landgraf.

1. Hugo von St. Viktor und seine Gefolgschaft.

Wir haben in einem früheren Artikel[1] bereits darauf hingewiesen, mit welcher Entschiedenheit Hugo von St. Viktor der abaelardischen Ansicht entgegentrat, nach der Christus den Versuchungen der Begierlichkeit ausgesetzt gewesen wäre. Er formuliert dann auch seinen eigenen Standpunkt in der Frage der Unsündbarkeit Christi dahin, daß Gott — das sei katholischer Glaube — das Ganze, was des Menschen war, außer der Schuld angenommen habe, und daß er nicht wahrer Mensch hätte sein können, wenn er nicht alles, was zur Wahrheit der Menschennatur gehört, angenommen hätte. Er hat also mit und im Körper eine vernünftige Seele angenommen, die dem Körper vegetatives und sensitives Leben verlieh, und aus freiem Willen die Sünde verabscheute und der Gerechtigkeit folgte. Aus der Vereinigung mit der Gottheit war es ihr auch verliehen, daß sie mit spontaner Freiheit das Gute tat, zum Schlechten aber durch keine Notwendigkeit oder Schwäche gebeugt werden konnte. Hugo beruft sich auf Augustinus, wo er darauf hinweist, daß umsomehr die Freiheit des Willens gesteigert ist, je weniger sie der Sünde zu dienen vermag[2].

---

[1] Die Unsündbarkeit Christi in den frühesten Schulen der Scholastik: Schol 13 (1938) 367—391.

[2] De sacr. christ. fidei, lib. 2 p. 1 c. 6 (PL 176, 383B f.). Ferner ebd., lib. 2 p. 1 c. 7 (PL 176, 390BC): Licet sicut ex consortio Deitatis spiritu confirmatus erat ad veritatem, ut peccare non posset, ita quoque ex merito virtutis carne confirmatus esset ad incorruptionem, ut mori non posset. — Dies findet sich wörtlich in den *Deflorationes SS. Patrum*, Dom. in passione (PL 157, 898). — Außerdem vgl. De sacr. christ. fidei, lib. 2 p. 1 c. 5 (PL 176, 382B f.): Quando [caro] assumpta est, mundata est. Per eandem quippe gratiam natura humana mundata est, ut Verbo Dei libera a peccato uniretur, per quam christianus a peccato liberatur, ut eidem naturae in Christo capite suo societur. Appareat itaque nobis, sicut dicit beatus Augustinus, gratia in Christo capite nostro, unde secundum uniuscuiusque mensuram se per cuncta membra eius diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicunque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus, de ipso Spiritu et hic renatus, de quo est ille natus. Eodem spiritu fit in nobis remissio peccatorum, quo spiritu factum est, ut nullum haberet ille peccatum. Sic ergo factum est per gratiam, ut caro illa a peccato (sub quo ab origine sua erat) mundaretur; et mundata in illo (qui

Beim Lesen der für uns in Betracht kommenden Abschnitte der Summa Sententiarum liegt die Versuchung nahe, sie auf ihre Quellen zu analysieren. So erinnert es an die Anselmschule, wenn das Argument Abaelards: Christus besaß das liberum arbitrium: also konnte er sich nach beiden Seiten — der guten und der schlechten — wenden, gelöst wird mit der Bemerkung, daß auch die Engel ein liberum arbitrium hätten und doch so durch die Gnade befestigt seien, daß sie nicht sündigen könnten. Dem fügt dann die Summa Sententiarum noch bei: Wir glauben aber, daß jener mit Gott vereinigte Mensch von seiner Empfängnis an noch mehr durch die Gnade befestigt ist[3]. Den zweiten, ebenfalls aus Abaelard stammenden Einwurf, daß dieser Mensch mit dem Wort hätte nicht vereinigt sein und so getrennt davon hätte sündigen können, gibt sie ohne weiteres zu. Sie findet es aber für nötig, ausdrücklicher noch als Abaelard zu betonen, daß diese Sündenmöglichkeit nach der Vereinigung nicht mehr Platz hatte; denn konnte er sündigen, dann konnte er auch verdammt werden, weil die Verdammung im Gefolge der Sünde steht. Was aber wäre absurder, als daß der Sohn Gottes, der jener Mensch war, verdammt werden könne[4]. Die Summa Sententiarum zählt ferner, wenn auch in vertauschter Reihenfolge und mit charakteristischen Abweichungen, die aus Boethius bekannten drei Zustände der menschlichen Natur auf, von deren jedem in Christus etwas war[5]. Sie stimmt hier mit

---

liber ab omni peccato in ea futurus erat) a peccato libera assumeretur, ut nec gratia corruptioni naturae praeiudicium faceret nec corruptio naturae gratiam impediret. — Wörtlich findet sich dieser Text in den *Defloratione*s *SS. Patrum,* Dom. pr. post nat. Dom. (PL 157, 798). Außerdem finden wir diesen Text zum Teil zitiert in den Collectanea des Lombarden zu Rom 1, 4 (PL 191, 1309). Hier dürfte er wohl durch einen ähnlichen in dem Bruno dem Kartäuser zugeschriebenen Paulinenkommentar veranlaßt sein.

[3] Tract. 1 c. 18 (PL 176, 78). Ebenso in den zum Bereich der Summa Sententiarum gehörigen Sentenzen des *Cod. Vat. lat. 1345,* fol. 27. — Es stimmt überhaupt hier die ganze Quästion Utrum Christus peccare potuerit necne mit der gleichen Frage der Summa Sententiarum überein. — *Honorius Augustodunensis* bemerkt in seiner Exp. in psalmos sel. lediglich zu Ps 1,2 (PL 172, 276): „In lege Domini voluntas eius". Lex Domini est mala devitare et bona facere, quod est iustitia et dilectio; iustitia quippe est malum devitare, dilectio bonum facere. „In lege Domini", quod est iustitia, voluntas Christi fuit, dum iustitiam indeclinabiliter tenens Patri obediens usque ad mortem exstitit.

[4] Summa Sententiarum, a. a. O. — Cod. Vat. lat. 1345, fol. 27.

[5] Summa Sententiarum, a. a. O.: Hic notandum est tres status esse hominis, et videndum est, quid de unoquoque susceperit Dei

Boethius und auch der Anselmschule überein, insofern sie das Nichtsündigenkönnen Christi dem für Adam nach der Bewährung in Aussicht genommenen Zustand parallel setzt. Sie weicht aber von beiden dadurch ab, daß sie das Hungern und Dürsten dem Zustand Adams nach der Sünde entnimmt und dies deswegen, weil sie das Sterbenkönnen und Nichtsterbenmüssen Christi betont, das freilich Adam nur vor der Sünde gegeben war.

Anscheinend zum ersten Mal versucht die Summa Sententiarum auch die Lösung einer letzten von Abaelard aufgeworfenen Schwierigkeit, die der Vers des Psalm 31 macht: ‚Potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit'. Sie gibt die Lösung, daß dies nicht von Christus, sondern von den Heiligen gesagt sei[6].

Die zum Bereich der Summa Sententiarum gehörige Summe des Cod. Vat. Barb. lat. 484 wollte sich darauf beschränken, mit einigen auctoritates die Unsündbarkeit Christi zu belegen:

Queritur si Christus potuit peccare. — Augustinus in libro de baptismo parvulorum. Profecto secundum iustitiam, qua Job se iustum noverat, cinerem et terram se vocat, mente concipiens Christi iustitiam, in cuius carne vel anima nullum omnino potuit esse peccatum[7]. — Idem in libro de Trinitate. Christo Dei Filio licet integra fuerit libertas arbitrii, divinitatis tamen plenitudine confirmatus peccare nullatenus potuit. — Prosper in libro de contemplativa vita. Tristitia, quam Christus habuit, non ei ex suis peccatis accessit. Nam immunis a peccato conceptus non solum non peccavit, sed nec etiam peccare potuit[8].

Filius. Primus status ante peccatum, in quo fuit homo conditus. Secundus status, ad quem per peccatum est lapsus. Tertius status, ad quem post resurrectionem est inferendus. Primus status possibilitatem habuit moriendi, non necessitatem. Secundus status necessitatem moriendi habet; necessario enim moritur. Tertius status necessitatem moriendi non habet ut secundus nec possibilitatem moriendi vel peccandi ut primus. De primo statu habuit mori Christus posse vel posse non mori; sola namque voluntate mortuus est. Unde et dicitur a quibusdam: voluntate mortuus, voluntate mortalis erat, natura immortalis, quia, cum esset sine peccato (quod est causa mortis) numquam moreretur, si vellet. De secundo statu habuit defectus istos, famem, sitim etc. De tertio statu habuit non posse peccare. — Ebenso fast wörtlich in der zum Bereich der Summa Sententiarum gehörigen Summe des Clm 7972, fol. 24.

[6] Tract. 1 c. 18 (PL 176, 78). Ebenso in den Sentenzen des Cod. Vat. lat. 1345, fol. 27.

[7] Ebenso und zwar unter der Rubrik Quod Christus non potuit peccare in den Sentenzen des Cod. Vat. lat. 1345, fol. 27^{v} und in der Summe des Clm 7972, fol. 22^{v}.

[8] Fol. 44. — Diese letzte Prosper zugeschriebene, tatsächlich aber dem Julius Pomerius zugehörige Sentenz findet sich ebenso im Cod. Vat. lat. 1345, fol. 27^{v} und im Clm 7972, fol. 22^{v}.

Auffallender noch, als daß die anonymen zum Bereich der Summa Sententiarum gehörigen Sentenzen des Cod. Vat. lat. 1345[9] nichts anderes bringen als in unmittelbarer Aufeinanderfolge zuerst den Text der Summa Sententiarum und dann mit Ausnahme der zweiten Sentenz — hier genau so wie die Summe des Clm 7972 — denjenigen der Summe des Cod. Vat. Barb. lat. 484, ist die Tatsache, daß die zur Schule Gilberts de la Porrée gehörigen Sententiae Divinitatis, welche in überraschender Reife das Problem behandeln, gerade die zweite und dritte von der Summe des Cod. Vat. Barb. lat. 484 aufgeführte Auctoritas in gleicher Reihenfolge an den Anfang ihrer Darstellung setzen. So bringen sie vor allem den Text, den sie ebenfalls Augustinus De Trinitate zuschreiben, in dem für Christus sowohl die Willensfreiheit, aber auch die durch die Fülle der Gottheit herbeigeführte Unmöglichkeit zu sündigen festgestellt wird; sodann den zweiten aus Jul. Pomerius[10], fälschlich Prosper, De vita contemplativa entnommenen Text, der Christus nicht bloß die Sündenlosigkeit, sondern auch die Unsündbarkeit zuspricht[11]. Ihnen gibt der Verfasser seinen Beifall, da er betont: Man darf in keiner Weise zugeben, daß Christus sündigen konnte[12]. Die Behandlung der Einwände geben ihm dann Gelegenheit, in die Tiefen des Problems hinabzusteigen. In der Lösung desjenigen, daß Christus die Natur Adams in dem Zustand empfangen habe, in dem dieser geschaffen worden war, daß aber Adam sündigen konnte, lehnen die Sententiae sich an Boethius bzw. Gilbert an, allerdings mit charakteristischen Unterschieden gegenüber diesem wie auch der Summa Sententiarum. Sie schreiben nämlich:

Et ad hoc, quod dicitur humanam naturam in primo statu recepisse, respondemus, quod de primo statu aliquid accepit, id est immunitatem peccati, quia Adam immunis a peccato creatus est; de secundo statu nostros defectus, non necessitate, sed voluntate habuit; de tertio habuit non posse peccare[13].

Zugegeben wird, daß Christus ein liberum arbitrium gehabt hat; aber entschieden verneint wird, daß sich daraus eine Hinneigungsfähigkeit zum Schlechten ergäbe; denn auch Gott habe das liberum arbitrium ohne diese Folge.

---

[9] Fol. 27 und 27v.
[10] PL 59, 515C.
[11] B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (BeitrGPhThMA 7, 2—3). Münster 1909, 91*.
[12] Ebd. 92*.
[13] Ebd. 91* f.

Was daraus folge, sei einzig die Möglichkeit in der Hand Christi, sich für das eine oder das andere zu entscheiden[14]. Diese Lösung liegt also ganz im Sinne der Ausführungen Anselms von Canterbury und der Schule Anselms von Laon, wie wir sie im Cod. Bamberg. Patr. 47 festgestellt haben.

Noch wichtiger ist, daß die Sententiae Divinitatis bereits eine Schwierigkeit berühren, die auch unsere heutige Theologie noch quält: Christus war fähig nicht zu sterben. Des Vaters Wille aber war, daß er sterbe. Also war Christus fähig, dem Vater nicht zu gehorchen und damit zu sündigen. Die Lösung, die hier gegeben wird, ist nicht ohne besonderen Wert: Aus der Fähigkeit zum Nichtsterben ergibt sich nicht ohne weiteres die Fähigkeit zum Ungehorsam gegenüber dem Vater; denn der Vater hatte es ja in der Hand, sein Sterbegebot nicht zu erlassen. Zur Erläuterung wird als Beispiel angezogen: Gott hat bestimmt, daß ich zu euch kam. Ich hatte es aber in der Hand auch nicht zu kommen. Also konnte ich gegen die Bestimmung Gottes handeln? Keineswegs[15].

Ob die Sententiae Divinitatis hier gerade eigene Arbeit geleistet haben, läßt sich schwer bestimmen. Sicher ist aber, daß diese letzte Schwierigkeit schon zur Zeit der Quaestiones in epistolas Pauli stark in der Diskussion umfochten war, und daß damals schon die von den Sententiae Divinitatis gegebene Lösung als die gewöhnliche bezeichnet wurde[16]. Zudem hat in einem anderen Zusammenhang bereits Hugo von St. Viktor die Lösung vorweggenommen. Er beschäftigte sich mit der Schwierigkeit: Wenn für Christus von Anfang an der Gehorsam gegenüber der Übernahme

---

[14] Ebd. 91* und 92*: Sed quod dictum est: Habuit liberum arbitrium flectendi ad utrumque, id est: ad utrumlibet, vel ad hoc vel ad aliud, intelligendum est. Nam Deus habet liberum arbitrium, non potest flecti ad malum.

[15] Ebd. 92*: Illud aliud: Potuit non mori, ergo non oboedire Patri, non est verum, quoniam potuit Pater non praecepisse. Falsificari quoque potest hoc simili: Deus disposuit, ut ad vos venissem, sed potui non venisse; ergo potui contra dispositionem? Nequaquam.

[16] In epist. ad Rom. q. 74 (PL 175, 452): Item alia via volunt idem probare: Christus, cum venit in Hierusalem, potuit ire in Galilaeam, et, si iret tunc in Galilaeam, nunc non pateretur; et si non pateretur, non impleret imperium Patris, cuius imperio passus est. Sed potuit tunc non pati in Hierusalem et inobediens esse et sic peccare. — Solutio: Potuit sic quidem non ire Hierusalem. Potuit ergo non implere praeceptum Patris. Hoc non sequitur. Si enim non pateretur tunc, quod [453] possibile erat; unde ait: „Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam" (Joan 10); si hoc, inquam, esset, quod tunc non pateretur, non esset imperium Patris eum tunc pati ibi. Sed haec duo simul esse impossibile est: quod Pater praecepisset eum tunc pati, et quod ipse tunc non pateretur. Haec est communis solutio.

des Leidens verdienstlich war, so steht damit fest, daß, wenn er von Anfang an nicht hätte leiden wollen, er auch das Verdienst des Gehorsams im Leiden hätte nicht haben können. Wäre nämlich das kommende Leiden nicht gewesen, dann wäre auch von keinem Gehorsam dem Leiden gegenüber die Rede. Und so versuchte man, um eine gloria incorruptionis zu erhalten, die Notwendigkeit des Leidens einzuführen[17]. Hugo äußert dem gegenüber: Die so sagen, beachten zu wenig, daß mit der gleichen Güte, mit der Christus sich zum Gehorsam dem Leiden gegenüber bereit hielt, da er leiden wollte, er gerecht und gut und der Glorie würdig gewesen wäre, auch wenn er nicht hätte leiden wollen. Denn in diesem Fall wäre er dem Leiden gegenüber nicht gehorsam gewesen, ohne aber deshalb gleich ungehorsam zu sein. Er wäre ja durch dieses Nichtwollen nicht zum Willen des Vaters in Gegensatz getreten, weil ja dann auch der Vater dieses Leiden nicht gewollt hätte. Denn, wie Christus gehorsam war, weil er dem Willen des Vaters willig zustimmte, ebenso wäre er zweifelsohne gehorsam gewesen, wenn er dem Vater, der dies nicht wollte, mit seinem Nichtwollen zugestimmt hätte[18].

Lösungen dieser Art scheinen aber nicht allseitig befriedigt zu haben. Wenigstens begegnen wir auch anderen Versuchen. So liest man in den Sentenzen des *Petrus von Poitiers:* Item, Pater misit Filium, ut pro nobis pateretur: ergo illa passio fuit opus obedientiae: ergo opus debitum: non ergo solius voluntatis. Ad quod dicimus, quod opus debitum dicitur, quod homo facturus est, velit, nolit. Dicitur etiam debitum, quia ex voluntate facit, et ita fuit debitum in Christo[19]. *Petrus von Capua* stellte später die Schwierigkeit in ganz anderer Form, da er fragte, ob Christus durch ein Gebot gehalten war. Sein argumentum pro geht dahin: Zu der Matthäusstelle „Du sollst den Herrn Deinen Gott anbeten und ihm allein dienen", sagt die Glosse, indem sie auf Christus deutet: Er gibt zu verstehen, daß ihm nach seiner Menschennatur und jedem Menschen überhaupt dies geboten sei. Somit war Christus durch dieses Gebot in gleicher Weise wie jeder andere gehalten. Somit war er durch ein Gebot dazu verhalten, seine Seele für seinen Nächsten hinzugeben, wenn er ihn in Not sähe. Nun wußte er aber, daß das Menschengeschlecht in Not war. Also war er gehalten, für das Menschengeschlecht zu sterben. Er mußte also, um eine Gebotsübertretung zu vermeiden, sterben. Nun konnte er sich aber keiner Übertretung schuldig machen. Also mußte er für das Menschengeschlecht sterben. Ferner, wenn er durch ein Gebot gehalten war, für den Menschen zu sterben, dann war sein Tod nicht so sehr ungeschuldet[20]. — Zur Antwort sagt Petrus: Wenn Christus als Mensch die caritas hatte, so war er doch nicht, wie ein anderer Mensch, gehalten, jeden zu lieben. Man kann so sagen, daß er als Mensch durch ein Gebot gehalten war wie ein anderer Mensch; aber er war nicht wie ein anderer Mensch zu all dem verhalten wie ein anderer. Er war nicht aus einem Gebot dazu verhalten, für die Menschen zu sterben, da er sie auch auf andere Weise zu retten vermochte[21].

---

[17] De sacr. christ. fidei, lib. 2 p. 1 c. 6 (PL 176, 387BC).
[18] Ebd. (PL 176, 387CD).
[19] Lib. 4 c. 15 (PL 211, 1198 f.).
[20] Summe (Clm 14508, fol. 52^{v}).
[21] Ebd. fol. 52^{v}.

Hier sei auch auf die anonymen Quästionen des *Cod. Fondo Sessoriano 120* (12. Jahrh.) der Biblioteca Vittorio Emanuele in Rom aufmerksam gemacht. Auf Blatt 94^{v} liest man hier:

Si vero [Christus] proximus noster fuit, et debuit facere nobis, quod nobis utile esse scivit. Sed passionem suam nobis utilem esse scivit. Debuit ergo ut proximus noster pati pro nobis. Quodsi debuit, et ratione debiti hoc facere tenebatur. Quodsi ex debito tenebatur pati, mori pro nobis, quomodo gratis mortuus est pro nobis? Nam quod gratis fit, non ex debito; quod ex debito, non gratis. — Item, si proximus noster fuit, et legi proximi subiectus fuit. Quod si, et proximo debuit facere, quod sibi, si in tali statu esset, vellet fieri. Affectus ergo (ergo) fuit lege proximi, ut moreretur pro nobis. Quod si, et debitum tantum solvit, cum mortuus est pro nobis, et ita nullam gratiam impendit, cum tantum ex debito fecerit, quod fecit. — Item debito promissionis tenebatur facere, quod fecit, quia se venturum promiserat iudeis. Quomodo ergo gratis venit, gratis passus, gratis mortuus, si ex debito super hoc tenebatur.

Dicendum est, quod debitum dicitur tribus modis. Est debitum meriti, est debitum obligationis, est debitum promissionis. Debitum meriti dicitur premium, quod alicui ex merito datur. Debitum obligationis dicitur debitum, illud, quod procedit ex voto; sicut cum aliquis obligatus est ex voto precedenti servare castitatem. Et notandum, quod istud debitum obligationis non tantum considerari potest in votis, sed etiam quia multis aliis potest fieri modis. Debitum promissionis illud satis notum est nobis. Isto autem debito, scilicet promissionis, verum est, quod Christus debuit mori pro nobis. Sed nichilominus verum est, quin (!) ex sola gratia mortuus sit ex nobis (!). Illud enim debitum promissionis, id est, quod se ex promissione debitorem fecit, ex gratia fuit. — Sed dicis: Responde verbis: Tenebatur Christus mori pro nobis? Tenebatur ex promissione mori pro nobis? Tenebatur lege proximi mori pro nobis? — Respondeo, quia tuum ‚*Tenebatur*' non concedo. ‚*Tenebatur*' enim verbum est coactionis. — Sed iterum dicis: Et istam concedis locutionem: Christus debuit mori pro nobis? Concedo utique, ut tamen intelligas debitum convenientie, non debitum exigentie.

Einen weiteren, sich wieder unmittelbar mit der Unsündbarkeit Christi beschäftigenden Versuch findet man im Bereich des *Odo von Ourscamp*. Eine Quästion des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 schreibt nämlich: Christus non potuit peccare et non potuit cessare a bonis operibus. — Responsio: Sic est. — Responsio: Impossibile fuit Christum peccare et a bono opere cessare. Ergo Christus per opera sua nichil meruit, quia opus necessitatis nec premium nec penam meretur. — Responsio: A simili: Omnis habens caritatem, scilicet existens talis non potest peccare criminaliter et a bono opere [cessare]. Ergo omnis habens caritatem non meretur ex operibus suis, scilicet declinando a malo et faciendo bonum[22]. Utrumque falsum. — Item, impossibile est diabolum non peccare. Ergo non est ei imputandum, si peccat, quia ex necessitate peccat[23].

[22] Es läßt sich dies ohne Mühe verstehen, wenn man die schon zu Anfang der Frühscholastik sich zeigende Lehre in Betracht zieht, daß, so lange die Gnade des Hl. Geistes in einem wirkt, man nicht sündigen kann. Man vgl. so den Bruno dem Kartäuser zugeschriebenen Paulinenkommentar zu 1 Kor 12 (PL 153, 188C).

[23] Fol. 84.

Es bedarf wohl keiner Bemerkung über das Unbefriedigende dieser Lösung. Wieder ein anderer Versuch, das Verdienst Christi trotz seiner Unsündbarkeit zu retten, tritt in dem zum Bereich Roberts von Melun gehörigen Paulinenkommentar des *Cod. Paris. Ars. lat. 534* auf:

Item, non videtur Christus aliquid meruisse [fol. 146] bonum faciendo, quia aliud facere non potuit, quia ad malum inclinari non potuit. Quid ergo meruit, qui necessitate fecit, quicquid fecit? — Responsio: Non necessitate aliquid fecit, sed quicquid fecit, ex libero arbitrio fecit. Liberi autem arbitrii due sunt partes: posse facere bonum et posse dimittere malum; non: posse facere malum, sicut quidam male opinantur. Si enim posse facere malum pars esset liberi arbitrii et posse peccare pars esset liberi arbitrii, quare posse peccare esset aliqua potentia et esset a Deo; quod non est verum. Posse enim peccare impotentia est. Quanto enim quis magis peccat, tanto a summa potentia longius recedit. Quare posse peccare ab illa non est, a qua omnis potentia est. Nec ergo posse peccare potentia est. Liberum vero arbitrium tanto in Christo liberius fuit, quanto facilius bonum facere et malum dimittere potuit. Nichil ergo necessitate — hoc enim esset, quod coactus — sed quicquid fecit, voluntarie et ex caritate fecit. Quare et meruit[24].

Hier ist also jeder Schwierigkeit damit die Spitze genommen, daß mit der zeitgenössischen Theologie für Christus gerade die höchste Willensfreiheit postuliert wird. Allerdings bleibt unerklärt, ob diese Freiheit auch zum Verdienst genüge. Bedeutsamer noch ist sodann der Lösungsversuch, den die fünfte Quästionensammlung des Cod. Royal 9 E XII des British Museums bietet. Sie schreibt Christus, obwohl er keinen Kampf mit der Sünde hatte, trotzdem ein Verdienst zu, weil er den Vorsatz hatte, selbst dann nicht zu sündigen, wenn er sündigen könnte. Ein Vorsatz, der in Adam fehlte[25].

Hier sei gleich vorweggenommen, daß sich auch die Sentenzenglosse des *Cod. Paris. Nat. lat. 3572* in sehr verdienstlicher Weise mit dem gleichen Problem beschäftigt. Sie schreibt:

Solutio: Ad meritum requiruntur duo, scilicet causa impellens et forma, scilicet caritas. Christus autem causam habuit impellentem ad [peccatum] non interiorem, quia semper corpus eius obedivit spiritui, sed exteriorem, quia infirmitates et miserias nostras assumpsit. Et formam habuit, scilicet caritatem, quare mereri potuit et meruit. Sed Adam non habuit causam impellentem interiorem vel exteriorem in primo statu, nec formam, scilicet caritatem, quia non mereri potuit[26].

Auch *Stephan Langton,* der sonst überall dem Problem der Unsündbarkeit Christi aus dem Weg geht[27], liefert einen wertvollen Beitrag. Er beschäftigt sich mit der Schwierigkeit, daß, wenn

---

[24] Fol. 156^{v} f.

[25] Fol. 249^{v}: Sed ad hoc obicitur, quod Christus non habuit aliquam intrinsecam causam impellentem ad maleficium, sed ab eo erat omnis peccati fomes alienus. Ergo non meruit, cum resistebat. Imo, eo quod Christus hoc habebat semper in proposito, quod, etsi posset peccare, tamen non peccaret. Et ideo merebat; Adam [vero non merebat], qui in primo statu hoc propositum non habuit.

[26] Fol. 285.

[27] In seinen verschiedenen Quästionensammlungen fand ich keine Stellungnahme. Lediglich im Paulinenkommentar und zwar zum

Christus notwendig dargebracht wurde und gestorben ist, er dies nicht freiwillig tat, während doch Isaias sagt: Er wurde dargebracht, weil er selber wollte. Langton bemerkt dazu: Wir sagen, daß es eine necessitas contracta gibt, die nämlich aus der Sünde stammt. Aus dieser Notwendigkeit ist Christus nicht gestorben, weil sie in ihm nicht Platz hatte. Und es gibt eine necessitas assumpta. Aus dieser ist Christus gestorben, und sie steht auch nicht im Gegensatz zum Willen. Christus ist somit notwendig und nichtsdestoweniger freiwillig gestorben. Denn Christus hat freiwillig ohne die Sünde die Notwendigkeit zu sterben und die übrigen menschlichen Defekte angenommen. Er besaß also die Notwendigkeit einmal zu sterben, nämlich daß er einmal sterbe, nicht aber daß es in dem Zeitpunkt, da er starb, für ihn notwendig wäre, zu sterben. Denn es überliefern die Heiligen, daß er vom Alter aufgelöst worden wäre, wenn niemand Hand an ihn gelegt hätte usw.[28].

Schließlich taucht in den Sententiae Divinitatis auch noch

Hebräerbrief streift er die Frage. So z. B. Cod. Paris. Nat. lat. 14443, fol. 413: Preterea adhereatur ei, quod dicit glosa sic: unxit te Deus oleo letitie, quia immunis fuit a peccato. Unde et conscientia hilaris fuit ei. Meruit ergo hylaritatem sive serenitatem conscientie et predicta dona, sine quibus potest esse salus, sicut et angeli meruerunt confirmationem. Non tamen meritum precessit tempore premium, sed natura. In ipso enim instanti conceptionis fuerunt simul in Christo virtutes, dilectio iustitie et odium iniquitatis, dona, sine quibus potest esse salus cum conscientie hilaritate. Virtutes et VII dona Spiritus Sancti fuerunt pure de gratia, quia tantum gratis data; dilectio vero et odium iniquitatis fuerunt meritum, dona sine quibus est salus et etiam conscientie serenitas sive hilaritas premium viatori datum. Est enim duplex retributio iusti, scilicet serenitas conscientie in presenti et glorie in futuro. — Fol. 417v „Debuit assimilari fratribus per omnia absque peccato." Determinatio enim in uno loco posita ad omnia consimilia trahi debet. Apostolus autem infra dicet: habemus pontificem temptatum per omnia pro similitudine absque peccato. Et ideo hec determinatio „absque peccato" hic est ponenda. Sed fuitne in omnibus aliis a peccato similis fratribus? Si hoc: ergo in lepra. — Sed dicimus, quod ista assimilatio debet intelligi in omnibus hiis absque peccato, que communia sunt generi humano. Unde non extenditur ad lepram vel ad alia tantum singularia. Et, ut totum expediatur, is est sensus: „Debuit assimilari fratribus per omnia", que decuit et oportuit eum accipere. — Fol. 419v „Temptatum a diabolo". Ista temptatio fuit ad peccatum. „Et ab hominibus", ista temptatio fuit ad affligendum. „Per omnia genera temptationum" exteriorum, prout oportuit et decuit.

[28] Komm. zum Hebräerbrief (Cod. Paris. Nat. lat. 14443, fol. 428): „Sic et Christus eadem necessitate" etc. Ergo Christus oblatus est et mortuus necessitate. Non ergo voluntate, cum tamen dicat Ysaias: oblatus est, quia ipse voluit. Dicimus, quod est necessitas contracta, que scilicet est ex peccato. Et hac necessitate non est mortuus Christus, quia non fuit in eo. Et est necessitas assumpta, qua Christus mortuus est, nec est contraria voluntati. Mortuus est ergo necessitate et nichilominus voluntate. Assumpsit enim Christus sponte necessitatem moriendi et alios defectus hu-

die weitere Schwierigkeit auf: Wer den Willen Gottes und was er von einem verlangt, kennt und dann nicht tun will, sündigt. Christus aber wußte, daß der Wille des Vaters dahin ging, daß er sterbe, und daß ihm dies auch aufgetragen war. Er wollte aber nicht gehorchen, als er sagte: Nicht mein Wille geschehe, sondern der Deine[29], und Nicht was ich will, sondern was Du willst[30]. Die Antwort ist die klassische: Mit dem „Nicht mein Wille geschehe", zeigte er nicht auf, daß er nicht gehorchen wollte, sondern daß in ihm ein Begehren war, das den Tod scheute. Gleichsam: Licet repugnare, formidare, tamen volo, quod tu, quia infirma caro repugnat, spiritus autem promptus, sed spiritus redigit voluntatem carnis ad voluntatem Dei[31].

2. Petrus Lombardus und seine Gefolgschaft.

Bei Petrus Lombardus ist unsere Frage nicht eben Gegenstand eines besonderen Interesses. In seinem Paulinenkommentar hält er jedenfalls, wie sich aus gelegentlichen Bemerkungen ergibt, an der Unsündbarkeit Christi als an einer Selbstverständlichkeit fest.

So schreibt er zu Hebr 7, 26: „segregatus a peccatoribus", id est immunis ab omni peccato, quia semper sine peccato[32]. Zu Hebr

---

manos sine peccato. Habuit itaque necessitatem moriendi aliquando, scilicet ut aliquando moreretur, non quod tunc, quando moriebatur, necesse esset eum mori. Tradunt enim sancti, quod senio deficeret, si nemo in eum misisset manum.

[29] Luk 22, 42.

[30] Mark 14, 36. — B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis 92*.

[31] B. Geyer, a. a. O. — Wir sollen dem ständig in der Scholastik begegnen. So z. B. schon vorher in den Sententiae Hermanni c. 25 (PL 178, 1734); bei Petrus Lombardus, Sentenzen, lib. 3 dist. 17 (Quaracchi [1916] 626 f.); Bandinus, Sentenzen, lib. 3 c. 17 (PL 192, 1079); Petrus von Poitiers, Sentenzen, lib. 4 c. 15 (PL 211, 1196 ff.); Petrus von Poitiers, Dist. in psalmos (Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 1). — Man vgl. ferner die Quästionen aus dem Bereich des Odo von Ourscamp (J. B. Pitra, Anal. Nov. Spic. Solesm. Alt. cont. tom. II. Typ. Tusc. [1888] 71); die sechsten Quästionen des Cod. British Museum Royal. 9 E XII, fol. 254v. Die Sententiae Hermanni (a. a. O.) — diese unter Bezugnahme auf Augustinus — und die Quästionen aus dem Bereich des Odo von Ourscamp (a. a. O.) bringen als andere Erklärung, daß Christus dies nicht in seinem, sondern im Namen seiner Glieder (seines mystischen Leibes) gesagt hätte.

[32] Coll. in epist. D. Pauli. In ep. ad Hebr. c. 7 (PL 192, 456). — Zur gleichen Stelle schreibt der Paulinenkommentar *Gilberts de la Porrée:* „Sanctus" scilicet, et qualiter, per partes aperit: „innocens" ad proximum, „impollutus" in se, et, ut generaliter dicatur: omnino „segregatus a peccatoribus" peccati totius immunitate ... (Cod. Paris. Nat. lat. 14441, fol. 112).

4, 15 liest man: Tentatum, dico, „per omnia" genera tentationum, et hoc „pro similitudine" carnis peccati, id est quia similis adhuc erat hominibus secundum vel pro; similis, id est ut exemplum daret aliis similia sustinendi, ens tamen „absque peccato". Et ideo potest liberare. Ex eo enim, quod tentatus est, scit compati; ex eo vero, quod sine peccato est, potens est liberare[33].

Auch im Sentenzenkommentar geht er nicht sonderlich tief auf die Sache ein. Im Zusammenhang mit der Frage, ob Gott einen anderen Menschen oder anderswoher hätte annehmen können, kommt er darauf zu sprechen, ob jener Mensch hätte sündigen oder auch nicht Gott sein können. Beide Fragen fallen nach ihm zusammen. Denn wenn jener Mensch sündigen konnte, konnte er verdammt werden; konnte er verdammt werden, dann konnte er nicht Gott sein. Wenn er also sündigen konnte, konnte er nicht Gott sein, weil Gott sein und Unrecht wollen zusammen nicht bestehen können. Jedenfalls finden wir in seiner Antwort zum erstenmal in diesem Zusammenhang ausdrücklich die Unterscheidung zwischen Natur und Person terminologisch verwertet[34]. Die Person konnte nicht sündigen, noch auch nicht Gott sein. Die Natur konnte in ihrer Vereinigung mit dem Wort ebenfalls nicht sündigen; wäre sie aber nicht damit vereinigt, dann könnte sie sündigen[35].

Das für die Sündbarkeit aus dem Vorhandensein des li-

---

[33] Coll. in epist. ad Hebr. c. 4 (PL 192, 435). *Gilberts* Paulinenkommentar notiert zu dieser Stelle: „temptatum autem" et a diabolo et ab hominibus „per omnia" temptationum genera, id est contumelius (!), blandimentis, penis et morte. Et hoc pro „similitudine carnis" peccati, que in ipso erat „absque peccato". (Cod. Paris. Nat. lat. 14441, fol. 109^{v}). — Man vgl. beim Lombarden ferner noch zu Hebr 2, 14 (PL 192, 421). Zu Rom 1, 4 finden wir bei ihm auch eine bereits von Hugo von St. Viktor zitierte Augustinusstelle: Libera in illo voluntas erat et tanto magis, quanto magis peccare non poterat (PL 191, 1309). Hierzu bemerkt eine dem 13. Jahrhundert angehörige Glosse des *Cod. Vat. Ottob. lat. 86*, fol. 3: Contra: Qui peccare potest, habet liberam voluntatem ad peccandum et non peccandum; Christus tantum ad non peccandum. Ergo etc. Non valet. Potentia enim non semper facit liberiorem vel meliorem, sed potius intentio. Nec valet: iste potest aliquid, quod non potest ille. Ergo est potentior quam ille. Instantia: Timor filialis habet duos usus in via, scilicet timere separari et revereri. Sed timere separari non habebit in patria. Ergo nunc melior est. — Die Stelle dürfte wohl dem Kommentar des Stephan Langton entnommen sein. Man vgl. Anm. 82 und Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19, S. 4. — Auf unser Problem kommt der Lombarde noch zu sprechen zu Rom 8, 3 (PL 191, 1433); zu 2 Kor 5, 21 (PL 192, 45).

[34] Die Quaest. in epist. Pauli sind bekanntlich später als die Sentenzen des Lombarden anzusetzen.

[35] Sententiae, lib. 3 dist. 12 c. 2 (Quaracchi 602).

berum arbitrium ins Feld geführte Argument nennt er frivol und löst es mit den Worten der Summa Sententiarum: Quod frivolum est, cum et angeli liberum arbitrium habeant, et tamen gratia a Deo sunt confirmati[36]. Während aber die Summa Sententiarum sich mit der oratorischen Weiterführung begnügt: Sed multo magis credimus illum hominem Deo unitum per gratiam confirmatum esse ab ipsa conceptione[37], begründet der Lombarde ausdrücklich die Anwendung auf Christus mit dem Hinweis auf die Fülle der Gnaden, die dieser besaß[38]. In der Lösung der aus dem Psalm 31 entnommenen, nunmehr schon klassischen Schwierigkeit, geht er ebenfalls über seine Vorlage, die Summa Sententiarum, hinaus, da er sagt, daß der Vers „Qui potuit transgredi" etc. von den Gliedern Christi oder auch teils vom Haupt, teils von den Gliedern gelte: vom Haupt gelte das „non est transgressus" und das „et non fecit"; von den Gliedern das „potuit transgredi" und das „et facere malum"[39].

Sehr auffallend ist nun, daß der Lombarde in der Frage über die verschiedenen Zustände der menschlichen Natur und deren Annahme durch Christus in entscheidenden Punkten, so z. B. in der Zahl der Zustände, von Boethius und der Schule des Anselm von Laon, aber auch von der Summa Sententiarum abweicht, dafür aber in wichtigen Teilen mit den Sententiae Divinitatis zusammengeht. Er schreibt:

Et est hic notandum Christum de omni statu hominis aliquid accepisse, qui omnes venit salvare. Sunt enim quatuor status hominis: primus ante peccatum, secundus post peccatum et ante gratiam, tertius sub gratia, quartus in gloria. In primo statu accepit immunitatem peccati. Unde Augustinus illud Joannis Evangelistae exponens: Qui desursum venit, super omnes est, dicit „Christum venisse desursum, id est de altitudine humanae naturae ante peccatum, quia de illa altitudine assumsit Verbum Dei humanam naturam, dum non assumsit culpam, cuius assumsit poenam". Sed poenam assumsit de statu secundo, et alios defectus; de tertio vero gratiae plenitudinem; de quarto non posse peccare, et Dei perfectam contemplationem. Habuit enim simul bona viae quaedam et bona patriae, sicut et quaedam mala viae[40].

An diese Einteilung sollten sich, ohne die Vierzahl anzunehmen, die zum Bereich des *Odo von Ourscamp* gehörigen Quästionen des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes ziemlich getreu halten:

---

[36] Ebd.
[37] Tract. 1 c. 18 (PL 176, 78).
[38] A. a. O. — [39] Ebd.
[40] Sententiae, lib. 3 dist. 16 c. 2, n. 106 (Quaracchi 622).

Si Christus fuit factus in eo statu, in quo Adam, quia auctoritas dicit in Johanne: Qui desursum venit, super omnes est. Desursum, id est de altitudine humane nature ante peccatum. Ergo Christus fuit factus in altitudine humane nature, que fuit ante peccatum. Ergo in eo statu, in quo Adam. Ergo potuit peccare et non peccare sicut Adam. Falsum est. Nec in eo statu factus fuit, in quo Adam nec potuit peccare, nec in eo, in quo est homo nunc, nec in quo erit in vita eterna, sed in quodam spiritali statu, in quo nullus alius fuit vel erit, quia aliquid habuit de singulis statibus. [Fol. 134^{v}] De primo statu habuit innocentiam, de secundo mortalitatem et passibilitatem, de tertio non posse peccare[41].

Merkwürdig sind hier auch die Ausführungen einer alleinstehenden Sentenz, die auf Blatt 70 der bedeutendsten Fritzlarer Handschrift beginnt und sich in ihrem Wortlaut teilweise an die Summa Sententiarum, teilweise an die eben erwähnte Quästion aus dem Bereich Odos anlehnt:

Tres sunt status vite humane: Primus status est, in quo homo fuit conditus. Secundus status est, ad quem peccando est lapsus. Tertius status est, ad quem et ante peccatum fuit conditus et post peccatum est separatus. Primus status possibilitatem moriendi habuit, non necessitatem. Secundus status moriendi habet necessitatem, non solam possibilitatem. Tertius status nec necessitatem moriendi habet ut secundus [Fol. 70^{v}] nec possibilitatem ut primus, sed moriendi impossibilitatem, vivendi potestatem. — Primus item status habuit posse peccare et posse non peccare. Secundus status posse peccare habet, posse non peccare non habet. In primo statu divisit Deus et homo, quoniam omne, quod erat in eo, vel ad utilitatem pertinebat vel ad laudem creatoris. In secundo statu divisit et homo et diabolus, quia quedam propter Deum fiunt, quedam preter Deum, quedam etiam contra Deum. In his, que propter Deum fiunt, portio Dei est. In his, que preter Deum nec contra Deum, portio hominis. In his, que contra Deum, portio diaboli. In tertio statu, ubi propter Deum totum erit, totum Dei erit. In primo statu, quia possibilitatem moriendi habuit, mori potuit et, quia necessitatem non habuit, potuit non mori. In secundo statu, quia necessitatem habuit moriendi, potuit mori, non potuit non mori. In tertio statu, quia nec necessitatem nec possibilitatem habebit moriendi, poterit non mori, non poterit mori. Christus itaque de primo statu innocentiam habuit, de secundo penalitatem, de tertio non posse peccare, non posse mori nisi voluntate. Ecce enim hominem non ponit necessario mori, sed esse peccatorem. Cum autem dicitur de eo, quod habuit quicquid homo preter peccatum, „quicquid" ibi colligit naturam, id est corpus et animam et penam.

---

[41] Fol. 134. Diese gleiche Frage findet sich auch im Cod. lat. 40/2919, fol. 191 der Schloßbibliothek von Pommersfelden. Ferner vgl. man die Quästionen des Cod. Paris. *Mazarin. lat. 1708,* fol. 234: Ad primum potest dici, quod Christus dicitur assumpsisse naturam humanam de altitudine eius ante peccatum, non quod assumpserit naturam humanam omnino in eo statu, sed quia assumpsit aliquid de illo statu. Qui primus homo ante peccatum potuit peccare et non peccare. Et de hoc statu assumpsit posse non peccare. Et de singulis statibus hominis aliquid assumpsit, sicut alibi determinatum est.

Wie wir gesehen haben, sieht der Lombarde jedenfalls die Menschennatur Christi durch die unio gefeit gegen die Sünde, da sonst Gott selber zum Sünder würde. Hier schließt sich nun die Sentenzenabbreviation des *Cod. lat. 65*[42] *der Nationalbibl. von Luxemburg* völlig ihm an. Wenn sich auch die Sentenzenabkürzung des Magisters Bandinus im Wortlaut hier ziemlich stark vom Lombarden loslöst, geht sie doch dem Wesen der Sache nach mit ihm und schreibt, Christus als Menschen die Sündenfähigkeit nur naturaliter, nicht aber simpliciter zu[43]. Eine Terminologie, die dem Lombarden noch fremd ist.

Jedenfalls war das Interesse an der Frage in der unmittelbaren Umgebung des Lombarden nicht mehr sonderlich rege. So begnügt sich die *Ps-Poitiersglosse*[44] mit einer allerkürzesten zustimmenden Wiedergabe der Lehre des Lombarden. *Petrus von Poitiers* selber schreibt wohl Christus die Unsündbarkeit zu[45]; auch spricht er von der ratio und sensualitas in Christus und dem Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis[46], wie er auch betont, daß Christus lediglich die sich geziemenden aus der Strafe folgenden Mängel der menschlichen Natur, also solche, die wie Hunger und Durst zur Aufweisung der menschlichen Natur, oder die wie Leide- und Sterbefähigkeit zur Erfüllung seiner Aufgabe dienten, angenommen hat[47]; außerdem trägt er

---

[42] Fol. 128.

[43] Lib. 3 c. 12 (PL 192, 1076 f.): Ad quod dicimus secundum praedictam disiunctionem, quia potuit peccare Christus secundum quod homo, nec hoc simpliciter dicimus, sed adiicimus naturaliter. Sic enim ab ipsa conceptione homo assumptus gratia, quam ad mensuram non accepit, confirmatus est, ut peccare non posset; naturaliter tamen posset. Quod etiam de angelo, qui minorem gratiam confirmationis accepit, dicimus, ut simpliciter peccare non possit, naturaliter autem possit. Multo ergo minus Dominus angelorum peccare potuit, qui in ipso utero perfectus vir exstitit non solum propter animam et carnem, sed etiam propter sapientiam et gratiam. — Ferner vgl. man lib. 3 c. 16 (PL 192, 1078).

[44] Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 83: „Ideo non [im]merito." Satis plana sunt sequentia, si per hominem intelligatur persona [Ms. hat prescientia]. Certum est enim, quia non potuit peccare. Si de natura ita, quod coniuncta sit Verbo, verum est, quod similiter peccare non poterat. Sed si esset illa natura et non esset unita Verbo, non est dubium, quin peccare potuisset. „Quidam tamen" etc.

[45] Sent. lib. quinque, lib. 4 c. 7 (PL 211, 1165): Nec tantum mundata fuit caro Christi in conceptione, sed etiam reliqua caro Virginis, in qua omnino est exstinctus fomes peccati, ut postea non potuerit peccare.

[46] A. a. O., lib. 4 c. 15 (PL 211, 1196 ff.).

[47] A. a. O., lib. 4 c. 17 (PL 211, 1204).

auch selber die teilweise Annahme der verschiedenen Zustände der menschlichen Natur durch Christus in der Weise des Lombarden vor[48]. Aber eine eigene Abhandlung über die Unsündbarkeit Christi vermißt man bei ihm.

Dafür aber geht die Summe des *Udo* wieder genauer auf die Frage ein. Sie hebt zwar auch mit den fremden Worten an: Solet etiam queri, an ipse secundum quod homo est, peccare potuit. Non est hic facienda simplex responsio, quia non est una, sed multiplex interrogatio[49]. Aber sie schließt sich doch mit einigen Verkürzungen wörtlich an den Lombarden an. Neu ist lediglich die Schwierigkeit: Augustinus sagt: Christus nahm alles, was zu unserer Schwäche gehört, an außer der Sünde. Die Fähigkeit zu sündigen ist aber keine Sünde. Also besaß er die Sündenfähigkeit. Neu ist auch die Antwort: Ad hoc potest dici, quod potentia peccandi non est infirmitatis, quia etiam homo ante infirmitatem habuit potentiam peccandi. Vel potest dici, quia omnia infirmitatis nostre suscepit, que eum suscipere decuit et hoc sine peccato[50].

Es scheint, als ob nicht zuletzt im Zusammenhang mit unserem Problem auch über die *verschiedenen Arten von Möglichkeit* Untersuchungen angestellt wurden. Wenigstens führen uns die zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. a VI 8 der Bibliothek des Erzstiftes von St. Peter in Salzburg auf

---

[48] A. a. O., lib. 4 c. 15 (PL 211, 1197A): Non enim plene aliquem statum assumpsit, sed de singulis aliquid: de primo immunitatem peccati; de secundo poenalitatis; de tertio plenitudinem virtutum, non quod omnes habuit virtutes, quia non fuit in eo fides vel spes, ut dictum est, vel contritio aut poenitentia, sed quia nullam, quam habuit, plenius habere potuit; de quarto non posse peccare et perfectam Dei contemplationem. — Wörtlich lehnt sich hier der Sermo eines G. (wohl Galterus) des Cod. Paris. Nat. lat. 16461 an, der wegen des Zusammenbestehens mit Predigten des Achardus wohl aus der 2. Hälfte des 12. Jahrh. stammt. Man vgl. fol. 14v: Quatuor enim sunt status hominis: primus ante peccatum, secundus post peccatum ante gratiam, tertius sub gratia, quartus in gloria. De singulis statibus aliquid Christus accepit: De primo statu accepit peccati immunitatem, de secundo penalitatem, de tertio gratie plenitudinem, de quarto peccandi impossibilitatem et omnimodam veritatis contemplationem.

[49] Cod. Bamberg. Patr. 126, fol. 37v; Cod. Bamberg. Patr. 127, fol. 52v.

[50] Ebd. — Man vgl. hier auch die Quästionen des *Odo von Ourscamp* (J. B. Pitra, Analecta, a. a. O. 94 f. — Cod. British Museum Harley. 1762, fol. 109): Determinatio: Christus omne bonum hominis sibi competens assumpsit. Non enim omne vere assumpsit. Penitentia enim peccati, que maximum bonum est, numquam in Christo fuit et sic de similibus. Vel dicas, quod omne bonum assumpsit, si non in se, tamen in suos.

eine solche Spur. Hier wird im Zusammenhang mit der Frage, ob Christus von Ewigkeit her die Fähigkeit zu sterben hatte, erwähnt, daß einige unterschieden zwischen einer potentia possibilitatis, potentia actus, potentia aptitudinis und potentia usus, und daß Christus nach ihnen von Ewigkeit hinsichtlich des Sterbens die potentia possibilitatis, nicht aber die übrigen possibilitates gehabt hätte. Auf das Gleiche hinaus ginge die Unterscheidung zwischen potentia possibilitatis und experientiae. Andere würden leichter unterscheiden, indem sie zugäben, daß in Christus hinsichtlich des Sterbens eher das posse als die potentia wäre, wie er auch das posse peccare gehabt hätte[51]. Im beginnenden 13. Jahrh. unterschied man dann zwischen der potentia que und der potentia qua peccandi. Nur die erste ließ man in Christus zu[52]. Diese letzte Unterscheidung deutet bereits auf Bonaventura hin. Denn, während Odo Rigaldi von der substantia der potentia peccandi und von der ordinatio per actum illum, qui est peccare, spricht und ausschließlich die erste Christus zuteilt[53], weiß Bonaventura von der potentia qua peccatur, die identisch mit dem liberum arbitrium ist und die er in Christus annimmt, im Gegensatz zur potentia ordinata ad peccandum, die in Christus nicht sein kann[54].

---

[51] Fol. 27: Queritur, utrum Christus ab eterno habuit potentiam moriendi. Hic distingunt quidam, quod potentia alia est possibilitatis, alia actus, alia aptitudinis, alia usus. Christus ergo possibilitatis potentiam habuit ab eterno, qua, quando vellet, assumeret hominem, quo assumto in tempore posset mori. [Fol. 27^{v}] Sed potentiam actus sive aptitudinis sive usus non habuit, ut dicunt, ab eterno, sed in tempore. Vel aliter: Potentia alia possibilitatis, alia experientie, quod est idem prorsus. Alii facilius absolvunt dicentes, quod posse mori potius est in ipso quam potentia, sicut posse peccare.

[52] Man vgl. die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 3572, fol. 288: Potentia naturalis a Deo est, abusus autem potentie ab homine vel a diabolo. Unde hec du[plex]: potentia peccandi etc.: potentia peccandi, id est, que est ad malum, id est ad peccandum: hec mala est et a nullo est, cum nichil sit, sicut peccatum nichil est. Potentia peccandi, id est qua peccatur, hec bona est et est liberum arbitrium. Unde W[illelmus]: hec est a Deo, non ab homine vel diabolo, sed abusus tantum. Et Christus habuit potentiam p[eccandi], id est qua aliquis homo potest peccare: homo, dico, simplex, Christus vero non, quia Deus et homo. Sicut dicitur habere potentiam generandi, non qua ipse generet, sed qua alius generat, scilicet Pater.

[53] Sentenzenkomm., zu 3 dist. 12 (Trier, Stadtbibl., Cod. lat. 897/1124, fol. 143^{v}): Ad auctoritates autem Dam[asceni] intelligendas notandum, quod potentia peccandi uno modo potest nominare substantiam potentie et sic idem, quod liberum arbitrium, alio modo dicit ordinationem per actum illum, qui est peccare. Loquendo de substantia potentie sic dicit aliquam naturam et sic plantata est in humana natura et sic substantia potenti liberi arbitrii fuit in Christo. Si autem dicat ordinationem ad actum illum, sic est ex parte defectus creature, et hoc modo non est ponenda in Christo.

[54] Sentenzenkomm., zu 3 dist. 12 a. 2 q. 2 (Quaracchi [1887] 269).

Während *Präpositinus* sich mit dem Hinweis darauf begnügt, daß Christus alles, was sich für ihn nicht schickt, und für uns unnützlich war, selbstverständlich auch die Sünde nicht annahm[55], und auch *Petrus von Capua* sich auf die Feststellung der Auswirkung der Unsündbarkeit auf die Möglichkeit einer Verpflichtung Christi durch ein Gebot beschränkte[56], sehen wir hier merkwürdiger Weise den Magister *Gandulphus* weiter ausholen und eigene Wege gehen. Er, der sonst sein positives Material gerne dem Lombarden entnimmt, bringt hier zwei Stellen, die uns bisher noch nie begegnet sind:

Ambrosius contra Arianos[57] ait: Angelus, qui nunc diabolus est, antequam fieret diabolus, bonam habuit voluntatem. Sed ubi factus est diabolus, proprii arbitrii amisit bonam voluntatem, ideo scilicet, quia ex factura subsistit et non naturaliter Deus est. Hoc et de omni rationali creatura sentiendum est. Etsi enim quidam eorum non declinaverunt neque declinant a bona voluntate, tamen in natura habent posse declinare, quia creatura sunt et non Deus. Hoc enim, quod non declinant, ex disciplinae perpetuae observatione obtinent, non ex naturae indemutabili veritate. Daraus wird der Einwand hergeleitet, daß die Seele Christi, da sie ein Geschöpf und nicht Gott ist, auch sündigen zu können scheine[58].

Der zweite neue Text lautet:

Augustinus in libro de agone christiano[59] ait: Quapropter quamvis malum sit corruptio et quamvis non sit a conditore naturarum, sed ex eo sit, quod de nihilo factae sunt, tamen etiam ipsa illo regente et gubernante omnia, quae fecit, sic ordinata est, ut non

---

[55] Summe (Cod. Erlangen. lat. 353, fol. 46^{v}): Item queritur, utrum illa auctoritas Leonis pape similiter sit vera: Deus noster in se suscepit omnia infirmitatis nostre preter peccatum. Quod concedi non potest, quia ignorantia non vincibilis, que ex culpa non venit, defectus noster est, non est peccatum. Similiter est difficultas sciendi. Neutrum tamen ipse recepit. Quod autem ignorantia vel difficultas sciendi sit defectus, ostendit Augustinus dicens: approbare falsum pro veris, ut quis esset invitus, non est natura instituti hominis, sed pena damnati. — Ad hoc respondetur, quod Dominus noster recepit omnem infirmitatem nostram, que eum decuit et expediens fuit nobis preter peccatum. Sed ista determinatio nugatoria videtur. Nam peccatum non decuit eum recipere nec nobis expediens fuit. Quare dicimus, quod hoc nomen peccatum large ibi accipitur pro quolibet ei indecente et nobis inexpediente. — Dies wird von Gaufried von Poitiers zitiert, der sagt: Magistri nostri sic exponunt: omnes infirmitates, quas decuit et oportuit. Sed secundum hoc modo adiungitur: preter peccatum. Melius exponit Prepositinus sic: preter peccatum, id est preter indecens. (Summe — Cod. Brug. lat. 220, fol. 108^{v}).

[56] Summe (Clm 14508, fol. 52^{v}). Man vgl. oben Seite 193.

[57] Faustinus, Contra Arianos, c. 1 n. 14 (PL 13, 54).

[58] J. de Walter, Mag. Gandulphi Bon. sent. libri quatuor, libr. 3 § 94. Wien-Breslau (1924) 344.

[59] Contra epist. Manichaei c. 38 n. 44 (PL 42, 203).

noceat nisi naturis infirmis ad supplicium damnatorum et ad exercitationem ammonitionemque redeuntium, ut inhaereant Deo incorruptibili maneantque incorrupti[60]. Der darauf sich stützende Einwand schließt nun: Da die Sünde, wie Augustinus im Folgenden dartut, eine Verderbnis (corruptio) ist und die Seele Christi aus nichts gemacht ist, so scheint dieselbe auch in solcher Weise verdorben werden und damit sündigen zu können[61].

Gandulph erledigt nur den ersten Einwand — allerdings in einer Form, die auch den zweiten trifft — mit der Feststellung: Was Ambrosius sagt, nämlich daß jedes vernünftige Geschöpf, weil es aus nichts vernünftig gemacht oder weil es ein vernünftiges Geschöpf und nicht Gott ist, sündigen könne, ist für den Fall zu verstehen, daß es nicht durch die Gnade befestigt ist[62].

Auch in der Behandlung der alten abaelardianischen Lehre weist Gandulphus neue Wege. Er sagt: Die Seele Christi hätte so geschaffen sein können, daß sie nicht mit dem Worte Gottes vereinigt wäre, und so konnte sie eine Sünde haben[63]. Dies kennen wir bereits. Gandulphus fügt aber anscheinend als Contra hinzu: Es konnte also die Seele Christi sündigen. Und wenn sie sündigen konnte, dann entweder wann sie war, oder wann sie nicht war. Wann sie nicht war, konnte sie nicht sündigen, und auch nicht, wann sie war. Also konnte sie überhaupt nicht sündigen[64]. Sein Standpunkt demgegenüber ist: Man *kann* dazu sagen: Die Seele Christi konnte nicht sündigen, d. h. sie besaß nicht die potentia peccandi. In anderer Weise konnte man aber sagen, daß die Seele, die Christi ist, sündigen konnte, d. h. es hätte so sein können, daß sie nach dem Gesagten sündigen konnte, was aber nicht identisch ist mit „Es kann so sein"[65].

Wenn der Anonymus des *Cod. Vat. lat. 10754* in der Lösung des Einwandes aus Psalm 31 sich auch vollkommen an den Lombarden anschließt[66], so findet man ihn auf der anderen Seite auch wieder stark im Kielwasser des Gandulphus. Bringt er doch die erste auctoritas desselben und lehnt er sich doch auch im Folgenden trotz aller Verschiedenheiten an ihn an. Man lese nur:

Sed videtur, quod anima eius peccare potuerit, quia Ambrosius contra Arrianos ait: Diabolus proprii arbitrii ammisit bonam voluntatem ideo scilicet, quia ex f⟨r⟩actura subsistit et non naturaliter Deus est. Hoc et de omni rationali sciendum est. Etsi enim quidam eorum non declinaverunt neque declinant a bona volun-

---

[60] J. de Walter, a. a. O. 344. — [61] Ebd.
[62] J. de Walter, a. a. O. 345. — [63] Ebd. — [64] Ebd. — [65] Ebd.
[66] Fol. 21 und 23.

tate, tamen in natura habent posse declinare, quia creatura sunt, non Deus. Ergo anima potuit declinare, cum creata sit et non Deus. Item, anima potuit non esse unita Verbo, sed alii corpori infusa, et ita potuit peccare. Econtra anima Christi potuit peccare: ergo antequam esset Christi vel post. Non post: ergo ante. Sed ante non fuit: ergo potuit peccare, antequam esset. Quod falsum est. Anima Christi non potuit peccare, postquam fuit Christi, quia semper fuit unita Verbo. Sed ante esset, potuit peccare, non quod potentiam peccandi habuit, sed quia possibile fuit ipsam ante creari et alii corpori quam Christi infundi. Sed quod dicitur posse esse quod non est (!)[67].

Also auch hier die gleiche entschiedene Betonung des Irrealis. Nebenbei bemerkt wird immer noch die Unsündbarkeit Christi aus der unio hypostatica hergeleitet, weil nämlich jener Mensch Gott ist und es unmöglich ist, daß Gott sündigte[68].

Man sieht, daß bei Gandulphus trotz aller Dialektik das Problem auch wirklich gefördert ist. Es wird der Seele Christi einfachhin die Fähigkeit zur Sünde abgesprochen und das Sündigenkönnen derselben ausdrücklich in den Irrealis verwiesen. Schon der Einwand, der Gandulphus diese Stellungnahme abnötigt, läßt aufhorchen, weil er einen realistischen Standpunkt drängt. Bei der ganzen Art des Gandulphus würde es nun wundernehmen, wenn er hier selbständig spekulativ gearbeitet hätte.

Bei der Suche nach einer für ihn in Betracht kommenden Quelle stoßen wir auf die dem Bereich des *Odo von Ourscamp* angehörigen Quästionen. Die von J. B. Pitra als 153. abgedruckte Frage steht allem Anschein nach mit Robertus Pullus in Zusammenhang, der, wie wir bereits gesehen haben, sich durch Abaelard in das Feld des Realen hatte abdrängen lassen und die Lösung der unio hypostatica als eine Möglichkeit betrachtete, um deren Abwendung Christus tatsächlich gebetet hätte. Unsere Quästion geht in ihren Ausführungen nun gerade von diesem Standpunkt aus und sagt: Da die Gottheit, wenn sie möchte, sich vom angenommenen Menschen trennen könnte und nach der Trennung jener Mensch sündigen könnte, entsteht die Frage, ob man irgendwie zugeben dürfe, daß Christus sündigen konnte. Dafür scheine die auctoritas (Ps 27, 1) zu sprechen: Deus meus, ne sileas a me, nequando taceas a me, weil ich, sobald Du Dich entfernst, gleich werde denjeni-

---

[67] Fol. 23.

[68] Fol. 21: Quod non potuit [peccare], probatur: Ille homo erat Deus et ille homo erat persona unita (!) Verbo. Ergo non potuit peccare.

gen, die in den Pfuhl hinabsteigen, d. i. den Sündern, die in den Pfuhl der Sünden und so in den Abgrund der Hölle kommen. Wir wissen nun, daß Christus nicht sündigen konnte. Aber vielleicht wird es so den Anschein haben, daß wie die Engel aus ihrer Natur sündigen können, durch die bewahrende Gnade jedoch völlig unfähig werden zu sündigen, man so auch von Christus behaupten könnte, daß er nach seiner Natur zu sündigen vermochte, durch die bewahrende Gnade aber völlig unfähig dazu wurde[69]. Der Verfasser antwortet: Wenn es auch wahr ist, daß die Engel in einer Weise sündigen können, in anderer Weise dies aber nicht tun können, nämlich nach der ihnen durch die bewahrende Gnade vermittelten Fähigkeit, so geben wir trotzdem niemals zu, daß Christus sündigen könne[70].

Damit hat diese Quästion den seit langem in der Diskussion unserer Frage für ein Axiom gehaltenen Vergleich zwischen den Engeln und Christus zurückgewiesen. Und warum? Weil ihr gerade der realistische Standpunkt, auf den man nun einmal gekommen war, folgenden Gedankengang aufnötigte: Nur weil zwischen dem Herrn und dem Menschen eine Vereinigung besteht, wie nicht im Menschen zwischen Leib und Seele, können wir sagen: Gott ist Mensch und Mensch ist Gott, was wir bei Leib und Seele in ihrer Vereinigung nicht sagen könnten. Denn wir können nicht sagen: der Leib ist die Seele und die Seele ist der Leib, sondern bloß dies Eine, weil die Vereinigung zwischen Gott und dem Menschen eine engere ist als diejenige zwischen Leib und Seele. Daß aber diese Vereinigung eine engere ist als jene, erscheint daraus, daß wohl die Seele vom Leib, niemals aber die Gottheit vom angenommenen Menschen getrennt werden kann. Denn sie kann niemals von dem getrennt werden, mit dem sie einmal vereinigt ist. Wie also in Christus das Privileg dieser Vereinigung ist, so bewahrt auch die Gottheit in würdigerer Weise den angenommenen Menschen, so daß zufolge des Vorzuges dieser Bewahrung man in keiner Weise zugeben darf, Christus könne irgendwie sündigen — auch nicht seiner Natur nach. Die Behauptung, daß jener Mensch nicht einmal seiner Natur nach sündigen könne, ist nicht verwunderlich, da durch die Vereinigung mit der Gottheit in ihm die menschliche Natur erhöht wurde[71].

---

[69] J. B. Pitra, Analecta, tom. II, 70.
[70] Ebd.
[71] A. a. O. 70.

Der Verfasser, der die so von Bandinus gebrachte Unterscheidung ablehnt, versäumt es nicht, auch die verhängnisvolle Interpretation von Ps 27, 1 auszuschalten: Nachdem einmal eine Trennung der Gottheit von der Menschheit nach erfolgter Vereinigung unmöglich war und die menschliche Natur dies wußte, ist mit diesem Vers nicht Zweifel oder Furcht wegen der Trennung ausgedrückt, sondern eine Beglückwünschung, mit der die menschliche Natur sagen wollte: O divinitas, scio, quia a me non recedes; cui rei aggratulor, quod prae omnibus opto[72].

Die Energie, mit der hier der Verfasser spricht, legt nahe, daß nicht zuletzt auch das Problem der Trennbarkeit der beiden Naturen im Zusammenhang mit der Unsündbarkeit Christi damals in seiner Nähe erörtert wurde. Tatsächlich finden wir auch in der zum Kreis des Odo von Ourscamp gehörigen Sammlung des *Cod. lat. 964* der Bibliothek von Troyes die folgende Quästion:

Queritur, utrum homo assumptus potuit non uniri Deo. Potuit quidem. Si enim divinitas vellet, illi homini non se uniret. Igitur assumptus potuit peccare. Hoc sane intellige: Assumptus enim non potuit; sed nisi assumeretur, potuit secundum naturam hominis peccare. Quod enim homo ille non peccavit, per gratiam, non per naturam habuit. Divinitas igitur unita si vellet, disiungere se posset; humanitas autem minime[73].

Ebenso beschäftigte man sich in diesem gleichen Kreis in durchaus realistischer Weise mit der Frage nach dem Zustand der menschlichen Natur vor der Vereinigung[74].

Vielleicht ist es auf das energische Eintreten des Odobereiches zurückzuführen, daß wir in einer ganzen Reihe von Werken die dialektischen Erörterungen über eine Möglichkeit Christi zu sündigen vermissen. Vor allem ist hier eine aus dem Bereich des Odo von Ourscamp selber stammende Frage des *Cod. lat. 964* der Bibliothek von

---

[72] Ebd.

[73] Fol. 137v.

[74] Man vgl. die Quästio des Cod. Paris. Mazarin. lat. 1708, fol. 250v: Natura humane mentis, qualem Christus assumpsit, non potuit peccato depravari, qua solus Deus maior est. Si Christus habuit hanc mentem ex humana natura: ergo humana natura habuit hanc vel habere potuit, antequam Christus eam assumeret. Si hanc habuit humana natura, ergo naturaliter vel ex gratia vel alio modo. Si hanc habuit naturaliter: ergo humana natura ante Christum homo fuit, que non posset depravari aliquo peccato. Item, si ex gratia: ergo magis debet attribui Deo quam humane nature ... Solutio: Dicimus, quia Christus humanam mentem ex humana natura habuit. Set non habuit eam talem ex humana natura: immo ex gratia.

Troyes zu nennen, da sie die dem Qui potuit transgredi entnommene Schwierigkeit ganz im Sinne des Lombarden, die auf der Begriffsbestimmung des liberum arbitrium basierende damit abtut, daß diese Definition nur das liberum arbitrium des bloßen Menschen treffe, ohne aber in ihren Ausführungen weiterzugehen[75].

Simon von Tournai sprengt in keiner Weise den Rahmen des positiven Materiales, den der Lombarde geschmiedet hat. Obwohl er nämlich die Frage anders stellt, nämlich, ob Christus die natürliche Fähigkeit des liberum arbitrium besaß, so behandelt er hier doch lediglich die Schwierigkeiten, die der Lombarde betreff der Unsündbarkeit Christi diskutiert hatte[76]. Die anonyme Summe des *Cod. Bamberg.*

---

[75] Fol. 127: Omnis transgressio est peccatum, ut dicit auctoritas: Qui potuit transgredi etc. Ergo, qui potest transgredi, potest peccare; et qui potest peccare, potest dampnari. Sed Christus potuit transgredi etc. Ergo potuit peccare. Ergo potuit dampnari. Falsum est. Quod enim dicit auctoritas, non de capite, sed de membris intelligendum est. — Item, Christus habuit liberum arbitrium. Sed per liberum arbitrium potest homo flecti ad malum et erigi ad bonum gratia adiuvante. Ergo, si Christus habuit liberum arbitrium, potuit ad malum flecti. Ergo potuit transgredi. Ergo potuit peccare. Ergo potuit dampnari. Falsum est. Vere in Christo liberum arbitrium et liberius quam in ali[qu]o aliorum hominum. Non tamen per liberum arbitrium potuit declinare ad malum, quia homo ille Deus erat et ideo non poterat flecti ad malum. Ut enim dicit beatus Gregorius: Solus Deus est, in quem peccatum cadere non potest. Cetera vero, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt, nec in eo fieri potest per liberum arbitrium, quod fit in nobis, qui sumus puri homines. Et tanto liberius habuit liberum arbitrium, quanto magis obnoxium bono et malo [fol. 127^{v}] magis alienum. Nec ei congruit, sed nobis illa descriptio tantum: liberum arbitrium est habilitas rationalis voluntatis, qua homo dirigitur ad bonum, declinatur ad malum. Christus ergo nullo modo nec secundum aliquam naturam peccare potuit.

[76] Summe (Cod. Paris. Arsenal. lat. 519, fol. 46): Queritur ergo, an Christus assumpsit potentiam anime, que dicitur liberum arbitrium. Videtur autem, quod non. Arbitrium enim est liberum ad peccandum et non peccandum. Sed Christus peccare non potuit. Econtra docetur: Inquit enim auctoritas in libro Sapientie loquens de Christo: Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit. — Redditur: Arbitrium habuit Christus liberum ad bonum, non ad malum, sed consortio Deitatis et plenitudine gratie ad bonum confirmatum, quale habent angeli. Quod autem dicitur: transgredi potuit et facere malum, verum est in membris. Quod vero additur: non est transgressus nec fecit malum, verum est in capite. Tanta enim est unio membrorum et capitis, ut quasi una vox et una persona modo loquatur de capite, modo de membris. — Bei *Alanus von Lille* fand ich lediglich in der Eluc. in Cant. Cant. c. 2 (PL 210, 69) eine in Frage kommende Stelle: Unde le-

Patr. 136, die endlich einiges Neues bringen soll, stellt die gleiche Frage wie Simon und bekennt sich damit schon zu seinem Umkreis. Auch sie behandelt, wenn auch in unabhängiger Form, die gleichen beiden Schwierigkeiten. Gegen den Besitz des liberum arbitrium arguiert sie zuerst aus dessen Definition Facultas rationis et voluntatis, qua quis vult bonum gratia assistente et malum eadem desistente. Sie lehnt es aber a limine ab, daß Christus die Fähigkeit besaß, das Schlechte zu wollen oder wollen zu können[77]. In ihrer Antwort gibt die Summe zu, daß Christus ein befestigtes liberum arbitrium besaß, das um so freier war, je weniger er der Sünde unterworfen war. Er hatte es nicht für beides nach Belieben, wie auch nicht die Engel oder die Seelen der Heiligen in der ewigen Heimat. Die genannte Definition trifft das liberum arbitrium nur, wie es im reinen Menschen, nicht aber wie es in Gott ist. Der Anonymus, der hier schon neue Gedanken, denen wir eben erst im Bereich Odos von Ourscamp begegnet sind, entwickelt hatte, geht noch weiter, wenn er meint, man könne ohne Gefahr halten, daß diese Definition Christus zukomme, so daß man sagte, in ihm sei die Fähigkeit des Willens und der Vernunft das Gute zu wollen unter dem Beistand der Gnade, d. h. wenn die Gnade da sei, aber das Schlechte zu wollen, wenn die Gnade auslasse, d. h. wenn die Gnade mangle. Es sei aber eine Unmöglichkeit, daß Christus die Gnade mangle. Und darum sei es auch unmöglich, daß er das Schlechte wolle[78].

Wir haben hier neue Gedanken von beachtlichem Wert in die Diskussion geworfen. Was aber dann zu dem auf das Qui potuit transgredi sich stützenden Einwand gesagt wird, geht nicht über den Lombarden hinaus, oder besser es bringt die zweite Hälfte der Erklärung desselben, nämlich daß der Vers im einen Teil von den Gliedern, im andern erst von Christus gelte[79].

---

gitur esse factus non in carnem peccatricem, sed in carnis peccatricis similitudinem (Rom 8). Unde David de Christo loquens tanquam de ligno ait: „Et erit tanquam lignum, quod plantatum est" non in decursibus, sed „secus decursus aquarum". Quia, cum per aquas significatur humana natura, non in fluxu humanae naturae incarnatus est Christus tamquam ad culpam; sed secundum decursum humanae naturae, quia et defectum assumpsit et veritatem naturae, quia habuit saccum et non sacci vitium.

[77] Fol. 57.

[78] Fol. 57.

[79] Ebd.

In seinem Werk De tropis loquendi beschränkt sich *Petrus Cantor* darauf, die die Definition des liberum arbitrium angehende Schwierigkeit zu berühren. Hier stellt er einander zwei auctoritates gegenüber: Item Augustinus: Nonquid (!) Christus dicendus est non habuisse liberum arbitrium, quia peccare non potuit. Habuit quidem liberum arbitrium. Econtra Jeronimus: Solus Deus est, in quem peccatum non cadit. Ceteri, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem fieri [statt flecti] possunt[80]. Zur Aussöhnung dieser beiden Stellen bemerkt Petrus, daß Hieronymus das liberum arbitrium des Menschen, so wie es nach der Sünde war, im Auge hatte, Augustinus es aber in dem Zustand berücksichtigte, in dem es vor der Sünde dem Menschen mitgeteilt oder in den Engeln befestigt war, das der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, lediglich dem Guten hätte zubeugen können. Und damit wäre für ihn auch so das liberum arbitrium frei. Ich nenne es in Christus nicht befestigt (confirmatum), weil es in ihm nie geschwächt (infirmatum) war, sondern frei. „Frei" berücksichtigte also den einen Teil des liberum arbitrium[81].

Auch *Stephan Langton* sollte auf die Schwierigkeit in der Form zu sprechen kommen, ob derjenige, der auch sündigen kann, einen freieren Willen habe als derjenige, der dies nicht vermöchte. Die Essenz seiner Lehre ist: Daraus, daß der erstere mehreres vermöchte als der zweite, folgt noch kein Vorzug. Ein solcher ergibt sich lediglich aus einer Verstärkung[82].

---

[80] Cod. Vat. Reg. lat. 1283, fol. 53.

[81] Ebd.: Sed Jeronimus respexit liberum arbitrium hominis post peccatum habitum. Augustinus respexit liberum arbitrium ante peccatum homini collatum vel confirmatum in angelis, quod homo, nisi peccasset, non nisi ad bonum flectere potuisset. Unde et sic liberum arbitrium esset ei liberum. Quod in Christo, non dico, fuit confirmatum, quia numquam infirmatum, sed liberum. Liberum ergo unam partem liberi arbitrii respexit.

[82] Paulinenkomm. zu Rom 1, 4 (Cod. Paris. Nat. lat. 14443, fol. 256): „Et tanto magis, quanto magis peccare non poterat". Hoc non videtur, quod ille, qui peccare potest, habet liberam voluntatem ad peccandum et ad non peccandum, alius solummodo ad non peccandum: ergo magis libera est voluntas illius, qui potest peccare, quam illius, qui non potest. Non valet. Instantia in nano, qui habet breve corpus et tybias longas et potest vere dicere [ei], qui non est nanus: ego stans possum osculari plantam pedis mei et non potes. Ergo ego sum potentior te. Non valet. Pluralitas enim non semper facit melius, sed potius quantitas sive intentio, ut patet, si dicatur: iste plura opera meritoria facit quam ille. Ergo plus vel maius meruit quam ille. Non valet. Sed pluralitas

Wir haben bereits bemerkt, daß eine zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörige Quästion den Vergleich zwischen der Befestigung der Engel und der Unsündbarkeit Christi zurückdrängt und sehr energisch auf den zwischen beiden bestehenden Unterschied hinweist, soweit er die Möglichkeit einer Trennung der Gottheit von der Menschheit in Christus und damit der Entfernung der Ursache der Unsündbarkeit angeht. Noch weiter finden wir nun den Unterschied zwischen beider Unsündbarkeit in der mit Religio est debiti finis rectitudo in agendis officiis beginnenden, fälschlich als Sententie magistri Petri Pictaviensis bezeichneten Summe des *Cod. lat. 109* der Stiftsbibliothek von *Zwettl* herausgearbeitet und zwar in einer Form, die aufhorchen läßt. Nicht zu Unrecht hat denn auch eine gleichzeitige Hand am Rand dazu ein „Audi" vermerkt. Wir bringen die bedeutungsvollen Ausführungen trotz ihrer Ausdehnung im Urtext:

Hec autem innocentia, que et peccati immunitas est, ita Christo collata est, quod ipse solus super homines et angelos tanto est excellenter honoratus, quanto constat, quoniam innocentia sunt tam homines quam angeli, sicut ait Job, instabilis nature. Christus autem eam habet in natura humana peccandi impossibilitatem, ut non solum numquam peccare velit, qualiter beati non poterunt peccare, sed habet eam peccandi impossibilitatem, qua simpliciter verum est, quod Christus peccare non potest. De sanctis enim verum est, quoniam, si voluerint, poterunt peccare, sicut poterunt non peccare. [Am Rand: Audi] Hec enim erit in arbitrio libertas. Ceterum quia constat, quod numquam adicient, ut ulterius velint, dicitur de ipsis sicut et de angelis, quoniam peccare non poterunt. De Christo autem nequaquam dicitur, quoniam si vult, peccare potest, de quo indubitanter constat, quod sic non potest velle, sicut non potest facere malum, potestate utique sibi soli, inquantum homo est, ultra omnium excellentiam collata. Simpliciter enim non potest peccare Christus. Illi autem peccare non possunt, quoniam nolunt; de quibus utique constat, quoniam velle possunt. In Christo igitur quandam singularem non peccandi potestatem dicimus simpliciter. Christus, inquantum homo est, peccare non potest. Hoc enim stabilitatis collate (!) est nature humane ipsius. De sanctis autem dicimus, quod possunt cadere. Hoc enim instabilitatis nature humane atque angelice eorum est. In qua quidem humane atque angelice nature infirmitate beatorum naturali perfecta est per gratiam natura humana Christi. Nec ideo putandus erit Christus in hac eadem nature humane firmitate esse

---

meruit. Vel iste potest aliquid, quod non potest ille. Ergo est potentior quam ille. Vel timor filialis habet duos usus scilicet revereri et timere separari. In futuro tantum habebit alterum. Ergo est modo melior quam in futuro. Imo econverso. — Man vgl. den Text auch im Cod. a X 19, S. 4 der Bibl. des Erzstiftes S. Peter in Salzburg. Ferner vgl. man Anm. 33.

Deo Patri equalis, quoniam sicut simpliciter de Patre vel de Christo, inquantum Deus est, verum est, quod peccare non potest, ita de Christo, inquantum per gratiam glorificatus est, est simpliciter verum, quoniam peccare nequaquam potest. Hec namque utriusque indifferens fortitudo, qua peccare non potest, illa divina est natura, qua non potest non esse Deus. Illa vero firmitas, qua dicimus singulariter de Christo, quoniam peccare, inquantum homo est, non potest, donum illius est superioris firmitatis, que ipsa usya est. Hanc itaque firmitatem in anima humana recepit Christus pre omnibus electis suis, qua de ipso simpliciter verum est, quoniam peccare non potest[83].

Damit sei unsere Untersuchung abgeschlossen. Sie zeigte im festen Besitz des 12. Jahrhunderts nicht nur die Überzeugung, daß Christus der Mensch völlig unsündbar war, sondern auch, daß die Unsündbarkeit eine zwangsläufige Folge der hypostatischen Vereinigung bedeutete, aber auch, daß sie nicht zu Christi Willensfreiheit und Fähigkeit zu verdienen in Gegensatz trat. Einzig Abaelard und von seinem Anhang der Cambridger Paulinenkommentar und einigermaßen auch Robertus Pullus wichen von der allgemein eingehaltenen Linie ab, allerdings unter dem energischen Protest eines Hugo von St. Viktor. Das von der Summa Sententiarum unter dem Einfluß Abaelards angelegte Frageschema wurde, und zwar wieder mit Rücksicht auf Abaelard, erst durch den Magister Gandulphus und insbesondere den Kreis um Odo von Ourscamp durchbrochen, die in der Frage mit Energie auf einen Realismus hin drängten.

Merkwürdigerweise sollten im beginnenden 13. Jahrhundert Wilhelm von Auxerre[84] und die frühe von ihm inspirierte Dominikanerschule mit Roland von Cremona[85], Hugo a. S. Charo[86] und Johannes von Treviso[87] in ihren Summen

---

[83] Fol. 60.

[84] Ich finde in seiner Summa aurea, lib. 2 tr. 15 (Paris [1500], fol. 70) lediglich: Hec autem questio, unde malum, tripliciter intelligitur, quia hac questione, unde malum, potest queri, unde malum materialiter. Et sic determinat eam Augustinus in libro contra epistolam Manichei (?) [Contra epist. Manichaei c. 38 n. 44 (PL 42, 204)] dicens, quod ideo sunt res corruptibiles, quia sunt de nichilo. Unde dicit: Cum dico: natura corruptibilis, duo dico: quod dico: *natura,* pertinet ad Deum; quod dico: *corruptibilis,* pertinet ad nichilum. Ideo enim Filius Dei corrumpi non potest, quia de aliquo est, scilicet de eterna substantia. Ideo etiam peccare non potest. Sed quia liberum arbitrium de nichilo est, per ipsum potest homo peccare.

[85] Cod. Paris. Mazarin. lat. 795.

[86] Sentenzenkomm. (Cod. lat. 573 der Universitätsbibl. Leipzig).

[87] Cod. Vat. lat. 1187.

und Sentenzenkommentaren sich gar nicht mit der Unsündbarkeit Christi beschäftigen.

Bei den Franziskanern sehen wir das Problem erst wieder bei Odo Rigaldi und zwar in dem von der Summa Sententiarum geschmiedeten Rahmen in die Erscheinung treten. Odo fragt:

Deinde queritur de statu illius hominis, de quo querit magister, utrum scilicet ille homo potuit peccare. Queritur igitur primo, utrum humana natura, secundum quod unita Verbo, potuerit peccare. Secundo, utrum potuerit peccare, secundum quod separata sive inquantum unita[88]. Die Antwort auf die erste Frage geht mit dem Lombarden: Responsio: Dicendum, quod loquendo de persona, ille homo peccare non potuit, quia Deus non potest peccare. Similiter de humana natura, inquantum unita, dicendum, quod peccare non potuit[89]. Die Antwort auf die zweite Frage nimmt auf der einen Seite Rücksicht auf den Kreis um Odo von Ourscamp und erkennt auf der anderen Seite die comprehensio als einen die Sünde ausschließenden Faktor an, drängt aber diese aus der ersten Linie zurück, da sie dieselbe mit der unio hypostatica zur Wirklichkeit werden und verschwinden läßt[90].

Bonaventura sollte dann als dritten Grund für die Unsündbarkeit Christi die bereits in den Sentenzen des Lombarden genannte plenitudo gratiae in den Vordergrund schieben[91].

---

[88] Sentenzenkomm., zu 3 dist. 12 (Trier, Stadtbibl. Cod. lat. 897/1124, fol. 143).

[89] Ebd., fol. 143v.

[90] Ebd., fol. 143v: Responsio: Dicendum, quod magister et Hugo intelligunt: si non fuisset unitus Verbo et tunc potuisset peccare, sicut et alii homines. Et ideo nichil valet, quod obicit de ipso post unionem, quia nullo modo potest separari. Tamen esto, quod posset separari, argumentum illud non valet, quod non posset peccare, quoniam comprehensio sequitur unionem. Et ideo, si non esset unitus, non esset comprehensor. Sed magister non intelligit in hac via, sed, si non fuisset natura illa humana Verbo unita.

[91] Sentenzen, zu 3 dist. 12 art. 1 q. 1 (Quaracchi [1887] 266). — Man vgl. zur weiteren Entwicklung der Frage das Scholion ebd. 268.

Quästionen des Franziskaners Richardus Rufus de Cornubia (um 1250) in Cod. VII C. 19 der Nationalbibliothek Neapel und Cod. 138 der Stadtbibliothek Assisi.

Von Franz Pelster S. J.

Richardus Rufus, ein Mitgründer der Oxforder Franziskanerschule, hat nicht nur die vielleicht älteste Abkürzung des Sentenzenkommentars Bonaventuras und eine selbständige Erklärung der Sentenzen[1] hinterlassen, sondern auch theologische Quästionen[2]. Über die letzteren ist noch nicht allerwegen Einheit der Ansichten erreicht. So glaubte ich Richard unter anderem in Cod. 138 der Stadtbibliothek Assisi zwei Fragen über die aktive und passive Erkenntnis Gottes zuschreiben zu müssen[3]. F. M. Henquinet, der in Cod. VII C. 19 der Nationalbibliothek Neapel neben Fragen des Kreises um Alexander von Hales auch die erste Frage auffand, leugnet die Echtheit. Er sagt: Ces six questions sont du même auteur: Alexandre, Jean de la Rochelle ou Richard. Je suis pour Alexandre ou Jean. Si de fait elles étaient de Richard, celui-ci serait un plagiaire de la Somme à un degré inouï, ou bien il aurait collaboré à la Somme théologique avant 1240: chose incroyable jusqu'ici[4].

H.s Gründe sind in der Hauptsache: Die 5 Fragen der Hs von Neapel bilden eine Einheit. Nun sind aber die beiden ersten Fragen De providentia und De effectibus providentiae eine Quelle des ersten Buches der Summa Alexanders; die letzte Frage De cognitione hat einen Einwand und dessen Antwort mit der Summa I. 3 q. 13 m. 2 gemein, ohne aus ihr geschöpft zu haben. Zudem beweisen die für Richard vorgebrachten Formalkriterien kaum etwas.

In neuester Zeit nimmt Henquinet[5] die Fragen für

---

[1] F. Pelster, Die älteste Abkürzung und Kritik vom Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura ein Werk des Richardus Rufus de Cornubia (Paris 1253—1255): Greg 17 (1936) 195—223. — Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule: Schol 1 (1926) 50—80. — Roger Bacons „Compendium studii theologiae" und der Sentenzenkommentar des Richardus Rufus: Schol 4 (1929) 410—416.

[2] Ders., Neue Schriften des englischen Franziskaners Richardus Rufus von Cornwall (um 1250): Schol 8 (1933) 561—568; 9 (1934) 256—264.

[3] Schol 8 (1933) 563—567.

[4] Autour des écrits d'Alexandre de Halès et de Richard Rufus: Ant 11 (1936) 197—199; 201—209; bes. 204.

[5] Les questions inédites d'Alexandre de Halès sur les fins derniers: RechThAncMéd 10 (1938) 162 f.

Alexander in Anspruch. Bevor ich die Neapolitaner Hs selbst eingesehen hatte, wollte ich keine ziemlich nutzlose Polemik führen. Da dies geschehen ist, glaube ich, die Frage positiv fördern zu können. Eine Beschreibung der Hs, bei der ich mich auf das Notwendigste beschränke, um nicht schon Gesagtes zu wiederholen, sei vorausgeschickt.

Ehrle hatte zwar über die Hs verschiedene Notizen gemacht, ohne jedoch die anonymen Verfasser zu bestimmen. Th. Käppeli[6] gebührt das Verdienst, die Hs zuerst bekannt gemacht zu haben. F. M. Henquinet wies dann als erster auf die Fragen zu Beginn der Hs hin und machte über dieselben nähere Angaben. Ich werde mich daher auf die genauere Beschreibung der meines Erachtens Richard gehörigen Quästionen beschränken, da so ein vorläufiger Einblick in die behandelten Probleme geboten wird und Henquinet diesen Teil mehr summarisch behandelt hat.

Cod. VII C. 19 der Nationalbibliothek Neapel [membr. ff. 147, 31×23,2 cm (2 col.) saec. 13 med.] müßte nach dem gewöhnlichen Kennzeichen — einem Ornament auf dem Einband — aus dem Konvent S. Giovanni in Carbona der Augustinereremiten stammen. Jedoch bleibt die Frage, ob er nicht wenigstens ursprünglich aus San Domenico Maggiore herrührt, zumal das Ornament kein ganz untrügliches Zeichen ist[7]. Die Hs dürfte in Italien bald nach der Mitte des 13. Jahrhunderts geschrieben sein[8]. Sie enthält zu Anfang 5 anonyme Quästionen, die hier in Frage stehen, alsdann einen anonymen Kommentar zum dritten Buch der Sentenzen und eine gleichfalls anonyme Erklärung des vierten Buches. Der erste Teil ff. 1^r—7^r mit den 5 Quästionen ist von 3 vielleicht auch von 2 Händen geschrieben: ff. 1^r—3va, 3vb—5ra, 5rb—7^r. Hand 2 und 3 sind möglicherweise identisch. Die Fragen lauten: 1. Questio est de providencia divina. Et primo queritur an sit providencia. Videtur quod non, quia ea que sunt a providencia ordinata sunt ... Letzte Teilfrage f. 2^v: Item queritur unde est quod providencia secundum accepcionem non dividitur sicut providencia secundum concessionem ... Schluß: bonum alterius sic una differencia 1^r—2^v[9]. 2. Questio est de effectibus providencie in malis. Et sunt due partes: Primo est questio de effectibus, qui sunt in creatura racionali inmediate, secundo de illis, qui sunt mediate sc. mediantibus bonis angelis vel malis, mediantibus bonis hominibus vel malis. Primo queritur de excecacione utrum sit a Deo. Videtur quod sic, quia dicitur prima Cor. X ... Letzte Teilfrage f. 3^v: Item queritur utrum a divina providencia sit decepcio hominis boni ... Schluß: quia leo non fuit ausus contingere cadaver suum 2^v—3^v.

---

[6] Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern in der Biblioteca Nazionale in Neapel: DivThom(Fr) 11 (1933) 447.

[7] Ein ähnliches Ornament findet man auf dem Rücken der Hss von San Domenico in Bologna. Es wäre aber wohl möglich, daß auch die Dominikaner in Neapel ein solches Bibliothekszeichen hatten. Zudem erwartet man nach dem Inhalt dieser wie einiger anderer Hss den Ursprung aus einem Dominikanerkloster.

[8] Die Datierung Käppelis (14. Jahrh.) ist sicher zu spät angesetzt.

[9] Die Teilfragen dieser und der folgenden Quästion siehe bei Henquinet, Ant 11 (1936) 204—207.

3. Questio est de statu anime separate reprobe[10]. Et est primo questio utrum anime parvulorum descendencium ⟨*l.* decedencium⟩ in originali peccato habeant cognicionem sue pene et cum huius cognicione aliquem dolorem adiunctum in parte affectiva, secundo de cognicione adultorum, quam habent rerum existencium hic primo sc. utrum remaneat memoria in eis illarum rerum omnium, quarum habuerunt hic cognicionem ... f. 4rb: Postea queritur utrum in iudicio reprobi gloriam bonorum videant ... Postea queritur utrum unus reprobus, cognoscat peccatum alterius reprobi[11] ... Schluß: sua mordacitate fuisse dampnatum et ex hoc magis puniretur 3^{v}—4^{r}.

4. Questio est de ipsa anima separata electa post mortem quantum ad cognicionem et quantum ad affeccionem. Et est primo questio de ipsis animabus glorificatis utrum habeant cognicionem omnium in ipso verbo et in seipso (!) et rerum in proprio genere; questio est utrum anime glorificate habeant huiusmodi triplicem cognicionem. — Item cum triplex ⟨sit⟩ cognicio: sive ⟨*l.* sc.⟩ visio sensibilis, spiritualis sive ymaginativa ... et intellectualis, questio est utrum habeant huiusmodi triplicem cognicionem anime glorificate ... f. 5ra: Postea queritur, cum triplex sit cognicio: rerum in verbo et rerum in seipsis et tercia rerum in proprio genere, et quarta posset addi, que est secundum revelacionem supernorum spirituum, utrum anime existentes in limbo habeant omnes huiusmodi cogniciones ... Schluß (unvollständig) per angelos spiritus revelantur 4^{r}—5^{r}.

5. Cum duplex sit cognicio Dei activa sc. qua cognoscit et passiva qua cognoscitur — de prima habetur Jo X: Cognosco oves meas; de secunda habetur 1 Cor. XIII: Cognoscam sicut et cognitus sum, ubi glosa: Cognoscam Deum sicut ipse me noscit sc. sicut ipse est, vel cognoscam, videbo promissa sicut videor a promittente — intencio igitur nostra est inquirere primo de cognicione Dei activa, qua cognoscit, postea de passiva, qua cognoscitur, que inquisicio dicitur sciencia prima a philosopho in VI Philosophie prime, quia nobilissima est omnium eorum que de Deo sunt, cum eius nobilitas consistat naturaliter in suo intellectu sive in suo intelligere. De hac autem cognicione Dei possunt queri XX in summa, que postea sunt exequenda: Primo utrum Deus intelligit aliquid vel non. — Secundo dato quod intelligit utrum se intelligit solum vel se et aliud a se. — Tercio dato quod intelligat se et aliud quomodo intelligat aliud a se et quomodo se. — Quarto per quid cognoscat aliud a se, utrum per essenciam suam vel per ydeam, que est in ipso vel ipse. — Quinto huius gracia de ydeis queritur, per quas cognoscit, si est ydea et quid est et utrum una vel multe et utrum ab eterno et cetera que de natura ⟨ydee⟩ inquiri possunt. — Sexto utrum Deus cognoscat vel intelligat omnia, que sunt, quia aliqui

---

[10] Da H. neuerdings (RechThAncMéd 10 [1938] 160—162) auch von dieser und der folgenden Frage mit Ausmerzung der Lesefehler der ersten Ausgabe ein vollständiges Verzeichnis der Unterfragen gegeben hat, genügt die Angabe des Anfanges und Schlusses.

[11] Diese beiden letzten Fragen fehlen in der Einteilung zu Beginn. In der letzten Frage liest H. penam statt peccatum. Welche Lesung richtig ist, kann ich zur Zeit nicht bestimmen.

dicunt quod non cognoscit vel intelligit vilia inferiora. — Septimo quomodo omnia que sunt cognoscit, utrum sc. distincta vel indistincta. — Octavo queritur utrum Deus cognoscit ea que non sunt nec esse possunt in rerum natura, et si sint possibilia apud ipsum, apud quem nichil est impossibile, et huius gracia queritur si sciencia Dei vel cognicio ponit in rebus scitis necessitatem et veritatem quemadmodum et nostra sciencia. — Nono queritur utrum intelligat contingenciam mutabilitatis, et si sic, utrum mutabiliter vel inmutabiliter maxime illa quorum est principium liberum arbitrium. — Decimo ⟨utrum cognoscat infinita et si sic, utrum finite vel infinite. — Undecimo⟩[12] utrum cognoscat mala culpe, et si sic, utrum habeant in eo ydeam. — Duodecimo queritur utrum Deus intelligat singularia ut talia et corporalia. — Decimo tercio utrum Deus sciat optima, cum sciat omnia. — Quarto decimo, si cognoscat primam materiam et si ⟨sc. materia prima⟩ habet ydeam in ipso. — Quinto decimo utrum ex cognicione eorum que intelligit, augmentetur aliquis habitus in ipso. — Sexto decimo si eius cognicio vel sciencia augeri possit vel minui. — Decimo septimo, si est aliqua finicio ⟨successio A_1⟩ vel mutacio in cognicione eius vel simul et inmutabilitate ⟨*l.* inmutabiliter A_1⟩ omnia cognoscat, et si sic, quomodo, et si cognoscit finita et que. — Decimo octavo queritur de cognicione Christi, qui est filius Dei in persona, si cognoscat omnia, inquantum homo que scit, et si sic, quomodo et si cognoscat finita et que. — Decimo IX⁰ queritur si una persona cognoscat aliam, et si sic, quomodo et si aliquis habitus inde generetur. — XX⁰ de differencia cognicionis Dei a cognicione angeli et anime et conveniencia, et si per cognicionem ex parte Dei aliqua unio fiat eius ad creaturam racionalem ex parte cognicionis racionalis creature. Circa primum proceditur sic. Videtur quod Deus intelligat et cognoscat aliquid, primo per auctoritatem veteris et novi testamenti, secundo per auctoritatem sanctorum, tercio per raciones. In der Ausführung, die lückenhaft ist, stimmt die Reihenfolge der Frage nicht immer mit der Ankündigung. In der Einleitung fehlende Unterfragen seien hier angefügt. F. 6ᵛ: Octavo (= 5) queritur que sit ydearum necessitas ... Nono (= 5) queritur quid sit ydea per essenciam et per defectum ⟨diffinicionem A⟩ et utrum idem quod Deus ... f. 7ʳ Decimo (= 5) queritur utrum sit una ydea vel plures et unde plurificatur ydea ... Undecimo queritur si distincte sint ydee ... Duodecimo queritur utrum sit ordo in ydeis ... Schluß: Item ydeata in esse producta 5ʳ—7ʳ.[13]

Der zweite, weit umfangreichere und von anderer Hand geschriebene Teil der Hs enthält den anonymen Kommentar Alberts

---

[12] Hier habe ich, durch Homoeoteleuton verleitet, wahrscheinlich einige Worte bei der Abschrift ausgelassen. Das Eingeklammerte ist aus Cod. 138 Assisi (A_1) ergänzt. Leider hat H. auch für die von mir zuerst beschriebenen Hss neue Siglen eingeführt, was notwendig Anlaß zu Irrtümern geben wird. Um die Verwirrung nicht unnötig zu vermehren, behalte ich die von mir gebrauchten Siglen bei, folge aber bei den von H. eingeführten Hss seiner Bezeichnung.

[13] Soweit ich nachprüfen konnte, stimmen der Text und die Anordnung der Fragen — abgesehen natürlich von den gewöhnlichen Varianten — mit Cod. 138 Assisi überein. Die hier nicht ausgeführten Fragen füge ich aus A_1 (ff. 274ʳ—275ʳ), der gleichfalls unvoll-

des Großen zum dritten Buch der Sentenzen[14] ff. 8r—85r: Cum venit igitur plenitudo temporis. Iste liber tercius est de reparacione hominis lapsi in hiis reparantibus, que sunt per modum rerum et non per modum signorum. Et ideo dividitur in duas partes: In prima agitur de reparatore et convenientibus ei, in quantum reparator est ... Incidit autem dubium primo an conveniebat Deum incarnari. Et ponuntur ad hoc raciones ... Schluß: Ibi: „Distat autem evangelii littera etc." disputatam invenies in principio quarti in hoc eodem opere. Et ideo non video hic plura querenda, sed de inventis non grates nobis, sed Deo refferantur, cui est honor et virtus et sapiencia in secula seculorum. Amen.

Der dritte Teil endlich bringt das gleichfalls anonyme vierte

---

ständig ist, noch an: Terciodecimo queritur, si sint in Deo per indifferenciam ... Quartodecimo queritur utrum Christi sit una ydea, in quo duplex natura, et utrum essendi sit ydea ... Quintodecimo queritur utrum connoscat Deus universalia et particularia per has raciones ... Sextodecimo queritur utrum Deus connoscat singularia futura, in quibus non est determinata veritas. Et huiusmodi sunt contingencia. Unde queritur utrum hec conoscat, cum omnia que connoscit Deus immutabiliter conoscat ... Septimodecimo queritur utrum Deus connoscat mala connicione simplicis noticie, non dico illa que est approbacionis vel affectiva ... Schluß: connicioni approbacionis non necessitate simplicis (Unvollständig). Über den in A_1 folgenden Teil der cognitio Dei activa nämlich De cognitione Christi vgl. Schol 8 (1933) 564. Die angekündigten Fragen De cognitione Dei passiva fehlen auch in A_1 vollständig. Es ist möglich, daß die folgende Frage in A_1 ff. 276r—277r (Cod. 152 Padua ff. 276r—277r) Utrum magi potuerunt venire in noticiam ortus Christi per stellam et in quam noticiam Christi per illam stellam venire potuerunt et qualiter ein Bruchstück dieser Quaestio ist. Allerdings kommt auch Gualterus de Castro Theoderici als Verfasser dieser letzten Frage in Betracht. Vgl. F. Pelster, Cod. 152 der Bibliothek von S. Antonio in Padua und seine Quästionen: RechThAncMéd 9 (1937) 36; 48.

[14] Vgl. Käppeli, DivThom(Fr) 11 (1933) 447 und Henquinet, Ant 11 (1936) 202. Käppeli hat noch ein zweites, heute unvollständiges Exemplar dieses Buches in Neapel gefunden: Cod. VII D. 38 der gleichen Bibliothek [membr. sine num. 19×13 cm (1 col.) saec. 13]. Die Erklärung beginnt heute in l. 3 d. 9 „que pro nobis suscepit". Die erste vollständige Frage heißt f. 1r: Secundo queritur utrum eadem sit virtus cum latria; der Schluß: non grates nobis, sed Deo referantur, cui est honor et sapiencia in secula seculorum. Amen. Deo gracias. Explicit. Eine Hand des 14. Jahrh. hat hinzugefügt: scriptum super tercium sentenciarum secundum fratrem Thomam. Die folgenden ausradierten Worte hat der Verfasser des Katalogs „de Ungheria", Käppeli aber wohl richtiger „de Aquino" gelesen. Diese letzten Worte mögen eine Vermutung erlauben. Stammt diese Hs oder vielleicht gar auch die andere von einer Abschrift, die sich Thomas vom Kommentar seines Lehrers angefertigt hatte? In Neapel ist ja auch das Autograph einer solchen Abschrift von Teilen des Kommentars Alberts zu Dionysius. Auf jeden Fall ist es bei der Seltenheit alter Hss der Sentenzenerklärung Alberts wertvoll, zwei neue zu besitzen, die dem 13. Jahrh. angehören.

Buch des Richard Fishacre ff. 86r—147v [15]: Sap. 6. Quid est sapiencia et quemadmodum facta sit referam et non abscondam a vobis sacramenta Dei. Hunc sermonem potest dicere aut Magister aut exponens Magistrum. In precedentibus enim libris docetur sapiencia, sed in hoc sacramenta ... Et super hoc discucienda sunt duo: Primo quare dicantur Dei sacramenta, 2° quare non abscondenda. Der Kommentar schließt unvollständig in dist. 50 c. 2 im Abschnitt „Sane exteriores tenebre": quia idem est subiectum habitus et privacionis. Et ideo Job: Omnes tenebre abscondite sunt in oculis eius. Hec non assero, sed sic probabile videtur.

Unsere Hauptfrage lautet nun: Ist Richardus Rufus Verfasser der Fragen De Dei cognitione activa et passiva, wie ich früher glaubte annehmen zu müssen, oder ist es Alexander selbst, wie Henquinet behauptet. Ich werde versuchen, möglichst positiv voranzugehen, jedoch mit Beachtung der erhobenen Einwände.

Zur schärferen Erfassung dieser und ähnlicher Verfasserfragen sei ein Wort über die Reportatio vorausgeschickt, die heute nicht selten als eine Art Heilmittel für alle Schwierigkeiten betrachtet wird. Alles Wesentliche hierüber hat schon A. Pelzer[16] in seinem denkwürdigen Artikel über das erste Buch der Reportata des Scotus gesagt. Wir müssen unterscheiden zwischen den unmittelbar in der Vorlesung oder Disputation entstandenen Reportata oder deren getreuen Abschriften und den später auf Grund solcher Reportata vom Reportator selbst oder von einem anderen gefertigten Redaktionen. Im ersten Fall ist es möglich, daß der Reportator den ganzen Vortrag fast wortgetreu mitschreibt; es wird aber auch häufig der Fall sein, daß er nur den wesentlichen Sinn oder die Teile, Einwände und Antworten wiedergibt, die ihn persönlich interessieren. So können zwei oder mehrere Reportationen derselben Vorlesung je nach dem Interesse oder der geistigen Aufnahmefähigkeit der Reportatoren auch sachlich bedeutend voneinander abweichen. Die verschiedenen Reportata Parisiensia des Scotus oder auch die Reportationen einiger Fragen des Gundisalvi geben in dieser Hinsicht lehrreichen Aufschluß. Was die vom Lehrer gebrauchten formelhaften Wendungen angeht, so werden

---

[15] Als solches zuerst erkannt von Käppeli a. a. O. Weitere Hss des Sentenzenkommentars siehe bei F. Pelster, Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre († 1248): ZKathTh 54 (1930) 521—528. Wir haben somit neben Cod. Vat. Ottob. 294 auf dem Kontinent ein zweites vollständigeres Exemplar des vierten Buches dieses hervorragenden Kommentars.

[16] Le Premier Livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot: Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie 5 (1923) 449 bis 455.

dieselben vielleicht ausgelassen oder gekürzt, aber, wie eine einfache psychologische Überlegung sagt, kaum in völlig verschiedene umgewandelt.

Im Fall einer späteren Überarbeitung müssen wir bei Inhalt und Form mit größeren Abweichungen rechnen. Der Reportator oder jener, dem das Reportatum vorliegt, kann zunächst unvollkommen Mitgeschriebenes dem Sinn nach ergänzen; er kann auch die Einwände und die Antworten auf sie in eine bessere Ordnung bringen oder die vorhandene Ordnung durch ein Ad primum usw. besser hervortreten lassen; er kann ferner anstelle der vom Lehrer gebrauchten Formeln andere, die ihm besser gefallen oder mehr gewohnt sind, einsetzen. Im letzten Fall wird allerdings fast immer das ursprüngliche Gewand unter dem Überwurf noch durchschimmern. Auf eine ähnliche Erscheinung habe ich früher betreffs der Übersetzertätigkeit des Wilhelms von Moerbeke aufmerksam gemacht[17]. Moerbeke ändert die Worte der ihm vorliegenden Redaktion nach einem ganz bestimmten System. Dabei bleibt aber bestehen, daß er vielfach den vorliegenden Text unverändert läßt. Endlich ist es auch möglich, daß ein Lehrer das Reportatum eines andern seiner Vorlesung oder seiner Ausarbeitung von Quästionen zu Grunde legt, dabei aber inhaltlich und formell so viel ändert, daß die Grenzlinien zwischen Vorgefundenem und Eigenem verfließen. In einem solchen Fall wird es oft richtiger sein, von einer Vorlesung oder Frage des betreffenden Redaktors zu reden. Handelt es sich also um die Bestimmung eines Autors mit Hilfe von Formalkriterien, so habe ich nach Möglichkeit zu untersuchen, ob eine vom Verfasser veranstaltete Ausgabe vorliegt, die sich meistens durch viel größere Sorgfalt, Ordnung und durch Genauigkeit im Zitieren verrät, oder ob es sich um eine irgendwie auf ein Reportatum zurückgehende Bearbeitung handelt. Im letzteren Fall ist es eine freilich nicht immer lösbare Aufgabe, aus den Formeln den Bearbeiter und unter den Formeln den ursprünglichen Verfasser mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit zu erschließen. Diese Bestimmung wird natürlich sehr erleichtert, wenn zwei oder mehrere Redaktionen vorliegen, die das nötige Vergleichsmaterial bieten[18]. So ließe sich bei der Summa

[17] Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters: BeitrGPhMA Suppbd. 2, Münster 1923, 106—110.

[18] Über die Bedeutung der Formeln für die Feststellung des Verfassers oder Bearbeiters mancher in die Summa Alexanders eingegangenen Stücke vgl. Greg 13 (1932) 404—407.

Alexanders mehr als einmal feststellen, welcher Bearbeiter ein vorliegendes Stück für die Summa zubereitet hat.

Und nun zu den Fragen der Hs von Neapel. Sind alle 5 Fragen vom gleichen Verfasser, wie es Henquinet voraussetzt? Aufmerken läßt schon die Tatsache, daß mit Frage 3 ein neuer *Schreiber* beginnt, daß ferner Frage 5 entweder vor einem dritten oder wenigstens vom zweiten Schreiber zu anderer Zeit geschrieben ist. Von größerer Bedeutung ist, daß die drei Gruppen (1—2, 3—4, 5) durchaus nicht *demselben Verband* angehören. Die beiden ersten Fragen sind meines Wissens in anderen Hss bisher nicht nachgewiesen[19]. Frage 3 und 4 dagegen kommen in anderer Redaktion als integrierender Bestandteil eines Verbandes von Fragen De novissimis in Cod. 138 Assisi vor[20]. Frage 5 endlich steht in der gleichen Hs in engem Zusammenhang mit Fragen und Traktaten des Richardus Rufus. Diese äußeren Anzeichen weisen demnach eher auf verschiedene Verfasser hin. Jedenfalls bietet in diesem Fall die Verbindung der Fragen in Neapel an und für sich keinerlei Beweis für den gleichen Verfasser.

Läßt sich das *Formelwesen* als Beweis für den glei-

---

[19] Ich kann zur Zeit nicht feststellen, ob die Frage in Cod. 186 Assisi ff. 7^{r}—8^{v}: Utrum providencia sit. quod sic. Eccl. V^{0}. Ne dicas coram angelo: Non est providencia irgendwelche nähere Beziehungen zu unserer Frage hat. N ist hier jedenfalls ein stark gekürzter Auszug. Auf welche Gründe hin H. (RechThAncMéd 10 [1938] 162) die Fragen „sûrement halésiennes" nennt, weiß ich nicht. Die Tatsache, daß diese Fragen oder ihre Vorlage in der Quaestio de providentia (S. th. 1 q. 26) der Summa stark benutzt wurde, ist *an und für sich* ein keineswegs hinreichender Grund.

[20] Cod. Assisi 138 ff. 77^{v}—83^{v}. Unsere Fragen stehen dort in folgender Ordnung: 1. Postea querebatur de statu anime reprobe separate a corpore, et primo queruntur de ea quedam in genere, secundo quedam in speciali (81^{v}—82^{v}). 2. Postea queritur de statu anime electe separate et quoad cognicionem et quoad affeccionem. Quantum ad cognicionem queritur primo de statu anime adhulti separate existentis in limbo sicut anima Abrahe et aliorum patrum (82^{v}—83^{v}). 3. Postea queritur de statu anime separate in pena purgatorii. Et primo supposito quod sit locus purgatorius, sicut sancti dicunt et scriptura determinat, queritur per quid fiat illa purgacio (83^{v}—84^{v}). In N fehlen die beiden ersten Unterfragen von Nummer 1 in A_1 und ebenso Nummer 3. Über den ganzen Komplex dieser Fragen und die entsprechenden Quästionen in Cod. 1245 Troyes ff. 193^{r}—220^{r} vgl. F. Pelster, Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreise um Alexander von Hales: Schol 12 (1937) 531—537 und vor allem neuerdings Fr. Henquinet, Les questions inédites d'Alexandre de Halès sur les fins dernières: RechThAncMéd 10 (1938) 154—159; 165—168. H. gibt ein vollständiges Verzeichnis der Unterfragen.

chen Verfasser oder Redaktor verwenden? In Frage 1—2 finden wir neben viermaligem Solutio. Dicendum (Concedendum) wenigstens 18 mal Ad hoc dicendum zur Einleitung der Solutio. Daneben ist die Formel Ad illud quod obicitur dicendum stehend. Ein Responsio. Dico ... Solutio. Dicimus ... Ad hoc respondeo habe ich bei Durchsicht der Fragen nicht gefunden; ebensowenig wie ein Ad oppositum[21]. Anders schon sehen Frage 3 und 4 aus. Während in 1 und 2 die lange Aufzählung der Teilfragen fehlt — man kommt nicht über die Mitteilung von zwei Unterfragen hinaus — beginnen 3 und 4 ebenso wie 5 mit einer langatmigen Aufzählung der Teilfragen. Das Ad oppositum est ist in Frage 3—4 einfach stehend; in Frage 5 wechselt Ad oppositum mit Contra. Ad hoc dicendum, das in 1 und 2 die Regel war, kommt zwar in 3 und 4 einige Male vor; daneben aber auch Ad hoc respondeo. Responsio. Dicendum. In 5 ist Ad hoc dicendum verschwunden. In 3—5 tritt ferner auf: Circa primum ita proceditur; Circa primum proceditur sic, während es in 1 und 2 fehlt. Dies ist um so mehr zu beachten, als es auch in der Redaktion von A_1 steht, die jedenfalls am meisten vom Charakter der ursprünglichen Determinatio gewahrt hat. Auch das immer wiederkehrende Ad illud quod obicitur dicendum in 1 und 2 ist ersetzt durch Ad secundum (tercium, quartum) dicendum. Wollen wir also nach den Formeln urteilen, so müssen wir sagen, es ist sehr unwahrscheinlich, daß 1—2 und 3—4 denselben Verfasser haben. Vielleicht darf man zugeben, daß die beiden Verbände vom selben Redaktor leicht überarbeitet sind. Darauf könnte das in beiden häufige Ad hoc dicendum, ferner ein Primo est questio oder Et est primo questio in 2, 3, 4 hindeuten[22]. In der ursprünglicheren Fassung, die 3 und 4 in A_1 haben, fehlen diese Formeln. Betreffs 3—4 und 5 könnte man auf Grund der angeführten Formeln die Frage nach dem gleichen Verfasser mit mehr Recht stellen. Jedoch ist auch hier zu beachten, daß in 5 Ad idem oder Item ad idem häufig wiederkehren, die in 3—4 fehlen. Zusammenfassend können wir sagen: Für die Identität des Verfassers von 1—2 einerseits und 3—4 und 5 andererseits

---

[21] Es ist ein Versehen, wenn H. (Ant 11 [1936] 202) sagt, in all diesen Fragen finde sich ein Ad oppositum. Es gilt für Frage 3—5, während ich in 1 und 2 kein solches festgestellt habe. In der Bearbeitung dieser Fragen in der Summa findet es sich 4 mal; dagegen ist das Ad hoc dicendum verschwunden. Sind aber Bearbeiter und Verfasser dieselbe Person?

[22] A_1 hat dafür Et primo queritur, queritur primo.

läßt sich aus den Formeln keinerlei Beweis führen. Daß 3—4 und 5 den gleichen Verfasser hätten, ist nach den Formeln möglich, aber durchaus nicht sicher. Wenn also auch 1—2 Alexander zum Verfasser haben sollten, so folgt daraus nichts für den Verfasser der übrigen Fragen.

Diese Untersuchung war notwendig, um das Feld für die Darlegung der *positiven Gründe* frei zu machen. Zunächst steht De cognitione Dei activa in A_1 in einem Verband unzweifelhalt echter Fragen und Traktate Richards[23]. Die Reihenfolge in A_1 ist: Circa penam 8 sunt investiganda (ff. 264^v—268^r), De statu in patria queritur, primo de radicali essencia (ff. 268^r—270^r), Quoniam autem sentimus etc. Dubitacio utrum potencia sensitiva possit reflectere se supra suum actum (f. 270^v), ⟨De cognitione Dei activa⟩ (ff. 270^v bis 275^r), Utrum magi potuerunt venire in noticiam ortus Christi (ff. 276^r—277^r), der Traktat Miserabilis est humana condicio (ff. 277^v—285^r). Die ersten zwei Fragen und der letzte Traktat sind unzweifelhaft Eigentum Richards. Betreffs der Notiz Quoniam autem läßt sich völlige Sicherheit vorläufig nicht erreichen[24]. Doch spricht nichts gegen Richard, ja manches für ihn, wie: Unde dicit Algazel in sua Metaphisica, ein Werk, das bei ihm sehr beliebt ist, oder Hoc dico propter intelligencias, die ebenfalls eine große Rolle bei ihm spielen. Bei der Frage über die Erkenntnis der Geburt Christi habe ich lange zwischen Richard und Walter von Château St. Thierry geschwankt. Schließlich komme ich zu meiner ursprünglichen Ansicht zurück, nach der Richard die besseren Aussichten hat. Die Verbindung der Formeln Item ad idem, Huius gracia queritur, Ad aliud dicendum paßt sowohl für Walter als für Richard. Dagegen sprechen ein Ad secundum problema respondeo, ein Ecce quod prima racio cogitandi in Deo non est racio exemplaris und der Umstand, daß dieser und der folgende Traktat Richards „Miserabilis est humana condicio" von derselben Hand geschrieben sind, doch mehr für Richard. Wenn in Cod. 152 der Bibliothek von Sant'Antonio in Padua dieselbe Frage

[23] Näheres über diese Fragen siehe Schol 8 (1933) 562 f.

[24] Ein großes Hindernis beim Studium all dieser Quästionen des Kreises um Alexander liegt darin, daß man bei der weiten Zerstreuung und der großen Zahl der in Betracht kommenden Fragen dieselben nicht hinreichend miteinander vergleichen kann. Bei auftauchenden Zweifeln oder erhobenen Schwierigkeiten mußte ich mich gewöhnlich auf die natürlich verhältnismäßig dürftigen Notizen oder die Einsicht in die eine oder andere Hs verlassen. Daher noch manches Schwanken, wo bei vollkommeneren Arbeitsbedingungen Sicherheit zu erreichen sein wird.

in der Umgebung von Fragen Walters steht, so bleibt zu bedenken, daß sie ein Nachtrag zu Ende eines Quaterns ist und daß ihr eine Frage Odo Rigaldis vorausgeht.

Ein weiteres Moment für Richard sind die zitierten Autoren und die Art der Zitierung. Richard ist nach Ausweis seines Oxforder Kommentars ein ausgezeichneter Augustinuskenner; in seiner Philosophie steht er im Bannkreis des durch die Araber vermittelten Aristotelismus; in formeller Beziehung zeichnet er sich durch genaue Zitierung aus, die ein persönliches Studium verrät[25]. All dies offenbart sich in unsern Fragen. An genauen Schrift- und Augustinuszitaten seien unter vielen genannt: Job XXXIII, Prov VIII, Sap VII, Rom XI nebst zahlreichen Glossen, Col 11; Aug XI De civ Dei ca. XXI, XVI, De Trin. ca. VIII, in libro De ordine, XII li. De civ. Dei c. XVIII, XV De Trin. c. XIIII, XII De civ. Dei ca. XVIII, XI De civ. ⟨Dei⟩ ca. XXI. Er zitiert die arabisch-lateinische Übersetzung der Metaphysik: Ideo dicit Philosophus in XI prime philosophie, Ut dicit Philosophus XI philosophie prime; ferner Avicenna und Algazel: Item Avicenna in sua Metaphisica, per Algest ⟨l. Algazel⟩ in sua Metaphisica; der Liber de causis ist ihm die Metaphysica Avendeuth: Ita dicit Avendeuth super questionem (?) Methaphisice: Omnis multitudo ab aliqua multitudine causatur[26]; vor allem zitiert er schon den Averroes: Item Averroys in Commento arguit Themistium. Ich wäre jedem dankbar, der mir in einer sicher echten Frage Alexanders ein Zitat mit Angabe des Werkes aus der Metaphysik Avicennas oder Algazels oder aus den Kommentaren des Averroes nachweisen könnte[27].

---

[25] Schon bei oberflächlichem Studium des Oxforder Kommentars wird dies jedem klar. Es dürfte nicht viele in jener Zeit geben, die ein so persönliches Studium Augustins verraten. Dafür lassen sich fast aus jeder Distinktion eine Fülle von Beweisen erbringen.

[26] Hinter q^{m} steht ein hochgestelltes X und e mit hochgestelltem t, deren Bedeutung ich nicht erfaßt habe. Dies Zitat ist deshalb besonders interessant, weil es ein drittes Zeugnis dafür ist, daß man in jener Zeit Johannes Hispanus (Avendeuth) als Verfasser oder Übersetzer von De causis ansah. Vgl. F. Pelster, Beiträge zur Aristotelesbenutzung Alberts des Großen: PhJb 46 (1933) 458 bis 463. — Wenn neuestens H. Bédoret (RevPhNeoscolPh 41 [1938] 519—533) wieder für Gerhard von Cremona als Übersetzer von De causis eintritt, dürfte er das Gewicht des Zeugnisses der Hs Selden supra 24 der Bodleiana und auch jenes des Albertus Magnus doch bedeutend unterschätzt haben.

[27] Die Herausgeber der Summa (I, XXXIX) sagen: Praeter Aristotelem vero alii philosophi, Maimonides, Avicenna, Algazel

Durch den Einfluß der arabischen Philosophie ist zu erklären, daß der Verfasser der Frage Gott gern das ens nobile nennt z. B. Neapel f. 5r: Item si non intelligit ⟨Deus⟩ non est nobile inter encia, cum nobilitas ex parte intelligencie provenit ... illud nobile quod est ... Item quicquid est nobilitatis in causato ... In einer ausdrücklich Richard zugeschriebenen Frage (A_1 f. 262v) heißt es aber: Supponendo quod primum principium nobile intelligit, queritur an intelligat aliud a se aut non aliud[28]. Also die gleiche Bezeichnung.

Der Verfasser beginnt: Cum duplex sit cognicio Dei activa sc. qua cognoscit et passiva, qua cognoscitur, ... intencio igitur nostra est inquirere primo de cognicione Dei activa. Eine völlig entsprechende Einteilung haben wir in der zweifellos echten Frage De statu in patria (A_1 f. (269r): Cum sit potencia *passiva* et *activa* primo queritur an in eis sit potencia ad paciendum et deinde de activa. Richard hat in seinen echten Schriften bei den Beweisen und Einwänden die Einteilung per auctoritates sanctorum, per rationes. In unserer Frage heißt die erste Einteilung (N f. 5r): Primo per auctoritatem veteris et novi testamenti, secundo per auctoritatem sanctorum, tercio per raciones. In der zweiten Frage wird dieselbe Einteilung wiederholt. Ein anderes Anzeichen: Der Verfasser der Fragen De cognitione Dei und De cognitione Christi schickt der Behandlung der Probleme selbst eine lange Aufzählung der zu erörternden

---

vix nominantur. Ex iis liquet Alexandrum Halensem in Libro I Summae ab aristotelismo parum accepisse. Die einzige Stelle im ersten Buch, auf die auch Henquinet hinweist (l. 1 q. 13 m. 3), in der Avicenna und Algazel ausführlich zu Worte kommen, zeigt ein völlig verschiedenes Gepräge, daß der Einschub fast mit Händen zu greifen ist. Zum Schluß heißt es: Haec praeter intentionem principalem inquisita sunt ad intelligentiam sequentium. Im zweiten Teil wird es nicht besser. Der Name Avicenna erscheint einzelne Male in der Frage De unitate, auf die an der eben erwähnten Stelle schon hingewiesen wird, und endlich gegen Schluß des ursprünglich edierten Teiles in den Fragen De anima, wo Avicenna sich längst durchgesetzt hatte. Ein einziges Zitat mit Nennung des Commentator (l. 2 q. 69 m. 2 a. 2 pag. 451) fand ich im gleichen Teile. Es ist aber bekannt, daß in diesem Teil die Summa de anima des Johannes de Rupella benutzt wird.

[28] Diese Frage hat schon in der Fassung große Ähnlichkeit mit der zweiten Unterfrage von N, wie die erste nur erwähnte der ersten Unterfrage von N entspricht; sie ist aber nicht identisch. Die Frage in A_1 beginnt mit den Gegengründen aus der Vernunft, die Frage in N mit den positiven Beweisen aus der Schrift. Ein Vergleich, der mir zur Zeit unmöglich ist, würde vielleicht allein schon zum Beweis der Gleichheit des Verfassers genügen.

Fragen voraus — es sind in beiden Fällen je 20 Fragen, die angekündigt werden —; jede einzelne Frage beginnt Secundo (tercio etc.) quaeritur. In der sicher echten Frage De poenis inferni (A_1 264^v—268^r) werden zu Beginn 8 Fragen mit ihrer Zahl angekündigt; die einzelnen werden durch ein quarto (quinto etc.) queritur (querendum) wieder aufgenommen. Wie es in N zu Beginn der ersten Frage heißt: Circa primum proceditur sic, so hier: Circa primum sic procedamus. Wie in N die Aufzählung der Fragen nicht immer mit den Zahlen der behandelten Fragen übereinstimmt, so steht in A_1 ein nicht angekündigtes: Nono queritur an pena sit vel possit esse deturpacio pulcritudinis universi. Auch in der unzweifelhaft echten Frage De aureola in Royal Ms 8 C. IV des Britischen Museums ff. 104^r—111^v wird die Einteilung vorausgeschickt: Cum aureola debeatur, ut dicitur communiter, virginibus, martyribus, doctoribus, primo inquiratur de ea, que est virginum, 2° martyrum, 3° doctorum. Et cum aureola sit quedam preeminencia, queritur primo an sit[29], 2° quid sit, 3° in quibus sit. Die letzte Frage liefert ein anderes Anzeichen. Richardus Rufus beginnt nicht selten eine neue Frage mit cum: Cum aureola, Cum certum sit quod nichil aliud resurget nisi veritas humane nature (Cod. Paris. 16 409 f. 110^v); so auch unsere Frage Cum duplex sit cognicio Dei. Endlich findet sich eine Anzahl von Formeln, die gerade bei Richard sehr gewöhnlich sind, so sehr häufig: Item oder Item ad idem anstelle von Praeterea; z. B. Ad idem per auctoritatem sanctorum, Item Averroys sic, Item hoc idem potest probari per raciones, Item ad idem Col II, Ad idem racio; ferner neben Contra häufig Ad oppositum. So: Ad oppositum ... possunt adduci plures raciones, Ad raciones ductas in oppositum dicendum, Ad oppositum. Ut dicit Philosophus; weiterhin die Anrede an den Hörer oder Leser: Si autem dicas ... tunc obicio; Et nota quod duplex est possibile agentis et materie; Nota. Ydea dicitur; Et nota. Et per hoc ostensum est.

---

[29] Es scheint bezeichnend für die geistige Richtung Richards, daß er gern seine Quästionen mit der Feststellung der Tatsächlichkeit beginnt: Queritur an ⟨primum principium⟩ nobile intelligat aliud a se (A_1 f. 262^v); Primo utrum Deus intelligat (A_1 f. 271^r); Quinto huius gracia de ydeis queritur, ... si est idea (A_1 f. 271^r); Primo utrum Christus secundum quod homo habeat scienciam increatam (A_1 f. 275^r). Dies tritt im Pariser Kommentar besonders klar zu Tage. Richard schließt sich zwar an Bonaventura an. Aber wenn dieser sogleich mit dem Quid est beginnt, schickt Rufus erst eine Frage betreffs des An est voraus.

Überblickt man all diese Übereinstimmungen zwischen De cognitione Dei und den echten Schriften in der Art und Weise der Einteilung, in der Ankündigung der Unterfragen, im Zitieren, in der ganz bestimmten Art der Bekanntschaft mit den aristotelischen Schriften, im Formelwesen, so erscheint das Eigentumsrecht Richards sehr gut verbürgt. Man wird also an der Echtheit festhalten müssen, es sei denn, daß entscheidende Gegengründe vorgebracht würden. Diese aber fehlen wenigstens bis heute vollständig.

Der *Haupteinwand,* die Quaestio De cognitione Dei habe mit der ersten Frage De providentia, die eine Quelle der Summa sei, den gleichen Verfasser, dürfte bereits als nicht stichhaltig erwiesen sein. Man hat geltend gemacht, ein Einwand und dessen Beantwortung in der Summa 1. 3 q. 13 m. 2 habe wegen einer durch Homoioteleuton entstandenen Lücke, die in der entsprechenden Stelle der Frage De cognitione Christi ausgefüllt ist, eine gemeinsame Quelle mit der Summa, diese Quelle aber sei die Frage in Cod. Todi 121 ff. 55^{r}—56^{v}: Queritur de scientia Christi utrum sit adquisita ex tempore an data a principio temporis. Ich kann nicht einsehen, wiefern diesem „Beweise" irgendwelche Bedeutung zukommt. Warum kann denn Richard, der auch sonst Alexander benutzt, um 1255 nicht einer Frage Alexanders einem Einwand entnehmen? Ja selbst wenn keine gemeinsame Quelle nachweisbar ist und der dritte Teil der Summa etwa einer Frage Richards entnommen wäre, so wäre das einstweilen kein Beweis gegen die Echtheit der Frage. Denn bis heute wenigstens hat noch niemand bewiesen, daß der dritte Teil der Summa vor 1260 „vollendet" war. Ein weiterer Grund, dessen Beherzigung die Überzeugung herbeiführen soll, daß Frage 4 und 5 vom gleichen Verfasser, also von Alexander, sind, ist folgender: Die letzte Frage von 4 beginnt: Postea queritur, cum triplex sit cognitio: rerum in verbo et rerum in seipsis et tertia rerum in proprio genere; Frage 5 ähnlich: Cum duplex sit cognitio Dei activa sc ... et passiva. Ich fürchte, daß hier der von Henquinet gerügte Fehler begangen ist, wonach die Übereinstimmung in *einer* Formel als Beweis für die Gleichheit des Verfassers angesehen wird. Mein oben geführter Beweis dagegen hat seine Kraft aus der *Summe* der Anzeichen. Mit mehr Grund könnte man geltend machen, daß in der Frage die für Richard so oft charakteristische außergewöhnliche Lebhaftigkeit fehlt. Doch ist zu beachten, daß diese Lebhaftigkeit keineswegs immer die gleiche ist. In sehr vielen Fragen des Pariser Kommentars ist nichts von ihr zu fin-

den; desgleichen tritt sie in anderen Einzelfragen stark zurück. So ist Ähnliches auch hier möglich, zumal nur der erste Teil sorgfältig ausgearbeitet ist, während der zweite Teil gekürzt scheint. Übrigens haben wir auch hier mehrfach die direkte Anrede wie Et nota. Nur auf eine Behauptung, daß nämlich ein Widerspruch in der Lehre zwischen dem Oxforder Kommentar und der Frage bestehe, kann ich nicht antworten, da kein Beweismaterial angegeben wird. Da jedoch gesagt wird, nur eine Einzeluntersuchung könne hier definitive Klarheit schaffen, so muß der Widerspruch nicht allzu tiefgehend sein. Übrigens konnte Rufus in Paris, wo ihm einige Fesseln angelegt waren, auch etwas anders reden als in Oxford.

Wir dürfen also trotz der gemachten Einrede an der Echtheit der Fragen festhalten. Es ist dies von einiger Bedeutung, so daß die aufgewandte Mühe und das Ergebnis nicht in allzu großem Mißverhältnis stehen. Einmal wird verhindert, daß Fragen, die Alexander nicht angehören, als Grundlage für die Bestimmung anderer Stücke benutzt werden. Die Verhinderung eines Irrtums ist aber oft der erste Schritt auf dem Wege zur Wahrheit. Zweitens bieten die Fragen auch großes sachliches Interesse. Man braucht nur das Verzeichnis durchzugehen, um dieses zu erkennen. Die durch Averroes aufgeworfene Frage, ob Gott die Dinge außer sich erkennt, wird sehr sorgfältig behandelt[30], ebenso die Erkenntnis des Nichtseienden, der Einzeldinge und des Urstoffes. Auch die Lehre von den göttlichen Ideen nimmt einen hervorragenden Platz ein. Es wäre zu untersuchen, ob Richard auch hier der Sache nach eine distinctio formalis ex natura rei vertritt[31]. Ebenso müssen die Fragen mit der Q. 2 und 3 De veritate (De scientia Dei, De ideis) des hl. Thomas verglichen werden. Diese

---

[30] Es ist zu beachten, daß die ersten Teilfragen keineswegs reportiert, sondern völlig ausgearbeitet sind. Später scheinen es eher vorläufige Skizzen oder vielleicht auch Abkürzungen zu sein.

[31] Es sei auf die Fragen über die Ideen in Gott im Pariser Kommentar (Cod. Vat. lat. 12993 f. 86^{v} sq.) verwiesen, deren Wortlaut unseren Fragen recht ähnlich ist. Richard erwähnt hier die Ansicht, daß die Ideen in Gott zwar das Wesen bezeichnen, aber „in ratione modi et numeri" und daß insofern ein Unterschied in Gott selbst ist. Diese Ansicht lehnt er nicht ab; er scheint mehr der dritten Meinung zuzuneigen, nach der die Ideen ewige reale Relationen Gottes zu den Geschöpfen sind, deren Prinzip, nicht Ursache, die göttliche Wesenheit ist. Die spätere Lehre der Oxforder Schule von den realen Relationen in Gott scheint hier vorgebildet.

sind gleichzeitig oder nur wenige Jahre später entstanden (1256—1259) und zeigen im Wortlaute der Titel manche Anklänge.

Zum Schluß sei noch ein Problem berührt, das uns die *vorhergehenden Fragen* der Neapolitaner Hs stellen. Wie bereits gesagt wurde, sind die ersten Fragen De providentia, wie Henquinet gezeigt hat, in anderer Redaktion in die Summa eingegangen. Sind sie ursprünglich von Alexander? Dafür fehlt meines Erachtens sowohl für die Redaktion der Summa als für die Neapolitaner Redaktion jedes sichere Anzeichen, wenngleich die Möglichkeit, daß letztlich eine Frage Alexanders zu Grunde liegt, bestehen bleibt. Daß zumal bei der Redaktion der Summa Rupella irgendwie seine Hand im Spiel hat, dafür sprechen einige formale Anzeichen, wie Ad quod sic, quantum ad primum queritur. Ad oppositum. Auch das Ad hoc dicendum ist Rupella nicht fremd. Mehr läßt sich einstweilen nicht behaupten.

Die beiden folgenden Fragen De statu animae separatae reprobae und De ipsa anima separata electa post mortem quantum ad cognitionem et quantum ad affectionem sind geeignet, in das schwierige Problem der Reportationen und Redaktionen näher einzuführen. Wie schon gesagt wurde, gibt es eine andere Redaktion dieser beiden Fragen in A_1 ff. 81^v—83^v [32]. Die Fassung von A_1 ist jedenfalls ursprünglicher, da sie mehr den Charakter der gesprochenen Determinatio beibehalten hat. Sind nun die Fragen in N eine zweite Reportation, wie Henquinet[33] jüngst behauptet, oder sind sie die Bearbeitung dieser oder allenfalls einer anderen Reportation? Ich halte das letzte für richtig. Denn so-

---

[32] Vgl. den Wortlaut bei F. Pelster, Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreise um Alexander von Hales (Schol 12 [1937] 535 f.) und neuerdings mit Angabe der Teilfragen bei F. Henquinet, Les questions inédites d'Alexandre de Halès sur les fins dernières: RechThAncMéd 10 (1938) 157—159.

[33] A. a. O. 154. Es ist wenig glücklich, wenn H. von 5 Reportationen spricht; denn es wird der Anschein erweckt, als besäßen wir die Nachschriften von 5 verschiedenen Reportatoren. In Wirklichkeit haben wir bis jetzt *eine* Reportation, jene von A_1, außerdem eine Bearbeitung der Fragen in Tr, Cod. Todi 71 (Td_1) und N. Ob diese Bearbeitung auf A_1 oder eine verschiedene Reportatio sich stützt, muß noch näher bestimmt werden. Außerdem gibt es von der Frage De poena gehennae in Cod. Assisi 186 (A_3) eine zweite Redaktion, die vielleicht vom hl. Bonaventura stammt. Ob die beiden Redaktionen der Frage Utrum universae viae domini misericordia et veritas in Cod. Paris. 16409 (P_1) und A_3 überhaupt hierher gehören, muß noch untersucht werden.

viel ich sehe, sind die Zeichen einer unmittelbaren oder leicht verbesserten Nachschrift, wie sie in A_1 vorliegen, z. B. Circa primum procedebatur, Dicebat respondens, Postea querebatur, Ad hoc eciam dicebat respondens geschwunden. Ferner hat N, um die Einleitung zu kürzen, bei De statu anime reprobe die Einteilung in genere und in speciali aufgegeben; er behält aber die Sache bei, indem er sagt: Sed ante hec omnia questio est utrum aliquis mortuus in cecitate habeat postea cognicionem aliorum[34]. Vor allem aber ist N viel sorgfältiger ausgeführt. Die Fragen selbst und die Antworten auf die Einwände sind teilweise wenigstens gezählt: Circa secundum ita proceditur, Dicendum ad primam questionem, Ad secundum respondendum est. Die Fragen De animabus glorificatis und De animabus ⟨electis⟩ in limbo in A_1 sind in N umgestellt, wie es der Natur der Sache besser entspricht.

Wer ist nun der Verfasser oder Bearbeiter dieser Fragen? In A_1 bilden die entsprechenden Reportata ff. 81^v—83^v ein Ganzes mit den Quästionen: De hiis que fient in adventu ad iudicium (ff. 77^v—78^v), De ipso iudicio (ff. 78^v—80^r), De statu anime separate in pena purgatorii (ff. 83^v—84^v)[35]. Mehrere Anzeichen sprechen für eine Reportatio von Fragen Alexanders, ohne daß jedoch die Frage endgültig geklärt wäre[36]. Die Fragen De his que fiunt in adventu ad iudicium, De ipso iudicio, De statu anime in pena purgatorii liegen in einer Bearbeitung vor in Cod. Troyes 1125 (Tr)[37]. Die Fragen von N nun sind allem Anschein nach diesem Verband nahe verwandt. Denn das Formelwesen ist zum mindesten recht ähnlich: Ein sehr häufiges Postea quaeritur zur Einleitung der Teilfragen, Ad oppositum zur Einführung der Gegengründe, Responsio. Dicendum ad primum.

---

[34] Es fehlt ihm also nicht die erste Frage von A_1, wie H. (a. a. O. 169) meint, sondern nur die einleitende Bemerkung.

[35] Die Frage De confragacione in iudicio racione purgacionis tantum (A_1 f. 80^r—81^v) habe ich übergangen. Sie ist so verschieden, daß sie kaum in den Verband *dieser* Reportata hineinpaßt, sondern schon irgendwie überarbeitet sein muß. Man beachte: Circa quam queruntur VI; Circa quam queruntur plura; In secundo (tercia, sexto) problemate queritur; Circa ista sex versatur questio; Circa primum sic. Es sind dies Ausdrücke, die in den übrigen Fragen von A_1 fehlen.

[36] Auch die Gründe, die H. neuerdings (a. a. O. 171 f.) vorbringt, dürften vorerst nicht über eine gewisse Wahrscheinlichkeit hinausführen.

[37] Vgl. Schol 12 (1937) 533—536 und RechThAncMéd 10 (1938) 165—168.

Allerdings besteht ein Unterschied: Die lange Aufzählung der Reportata in A_1 ist noch einigermaßen beibehalten, während sie in Tr geschwunden ist. Es dürfte die Annahme desselben Redaktors zu einer verschiedenen Zeit zur Erklärung genügen. Nun werden zwar die Fragen von Tr überschrieben f. 193^r: Secundum Alexandrum de iudicio. Aber bei der großen Anzahl von ähnlichen Fragen, die damals in den verschiedenen Sammlungen umliefen, ist dies kein vollgültiger Beweis, wenn nicht andere Gründe hinzukommen[38]. Nun spricht aber alles gegen Alexander als Bearbeiter der Fragen. Das Formelwesen ist völlig verschieden von jenem der sicher echten Fragen; es deutet vielmehr auf Johannes de Rupella hin, wie ich schon früher ausgeführt habe. Er käme deshalb auch für die beiden Fragen von N an erster Stelle in Betracht. Es wird aber gut sein, für N und Tr noch eine andere Möglichkeit ins Auge zu fassen. Die von Rupella herausgegebenen Fragen erkennt man ungefähr auf den ersten Blick an einem festen Komplex von Formeln[39]. Anders ist es mit den nicht völlig durchgearbeiteten Fragen oder den Überarbeitungen fremder Quästionen. Hier ist die Entscheidung ungleich schwieriger und bedeutend unsicherer. So ist es in unserem Fall. Es besteht deshalb einstweilen noch die Möglichkeit: Der Bearbeiter der Fragen in Tr und zumal jener in N ist Richardus Rufus. Zu ihm paßt die lange Aufzählung der Fragen in N, zu ihm in N: Ad oppositum est; Ad hoc respondeo non diffiniendo alteram partem, quia nomen ⟨l. nondum⟩ expressum a sanctis, sed respondeo argumentis; Ad primum (secundum etc.) dicendum; Sed quid est intinccio extremi digiti in aqua?; in Tr: Ostenditur sic; Ad oppositum; Secunda (tercia etc.) racio; Ad primam autem racionem dicendum; Ad raciones autem in contrarium dicendum; Solucio. Dicendum. Man würde so auch die Verbindung der Fragen in N mit den Fragen Richards verstehen. Eine zeitliche Schwierigkeit besteht nicht; denn auch im Fall, daß die ursprünglichen Reportata Fragen Alexanders sind, konnte Richard etwa 10 Jahre nach dem Tode Alexanders, da man in den Vorberei-

[38] So werden in Cod. Assisi 182 (A_2) f. 112^r von einer Hand des 13. Jahrh. Fragen als secundum Alexandrum bezeichnet, die sicher dem Wilhelm von Middleton (Melitona) gehören. Vgl. F. Pelster, Zum Problem der Summa des Alexander von Hales: Greg 12 (1931) 433 f. Ähnlich ist es mit Fragen in Cod. D. III 28 der Nationalbibl. Turin. Vgl. a. a. O. 434.

[39] Vgl. darüber Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales: Schol 6 (1931) 332—335.

tungen für die Herausgabe der Summa stand, sich sehr wohl entschließen, einzelne Fragen des gefeierten Lehrers zu überarbeiten. Ich betone aber, daß ich in Richard einstweilen nur einen möglichen Kandidaten sehe, während Rupella größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben scheint.

Das Ergebnis der Untersuchung ist also: Eine Frage gehört Richardus Rufus an, bei anderen Fragen sind die Verhältnisse etwas mehr geklärt. Das ist der unmittelbare Erfolg. Er besitzt seinen Wert besonders als ein Glied in der Kette. Denn wenn wir den Stand der Rufus- und Alexanderfrage vor 15 Jahren mit dem heutigen vergleichen, dürfen wir sagen: die mancherlei Umwege und auch Irrwege der Forschung haben die Erkenntnis einer für die Theologie sehr bedeutsamen Zeit nicht unbeträchtlich gefördert.

Theologie als Wissenschaft.

Von Ludwig Kösters S. J.

Es ist eine alte Frage, die das neue Buch von P. Wyser O. P. anregt: Was ist Theologie?[1] Ist das auch in neuerer Zeit wiederholt geschehen, auf katholischer Seite von P. Schanz, S. Weber, B. Poschmann, K. Adam, ferner in sämtlichen Einleitungen der dogmatischen Handbücher und den Einführungen in die Theologie, neuestens von J. Bilz, so ist Wysers fleißiges Buch, das aus der schulthomistischen Theologie erwachsen ist, doch keineswegs überflüssig[2].

Die Frage wurde in der Vergangenheit nicht einheitlich beantwortet. Schon die altheidnischen Philosophen beschuldigen die Christen, unter Vernachlässigung der Wissenschaft einen willkürlichen Glauben zu bekennen. Die Rationalisten alter und neuer Zeit lehnen mit dem Glauben jede Theologie als unwissenschaftlich ab und wollen die Theologie von den Universitäten vertreiben. Aber auch katholische Theologen waren nicht immer einer Meinung. Wilhelm von Auxerre, Joh. Scotus, Joh. Capreolus, Gregor von Rimini, Kardinal Cajetan u. a. wollten der Theologie nicht den Namen einer Wissenschaft geben. Anders der hl. Thomas, dem die weit überwiegende Mehrzahl der Scholastiker und der modernen Theologen, auch außerhalb der engern thomistischen Schule, zustimmt.

Die Entscheidung hängt davon ab, was man unter „Wissenschaft", und was man unter „Theologie" versteht. W. setzt den Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas voraus und beschränkt seine Untersuchungen auf die spekulative Theologie. Die so formulierte Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie beantwortet W. bejahend.

In Ergänzung dessen, was W. gelegentlich kurz andeutet, fragen wir: *Was ist Wissenschaft?* Jedes Lehrbuch der Logik gibt darauf die Antwort. Man unterscheidet Wissenschaft im objektiven und subjektiven Sinne: erstere ist ein System von geordneten wissenschaftlichen Einzelkenntnissen über dasselbe Objekt; Wissenschaft im subjektiven Sinne ist die wissenschaftliche Einzelkenntnis. Daß die Theologie, die Wissenschaftlichkeit ihrer Einzeler-

---

[1] Wyser, P., Theologie als Wissenschaft (Christl. Denken 2). 8° (218 S.) Salzburg 1938, Pustet. *M* 6.60; geb. *M* 7.80.

[2] Die ausführliche Darlegung möge dem Verfasser ein Zeichen des Interesses sein, das Referent an der Frage und an dem Buche nimmt. Dessen großen Wert sollen die einzelnen Bemerkungen nicht in Frage ziehen; sie möchten nur dazu dienen, seine Einflußsphäre zu erweitern.

kenntnisse voraussetzt, eine Wissenschaft im *objektiven* Sinne ist, bedarf keiner weitern Darlegung. Schon der grandiose Aufbau der Summa des hl. Thomas steht vor uns als ein Geistesdom, der mit den Kathedralen der gleichen Zeit verglichen werden durfte.

Die ganze Entscheidung hängt also von dem Begriff der Wissenschaft im *subjektiven* Sinne ab. Darüber besteht keine Einmütigkeit. In *neuester Zeit* nennt man jede methodische Untersuchung, welche ihre Ergebnisse nicht voraussetzt, sondern beweist und zu einem System vereint, eine Wissenschaft[3]. Die Theologie, welche den Glauben wissenschaftlich erklärt und ausdeutet, ist dann sicher eine Wissenschaft zu nennen, auch vom Standpunkt der nichtchristlichen Gegner. Wenn die Darlegung der Religion oder einzelner Religionsformen als Wissenschaft anerkannt wird, warum dann nicht die methodische Behandlung der christlichen Religion? Diese Definition kann zeigen, wie unberechtigt und inkonsequent es ist, wenn man die katholische Theologie als unwissenschaftlich bekämpft. Aber begnügen wird sich der katholische Theologe mit dieser Definition nicht. Dann stellte er seine Theologie auf eine Stufe mit der methodischen Untersuchung irgendeines, vielleicht imaginären oder phantastischen Objektes. Das kann er nicht und will er nicht. W.s Berufung auf moderne Wissenschaftsauffassungen, die auf irrationalen Voraussetzungen beruhen, kann und soll natürlich nicht in diesem Sinne verstanden werden. Die Theologie ist ihm selbstverständlich im höchsten Grade Wahrheit und Wissenschaft.

Wir werden also zur Definition der *scholastischen Theologen* zurückkehren müssen. Diese aber waren von Anfang an auch geteilter Meinung. Aristoteles, dem Dun Skotus u. a. darin folgen, nennt nur die Erkenntnis wissenschaftlich, die aus evidenten Prinzipien mit Evidenz und Sicherheit abgeleitet ist. Nach ihnen kann die Theologie nicht eine Wissenschaft genannt werden; denn ihre Prinzipien sind nicht innerlich evident, sondern werden wegen der äußern Autorität Gottes angenommen. Die von Aristoteles übernommene Definition der Wissenschaft ließ das ganze Gebiet der geoffenbarten Wahrheit, das höchste Objekt des Erkennens, unbeachtet. Mit Recht hat darum der *hl. Thomas* den Begriff so erweitert, daß er auch die Glaubensobjekte umfaßt. Er verlangt von der Wissenschaft nur, daß sie auf sicheren Prinzipien beruht und aus diesen ihre Erkenntnis mit Sicherheit ableitet. Die Prinzipien der Theologie sind aber als Gottesoffenbarung unendlich sicher und darum ist die auf ihnen beruhende Erkenntnis nach Thomas eine wissenschaftliche Erkenntnis. Der hl. Thomas unterscheidet eine

---

[3] Vergl. R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin, III, 1910, 1478 ff.

„scientia subalternans" und eine „subalternata". Die erstere beruht auf „principia nota lumine superioris scientiae" (1 q. 1 a. 2)[4]. Die Prinzipien, welche in der untergeordneten Wissenschaft vorausgesetzt und angewandt werden, sind in der übergeordneten Wissenschaft als wahr begründet. Der hl. Thomas nennt die Theologie eine Wissenschaft im zweiten Sinn, eine scientia subalternata, weil sie ihre Prinzipien aus dem Wissen Gottes erhält. Sie sei, so meint er (De Verit. q. 14 a. 9 ad 3), insofern eine nicht ganz vollkommene Wissenschaft, „quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quoddamodo". Daß die Theologie aber in anderer Beziehung jede natürliche Wissenschaft unermeßlich überragt, ergibt sich aus ihrem Begriff: sie beruht nicht auf irgend einer menschlichen Erkenntnis, sondern auf dem Wissen des unendlichen Gottes.

Mit Recht setzt also W. diesen Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas voraus. In sorgfältiger Arbeit zeigt der Hauptabschnitt seines Werkes (63—209), daß und inwiefern die *spekulative Entfaltung* der übernatürlichen Glaubenserkenntnis nach der Lehre des hl. Thomas eine wahre und wertvolle wissenschaftliche Erkenntnis darstellt, die gewonnen wird durch die „theologische Demonstration". Es ist ein durchaus zeitgemäßes, verdienstvolles Unternehmen, auf den Wissenschaftswert dieser Theologieform hinzuweisen; sie wird immer den Grundkern theologischen Arbeitens bilden müssen, soll nicht Unklarheit und Verwirrung in die Theologie einziehen[5].

---

[4] Vgl. auch Wyser 148 ff.

[5] Allerdings sieht W. dabei doch wohl Gegner, wo keine sind. Die Darlegungen seines zweiten Abschnittes werden alle neuern katholischen Theologen, besonders die scholastisch orientierten, gern unterschreiben — auch die von W. auf S. 48 erwähnten Theologen. Referent hat als theologischer Lehrer, wie vor 26 Jahren so heute noch in dieser Beziehung dieselben Anschauungen vertreten. Die Ausdrücke „rationalistische", „anthropozentrische" Theologie, „aufklärerischer Rationalismus", „Barocktheologie" u. a. kommen aus dem Buche K. Eschweiler's, ‚Die zwei Wege der neueren Theologie' (1926), an die sich W. in zwei Kapiteln weithin anschließt (18 Zitate). Hierhin gehört auch die Bemerkung, daß Suarez in der Glaubenserklärung „einen Mangel an Ausgeglichenheit und Widerspruchslosigkeit an den Tag lege, welche diesen Eklektiker kennzeichnet".

Alle, nicht nur die scholastischen Theologen unserer Zeit, so darf man wohl sagen, sehen wie W. in der dogmatischen Theologie die Glaubenswissenschaft, die den objektiven Glauben im Lichte des subjektiven Glaubens verstandesmäßig erklärt. Es gibt keine katholische „Vernunfttheologie". Über die Ablehnung von Hermes und Günther ist in der katholischen Theologie kein Streit mehr. Eine Gleichsetzung mit ihnen muß der kirchlich gesinnte Theologe als eine Kränkung zurückweisen. Wer nicht glaubt, ist kein Theo-

Wollte man aber heutzutage nur die spekulative Theologie, so wichtig und überragend sie auch ist, als Theologie gelten lassen, so käme man zu einem Begriff, der dem allgemeinen Sprachgebrauch unserer Tage nicht mehr entspricht. Eine Definition muß von der Worterklärung des Sprachgebrauches ausgehen. So hat der Theologe über die Fragestellung hinaus, wie sie W. formuliert und in seinem Hauptteil behandelt, noch *weitere Fragen,* die W. leider nur kurz einleitungsweise in seinem ersten Teil (9—61) behandeln konnte.

Der hl. Thomas nennt die Theologie eine „scientia conclusionum", nicht aber eine „scientia principiorum"[6]. Die Prinzipien der Theologie sind die Glaubenswahrheiten. Den Glaubensbegriff entnimmt der Theologe natürlich der katholischen Lehre, wie sie vor allem das Vatikanum zusammenfassend dargelegt hat (sess. 3 cap. 3; Denz. 1789 ff.): Der Glaube ist die Zustimmung zu der geoffenbarten Wahrheit wegen der Autorität des offenbarenden Gottes. Nach katholischer Glaubenslehre, wie sie ebenfalls das Vatikanische Konzil zuletzt ausgesprochen hat, müssen dem Glauben *objektive äußere Kriterien* von der Tatsache der göttlichen Offenbarung, die in der Kirche hinterlegt ist, vorausgehen[7]. Am 8. Sept. 1840 unterschrieb Bautain auf Verordnung Gregor's XVI. Thesen, wonach die Glaubenspflicht durch sichere Glaubenskriterien bewiesen werden kann und muß: Den Ungläubigen gegenüber kann man sich nicht auf den Glauben berufen; denn die Wunder und Weissagungen Christi müssen wir denen beweisen, die sie nicht oder noch nicht anerkennen; wir können von einem Ungläubigen nicht verlangen, daß er die Auferstehung des Heilandes anerkennt, ehe wir ihm sichere Beweise vorgelegt haben. In all diesen Fragen geht

---

loge. Er mag Religionsgeschichtler sein, der die christlichen Lehren mythologischen Fabeln gleichsetzt. Ein Theologe ist er nicht. Wenn ein katholischer Theologe in die Häresie fällt, ist er nicht mehr ein wahrer Theologe, wie das nach Suarez zahlreiche Theologen unserer Tage entwickeln (vgl. z. B. Pesch, Prael. Dogm. I[6—7] 1924/5). Der Glaube aber, auf dem die Theologie aufbaut, ist nicht ein Privatglaube, sondern der katholische Glaube. Darum ist die Theologie der Autorität der Kirche unterworfen. Die hervorragenden Theologen aller Zeiten, aus allen Schulen, sahen in dem Anschluß an die Lehre und die Weisungen der Kirche die sicherste Gewähr zuverlässiger Arbeit und übernatürlicher Hilfe des Heiligen Geistes, der die Seele der Kirche ist.

[6] De Verit. q. 14 a. 9 ad 3; vgl. ausführlich In Boet. de Trin. q. 2 a. 2.

[7] Denz. 1790, 1794, 1812 f., 2154; dazu Denz. 1171, 1627, 1637 ff., 2025.

die ratio der fides voraus (Denz. 1622 ff.). Die Hauptgefahr der ganzen nichtkatholischen Theologie liegt eben darin, daß sie auf die objektive Glaubensbegründung verzichten will.

Ruhige Erwägung bestätigt die logische Notwendigkeit, die Offenbarungstatsache, d. h. die Tatsache, daß Gott einen Glaubensinhalt geoffenbart und in der Kirche niedergelegt hat, zu beweisen. Die vorausgesetzte Überzeugung von der Offenbarungstatsache mag in der Praxis meist eine relative Gewißheit beanspruchen, die nicht für alle Zeiten und Menschen gilt; die wissenschaftliche Theologie kann sich mit einer solchen nicht begnügen. Darum muß sie die Offenbarungstatsache, vorab das unfehlbare Lehramt der Kirche, nicht mit einer „respektiven", sondern mit einer *„absoluten" Gewißheit* dartun. Sonst könnte sie auch für ihre wissenschaftlichen Ergebnisse nur eine esoterische Geltung beanspruchen, während sie in Wirklichkeit, z. B. gegenüber dem Modernismus, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt und erheben muß[8].

Die theologische Diskussion ist bei dieser Untersuchung doch wohl bisweilen *unnötige Wege* gegangen. Die Frage ist nicht die, ob wir die Offenbarungstatsache unter allen Umständen, auch wenn wir sie sicher beweisen, glauben können, — das scheint wegen der Verschiedenheit des Formalobjektes bei Glauben und Wissen theologisch sicher zu sein; auch nicht, ob die Erkenntnis der Offenbarungstatsache wegen des übernatürlichen Gegenstandes (Christus, Kirche, Lehramt, Offenbarung), der Art der Beweiskriterien (Wunder, Weissagungen, Vollkommenheit der göttlichen Offenbarung, Gottes Beglaubigung der Kirche) und wegen des göttlichen Gnadenwirkens[9] übernatürlich ist — was kein Theologe bezweifeln kann; auch nicht, ob der wissenschaftliche Nachweis der Offenbarungstatsache eine theologische Disziplin im engern Sinne ist, wie die spekulative Theologie — was doch wohl nicht der Fall ist, weil sie wohl de fide handelt, aber nicht ex fide als innerer Beweisquelle; endlich nicht, ob, wenigstens abstrakt gesprochen, aus einem bloß natürlichen Nachweis der Offenbarungstatsache eine bloß natürliche Wissenschaft der Tatsache des Offenbarungsinhaltes möglich ist, — was unsere Frage nicht berührt und wahrscheinlicher zu verneinen ist, wenn auch in dem theologischen System alles, was etwa aus natürlicher Erkenntnis deduziert werden könnte, eminenter enthalten ist. Die Frage ist einzig diese, ob bei der reflexen, wissenschaftlichen Erfassung und Untersuchung des

---

[8] Vgl. L. Kösters, Kirche unseres Glaubens[3], 1938, 10; ferner 5 ff., 9 ff., 168 ff.

[9] Arausic. II, Denz. 178 ff.; Trid., Denz. 798, 813; Vat., Denz. 1789, 1791, 1814.

Glaubens letztlich vor der Gesamtheit der Glaubensakte eine sichere Erkenntnis der Offenbarungstatsache notwendig ist und ob diese erste Erkenntnis nur eine Glaubenserkenntnis sein kann.

Der erste Teil der Frage ist als Glaubenslehre und Vernunftforderung zu bejahen; der zweite Teil scheint aber notwendig verneint werden zu müssen. Die Gesamtheit aller Glaubensakte, mag man ihre Zahl so viel vermehren, wie man will, beruht wie ein einziger Glaubensakt auf der vorausgesetzten Tatsache der Offenbarung; also kann, so will es scheinen, die Offenbarungstatsache nicht ohne logischen Zirkelschluß letztlich aus dem Glauben bewiesen werden. Die *wissenschaftliche Glaubensbegründung* ist demnach nicht bloß eine apologetische Notwendigkeit, namentlich in unsern Tagen, was niemand bestreitet, sondern auch ein notwendiges Element im Gesamtkomplex der theologischen Disziplinen und der wissenschaftlichen Erfassung der Prinzipien auch der spekulativen Theologie.

Allerdings ergibt sich jetzt die ganze große Schwierigkeit, wie die unbedingte Gewißheit des Glaubens, auf der die Gewißheit der spekulativen Theologie beruht, vernünftigerweise mit der begrenzten und unvollkommenen Gewißheit zu vereinen ist, wie die Offenbarungskriterien sie von der Offenbarungstatsache nur vermitteln können. Diese Frage sucht die sogenannte „Analysis fidei" zu beantworten. Es ist die Frage: wie kann ich im Glauben (wenigstens im ersten Glaubensakte) vernünftigerweise eine unbedingte Zustimmung geben, obwohl das Wissen um die Offenbarungstatsache nur ein unvollkommenes ist? Daß der Glaube ein Werk der Gnade Gottes ist, der äußern und der innern Gnade, der gratia elevans und gratia sanans, ist selbstverständlich, trifft aber nicht den Fragepunkt der ‚Analysis fidei'. W. spricht auch über die Glaubensanalyse (33 ff.), leider ganz im Anschluß an K. Eschweiler. Wie dieser, setzt sich auch W. nur mit der Glaubensanalyse des Suarez und De Lugo's auseinander, die beide das Wissen um die Offenbarungstatsache irgendwie in das Glaubensmotiv verweben wollen. Leider übergeht W. mit Eschweiler die Glaubensanalyse, welche mit Billot vor allem Pesch entwickelt hat. Ihrer Substanz nach wird sie schon von den Salmantizensern und von Ripalda, in neuerer Zeit von Bainvel, Mazella, Schiffini, Harent, Manens, Hurter, Stentrup, Lahousse, Huarte, van Noort und wohl den meisten neueren Dogmatikern vertreten, von denen einige, wie z. B. Straub in seinem verdienstvollen Werk, De Analysi fidei, in einzelnen Teilfragen eigene Wege gehen. Im Gegensatz zu den diskursiven Erklärungen von Suarez und De Lugo zieht Pesch das Wissen um die Offenbarungstatsache nicht in das Glaubensmotiv hinein, sondern sieht darin nur eine unerläßliche Bedingung (condicio sine qua non) für die Auswirkung des Glaubensmotives.

Das Motiv des Glaubensaktes ist ganz allein die Autorität des unendlichen Gottes, unseres höchsten Herrn. Wegen dieser seiner Autorität verdient seine Offenbarung eine unbedingte Zustimmung mit der höchsten Gewißheit. Sobald der Verstand diese Tatsache erkannt hat, befiehlt ihm der Wille diese unbedingte Unterwerfung. Demnach bemißt sich die Gewißheit der theologischen Erkenntnisse nicht nach dem Grade der Gewißheit im Erkennen der Offenbarungstatsache, sondern nach der Gewißheit des Glaubens und der Sicherheit der theologischen Beweisführung. Die Fundamentaltheologie will daher nicht das Glaubensmotiv ‚begründen', wie W. sagt, sondern nur den Weg zum Glauben ebnen. Der Name ist darum nicht ganz zutreffend; aber doch wohl besser als der Name ‚Apologetik', weil die Disziplin nicht nur eine negative Aufgabe hat, die Verteidigung des Glaubens, sondern vor allem eine positive im theologischen System: die wissenschaftliche Begründung der von der Glaubenslehre verlangten (Denz. 1790) Vernünftigkeit des Glaubens. Die Verteidigung der Glaubenswahrheiten ist allen theologischen Disziplinen gemeinsam.

Die Antinomien zwischen Moral und Religion bei Nicolai Hartmann und die Idee der Gottesebenbildlichkeit.

Von Joh. B. Schuster S. J.

Nicolai Hartmanns „Ethik" (Berlin 1926) hat neuestens auch von katholischer Seite durch P. A. Borgolte O. F. M.[1] eine umfassende Darstellung und Würdigung gefunden, die im Schlußkapitel über den Wert an sich und den lebendigen Gott die letzten metaphysischen Divergenzen zwischen Hartmann und einer theistischen Moral klarlegt. Eine direkte Widerlegung der Antinomien zwischen Moral und religiösem Gottesglauben, die Hartmann am Schluß seiner Ethik (S. 737 ff.) aufstellt, lag nicht mehr im Plan der Arbeit Borgoltes. Sie soll hier in Kürze gegeben werden.

1. Zu diesen *Antinomien* gehört *zuerst* der Gegensatz von Diesseits- und Jenseitstendenz. Alle Religion strebt hinaus auf ein besseres Jenseits. Die Folge ist die Entwertung des Diesseits, Abkehr des Menschen vom gegebenen Leben, und in der Idee die allseitige Weltflucht. Die *zweite* Antinomie bezieht sich auf das

[1] Zur Grundlegung der Lehre von der Beziehung des Sittlichen zum Religiösen. Im Anschluß an die Ethik Nic. Hartmanns, Würzburg 1938. Vgl. die Besprechung im kommenden Heft der Schol.

Verhältnis von Mensch und Gottheit als oberste Wertsubstrate. Der Ethik kommt es letzten Endes auf den Menschen an, dem religiösen Denken auf Gott. Dem Willen Gottes gegenüber ist der menschliche gut oder böse, je nachdem er ihn erkennt und demütig über den seinen stellt oder nicht. Die *dritte* Antinomie betrachtet den Ursprung der Werte. Für die Ethik ist es wesentlich, daß die Werte nicht um eines anderen willen, sondern rein aus sich heraus und um ihrer selbst willen wertvoll sind, so daß weder eine Autorität, noch ein Machtspruch, noch ein Wille dahintersteht — denn sonst könnte ihr Einleuchten kein absolutes und apriorisches sein; es muß etwas in ihnen selbst sein, das seine irreduzible Natur im Wertgefühl erweist. Für die Religion dagegen ist alle Sollensforderung Gottes Gebot. Dadurch werden die sittlichen Werte heteronom und unselbständig. Ob man sagt, Gott gebiete, was gut ist — oder Gott ist das Gute — oder im Werte des Heiligen als dem absolut höchsten Wert sind alle Werte fundiert — das macht für die Heteronomie der Werte keinen Unterschied mehr aus.

An diese drei allgemeineren Antinomien schließt Hartmann noch speziellere aus der Freiheitslehre, die aber für unseren Zweck nicht so wichtig sind. Bedeutsam ist ferner, daß Antinomien nach Hartmann nichts gegen die reale Koexistenz des antinomisch Geschiedenen beweisen. Sie belegen nur die Unfähigkeit des Gedankens, die Koexistenz zu begreifen. Trotz dieser Versicherung bekommt man den Eindruck, daß Ethik als Wissenschaft und Leben durch den religiösen Glauben nicht bloß unbegreiflich, sondern unmöglich wird. Es liegt im Wesen Gottes, heißt es zum Abschluß der dritten Antinomie, daß in einer Welt Gottes nichts wertvoll sein kann als dadurch, daß er es will, oder daß es sonst aus seinem Wesen fließt. Und gäbe es daneben an sich bestehende Werte, so müßte sie Gott entweder verneinen oder erst durch seinen Willen sanktionieren. Auf keinen Fall könnte er Werte als Gesetzgeber „vorschreiben". Denn schriebe er vor, was nicht schon Wert ist oder den seienden Werten entspräche, so könnte es nur als Gebot befolgt, aber nicht als Wert gefühlt werden[2].

---

[2] Eine eingehende *Kritik* ist hier nicht beabsichtigt. Nur beiläufig sei bemerkt, daß im ganzen die Kantische Grundhaltung mit all ihren längst widerlegten Mißverständnissen erneuert wird. Kant macht sich im Anschluß an Crusius eine unwirkliche und unmögliche Vorstellung einer religiösen, auf Gottesverehrung gegründeten Ethik, um sie dann zu bekämpfen. Bei Hartmann wird der Eindruck um so peinlicher, weil ja nicht der geringste Versuch gemacht wird, diese unmögliche Auffassung von Religion und religiöser Haltung zu begründen. Es ist ein Phantom, das als Antinomie zur Ethik, bzw. zur Hartmannschen Ethik, hingestellt wird. Die Gottesauffassung des christlichen Theismus verlangt keineswegs aus religiösen Gründen die Selbstabdankung der Ethik, wie

2. Unsere Absicht ist, wenigstens in Kürze den Weg aufzuweisen, auf dem die scheinbaren Antinomien von Religion und Moral behoben und die *Synthese von sittlichem Eigenwert und seiner Begründung in Gott* einleuchtend gemacht werden kann. Der Sinn des Sittlichen ist die Vollendung der Geistnatur oder Persönlichkeit des Menschen, aber auch die Verherrlichung des Schöpfers. In der letzten Zielvollendung oder *jenseitigen* Glückseligkeit erfüllt ein und dieselbe Realität, Gottesbesitz, Gottesliebe und beseligende Freude an Gott den Doppelsinn des Sittlichen, nämlich größte Verherrlichung des Schöpfers und zugleich höchstmögliche Vollendung des Schöpfers (finis ultimus externus et internus). Der Rangordnung nach geht die Verherrlichung des Schöpfers voran, sie fällt aber im realen Vollzug mit der inneren Vollendung und Beseligung des geschaffenen Geistes zusammen. Analoges gilt von der sittlich guten Tat im *Diesseits*. Unmittelbar leuchtet dies ein an den sogenannten religiösen Akten der Gottesverehrung. Aber auch bei den Pflichten gegen sich selbst, etwa in der Mäßigkeit, und gegen den Mitmenschen in Gerechtigkeit und Liebe ist Gottes Ehre der letzte, von selbst aus dem sittlichen Tun erfließende Sinn, insofern bei diesen Menschenpflichten die Erhaltung und Entfaltung des Ebenbildes Gottes in Frage steht — und auch deswegen, weil die sittliche Treue und Lauterkeit in diesem „menschlichen" Pflichtenkreis die selbstverständliche Disposition für den unmittelbaren Dienst Gottes in den Akten der Gottesverehrung bildet. Es bedeutet also kein Hinausgehen über den Sinn des sittlichen Wertes, wenn man ihn in der Verehrung des heiligen Gottes ausmünden läßt, sondern seine letzte Vertiefung, die schon von Anfang an in ihm enthalten ist. Das setzt natürlich eine ganz bestimmte Metaphysik voraus. Wir fragen hier: Wie muß eine Metaphysik des Menschen beschaffen sein, die die verlangte Synthese von Selbstzwecklichkeit und Fremd- oder Gottzwecklichkeit aus den letzten Ursprüngen erklärt? Daß zu einer solchen Synthese nur die Metaphysik und zwar eine Metaphysik des geschöpflich Seienden imstande ist, ist leicht verständlich. Zwei Hauptpunkte versprechen eine tiefe und fruchtbare Antwort auf unsere Frage nach der metaphysischen Begründung der Synthese von sittlicher Persönlichkeitsvollendung und Gottesdienst: die Lehre von den *Transzenden-*

Hartmann will. Ebenso ist in den Phänomenen der Ethik der Gottesgedanke und die Ehrfurcht vor Gott so wenig als unmöglich gezeigt, wie die Ehrfurcht vor Eltern, Autorität und Wohltätern. Diese Mißverständnisse wirken um so befremdlicher, als doch im letzten Abschnitt der Ethik Hartmanns das Freiheitsproblem wirklich mit neuen Gesichtspunkten und einer unbefangenen Weite und Offenheit behandelt wird.

talien und die Lehre vom Grund der *idealen Möglichkeit* des geschöpflich Seienden in Gott oder die Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Beide Lehrpunkte stehen in scharfem Gegensatz zur Metaphysik Hartmanns, der den Wert oder die ideale Wertwesenheit vom Sein trennt und die ideale Wesensordnung nicht in Gott, sondern in sich selbst gründen läßt.

3. Das überkategoriale Sein hat in sich auch die Bestimmungen des unum, verum, bonum. Sie sind real mit dem Seienden identisch, aber gedanklich verschieden. Das Seiende ist als solches und an sich nicht irrational, nicht bloß faktisch vorhanden, nicht sinn- und wertfremd, sondern trägt von Haus aus die Strukturen der transzendentalen Einheit, Wahrheit und Gutheit an sich. Faßt man allerdings nur den allgemeinsten und abstraktesten Seins*begriff* ins Auge, so kann man mit dem hl. Thomas sagen verum et bonum addunt ad ens; der Wertbegriff fügt etwas Neues zum Seinsbegriff hinzu. Nun ist es wichtig, nicht bloß die faktische Reihenfolge des unum, verum, bonum zu beachten, sondern auch in dieser Aufzählung einen inneren Begründungszusammenhang zu sehen; die Einheit folgt aus dem Wirklichkeitscharakter, die Wahrheit aus der Einheit und der Wert aus der ontischen Wahrheit, die ja nichts anderes bedeutet als Wesenstreue, Echtheit durch die Angleichung des Seienden an seine göttliche vorbildliche Idee. Die ontische Wahrheit wird so zur unmittelbaren Schwelle der Gutheit. Nun ist aber gerade dieser Begriff der transzendentalen Wahrheit wie kaum ein anderer geeignet, die ontische Verbindung zwischen Sinnimmanenz des Geschöpflichen und dessen Finaltranszendenz zu Gott hin anschaulich zu machen. Allerdings muß man die Lehre von der idealen Möglichkeit des geschöpflichen Seins noch hinzunehmen.

4. Der Wirklichkeit geht im Geschöpf die *Möglichkeit* voraus; so gut wie die Wirklichkeit heischt auch die Möglichkeit eine Begründung. Ein frei in sich schwebender Geltungszusammenhang von idealen Wesenheiten, wie schon die rationalistische Aufklärung meinte, genügt nicht. Gott ist nicht nur Ziel- und Wirkursache, sondern auch vorbildliche Ursache alles geschöpflich Seienden und dadurch dessen Möglichkeitsgrund. Möglich ist ein Seiendes nur, weil und insofern es in irgend einem Grade die unendliche göttliche Seinsvollkommenheit nachahmt. Gott schaut die Fülle seines Seins nicht bloß rein für sich und absolut als Gegenstand seiner Beseligung, sondern auch als unerschöpfliches Vorbild und Möglichkeitsgrund begrenzten Seins. Schon in dieser Möglichkeit ist die charakteristische Hinordnung und Zielbestimmung des Geschöpfes für Gott grundgelegt, nicht weniger als die Endlichkeit überhaupt.

Nur als Nachbild gewinnt ein Geschöpf Daseinsmöglichkeit, das heißt aber sein innerster Seinssinn ist Abbildlichkeit des göttlichen

Seins. Was interessiert nun den Beschauer bei der Betrachtung seines Bildes im Spiegel oder in einem Porträt? Was lockt einen Künstler wie Albrecht Dürer, sein Selbstbildnis künstlerisch zu gestalten? Immanentes Ziel eines Nachbildes ist die Kundmachung des Vorbildes zu dessen Ruhm und Ehre. Das Bild existiert gar nicht aus eigenen Gnaden, sondern von Gnaden des Künstlers und dessen Vorbildes. Ein zweckunabhängiges Nachbild ist ein Ungedanke. Schon im ersten und ewigen Entwurf der göttlichen Ideenwelt ist also die letzte Zielabsicht Gottes nichts anderes als die Mitteilung seiner Güte zu seiner Ehre durch die drei Stufen der Nachahmung (in fieri) als entwerfende Tätigkeit — der erreichten Ähnlichkeit (in facto esse) als tatsächliche Angleichung an die göttliche Idee — und der *Re*-praesentatio oder der Rückstrahlung auf Gott durch die Kundmachung der göttlichen Vollkommenheit nach außen. Als Geistpersönlichkeit ist ferner der Mensch nicht bloß irgendwie Gott ähnlich, sondern er besitzt (unbeschadet der Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf) eine wahre Ähnlichkeit mit dem göttlichen Vorbild, er ist natürliches Ebenbild (imago) Dei.

5. So wird die ontische Wahrheit des Menschen zur Schwelle seiner Gutheit und Vollkommenheit für sich, wie für Gott. Die ontische Wahrheit als Übereinstimmung zwischen geschöpflichem Sein und der göttlichen vorbildlichen Idee bzw. der göttlichen Vollkommenheit wird auch zur Leitidee beim Versuch, die Begriffe *Gutheit, Schöpfungsziel, Verherrlichung Gottes* als letzten Seinssinn zur Einheit zu bringen. Der ideale Ursprung des Geschöpfes aus Gott, das Gründen der geschöpflichen Möglichkeit im göttlichen Ideenentwurf gibt ungekünstelt den selbstverständlichen und notwendigen Zusammenhang zwischen innerer Seinsvollendung des Menschen und seiner totalen Zuordnung auf die Verherrlichung des Schöpfers. Je mehr der Mensch er selber sein will, seine Idee verwirklichen will, seine letzten Seinsmöglichkeiten ausschöpfen will, desto mehr muß er bei diesem Bestreben auf Gottes Verherrlichung zuwandern. Die Seinswahrheit des Ebenbildes wird aus innerer Notwendigkeit zur ehrenden Kundmachung des Urbildes.

6. Auch für das *ethische Handeln,* die sittliche Verwirklichung des Menschen ist die Idee der göttlichen Ebenbildlichkeit bedeutsam und fruchtbar. Das sittliche Streben ist nicht nur Einzelangelegenheit eines unsozialen Individuums, sondern vollzieht sich vor allem als lebendige Nachfolge und unter dem Gesetz von Vorbild und Nachfolge, am meisten in der christlichen Ethik. Denn die Verwirklichung der christlichen Sittlichkeit ist mehr als die Befolgung von bloß abstrakten Geboten, nämlich die persönliche Nachfolge Christi, der uns selbst wieder die Mahnung gab: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist (Mt 5, 48).

Besprechungen.

Schmaus, M., Katholische Dogmatik. I. Bd. Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige. gr. 8° (IX u. 278 S.) München 1937, Hueber. *M* 5.50; geb. *M* 7.30. — II. Bd. Schöpfung und Erlösung. gr. 8° (X u. 462 S.) ebd. 1938. *M* 9.80; geb. *M* 11.80.

Die tiefere religiöse Selbstbesinnung unserer Tage auf den Reichtum und die Lebensfülle christlicher Existenz drängte spontan zur Schöpfung einer Reihe von Laiendogmatiken, rief aber auch zugleich die Erkenntnis wach einer weitgehenden Entfremdung zwischen wissenschaftlicher Theologie und dem Bereich moderner Seelsorge und Religiosität. Aus der Einsicht nun gerade in den Lebenswert und die Wirklichkeitsfülle tieferer dogmatischer Gesamtschau ist vorliegende Arbeit entstanden. Ohne die Daseinsberechtigung der schon bestehenden deutschen dogmatischen Lehrbücher in Frage stellen zu wollen, ist es das Anliegen der neuen Dogmatik, „den Weg von der Wissenschaft zum Leben zu verkürzen, so daß ihn auch jene zu gehen vermögen, deren Zeit kurz bemessen ist" (I. Bd. VI). So soll denn das Werk in der Mitte stehen zwischen den für Theologiestudierende geschriebenen Lehrbüchern und den für weitere Kreise bestimmten Laiendogmatiken. Allen, die sich wieder tiefer in die Ganzheit und den Wirklichkeitsreichtum göttlicher Offenbarung versenken möchten, will es unter Beschränkung auf das Allernotwendigste an dogmengeschichtlichen Gegebenheiten und scholastischer Terminologie einen möglichst lebendigen Einblick in die inneren Zusammenhänge der Offenbarungswahrheiten und ihre Gegenwartsmacht vermitteln. Kurz, das Werk will „Lern-, Lese- und Lebebuch" zugleich sein. Wie es sich darum in der Darlegung der Schriftlehre jeweils auf die Zeichnung eines kleinen Gesamtbildes beschränkt, so begnügt sich der Väterbeweis mit der Auswahl einiger besonders geeigneter Texte und einer kurz zusammenfassenden Wertung. Häufige Hinweise auf die Lehre der großen Theologen und Mystiker vertiefen wesentlich die theologische Schau. Reiche Bezugnahme auf unsere deutsche philosophische Gegenwart und neueste religiöse Literatur (Feuling, Grosche, Guardini, Lippert, Pinsk, Przywara) stellen das Werk vorzugsweise auf deutsche Verhältnisse ein und ermöglichen eine reichere Kenntnisnahme modernen Ringens um ein lebendiges Erfassen der großen Zentralgeheimnisse unseres heiligen Glaubens.

Recht charakteristisch für die Bedeutung, die Verf. der Herausarbeitung des inneren Zusammenhanges zwischen den einzelnen Glaubenswahrheiten und deren Konzentrierung um das Geheimnis des innertrinitarischen Lebens, das sich uns im Gottmenschentum Jesu Christi eröffnet, beimißt, ist der Verzicht auf die übliche Einteilung der Gotteslehre in die Lehre von Gott dem Einen und dem Dreieinen. Der 1. Bd. des Werkes, der die Einheit des göttlichen Wesens und die Dreiheit seiner Personalität behandelt, gliedert daher die theologische Darstellung dieses Geheimnisses in die Selbsterschließung des Dreieinigen Gottes nach seinem wesenhaften Sosein und die Selbsterschließung des Einen Gottes nach der Fülle seines dreipersönlichen Lebens. Die Theologie versucht eben die uns in Christus Jesus sichtbar gewordene Selbstoffenbarung Gottes, deren Vorbereitung und Schattenbild nur das Alte Testament war, in ihrer konkreten Wirklichkeit als Offenbarung des einen Gottes in drei Personen im ganzen Verlauf des auch unsere Zeit umspannenden Erlösungsprozesses zu erfassen. Der 2. der drei geplanten Bände handelt bereits über diese außergöttliche Wirklichkeit als Gegenstand und Werkzeug des göttlichen Heilswirkens. Er um-

faßt die Lehre von der Schöpfung und Erlösung. Entsprechend der Tendenz des Werkes gerade die Totalität der Offenbarung in ihren verschiedenen Teilgefügen besonders zu betonen und darum das Gottmenschentum Christi als die die Einheit der Offenbarung begründende Mitte darzustellen, ist auch in dieser schöpfungstheologischen Behandlung besonderes Gewicht gelegt auf den Aufweis der aller Geschöpflichkeit in der Tiefe zugrunde liegenden Christusbezogenheit des All: Da der Schöpfungsplan von vornherein auf eine übernatürliche Teilnahme am trinitarisch-göttlichen Leben ausgerichtet ist, ihr Daseinsgrund aber das Gottmenschentum Jesu Christi besagt, wird die Christozentrik der konkreten Existenzialordnung besonders hervorgehoben.

Damit ist in großen Linien die theologische Eigenart der neuen Dogmatik gezeichnet. Ihr Verdienst liegt vor allem in dem Versuch, den Reichtum göttlicher Offenbarung weiteren Kreisen zugänglich zu machen und besonders Theologiestudierenden sowie dem Seelsorger in kurzer Zeit einen tieferen Einblick in den Lebensreichtum der göttlichen Offenbarung zu vermitteln. Eine Krise enthielte sie nur dann, würde sie gegen des Verf.s Wunsch als ausreichender, vollwertiger Ersatz eines strenger systematischen Theologiestudiums oder eines größeren dogmatischen Lehrbuches betrachtet. Dann schiene uns z. B. das Geheimnis des trinitarischen Lebens nicht eingehend genug behandelt zu werden und die konkrete Einheit von Natur und Übernatur nicht ganz in ihrer tieferen Ganzheit herausgearbeitet worden zu sein (II. Bd. § 117). Wird dagegen das Werk als das genommen, als was es selbst betrachtet werden möchte, so wird es das Grundanliegen seines Verf.s im reichsten Maße erfüllen. Es wird Freude und Glaubenskraft vermitteln und tiefer in viele dogmatische Zusammenhänge einführen, die leider gar oft zu stark in den Hintergrund gedrängt werden.

A. Lieske S. J.

Holzmeister, U., S. J., Commentarius in Epistolas SS. Petri et Judae Apostolorum. Pars. I: Epistola S. Petri Apostoli (cum vita ipsius Apostoli) [Curs Script. S.]. gr. 8° (XIII u. 421 S.) Paris 1937, Lethielleux. *Fr* 60.—.

H. hat den „Cursus Scripturae Sacrae" um einen wertvollen Bd. bereichert, der um so mehr zu begrüßen ist, weil gerade auf katholischer Seite ausführliche, streng wissenschaftliche Kommentare zu den Katholischen Briefen nicht zahlreich sind. Der Verf. beherrscht das ganze einschlägige Schrifttum von der ältesten bis zur neuesten Zeit und macht in guten Übersichten und in den zahlreichen Anmerkungen den Leser damit bekannt. Schon aus diesem Grunde kann in Zukunft keiner diese Arbeit unbeachtet lassen. Wohl zum ersten Male hat er alle Angaben über das Leben des hl. Petrus aus dem kanonischen und außerkanonischen Schrifttum gesammelt, kritisch gesichtet und als Lebensbeschreibung des Apostels dem Kommentar vorausgeschickt (1—77). Gerade dieser Teil ist auch für die Fundamentaltheologie von besonderer Bedeutung, weil die Frage des römischen Aufenthaltes des hl. Petrus und seines Primates mit genauer Quellenangabe ausführlich darin behandelt wird. Dabei ist die neueste Auseinandersetzung darüber zwischen K. Heussi und H. Lietzmann vom Jahre 1936 wenigstens in den „Corrigenda et addenda" noch nachgetragen worden, da dieser Teil schon vorher gedruckt war. Der Verf. zeigt überzeugend, daß an der Tatsache des römischen Aufenthaltes des Apostels nicht zu zweifeln ist, wenn auch die genaue Zeit und Dauer nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann. Als Todesjahr hält er 67 n. Chr.

als wahrscheinlich, ohne sich eindeutig dafür zu entscheiden, da auch gewisse Gründe für 64 sprechen.

Mit besonderer Sorgfalt und Ausführlichkeit werden die Einleitungsfragen behandelt. Der Verf. geht dabei von der Eigenart und dem Stil des Briefes aus und glaubt feststellen zu können, daß gewisse Worte häufiger oder nur in 1 Petr und den Schriften des NT vorkommen, die nach der Überlieferung eine besondere Beziehung zu Petrus haben, d. h. in Mk, in den Petrusreden der Apg und in 1 u. 2 Petr. Doch legt er wohl selbst dieser Tatsache nicht zu viel Beweiskraft bei, da er eigens darauf hinweist, daß in dieser Beziehung auch eine besondere Ähnlichkeit zwischen 1 Petr und Röm, Eph, Hebr, Jak besteht, ohne daraus schon eine literarische Abhängigkeit zu folgern. Die besondere Übereinstimmung zwischen Hebr und 1 Petr lasse sich zwar nicht leugnen, aber auch sie setze nicht notwendig literarische Abhängigkeit voraus, sondern erkläre sich genügend, wenn Silvanus für beide Briefe als Schreiber gedient habe. Man kann sich fragen, ob eine so ausführliche, statistische Wortuntersuchung wirklich der Mühe wert ist, da doch die Wahl der Worte nicht nur von der Person, sondern von so vielen andern Umständen abhängt, so daß es gefährlich ist, daraus Rückschlüsse auf den Verf. machen zu wollen.

Darum betrachtet auch H. das Zeugnis der Überlieferung als Hauptbeweis für die Echtheit des 1 Petr. Freilich kann ich ihm nicht schlechthin zustimmen, wenn er sagt, dieser Beweis sei kein streng geschichtlicher, sondern nur ein theologischer, weil er sich nicht unmittelbar auf das ausdrückliche Zeugnis eines Zeitgenossen des hl. Petrus stützen könne, sondern nur auf die Überzeugung der Kirchen von der Inspiration des 1 Petr (126). So viel ich sehe, spricht keines der angeführten Zeugnisse direkt von der Inspiration, sondern höchstens von der Zugehörigkeit des Briefes zum Kanon. Viele von ihnen aber betonen ausdrücklich seine Echtheit, wenn auch nur unter Berufung auf die überkommene Überlieferung. Doch auch das indirekte Zeugnis der Überlieferung ergibt unter Umständen einen streng geschichtlichen Beweis, und diese Umstände dürften in unserem Falle gegeben sein.

Die Leser des 1 Petr sind nach H., wie es der Brief selbst nahelegt, in erster Linie Heidenchristen in Anatolien, die der Apostel in Zeiten der Bedrängnis und für Zeiten vielleicht noch heftigerer Verfolgungen stärken will (163). Zu diesem Zwecke lege er ihnen drei Hauptbeweggründe vor und wende sie jeweils auf ihr Leben an: 1. die großen von Gott empfangenen Wohltaten (1, 3—2, 10), 2. die Erbauung und Bekehrung der Außenstehenden und den Christen noch feindlich Gesinnten durch ein frommes und geduldiges Leben (2, 11—4, 4) und 3. das für alle Menschen bevorstehende göttliche Gericht (4, 5—5, 11). Der Brief sei wahrscheinlich um 64 n. Chr. in Rom geschrieben.

Gegenüber den früheren Bdn. des „Cursus" hat der vorliegende Kommentar durch den übersichtlicheren Druck viel gewonnen. Eine Reihe Fragen werden in eigenen Exkursen behandelt, so die Erlösungslehre des hl. Petrus (226 f.), das Bild von der Kirche als Bau (244—247), das allgemeine Priestertum der Gläubigen (249 ff.) — wo bei dem Schrifttum noch E. Niebecker, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen, Paderborn 1936, nachgetragen werden könnte —, die Bezeichnung Christi als „Bischof" und „Hirt" (274 f.), die Auffassung der Stelle 1 Petr 4, 8 in der Überlieferung (374—377) und die „Presbyter" im NT (398 f.), in denen der Verf. auch hier keine eigentlichen Bischöfe sehen möchte, wie nach ihm auch Timotheus und Titus wahrscheinlich

noch keine eigentlichen Bischöfe gewesen sein sollen (vgl. Bibl 12 [1931] 41—69). Man möchte noch wünschen, daß diese Exkurse sich im Druck klarer abheben würden.

In der Textauslegung selbst steht die Erklärung des Wortsinnes, auf den es natürlich bei einem Kommentar zuerst ankommt, auf Kosten der theologischen Auswertung stark im Vordergrund, wenn auch ein Epilog über die dogmatische Lehre des 1 Petr beigefügt ist (418—421). Weitausholend wird der Abstieg Christi zur Unterwelt nach 1 Petr 3, 19 f. behandelt (306—354). Eine Fülle von eingestreuten Einzelheiten erschwert etwas das Lesen und die Durchsichtigkeit des Kommentars, obgleich der sachliche Teil schon von den rein textlichen und philologischen Fragen einigermaßen getrennt ist und sich durch größeren Druck abhebt. So treten die großen Linien, die in den immer vorausgeschickten Überblicken wohl angedeutet werden, in der Ausführung selbst nicht immer so klar zu Tage. Zum Teil liegt das freilich an der Eigenart des Briefes, der keine Lehren entwickeln, sondern nur praktische Ermahnungen geben will. — Aber das sind alles nur kleine Wünsche, die auf das Ganze gesehen nicht so sehr ins Gewicht fallen. Jeder wird dem Verf. dankbar sein für die Fülle dessen, was er in diesem Bande zusammen getragen hat und wodurch er dem einzelnen die Mittel bereit stellt, sich weiter in das Verständnis des ersten Rundschreibens des ersten Papstes hineinzuarbeiten.

B. Brinkmann S. J.

Lieske, A., S. J., Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (Münster. Beitr. z. Theol. 22). gr. 8° (XV u. 230 S.) Münster 1938, Aschendorff. *M* 11.60.

Die merkwürdige Zwiegestaltigkeit des „Kentauren" Origenes, wie ihn schon Methodios von Olympos genannt hat, die Tatsache, daß für ihn Christus zugleich der Sohn Gottes im christlichen Sinne wie die Weltvernunft im stoisch-neuplatonischen Sinne ist, daß die Gemeinschaft der Seele mit Christus zugleich Teilhabe am göttlichen Leben in der Gnade ist wie auch das Verhältnis der einzelnen Logoi, der einzelnen Geistwesen, zum Welt-Logos, zum absoluten Geist, dessen Teile sie sind, bedeutet — all das hat in früherer Zeit meist dazu geführt, in einseitiger Weise Origenes als den Intellektualisten zu betrachten, der die christlichen Lehren in das Schema der griechischen Philosophie zu pressen und in intellektualistischem Hochmut aus der Religion eine Welterkenntnis zu machen trachtet. Erst in neuerer Zeit beginnt man, auch die andere Seite an Origenes zu sehen, die christlich-mystische. W. Völker hat in seinem Buche: Das Vollkommenheitsideal des Origenes (1931) zuerst entschieden darauf hingewiesen, daß in der Art, wie Origenes das Verhältnis des menschlichen Logos zum göttlichen auffaßt, wirkliche Frömmigkeit, tiefes, religiöses Erleben sich ausdrückt, ja daß der ganze Aufstieg zur Gnosis und zur Vereinigung mit dem göttlichen Logos nicht als eine intellektualistische Vervollkommnung gedacht ist, sondern als Projektion und metaphysischer Ausdruck mystischen Erlebens. Gegen eine solche nur psychologische Auffassung der Lehre des Origenes verwahrt sich L. (bes. 10—12 u. 120 Anm.). Es ist im Grunde gleichgültig, ob bei der Ausbildung der origenistischen Lehre mystisches Erleben im engeren Sinne mitgewirkt hat oder nicht (15 u. 73). Logosmystik im vollen Sinne ist die Tatsache der realen Vereinigung mit dem göttlichen Logos Christus, und es handelt sich darum, die dogmatischen Grundlagen zu zeigen, aus denen Origenes diese Vereinigung erklärt und mit seiner Auffassung von Vollkommen-

heit, Glauben, Erkenntnis und Liebe verbindet. Ist das, was man von der einen Seite her nur als intellektualistisch-metaphysische Konstruktion zu betrachten gewohnt ist, von der anderen Seite her gesehen nicht doch zugleich auch eine dogmatische Formel für die Realität der Vereinigung mit Christus in der Gnade und unserer Eingliederung in das innertrinitarische, göttliche Leben durch die Gnade?

Von dieser Frage aus gerät zunächst einmal der Begriff der „Gnosis" in eine ganz neuartige Beleuchtung. Daß der Aufstieg zur christlichen Vollkommenheit auf dem Wege tieferer Erkenntnis, vollkommeneren Durchdringens der Glaubenswahrheiten geschehen muß und daß dieses tiefere Erkennen die Vorstufe zur vollkommenen Liebe ist, zum Einswerden mit Gott im Geiste Gottes (die bekannte Stufenreihe: Pistiker, Gnostiker, Pneumatiker) — das braucht jetzt nicht unbedingt als Ausdruck des origenistischen „Intellektualismus" beurteilt zu werden. Es ist der naturgemäße Ausdruck der Tatsache, daß das Gnadenleben, als seinshafte Teilnahme am göttlichen Leben Christi, Teilhaben am Logos, Erleuchtetwerden vom göttlichen Logos ist. Beim Glauben, Erkennen und Lieben Gottes handelt es sich nicht nur um eine intentionale Vereinigung mit dem Göttlichen, sondern um ein wesenhaftes „Logosförmigwerden", ein Gestaltetwerden nach dem Bilde des Logos, das in der Gottesschau ganz verwirklicht wird (117), aber keimhaft schon in der Geistigkeit der Seele gegeben ist (103—109). Alles Wirken dieses Logosprinzips im Menschen, ja selbst die latente Gegenwart des göttlichen Logos in der Heiligen Schrift (136) ist eine neue Geburt des Logos in der Welt, eine neue Gottesgeburt im Menschen. Es ist wichtig, daß dieser Gedanke für Origenes nicht eine bloße konstruktive Spekulation ist, sondern eines der Grundmotive seiner innersten, persönlichen Frömmigkeit (157).

Freilich geht bei Origenes das Gnadenhafte und das Ontologische noch zu sehr ineinander über. L. schreibt zwar: „Spekulativ mußte das göttliche Gnadenleben entweder seines übernatürlichen Charakters beraubt oder die relative Eigenwertigkeit des Menschseins untergraben werden" (153). Man fragt sich aber, ob L. nicht diese Seite doch etwas zu wenig berücksichtigt hat, ob er auf den Begriff des ἡγεμονικόν nicht etwas schnell den mystisch gemeinten Begriff des „Seelengrundes" angewendet hat (103). Denn erst dann ist die Feststellung berechtigt, Origenes habe nie ausführlicher seine Auffassung darüber entwickelt, wie er sich die Logosgegenwart im ἡγεμονικόν spekulativ vorstelle (112), wenn man nicht bedenkt, daß es sich für Origenes (entsprechend der philosophischen Grundlage, von der er ausgeht) um Seinsidentität handelt. Für ihn sind die einzelnen Logoi Teile des All-Logos (113). Daraus folgt auch (was im Grunde genommen die völlige Rückkehr der Einzelexistenzen in die Alleinheit des einen Logos, die Origenes im Sinne des Dogmas tatsächlich leugnet [120], philosophisch dennoch erfordert), daß in der höchsten „Logosförmigkeit", der Gottesschau, die Vermittlung des Logos-Christus irgendwie überflüssig wird (61 u. 126—128). Im Mittelalter haben zwar alle diese durch Hieronymus und Ambrosius vermittelten origenistischen Begriffe, wie principale cordis, apex mentis, scintilla synderisis, portio virginalis animae usw. einen speziell mystischen Sinn (daß ihr Auftreten im 12. Jahrhundert gerade auf diesem Wege angeregt worden ist, beweist der Umstand, daß eben damals auch Wilhelm von St. Thierry z. B. in seiner Epistola ad fratres de monte Dei die origenistische Stufenreihe des status animalis [psychikos], rationalis [gnostikos] und spiritualis [pneumatikos] verwendet [PL 184, 315 u. 407]). Bei Origenes haben sie aber si-

cher einen viel kosmologischeren und anthropologisch-ontologischeren Sinn, als es nach der Darstellung von L. scheinen könnte. Man bedenke nur, einen wie „psychologischen" Sinn der Begriff des Hegemonikon noch bei Gregor von Nyssa hat (PG 44, 156—157), obwohl es auch für ihn Träger der Gottebenbildlichkeit ist.

Die andere Seite der Frage ist die trinitarische: das Verhältnis des Logos zu Gott. Prinzipiell ist die Logoslehre des Origenes nicht subordinatianistisch; der Logos ist für Origenes ebensosehr Wort Gottes (im Schriftsinn) wie Welt-Logos (im neuplatonisch-stoischen Sinn). Dieser Beweis (bes. 176—178) ist als völlig gelungen anzuerkennen und bedeutet eine wesentliche Korrektur des üblichen Origenesbildes. Daß der Logos dann doch zum kosmologischen Prinzip herabsinkt, beruht einerseits auf der origenistischen Lehre von der Ewigkeit der Welt (182—183), wodurch die Ewigkeit des Sohnes doch wieder mit der der Welt koordiniert wird, andererseits darauf, daß beim Mangel der Lehre von den trinitarischen Relationen der berechtigte Widerstand gegen die Monarchianer leicht zum Subordinatianismus führte (165). L. hätte sich hier auf das fast gleichlautende Urteil des hl. Basilius über den Subordinatianismus des Origenes-Schülers Dionysios von Alexandria berufen können: Αἴτιον δέ οἶμαι οὐ πονηρία γνώμης, ἀλλὰ τὸ σφόδρα βούλεσθαι ἀντιτείνειν τῷ Σαβελλίῳ (PG 32, 268). Daß die Fortsetzung dieses Gedankens dann immer mehr zu neuplatonischen Formulierungen des Verhältnisses hindrängte (vgl. bes. 196), ist begreiflich. Dennoch sind auch hier bei Origenes Elemente vorhanden, die vom Subordinatianismus unabhängig sind und für eine tiefere Verbindung von Trinitätslehre und Gnadenlehre von Wert sein können. „Gewiß", sagt L., „wurde die theologische Auffassung unserer Realvereinigung mit den göttlichen Personen bei der spekulativen Überwindung des Subordinatianismus ... am ärgsten bedroht. Und doch ist mit der Widerlegung des Subordinatianismus und der Feststellung unserer gnadenhaften Teilnahme an der göttlichen Natur die spekulative Frage nach der Art unserer besonderen Vereinigung mit dem göttlichen Wort oder dem Heiligen Geist weder überflüssig geworden noch beantwortet" (218). Damit ist gesagt, worin für L. der besondere Wert der Beschäftigung mit Origenes besteht. Der Hauptwert des Buches — so lehrreich auch das Gesamtbild ist, das es von der origenistischen Logoslehre gibt — liegt gerade in der Herausarbeitung der Züge, die für diese spekulativen Aufgaben von Bedeutung sind, und in dem Nachweis, daß sich gerade in diesen Zügen bei Origenes die Verbundenheit mit der kirchlichen Tradition und seine eigene, persönliche Frömmigkeit ausdrückt. Es mußten daher, mehr als es im allgemeinen üblich ist, die Homilien herangezogen werden, insbesondere die zum Cant., was die Gefahr in sich schloß, einen überarbeiteten Origenes der Charakteristik zu Grunde zu legen oder eine dogmatische Feststellung auf ein einziges Zitat zu basieren. Die methodische Aufgabe, in jedem einzelnen Fall durch ähnliche authentische Stellen, durch Vergleichung der Motive und Termini das Zitat zu sichern, ist vorbildlich gelöst. Alles in allem, ein Buch, das uns Origenes von einer neuen Seite zu sehen lehrt und entscheidend für die weitere Origenesforschung ist.

Nachzutragen wäre noch, daß parallel mit der individuellen Logosmystik die „soziale" Seite, die Menschwerdung des Logos in der Kirche als dem corpus Christi mysticum behandelt wird. So wesentlich für Origenes dieser Gedanke ist, so kann er doch der Konsequenz nicht entgehen, daß der Logosmystiker, der vollendete Gnostiker, irgendwie schon aus der Kirche herausfällt. Sie ist

auf ihn angewiesen, auf seine Mitarbeit (89), aber er nicht mehr auf sie; prinzipiell wenigstens. Denn der Gedanke, daß auch der Mystiker der Orientierung an der Lehre der Kirche bedarf (93), ist nur praktisch berechtigt, theoretisch widerspricht er der Auffassung, daß die „Logosförmigkeit" in ihrer Vollkommenheit unmittelbares Erleuchtetwerden von Gott, untrügliche Sicherheit ist. Das kann auch bei einer Auffassung nicht anders sein, für die höhere Gnade höheres Teilnehmen an der Erleuchtung durch den Logos, erhöhte Erkenntnis ist. Trotzdem ist es wichtig, daß im „metaliterarischen Hintergrund seines Denkens" (93) und in seiner persönlichen Frömmigkeit für Origenes die Kirche größere Bedeutung besaß, als sie es nach der strikten Konsequenz seiner *philosophischen* Logoslehre haben sollte — eben weil sie *dogmatisch* die Eingliederung in den persönlichen Logos, Christus, bedeutet.

E. von Ivánka.

Rodriguez-Herrera, I., Poeta Christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters. gr. 8° (160 S.) Speyer 1936, Pilgerdruck.

Es ist ein alter Gedanke, daß der Dichter in besonderem Auftrag der Gottheit steht. Der Verf. der vorl. Dissertation weist das in der Einleitung mit vielen Quellenbelegen nach. Aber sein Ziel ist zu zeigen, welche besondere Form diese Auffassung vom Wesen des Dichters bei dem zweifellos bedeutendsten Sänger des christlichen Altertums angenommen hat, der im Mittelalter in Deutschland besonders eifrig gelesen wurde. Die Abhandlung zerfällt in drei Teile, deren erster Bedeutung und Aufgabe der christlichen Poesie und zwar 1. für den Dichter selbst, 2. für die Menschen, 3. für die Kirche nach Prudentius' Auffassung darstellt (11—120), während in zwei kürzer gehaltenen Schlußkapiteln über die Mittel der christlichen Poesie (121—133) und ihre Formen bei Prudentius (134—142) gehandelt wird. — Maßgebend für die Auffassung des altchristlichen Dichters von seiner *Aufgabe* ist die Praefatio des Prudentius, in der er schildert, wie die Dichtkunst sozusagen als eine vita nuova erst seinem Leben den religiösen und menschenwürdigen Gehalt verlieh. Seine Verpflichtung sieht er nicht so sehr in der Pflege der Kunst für die Kunst, sondern in der eigenen Heiligung und in der Verchristlichung der Umwelt in und außerhalb der katholischen Kirche, der er mit Stolz und Begeisterung angehört. Dementsprechend bilden die einzelnen Teile der Gesamtausgabe seiner Werke, die 405 erfolgt ist, ein innerlich zusammenhängendes Ganzes: Im Tagliederbuch (Cathemerinon) bereitet sich die Seele durch Gebet und durch Betrachtung der letzten religiösen Grundlagen, Ursprung und Ziel des Menschen, Ursprung der Sünde, Wesen Gottes und Christi. Wie der Gottmensch den Menschen vergöttlicht, bringt die Apotheosis zum Ausdruck. Die folgende Hamartigenia (Sündenursprung) zeigt gegen Marcion, daß die Sünde nur durch den Mißbrauch der Freiheit entstanden ist und kein böses Prinzip voraussetzt (ob auch gegen Priszillian bleibt umstritten). Logisch schließt sich daran der „Seelenkampf" (Psychomachia), worin der Dichter zum Führer im Kampf gegen Versuchung und Sünde wird, allerdings nur als Dolmetsch Christi, des obersten Führers (Psychom. 1—6). Aber auch gegen die Feinde des Glaubens, gegen das immer noch lebenskräftige Heidentum hat der Christ zu kämpfen. Im Jahre 402 war der alte Versuch des Rhetors und Stadtpräfekten Symmachus, vom Kaiser die Wiederaufstellung des Altars der Viktoria im Senatsgebäude

zu erlangen, wiederholt worden. Prudentius greift mit seinen zwei Büchern Contra Symmachum (im Anschluß an die Briefe des Ambrosius vom Jahre 384 in der gleichen Frage: Ep. 17 u. 18) in den Kampf ein. Sie stellen in der Gesamtausgabe den Kampf des Christentums gegen das Heidentum überhaupt dar. Hier wird der Dichter zum Künder eines neuen nationalen Ideals. Weit entfernt, der alten Größe Roms zu schaden, so legt er dar, hat Christus Roms Herrschaft über die Welt nur deshalb zur „Roma aeterna" gemacht, weil so die Ausbreitung der Universalreligion ermöglicht und verwirklicht werden sollte. So ist der alte stoische Gedanke von der Weltfriedensmission der „Roma aeterna" ins christliche übertragen. Ob Augustins Konzeption vom Gottesstaat dadurch angeregt wurde, läßt der Verf. offen (156. Anm. 255). — Das letzte große Buch „von den Siegeskränzen" (Peristephanon) dient dem Kampf gegen das Heidentum in ganz eigener Art, wie der Verf. sehr schön nachweist (87 ff.). Der häusliche Kult der Laren und die traditionelle Begehung alter heidnischer Stadtfeste, an denen das Volk seiner Heimat Spanien mit allen Fasern des Herzens hing, mußte überwunden werden. So dichtete er für die verschiedenen Städte Spaniens oder Italiens die Märtyrerlieder, mit denen die verschiedenen Stadtpatrone als größte Ehre der Stadt in den Augen Gottes gefeiert werden. Besonders innig erscheint diese Verknüpfung von Heimatliebe und christlichem Heldenkult in Perist. IV zu Ehren der 18 Blutzeugen von Saragossa. „Wenn Christus im Glanz seiner herrlichen Pracht zum Weltgericht erscheint, werden die großen Städte des Landes dem Weltenrichter die Reliquien ihrer Martyrer als Sühnopfer darbringen. Aber keine Stadt der Halbinsel ist so ruhmvoll wie Saragossa." Am meisten gereicht es der Stadt zum Ruhm, daß Christus in jedem Winkel, in jeder Straße der Stadt zu finden ist (Perist. 4, 69—72). — Neu ist nicht nur die *Aufgabe* des Dichters von Prudentius erfaßt, neu sind auch seine *Mittel* (121—133). Es ist vor allem eine Verinnerlichung der dichterischen Mittel zu beobachten. Zwar wird alles Irdische ebenso bilderreich wie realistisch geschaut und gezeichnet. Aber überall ist der Blick zum Jenseits, zur ewigen Gottschau gewandt, alles ist vom Gebetsleben des Dichters durchwaltet, von seiner Liebe zu Christus, und alles Irdische, auch die hl. Schrift wird zur Allegorie des Geistes, des Ewigen. Die *Form* endlich (134 ff.) schließt sich zwar an die alten Vorbilder, besonders Horaz und Vergil, auch an Lukrez und Juvenal u. a. an, aber der neue christliche Inhalt läßt Prudentius zu einem Sprachschöpfer ersten Ranges werden. Die Bestimmung des Großteils seiner Lieder für das Volk bedingt Bevorzugung volkstümlicher Ausdrucksmittel und Versmasse, auch Schaffung neuer Strophen (Zusammenstellung S. 139).

Die Arbeit ist eine gute Zusammenfassung aller einschlägigen Vorarbeiten unter dem besonderen Gesichtspunkt der dichterischen Eigenart des Prudentius. Die Sprache verrät den Ausländer wenig. Die stehengebliebenen Druckfehler werden wir ihm gern zugutehalten. Ob die Einteilung des ersten Teils „für den Dichter, für die Menschen, für die Kirche" die glücklichste war, kann man bezweifeln. Sie hat mich beim Lesen oft gestört, weil sich diese Gesichtspunkte vielfach überdecken.

O. Faller S. J.

Histoire de l'Église (Direct. A. Fliche und V. Martin) T. 6: E. Amann, L'époque carolingienne. gr. 8° (511 S.) Paris 1937, Bloud. *Fr* 75.—; geb. *Fr* 120.—.

Der 6. Bd. der groß angelegten Kirchengeschichte — er erscheint vor dem 5. — behandelt den Zeitraum, der durch die Pontifikate Pauls I. und Johanns VIII. (757—882) begrenzt ist. Die geschilderten 150 Jahre gehören nicht zu den Zeiten großartiger Schöpferkraft der Kirche; aber zumal für das Abendland haben sie allen Reiz des Vorfrühlings, da durch alles Sturmestoben das kommende Leben sich durchzusetzen beginnt. Trotz des Unfertigen, Vorläufigen gibt es in der Zeit doch wichtige Geschehnisse genug, die Aufmerksamkeit verdienen. In der äußeren Entfaltung der Kirche die Anfänge der Mission bei den Nordgermanen und Slaven; freilich ein schwacher Ersatz für die furchtbaren Verluste der Kirche durch den Einbruch des Islam, aber doch ein Erweis für die Lebenskraft der Kirche und ein Unterpfand großer Zukunft. Im innern Aufbau das mächtige Hervortreten des Papsttums, zunächst noch unter dem Schutz der Karolinger, bald, zumal unter dem großen Nikolaus I., in vollbewußtem Eigenstand; das fast staatskirchliche Regiment in Karls Reich, das trotz seines baldigen Erlahmens als Vorbild immer wieder wach wurde; sodann die unüberwindliche Spannung zwischen Ost- und Westkirche, die in den Wirren des leidigen Bilderstreites nur noch verstärkt wurde und in dem Kampfe des Patriarchen Photius weit Schlimmeres für die Zukunft vorausmeldete. Im eigentlichen Innenleben der Kirche jener Aufschwung, der durch das großartige Erziehungswerk des großen Karl für seine Völker bezeichnet wird und gerade dem religiösen Leben zugute kam. Auf dem Gebiete der Lehre neben den Fragen, die der Bilderstreit aufwarf, die Anfänge des Lehrstreites über die Eucharistie und die Vorherbestimmung, dort anknüpfend an Paschasius Radbertus, hier an die tragische Gestalt des sächsischen Mönches Gottschalk. Dazu noch der spanische Adoptianismus und sein Widerhall im Frankenreich. Von großer Bedeutung ist aber die Entfaltung des Kirchenrechts gewesen. Die ps.-isidorischen Dekretalen stehen hier im Blickfeld. Über alle diese Fragen hat der Verf. berichtet und so ein Gesamtbild hergestellt, das Bewunderung verdient. Daß der Bd. nur von *einem* Gelehrten geschrieben wurde, hat Nachteil und Vorteil. Der Vorteil ist ohne Zweifel die größere Einheitlichkeit. Es wird auch bei näherer Durchprüfung klar, daß der Verf. überall den heutigen Stand der Forschung deutlich aufzeigt, immer Einblick in die entscheidenden Quellen bietet und oftmals auch ein ganz selbständiges Urteil gibt und begründet. Zumal der Theologe wird mit Nutzen zu dem umfangreichen Buche greifen, um die theologischen Fragen jener Zeit aus ihren geschichtlichen Gegebenheiten zu verstehen.

Wenn man nach Feststellung des wirklichen Wertes dieses Buches nun auch noch nach seinen Grenzen fragen will, so sind sie, wie es scheint, in seinem Wertvollen bedingt. Die Fülle des Tatsächlichen verdeckt ein wenig die strömende Bewegung. Daß Kirche in jedem Punkte ihrer Geschichte sie selbst ist, aber auch zugleich sich selbst immer neu darstellt, indem sie zu dieser Gestaltung die Geschehnisse und Bedingnisse der Zeit als Stoff benutzt, wahrlich nicht in freiverfügender Auswahl, sondern schon untertan und oft genug leidvoll untertan dem Zwang der Ereignisse: das ist doch der tiefste Sinn und der höchste theologische Reiz der Kirchengeschichte. Und wenn gar die Kirche in der Karolingerzeit — ihrem sichtbaren Wege nach und auf die Richtung ihres abendländischen Wegstückes gesehen — wieder wie in der Jugendzeit steht, dann ist es ein besonderer Reiz und auch eine hohe Aufgabe, in dem Jugendantlitz der Kirche sozusagen die sich ausprägenden Züge späterer Eigenart zu lesen. Im einzelnen

ließe sich hinweisen etwa auf das neue christliche Lebensgefühl in der sich bildenden jugendlichen romanisch-germanischen Völkergemeinschaft. Was da heute zumal in Deutschland an Fragen aufgeworfen wird: wie erging es der Volksseele bei dieser Begegnung und Durchdringung mit dem Christentum, wie aber wurden auch Christentum und Kirche von dieser Begegnung beeinflußt: diese Frage ist trotz ihrer oft abschreckend und beschämend unwissenschaftlichen Behandlung doch allen Ernstes wert. Ähnlich verhält es sich mit der christlichen Kunst der Zeit, mit den Anfängen einer abendländischen Bildung innerhalb des Kirchenraumes. Sehr zu beachten wären auch die Ansätze der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung, die für das MA, aber auch für die mittelalterliche Kirche so entscheidend wurden. Das Werden des Feudalwesens ist nicht nur ein Thema der Profangeschichte und das Eigenkirchenwesen war auf lange Zeit für die Kirche Lebensform und Schicksal zugleich. Aber vielleicht würde der Verf. antworten, daß das außerhalb seines Zieles liege: es genüge ihm, die Grundlage fest zu legen, von der aus diese weiteren Ziele recht gesehen und dann allgemach auch in Angriff genommen werden können. Und vielleicht hat er recht.

E. Böminghaus S. J.

Skydsgaard, K. E., Metafysik og Tro. En dogmatisk Studie i nyere Thomisme (Metaphysik und Glaube. Eine dogmatische Studie in neuerem Thomismus). gr. 8° (316 S.) Kopenhagen 1937, Busck.

Die Arbeit wurde sowohl bei der Disputation an der Universität wie in den Besprechungen der Presse als ein Wendepunkt im Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Theologie in Dänemark, als ein Werk von kirchengeschichtlicher Bedeutung für den Norden bezeichnet. War es doch zum erstenmal, daß ein lutherischer Theologe hier zu Land sich die Mühe gegeben hatte, zu den genuinen Quellen katholischen Denkens zu gehen, d. h. Thomas v. Aquin und die Renaissance seiner Gedanken im neueren Thomismus zum Gegenstand einer Spezialstudie zu machen. S. hat das mit großer Gründlichkeit und geradezu liebevoller Einfühlung getan. Seine Arbeit beruht nicht bloß auf gewissenhaftem Studium der einschlägigen Literatur, sondern ebensosehr auf persönlichem Kontakt mit Vertretern des neueren Thomismus, zu denen er auf Auslandsreisen, besonders durch einen Studienaufenthalt in Freiburg-Schweiz in Fühlung trat. Fast könnte man sagen, der Thomismus habe es dem lutherischen Theologen angetan. Thomas von Aquin ist für S. „das leuchtende Gestirn der katholischen Theologie". Auf Schritt und Tritt kommt die Anerkennung des Verf. zum Ausdruck, nicht gerade in direkten Lobeserhebungen, als vielmehr durch vorurteilsloses, verständnisvolles Hervorheben der großen Gedanken des Aquinaten.

Der Titel „Studie in neuerem Thomismus" ist indes nicht so zu verstehen, als ob darin bloß die thomistische Philosophie und Theologie zu Worte käme, und nicht auch der lutherische Theologe. Denn die Schrift ist ebensosehr eine kritische Auseinandersetzung vom protestantischen Standpunkt aus. Es dreht sich um eine grundverschiedene Auffassung der Offenbarung Gottes an den Menschen: die thomistisch-katholische und die reformatorisch-protestantische. Den sog. Neuprotestantismus, Kants und Schleiermachers Subjektivismus, lehnt S. ab. „Die Fragen, die von dieser Seite an die katholische Theologie gestellt wurden, konnte diese letzten Endes nicht ernst nehmen. Wenn die katholische Kirche sich an-

geklagt sah, daß sie eine unpersönliche Autoritätsreligion oder eine mystische Sakramentsreligion sei, brauchte sie sich nicht getroffen zu fühlen ... Diese Waffen waren nicht die der Reformatoren. Von der Barthianschen Theologie her hat indes der Katholizismus eine Frage gehört, die Antwort erheischt. Die Frage lautet, scharf formuliert von einem katholischen Theologen: Wird in der katholischen Kirche wirklich und wahrhaftig Gott die Ehre gegeben?" (17).

Nicht weniger abfällig wie über den Neuprotestantismus urteilt S. über die nach-tridentinische „molinistische, jesuitische" Theologie. Er folgt hier K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, namentlich in der Ablehnung der rationellen Apologetik. Die Antwort auf Eschweilers Angriffe, die H. Lange in dieser Zeitschrift 1 (1926) 436 ff. und J. Stufler in ZKathTheol 1926/27 gegeben haben, sind leider nicht berücksichtigt.

S. will also Katholizismus und Protestantismus nur in ihrer „klassischen" Form, also nur den thomistischen und reformatorischen (Barth.) Standpunkt gelten lassen. Katholizismus ist ihm die theologia gloriae, die speculatio majestatis, der Glaube an das gratia perficit naturam durch Teilnahme an Gottes Natur und visio beatifica. „Die tiefste Intention des Thomismus ist zu *sehen* — bis zum Schauen des dreieinigen Gottes. Die Schlußfolgerung dieses Glaubens ist die Mystik, das immer tiefer erkennende Vordringen in das Mysterium der Gottheit, die immer innigere Vereinigung mit Gott in seinem dreieinigen Dasein. Die Glaubensintention Luthers dagegen ist zu *hören*, nämlich das Wort Gottes an den Sünder. Diese Lehre vom Wort ist Schutzmittel gegen jede Art von Gottspekulation und Dreieinigkeitsmystik. Wo der Thomismus sagt *Sein* und das Christentum in der Teilhaftigkeit mit der göttlichen Natur bestehen läßt, sagen die Reformatoren *Wort* und lassen das Christentum bestehen in Verkündigung und des Menschen Hören auf das Wort von Gnade in Christus" (153). Für den sündigen Menschen kommt also kein anderes Gottesverhältnis in Betracht als eben das des Sünders. Mit Barth lehnt S. die analogia entis als „Erfindung des Antichrists" ab. Für diesen reformatorischen Standpunkt beansprucht er die Bezeichnung theologia crucis.

Man darf wohl sagen, daß bei dieser Auseinandersetzung die katholische Theologie trotz aller Verschiedenheit besser abschneidet als die der Reformatoren. Die erstere ist nicht bloß — wie es dem Titel der Abhandlung entspricht — eingehender, sondern auch überzeugender dargestellt, so daß man den Verf. sogar als Krypto-Thomisten bezeichnet hat. Auch wo S. gegen die thomistische Auffassung Stellung nimmt, vermeidet er jegliche Polemik. Er will „eine Aussprache, die ebenso fern vom konfessionellen Frieden liegt wie vom theologischen Streit, eine Auseinandersetzung, bei der beide Partner sich im Kampf für die Wahrheit vereint wissen."

Ob S. Disputation die beiden Konfessionen einander näher gebracht hat? In seinen abschließenden Worten sprach er von „dem klaffenden Abgrund der Glaubensspaltung, vor dem wir auch heute noch stehen". Selbst wenn S., wie er sich ausdrückte, dem katholischen Opponenten ex auditorio „eine freundschaftliche Hand über die trennende Kluft reichte", war das nicht als theologische Annäherung gemeint. Trotzdem dürfte die Disputation ein positives Resultat gebracht haben. Es ist jetzt Klarheit geschaffen — nicht bloß über das theologische Wollen des Protestantismus — sondern vor allem und hier im Norden zum ersten Mal über das wahre

Wesen des Katholizismus. S. hat es sich selbst zur Aufgabe gemacht und es zugleich eindringlich als „Aufgabe für jede künftige Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche bezeichnet, den Katholizismus so zu verstehen, wie er sich selbst versteht". Darin liegt der Hauptgewinn dieses „großen Tages" an der Kopenhagener Universität, wie man den 7. Oktober 1937 genannt hat. S. hat der nordischen Theologie das wahre Antlitz der katholischen Kirche gezeigt. Möge sie darin die Züge der Mutter erkennen.

A. Menzinger S. J.

Blondel, M., L'Action. 2 Bde. 8° (492 u. 557 S.) Paris 1936/1937, Alcan. je *Fr* 60.—.

Der erste Bd. hat als Nebentitel: Le problème des causes secondes et le pur agir. Er will eine allgemeine Metaphysik der actio bieten in ihrer ganzen umfassenden Bedeutung. Es ist in Wirklichkeit ein ganz neues Werk, das in der berühmten Doktorthese gleichen Titels (1893) kein Gegenstück hat. Der Aufbau der Untersuchung hat große Ähnlichkeit mit dem des früheren Werkes L'Etre et les êtres (vgl. Schol 12 [1937] 104). Der 1. Teil, exploration ascendante, sucht die Antwort auf die Frage: Wo finden wir den Begriff der actio in seiner Reinheit verwirklicht, d. h. als reine Initiative, ohne Passivität? In den materiellen „Wirkursachen" wiegt bei weitem die Passivität vor. Eine gewisse Tätigkeit ist ihnen nicht abzusprechen; aber es ist in ihnen keine Initiative, keine „autochtone Aktivität". Diese finden wir im geistigen Wirken des Menschen, in den bewußten und freien actus humani (nicht bloß actus hominis!), und zwar mit wachsender Vollkommenheit in deren verschiedenen Stufen: Wirken auf die Materie; Tätigkeit des Menschen auf sich selbst, beschauende Tätigkeit. Diese Passivität auf allen Seinsstufen, verbunden mit der steigenden Aktivität, drängt das Problem und die Bejahung des actus purus auf. — Der 2. Teil, mystère du pur agir, untersucht diesen Begriff des actus purus: reine Tätigkeit, ewiges Zeugen, zugleich notwendigerweise unerschaffene Liebe, persönliche immanente Beziehungen. Diese Ausführungen, die allerdings nicht zu den klarsten des Buches gehören, weisen schon von der Philosophie aus auf das Geheimnis der Trinität hin und stehen, ohne philosophisch das Geheimnis ergründen oder beweisen zu wollen, doch gewissermaßen in seinem Lichte. B. behandelt dann die Frage: Wie kann der actus purus frei, ohne jede Passivität, Schöpfer und Ziel endlicher Wesen sein, die ihm ihre Tätigkeit verdanken und zugleich für sich und für Gott existieren? Welches ist die Haltung, die den geistigen Wesen zu Gott hin zukommt? — Der 3. Teil, accessions des causes secondes à la cause première, untersucht das Verhältnis der geschaffenen Wirkursachen zum actus primus. Schon in den materiellen, leblosen Wesen ist, trotz aller Passivität, ein Tätigkeitsprinzip, „une ébauche d'action". Dies ist nur möglich, weil in ihnen schon virtuelle Geistigkeit ist, ein gleichsam materialisierter Gedanke, der hinweist auf einen lebendigen und wirkenden Gedanken. Diese Teilnahme am geistigen Wirken erscheint schon klarer in der Spontaneität der lebenden Wesen, viel mehr noch in den geistigen Geschöpfen, die frei und bewußt an ihrem eigenen Geschick mitwirken. Dieser Aufstieg des Tätigkeitsprinzips sowie die Vorbereitung jeder höheren Stufe durch die untere, diese Solidarität aller Wirkursachen des Universums weisen hin auf Gott, dessen Tätigkeit allen geschaffenen Ursachen in ihrer Vielfältigkeit die aufsteigende Einheit gibt. Da drängt sich zum Schluß die Frage auf: „Ist es nicht möglich, ist es nicht sogar verpflichtend, danach

zu streben, in gewisser Weise, durch alle diese erschaffenen Solidaritäten hindurch und über sie hinaus, teilhaben zu wollen am reinen und transzendenten Wirken Gottes, ohne deshalb die metaphysisch notwendige und unüberwindliche Unvergleichlichkeit des Unendlichen und des Endlichen zu verkennen? Eine Frage, die sich der Verstand stellen kann, die er aber sofort als durch seine eigene Kraft unlösbar erkennt" (250). Aber die Frage schon ist heilsam: sie verpflichtet den Menschen, sich bereit zu halten, sollte Gott in freier Güte ihn zu dieser übernatürlichen Teilnahme berufen haben. — 42 Exkurse über angrenzende Einzelfragen beschließen den Bd. (297—478).

Der II. Bd., L'action humaine et les conditions de son aboutissement, nimmt das Problem der These von 1893 wieder auf: Durch die innere Analyse des menschlichen Wollens in seinen aufsteigenden und solidarischen Stufen die Gesetze feststellen, denen es gehorcht, d. h. das Ziel, nach dem es strebt, die Bedingungen seiner Vollendung. Der Aufbau ist in den großen Linien zwar derselbe geblieben (vgl. Schol 9 [1934] 116). Außer der Einleitung (Problemstellung, 15—36), sind aber Text und Durchführung neu. Wenn auch der Grundgedanke derselbe geblieben ist, so weist das neue Werk zu seinem Vorteile tiefgreifende Änderungen auf. Die frühere Action schien den Anspruch zu machen, die Gesamtphilosophie auf die immanente Dialektik des Wollens zu konzentrieren, was ihr einen zu subjektivistischen Anstrich gab. Nach den beiden Werken La Pensée und L'Etre et les êtres (vgl. Schol 11 [1936] 267—270; 12 [1937] 104—105) und nach der allgemeinen Metaphysik der actio im 1. Bd. erscheint nun die Analyse des menschlichen Wollens klar als eine Teiluntersuchung einer objektivistischen Gesamtphilosophie. In dem Jugendwerk schien die Objektivität der ganzen Analyse einzig von der endgültigen Willensentscheidung (option) für das Übernatürliche getragen zu sein. Diese oft kritisierte zu pragmatische Einstellung verschwindet jetzt infolge des Zusammenhanges mit den vorausgehenden Werken und wird auch in der neuen Ausführung genügend vermieden. Die frühere Action betonte so scharf die Notwendigkeit des Übernatürlichen zur Vollendung des menschlichen Wollens, daß die Gratuität der übernatürlichen Ordnung und die Möglichkeit einer rein natürlichen Ordnung nicht klar genug gewahrt schienen. Auch in diesem Punkte wird die neue Behandlung den dogmatischen Anforderungen gerecht: Die übernatürliche Vollendung erscheint nur mehr als eine Hypothese, über deren Verwirklichung und konkrete Möglichkeit die Philosophie nicht entscheiden kann; eine rein natürliche Ordnung bleibt denkbar als mit den Anforderungen der menschlichen Natur und der Weisheit des Schöpfers vereinbar. Auch diesem Bd. sind 38 Exkurse als Anhang beigegeben.

Wie in den früheren, so leiden auch in diesem Werke manche Ausführungen an ungenügender Klarheit. Die Kritik wird noch so reichlich Stoff finden, wenn sie nicht gerade dadurch entmutigt und entwaffnet wird. Lästig empfindet man ebenfalls die vielen Wiederholungen und Längen und die immer wiederkehrenden Erklärungen des jeweiligen Problems. Beglückwünschen muß man auf jeden Fall den greisen Philosophen, daß es ihm nun gelungen ist, mit diesem Werke den angekündigten Zyklus seiner Philosophie zum Abschluß zu bringen. Bereits kündigt der unermüdliche Verf. eine neue Serie an: La philosophie et l'esprit chrétien. Sie soll direkt die geoffenbarte Glaubenslehre von der Philosophie aus behandeln, soweit dies möglich ist; zugleich soll sie zeigen, was die christliche Philosophie an Licht und Wahrheit aus der Offenba-

rung gewinnt. Möge ihm auch die Vollendung dieser neuen und schwierigen Aufgabe vergönnt sein. J. P. Grausem S. J.

Baisi, C., Il ministro straordinario degli ordini sacramentali. gr. 8° (167 S.) Rom 1935, An. Lib. catt. ital.

Diese wertvolle Arbeit, die uns leider verspätet zuging, hat in ihrem 1. Teil mit überaus reichem Literaturnachweis die Stellung der mittelalterlichen wie der neueren Kanonisten, Moralisten und Theologen zur Frage der Möglichkeit der päpstlichen Delegation eines Priesters zur Erteilung der Diakonats- und Priesterweihe untersucht. Die früheren Kanonisten vertraten in großer Zahl die Möglichkeit einer solchen Delegation, während die Moralisten und Theologen zurückhaltender waren. Nach dem Trienter Konzil wird jedoch von den Franziskanern und den Jesuiten im Gegensatz zu den Dominikanern wegen der Bulle Innocenz' VIII. vom 9. 4. 1489 meist die Möglichkeit wenigstens für die *Diakonatsweihe* vertreten. Die 1911 zuerst veröffentlichte Bulle Bonifaz' IX. von 1400 brachte dann in neuester Zeit die Frage der Delegation auch zur *Priesterweihe* neu in Fluß. Entsprechend der Stellung zur Delegation der Diakonatsweihe ist auch hier die Meinung gespalten. B. zeigt für die Bulle Bonifaz' IX. erneut gut, daß wirklich begründete Zweifel an ihrer Echtheit nicht vorliegen. Schwieriger aber erscheint die Frage, ob die Deutung, die er der Bulle gibt, historisch richtig ist. Der Papst gibt den Äbten von St. Ositha die Vollmacht: professis eiusdem monasterii omnes minores necnon subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus ordines statutis temporibus conferre libere et licite. Daraus schließt B. mit einer Reihe Theologen, daß das conferre die eigentliche Priesterweihe einschließt. Es steht aber aus anderen päpstlichen Äußerungen des 14. Jahrh. fest, daß das conferre besonders im Zusammenhang mit anderen Weihen, die der Betreffende selbst erteilen konnte, nicht notwendig die Möglichkeit der *persönlichen* Erteilung aller Weihen einschließt, selbst wenn sie wie in der Bulle Bonifaz' IX. zusammen genannt sind. Das Wort wird deutlich auch gebraucht für die jurisdiktionelle Vollmacht, die Weihen *erteilen* zu lassen (vgl. F. M. Capello, Tract. can. mor. De sacr. t. II, p. III 257 f.). Daß es sich im vorliegenden Fall um diese letztere Vollmacht nur handelt, dürfte auch die Widerrufungsbulle von 1403 nahelegen, in der das Privileg zurückgenommen wird mit Rücksicht auf das Patronat und die iurisdictio ordinaria des Londoner Bischofs. Es wird sich daher wohl nur um eine rein jurisdiktionelle Angelegenheit gehandelt haben: Der Abt erhielt ursprünglich die Erlaubnis, entgegen den damals üblichen allgemeinen kirchlichen Bestimmungen seine Untergebenen ohne Erlaubnis des Diözesanbischofs weihen zu lassen. Es ist ja auch kaum verständlich, wie der Papst in einer damals ausdrücklich unter den Kanonisten und Theologen so umstrittenen Frage einer Bitte ohne weiteres nachgegeben habe, die in der einen der umstrittenen Richtungen lag, ohne daß Jahrhunderte hindurch auch nur eine Spur dieser doch schwerwiegenden dogmatischen Tatsache bekannt geworden ist — auch damals nicht den Freunden der Ansicht —, obschon die Bulle aus anderen Gründen, wie die Widerrufung zeigt, Aufsehen erregte. Das Einzige, was uns hier noch weiterführen könnte, wäre eine eingehende Untersuchung des Sprachgebrauches der Zeit.

Daher ist der 2. Teil der Arbeit, jedenfalls für die Delegation zur Priesterweihe, von mehr theoretischem Interesse. B. untersucht in ihm, wie der Papst eine solche Delegation theologisch gesehen überhaupt geben konnte. Man kann diesen Teil aber auch unter

der Annahme unserer Erklärung der Bulle noch für wichtig genug ansehen zur Untersuchung der Frage dieser Delegationsmöglichkeit auch in der Zukunft. Der 1. historische Teil der Arbeit hatte recht gut herausgearbeitet, wie die beiden Ansichten der Möglichkeit einer Delegation im wesentlichen zusammenfallen mit der Lehre von der Stellung der bischöflichen Gewalt: Ist sie iuris divini oder kommt sie vom Papst? Die Anhänger der Delegationsvollmacht kamen natürlich von der letzteren Ansicht her. Darauf baut B. nun seinen 2. Teil auf: Die eigentliche potestas ordinis hat Bischof wie Priester gemeinsam, während der andere Teil, die potestas iurisdictionis, dem Bischof vom Papst gegeben wird und an und für sich immer gegeben ist. Er kann sie aber ausnahmsweise — eben als Jurisdiktionsvollmacht — auch dem Priester geben, der dann beide Erfordernisse besitzt. Ich kann die Beweisführung dafür weniger glücklich finden. B. zieht nämlich die Reordinationen heran. Die Fälle der mittelalterlichen Wiederweihe sind noch so dunkel und andere durchaus wahrscheinliche Erklärungen liegen dafür vor, daß eine so weitgehende Folgerung daraus nicht gezogen werden kann. Der Verf. meint, der Papst habe hier den häretischen und simonistischen Bischöfen die *Jurisdiktion* zur Weihe entzogen. Daher sei es notwendig gewesen, Wiederweihen vorzunehmen. Es könnte also vom Bischofsamt die Weihemöglichkeit getrennt werden. Dagegen aber spricht doch deutlich die kirchliche Praxis etwa bei der Untersuchung der anglikanischen Weihen. Außerdem ist in keinem der Fälle einer früheren Reordination davon die Rede, daß sie geschah, weil der Papst die Jurisdiktion entzogen habe. Von einem Entziehen „implicite" zu sprechen, wie es B. tut, ist historisch immerhin recht schwierig, wenn wir sonst von einer solchen Ansicht aus der Zeit nichts wissen. Falls man also von einem *möglichen* Recht des Papstes sprechen will, die Weihevollmacht für das Priestertum an einen Priester zu delegieren, dann wird man das höchstens so tun können, daß man die Weihevollmacht den Bischöfen ex iure divino zuspricht und mit dem caracter episcopalis gegeben sein läßt. Dem Papst wäre dann das Recht zuzusprechen, auch den Priester auf Grund einer von Christus ihm gegebenen Vollmacht zum außerordentlichen Stellvertreter des ewigen Hohenpriesters, der ja immer der eigentliche Spender ist, zu bevollmächtigen, wie er es vielleicht für die Diakonatsweihe auf Grund der Bulle Innocenz' VIII. kann, *falls* diese echt ist. Trotz der Darlegungen des Verf. bestehen nämlich vorläufig daran begründete Zweifel, da gerade damals nach dem Urteil eines so hervorragenden Kenners der Zeit, wie es von Pastor ist, vielfach Bullen gefälscht wurden (Gesch. d. Päpste III 253). H. Weisweiler S. J.

Mikula, F., De essentia seu materia et forma septimi sacramenti. gr. 8° (112 S.) Prag 1937, Czerny. *Kc* 18.—.

Aus dem Titel des Buches ersieht man kaum, um eine wie schwierige und lehrreiche Untersuchung zu einigen wesentlichen Fragen des Ehesakramentes es sich hier handelt. M. bespricht vor allem die schweren Fragen des Entstehens des Sakramentes bei der späteren beiderseitigen Bekehrung der Ehegatten zum Christentum; der Sakramentalität der Ehe, wenn nur einer der Ehegatten getauft ist; die Art des Zustandekommens des Sakramentes beim Eintritt der Condicio, die beim Eheabschluß gemacht wurde. Alle diese Fragen werden auf Grund einiger zwar extremer und daher seltener Einzelfälle bis zur Spitze getrieben. Dadurch aber ergibt sich deutlich die Schwierigkeit, die bei einzelnen der bis-

herigen Lösungen vorhanden ist. Da diese Lösungen aber das letzte spekulative Durchdringen des Ehesakramentes wesentlich beeinflußen, liegt die Bedeutung der Arbeit auch für die Gesamtauffassung des Sakramentes in der Dogmatik auf der Hand. Wir glauben freilich, daß sich die spitzen Fragestellungen noch mehr, als der Verf. meint, mit der bisher gewöhnlichen spekulativen Darlegung über die Ehe vereinbaren lassen. Aber an einer Reihe von Punkten ist sie sicherlich auf Grund des vorliegenden Werkes zu vertiefen. Dazu einige Einzelbemerkungen:

Der Verf. hält es zunächst für wahrscheinlicher, daß bei Ehen zwischen Getauften und Ungetauften auch der *gläubige Teil des Sakramentes nicht teilhaftig wird.* Eine solche Ehe besitze nicht die volle Unauflöslichkeit und bezeichne daher nicht die unlösbare Liebe Christi zur Kirche nach Eph 5. Wenn man aber diesen Grund zu sehr preßt, dann ist schließlich nur die vollzogene Ehe unter Christen Sakrament, da nur sie allein ganz unlösbar ist. Man wird daher wohl in der *innerlich* ewig unlösbaren Ehe das genügende und wesentliche Vorbild der Liebe Christi sehen müssen. Es erscheint doch recht hart, den Getauften, der von sich aus keinerlei Hindernis mehr der sakramentalen Gnadenspendung in den Weg legt, von ihr auszuschließen, besonders da im Fall einer Bekehrung nur eines Ehegatten eine Trennung auf Grund des Priv. Paul. für den zum Glauben gekommenen Teil an und für sich nicht gewünscht ist. Er soll ja zunächst den anderen Ehegatten nach dem Pauluswort gewinnen.

Freilich berührt die vorgetragene Auffassung sich eng mit einem Grundanliegen des ganzen Buches. Das sonst allgemein angenommene Prinzip, nach dem *jede Ehe unter Getauften Sakrament* ist, soll nur dann gelten, wenn beim Ehe*abschluß* beide Ehegatten bereits Christen sind. Daher ist es nach M. möglich, daß eine naturrechtlich gültige Ehe auch nach der Taufe der beiden Ehegatten nicht immer notwendig Sakrament ist; etwa dann, wenn der Ehekonsens bei der Taufe nicht mehr besteht. In diesem Fall sei die gegenseitige Liebe nicht mehr vorhanden, also kein Sakrament: das signum der Liebe Christi zur Kirche fehlt. Aber darf man, so wird man hier wohl fragen, die Ehe als Zeichen der Liebe Christi so stark in die subjektiven Liebesakte hineinsetzen, oder ist das Wesen des sakramentalen Zeichens doch mehr in den durch den innerlich unauflöslichen und nur an einen Ehegatten ewig bindenden Kontrakt zu setzen? Gewiß zieht Paulus auch Folgerungen für die subjektive Liebe und die Bezeichnung von Christi Liebe in der Ehe ist erst vollkommen, wenn auch die subjektiven Liebesakte der Ehegatten vorhanden sind. Aber die Folgerungen des Apostels ergeben sich doch erst aus der Tatsache des Sakramentes eben als Folgen und Forderungen. Sonst entstehen auch schwere Folgen für die innerlich zerbrochene christliche Ehe. Da also im Ehekontrakt, der naturrechtlich noch fortbesteht, das wesentlich Sakramentale einer Ehe zu suchen ist, müßte man folgerichtig annehmen, daß bei der Taufe zweier so getrennt lebendiger, aber naturrechtlich noch verbundener Eheleute, das Sakrament entsteht.

Freilich zeigt sich dann in voller Schärfe die neue Frage des Verf.: *Wann und wie* wird denn ein vorher gültiger Eheabschluß *bei einer Taufe der Ehegatten zum Sakrament?* Sakrament sagt ein sichtbares Zeichen. Daher kann M. der Ansicht Billots nicht zustimmen, daß das innere Vinculum seine ihm innewohnende Potenz nun zum Akt durchführen könne. Der ursprüngliche Eheabschluß war ja nicht Sakrament. Es fehlt also jedes äußere sakramentale Zeichen. So fordert M. einen neuen sichtbaren Akt

des Ehekonsenses. Diese Lösung ist natürlich für den unannehmbar, der im oben gezeichneten extremen Fall der Taufe zweier geschiedener, aber naturrechtlich noch verbundener Ehegatten, die Sakramentalität annimmt. Hier besteht ja evident keine eheliche Übereinstimmung mehr und vielleicht ist auch die rein äußere juridische Bindung durch staatlichen Trennungsspruch aufgehoben. So zeigt also dieser gewiß extreme Fall die ganze Schwere der Entscheidung.

Der Lösung führt vielleicht näher die weitere der von M. berührten Fragen: *Wie entsteht die sakramentale Ehe bei einer zugefügten Condicio de futuro?* Ganz konsequent zu seiner Grundidee meint hier M., sie entstehe durch den nach der Erfüllung der Bedingung gesetzten äußeren neuen Akt des Konsenses, nicht durch die bloße Erfüllung der Bedingung auf Grund des früheren feierlichen kirchlichen Eheabschlusses. Dieser hat für ihn in diesem Fall keine sakramentale Bedeutung. Daher tritt die Sakramentalität der Ehe für M. auch nicht ein, wenn der eine Ehegatte bei Erfüllung der Bedingung durch Trunkenheit, Schlaf usw. des Konsenses gerade unfähig ist. Da aber in diesem Fall der rein naturrechtliche Kontrakt unmittelbar auf Grund des ursprünglichen Ehevertrages in Kraft tritt, hätten wir wieder einen Fall, in dem sogar unter Getauften Ehe und Sakrament voneinander trennbar sind. Das läßt doch wohl darauf schließen, daß der Eheabschluß eine größere Bedeutung für das Entstehen des Sakramentes hat. Es sei das am Fall einer *Sanatio in radice* gezeigt. Hier war der Eheabschluß trotz des naturrechtlich genügenden Willens der Ehegatten auf Grund des Hindernisses oder des Fehlens der Form ungültig; er wird gültig in der Sanatio ohne formelle Konsenserneuerung. Das sichtbare sakramentale Zeichen fehlt also im Augenblick des Entstehens des Sakramentes. Man muß daher den sichtbaren ursprünglichen Eheschluß wiederum heranziehen; nicht freilich so, als ob damals das Sakrament in sich bereits zustande gekommen wäre, da kein Vertrag möglich war. Wie der Vertrag jetzt durch die Sanatio d. h. also mit Rücksicht und Einbeziehung des ursprünglichen und noch fortbestehenden Ehewillens und seiner ursprünglichen sichtbaren Äußerung gültig wird, so wird nun auch das Sakrament. In ähnlicher Weise muß man wohl auch beim Werden des Sakramentes bei der Erfüllung der Conditio den sichtbaren Eheabschluß hinzunehmen, da er ja juridisch fortbesteht und nun seine naturrechtliche wie sakramentale Auswirkung erfährt, falls er nicht widerrufen ist. Bei der Ehe der Ungetauften kann man noch einen Schritt weitergehen. Hier entsteht ja sofort der naturrechtliche Vertrag und damit auch die sakramentale Grundlage. Zwar kann sie nicht sogleich die sakramentale Wirkung erfüllen; wohl aber kann diese auf Grund der früheren Ursache eintreten, wenn die Hindernisse durch die Taufe entfernt sind.

Zu dieser Lösung führt auch die Antwort auf die letzte von M. berührte Frage: Welche innere *Intention* ist notwendig für das Sakrament der Ehe? Der Verf. meint, am besten nehme man eine intentio sacramentalis obiectiva interna an d. h. die für den Eheabschluß sowieso notwendige Intention ist aus Christi Einsetzung heraus notwendig *objektiv* auf das Übernatürliche gerichtet. Wenn auch diese Terminologie passender erscheint als die von J. B. Umberg in seinem Systema sacramentarium gewählte einer intentio interpretativa, die ja eigentlich überhaupt keine eigentliche intentio mehr wäre, so bleibt doch auch jetzt noch die Schwierigkeit bestehen, daß diese intentio rein in die objektive Seite verlegt wird, während intentio der Wesensbestimmung ent-

sprechend das Subjektive, persönlich Wollende aussagt. Der Verf. macht mit Umberg darauf aufmerksam, daß man zwischen einer einfachen intentio und einer intentio sacramentalis unterscheiden müsse. Letztere bringt eine Berücksichtigung des Sakramentes als solchem mit sich und fordert sie irgendwie. Das ist sicher richtig. Aber dennoch muß man wiederum fragen, ob beim Ehesakrament eine solche sakramentale Intention wirklich in den Quellen verlangt ist oder ob die *hier* erforderliche intentio interna mit der zum gewöhnlichen Eheabschluß erforderlichen nicht zusammenfällt. Gewiß genügt bei den anderen Sakramenten die einfache Aktintention nicht, da dadurch z. B. bei der Taufe noch nicht eine genügende Spezifikation des Aktes zum sakramentalen gegeben ist. Anders bei der Ehe, wo der Abschluß zugleich sakramental ist, da Christus den Ehekontrakt und Ehekonsens als solchen zur Würde des Sakramentes erhob. Es ist also gar kein Grund vorhanden, hier noch eine besondere sakramentale Spezifikation durch eine „sakramentale" Intention zu verlangen. Freilich muß man dann ganzen Ernst mit der Lehre machen, daß eben der natürliche Eheabschluß von Christus immer zur sakramentalen Würde erhoben ist. Das ist aber durchaus berechtigt, da jede Ehe die Liebe Christi zu seiner Kirche bezeichnet und versinnbildet. Sie ist somit einfachhin und überall aus der rein natürlichen Ordnung in die christliche-übernatürliche emporgehoben. Eine Ehe ohne diese übernatürliche, kraftgebende Sinnbildlichkeit gibt es überhaupt nicht. Gewiß kann sie Ungetauften diese Kraft noch nicht sakramental vor ihrer Taufe spenden. Aber sie trägt diese Kraft als Sinnbild von Christi Liebe und auch als Handlung Christi in sich, um sie voll zu geben, sobald die Hindernisse gefallen sind. So ist die Grundbeziehung menschlichen Lebens nicht nur symbolhaft, sondern zugleich auch gnadenhaft geheiligt über den engeren Kreis christlicher Gemeinschaft hinaus und drängt wie die weltumspannende Gnade Christi hin zur Vollendung in christlicher Taufe und christlicher Lebensgemeinschaft, um sich hier voll zu entfalten. H. Weisweiler S. J.

Algermissen, K., Konfessionskunde. 2. Aufl. gr. 8° (XV u. 890 S.) Hannover 1939, Giesel. *M* 18.—.

Mit der 2. Aufl. von A.s Konfessionskunde ist ein Werk der Vollendung entgegengereift, dessen erste Anfänge bis 1924 zurückreichen. Damals veröffentlichte der Verf. die Schrift: Christliche Sekten und Kirche Christi. Dies Werk erlebte in kurzer Zeit 3 Auflagen und fand auch in nichtkatholischen Kreisen eine sehr günstige Aufnahme. War es doch der erste Versuch, die zwar ganz hervorragende, aber im Laufe der Zeit veraltete Symbolik von Möhler (1830 erschienen) zu ergänzen und zeitgemäß umzugestalten. Die genannte Schrift A.s beschränkte sich aber auf eine knappe Darstellung der Lehre, der Organisation und der Lebensäußerungen der katholischen Kirche im Vergleich mit den größeren protestantischen Sekten. Es wurde dem Verf. nahegelegt, seine Untersuchungen auf die in neuester Zeit unmittelbar aus der katholischen Kirche hervorgegangenen Absplitterungen, auf den Gesamtprotestantismus mit allen seinen Verzweigungen einschließlich des Anglikanismus und der englisch-amerikanischen Sekten und auf die orthodoxe Kirche und die ältern orientalischen Kirchen auszudehnen. In unermüdlicher Forschertätigkeit und unter Bewältigung einer ungeheuern Literatur hat A. diese schwierige Aufgabe gelöst und damit (1930) dem deutschen Katholizismus zum erstenmal eine umfassende christliche Konfessionskunde vom katholischen

Standpunkt geschenkt, die den erheblich früher erschienenen protestantischen Werken ähnlichen Inhaltes ebenbürtig an die Seite gestellt werden konnte. A. hat für dies Werk im Gegensatz zu Möhler's „Symbolik" den Titel „Konfessionskunde" gewählt, da er sich nicht wie Möhler auf eine vergleichende Darstellung der Lehrsysteme der christlichen Religionsgemeinschaften auf der Grundlage der Bekenntnisschriften („Symbole") beschränken, sondern zugleich die äußere Organisation, die spezifische Eigenart, die geschichtliche Entwicklung und die Frömmigkeitsäußerungen der verschiedenen Konfessionen in die Untersuchung einbeziehen wollte. Das war ein gewaltiges Unternehmen, und es ist dem Verf. glänzend gelungen. Der beste Beweis dafür ist die Tatsache, daß das 845 Seiten umfassende Werk, das an das Studium und die Urteilskraft der Leser nicht geringe Anforderungen stellt, schon nach 3 Jahren vollständig vergriffen war.

Die jetzt vorliegende 2. Aufl. weist gegenüber der 1. manche Veränderungen auf, die man im Ganzen genommen als Verbesserungen bezeichnen muß. Die Darstellung der protestantischen Freikirchen und Sekten, die in der 1. Aufl. rund 260 Seiten umfaßte, ist in der 2. auf 60 Seiten (allerdings größeren Formats) eingeschränkt worden und die Darstellung der aus der katholischen Kirche hervorgegangenen Sekten von 110 auf 20 Seiten. Ob eine Beschränkung in solchem Umfang empfehlenswert war, darüber läßt sich streiten, wenn man auch zugeben muß, daß die wesentlichsten und wichtigsten Angaben über diese Religionsgemeinschaften auch in der neuen Auflage enthalten sind. Nicht glücklich scheint uns der Verzicht auf einen eigenen Abschnitt über die neuzeitlichen Absplitterungen von der katholischen Kirche und die Einreihung der diesbezüglichen Angaben in das allgemeine Kapitel über die Entfaltung des Glaubens. Wenn man die neue Aufl. gründlich studiert, wird man ja allerdings an dieser Stelle die notwendigen Angaben über die neuesten katholischen Sektenbildungen finden. Wer aber die „Konfessionskunde" vorwiegend als Nachschlagewerk benutzt — und das wird immer ein nicht geringer Teil der Leser sein —, sucht einen Hinweis auf die genannten Gemeinschaften im Inhaltsverzeichnis vergebens und muß schon das allgemeine Personen- und Sachregister am Schluß zu Hilfe nehmen, um den Standpunkt zu finden.

Doch das sind Dinge von untergeordneter Bedeutung. Ungleich wichtiger ist es, daß die Ausführungen über die drei großen Kirchengemeinschaften der Katholiken, Orthodoxen und Protestanten, über die man doch in erster Linie unterrichtet sein möchte, in der neuen Aufl. an Umfang, Durcharbeitung und Vermehrung der Literaturangaben ganz bedeutend gewonnen haben. Die große Raumeinsparung bei den kleinern Religionsgemeinschaften ist ganz den drei großen Kirchen zugute gekommen. Dazu kommt noch die Vermehrung des Gesamtumfangs des Werkes, die — unter Berücksichtigung der Anderung von Druck und Format — auf ungefähr 200 Seiten zu veranschlagen ist und die auch fast ausschließlich den großen Kirchengemeinschaften zugefallen ist. Wichtige Kapitel über die Glaubenslehre, die Entfaltung des Glaubens, die Geschichte der Kirche, die Bekenntnisschriften, über das kulturelle Wirken der Kirche, über die Stellung der Laien innerhalb der Kirche sind bei der katholischen Kirche hinzugekommen, so daß der Abschnitt über die katholische Kirche in der Neuaufl. für sich allein mehr als 380 Seiten umfaßt und einem vollständigen Lehrbuch der katholischen Kirche gleichkommt. Andersgläubigen wird dadurch die Möglichkeit geboten, sich eine zuverlässige und klare Vorstellung von der katholischen Kirche, ihrer Lehre, ihren Ein-

richtungen und ihrer Wirksamkeit zu verschaffen. Aber auch dem katholischen Laien werden die wertvollsten Aufschlüsse geboten über alle Fragen, die gerade in der Gegenwart an die Katholiken herantreten. Die überaus reichhaltigen Literaturangaben bieten zudem die Möglichkeit, sich über Einzelfragen noch eingehender zu unterrichten. Alles ist bis auf den neuesten Stand weitergeführt. Nur die Angaben über die Mitgliederzahl der Religionsgemeinschaften auf S. 70/71 sind durch neuere Untersuchungen zum Teil überholt. (Der neueste zahlenmäßige Bestand der Religionsgemeinschaften ist von dem Ref. auf Grund der zuverlässigsten Quellenwerke für jedes einzelne Staats- und Kolonialgebiet in Europa und in den übrigen Erdteilen für das Jahr 1937 möglichst genau berechnet worden und soll in dem gegenwärtig im Druck befindlichen 21. Bd. des „Kirchlichen Handbuches für das Katholische Deutschland" veröffentlicht werden.)

Aber auch die Kapitel über die getrennten Kirchen des Ostens, das in der Neuaufl. 137 Seiten umfaßt, und über den Protestantismus, dem nicht weniger als 240 Seiten gewidmet sind, haben eine bedeutende Erweiterung erfahren und bieten in der jetzigen Form eine umfassende Darstellung des Lehrinhaltes, der Glaubensquellen, der historischen Entwicklung und der Volksfrömmigkeit dieser beiden großen Gruppen christlicher Kirchengemeinschaften und aller ihrer Verzweigungen. Nichtkatholische Beurteiler der 1. Aufl. haben die Sachlichkeit und Gerechtigkeit des Verf. bei Beurteilung der nichtkatholischen Konfessionen, die Gründlichkeit der Untersuchung und den versöhnlichen Ton, in dem das Ganze geschrieben ist, rühmend hervorgehoben. Diese Vorzüge gelten in vollem Umfange, ja in verstärktem Maße für die 2. Aufl. Auch die sonstigen Vorzüge der 1. Aufl., wie Zuverlässigkeit und tadellose Korrektheit in der Darstellung der katholischen Glaubenslehre, die Klarheit der Ausdrucksweise, die Frische und Lebendigkeit des Stils treffen bei der 2. Aufl. in gleicher Weise zu.

Es liegt nahe, die 2. Aufl. mit der im Jahre 1937 ebenfalls in 2. Aufl. erschienenen Konfessionskunde des protestantischen Prof. Dr. H. Mulert in Parallele zu setzen. Da die hier unmittelbar folgende eigene Besprechung Mulerts Konfessionskunde gewidmet ist, sei darauf hingewiesen.

Übereinstimmend schließen A. und Mulert ihre Ausführungen ab mit einem Kapitel über die Einigungsbestrebungen der Christenheit. A. schildert die Einigungsversuche der katholischen Kirche mit der orthodoxen und der Orthodoxen unter sich und in gleicher Weise die Einigungsversuche mit den Protestanten und der Protestanten unter sich. Als Wege zur Einigung bezeichnet der Verf. gegenseitiges gründliches Kennenlernen, Beseitigung der Vorurteile durch selbstlose Liebe, Milde und Güte, Überwindung der religiösen Gleichgültigkeit und Weckung des Interesses für die Wiedervereinigung. Sehr wichtig ist auch das Verständnis und die eingehende Rücksicht auf die Eigenart der getrennten Gemeinschaften, namentlich der schismatischen orthodoxen Kirchen und als Voraussetzung dafür der persönliche Kontakt mit orthodoxen Bischöfen und Theologen. Schwieriger ist die Anbahnung einer Wiedervereinigung mit den protestantischen Kirchen. Aber auch dafür liegen doch gewisse Ansätze vor in der Wandlung protestantischer Anschauungen über den Begriff der Kirche, über Kultus, Liturgie und Sakramentenlehre (namentlich bei den Anglikanern und der deutschen hochkirchlichen Bewegung), in der Beseitigung von Vorurteilen gegen Tradition, Primat, Marienverehrung usw.

Von katholischer Seite arbeitet in dieser Richtung mit unermüdlicher Ausdauer und großem Verständnis der Winfriedbund.

Abschließend möchten wir unser Urteil über A.s Konfessionskunde kurz dahin zusammenfassen, daß der Verf. damit ein Werk geschaffen hat, für das ihm das katholische Deutschland zu größter Dankbarkeit verpflichtet ist. Es ist nach Umfang, Gründlichkeit und Zuverlässigkeit eine Musterarbeit, die dem Forscherfleiß des Verf. und katholischer Gewissenhaftigkeit alle Ehre macht.

H. A. Krose S. J.

Mulert, H., Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute (Die Theologie im Abriß 5). 2. Aufl. gr. 8° (XIX u. 457 S.) Berlin 1937, Töpelmann. *M* 10.75; geb. *M* 12.50.

Die neue Aufl. läßt wohl keine Seite gänzlich unverändert, und der Verf. gab sich offenbar sehr viel Mühe, ein umfassendes und objektives Bild zu zeichnen. Er behandelt nach einem einleitenden Kap. (1—65) im 1. Abschnitt des eigentlichen Werkes (65—142) die *morgenländische Christenheit.* Beizuziehen wäre jetzt noch Fr. Heiler, Urkirche und Ostkirche (vgl. Schol 13 [1938] 263 ff.), das M. nicht mehr benutzen konnte. Bei weitem am ausführlichsten ist der 2. Abschnitt, der dem *römischen Katholizismus* geweiht ist (142—330). M. wollte dieser Darstellung bewußt das Übergewicht lassen. Die einzelnen Kap. sind: allgemeine Darlegungen über Ausbreitung und Zahlen, über Geschichte, Eigenart, Lehrnormen und Rechtsnormen der katholischen Kirche; sodann mehr ins Einzelne gehend über Begriff und Verfassung der Kirche; über das Dogma von Gott und Christus, von Gnade, Kultus, Sakramenten; über Weltflucht, Mönchtum und Heiligenverehrung; über die kirchliche Zucht, Propaganda, Vereinswesen, Verhältnis zum Staat, zur Wirtschaft, Schule, Wissenschaft, Kunst, neuzeitlicher Kultur, endlich über die Eigenart der katholischen Frömmigkeit und Sittlichkeit. M. will sicher objektiv und nicht übelwollend sein. Das zeigen der Gesamtton und viele Einzelheiten. So schreibt er auf S. 145 ff.: „Wir wissen heute, daß das eigentümlich Katholische in der Christenheit sehr viel früher (als 500), z. T. schon in apostolischer Zeit angefangen hat." Der Zölibat wird von den Priestern „sehr ernst genommen" (274). Die Bedeutung der Beichte wird anerkannt (236 f.). Über die Jesuiten werden die alten Märchen vermieden (271 f.).

M. ließ die Druckbogen über die katholische Kirche von Th. Grentrup und J. Wittig durchlesen. Er hat aber, wie es scheint, nicht alle erhaltenen Bemerkungen verwertet. Jedenfalls ist es ihm leider nicht gelungen, bei aller Zurückhaltung im Urteil der katholischen Kirche ganz gerecht zu werden. Es sei kurz auf Einiges hingewiesen, was in einer neuen Aufl. z. B. geändert werden müßte. S. 142: Die Zahlenangaben wären zu ergänzen nach Krose (vgl. LexTheolKirche Bd. 8, 191 f.); 145: Osnabrück und Limburg sind Suffraganbistümer von Köln, nicht von Paderborn; 151 ff.: Das Wesen der katholischen Kirche ist unzutreffend gezeichnet; 163: In dogmatischen Fragen besteht nicht nur „weitgehende Übereinstimmung", sondern bezüglich des eigentlichen Dogmas absolute Einigkeit; 231: Taufritus ist nicht aspersio, sondern infusio; 259: Für die Exerzitien hat M. erfreuliches Verständnis, wenn er auch die „Unterwerfung unter die Kirche" dabei unzutreffend darstellt; 265: Für unzählige Katholiken habe Maria „tatsächlich göttlichen Rang". Ein Beweis für diese sachlich ungeheuerliche Behauptung fehlt. Die Berufung auf ein Bild im Vatikan (welches?), wo Maria wie eine göttliche Person (wie?) gemalt sei, ist sicher kein Beweis; 318 (vgl. 271 f.): Für die Herz-Jesu-Andacht, die M. als

eine „stark äußerliche Frömmigkeitsübung" ansieht, fehlt das Verständnis; 319 ff.: „Kasuistik, Heteronomie und Probabilismus" sind ungenau dargestellt. Gury gibt „Anleitungen zur Verlogenheit". Das Wort von der Erlaubtheit des Zweckes und der Mittel läßt allerdings eine „fast unanstößige Deutung zu"; 327: „Die Pflicht der Wahrhaftigkeit im Nachdenken, der intellektuellen Redlichkeit kann, aufs Ganze gesehen, im Katholizismus nicht in derselben Weise empfunden und gepflegt werden wie im Protestantismus, namentlich im neueren"; 434: Einige katholische Lehren seien „widersinnig"; trotzdem sei der Untergang der katholischen Kirche nicht vorauszusehen; aber er sei immerhin möglich. Jedenfalls sei eine spätere allgemeine Anerkennung des Papsttums ausgeschlossen.

Der 3. Abschnitt, überschrieben „Die anglikanische Kirche und der Protestantismus" (331—437) handelt über den *Protestantismus* im allgemeinen, über lutherischen, reformierten, alten und neuen Protestantismus, über die festländischen Sekten, die Bekenntnisschriften, die Sekten englisch-amerikanischen Ursprungs. Eine Abgrenzung von „Sekte" und „Kirche" gelingt M. vom protestantischen Standpunkt nur sehr schwer (8 ff.). Dieser ganze Abschnitt ist verhältnismäßig kurz. Man vermißt vor allem eine Einführung in die verschiedenen Schulen und Richtungen der protestantischen Theologie; das Wort „Dialektische Theologie" kommt, soweit Ref. sah, überhaupt nicht vor. Gerade M., der jahrelang protestantische Theologie doziert hat, wäre am besten geeignet, auf diesem Gebiet einen Einblick und Überblick zu vermitteln. Insbesondere vermißt man ein Eingehen auf die hochkirchliche Bewegung in Deutschland. Die Namen H. Hansen, A. Löwentraut und die von ihnen ausgehenden Bewegungen, wie die Hochkirchliche Vereinigung, der Hochkirchlich-Ökumenische Bund, die evangelisch-katholische Eucharistische Gemeinschaft, der evangelisch-katholische Eucharistische Bund werden nicht behandelt. Ebenso wenig werden die entsprechenden Zeitschriften, wie Die Hochkirche, Una Sancta, Eine Heilige Kirche besprochen. Bezeichnend für M.s Stellungnahme gegenüber den einzelnen Konfessionen und Schulen ist § 91, 4: „Der evangelische Christ und die altkirchlichen Bekenntnisse" (401 ff.): Das Athanasianum könnte heute als lieblos und gottlos empfunden werden und darum in eine Gotteslästerung umschlagen. Das Apostolikum, das immer noch gebetet wird, bringt viele in Verlegenheit, da es den Eindruck erweckt, als ob die berichteten Vorgänge geglaubt werden müßten. „Auferstehung des Fleisches wird heute nur noch von sehr wenigen evangelischen Christen in dem massiven Sinne geglaubt, den das Wort ursprünglich hat". Auch konservative Theologen halten Jesu Himmelfahrt und übernatürliche Geburt für ungeschichtlich. Eine Gleichsetzung von Jesus Christus und „dem Gott Zebaoth" sei trotz aller „Pietät gegen die Väter und Freude am liturgisch Schönen" heute nicht mehr möglich.

Der katholischen Kirche gegenüber nimmt M., dem Eindruck kann man sich nicht entziehen, auch eine Art Abwehrstellung ein. Dabei bleibt bestehen, daß M. mit außerordentlichem Fleiß und ungewöhnlicher Sachkenntnis ein auch für katholische Theologen wertvolles Buch geschaffen hat, das an vielen Stellen eine Ergänzung zu der vorhin besprochenen Konfessionskunde von K. Algermissen bietet. Auch will er durchaus irenisch sein und bedauert die Spaltungen, wie er das auch in dem Aufsatz Ökumenische Bewegung und Konfessionskunde (ZThK 18 [1937] 268 bis 274) ausspricht, einem Artikel, der wohl eine Einführung seiner neuen Aufl. sein soll. M.s Buch ist mehr als viele andere geeignet,

versöhnend zu wirken und in nichtkatholischen Kreisen wenigstens viele Vorurteile zu beseitigen. L. Kösters S. J.

Hofinger, J., S. J., Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte (Forsch. z. Gesch. d. innerk. Lebens 5/6). gr. 8° (XV u. 393 S.) Innsbruck 1937, Rauch. *M* 8.30.

Die letzten Jahre haben eine Reihe wertvoller Arbeiten über die Geschichte des Katechismus gebracht. An sie schließt sich diese Forschungsarbeit H.s als umfassende und aufschlußreiche Untersuchung würdig an. Man ist erstaunt über den immensen Fleiß des Verf., mit dem er eine nahezu lückenlose Liste der noch vorhandenen Katechismen unter genauer Angabe der Bibliotheken, in denen sie leicht erreichbar sind, zusammengestellt hat (279—326) — eine Arbeit, die schon für sich allein das neue Buch allen auf dem Gebiet der Katechismusgeschichte arbeitenden Forschern unentbehrlich macht. Dazu kommt eine umfassende Zusammenstellung der Katechismuserklärungen (326—346), der Quellen zur Entwicklung der Schulbibel (344—347), der Sittenbüchlein (347—350) und endlich der Schriften über die katechetische Methode (351—358).

In den Mittelpunkt der Untersuchung stellt der Verf. die Geschichte der österreichischen Katechismen. Abweichend von dem bisherigen Sprachgebrauch bezeichnet er als „schlesische Katechismen" die in den Jahren 1765—68 im Augustiner-Chorherrenstift zu Sagan erschienenen Katechismen; als „Saganer Katechismen" diese schlesischen und alle ihre Überarbeitungen; als „Felbiger Katechismen" nur jene, die ausschließlich von Felbiger verfaßt sind. Knapp wird zunächst die Entwicklung der Katechismen bis auf J. I. Felbiger besprochen (1—28). Dessen überragende Bedeutung wird darin gesehen, daß er, wenn auch mit unzureichenden Mitteln und zu sehr auf das Methodische eingestellt, beim Ausgang des 18. Jahrh. den ersten umfassenden Versuch eines den Zeitbedürfnissen entsprechenden Einheitskatechismus machte. Kräftig wird Felbigers treukatholische Gesinnung gegenüber Mißdeutungen, die bis in die neueste Zeit hineingehen, herausgestellt. Diese Anklagen haben ihre Wurzel nicht zuletzt darin, daß der Saganer Abt dankbar seine Abhängigkeit von J. Hecker und seiner Berliner Realschule anerkannte. Im Anschluß an die „Tabellenmethode" Heckers entwickelt sich der kleine Katechismus Felbigers, aus dem der Saganer Prior B. Strauch den mittleren und den großen Katechismus gestaltete. Im Jahre 1776 erschienen diese drei Katechismen zusammen unter dem Titel „Schlesische Katechismen". In ihnen sollte der Stoff nicht nur auf die Altersgruppen verteilt, sondern vor allem auf die psychologische Reifungsstufe der Schüler ausgerichtetet werden. Das führte beim kleinen Katechismus zu der völlig verfehlten Auffassung, als sei das Alter der Schulanfänger rein gedächtnismäßig eingestellt. Der Katechismus teilt sich in sieben Hauptstücke. Der große Katechismus ist wohl das erste deutsche Religionslehrbuch, das in zusammenhängenden Lesestücken geformt ist. Sind diese vielleicht auch zu stark mit Stoff überladen, so sind sie doch recht geschickt unter trefflicher Verwendung der Hl. Schrift gearbeitet. Beide Katechismen fanden eine rasche und ausgedehnte Verbreitung. Aber sie hatten nur eine verhältnismäßig kurze Lebensdauer.

Sehr eingehend wird darauf von H. die Geschichte der Saganer Katechismen in Österreich ausgebreitet. Der von Felbiger 1772 verfaßte „neue Katechismus" sollte etwa in der Mitte zwischen dem

mittleren und größeren Katechismus stehen. Er erschien ohne Berücksichtigung der von kirchlicher Seite vorgeschlagenen und von Felbiger selbst hineinverarbeiteten Korrekturen im Jahre 1773 als „erläuterter Katechismus". Bei dieser Reform machte sich der Einfluß der staatlichen Behörden auf die Gestaltung des Buches sehr unliebsam bemerkbar. Es enthielt 624 Fragen und bildete die Verbindung zu dem Normalkatechismus von 1777. Der „erläuterte Katechismus" stieß auf heftigen Widerstand der kirchlichen Behörde, ja des Papstes selbst. Nicht nur die formale Seite, die große Trockenheit und Dürre, sondern auch der Inhalt, die theologische Korrektheit wurden beanstandet. Er wurde daher auf Grund eingehender Beratungen einer Kommission, die von Kardinal Migazzi berufen und geleitet wurde, umgearbeitet. Maria Theresia nahm auf die Gestaltung Einfluß. Nicht nur die große Einleitung geht auf ihre Anregung zurück, sondern auch der Einbau der sog. „Beweisstellen". Mit einem herrlichen Einführungsschreiben der Kaiserin wurde der neue Katechismus eingeführt und in Riesenauflagen verbreitet. Damit war der erste deutsche Einheitskatechismus geschaffen. H. analysiert dieses Buch nach Inhalt und Form auf das eingehendste (113—212), wobei sehr interessante Streiflichter auf das Strukturproblem des Katechismus fallen. Der Normalkatechismus hat in der österreichischen Monarchie fast 100 Jahre lang eine Monopolstellung gehabt. Das hatte im Sinne der Regierung nicht bloß religiöse, sondern auch politische Gründe. Man erstrebte eine starke Zentralisierung des Reiches. In Ungarn dagegen setzte sich der Katechismus nie ganz durch. Schon 1850 erhielt dort Deharbe die Führung. Der Normalkatechismus fand dagegen auch in Bayern und in Südwestdeutschland weite Verbreitung. Er wurde vielfach übersetzt und nachgeahmt.

120 Jahre lang blieb der österreichische Normalkatechismus fast unverändert. Zwar versuchte die Aufklärung, wenn auch nur in geringem Maß, Einfluß zu nehmen. Die kirchliche Behörde setzte sich energisch zur Wehr, so daß größerer Schaden vermieden wurde. Bald jedoch meldeten sich wieder methodische Einwände: der Katechismus sei zu trocken, der Fassungskraft der Kinder nicht angepaßt, in Stoffauswahl und Anordnung nicht entsprechend. Allein diese Bestrebungen, die nach Abschluß des österreichischen Konkordates 1855 stärker wurden, hatten ebensowenig nachhaltigen Erfolg, wie die zahlreichen neuen Versuche, die vorgelegt wurden. Seit den siebziger Jahren suchte man eine Reform in Anlehnung an Deharbe. Endlich kam es in den Jahren 1887—94 zu einer offiziellen Neubearbeitung, die durchaus im konservativen Sinne erfolgte, aber keineswegs in allem als Verbesserung anzusprechen ist. Zwar ist dieser Katechismus dogmatisch korrekt und sucht sich in etwa den religiösen Zeitverhältnissen anzupassen. Aber der Lernstoff schwoll gewaltig an (877 Fragen im großen, 746 im mittleren und 199 + 55 Fragen im kleinen Katechismus). Von den Errungenschaften der neueren Pädagogik ist nicht viel zu merken. Das Buch wendet sich fast ausschließlich an den Verstand und an das Gedächtnis.

„Mit dem Katechismus von 1894 hat die Entwicklung der Saganer Katechismen einen tragischen Abschluß gefunden." So lautet das Urteil H.s über die Entwicklung. Bei allen Mängeln, die diesen Katechismen anhafteten, haben sie doch eine große Mission erfüllt. Weite Gebiete Österreichs und des katholischen Deutschland haben sie vor der „Aufklärung" bewahrt. Es war ein groß angelegter Versuch, dessen Hauptmangel nach H. in der Überschätzung des Methodischen lag. Eine inhaltliche Anpassung an die

gewandelten religiösen Bedürfnisse der Zeit war kaum versucht, und so blieb man in jener Haltung befangen, die im Katechismus des hl. Canisius aus dem Geiste der katholischen Restauration ihren prachtvollen Niederschlag gefunden hatte.

Das Werk H.s bietet, wie diese kurze Skizze zeigt, wertvolle Einblicke in die Geschichte jener wichtigen Sparte der kirchlichen Lehrverkündigung, die sich in den Katechismen äußert, und ist daher auch theologiegeschichtlich bedeutsam. Es legt für die von ihm behandelte Epoche ein solides Fundament für weitere Forschung und zeigt, wie schließlich nicht in geistreicher Konstruktion, sondern nur in mühseliger und exakter Einzelforschung Einsicht in das Werden und die Methode geistiger Bewegungen und Entwicklungen zu gewinnen ist. J. Schröteler S. J.

Kuttner, St., Repertorium der Kanonistik (1140 bis 1234). Prodromus corporis glossarum I (Studi e testi 71). gr. 8° (XX u. 536 S.) Città del Vaticano 1937, Bibl. Apost. Vat. *L* 120.—.

An einer ganz unauffälligen Stelle dieses Werkes steht die kurze Bemerkung: „1109 Handschriften, davon 563 gesehen" (491). Man braucht auf die Unsumme von Arbeit, die daraus spricht, nicht eigens hinzuweisen. Viel wichtiger und wertvoller für den Verf. ist der inhaltliche Befund. Es hat sich nämlich auch hier gezeigt, daß eine wirkliche Geschichte der Wissenschaft *nur* nach eingehenden Studien der Handschriftenschätze der Bibliotheken geleistet werden kann. Diese Vorarbeit ist zwar erst teilweise geleistet. Aber mit Recht hat K. mit der Veröffentlichung nicht länger gewartet. Denn die Ergebnisse sind so überraschend, daß sie in eine ganze Reihe von Gebieten der Kanonistik tief eingreifen.

Das vorliegende Repertorium gibt gewöhnlich zunächst eine kurze Charakteristik der zu behandelnden Abteilung und fügt dann die Aufzählung der entsprechenden Hss mit Angabe des Entdekkers bei. Die Kapiteleinteilung ist durchweg historisch: Zunächst werden die Arbeiten vor der Comp. I seit dem Erscheinen des Dekretum Gratiani behandelt. Hierbei wirkt die durch die neuen Funde ermöglichte Trennung in bloße Glossen zum Dekret, Apparate und eigentliche Summen sehr eindringlich. Die Zahl der neuen Hss machte es auch möglich, bei den Summen eine französische Schule neben der Bologneser herauszustellen. Hier wird freilich die erstere wohl nicht im engeren Sinn wie die letztere genommen werden dürfen. Man könnte daher vielleicht besser von ‚Einflußkreis' sprechen, der wohl noch in mehrere ‚Schulen' unterzuteilen ist, wenn noch mehr Bibliotheken untersucht sind. K. spricht selbst so schon von einem normannischen Kreis.

Aus berufenen kanonistischen Federn wurden der Arbeit bereits eine Reihe eingehender Besprechungen gewidmet. Sie sollen hier dem Zweck der Zeitschrift entsprechend durch einige theologische Bemerkungen ergänzt werden, um auch diese Seite des Werkes einmal zu würdigen. Für den Dogmengeschichtler der Frühscholastik ist zunächst der völlige *Parallelismus* im literarischen Schaffen innerhalb der eigentlichen systematischen Theologie und des Kirchenrechtes zwar nicht neu, aber doch in dieser Fülle überraschend. Selbst literarische Arten theologischer Arbeit, die erst in allerjüngster Zeit stärkere Beachtung fanden, wie z. B. die theologische Quästionenliteratur, die Art der Glossierung der Glossa ordinaria und interlinearis in der Exegese, die Entstehungsart der frühen theologischen Summen durch eifrigstes Sammeln und Zusammentragen verschiedenster Stücke aus anderen

Werken zu einem System — das alles findet hier auch für das Kirchenrecht seine volle Parallele und damit auch seine gegenseitige Bestätigung. Ich möchte mehr sagen: Auch seine Ergänzung und die Anregung, zu sehen, ob die Parallelen nicht noch weiter gehen. Wenn daher eine enge Verbindung zwischen systematischer Theologie und Kirchenrecht im 12. und 13. Jahrh. bereits für viele *Einzelteile,* wie z. B. die Sakramentenlehre, sachlich bei aller Trennung der Quellen und wissenschaftlichen Methode gegeben war, so erhellt nun aus dem vorliegenden Werk, daß auch das *gesamte* wissenschaftliche Arbeiten der Zeit eine viel größere Gesamtkontinuität in den verschiedenen Zweigen des damaligen wissenschaftlichen Strebens besaß. Die Distinctio, das Notandum, die Glosse, die Quaestio mit ihrem Pro et Contra und der Solutio gab man einander und nahm man voneinander. Damit ist also ein weit über den engeren Rahmen des Buchtitels hinausgehendes ideengeschichtliches Ergebnis vorgelegt.

Zugleich ist damit aber auch die Möglichkeit gegeben, Untersuchungsmethoden aus der einen Sphäre in die andere mit Vorsicht zu übertragen. Ich würde daher etwa Bestimmungen des *Ursprungsortes* oder Ursprungslandes aus Zitationen bestimmter Ereignisse in kanonistischen Werken noch vorsichtiger verwenden, als es hie und da geschieht (61, 162). Es wird im Einzelfall untersucht werden müssen, ob nicht Entlehnung aus anderen Quellen vorliegt. Noch viel stärker gilt das bei Zitationen aus Theologenkreisen. Petrus Cantor oder Petrus von Corbeil (60) z. B. sind so allgemein benutzte und zitierte Autoren, daß sie zur Bestimmung etwa des französischen Charakters eines Werkes kaum geeignet sind. Aus Parallelen mit dem exegetischen Befund der Glossen zur Hl. Schrift oder zu Petrus Lombardus dürfte auch das aufgestellte überlieferungsgeschichtliche *Prinzip für die Erkenntnis einer Glossenform* bzw. einer Summe erweiterungsbedürftig sein: „Allgemein kann man den Satz aufstellen, daß, wo für ein in beiden literarischen Formen gleichermaßen mögliches Werk eine gleichaltrige Verbreitung in Glossenform wie in losgelöster Kommentarform besteht, die Glossengestalt die Vermutung der Ursprünglichkeit für sich hat" (63). Wir kennen theologische Kommentare zum Lombarden, die in Hss als Glossen stehen, obschon sie sicher losgelöste eigentliche Kommentare sind. Es konnte leicht vorkommen, daß gerade eine solche Hs abgeschrieben wurde, so daß auch die Mehrmaligkeit und Gleichzeitigkeit kein entscheidendes Merkmal sein kann. Dies dürfte allein im einzelnen Fall aus dem *Inhalt* feststellbar sein. Mit Recht lehnt nämlich K. das rein formgeschichtliche Erkennungszeichen etwa einer Vorrede usw. als Summenmerkmal ab, da die Überlieferungsgeschichte deutlich eigentliche Kommentare ohne Prolog kennt.

Noch ein paar Einzelheiten wiederum mehr theologiegeschichtlichen Charakters. Zur Literaturangabe über Omnebene hätte S. 259 neben Denifle vor allem Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freiburg 1891, genannt werden können. — Mit Recht ist S. 264 die Wiener Hs des Cod. lat. 737 nicht als die Dekretalabbreviation Verbum abbreviatum vermutet, wie Schulte wollte. Es handelt sich um das Werk des Petrus Cantor mit dem gleichen Incipit. — Zur Poenitentialsumme des Paulus von Ungarn (412) bin auch ich jetzt der Meinung Mandonnets (vgl. Schol 11 [1936] 440 f.), so daß nun Einmütigkeit in der Zuteilung an den Dominikaner besteht.

Zum Schluß darf wohl noch auf das ganz einzigartige Incipitverzeichnis verwiesen werden, das dem Werk einen weiteren Dauerwert verleiht.

H. Weisweiler S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums.

Neuner, J., S. J., und Roos, H., S. J., Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 8° (444 S.) Regensburg 1938, Pustet. *M* 5.60; geb. *M* 6.80. — Neuner, J., S. J., Dogma im Urtext. Kleines deutsches Urkundenbuch des christlichen Glaubens. 8° (48 S.) ebd. 1938. *M* 0.70. — Wenn durch diese Veröffentlichung des Instituts für neuzeitliche Volksbildung in Dortmund zu den zahlreichen Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Laientheologie auch die Urkunden der kirchlichen Lehrverkündigung selber zugänglich gemacht werden, so ist das durchaus zu begrüßen. Die unmittelbare Quelle des Glaubens und der Glaubenswissenschaft ist ja das Glaubensbewußtsein der Kirche, wie es in der „traditio" — das Wort im alten Sprachgebrauch genommen — uns vermittelt wird. Deshalb ist zuerst die Frage nach dem Inhalt der kirchlichen Lehrverkündigung zu stellen, und dann erst Schrift und mündliche Überlieferung zu untersuchen, an die wir erst durch das Lehramt der Kirche herantreten. Die vorliegende Schrift will nicht die bekannten Sammlungen im Originaltext für den Wissenschaftler überflüssig machen, gibt ihm aber die Möglichkeit an die Hand, in Veröffentlichungen, die sich an weitere Kreise wenden sollen, auf dieses Buch zu verweisen. Die Auswahl ist umsichtig; ein besonderer Vorteil ist, daß u. a. der erste Entwurf der Konstitution über die Kirche Christi aus den Akten des Vat. Konzils geboten wird; bekanntlich hat Denzinger sie nicht aufgenommen, so daß man diese für den dogmatischen Kirchentraktat so wichtige Vorarbeit in größeren Quellenwerken einsehen mußte. Die Anordnung ist nicht die zeitliche, sondern die systematische, die aber durch ein chronologisches Register gut ergänzt wird. Die Reihenfolge zeugt von dem Verständnis der Verf. für den organischen Aufbau der Theologie: Die Offenbarung, Überlieferung und Schrift, Gott der Eine und Dreieine, Die Schöpfung, Die Erbsünde, Der Erlöser, Die Mutter des Erlösers, Die Kirche, Die Sakramente, Die Gnade, Die letzten Dinge; am Schlusse noch die zusammenfassenden Glaubensbekenntnisse. Die Kirche hat als übergeordnetes Sakrament den Platz vor den einzelnen Sakramenten und als Fortsetzung der Erlösung nach der Lehre von der Erlösung selber. Die Stellung der Gnadenlehre mag überraschen, erklärt sich aber aus dem Gedanken, daß die Gnade Christi zuerst in ihrer Auswirkung für die Gemeinschaft gesehen werden muß und dann in der Zuwendung für den einzelnen. Die historischen Einleitungen sind knapp und treffsicher. Die Verdeutschung hat zumal bei den theologischen Fachausdrücken durch ihre Kürze und Einfachheit Bedeutendes erreicht. Es ist zwar nicht zu erwarten, daß alle Wörter überall Billigung finden, aber vielleicht werden einige im allgemeinen Sprachgebrauch mit der Zeit sich durchsetzen. Eine Vergleichstafel der Parallelstellen von Denzinger, Enchiridion symbolorum, die ein wenig später erschienen ist, erhöht den Wert des Buches. — Die Schrift von „Dogma im Urtext", deren Titel etwas eigenartig wirkt, ist nichts anderes als ein knapper Auszug aus dem größeren Werk. Beumer.

Klug, I., Der katholische Glaube in seinen grundlegenden Wahrheiten. 6. Aufl. hrsg. von T. Hubenthal, O. M. Cap. 12°

(XVI u. 581 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 4.20; geb. *M* 5.80. — Was diese Glaubenslehre auszeichnet, ist die schöne literarische Art der Darstellung, die auf viele anziehend wirken wird. Seinem Aufbau nach schließt sich das Buch an den Gang des Apostolischen Glaubensbekenntnisses an. Recht ausführlich sind die Einwendungen behandelt. Quellen sind sozusagen nie angegeben; in dem Abschnitt über die Verbreitung der katholischen Kirche (349 ff.) wäre eine Quellenangabe jedoch sehr erwünscht. — Einige Bemerkungen, die zur Vervollkommnung des Buches beitragen möchten, seien gestattet. S. 284 heißt es: „Jetzt ist Christus unter allen Menschen der allein von den Toten auferstandene." Dagegen S. 191: „In dem Worte Gottesmutter liegt eingeschlossen ihre Unverweslichkeit und ihre Himmelfahrt." — Daß einige Stellen der Auferstehungsberichte Schwierigkeiten bereiten, ist richtig, aber daß sich dort, soweit es sich um Behauptungen der Evangelisten handelt, „gewisse Widersprüche" finden (227), ist nicht zutreffend. — S. 253 f. heißt es: „Fehlt dieser Erlösungswille [bei der Erwachsenentaufe], so wird zwar die Erbsünde vom Menschen genommen, aber die Verbindung mit Christus bleibt ‚tot'; der Mensch bleibt in seiner Sündenschuld." Hier liegt wohl eine Verwechslung vor zwischen Einprägung des Charakters und Nachlassung der Erbsünde. Wird die Erbsünde vom Menschen genommen, so wird zugleich das Leben der heiligmachenden Gnade eingegossen. — S. 303: Im Westen kam das öffentliche Bußwesen langsam ab, „seit Papst Leo I. es als ‚gegen die apostolische Regel' verstoßend erklärte." Leo I. hat nicht das öffentliche Bußwesen, sondern einen bestimmten Mißbrauch als gegen die apostolische Regel verstoßend erklärt, nämlich, daß das Bekenntnis der einzelnen Sünden öffentlich vorgelesen wurde (Denzinger, Enchiridion n. 145). — S. 469: „Die Bischöfe *empfangen* ebensowenig [wie die Apostel] ihre Gewalt vom Papste, sondern durch das Weihesakrament — aber sie können ihre Gewalt rechtmäßig *ausüben* nur in Unterordnung unter den Papst." Sicher empfangen die Bischöfe ihre Weihegewalt (potestas ordinis) durch das Weihesakrament bzw. ihre Konsekration. Aber daß sie auch ihre Regierungsgewalt (potestas iurisdictionis) durch das Weihesakrament erhielten, ist kaum annehmbar. Welche Regierungsgewalt sollen dann die Weihbischöfe erhalten? Ob die Ortsbischöfe ihre Regierungsgewalt unmittelbar von Gott oder vom Papst erhalten, ist umstritten; vgl. Denzinger n. 1500. — S. 529: Bei der Lehre über die Seligkeitsgrade vermißt man die Angabe, daß die Größe der Seligkeit sich nach dem Maße der heiligmachenden Gnade richtet. Deneffe.

* * *

Philologica-patristica: L. Phillips, C. S. V., The subordinate Temporal, Causal, and Adversative Clauses in the Works of St. Ambrose (The Cath. Univ. of America Patristik Stud. 49). 8° (XIII u. 165 S.) Washington 1937, Cath. Univ. — M. S. Muldowney, Word-Order in the Works of St. Augustine (Stud. 52). 8° (XXIV u. 155 S.) ebd. 1937. — M. A. C. Prendergast, O. P., The Latinity of De Vita Contemplativa of Julianus Pomerius (Stud. 55). ebd. 1938. — Die kath. Universität von Amerika hat in einer Reihe wertvoller philologischer Studien zur lateinischen Patristik einen für die Theologie wichtigen neuen Zugang zur Persönlichkeit wie zum Denken der Kirchenväter eröffnet. Sind diese Arbeiten auch zunächst noch stark statistisch philologische Untersuchungen, so sind manche der Ergebnisse für das

Gesamtbild gerade deshalb von großer Bedeutung, weil sie von ganz unabhängiger Stelle aus die Gedankenkreise der einzelnen Schriftsteller beleuchten. Die 1. Arbeit erweist so *Ambrosius* in empfindsamen Einfühlen in sein sprachliches Denken als konservativ starken Geist, als Mann der Zucht und des Pflichtbewußtseins. A. ist nach Ansicht des Verf. in bezug auf Funktion der Konjunktionen, Gebrauch des Modus und der Zeit vielfach ein besserer Folger des klassischen Gebrauchs als selbst das sog. silberne und späte Latein, auch treuer als Augustin, der seinerseits die gute Schulung nicht verleugnet. Häufiger als die Klassiker meidet A. in abhängigen Sätzen die modale Angleichung an einen vorausgehenden Konjunktiv. Hingegen gebraucht er das sowieso etwas subjektiv betonte, bei ihm seltene quamquam fast nur mit dem Konjunktiv. Daß Ph. keine Beispiele mit dem Indikativ fand, weist auf eine Schwäche seiner Arbeit hin. Seine statistischen Ergebnisse entsprechen nämlich, allerdings mit Proben aus dem gesamten Schrifttum, nur einem Viertel des Gesamtinhaltes der Schriften des A. Es gehört aber zum Wesen der statistischen Methode, daß sie erschöpfende Antwort gebe. So hat der Leser, wenn auch ein gewisses Gefühl der Zuverlässigkeit, doch keine Sicherheit. Beachtung verdient, daß die gemachten Beobachtungen auch für die Schriften De mysteriis und De sacramentis gelten. De lapsu virginis wird im Vorwort genannt, kommt aber nicht selbst zur Sprache. Vielleicht hat der Verf. den literarischen Charakter der einzelnen Schriften sowie die Beeinflussung von anderen Quellen her (wie z. B. aus der Hl. Schrift, Basilius) zu wenig in seine Untersuchungen miteinbezogen. — Der Wortordnung bei *Augustin* ist die 2. Schrift gewidmet. Als Faktoren, die die Wahl der Wortordnung beeinflussen, kommen außer der Sprachgewohnheit abändernd in Betracht rhetorische Rücksichten (bes. Emphase und Kontrast), ästhetische Liebhabereien (Wohlklang, Rhythmus, Clausulae), auch die bloße Rücksicht auf den Kreis, der angesprochen wird: alles also Rücksichten, die auch für die Charakteristik des Schriftstellers von Bedeutung sind. A. spricht anders in De civitate Dei zu den Genossen seiner Bildung, anders in den Sermones zu dem ihm anvertrauten Volk. Damit wird auch klar, daß es nicht genügt, die Fälle nach ihrer Zahl in Gruppen zu ordnen. Es muß sehr vieles in seinem Verhältnis zur ‚gewöhnlichen' Ordnung eigens geprüft werden. Wer sich mühsam durch die vorliegende Arbeit durchliest, weiß zu schätzen, welche Mühe die Verf. sich haben kosten lassen. Offen wird zugestanden, daß man bald auf die Herausarbeitung von Regeln verzichten müsse und froh sei, wenigstens einige Tendenzen aufweisen zu können. Für A. wurden Schriften jeder Lebenszeit und jeder literarischen Gattung zur Untersuchung vorgenommen. A.s Sprache kommt deutlich aus der Schulung am klassischen Gebrauch, der aber schon in sich kein starrer war. Die lebendigere Berührung mit dem meist einfacheren christlichen Volk läßt ihn aber auch an den fortgeschritteneren Sprachgebrauch Zugeständnisse machen; so etwa in der zunehmenden Neigung, das Verbum vom Ende des Satzes mehr nach vorne zu schieben. Oder in der häufigeren Beiziehung des ille, das in den romanischen Sprachen zum bestimmten Artikel wurde, oder in der Anfügung des Genetivs zu einem abstrakten Substantiv statt des vorgesetzten Adjektivs — also ein feiner Beitrag zur christlichen Volksverbundenheit Augustins. — De vita contemplativa ist die einzige Schrift des südgallischen Rhetors und Priesters *Julianus Pomerius,* die uns ganz erhalten ist. Wie bei Ambrosius

und Augustin, in dessen Spuren P. geht, ist der Einfluß des klassischen Sprachgebrauchs noch überwiegend, aber die Strömung des späteren Lateins dringt doch schon breiter ein. Auch P. brauchte, noch mehr als die profanen Schriftsteller seiner Zeit, eine verbreiterte und beweglichere Ausdrucksmöglichkeit, da er, wenn auch vielfach dem feinen Geschmack, so doch noch mehr dem Leser seiner Zeit dienen wollte. Wie sich das in der Syntax und dem Wortschatz — weniger in den rhetorischen Formen und den Clausulae — bei ihm auswirkte, zeigt die 3. Arbeit eingehend. Sie erforderte bei der Menge von Gesichtspunkten eine Unsumme von Kleinarbeit. Das Vokabular christlicher Begriffe kann aus dem Abschnitt seltener Verba mit vielen Worten christlicher Färbung ergänzt werden. Bei Begriffen wie gratia, fides, ecclesia u. a. müßte aber ihre Weite oder Enge schon noch etwas untersucht werden. Ecclesiae communione (2, 5, 2) bedeutet z. B. nur die kirchliche Gemeinschaft (nicht Kommunion als Sakrament). Für manche selteneren Worte konnte auch Ambrosius als Beleg angeführt werden (z. B. für phaleratus). In der 2, 10, 2 angeführten Stelle ist spe von certus abhängig (ohne cum). Alterutrum (21) muß wohl als Akkusativ genommen werden. So zeigt auch diese Arbeit über das Philologische hinaus Charakter und theologisches Streben des Schriftstellers. Wir werden daher im kommenden Heft über weitere ähnliche Arbeiten der Universität berichten. Nachbaur.

Madoz, J., S. J., El símbolo del VI Concilio de Toledo (a. 638). En su centenario XIII°: Greg 19 (1938) 161—193. — M. erforscht die Quellen des dem Konzil zugeschriebenen Glaubensbekenntnisses. Benutzt findet er: Augustin, Fulgentius, Isidor von Sevilla und frühere spanische Konzilien. Daraus zieht M. dann den Schluß, daß die von den Hss immer bezeugte Abfassungszeit durch innere Gründe bestätigt wird. In Denzinger, Enchiridion, ist dieses Symbolum nicht aufgenommen. Beachtenswert sind die Sätze: Spiritum vero sanctum ... de patre *filioque* procedentem utriusque esse spiritum (165 f.); Ecclesiam quoque catholicam credimus sine macula in opere et absque ruga in fide *corpus eius* [sc. Christi] esse" (166). Seiner Gewohnheit gemäß bringt M. in dieser Arbeit auch eine terminologische Untersuchung; diesmal über solitarius (169 ff.). Deneffe.

Hofmann, G., S. J., Die Konzilsarbeit in Florenz: 26. Febr. 1439—26. Febr. 1443: OrChrPer 4 (1938) 157—188. — Verf. hat mit außerordentlicher Sorgfalt unter Vorausschickung der jeweiligen genaueren Quellenangabe die wichtigen Arbeiten in Florenz dargelegt. Zunächst schildert er das Äußere, dann werden die Konzilssitzungen im allgemeinen nach ihrer rechtlichen Stellung und ihrem Verlauf gekennzeichnet. Hierauf bespricht er die vorbereitende Sondersitzung, die nach einigen Schwierigkeiten den Verhandlungsmodus festlegte. Dann beschäftigt er sich mit den acht Konzilssitzungen, um mit der Protokollvergleichung zu schließen. Damit ist der erste Abschnitt des Konzils mit seinen öffentlichen Sitzungen beendet. Jetzt beginnen die bedeutsamen und erfolgreichen Verhandlungen, deren Darlegungen durch H. man gern erwartet (vgl. die folgende Besprechung). Kösters.

Hofmann, G., S. J., De praeparatione definitionis Concilii Florentini de SS. Eucharistia: Acta Acad. Velehr. 14 (1938) 45—54. — Die Formulierung der Lehre über die Eucharistie in der Unionsbulle (Denz. n. 692) brachte keine allzu großen Schwierigkeiten während der Verhandlungen auf dem Konzil von Florenz, die am

8. 6. 1439 begannen und bereits am 4. 7. abgeschlossen werden konnten. Man war sich sofort darüber einig, daß Weizenbrot die Materie sei, gesäuert oder ungesäuert je nach dem Gebrauch der Kirchen. Bemerkenswert ist die im Laufe der Disputation auftretende Frage der Konsekrationsworte, da jedenfalls in einem der lateinischen Entwürfe die Herrenworte als Form bezeichnet waren. Auch darüber bestand Einigkeit, wie H. aus den Akten zeigt. Die Griechen wollten die Frage jedoch nicht in der Bulle behandelt sehen. Der Grund geht aus der Rede des Kard. Cesarini in der Sitzung vom 27. 6. hervor: Dixerunt Graeci quod hoc non erat necessarium; imo si poneretur ecclesia ipsorum reciperet ignominiam ac si hactenus tenuissent aliud (53). Man solle nur „de dubeis" etwas aufnehmen. Weisweiler.

Heschel, A., Don Jizchak Abravanel. gr. 8° (32 S.) Berlin 1937, Reiß. — Don Jizchak Abravanel (1437—1509), einer der typischen Vertreter israelitischer Theologie der beginnenden Neuzeit, wird in seinem persönlichen Schicksal kurz und packend geschildert und nach seiner theologischen und exegetischen Bedeutung gekennzeichnet. Ursprung, Ewigkeit, Zweck der Welt, Eschatologie und Messiaslehre (nach Abravanel sollte der Messias im Jahre 1532 erscheinen) sind die Hauptprobleme, um die sich der Theologe Abravanel gemüht. Exegesegeschichtlich ist der fünfte Abschnitt „Die Auslegung der Schrift" (25—27) recht aufschlußreich. Er zeigt das Erwachen historischer Wertung von Schrifttexten in der jüd. Exegese um die Wende des 15. Jahrh. Closen.

Koopmans, J., Het oudkerkelijk dogma in de reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn. gr. 8° (XII u. 146 S.) Wageningen 1938, Veenman. *Fl* 2.75; geb. *Fl* 3.75. — Der Verf. meint, die dialektische Theologie stelle mit Recht die Forderung nach einer kritischen Dogmengeschichte. Diesem Verlangen wenigstens in einem bestimmten Punkt Gehör zu geben, ist der Zweck der vorliegenden fleißigen und gelehrten Doktorarbeit. Sie will zeigen, wie die Reformatoren und besonders Calvin, der eigentliche Lehrmeister der niederländischen Theologie (5), die altkirchlichen Dogmen von der Trinität und Christologie übernommen, verstanden und angepaßt haben (3 f.). Die „kritische Dogmengeschichte" ist, soweit ich sehe, so verstanden, daß sowohl die Geschichte als auch das Dogma, das als etwas „Relatives" aufgefaßt wird, kritisch behandelt werden soll. Den katholischen Theologen interessiert wohl am meisten das erste der drei Hauptstücke: „Der Grund der Annahme des altkirchlichen Dogmas durch die Reformatoren". Sie haben zwar nicht die Glaubenswahrheiten von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und von der Menschwerdung des Sohnes Gottes geleugnet. Aber sie entfernten sich von der Kirche oder vielmehr deuteten sie in ihrem Sinn. So verloren sie einen Teil der Glaubenswahrheiten und vor allem die Richtschnur: „Calvin ist bereit, seinen Gegnern darin zuzustimmen, *daß die Kirche nicht irren kann;* aber [!] er stellt eine Bedingung: wenn sie dem Wort Gottes unterworfen bleibt" (28). Das 2. Hauptstück behandelt: „Die reformatorische Beschreibung und Verteidigung des altkirchlichen Dogmas"; das 3.: „Die Funktion des altkirchlichen Dogmas in der reformatorischen Theologie und im kirchlichen Dienst". Deneffe.

Seppelt, Fr. X., Geschichte des Papsttums. Bd. V: Das Papsttum in der neueren Zeit. Geschichte der Päpste vom Regierungsantritt Pauls III. bis zur französischen Revolution (1534—1789). gr. 8° (536 S.) Leipzig, Hegner. *M* 12.50. — Es war keine leichte

Aufgabe, die Geschichte der Päpste der neueren Zeit in einem Bd. zu zeichnen. Das Hauptgewicht liegt auf der Darstellung der einzelnen Pontifikate, aber auch die Geschichte des Papsttums als solchen und seine Stellung im kirchlichen und politischen Raum tritt klar hervor. Die Päpste und die innerkirchliche Reform ist das Thema der beiden ersten Kap. Mit Paul III. beginnt die endgültige Abkehr von den allzu weltlichen Anschauungen der Renaissancepäpste. Die innere Erstarkung des Papsttums zeigt sich schon in dem bedeutenden Anteil, den es am Zustandekommen und dem trotz unzähliger Schwierigkeiten schließlich doch glücklichen Verlauf und Abschluß des Trienter Konzils hat. Der Aufstieg erreicht seinen Höhepunkt in den großen Päpsten der 2. Hälfte des 16. Jahrh. Die Päpste im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges setzen die Anstrengungen ihrer unmittelbaren Vorgänger fort. Aber schon bald beginnt der Abstieg. Mit dem Tod Pius' VI. in der Gefangenschaft scheint der Untergang des Papsttums besiegelt. Damals konnte man nicht ahnen, welch gewaltigen Aufschwung das 19. Jahrh. bringen würde. — S.s Kunst, in wenigen Worten viel zu sagen, ist schon aus seiner einbändigen Papstgeschichte bekannt. Hinzu kommt ein ruhiges, abgewogenes Urteil aus dem Streben nach möglichster Objektivität. Man muß das auch da anerkennen, wo man abweichender Meinung ist. Manchmal allerdings scheint das Bestreben, allen gerecht zu werden, überspitzt, indem die Verteidiger von Glauben und Kirche strenger beurteilt werden als ihre Gegner. So sympathisch diese Einstellung auch berührt, so gilt doch das Ideal: Gleiches Recht für alle. Aus ähnlichen Gründen vermißt man z. B. in der Behandlung der Aufhebung des Jesuitenordens einen Hinweis auf den schweren Schlag, der gerade dem Papsttum durch die vom Verf. verteidigte Maßnahme Klemens' XIV. versetzt wurde. Offenbar ist Verf. sich dieser Demütigung wohl bewußt, da er Klemens XIV. einen „vielgeprüften, unglücklichen Papst" nennt. — Solche Schönheitsfehler können aber das positive Gesamturteil über das Werk nicht beeinträchtigen, das mit einem reichen Literaturverzeichnis schließt. van Haag.

* * *

Platz, H., Pascal. Der um Gott ringende Mensch (Große Männergestalten). Dülmen 1937, Laumann. 8° (207 S.) *M* 3.50; geb. *M* 4.20. — Das Buch verdient die Beachtung, die es gefunden hat. Es bemüht sich zwischen der einseitigen und scharfen totalen Ablehnung, wie sie namentlich in früheren Zeiten vielfach geübt wurde, und der ebenso einseitigen kritiklosen Zustimmung anderer Kreise einen vernünftigen Mittelweg zu finden. Dabei hat der Verf. zweifellos im allgemeinen Erfolg, wenn er auch nicht den Anspruch erheben wird, die schwierigen Fragen abschließend behandelt zu haben. Die Darstellung bewegt sich naturgemäß zwischen zwei Schriften: den „Provinzialbriefen" und den „Gedanken". Die Grundhaltung der Provinzialbriefe, welche in persönlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen zu Port-Royal, dem Heim seiner Schwester, und den Jansenisten ihre Wurzel haben, wird entschieden abgelehnt. Allerdings müßten die Gegensätze bisweilen theologisch schärfer, unter Berücksichtigung der verschiedenen Moralsysteme, gezeichnet, der Fragepunkt bestimmter hervorgehoben, und in geschichtlicher Wertung der Akzent gelegentlich etwas verschoben werden, wenn auch eine vollkommene Einheit wohl noch nicht zu erreichen sein wird. Was die „Gedanken" angeht, so gibt man heute zu, daß sie für moderne Glaubensbegründung und Apologetik, besonders die „Neue Apologetik" bestim-

mend geworden sind. Auch hier aber wird weitere Unterscheidung vonnöten sein. Der literarische Pascal ist nicht einfachhin identisch mit dem geschichtlichen, und beide sind nicht die gleichen in den verschiedenen Lebensperioden. Es wird schwer zu beweisen sein, daß in den „Gedanken" keine Nachwirkungen seiner Kampfzeit mehr vorliegen (Vgl. C. Constantin: DictThCath XI, 2074 bis 2203; W. Kreiten: StimmML 43 [1892]; 44 [1893]; 45 [1893]). Bei der Wertung der Pascalschen Glaubensbegründung müßten die verschiedenen Formen der „Neuen Apologetik" mehr auseinandergehalten und die kirchlichen Bestimmungen, zumal des Vatikanums, mehr berücksichtigt werden. Auch sonst sähe der Theologe gern gelegentlich eine genauere Formulierung oder tiefere Begründung, z. B. in dem, was S. 104 ff. über Wunder gesagt wird. Ist Pascal mit der Kirche vollkommen ausgesöhnt, als treuer Katholik gestorben? Man mag zugeben, daß er subjektiv das Notwendige getan hat; aber von einem Widerruf der lieblosen Verleumdungen und einer Wiedergutmachung des außerordentlichen Schadens, den er dem kirchlichen Leben und einem kirchlichen Orden zugefügt hat, wissen wir nichts. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine kurz zusammenfassende Darstellung, die „Pascal im Wandel des Urteils" einführt, so treffend sie in ihren Grundzügen ist, doch den Verfassern nicht immer ganz gerecht werden kann. — Aber das alles hebt den Wert und die zeitgemäße Bedeutung der empfehlenswerten Schrift nicht auf. Kösters.

Fels, H., Martin Deutinger (1815—1864) (Gestalten des christl. Abendlandes 2). 8° (340 S.) München 1938, Kösel. *M* 6.80; subskr. *M* 5.80. — Von Anselm, von dem der 1. Bd. dieser neuen Reihe handelt (vgl. Schol 14 [1939] 114) zu Deutinger ist ein großer Abstand, und nicht nur der Zeit nach. Immerhin war D., der Philosoph einer katholischen Zusammenschau von Glaube, Wissenschaft und einer christlichen Kunstlehre, ein ursprünglicher Denker. So haben manche seiner Fragen und seiner versuchten Antworten auch für uns heute noch Geltung. Für den Leserkreis der Schol verdient das Buch Beachtung, weil es uns eine Gestalt jener bedeutsamen und doch nicht genug erforschten Bewegung nahe bringt, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. nach den zerstörenden Wellen der Aufklärung und des philosophischen Idealismus und gegenüber den heraufziehenden materialistischen Naturwissenschaften eine eigenständige katholische Weltanschauung und Wissenschaftslehre aufrichten wollte, und noch von dem Schwung der Romantik getragen, sich aus der zeitgemäßen Lösung der uralten Fragen nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie, von Natur und Gnade, von Offenbarung und Kultur, eine sieghafte Erneuerung des katholischen Geisteslebens versprach. — Die vorliegende Auswahl aus D.s Lebenswerk (115—319) gibt genügend Einblick in seine Denkmotive. In der großen Einführung (11—114) zeichnet F. mit viel Sachkenntnis die geistige Lage des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des Jahrh., wodurch dann die Gestalt D.s erst recht sichtbar wird. Es bleibt zu bedauern, daß D. den Anschluß an die schon mächtig wieder aufsteigende Scholastik seiner Tage oder eine fruchtbare Begegnung mit ihr nicht gefunden hat. Aber auch in der Einführung von F. ist der geschichtliche Ort der Scholastik in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. und ihre Bedeutung nicht ganz erfaßt. Boeminghaus.

Lösch, St., Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1819—1831). gr. 8° (VII u. 131 S.) Rottenburg 1938, Ba-

der. *M* 7.50. — In bewunderungswürdigem Fleiß hat uns hier L. ein für die Geschichte der deutschen Theologie ganz wesentliches Werk geschenkt. Die Beiträge und Rezensionen der ThQ sind bis 1832, einer damals vielfachen Art entsprechend, anonym gedruckt worden. Gewiß hatten die Biographen einzelner bedeutender Mitarbeiter bereits manche Aufhellung gebracht. L. aber macht ganze Arbeit und hat aus alten Honorarberechnungen alles geklärt. Es sind nur ganz unbedeutende Dunkelheiten für wenig wertvolle Kleinigkeiten geblieben. Bei der Bedeutung, welche die Zeitschrift für die Beurteilung der katholischen Richtungen gerade in den älteren Jahrgängen hat, ist die angewandte mühselige Arbeit also eines vollen Erfolges sicher. Im Beginn wird durch die Veröffentlichung der wesentlichen Akten ein interessanter Einblick in die Gründungsgeschichte gegeben; die ersten Mitarbeiter werden dabei kurz charakterisiert. Hierbei fällt bereits etwas Licht auf die *innere* Richtung der Zeitschrift im ersten Jahrzehnt, wenn man auch gerade hier den Wunsch ausdrücken möchte, daß der Verf. seine bei der eingehenden Durcharbeit gewonnenen Eindrücke uns bei anderer Gelegenheit einmal genauer darlege. Die Mitarbeit des schweizerischen Staatsrates Usteri — mit seiner bekannten Richtung — für die zeitgenössische Kirchengeschichte ist z. B. ein hierhin gehörendes recht bemerkenswertes Ergebnis der Untersuchung. In diesem Zusammenhang lesen wir bei L.: „Auch sonst nehmen Drey, Gratz und andere aus den ersten Tübingern wiederholt scharf Stellung gegen die erfolgte Wiedereinführung und neue Verbreitung des Jesuitenordens“ (42). Den Abschluß des Buches bildet die Darlegung der Gründe, die von 1832 ab zur Zeichnung aller Beiträge und Rezensionen führt. Es war vor allem die Aufsehen erregende Besprechung Hirschers zur Antizölibatsbroschüre Wocher's, die Möhler und dann auch Drey die Forderung der Namensnennung stellen ließ. Wir wünschen dem Verf. und auch unserer Kollegin, die in diesem Jahr als älteste theologische Fachzeitschrift der Welt ihren 120. Bd. erscheinen läßt, Glückwunsch zu diesem Jubelbuch. Weisweiler.

Schrey, H. H., Die gegenwärtige Lage der amerikanischen Theologie: Theol. Rundschau 10 (1938) 23—56. — Ein für die Kenntnis des modernen Pragmatismus in Amerika recht instruktiver Artikel. Schr. bespricht die Voraussetzungen, von denen die einzelnen Formen ausgehen: 1. Der Pragmatismus hat auch heute noch in Amerika weitgehenden Einfluß (Peirce, W. James, bes. John Devey) und betätigt sich besonders in den beiden Richtungen des Liberalismus und des „Fundamentalismus“. Der Fundamentalist versucht konservativ den überlieferten Protestantismus mit der „ungastlichen“ Gegenwart zu versöhnen und will durch den „Evangelismus“, eine Art „Erweckung“, die Massen gewinnen. 2. Der neue religiöse Realismus sucht von den Voraussetzungen der Ritschlschen Schule aus einen neuen religiösen Realismus in verschiedenen Abstufungen zu begründen. 3. Die Fortbildung der „Theologie des sozialen Evangeliums“ zeigt eine schwärmerische Richtung (John Bennets, bes. Shayler, Mathews, Halford, Luccocks), eine radikal-pragmatische, welche bestreitet, daß sich das Leben ganz durch abstrakte Grundsätze regeln lasse und eine realistische, deren Vertreter R. Niebuhr die Notwendigkeit der Liebe in der individualistischen und kollektivistischen Ethik hervorhebt, dabei aber im Sinne der deutschen dialektischen Theologie betont, daß menschliches Bemühen ohne Gottes (eschatologisches) Eingreifen nicht zum Ziele führt. Kösters.

2. Fundamentaltheologie.

Brinktrine, J., Offenbarung und Kirche. Fundamental-theologische Vorlesungen: 1. Einleitung und Begriff der Offenbarung. gr. 8° (96 S.) Paderborn 1938, Schöningh. *M* 2.40. — Das vorliegende als Manuskript gedruckte Bändchen umfaßt den 1. Teil der vom Verf. seit 1931 an der Phil.-theol. Akademie zu Paderborn gehaltenen fundamentaltheologischen Vorlesungen. B. bekennt sich als Schüler von Garrigou-Lagrange ausdrücklich zum Thomismus. Nach den mehr einleitenden Ausführungen über Definition, Einteilung und Methode der Theologie überhaupt und der Fundamentaltheologie im besondern werden die Begriffe „Offenbarung", „Mysterium", „Dogma" und „übernatürlich" theoretisch erörtert. Der Verf. vertritt die Ansicht, daß die Fundamentaltheologie bzw. Apologetik zur Theologie im eigentlichen Sinne gehört; denn der Theologie als höchster Wissenschaft (Weisheit), d. h. als „cognitio per causas ultimas" komme es zu, „auch über ihre Prinzipien zu urteilen und sie gegen die Leugner zu verteidigen" (15). Er gibt aber zu, daß die Apologetik nicht aus dem Glauben, sondern nur unter der positiven Direktion des Glaubens aus der Vernunft argumentieren kann (32), doch gebrauche sie dabei das Licht der Vernunft nur „instrumentaliter" (35). Damit ist aber gegeben, daß sie zwar ihrem Zweck und ihrer Beziehung nach anders als die Philosophie zur Theologie gehört, nicht aber ihrer Methode nach, in der sie sich von der philosophisch-historischen Beweisführung nicht wesentlich unterscheidet. Man hätte wünschen mögen, daß die Fundamentaltheologie mehr in ihrer positiven Aufgabe und nicht so ausschließlich als Apologetik gewertet würde. Die positive Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es, was der Verf. selbstverständlich nicht leugnet, die „praeambula fidei" wissenschaftlich zu beweisen; denn wie der Glaube als „rationabile obsequium" notwendig die sichere Erkenntnis der „praeambula fidei" voraussetzt, so verlangt die Theologie als „scientia fidei", daß die „praeambula fidei" wissenschaftlich feststehen. Weil für B. die Fundamentaltheologie wesentlich Apologetik, d. h. Verteidigung ist (32), möchte er auch die sog. positive Theologie, d. h. den Nachweis, daß die von der Kirche als nächster Glaubensnorm vorgelegten Glaubenswahrheiten in der Hl. Schrift und Überlieferung enthalten sind, zur Fundamentaltheologie rechnen (21 f.). Der Dogmatik bliebe also nur noch die Aufgabe, aus den geoffenbarten Wahrheiten mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft weitere Folgerungen (conclusiones theologicae) abzuleiten. Diese Ansicht hat der Verf. schon früher in seinem Artikel „Zur Einteilung der Theologie und zur Gruppierung der einzelnen theologischen Disziplinen" (ThGl 26 [1934] 569—575) vertreten und vor kurzem gegen Bilz in dem kleinen Beitrag „Welches ist die Aufgabe und Stellung der Apologetik innerhalb der Theologie?" (ebd. 29 [1937] 314 ff.) zu rechtfertigen gesucht (vgl. Schol 13 [1938] 593 f.). Er stützt sich dabei auf den von der scholastischen Philosophie übernommenen Begriff der Wissenschaft als der „scientia ex ultimis causis", anstatt die Theologie auch als positive Wissenschaft zu würdigen. Brinkmann.

Seiterich, E., Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik (Freib. theol. Stud. 49). gr. 8° (XV u. 166 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 4.50. — Bei den heutigen Auseinandersetzungen über Aufgabe, Aufbau und wissenschaftliche Stellung der Apologetik bzw. Fundamentaltheologie ist

es sehr zu begrüßen, daß uns S. in der vorliegenden Arbeit eine gute Übersicht über die Hauptvertreter der sogenannten neuen Apologetik und ihre Lösungsversuche gibt. Dabei kommen nach mehr einleitenden Ausführungen über die apologetische Methode des Kardinals Deschamps im 1. Abschnitt besonders die Vertreter der sogenannten Immanenzapologetik in Frankreich, F. Brunetière, L. Ollé-Laprune, G. Fonsegrive und vor allem M. Blondel zur Sprache, deren Anschauungen der Leser nicht nur lichtvoll herausgearbeitet findet, sondern auch an Hand ausführlicher Auszüge aus ihren Werken, die jeweils in den Fußnoten zusammengestellt sind, selbst nachprüfen kann. Eine solche Arbeit ist heute doppelt zu begrüßen, weil vielen die ausländische Literatur nicht mehr direkt zugänglich ist. Im 2. Abschnitt gibt der Verf. einen guten Überblick über die Stellungnahme zur sogenannten Immanenzapologetik durch französische und deutsche Autoren und schließlich durch die Kirche selbst. Eine gute Zusammenfassung und besonnene Würdigung bildet den Abschluß. Dabei kommt der Verf. zu dem Ergebnis: Von einem Ersatz der äußeren Apologetik durch die innere kann keine Rede sein. Ebensowenig verlangt die äußere Apologetik im Hinblick auf die Willensseite des Glaubensaktes notwendig eine Ergänzung durch eine innere Beweisführung, wenn diese auch im Rahmen einer pastorellen Apologetik nützlich und angemessen ist.
Brinkmann.

Bonsirven, J., S. J., Les Juifs et Jésus. Attitudes nouvelles. kl. 8° (252 S.) Paris 1937, Beauchesne. *Fr* 16.—. — Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, an Hand der jüdischen Literatur die Stellung des heutigen Judentums zur Person Christi aufzuzeigen. Dabei gibt er zunächst einen Aufriß des Lebens und der Lehre Jesu und der Anfänge des Christentums nach dem bekannten Buch „Jesus von Nazareth" von J. Klausner, Prof. an der jüdischen Universität zu Jerusalem. Dann sammelt er die zahlreichen jüdischen Stimmen aus der ganzen Welt, die in Jesus von Nazareth einen ihrer Größten sehen, freilich ohne ihn als den Messias und Erlöser, und noch viel weniger als Sohn Gottes und Stifter einer neuen Religion anzuerkennen. Jesus selbst hat nach ihnen nicht daran gedacht, eine neue Religion zu stiften, sondern Paulus ist es gewesen, der in dieser Beziehung das Werk Jesu verfälscht hat, um den Heiden entgegenzukommen. So sind diese jüdischen Jesusverehrer allerdings noch weit davon entfernt, den ganzen Christus anzuerkennen. Das Jesusbild, das ihnen vorschwebt, ist das der liberalen protestantischen Jesusforschung, die den geschichtlichen Jesus von dem des Glaubens unterscheidet und nur den ersteren als wirkliche Größe gelten läßt. Doch mag auch dieses noch unvollkommene Heilandsbild ein Mittel sein, die Kinder des Volkes, das ihn einstens verstoßen hat, mit Liebe und Verehrung zu seinem Messias zu erfüllen und sie nach und nach zu seiner vollen Anerkennung zu führen. Das Büchlein ist für die Apologetik insofern sehr aufschlußreich, als es uns mit einem Christuszeugnis aus dem Munde derer bekannt macht, von denen man es am wenigsten erwarten sollte. Brinkmann.

Kösters, L., S. J., Die Kirche unseres Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung. 3. Aufl. der „Großen Ausgabe". gr. 8° (XII u. 264 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 4.40; geb. *M* 6.—. — Dieses meisterhafte Buch, dessen 1. Aufl. Schol 10 (1935) 568 ff. besprochen wurde, macht verdientermaßen seinen Weg. Die hier angezeigte 3. Aufl. ist wie die 2. im wesentlichen unverändert, „bringt aber außer den Korrekturen der Druck-

fehler zahlreiche Nachträge aus der Literatur der letzten Jahre" (Vorwort). Dabei blieb die Seitenzahl dieselbe. Die Schönheit des Druckes hat in den Anmerkungen etwas gelitten. — Zugleich können wir die französische Übersetzung anzeigen, die von Ph. Mazoyer und A. Gaté unter dem Titel: L'Église de notre Foi angefertigt wurde und bei P. Lethielleux, Paris [1939], in 8° (XII u. 300 S.) zum Preis von *Fr* 20.— erschien. Deneffe.

Silić, R., Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura (Bresl. Stud. z. hist. Theol. N. F. 3). 8° (XVI u. 268 S.) Breslau 1938, Müller u. Seiffert. *M* 12.—. — In exakter Arbeit wird hier die Lehre des hl. Bonaventura über Christus und die Kirche geboten. Der 1. Teil enthält die Grundlegung in soteriologischen Begriffen (Christus als Haupt, seine Gnadenfülle, als Hoherpriester, als Herz der Kirche, als Mittler), der 2. Teil eine systematische Darstellung (Christus und das Sein der Kirche, Christus und das Wachsen der Kirche, Christus und das Leben der Kirche, die Gegenwart Christi in der Kirche). Beachtenswert ist zunächst, daß S. eine neue Methode einschlägt, an die Gedanken Bonaventuras heranzukommen: Er teilt seine Schriften nicht, wie es bisher geschah, dem Inhalte nach ein, sondern in chronologische Reihenfolge: Jugendschriften (bis 1248), Schulschriften (1249—1257) und Spätschriften (nach 1257), wobei den letzteren größere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Diese Einteilung dürfte in Zukunft allgemein bei der Darstellung der Lehre Bonaventuras befolgt werden, bis eine genauere Anordnung seiner Schriften auch innerhalb der drei Gruppen möglich sein wird. Im Verlauf der Abhandlung bringt der Verf. teilweise neue Ergebnisse, so in der Deutung des Bildes „Christus das Herz der Kirche" und in der Darstellung des Mittlerbegriffes, wo er sich gegen Guardini (Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung) und Scheller (Das Priestertum Christi im Anschluß an den hl. Thomas von Aquin) wendet. Die Untersuchung ist gründlich, die Beweisführung klar und besonnen. Besonders im letzten Kap., in dem er die Gegenwart Christi in der Kirche behandelt, geht S. auf moderne Fragestellungen ein. Obgleich er da eine gute Übersicht über die Lösungsversuche bringt und selber anregende Gedanken bietet, so möchte uns doch scheinen, als ob sie nicht am richtigen Platze seien; Bonaventura als Grundlage ist wohl zu weit hergeholt. Wir stellen aber mit Genugtuung fest, daß die Theorie Kastners (Marianische Christusgestaltung der Welt) von der Gegenwart der Menschheit Christi im begnadigten Menschen abgelehnt wird (vgl. Die Einwohnung der drei göttlichen Personen ... ThGl 30 [1938] 509). In der Frage nach dem Verhältnis von Menschwerdung und Erlösung bei Bonaventura hätte gut darauf hingewiesen werden können, wie der stark herausgearbeitete Mittlerbegriff leicht den Übergang zur These des Duns Skotus von der unbedingten Vorherbestimmung Christi hätte bilden können (vgl. Die skotistische Auffassung von der unbedingten Vorherbestimmung Christi und ihre Auswertung in der Verkündigung: Kirche und Kanzel 22 [1939] 8). Beumer.

Pfeifer, L., Ursprung der katholischen Kirche und Zugehörigkeit zur Kirche nach Albert Pigge. 8° (96 S.) Würzburg 1938, Rita-Verl. *M* 3.—. — Pigge wird für gewöhnlich nur wegen seiner stark eigenartigen Ansichten über Rechtfertigungslehre und Primatialgewalt genannt. Es ist dann die Gefahr, daß anderes wertvolles Gedankengut übersehen wird. Der Verf. stellt deshalb die Kirchenidee Pigge's, die Zentralidee seiner theologischen und

auch kirchenpolitischen Anschauungen, in diesem Werke dar. Es ist eine klare, übersichtliche Arbeit an Hand des gedruckten und ungedruckten Materials. Auch die Gedanken der geistigen Umwelt, der Protestanten und der katholischen Theologen, werden berücksichtigt, wenn man auch zumal in Bezug auf die letzteren ein Mehr erwarten und wünschen dürfte. Von den Ideen Pigge's ist nach den Forschungen P.s bemerkenswert, daß er die Kirche seit Erschaffung der Welt (Pigge ist in der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung Skotist) bestehen läßt und doch anderseits den mystischen Leib Christi nicht in einer rein geistigen Gnadengemeinschaft, sondern in der konkreten katholischen Kirche erblickt. Diese beiden Gedankenreihen, denen wir vom spekulativen Standpunkt aus zustimmen möchten, sind vereinigt durch die Betonung einer praeformatio der sichtbaren Kirche in der alttestamentlichen Heilsökonomie, wobei allerdings die Frage nach der vorhergehenden Zeit noch offen bleibt. Beumer.

* * *

Rang, M., Der christliche Glaube. gr. 8° (250 S.) Frankfurt 1937, Diesterweg. *M* 3.90; geb. *M* 5.40. — Das Buch stellt ein gewisses Gegenstück zu den neuen katholischen Laiendogmatiken dar; es unterscheidet sich aber von ihnen durch seine stark aktuelle Einstellung. Daraus ist auch die Einteilung genommen, die drängende Zeitprobleme im Lichte des Protestantismus besonders herausstellt. So Offenbarung, wobei gut die Einwände gegen das AT zurückgewiesen werden; dann mehrere Kapitel über Gott und Schöpfung, Gott und die Sünde; Gott und das Leid. Ein eigener Abschnitt behandelt die Stellung der christlichen Kirche im Volk. Dabei wird eingehend eine neue Einheitskirche abgelehnt, da sie nur zu einer Verflachung führen, nie aber zu einem wirklich lebenskräftigen Einsatz erstarken werde. Der Gedanke, daß sich heute die beiden großen Konfessionen in Deutschland bei aller Verschiedenheit der Lehre im gemeinsamen Kampf gegen den christusleugnenden Feind gefunden haben und so mehr zu einer wirklichen Einheit des Volkes beitragen als eine neue Kunstreligion ist überaus richtig. Wir hätten freilich gewünscht, wenn dem im vorliegenden Buch bei der *inneren* Beurteilung katholischer Lehre noch mehr Rechnung getragen worden wäre. Weisweiler.

Lambinet, L., Christozentrische Religionsphilosophie? Eine kritische Untersuchung des Religionsbegriffes Dialektischer Theologie (Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protest. VIII 4). gr. 8° (102 S.) München 1938, Kaiser. *M* 2.30. — Die Arbeiten zur Phänomenologie der Dialektischen Theologie häufen sich in einem fast erschreckenden Maß. Wir können darin besonders für Dissertationen und Erstlingsarbeiten einen Vorteil nicht erkennen — weder für das Verständnis der Dialektischen Theologie noch für ihre Weiterführung oder Widerlegung. Die Gefahr einseitiger Interpretation ist für den Anfänger gerade bei dieser Theologie, die sich seit ihren Anfängen in den feineren Verästelungen vielfach gewandelt hat und deren Lehren daher nicht ohne weiteres in logischer Konsequenz weitergedacht werden können, besonders groß. Ihr ist auch die vorliegende Arbeit nicht ganz entgangen. Sie arbeitet gut den allgemeinen Religionsbegriff bei Barth religionsphilosophisch heraus und weist mit Recht darauf hin, daß trotz aller extremen Betonung der Offenbarung als einzigem Weg zu Gott bei B. auch Ansätze im tiefsten Bewußtseinsgrund vorhanden sind, die dann durch die Offenbarung aktualisiert werden; nicht freilich in dem Sinn einer dann wirkenden eigentlichen Aktivität oder positiven

Fähigkeit. Sie kommt allein von christlicher Offenbarung. L. sieht hierin mit Recht den Unterschied zu Brunner. — Die religionsphilosophische Parallele, die der Verf. zwischen Barth und Schelling zieht, entbehrt nicht des Interesses, da auch bei Schellings „realistischem Idealismus" die Religion als Substanz des Bewußtseinsgrundes und zugleich als Reich der göttlichen Ideen gefaßt ist. Dennoch ist die Parallele zu stark ausgebaut und trifft mehr Brunner als Barth. Das Denken Barths war bereits im Römerbrief wesentlich tleologisch und daher ist von vornherein das Grundanliegen der beiden Denker so verschieden, daß nur von einer ganz weitgefaßten religionsgeschichtlichen Parallele gesprochen werden kann, die eben in dem aufgezeigten Grundzug einer gewissen Potenzialität im menschlichen Bewußtsein zu suchen ist. Weitergehende Parallelen waren nur durch Fortführung der Gedanken Barths möglich und werden sicher von diesem abgelehnt werden. Die Bedeutung der Arbeit besteht also wesentlich im Geistesgeschichtlichen, im Aufzeigen des gemeinsamen ideengeschichtlichen Grundzuges, der aber mehr in der Gemeinsamkeit eines *Weges* zum Lösungsversuch des Religionsbegriffes denn in der gemeinsamen Lösung besteht. Weisweiler.

Eberhard, S., Kreuzes-Theologie. Das reformatorische Anliegen in Zinsendorfs Verkündigung. gr. 8° (XII u. 226 S.) München 1937, Kaiser. *M* 5.80. — E. unternimmt es, an Hand handschriftlichen Materials die so schwer verständliche, zwischen Mystik, Pietismus, Antirationalismus schillernde und doch ganz eigenständige Theologie Zinsendorfs auf ein Grundprinzip zurückzuführen: Kreuzestheologie. Christus der Gekreuzigte ist das Schriftprinzip d. h. gegen jeden Rationalismus wird die philosophische „Widervernünftigkeit" — also das „Kreuz" der Schrift (10) gelehrt. Christus allein gibt den echten Sinn. Das Gleiche gilt vom natürlichen Gotteserkennen und menschlichen Selbstverständnis. Auch hier herrscht nicht die Vernunft, sondern das „Kreuz". So wird es deutlich, wie Zinsendorf die Mystik — das geruhige Sein in Gott — ablehnen konnte und ebenso einen zu subjektiven, selbstberuhigenden Pietismus, um sich dafür enger an Luthers Rechtfertigungsbegriff der Fides fiducalis des *Sünders* zu halten und bei seinen Herrenhutern die aktive Diasporaarbeit anzuregen. Damit scheint der Verf. tatsächlich wenigstens *ein* Grundanliegen Zinsendorfs mehr wie bisher in die Betrachtung richtig eingeführt zu haben. Das echte Anliegen der Opposition gegen Rationalismus und falschen Pietismus ist aber leider durch das Extrem der Ansicht Zinsendorfs geschwächt. Denn „Theologie des Kreuzes" hat es immer mit dem echten Gottmenschentum Christi zu tun, dessen Wort niemals in sich „widervernünftig" sein kann, wenn es auch in seiner vollen und letzten Bedeutung erst unter seiner Gnadenführung erkannt wird und so unter dem „Kreuz" d. h. Übernatürlichen — nicht Widernatürlichen — steht. Weisweiler.

Auer, W., Die theologische Grundposition Reinhold Seebergs (Neue Deutsche Forsch., Abt.: Religions- u. Kirchengesch. 155). gr. 8° (107 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 10.—. — R. Seeberg ist in der katholischen Theologie vor allem durch seine Dogmengeschichte bekannt. Man wird sich also auch hier für eine Untersuchung, die das Grundsätzliche seiner theologischen Erkenntnis herausstellt, interessieren. Mit Recht hebt A. hervor, daß Seebergs eigentliche theologisch-systematische Arbeit trotz allen Eigengutes stark an das vergangene Jahrhundert gebunden war. In der Wesensfrage jeder Theologie nach dem Verhältnis von Gott

und Gläubigem geht er wie Schleiermacher vom Subjekt aus, um von dort zum Inhalt der Offenbarung im religiösen Bewußtsein vorzudringen. Der große Unterschied von Schleiermacher liegt aber in der stärker betonten Bedeutung der Schrift — einer Idee, die sich auch sonst in der 2. Hälfte des 19. Jahrh. mehr durchsetzt. Wie erfreulich stark das Schriftinteresse Seebergs war, konnte Rez. bei Besprechung des „Grundrisses der Dogmatik" vor einigen Jahren in dieser Zeitschrift (8 [1933] 90) hervorheben. Der starken Verbundenheit mit den Ideen des vergangenen Jahrh. aber ist Seeberg immer auch bei seiner Schriftdeutung treu geblieben. In seiner Pneuma-Lehre versuchte er das Wort und den Glaubenden innerlich zu verbinden, wodurch das Voluntaristische seiner Stellung aber erneut deutlich wird. A. sieht die wesentliche Bedeutung Seebergs gegenüber der dialektischen Theologie darin, daß bei ihm mehr das *konkrete* Ich religiös erfaßt wird. Weisweiler.

Krüger, H., Verständnis und Wertung der Mystik im neueren Protestantismus. gr. 8° (109 S.) München 1938, Reinhardt. *M* 3.50. — Eine Doktordissertation in Marburg, deren Thema Fr. Heiler gestellt hat. Die mittelalterliche Mystik sei niemals unkirchlich gewesen, die neuere Mystik (auch innerhalb der katholischen Kirche?) habe aber sämtliche religiösen Dogmen durchbrochen und sich bisweilen gar mit spiritualistischen und okkultistischen Elementen verbunden. Davon sei auch der Protestantismus berührt worden. K. will nicht diese Erscheinungsformen verfolgen, sondern Äußerungen über die Mystik aus dem protestantischen Lager sammeln, um sie vom religionswissenschaftlichen Standpunkt her kritisch zu behandeln. Zu dem Zweck behandelt er zunächst (I—V; 11—42) die Aufgabe, die Quellen (Theologie und Religionsphilosophie), Wesen und Begriff der Mystik, die Mystik im Christentum und die Beurteilung der Mystik im Protestantismus bis zu A. Ritschl. Den Hauptteil nimmt der 6. Abschnitt ein, Verständnis und Wertung der Mystik im neueren Protestantismus (43—106): Religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Voraussetzungen, die negative, die synthetische und die positive Wertung. Aus allem ergibt sich, daß keine feste Terminologie vorliegt, weshalb der Willkür Tür und Tor geöffnet sei. Alles aber, was „mystisch hieß, wurde scharf abgelehnt", wie neuestens von W. Künneth in seiner Antwort auf den Mythos. K. will diesen Gegensatz nicht gelten lassen. Der Gnadencharakter der Mystik und ihre Formulierung der vita activa können auch im Protestantismus segensreich wirken gegen „Verflachung, Rationalismus und Dogmatismus". Die Fragestellung darf nicht lauten „Mystik *oder* Glauben", sondern „Mystik *und* Glauben". An Stelle einer „überhöhnenden" Verneinung muß die „Besinnung" treten. Kösters.

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testamentes.

Merk, Aug., S. J., Novum Testamentum graece et latine apparatu critico instructum. 3. Aufl. kl. 8° (43* u. 852 S.) Rom 1938, Pont. Inst. Bibl. *L* 24.—. — Kaum 5 Jahre nach dem Erscheinen der 1. geht schon die 3., vielfach überarbeitete Aufl. dieser kritischen Textausgabe des NT in die Welt hinaus. Von den früheren Aufl. (vgl. Schol 9 [1934] 100 ff. und 11 [1936] 606) unterscheidet sie sich vor allem dadurch, daß der Chester-Beatty-Papyrus P^{46}, der in der 2. Aufl. nur erst teilweise berücksichtigt werden konnte,

jetzt ganz hineingearbeitet und damit zum ersten Male für die kritische Wiederherstellung des Textes ausgewertet wurde. Das machte eine vollständige Überarbeitung des Apparates in den Paulusbriefen notwendig. Aber der textkritische Einfluß des P^{46} hat sich auch hier und da in der Textgestaltung selbst ausgewirkt. So stehen z. B. die Worte καί (Eph 4, 8) und μέρη (Eph 4, 10) gegenüber den früheren Aufl. jetzt in Klammern. Dem Herausgeber ist offenbar ihre Echtheit deshalb zweifelhaft geworden, weil sie auch in P^{46} fehlen. In den Evangelien wurden jetzt alle Lesarten von größerer Bedeutung des Cod. 372 (ε 600) berücksichtigt. Die beiden Cod. 826 (ε 218) und 828 (ε 219) der Ferrar-Gruppe aus der Klosterbibliothek von Grottaferrata, die von Soden nur teilweise kollationiert hatte, wurden von M. ganz durchgesehen und verwertet. Ebenso konnte das Palimpsest Vat. gr. 2061A aus dem 5. Jahrh. (048 = α 1) von ihm z. T. weiter entziffert und manche seiner Lesarten in der Apg, den Paulusbriefen und den katholischen Briefen verzeichnet werden. Versehen der früheren Aufl. wurden, so weit sie festgestellt werden konnten, berichtigt. Äußerlich unterscheidet sich die 3. Aufl. kaum von der 2., obgleich das Papier etwas fester ist und sich darum leichter blättern läßt. Dagegen ist es offenbar nicht ganz gleichmäßig, so daß die Schrift stellenweise etwas stark durchscheint und die eine oder andere Seite etwas undeutlich ist. Aber das sind kleine Schönheitsfehler, die den Wert der Ausgabe nicht wesentlich beeinträchtigen können. Man muß dem Herausgeber aufrichtig danken für die mühsame Kleinarbeit, die er geleistet hat, um der theologischen Wissenschaft eine so handliche und doch zugleich so reichhaltige kritische Textarbeit des NT zu schenken, in der auch die erst vor kurzem entdeckten ältesten Papyrustexte schon ausgewertet sind. Daß der Preis von 18.— auf 24.— Lire heraufgesetzt wurde, ist auf die inzwischen erfolgte Abwertung der italienischen Lire zurückzuführen. Brinkmann.

Herders Laien-Bibel. Zur Einführung ins Bibellesen. Mit einem Geleitwort von Kard. Karl Joseph Schulte von Köln. Ausg. A. gr. 8° (XXIII u. 1035 S.) Freiburg 1938, Herder. geb. *M* 10.—. — Dieser prachtvoll ausgestattete und verhältnismäßig billige Bd. ist bezeichnend für den Fortschritt der heutigen katholischen Bibelbewegung. Er bietet eine reiche Auswahl aus dem A und NT in möglichst wortgetreuer und doch nicht sklavischer Übersetzung, die z. T. die urwüchsige Bildhaftigkeit des Urtextes gut wiedergibt. Eine gewisse Verschiedenheit der Übersetzung in den einzelnen Abschnitten hat man wahrscheinlich auf Kosten verschiedener Mitarbeiter zu setzen, deren Namen allerdings nirgends verraten werden. Die Auswahl ist vor allem unter dem Gesichtspunkt getroffen worden, die Christusverheißung des AT und die Christusverkündigung des NT deutlich hervortreten zu lassen und die Wege zu zeigen, auf denen Gottes Erziehung sein Volk geführt hat. Zu diesem Zwecke wird auch Gewicht darauf gelegt, die ausgewählten Abschnitte durch Inhaltsangabe des übrigen Textes in das Sinnganze hineinzustellen. Zum Verständnis schwierigerer Stellen sind am Ende der alttestamentlichen bzw. neutestamentlichen Auswahl Erläuterungen beigegeben, die wohl zum großen Teil auf Ansichten der Väter zurückgehen. Allerdings kann man sich hier des Eindrucks nicht erwehren, daß gelegentlich etwas in den Text hineingelesen wird, wofür er selbst keinen Anhaltspunkt bietet; so z. B. wenn zu Gen 1, 3 gesagt wird, mit der Erschaffung des Lichtes trete jenes „überirdische" und „innerliche"

Licht, als dessen Spender wir Christus „unsere Sonne" nennen, zum ersten Mal in die Sichtbarkeit (559). Man mag solche Betrachtungen an den Schrifttext anknüpfen, wie es auch die Väter vielfach getan haben, aber man sollte sie nicht als höheren, geistigen Sinn der Schrift ausgeben. Damit werden die ernsten Bemühungen neuerer Schrifterklärer, wieder mehr in den höheren Sinn der Hl. Schrift einzudringen, nur in Verruf gebracht, da doch auch der höhere Sinn irgendwie im Text begründet sein muß. Die katholische Lehre von der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift würde man gerne etwas klarer hervorgehoben sehen, als es z. B. in den Erläuterungen zu Mt 20, 29 und 23, 35 geschieht. Zu Mt 23, 35 würde besser nicht gesagt, hier sei wohl Zacharias der Sohn des Jojada (2 Paral 24, 20) mit dem Propheten Zacharias, Sohn des Barachias *verwechselt* worden (1029), als wenn dem Evangelisten diese Verwechslung unterlaufen wäre, zumal es doch nahe liegt, daß die Worte „Sohn des Barachias" von anderer Hand als Glosse hinzugefügt sein können. Ebenso wäre eine Wendung wie: der inspirierende Hl. Geist habe keine Veranlassung gehabt, die Evangelisten „über unsern fleischlichen Tatsachenkult aufzuklären" (ebd.), als wenn der Hl. Geist durch die Inspiration nur den höheren, geistigen Sinn oder doch nur die religiösen Wahrheiten verbürgt hätte, besser vermieden worden. Aber diese kleinen Ausstellungen hindern nicht, daß wir uns über die neue Übersetzung als Ganzes herzlich freuen dürfen. Sie wird sicher nicht nur dem Laien viel Anregung bieten. Eine Vollbibel, mit einem Neudruck der Übersetzung von Allioli und Erläuterungen aus der Schrift und den Kirchenvätern wird angekündigt. Brinkmann.

Kalt, E., Biblisches Reallexikon (2. neub. Aufl., Lief. 1 u. 2, 1. Bd. A—K). 4° (1084 Sp.) Paderborn 1938, Schöningh. *M* 19.—. — Mit welcher Begeisterung dies „Reallexikon" allenthalben aufgenommen wurde, beweist allein die Tatsache, daß schon fünf Jahre nach Ausgabe des ersten Bds. eine 2. Aufl. notwendig wurde. Das einzige, was man vielleicht an dem herrlichen Werke bedauern möchte, ist sein Titel. Freilich dürfte es nicht leicht sein, einen besseren zu finden. Aber das Wort „Reallexikon" könnte doch gar zu sehr den Eindruck nahelegen, als wenn das Buch sich darin erschöpfe, eine Fülle von geographischen, archäologischen, historischen, chronologischen usw. Angaben alphabetisch aneinanderzureihen. Glücklicherweise fehlt es an diesen Dingen keineswegs. Aber der Inhalt der beiden Bde. reicht ganz wesentlich weiter. Die „Realien", die hier nach alphabetischen Stichworten geordnet werden, umfassen auch — geradezu mit Vorzug — den theologischen Lehrgehalt der hl. Schrift. Artikel wie „Gebet, Christ, Geist, Gesetz, Engel, Heil, Gericht" und viele andere sind systematische Abhandlungen biblisch-theologischer Art, die in ihrer klaren und einfachen Sprache, in dem gefälligen, übersichtlichen Druck, leicht und angenehm zu lesen sind. An anderen Stellen ist der Begriff „Realien" so weit genommen, daß er „Exegese" schlechthin einschließt. Ich erinnere da z. B. an den vorzüglichen Artikel „Jahrwoche" (846—850). Darin ist ein sehr reichhaltiges exegetisches Material zur Deutung von Dan 9, 24—27 zusammengetragen und kritisch verarbeitet. Im Artikel „Bund" (306 ff.) hätte die Frage des „Bundes mit Adam" wohl kurz gestreift werden können. Der Verf. scheint in den Bundesschlüssen mit Noe und Abraham die „ältesten Beispiele eines Bundes Gottes mit Menschen" (307) zu sehen. Closen.

Möller, W. und Möller, H., Biblische Theologie des Alten

Testaments in heilsgeschichtlicher Entwicklung. 8° (XV u. 527 S.) Zwickau 1938, Herrmann. *M* 12.—; geb. *M* 13.50. — Mancherlei böse Antithesen möchten jede „Theologie" des AT von vorneherein als aussichtslos erscheinen lassen. Die schwierigte von ihnen liegt wohl zwischen religionsgeschichtlichem Historismus und schriftfremder, dogmatisierender Systematik. Diese Aporie sucht M. dadurch zu überwinden, daß er die „heilsgeschichtliche Entwicklung" zum Aufbauprinzip seiner Biblischen Theologie macht. Auf diesem Wege strebt er den Ausgleich an zwischen übertriebener Systematik der Theologie des „Heils" und rein evolutionistischer Darstellung des „Geschichtlichen" in der vorchristlichen Offenbarung: „Geschichte und Theologie durchdringen sich in jedem Augenblick und vollkommen" (19). — In literarkritischen Fragen baut M. naturgemäß auf seinen früheren Arbeiten auf (eine ausführliche Würdigung seiner „Einleitung in das AT", durch A. Bea in *Bibl* 17 [1936] 120—124). Doch begnügt sich M. nicht mit rein zurückweisenden Zitationen seiner Studien. Manches wirkt in der hier gebotenen Darstellung wie ein neuer wertvoller Beitrag zur Lösung literarkritischer Probleme. Ich erinnere z. B. an die Begründung der inhaltlichen Eigenart des Deut aus der Situation kurz vor dem Einmarsch in Kanaan (279 f.). — Daß bezüglich der theologischen Leistung eines solchen Werkes in einer kurzen Besprechung nicht auf jede Einzelheit eingegangen werden kann, ist selbstverständlich. Sicher ist aber, daß dies Buch eine ungewöhnlich wertvolle Durcharbeit des theologischen Lehrgehaltes des AT darstellt. Auf einiges sei besonders hingewiesen. Was über den Sinn von Opfer und Opfermahlzeit im Lev (222 ff.) gesagt wird, gehört wohl zum tiefsten und schönsten, was darüber geschrieben wurde. Hier ist der Wunsch H. Hellbardts prinzipiell erfüllt: „Es wäre eine heilsame, tröstliche Sache, wenn einmal Einer käme, der das Buch Leviticus auslegen könnte, daß wir verstehen: Hier wird letztlich geredet — von dem Opfer *Christi*" („Das AT und das Evangelium" 46; vgl. die folgende Besprechung). — S. 227 findet sich bei Besprechung der Stellungnahme der Propheten zum Opfer vielleicht ein etwas mißverständlicher Gebrauch des Wortes „opus operatum". Aber inhaltlich erhebt sich die Darlegung himmelhoch über die wenig tiefe und zutreffende Behandlung des gleichen Gegenstandes, an die man sich in der alttestamentlichen Literatur nur allzusehr gewöhnt hat. Zudem ist es eine meisterhaft kurze Zusammenfassung alles Wesentlichen, was über die theologische Seite dieser Frage zu sagen ist. — Der kleine Abschnitt über das Hohelied (441 f.), seine allegorische Bedeutung und seinen theologischen Sinn, ist vorzüglich in jeder Beziehung, eine prägnante Zusammenschau des komplizierten und schweren Problems. — Diese paar Proben mögen genügen, um zu zeigen, mit welcher Freude jede echte Theologie dieses wirklich „theologische" Werk über das AT begrüßen muß.

Closen.

Hellbardt, H., Das Alte Testament und das Evangelium. 8° (145 S.) München 1938, Kaiser. *M* 3.80. — Das Buch enthält zwei Arbeiten. Die erste versucht eine theologische Erklärung der Beziehungen zwischen AT und Evangelium. Die zweite will die Grundgedanken der ersten an einem Beispiel, der Exegese von Gen 14, veranschaulichen und vertiefen. — Das „Alte Testament" besteht für den Verf. in den kanonischen Schriften Israels. Das „Evangelium" ist ihm die Frohbotschaft, „daß Gott den Erwählten um Christi willen gut ist" (13). Bei der historischen Darlegung der schon vorliegenden Lö-

sungen wird man das Mißverständnis bedauern, als wenn für die katholische Auffassung das Evangelium weiter nichts sei als ein „zweites Gesetz" (16 f.). Im übrigen leistet H. eine außergewöhnlich ernsthafte, starke geistige Arbeit, die zu kühnen und weittragenden Gedanken fortschreitet. Ich erinnere z. B. an das „Wo Christus wirklich im Mittelpunkt steht, wo das Alte Testament wirklich als Bezeugung seiner Wahrheit verstanden wird, da ist der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament hinweggefallen. Da kann der Name ‚Altes Testament' nur mißverständlich sein. Da gibt es nur noch eine Schrift" (47). — Im 2. Teil wendet H. diese Auffassung auf das Melschisedek-Kapitel an. Vielleicht ist Gen 14 noch nie mit solcher Geisteskraft bis in seine letzten theologischen Konsequenzen durchmeditiert worden wie hier. Daß dem Verf. dabei einige historische Ungenauigkeiten unterliefen, wird man ihm in diesem Zusammenhang kaum besonders anrechnen. Eine andere Besorgnis ist ernsterer Art. Gewiß wird das Kapitel mit großer theologischer Energie und tiefer religiöser Pietät durchgearbeitet. Wird nicht aber gelegentlich sein Inhalt in eine Sphäre theologischer Schau hineinprojiziert, die vom Wortsinn der Schrift doch zu weit entfernt ist? Man denke an Worte wie: „Daß dieser Melchisedek ein jebusitischer König aus grauer Vorzeit war, wird man ernstlich kaum annehmen können" (125); „Indem Abraham sich vor Melchisedek beugte, — beugte er sich vor dem Christus, der den Namen Jesus hat" (137). Closen.

Korn, J. H., ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ, Die Versuchung des Gläubigen in der griechischen Bibel (Beitr. zur Wiss. vom A. u. N. Test. IV, 20). gr. 8° (XVI u. 88 S.) Stuttgart 1937, Kohlhammer. *M* 5.40. — Eine äußerst inhaltsreiche und sauber gearbeitete Studie über „die ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ-Typologie in der griechischen Bibel". K. geht aus wohlerwogenen Gründen von der LXX als Textgrundlage aus. Sie hat ja schon in ihrer Übersetzungsarbeit stark dazu beigetragen, den Versuchungsbegriff in scharf umrissener, typischer Form zu prägen. Zudem übte die Bibel in ihrer griechischen Gestalt auf die Schriften des NT und des Urchristentums den stärksten Einfluß aus. — In der vorliegenden Arbeit wird nun zunächst in ausführlichen sprachlichen und stilistischen Studien der Bedeutungskreis des Wortes πειρασμός, seiner hebräischen Vorlagen und seiner griechischen Derivate entwickelt (4—48), dann wird an einer großen Zahl von biblischen Persönlichkeiten, vor allem aus dem AT, die typische Vorstellung von „der Versuchung des Frommen" herausgearbeitet und diese dann bis in das neutestamentliche und urchristliche Schrifttum hinein verfolgt. Der typische Begriff der Versuchung, des πειρασμός, enthält vor allem folgende Komponenten: der *Glaube* eines Frommen wird von Gott durch *Versuchung* auf die *Probe* gestellt; *besteht* der Mensch die Versuchung (das klassische Beispiel noch immer in Gen 22), dann bewährt er dadurch seine *Liebe* zu Gott und wird selbst zum *„Freunde"* Gottes, zu dem *„von Gott geliebten"* Menschen. K. spricht gerne von einer „Mächtigkeit" dieses „ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ-Komplexes". Darin liegt gewiß keine Übertreibung. Auch der Bibelkenner wird beim Studium der Arbeit überrascht sein, wie stark von der Bibel das ganze Leben des Frommen als „Versuchung" und zwar als „Versuchung in Gemeinschaft mit den πειρασμοὶ Christi" (Lc 22, 28) aufgefaßt wird. In der Zusammenschau einer Fülle von religiösem Leben in dieser einen Vorstellung liegt eine von den großen Leistungen der hl. Schrift, sie beobachtet und dargestellt zu haben, ist das Verdienst dieser Arbeit. Closen.

Hölscher, G., Das Buch Hiob (Handbuch zum AT I, 17). 8° (99 S.) Tübingen 1937, Mohr. *M* 4.20. — Auch dieser Kommentar nimmt teil an den Vorzügen der ganzen Sammlung: auf äußerst knapp bemessenem Raum eine Fülle von exegetischer Doktrin in methodisch straffester Meisterung des überreichen Stoffes. — Literarkritisch nimmt H. eine ausgleichende Mittelstellung ein. Zu den „jüngeren Einlagen" gehören nach ihm außer einigen Einzelperikopen vor allem die Elihu-Reden (Kap. 32—37). Diese Auffassung hat zwar in allen exegetischen Schulen ihre Vertreter. Doch scheint sie bei H. von einer etwas einseitigen Bewertung der theologischen Grundidee des Buches mitbestimmt zu sein. Die Elihu-Reden könnten deswegen nicht zum echten Job gehören, weil sie „den Zweck haben, Hiobs Behauptungen vom orthodoxen Standpunkt aus zu widerlegen". Die ursprüngliche Dichtung sei Protest gegen die „herrschende Vergeltungslehre", dem Bösen gehe es notwendig immer schlecht, dem Guten gut. Und letztlich sei dieser Standpunkt auch in den Elihu-Reden wieder vertreten. Diese Deutung besagt wohl eine Überspitzung der Gegensätze. Jobs Kämpfen ist etwas anderes als bloßer Protest gegen die „reine Lehre". Es ist echt menschliches Suchen und Ringen nach dem Warum des Leidens. Und die Elihu-Reden bringen ganz etwas anderes als ein blindes Bestehen auf der oberflächlichen Vergeltungstheorie, alles Leid sei Strafe und alles Glück Belohnung. Elihu zeigt vor allem die Idee, daß Gott den Gerechten durch Leiden „prüft und bewährt". Das ist wesentlich mehr als die „orthodoxe Lehre", von der H. spricht. Hier ist ein ethischer Aufstieg zu Gedanken, die schon zum Höhepunkt dessen gehören, was das AT überhaupt an Leidenstheologie zu bieten hat. Zugleich vorbereiten die Elihu-Reden die letzte Lösung, die das Buch Job dem Problem des Leidens zu geben weiß, daß der Mensch in absoluter Anerkennung von Gottes unendlicher Weisheit und Gerechtigkeit sich vor dem Unbegreiflichen seiner Schickungen und Führungen in stummer Anbetung beuge. Closen.

Bentzen, A., Daniel (Handbuch zum AT I, 19). gr. 8° (IX u. 53 S.) Tübingen 1937, Mohr. *M* 2.60. — Ein wissenschaftlicher Danielkommentar auf nur 53 Seiten ist in jedem Falle eine methodische Leistung allerersten Ranges, umso mehr, wenn auf dem engen Raum wirklich eine Fülle systematischer Erklärung des schwierigsten aller Prophetenbücher zusammengetragen ist. Liegt aber nicht vielleicht in dieser meisterhaft kurzen Zusammenfassung der Danielexegese im wesentlichen die Hauptleistung des Kommentars beschlossen? Originell und schöpferisch wird man ja die hier gebotene Danieldeutung kaum nennen können. Es sind im großen und ganzen die Auffassung, wie sie in den Arbeiten von Charles, Rowley usw. gewöhnlich vertreten wurden. Aber selbst so bleibt es naturgemäß ein großes Verdienst, unter Benutzung der neuesten Forschungen die Danielexegese im Überblick dargestellt zu haben. — Zu Einzelheiten möchte man wohl manche Ergänzung wünschen. Im Literaturverzeichnis (VIII) hätte neben Hävernick, Hitzig und Keil gewiß auch der große Danielkommentar von Knabenbauer (Cursus S. Spt. 1891) Erwähnung verdient. Daß die Zeitangabe 1, 1—2 „in Widerspruch mit 2, 1" stehe (3), ist sicher nicht richtig. Vom dritten Jahr des Jojakim (606) kommen wir nach Ablauf von drei Jahren tatsächlich in das *zweite* Jahr des Nebukadnezar (603). Denn 605 darf nicht als „erstes Jahr des Nekukadnezar" gewertet werden, da es nur „Anfang seines Königtums" war. Daß Belshazzar „niemals König genannt wird" (23), hätte

eigentlich nach den Arbeiten von Alfrink (Bibl 9 [1928] 187—197) nicht mehr als beweiskräftig angegeben werden dürfen. — Aber wichtiger als alle Einzelheiten, deren Richtigstellung man vielleicht begründeterweise wünschen möchte, erscheint etwas anderes. Auch dieser Kommentar überwindet ebensowenig wie die geistesgeschichtlichen Vorgänger, auf denen er aufbaut, das große Dilemma, das aller „kritischen" Danielexegese bleibt. Entweder ist die Apokalyptik Daniels echte Prophetie; dann werden ihr die hier gebotenen Stellungnahmen nicht gerecht. Oder sie ist eine große Täuschung; dann hat es eigentlich keinen Sinn mehr, von „religiösen Werten" dieser Schrift zu reden. Auf S. VI heißt es: „Baumgartner hat recht, wenn er derartige Rechenkunststücke als einen Irrweg des Gottvertrauens bezeichnet. Aber darum bleibt es doch wahr, daß es echtes Gottvertrauen ist." Dieser Satz scheint die ganze innere Problematik der eingenommenen Grundhaltung klar zu offenbaren. Gottvertrauen ist in seinen Irrwegen niemals „echt". Und wenn wissenschaftliche Exegese wirklich zeigen will, daß Daniels Prophetenerleben und Prophetenschauen „echt" waren, wird sie trotz aller Anerkennung der großen Geistesarbeit, die auch in diesem kleinen Danielkommentar konzentriert ist, wohl wesentlich andere Wege gehen müssen. Closen.

* * *

Gaechter, P., S. J., Summa Introductionis in Novum Testamentum. 8° (XI u. 252 u. 11* S.) Innsbruck, Leipzig (1938), Rauch. *M* 6.20; geb. *M* 7.20. — Die vorliegende Einleitung in das NT ist zunächst als Leitfaden für die Vorlesungen gedacht, wird aber auch darüber hinaus wertvolle Dienste leisten. G. hat es verstanden, übersichtlich auf engstem Raum den Leser mit allen wesentlichen Fragen der neutestamentlichen Einleitung bekannt zu machen und ihm durch zahlreiche Verweise den Zugang zu den Quellen und der einschlägigen Literatur zu ermöglichen. Im 1. Teil gibt er einen Überblick über die neutestamentliche Textgeschichte (3—18), behandelt dann im 2. Teil kurz die Geschichte des neutestamentlichen Kanon (23—37), um endlich im 3. Teil ausführlicher auf den literarischen Befund der einzelnen Bücher des NT einzugehen. Ein Anhang bringt die einschlägigen Dekrete der Bibelkommission im Wortlaut. Der Verf. zeigt bei aller Ehrfurcht vor der Überlieferung und den Richtlinien des kirchlichen Lehramtes überall große Aufgeschlossenheit für die neuesten Fragestellungen. Schon allein dadurch wirkt er anregend, mag auch nicht jeder in allen Einzelheiten seinen Ansichten beipflichten, so z. B., daß der Phil wahrscheinlich zwischen 54 und 58 in einer ephesinischen Gefangenschaft des hl. Paulus geschrieben wurde (205); oder daß der Verf. des Jac nicht der Apostel Jakobus der Jüngere, sondern ein Herrenbruder gleichen Namens sei (230), dessen Bruder Judas, gleichfalls nicht Apostel, den Judasbrief verfaßt habe (236); oder daß Johannes in den Reden des Herrn meistens nur das, was Jesus einschlußweise (formaliter implicite) gesagt hatte, ausgeführt habe (163). Dagegen sagt G. nicht, Joh habe die Irrtümer der Synoptiker richtig stellen wollen, wie es in einer Besprechung verstanden wurde, sondern nur, er habe etwaige Mißverständnisse, die durch die Berichte der Synoptiker veranlaßt werden konnten, (errores *circa* narrationes synopticorum) beseitigen wollen (157 f.). Die sprachlichen Eigenarten der Pastoralbriefe möchte G. im Anschluß an Roller, Das Formular der paulinischen Briefe, auf Kosten des „amanuensis" setzen, dem der Apostel weithin die literarische Gestaltung überlassen

habe (216), wenn auch nicht in dem Grade wie im Hebr (223). Auf ein kleines Versehen sei noch aufmerksam gemacht. Aus P^{46} ist doch zunächst nur auf den Anfang des 3. (nicht 2.) Jahrh. zu schließen (198). Bezüglich des alten Prologs zu Joh mit dem Papiaszeugnis hätte auf die Arbeit von de Bruyne (RevBénéd 40 [1928] 194) verwiesen werden können, wo der Verf. acht Vulgatakodizes als Zeugen anführt. Brinkmann.

Goodspeed, E. J., An Introduction to the New Testament. 8° (XVII u. 362 S.) Chicago 1937, Univers. of Chicago Press. *Doll* 2.50. — Gegenüber andern Einleitungen in das NT betont der Verf., daß die einzelnen Bücher vor allem aus ihren gegenseitigen Beziehungen zu verstehen seien. Dabei müsse man von den neutestamentlichen Sammlungen ausgehen, von denen das „Corpus paulinum" die früheste sei. Vielleicht habe schon Onesimus, der Sklave des Philemon und spätere Bischof von Ephesus (Ignatius, Eph 1, 3), falls es sich hier um dieselbe Person handle, um 90 (196) die neun (!) echten Paulusbriefe (1 u. 2 Cor, Rom, 1 u. 2 Thes, Gal, Col, Phil, Philm) gesammelt, sie nach ihrer Länge geordnet (wobei er die beiden Briefe an die Korinther und die beiden an die Thessaloniker jeweils als eine Einheit betrachtet hätte) und den Eph unter dem Namen des Paulus als Einleitungsbrief dazugeschrieben (239). Marcion habe wohl nur den Gal mit Eph (bzw. Laodicener) umgestellt (226). G. geht bei den einzelnen Büchern ein auf die Gelegenheit ihrer Abfassung, auf ihren Inhalt und auf die besonderen Fragen, die sich daran knüpfen. Dabei hat er manches sicher gut beobachtet, kommt aber in den meisten Fällen zu Ergebnissen, die mit der eindeutigen geschichtlichen Überlieferung im Widerspruch stehen und der alten Tendenzkritik der Tübinger Schule alle Ehre machen würden, wenn er auch von anderen Voraussetzungen ausgeht. Nur die neun genannten Paulusbriefe, Mk (ohne Schluß), Lk und Apg hält er für echt. Was er gegen die Echtheit der andern Bücher vorbringt, sind z. T. auf den ersten Blick bestrickende Hypothesen, die vielleicht an sich möglich wären, aber gegenüber der geschichtlichen Bezeugung und ihrer Bestätigung aus inneren Gründen nicht in Frage kommen. Wir gehen darum hier im einzelnen nicht darauf ein. Brinkmann.

Theologisches Wörterbuch zum NT, hrsg. v. G. Kittel. Bd. III. 4° (VIII u. 1104 S.) Stuttgart 1938, Kohlhammer. Subskr. je Lief. *M* 2.90. — Mit der Doppellieferung 16/17 liegt endlich der 3. Bd. dieses ausführlichen Sammelwerkes über die biblische Theologie des NT abgeschlossen vor, von dem die ersten 5 Lief. schon angezeigt wurden (vgl. Schol 11 [1936] 606 f.). Das Werk ist damit bis zum Buchstaben K einschließlich gekommen. Es ist unmöglich, hier auf die reichhaltigen einzelnen Beiträge näher einzugehen. In dem ausführlichen Artikel über ἐκκλησία (502 bis 539) tritt K. L. Schmidt entschieden für die Echtheit und Geschichtlichkeit von Mt 16, 17 ff. ein, will aber die dort ausgesprochene Sonderstellung auf Petrus beschränkt wissen. Die Umschaltung vom Urchristentum zum Katholizismus habe sich schon in den urchristlichen Schriften außerhalb des neutestamentlichen Kanons vollzogen. Bei der Wortgruppe κεφαλή, ἀνακεφαλαιόομαι (672 bis 682) behandelt Schlier u. a. die paulinische Auffassung von Christus als dem Haupt der Kirche bzw. der ganzen Schöpfung, die er religionsgeschichtlich im Anschluß an die Arbeiten von R. Reitzenstein von dem gnostischen Urmensch-Erlösungsmythos abgeleitet sein läßt, ohne dabei zu bedenken, daß die Forschungsergebnisse

Reitzensteins in vielen Punkten von der ernsten Wissenschaft abgelehnt werden. Im allgemeinen recht gut deutet Oepke bei dem Stichwort κενόω Phil 2, 6 f. Aufschlußreich ist der Artikel von Friedrich über die ganz andere Bedeutung von κηρύσσω im NT als in den heidnischen Religionen, wenn der Verf. dabei auch die Bedeutung der Wunder als Zeichen der Offenbarung unterschätzt. Zu einer Abhandlung über das Abendmahl haben sich die Ausführungen von J. Behm im Anschluß an κλάω κτλ. (726—743) ausgewachsen. Nach dem Verf. ist das Brot beim Abendmahle das Unterpfand der persönlichen leiblichen Gegenwart Christi in der Gemeinschaft der Jünger auch nach seinem Scheiden, und der Wein des Bechers stellt Jesu Blut dar, so daß es sich zwar um eine wirkliche Gegenwart der Person Jesu, aber nicht um eine Transsubstantiation handelte. Ferner seien noch hervorgehoben die Artikel von Joachim Jeremias κλείς (473—753), wo Mt 16, 19 von der Gewalt des Bevollmächtigten gedeutet wird, von Hauck über κοινός, κοινωνία κτλ. (789—810), von Sasse über κοσμέω, κόσμος (867—898), von Foerster über κτίζω, κτίσις κτλ. (999—1034), wo die bibl. Schöpfungslehre unter Berücksichtigung religionsgeschichtlicher Vergleiche behandelt wird, und endlich von Foerster über κύριος (1038—1098). Eine reichhaltige Literaturangabe, in der auch katholische Werke, leider verhältnismäßig unvollständig, erwähnt sind, ist eine wertvolle Beigabe. Die Beiträge selbst sind natürlich, besonders nach der theologischen Seite hin, je nach der persönlichen Einstellung des Verf. sehr verschiedenwertig. Brinkmann.

Fendt, L., Der Christus der Gemeinde. Eine Einführung in das Evangelium nach Lukas (Die urchr. Botschaft 3). 8° (254 S.) Berlin 1937, Furche. *M* 4.80. — Das Hauptanliegen dieser Kommentarreihe, eine für die religiösen Bedürfnisse unserer Zeit zugeschnittene Exegese der NT-Texte zu geben, wird auch in diesem Kommentar zum Lukasevangelium angestrebt. Ganz im Vordergrund steht die Herausarbeitung der für den Glauben bedeutsamen „Überzeugungen" und die warme Darlegung der für das christliche Leben richtunggebenden Weisungen Jesu. Hier liegt Eigenart und Wert des Kommentars. Ich möchte u. a. hinweisen auf die schöne Exegese der „Feldpredigt" (Lk 6, 17—49). Die Art der Behandlung bringt es mit sich, daß viele Einzelheiten beiseite gelassen, dafür aber oft tiefer führende Fragen aufgegriffen und entwickelt werden. Leider geht fast durch den ganzen Text die immer wiederholte und betonte Scheidung der allein bedeutsamen „Überzeugung" und der historischen Wahrheit der „Erzählungen". Von letzterer könne abgesehen werden ohne Beeinträchtigung der ersten. Ist denn die „Erzählung" wirklich nur Kleid der „Überzeugung"? Ruht nicht umgekehrt die „Überzeugung" auf dem Fundament der geschichtlichen Tatsachen? Gewiß ist nicht jeder Einzelzug der Erzählung von Bedeutung. Aber man gewinnt bei Lesung des Buches den Eindruck, daß die Minderbewertung (nicht Leugnung) des Geschichtlichen auch ins Wesentliche hineingeht, und man keinen festen Standpunkt bekommt. Recht glücklich sind oft die Bemerkungen zu Fragen des Zusammenhangs und des Aufbaus. Zwar wird noch an der hergebrachten Haupteinteilung: Die galiläische Wirksamkeit Jesu (4, 14—9, 50) — Die Reise nach Jerusalem (9, 51—19, 27) festgehalten, aber gleich betont, daß von einem wirklichen Reisebericht nicht die Rede sein könne (122). Die Heilung am Sabbat (Lk 13, 10—17) wird mit Recht in ihrer Umgebung als Fremdkörper empfunden (160); man wird sich dessen nur entwinden, wenn man mit dem Verf. zugibt, daß die

„Perikope an dieser Stelle mehr besagen will als bloß die Sabbatfrage". Wennemer.

Ketter, P. und Molitor, H., Die kleinen Paulusbriefe (Herder-Bibel: Die Hl. Schrift f. d. Leben erklärt. 15). gr. 8° (412 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 8.40; geb. *M* 11.20; subskr. *M* 7.20; geb. *M* 9.40. — Dieser Bd. der Herder-Bibel enthält im 1. Teil die durch K. erklärten Gefangenschaftsbriefe (Eph; Phil; Kol; Philem) und im 2. die übrigen kleinen Paulusbriefe (Gal; 1 u. 2 Thess; 1 u. 2 Tim; Tit), deren Bearbeitung M. übernommen hat. Man darf wohl anerkennen, daß hier das Ziel der Herder-Bibel, eine anregende, dem christlichen Leben dienende Auslegung der Hl. Schrift zu schaffen, recht gut erreicht worden ist. Der Einheit des Bds. entsprechend haben sich die beiden Autoren um einheitliche Art der Darstellung bemüht. Jedem Brief wird eine kurze Einleitung über Ort, Zeit, Empfänger und Anlaß des Briefes vorausgeschickt. Auch in der Exegese des Textes gehen beide Verf. nach gleichen Prinzipien voran, wie sie ja schon bestens bekannt sind durch K.s Kommentar zu den beiden Korintherbriefen in derselben Sammlung. Gute, im Text begründete Einteilungen und Perikopenabteilungen erleichtern von vornherein Überblick und Verständnis. Die Darstellung ist anschaulich, verständlich und anregend. Ständiges Bemühen ist es, die übernatürliche Wirklichkeit, in der Paulus lebt und aus der heraus er schreibt, auch für den heutigen Leser sichtbar und fühlbar zu machen. So wird es mit Hilfe dieses Kommentars verhältnismäßig leicht sein, in die Welt des Völkerapostels einzutreten. Man ist dankbar für die häufigen Hinweise auf die Verwendung der Perikopen in der Liturgie. Im Anhang wird dazu ein eigener nach Sonn- und Festtagen geordneter Weiser gegeben. Wennemer.

Wachtel, A., Die weltgeschichtliche Apocalypse-Auslegung des Minoriten Alexander von Bremen. gr. 8° (120 S.) Werl 1937, Franziskus-Druck. [= Sonderabdruck aus „Franziskanische Studien" Heft 3 und 4, 1937]. — W. bietet uns hier die Einleitung zu der geplanten Ausgabe eines aus dem 13. Jahrhundert stammenden Apokalypse-Kommentars, der phototypisch schon 1873 nach einer Prager Handschrift von A. Frind herausgegeben wurde. Zunächst werden die 8 erhaltenen Hss beschrieben. Als Verfasser wird auf Grund der Hss-Zeugnisse ein „Frater Alexander de ordine Minorum" erwiesen, der wahrscheinlich zur Kustodie von Bremen gehörte und im Jahre 1271 starb. Es besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß dieser Minorit mit Alexander von Bekeshövde, der 1237—8 Scholastikus der Domschule zu Bremen war, identisch ist. Er schrieb den Kommentar in den Jahren 1235—1249. Die 1. Ausgabe wurde in einer 2. etwas erweitert; beide sind illustriert und haben außer der von Alexander erstmalig geschaffenen historischen Auslegung eine parallel laufende Glossenkompilation. In einer 3., nicht illustrierten Ausgabe fiel die Glosse fort. Es interessiert natürlich vor allem der historische Kommentar des Alexander. Von ihm gibt W. daher eine ausführliche Inhaltsangabe und untersucht dann eingehend die von Alexander benutzten Quellen. Sehr gut wird in zwei folgenden Kap. des Kommentators *Auslegungsmethode,* ihre geschichtstheologischen Anschauungen und ihre Stellung innerhalb der Geschichte der Apokalypse-Erklärung besprochen. Während bis dahin die sogenannte Rekapitulationsmethode allgemein herrschend war, sowohl bei der älteren realhistorischen Auslegung (Victorin von Pettau) wie bei der spiritualistischen Deutung (Augustin, Beda), läßt Alexander zum er-

sten Mal die Anschauung einer in mehreren apokalyptischen Bilderreihen dieselbe Sache rekapitulierenden Darstellung fallen und stellt sich auf den Standpunkt, daß die Apokalypse eine bis zum Ende gradlinig fortschreitende Geschichtsprophetie ist. Den einzelnen Gliedern im Aufbau der Visionen muß also jeweils eine bestimmte Stufe in der Entwicklung des Weltgeschehens entsprechen. Das tausendjährige Reich beginnt mit Konstantin; c. 1315 wird der Antichrist erscheinen. Es besteht eine gewisse Gesetzmäßigkeit in dem Wechsel von Friedenszeiten mit Friedensfürsten und Kampfzeiten mit Vorläufern des Antichristen. — Zur Frage der literarischen *Wirkung* des Alexander-Kommentars kann Verf. feststellen, daß die Apokalypse-Kommentare des P. Aureolus und des N. von Lyra, wahrscheinlich auch der des Berthold von Regensburg, von Alexander abhängig sind, von dem sie die weltgeschichtliche Deutung der Apokalypse übernommen haben, die sie nun ihrerseits fortentwickeln. W. hat durch diese interessante und mustergültige Arbeit, die auch mit der einschlägigen Literatur gut bekannt macht, der Geschichte der Apokalypse-Erklärung große Dienste erwiesen. Wennemer.

Michl, J., Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des Hl. Johannes. 1. Teil: Die Engel um Gott. gr. 8° (XXIX u. 255 S.) München 1937, Hueber. *M* 18.—. — Laut der Einleitung hat Verf. sich das Ziel gesteckt, die Engelwelt der Apokalypse unter drei Gesichtspunkten zu betrachten: die Engel um Gott, die Engel im Dienste der Menschen, die Engel im Dienste der Schöpfung. Im vorliegenden Bd. werden nur die Engel um Gott betrachtet, und zwar die vier Wesen (5—111), die sieben Geister (112—210) und die vielen Engel (211—240). Die Dissertation entstand auf Anregung Sickenberger's. Sie verrät ihre Schule durch die peinliche Genauigkeit und wissenschaftliche Gründlichkeit im Verfolgen des Themas. Die in Betracht kommende Literatur ist reichlich benützt, wobei es angenehm auffällt, daß auch die ältere, z. B. die der nachtridentinischen Zeit, nicht vernachlässigt wird. Einige Bemerkungen mögen wenigstens andeutungsweise mit Inhalt und Ergebnissen bekannt machen. Die vier Wesen sind aus dem AT und dem jüdisch-christlichen apokalyptischen Vorstellungskreis zu verstehen, vor allem im Lichte von Is 6, 1 ff.; Ez 1, 1 ff.; vieler Stellen aus dem Henochbuch und einer Beschreibung des Gottesthrones in der Abrahamapokalypse 18, 2. Es lassen sich so alle Züge erklären, vorausgesetzt natürlich die prophetische Inspiration des Autors der kanonischen Apokalypse. Verf. steht deshalb mit Recht einer auch nur indirekt gedachten Herleitung aus astralen Vorstellungen sehr skeptisch, ja ablehnend gegenüber. Dringt man von der „Bildschale" der Vision zum „Wirklichkeitskern" vor, so findet man durch die vier Tiere eine Engelgruppe von höchster geistiger Vollkommenheit geoffenbart, deren Aufgabe es ist, „als höchste und nächste Geschöpfe an Gottes Thron Gott zu preisen in seinem Wesen, nicht wie die weiter abstehenden Ältesten in seiner Offenbarung in der Schöpfung" (76). Dabei ist zu beachten, daß „Engel" als Wesensname, nicht als Amtsname zu nehmen ist, und daß die Zahl „vier", veranlaßt durch die bildhafte Schau, nicht „als theologischer Offenbarungsinhalt gewertet werden kann" (78). — Bei der Beschreibung der sieben Geister geht Verf. von Apoc 1, 4 aus und kommt zu dem Ergebnis, daß die sieben Geister (1, 4; 3, 1), die sieben Fackeln (4, 5), die sieben Augen (5, 6) und die sieben Engel (8, 2) eine und dieselbe Größe sind. Namentlich durch Einbeziehung von 8, 2 hat M. sich schon

entschieden, in welchem Sinn er näherhin die Sieben deuten will, nämlich nicht, wie viele alte und moderne Ausleger, als Umschreibung des einen persönlichen, in seinen Gaben siebenfachen, göttlichen Geistes, sondern als die Gruppe der Engelfürsten (Engel jetzt als Amtsname genommen), zu denen Michael, Gabriel, Raphael als bekannteste Vertreter gehören. Sie haben irgendwie Anteil an der Entwicklung des Weltgeschehens, was dadurch zum Ausdruck kommt, daß sie nach Lösung des siebenten Siegels durch Christus, den Weltherrscher, die sieben Posaunensignale geben. Als niedrigere Engelgruppe stehen ihnen die sieben Schalenengel gegenüber. In einer religionsgeschichtlichen Betrachtung dieser Siebenergruppe zeigt M. wiederum sein maßvolles, zurückhaltendes Urteil. — Die Abhandlung über die vielen Engel betrachtet Stellen wie 5, 11 f.; 7, 11 f.; aber auch andere, an denen nicht ausdrücklich die Rede ist vom großen Engelchor, wo aber unter den lauten Stimmen, die im Himmel erschallen, wahrscheinlich die Stimmen des großen Engelchores verstanden werden müssen. — Verf. hat die Gründe für die Identification der sieben Geister mit den sieben Engelfürsten gut herausgearbeitet. Wenn er aber den Einwand von der trinitarischen Formel bei 1, 4 damit zu entkräften sucht, daß in den NT-Briefeingängen Gott nicht als die erste Person, sondern als der dreipersönliche Gott zu betrachten sei und ebenfalls Christus nicht als Sohn nach seiner trinitarischen Seite, sondern als Mittler nach seiner soteriologischen Stellung, so dürfte das doch wohl nur insofern richtig sein, als die heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Personen zwar zum Ausdruck kommt, aber eben doch in ihrer persönlichen Geschiedenheit. Kann z. B. im Eingang des Epheserbriefes der θεὸς πατὴρ ἡμῶν als dreipersönlicher Gott aufgefaßt werden, wo er doch im folgenden Vers schon θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ heißt? Durch diese Ausstellung wird aber die Argumentation des Verf. für die Gleichsetzung der sieben Geister mit den sieben Engelfürsten nicht entkräftet. Ich möchte zum Schluß den Wunsch aussprechen, daß die beiden anderen Teile der Arbeit recht bald vollendet und herausgegeben werden. Wennemer.

Nielen, J. M., Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. gr. 8° (XXIV u. 356 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 7.80; geb. *M* 9.—. — Vom Gebet wird in dieser Arbeit gesprochen, soweit es mit dem Gottesdienst in Zusammenhang steht, also vom öffentlichen, gemeinschaftlichen Gebet; und beides, Gebet und Kultus, werden in ihrer im NT erkennbaren Form und Entfaltung dargestellt. Im 1. Teil (1—144) sucht Verf. die geistigen Grundlagen christlichen Gottesdienstes aufzudecken, nämlich Jesu Stellung zur Frömmigkeit und das neue Glaubensleben der Christen; auch in wieweit Einwirkungen durch die Synagoge und das Heidentum in Betracht kommen können, wird eingehend erörtert. Es folgt dann im 2. Teil (145—332) die Darstellung des christlichen Gottesdienstes selbst: das gemeinschaftliche Gebet, die gemeinsame Schrift-Lesung, die Gemeinschaft der Lehre, die Prophetie, das Zungenreden, der Psalmen- und Hymnengesang, das hl. Mahl, Ort und Zeit des Gottesdienstes, die Teilnahme am Gottesdienste, Leitung, Grundformen, Sprache des Gottesdienstes. In dieser Umgrenzung dürfte das Thema wohl noch nie so eingehend und mit soviel kritischer Akribie bearbeitet worden sein. Ich meine allerdings, daß manches, was in der katholischen Exegese doch weithin angenommen wird, mit zu eigenwilliger Kritik behandelt wird. Verf. erkennt z. B. im 7. Kap. (218—268) durch die NT Texte als ge-

geben und beweisbar an: ein Erinnerungsmahl an den Herrn, eine durch die Handlungen und den ganzen Verlauf desselben sich vollziehende Verkündigung des Todes Jesu, ja auch eine Tischgemeinschaft mit dem Herrn, welche die Teilnehmer in innige Vereinigung bringt mit ihm, dem Erhöhten, eine Gemeinschaft, die zufolge der mit Christus in symbolhafter Beziehung stehenden Elemente des Brotes und Weines auch eine Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi genannt wird. Von einem „wirklichen Essen des Fleisches und Blutes Jesu" rede deutlich nur Joh 6, 52—57 (267) — und auch hier wird noch die Einschränkung gemacht: „wenn man diesen zweiten Teil der Rede, der im Gegensatz steht zum ersten, welcher den Glauben an Jesus das Essen des Lebensbrotes nennt, nicht nach ihm deuten will". Aus den Texten des Apostels Paulus, dem N. übrigens einen großen, ja übergroßen Einfluß auf die Ausgestaltung des hl. Mahles zuerkennt, scheint er einen sicheren Schluß auf die reale Gegenwart Christi und den Opfercharakter der Eucharistie nicht zu wagen. Immerhin wird anerkannt, daß durch den Gedanken des Bundesblutes und des Osterlammes in Verbindung mit der Gegenüberstellung des christlichen Mahles zu den jüdischen und heidnischen Opfermahlen (1 Cor 10, 16—22) der Opfercharakter des christlichen Kultmahles sich nahelegt. Gut ist das Gebet Jesu beschrieben; man erwartet aber, daß in dem Kap., in dem die Rede ist von „der durch Jesus bestimmten Natur" des christlichen Gottesdienstes, auch der Zentralpunkt desselben, das eucharistische Opfer, im Lichte der Worte Jesu betrachtet werde, zumal später die das Abendmahl betreffenden Worte als Worte Christi keine ihrer Tragweite entsprechende Behandlung erfahren. Trotz der im ganzen zu kritischen Haltung soll aber der eingangs schon anerkannte Wert des Buches nicht geleugnet werden. N. hat uns eine eingehende reiche Kenntnisse vermittelnde Studie über die NT gottesdienstliche Feier geschenkt. Wennemer.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Baroni, G., E possibile perdere la Fede cattolica senza Peccato? Dottrina dei Teologi dei Secoli XVII—XVIII. gr. 8° (188 S.) Rom [1937], Anon. Libr. catt. ital. *L* 15.—. — Die wertvolle Untersuchung der bedeutenderen Theologen des 17./18. Jahrh. über die Möglichkeit des Glaubensabfalls ohne schwere Sünde ergab, daß verhältnismäßig wenige die ausdrückliche Frage stellen und von diesen eine verschiedene Antwort erteilt wird. In bestimmten Einzelfällen glaubt z. B. Tanner und Ysambert an die Möglichkeit ohne Sünde; eingehender und allgemeiner spricht sich in diesem Sinn Perez und Estrix aus. Andere dagegen fordern immer eine Sünde. Infolgedessen sagt B. mit Recht, daß von einem Konsens der Theologen dieser Zeit nur insofern gesprochen werden kann, als die Mehrzahl bestimmte Prinzipien aufstellt, aus denen die Unmöglichkeit eines Abfalles ohne Sünde logisch *folgt:* Ein Ungläubiger kann keine ignorantia invincibilis haben; man muß zum Glauben evidente und nicht nur wahrscheinliche Glaubwürdigkeit haben, die also nicht ohne Schuld verloren gehen kann; der Unterschied der Lage eines Ungläubigen und eines Glaubenden besteht darin, daß ersterer des wahren Glaubens nicht immer durch persönliche Schuld beraubt ist, dagegen letzterer immer; der von Innocenz XI. verurteilte Satz 20 verurteilt die Meinung, daß man eine Glaubenswahrheit ohne Sünde leugnen könne, also kann man

auf diese Weise nicht zur Leugnung des Glaubens langsam ohne Schuld kommen. — Man sieht aus der Arbeit gut, wie die Frage noch in der Entwicklung steht und wie sehr sie theologisch von der damals umstrittenen Frage der absoluten oder relativen persönlichen Sicherheit der Praeambula abhängig war. Die Arbeit ist daher auch dazu ein guter Beitrag. Weisweiler.

Périer, P. M., Le Transformisme. L'origine de l'homme et le dogme catholique. Étude apologétique. 8° (328 S.) Paris 1938, Beauchesne. — Das Buch zeigt im 1. Teil, daß die Annahme einer Entwicklung der Arten der vernunftlosen Lebewesen nicht gegen den Glauben verstoße. Der 2. Teil handelt vom Ursprung des Menschen. Bisher ist es, wie zugegeben wird, nicht bewiesen, daß der Mensch dem Leibe nach von tierischen Ahnen abstammt. Soviel ich sehe, neigt aber der inzwischen verstorbene Verf. in seinem Buche dazu, den Naturwissenschaftlern, die sich die Entstehung des Menschenleibes kaum anders als im Anschluß an das Tierreich denken können, Recht zu geben. Er sagt (265), daß keine Entscheidung der Kirche diejenigen verurteile, die eine lange Vorbereitung des menschlichen Organismus annehmen. Die Verbindung des Menschenleibes mit der tierischen Ahnenreihe „entzieht der ersten Ursache nichts und hat den großen Vorteil, daß sie den Menschen unter voller Wahrung seiner überragenden Stellung (transcendance) nicht radikal von einer Natur trennt, in die er doch tiefe Wurzeln einzusenken scheint" (265). Die Entscheidung des Kölner Provinzialkonzils von 1860 (siehe Text z. B. bei Pesch, Comp. II n. 267) macht dem Verf. keine Sorge: „Cette assemblée s'est occupée *du transformisme mécaniste,* tel qu'il se présentait alors, et elle a refusé d'admettre, que, *sans intervention divine et par une lente évolution naturelle,* un organisme animal puisse s'élever, peu à peu, jusqu'à la perfection totale d'un corps humain. L'opinion que nous soutenons est bien différente et réclame l'action de Dieu, comme nous l'avons exposé, même pour la formation d'un organisme *humain*" (252 Anm.). Das Konzil scheint aber jede Herkunft des Menschenleibes aus dem Tierreich abzulehnen. Von dem Einschreiten gegen M. D. Leroy (vgl. Pesch, Comp. III n. 267) finde ich nichts erwähnt. Seine Ansicht bezüglich des Ursprungs des menschlichen Leibes ist angesichts der Tradition und der Haltung des kirchlichen Lehramtes mindestens unwahrscheinlich. Vgl. Schol 13 (1938) 300 f. Deneffe.

Platz, Ph., C. S. Sp., Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins (Cassiciacum 5). 8° (260 S.) Würzburg 1938, Rita-Verl. *M* 12.50. — Der Hauptwert des mit großem Fleiß gearbeiteten Buches scheint mir darin zu liegen, daß es eine Art Nachschlagewerk für denjenigen ist, der die Exegese des hl. Augustin zu bestimmten, auf die Gnadenlehre und Erbsündenlehre bezügliche Stellen des Römerbriefes kennen lernen will. Da der hl. Kirchenlehrer keinen Kommentar zum Römerbrief geschrieben hat — wohl hat er einen solchen angefangen, der aber nicht über die ersten sieben Verse hinauskam, — so sind die Stellen aus vielen Werken zusammengesucht. Der Text Augustins wird kaum angegeben, sondern es wird auf die Stellen verwiesen, und zwar nach der Migne-Ausgabe. Nur wo es sich um genaue Festlegung eines Ausdrucks handelt, wurde auch die Wiener Ausgabe herangezogen. Manches inhaltlich Interessante wird in den oft sehr langen Anmerkungen gesagt. Bemerkenswert ist im 1. Kapitel die Darlegung über den Väterbeweis bei Augustin. Der Hauptpunkt des Väterbeweises, der consensus unanimis, kam ihm wohl erst im letzten Jahrzehnt seines

Lebens zum Bewußtsein (78; 83 f.; C. Jul. 1, 4, 12; 1, 5, 19; 1, 6, 22 u. a.). Deneffe.

Mc Kugo, Th. J., De relatione inter caritatem augustinianam et gratiam actualem. gr. 8° (63 S.) Mundelein, Semin. S. Mariae ad Lacum. — Diese These will den Nachweis bringen, daß Augustinus unter caritas auch die für den Gerechtfertigten notwendige gratia actualis verstanden habe. Als Beweis werden die vielen Augustinustexte gebracht, in denen Gnade und Liebe in derselben Bedeutung gebraucht werden. Oft seien die übernatürlichen Gnadenhilfen für die verdienstliche Betätigung der Gerechten gemeint. Deshalb würde sie Liebe genannt, weil sie von der Liebe befohlen werde, im Gegensatz zu den Akten, die vor der Rechtfertigung geschehen, deren Motiv die Furcht sei. — Wenn man die S. 58 gemachte Einschränkung „Non volumus menti Augustini ingerere terminos modernos" stark betont, mag man gegen diese Auffassung nicht viel einzuwenden haben. Vielleicht würde man den Gedanken des hl. Augustinus noch mehr Gerechtigkeit zuteil werden lassen, wenn man folgende Ausdrucksweise wählte: gratia ist bei ihm noch nicht differenziert als habitualis oder actualis; sie ist etwas Bleibendes, und doch zur Betätigung gegeben. Wenn Augustinus die gratia actualis in ihrer Eigenart erkannt hätte, dann bliebe es unverständlich, daß er die Gnadenhilfen vor der Rechtfertigung und nach derselben niemals mit demselben Namen genannt oder nur in Beziehung gebracht hat. Bedeutsamer als die dem Ziel der Arbeit entsprechenden Ergebnisse scheint uns die Feststellung zu sein, warum Augustinus die Gnade überhaupt caritas genannt hat. Diese Erklärung — die Gnade heißt Liebe, weil die Liebe als die Erfüllung des Gesetzes und die Wurzel der guten Werke zur Betätigung des Gnadenlebens antreibt — ist zwar nicht neu (Bellarmin wird zitiert), wird aber gut an Hand der Augustinustexte nachgewiesen. Wertvoll wäre es, wenn der neuplatonische Einfluß, auf den kurz aufmerksam gemacht wird, für diese august. Denkweise näher untersucht würde. Beumer.

Hartnett, J. J., Doctrina Sancti Bonaventurae de deiformitate. gr. 8° (104 S.) Mundelein, Sem. S. Mariae ad Lacum. — Der Verf. will die Lehre Bonaventuras von der Teilnahme der Gerechten an der göttlichen Natur aus vielen zerstreuten Stellen seiner sämtlichen Werke herausholen. Gleich zu Anfang bemerkt er, daß Bonaventura statt Teilnahme an der göttlichen Natur „Gottförmigkeit", deiformitas, sage. Bonaventura unterscheidet imago creationis oder naturae (9, Anm. 2), imago recreationis und imago gloriae. Die Seele und überhaupt die geistige Substanz ist schon ihrer Natur nach ein Bild Gottes, insofern sie befähigt ist, Gott zu erkennen und zu lieben (17; tom. 1, 83a). Auch ein Hinweis auf die hlst. Dreifaltigkeit ist in der Seele: Proprie loquendo imago consistit in unitate essentiae et trinitate potentiarum (sc. memoriae, intelligentiae, voluntatis; 17; tom. 1, 83a). Aber eine deiformitas ist hier noch nicht; wenigstens sagt H.: Haec enim [sc. deiformitas] est effectus sive gratiae sive gloriae (11). Die *imago recreationis* besteht in der heiligmachenden Gnade und der Dreiheit der göttlichen Tugenden. Dieses Bild ist eine wirkliche „Ähnlichkeit" mit Gott; similitudo proprie dicta (39; 59). Kraft seiner ist das vernunftbegabte Geschöpf mit der hlst. Dreifaltigkeit verbunden und kann es, über seine Natur hinausgehend, zu seinem Ursprung zurückkehren. Hierin liegt schon die *deiformitas viae* (60; tom. 5, 469a). Die vollkommene Vergöttlichung ist die *deiformitas gloriae* (61). Die *imago gloriae* besteht darin, daß die

Seele Gott schaut, besitzt und genießt. Es fällt mir auf, daß Bonaventura eine natürliche Seligkeit nicht zu kennen scheint. Seligkeit und übernatürliche Seligkeit — das Wort supernaturalis gebraucht er aber hier kaum oder gar nicht — fallen für ihn zusammen (27; 32 f.; 52; 77). Und würde nach Bonaventura der Mensch ohne die Gnade nie zur wirklichen Erkenntnis und Liebe Gottes gelangen (19)? Hierüber wäre eine eigene Auseinandersetzung erwünscht. Im Eingang (2) erwähnt der Verf. als Ansicht des Suarez die Erklärung, wonach die Gottförmigkeit darin liegt, daß die Seligen in der Gottschau einen Grad der Erkenntnis besitzen, der an sich nur Gott eigentümlich ist. Die weitere Ableitung, daß diese Gottschau aus der heiligmachenden Gnade (und dem Glorienlicht) als aus einer gleichartigen Wurzel herauswächst und daß daher die heiligmachende Gnade seinsmäßig gottförmig ist, erwähnt H. nicht. Deneffe.

Rivière, J., Le sacrifice du Père dans la rédemption d'après S. Ambroise: RechScRel 19 (1939) 1—23. — Der Artikel bringt die interessante Feststellung, daß Ambrosius mehrmals von einer gewissen ‚Entäußerung' des Vaters bei der Menschwerdung und dem Tod seines Sohnes spricht. Er bewies uns soweit seine Liebe ... ut propemodum de suo periclaretur, dum te lucraretur (De Jacob et vita beata 1, 6, 25). So erlöste er uns: censu propriae haereditatis (ep. 45, 16). Die ‚Entäußerung' des Sohnes nach dem Phil-brief ist also hier auf den Vater übertragen. Mit Recht weist R. darauf hin, daß es sich im ganzen Denken des Kirchenvaters nicht um eine reale Entäußerung handelt, sondern um die sprachliche Darlegung der Liebe des Vaters zu uns. Im Anhang wird als Zeuge einer ähnlichen Idee Joh. Chrysostomus namhaft gemacht (In Eph. hom. 17, 1; PG 62, 116). Weisweiler.

Spindeler, A., Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des 4. u. 5. Jahrhunderts (Forsch. z. Christl. Lit.- u. Dogmengesch. 17, 2). Paderborn 1938, Schöningh. *M* 8.60. — Die ursprünglich als Dissertation der Univ. Greg., Rom, vorgelegte Arbeit sucht die Stellung der Patristik über das Motiv der Menschwerdung aus den Schriften im Kampf gegen Arianismus und Apollinarismus (38—98), Nestorianismus (99—120), Pelagianismus (121—136) und am Beispiel Leo's d. Gr. gegen den Monophysitismus (136—161) herauszuarbeiten. Es soll so gezeigt werden, wie die Frage des Motivs der Menschwerdung nicht nur nebenbei behandelt, sondern ausdrücklich und bewußt der Grund der Menschwerdung allein in die Erlösung gelegt wurde. Die Arbeit zeigt gut, daß die Patristik der Erlösung als Zielsetzung der Menschwerdung ihre größte Aufmerksamkeit widmet und daß eine größere Anzahl der hl. Väter auch ausdrücklich von diesem Ziel als einziger Ursache spricht. Die bis in die jüngste Zeit vorgebrachten Väterstellen für die skotistische Ansicht werden von S. gut anders erklärt. Ist aber der eigentliche Zwecksatz der Arbeit bewiesen? Auffallend oft sprechen zwar die Kirchenväter in den frühen christologischen Kämpfen von dem Erlösungsziel Christi. Daß aber ihre Aussagen einheitlich und so stark, wie es S. möchte, dieses Ziel ausdrücklich als *ausschließliches* hinstellen, ist doch wohl zuviel gesagt. Es genügte und mußte im Kampf genügen, das *konkrete* Ziel der Erlösung, wie es die Hl. Schrift so oft belegt, als gemeinsame Kampfgrundlage heranzuziehen. Damit ist aber nicht notwendig, die spätere mehr abstrahierende Fragestellung berührt. Der Verf. beruft sich

öfter darauf, daß die Patristik das Erlösungsziel auf die Menschwerdung als solcher, nicht nur auf jene in carne passibili beziehe. Aber auch daraus kann der Schluß noch nicht gezogen werden, daß die hypostatische Vereinigung in sich bereits die Erlösung als Ziel einschließt. Dann das Denken dieser frühen Zeit war dafür noch viel zu sehr konkret auf den tatsächlichen Christus gerichtet. Es bleibt aber als großes Verdienst der Arbeit die eindrucksvolle, leider durch allzu absprechende Urteile über verdienstvollste Theologen (etwa 35, Anm. 30 oder 92 Mitte) etwas getrübte Darstellung, wie sehr in der Patristik die Erlösung als Zielsetzung der Menschwerdung hervortritt. Weisweiler.

Hammersberger, L., S. M., Die Mariologie der Ephremischen Schriften. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. gr. 8° (88 S.) Innsbruck 1938, Tyrolia. *M* 2.70. — Der Verf. sagt nicht: „Mariologie Ephrems", sondern: „Mariologie der Ephremischen Schriften", weil er nicht nur die bisher ermittelten sicher echten, sondern auch die zweifelhaften Schriften heranziehen will, die wenigstens einen Einfluß Ephrems annehmen lassen. Dabei dienen die sicher echten Schriften als Grundlage. Entschieden verteidigt Ephrem die Gottesmutterschaft Mariens. Dichterisch schön behandelt er ihre immerwährende Jungfräulichkeit. Bezüglich der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis meint der Verf.: „Somit ergibt sich der begründete Schluß: Die bisher gefundenen ephremischen Schriften verkünden die Unbefleckte Empfängnis Mariens weder direkt noch indirekt, da sie gar nicht auf eine absolute, von Natur aus der Mutter Jesu verliehene Reinheit abzielen, sondern nur auf die persönliche Heiligkeit" (71). Auch die berühmte Stelle aus den Carmina Nisibena 27, 8 wird zu leicht erfunden (57). Ich glaube nicht, daß H. hier recht hat. Er verlangt zuviel. Auch ein unzerlegter, ja ein dunkler Begriff, kann zu vielen richtigen und sichern Urteilen genügen. Daß ein Autor nur dann mit Recht der Verkünder einer Lehre genannt werden kann, „wenn er auch hinreichende Kenntnis von den die Lehre berührenden Schwierigkeiten besitzt, diese entsprechend löst" (57), ist doch zuviel behauptet. Wenn Ephrem sagt, Maria sei erlöst, so spricht er eine katholische Lehre aus. Die erst etwa ein Jahrtausend später gefundene Unterscheidung zwischen redemptio praeservativa und liberativa braucht Ephrem nicht auszusprechen. Die Heiligung Mariae bei der Empfängnis Christi ist sicher nicht von Ephrem als erste Mitteilung der heiligmachenden Gnade verstanden worden. Daß der Ausdruck Θεοτόκος zuerst bei Athanisus zu finden sei (11), kann wohl nicht aufrecht erhalten werden (vgl. Schol 12 [1937] 299). Es wäre gut, wenn die Arbeit zu einer weitern Erforschung Ephrems anregen würde. Deneffe.

Smith, G. D., Mary's part in our Redemption. 8° (XII u. 187 S.) London 1938, Burns Oates u. Washbourne. *Sh* 6.—. — Marias tätiger Anteil am Erlösungswerke, ihre mittlerische und mütterliche Tätigkeit uns gegenüber wird hier schön und klar herausgestellt, besonders auf Grund der päpstlichen Kundgebungen und der Lehre des hl. Thomas. Wiederholt wird gesagt, daß Maria allen Menschen alle Gnaden, die Christus uns de condigno verdient hat, de congruo verdiente; daß sie für alle genug getan; daß sie jetzt alle Gnaden erflehe. Auch der Titel Coredemptrix wird verteidigt. Zur Ansicht über eine eigentliche Mitwirkung Marias bei der Erlösertätigkeit Christi sagt S.: Maria erlöste sich selbst in derselben Weise, wie alle Glieder des mystischen Leibes mitwirken müssen im Werk ihrer eigenen Erlösung" (105). „Am vollkommensten

erlöst durch ihren Sohn, hat sie am vollkommensten sich selbst erlöst. Und durch dieselbe Tätigkeit, durch die sie die Miterlöserin ihrer selbst ist, ist Maria die Miterlöserin des Menschengeschlechtes" (ebd.). Jedoch verdiente sie uns nicht eigentlich die Gnade selbst, sondern deren Zuwendung: „Ihr Verdienst war die Ursache, daß die Früchte des Opfers Christi sowohl ihr selbst als uns zugewendet wurden. Maria verdiente und tat genug in der Ordnung der Zuwendung (Mary merited and atoned in the order of application). Die miterlösende Tätigkeit U. L. Frau ist von derselben Ordnung wie die unsere. Und doch ist sie einzig" (101) wegen ihrer einzigartigen Stellung. S. sagt sehr viel, und doch vielleicht nicht genug. Das Buch kann die gute Anregung geben, einmal die verschiedenen Arten des Miterlösens möglichst genau zu formulieren, um dann auf Grund der kirchlichen Lehre festzustellen, welche Art gegeben ist. Eine Hauptfrage scheint zu sein: Kann Marias miterlösende Tätigkeit als mit Christi Tätigkeit zu (moralisch) einem Akt verschmolzen aufgefaßt werden, oder verdiente sie eben nur, wie alle andern, im Gefolge der ganz vollendeten Erlösung? Deneffe.

Pinsk, J., Die sakramentale Welt (Eccl. orans 21). 8° (XIV u. 214 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 3.80. — Der Verf. möchte die durch Christus und seinen mystischen Leib, die Kirche, vollzogene und sich vollziehende Heiligung der Welt darstellen. Ihren Grund sieht er in der durch die Menschwerdung vollzogenen Erhebung der menschlichen Natur zur Gottheit. Ihre weitere tatsächliche Ausgestaltung erhält sie durch die Sakramente und Sakramentalien der Kirche. So wird zunächst die Einzelperson sakramental gestaltet, indem das ganze Einzelleben sakramental dargestellt und durchdrungen wird in Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Ölung und Totenfeier. Sakramentale Heiligung der menschlichen Gemeinschaftsbeziehungen (Priesterweihe, Königssalbung, Heiligung der Stände) wie der geschlechtlichen Beziehungen (Ehe, Familie, Mutterschaft, Jungfrauschaft, Priestertum) wird eingehend behandelt, wobei patristische wie liturgische Texte vielfach Verwendung finden, wenn auch das Buch weniger als Beweisführung denn als Darstellung gedacht ist (X). Sehr schön ist am Schluß die Heiligung der Dingwelt durch die zahlreichen Sakramentalien der Kirche beschrieben. — Es lag im Wesen der Zielsetzung der Arbeit, daß zwischen Sakrament und Sakramental weniger unterschieden wird. Dennoch hätte hier eine deutlichere Hervorhebung des Sakramentes als des eigentlichen Höhepunktes kosmischer Heiligung im ganz persönlichen Handeln Christi wohl nur genutzt. Dann würde auch die eigentliche sakramentale Wirkung d. h. die *physische* Umwandlung durch die heiligmachende Gnade — P. spricht immer nur vom Leben Christi im Getauften — und die darin begründete letzte und tiefste kosmische Heiligung noch stärker zur Darstellung kommen. Weisweiler.

Bittremieux, J., De intentione ministri in sacramentorum administratione iuxta Ecclesiam Anglicanam: EphThLov 15 (1938) 103—106. — Ausgehend von der neuen Erklärung der englischen Hochkirche über die Intention, die nur eine „intentio faciendi quod facit Ecclesia" externa verlangt und dabei bemerkt, daß diese Ansicht nie von der kath. Kirche verworfen sei, möchte B. zeigen, daß die bekannten Erklärungen Martin's V. gegen die Hussiten (Denz. 672), des Decr. pro Armenis (Denz. 695), des Trid. (Denz. 854; 902) und Alexander's VIII. (Denz. 1318) von der intentio interna zu verstehen seien. Denn diese Bestimmungen verlangten

außer Materie und Form noch die Intention. Eine äußere Intention sei bereits mit der Anwendung von Materie und Form gegeben; also müsse eine innere Meinung gefordert sein. Für das Bußsakrament hat gewiß das Trienter Konzil eine solche verlangt. Man wird jedoch kaum historisch richtig gehen, wenn man leugnen wollte, daß das Hervorheben einer Intentio externa neben der Forderung von Materie und Form keinen Sinn haben *könne*. Denn Form und Materie kann man verbinden, ohne auch nur äußerlich (externe) wirklich tun zu wollen, was die Kirche will. Der im MA so oft wiederholte Vergleich vom Kind im Bad, das die Mutter in Frömmigkeit in der trinitarischen Formel segnet, zeigte das. Die Erklärung Alexander's VIII. aber ging nur gegen die extreme Ansicht des Farvacques, man könne sogar die innere Intention ausschließen. Es scheint daher vorzuziehen zu sein, sich für die Notwendigkeit der inneren Intention auf die einheitliche Lehre der Theologen zu berufen, die *sicher* die Ansicht der kirchlichen Tradition verbürgt, deren Zeuge sie ist. Weisweiler.

Unterkircher, Fr., Zu einigen Problemen der Eucharistielehre. gr. 8° (100 S.) Innsbruck 1938, Tyrolia. *M* 2.—. — Drei Fragen werden hier vor allem vorgelegt und unter besonderer Berücksichtigung der modernen Physik — es ist öfter auf die Arbeiten von A. Mitterer hingewiesen — behandelt. Zunächst die örtliche Gegenwart in der Eucharistie. Neben der Gegenwart ‚per modum substantiae' nimmt U. eine weitere an ‚per modum quantitatis participatae' (23 f.), d. h. auf Grund der Quantität der äußeren Gestalten. Die erstere Gegenwart wird durch Brechung usw. nicht kleiner, wohl aber die zweite. Eng hängt mit der inneren Erklärung dieses Problems die zweite Frage nach dem Verhältnis der Verklärung des Leibes Christi zur sakramentalen Gegenwart zusammen. Wie im ganzen Buch, so sind auch hier viele feine Einzelbeobachtungen gemacht. Ob aber nicht die auch im verklärten Zustand bleibenden körperlichen Eigenschaften zu stark zurücktreten? So etwa bei der dem verklärten Leib zugeschriebenen *natürlichen* Eigenschaft der Gestaltveränderung (36) oder Gestaltvergeistigung (37 f.)? Es scheint, als ob hier ein gewisses Apriori sich vordränge, ganz ähnlich wie auch im ersten Teil noch eine gewisse schlechthinige Ontologisierung des *Allgemeinbegriffs* der Substanz in die Seinssphäre vorhanden sein dürfte. Es wird die konkrete Verwirklichung mit zu berücksichtigen sein, die besonders bei körperlichen Substanzen von Bedeutung ist. — Die dritte Frage enthält dann den wesentlichen Teil der Arbeit: Die Lehre vom Altarssakrament und die moderne Physik (43—95). Unter allem Vorbehalt einer bloßen Anregung nimmt er als Grundlage die ‚Körpersubstanz', d. h. die durch die Hylonen bewirkte besondere Quantität-Qualitätform. Eine bestimmte Quantität und Qualität der Hylonen z. B. bewirkt die ‚Brotsubstanz'. Diese ‚hintersinnliche' Substanz geht also nicht mehr, wie in der alten Philosophie der Quantität voraus, sondern ist ihre natürliche ‚hintersinnliche' Folge. In der Eucharistie muß demnach diese letzte natürliche Folge der Substanzbildung durch Gott verhindert werden, indem Christi Substanz an die Stelle tritt. Aber ist wirklich das, was U. ‚Körpersubstanz' nennt, wenigstens sinngemäß dasselbe, was in der kirchlichen Terminologie ‚Substanz' genannt wurde? Oder gehört dazu auch der metaphysische *Träger* der Hylonen und damit des Ganzen? Der Satz: „Was hinter all diesen empirisch faßbaren Größen und Vorgängen steht, ist verändert" (81) ist durchaus richtig; aber er wird wohl kaum durch die hier versuchte Lösung phi-

losophisch erfüllt. Trotzdem ist die Lesung des Buches als ein erster Versuch, die neuen physikalischen Ergebnisse zur philosophischen Erklärung heranzuziehen, sehr zu empfehlen. Nur so kann sich langsam die Frage klären. Weisweiler.

Heman, R., Mysterium Sanctum Magnum. Um die Auslegung des Abendmahls. Zwingli? Calvin? Luther? Rom? Historisch-philosophische Studie. gr. 8° (171 S.) Luzern 1937, Räber. *Fr* 5.80. — Der protestantische Pfarrer H. legt seinen Weg dar, wie er sich von der kalvinistischen Abendmahlsauffassung zur wesentlich katholischen durchrang. Die Hl. Schrift läßt zwar nach ihm für alle vier Lösungsversuche — Zwingli, Calvin, Luther, Rom — die Möglichkeit offen (Es ist dabei wohl die *logische* Denkmöglichkeit von der *tatsächlichen* Möglichkeit der konkreten Worterklärung des gegebenen Textes nicht genügend getrennt worden!). Die Patristik aber trägt eindeutig und einhellig die katholische Lehre vor. Die von Ursinus in seinem „Bekenntnis der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg" (1575) gebrachten entgegenstehenden Vätertexte werden von H. gut widerlegt. Rückwärtsgehend wird dann gezeigt, wie die kath. Erklärung notwendig auch die Auffassung der Apostel sein mußte. Wie wären die Väter sonst so einhellig zu ihrer Aufstellung gekommen. Somit steht denn auch die Lehre Christi fest, der die Apostel persönlich oder durch den ihnen verheißenen Geist über einen Irrtum von solcher Bedeutung hätte aufklären müssen. Um den Protestanten den Weg zur kath. Transsubstantiationslehre leichter zu machen, behandelt ein eigenes Kap. die Frage, wie Luther zur Impanationslehre kam. Es sind keine inneren religiösen Gründe, sondern kirchenpolitische Erwägungen des Kampfes gegen die Kirche gewesen, die ihn dazu brachten. Man kann also, damit schließt H., guter Protestant bleiben und dennoch die alte Lehre der Wesensverwandlung annehmen. Wir glauben zwar, daß Luthers Lehre tiefer in seiner Inkarnationslehre verankert ist, wenn auch die Abschaffung der Messe u. a. viel zu seiner Auffassung beigetragen hat. Aber das berührt ja das Grundanliegen des Buches weniger ebenso wie die doch recht fragwürdige Auslegung der Frage Mariens in Kana nach dem Wein, d. h. — nach H. — dem eucharistischen. Die vorgebrachte Schwierigkeit nach dem katholischen Sinngehalt der beiden Gestalten als Zeichen des Kreuzestodes Christi, läßt sich leicht lösen, wenn man, wie es von kath. Seite geschieht, nicht die Gestalten, sondern das Fleisch und Blut, die unter den Gestalten verborgen sind, beachtet. Die weitere Frage nach dem Sinn der äußeren Brot- und Weingestalt kann dann mit H. vom Mahlcharakter aus beantwortet werden. Die S. 40 erwähnte Predigt mit dem Wort Transsubstantiatio stammt übrigens nicht von Hildebert von Tours, sondern von Petrus Comestor. Möge das Buch also vielen Protestanten ein Weg zur urchristlichen Eucharistie werden. Weisweiler.

Heynck, V., O. F. M., Der hl. John Fisher und die skotistische Reuelehre: FranzStud 25 (1938) 105—133. — In Fortsetzung seiner Arbeit über die Reueauffassung der Skotistenschule (vgl. Schol 12 [1937] 617) untersucht H. die Lehre der Reue in der Schrift John Fisher's gegen Luther's Entgegnung auf die Bulle Leo's X.: Assertionis lutheranae confutatio. So kann H. wie 1919 bereits H. Schauerte für Joh. Eck an einem neuen Beispiel die katholische Reuelehre zur Zeit des Trienter Konzils zeigen. Die Arbeit ergibt, daß Fisher gegen Luther stark die moralische Güte der Furchtreue als Beginn des Bekehrungsprozesses des Sünders hervorhebt. Fisher zeigt das aus Schrift, Tradition und inneren Gründen: Wenn je-

mand über einen Verlust ehrlich trauert, so ist er deshalb kein Heuchler; der Geist wird durch diese Reue zu Höherem vorbereitet, daher kann sie nicht schlecht sein; wer dem Sünder diese Möglichkeit nimmt, macht ihn mutlos, da sie für viele der einzige Weg ist, langsam ihrem Gott wieder näher zu kommen. Die mehr spekulativen Unterscheidungen zwischen timor serviliter und simpliciter servilis kennt er nicht. Bemerkenswert ist, daß Fisher im Beweis für die Güte der Furchtreue darauf hinweist, daß sie aus dem Glauben entstehen muß und durch die aktuelle Gnade erhoben ist. Der Unterschied zwischen Contritio und Attritio liegt mit den mittelalterlichen Theologen noch in der informatio per gratiam und einer damit verbundenen subjektiv stärkeren oder schwächeren Reue. Unterschiede zwischen den *Motiven* dieser verschiedenen Intensität werden noch nicht gemacht. Selbst darüber, ob wenigstens für die informierte contritio neben der eingegossenen Gnade eine vollkommene Gottesliebe als Motiv der Reue verlangt wird, läßt sich eine Sicherheit nicht erreichen. Deutlich aber ist, daß Fisher mit den Skotisten zur sakramentalen Nachlassung eine weniger intensive Reue verlangt. Zur außersakramentalen Vergebung gehört nämlich eine *digna* poenitentia, die nach der Größe der Sünden verschieden stark sein muß. Ob man sie erreicht hat, kann man nie sagen. Zur sakramentalen Nachlassung aber genügt die *vera* poenitentia. Da Fisher gegen Luther die Furchtreue als echte und wahre Buße so verteidigt, „dürfte er", so schließt H. mit Recht, „von dem Genügen der bloßen Furchtreue beim Empfang des Bußsakramentes überzeugt gewesen sein". Damit hätte er dann die ältere skotistische Reuelehre mit Brulefer weitergeführt. — Wir können unsern Wunsch an H., durch solche Untersuchungen die Terminologie der tridentinischen Zeit zu klären, nur glückwünschend wiederholen. Weisweiler.

Friesenhahn, H., Die Lehre des Duns Skotus über die Wirkung des Sakramentes der Krankenölung: FranzStud 25 (1938) 93—97. — F. geht der Frage nach, warum Skotus die körperliche Heiligung bei der Letzten Ölung ganz mit Stillschweigen übergangen habe. Mit Recht wehrt er sich zunächst dagegen, daß das Hervorheben der Wirkung der Sündenvergebung der Grund zu rigorosen Forderungen wie der des Unterlassens des Eheverkehrs oder zum Aufschub ‚bis zum Lebensende' geführt habe, wie im Lex. f. Theol. u. Kirche Bd. 7, 717 gesagt wird. Das alles ist längst vor Skotus — und zwar in einem noch stärkeren Maß — im 12. Jahrh. der Fall gewesen. Die Gründe dafür liegen in der engen Verbindung der Letzten Ölung mit der öffentlichen Buße (vgl. H. Weisweiler, Maître Simon, Löwen 1937, CLXV ff.). F. will das starke Hervorheben der Wirkung des Sündennachlasses bei Skotus vor allem darauf zurückführen, daß im ausgehenden Altertum und ersten Frühmittelalter der Nachdruck bei der Ausdeutung der Jakobusstelle auf das Gebet, also die innere Wirkung, und nicht auf die Salbung gelegt sei. Ferner habe die obengenannte Verbindung der Letzten Ölung mit der Buße die Sündenvergebung als Wirkung damals besonders nahegelegt. Skotus baue also auf solidem Fundament. Sein Verdienst sei es, dadurch den eigentlich theologischen Ort des Sakramentes neben dem Bußsakrament bestimmt zu haben. — Der eigentliche Grund, warum Skotus in seiner kurzen Abhandlung der dist. 23 nur vom inneren Sündennachlaß spricht, dürfte aber vor allem in der Fragestellung begründet sein. Es handelt sich für ihn konkret darum, zu zeigen, daß die Letzte Ölung ein Sakrament sei. Da legt er selbstverständlich den Nachdruck auf die

innere sakramentale Wirkung — vor allem im Gedankengut der Früh- und Hochscholastik, wo oft zwischen ‚Sache' (Nachlaß) und ‚Wirkung' (Nachlaß und Heilung) unterschieden ist (vgl. Schol 7 [1932] 349 f.). Das eigentlich innerlich Sakramentale tritt ja auch sonst bei Skotus klar in den Vordergrund. Hier wird dadurch freilich — wohl zu sehr — die Letzte Ölung als Sakrament des endgültigen Nachlasses der läßlichen Sünden an die Seite des Bußsakramentes als des Sakramentes des Nachlasses der schweren Schuld gerückt. Sie hat doch eine positivere Bedeutung im christlichen Gesamtleben: letzte sakramentale Hilfe auf dem Weg in die Ewigkeit. Gegenüber der von F. vertretenen Ansicht, die Oratio des Priesters gehe nach der frühen Ansicht auf die Seelenheilung, die Ölung auf die körperliche Gesundung, sei darauf hingewiesen, daß nach Hugo von St. Viktor gerade die umgekehrte Zuteilung in der Frühscholastik gemacht wurde (vgl. Schol, a. a. O., 336 f.).
Weisweiler.

5. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik.

Jone, H., O. M. Cap., Katholische Moraltheologie. 10. Aufl. 12° (688 S.) Paderborn 1938, Schöningh. *M* 6.—; geb. *M* 7.20. — Innerhalb weniger Jahre hat sich das praktische Handbüchlein der Moral (der „deutsche Arregui") unter den Theologiestudierenden und im Seelsorgsklerus einen sehr ausgedehnten Freundeskreis erworben. Daß nach 8 Jahren die 10. Aufl. hinausgehen konnte, ist Empfehlung genug. Was beim ersten Erscheinen gesagt wurde (vgl. Schol 6 [1931] 310), bedarf insofern einer Ergänzung, als der Verf. mit unermüdlichem Fleiß an allen Neuauflagen gearbeitet und gefeilt hat, um sein Buch immer klarer, inhaltsreicher, übersichtlicher und brauchbarer zu gestalten. Trotz allem halten wir manche Stellen einer sprachlichen Verbesserung noch für fähig, besonders wenn es sich um etwas unerquicklichen Stoff handelt (z. B. 567, Z. 7 v. o.) oder vielleicht um einen Leser, der theologisch zu denken nicht geschult oder nicht gewillt ist — und damit ist doch bei der deutschen Fassung nicht selten zu rechnen. Daß die Dispens, von der S. 549 oben die Rede ist, „gewöhnlich unerlaubt" sei, scheint uns in dieser Verallgemeinerung zu hart und den rechtlichen Tatsachen nicht entsprechend. S. 597 (n. 736, 2b) würde mit Nutzen auch die Entscheidung der Comm. int. 25. Juli 1931 beigefügt (AAS 1931, 388), nach der die vorher gegebenen Entscheide nur deklaratorischer Natur sind, also rückwirkend. Zu S. 617 vgl. auch die neuen Forschungsergebnisse des japanischen Arztes Maki Takata.
Zeiger.

Seraphinus a Lojano, O. M. Cap., Institutiones Theologiae Moralis ad normam juris can., quas veteri compendio a. P. Gabriele de Varceno confecto suffecit. III: Theol. spec. De Iustitia, de Contractibus, de peculiaribus obligationibus. 8° (1004 S.) Turin 1937, Marietti. *L* 40.—. — Was vom allgemeinen Charakter dieses großangelegten Moralwerkes zu sagen ist, wurde bei der Besprechung des 1. und 2. Bds. ausgesprochen (Schol 11 [1936] 311 f.) und braucht daher nicht wiederholt zu werden. Der 3. Bd. behandelt die Lehre de Iure et Iustitia nach der gewöhnlichen Einteilungsweise, die Sonderpflichten einzelner Stände, nämlich der Kleriker im allgemeinen, der Bischöfe und Pfarrer, der Ordens-

leute und endlich einiger Beamtenklassen. Bei der Darlegung De valore legum civilium in materia iustitiae vermißt man die Auseinandersetzung mit jenen Auffassungen, die der moderne Staat mit seiner totalitären Wirtschaftsführung nahelegt. Ob es nicht auch möglich wäre, dem ganzen Traktat De Iustitia eine innere soziale Durchformung zu schenken, im engeren Anschluß an die Enzyklika ‚Quadragesimo anno' mit ihrem alles beherrschenden Begriff der iustitia socialis. Ihre formende und teilweise umformende Kraft erscheint uns größer als man gemeinhin wahr haben will. Vielleicht schenkt uns der Verf. bzw. Hrgb. in einer bei den großen Qualitäten des Werkes bald zu erwartenden und zu wünschenden Neuauflage auch diese Ergänzung. Zeiger.

Fleckenstein, H., Persönlichkeit und Organminderwertigkeiten. Ein Beitrag zur moral- und pastoraltheologischen Erkenntnis. 8° (XIV u. 320 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 7.—; geb. *M* 8.20. — Der Verf., offenbar angeregt von der Würzburger moraltheologischen Schule L. Rulands (vgl. Schol 10 [1935] 255—59; 11 [1936] 622 f.), hat sich die Aufgabe gestellt, die Ergebnisse der heutigen Naturwissenschaft, Medizin und Psychologie dem moraltheologischen Lehrgebäude organisch einzugliedern, und zwar für den Fragenkreis der sittlichen Verantwortlichkeit. Was in den Lehrbüchern De principiis actuum humanorum sich kurz, leider nicht immer ganz sachgemäß findet, soll hier eingehend behandelt werden: welchen Einfluß körperliche Organminderwertigkeit auf die sittliche Grundveranlagung und das Einzelhandeln ausübt, also die impedimenta habitualia corporalia libertatis. Im Einzelnen ist dargestellt: Blindheit, Taubstummheit, Krüppeltum, Epilepsie, geschlechtliche Vorgänge, Störung der inneren Sekretion (Hormone, Säure-Basegleichgewicht), des Blutkreislaufes und die Tuberkulose. Daran schließt sich ein wertvoller systematischer Teil, der die Grundsätze und daraus sich ergebenden Grundregeln der Pastoral untersuchen und darstellen will. Das ausgebreitete medizinische Fachwissen, das mit bewundernswerter Klarheit auch dem Nichtfachmann nahegebracht wird, verdient hohe Anerkennung. Der Verf. spricht nicht ohne innere Wärme und Begeisterung vom Zusammenarbeiten von Arzt und Priester, und von dem restlosen Einsatz des Priesters in der Krankensorge. Die spekulative Darlegung der sittlichen Normen, die als theologische Schlußfolgerungen dem medizinischen Tatsachenmaterial entnommen werden, entsprechen leider in ihrer Sicherheit und Tiefe nicht immer dem hohen Gesamtwert des Buches. Völlig unbegreiflich bleibt die Entgleisung (VIII) — man könnte sie als unglückliches Versehen betrachten, wenn sie nicht auf S. 204 mit fast gleichen Worten und gesuchter Entrüstung wiederholt wäre — als ob die Lehre der Moraltheologen vom „peccatum ex toto suo genere grave" auf einer bedauernswerten Unkenntnis der körperlich-seelischen Grundlagen unseres sittlichen Tuns beruhe und zum mindesten in unseren Tagen aus den Lehrbüchern verschwinden müsse. Die Unterscheidung in peccata ex genere, ex toto suo genere gravia bzw. levia gilt doch nur für die objektive Ordnung, den Inhalt der Handlung, unabhängig von dem der subjektiven Ordnung zugehörenden Tun. Kein Moraltheologe hat je behauptet, daß eine konkrete Sünde nur im Objektstatbestand liege. Sünden, die ex obiecto, also in abstracto, ex toto suo genere gravia sind, können doch ex subiecto, in concreto nur läßlich oder überhaupt nicht Sünde sein, wenn eben die überlegte und freigewollte Tat aus irgendwelchen Gründen nicht voll gegeben ist. Zeiger.

Schmidt, G. K., Christentum und Todesstrafe. 8° (180 S.) Weimar 1938, Verl. Deutsche Christen. *M* 6.50. — Diese, dem verstorbenen Dogmenhistoriker R. Seeberg gewidmete Studie will feststellen, was Altes und Neues Testament, die Urkirche, Mittelalter, Reformation und die letzten Jahrhunderte über die Notwendigkeit, nicht bloß über die Erlaubtheit der Todesstrafe gelehrt haben. Ein kürzerer 2. Teil will das Problem von Christentum und Todesstrafe systematisch darlegen. Das letzte Kap. behandelt die Todesstrafe im nationalsozialistischen deutschen Strafrecht. Das Ergebnis der Untersuchung lautet: Das alttestamentliche Strafrecht kann für das Christentum keine Gültigkeit mehr beanspruchen; im NT wird Neutralität bewahrt, die Todesstrafe weder gefordert noch verboten; nur vom Organismus-Gedanken aus läßt sich eine Entscheidung geben. Als absolute gottgeoffenbarte Religion hat das Christentum die Todesstrafe weder zu verneinen noch zu bejahen. Hält es jedoch der Staat als gottgesetzter Organismus für nötig, diese Strafe zu vollziehen, so ist es eine sittlich-christliche Pflicht, sich dazu zu bekennen. Schuster.

Weber, H., Das Wesen der Caritas (Caritaswiss. 1). 8° (XXXII u. 346 S.) Freiburg 1938, Caritasverl. *M* 4.30; geb. *M* 4.80. — Es mag befremdlich sein, daß von der christlichen Caritas ein wissenschaftliches Lehrbuch erscheint, also über einen Gegenstand, der mehr als andere eine nüchterne Behandlung spröde abzulehnen scheint. Dazu ist das Werk auf so breiter Grundlage unternommen, daß mit mehreren Bänden zu rechnen ist, die den Praktiker der Caritas vielleicht doch etwas erschrecken werden. Trotzdem begrüßen wir den Bd. mit aufrichtiger Freude; wir denken da vor allem — vielleicht kleinlich egoistisch — an den Nutzen, den er mit seinem klaren Aufbau und gründlichen Darstellung auch den herkömmlichen Lehrbüchern der Moraltheologie bringen wird; denn in ihnen wird ja gerade diese Seite der Caritas proximi allzu stiefmütterlich behandelt. Wäre es nicht günstiger, die neutestamentliche Lehre aus der Schrift einmal ganz geschlossen darzustellen, um so das Neue und Leuchtende an ihr eindrucksvoll zu zeigen? Vielleicht bringen uns auch die folgenden Bde. eine eingehendere Auseinandersetzung mit den gewiß nicht unfruchtbaren Fragestellungen, die durch das nichtkatholische Schrifttum der letzten Jahre angeregt wurden. Zeiger.

van Gansewinkel, A., S. V. D., Die Grundlage für den Rat des Gehorsams (St. Gabriel. Stud. 4). 8° (39 S.) Mödling 1937, St. Gabriel. *Sch* 2.50. — Aus einer reichen Literaturkenntnis, der nur die beiden neuen prot. Werke fehlen: K. D. Schmidt, Die Gehorsamsidee des Ignatius v. Loyola, Göttingen 1935, und K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, geht G. nach Lösung zweier Vorfragen über Erlaubtheit und Zustandekommen des Gehorsams an die Hauptfrage: Wie ist dieser Gehorsam als Rat Christi zu belegen? Wegen der vielen Autoren, die seit dem 11. Jahrh. und zumal seit Thomas v. Aquin im Wort an den reichen Jüngling (Matth. 19, 21) einen Beweis dafür finden, kann man von einer guten theologischen Wahrscheinlichkeit sprechen, obwohl die Gefolgschaft Christi weder ausdrücklich den Ordensgehorsam einschließt, noch eine Allgemeingültigkeit des Rates über die Apostel hinaus feststeht, noch der Ordensobere als solcher im selben Sinn wie der kirchliche Obere durch dieses Wort als Stellvertreter Christi erwiesen ist. Wenn viele Väter und manche Theologen ihren Beweis aus der Mahnung zur Selbstverleugnung (Matth 16, 24) oder zur Demut (Matth 20, 26) nehmen, so ist damit

höchstens ein recht schwacher Autoritätsbeweis zu liefern. Noch schwächer ist der aus dem Beispiel des gehorsamen Christus (Luk 2, 51; Joh 4, 3 f. u. a.) und aus der Autorität der Apostel (Wer euch hört, hört mich; Luk 10, 16), weil diese Stellen nur von dem durch natürliches oder kirchliches Recht geforderten, aber nicht von dem freien Gehorsam handeln. — Wenn G. seine wertvolle Untersuchung trotzdem damit schließt, daß der Rat des Gehorsams indirekt im Evangelium enthalten sei, so gibt er dem die passende Auslegung: Eine tragfähige, sowie aszetisch und apostolisch wirksame Gefolgschaft Christi ist nur in der Gemeinschaft möglich, und Gemeinschaft verlangt rein natürlich, wenigstens für die Mehrzahl der Menschen, Autorität und Gehorsam. Rät also Christus zu Nachfolge und Selbstverleugnung, so auch zu dem Mittel, das zu deren Verwirklichung moralisch notwendig ist und dessen moralische Notwendigkeit sich auch historisch in den Orden gezeigt hat. Raitz v. Frentz.

Kastner, F., P. S. M., Marianische Christusgestaltung der Welt. 3. vollst. überarb. Aufl. gr. 8° (324 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 3.80; geb. *M* 4.80. — Unter marianischer Christusgestaltung der Welt versteht der Verf. Erneuerung der Welt in Christus nach dem Vorbild und durch die Fürbitte Mariens. Der Titel könnte auch lauten: „Pastoral-pädagogische Anweisungen zur Erneuerung der Welt in Christus und Maria". Nicht nur der einzelne soll durch Christus und nach Christus geformt werden, sondern auch die Welt als Ganzes, die Gesamtheit der Menschen, soll zu dem einen mystischen Leib Christi gestaltet und mit Christus, dem Haupt, zu dem einen vollendeten Christus geformt werden. Bei der Bildung des Wortes „Christusgestaltung" schwebte K. vielleicht der Satz des hl. Paulus vor: Donec formetur Christus in nobis (Gal 4, 19). Von den dogmatischen Lehren, die als Grundlage oder Begleitung oder Ziel zur Christusgestaltung der Welt gehören, behandelt der Verf. besonders die Gottebenbildlichkeit, die Vaterschaft Gottes, die Gotteskindschaft, die Übernatürlichkeit der Gnade, unsere Christusgliedschaft, die Bedeutung der Menschheit Christi. Zwei Wege führen zur Christusgestaltung: der liturgisch-sakramentale und der aszetische Weg (230—243). Keiner dieser Wege kann der Selbstverleugnung und der eigenen Mitarbeit entraten (vgl. 283). Marianisch ist die Christusgestaltung, wenn sie durch Marienverehrung angestrebt wird. „Die katholische Marienverehrung besagt marianische Gebundenheit (Marienliebe) und marianische Haltung (Nachahmung Marias)" (280). Der marianische Weg sichert den liturgischen Weg und macht den aszetischen Weg leicht (283). Erfreulich ist die Maßhaltung des Verf. in seinen Forderungen (290). Deneffe.

* * *

Berutti, Christoph., O. P., Institutiones Iuris Canonici. VI: De delictis et poenis. 8° (XV u. 258 S.) Turin 1938, Marietti. *L* 18.—. — In rascher Folge erscheint nun nach dem 1. und 3. Bd. (vgl. Schol 12 [1937] 624) der 6. über die kirchlichen Strafrechtsbestände und Strafen, jedoch nur für den sogenannten allgemeinen Teil, d. h. die Canones 2195—2313. Was zu den früheren Veröffentlichungen grundsätzlich gesagt wurde, gilt auch hier. Klarheit, Genauigkeit der Begriffe, praktische Brauchbarkeit für Schule und Seelsorge sind die Hauptvorzüge des Werkes. Darum möchte man gerne wünschen, daß auch die Kasuistik des besonderen Strafrechts (Kan. 2314 ff.) von so kundiger und geschickter Hand bearbeitet würde. S. 23, 30 u. 92 vermißt man eine Stellungnahme,

ob nur metus gravis ab *extrinseco* incussus entschuldigt, wie nicht wenige Auktoren meinen, oder ob in gewissen Fällen auch metus ab *intrinseco* genügt, wie es wohl sachlich den Erfordernissen des kirchlichen Strafrechts mehr zu entsprechen scheint. Bei der geschichtlichen Entwicklung von Excommunicatio und Interdictum hätte sich eine Berücksichtigung neuerer geschichtlicher Sonderstudien empfohlen. Zur Frage, ob und wieweit die Excommunicatio die kirchliche Mitgliedschaft aufhebt, vgl. neuerdings A. Hagen, Die kirchliche Mitgliedschaft, Rottenburg 1938. Zeiger.

Lewald, U., An der Schwelle der Scholastik. Bonizo von Sutri und das Kirchenrecht seiner Tage. 8° (VIII u. 104 S.) Weimar 1938, Böhlau. *M* 5.20. — Es war zu erwarten, daß die textkritische Ausgabe von Bonizos Liber de vita christiana zu einem eingehenderen Studium der Gedankenwelt des Bischofs von Sutri anregen würde. Allerdings kann ein solches Unternehmen nicht leicht genannt werden, teils weil die Schriften Bonizos ganz eigener Art nach Inhalt und Methode sind, teils wegen der immer noch reichlich ungeklärten geistigen Umwelt, der Vor- und Frühscholastik und der vorgratianischen Kanonistik. Um so anerkennenswerter ist der Mut und das große Geschick, mit der die Verf. ihre Aufgabe löste. Ihre große Belesenheit, Umsicht und Ausgewogenheit des Urteils berechtigen uns zu der Hoffnung, daß sie der wissenschaftlichen Welt noch viel Wertvolles schenken wird. Sie bietet zunächst eine Einführung in das Werk und eine Würdigung seiner Methode: Bonizo ersteht als einer der großen Vorläufer Gratians, der die Konkordanz- und Distinktionsmethode, wenn auch noch unvollkommen, an seinen Stoff heranträgt. So ist der Titel des Werkes: An der Schwelle der Scholastik gewiß berechtigt. Bedeutungsvoll ist die Feststellung der Verf.: „Er war Gregorianer in allen Dingen der christlichen Lehre und der kirchlichen Zucht, in Fragen der hierarchischen Ordnung und des päpstlichen Primats, weil er eben nur bei den Reformern die vita christiana in besten Händen wußte, — politisch deckte sich seine Auffassung keineswegs mit den kurialen Zielen“ (103), woran die kluge Bemerkung schließt: „Ist es darüber hinaus nicht überhaupt zu einseitig, die Menschen des Investiturstreites nur nach ihrer Anhängerschaft zur einen oder zur andern Partei einteilen zu wollen? Wird nicht allzu leicht durch diese bequeme Typisierung der Blick getrübt für die Besonderheit und Einmaligkeit bedeutender Persönlichkeiten, wie sie dieses aufwühlende Zeitalter so reichlich hervorbrachte?“ — Der 2. Teil beschäftigt sich mit einer Sonderfrage, dem Eherecht Bonizos, das teilweise noch ungeklärter ist als die damals gängige Lehre und so dem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten bereitet. Hier wird erst eine fortschreitende Forschung der Dogmengeschichte des 11. und 12. Jahrh. genügend Licht bringen können. Der Versuch, die Haltung Bonizos gegenüber dem überlieferten Lehrgut, den „auctoritates“ zu erklären (23 ff.), scheint uns nicht ganz geglückt; auch in der Frage der Dispensation vom Gesetz (33 ff.) würde eine weitere Berücksichtigung der Grenzgebiete (Auffassung der damaligen Zeit über Gesetz, seine Gottgesetztheit, Unveränderlichkeit) noch andere Gesichtspunkte geboten haben. Zeiger.

Ford, J. C., S. J., The validity of virginal Marriage. gr. 8° (IX u. 139 S.) Worcester 1938, Harrigan Presse. *Doll* 1.50. — Die Schrift, die der Gregorianischen Fakultät zu Rom als Dissertation vorlag, ist eine anerkennenswerte Leistung. Die Frage, ob und wieweit ein Ehevertrag unter dem ausdrücklichen und gegen-

seitigen Vorbehalt jungfräulicher Keuschheit (sogenannte Josephsehe) eine echte, gültige Ehe zu erzeugen vermag, ist nicht neu. Der Verf. hat sich mit den bisherigen Lehrmeinungen verschiedenster Richtungen eingehend auseinandergesetzt. Das Wertvolle an der Arbeit ist jedoch nicht so sehr dieser an sich auch fruchtbare Überblick, als vielmehr der Versuch von hier aus zu einer vertieften Erkenntnis des Ehewesens vorzustoßen. Bemerkenswert ist dabei, daß auch er wie manche in neuerer Zeit zu dem Ergebnis kommt, die eheliche Liebe in weiterem Maß als bisher in die Ehedefinition einzubeziehen. Dementsprechend hält er daran fest, daß ein Ehewille mit dem Vorbehalt jungfräulichen Lebens eine gültige Ehe erzeugen kann, womit noch nicht gesagt ist, daß derartige Heiraten im konkreten Fall sittlich wünschenswert oder erlaubt sind. Die Darstellung ist in einem gewissen Sinne — das muß neben der tüchtigen spekulativen Leistung anerkannt werden — historisch; denn die Theologen und Kanonisten der vergangenen 4 Jahrhunderte werden, soweit sie sich zur Sache bedeutungsvoll geäußert haben, eingehend zu Rate gezogen. Trotzdem fehlt die letzte historische Lösung. Denn schließlich unterstehen alle jene Autoren der Wucht des Traditionsgutes, das einer ganz anderen und viel verwickelteren Denkweise entstammt: dem mittelalterlichen Dekretalenrecht. Dieses aber vermochte sich nie ganz zu befreien von den Einflüssen germanischen Rechts, demzufolge der Ehevollzug zu den Wesenselementen der Ehegemeinschaft gehörte. Erst aus diesen geschichtlichen Belastungen, wenn man so sagen darf, werden die Unklarheiten und Zweideutigkeiten in der Lehrüberlieferung verständlich. Leider bringt auch eine Berufung auf die klaren Worte des CJC keine endgültige Klärung; er hat wohl an entscheidenden Stellen mit den Überresten der sogenannten Copulatheorie aufgeräumt, aber in den spekulativen Grundbegriffen bestehen die Mehrdeutigkeiten weiter, wie die Lehre verschiedener Autoren über finis matrimonii, über Wesen und Bedeutung von Impotenz und Sterilitas bis in unsere Tage beweist. Zeiger.

Portmann, H., Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaft und Gesetzgebung des 11. und 12. Jahrhunderts. gr. 8° (189 S.) Emsdetten 1938, Lechte. *M* 7.50. — Ähnlich wie in der Dogmengeschichte wendet sich auch das rechtsgeschichtliche Interesse immer mehr jenen beiden Jahrhunderten zu, die in ihrer geistigen Bewegtheit und Problemerfülltheit zu den anregendsten des Mittelalters gehören. Die vorliegende Untersuchung, die als Dissertation an der Kirchenrechtlichen Hochschule Apollinare zu Rom geschrieben wurde, bildet insofern einen besonders wertvollen Beitrag, weil sie Dogmen- und Rechtsgeschichte glücklich vereint und eine Sauberkeit, Gründlichkeit und Fülle der Forschung zeigt, die den gewöhnlichen Stil von Doktordissertationen überschreitet. Die Fragestellung ist aus der Eherechtsgeschichte bekannt: Wesen der Ehe, Sakramentscharakter, Sponsaliendistinktion, Konsens- und Kopulatheorie, damit zusammenhängend die Auflöslichkeit der Ehe unter bestimmten Voraussetzungen. Die geschichtlichen Ergebnisse sind in sicherer Linienführung herausgearbeitet — dogmengeschichtliche Forschungen, besonders über den Sakramentsbegriff der Ehe bei den Viktorinern stehen ja leider noch nicht genügend zur Verfügung — und wird in Zukunft neben den großen Eherechtswerken berücksichtigt werden müssen. Zeiger.

de Lery, Chaussegros L., S. J., Le privilège de la foi (Stud. Coll. Max. Immac. Conc. 3). 8° (XIV u. 171 S.) Montréal 1938,

Doll 1.50. — Die Studie bietet eine eingehende und umfassende Erklärung des Priv. Paul. (CIC 1120—27) nach der geschichtlichen, rechtsdogmatischen und kasuistischen Seite. Sie zeichnet sich durch allseitige Literaturkenntnis und vor allem durch ein ruhiges, klug abwägendes Urteil in allen umstrittenen Fragen aus, an denen gerade dieser Gesetzeskreis so reich ist. Wir rechnen sie daher unter die besten Monographien über diesen Stoff. Zeiger.

van den Broeck, G., O. Praem., De Professione sollemni in Ordine Praemonstratensi. gr. 8° (XVI. u. 119 S.) Tongerloo 1938, Abdij. — Diese Dissertation der kirchenrechtlichen Fakultät an der Gregoriana-Rom behandelt das geschichtliche Werden und den juristischen Sinngehalt der Profeßform im Praemonstratenserorden. Wenn sie auch, wie jede Erstlingsarbeit, ihre Grenzen hat, so stellt sie doch besonders nach der historischen Seite eine sehr erfreuliche Leistung dar. Der Verf. hat aus den Archiven seines Ordens uns bisher unzugängliche Texte der Ritualien und Processionalien zugänglich gemacht. Das Ergebnis der geschichtlichen Untersuchung ist, daß der Praemonstratenserorden — übrigens seiner Entstehung durchaus entsprechend — sowohl die Formen der Professio super altare (vgl. I. Zeiger, Professio super altare: Anal. Greg. 8, Rom 1935) wie die der Professio in manus (vgl. I. Zeiger, Professio in manus: Acta Congr. Iur. Int. 3, Rom 1936) in sich vereint. Damit hat der Verf. nicht nur der Neuredigierung und juristischen Wertung der jetzt gültigen Riten, sondern vor allem auch der Aufhellung der inneren Geschichte seines altehrwürdigen Ordens und der Rechtsgeschichte des ausgehenden Frühmittelalters einen wertvollen Dienst erwiesen. Zeiger.

de Chastonay, P., Die Satzungen des Jesuitenordens. 8° (278 S.) Einsiedeln 1938, Benziger. *Fr* 6.30; geb. *Fr* 7.60. — Die Satzungen (Konstitutionen) der Gesellschaft Jesu gehören in vieler Hinsicht zu den anregendsten Dokumenten der neueren Kirche. Der Verf. bietet nun nicht, wie etwa der Titel des Buches nahelegen könnte, eine deutsche Vollübersetzung der Konstitutionen — eine solche besteht noch nicht —, sondern er vermittelt in drei Teilen einen ausgezeichneten Einblick in ihr Werden, ihren wesentlichen Inhalt und ihre geistig-religiöse Eigenart. Gleich der 1. Teil muß in hohem Maß den Mann der Geschichte und vor allem der kirchlichen Rechtsgeschichte fesseln, da hier zum erstenmal aus dem erst jüngst veröffentlichten Quellenmaterial (Mon. Hist. S. J., Mon. Ignatiana, Constitutiones I [Rom 1934], II [1936], III [1938]) ein lebensvolles Bild vom Werdegang der Satzungen gezeichnet wird. Man kannte wohl bisher auch schon die sachliche umsichtige Arbeitsweise des hl. Ignatius, aber erst jetzt weitet sich diese Erkenntnis aus zu einem eingehenden Verständnis seines Organisationstalentes, seines praktischen Lebenssinnes und religiösen Genies, das aus letzten Quellgründen schöpft. Im 2. Teil werden die Grundlinien und bedeutendsten Bestimmungen der Konstitutionen herausgehoben, scharf umrissen und doch immer wieder aus dem lebensvollen Ganzen heraus gesehen, wie es eben nur ein Mann zeichnen kann, der wie wenige in unseren Tagen die Konstitutionen kennt. Am meisten aber wird wohl der 3. Teil zu fesseln vermögen; denn hier ist der Versuch unternommen, die ganze Problematik der Jesuitensatzungen — und sie ist nicht klein, allerdings vielleicht nur durch unglückliche Polemik erst so übergroß geworden — an die Denkweise des modernen Menschen heranzutragen. Fragen wie Theozentrik oder Anthropozentrik, Zweckbeherrschtheit, Gnade und Natur, Verhältnis des Jesuiten zu Vater-

land und Familie, Gehorsam und Führerideal werden eingehend besprochen. Es ist ja wohl richtig, daß alle derartigen Auseinandersetzungen mit den Zeitströmungen das eine Mißliche an sich tragen, daß sie immer ein klein wenig zu spät kommen, — aber sie kommen schließlich doch nicht zu spät. Und was Ch. uns zu sagen hat, wird in dieser Sicht und unter den ihm vorschwebenden Voraussetzungen Endgültiges bleiben. An seinen Darlegungen, die wissenschaftlich bis ins letzte unterbaut sind, wird niemand vorübergehen können, am wenigsten der Gegner, sofern er Wert darauf legt, ein ehrlicher Kämpfer zu sein. Zeiger.

* * *

Etudes Carmélitaines 22 (1937) Bd. 2: Illuminations et Sécheresses. 8° (301 S.) Paris 1937, Desclée. *Fr* 20.—. — Der wissenschaftlich religiöse Kongreß 1936, der wiederum auf Anordnung der Karmeliten in Frankreich abgehalten wurde, hatte die „Nacht der Sinne", die „aridité" zum Gegenstand. Literaten, Mediziner, Psychologen und Theologen haben sich in seine Bearbeitung geteilt. War diese Art der Behandlung schon von vornherein aussichtsreich, weil derselbe psychische Zustand verschiedene Seiten hat und weil die Vertreter der verschiedenen Fächer gerade beim Thema „Mystik" so stark in ihren Ansichten von einander abweichen, daß es fast unmöglich erscheint, ein sicheres Urteil darüber zu gewinnen, so ist das Resultat noch weit mehr befriedigend. — Schriftsteller wie M. v. d. Mersch, R. Maritain, H. Ghéon, E. Jaloux führen lebendig vor Augen, wie der künstlerischen Inspiration ein Zustand der Trockenheit, Dürre, Unfähigkeit vorausgeht, der aber keineswegs wertlos ist, sondern gerade die Inspiration im Unterbewußtsein vorbereitet. Noch größer ist die Analogie der „Nacht" auf dem Weg der Gottesliebe zu der der Geschlechterliebe, die von einer sexuellen zu einer geistigen heranreift, wie G. Thibon sehr schön darstellt. Verschiedene Biologen und Psychologen, wie P. Lhermitte, Porak, Rouart, R. Allers zeigen nicht nur, wie krankhafte und mystische Zustände gelegentlich für den Laien, sogar zeitweise für den Fachmann, zum Verwechseln ähnlich sind und daher Zusammenarbeit von Seelenführer und Arzt unerläßlich werden kann; sie lassen auch die hauptsächlichen Unterschiede klar zutage treten: krankhafte „aridité" ergreift das ganze Seelenleben, mystische nur das religiöse, hemmt selbst dieses nicht am Streben nach oben, an einer starken Liebe, und hält krankhafte Furcht fern. Laignel-Lavastine spricht sich mit guten Gründen dafür aus, daß natürliche Zustände, auch krankhafter Art, mit den übernatürlichen zusammengehen können, und daß beide die gleiche Behandlung: Ruhe, Freude, Geduld erheischen. Rouarts Untersuchung vom psychoanalytischen Standpunkt aus hätten wir, in Deutschland, lieber nicht gesehen; denn trotz des wertvollen Kerns hat dieses System sich selbst zu sehr in Verruf gebracht. Die folgenden Aufsätze aus der vergleichenden Religionspsychologie: Yoga, Islam, Protestantismus, scheinen weniger ergebnisreich. Lot-Borodine legt sehr schön dar, wie sich die Elemente der „aridité", wenn auch ganz unsystematisch, schon in den Schriften des christlichen Altertums finden, Olphe-Gaillard gibt einen kurzen, aber interessanten Beleg aus den Notizen des berühmten P. Ravignan. Den Höhepunkt des Werkes bildet die Analyse der „Nacht der Sinne" bei Johannes von Kreuz und ihre Einordnung in das Ganze der mystischen Entwicklung durch Louis de la Trinité. Ein anderer Karmelit, Bruno de J. M. schließt mit einer großen Zahl

von Selbstzeugnissen, vor allem aus dem Karmel, dessen beschauliche Ruhe mit dem Mangel an äußerer Ablenkung dem innern Kontrasterleben besonders günstig ist. — Das Werk lehrt die Notwendigkeit und Schwierigkeit der Unterscheidung der seelischen Zustände, aber auch, daß Gott so verschiedene Dinge wie krankhafte Zustände, Rebellion der Triebe, mystische Prüfung zum gleichen Ziel des religiösen Fortschritts benutzen kann. Man darf aber wohl nicht vergessen, daß äußere Prüfungen, wie z. B. die Sorgen des Familienlebens, diese innern ersetzen können.

Raitz v. Frentz.

Speculum inclusorum auctore anonymo saeculi XIV. Studio e testo a cura di P. L. Oliger, O. F. M. (Lateranum Ser. Nov. IV, 1). gr. 8° (XII u. 148 S.) Rom 1938, Pont. Athen. Later. *L* 15.—. — Ein unbekannter Inklusentraktat des 14. Jahrh. wird hier aus zwei englischen Hss in philologisch exakter Weise, von wertvollen Anmerkungen begleitet, durch O. herausgegeben. Die eingehende Untersuchung ergab, daß wahrscheinlich ein englischer Kartäuser als Verf. angenommen werden muß, ein guter Theologe, in der Heiligen Schrift, der scholastischen Theologie wie im geistlichen Leben und der Seelenführung wohlbewandert. Der Traktat ist nicht bloß für die Geschichte des Inklusentums von Bedeutung, sondern auch für Aszetik und Mystik. Nicht alle Gründe, aus welchen man sich einmauern ließ, finden den Beifall des Verf. Für Gebet, Betrachtung und geistliche Lesung werden wertvolle Winke gegeben, vor Nichtstun wird gewarnt, große Bedeutung wird der Gewissenserforschung beigemessen. — Für mystische Gnaden findet der Verf. begeisterte Worte, warnt aber zugleich vor Täuschung. Auch vom „Herzen Christi, für uns grausam durchbohrt" ist die Rede, wie bei dem gleichzeitigen englischen Inklusen Richard Rolle von Hampole (vgl. die folg. Bespr.). Zum Schluß wird der Lohn geschildert, der den Inklusen im Himmel erwartet. Die Darstellung ist von besonderer Wärme durch die begleitenden Gebete. — Eine dankenswerte Gabe von bleibendem Wert.

Richstaetter.

Olmes, A., Sprache und Stil der englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung des Richard Rolle von Hampole (Stud. z. engl. Philol. 76.). 8° (VIII u. 100 S.) Halle, Niemeyer. — Die Verf. hat vor allem die Metaphorik und den Stil des Einsiedlermystikers von Hampole, R. Rolle (c. 1300—1349) untersucht. Sie zeigt, daß R. seine Bilder stilistisch hauptsächlich zwei Bereichen entnommen hat, dem Liebesleben und der Musik. Gerade das häufige Zurückgreifen auf die Musik ist so typisch für ihn, daß man es in Zweifelsfällen als fast eindeutigen Beweis für seine Urheberschaft werten könnte. Auch die glühende Verehrung des hlst. Namens Jesus ist für R. charakteristisch und hebt ihn aus der übrigen Mystik des englischen Spätmittelalters heraus. Zu seiner Herz-Jesu-Verehrung vgl. die vorhergehende Bespr. — In mühevoller Kleinarbeit hat die Verf. all die feinen rhetorisch-stilistischen Kunstmittel bei R. herausgearbeitet und systematisiert, so daß selbst der Kenner überrascht sein wird über soviel Sprach- und Klanggefühl in diesem „Vater der engl. Mystik". R.s durchgehende Haltung ist weniger spekulativ als praktisch, ganz auf das Liebesverhältnis der Seele zu Gott hin gerichtet. Wie an Hand von Beispielen gezeigt wird, berührt sich seine Sprache und Gedankenwelt auffällig stark mit der Gregors d. Gr. — Der letzte Teil der Arbeit bringt eine wohlgelungene Widerlegung der

Schneiderschen These (Diss. Baltimore 1906), die zwischen R. und dem Euphuismus der engl. Renaissance einen Zusammenhang konstruieren wollte. Karp.

Sierp, W., S. J., Hochschule der Gottesliebe. 2. u. 3. Bd. Die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. 8° (654 S. u. 119 S.) Warendorf 1937, Schnell. *M* 8.— u. *M* 2.40. — In beiden Bdn. vereinigt sich solide theologische Begründung mit reifer Erfahrung. Zahlreiche inhaltreiche Zitate aus wenig bekannten Werken erhöhen den Wert des gehaltvollen Werkes. An die Spitze ist eine Untersuchung gestellt über ontische, vitale und Zielvollkommenheit, unter Rücksicht einer besondern Lebensfunktion im mystischen Leibe Christi. Gestützt auf Suarez wird auch mit Recht die so oft übersehene große Bedeutung des Exerzitienbuches für das höhere mystische Gebet hervorgehoben. Leider ist aus einer ältern Übertragung der Exerzitien die irreführende Bezeichnung „Beschauung" für die Betrachtungen des Lebens Jesu übernommen worden. Es ist dabei übersehen, daß das Wort contemplatio in den romanischen Sprachen eine viel weitere Bedeutung hat wie „Beschauung" im Deutschen. Dort umfaßt es das ganze Gebiet des innerlichen Gebetes, angefangen von besinnlicher Lesung bis zur Erwägung und Betrachtung, vom Gebet der Einfachheit bis zur höchsten Stufe der passiven mystischen Beschauung. Mit Recht zeigt der Verf. die einzigartige theozentrische Geschlossenheit der Exerzitien, angefangen von den Wahrheiten des Fundaments, die alles auf Gott beziehen, dem Vorbereitungsgebet, das jeder Betrachtung vorausgeschickt werden soll und wo diese Wahrheiten jedesmal zum Bewußtsein gebracht werden, bis zu der Schlußbetrachtung über die Liebe Gottes. Richstaetter.

Theodor v. hl. Joseph, O. C. D., Der gerade Weg zu Gott. Das geistige Leben nach dem heiligen Johannes vom Kreuz. 8° (67 S.) München 1937, Tyrolia. *M* 1.20; geb. *M* 1.80. — Der Gedankengang des hl. Johannes v. Kreuz ist in dem Hauptteil des Werkes, also von S. 21 bis zum Schluß, klar wiedergegeben. Das Ziel ist die Liebesvereinigung der Seele mit Gott, der Weg dahin die dunkle Nacht. Sie ist der Beginn der Beschauung im strengen Sinne des Wortes. Man unterscheidet eine Nacht der Sinne und eine Nacht des Geistes. Weil in beiden Nächten Gott und Seele zusammenwirken, gibt es für jede der beiden einen aktiven und passiven Teil. Den aktiven Teil hat die Seele zu leisten, den passiven Teil übernimmt Gott. Natürlich ist diese Einteilung theoretisch, weil ja in Wirklichkeit Gott und Seele immer zusammenwirken müssen. Die aktive Sinnen-Nacht ist die Abtötung, die aktive Geistes-Nacht die Reinigung des Verstandes durch den Glauben, des Gedächtnisses durch die Hoffnung, des Willens durch die Liebe. In der passiven Sinnen-Nacht entfernt Gott die Unvollkommenheiten und verleiht zugleich der Seele den Akt der einfachen Beschauung. Dadurch sind aber die tiefsten Wurzeln der Unvollkommenheiten noch nicht zerstört. Das geschieht durch eine Art innerer Vernichtung in der passiven Nacht des Geistes. Diese Reinigung bereitet dann die dauernde Vereinigung vor. — Außer diesem wesentlichen Gedankengang des Heiligen werden einige Nebenfragen berührt, die leider zum Teil nicht klar gelöst werden oder deren Behandlung so geschieht, daß damit nicht alle einverstanden sein können. Auf S. 13 spricht Verf. von der „erworbenen Beschauung" und verweist auf Aufstieg, II. Buch 5. Kap. S. 94. Daß an dieser Stelle von der erworbenen Beschauung die Rede

ist, möchte ich bezweifeln, weil im Zusammenhang die Nacht des Geistes behandelt wird. S. 16 ist die Rede von der Hingabe dem Wesen der Seele nach und in Bezug auf ihre Tätigkeiten. Ich verweise hierzu auf den Aufsatz in Schol 12 (1937) 481 ff.: Die Theologie der Mystik nach dem hl. Johannes v. Kreuz; ebenso für den Ausdruck „das keimende mystische Leben in uns entwickeln". — Auch die Lehre des Heiligen über die Gaben des Hl. Geistes dürfte sich kaum mit den Gedanken der neueren Autoren decken, auf die der Verf. verweist. Beim Verlangen nach der mystischen Beschauung (18) müßte man wohl zwischen Theorie und Praxis sehr unterscheiden. Daß die Beschauung nach dem hl. Johannes v. Kreuz die Voraussetzung der Heiligkeit und nach ihm wenigstens de congruo verdient werden könne, ist so einfach nicht zu entscheiden. Hapig.

Theresia von Jesu, Die Seelenburg (Neue deutsche Ausg. d. „Sämtl. Schriften d. hl. Theresia v. Jesu" 5). Nach der span. Ausg. des P. Silverio de S. Teresa. C. D. übers. von P. A. Alkofer, O. C. D. 8° (347 S.) München 1937, Kösel. *M* 6.80. — Der vorliegende Bd. umfaßt die wertvollsten Werke der hl. Theresia. Mit der wortgetreuen, fließenden Übertragung und den wertvollen Anmerkungen zeichnet er sich durch dieselben Vorzüge aus, die bereits bei den frühern Bdn. gebührend hervorgehoben wurden (vgl. Schol 9 [1934] 319 f.; 11 [1936] 631 f.; 12 [1937] 632). Der große Wert der Seelenburg, des reifsten Werkes der Heiligen, beruht darauf, daß es auf Grund feinster psychologischer Beobachtung die Vorbedingungen und den Werdegang der mystischen Beschauung schildert und diese selbst bis zu ihren erhabensten Höhen verfolgt. Nahe Verwandtschaft mit der Seelenburg zeigt die beigefügte kleinere Schrift: *Über die Liebe Gottes,* die im Anschluß an Worte des Hohenliedes denselben Gegenstand behandelt. Bei den 69 kurzen *Mahnworten* an ihre Nonnen, die gleichfalls hier übersetzt sind, betont Theresia sehr die Notwendigkeit der Bekämpfung der Fehler als Vorbereitung vollkommenen Lebens. Wiederholt ist behauptet worden, daß bei der Heiligen von Avila der Einfluß des Thomismus sich deutlich bemerkbar mache. Das müßte aber ganz besonders bei den vorliegenden Schriften zum Ausdruck kommen. Doch dürfte der Nachweis hier noch weniger möglich sein wie bei dem hl. Johannes vom Kreuz, es sei denn, daß man als Thomismus auch Ansichten bezeichnet, die allen theologischen Schulen gemeinsam sind. Aber in anderer Beziehung sind die in diesem Bd. vereinigten Schriften von Bedeutung für die Theologie, vor allem für die Mystik. Denn hier tritt auf Grund vorbildlicher psychologischer Beobachtung der Charakter der Contemplatio infusa klar hervor. Von hier aus fällt dann Licht auf dunkle, mehrdeutige Mystikertexte bei Origenes, Gregor von Nyssa, Augustin, Gregor dem Großen sowie bei Bernard, Richard von St. Viktor, Thomas von Aquin, Bonaventura, Tauler, Ruysbroek bis auf die heutige Zeit (Lucie Christine, Salesia Schulten). So bietet Theresia eine feste Grundlage für die mystische Theologie. Für die Exegese zeigt die Seelenburg u. a., wie die Entrückung des hl. Paulus ohne Visio beatifica erklärt werden kann, und was unter dem Zungenreden zu verstehen ist. Auch wird nahe gebracht, wie mit der Visio beatifica die Gottverlassenheit Christi am Kreuz zu vereinen ist. Richstaetter.

Ehrenborg, F., S. J., Franz von Sales als Vorbild und Lehrer. 8° (236 S.) Paderborn 1937, Schöningh. *M* 4.80. — In fesseln-

der Weise spricht hier in Wort wie Beispiel der Kirchenlehrer der Aszetik zum Priester. Vorausgeschickt ist ein kurzes Lebensbild. Dann erscheint der Bischof von Annecy als Vorbild und Lehrer in den Berufspflichten: Brevier, Meßopfer, Frömmigkeitsübungen und theologischem Studium. Längere Kapitel sind der Seelsorge, der Seelenführung, der Kanzeltätigkeit und dem christlichen Tugendleben gewidmet. Alles ist so lebendig, vielfach mit den eigenen Worten des Heiligen geschildert, daß nach jeder Richtung reiche Anregung geboten wird. Beachtung verdient der Hinweis auf eine gallikanische Fälschung in den Schriften des Heiligen. Er hatte geschrieben, die Kirche bedürfe eines „confirmateur *infaillible*". Statt dessen druckte man „confirmateur permanent". Ebenso fälschte man eine Stelle über das Verhältnis des Papstes zum allgemeinen Konzil (255). Bezüglich des häufigen Empfanges der hl. Kommunion teilte Franz die Ansichten seiner Zeit und betonte besonders, durchdrungen von lebendigen Glauben an die Gegenwart des Verbum incarnatum, die Ehrfurcht vor der Eucharistie. Wenn er auch wünschte, daß die Priester nicht bloß Sonntags das hl. Opfer darbrächten, so legte er bei Laien mehr Gewicht auf die häufige Beichte als auf die wöchentliche Kommunion (137).

Richstaetter.

6. Religiöse Zeit- und Lebensfragen.

Liener, J., Der neue Christ (Die Zukunft der Religion Bd. 2). gr. 8° (340 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. *M* 7.20; geb. *M* 8.60. — Es war ein glücklicher Wurf, den L. mit seinem Werke „Die Zukunft der Religion" getan hat. Die seelsorgliche Praxis hat den 1. Bd. sehr warm begrüßt und zustimmend aufgenommen. Das gleiche gilt vom 2. Bd., der gleich in 2. Aufl. erscheinen mußte. Hatte L. in dem 1. Bd. das Negative dargestellt, indem er den Hemmnissen des Glaubens in der modernen Seele nachging, so will er in dem 2. Bd. positiv auf die Möglichkeiten hinweisen, die sich in der modernen Seele für ein christliches Leben finden. Auch hier zeigt Verf. den gleichen Spürsinn und die gleiche Einfühlungsgabe. Die Kritik einer Fachzeitschrift hat ein anderes Formalobjekt als die praktische Seelsorge. L. betont auch ausdrücklich, daß er „rein psychologisch, niemals theologisch, niemals dogmatisch" eingestellt sei. Für eine theologische Darstellung müßte natürlich die Literaturverwertung und die Art der Beweisführung eine ganz andere sein. Ob nicht aber auch den Zwecken, die L. verfolgt, an einigen Stellen damit besser gedient wäre, wenn er neuere theologische Erörterungen etwas mehr beizöge. So scheint der Abschnitt „Vertrauen zur Kirche" (229 ff.) doch eigentlich etwas dürftig. Die Gedanken des Vaticanums (sess. 3 c. 3; Denz. 1794) sind, wie die Erfahrung zeigt, außerordentlich zeitgemäß und ergänzen die kurzen Andeutungen des Verf. wesentlich. Ref. hat in seinem Buche Die Kirche unseres Glaubens[3], 1938, 18—61, bzw. deren Volksausgabe[2], 1937, 22—80, die Beweisgedanken zu umreißen versucht. Die zahlreichen Zuschriften zeigten, wie erwünscht gerade diese Form der Glaubensbegründung heute ist. Was Verf. (243 ff.) über ‚persönliche Offenbarungen' sagt, ist gewiß theologisch vorsichtig ausgesprochen, bedürfte aber doch einer genaueren und tieferen Grundlegung. Der Streit um die „Neue Apologetik" hat sich noch nicht gelegt (vgl. darüber a. a. O. 9—17; bzw. 10—21). Was L. (244 f.) über die Dogmatik

des Glaubens ausführt, ist doch etwas gar summarisch. Wenn die Sache überhaupt in einem solchen Buche behandelt werden soll, muß man schon etwas tiefer greifen. Auch wird die gar kurze Stellungnahme zu Pascal kaum befriedigen. Dieser ist als Jansenist unbedingt abzulehnen; aber für die Methode der neueren Apologetik und Glaubensbegründung wurde er vielfach bestimmend. Den modernen Glaubensbewegungen und ihrer Literatur gegenüber müßte auf die Christusliteratur, soweit sie solid begründend und darum geeignet ist, einen Damm gegen Zeitströmungen aufzurichten, doch wohl etwas Bezug genommen werden (vgl. die Christusbibliographie bei Kösters, Unser Christusglaube[2] 1939, 226—238). Das alles soll natürlich den großen Wert des Buches in keiner Weise bestreiten. Ref. wünscht ihm die weiteste Verbreitung.

Kösters.

Bangha, A., S. J., Welt und Überwelt. Das ewige Reich im Kampf der Zeit. 8° (XII u. 202 S.) Innsbruck 1937, Rauch. *M* 3.—; geb. *M* 4.—. — Das vielbeachtete, ebenso wissenschafts- wie lebensnahe Buch mit seiner tiefinnerlichen Gläubigkeit, seinen scharfsehenden Geschichts- und Zeitanalysen und seinem erstaunlichen Einfühlungsvermögen weist in mustergültiger Weise Wege aus der Theorie in die Praxis. Auch da, wo B. die kritische Sonde tief einsenkt, wirkt er durchaus positiv. Dieser Künder der Frohbotschaft, durch seine Tätigkeit ständig gezwungen, gläubige und ungläubige Wissenschaft zu vergleichen, kommt zu der für die katholische Wissenschaft ermutigenden Feststellung: „Wie wenig unsere apologetischen Beweisführungen von den Gegnern widerlegt worden sind, dafür zeugt schon das Unsichere und Unvorsichtige in ihrem Betragen. ... Glaubt man einen neuen Beweis gegen die Wahrheit des Christentums gefunden zu haben, dann ist man gern bereit, zu gestehen, daß die Gründe, die vor ein paar Jahren noch alles gegen die kirchliche Lehre bewiesen haben, unhaltbar geworden sind“ (22). — S. 23 wäre es ratsam gewesen, zu beachten, daß der heutige Panpsychismus im deutschen Raum hauptsächlich biologisch-materialistischer Art ist. Steinmetz.

Maritain, J., Die Zukunft der Christenheit. 8° (368 S.) Einsiedeln-Köln 1938, Benziger. *M* 4.60; gbd. *M* 5.40. — Der bekannte Kulturphilosoph schenkt uns in diesem Buch einen Entwurf zu einer neuen christlichen Gesellschaftsordnung. Gleichsam als Vorbereitung zum positiven Aufbau wird der „anthropozentrische Humanismus“ der Neuzeit in seiner Entwicklung bis in unsere Tage vor Augen geführt. Die Darlegungen über die metaphysischen Grundlagen des bolschewistischen Atheismus wie auch des Liberalismus sprühen von tiefen und geistreichen Bemerkungen. Die Linie, die vom Humanismus der Renaissance bis zum Atheismus unserer Tage gezogen wird, ist wohl etwas zu gradlinig und in zu stark vereinfachtem Maßstab gezeichnet, um der vielverschlungenen geschichtlichen Wirklichkeit in allem gerecht zu werden. Ebenso werden manche interessante Parallelen (Kalvinismus—Molinismus, Ignatius —Lenin) dem Fachkenner doch ein verwundertes Kopfschütteln entlocken. Über die Barockzeit fällen Berufshistoriker wie Schnürer und Schnell ein milderes Urteil. Schließlich sind es doch die Heiligen und Orden der so oft geschmähten Barockzeit, die der Kirche unabsehbares Neuland gewonnen und die schon preisgegebenen Posten zum großen Teil zurückerobert haben. — In seinen positiven Vorschlägen verzichtet M. bewußt auf eine bloße Repristination mittelalterlicher Formen, besonders auf die Reichsidee und die

sakrale Ordnung für die profane Welt. Dagegen wünscht er eine vom christlichen Geist getragene führende Oberschicht, die bei aller Wahrung der persönlichen Freiheit dem Staatswesen und der gesellschaftlichen Ordnung ein christliches Gepräge gäben. Der Gedanke ist recht fruchtbar und weist auf eine Richtung hin, in der man arbeiten kann; ist er aber im Grunde nicht doch vielleicht zu sehr aprioristischen Überlegungen entsprungen und zu wenig an der nüchternen Wirklichkeit gemessen? Indes wollen wir dem Verf. wie auch dem Übersetzer dankbar sein für die vielen Anregungen, die sie uns in dem stilistisch glänzend geschriebenen Werk vermitteln. Rast.

Schmidt-Noerr, Fr. A., Dämonen, Götter und Gewissen. Ein Versuch. gr. 8° (241 S.) Berlin 1938, Vorwerk. *M* 4.80; geb. *M* 6.20. — Der Verf., der bekannt wurde durch Versuche, germanische Mythen romanhaft in Zusammenhang zu bringen, will hier, unter vielfacher Wiederaufnahme von Gedanken Schellings, das Verhältnis von Mythus, Naturreligion und christlicher Offenbarung klären. Seine Methode geht darauf aus, das in der Geschichte Gegebene zu ordnen, sein Wesen zu erkennen und in eine sinnvolle Einheit zu führen, ist also historisch-phänomenologisch. Um den ganzen Sinn und das ganze Gewicht des Stoffes nahe zu bringen, befleißigt er sich einer sehr sorgfältigen Sprache, die, manchmal wortschöpferisch, auch die Gefahr auf sich nimmt, gekünstelt zu werden, um doch ja den ursprünglichen Gehalt verbrauchter Ausdrücke zu fassen. Es gelingt ihm so, den Leser zum Nachdenken zu zwingen. Ausgangspunkt ist das Dasein einer übernatürlichen Welt, die mit dem Menschen Verbindung sucht, wie umgekehrt auch der Mensch diese anstrebt. Die Offenbarung der jenseitigen Welt geschieht auf drei Weisen: der Dämon verrät sich durch die Elemente und Dinge der Welt, da er stumm ist; die Götter machen den Propheten sprechen; das Fünklein des ewigen Wortes in der Menschenseele begegnet dem Ur-Wort. Die Dämonen können durch Zauber beschworen werden, die beiden anderen Stufen sind Gnade, d. h. verwirklichen sich nur, wenn die übernatürliche Macht (die Götter oder das Ur-Wort Gottes) es will. Diese drei Stufen, die primitive, die Altertumsstufe, die christliche, sind nicht notwendig im geschichtlichen Nacheinander verwirklicht; es ist nur eine, freilich auch in der Geschichte meist verwirklichte sinnvolle Folge vorhanden. Auf den späteren Stufen sind auch die früheren, wenn auch verdeckt, noch da, weil uns immer die gesamte übernatürliche Welt gegenüber steht. Dämonen sind die in verschiedene Gruppen einzuteilenden Elementargeister; Götter höhere, sprachbegabte Geister, die wie jene von Gott abgefallen sind. Über die Verbindung von Mensch und Dämon berichtet der „Mythos". Die Götter verkünden Gesetze, verlangen Gehorsam; so entsteht die Rück-Bindung der Religion. Auch der Gott des alten Bundes gehört hierher. Der erwachende Menschengeist entdeckt die Beschränkungen der Götter, fühlt vorübergehend, daß über ihnen eine höhere Macht steht (es ist die Stunde des Schicksalglaubens), befreit sich aber in der Aufklärung von der Annahme einer jenseitigen Welt. Doch kann dies auch die Stunde der Offenbarung des eigentlichen Gottes sein, der den Menschen zur Gemeinschaft der Liebe und Teilnahme ruft. Dies geschah geschichtlich in der Geburt Christi und geschieht immer wieder im Gewissen, wo das Seelenfünklein die Nähe des Ur-Wortes spürt. Vollzieht sich dies auch im Einzelgewissen, so ruft Gott doch zur

Gemeinschaft, zum Reich Gottes. Dann steht der Mensch jenseits des Gesetzes und auch jenseits der Religion, die dem Gesetz gleich ist, da nur mehr die Communio der Liebe herrscht. — Der Gedankengang des Buches gibt Zeugnis von dem Reichtum der berührten Fragen. Die entscheidende nach dem Sinn des Christentums zeigt, abgesehen davon, daß die Übernatur im strengen Sinn des Wortes nicht berührt wird, daß seine geistige Auffassung Furcht und Folge stark aufklärerischer Gedankengänge ist, die schließlich bei einer autonomen Sittlichkeit stehen und dem deutschen Idealismus in seiner Gotteslehre verhaftet bleiben. Ist aber auch so die Krönung des Gedankenbaus abzulehnen, so bietet das Buch m. E. doch recht Wertvolles. Viele Einzelsätze und Einzelbeobachtungen sind, wenn auch nicht immer in genauer Wortprägung, wichtigen Einsichten scholastischer Philosophie und Theologie gleich. Gerade deshalb scheint uns das Werk bedeutsam, weil es aus dem Lager moderner Mythenforschung kommt und das Verhältnis von Gott und Mensch wie Logos-Christus und dem einzelnen Christen weithin richtig erahnt. Becher.

Hechelmann, A., S. J., Nordisches Christentum nach Snorris Königsbuch. 8° (158 S.) Kevelaer 1938, Bercker. *M* 3.80. — Der Verf. gibt eine Bekehrungsgeschichte Norwegens und Islands auf Grund der berühmten Quelle; als Ergebnis sucht er ein Bild der Form dieses nordischen Christentums zu gewinnen. Die Menschlichkeiten und Gewalttätigkeiten des Bekehrungswerks werden klar herausgestellt. Politik und auch falsch verstandene Religiosität führten zu vielen missionarischen Fehlgriffen. Zwar wird durch einen Vergleich aller nordischen Quellen ein genaueres und besseres Urteil über die allgemeine Lebensauffassung jener Zeit gefällt werden, die härter und wuchtiger war als die unsrige. Dies wird uns das Vorangehen der Bekehrungskönige verständlicher machen; aber im Wesen hat H. das Rechte getroffen. Das Buch gibt Kunde von den Mängeln, aber auch der Kraft des nordischen Glaubens. Von dieser Kraft wäre freilich noch viel mehr zu sagen, wenn der Verf. durch Heranziehen aller Quellen genauer eindränge in die Gesamtkultur jener Zeit. Becher.

Janeff, J., Heroismus und Weltangst. 8° (51 S.) Herrsching 1937, Deutscher Hortverlag. *M* 1.20. — Diese Skizze des bulgarischen Schriftstellers will zeigen, wie die Kultur der letzten zwei Jahrtausende im Abendland durch das semitische Christentum allem Heroismus entkleidet wurde infolge eines unarischen Affekts der Welt- und Lebensangst. Eine Begründung für diese mythische Konstruktion wird nicht gegeben. Die Tatsache, daß die alten Germanen vor dem Eintritt in die christliche Welt in schwerer quälender Dämonenangst lebten, wird vorsichtigerweise nicht erwähnt. Die Zukunftserwartung lautet: Wir erwarten den neuen, nahenden Gott, den Gott des Heldentums. Es ist die Hoffnung auf die Wiederkehr der ursprünglichen rassischen Weltordnung und die Anerkennung der Autonomie des Mythos. Es gilt, tapfer zu sein, was mehr ist als Wissen. Schuster.

Syed Vahiduddin, Indisch-moslemische Werterlebnisse als Parallele zu europäischen Kulturwandlungen. (Abh. u. Monogr. z. Philos. d. Wirklichen 8). gr. 8° (59 S.) Leipzig 1937, Barth. *M* 3.60. — E. R. Jaensch hat der Arbeit seines Schülers ein ausführliches Geleitwort gegeben, das die ersten 26 Seiten des Heftes ausfüllt. Diesem entnehmen wir die wohl authentischste Wiedergabe dessen, was die Arbeit anstrebt. S. V. sucht zu zeigen, „daß

sich im indisch-moslemischen Lebensbereich heute eine ähnliche Umwandlung der vorherrschenden Geistesstruktur vollzieht, wie bei uns und in manchen anderen Ländern Europas. Die jüngst vergangene Epoche sei auch im indisch-moslemischen Lebensbereich vom Auflösungstypus beherrscht gewesen; aber heute bahne sich die Genesung an und die Rückkehr zu einer gesünderen Strukturbeschaffenheit." Die biologische Neuformung „virenter" Artung erscheine jedoch dem Verf. „noch nicht als Letztes, nicht als Selbstzweck, sondern vielmehr als ein Mittel, die auf Abwege geratene religiös-metaphysische Ausrichtung des Daseins wieder richtig zu stellen". Willwoll.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Algermissen K. 262
Allers R. 312
Amann E. 252
Auer W. 283
Baisi C. 258
Bangha A. 317
Bentzen A. 289
Berutti Chr. 308
Bittremieux J. 301
Blondel M. 256
Bonsirven J. 280
Boroni G. 296
Brinktrine J. 279
Bruno de J. M. 312
de Chastonay P. 311
Eberhard S. 283
Ehrenborg F. 315
Etudes Carmélit. 312
Fels H. 277
Fendt L. 292
Fleckenstein H. 306
Fliche A. 252
Ford J. C. 309
Friesenhahn H. 304
Gaechter P. 290
Gaté A. 281
Gheon H. 312
Goodspeed E. J. 291
Hammersberger L. 300
Hartnett J. J. 298
Hechelmann A. 319
Hellbardt H. 287
Heman R. 303
Herders Laien-Bibel 285
Heschel A. 275
Heynck V. 303
Histoire de l'Eglise 252
Hofinger J. 267
Hofmann G. 274
Hölscher G. 289
Holzmeister U. 246
Hubenthal T. 271
Jaensch E. R. 319
Jaloux E. 312
Janeff J. 319
Jone H. 305
Kalt E. 286
Kastner F. 308
Ketter P. 293
Klug I. 271
Kittel G. 291
Koopmans J. 275
Korn J. H. 288
Kösters L. 280
Krüger H. 284
Kuttner St. 269
Lambinet L. 282
de Lery Ch. 310
Lewald U. 309
Lhermitte P. 312
Liener J. 316
Lieske A. 248
Lösch St. 277
Madoz J. 274
Maritain J. 317
Maritain R. 312
Martin V. 252
Mazoyer Ph. 281
Mc Kugo Th. J. 298
Merk A. 284
Michl J. 294
Mikula F. 259
Molitor H. 293
Möller H. 286
Möller W. 286
Muldowney M. S. 272
Mulert H. 265
Neuner J. 271
Nielen J. M. 295
Oliger P. L. 313
Olmes A. 313
Périer P. M. 297
Pfeifer L. 281
Phillips L. 272
Pinks J. 301
Platz H. 276
Platz Ph. 297
Portmann H. 310
Prendergast M. A. C. 272
Rang M. 282
Rivière J. 299
Rodriguez-Herrera I. 251
Roos H. 271
Schmaus M. 245
Schmidt G. K. 307
Schmidt-Noerr Fr. A. 318
Schrey H. H. 278
Seiterich E. 279
Seraph. a Lojano 305
Seppelt Fr. X. 275
Silić R. 281
Sierp W. 314
Skydsgaard K. 254
Smith G. D. 300
Speculum inclusorum 313
Spindeler A. 299
Syed Vahiduddiu 319
Theodor v. hl. Joseph 314
Theol. Wörterbuch 291
Theresia von Jesu 315
Thibon G. 312
Unterkircher Fr. 302
Van den Broeck G. 311
Van Gansewinkel A. 307
Wachtel A. 293
Weber H. 307
Wyser P. 234

Einzelding und Allgemeinbegriff.

Zum Grundansatz des existenzialphilosophischen Denkens.

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift beschäftigte uns die Grundspannung, von der aus die Problematik unserer Tage durchsichtig wird, nämlich Immanenz und Transzendenz. Ihren Ursprungsboden bildete die andere Zweiheit der konkreten Existenz und der abstrakten Essenz[1]. Wenn wir heute diesen letzteren Fragebereich wieder aufnehmen und in der besonderen Wendung ‚Einzelding und Allgemeinbegriff' etwas weiter verfolgen, so veranlaßt uns dazu ein aus existenzialphilosophischer Sicht geschriebenes Buch, das sich die Frage nach dem ‚Ding' als Thema gestellt hat[2].

Zwar bietet sich Nolls Arbeit zunächst als geschichtliche Studie dar, nämlich als eine „Art monographischer Untersuchung über die Idealität der Objekte im transzendentalen Idealismus Kants und Fichtes" (8). Doch ist die Auslegung dieser beiden Philosophen nicht Selbstzweck. Alles dient vielmehr der *sachlichen* Durchlichtung der Frage nach dem Ding. Des genaueren geht es darum, jene „gestaltenden Kräfte in der Seele" freizulegen, „die eine repraesentatio singularis erzeugen" (56); somit wird die Frage nach dem Ding in der Gestalt einer Erörterung über die Genesis der Dingvorstellung behandelt. Insofern N. im Einzelding das für den Menschen Seiende erblickt, können wir auch sagen, daß es um das Werden oder die Konstitution des für den Menschen Seienden geht. Eine doppelte Grenzziehung steckt dabei von vornherein das Feld der Untersuchung ab; sie beschränkt sich „auf das engere Thema des sinnlich erfahrbaren Seienden" (117), und auch hier will sie nicht „über das Problem der menschlichen sinnlichen Wahrnehmung von Dingen" (14) hinausgreifen.

Die in diesem Ansatz verborgenen Fragerichtungen sind im Hinblick auf die N.s Buch eigene Gedankenführung noch etwas zu verdeutlichen. Weil die Frage nach dem Ding als Frage nach der Dingvorstellung auftritt, wird zu klären sein, wie sich Ding und Dingvorstellung zueinander verhalten. Insbesondere haben wir zu prüfen, ob und in wel-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 13 (1938) 1—21; 161—172.

[2] B. Noll, Kants und Fichtes Frage nach dem Ding (Philos. Abh. 5). gr. 8° (243 S.) Frankfurt 1936, Klostermann. *M* 8.—.

chem Sinne mit und in der Dingvorstellung das Ding selbst vom Menschen gemacht oder produziert wird, anstatt gegeben zu sein. Hiervon hängt der Seinscharakter des Dinges ab, ob es sich nämlich als ein bloß für den Menschen oder als ein an sich Seiendes darstellt. Danach entscheidet es sich, ob das sinnlich Erfahrbare das einzige dem Menschen zugängliche Seiende ist oder nicht. Dies alles richtet sich schließlich danach, ob die Offenbarkeit des Dinges als eines Seienden bereits der sinnlichen Anschaulichkeit zugeschrieben wird oder ob sie sich erst in der Unanschaulichkeit des Geistes vollendet. Etwas anders gewendet heißt das: maßgebend ist die Rolle des allgemeinbegrifflichen Logos, ob er nämlich für das Ding als Seiendes eine lediglich interpretatorische oder aber eine konstitutive Bedeutung hat.

Im Lichte der im Vorstehenden umrissenen Problematik wollen wir zunächst *Nolls Darlegungen* genauer betrachten. Dann haben wir unter denselben leitenden Gesichtspunkten die klassische Lehre der Scholastik schöpferisch zu entwikkeln, womit zugleich die Stellungnahme zu N.s Ausführungen gegeben ist. Dabei werden uns hauptsächlich zwei große Gedankenkreise beschäftigen. Zum ersten ist der *Aufbau der Dingvorstellung im Bereich der Sinneserkenntnis* zu untersuchen. Zum zweiten ist der *Beitrag der geistigen Allgemeinbegrifflichkeit zur vollendeten Konstitution des Dinges als eines Seienden* herauszuarbeiten. Endlich werden einige *abschließende Bemerkungen* die Problematik abrunden. Unsere Abhandlung wird sich somit in vier Abschnitte gliedern.

I. Durchblick durch Nolls Darlegungen.

1. In seiner Ausgangsstellung behauptet Kant, daß uns die Dinge oder Gegenstände durch Sinnlichkeit *gegeben* werden (12), und zwar können sie erscheinen, ohne daß dabei Funktionen des Verstandes notwendig mitwirken müßten (93). Anscheinend werden also die Dinge durch die Sinne schlechthin rezeptiv aufgenommen, während der Verstand die unabhängig von ihm gegebenen Gegenstände bloß zu denken, d. h. kategorial zu bestimmen hat. Tatsächlich aber verwandelt sich dieser vor-kritische Gegenstand im Laufe der transzendental-philosophischen Überlegungen in den kritischen Gegenstand, der ganz anders geartet ist. Schon die Empfindung ist nicht einfach rezeptiv gegeben; da nämlich die menschliche Sinnlichkeit modifiziert, muß ihr Spontaneität zugeschrieben, und die Empfindung selbst als „gebundene Selbstaffektion" (47) bezeichnet werden. Vor allem jedoch umschließt jedes Anschauen eines Gegenstandes eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke, die in der Seele zur Einheit eines Gegenstandes zusammenzufügen sind. Die Sinne allein können die Eindrücke nicht so verbinden, daß Bilder von Gegenständen entstehen; dazu ist „außer der Empfänglichkeit der Eindrücke ... eine Funktion der Syn-

thesis" (58)[3] erfordert, die Kant der Einbildungskraft zuweist, insofern sie in der Zeit das *Schema der Begriffe* entwirft. Dieses Schema führt letzten Endes die Mannigfaltigkeit zur einheitlichen Dinggestalt und konstituiert so allererst den Gegenstand (85, 93). Infolgedessen wird der Gegenstand nicht mehr durch Sinnlichkeit, sondern einzig durch die Funktion des Schemas gegeben, und das bedeutet: das mögliche Anschauen eines Gegenstandes ist nichts anderes als sein ursprüngliches Produzieren (93, 85). Damit hat Kant seine Ausgangsstellung nun wirklich überholt und den transzendentalen Idealismus folgerichtig zu Ende geführt. Zugleich zeigt sich, daß das logische Subsumtionsverhältnis, in dem der Begriff der gegenständlich gegebenen Anschauung als Gattung gegenübersteht und den unabhängig von ihm gegebenen Gegenstand durch Beziehung auf das Allgemeine nur vorstelliger macht (Kants Ausgangsstellung), ein spätes und abgeleitetes ist (76, 78); voraus geht die eigentlich transzendentale Regelfunktion des Begriffes, kraft deren er als vorgehaltener, sinngebender, anschaulicher Dinghorizont erst einmal etwas als Gegenstand oder als Seiendes vorstellig macht (78, 94).

2. Die bei Kant (hauptsächlich wegen der Rolle des ‚Dinges an sich') nicht bis zur letzten Klarheit durchgearbeitete Problematik scheint auf den ersten Blick Fichte weiterzuführen. Denn bei ihm bietet bereits der erste Ansatz die Auffassung, daß der Gegenstand nicht gegeben, sondern gemacht werde (12). Tatsächlich aber dringt er zu der transzendental-philosophischen Grundfrage Kants überhaupt nicht vor, weil er in den vorkantischen Rationalismus zurückfällt und so in der traditionellen Logik befangen bleibt, weil in ihm mehr Leibniz am Werke ist als Kant (8, 117). Daher kommt es, daß die gegenständliche Einheit der sinnlichen Anschauung in keiner Weise untersucht wird; vielmehr wird eine der Produktivität des Ich entstammende Anschauung des Gegenstandes oder Dinges einfach problemlos angesetzt (176 f.). Als Produkt der Einbildungskraft befindet sie sich zunächst noch gleichsam in der Schwebe: einerseits zwar allseitig bestimmt, ist sie anderseits noch völlig bewußtlos und deshalb für unser Wissen ‚nichts' (ebd.). Das eigentliche Dingbewußtsein kommt erst zustande, oder (was dasselbe bedeutet) der Gegenstand wird erst konstituiert, wenn der Begriff dieses Schweben zum Stehen bringt, ‚verständigt'; dann wird die sinnliche Anschauung zur begriffenen Anschauung, d. h. zur Anschauung mit Bewußtsein (176). Diese begriffliche Fixierung vollzieht sich in einem stufenweisen Abbau des ursprünglich in größter Abstraktion und Allgemeinheit auftretenden ens (192). Da also die Genesis des Dingbewußtseins der Sphäre des Allgemeinbegrifflichen angehört, ist sie ganz und gar von der traditionellen ‚ratio' her bestimmt (177), die Kant gerade in Frage gestellt hatte (183).

3. Wie nimmt nun Noll selbst zu der Frage nach der Konstitution des Dinges Stellung? Mit Fichte und Kant (gesichtet vom Ergebnis der obigen Auslegung her) teilt er die Ansicht, daß der Gegenstand nicht gegeben, sondern gemacht wird; nur in der näheren Fassung dieser These unterscheidet er sich von ihnen (175). Das in der ausdrücklichen begrifflichen Durchbestimmung seiner Eigenschaften sich aufbauende Ding Fichtes ist ein abgeleitetes

[3] Die Ausdrücke stammen aus der in diesem Zusammenhange sehr bedeutsamen Anmerkung zu A 120 von Kants Kritik der reinen Vernunft.

Phänomen, das die eigentliche Konstitution des Dinges bereits voraussetzt (182 f.). Diese aber wird man niemals in eine bewußtlose Anschauung verlegen, wenn die innere Gesetzlichkeit jeder Genesis eines Seienden beachtet wird (190). Die Einung der Empfindungsgehalte verlangt nämlich eine Funktion des Verstehens, die an ihnen das Sein sinndeutend erstrebt (85, 189). Hier dringt Kant mit seiner Regelfunktion des Begriffes weit über Fichte hinaus vor. Doch fehlt auch ihm die letzte Vollendung, weil er den Begriff als Allgemeines oder als Gattung mit dem Begriff als konstitutive Regel auf einen Nenner bringen will; tatsächlich sind die beiden Bedeutungen von Begriff so *grundverschieden,* daß die eine von der andern völlig abstrahiert, ja die eine mit der andern unvereinbar ist (78).

In Fortführung des kantischen Ansatzes bestimmt N. den ursprünglichen Eigencharakter des Schemas folgendermaßen: „Die Seele muß über die bewußtlose Offenbarkeit einer Unzahl anschaulicher Gegenstandshorizonte verfügen, in denen sie weiß, wie die Seienden ihrem Wesen nach aussehen. Erkennt sie oder glaubt sie in den zusammengeführten Eindrücken einen dieser ihr offenbaren Gegenstandshorizonte wiederzuerkennen, dann *wird* durch die Beziehung eines solchen Horizontes auf die kombinierte Anschauungsmannigfaltigkeit darin dasjenige Seiende mit all seinen individuellen Eigenschaften, das der das Wesen eines Seienden anschaulich in sich bergende Gegenstandshorizont in der Seele in sie hineinbildet. In dieser Funktion wäre dann das Schema die Bedingung der Möglichkeit eines Anschauens von Gegenständen, die in dem Anschauungsprozeß selbst erst zum Sein kommen oder produziert werden“ (179). — N. ist der Überzeugung, daß er sich in seiner Auffassung des Schemas mit dem berührt, „was Plato unter der ἰδέα versteht“ (ebd.).

Was also für den Menschen wirklich oder zum Gegenstand wird, hängt von den Ideen oder der Offenbarkeit von Sein ab, die er in seiner Seele trägt (209). Damit schlägt alles Erkennen auf das Sein oder die existenzielle Wahrheit des Menschen zurück (226, 229); die Erschlossenheit der Wahrheit seines eigensten endlichen Seins, die er im kämpferischen Aufbruch zu seinen Möglichkeiten erringt, ist der Quellgrund seines Entwerfens von Sein, der dem endlichen Menschendasein — und nur auf dieses bezogen — den Sinn von Sein offenbart (229, 14, 222). Hier zeigt sich die tiefste Endlichkeit des Menschen (226). Sie bleibt in unvermittelbarem Abstand hinter der Auffassung des Menschen als eines „vernünftigen Wesens“ zurück (220), der Fichtes absolutes Ich, das erst zu seiner Endlichkeit abfällt und sie in ewigem Ringen wieder zu überwinden strebt, vollständig verschrieben ist (12), der auch Kant in seiner praktischen Philosophie und seiner Ansetzung des Allgemeinen noch verhaftet bleibt (220).

4. Es wird zur Klarheit beitragen, wenn wir diesen ersten Abschnitt damit abschließen, daß wir wenigstens N.s eigene Auffassung (auf Kant und Fichte wollen wir nicht näher eingehen) zu der einleitend entworfenen Problematik ausdrücklich in Beziehung setzen. Das Ding selbst hebt sich nicht unzweideutig von der Dingvorstellung ab. Deshalb wird es vom Menschen produziert oder kommt erst im Anschauungsprozeß selbst zum Sein; doch bleibt ein gewisses

Gegebenheitsmoment, insofern die Seele in den Eindrücken die ihr offenbaren Gegenstandshorizonte wiedererkennt. Was so zustande kommt, ist als Seiendes ausschließlich auf den Menschen bezogen, besitzt einzig innerhalb des seinem endlichen Dasein entquellenden Seinsentwurfes Wirklichkeit und Gegenständlichkeit; folgerichtig wird für den Menschen das nicht sinnlich Erfahrbare unzugänglich, obwohl seine Möglichkeit letztlich erhalten bleibt. Der Grund von alledem liegt darin, daß sich die Offenbarkeit des Dinges als eines Seienden schon im Bereiche der Anschaulichkeit vollendet. Gewiß bringen die Sinne nicht für sich allein genommen, sondern nur von einer Funktion des Verstehens, von den Gegenstandshorizonten durchformt, das Ding als Seiendes hervor; doch bewegt sich auch so alles in der Anschaulichkeit, während die unanschauliche Allgemeinbegrifflichkeit lediglich interpretatorisch, nicht aber konstitutiv bedeutsam ist.

In ihrer vollen Tragweite wird sich N.s Stellungnahme erst enthüllen, wenn wir sie mit dem anders gearteten scholastischen Denken in eine lebendige Auseinandersetzung bringen, wenn das Einende und das Trennende auf dem Boden der gemeinsamen Problematik herausgearbeitet wird. Dabei wenden wir uns zunächst dem Aufbau der Dingvorstellung im Bereich der Sinneserkenntnis zu[4].

II. Aufbau der Dingvorstellung im Bereich der Sinneserkenntnis.

Da N. die Frage nach dem Ding als Frage nach der Genesis der Dingvorstellung aufrollt, muß auch die Entwicklung der scholastischen Lehre von dieser Seite her in Angriff genommen werden. Das ist um so dringlicher, je mehr unberechtigte Vorurteile hier auszuräumen sind. Sie kommen bei N. darin zu Tage, wie er die Scholastik historisch einordnet.

Gewiß haben Plato und Kant, die nach N. die Angelpunkte der geschichtlichen Entwicklung darstellen, die Problematik der Dingvorstellung besonders tiefgründig herausgearbeitet. Doch wäre es verfehlt, die Jahrhunderte, die beider Schaffen trennen, mit „Verschüttung eines zwischen-

[4] Im folgenden werden wir uns gezwungen sehen, N.s Grundthese nicht so sehr abzulehnen, als vielmehr über sie hinauszuschreiten. Damit soll der Wert von N.s Arbeit keineswegs herabgesetzt werden. Im Gegenteil zeigt die eingehende Auseinandersetzung, die wir ihr widmen, wie sehr wir sie schätzen. Es handelt sich um ein wirklich philosophisches, d. h. philosophierendes Werk.

zeitlichen Absturzes" (175) zu kennzeichnen und sie so zu behandeln, als ob sie von den Abgründen, die sich hier auftun, gar nichts geahnt hätten. Zumal von der Scholastik, etwa eines Thomas von Aquin, wird man kaum sagen können, sie habe die gestaltenden Kräfte der Seele, die eine repraesentatio singularis erzeugen, völlig aus dem Blick verloren (56). Zwar bekennt sie sich zu der These, „das Einzelne wird durch den Sinn empfunden" (56). Aber sie versteht das nie und nimmer so, daß von außen bereits das fertige Bild des Gegenstandes der Sinneserkenntnis eingeprägt und daher von dieser schlechthin rezeptiv aufgenommen werde, daß also der Gegenstand in diesem (rein passiven) Sinne ‚gegeben' sei. Vielmehr erkennt der Aquinate (anders als Fichte) sehr klar (in mancher Beziehung vielleicht klarer als Kant) die in der Sinneserkenntnis und durch die Sinnesfähigkeiten zu vollziehende Einigung der Vielheit der Eindrücke. Das dem Menschen eigene produktive Apriori ist ihm also keineswegs verborgen geblieben; freilich ist es noch nicht so ausdrücklich und systematisch herausgestellt, wie das spätere Zeiten vermocht haben. Auch die Darstellung, die wir im folgenden vom scholastischen Apriori geben, hat von den Errungenschaften der letzten Jahrhunderte gelernt; allerdings muß sie sich auf die gröbsten Umrisse beschränken. Wie übrigens die Erzeugung des Dinges durch die Produktivität der Erkenntnis nicht seinem Gegebensein widerstreitet, kann erst unser vierter Abschnitt herausarbeiten[5].

Unsere Darlegungen über das Apriori der Sinneserkenntnis und damit über den Aufbau der Dingvorstellung in ihr entfalten sich in drei Schritten. Zuerst verweilen wir bei den *unteren Stufen* des sinnlichen Einigens der Eindrücke; dann wenden wir uns der *obersten Stufe* der Schätzungs- bzw. ‚Denk'kraft zu; schließlich gilt es, die *‚Denk'kraft des Menschen in ihrer Eigenart* gegenüber der Schätzungskraft des Tieres herauszuarbeiten.

1. Die der Spontaneität des Subjekts entspringende Bearbeitung des ankommenden Materials beginnt bereits bei der untersten Stufe der äußeren oder Einzelsinne (sensus proprii seu externi). Jeder von diesen trägt ein nur ihm eigenes ‚obiectum formale', d. h. seinen apriorischen Horizont

[5] In diesem Zusammenhang weisen wir auf ein jüngst erschienenes Buch hin, das den Fragen, die wir hier nur anschneiden können, in tiefgründiger Weise nachspürt: K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck 1939.

in sich[6], kraft dessen er die Reize sichtet und zu Eindrücken der ihm zugeordneten Art formt (sensibilia propria). Sie stehen zunächst unverbunden nebeneinander, weil jeder Einzelsinn auf sich selbst eingeengt ist und keiner von ihnen Macht über den Bezirk des anderen hat. Hier setzt die Leistung des Gemeinsinnes (sensus communis) ein[7], der die verschiedenen Eindrücke, die aus den einzelnen Sinnen ihm zufließen, zusammenfügt. Die Einheit (oder die Einheiten), die so entsteht, ist zunächst lediglich räumlicher Natur; die Eindrücke werden in räumliche Verbindung miteinander gebracht, werden auf dieselbe Raumstelle oder auf bestimmte Raumstellen bezogen. Damit erscheint als das Apriori, das im Gemeinsinn die Gestaltung des Materials weiterführt, der Raum (sensibile commune auf seiner ersten Stufe)[8]. Das bisher Erreichte würde vielleicht genügen, wenn sich unser Erkennen in einer punktuellen Gegenwart abspielen würde; da es aber eine solche für uns nicht gibt, tut sich eine weitere Dimension auf, für die der Gemeinsinn noch blind ist, die sich erst der Einbildungskraft (phantasia) eröffnet[9]. Über die unmittelbar gegenwärtigen Gehalte hinausschreitend, umgreift sie auch die vergangenen Gegebenheiten, die sie in ihrer Einheit mit dem Gegenwärtigen vorstellt[10], wobei es sich naturgemäß nur um eine Einheit in der Zeit handeln kann. Das Formalobjekt oder

[6] Hier kommt unter den scholastischen Philosophen der neuesten Zeit J. Maréchal ein großes Verdienst zu. In systematisch durchgeführter Darstellung hat er gezeigt, daß das scholastische ‚obiectum formale' ein Apriori der Erkenntnis bedeutet. Man vergleiche vor allem: Le point de départ de la métaphysique. V. Le Thomisme devant la philosophie critique, Louvain 1926.

[7] Er dürfte sich mit dem von Kant angenommenen Vermögen ‚Sinn' berühren, dem „die Synopsis des Mannigfaltigen a priori" (69 f.; bei Kant A 94) zugeschrieben wird.

[8] Da die Wahrnehmung der Einzelsinne bereits räumliche Bezüge aufweist, da insbesondere Gesichts- und Tastsinn niemals ein punktuell Unausgedehntes, sondern immer ein räumlich Ausgebreitetes vorstellen, durchwaltet der Raum schon das Apriori der Einzelsinne. Doch ist er dort dem primären Apriori dieser Sinne unterworfen und darum auf ihren Bereich beschränkt, während er im Gemeinsinn als solcher für sich selbst und in seiner vollen Erstreckung in Erscheinung tritt. Hieraus ergibt sich, daß die Einzelsinne im Gemeinsinn als dem ermöglichenden Grunde ihres Wirkens wurzeln und nur von ihm durchformt tätig sein können.

[9] Ihr entspricht bei Kant wohl ebenfalls „die Einbildungskraft", welche „die Synthesis dieses Mannigfaltigen" (70; bei Kant A 94) herstellt.

[10] Von der Phantasie unterscheidet die Scholastik das sinnliche Gedächtnis (memoria sensitiva), dessen besondere Aufgabe es ist, das Vergangene als solches festzuhalten oder auch wiederzuerwecken.

Apriori also, das die Einbildungskraft in den zur Verarbeitung drängenden Stoff hineinbildet, ist die Zeit (sensibile commune auf seiner zweiten Stufe)[11].

2. Die Einigung der Eindrücke in Raum und Zeit, die das bisher betrachtete Apriori zustande gebracht hat, genügt nicht; das bloße raum-zeitliche Zusammen von Eindrücken entbehrt noch des sinngebenden Horizontes und damit des tragenden Grundes, der eigentlich erst richtig Einheit verleiht. In dieser Hinsicht ist alles noch un-bestimmt, und zwar deshalb, weil auch das Apriori noch un-bestimmt ist. Hier hat nun jenes Vermögen seinen Platz, das beim Tier Schätzungskraft (vis aestimativa), beim Menschen ‚Denk'-kraft (vis cogitativa) genannt wird[12]. Auf der damit erreichten Stufe ist das sinnlich Erkennende nicht allein mit seiner un-bestimmten Raum-Zeitlichkeit, sondern mit seinem bestimmten Seinsbestand und so mit seinem Gesamtlebenssinn oder seiner ‚Welt' an den Eindrücken formend tätig. Infolgedessen geht das Apriori über die leere (weil unbestimmte) Raum-Zeitlichkeit hinaus und auf seinen innersten Kern zurück, nämlich auf das Lebendige, das sich im raum-zeitlichen Auseinander verwirklicht, d. h. auf den erfüllten (weil bestimmten) Daseinsentwurf, der das Wesen des betreffenden Lebendigen ausmacht[13]. Wenn nun das

[11] In jeder Gegenwart liegt schon eine gewisse zeitliche Erstreckung. Von hier aus verstehen wir, daß die Zeit bereits in das sogenannte Gegenwärtige und damit in das Apriori der Einzelsinne (vorab des Gehörs) und des Gemeinsinnes als Möglichkeitsgrund hineinreicht. Doch ist sie dort noch den Grenzen des betreffenden Apriori unterworfen, während sie hier als solche für sich selbst und in ihrer vollen Mächtigkeit erscheint. Aus dem jetzt bei der Zeit (und früher bei dem Raum) festgestellten Hineinragen in die Einzelsinne ergibt sich, daß diese ihre Tätigkeit nicht ohne Mitwirkung (des Gemeinsinnes und) der Einbildungskraft vollziehen können. Dasselbe gilt von dem Gemeinsinn selbst, insofern er nicht ohne die Einbildungskraft tätig zu sein vermag.

[12] Es entspricht der bei Kant für den Menschen angeführten „ursprünglichen Apperzeption", welche „die Einheit dieser Synthesis" hervorbringt (70; bei Kant A 94). Im tierischen Bereich ist man heute gewohnt, von ‚Instinkt' zu sprechen, welcher Ausdruck allerdings seine eigentliche philosophische Vertiefung erst noch empfangen müßte.

[13] Wenn man von ‚Entwurf' zu sprechen beginnt, hat man es mit etwas zu tun, das seiner innersten Struktur nach in die Zukunft weist. Blicken wir von hier aus auf unsere bisherige Auslegung der Zeit zurück, so entdecken wir, daß zwar die Dimensionen der Gegenwart und der Vergangenheit ins Spiel kamen, daß aber die Dimension der Zukunft noch nicht hervortrat. Damit bietet sich uns ein neuer Grund für die Notwendigkeit der Stufe des Apriori dar, auf der wir jetzt stehen. Zugleich zeigt sich, daß die drei Stufen des Apriori der innern Sinnestätigkeit

raum-zeitlich bereits geeinte Material auf diesen Entwurf bezogen, von ihm durchformt wird, empfängt es seine Stelle innerhalb einer bestimmten ‚Welt'; das bedeutet: ein sinngebender Horizont erfaßt es mit seiner Sinnkraft und durchdringt es mit einer eigenen Sinnhaftigkeit, die eigentlich die Vielheit erst wahrhaft eint und zusammenhält und damit zu einem in der vorliegenden ‚Welt' oder für das betreffende sinnliche Erkennen Seienden macht[14].

3. Zur Vollendung unserer Überlegung haben wir noch einen letzten Schritt zu tun. Es gilt nämlich, die Schätzungskraft des Tieres von der ‚Denk'kraft des Menschen abzuheben, wobei uns wiederum der Aquinate die entscheidende Anregung bietet. Wir müssen dazu die Verschiedenheit der Horizonte betrachten, die beider Tätigkeit ermöglichen und umgrenzen.

a) Der Horizont des Tieres ist nicht nur endlich, sondern umfaßt auch innerhalb des Endlichen bloß einen Teilausschnitt; für das Tier fällt Welt-überhaupt mit der ‚Welt' seines *animalischen Lebens* zusammen. Daher besteht alle Sinngebung darin, die Eindrücke auf das animalische Leben zu beziehen, sie damit zu durchformen und so als für das Animalische Seiendes (z. B. als Nahrung oder als Material für Nestbau) zu konstituieren. Das bedeutet aber: alles wird ausschließlich nach seinem Um-zu-für und seiner funktionalen Bezogenheit auf das animalische Dasein des Tieres oder nach seiner vom Animalischen her bestimmten Erscheinung ergriffen. Diese würde mit dem An-sich der Dinge zusammenfallen, wenn es keinen weitern und höhern Horizont gäbe, innerhalb dessen sie erst eigentlich in ihrem An-sich konstituiert werden. Da es jedoch einen solchen Horizont gibt, vermag das Apriori der Schätzungskraft nicht die Region des An-sich zu eröffnen und

---

eine Vollentfaltung der Zeit in ihren drei Dimensionen bedeuten. Auch fällt neues Licht auf den großartigen Satz, den N. aus Plato (Theait. 186 A/B) anführt (80); dieser hat wirklich das Problem „in unvergleichlicher Weise bis auf seine transzendentale Wurzel entfaltet" (175).

[14] Wie wir bereits sahen, ist die Staffelung der verschiedenen Sinnesvermögen so aufzufassen, daß immer das folgende den Möglichkeitsgrund des vorausgehenden darstellt. Das gilt auch von der Schätzungskraft; sie durchwaltet das Apriori nicht bloß der Einbildungskraft und des Gemeinsinnes, sondern nicht minder dasjenige der Einzelsinne. Wie die genaue apriorische Sichtung und Prägung des Materials in den Einzelsinnen, so geht die bestimmte Artung der Einigung der Eindrücke in dem Gemeinsinn und der Einbildungskraft auf das Schätzungsvermögen zurück. In Zeitdimensionen ausgedrückt heißt das, daß Gegenwart und Vergangenheit von der Zukunft her ermöglicht sind.

darum auch nicht die geeinigten Eindrücke als An-sich-seiendes oder In-sich-stehendes vorzustellen. So kommt es nicht zu einer Ablösung des Konstituierten von der tierischen Subjektivität; es kommt nicht ein eigentlicher Gegenstand im Sinne eines selbst-ständigen Gegen-stehenden zustande, was damit gleichbedeutend ist, daß ein ‚Ding' oder ein ‚Seiendes' nicht entsteht.

b) Um zu verstehen, wie sich davon die ‚Denk'kraft des Menschen unterscheidet, müssen wir uns den ihr entsprechenden Horizont zu verdeutlichen suchen. Der Mensch ragt dadurch über das Tier hinaus, daß er außer dem animalischen Leben noch das umfaßt, was wir gewöhnlich das ‚geistige Leben' nennen. Damit ist nach scholastischer Lehre ein Doppeltes gegeben. Zum ersten ist der Mensch nicht mehr auf einen Teilausschnitt des Endlichen eingeengt, sondern begreift dessen sämtliche Stufen in sich[15]; deshalb fallen ‚Welt des Menschen' und ‚Welt-überhaupt' schlechthin zusammen. Zum zweiten reicht das geistige Leben in seinem innersten Kern wesenhaft über alles endlich Weltliche hinaus und steht in der Offenbarkeit des Unendlichen, des schlechthin allumfassenden Seins, des Seins schlechthin; das bedeutet dasselbe wie: dem Geist ist die Region des An-sich zugeordnet[16]. Was folgt hieraus für den Horizont, der das Einigen der ‚Denk'kraft bestimmt? Einerseits bleibt sie genau wie die Schätzungskraft des Tieres ein *sinnliches Vermögen* und gehört daher dem Umkreis des animalischen Lebens an. Ihr Einigen ist also darauf beschränkt, die sinnlichen Eindrücke zu einem Sinnes-bild, zu einem einheitlichen, geschlossenen, sinnlich wahrnehmbaren Aussehen (εἶδος) zusammenzufügen. Anderseits *durchdringt sie das geistige Leben,* das sich zwar in einem sinnlichen Vermögen nicht voll verwirklichen kann, doch mit seiner höheren Formkraft. Da nun das Geistige im Gegensatz zum Sinnlichen die Enthüllung des An-sich besagt, muß sich das An-sich in der besonderen Artung der Bilder, die sie bei ihrem Einigen zustande bringt, ausprägen, muß sich ein Schimmer des An-sich an ihnen wiederfinden. Die ausschließlich von der tierischen Subjektivität bestimmte Schätzungskraft konnte nur subjekt-bezügliche und darum für die Eindrücke äußerliche Einheiten erzeugen. Auch die ‚Denk'kraft produziert subjektbezügliche und für die Eindrücke zunächst äußerliche

[15] Von der Möglichkeit endlicher Wesen, die reine Geister sind, sehen wir hier ab.

[16] Das hier summarisch zur Kennzeichnung des geistigen Lebens Gesagte soll später genauer umschrieben werden.

Einheiten; Heidegger faßt sie mit ‚Zeug' zusammen (wobei allerdings bereits eine Höherstufigkeit gegenüber den rein animalischen Einheiten der Schätzungskraft vorliegt, die ebenfalls dem geistigen Leben entstammt). Aber in diesen und durch diese hindurch wirkt sie andere Einheiten, die über alle Subjekt-bezüglichkeit hinausreichen, in denen die Eindrücke nicht nur als vom Subjekt her zusammengehalten, sondern als in sich selbst zusammenhaltend vorgestellt werden, die daher nicht als den Eindrücken von außen auferlegt, sondern als ihnen von innen her zukommend erscheinen. Weil nun ein ‚Ding' gerade eine solche innere Einheit verlangt, formt die ‚Denk'kraft zum ersten Mal *Bilder von Dingen,* kristallisiert sie zum ersten Mal aus den raum-zeitlich verknüpften Reihen von Eindrücken anschauliche Gestalten heraus, die als die sinnliche Erscheinung von Dingen angesprochen werden können. Dasselbe meint Thomas von Aquin, wenn er dem der ‚Denk'kraft eigenen Einigen als Produkt die anschauliche Vorstellung der substantia singularis zuordnet; denn ‚einzelnes In-sich-stehendes' ist bloß ein anderes Wort für ‚Ding'[17].

c) Überblicken wir noch einmal das Einigen der Eindrücke, das auf der Stufe der Schätzungskraft bzw. der ‚Denk'kraft stattfindet. Die sinn-gebende Einigung, die diese abschließende Stufe der Sinneserkenntnis kennzeichnet, vollzieht sich dadurch, daß das raum-zeitlich Geeinte auf den Daseinsentwurf des Lebendigen, das einend tätig ist, bezogen und damit durchformt wird. Die subjekt-bezügliche Sinn-gebung der Schätzungskraft erklärt sich restlos aus dem Daseinsentwurf des bloß animalischen Lebens. Die übersubjektbezügliche oder ‚dingliche' Sinngebung der ‚Denk'kraft hingegen kann man einzig aus dem Daseinsentwurf des gesamtmenschlichen Lebens verstehen, insofern nämlich das geistige Leben seinen ansich-konstituierenden Charakter bereits auf der obersten Stufe des animalischen Lebens vorauswirkend offenbart und so die höchste Aufgipfelung der sinnlichen Erkenntnis ermöglicht. Da sie im Gegensatz zu

[17] Gemäß dem öfters erwähnten Zusammenhang, kraft dessen die niederen Stufen der Sinneserkenntnis in den höheren als ihrem ermöglichenden Grunde wurzeln, durchformt auch die ‚Denk'kraft (im Unterschied zur Schätzungskraft) die Einbildungskraft, den Gemeinsinn und die äußeren Sinne mit ihrer Sonderart; so verleiht sie ihnen ihr eigentümlich menschliches Gepräge. Die Folge davon ist vor allem, daß überall nicht bloß das subjekt-bezüglich Bedeutsame, sondern auch das zum Aufbau des Dinges in seiner inneren Einheit Beitragende herausgegriffen und herausgeformt wird.

der äußerlichen Einheit der Schätzungskraft eine innerliche Einheit der Eindrücke setzt und diese allein vom inneren Wesen des Dinges herstammen und zusammengehalten werden kann, ist das von ihr entworfene Bild letztlich der geheimen bestimmenden Macht der Dingwesenheit selbst zu verdanken. Danach ist es schließlich die in der ‚Denk'kraft mit Anschaulichkeit und d. h. mit Raum-Zeitlichkeit umkleidete Wesenheit oder (um mit Kant und Noll zu reden) das von der ‚Denk'kraft erzeugte *‚Schema' der Wesenheit,* das die Eindrücke mit Sinn durchseelt und so eine individuell determinierte sinnliche Erscheinung oder Vorstellung eines Dinges hervorbringt. Hieraus läßt sich das Apriori entnehmen, das die ‚Denk'kraft dem ankommenden Material entgegenhält. Ganz allgemein gefaßt, ist es das anschauliche Schema von Dingheit überhaupt, das die Eindrücke aufnimmt und formt; als „transzendentale Grundstruktur" stellt es die „Bedingung der Möglichkeit jedes empirischen" (vgl. 13) Bildes eines Dinges dar[18].

d) Damit haben wir die spekulative Auslegung der scholastischen Lehre von der Sinneserkenntnis vollendet. Wir wollten zeigen, wie auch in der klassischen Scholastik „die gestaltenden Kräfte in der Seele, die eine repraesentatio singularis erzeugen" (56), hervorgetreten sind. Wenn sich ein Thomas von Aquin zu der These bekennt: „Das Einzelne wird durch den Sinn empfunden" (56), so ist ihre genaue Bedeutung einzig aus dem Gesagten zu ermitteln. Ein D r e i f a c h e s dürfte klar geworden sein. Erstens hat er das nicht so gemeint, daß ein fertiges Bild rein passiv von außen eingeprägt und aufgenommen würde. Zweitens hat er in klaren Andeutungen die stufenweise fortschreitende,

[18] Von hier aus wird die Doppeldeutigkeit verständlich, die in dem lateinischen Wort ‚vis cogitativa' liegt; der Aquinate weist an verschiedenen Stellen darauf hin. Etymologisch erklärt er ‚cogitativa' als ‚co-agitativa', was sich von ‚co-agitare', zusammen-treiben, zusammen-bewegen oder eben ‚einigen' herleitet. Danach wäre die ursprünglichste Übersetzung von ‚vis cogitativa' nichts anderes als ‚Einigungskraft'. Dieser Name entspricht ganz ihrem innern Wesen, weil sie als höchste Stufe der Sinnesvermögen die Eindrücke endgültig und so erst eigentlich einigt; sie ist *die* eigentliche Einigungskraft. Doch hat auch die gewöhnliche, übertragene Bedeutung des zusammengezogenen ‚cogitare', nämlich ‚denken', hier ihren Platz. Denn wenn die ‚cogitativa' aus den Eindrücken eine Dingvorstellung formt, so steht sie dabei unter dem bestimmenden Einfluß der Dingwesenheit und damit des eigentlichen geistigen Denkens und stellt gewissermaßen dessen sinnliche oder animalische Vor-form dar. Wegen dieser Zusammenhänge haben wir ‚vis cogitativa' zwar mit ‚Denk'kraft, aber eben nur in Anführungszeichen wiedergegeben.

aktive Einigung umrissen, die das Bild erst aus den Eindrücken aufbauen muß; infolgedessen wird auch nach ihm das Bild nicht gegeben, sondern produziert. Drittens hat er wohl gemerkt, daß die besondere Artung der Einheit einer Ding-vorstellung nicht aus der Sinnlichkeit allein erklärt werden kann, daß sie vielmehr der anschauliche Dinghorizont und so eine Funktion des Verstehens durchformen, daß ein vorauswirkender Einfluß des Geistigen hinzutreten muß[20].

Ob nun die Dingvorstellung, soweit sie sich bisher enthüllt hat, auch nur als Dingvorstellung schon vollendet ist, oder ob sie gerade als Dingvorstellung unser Denken noch weiter vorantreibt, wird der dritte Abschnitt unserer Abhandlung zeigen. Wir haben darin über den Beitrag der geistigen Allgemeinbegrifflichkeit zur Voll-konstitution des Dinges als eines Seienden zu sprechen.

III. Beitrag zur geistigen Allgemeinbegrifflichkeit zur Voll-konstitution des Dinges als eines Seienden.

Die Berechtigung, unsere Überlegungen bei der Frage nach dem Ding, das ja wesentlich ein individuell einzelnes ist, auch auf den Allgemeinbegriff auszudehnen, entnehmen wir zunächst den Ausführungen von Noll selbst. Obwohl er nämlich über das Problem der menschlichen sinnlichen Wahrnehmung von Dingen nicht hinausgreifen will (vgl. 14), wird er von der inneren Notwendigkeit der Sache selbst dazu geführt, die sinnliche Dingkonstitution in das Ganze menschlichen Erkennens einzuordnen. Erst durch Abhebung von der logischen Allgemeinbegrifflichkeit verleiht er sowohl der Dingkonstitution ihre letzte Determination als auch der

[20] Freilich liegt unsern Darlegungen eine ganz bestimmte Deutung der verschiedenen Vermögen innerhalb der Sinneserkenntnis zugrunde. Oft werden (zumal in kleinern Handbüchern) die sogenannten innern Sinne zu äußerlich aufgefaßt. So kommt es, daß die ‚Denk'kraft fast ganz unter den Tisch fällt und die anderen Vermögen zu sehr verselbständigt werden. Man behandelt sie eigentlich nur insoweit, als sie eine neue, der ursprünglichen repraesentatio singularis gegenüber abgewandelte Vorstellung hervorbringen. Man übersieht aber ihren wesenhaft notwendigen Beitrag in der Genesis jeder ursprünglichen einzeldinglichen Vorstellung überhaupt. Das alles hat seinen tiefern Grund darin, daß man bei allen Sinnesfunktionen (bei den äußeren nicht weniger als bei den inneren) die apriorische Spontaneität unterschätzt und die aposteriorische Rezeptivität überbetont. Insofern bieten manche scholastische Handbücher Anlaß für die Auffassung, die sich N. von der scholastischen Lehre gebildet hat; doch ist er damit ebenso an ihrem tiefsten Kern vorbeigegangen wie die fraglichen Handbücher selbst.

Allgemeinbegrifflichkeit eine ganz bestimmte Auslegung. Auch für die Scholastik fällt die letzte Entscheidung über die Frage nach dem Ding vom Allgemeinbegriff her, nur schlägt sie eine N. genau entgegengesetzte Richtung ein. Während also in der Sinnesregion eine weitgehende Übereinstimmung festgestellt werden konnte, scheiden sich an diesem Kreuzungspunkt die Wege, wovon natürlich die endgültige Einschätzung der Sinnesfunktionen nicht unberührt bleibt.

Bei den hier zu bewältigenden Gedanken bieten sich vier Unterabteilungen dar. Nach einer Verdeutlichung von N.s Standpunkt ist das interpretatorische von dem konstitutiven Allgemeinen zu scheiden. Dann müssen wir zeigen, wie das bei N. konstitutive Allgemeine, der anschauliche Gegenstandshorizont, trotz aller anscheinenden Verwandtschaft nicht mit dem konstitutiven Allgemeinen der Scholastik gleichgesetzt werden darf; denn dieses ist unanschaulich, was in einer vertiefenden Überlegung eingehend entwickelt wird.

1. Für Noll ist mit dem bisher Erreichten die Konstitution des Dinges im wesentlichen zum Abschluß gebracht. Nicht nur das anschauliche Bild des Dinges, sondern bereits dieses selbst als Seiendes, als Gegenstand ist zustande gekommen. Somit ist in dem anschaulichen Gegenstandshorizont, der die sinnliche Wahrnehmung durchformt, das oberste konstituierende Prinzip des Dinges gefunden. Von der Scholastik her gesehen, bedeutet das, daß N. seine Analyse im Grunde nur bis zur Stufe der ‚Denk'kraft vortreibt; was darüber hinausliegt, bleibt ihm entweder verborgen oder wird wenigstens nicht in seiner wahren Bedeutung erkannt.

Das gilt vor allem von der logischen Allgemeinbegrifflichkeit. Weil sich die Konstitution des Dinges schon im „prälogoshaften" (182) Bezirk vollendet, und dabei der Allgemeinbegriff in keiner Weise als letzter tragender Grund ins Spiel kommt, wird diesem Begriff eine durch und durch sekundäre Rolle zugewiesen. Das prälogoshaft Konstituierte entbehrt nämlich noch der „vollen Bewußtheit" (55); die in seiner anschaulichen Fülle enthaltenen eigenschaftlichen Einzelheiten sind zwar mit-gegeben, aber noch nicht im einzelnen herausfassend bewußt gemacht (vgl. 205). Hier bringt nun der Allgemeinbegriff den Übergang zu höherer Bewußtheit, indem er die möglichst allseitige Ausgelegtheit der Eigenschaften (55, 206) zu verwirklichen strebt. Demnach erschließt er nicht mehr eigentlich neue Gehalte, sondern bedeutet lediglich die Artikulierung des bereits Konstituierten. — Mit dieser Auslegung des logischen Allgemeinbegriffes wird die ‚Denk'kraft endgültig als höchste Stufe menschlicher Seinskonstitution verfestigt.

2. Es könnte nun scheinen, daß sich N.s soeben umrissene Thesen sachlich *nicht so weit* von der scholastischen Auffassung *entfernen,* wie es den Worten nach auf den ersten Blick aussieht. Denn dem Allgemeinbegriff, den N. im Auge hat, legt auch die Scholastik keine konstitutive Bedeutung bei, während der auch nach der Scholastik allein konstitutive Allgemeinbegriff in N.s anschau-

lichen Gegenstandshorizonten eingeschlossen ist. Prüfen wir, ob diese Vermutung das Richtige trifft.

Ihrem ersten Glied können wir zustimmen. Denn für die Konstitution des Dinges als eines Seienden kommt der Allgemeinbegriff (der sich nach N. mit dem Bereich des Logos deckt) sicher nicht in Betracht, wenn er in einem so „abgeleiteten und späten Sinne von Bewußtheit" genommen wird, daß etwas nur dann ein Seiendes ist, „wenn es in größtmöglicher bewußter Ausgelegtheit seiner Eigenschaften festgemacht, fixiert, vor-gestellt ist" (206). *Diesen* Logos macht Fichte zur entscheidenden konstitutiven Funktion des Seienden als solchen, und darum verfehlt er das Phänomen schon im Ansatz (224). *Diesen* Logos meint auch N., wenn er dem Allgemeinbegriff jede konstitutive Bedeutung abspricht und ihm eine lediglich *interpretatorische* Rolle zuweist. Zu *diesem* Logos stellt sich die klassische Scholastik genau so wie N.; sie bekennt sich zu ihm, weil das (in diesem Sinne) prälogoshaft Erfaßte noch zu explizieren ist, weil insbesondere „das Grundphänomen der menschlichen Sprache" (55) ihn voraussetzt; doch weiß sie ebenso genau, daß er das Seiende nur auslegt.

Wie steht es mit dem zweiten Glied der obigen Vermutung? Der sowohl nach N. als auch nach der Scholastik nicht konstitutive Allgemeinbegriff ist jener, der in seiner Allgemeinheit ausdrücklich bewußt gemacht und in seiner Unanschaulichkeit herausgehoben ist; als solcher tritt er vom anschaulich Einzelnen gesondert und ihm irgendwie gegenübergestellt auf. Fundamentaler ist aber eine andere Sicht des Allgemeinen, die der eben umrissenen als Möglichkeitsgrund vorausgeht. Ursprünglich erscheint nämlich das Allgemeine im menschlichen Vollzug so, daß es dem anschaulich Einzelnen *innewohnt* und mit ihm eine ungeschiedene Einheit, *ein* Ganzes bildet und darum (mittelbar) selber ver-anschaulicht und schließlich auch ver-einzelt ist. Dieses Allgemeine ist als sinngebender Horizont und als Wesenskern im eminentesten Sinne für das dinglich Seiende *konstitutiv;* und das ist die Sicht des Allgemeinen, die für die Stellungnahme der Scholastik maßgebend ist, weshalb sich auch für sie die Konstitution des Dinges in einem gegenüber der oben zuerst erwähnten Bedeutung des Allgemeinen prä-logoshaften Wissen vollzieht[21]. — Wenn wir nun dieses allein konstitutive Allgemeine als leeres, der empirischen Erfüllung vorausgehendes Apriori betrachten, ist es die mit Anschaulichkeit umkleidete Wesenheit, die mit dem aprioriischen Horizont der ‚Denk'-kraft identisch ist. Damit scheinen wir aber bei dem konstitutiven Prinzip N.s, bei seinem anschaulichen Gegenstandshorizont angelangt zu sein; auch er birgt „das Wesen eines Seienden an-

[21] Einzig von hier aus kann der interpretierende Logos verständlich werden. Wenn nämlich das Seiende bereits ein implizites Allgemeines in sich trägt, ist klar, warum sich die explizierende Auslegung in Allgemeinbegriffen vollzieht und daß solch allgemeinbegriffliches Auslegen das Seiende wirklich im Griff hat. Ohne das implizite Allgemeine hingegen wird das interpretierende Allgemeine zu einem bloßen ‚figmentum mentis', das schwerlich das Seiende im Griff haben kann. Infolgedessen ist erst das nicht nur interpretierende (sondern zum voraus wesentlich konstitutive) Allgemeine imstande, echte Interpretation zu geben. Wie leicht einzusehen ist, stehen wir hier mitten in der Auseinandersetzung zwischen der (gemäßigt) realistischen und der konzeptualistischen Auffassung des Allgemeinen.

schaulich in sich", weshalb wir in ihm wissen, „wie die Seienden ihrem Wesen nach aussehen" (179). Dazu kommt, daß es neben den anschaulichen Horizonten, „denen nur individuelle Einzigkeit zukommt", solche gibt, die enthalten, „wie etwas im allgemeinen aussieht. Die letzteren sind die wichtigeren, weil das menschliche Verstehen schon am Allgemeinen angreifen und sich an dergestalt verstandenen Seienden die konkreter bestimmten Dinghorizonte bilden kann" (180). Können wir also auch dem zweiten Glied der obigen Vermutung zustimmen? Trotzdem nach dem Gesagten alles dazu zu drängen scheint, können wir es nicht. Und das ist der Kernpunkt des Problems.

3. Nach N. kommt die dem Menschen eigene Offenbarkeit von Sein in dem anschaulichen Gegenstandshorizont als solchem erschöpfend zur Verwirklichung. Damit ist zugleich die wesentliche Schranke dieser Offenbarkeit ausgesprochen, die N. selbst einmal mit folgenden Worten umreißt: „Wenn hier von der Offenbarkeit von Sein gesprochen wird, so müssen wir auf die ontologische Differenz im Begriff von Sein hinweisen, die zu unterscheiden ist: 1. Sein die Übermacht, deren wir nie mächtig sind, die auch unser menschliches Sein trägt, aber als Urgrund in uns — *hinter* uns liegt und uns *ver*schlossen ist; 2. Sein der Inbegriff von Sinn überhaupt, der in uns — *vor* uns liegt, den Umkreis unserer Erschlossenheit bildet und ein Charakter des Menschseins ist" (188 Anm. 6). Diese beiden Arten von Sein können wir kurz als Sein-an-sich und Sein-für-uns kennzeichnen, wobei sich in dem anschaulichen Gegenstandshorizont nur das Sein-für-uns erschließt, während sich das Sein-an-sich in keiner Weise öffnet. Und darin sieht N. die den Menschen kennzeichnende Endlichkeit. Weil er die Eindrücke nur mit seiner endlichen Eigen-Wahrheit, mit der begrenzten Sinnkraft seines Menschseins zu durchformen vermag, und weil die Dinge in ihrem An-sich ursprünglich nicht von diesem sinngebenden Horizont ausgehen, kann die menschliche Dingkonstitution nichts weiter als ein nur für den Menschen Seiendes hervorbringen. In einem solchen Rahmen muß dann freilich die logische Allgemeinbegrifflichkeit zu einer bloß interpretierenden Funktion herabsinken.

Im Gegensatz zu N. ist nun die Scholastik der Meinung, daß in der ‚Denk'kraft und ihrem Apriori die dem Menschen eigene Offenbarkeit von Sein nicht erschöpfend zur Verwirklichung kommt. Damit ist gesagt: die Konstitution des Dinges als eines Seienden ist mit den anschaulichen Horizonten nicht vollendet; noch tiefer liegende unanschauliche Horizonte müssen mitwirken, nicht nur, damit überhaupt ein Seiendes entsteht, sondern auch damit die

anschaulichen Horizonte überhaupt ihre spezifisch menschliche Formkraft empfangen. Diese Doppelheit des Anschaulichen und des Unanschaulichen spricht ebenso die Endlichkeit des Menschen aus, wie sie in seiner Endlichkeit eine gewisse Unendlichkeit aufleuchten läßt.

Einerseits wird der Mensch seiner Endlichkeit überantwortet. Die Spannweite seiner anschaulichen Horizonte wird durch die ihm eigene körperhafte Endlichkeit begrenzt, weshalb alle seine Anschaulichkeit immer nur sinnliche Anschaulichkeit ist. Anschaulich konstituieren kann er also einzig das sinnlich erfahrbare Seiende oder das Ding, und auch dieses bloß nach seiner sinnlich anschaulichen Erscheinung, nicht aber nach seinem sinnlich über-anschaulichen Wesenskern oder Sein-an-sich. Infolgedessen vermag die ‚Denk'kraft nur sinnlich anschauliche Bilder von Dingen zu formen; das Ding selbst als gegenständlich Seiendes zu setzen, ist ihr versagt. Diese Bilder stellen zwar eine Vorform des Objektiven dar und drängen zur Objektivierung hin, finden aber in der ‚Denk'kraft allein noch nicht ihre Objektivierung. — Letztlich bleibt N. bei der hier gekennzeichneten Vor-Form des Objektiven stehen; wenn er dabei von einem nur für den Menschen Seienden spricht, so geht daraus hervor, daß ein eigentlich oder an sich Seiendes nicht zustande kommt.

Anderseits leuchtet in der Endlichkeit des Menschen eine gewisse Unendlichkeit auf. Hervorzuheben ist zunächst, daß die Unendlichkeit nie anders als *in* der Endlichkeit aufleuchtet, wodurch noch einmal die Endlichkeit unterstrichen wird. All unser Wissen nimmt von dem sinnlich Wahrnehmbaren seinen Ausgang und reicht nur so weit, wie es durch das sinnlich Wahrnehmbare geführt werden kann[22]. Infolgedessen zeigen sich die unanschaulichen Horizonte, welche die letzte Tiefe des Menschen darstellen, immer bloß am Anschaulichen, indem sie nämlich dieses konstituierend durchformen[23]. Das Sein-an-sich erschließt sich

[22] So lehrt der Aquinate in seiner theologischen Summe 1 q. 12 a. 12.

[23] Es wäre also verfehlt, aus dem Wort des Aquinaten: „Quod primo intellectus concipit quasi notissimum ... est ens" (De ver. q. 1 a. 1) zu entnehmen, unser Geist forme immer zuerst das ‚ens' in seiner von allem anderen abgeschiedenen Abstraktheit und Allgemeinheit und konstituiere das einzelne Seiende durch stufenweisen Abbau dieses Allgemeinsten. Das gilt für eine bestimmte Art der philosophischen Untersuchung, nicht aber für den lebendigen Spontanvollzug des menschlichen Wissens. Hier gilt, daß wir das Sein zunächst in seiner Konkretion, in seinem Hineingewachsensein in das anschaulich Einzelne sichten („in concretione cognoscit":

einzig dadurch, daß ein Ding als schlechthin oder an sich seiend auftritt. Der Mensch steht also zunächst ganz und gar im Raum des anschaulich einzelnen Dinges, und zum unanschaulich Allgemeinen wird er geführt nicht durch Abwendung vom Einzelnen, sondern dadurch, daß er das Ding als seiend konstituiert, daß somit das Ding das unanschaulich Allgemeine zu seiner Vollkonstitution verlangt[24]. — So sehen wir schon das Zweite, was hier hervorzuheben ist, daß nämlich im Endlichen wirklich das Unendliche, im Anschaulichen wirklich das Unanschauliche aufbricht. Es ist jenes Sein, das N. als „Übermacht" bezeichnet; es liegt wirklich nicht „vor uns", weil wir es nicht anschauen können, sondern „hinter uns", weil wir es erst durch Rückwendung aus dem Anschaulichen in seiner Reinheit erfassen können; unserer Anschauung ist es wirklich „*ver*schlossen", aber auf unanschauliche Weise ist es trotzdem *er*schlossen; sicher sind wir seiner „nie mächtig", weil es etwas über uns Hinausliegendes ist, und das zeigt sich gerade in seiner Allgemeinheit und Unanschaulichkeit. Dieser für uns entscheidenden Eigenschaften des Seins müssen wir uns in einem eingehenden Nachweis versichern.

4. Wenn die ‚Denk'kraft auch das innere Baugesetz oder Ordnungsprinzip ihrer Produkte vom Geiste empfängt, so bleibt sie doch (wie wir schon sagten) ein sinnliches Vermögen. Darum ist ihr Offenbarmachen des Seienden den Grenzen des sie als Horizont bestimmenden animalischen Lebens unterworfen; sie vermag nur soweit vorzudringen, als die sinnliche Sichtbarkeit reicht; diese aber hat in dem anschaulichen Bild ihre äußerste Möglichkeit verwirklicht. Hiermit würden nun ohne weiteres das Wesen und das Sein des Dinges und so schließlich das Ding selbst zusammenfallen, wenn der Horizont, innerhalb dessen sich das Bild konstituiert, ebenfalls für Wesen und Sein des Dinges und so für das Ding in seinem eigensten Selbst letztlich gründend und konstituierend wäre. M. a. W., die in der ‚Denk'kraft erzeugte Erscheinung des Dinges wäre mit seinem An-sich identisch, wenn es keinen weiteren und höheren Horizont gäbe, innerhalb dessen es erst in seinem

S. th. 1 q. 12 a. 4 ad 3); erst durch ein gewisses Herauslösen können wir es dann abstrakt für sich allein betrachten („potest in abstractione considerare ... per modum resolutionis cuiusdam": ebd.).

[24] N. sieht also nicht ganz richtig, wenn er meint, das anschaulich Einzelne werde durch das logisch Allgemeine von seinem ‚Wesen' ganz abgelöst (vgl. 56). Tatsächlich wird das Einzelne erst durch das Allgemeine es selbst, da es erst dadurch seiend wird.

An-sich konstituiert wird; dann würden das An-sich und das Sein auch dem Raume der sinnlichen Sichtbarkeit angehören. Damit wäre aber oberster konstituierender Horizont des Dinges als eines Seienden das animalische Leben, insofern es in der früher umrissenen Weise vom Geiste durchformt ist. Das heißt letzten Endes: der Mensch, und zwar nur nach dem genommen oder auf das reduziert, was bisher an ihm expliziert worden ist, wäre der schlechthinnige Schöpfer des Dinges, weil er es schlechthin (auch in seinem An-sich) produzieren würde.

Gegen diese Auffassung spricht von vornherein die Natur der Sinneserkenntnis selbst, die als solche wesenhaft rezeptiv ist und damit den Gegen-stand als anderswoher gesetzt voraus-setzt, nicht aber das Ding als ihr selbst entspringenden Ent-stand ur-sprünglich setzt. So kann sich die konstituierende Funktion, die dem Horizont der ‚Denk'-kraft entspricht, nur auf die Erscheinung des Dinges erstrecken, nicht aber auf sein An-sich. Daraus folgt, daß es einen höheren Horizont geben muß, von dem her das An-sich des Dinges hervorgebracht werden kann. Soll mithin im Menschen das Ding als Seiendes, d. h.: in seinem An-Sich, zustande kommen, so muß in ihm ein der ‚Denk'kraft übergeordnetes Vermögen vorhanden sein, das durch den Horizont, der das An-Sich konstituiert, gekennzeichnet ist: das geistige Erkennen oder (in scholastischer Sprache) intellectus.

a) Wie muß nun der Horizont beschaffen sein, innerhalb dessen sich ein Ding als Seiendes in seinem An-sich konstituieren kann? Sicher kommt dafür nicht irgend ein begrenzter Sonder-Horizont in Frage. Denn ein solcher vermag immer nur, etwas als innerhalb seines Bezirkes oder *für* das Wesen, das Träger des betreffenden Horizontes ist, seiend zu setzen; damit bringt er stets bloß die re-lative Erscheinung eines Seienden, aber nicht dessen ab-solutes Sein hervor. Weil er also nicht imstande ist, die Region des An-sich zu eröffnen, kann er auch niemals etwas als An-sich-seiendes, als ein vom Subjekt ab-gelöstes, selbstständiges Gegen-stehendes oder In-sich-stehendes vorstellen. Erforderlich ist demnach der unbegrenzte, alle Sonder-Horizonte umfassende, begründende und durchwirkende Horizont des schlechthinnigen Seins. Dieser allein vermag, etwas als innerhalb *aller* Sonderbezirke und für *alle* Wesen und damit schlechthin seiend zu setzen; er allein trägt über jede nur re-lative Erscheinung eines Seienden hinaus und zu dessen ab-solutem (weil von allen Sonderbedingungen los-gelöstem und nicht davon abhängigem) Sein empor. Da er die Region des An-sich eröffnet, entläßt er

sein Produkt (ohne daß es aufhört, sein Produkt zu sein) in die Freiheit des An-sich, stellt er es als An-sich-seiendes, als vom Subjekt ab-gelöstes, selbst-ständiges Gegen-stehendes oder In-sich-stehendes vor. So erst kommt es zur Konstitution des Dinges als eines Seienden.

b) Ur-sprünglich und dem Ur-Vollzug nach kann naturgemäß im Horizont des schlechthinnigen Seins nur jenes Wesen Seiendes hervorbringen, das selber das unendliche Sein in Person ist; denn in diesem allein ist der Horizont des schlechthinnigen Seins ursprünglich eröffnet. Da nun die Endlichkeit des Menschen unzweideutig feststeht, haben wir in ihm nicht das unendliche Sein zu suchen. Wenn somit überhaupt ein An-sich-seiendes zustande kommen soll, muß es jenseits des Menschen ein Wesen geben, welches das unendliche Sein in Person ist, nämlich Gott. Sein schöpferisches Wissen erzeugt ur-vollziehend alles endlich Seiende in seinem An-sich; auf Gott bezogen (relativ) ist das Endliche doch zugleich von ihm abgelöst (absolut), von ihm abhängig ist es doch zugleich selbständig, aus ihm entstehend ist es doch zugleich ein In-sich-stehendes.

c) Da auch der Mensch An-sich-seiendes konstituiert, muß auch in ihm der Horizont des schlechthinnigen Seins eröffnet sein. Die Scholastik sieht das Wesen des Menschen, insofern er Geist ist, gerade in der Eröffnung dieses Horizontes; mit Aristoteles sagt sie: Anima est quodammodo omnia. Allerdings liegt hier nicht der uranfänglich erfüllte Seinshorizont wie bei Gott vor, sonst wäre ja der Mensch gleich Gott. Vielmehr sieht die Scholastik wiederum das Wesen des Menschen, insofern er gerade Mensch oder Geist auf die Weise des Menschen ist, darin, daß sich in ihm der *Seinshorizont* als ursprünglich *leer* darbietet. Er ist ursprünglich leer von Gott, weil er nur in jenem Wesen uranfänglich von Gott erfüllt sein kann, das Gott selbst in Person ist. Er ist ebenso ursprünglich leer von allem Endlichen, und zwar ganz einfach deshalb, weil er von Gott leer ist. Denn als solcher ist er nicht schöpferischer Ursprung des endlich Seienden, so daß dieses durch ihn erstmals zum Sein käme und damit ihn erfüllen würde; vielmehr geht das endlich Seiende als von Gott geschaffenes ihm voraus und tritt ihm als bereits gesetztes gegenüber, so daß er es erst durch die passive Empfänglichkeit, durch die Rezeptivität der Eindrücke in sich aufnehmen muß, um von ihm erfüllt zu sein[25].

[25] Von der Möglichkeit reiner endlicher Geister, die nach dem Aquinaten einen durch die sogenannten ‚ideae infusae' von Anfang

d) Nach alledem ist der apriorische Horizont, innerhalb dessen der Menschengeist Seiendes konstituiert, der leere Entwurf des schlechthinnigen Seins. Weil dieses Sein alles (auch Gott) umfaßt und zugleich leer ist, trägt es die Signatur des ‚Allgemeinen' an sich. Weil es ferner von Gott her, dem alle sinnliche Anschaulichkeit unendlich überschreitenden Wesen, ursprünglich eröffnet ist, nimmt es selbst an Gottes Überlegenheit über jegliche sinnliche Faßbarkeit teil und ist deshalb selbst (von der Sinneserkenntnis aus gesehen) ‚un-anschaulich'[26]. Ein unanschauliches Allgemeines aber kann seinen Ort nur in einem Vermögen haben, das selbst die ganze Region des sinnlich Anschaulichen übersteigt. Darum vermochte sich der Horizont des schlechthinnigen Seins in der sinnlichen ‚Denk'kraft lediglich vorauswirkend anzudeuten, während er sich erst im geistigen Erkennen oder im ‚intellectus' in seinem eigensten Selbst zeigen kann. Jetzt wird vom Grunde der Sache her deutlich, warum die ‚Denk'kraft nur die anschauliche Erscheinung eines Dinges zeichnen, nicht aber in eins damit das Ding als an-sich-seiendes setzen konnte; das Sein liegt eben über den Bereich der sinnlichen Anschaulichkeit hinaus und fällt darum niemals mit dieser zusammen.

e) Noch ein letzter Punkt bedarf der Klärung. Bisher sind nämlich die anschauliche Dingvorstellung der ‚Denk'kraft und der allgemeine Seinsentwurf des Geistes noch ohne sichtbare Verknüpfung. Es fehlt ein Mittelglied, das irgendwie beiden Bereichen angehört und deshalb den Übergang zwischen ihnen herstellen kann. Sonst wäre kaum zu verstehen, wie das ursprünglich über-sinnliche und damit überdingliche Sein in sinnlich-dingliche Anschaulichkeit eingehen und so das Ding als Seiendes konstituieren könnte. Das gesuchte Mittelglied bezeichnet die Scholastik als ‚quidditas rei materialis', als Wesenheit des körperlichen Dinges. Insofern sie nichts anderes besagt als die

an erfüllten Seinshorizont besitzen und deshalb der Rezeptivität oder Sinnlichkeit nicht bedürfen, sehen wir hier ab.

[26] Un-anschaulich ist das Sein nur für unsere begrenzte menschliche Erkenntnis, also in seiner unvollkommenen Offenbarkeit. Für Gott dagegen, in dem es seine vollkommene Offenbarkeit findet, erschließt es sich in der geistigen Schau. Das schauende Erkennen ist demnach wesenhaft höher als das nicht-schauende. Und die Unterordnung der Anschauung als des Niederen unter den Verstand als das Höhere, an der sich N. stößt (vgl. 56), bedeutet im allerletzten Grunde nur die Unterordnung der sinnlichen Anschauung unter die geistige Schau, insofern der Mensch daran teil hat. In derselben Weise sieht Plato, den N. für sich in Anspruch nimmt, die Sachlage.

Weise, auf die dem körperlichen Ding oder dem sinnlich Erscheinenden Sein zukommt, schlägt sie in sich wirklich die Brücke zwischen den beiden Polen. Als Weise des *Seins* ist sie allgemein und unanschaulich wie dieses selbst; als diese begrenzte *Weise* des Seins wohnt sie dem anschaulich Einzelnen als tragender Grund inne. Wie der Entwurf des schlechthinnigen Seins den Geist als solchen kennzeichnet, so ist für den Geist des Menschen das Sein in der konkretisierten Gestalt der Wesenheit des körperlichen Dinges charakteristisch[27]. Indem er das Sein als Körper- oder Dingwesenheit entwirft, ist er der ‚Geist in Welt', der Welt entwerfende Geist, der seine Gegenstände nur durch Verarbeiten von Sinneseindrücken konstituieren kann.

5. Fassen wir nun das Ergebnis aus den Überlegungen des dritten Abschnittes zusammen. Das von der ‚Denk'kraft erzeugte anschauliche Bild enthält nur die anschauliche Gestalt des Dinges, verwirklicht aber noch nicht dieses selbst als Seiendes. Als Seiendes seiner bestimmten Art wird das Ding erst gesetzt, wenn es mit dem schlechthinnigen Sein, das in der Körperwesenheit auf die dingliche Ordnung abgestimmt ist, durchformt wird. Wesenheit und Sein aber sind kraft ihrer Verwurzelung im Absoluten notwendig unanschaulich und allgemein. Deshalb wird das Ding erst vom unanschaulich Allgemeinen her als Seiendes konstituiert. Somit hat das unanschaulich (oder begrifflich oder logisch) Allgemeine nicht nur eine interpretatorische, sondern eine im eminentesten Sinne konstitutive Bedeutung.

IV. Abschließende Bemerkungen.

1. Von hier aus läßt sich abschließend der Aufbau des menschlichen Apriori in einem Gesamtdurchblick darstellen und so noch einmal von Noll abgrenzen. Nach N. ist mit dem anschaulichen Gegenstandshorizont die oberste Stufe des Apriori erreicht, die in sich ruht und sich selber trägt, die keines Höhern mehr zu ihrer eigenen Ermöglichung bedarf. Dagegen sahen wir, daß das Apriori der ‚Denk'kraft in seiner die Schätzungskraft überschreitenden Sonderprägung einzig durch einen vorauswirkenden Einfluß

[27] Die Schulsprache nennt den Entwurf des Seins ‚obiectum formale commune et adaequatum', weil es dem Menschen mit allen Geistern gemeinsam zukommt und weil es den ganzen Bereich des Seienden umfaßt. Der Entwurf der körperlichen Wesenheit hingegen heißt ‚obiectum formale proprium et proportionatum', weil es dem Menschen allein eigen ist und weil es nur den Bereich des unmittelbar dem Menschen zugänglichen Seienden umschließt.

des Apriori des Geistes ermöglicht sein kann. So wurzelt die anschauliche Dinggestalt in dem unanschaulichen Entwurf der Dingwesenheit, und diese wieder in dem erst recht unanschaulichen Entwurf des Seins. Umgekehrt verdinglicht sich das Sein in der Dingwesenheit, und diese verleiblicht sich in der anschaulichen Dinggestalt. Erst in ein so konkretisiertes Apriori können die sinnlichen Eindrücke eingehen, um zum Ding als einem Seienden geformt zu werden[28]. N. scheidet nicht die verschiedenen übereinander gestaffelten Faktoren, die dieses konkretisierte Apriori aufbauen und läßt die höhern im untersten versinken; und das ist schließlich die kürzeste Formel für das, was wir bei ihm ablehnen müssen. Nach N. geschieht die Konstitution des Dinges als eines Seienden in einer einfachen, (was die innere Struktur des anschaulichen Gegenstandshorizontes angeht) nicht mehr gegliederten Vorstellung; nach der Scholastik vollzieht sich dieselbe Konstitution in einer innerlich gegliederten Vorstellung, in der das anschauliche Bild auf die unanschauliche Wesenheit und das unanschauliche Sein bezogen werden; da sich aber damit die wesentliche Struktur des Urteils erfüllt, ist jede Dingvorstellung ein implizites Urteil[29].

2. Im Lichte der Urteilsstruktur unserer Dingkonstitution können wir verstehen, was wir früher noch offen ließen, wie sich nämlich das Produzieren des Dinges mit seinem Gegebensein, mit seinem dem menschlichen Bewußtsein gegenüber unabhängigen Bestehen verträgt. Bei N. bleibt diese Frage im letzten ungeklärt. Einerseits gibt er zu, daß wir Eindrücke empfangen, die wir in dem anschaulichen Gegenstandshorizont zu Dingen formen; anderseits ist das Ding als für uns Seiendes schlechthin produziert, während es als an sich Seiendes uns verschlossen ist

---

[28] Der bestimmende Einfluß des geistigen Apriori macht sich nicht allein in der ‚Denk'kraft geltend, sondern durch sie hindurch auch auf den unteren Stufen der Sinnlichkeit bis zu den äußeren Sinnen; alle Stufen könnten ihre Tätigkeit nicht in ihrer spezifisch menschlichen Art ausüben, wenn sie nicht das Sein als letztlich formgebendes Prinzip durchdringen würde.

[29] Unsere Auffassung nähert sich Kant, insofern auch er das anschauliche Schema nicht in sich verselbständigt, sondern als Versinnlichung des logisch Allgemeinen faßt. Unsere Auffassung unterscheidet sich von Fichte, und zwar gerade in der Urteilsstruktur der Dingkonstitution. Denn N. zufolge läßt Fichte das Ding im expliziten Urteil konstituiert werden, das nach allen seinen Momenten ausgegliedert ist; dagegen nimmt N. mit Recht Stellung. Keineswegs ist aber damit das implizite Urteil in unserem Sinne widerlegt; vielmehr wird es übersehen.

(übrigens dieselbe Unklarheit wie bei Kant). Diese Ratlosigkeit ist mit der N. eigenen Struktur der Dingkonstitution notwendig verbunden, weil darin keine Beziehung auf ein übergeordnetes, dem Konstituieren des Menschen vorausgehendes Konstituieren liegt. Die Urteilsstruktur der Dingkonstitution hingegen besagt wesenhaft Verwurzelung unseres Konstituierens in dem vorausgehenden, ur-sprüng-lichen, d. h. eigentlich oder dem An-sich nach entspringen lassenden Konstituieren des Absoluten oder Gottes. Unser Konstituieren des Dinges als eines Seienden bedeutet nicht Ur-vollzug, sondern N a c h - v o l l z u g, aber auch wirklichen Nach-vollzug. Für uns wird das an sich bereits seiende Ding erst dann seiend, wenn wir die von außen kommenden Eindrücke mit unserem vielstufigen Apriori durchformen (und das geschieht ohne weiteres dadurch, daß die Eindrücke in unser Bewußtsein eintreten) und so das von den Sinnen aufgelöste Ding von neuem aufbauen oder produzieren. Erst also durch *unser* Produzieren wird das Ding *für uns* seiend oder (was ja nur ein anderes Wort ist) wird es uns gegeben. Produzieren und Gegebensein sind also so wenig Gegensätze, daß gerade im Produzieren das Gegebensein den Grund seiner Möglichkeit findet. Unser Apriori ist also nicht ver-deckend, sondern ent-deckend, nicht ver-hüllend, sondern ent-hüllend, und zwar deshalb, weil sein innerster Kern das schlechthinnige Sein ist[30], von dessen an-sich-konstituierender Kraft es in verschiedenem Maße bis in seine untersten Stufen durchformt ist[31].

3. Blicken wir nun auf die eingangs entworfene Problematik zurück, so sehen wir, daß wir nur eine ihrer Fragerichtungen noch nicht ausdrücklich verfolgt haben, ob nämlich das sinnlich Erfahrbare das einzige dem Menschen zugängliche Seiende ist oder nicht. N. bejaht in dem, was er „Sein" als „Übermacht" nennt, das ü b e r s i n n l i c h S e i e n d e; doch ist es dem Menschen „als Urgrund ... verschlossen". Dieser Standpunkt folgt notwendig aus N.s Auffassung von der Konstitution des Dinges. Wenn letztere nämlich ausschließlich vom Menschen ausgeht, kann sich in ihr auch nichts über den Menschen Hinausliegendes zeigen. Wirken dagegen bei der Dingkonstitution Horizonte mit, die der Mensch zwar auf unanschauliche Weise zur Ver-

[30] Deshalb fällt auch das Apriori nicht in eine „Unzahl anschaulicher Gegenstandshorizonte" (179) auseinander wie bei N.

[31] Anders verhält es sich mit dem Apriori des Tieres, das über ein bloß subjektives Für-es nicht hinausreicht, weil es nicht in die Tiefe des schlechthinnigen Seins hinabdringt.

fügung hat, die aber gerade durch ihre Unanschaulichkeit auf ihre höhere ursprünglich schauhafte Verwirklichungsart hinweisen, so offenbart sich im innersten Grunde der Konstitution sinnlicher Dinge das übersinnlich Seiende. Es liegt, (um mit N. zu reden) nicht „vor uns", weil es vom Menschen nicht direkt konstituiert werden kann, sondern „hinter uns", weil es uns nur mittelbar als Möglichkeitsgrund des direkt Konstituierten aufgehen kann. — Damit wird zugleich ein ganz neuer Sinn von ‚Auslegung' sichtbar, der von dem früher erörterten wesenhaft verschieden ist. Oben blieb die Auslegung im selben Raum wie das Ding selbst, weil sie lediglich dessen Artikulierung bedeutete; und eine andere Auslegung kann N. von seiner Basis her niemals aufgehen. Jetzt stößt die Auslegung in einen ganz neuen Raum, eben den Raum des Übersinnlichen vor, indem sie das Ding auf seine übersinnlichen Gründe zurückführt, und zwar kraft der Eigenart der Dingkonstitution, in der sie wurzelt. Mit einem Worte: N.s Auslegung ist vollständig un-metaphysisch, während für die Scholastik die metaphysiche Auslegung die Seele alles Philosophierens ist.

4. Noll sieht es als das Große seiner Schau des Menschen und seiner Wahrheit an, daß danach der Mensch die Wahrheit nicht fertig als Geschenk vorfindet, daß er sie vielmehr im kämpferischen Aufbruch zu den Möglichkeiten seines Menschseins erringen muß. Wie unsere Ausführungen wohl gezeigt haben, ist es in der scholastischen Auffassung nicht anders; in seine Endlichkeit hineingebannt, muß der Mensch das Unendliche erst erobern. Und nur in dem Maße, wie er sich zu seinem tiefsten Selbst durchringt, geht ihm das Seiende auf. Allerdings besteht der eine sehr wichtige Unterschied zwischen der Scholastik und N., daß nämlich der Mensch im scholastischen Weltbild in unvergleichlich tieferem Sinne ein nicht auslotbarer Abgrund wird; denn seine letzte Tiefe ist nicht in ihm selber anzutreffen, sie ist seine Verwurzelung in Gott. Darum ist die Gefahr eines Versagens im kämpferischen Aufbruch zu den Möglichkeiten des Menschseins ungleich größer. Schließlich wird sich der scholastische Philosoph des Eindrucks nicht erwehren können, daß N. selbst dieser Gefahr erlegen ist. So wird sein Kämpfen zu einem Kämpfen ohne Hoffnung auf die Wahrheit; unser Kämpfen hingegen ist ein Kämpfen in der Hoffnung auf die Wahrheit, die uns allerdings niemals zum faul- und deshalb blindmachenden Ruhekissen werden darf, sondern ständig bleiben muß in Spannung haltender Aufruf zu neuen Ufern.

Natur und Übernatur in Glaube und Theologie.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

„Auf denn, Du mein Herr und Gott, lehre mein Herz, wo und wie ich Dich suchen, wo und wie ich Dich finden kann. Herr, wenn Du nicht hier bist, wo soll ich Dich Abwesenden suchen? Bist Du aber überall, warum sehe ich Dich nicht gegenwärtig? Freilich, Du wohnst ‚in unzugänglichen Lichte'. Doch wo ist dies unzugängliche Licht? Oder wie komme ich zu dem unzugänglichen Licht? Wer wird mich führen und in es hineinführen, damit ich Dich darin sehe? Und welches sind die Zeichen, wie ist Dein Antlitz, daß ich Dich suchen kann? Niemals sah ich Dich, mein Herr und Gott; ich kenne Dein Antlitz nicht. Was soll nun, höchster Herr, was soll der anfangen, der weit von Dir verbannt ist? ... Er verlangt Dich zu finden; doch er weiß nicht, wo Du bist. Er beginnt Dich zu suchen; doch er kennt Dein Antlitz nicht ... Du hast mich erschaffen und erlöst; all mein Gut hast Du mir gegeben, und doch kenne ich Dich nicht. Ja, Dich zu schauen bin ich erschaffen, und noch habe ich nicht erreicht, wozu ich erschaffen bin."

Diese tiefe Sehnsucht nach Gottes Erkenntnis stellt der hl. Anselm von Canterbury an den Beginn seines Proslogions[1]. Das Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te der Bekenntnisse eines hl. Augustin ist hier, wenn auch in feinem Gedankenunterschied, wiedererwacht. Die intellektuelle Erkenntnissphäre tritt zwar mehr bei Anselm in den Vordergrund: „Um dich zu *schauen,* bin ich geschaffen." Oder: „Wie komme ich ins unzugängliche Licht, um dort Dich zu *sehen?*" Und doch ist es letztlich das gleiche stürmische Drängen des Menschenherzens in seinen Tiefen und in seinen Höhen, das aus dem Inquietum wie aus dem Anhelat videre te spricht: Das Kommen zu Gott, das Finden zu Gott.

Anselm hat in unübertrefflicher Weise auch den Quellgrund dieser Menschensehnsucht im Urgrund der Seele herausgearbeitet: Tu me fecisti et refecisti et omnia mea bona tu mihi contulisti — et nondum novi te (ebd.). Schöpfung und Erlösung im Menschenherz, all das Gute und Herrliche, das Beides ihm gegeben, sind die Seelenfünklein, die sich zum Feuer der Gottessehnsucht immer wieder entfachen möchten und entfachen.

Also all das, was wir Natur (fecisti) und Übernatur (refecisti) nennen, ruft nach unserem Gott in uns, die ganze

[1] Kap. 1. Deutsche Übersetzung von A. Stolz, München 1937, 51.

Seele aus ihrer Schöpfungs- wie ihrer Erlöstentiefe. Es ist gut, daß eine Anzahl neuer theologischer Veröffentlichungen in verschiedenen Ländern uns wieder mehr auf dieses Rufen der erlösten Seele aufmerksam machen. Die Auseinandersetzung mit dem Atheismus der vergangenen Jahrzehnte und die aus ihr stärker hervorgegangene „natürliche Apologetik" hatte neben diesem Rufen der Übernatur auch das Sehnen der Natur besonders betont. Nicht als ob dies kein verdienstvolles Werk gewesen und auch heute noch wäre, wo wiederum Abertausende einen anderen als den Glaubensweg gehen, die wir nie und nimmer vergessen und lieblos, in unserem Vollbesitz der Wahrheit nur um uns bekümmert, in die Leere des Lebens gehen lassen dürfen. Denn wehe der Theologie, die nur ihre eigenen Gedanken in stiller Abgeschlossenheit und im Kreis des Glaubens, der Übernatur, weit fern von den Forderungen der Zeit und fern von den vielleicht harten Realitäten und Wirklichkeiten des Lebens spinnt. Aber gerade deshalb ist es an der Zeit, das was zeitgemäß war und ist, zeitgemäß weiterzugestalten — und das ist heute wesentlich stärker wie früher die übernatürliche Sicht, das Rufen der erlösten Seele nach Gott.

Aus diesem Anliegen der Übernatur ist die neue Schrift von G. Söhngen, Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion, Braunsberg 1938, entstanden. Die „Einheit der Theologie" liegt nach ihm eben im Übernatürlichen: „Für Anselm gibt es das Mittelding zwischen Glauben und Einsicht, und zwar in dem Sinne, daß es etwas gibt, was Glaube und Einsicht *zugleich* ist, also Einheit von Glauben und Einsicht. Die Theologie ist dieses Stück paradiesischer Gotteserkenntnis, das nach Adams Fall durch den heilenden Glauben und *allein durch den Glauben* wieder ergriffen und festgehalten werden kann ... Das reine Denken und seine strenge Beweiskraft schreibt Anselm *allein* jener Einsicht zu, die ihren Gegenstand *gläubig* als Gottes *Gabe* empfängt und die ihn zu erforschen sucht in Gottes Erleuchtung[2]." Nicht

[2] Ebd. 45. Sperrungen von uns. — Anders urteilt über Anselm A. Kolping, Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes, Bonn 1939. Es kommt uns hier zunächst aber nicht auf die historische Frage der Anselminterpretation an, sondern auf die theologische Richtung, die aus ihr jeweils spricht. Daher sind auch die hier angezogenen Bücher immer nur als ideeller *Ausgangspunkt* genommen für eine innerlich *weiterführende* Darlegung der heutigen Problematik, die notwendig besondere Linien hervortreten lassen muß, in denen sich das Problem schärfer widerspiegelt. Zur Abrundung des Gesamtbildes sei daher auf die Werke selbst verwiesen.

die Ratio, sondern der Glaube ist also letztlich Führer zu Gott nach dem Sündenfall. Von ihm empfängt der Verstand Gegenstand und Erleuchtung und nur innerhalb der Glaubenssphäre ist jetzt sein eigentlicher Ort. Es ist nur selbstverständlich oder, wenn man will, auch Voraussetzung, daß Anselm nach Söhngen „keine analogia creaturae" kennt, „oder vielmehr kein Verständnis der Entsprechung zwischen geschöpflicher und göttlicher Wahrheit, das dem Glauben als ein praeambulum fidei vorangeht" (ebd. 40). Der Glaube geht vielmehr jedwedem Verständnis der analogia creaturae *voraus* und die analogia creaturae wird so zur analogia fidei, zu dem erst „unter der Glaubensregel Credo ut intelligam sich vollziehenden Verständnis der Gleichniswelt der Schöpfung" (ebd. 41). Der Mensch darf, wie Söhngen hervorhebt, nicht „abstrakt metaphysisch", sondern nur „konkret-heilsgeschichtlich" aus seiner konkreten Heilslage aus gesehen werden[3]. Diese aber ist nur übernatürlich.

Und in Wirklichkeit! In konkret-heilsgeschichtlicher Sicht gibt es eine rein natürliche Ordnung mit bloßer analogia creaturae nicht. Immer und überall ist die Natur zur Übernatur erhoben, so daß das Fehlen der Gnade immer eine wirkliche Privatio, keine bloße Negatio ist. Rein natürliche Gotteserkenntnis ist somit in unserer Ordnung wesensmäßig ein „unnatürliches" Denken, insofern der Mensch der konkreten Heilsordnung entsprechend stets — mindestens auch — Offenbarungskenntnis vom Ewigen besitzen muß, wenn er hier voller Mensch nach dem Oportet des Hebräerbriefes sein will.

Diese absolute Übernatürlichkeit unserer konkreten Ordnung ist die letztlich religiöse Seite der sonst so schwierigen Frage nach dem Heil der Ungläubigen und wird so auch von ihr aus bewiesen. Weil Gottes Liebe und Christi allumfassende Erlösertat wirklich „allumfassend" ist, muß er jene von sich weisen, die seine Offenbarung und Gnade nicht besitzen. Den Weg, daß diese Wohltat und diese Erhebung der gesamten Schöpfung über den bloß natürlichen Menschen hinaus nicht gegen seine Gerechtigkeit und Allbarmherzigkeit im Einzelfall verstößt, weiß er selbst — er wird im Einzelfall gerade, weil er Einzelfall ist, individuell verschieden sein. Das Kreuz ist reicher Beweis, daß des Völkerapostels Wort vom Niederreißen der trennenden Wand

[3] Vgl. ebd. 44. — Siehe dazu auch den folgenden Artikel dieses Heftes der Schol: Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken.

und dem Aufnehmen jedes Astes und Zweiges ins lebenströmende Wachstum des einen Baumes des Leibes Christi in Erfüllung gegangen ist. Wir leben daher alle in dieser allumfassenden Liebe und so im übernatürlichen Raum.

Es folgt das auch aus der Gnade selbst. Gnade ist nicht totes Sein, Gnade ist Erleuchtung, Entflammung der Seele und zwar hin auf den Vollbesitz Gottes. Den Samen dieses Lebens der Ewigkeit tragen wir in der Gnade bereits in uns, die Gottähnlichkeit. Wenn uns Gott seine Bona paterna schenken will und hier schon ihren beginnenden Besitz, dann kann das für das religiöse Leben nur Teilnahme an dem *göttlichen* Leben sein, die über rein natürliches Leben hinausgeht. Es muß die beginnende Teilnahme am Leben sein, wie es eben der Vater führt, an der ewigen Erkenntnis seiner Wesenheit und Schönheit und an seiner unendlich wogenden Liebe. Diese aber ist uns in der Offenbarung geschenkt, wenn auch noch im Bild und Gleichnis, in seinem Wort. Rein natürliche Kenntnis beruht immer auf *unserem* Schluß aus der Schöpfung. Gewiß spricht auch aus ihr der Ewige zu uns. Ist sie doch und sind wir sein Werk. Aber er spricht in ihr nicht im Wort, mitteilend, bezeugend das, was er selber denkt. So wird erst im Glauben unser Denken, Wollen und Lieben wirklich Gottes Denken, Wollen und Lieben — zunächst noch dunkel und beginnend im Wort der Bezeugung, vollendend hindrängend aber zur unmittelbaren Schau in der Ewigkeit. Gerade weil Gnade so drängendes übernatürliches Leben sagt, muß der als Kind getaufte und durch die Gnade geheiligte d. h. übernatürlich gewordene Mensch, sobald er im Gebrauch seiner Seelenkräfte dieser drängenden Sehnsucht nachgehen kann, necessitate medii, Gott im Glauben umfangen. Sonst verkümmert notwendig dieses seinsmäßig ihm bereits gegebene Leben — eben weil es zu Gott drängendes Leben im Glauben ist.

Und Heiligkeit — das Wort fiel eben. Auch sie setzt das Übernatürliche wesensmäßig in unserer konkreten Heilsordnung voraus. Heiligkeit in ihr sagt Bezug auf Christus, sagt also Bezug auf die Ordnung, in der Christus der König und Herr, in der das Kreuz steht. Das ist aber wesentlich übernatürliche Ordnung, übernatürlich im Sinn des indebitum; übernatürlich auch im Sinn des Lebens in der Gnade des Kreuzes. Dieses Kreuz und seine Gnade hat es vermocht, daß es auch eine ontologische, seinsmäßige Heiligkeit mit all ihrer unendlichen Erhebung des geschöpflichen Seins ins Göttliche hinein in unserer konkreten Welt gibt. In einer rein natürlichen Ordnung würde Heilig-

keit, also Anteilnahme und Überfließen der unendlichen Heiligkeit Gottes auf seine Geschöpfe, wesentlich in den persönlichen Akten des Geschöpfes bestehen, in denen es die ewig vollkommene Beziehung aller Eigenschaften und Akte Gottes auf sich als sein eigenes ewiges Ziel nachahmte in Erfüllung der ihm gegebenen Weisungen Gottes. Durch die übernatürliche Gnade jedoch erhält die Seele diese besondere Anteilnahme an Gottes heiligem Leben tiefer seinshaft. Das bloße Sein der Natur des Menschen kann in sich nur zur Schönheit Gottes führen, da es nur die Harmonie, nicht aber auch die ethische Hinwendung zum Ziel nachahmen und an ihr teilhaben kann. Wird die Seele aber durch die Gnade in Christus geboren, stirbt sie mit ihm in der Taufe, lebt sie mit ihm in der Auferstehung, dann trägt sie in ihrem Samen mehr als nur physisches neues Leben. Denn dieses neue Sein, das sie empfing, ist Teilnahme an Gottes-Sein und daher notwendig, wie dieses, in sich hingeordnet auf Gott als Ziel alles Lebens. So sprechen wir mit Recht vom getauften Kind als „heiligem Kind", auch bevor es noch einen Akt der Gottesliebe vollzog. Ja, seither ist Heiligkeit überhaupt nur noch auf diesem Seinsweg möglich, da der rein natürliche Akt wesentlich nicht mehr Teilhabe sein kann in einer Ordnung, dessen Mittelpunkt die seinshafte Teilhabe an Christi göttlichen Tod und göttlicher Auferstehung ist: „Gott, der reich ist an Erbarmung, hat uns in seiner übergroßen Liebe, mit der er uns umhegte, als wir noch in Sünden tot waren, mitbelebt in Christus, durch den ihr erlöst seid, und uns mitauferweckt und mitsitzen lassen in den Himmeln in Christus, um so in den kommenden Zeiten die überfließenden Reichtümer seiner Gnade zu zeigen, in seiner Güte zu uns in Christus Jesus. Durch den Glauben seid ihr in Gnade errettet, nicht aus Euch. Denn Gottes Geschenk ist das; nicht aus den Werken kommt es, damit sich keiner rühme. Denn sein Geschöpf sind wir, geschaffen in Christus Jesus" (Eph 2, 4 ff.).

Von dieser gläubigen Ganzheitsschau gesehen, erhält also eine rein „natürliche Theologie" auf den ersten Blick hin nur noch die Stelle eines entfernten Hinführens zu Gott, des Weges für den, der aus irgendeinem Grund den Glauben an Gott noch nicht besitzt oder verloren hat. Für den Menschen im Glauben gilt das Höhere, das eigentlich einzig Existierende: Theologie des Glaubens. Scharf hat das jüngst K. Adam in seinem Artikel herausgearbeitet: Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder dem

einen Weg der Theologie[4]. Was soll denn auch all das Stammeln rein menschlicher Gotteserkenntnis dort, wo Gott selbst sprach und spricht? Ist es letztlich nicht doch nur der Stolz der gefallenen Natur und des gefallenen Menschen, der sich nicht bescheiden will; der immer noch meint, wenigstens ein Quäntchen, und sei es auch ein noch so kleines, hinzugeben zu müssen von der „Weisheit der Welt", die doch die Torheit des Kreuzes längst überwunden (1 Cor 1, 19 ff.)? Gilt nicht auch hier noch irgendwie das Wort des Apostels, daß immer das den Menschen weiter dünkt, was Gott töricht erscheint, und das fester und beweiskräftiger, was vor Gott gebrechlich ist (1 Cor 1, 25)?

Von einer etwas anderen Sicht aus wurde das gleiche Anliegen durch mehrere andere Arbeiten zur „Theologie Heiliger Überlieferung" aufgegriffen. Odo Casel hat vor einiger Zeit in dem 1936 erschienenen 13. Bd. des Jahrbuches für Liturgiewissenschaft, 99 ff., für die heutige Wertung der Patristik geschrieben, daß sie eine Art Gegenstoß gegen die Entgötterung und Rationalisierung der Welt sei. Die heiligen Väter werden heute nicht mehr bloß literarisch, historisch, ästhetisch, dogmatisch gewertet, sondern in erster Linie religiös und „theologisch" d. h. „als Vertreter einer religiösen Tradition, die sich wesentlich von der der Neuzeit abhebt. Sie gelten wieder als die wichtigsten und hervorragendsten Schriftsteller einer für das Christentum vorbildlichen Geisteshaltung, die ganz in der von Christus geoffenbarten Geisteswelt lebt und atmet." Sie sind daher „in erster Linie Zeugen (Martyrer), da sie von dem Zeugnis ablegen, was sie von Gott besitzen, was sie durch die lebendige Überlieferung der Kirche überkommen und durch die Glaubensschau (Gnosis) erkannt haben" (ebd. 99). Der Name einer „Theologie der Heiligen Überlieferung" ist dadurch erklärt und findet hier seine letzte Deutung[5]. Sie bedeutet also entgegen einer heutigen „Konklusionstheologie" (Söhngen ebd.), die stärker die natürliche Ratio betont und ein „Weiterausdenken der Glaubensgegebenheiten zu neuen theologischen Wahrheiten" (ebd. 5) ist, Theologie des Glaubens, dessen „was in der Heiligen Überlieferung selbst gegeben ist" (ebd. 4). Denn „das schlußfolgernde Ausdenken der Heiligen Überlieferung steht in Gefahr, in ein Hinausdenken über die Heilige Überlieferung hinweg auszuschweifen" (ebd.)[6]. Theologie Hei-

[4] WissWeish 6 (1939) 1 ff.

[5] Vgl. weiter dazu Odo Casel, Benedikt von Nursia als Pneumatiker: Festschrift Herwegen 96 ff.; G. Söhngen, a. a. O. 3 f.

[6] Ähnlich auch A. Stolz, Anselm von Canterbury, München 1937, 36 f.: Die Theologie als Weisheit zu bezeichnen, „berührt sich mit der traditionellen Auffassung der Theologie, nach welcher die Theologie vorzüglich gotterfüllte Rede ist, die das vom Hl. Geist gegebene Wort der Offenbarung zum Menschen spricht und darum engsten Anschluß an die Glaubensquellen sucht. In der Scholastik hatte sich diese Bindung ... gelockert ... Ihre volle Entfaltung findet die scholastische Methode in den großen Summen, die das gesamte Glaubensgut in wissenschaftlicher Form und nicht in unmittelbarer Anlehnung an den Text der Glaubensquellen —

liger Überlieferung bleibt also ganz im Glauben und, soweit sie den Verstand zu Hilfe nimmt, wird er nur zur „Glaubensschau (Gnosis)" (Casel, ebd. 99) benutzt.

Söhngen hat nun in seiner genannten Schrift den Versuch unternommen, diese Theologie Heiliger Überlieferung mit der Konklusionstheologie in eine methodische Einheit zu verbinden. Er findet die Lösung in der Unterscheidung einer Konklusionstheologie „innerhalb der Grenzen Heiliger Überlieferung" (ebd. 5) und der gewöhnlichen Konklusionstheologie. Erstere ist „Hineindenken in die Glaubenswahrheit zu deren Einsichtigkeit" (eb. 5), während letztere „Weiterausdenken" ist. Es ergibt sich leicht, daß die erstere Form und nur sie im Rahmen der „Theologie Heiliger Überlieferung" Platz haben kann. Der Verstand hat also nicht nur die Glaubensgegebenheiten anzuerkennen; er kann und darf und soll sie auch klärend vergleichen, sie in ihrem Grunde gegebenenfalls durch schlußfolgerndes Denken aufhellen, aber nur so, daß am Ende die gleiche Wahrheit steht wie im Begriff der Verstandesüberlegung: am Anfang nur in ihrer schlichten Gegebenheit, am Ende in ihrer Wahrheit durch die Einsicht in den inneren Grund des Geglaubten[7].

Söhngen bringt als Beispiel einer solchen Theologie Anselms ontologischen Gottesbeweis. Er geht nach Söhngen völlig aus dem Glauben hervor. Nicht nur der Obersatz, sondern auch der Mittelsatz oder der Mittelbegriff des Aliquid quo maius cogitari nequit ist durch die Glaubenserfahrung „gegeben" — nur „verstanden" wird er durch die Schöpfungs- oder Naturerfahrung (ebd. 39)[8]. Es

---

deren Aussagen werden für die eigentliche Theologie vorausgesetzt — zu bieten suchen." — Stolz möchte so sein wesentliches Anliegen der *Einheit von Theologie und Leben* erfüllen. Denn darin sieht er vor allem das Problem der „Einheit" (vgl. unten S. 393).

[7] Vgl. darüber Söhngen, a. a. O. 5. — Man geht wohl recht, wenn man bereits den Begriff der „Theologie der Heiligen Überlieferung", wie er von Casel gemeint ist, nicht bloß als reine „Überlieferung" faßt, sondern die Verstandestätigkeit zur Erhellung der Glaubenswahrheiten mit den Gegebenheiten der Offenbarung hinzunimmt. Das versteht Casel z. B., wenn er es ausdrücklich ablehnt, Überlieferung im juridischen Sinn rabbinischer Tradition zu nehmen. Sie soll Zeugnis sein, „das vom Pneuma Gottes beständig angeregt ist" (a. a. O. 102). Das Neue bei Söhngen liegt daher mehr in der stärker methodischen Herausarbeit der Stellung der Ratio innerhalb dieser Theologie der Heiligen Überlieferung.

[8] Rein historisch gesehen, wird man Kolping zustimmen (a. a. O. 18), wenn er meint, daß bei Anselm für die Glaubensgegebenheit des Mittelbegriffes der Beweis fehlt. Nirgendwo spricht er davon. Söhngen ist aber darin beizustimmen, daß der Ausgangspunkt bei Anselm die im Glauben gegebene Tatsache der Existenz Gottes ist, die nun — und hier gehe ich einen anderen Weg — von Anselm noch nachträglich aus dem genannten Prinzip bewiesen wird. Die *Anregung* gibt also der Glaube, der die von der Sünde geschwächte Vernunft auch *führt* und anleitet; der geführte Beweis aber ist inhaltlich rein philosophisch, und er ist schließlich für Anselm auch philosophisch so fest, daß er sagen kann: „Dank Dir, Herr, weil ich nun das, was ich zuerst geglaubt habe aus Deiner Gabe, nun so einsehe in Deiner Erleuchtung, daß ich Dein Dasein, *auch wenn ich es nicht glauben wollte,* nicht vermöchte nicht einzusehen" (Prosl. 4). — Das Te illuminante, auf das sich

kommt also wesentlich auf die Quelle der Gegebenheiten für die rationale Arbeit an. Für die Theologie muß und darf diese Quelle allein der Glaube und nicht unmittelbar die Schöpfung sein. Die Natur hat somit nur mehr die Aufgabe, die Glaubensgegebenheiten „verstehen" zu machen, etwa die Begriffe. Nicht aber darf und kann sie theologisch unmittelbar den Mittelbegriff geben. „Einheit der Theologie" ist damit in der Form hergestellt, daß nicht nur das Ziel, sondern auch die Gegebenheiten alle übernatürlich sind.

Man sieht also deutlich, welches Grundanliegen hier wirksam ist: Nach dem Sündenfall sind der Glaube und die Offenbarung, die Übernatur, die eigentlichen konkreten Werte des menschlichen Lebens in unserer heilsgeschichtlichen Ordnung. Bloße Verstandesuntersuchung ist im Zustand der gefallenen Menschheit — jedenfalls ohne auf der Übernatur und dem Glauben zu gründen und von dort nicht bloß Ziel, sondern auch Gegenstand zu nehmen — Hilfsmittel nur für den noch Suchenden, nicht eigentlich mehr für den Besitzenden. Damit ist die Einflußsphäre und die religiöse Bedeutung der natürlichen Verstandestätigkeit mit den Gegebenheiten der Natur für unser Glaubensleben und unsere Lebensordnung wesentlich zum Problem gestellt. Zugespitzt lautet dieses: Kann die natürliche Erkenntnis aus ihrem Raum heraus unmittelbar helfend mitwirken, den gläubigen Menschen in unserer übernatürlichen Heilsordnung noch mehr und tiefer zu Gott zu führen — wenn ja: Wieweit kann sie es? Oder ist natürliche Erkenntnis für den Glaubenden wesentlich nur Mittel innerhalb des Offenbarungsraumes, um erhellend zu wirken, wobei sie jedoch nur als Instrument des Glaubens, nicht der Schöpfung zu gelten hat, da sie Gegenstand und Beweisgrund vom Glauben, nicht von der „Natur" hat?

Um hier klarer zu schauen, wird es sich vielleicht empfehlen, einmal einen Blick auf die Schöpfung und ihre Stellung innerhalb der übernatürlichen Ordnung ganz allgemein

---

Söhngen stützt, spricht im ganzen Beweisgang nur von Führung und „Erleuchtung" Gottes, nicht von unmittelbarer Gottesoffenbarung. Jedenfalls steht Anselm, wie der angeführte Satz zeigt, auf rein philosophische Gründe hin Gottes Dasein fest, mag auch der Glaube ihm beim Herbeiführen der Gründe und ihrer Bewertung geholfen haben. Selbst wenn man also annehmen wollte — was möglich ist, aber von Anselm nie ausgesprochen wird —, daß er den Mittelbegriff aus dem Glauben zunächst nahm, so steht er als Beweisgrund nun rein philosophisch im ontologischen Beweis. Sonst wäre der Satz: „Auch wenn ich es jetzt nicht glauben wollte, nicht vermöchte ich es jetzt nicht einzusehen", nicht möglich.

zu werfen. Ist die Schöpfung in der Neuschöpfung so aufgehoben, daß sie nicht nur keinen Eigenzweck mehr besitzt, sondern daß auch die ihr eigenen Kräfte und Gegebenheiten ihre Eigenart nicht mehr — auch nicht mehr in Unterordnung unter das heilsgeschichtliche Ziel — im eigentlichen heilsgeschichtlichen, übernatürlichen Raum unmittelbar ausüben können? Im Höhepunkt der heilsgeschichtlichen Verbindung von Natur und Übernatur in der gott-menschlichen Vereinigung des Gott-Menschen zeigt sich nun deutlich, daß entgegen allem Monophysitismus die Natur ihre Eigenwirksamkeit voll auch in der Christusordnung behalten hat. Es werden ihre Kräfte nicht bloße Mittel der Übernatur, die Gegenstand und Kraft allein aus ihr erhalten. Nein, neben der Visio steht und bleibt im Gottmenschen die cognitio experimentalis mit ihren aus der Natur genommenen Gegebenheiten. Es bleibt das irdische Wollen, wie es sich im Ölgarten so ergreifend geoffenbart, wo gerade der Einfluß der natürlichen Sphäre in ihrer konkreten Eigenart auf das gesamte Geistesleben trotz Visio und Schau und vollster Gottesverbundenheit zur Bitte an den Vater, zum Blutschweiß im innersten konkreten Seelenkampf dieses heilsgeschichtlichen Lebens führt. Ohne dieses natürliche, aus eigenem Objekt entsprungene Denken und Wollen des Erlösers wäre es nie zu diesem grandiosen, eminent religiösen Kampf in seiner Seele gekommen, der immer und für alle Zeit — es sei an die Stellung des Ölgartenleidens im Kampf gegen den Monophysitismus erinnert — das große Zeichen bilden wird, wie im Gottmenschen bei aller Einheit und Unterordnung das „Natürliche" sein Leben im unmittelbaren Dienst der Erlösung auch von *seinen* Gegebenheiten aus führt. So erst sind wir erlöst nach dem Väterwort in *unserer* Natur. Gewiß war sie von Beginn dieses gott-menschlichen Lebens an in dieses über aller Natur liegende Leben einverleibt, seinsmäßig und zielmäßig. Aber innerhalb dieses Seinskreises und dieses Zieles blieb ihr die Möglichkeit — ja blieb ihr die wesensmäßig religiöse Aufgabe, aus *ihrem* Kreis in *ihren* unmittelbaren Gegebenheiten und von ihnen aus mitzuwirken an der Erlöseraufgabe. Es war die Aufgabe des „Fleischesleibes" in der Erlösung (Kol 1, 22).

So blieb es auch in der Kirche, dem fortlebenden Christus. Sakramentale Wirksamkeit sagt ja wiederum wesensmäßig auch Wirksamkeit der Kreatur — wiederum seinsmäßig erhoben in Gottes Hand, zielmäßig gebunden an seinen Gnadenwillen — aber wirksam auch als natürliches Zeichen

gerade in seiner Naturanlage als reinigendes Wasser, als heilendes Öl, als nährendes Brot, als stärkender Wein und — vielleicht am größten — im Ehesakrament, wo die Verbindung zur urkreatürlichsten, schaffendes Menschentum bringenden Tat als Gegenstand dem übernatürlichen Christusleben zum wirksamen Zeichen der Gnade und liebender Erbarmung dient.

Das alles führt uns dazu, die Schöpfung und ihre Gegebenheiten mit Christus mitten hinein zu setzen ins übernatürliche Leben. Gewiß ist sie im Sündenfall des ersten Menschenpaares und unserem Fall gefallene Schöpfung, die sich nach des Apostels Wort noch sehnt nach ihrer Erlösung. Sie hat aber dadurch ihre Gottebenbildlichkeit nicht verloren. Wenn sie nach dem Römerbrief den Menschen zur Gotteskenntnis führt, warum sollten dann dem Gläubigen ihre Gegebenheiten nicht unmittelbar dienen? Sie bleibt ja Teilnahme am göttlichen Schöpferleben. So bringt uns das Versenken in sie diesem Leben des Ewigen notwendig näher. Auch den Glaubenden! Ja, gerade ihn. Er steht in einem volleren religiösen Gottesleben. Wie muß ihn da jede, auch die leise Stimme seines Gottes, froh machen, wie muß die Schöpfung ihm gerade lieb und teuer sein, wie es das von Vater und Mutter dem Kind in weite Ferne gesandte von Vater- und Mutterhand gefertigte Gedenken ist.

Ich habe bereits vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift[9] auf eine Stelle des hl. Thomas verwiesen, wo er diesen Gedanken in unvergleichlicher Schönheit entwickelt (C. Gent. I 8). Gewiß ist die Welt ihm nur Fußspur (vestigium) des Allmächtigen. Aber wenn es um ihn geht, dann ist auch das Kleinste groß. Die Welt des Mikrokosmos, die uns das Mikroskop enthüllt, die Welt der unendlichen Sternennebel in weiten tausendjährigen Lichtjahren ist uns dieser Gottesgruß heute vielleicht noch mehr als einst dem Sänger der Psalmen — könnte es jedenfalls sein. Das Quam admirabile nomen tuum der Schöpfung klingt so auch an das Ohr des Glaubenden. Er ruft voll Freude auch ihr sein Benedicite zu. Sie soll auch unserem gläubigen — und gerade unserem gläubigen gottliebenden Herzen von der Potestas und der Divinitas sprechen und auch die Gegebenheiten der Natur uns Glaubenden schenken? Aber darüber ist ja kein Streit. Wenn dem aber so ist, dann gehören diese Gegebenheiten auch in die Theologie, in das wissenschaftliche Suchen um die vertiefte, die möglichst große und umfassende Kenntnis

[9] Theologie der Verkündigung: Schol 13 (1938) 484. — Vgl. auch Liquidation des Mittelalters: StimmZeit 132 (1937) 373 ff.

unseres Gottes, des ewigen Schöpfers, dessen Bild die Schöpfung ist; des ewigen Sohnes, der da ist der Erstgeborene dieser Schöpfung, ihr ewiges Gleichnis; des Heiligen Geistes, der das Vorbild und der Schöpfer ihrer Liebe ist.

Gewiß bleibt all das, was unserem lauschenden Ohr die Schöpfung vom Lobe und der Liebe Gottes singt, nur dunkles Bild, vestigium Dei. Gegenüber dem inneren religiösen Wert des Sprechens Gottes zu uns in der Bezeugung seines Wortes, der unmittelbaren Mitteilung seiner eigenen Gedanken im Wort, ist unser eigenes Suchen aus der Fußspur armseliges Finden. Gegenüber der über aller rein irdischen Gewißheit stehenden Sicherheit dessen, was uns Gottes ewige Wahrheit im Wort unmittelbar selber sagt und bezeugt, und das wir im Glauben nicht auf unsere Einsicht hin, sondern auf sein Wort hin glauben, bleibt jedes natürliche Wissen von Gott schließlich Menschendenken. Daher kann es nie und nimmer in der Theologie einer Religion, in der Gott sich in seinem Sohn im Wort geoffenbart hat, die Wesensstelle einnehmen. Es ist das einer der führenden Gedanken eines hl. Thomas[10]. Es gibt in der Tat wenige Theologen, die so stark die Heilige Überlieferung an die Spitze ihrer Theologie stellen, wie gerade Thomas von Aquin. Die ersten Artikel seiner Summa theologica zeigen das in überraschender Deutlichkeit. Gerade als Offenbarungswissenschaft ist die Theologie neben den anderen Wissenszweigen notwendig (a. 1). Aus der Offenbarung hat sie ihren und den ihr eigenen Wissenschaftscharakter (a. 2; 3). Aus ihr heraus ist sie sowohl praktische wie spekulative Wissenschaft (a. 4) und höher wie alle anderen zu bewerten (a. 5). Daher ist sie nicht nur Wissen, sondern auch Weisheit (a. 6). Daraus folgt auch, daß Gott ihr Formalobjekt ist (a. 7). So steht im Mittelpunkt jeder Theologie nach dem Aquinaten das Gottes-Wort. Weil sie es als einfache Gegebenheit aus Gottes Mund hinnimmt, ohne es innerlich zu beweisen oder beweisen zu wollen, ist die Theologie nach ihm sogar

[10] Söhngen schreibt darüber a. a. O. 6: „Glücklicherweise ist bei Thomas von Aquin seine Theologie selbst in ihrem lebendigen Vollzug besser als sein theologisches Programm; dieses wird doch mit Vorbehalten, die freilich mit dem Geiste des Programms vereinbar sind, durchgeführt. Wenn auch die theologischen Schlußfolgerungen den eigentlichen Gegenstand der theologischen Wissenschaft bilden, so sollen sie doch sozusagen nicht um ihrer selbst willen gesucht werden, sondern um eines tieferen Verständnisses der Glaubenswahrheiten willen; d. h. der intellectus fidei ist nicht nur Prinzip der ratio theologica, sondern, wenn auch mittelbar, auch Terminus des rationalen Denkens."

nur eine scientia subalternata, die ihre Prinzipien von einer anderen nimmt, dem Gotteswort.

Aber gerade um dieser Heiligen Überlieferung willen nimmt er die natürliche Wissenschaft und ihre Gegebenheiten als Dienerin in das theologische Forschen hinein. In einer eigenen Frage (a. 8) setzt er mit der ihm eigenen Klarheit auseinander, in wieweit dies geschehen, in wieweit die Offenbarungswissenschaft die menschliche Vernunft in ihren Denkkreis ziehen kann. Wie in den vorhergehenden Artikeln nimmt er hier als Beispiel, an dem er die Folgerungen erläutert, die anderen Wissenschaften. Sie beweisen selbst ihre letzten Prinzipien nicht. Das überlassen sie entweder der ihnen übergeordneten Wissenschaft oder, wenn sie selbst letzte Wissenschaft sind wie die Metaphysik, so nehmen sie ihre Prinzipien als etwas Gegebenes hin. Ihre Richtigkeit beweisen sie nur indirekt, indem sie die Gegner, die einige der Grundlehren annehmen, aus diesen heraus zur Anerkennung auch der übrigen Prinzipien hinführen oder indem sie, falls keine gemeinsamen Grundlehren vorhanden sind, doch wenigstens die gegnerischen Gründe lösen. Innerhalb der Wissenschaft selber sind dann diese Prinzipien die ihr gegebenen Grundlehren, aus denen sie anderes aus i h r e m Wissenschaftsgebiet erschließt (ex principiis argumentantur ad ostendendum alia i n i p s i s scientiis). So auch die Theologie. Aus den ihr gegebenen geoffenbarten Grundlehren, den articuli fidei, geht sie zum Beweis anderer Wahrheiten i h r e s Gebietes über. So beweist z. B. Paulus aus der Lehre von der Auferstehung Christi unsere eigene Auferstehung[11]. Hierzu kann dem Menschen, so führt Thomas in der Lösung der Schwierigkeiten näher aus, neben den gegebenen Glaubenswahrheiten auch der Beweis aus der Schöpfung dienen: Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed *ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina* (ebd.). Der Grund liegt in dem bereits Ausgeführten: Die Gnade zerstört nicht die Natur, sie vollendet sie. Daher muß auch die Schöpfung dem Glauben dienen, wie ja auch die natürliche Hinneigung des Willens der religiösen, übernatürlichen Liebe[12].

[11] Ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum, sicut Apostolus ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam (ebd.).

[12] Cum igitur gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati (ebd.). Daraus ersieht man, was

Aus diesen Ausführungen des hl. Thomas geht also deutlich ein Doppeltes hervor. Das erste — das Anliegen einer „Theologie Heiliger Überlieferung" — ist die Wesensstellung der Offenbarung in der Theologie; das zweite aber — ebenso deutlich — ist das Herbeiziehen der Gegebenheiten der Natur zur Erklärung des Gotteswortes. Beides ist zur Einheit vereint dadurch, daß die Vernunft nur die Dienerin ist. Sie hat kein eigenes unabhängiges Betätigungsfeld innerhalb des Glaubens. Dieser Unterordnung im Ziel entspricht die zweitrangige Stellung im Beweisverfahren. Eigentlich schlüssiger Grund ist nur die Offenbarung, sei es die geschriebene der Hl. Schrift, sei es die mündliche der Überlieferung. Vernunftautoritäten sind allein äußere und nicht letztlich schlüssige Beweise[13]. Es gibt somit nach Thomas keine Zweiheit der Theologie, obschon er der Ratio und auch den Gegebenheiten der Schöpfung in ihr ihre Stellung anweist. Thomas sieht die Einheit darin, daß der Untersuchungsgegenstand der sich offenbarende Gott und er allein es ist in seiner Offenbarung. Ihr näher zu kommen vom Menschen aus kann dann aber auch dienend die Schöpfungsgegebenheit helfen. So ist beim Aquinaten alles auf das große Endziel gerichtet, die Gotteswohltat der Gottesoffenbarung tiefer religiös zu erfassen und dazu jedes Mittels sich zu bedienen — bei einer Aufgabe, wo auch das Kleinste groß ist und wird.

Es ist daher für jede Theologie notwendig, wenn sie ihre ganze Aufgabe erfüllen will, der Ratio die ihr hier von Thomas gegebene Stellung einzuräumen, freilich auch nur

---

Thomas darunter versteht, wenn er in De Ver. q. 14 a. 9 ad 3) von der Theologie als scientia ex conclusionibus spricht (vgl. In Boeth. de Trin. q. 3 a. 2 ad 4). Sein Streben geht, wie Söhngen (s. unten S. 379 Anm. 7) gut heraushebt, dahin — in teilweisem Gegensatz zu Anselm — eindeutig jede *innere* Erkenntnis der Mysterien und letzten Glaubensgegebenheiten abzuweisen. Diese nimmt der Glaube und die Theologie eben als Gegebenheiten, als scientia Dei (S. th. q. 1 a. 2). Aufgabe der Theologie kann es folglich nur sein, „Folgerungen" aus ihnen zu ziehen — nicht freilich so, daß dadurch neue Wahrheiten entstehen sollen; spricht Thomas ausdrücklich von „alia *in* ipsis scientis" und „ad manifestanda aliqua alia, quae *traduntur in* hac doctrina (fidei)" (vgl. oben im Text) — sondern eben zur tieferen Einführung in die Glaubenserkenntnis. Dazu kann ihm dann auch die Vernunft in ihren Gegebenheiten dienen.

[13] Sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae quasi arguendo ex propriis sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae (S. th. 1 q. 1 a. 8 ad 2).

sie. Wenn die Auseinandersetzung über das Problem der „Einheit der Theologie" diese eine Folge hätte, daß alle sich der überragenden Stellung der Offenbarung und Überlieferung im theologischen Denken ganz bewußt werden, so wäre sie wahrhaftig voll reicher Frucht. Eine Gnadenlehre, die so „spekulativ" wäre, daß Hl. Schrift und Vätertradition nicht immer und überall ihr letztes und tiefstes Fundament bilden, sondern die selbst in vielen wesentlichen Fragen so aus der Analogie von Natur und Übernatur und einigen entsprechend interpretierten Thomastexten „beweist", hätte längst aufgehört, echte Theologie zu sein. Eine Christologie, deren Mittelpunkt das philosophische Prinzip der Distinctio realis wäre, über das die meiste Zeit verloren geht, wäre ebenso längst keine echte Theologie mehr. Denn sie hätte — mag sie sich nennen wie immer — das Prinzip der Theologie eines hl. Thomas längst verlassen, das Prinzip von der bloßen Hilfstellung der Ratio und den Satz über die Beweismethode der Theologie: Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur *proprie* (ebd. a. 8). Wir wollen nicht leugnen, daß eine echte auf Schrift und Tradition sich aufbauende und an ihr weiterbauende Theologie der Gefahr eines theologischen „Positivismus" unterliegen kann, wie es immer wieder von den Vertretern einer „spekulativen" Theologie gesagt wird. Diese Gefahr ist besonders groß im Beginn einer neuen theologischen Zeitepoche, die wieder stärker auf diese Quellen hinweist. Es ist ja schließlich einfacher, ein rationales Prinzip „spekulativ" zu benutzen als positive Quellen. Denn aus ihnen gilt es, erst langsam, in mühsamer Arbeit nicht nur Wortsinn, sondern bei theologischer Überlieferung auch den in der äußeren Tradition quellenden inneren Strom zu erfassen. Denn erst dieser ist eigentliche mündliche Überlieferung, nicht der einzelne Text[14]. Das Ideal theologischer Arbeit zeigt des hl. Thomas Prinzip.

[14] Das sagt Thomas an der oben angegebenen Stelle in q. 1 a. 8 ad 2, wenn er den Unterschied zwischen der Beweiskraft der Hl. Schrift und der Patristik auf die Formel bringt: Auctoritatibus canonicae Scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae quasi arguendo ex propriis sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si quae fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epist. ad Hieronymum (19, 1): „Solis eis Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi senserunt vel scripserunt."

Ideale aber sind Hochziele, die menschliche Schwachheit nie erreicht. Wir können nur darnach streben. Daher wird das Grundanliegen einer Theologie Heiliger Überlieferung neuer Anstieg zum Ideal sein. Das Ideal, wie es Thomas von Aquin aufstellt, geht über dies Anliegen mit Recht hinaus. Es stellt *alles* in den Dienst der großen Aufgabe, uns und die Welt zum ewigen uns vom Gottessohn gebrachten Gotteswort zu führen. Das uns gebrachte Gotteswort ist so unendlich, so groß, so hehr und so tief, die Erfüllung der Aufgabe der Offenbarung hängt dabei so stark von unserer eigenen theologischen Arbeit ab — ein Blick auf die Dogmengeschichte zeigt das —, daß es unserer ganzen Kraft und aller Mittel bedarf, um sie in Demut zum Gotteswort in etwa lösen zu können oder besser, um etwas beitragen zu dürfen, daß dieses Gotteswort so hell und so klar aufleuchte, wie es Menschenmund künden und Menschenherz fassen kann.

So wächst Heilige Überlieferung zu stets lebensvoller Heiliger Theologie, heiligem Lehren und Suchen um das Verständnis des Logos Gottes im Heiligen Geist. Er allein ist es ja, der uns arme Menschen ermutigen kann zu solchem Werk. Sein der Kirche und damit auch ihrer theologischen Arbeit verheißener Beistand ist es dann auch, der aus theologischer Arbeit nicht zwar neue Glaubenswahrheiten, wohl aber neue Einsicht in alte Wahrheit erwachsen läßt. Es ist sicher einer der geheimsten Gottesgedanken in seiner Kirche, daß er nicht alle Glaubenswahrheiten von Anfang an in ihrer ganzen Fülle und Entfaltung gezeigt hat. Seine Braut sollte wachsen, sollte ihre Züge im Lauf der Jahrtausende immer wieder verjüngen, sie, die ewig jugendfrische Braut des Hohenliedes. Weg dazu war im Plan Christi auch eine heilige lebensvolle Theologie, wo in Kraft des Geistes der Kirche, wo im Helfen der reinigenden, helfenden Glaubensgnade arme Menschen an diesem ewig jungen Bild der Kirche schaffen sollten und schaffen dürfen.

Hohe Zeit solcher Arbeit war die Patristik — neue hohe Zeit die Scholastik. Nicht, wie man so oft meint und schreibt, in verschiedenem Geist. Der Geist war der gleiche: die tiefe Ehrfurcht vor dem Gotteswort. Waren die Mittel andere? Ja, Gott sei Dank. Denn nur so gelang es, tiefer zu graben, höher zu schauen. Aber es ist dabei nicht richtig, daß es auch hierin zwischen Patristik und Scholastik eine tiefe Kluft gibt. Die neuen Forschungen über die Frühscholastik haben das Gegenteil bewiesen. Es braucht hier nicht erneut auf die Grundschule der Scholastik, die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, verwiesen

zu werden, aus der so manche der kommenden Schulen wie die der Viktoriner erwachsen sind: auf ihr prinzipielles Streben, den neuen systematischen Aufbau der Gottesoffenbarung, den sie schaffen wollte, aus der Patristik und in engsten Anschluß an sie aufzuführen[15]. Diese ihre Verbindung und Verbundenheit mit der Patristik war so eng, daß ein Anselm von Canterbury gerade wegen seiner stärker — wenn auch religiös innig durchpulsten — rationalen Denkart gerade in dieser Frühzeit der Scholastik zurücktritt gegenüber den anderen mehr traditionellen Schulen und Richtungen der Zeit. Der Einfluß seiner Erbsündenlehre oder seiner Genugtuungsauffassung wird erst fühlbarer, als am Ende des 12. Jahrhunderts und im 13. die Entwicklung weiter fortgeschritten war. So wuchs in engen Anschluß und mitten aus der Patristik, ihren Texten und ihren Ideen das Gottesbild der neuen Scholastik. Aristotelisches Denken ist dabei selbst in der Hochscholastik nicht allein formgebend gewesen. Die franziskanisch-augustinische Theologie allein belegt das, ganz abgesehen davon, daß auch in der thomistisch-aristotelischen Richtung ganz wesentliche platonisch-augustinische Elemente vorhanden sind. Formgebend war für die Scholastik ebenso wie für die Patristik das Gotteswort — gesprochen freilich in zeitgemäßer Sprache, durchforscht wie früher in der religiösen Problematik der Zeit, die geruhsamer in manchen Dingen noch war als die unsrige und daher auch den feinen Verästelungen des Glaubens froh nachgehen konnte — lebensnah, viel lebensnaher, als wir sie uns heute so oft darstellen lassen, die wir vielfach noch in protestantischer dogmengeschichtlicher Darstellung dieser Zeit leben. Was uns A. Lang über die Wege der Glaubensbegründung, was uns J. Hofmann über die Arbeiten vor und in Florenz jüngst berichtete, spricht eine andere Sprache[16].

Und erst die Theologie der Reformationszeit, wie sie uns — fast möchte man sagen: urplötzlich — auf den Theologen-

[15] Vgl. H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, Münster 1937.

[16] A. Lang schließt sein Buch mit den Sätzen: „Wenn es gestattet ist, nach unserem schwierigen, zum Teil ermüdenden Gang durch das 14. Jahrhundert einen zusammenfassenden Rückblick zu tun, dann ist wohl die erste Beobachtung, die sich uns aufdrängt, daß die Scholastik des 14. Jahrhunderts zum großen Teil besser ist als ihr Ruf ... Wie die Scholastik überhaupt, so wird auch das 14. Jahrhundert durch eingehendes, das ganze Quellenmaterial erfassendes Studium in seiner Beurteilung nur gewinnen. Je mehr man die Scholastik, und zwar auch die Spätscholastik erkennt, desto weniger verkennt und verachtet man sie" (241).

disputationen zu Trient aufleuchtet! Wenn man von den Berichten über die „Spitzfindigkeiten" der Spätscholastik erfüllt ist, wird man erstaunt über diese Klarheit der Fragen sein, die hier mit voller Wucht die Theologie getroffen haben. Man ringt, man sucht, das sieht man, in der Frage z. B. über die duplex iustitia. Die Bischöfe des Konzils, die Legaten wohnen eifrig diesen Sitzungen ihrer Theologen aus aller Herren Länder, aus allen Schulen bei. Es geht hin und her; lange wissenschaftliche Gutachten lösen kürzere ab — das waren keine Menschen einer blutleeren Schulwissenschaft, einer blutleeren Zeit, wie sie in Luthers Schilderungen erscheinen. Sie waren gebildet in hoher Schule, die nicht nur maßlos distinguieren, nein auch lebensvoll und lebensnah theologisch im Gotteswort denken konnte, denen Theologie Heiliger Überlieferung zugleich mit dem ihr dienenden Suchen in Gottes Naturgegebenheiten Herzenssache war, denen alles Distinguieren und Disputieren letztlich nur dem Einen diente, dem lebensvollen, tiefdurchdrungenen und zeitnahem Gotteswort. Es ist eine wahre Großtat der Görresgesellschaft, daß sie in ihrer mustergültigen Ausgabe des Konzils uns gerade heute dieses Bild wieder entstehen ließ.

Für diese Zeit wie für die ganze Zukunft war es ein großes Glück, daß der Humanismus zugleich mit dem Interesse für die alte Welt auch das Schrift- und Väterstudium ganz neu in den Mittelpunkt stellte. Was von jetzt ab an biblischer Theologie, an patristischer Dogmengeschichte und damit wiederum an Theologie Heiliger Überlieferung im echten Sinn des Wortes zugleich mit spekulativer Durchdringung geleistet wurde, übertrifft gewiß hundertfach das, was in den vorhergehenden Jahrhunderten die Kirche an Suchen und Arbeit um das Gotteswort je erlebt hat. A. Stolz sieht darin eine „Gefahr"[17], daß die scholastische Theologie die lebendige Verbindung mit den Glaubensquellen verliert, wenn diese Fächer als Hilfsfächer neben der eigentlichen systematischen Theologie stehen. Historisch gesehen war das freilich nicht der Fall, sondern die spekulative Theologie nahm und gab eifrig von den neuen „Hilfsdisziplinen"[18]. So

[17] Anselm von Canterbury 37.

[18] M. Grabmann schreibt hierüber in seiner Geschichte der katholischen Theologie so richtig: „Sofort nach dem Schlusse des Konzils von Trient ... beginnt die eigentliche Blütezeit dieser Periode, welche an Reichtum und Mannigfaltigkeit der Leistungen in der Kirchengeschichte wohl nicht ihresgleichen hat. Dem Inhalte und der Form nach lassen sich die eigentlich theologischen Arbeiten in fünf Hauptklassen zerlegen: in exegetische, polemische,

erwuchs wiederum neues Leben aus dem fruchtbaren Boden der Vergangenheit in inniger Verbindung mit ihm und in fruchtreichem, positiven wie spekulativem Weiterbauen auf ihm. Ja, dieses Leben war so vieltragend und fruchtbar, daß diese eigenen Fächer geschaffen werden mußten, um die ganze Arbeit am Gotteswort leisten zu können, vielfältig und doch wiederum so verschlungen wie die Kunst dieser Zeit und ebenso religiös wie sie.

Erst die Aufklärung ist es gewesen, die mit ihrer religiös so erkältenden Tendenz die Ratio über den Glauben oder auch nur neben den Glauben stellte. Daß diese letztlich unreligiöse Richtung überwunden wurde, war das neue unvergängliche Verdienst der erneuten Scholastik, die in lebensvoller theologischer Gestaltung ihr Grundprinzip und das Grundprinzip jeder katholischen Theologie wieder zur Grundlage echter theologischer Arbeit machte — vielleicht im Anfang etwas zu Altes wiederholend, aber dafür desto lebenskräftiger und lebenspendender in ungebrochener Lebensfülle. Wie sehr der wiedererwachten Scholastik gerade dieses Doppelanliegen einer überlieferungsgebundenen und doch zeitgemäßen Theologie am Herzen lag, zeigt das Vorwort eines der Vorkämpfer dieser Bewegung, J. Kleutgen, in seiner Theologie der Vorzeit: „Wenn es überhaupt schon schwer ist, auf diesem Gebiete (der Theologie) mit Sicherheit zu urteilen, so wird dies fast unmöglich, sobald man zu diesem Behufe nicht sowohl die Lehre und den Glauben der Kirche aus ihren Urkunden, ihrem Leben und Handeln mit sorgfältigem Fleiße zu erkennen sucht, als vielmehr die Ansichten über religiöse Gegenstände und die Erscheinungen des kirchlichen Lebens nach gewissen allgemeinen Grundsätzen und vermittels einer, wie man glaubt, tieferen Auffassung

---

scholastische, mystische und historisch-patristische, so jedoch, daß diese Klassen wechselseitig vielfach ineinander übergreifen. Denn darin gerade besteht die Größe dieser Zeit, daß alle Seiten der Theologie *in innigster Gemeinschaft und Wechselwirkung* gepflegt werden: die Exegese ist keine bloß philosophisch-kritische, sondern verwertet zugleich die Errungenschaften der Scholastik und Patristik zum tieferen Verständnis und zur volleren Begründung der katholischen Lehre; die großen Kontrovertisten besaßen in der Verbindung scholastischer Durchbildung und gründlicher exegetisch-historischer Kenntnisse ihre Stärke; die besseren scholastischen Theologen pflegten nicht einseitig die Spekulation, sondern knüpften, wie an die spekulativen Traditionen des Mittelalters, so auch an die Grundlage der Heiligen Schrift und der Väter an; und die hervorragenden patristischen Theologen benützten ihrerseits wieder die Scholastik als Leitfaden zum Verständnis der heiligen Väter“ (154 f.).

des Christentums oder der Wissenschaft zu richten wagt. Denn der ohnehin schon so beschränkte menschliche Geist wird gerade bei diesem Verfahren, ohne es zu gewahren, gar leicht durch die in seinem Zeitalter herrschenden Meinungen irregeleitet" (I 2). Grundlage muß also die Offenbarung sein; sie muß aber ebenso zeitgemäß ausgestaltet werden, freilich, und hier unterscheidet sich diese neue Scholastik wesentlich von jedem Rationalismus, mag man ihr diesen auch immer wieder vorwerfen: „Es kann bei weisen Katholiken gar keinem Zweifel unterliegen, daß, wie alles Menschliche so auch die wissenschaftliche Verteidigung und Darstellung der christlichen Lehre der Vervollkommnung fähig ist; daß dieselbe nach den verschiedenen Zeitumständen sich in etwa anders gestalten muß; daß sie endlich die Fortschritte, welche etwa rein menschliche Wissenschaften machen, nicht unbenutzt lassen darf: aber wie konnte man sich überreden, daß man nicht verbessern und vervollkommnen, sondern ganz und gar umwandeln müsse" (ebd. 5)?

So lebt die Theologie aller Zeit als zeitverbundenes Wort vom Worte Gottes. Das Wort der Offenbarung ist ihr Quelle und Lebensnerv, ja einziger Lebensnerv, zu dessen vertiefender Erfassung und Kündigung sie aber alles dienend heranzieht, was Gottes Güte ihr gegeben. Gerade darin liegt auch ein Grund ihrer stets erneuten Lebensfülle und Glaubensvertiefung.

* * *

Von hier aus ergibt sich auch leichter die Lösung der Frage einer selbständigen Theologia naturalis als Unter- und Vorbau der dogmatischen Theologie. K. Adam möchte in dem bereits genannten Artikel in WissWeish „Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder von dem einen Weg der Theologie" zeigen, wie es für den Gläubigen letztlich nur einen Weg gebe, den Glaubensweg. Es ist also hier das gleiche Problem der Einheit der Theologie aufgegriffen, aber von keiner anderen Stelle und Seite her: mehr vom konkreten Glaubensakt aus.

Eine Theologia naturalis gibt es auch für Adam. „Aber sie dient nicht unmittelbar dem Aufbau unseres Glaubens, sondern seiner Sicherung contra atheum. Für den Gläubigen kommt sie nur in zweiter Linie in Betracht, insofern sie ihn als intellectus fidei von der Vernünftigkeit seines Glaubens überzeugt" (ebd. 19). Dieser intellectus fidei besagt, daß für den Gläubigen die Ratio „nicht bloß nach Ziel, Gegenstand und Methode unter dem Primat des Glaubens" steht. Sie „empfängt auch ihre letzte Leuchtkraft, sozusagen ihre entscheidende Innervation, vom Übernatür-

lichen her. Sie ist Instrument des Glaubens und Vehikel der Glaubensgnade, ancilla fidei im Vollsinn, Glaubensdenken" (ebd.). Im Gegensatz zu der Auffassung der „Apologetik"[19] steht die Ratio nicht nur im Dienst, sondern auch in der „Kraft" des Glaubens. Die Grundlagen des Christentums, also das Dasein Gottes, die motiva credibilitatis sind zwar nach dem Vatikanum und der kirchlichen Lehrverkündigung der Zeit sichere Grundlagen: Cum certitudine vermag auch die gefallene Vernunft zur Existenz Gottes und zur Offenbarung hinzuführen. Aber, so fährt Adam fort, diese Gewißheit ist keine firma certitudo, d. h. sie ist noch von Bedenken und Fragen belastet und kommt nur in einem schwierigen, nicht jedem Gläubigen ohne weiteres zugänglichem und dem Irrtum nicht völlig entrücktem Denkverfahren zustande. Eine firma certitudo schafft die übernatürliche Offenbarung allein (ebd. 7). Sie schafft sie, indem der Deus revelans „unmittelbar" vor der Seele steht und sie anspricht (ebd. 12). Die Auferstehung etwa wurde erst als ein solches Gnadenerlebnis signum certissimum des Christentums[20].

Das Grundanliegen dieser Worte zeigt sich also deutlich als Anliegen, den Gnadencharakter des Glaubens und damit auch jeder Theologie herauszustellen und zu betonen. Damit ist wiederum in der Tat eine uns heutigen Menschen besonders am Herzen liegende Seite des Glaubens und der Theologie hervorgehoben. Die Ratio hat uns zu oft getäuscht. Der Gegenstoß gegen den deutschen Idealismus, Rationalismus, Historizismus mußte sich, wie überall, so auch hier auswirken. So ist es gut, daß die Gnade des Glaubenserlebnisses, das „Deo dante" des Vatikanischen Konzils, so ausdrücklich herausgearbeitet ist. Ja, niemand kommt zum Sohn, es sei denn, der Vater ziehe ihn (Joh 6, 44) und in keiner Kraft können wir Jesus sagen, es sei denn im Heiligen Geist (2 Cor 3, 5). Nicht aus unseren Werken sind wir gerechtfertigt, sondern allein im Namen des Herrn und seinem Kreuz. Der klassische Vergleich des hl. Irenäus im 3. Buch Adv. haereses 17, 2 drückt das grundlegend aus: Wie die trockene Erde, wenn sie keine Feuchtigkeit empfängt, ohne Frucht bleibt, so werden auch wir, die wir trockenes Holz sind, nie fruchtreif werden und sein ohne

[19] Sie hat nach Adam „die vom Vatikanum angemerkten Glaubwürdigkeitsmotive des Christentums und der Kirche nicht nur mit philosophischen und historischen Argumenten aus- und unterbaut, sondern sich auch methodisch weithin so gebärdet, als decke sich ihr rationales Verfahren völlig mit einer ‚voraussetzungslosen', d. h. einer vom Glauben unabhängigen Wissenschaft" (ebd. 4).

[20] „Nicht die äußere Erscheinung als solche, sondern vielmehr die vom göttlichen Ich des Auferstandenen unmittelbar ausgehenden, durch seine äußere Erscheinung hindurchwirkenden übernatürlich geistigen, personalen Eindrücke — also nicht die Auferstehung, sondern der Auferstandene — waren es, welche die Jünger zum gläubigen Bekenntnis erweckten" (ebd. 8).

den Gnadensegen von oben[21]. Es ist die gleiche Bitte um diese Gnadenhilfe, die ein Jahrtausend später Anselm von Canterbury so verlangend wiederholt im Prolog seines Proslogions: „Wann wirst Du unsere Augen erleuchten und uns Dein Angesicht zeigen? Erbarme Dich doch unserer Mühen und unseres Ringens nach Dir. Ohne Dich vermögen wir nichts. Du heißest uns kommen, hilf uns. Ich flehe Dich an, Herr! Hungernd begann ich Dich zu suchen. Laß mich nicht leer von Dir gehen. Hungrig nahte ich mich; laß mich nicht ungespeist umkehren. Arm kam ich zum Reichen, elend zum Barmherzigen; laß mich nicht leer und verachtet heimkehren. Laß mich zu Deinem Lichte aufschauen, wenigstens von ferne, aus der Tiefe. Laß mich Dich verlangend suchen, suchend Dich verlangen. Laß mich Dich liebend finden und findend Dich lieben"[22].

In dieser Gnade führt uns der Herr aus dem Elend zum Glauben und im Glauben, erleuchtend, erwärmend, erhebend. Aber es ist zugleich das Große dieser Gnade, daß sie wiederum auch den Menschen und Menschentum ganz in ihren Dienst zieht. Menschliches Tun wird durch sie nicht ersetzt, sondern nur erhoben. So faßt sie uns an der Hand, leuchtet uns auf den Weg, hebt uns im Falle. Ja, sie gibt uns wirklich das Entscheidende des Glaubens, den pius credulitatis affectus, ohne den wir vielleicht zu einer rein wissenschaftlichen Sicherheit der Offenbarungstatsache kommen würden, zu einer Zustimmung auf Grund unserer rein natürlichen Erkenntnis, nie aber zu dem Assensus fidei auf Gottes Wort hin. Denn die Ehrung, die wir darin Gott geben, daß wir unser eigenes Erkennen zurückstellen und im Glauben allein seiner Offenbarung wegen glauben, kann nur das religiöse Herz vollziehen — also in der Gnade des Ewigen. So führt, so begleitet die Gnade unser Gottesleben, jeden Akt, jeden Augenblick dieses Lebens. Daher ist auch eigentliche Theologie ohne Gnade nicht denkbar. Sie würde notwendig am äußeren Rande passiv überliefernd, nie lebendig fortschreitend im Glauben werden, da ihr das Letzte, Tiefste, der sensus supernaturalis der Gnade fehlt.

Von dieser Sicht aus erhält nun die Frage über das Verhältnis der Gnade zu dem Praeambula fidei und somit zur Theologia naturalis seine besondere Bedeutung. Gibt uns erst die Gnade die feste Sicherheit über sie oder liegt diese

[21] Sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat, sic et nos lignum aridum existentes primum numquam fructificaremus vitam sine superna voluntaria pluvia.

[22] Gekürzt. Übersetzung nach A. Stolz, a. a. O. 53.

in den Vorgegebenheiten des Glaubensaktes selbst? M. a. W.: Nimmt die Gnade irgendwie unmittelbar an den Glaubwürdigkeitsmotiven teil oder ist sie wesentlich — abgesehen vom Einzelfall der besonderen Glaubenserleuchtung, die als solche erkannt und dadurch „objektives" Erkenntnismotiv wird — erleuchtende Helferin und Führerin, Licht zu den Praeambula und Leuchte bei ihrer Erkenntnis. Eine Untersuchung der Aufgabe, die das Vatikanische Konzil der Vernunft zuschreibt, kann uns hier der Lösung zuführen.

Es stellt der Ratio die Doppelaufgabe, die Grundlagen des Glaubens zu beweisen und in seinem Licht die Offenbarung selbst uns mehr zu erschließen. Cum recta ratio fidei fundamenta demonstret (Denz. 1799), so lautet die Formulierung des ersten Dienstes, dem als zweite Aufgabe innerhalb des Glaubens beigefügt wird: Ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae *naturaliter* cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo (Denz. 1796). Auch die erste Aufgabe, die Demonstratio fidei, ist dabei nicht rein „apologetisch" für den Ungläubigen oder den Gottsuchenden gemeint. Auch für den Besitzenden ist der Glaube kein motus animi caecus (Denz. 1791), sondern ein obsequium rationi consentaneum (Denz. 1790). Daher braucht auch er die signa certissima über das Geschehen der Offenbarung und die Wahrheit des Offenbarenden. So wendet das Konzil hier mit Recht den Text des zweiten Briefes des hl. Petrus an, der an die Gläubigen gerichtet ist: Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco (Denz. 1790). Es ist dieser Weg einer „Natürlichen Theologie" zum Glauben und im Glauben freilich nicht so gemeint, als ob nun jeder Gläubige selbst ihn unmittelbar in all seinen Stufen gehen müsse. Für viele geht dieser Weg über die Bezeugung der Eltern, der Lehrer und der Kirche. Nach dem Konzil ist vor allem die Kirche das weithin leuchtende, leicht und sicher allen erkennbare Zeichen, das die Offenbarungstatsache bezeugt, das signum elevatum in nationibus, das einfachhin „testimonium irrefragibile" genannt wird (Denz. 1794).

Die Sicherheit, die diese äußere Bezeugung dem Menschen gibt, ist freilich keine „zwingende". Gott hat um der religiösen Entscheidung willen dem einzelnen Menschen die Freiheit gelassen, ob er dieser Sicherheit folgen will oder nicht. Diese Freiheit der Entscheidung schließt auf der einen

Seite ein, daß die Sicherheit der äußeren Glaubensbezeugung noch nicht zur unbedingten Glaubenshingabe führen muß. Auf der anderen Seite aber ist nach dem Vatikanum und den entsprechenden anderen Lehrentscheidungen der Zeit diese die Freiheit der Entscheidung lassende Sicherheit auch nicht so gemeint, daß in ihr ein Grund zu einer echten Formido errandi bliebe. Denn der theologische Sprachgebrauch der Certitudo, von der diese kirchlichen Quellen sprechen, schließt die echte Frucht zu irren wesentlich aus, und es ist nicht uninteressant, aus den Akten des Konzils zu ersehen, wie gerade um diese Certitudo einige der Konzilsväter Änderungsvorschläge vorbrachten. Bereits bei der ersten Beratung über das 2. Kapitel de Constitutio De fide catholica waren einige Verbesserungsvorschläge eingegangen, die der Brixener Bischof V. Gasser als Relator der Deputatio de fide in einer längeren Auseinandersetzung zusammenfaßte. Gasser zeigt hier als Grundansicht der Deputatio, daß der Traditionalismus, der also die sichere Erkennbarkeit Gottes nur nach der Offenbarung lehrte, zu verurteilen sei: Doctrina traditionalismi crudioris certe omnino est damnanda, sicut iam damnata est: Nam per talem doctrinam evellitur ipsum fundamentum fidei nostrae, certitudo de existentia Dei; et pro nostris imprimis temporibus res ista summi momenti est[23]. Gasser belegt diese zeitgemäße Bedeutung der Lehre von einer natürlich sicheren Erkennbarkeit Gottes durch den Hinweis auf die französischen Enzyklopädisten und die damalige deutsche Philosophie[24]. Um hier klare Linien zu schaffen, wollte daher die Deputatio vor allem diese Grundlehre des eigentlichen Traditionalismus durch ihr certo verurteilen (ebd. 131).

Der Sinn dieses Certo geht dann ebenso deutlich aus der letzten großen Beratung der Constitutio hervor. Auch hier waren nochmals einige Änderungsvorschläge gemacht wor-

[23] Coll. Lacensis VII 129 f.

[24] Nostis enim, Rmi. Patres, quaenam opinio invaluerit in animis multorum hominum inde a sic dictis encyclopaedistis Galliae et inde ab initio philosophiae criticae in Germania: opinio scl. in multorum animis invaluit, existentiam Dei omnino certo non posse probari certis argumentis, et argumenta illa, quae tanto in honore omni tempore habita sunt, non esse talia, quae rem evincere possint. Inde utique factum est, quod religio ipsa utpote fundamento carens despectui haberetur; immo res nostris temporibus novissime eo devenit, ut passim homines in eo sint, evellendi doctrinam moralem ab omni doctrina religionis, dicendo hoc omnio necessarium esse, ne homo, cum postmodum aetate proficiente, videat in religione nihil certi haberi posse, neque ipsam existentiam Dei, ne homo, dico, in pravitatem moralem collabatur (ebd. 130).

den. Gasser setzt sich im Auftrag der Deputatio erneut mit ihnen auseinander. Er verweist gegenüber den Behauptungen, daß niemals eine solche sichere Gotteserkenntnis außerhalb der Offenbarung zustande gekommen sei, auf die Beispiele Platos und des Aristoteles, vor allem aber auf den Satz des hl. Paulus im Römerbrief: Apostolus Paulus cum haec scribit, nonnisi ad cognitionem Dei naturalem per speculum creaturarum respicit (ebd. 238). Daher schließt er die Auseinandersetzung mit den schlichten Worten: Ergo, Rmi. Patres, certe causa iusta nulla adest, cur animo angeantur Patres enunciando verba illa, hominem lumine naturali posse certo cognoscere Deum rerum omnium principium et finem' (ebd.). In der Zustimmung zur Ablehnung der Änderungsvorschläge zeigt sich dann deutlich, daß auch das Konzil seinen Beschlüssen diesen Sinn gab[25].

Diese Grundlage des vernünftigen Glaubens bzw. seiner Vernunftgemäßheit aus der natürlichen Gotteserkenntnis heraus (lumine naturali) kann also nicht mit Fragen in dem Sinn verbunden sein, daß dadurch irgendwie die persönliche Sicherheit über die Richtigkeit des Geschehens der Offenbarung irgendwie leidet. Da sie aber den Glaubensakt frei läßt und nicht zu ihm zwingt, vermag der Mensch Scheingründe zur Beruhigung seines Gewissens herbeizuführen; auch ist es ihm möglich, um den moralischen Folgerungen des Entschlusses der Gottfolge zu entgehen, willensmäßig auf anderes seine Gedanken zu richten. Hier ist der Gnade und der aus ihr entspringenden Gottesliebe also weitestes Arbeitsfeld gegeben, schönste Aufgabe, ja wesentliches Tun und Helfen — hier und schon auf dem Weg der Reinigung der Seele bis hierher zu einer entsprechenden seelischen Gesamthaltung.

Eine feste sichere Erkenntnis der Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes wie des Geschehens der zu glaubenden Offenbarung erscheint uns zu einem wirklichen obsequium rationi consentaneum (Denz. 1790) erforderlich. Gott hat uns seine Offenbarung als geschichtliche Tatsache einst in seinem Sohn geschenkt und sie seiner Kirche als depositum fidei anvertraut. Aus ihrer Vermittlung erhält sie der Gläubige, nicht in persönlicher Offenbarung. Auch die Gnade, in der Gott uns erleuchtet, die von der Kirche dargebotene

[25] Daher hat Adam ganz recht, wenn er im Anschluß an das Vatikanum und die vorhergehenden Verurteilungen von Bautain und Bonnetty schreibt: „Darnach vermag auch die gefallene Vernunft zur Existenz Gottes und zum Faktum der jüdisch-christlichen Offenbarung ‚cum certitudine' hinzuführen" (ebd. 17).

Offenbarung anzunehmen, ist keine Offenbarung, ist kein bezeugendes Wort Gottes. Aus der Glaubenswahrheit als solcher ist daher auch in der Gnade die Offenbarungstatsache nicht feststellbar. So wirkt denn beim Glaubensakt wiederum alles in wundervoller Einheit zusammen: Natur, Offenbarung, Gnade. Der Hl. Geist erleuchtet uns, den Weg zu Gott, zu seinem Sein, zu seiner Offenbarung zu finden. In derselben Gnadenhilfe stimmen wir in freiem, heiligem und frohem Entschluß dieser Offenbarungstat unseres Gottes zu; glauben ihm nicht auf unser Suchen hin, nein jetzt, nachdem uns die Gnade in der natürlichen, sicheren Erkenntnis zum Glaubensakt geführt, können wir ihm uns weihen auf sein Wort allein hin. Nicht blind und im dunklen Wagnis, wie es der Protestantismus in seiner einseitigen Willenshingabe fordert. Nein sehend, wie es unserer schauend-liebenden Natur so ganz entspricht, ehren wir so unseren Gott in seinem Wort. Also nichts ist wiederum von all dem Hohen und Hehren einer letztlich religiösen Hingabe an Gottes Liebe verloren gegangen. Auch nicht ein Funken irdischen Verstandesstolzes ist geblieben. Wir schenken uns ja nicht unserm Denken, wir glauben nicht uns, sondern ihm. Aber es ist kein Wagnis mehr, nein, es ist vielmehr Liebe an den, dem wir uns schauend und liebend auf ewig anheimgeben. Wagnis wäre es, ohne feste Sicherheit über Gottes Sein und Wesen und seine Offenbarungstat. Jetzt ist es etwas von dem Siegesmut und der sicheren Siegeszuversicht des ersten Christentums im Wissen um den Auferstandenen, etwas von der sieghaften, ewigen — Liebe.

Natürliche Theologie ist somit apologetische Aufgabe contra atheum. Sie ist aber auch die frohe Grundlage unseres eigenen Glaubens. Man spricht so oft vom Intellektualismus katholischen Glaubens. Soweit damit gesagt sein soll, daß das tiefe Religiöse ihm fehle, ist die Behauptung längst durch die Geschichte unseres heiligen Glaubens widerlegt. Soweit es aber sagen soll, daß wir auch dem Verstande neben dem Willensmäßigen in der Religion sein Recht und seine Stelle geben, kann es kein Vorwurf sein. Religio ist Bindung des ganzen Menschen an Gott. Diese kann nur ganz geschehen, wenn sie der Natur der einzelnen Fähigkeiten entsprechend vollzogen wird. Das ist beim Verstand sein Sehen und Schauen. Freilich muß auch er sich in dieser Bindung binden lassen und somit „opfern". Denn im Opfer ist jede Religion begründet, im Opfer des Geschöpfes an seinen Schöpfer. Wie der Wille sich dem Anderen

hingibt, so auch der Verstand. Als sehende Fähigkeit aber kann er es nicht blind. Aber sehend kann er das Opfer bringen: dem Anderen glaubend sich anheimgeben, nicht nach dem Maß seines eigenen kleinen Wissens, nein nach dem, was ihm der Ewige bedeutet, ja was der Ewige in sich selber ist. Gnade ist dieser Entschluß, der den Verzicht auf das eigene Erkenntnismotiv in sich birgt. Aber zugleich Segen ist er, wie jeder Akt der Religio, der Bindung und des Opferns an Gott. Nun kann der Mensch sich ruhig führen lassen von dem, an den er sich schauend und sehend gebunden in Ewigkeit, führen lassen auch zu den Geheimnissen göttlichen Lebens, die er nie verstehen, kaum ahnen kann.

So tritt die große, zugleich aber auch die untergeordnete Rolle der Theologia naturalis in neues Licht: Weg zum Glauben und Weg für den Gläubigen auch im einzelnen Glaubensakt ist sie. Nicht mehr; vor allem nie Glauben. So gibt es auch von hier aus nur Einheit des Glaubens und Einheit damit auch wiederum der Theologie. „Fundamentaltheologie" ist nur denkbar als Weg zum Glauben und damit, was ihr Ziel angeht, nur aus dem Glauben. In dieser Rücksicht ist sie keine „philosophische" Disziplin. Auf der anderen aber auch keine „dogmatische", da sie eben noch Weg zum Glauben ist. Als solcher aber kann sie ruhig Hinlenkung und Wegweisung bereits vom Glauben empfangen, wenn nur ihr Beweisgang und ihre Gegebenheiten nicht aus dem Glauben entnommen sind. Darüber hinaus wird der Theologie eine Theologia naturalis als eigentlicher philosophischer Disziplin, eine Theodicea, nur begrüßenswert erscheinen. Wie es mit Recht eine philosophische Untersuchung der Welt in einer Cosmologia, des Seins in einer Ontologia, des Seelenlebens in einer Psychologia gibt, da alle Gebiete heute so groß sind, daß ein einzelner Forschergeist sie unmöglich mehr alle überschauen kann und auf die Facharbeit und das Fachurteil seines Mitforschers angewiesen ist, so wird man als Krönung solcher Untersuchungen das Forschen über das Schauen Gottes aus der Schöpfung, über sein Antlitz, wie es sich in ihr widerspiegeln ließ, voll begrüßen. Gewiß gibt eine solche Gottesbetrachtung nicht alles — ja nicht einmal alles Wesentliche unseres Gottesbegriffes. Aber auch das unvollkommene Bild ist darum kein falsches oder auch nur unschönes, wenn seine Unvollkommenheit nicht so sehr in der Schwäche des Künstlers als in der unnachahmlichen Schönheit des Gegenstandes seiner Kunst begründet ist. Ja, erst dann ist es eigentliches

Wollen und eigentliche Sehnsucht des Künsters, die dann ganz erfüllt wird im Glauben.

Für diesen Glauben bleibt das alles noch weniger als erste Stufe. Vorraum zum Glaubensakt ist es nur. Je heller aber der Vorraum leuchtet, je besser der Weg, desto voller ist bei gleichem Gnadenlicht die *gesamte* psychologisch-religiöse Lage des Glaubenden — eben in der Einheit der gläubigen Seele, im vollen Aufblühen all der Seelenkräfte, die Gott dem Menschen gegeben und durch die ihn seine erleuchtende Gnade zum Besitze führt.

So wird persönlicher Glaube, so wird Theologie wirklich zur E i n h e i t, zur Einheit des Sehnens der Seele nach Gott in allen ihren Möglichkeiten und Fähigkeiten, zu ihrem einstimmigen Ruf nach dem Ewigen — geführt vom Heiligen Geist, geleitet von ihm. In dankbarer Ehrfurcht wird er schauend und zugleich in heiliger sieghafter Liebe demütig empfangend von uns bejaht und im Vollsinn weitergetragen in unseren eigenen Herzen wie in heiliger lebendiger und lebenspendender Theologie der Schau der Ewigkeit entgegen: Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum (S. Anselmus Cant., Proslogion, Proem.) unser g a n z e s Herz, unser g a n z e s Sein. So wird zugleich echt und tief das letzte Problem der „Einheit der Theologie" erfüllt, der Einheit von Theologie und Leben.

Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken.

Westliche und östliche Theologie.

Von Endre von Ivánka.

I.

Man kann der Theologie, d. h. der Durchdringung des geoffenbarten Glaubensinhaltes, prinzipiell — denn praktisch gehen sie natürlich immer mehr oder weniger ineinander über — zwei verschiedene Aufgaben zuweisen: Es kann sich einerseits darum handeln, den Glaubensinhalt dadurch zu durchdringen, daß man die Begriffe und Momente heranzieht, die sich aus der gedanklichen Analyse des Seins, sei es der Schöpfung, sei es der Offenbarungswelt, ergeben, und ihn durch die Betrachtung der Seinsstruktur (Form, Materie, Ursache, Wirkung usw.) tiefer und voller für uns erkennbar zu machen sucht. Das gilt ebenso für den Fall, daß man aus den Gegebenheiten des Glaubens, die als feststehende Voraussetzungen angenommen werden, rational *weiter folgert,* wie für den Fall, daß man den Inhalt des Glaubens sich, soweit dies möglich ist, vom Rationalen her nähert und ihn apologetisch-rational *unterbaut,* wie auch für den Fall, daß man die der ratio zugänglichen Grundbegriffe so in die Glaubenszusammenhänge einführt, daß sie, als Mittelbegriffe, die einzelnen Glaubenswahrheiten miteinander in rational begreiflichen *Zusammenhang setzen,* ohne daß diese deshalb, ihrem Inhalt nach, als rational ableitbar betrachtet werden müssen[1]. In allen Fällen sind es die der ratio aus Offenbarung und Schöpfung zugänglichen,

[1] G. Söhngen hat in der Schrift Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion, Braunsberg 1938, dieses Verfahren als das für Anselm von Canterbury typische gekennzeichnet; er betont zugleich, daß diese in das Glaubensgut eingeführten rationalen Mittelbegriffe auch insofern Mittelbegriffe sind, als sie *sowohl* der Glaubenserfahrung als *zugleich* der Naturerfahrung, der bloßen ratio, angehören, was trotzdem keine Aequivocation in diesen Begriffen bedeutet, da für Anselm auch der Erkenntniswert der ratio heilsgeschichtlich bestimmt ist (36—40); das erhält die Einheit der Theologie Anselms aufrecht. Die Feststellung ist gewiß richtig, und die Betonung dieses Sachverhaltes (17—23) ist sehr aufschlußreich für die Beurteilung Anselms. Dennoch *sind* es die rein rationalen Begriffe und Denkformen, die Anselm zu Hilfe nimmt, um die Glaubenssätze zu erläutern, wenn er selbst auch die ratio viel näher zum Glauben und zum Schauen stellt, als wir zu tun pflegen (12—16).

aus dem logisch zerlegenden Denken gewonnenen Begriffe, die, mit dem „depositum fidei" in Verbindung gebracht, dem theologischen Verfahren die vertiefende Einsicht verleihen. Anderseits kann man bestrebt sein, den Glaubensinhalt in seiner innern (und d. h. notwendigerweise: heilsgeschichtlichen) Einheit zu erfassen und die unmittelbar erlebbaren seelisch-sittlichen Kräfte, die das Dasein des Menschen bestimmen und gestalten, von der Einheit des Glaubens her zu deuten. Das bedeutet z. B., daß man die Sakramente nicht ihrer in sich ruhenden Wesenheit nach darstellt, sondern ausschließlich als Funktionen der heilsgeschichtlichen Zusammenhänge, deren Wirkung sie vermitteln und in die sie eingliedern, so daß das „Daseiende" am Sakrament hinter seinem „Zeichen"-sein und „Anteilgeben" zurücktritt.

Beide Gesichtspunkte ergänzen einander gegenseitig notwendigerweise; denn Offenbarung als Wort Gottes enthält beides: Sein und Geben, und die Gabe wird erst voll aus dem Sein erfaßt und religiös gewürdigt. Und doch ergeben sie, jeder für sich, einen andern Stil, eine andere Richtung des theologischen Denkens. Für das eine Verfahren hat das Rationale bei der Glaubensdurchdringung größere Bedeutung. Es muß daher seinem Wesen gemäß ein besonderes Gewicht auch auf die rationale Unterbauung der geoffenbarten Wahrheit legen, auf die „Natürliche Theologie"; es muß, wenn es dann die Hingerichtetheit des Menschen auf das Übernatürliche, sein Angewiesensein auf die Offenbarung behandelt, die menschliche Natur stärker als etwas in sich Abgeschlossenes auffassen, das zwar über sich hinausweist, aber doch nicht so sehr, daß es in sich und auf sich allein gestellt zwiespältig und widersprechend wäre, als ob seine „Natur" nicht bestehen könnte. Im rein theologischen Gebiet ist der Begriff der „convenientia", mit dem es die verschiedenen Momente der geoffenbarten Wahrheit miteinander in Verbindung stellt und so zu klären sucht, ein solches rationales Element vertiefender Glaubensauffassung, bestimmt, die geoffenbarte Wahrheit, soweit dies möglich ist, vom Standpunkt der natürlich und übernatürlich gegebenen Begriffe und der aus der Analyse des natürlichen und übernatürlichen Seins gewonnenen Prinzipien zu erfassen.

Das andere Verfahren setzt sich, so wie es einen ganz andern Ausgangspunkt hat, auch ein ganz anderes Ziel: Nicht die religiöse Vertiefung der geoffenbarten Glaubenslehren durch die Kategorien des begrifflichen Denkens

strebt es an, sondern im Gegenteil die Deutung des Zustandes von Mensch und Welt, wie wir sie erleben, von den Grundmotiven der geoffenbarten Wahrheit her, die als immer wieder im Erleben verifizierbare, aber der begrifflichen Ableitung unzugängliche „Urphänomene" dem rationalen Denken irreduzierbar gegenüberstehen, wie Sünde, Fall, Verklärung, Gnade. Diese theologische Denkweise spricht vom „Einssein" z. B. in dem besondern Sinne, in dem es von Gott und der Seele, von den Menschen untereinander und mit Gott in der Kirche als dem Corpus mysticum Christi, von der konkreten Gegenwart des Sakramentes in seinem Verhältnis zu einem überzeitlichen Seinsgrunde gebraucht wird. Tod ist ihr die geistige Einheit, die den leiblichen Tod, das sakramentale Mitsterben mit Christus, seine moralischen Forderungen im Verhältnis zur „Welt" und den „mystischen Tod" als Bedingung des Heraustretens aus den Grenzen der sichtbaren Welt in einem umfaßt. Das Kreuz sieht sie als sinngebenden Prototyp alles Leidens und zugleich als das Mysterium, das diesem Leiden, wenn es als Anteilnahme daran aufgefaßt wird, religiösen Wert verleiht. Es handelt sich hier gar nicht darum, diese Grundmotive vom Begrifflichen her zu erläutern, sondern vielmehr gerade darum, diese begrifflich nicht faßbaren Momente in die Erklärung des (ohne sie unverständlichen) Daseins hineinzutragen, das Dasein von ihnen her zu erläutern. Es würde an der Methode dieser Theologie wenig ändern, wenn es eine „Natürliche Theologie" überhaupt nicht gäbe.

Es ist begreiflich und eigentlich nur konsequent, wenn diese Auffassung in der Theologie als einem „Reden von Gott" einen ganz besondern, vom normalen Denken und Sprechen abweichenden, irgendwie unterschiedenen Gebrauch der Worte und Begriffe sieht, dessen Eigenart am deutlichsten im „Zungenreden" ausgeprägt ist, an dessen charismatischem Charakter jede Art des Redens von Gott irgendwie teilhaben muß. Es handelt sich ja immer darum, Dinge mit Worten und Begriffen auszudrücken, die gar nicht für diese Dinge geschaffen sind und die auch gar nicht durch Zerlegung und Erklärung auf die menschlichen Inhalte, die diese Worte ausdrücken, bezogen werden sollen. Sie sollen vielmehr in ihrer überweltlichen „Andersheit", wie diese selbst in das diesseitige Leben des Menschen hineinragt und ihm höhern Sinn verleiht, für das Erleben faßbar gemacht werden. Es ist ebenso begreiflich, daß dieses theologische Verfahren dem andern, vorher gekennzeichneten, es immer wieder zum Vorwurf macht, daß es die „Urphänomene" verblaßt und verwässert wiedergibt, wenn es sie auf die Kategorien des menschlichen Denkens zurückführt und durch sie erläutert, wenn es z. B. Sünde als bloße Verschuldung Gott gegenüber auffaßt und den Verlust der Seligkeit als eine von Gott auf diese Verschuldung gesetzte Strafe, oder wenn es Erlösung als Genugtuung, Gnade vor allem als Hilfe zu überna-

türlichem Verdienst, Verklärung als Belohnung für ein solches Verdienst betrachtet, anstatt den Zustand der Gottferne (in seinem moralischen Grunde sowohl als in seiner religiösen Bedeutung), der Gottnähe (Vollkommenheit, Gottgefälligkeit und Erhobensein in eine höhere Seinsordnung in einem) und der Erlösung (als Einigung mit der göttlichen Natur und Verbundensein mit Gott sowohl als Gottähnlichsein in der Gnade) eben als besonderen Zustand eigener Art, d. h. als erlebbare, aber logisch auf das Diesseitig-Menschliche nicht völlig reduzierbare Seinsform zur Geltung zu bringen. Es handelt sich eben auf der einen Seite darum, den religiösen Inhalt aus den allgemeinsten geistigen Prinzipien, aus dem natürlichen Denken heraus verständlich zu machen, auf der andern Seite hingegen darum, das unmittelbar zugängliche, erlebte menschliche Leben von den Grundmotiven der religiösen Wahrheit aus zu deuten, diese Motive in der konkreten Wirklichkeit des Lebens selbst erlebbar zu machen und dem Leben durch die Beziehung auf sie seinen Sinn zu geben.

Deshalb ist auch für die eine Auffassung die Mystik höchstens Gegenstand einer theologischen Problemstellung, insofern es zu erklären und aus den allgemeinen Prinzipien der Seelenlehre zu begründen ist, wieso es ein so unmittelbares Erleben des Göttlichen gibt. Keinesfalls aber kann dieses unmittelbare Erleben Gottes, das ohne Begriffe und ohne Beziehung auf die natürlich-rationale Grundlage des Denkens geschieht, selbst als ein Weg der Theologie aufgefaßt werden. Für die andere Auffassung hingegen ist dieses unmittelbare Erleben des Göttlichen, diese unmittelbare Erkenntnis von Gott, die zugleich ein wenigstens momentanes Versetztsein in den höheren Zustand ist, der als Ziel dem menschlichen Leben seinen Sinn verleiht, Theologie kat'exochen. Das ist auch ohne weiteres verständlich. Für eine Auffassung, die die eigentliche Aufgabe der Theologie darin sieht, das menschliche Dasein von den im Leben wirksamen, göttlichen und widergöttlichen Kräften her zu deuten, die in ihrem eigentlichen Sinn nur durch Nacherleben des Zustandes, den sie bedeuten, erfaßbar sind, muß notwendigerweise ein unmittelbares, begriffsloses Erleben des göttlichen Seins höchste Theologie sein.

Beide Gesichtspunkte schließen einander natürlich keineswegs aus — im Gegenteil, sie ergänzen einander notwendigerweise und geben nur vereint ein wahres und volles Bild. Im Grunde genommen beruht der Gegensatz, der zwischen den beiden theologischen Denkweisen besteht, auf der Alternative: Ist der Glaube vor allem eine „Übersetzung" des Übernatürlichen in die menschliche Sphäre, in den Sinn, in dem der hl. Thomas sagt: Veritas igitur divina, quae simplex est in seipsa, est fidei obiectum; sed eam intellectus noster accipit *suo modo* per viam compositionis (De ver. q. 14 a. 8 ad 5) gemäß dem Prinzip: Cognita sunt in cognoscente *secundum modum cognoscentis* (auch auf den Glauben angewendet S. Th. 2, 2 q. 1 a. 2) — oder aber ist der Glaube eine Erhebung des menschlichen Intellekts in die höhere, übernatürliche Sphäre, eine Erleuchtung, die selbst schon ein Anteilhaben an dem höhern göttlichen Sein

ist in dem Sinne, in dem Origenes z. B. schon im Glauben eine reale Vereinigung mit Christus sieht?[2] Natürlich beides, und der hl. Thomas faßt auch beide Gesichtspunkte in der Formel zusammen: Lumen fidei facit videre ea quae creduntur, insofern der, der glaubt, non crederet, nisi *videret* ea esse credenda (2, 2 q. 1 a. 4 ad 2 und ad 3) — denn unter diesem „videre" sind keineswegs bloß die äußeren Bezeugungen des Glaubens durch die Wunder gemeint, sondern die innere motio (im Sinne von 2, 2 q. 6 a. 1), die eben hier als lumen, als innere Erleuchtung, erscheint. Trotzdem wird beim denkenden Durchdringen des Glaubensinhaltes jeweils die eine oder die andere Seite je nach persönlicher Veranlagung oder drängender Zeitströmung leicht mehr betont werden, da eine zusammenhängende Darstellung des Glaubensinhaltes zwischen den zwei Zielsetzungen wählen kann: entweder den Glaubensinhalt mehr von den Grundbegriffen des rationalen Denkens aus religiös vertiefend zu erläutern oder die menschlich erfaßbare Welt, Denken, Leben und Sein stärker in den Zusammenhang der im Glauben gegebenen Motive hineinzustellen und von ihnen her — aus dem logisch nicht analysierbaren, aber im Erleben faßbaren Gehalt, den sie haben — dem Dasein selbst Sinn zu geben.

II.

Es ist selbstverständlich, daß die gegebene philosophische Grundlage für das eine Verfahren der Aristotelismus, für das andere der Platonismus ist. Nicht nur in dem Sinn, daß die eine oder andere Zielsetzung auf die eine oder die andere dieser beiden philosophischen Richtungen als auf das geeignete Mittel hinweist, sondern auch in dem Sinn, daß je nach dem Vorherrschen der einen oder der andern dieser philosophischen Richtungen die eine oder die andere dieser beiden Zielsetzungen als die eigentliche Aufgabe der Theologie erscheinen wird.

Die aristotelische Methode entwickelt ihre obersten metaphysischen Prinzipien, die allgemeinsten Seinsmomente aus der Immanenz der konkret gegebenen Einzeldinge heraus durch die Analyse des Gegenstandes, den sie als Synthese von Stoff und Form versteht, durch die Analyse der Bewegung als Aufeinanderfolge von Formen in ein und demselben Substrat, der Veränderung als Wirkung eines in sich selbst unveränderten Formprinzips auf andere,

[2] A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, 39.

seiner Wirkung unterworfene Substrate, bis die Polarität zwischen Potentialität und Formaktualität zu dem Begriff des „reinen Aktes" emporführt. Diese Methode ist natürlich vor allem dazu geeignet, die gedanklichen Formen zu liefern, in die sich die übernatürlichen Realitäten des Glaubens für das rationale Denken *übersetzen* lassen, und die Glaubensinhalte nach den Kategorien von Form und Stoff, Ursache und Wirkung, Instrument und Bewirker, Potenz, Habitus und Akt zu ordnen, miteinander in einen rational begründeten Zusammenhang zu setzen, und so ihre religiöse Glaubenserkenntnis zu vertiefen — und überdies dem Glaubensinhalt selbst gewissermaßen „von unten her" sich zu nähern, indem sie die dem Verstande zugänglichen Glaubenslehren philosophisch beweist (die aristotelische Metaphysik ist ja der Prototyp der „Natürlichen Theologie"), und weiterhin aus der Analyse des sittlichen Seins die „Angemessenheit" einer göttlichen Gnadenhilfe zur Erfüllung der sittlichen Forderungen und aus der Analyse des menschlichen Strebens nach voller Erkenntnis die „Angemessenheit" einer Offenbarung der göttlichen Wahrheit und einer überweltlichen Erfüllung dieses Strebens, wenn auch nicht gerade strikt zu beweisen, so doch wenigstens rational zu unterbauen strebt. (Ein typisches Beispiel für dieses philosophisch-rationale Hinaufführen zum Theologischen ist die erste Hälfte des 3. Buches der Summa contra gentiles, besonders Kap. 50—53.)

In dieser — mit der Anwendung der aristotelischen Methode gegebenen — Tendenz liegt freilich auch eine Gefahr, und zwar eine doppelte: Es kann einerseits die Einordnung des Glaubensinhaltes in die rationalen aristotelischen Schemen bei einseitiger und extremer Anwendung dieses philosophischen Prinzips dazu führen, daß das Göttliche, Überweltliche im Religiösen sich zu einem bloßen „höchsten Vernünftigen" verflüchtigt[3], daß die

[3] Besonders in der Lehre Theodors von Mopsuestia kommt es deutlich zum Ausdruck, daß das Gottmenschliche nur die vollkommene Erfüllung des Vernünftig-Menschlichen ist und der vollkommene Mensch die Einwohnung des göttlichen Logos sich verdient hat (PG 66, 986B). So ist auch nach aristotelischer Lehre (Eth. Nicom. VII, 1) der höchste Grad menschlicher Tugend schon der Übergang zum Göttlichen. Vgl. darüber in der Budapester ‚Theologia' (3 [1936] 28—42; 125—137) den Aufsatz: Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Nestorianismus und des Monophysitismus, wo auf S. 35 weitere Stellen angeführt werden. Auch die neue κατάστασις, der durch die Erlösung hergestellte Zustand, ist nicht vor allem höhere Gottesgemeinschaft, sondern θανάτου ἐλευθερία, ἄτρεπτον γεγονέναι, ἀφθαρσία, ἀφῃρῆθῆναι τῆς ἁμαρτίας τὴν ἐνόχλησιν, also eigentlich nur völlige Herrschaft des Vernünftigen über das Materielle und den Tod, der aus der Materialität, nicht aus der Erbsünde folgt.

Dogmen zu philosophisch erweisbaren Aussagen über Gottes begrifflich erfaßbares Wesen werden[4] und die „Angemessenheitsgründe" zu notwendig zwingenden beweiskräftigen Argumenten[5]. Die Offenbarung wird dementsprechend zu einer Mitteilung von Wahrheiten, die die Menschen auf diesem Wege sicherer und leichter erlangen als durch die philosophische Erkenntnis, die aber nicht prinzipiell über dem menschlichen Begreifen stehen. Die Gnade wird zu einer Unterstützung des Willens, der aber auch aus eigener Kraft zur Vollkommenheit fähig sein müßte[6]. Alles das ist schon Häresie; aber es liegt doch in der Linie des konsequent und einseitig angewendeten Aristotelismus, der nur Aristotelismus ist und in nichts mit den augustinisch-platonischen Motiven kombiniert ist, die echt katholische Theologie vor einer solchen Einseitigkeit bewahren[7].

Die andere, entgegengesetzte Gefahr ist die, daß man zwar vor einer solchen völligen Rationalisierung des Glaubensinhaltes zurückschreckt, anderseits aber doch nur das als theologisch begriffen betrachtet, was in notwendige rationale Zusammenhänge gebracht ist, und von der rationalen Seinslehre, der natürlichen Theologie und der aristotelischen, rein natürlichen Ethik aus zu begreifen ist. Dann bleibt das Übernatürliche als ein bloß „Dazugegebenes" außerhalb der philosophischen Analyse des menschlichen Seins stehen, es wird als ein neues Ziel betrachtet, das dem Menschen außer und über der Bestimmung gesteckt wird, die in seiner Natur vorgezeichnet ist. Es entsteht so — weil das Insichruhen, die innere Geschlossenheit der menschlichen Natur, aus der aristotelischen Philosophie unweigerlich nachwirkt — der Begriff einer „natürlichen Seligkeit" des Menschen, die wenigstens philosophisch als von der übernatürlichen verschieden gedacht werden soll. Es entsteht die Vorstellung, als ob der Mensch mit dem Versetztwerden in das Übernatürliche in eine Sphäre gelangte, auf die ihn nichts in seinem unverlierbaren Wesen, in seiner natürlichen Geistigkeit hinweist. Nur eine — bewußte oder unbewußte — Platonisierung des aristotelischen eudaimonia-Begriffes und dessen, was er unter theoria versteht (wie sie z. B. bei Thomas von Aquin vorliegt), kann hier die richtige Verbindung herstellen.

Dementsprechend muß für einen extremen Aristotelismus die Mystik als das erlebbare Hineinwirken des übernatürlichen Lebensprinzips in das diesseitige Dasein entweder zu einer bloßen „in-

[4] Die Versuche einer Darlegung des Trinitätsgeheimnisses aus der Vernunft bei Abaelard.

[5] Was nicht heißt, daß die „rationes necessariae" beim hl. Anselm von Canterbury auch in diesem Sinne gemeint sind.

[6] Die innere Verwandtschaft, die zwischen dem Nestorianismus und dem Pelagianismus besteht, gehört ebenso hierher wie die Auffassung Abaelards, die Heilstat Christi habe vor allem darin bestanden, daß er durch sein Handeln aus Liebe zu den Menschen in ihnen die Gegenliebe anregte und ihnen ein Vorbild gab.

[7] Vgl. dazu G. Söhngen, a. a. O. 6: „Thomas bewahrt das rechte Augenmaß dafür, was die Theologie zu gewinnen und zu verlieren hat bei seinem Unternehmen, den aristotelischen Wissenschaftsbegriff kompromißlos in der Theologie einzusetzen. Würde nämlich die aristotelische Ratio in die Glaubenswahrheiten selbst gleichsam eingelassen, statt daß sie nur ausgehen darf von ihnen als Gegebenheiten, dann bliebe in einer solchen Theologie nichts mehr übrig als eben die aristotelische Ratio".

tellektuellen Anschauung" werden, zu einer überhöhten Fortsetzung des rationalen Erkennens, die in keinem wesentlichen Zusammenhang mit dem Heilswerk Christi steht — oder sie wird als etwas Singuläres, Außergewöhnliches betrachtet, das bloß durch diese seine Außergewöhnlichkeit Zeugnis ablegt von einer sonst unzugänglichen, prinzipiell „anderen" Welt. Sie wird so in ihrer Bedeutung als Bindeglied zwischen der natürlichen und verklärten Menschheit und als Stufe im Aufstieg zur vollen Entfaltung des übernatürlichen Lebens nicht erkannt (eine Betrachtungsweise, die den inneren Zusammenhang aller Wesenszüge der Mystik als Einheit erfassen läßt) und erhält deshalb die Bedeutung einer wirklichen Erkenntnisweise des Göttlichen nicht zugestanden[8].

Für die zweite Art, Theologie zu treiben, ist der Platonismus die gegebene philosophische Grundlage. Man denkt freilich an zweierlei, wenn man von Platonismus spricht, und diese beiden Momente stehen im Grunde genommen nicht einmal in wesentlichem innern Zusammenhang miteinander. Das eine ist die Lehre von einem unwandelbaren geistigen Formgehalt in allem vergänglichen und veränderlichen materiellen Sein, den wir im Denken erfassen und zerlegend aus seinen Elementen wieder neu aufbauen — das ist der Gesichtspunkt, von dem aus der Gegensatz zwischen Aristotelismus und Platonismus gar nicht so grundlegend zu sein scheint. Das andere Element (und *dieses* ist gemeint, wenn hier von Platonismus die Rede ist) ist die platonische Überzeugung, daß das Erkennen, das geistige Erfassen dieser „Formen", nicht durch die unmittelbare, geistige Berührung mit dem konkret verwirklichten Dasein der einzelnen Formen in der Seinswelt geschieht, sondern durch eine Berührung des geistigen Urgrundes, dem alle diese Formen

[8] Selbst der hl. Thomas hat für die gleichlautende Behauptung aller Mystiker, wonach das mystische Erkennen unmittelbare Erkenntnis, „Sehen", ist und insofern eine Annäherung an die visio beatifica im diesseitigen Leben bedeutet, nur ein so strenges Wort wie De ver. 18 a. 1: Visio beati a visione viatoris non distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est *videre et non videre*. Er sagt das mit dem Bewußtsein, in dieser Frage (wenigstens was die Erkenntnis Adams in statu innocentiae betrifft) der communis opinio zu widersprechen, und er tut dies im Namen der ratio. Man könnte einwenden, daß Thomas hier eigentlich gar nicht von Mystik spricht. Demgegenüber kann auf das Kapitel „Adam und die Mystik" von A. Stolz hingewiesen werden, und darauf, daß auch sonst diese Stelle als Äußerung des hl. Thomas über die Mystik gewertet wird, z. B. von F. X. Maquart im Aufsatz „Le Rêve et l'Exstase mystique" in den Etudes Carmélitaines 17 (1932) I 67. Thomas gibt (De ver. 18 a. 1 ad 13) die visio zu, aber nur im „raptus". Damit ist dann die Mystik schon ganz in das Außergewöhnliche verlegt und nicht als wesentliches Bindeglied zwischen diesseitiger Gnade und jenseitiger Verklärung anerkannt.

entstammen und aus dem sie im Denken von neuem abgeleitet werden. Nicht von der Analyse des konkreten Gegenstandes, der sichtbaren Welt, geht der Platonismus aus, sondern von dem Ideal eines vollkommenen, unwandelbaren, ewigen Seins — in jeder Seinsklasse sowohl als im Sein des Ganzen — und eines vollkommenen, alles umfassenden, aus ihrem geistigen Urgrunde die ganze Welt nachschaffenden Erkennens. Er deutet die gegebene dingliche Welt und das menschliche Erkennen, wie es normalerweise geschieht, als ein Mittelding zwischen diesem höchsten Sein und dem Nichtsein, faßt es als Grenze und Schneidepunkt zweier Welten, der rein geistigen, wahrhaft seienden, und der chaotisch-materiellen „nichtseienden" auf. Was jedes Ding oder jeder Denkakt (und auch Handeln ist für ihn Anwendung der Erkenntnis auf die fließende, wandelbare Welt des Materiellen) an Wert, Geltung und Dasein hat, das hat es durch das Teilhaben an dem eigentlich Wahren und Seienden, dem Unveränderlichen, auf das es zugleich hinweist. Daß es unvollkommen, fehlerhaft und wandelbar ist, hat es daher, daß es in diese materielle chaotische Welt hineingestellt ist und zur Verwirklichung in ihr, einem an und für sich dem Geistigen, Geordneten und Ewigen widerstrebenden Medium, genötigt ist. Wenn — wie es unverkennbar ist — die menschliche Seele das Streben zum Ewigen und Unvergänglichen hat, wenn in ihrer Erkenntnis die Kraft eines solchen, die Erkenntnis des Alls in einem einzigen Akt geistiger Durchdringung zusammenfassenden Lichtes wirksam ist[9], so bedeutet das, daß sie selbst nicht in dieses Zwischenreich gehört, in das sie gebannt ist. Ihr gegenwärtiger, empirischer, diesseitiger Zustand ist, von ihrem eigentlichen Wesen aus betrachtet, widernatürlich. Ihre Heimat ist die Welt der unwandelbaren göttlichen Ideen, oder — wie der Neuplatonismus noch weitergehend sagt — sie selbst ist Gott. Ihre Individuation, ihre Verschiedenheit von Gott ist selbst schon der Anfang des Abfalls, der sie, die ihres eigenen Wesens vergessen hat, in die konkrete materielle Welt führt, aus der sie wegzustreben beginnt, wenn sie sich auf ihr eigenes Wesen und ihren Ursprung besinnt. Das Ende dieses Strebens ist das Wiederaufgehen in Gott.

Es ist selbstverständlich, daß ein solches philosophisches Weltbild vorzüglich dazu geeignet erscheinen muß, die

[9] Diese Seite, vielmehr diesen letzten Grund und geistigen Mittelpunkt der platonischen Erkenntnislehre hat A. I. Festugière in seinem Buch: Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1936, klar herausgearbeitet; vgl. bes. 186—188; 266.

christliche Lehre im Sinne der zweiten oben gekennzeichneten Auffassung von Theologie philosophisch zu entwickeln, d. h. im Sinne desjenigen theologischen Verfahrens, das das menschliche Leben von den religiösen Grundmotiven her deutet, die als begrifflich schwer faßbare, aber im Leben nacherlebbare seelisch-geistige Zustände die Komponenten des Lebens bilden. Es gibt in dieser platonischen „Grundhaltung" Momente, die wie eine Antizipation der christlichen Lehre wirken, z. B. die Stellung des Menschen zwischen zwei Welten, von denen jede, die chaotisch-materielle sowohl als die ewig-geistige, in sein lebendiges Dasein hineinragen, sein Hinaufstreben zu einer höhern, reinern Welt, in der er seine wahre Heimat und seine eigentliche Bestimmung erkennt. Auch das Zwiespältige seiner Stellung findet sich hier, das sich aus dem Gegensatz zwischen der konkreten Bindung an die materielle und dem geistig-seelischen Streben nach der höhern Welt, die sein wahres Sein ausmacht, notwendigerweise ergeben muß, sobald er zur Besinnung auf dieses wahre Sein gelangt ist, ja sogar die Ueberzeugung, daß diese Besinnung selbst wieder nicht durch wissenschaftlichen Beweis und konkrete Erfahrung gewonnen werden kann, sondern nur durch ein im Innern der Seele verborgenes Erleben dieses höhern Zustandes, ein Erleben, das diesen höhern Zustand irgendwie, wenn auch nur auf Augenblicke und unvollkommen, vorwegnimmt und eben durch dieses Vorwegnehmen das Streben nach diesem Zustand erweckt[10]. Alles das wirkt wie eine Transposition der Grundgedanken dieser zweiten theologischen Denkweise in das Philosophisch-Weltanschauliche, in ein philosophisch *durch*dachtes (wenn auch nicht *er*dachtes) Weltbild. Auch ihre Einordnung der Mystik in die Stufenreihe, die vom Erleben des Jenseitigen im diesseitigen Leben zum jenseitigen, erhöhten Zustand hinüberführt, findet hier philosophischen Ausdruck.

Darin liegt aber zugleich eine Gefahr für den übernatürlichen Inhalt selbst, der in dieser philosophischen Form ausgedrückt werden soll, eine Gefahr, die noch dazu nicht erst bei der extremen Anwendung der philosophischen Methode sich ergibt wie im Fall des Aristotelismus, sondern im Fall des Platonismus schon in der Wurzel selbst liegt. Es ist zwar wahr, daß der platonischen Lehre nicht eine logisch-philosophische Analyse des als Seiend Gegebenen zugrunde liegt, sondern ein — im letzten Grunde —

[10] ἐκ σέλαος ἀμυδροῦ ἔρως φωτὸς μεγάλου nach den schönen Worten Plotins (Enn. VI. 7, 33), die eine der vollkommensten Formulierungen des Verhältnisses des mystischen Schauens zur vollkommenen Erkenntnis und des *affektiven* Charakters der Mystik, die dabei doch zugleich *Erkennen* eines höheren Seins ist, enthalten.

religiöses Erleben[11] (was eben die Kongenialität der platonischen Weltauffassung mit den Erfordernissen einer auf das Erleben der Glaubensinhalte und das Erfassen ihrer großen Zusammenhänge gerichteten Theologie begründet). Aber es ist ebenso wahr, daß sie dieses Erleben in Form einer Seinslehre ausdrückt und daß sie die in letzter Linie religiösen Momente, aus denen heraus sie die Welt deutet (wie das Streben nach Unvergänglichkeit, das Ideal eines vollkommenen Seins und eines alles durchdringenden Erkennens und endlich die Einsicht in die Gottfeindlichkeit der an dem Materiellen haftenden Triebe), zu Bestimmungsstücken des Seienden überhaupt, zu Komponenten des kosmischen Seins, zu Prinzipien der Welterklärung macht. Der platonische Dualismus (sowohl der kosmische als der in der Auffassung von der zwiespältigen Natur des Menschen sich ausdrükkende) und ebenso die platonische Erkenntnislehre, die alles geistige Erkennen auf eine Anteilnahme an einem höchsten, alle Vollendung des Seins und der Erkenntnis in sich fassenden Denkakte zurückführen will, sind nur aus dieser Quelle zu verstehen. Während also das aristotelische Prinzip der rationalen Ableitung in der ihm gemäßen natürlichen Sphäre vollkommen berechtigt und auch geeignet ist, das Hingerichtetsein des Menschen auf das Übernatürliche aus der Analyse seiner Natur zu entwickeln und erst *bei einer übertriebenen Ausdehnung* des Prinzips auf das Übernatürliche zu einer Rationalisierung der Glaubenslehre führen kann, ist mit der *bloßen* Anwendung des platonischen Grundgedankens auf die christliche Lehre schon die Gefahr gegeben, daß das Übernatürliche zum bloßen immanenten Bestimmungsstück des menschlichen Daseins, die Heilsgeschichte zur religiösen Kosmologie, die geoffenbarte Wahrheit zu einem Welterklärungsprinzip wird, das einem gestattet, aus den religiösen Grundbegriffen die gegebene Welt nachdenkend aufzubauen. So wenig damit auch die Glaubenslehre rationalisiert wird — vielmehr wird dadurch die religiös erlebte Polarität des menschlichen Daseins, sein Emporstreben zum Geistigen und sein Gebundensein an die Körperwelt, als metaphysisches Erklärungsprinzip selbst der materiellen Welt und ihrer Seinsstellung dem Geistigen gegenüber verwendet — so ist doch damit eine Vermischung des Übernatürlichen mit dem Natürlichen gegeben. Es entspricht ganz der Grundidee des Platonismus, wenn der Sündenfall in den Rahmen der platonischen

[11] Das zeigt nicht nur die Erwägung, daß ein solches Ideal des vollkommenen Erkennens, wie es Platon als Grundlage der wahren menschlichen Erkenntnis aufstellt, gar nicht im rationalen Erkennen verifizierbar ist, sondern nur — als Analogie — im mystischen Schauen, und — in der vollen Realität — in der visio beatifica, auf die dieses Ideal als ein Postulat der menschlichen Sehnsucht hindeutet (vgl. A. I. Festugière, a. a. O., Kap. 4: theoria und bes. S. 122). Es ergibt sich auch aus dem von R. Arnou (in seinem Buch Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin) festgestellten Umstand, daß die Behauptung der Identität von Seele und Gott bei Plotin nicht primär eine ontologische Behauptung ist, ja daß sie sogar wesentliche ontologische Schwierigkeiten enthält, sondern vor allem ein Ausdruck des im Wesen der Seele gegebenen und erlebten Strebens zu Gott sein will — wenn auch ins Ontologische übertragen. Das führt eben zu diesen Schwierigkeiten, in denen der Dynamismus des Strebens und die Statik der behaupteten Identität einander unausgeglichen gegenüberstehen.

Philosophie hineingestellt, zu einem ontologisch begründeten Widerstreit zwischen der leiblichen und der geistigen Natur des Menschen wird. Das Wort Gottes faßt man dann als ein von der Hervorbringung der untergöttlichen Welt untrennbares, kosmisches Prinzip. Der Heilige Geist wird zu einem von der höchsten, vernünftigen Erkenntnis nicht unterschiedenen geistigen Lichte und die menschliche Seele zu einem der Substanz nach von Gott nicht verschiedenen „Funken des Göttlichen", der die Möglichkeit zur innerlich-mystischen Gotteserkenntnis in seiner eigenen, wesenhaft gottgleichen Natur besitzt. Das materielle Dasein aber wird zu einem wesenhaft gottentfremdeten Zustand[12].

Soll deshalb der Platonismus wirklich zur Grundlage einer christlichen Theologie werden, so muß man sich nicht nur, wie beim Aristotelismus, vor einer übertriebenen Anwendung des philosophischen Prinzips auf die in ihrem Rahmen darzustellende Glaubenslehre hüten, sondern es muß der Platonismus selbst einer wesentlichen und grundlegenden Umgestaltung unterworfen werden. Zwei Schritte sind vor allem zu vollziehen:

1. Es muß erkannt werden, daß die Gottähnlichkeit der Seele, die sie zur innerlichen, mystischen Erkenntnis Gottes befähigt und zur jenseitigen Erkenntnis Gottes in der visio beatifica hinordnet, nicht schon in ihrer natürlichen Geistigkeit gegeben ist und überhaupt nicht eine nur durch ihre individualisierte Existenz verdeckte Identität mit dem Göttlichen ist, sondern daß sie ein Zustand ist, der in der Seele erst durch die Mitteilung der Gnade geschaffen wird, wenn sie auch in ihrer geschaffenen Geistigkeit eine Hinordnung auf diese Mitteilung der Gnade besitzen sollte[13].

2. Es muß erkannt werden, daß Sünde nicht gleichbedeutend ist mit materiellem Dasein, und daß der Zustand des Gefallenseins nicht gleichbedeutend ist mit dem (nach platonischer Auffassung der Seele widernatürlichen) Ver-

[12] Es ist interessant zu hören, welches die Punkte der christlichen Lehre sind, bei denen Synesios, der Platoniker auf dem Bischofstuhl von Ptolemais, nach seinem eigenen Geständnis „nicht mitkann": Die zeitliche Schöpfung der Seele (gegenüber ihrer jenseitigen Praeexistenz oder ihrem Hervorgehen aus der Substanz Gottes), die Vergänglichkeit der Welt (die er als notwendige Entfaltung des Göttlichen, als seine wesenhafte Ausstrahlung in die niedere Sphäre des „Vielen" und Materiellen aufgefaßt haben wird) und die leibliche Auferstehung (die ihm als eine widersinnige Vereinigung des Geistigen mit dem ihm prinzipiell feindlichen Materiellen, als eine sinnlose Erneuerung der Verbannung des Menschen ins Materielle erschienen sein mag). Vgl. Synesios, Ep. 105 (PG 66, 1485 A—B).

[13] Vgl. Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin: Schol 13 (1938) 531.

setztsein in die sichtbare Welt — sondern daß die Sünde wesentlich verkehrte Willensrichtung ist und das Materielle nur insofern schlecht, als es Gegenstand einer verkehrten Willensrichtung werden kann (was aber auch geistige Dinge werden können — die „Ursünde" ist sogar gerade eine geistige: Stolz), daß also die Materie keineswegs mit dem Bösen, dem Gottfernen zusammenfällt[14].

Diese Schritte sind schon von den griechischen Kirchenvätern des 3.—4. Jahrhunderts vollzogen worden, die die christliche Theologie mit den Mitteln der von ihnen ererbten griechisch-philosophischen Bildung darzustellen strebten[15]. Dadurch wird das Erlebnis, das dem Platonismus zugrundeliegt — die Erkenntnis der Zwiespältigkeit des Menschen und sein Hineingestelltsein in die Politarität von Geist und Materie, die in ihm (durch die Sünde) zum Kampfe beider Prinzipien werden kann (woraus der Platonismus eine philosophische Seinslehre gemacht hat) — wieder in das religiöse Gebiet zurückversetzt, auf das es ursprünglich hindeutet. Die platonische Erkenntnislehre, von ihrer Beziehung zur rationalen Begriffserkenntnis losgelöst, findet ihren eigentlichen Sinn und die Rechtfertigung ihres Wahrheitsgehaltes in ihrer Uebertragung auf das Gebiet der Mystik. Der platonische Grundgedanke des „Teilhabens", der streng philosophisch und ontologisch angewendet, notwendigerweise zu einem pantheistischen Emanationssystem führt, wird zur unübertrefflichen Formel der übernatürlichen Mitteilung des göttlichen Lebens in der Gnade, der Eingliederung in das göttliche Leben. Die Erkenntnis, daß Sünde, d. h. Gefallensein, nicht schlechthin mit Materialität, daß die

[14] Auch Plotin verwahrt sich zwar gegen den Dualismus, der die Materie als etwas prinzipiell Böses betrachtet. Nichts kann wesenhaft böse sein, was — sei es auch nur als letzte, unterste Stufe der Emanation — von dem Einen Guten herstammt. Aber für das Geistige, das sich in sie herabläßt, die Seele, ist die Materie doch prinzipiell böse, weil schon die Zuwendung zum Dasein in der materiellen Welt eine Abwendung von Gott ist.

[15] In Bezug auf den ersten dieser Schritte vgl. Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa: Schol 11 (1936) 163—165. — Die neue christliche Lösung des Problems Materie-Sünde ist gleichfalls von Gregor von Nyssa mit voller Klarheit ausgesprochen worden (PG 45, 545 B). Ihm ist darin Methodios von Olympos in seiner Polemik gegen Origenes vorangegangen. Freilich scheint es bei Gregor von Nyssa manchmal, als ob für ihn die Leiblichkeit des Menschen auch noch heilsgeschichtlich begründet wäre, zwar nicht als Folge der Sünde, aber so, daß sie dem Menschen doch nur im Hinblick auf die vorhergesehene Sünde verliehen worden ist (vgl. PG 44, 205; 45, 37; 46, 521—525).

Gnade, d. h. das Teilhaben am göttlichen Leben, und Verklärung nicht schlechthin mit dem Geistigen als solchen gleichgesetzt werden dürfen (denn diese beiden Grundpole der Heilslehre entsprechen genau den polaren *Seins*elementen, aus denen Plato das menschliche Dasein begreifen will und deren Zwiespalt er aus dem Menschen in das All projiziert) — diese Erkenntnis bewahrt diese beiden Grundmomente der christlichen Lehre davor, zu kosmischen Prinzipien zu werden. Dazu müßten sie bei einer unmittelbaren Anwendung des platonischen Denkens auf die christliche Lehre notwendigerweise werden — und sie wurden es auch in manchen Fällen tatsächlich. Aus dem Platonismus wird so — denn die Verhältnisse und Schemen, in denen er denkt, finden ihre eigentliche Berechtigung erst auf dem Gebiet des Übernatürlich-Heilsgeschichtlichen — eine Form der Darlegung der Glaubenslehre, die sie aus ihren eigenen Grundelementen in innerm einheitlichen Zusammenhange aufbaut. Nur daß eben dann der Platonismus schon aufgehört hat, ja aufgehört haben muß, Philosophie, d. h. Seinslehre zu sein.

III.

Es ist nun ein Umstand von entscheidender Wichtigkeit, daß die östliche Theologie im Wesentlichen vom Platonismus, die westliche vom Aristotelismus ausgegangen ist. Es fehlt ja gewiß nicht an ausgleichenden Erscheinungen, wie z. B. Augustin im Westen. Er gehört darin noch ganz der platonischen Art an, daß bei ihm (und überhaupt, wo sein Einfluß vorwiegt, also auch bei den Viktorinern und in der Illuminationstheorie der Franziskaner) natürliche Geistigkeit der Seele und übernatürliche Gotteserkenntnis miteinander in untrennbarer Kontinuität stehen, und die Erkenntnis der höchsten Begriffe irgendwie an eine mit der visio beatifica vergleichbare Erkenntnis der Begriffe in Gott gebunden ist[16]. Insofern müßte man die ganze frühmittelalterliche Theologie, vor allem auch Gregor den Großen, „östlich" nennen. Andererseits hat im Osten Johannes Damascenus eine zusammenfassende Darstellung der Theologie auf aristotelischer Grundlage gegeben, die in der spätern östlichen Theologie gleichberechtigt neben die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts und neben die platonische Theologie eines Maximus Confessor getreten ist, und auch für den Kontakt der Scholastik mit der griechischen Väterdog-

[16] Die unmittelbare Gotteserkenntnis ... bei Augustin: Schol 13 (1938) 541—542.

matik (wenn auch für die Entwicklung der Scholastik selbst weniger als man früher glaubte) entscheidend wurde. Auch in den theologischen Auseinandersetzungen der spätern Zeit in Byzanz spielt der Aristotelismus eines Georgios Pachymeres, Gregorios Akyndinos, Demetrios und Prochoros Kydones und Nikephoros Gregoras eine große Rolle. Trotzdem kann man, besonders wenn es sich um den Zustand der neuern Zeit handelt und um das, was im Allgemeinbewußtsein vorherrschend ist, die westliche Theologie als aristotelisch, die östliche als platonisch orientiert betrachten. Es ist müßig, die Frage aufzuwerfen, ob das deshalb so ist, weil eine im westlichen Geiste liegende Neigung zu der ersten, mehr rationalen Art von Theologie der Aristotelesrezeption im Mittelalter vorgearbeitet hat, und der Orient demgegenüber das meditative Durchdringen der Glaubensinhalte und den Kontakt mit der Mystik, den die platonische Methode des Theologisierens besser wahrte, aus seinen eigenen geistigen Anlagen heraus begünstigte — oder ob vielmehr die Eigenart der Geisteshaltung hier und dort eben von der in der Bildung vorherrschenden philosophischen Richtung historisch bestimmt wurde. Tatsache ist, daß diese Scheidung besteht, und das erklärt vieles an der Richtung, die hier und dort das theologische Denken genommen hat.

Dem aristotelisch gerichteten Westen droht immer wieder die Gefahr der Rationalisierung des Glaubensinhaltes, von den Dialektikern des 12. Jahrhunderts an bis zu den Hermesianern im 19. Jahrhundert. Aber wenn auch nicht immer diese eine, äußerste Gefahr besteht, so liegt doch in der aristotelischen Methode selbst, so berechtigt, ja notwendig sie ist, immer auch die andere Gefahr, nämlich eine gewisse Bedrohung der Einheit der Theologie, da die Analyse des Immanenten, von der sie ausgeht, leicht dazu führt, diese immanente Sphäre so sehr als in sich ruhend und abgeschlossen zu betrachten, daß die Verbindung zum Übernatürlichen veräußerlicht wird und die Glaubensinhalte, mit den Begriffen und Kategorien des Menschlich-Immanenten ausgedrückt, zwar nicht rationalisiert werden, aber doch in gewissem Grade ihren innern Zusammenhang verlieren. Das Sakramentale einerseits, die Mystik als Vollendung der Glaubenserkenntnis andererseits wird leicht zu einer Randerscheinung der vor allem als „Lehre" formulierten Offenbarung. Das *muß* freilich geschehen, wenn man sich der Offenbarung vom Vernünftigen her nähern will (ea quae in Scriptura Sacra occulte nobis traduntur, utcumque mente capere, wie der hl. Thomas c. Gent. 4 cap. 1 sagt); aber es liegt darin gewiß eine Gefahr.

Es ist andererseits einer platonisch gerichteten Theologie leicht, diese Einheit zu wahren, den Menschen mit seinem ganzen Sein in die Heilsgeschichte — die von der „Lehre" dann auch gar nicht getrennt werden muß — hineinzustellen, die Sakramentenlehre als Funktion der Heilsgeschichte zu erfassen und mit ihr die Gnadenlehre zu verbinden[17], und in die Linie, die vom Glauben zur visio hinaufweist, die Mystik als volle Entfaltung des im Glauben Begonnenen hineinzustellen, mit einem Wort: „traditioneller" zu sein. Es ist ja, wie wir oben gezeigt haben, der Platonismus nicht eine selbständige für sich berechtigte philosophische Grundlage, von der aus die platonisch denkende Theologie sich dem Glaubensinhalt nähert, sondern ein Schema, das ihrem Verfahren, den Glaubensinhalt von seinen Grundelementen her aufzubauen und diese Elemente als Komponenten des Lebens begreiflich und nacherlebbar zu machen, innerlich und wesenhaft verwandt ist. Es wird also gewissermaßen „von innen her" auf den Glaubensinhalt übertragen und hat nur im Bereich des religiösen Erlebens überhaupt seinen vollen rechtmäßigen Sinn. Wird es als Philosophie, als selbständige Seinslehre aufgefaßt, so führt es, auf den Glaubensinhalt angewendet, zu einem Mißbrauch des Glaubens, zu einer Unterordnung des Glaubens unter die Zwecke des Wissens, zu einer welterklärenden Seinskonstruktion aus den Elementen des Glaubens.

Und dieser Gefahr hat die östliche Theologie nicht immer entgehen können. Gnostik — ich habe das Wort nicht vorwegnehmen wollen, wo von der Verwendung der geoffenbarten Wahrheit zur allgemeinen Welterklärung und zu Zwecken der diesseitigen Erkenntnis die Rede war — das ist die Gefahr, die jeder platonisch orientierten Theologie droht, von Origenes an, den die Auffassung des Logos als des wesentlich auf die Hervorbringung und Ausstrahlung der untergöttlichen Welt gerichteten Aspektes in Gott zum Subordinatianismus führte[18], und die Neigung, Gei-

[17] Wenn z. B. in der Summa c. Gent. die Gnadenlehre von der Heilsgeschichte und der Sakramentenlehre getrennt ist und *vor* dem deutlichen Einschnitt steht, von dem an nach den ausdrücklichen Worten des hl. Thomas erst die eigentliche Offenbarungslehre beginnt, so geschieht das deshalb, weil die Gnadenlehre das notwendige Komplement der Lehre von der Seligkeit des Menschen ist, die nicht von der Analyse seiner Natur losgerissen werden kann, ohne daß das Hinaufweisen der Natur über sich selbst und auf das Übernatürliche geleugnet wird.

[18] Das bedeutet natürlich nicht, daß die Logoslehre des Origenes, von den philosophisch-kosmologischen Elementen befreit und rein von der gnadentheologisch-mystischen Seite betrachtet, nicht dogmatisch haltbar und für die gnadentheologische Grundlegung der Mystik und für eine engere Verbindung zwischen Gnaden- und

stigkeit überhaupt mit Teilhabe am göttlichen Logos zu identifizieren, zur Praeexistenzlehre und zur platonisch-dualistischen Beurteilung der leiblichen Existenz[19], bis zur Philosophie Wl. Solowjews und der ganzen modernen russischen „Sophiotik"[20]. Diese Tendenz, die Momente der Glaubenslehre, der Heilsgeschichte und der Gnade zugleich als metaphysische Realitäten in die Seinslehre einzuführen, äußert sich selbst in einer so subtilen Weise wie in der Stellungnahme des Mystikers Nikolaos Kabasilas für die Lehre der Palamiten, wonach die von Gott ausstrahlende, gnadenhaft vergöttlichende „Energeia" Gottes von der göttlichen Substanz selbst verschieden sein muß. Denn nur so, argumentiert Nikolaos Kabasilas in seiner Unterredung mit dem Antipalamiten und Aristoteliker Nikephoros Gregoras[21], ist das „Vergöttlichtwerden" (ἀκτίστους γίνεσθαι τοὺς ἀνθρώπους) und das Teilhaben am Göttlichen (ταύτας scl. τὰς ἐνεργείας . . . . εἶναι τοῖς κτίμασι μεθεκτάς) in der Gnade verständlich — wir können hinzufügen: als ontolo-

---

Trinitätslehre nicht überaus wertvoll ist, wie es z. B. das Buch von A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, überzeugend darlegt. Gerade Lieske zeigt aber auch, wie bei Origenes diese gnadentheologisch und innertrinitarisch vollkommen haltbaren Gedanken immer auch eine kosmologische, auf das Hervorgehen der Welt aus Gott gerichtete Seite haben, die die eigentlich dogmatische Grundidee sehr gefährden (vgl. bes. 176—208). Das ist eben wieder das Bestreben, aus den Glaubensinhalten Philosophie zu machen.

[19] Auch die Grundüberzeugung der Monophysiten, daß die Annahme der menschlichen Natur in Christus zugleich eine Aufhebung dieser menschlichen Natur, ihre Umgestaltung ins Göttliche unter Vernichtung des eigentlich Menschlichen sein müsse, beruht auf der platonisch-dualistischen Meinung von der prinzipiellen Widergöttlichkeit des natürlichen menschlichen Daseins. Und wie schwer war es für die platonisch-alexandrinische Denkweise des Ostens, den Monophysitismus zu überwinden.

[20] Man könnte, wenn von Solowjew als von einem Typ östlicher Denker die Rede ist, die Frage seiner Abhängigkeit von Schelling (und über Schelling von Jakob Böhme) aufwerfen. Wenn aber jemand wie Schelling alle Seinsstufen und -formen als Momente der Selbstäußerung, Selbstentzweiung und Selbsterfassung des „Gemütes" behandelt, so steht er damit schon wesentlich in der platonischen Linie. Noch viel mehr ist Böhme — wenn auch die Formen und Wege der Übermittlung dieser Lehren unbekannt sind — ein Ausläufer des mittelalterlich-dualistisch-manichäischen Katharertums. Es gibt Abschnitte von Werken aus diesem Gedankenkreis (zum Beispiel die Acta disputationis S. Archelai cum Manete haeresiarcha; PG 10, 1437), die sich ganz so lesen wie Böhme. Es sind also doch wieder nur platonische Motive und Grundgedanken, auf die Solowjew — wenn auch auf dem Umwege über den Westen — zurückgreift. Und während für den Westen der Schelling'sche „Neuplatonismus" ein bloßes Übergangsstadium auf dem Wege zu Hegel war, ist er für den russischen Osten zur grundlegenden und weitwirkenden Anregung geworden, die die geistesverwandten altererbten Tendenzen, die sie im Osten vorfand, nur bestärkte und förderte.

[21] Nicephori Gregorae Historiae Byzantinae libri XXXVII; ed. Bonn. II 1057 (lib. 22 cap. 4).

gisch formulierbarer Vorgang verständlich[22]. Wenn die Berufung Solowjews auf die altrussische Ikonographie berechtigt ist[23], kann sogar diese Tendenz in der orientalischen Volksfrömmigkeit nachgewiesen werden. Und es ist im Grunde genommen dieselbe Tendenz, das religiös Bedeutsame kosmisch zu lokalisieren, die aus der russischen Volkslegende spricht, wonach „inmitten der russischen Erde die Stadt Jerusalem steht und in ihrer Mitte die apostolische Domkirche der hl. Sophia mit siebzig goldenen Kuppeln, der Heiligtümer Heiligstes, ... die Kirche der Göttlichen Weisheit, aller Kirchen Mutter; denn in ihr stehet des Herrn Grab"[24].

Wenn freilich diese Gefahr vermieden wird, dann kann eine platonisch orientierte Methode der Theologie besser die innere Einheit des Glaubensgutes zum Ausdruck bringen, mehr die Verbindung des Inhaltes der Glaubens*lehre* mit dem *Erleben* dieses Inhaltes und mit dem Hereinwirken dieses Inhaltes in das konkrete Leben des Menschen wahren. Sie kann viel leichter den Übergang von der intellektuellen Seite des Glaubens (denn trotz allem „Erlebnishaften" ist der Glaube doch eine Mitteilung des Übernatürlichen in Begriffen, eine Mitteilung an den Verstand) zur mystischen Erkenntnis finden. Die Formel, die der Platonismus für das Verhältnis des Jenseitig-Ewigen zum Diesseitig-Konkreten gefunden hat, die des realen Teilhabens an einem vollkommenen Vorbild, würde zwar, auf die Seinslehre angewandt, ohne eine starke „Aristotelisierung" dieser Gedanken[25] konsequent zu einem Emanationspantheismus führen, da die Konkretisierung selbst als eine Schranke aufgefaßt werden müßte, die das Bestehende einem noch vollern Teilhaben und schließlich einem völligen Aufgehen in dem göttlichen Urbild alles Seins entgegensetzt, und so das außergöttliche Sein prinzipiell als ein „Fall", ein Hineinreichen ins Böse erscheinen müßte. Im religiösen Gebiet ist aber diese Formel ein geeignetes Mittel nicht nur dazu, die gnaden-

[22] Bezeichnend ist es, daß Nikephoros Gregoras seinerseits vom streng aristotelischen Standpunkt die Frage der Erkennbarkeit Gottes so entwickelt (bes. im Anfang des 23. Buches seines Geschichtswerkes, wo sich im 3. Bd. der Bonner Ausgabe 435, 6—9 eine klare Formulierung seines Standpunktes findet), daß für die mystische Erkenntnis überhaupt kein Platz bleibt, und das ὅταν ἀφθαρτοι γενώμεθα καὶ ἀθάνατοι des Dionysios Areopagita (De div. nom. I, 4) so entschieden auf den leiblichen Tod bezieht (ed. Bonn. III 428, 8—10), als ob der Begriff der „mors mystica" als Voraussetzung der mystischen Erkenntnis ganz undenkbar wäre. Das macht seine Position vom Standpunkt der mystisch orientierten byzantinischen Theologie so sehr anfechtbar.

[23] Monarchia S. Petri, Mainz 1929, 72—73.

[24] Altrussische Heiligenlegenden, München 1922, 93 und 94.

[25] Wofür ein vorzügliches Beispiel die Kap. 17—23 des 3. Buches der Summa c. Gent. sind.

hafte Teilnahme der Seele am göttlichen Leben auszudrükken, sondern auch das Verhältnis der Sakramente zu der durch sie vermittelten Heilstatsache als konkrete, reale Vergegenwärtigung eines überzeitlichen Inhaltes zu begreifen[26].

Von anderm Standpunkt aus freilich ist der Aristotelismus dem Platonismus überlegen. Ihm ist es gegeben, die feine Denkanalogie der wunderbar tiefen Offenbarung Gottes mit zu vollziehen und auf diese Weise sich der ewigen Wahrheit zu nähern. Die Summa theologiae eines hl. Thomas wird hier immer als Meisterwerk zugleich auch den religiösen Wert dieses Theologieweges uns zeigen. Den Weg ferner, den der Aristotelismus von der Analyse des konkreten Daseins zum Geistigen, vom Geistigen zu einem reinen, geistigen Akt, Gott, geht, und von da wenigstens zur Angemessenheit der Offenbarung und zur Widerspruchslosigkeit ihres Inhaltes, ist jede denkende Untersuchung gezwungen, ihm nachzugehen, wenn sie ihm die erkenntnistheoretischen Grundlagen zugibt, die es ermöglichen, von den Gegebenheiten der Erkenntnis auf Realitäten zu folgern, anstatt im Weiterdenken von den Elementen des Erkennens aus nur eine Analyse der subjektiven Bedingungen der Erkenntnis zu sehen[27]. Der Platonismus hingegen ist sozusagen auf einen „potentiellen Glaubensakt" aufgebaut. Er spricht mit seinem ganzen System die Hingerichtetheit des Menschen auf das Übernatürliche, seine zwiespältige Stellung zwischen der jenseitigen Bestimmung und dem konkreten, irdischen Leben aus — aber in einer Weise, die nur für den überzeugend ist, der dieses Hingerichtetsein auf das Jenseitige, dieses Hineingestelltsein zwischen zwei Welten selbst schon als inneres Erleben erfahren hat. Wenn der Platonismus daraus auch eine Seinslehre macht, so entspringt diese Seinslehre doch aus diesem Erleben und nicht aus einer Analyse des menschlichen Daseins, die auch rein rational zugegeben werden müßte. Nicht zur Unterbauung, Begründung, Verteidigung des Glaubensinhaltes, auch nicht zur analysierenden religiösen Durchdringung der Offenbarung, wie der Aristotelismus, sondern zur meditierenden Entfaltung seiner innern Zusammenhänge ist der Platonismus wie geschaffen.

[26] Vgl. G. Soehngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 4) Bonn 1937, 40—50.

[27] Und selbst da kann der Aristotelismus bei einer konsequenten Anwendung seiner Prinzipien auf die Erkenntnistheorie die „Antinomien" lösen, auf die sich diese Auffassung des Erkenntnisproblems beruft. Siehe La connaissance intuitive chez Kant et chez Aristote: RevNéoscholPh 33 (1931) 381—399; 469—487, bes. 482—483.

Das alles erklärt auch, wieso die östliche Theologie immer die Verbindung mit der Mystik zu bewahren wußte und den großen Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Momente in der Behandlung der einzelnen theologischen Probleme meist stärker hervortreten läßt. Es zeigt, warum sie in dogmatischer Hinsicht „realistischer" ist in dem Sinne, in dem dies z. B. A. Stolz in seinem Buche Theologie der Mystik (64—72 und bes. 177—179) darlegt[28] — und andererseits der nicht religiös orientierten ratio, den Einwänden der modernen Philosophie und Wissenschaft gegenüber so hilflos ist, daß sie sich — wie z. B. die moderne russische Theologie und Philosophie (Arseniew, Berdjajew) — zu einer prinzipiellen Leugnung des Wertes rein natürlich-rationaler Erkenntnis flüchtet und nur dem schon vom Glauben erleuchteten Erkennen, der „Gnosis" in *ihrem* Sinne Erkenntniswert zuspricht[29].

[28] Um nur ein Beispiel für diesen „größern Realismus" zu nennen, das um so bezeichnender ist, als es nicht in einer dogmatischen Darlegung vorkommt, sondern in einer mehr aszetischen und betrachtenden Schrift, der Abhandlung des russisch-katholischen Metropoliten von Lemberg, Andreas Graf Szeptycki, Über die göttliche Weisheit und über das Gebet, Lemberg 1932: Daß das Christentum vom Apostel Paulus im Gegensatz zur „Weisheit der Welt" „Weisheit Gottes" genannt wird, begründet er nicht — wie uns naheliegend ist — damit, daß es das verwirklicht, was die Griechen, die „Weisheit suchen", in der weltlichen Weisheit nicht finden konnten, sondern damit, daß das Christentum Erleuchtung durch die „Weisheit Gottes" bedeutet in dem Sinn, daß Glauben, Gnade, Heiligung und alles, was das Christentum gibt, persönliches Teilhaben an Christus, der „Weisheit Gottes" ist (21). Ebenso wird die Frage der Glaubensgewißheit nicht von den Motiven des Glaubens her behandelt, sondern es wird zugegeben, daß jede Erkenntnis den Eindruck des Gegenstandes auf den Intellekt, ein gewisses Gegenwärtigsein des Erkennenden voraussetzt. Das Licht des Glaubens ist aber eben die in der Seele gegenwärtige Gnade, die als Anteil an der göttlichen Natur, Gott wirklich in der Seele gegenwärtig macht (39). Sachlich ist damit nichts anderes gemeint, als was z. B. der hl. Thomas in der Summa Theol. 2, 2 q. 6 a. 1 sagt. Aber die Formulierung rückt die Frage ganz in die Nähe des Gedankengangs, mit dem die Unmittelbarkeit der mystischen Gotteserkenntnis begründet wird.

[29] Die konsequentere Haltung der natürlich-rationalen Erkenntnis gegenüber ist, vom Standpunkt einer platonisch bestimmten Theologie, die augustinisch-viktorinische Auffassung, wonach im rationalen Erkennen dasselbe Prinzip, wenn auch nur auf tieferer Stufe, wirksam ist, dessen höhere Entfaltung die übernatürliche Erkenntnis darstellt (vgl. Die unmittelbare Gotteserkenntnis ... bei Augustin: Schol 13 [1938] 537—538). Bei Richard von St. Viktor spricht sich diese Auffassung symbolisch auch darin aus, daß er schon den Übergang von der sinnlichen zur geistigen Erkenntnis, vom Vorstellen zum rein begrifflichen Denken mit Ausdrücken umschreibt, die religiöse, heilsgeschichtliche Bedeutung haben, wie

IV.

Es ist nun in der heutigen Zeit immer mehr das Bedürfnis nach einer Darstellung der Theologie zu spüren, die von der innern Einheit des Glaubensinhaltes, vom Zusammenschauen der einzelnen Lehren in der Einheit der Heilsgeschichte ausgeht und die „Einheit der Theologie“[30] auch in dem Sinne verwirklicht, daß sie die Einheit von Glaubenserkenntnis und Erleben des Glaubensinhaltes, also von Theologie und Mystik einerseits und von Theologie und Frömmigkeit, besonders liturgischer Frömmigkeit, andererseits aufrecht und lebendig erhält. An die Stelle einer Glaubenslehre, die den Glaubensinhalt als eine von außen her dem natürlichen Menschen zum Glauben vorgelegte „Lehre“ betrachtet, deren Übervernünftigkeit eben darin besteht, daß sie mit dem natürlichen Menschen keine Berührungspunkte hat, einer „andern“ Welt angehört, tritt immer mehr die andere Auffassung vom Glauben, die in den Momenten des Glaubens zugleich die Kräfte und Motive sieht, die das wirkliche, im Leben erlebte Dasein des Menschen bestimmen und gestalten, positiv oder negativ, denen es sich aber nicht in eine vermeintliche „rein natürliche“ Sphäre entziehen kann[31] und die nur insofern „übernatürlich“ sind, als es selbst der Erhebung in ihre Sphäre, der von Gott in der Gnade des Glaubens gewährten Erleuchtung bedarf, um dieses sein Dasein ganz zu erfassen, seine wahre Stellung und den Sinn seines Seins richtig zu verstehen[32]. Es wäre wieder müßig zu fragen, was die greifbaren Gründe sind, die diese Wendung veranlaßt haben. Es ist aber vielleicht nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß auch in der nichtchristlich gerichteten Philosophie der Gegenwart die Tendenz des vergangenen Jahrhunderts, das Sein und Erkennen auf apriorische Grundbegriffe oder „dialektische“ Momente im Hegelschen Sinne zurückzuführen, von einer Richtung

sapere, quae sursum sunt — Dei sapientia — lux illa quae illuminat omnem hominem — animus antiquam dignitatem recuperat ... in eius virtute, qui eduxit vinctos in fortitudine, conterens portas aereas et vectes ferreos confringens — nostra conversatio in coelis est (Benjamin Maior II, 13; PL 196, 90—91).

[30] In dem Sinne, in dem z. B. A. Stolz im Schlußwort seines Buches Anselm von Canterbury, München 1937, diesen Begriff umschreibt — wenn er auch in der rein historischen Frage, ob gerade Anselm von Canterbury in seinem Denken diese Einheit verwirklicht hat, hie und da auf Widerspruch stoßen wird. Vgl. dazu den vorhergehenden Artikel dieses Heftes.

[31] Vgl. A. Stolz, Theologie der Mystik 74.

[32] Auch in der Literatur hat diese Auffassung vom Glauben in den Romanen S. Undsets ihren klassischen Ausdruck gefunden.

abgelöst wird, die davon ausgeht, die im Leben selbst gegebenen Momente als Urphänomene gelten zu lassen (Zeit als Erleben der Vergänglichkeit, Sein als Streben zum immer höhern Selbstausdruck und zugleich als Hineinragen ins Nichts) und von innen her das Dasein und das Erkennen zu deuten, anstatt wie früher sie aus Denkprinzipien und apriorischen Begriffen abzuleiten.

Nach dem, was oben über die innere Verwandtschaft gesagt worden ist, die zwischen einer so gerichteten Theologie und der platonischen Methode besteht, ist es zu erwarten, daß diese Wendung zugleich eine Hinwendung zu einer mehr platonisch gerichteten Denkweise in der Theologie bedeutet. Und das bestätigt sich auch. Es ist ein typisches Zeichen der Zeit, wenn z. B. zur Erklärung der „Bildwirklichkeit" der Sakramente ausdrücklich die platonische Formel des „Teilhabens", der „abbildlichen Wesensgemeinschaft" herangezogen wird, als die Denkweise, die das Gegebene, Sachliche überhaupt als reale Vergegenwärtigung eines überzeitlichen Inhaltes aufzufassen vermag[33]. Auch die weitere Frage des platonischen Denkens, das Übergehen ins Kosmische, macht sich in dieser neuen theologischen Denkweise so weit geltend, als es möglich ist, ohne in Gnostik zu verfallen. Ein Buch wie das genannte von A. Stolz setzt sich nicht nur zum Ziel, die Mystik aus ihrer psychologischen Vereinzelung zu lösen und sie in lebendigen Zusammenhang mit der allgemeinen Gnadenlehre und den Grundzügen der christlichen Dogmatik zu setzen. Es stellt sich auch noch die weitere und tiefere Aufgabe, diese Gnadenlehre, als deren Gipfel und höchste Ausprägung die Mystik begriffen worden ist, in ein umfassendes Weltbild einzuordnen, die Begriffe Fall, Sünde, Verklärung als „Seinsweisen" innerhalb der als Einheit erfaßten Welt zu verstehen und ihr Hineinragen in die konkrete Welt, bis ins Körperliche hinein, von einer höhern Einheit her zu begreifen[34].

Es ist klar, daß diese Zuwendung zur platonisch gerichteten Theologie zugleich auch eine Zuwendung zur östlichen Theologie ist. Es ist daher ebenso ein Zeichen der Zeit, wenn in der Auseinandersetzung über den Mysteriencharakter der Sakramente die neu aufgefundenen Katechesen Theodors von Mopsuestia mit Vorliebe herangezogen wer-

[33] G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium 46.
[34] Zu diesem letzten Gesichtspunkt, der es ermöglicht, das Wunder nicht bloß als τέρας innerhalb der natürlichen Welt, sondern auch als σημεῖον einer höhern Sphäre zu verstehen, vgl. 37 und 117 des angeführten Buches.

den. Daher kommen in dem Buch Theologie der Mystik von A. Stolz nicht nur die im Abendland früher schon — wenn auch jetzt seit langem nicht mehr — gelesenen griechischen Mystiker, wie Johannes Klimakos, zu Wort, sondern selbst der Lateinerfeind und Palamit Nikolaos Kabasilas. Es wird eine Idee wie die der „Gottesgeburt im Menschen", die zu den typischen Zügen östlicher Theologie gehört, im Westen aber bisher nur in der Mystik und in der Liturgie eine Rolle gespielt hat, nunmehr in den Begriffs- und Motivenkreis der Dogmatik einbezogen. Man bemüht sich heute, im Denken eines Origenes, des großen Gestalters östlicher Frömmigkeit, der aber auch zugleich als Beispiel für die im Platonismus liegende Gefahr des Abgleitens in Gnostik und Dualismus dienen kann, unter der gnostisch-subordinatianistischen Überlagerung die Züge aufzudecken, die für eine tiefere Verankerung der Mystik im Trinitätsdogma und für eine engere Verbindung der trinitarischen Momente mit den heilsgeschichtlichen von Wert sein können[35].

Es ist wahr, wir h a b e n vom Osten zu lernen, nicht nur von der Vergangenheit des Ostens, der östlichen Vätertheologie, sondern auch davon, was noch jetzt im Osten von dieser Tradition lebendig ist, bis zum intensiven Verständnis für die Liturgie und den engern Kontakt mit ihr, den sich im Osten das Volk bewahrt hat. Nicht zuletzt ist das alles im Osten eben deshalb besser erhalten, weil die platonische Art, Theologie zu treiben, das Durchdringen und Erfassen des Glaubensinhaltes von der erlebbaren Einheit des Glaubens her im Osten die traditionelle Form der Theologie geblieben ist. Soll aber nun die Fruchtbarmachung dieser Werte mit einer Abwendung von der aristotelischen Philosophie verbunden sein? Es liegt tatsächlich überall dort, wo man die Bedeutung dieser „platonischen" Art, Theologie zu treiben, erkennt, eine gewisse Abneigung gegen den Aristotelismus in der Luft, die diejenigen, die sie aussprechen, sich oft vielleicht selbst gar nicht ganz eingestehen mögen. Wenn man aber die aristotelische Philosophie als einen „Schleier" betrachtet, der trotz seiner Schönheit den Ausblick auf die Herrlichkeiten des göttlichen Lebens versperrt[36] oder die Sakramentenlehre des hl. Thomas dadurch rechtfertigen will, daß sie gar nicht so aristotelisch ist, als man glauben könnte, sondern der Vätertheologie näher steht, als es auf den ersten

[35] A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes.
[36] Vgl. auch M. Schmaus, Brauchen wir eine Verkündigungstheologie: Seelsorge 16 (1938) 1—12. Vgl. darüber H. Weisweiler, Theologie der Verkündigung: Schol 13 (1938) 482 f.

Blick scheint[37], so ist das eben keine Anerkennung der aristotelischen Philosophie. Soll man also die aristotelische Philosophie überhaupt aufgeben und zur platonischen Philosophie zurückkehren, weil sie — wenigstens überwiegend — auch die Philosophie der Väter war?

Gewiß nicht; eben die Erkenntnis von den zwei grundverschiedenen Gesichtspunkten, von denen aus die Theologie betrieben werden kann, bestimmt die Rolle, die jeder dieser beiden philosophischen Richtungen im Dienste der Theologie zukommt. Daß eine Philosophie, die von der Analyse der gegebenen äußeren Welt und von den natürlichen rationalen Grundlagen her dem Glaubensinhalt sich zu nähern bestimmt ist, nie den Glaubensinhalt so zu durchdringen und in seinen Zusammenhängen so zu erfassen vermag, wie eine Philosophie, deren innere Berechtigung eben darin besteht, daß sie das Schema enthält, das das Teilhaben am Übernatürlichen und die Politarität von Übernatur und gefallener Natur am vollkommensten ausdrückt, ist selbstverständlich. Man sollte, wenn man daraus dem Aristotelismus einen Vorwurf zu machen geneigt ist, aber nicht vergessen, daß der Platonismus, von seiner Eignung, die religiösen Momente und ihre erlebbare Polarität auszudrücken, abgesehen, auf sich selbst gestellt, als Seinslehre aufgefaßt, überhaupt keine christliche Philosophie sein kann, sondern bestenfalls Gnostik ist, wenn nicht Dualismus oder dualistischer Pantheismus. Daß er ein geeignetes Werkzeug des theologischen Ausdrucks ist, verdankt er eben dem Umstande, daß er als Philosophie keine Eigenbedeutung hat. Und es wird immer ebenso notwendig sein, eine christliche Philosophie zu besitzen, die das Dasein Gottes aus der Analyse des Seins zu erkennen lehrt, das Hinaufweisen der Natur über sich selbst und zum Übernatürlichen begreiflich macht, und das Übernatürliche in die aus dem Natürlichen gewonnenen Begriffe übersetzt (mit einer Präzision, die das Fließende der Begriffe von Abbild und Teilhaben nie zu geben vermag) wie eine, die die Offenbarung von innen her zu durchdringen und in der von der Offenbarung selbst geprägten Sprache auszudrücken strebt. Aristotelismus und Platonismus — das ist keine Alternative, sondern es sind zwei einander ergänzende Gesichtspunkte. Und dasselbe gilt, logisch angewendet, für den vermeintlichen Gegensatz zwischen östlicher und westlicher Theologie.

[37] G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium 47—48; Der Wesensaufbau des Mysteriums 77.

Naturphilosophie als Grundlegung und Weiterführung der Naturwissenschaften.

Versuch einer Wegweisung zu einer modernen scholastischen Kosmologie.

Von Nikolaus Junk S. J.

Wohl keiner anderen philosophischen Disziplin ist Sinn und Wesen, Methode und Ziel des eigenen Tuns so sehr zum Problem geworden wie der Naturphilosophie. Im Altertum und Mittelalter gehörte jede wissenschaftlich begründete Erkenntnis der Natur zum Bereiche der Naturphilosophie oder „Physica", die auch die heutige Psychologie vielfach mit einschloß. Als dann in der Neuzeit die Naturwissenschaften selbständig und im Gegensatz zur Philosophie sich zu entwickeln begannen, ist allmählich zwischen beiden eine ständig wachsende Entfremdung eingetreten. Seit langem bereits ist dieser Gegensatz so groß geworden, daß auf weite Strecken hin Naturwissenschaftler und Philosophen einander überhaupt nicht mehr verstehen, dafür aber umso mehr mit Verachtung und Geringschätzung sich gegenseitig betrachten. Die Naturwissenschaften haben nach ihrer Loslösung von der Philosophie mit neuen experimentellen Forschungsmethoden ganz ungeahnte Fortschritte gemacht und sind zu Erkenntnissen vorgedrungen, die der Philosophie mit ihren Mitteln niemals möglich gewesen wären; nur zu leicht kommen dann Vertreter dieser Wissenschaften dahin, die Philosophie abzulehnen als nicht zuständig in Fragen der Naturerkenntnis. Die Philosophie ihrerseits ist zum großen Teil unbekümmert um die Ergebnisse neuer Naturforschung in ihren altgewohnten Bahnen weitergegangen und läßt es sich genug sein, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse als nicht philosophisch von oben herab abzutun. So ist es denn gekommen, daß heute neben den hoch entwickelten Natur*wissenschaften* eine dürftige und unansehnliche Natur*philosophie* steht.

In diesem Artikel soll der Versuch unternommen werden, nachzuweisen, daß eine wahre Naturphilosophie nur möglich ist in engster Verbindung mit den Naturwissenschaften, und aufzuzeigen, wie neben den modernen, höchst vollkommenen Natur*wissenchaften* noch Raum bleibt für eine *Philosophie* der Natur. Die Arbeit kann lediglich Wegweisung sein zu einem Ziel, das nur zu erreichen ist durch umfassende Zusammenarbeit vieler, das aber, wie uns

scheint, erreicht werden muß, wenn anders die Naturphilosophie den heutigen Ansprüchen genügen und wieder zu Ehre und Ansehen gelangen will.

Eine Umschau in der modernen Naturphilosophie läßt drei verschiedene Grundhaltungen bei dem philosophischen Bemühen um eine geistige Bewältigung der Natur deutlich erkennen: 1. Naturphilosophie, betrieben im Geiste des deutschen Idealismus, möglichst unabhängig von jeder Erfahrung; 2. eine Spekulation über die Natur auf Grund des vorwissenschaftlichen Weltbildes und 3. ein philosophisches Bemühen um das Verständnis der Natur, das aufzubauen sucht auf dem wissenschaftlichen Weltbild von heute[1].

I.

Durch den deutschen Idealismus wurde die Kluft zwischen Naturwissenschaften und Naturphilosophie besonders vertieft. Bereits Kant hat diese Entwicklung eingeleitet, indem er einen scharfen Trennungsstrich zog zwischen „reiner" und „empirischer" Naturerkenntnis. Echt wissenschaftliche Erkenntnis der Natur sollte nur aus apriorischen Grundsätzen abgeleitet werden im Gegensatz zu bloßen Erfahrungsgesetzen. Zum Exponenten der erfahrungsfreien, spekulativen Philosophie der Natur ist Schelling geworden, der eigentliche Begründer einer romantischen Naturphilosophie. War er überhaupt schon mehr eine künstlerisch gestaltende als intellektuell erkennende Natur, so mußte dieser Grundzug seines Wesens sich besonders verhängnisvoll auswirken in der Spekulation über die Natur. In den „Ideen zur Naturphilosophie" (I, S. XI; 83 f.) legt er seine Auffassung folgendermaßen dar: „Mit der Naturphilosophie beginnt, nach der blinden und ideenlosen Art der Naturforschung, die seit dem Verderb der Philosophie durch Baco, der Physik durch Boyle und Newton, allgemein sich festgesetzt hat, eine höhere Erkenntnis der Natur; es bildet sich ein neues Organ der Anschauung und des Begreifens der Natur." „In der Naturphilosophie finden Erklärungen so wenig statt als in der Mathematik; sie geht von den an sich gewissen Prinzipien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erscheinungen vorgeschriebene Richtung; ihre Richtung liegt in ihr selbst, und je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die

[1] Wir berücksichtigen nicht eine weitere Auffassung, die unter Naturphilosophie nur ein Gesamtbild der Natur versteht. Eine derartige Philosophie der Natur bietet im Grunde nichts mehr als eine Zusammenfassung und Gesamtschau der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und unterscheidet sich infolgedessen auch nicht von den Naturwissenschaften.

Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als notwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen gibt"[2]. Diesen Prinzipien entsprechend haben dann Schelling und seine Schüler in großartiger Schau ein System der Natur geschaffen, bei dessen Konstruktion mehr die Phantasie als das erkennende Denken beteiligt war. Auch Hegel, der entschiedene Verächter des Erfahrungswissens, bietet als Naturphilosophie nur einen Komplex von Möglichkeiten, nicht aber Gedanken über die Naturwirklichkeit. Es ist nicht zu verwundern, daß die Romantiker die idealistische Naturphilosophie aufgegriffen und zu weiterer Blüte gebracht haben. Entsprach doch diese Haltung der Natur gegenüber ganz dem romantischen Geiste.

Wenngleich diese wirklichkeitsfremde Naturspekulation nicht lange sich zu halten vermochte, so ist sie doch auch heute noch nicht ganz ausgestorben. Die Kronzeugen, auf die sich ihre Vertreter immer wieder berufen, sind Philosophen wie Jak. Böhme, Giordano Bruno, L. Oken, Fichte, Schelling, Hegel, die Dichter der Romantik, sogar der Theosoph R. Steiner[3].

Mit Recht ist diese Art, über die Natur zu philosophieren, von den Naturwissenschaftlern mit Entschiedenheit abgelehnt worden. Diese phantastischen Konstruktionen müssen als außerhalb des Bereiches wissenschaftlich ernst zu nehmenden Bemühens um Erkenntnisse stehend angesehen werden. Aufgabe einer gesunden Naturphilosophie muß es sein, zu tiefstmöglichen Erkenntnissen über die objektiv bestehende Natur vorzudringen, nicht aber in ästhetisierender Schau freischöpferisch ein Naturbild zu zeichnen, das vielleicht schön und auch innerlich widerspruchslos ist, mit der Wirklichkeit aber nichts gemein hat. Den Zugang zur Naturwirklichkeit gewährt aber die Erfahrung, die von der Naturphilosophie deshalb nicht vernachlässigt werden darf. Es sind nun einmal die Erscheinungen, die auch für die Naturphilosophie richtunggebender Ansatzpunkt sind. Jede andere Methode muß zu einem mythisch-mystischen Natur-

[2] Siehe R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin 1929[4], II 220.

[3] Vgl. z. B. O. Spann, Naturphilosophie. Jena 1937. — O. J. Hartmann, Erde und Kosmos im Leben des Menschen, der Naturreiche, Jahreszeiten und Elemente. Eine philosophische Kosmologie, Frankfurt 1938. — H. Schaller, Urgrund und Schöpfung. Ein Beitrag zur metaphysischen Ontologie und Kosmologie, München 1938. — In etwa auch P. H. Schmidt, Philosophische Erdkunde, Stuttgart 1937.

bild führen[4]. Für einen Poeten mag diese Haltung die entsprechende sein, für den Philosophen jedoch nicht.

II.

Darum sucht denn auch eine zweite Art philosophischer Besinnung über die Natur ihre gesamte Spekulation aufzubauen auf den Ergebnissen der Beobachtungen, allerdings nicht der wissenschaftlichen, sondern auf der Alltagserfahrung, die jedem Menschen stets und leicht zugänglich ist. Aus dieser Laienerfahrung werden die Begriffe gewonnen, die zum Ausbau einer vollendeten Kosmologie hinreichen sollen. Natur*wissenschaften* aber und Philosophie haben nach dieser Auffassung überhaupt nichts miteinander zu tun. Die Philosophie habe ihre eigenen Methoden, vorzüglich abstrakt-deduktiver Art, mit denen es möglich sei, auf Grund weniger unmittelbar sich darbietender Beobachtungen eine Naturphilosophie zu erstellen, die allen Ansprüchen der Philosophie als einer möglichst apriorischen Wissenschaft gerecht werde und die zu viel tieferen, wesenhaften Erkenntnissen führe als sie einer noch so verfeinerten Experimentalwissenschaft erreichbar seien[5].

Die Kernfrage der Kosmologie nach dem Wesen der Materie findet bei diesen Denkern ihre Lösung durch Diskussion des *Werdens* im Bereich der anorganischen Welt, wie es einer oberflächlichen Beobachtung sich darbietet. Es gibt in der Natur Veränderungen, die *an* den Dingen sich vollziehen, so daß das Ding selbst seinem Wesen nach dasselbe bleibt und nur qualitative, quantitative oder örtliche Bestimmungen andere werden. Daneben finden sich aber auch Umwandlungen, die so tief in das Wesen der Dinge eingreifen, daß das Ding selbst ein anderes wird, derart, daß es mit einem neuen Namen benannt wird. Diese Veränderungen werden, wie es auf den ersten Blick auch den Anschein hat, als *substantielle Veränderungen* gedeutet, bei der die Substanz selbst eine andere wird: ein substantielles Werden im strengen Sinne des Wortes, bei dem ein Körper in einen andern übergeht, einer aus dem andern *wird*. In konsequenter Gedankenführung wird aus der so ausgedeuteten Beobachtung gefolgert, daß das gesamte anorganische Sein

[4] K. Joel, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Jena 1926, läßt jegliche Naturphilosophie aus mystischen Tendenzen geboren sein.

[5] Vgl. P. Geny, Metafisica ed esperienza nella Cosmologia: Greg 1 (1920) 91 ff. — G. M. Manser, Die Naturphilosophie des Aquinaten und die alte und moderne Physik: DivThom(Fr) 16 (1938) 3 ff.; bes. 12 f.

aus Urstoff und Wesensform als Prinzipien des Werdens und des Seins bestehen muß. Damit ist das System des Hylomorphismus für die Erklärung der Körperwelt gewonnen, aus dem sich eine ganze Reihe von Konsequenzen durch reine Deduktion ergeben. Indes beweisen die verfeinerten Methoden der modernen Naturwissenschaft, daß die für eine oberflächliche Beobachtung so tiefgreifenden Veränderungen nicht im wahren Sinne als Wesenswandlungen anzusprechen sind. Der Übergang von einem Stoff zum andern mit „neuen" Eigenschaften läßt sich nämlich erklären durch Modifikationen, die nur die strukturelle Anordnung im atomaren und molekularen Gebilde betreffen. Es ist als sicher und exakt bewiesen zu betrachten, daß bei der Bildung neuer Stoffe die Atome mit ihren wesentlichen Eigenschaften in den Verbindungen verbleiben[6]. Damit wird der auf die Annahme von Wesensänderungen sich gründenden philosophischen Spekulation der Boden entzogen, und es wird offenbar, daß auf *diese* Erfahrungen die Naturphilosophie nicht aufgebaut werden kann. Gewiß ist dadurch noch nicht die Falschheit des Hylomorphismus erwiesen, wohl aber, daß er auf diese oberflächlichen Beobachtungen sich nicht stützen läßt.

Das gewöhnliche Phänomen der räumlichen Ausdehnung führt zu den schwierigen Spekulationen über die Quantität und das Kontinuum. Jedoch zeigt die gegenwärtige Naturwissenschaft, daß die Ausdehnung jedenfalls nicht in der Weise kontinuierlich verwirklicht ist, wie sie unsern groben Sinnen zunächst erscheint. Eine philosophische Raum-Zeitlehre, die sich nur auf die alltägliche Erfahrung beruft, muß ferner die Ergebnisse der Einsteinschen Theorie unbeachtet lassen, die doch sicher von nicht geringer philosophischer Bedeutung sind.

Die vorwissenschaftliche Erfahrung bietet demnach für eine naturphilosophische Spekulation eine zu schmale und unsichere Basis. Die entscheidende Frage nach dem Wesen der Naturobjekte und ihrer Bestimmungen lassen sich auf Grund dieser Beobachtungen nicht mit Sicherheit beantworten.

Einen Vorteil bietet allerdings diese naturphilosophische Einstellung. Gründet man nämlich die Philosophie der Natur in solcher Weise auf die unmittelbar sich darbietenden Beobachtungen und Erfahrungen, dann ergibt sich zweifellos eine reinliche Scheidung zwischen erfahrungswissenschaftlicher und philosophischer Naturbetrachtung. Schon

[6] Siehe Th. Wulf, Lehrbuch der Physik, Freiburg 1929², 435 ff.

sehr früh verzweigen sich beide Arten geistiger Beschäftigung mit der Natur und gehen getrennte Wege. Die Naturwissenschaften gelangen zu ihren Erkenntnissen auf dem Wege einer systematischen und verfeinerten Beobachtung, sie sind eine methodisch vorangehende Erfahrung und unterscheiden sich von der Erfahrung des Laien nur graduell, nicht aber wesentlich. Die Philosophie dagegen geht zwar aus von den Erfahrungen, die der Wisssenschaft vorausliegen, arbeitet dann aber weiter nach ganz eigener Methode durch apriorische Einsichten; sie beschäftigt sich also mit der Natur in ganz anderer Weise wie die Wissenschaft. Die Methoden sind grundverschieden; es handelt sich um zwei durchaus verschiedene Arten von Naturerkenntnis.

Kurz sei noch angedeutet, daß der hier skizzierten naturphilosophischen Einstellung nicht selten eine falsche Auffassung über das Wesen der Naturwissenschaften zugrunde liegt. Es wird häufig vorausgesetzt, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis nur symbolischen Wert habe, nicht aber an die Dinge selbst heranführe, eine Auffassung, die sich auch bei vielen nicht-scholastischen Wissenschaftstheoretikern von heute findet. Daß diese Theorie nicht zutreffend ist, wird weiter unten noch zu zeigen sein.

III.

Die bisherigen Ausführungen haben ergeben, daß eine befriedigende Naturphilosophie sich nicht aufbauen läßt auf der Alltagserfahrung und -beobachtung. Wenn auch die vorwissenschaftliche Naturbetrachtung zur Lösung einiger weniger allgemeiner philosophischer Fragen ausreichen mag, für eine vollendete Naturphilosophie müssen die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse mitberücksichtigt werden, ja sie müssen die bevorzugte Grundlage für die philosophische Besinnung bilden. Nimmt man aber die Naturwissenschaften als Ausgangspunkt für eine Naturphilosophie, so erhebt sich sofort die Schicksalsfrage: *Wie kann es neben den heute so hoch entwickelten Naturwissenschaften überhaupt noch eine Naturphilosophie geben?* Kann eine Philosophie der Natur noch zu weitgehenderen Erkenntnissen vordringen, als sie von den Naturwissenschaften bereits geboten werden? Beide, Naturwissenschaft und Naturphilosophie, haben ja das gleiche Materialobjekt, die Natur, und ihr gemeinsames Ziel ist die Erkenntnis dieser Natur. Soll nun neben den Naturwissenschaften noch eine Naturphilosophie möglich sein, dann muß irgendein Unterschied aufgezeigt werden.

Um diesen Unterschied festzustellen, ist es vorerst notwendig, in Kürze Klarheit zu gewinnen darüber, was die Naturwissenschaften leisten zur Erkenntnis der Natur. Wir beschränken uns in dieser ganzen Arbeit auf den anorganischen Teil der Naturphilosophie; für die organische Kosmologie sind ähnliche Überlegungen maßgebend. Von den Naturwissenschaften betrachten wir vorzugsweise die Physik, und das mit vollem Recht. Sie ist der Prototyp einer exakten Naturwissenschaft und dringt am tiefsten in das Verständnis der anorganischen Natur ein. Die übrigen Zweige der anorganischen Naturwissenschaften (wie Chemie, Mineralogie, Kristallographie, Geophysik, Astronomie usw.) erhalten von ihr ihre letzte Klärung. Dadurch, daß die Physik vordringt bis zur Erforschung des Feinbaus der Materie, läßt sie die Ergebnisse der übrigen Wissenschaften in neuem Lichte sehen und verstehen. Sie muß also auch in vorzüglicher Weise die Basis naturphilosophischer Spekulation sein.

Wenn wir hier von der Leistung der Physik sprechen, so ist damit nicht eine Philosophie der physikalischen Naturerkenntnis gemeint, sondern nur die schlichte Feststellung, welchen Beitrag die Physik liefert zur Erkenntnis der Natur.

Gegenstand der physikalischen Forschung ist die ganze unbelebte Natur, die Körperwelt. Ihre nächste Aufgabe besteht darin, durch systematische Beobachtung die Gesetzmäßigkeiten des materiellen Geschehens festzustellen; zu dem Zwecke stellt sie im Experiment Fragen an die Natur und zwingt diese zu einer Antwort. Es genügt ihr jedoch nicht, rein beschreibend die das Geschehen beherrschenden Gesetze darzulegen, sie sucht vielmehr auch die Vorgänge kausalanalytisch zu erklären durch Zurückführung auf ihre unmittelbaren Ursachen. So findet sie als Ursache der elektromagnetischen Erscheinungen elektrische Kräfte, als Ursache des Beharrungsvermögens der Körper die Trägheit, als verantwortlich für die zwischen makroskopischen materiellen Gebilden obwaltenden Beziehungen die allgemeine Massenanziehung usw. Auf diesem Wege weiter fortschreitend wird sie zur Erklärung der Gasgesetze, der chemischen Verbindungsgesetze, elektrischer Vorgänge, optischer Erscheinungen, der Radioaktivität u. a. zu einer molekular-kinetischen Theorie der Materie geführt, d. h. zur Annahme letzter Aufbauelemente der Materie, deren strukturelle Anordnung zudem noch nachweisbar ist. Diese kleinsten Bausteine, die immer noch materieller Natur sind, samt ihren Bauprinzipien und Kräften, lassen schließlich die gesamte Körperwelt in ihrer Mannigfaltigkeit mit ihren vielfachen

Erscheinungen durch verhältnismäßig wenige und einfache Prinzipien verstehen. Diese „Herleitung der Erscheinungen aus dem inneren Bau von kleinsten Bestandteilen der Körper wird als eigentliches und letztes Ziel der Physik betrachtet"[7].

Zur Erreichung dieses Zieles gehen auf der ganzen Linie experimentelle Forschung und theoretische Ausdeutung und Bearbeitung Hand in Hand. In der theoretischen Physik werden die Ergebnisse des Experimentes in das Gewand mathematischer Formeln gekleidet und die Vorgänge nach ihren Maß- und Zahlverhältnissen wiedergegeben. Diese mathematischen Ansätze führen auf rechnerischem Wege zu weiteren Folgerungen, die zu verifizieren für das Experiment eine neue Aufgabe bedeutet. Die Mathematik ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck, sie ist *„das* Handwerkszeug"[8] des theoretischen Physikers. Das Resultat dieser vereinten Bemühungen ist die Schaffung eines in sich zusammenhängenden, logisch geordneten Weltbildes, das tiefste Einblicke gestattet in den Bau der Materie, und das Geschehen der anorganischen Natur in seinen kausalen Zusammenhängen verstehen läßt. Die Physik hat ihr Erkenntnisziel erreicht, wenn es ihr gelungen ist, die Natur in diesem Sinne zu begreifen. Zu wesentlich tieferen Erkenntnissen vermögen die Naturwissenschaften mit ihren experimentellen und theoretischen Methoden nicht vorzudringen. Und für die allermeisten Physiker ist es eine ausgemachte Sache, daß auch keine andern Erkenntnismethoden, namentlich keine philosophischen, in Fragen der Naturerkenntnis noch eine weitere Antwort zu geben haben.

Dem physikalischen Weltbild ist allerdings nicht nur ein symbolhafter Wert zuzuschreiben, wie es nicht wenige Philosophen und Physiker heute tun[9]. Die gesamte physikalische Erkenntnis ist ja letzten Endes nichts anderes als Beobachtung und Erfahrung mit technisch verfeinerten Mitteln, und wollte man sie im Sinne eines bloßen Symbolismus deuten, dann müßte sich auch jede andere äußere Erfahrung dieselbe Deutung gefallen lassen. Auch die mathematische Behandlung naturwissenschaftlicher Probleme ist nicht eine reine Symbolik, sondern enthält jeweils einen Realitätskern, der allerdings meist erst herausgeschält werden muß. Wenn

---

[7] Th. Wulf, a. a. O. VI.

[8] Gg. Joos, Lehrbuch der theoretischen Physik, Leipzig 1934[2], 2.

[9] Vgl. E. Rideau, Philosophie de la Physique moderne, Paris 1938, 27 ff.

das bezüglich der modernsten Forschung und mathematischen Formulierung der Quanten- und Wellenmechanik bisher noch nicht restlos gelungen ist, so besagt diese Tatsache keineswegs, daß eine realistische Deutung unmöglich sei. Mit der mathematischen Formulierung allein ist das Ziel der Physik noch nicht erreicht und deshalb ist die naturwissenschaftliche Erkenntnis auch nicht eine fortschreitende Mathematisierung der Natur, wie Maritain[10] will.

Was bleibt nun noch der Philosophie zu tun auf dem Gebiet der Naturerkenntnis? Die Philosophie hat die Aufgabe, begründete Erkenntnisse zu vermitteln und dabei vorzudringen bis zu letztmöglicher geistiger Bewältigung der Dinge; ihr liegt es ob, letzte Klarheit und Wahrheit, letztes Verstehen und Begreifen zu erzielen, soweit das dem natürlichen Erkenntnisvermögen des Menschen nur erreichbar ist; sie ist letzte und volle Erfüllung des natürlichen menschlichen Wahrheitsstrebens und -bedürfnisses. Die Frage also nach der Möglichkeit einer philosophischen Naturerkenntnis neben der physikalischen ist die Frage, ob über die Naturwissenschaften hinaus noch tiefere Erkenntnisse über die Natur möglich sind oder ob vielleicht menschliches Erkennen sich mit den erfahrungswissenschaftlichen Ergebnissen letztlich bescheiden muß.

Zunächst ist es leicht einzusehen, daß die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur als solche noch einer kritisch-philosophischen Besinnung fähig und bedürftig ist. Wie es eine allgemeine Erkenntnistheorie gibt, so gibt es auch eine spezielle Naturerkenntnistheorie. Deren Aufgabe ist es, reflexe Sicherheit zu verschaffen über Wert und Tragweite naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Der Naturwissenschaftler nimmt die allgemeinen und besondern Voraussetzungen seines wissenschaftlichen Tuns mehr oder weniger als selbstverständlich hin. So übernimmt ja auch der theoretische Physiker das bedeutendste Hilfsmittel seiner Arbeit, die Mathematik, aus den Händen des Mathematikers, ohne selbst aber mathematische Beweise zu liefern und die Richtigkeit der mathematischen Formeln und Ableitungen zu erweisen. Das zu tun, gehört zum Bereich der Mathematik. Der Physiker arbeitet mit diesem Handwerkszeug im Vertrauen auf seine Richtigkeit. In gleicher Weise verhält er sich zu den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen seiner Wissenschaft. Wenn er sich damit beschäftigt, was ihm keineswegs verwehrt ist, treibt er Philosophie; in philoso-

[10] J. Maritain, Science et Sagesse, Paris 1935, 79 f.; zit. auch bei Manser, a. a. O. 14.

phischer Reflexion wird er sich klar über sein eigenes wissenschaftliches Treiben, aber damit überschreitet er den eigentlichen Bereich seiner eigenen Wissenschaft. Daraus erklärt es sich auch, daß Naturwissenschaftler, deren ganzes Denken erfahrungswissenschaftlich eingestellt ist, bei dieser an sich gewiß zulässigen Grenzüberschreitung zu so grotesken Irrtümern gelangen konnten, wie sie im heutigen Neopositivismus zutage treten. Die hier angedeutete kritische Besinnung auf die den Naturwissenschaften zugrunde liegenden Voraussetzungen, auf Sinn und Wert, auf Wege und Wesen naturwissenschaftlicher Erkenntnis bildet also einen Teil der Naturphilosophie, den man passenderweise Naturerkenntnistheorie nennen kann. So ergibt sich nämlich eine philosophische Theorie der Naturerkenntnis. Dahin gehören Fragen wie Existenz der körperlichen Außenwelt, die allgemeine Naturkausalität, der Wert der Induktion, die Bedeutung physikalischer Hypothesen- und Theorienbildung, der Sinn der mathematischen Behandlung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse. Ein Teil dieser Probleme wird zwar meistens schon in der allgemeinen Erkenntnistheorie erörtert. Eine eingehendere Behandlung wird aber einer speziellen Naturerkenntnistheorie zuzuweisen sein. Damit wäre also ein Teil der Naturphilosophie sichergestellt.

Die modernen positivistischen Naturphilosophen erkennen nur diese kritische Reflexion auf die Grundlagen und Grundsätze der naturwissenschaftlichen Erkenntnis als Naturphilosophie an[11]. Jede weitere philosophische Erkenntnis über die Naturwirklichkeit selbst lehnen sie als „Metaphysik" und damit, getreu den positivistischen Grundsätzen, als „sinnlos" ab. Und doch ist es möglich, auf den Ergebnissen der Naturwissenschaften aufbauend, noch weiter einzudringen in das Verständnis der Körperwelt. Die Erkenntnisse über die Natur, zu denen die Naturwissenschaften gelangen, sind noch einer tieferen Klärung und Erfassung fähig, so daß sich der Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Naturphilosophie in althergebrachtem Sinne deuten ließe als eine Erklärung der Natur aus nächsten und relativ letzten Prinzipien[12]. Für die Physik ist z. B. Bewegung

[11] Siehe z. B. H. Reichenbach, Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie, Leipzig 1931. — P. Jordan, Die Physik des 20. Jahrhunderts, Braunschweig 1936, 118.

[12] Einen bemerkenswerten Versuch einer Naturphilosophie, die auf den Ergebnissen der Naturwissenschaften aufbaut, bietet P. Hoenen, Philosophie der anorganische natuur, Antwerpen-Brüssel 1938. Vgl. die Besprechung dieses Werkes im vorliegenden Heft.

das Phänomen örtlicher Veränderung, das im Sinne des Trägheitsgesetzes im bewegten Gegenstand einen Bewegungszustand voraussetzt. Worin indes dieser Zustand besteht, ist für die physikalische Forschung belanglos und wird deshalb auch nicht weiter untersucht. Es genügt für die Zwecke naturwissenschaftlicher Erkenntnis, das Bewegungsphänomen durch Reduktion auf einen dem Körper immanenten Zustand erklärt zu haben. Das Kausalbedürfnis des Physikers ist damit mit Recht befriedigt. Es bleibt somit als Aufgabe der Philosophie, zu ergründen, welcher Art das Sein von Bewegung ist, ob Bewegung notwendig absolutes oder relatives Sein ist, wie Bewegung auf Grund der physikalischen Feststellungen wesensmäßig definiert werden muß. — Mechanische Kraft wird von der Physik verstanden als Ursache der Änderung des Bewegungszustandes eines Körpers oder von der theoretischen Physik als Potialgefälle oder negativer Potentialgradient. Dieser Begriff von Kraft reicht aus für die Zwecke physikalischer Naturerkenntnis. Zwar wird dabei nicht selten in anthropomorphem Sinne verschwommen gedacht an vital erfahrbare Kraftäußerungen, die in der unmittelbaren inneren Erfahrung gegeben sind und die zunächst zur Bildung des Kraftbegriffes geführt haben, aber es wird doch nichts darüber ausgesagt, *was* Kraft nun eigentlich *ist*. Das festzustellen bleibt wiederum der Philosophie überlassen; der Physik kommt es nicht darauf an, bis zu einer Wesenserkenntnis vorzustoßen. — Was Raum und Zeit ihrem Wesen nach sind, welches Sein ihnen zukommt, ist für die Aufgaben der Physik völlig irrelevant; für sie sind nur Raum- und Zeit*messung* von Bedeutung. Die Frage nach dem Wesen dieser allgemeinen Bestimmtheiten materiellen Seins und Geschehens ist ein philosophisches Problem. — In ähnlicher Weise bedürfen die übrigen Grundbegriffe der Physik wie Energie, Masse usw. einer philosophischen Vertiefung. — Weiterhin bleibt der Philosophie die Frage zu lösen, wie der Substanzbegriff in der Natur verwirklicht ist, welchen letzten physikalischen Realitäten Substantialität zuzuschreiben ist; außerdem welches natürliche Gebilde als ein unum per se angesehen werden muß.

Das Hauptproblem der Naturphilosophie wird immer wieder sein, das Wesen der Materie zu ergründen. Für die Physik ist die Materie etwas Vorgegebenes, dessen Aufbau und gesetzmäßiges Verhalten sie erforscht. Bei ihrer Methode kann sie aber nicht zu einem Begriff gelangen, der das *Wesen* der Materie darstellte. Es gehört indes zum Be-

reich philosophischer Besinnung auf die Ergebnisse der Naturwissenschaften, diesen Begriff zu bilden. Aus alledem, was die Physik über die Materie lehrt, ist dieser Begriff durch begrifflich-spekulative Durchdringung und Anwendung metaphysischer Prinzipien denkend zu erarbeiten.

Nach diesen Ausführungen kann also der Unterschied zwischen erfahrungswissenschaftlicher und philosophischer Naturlehre aufgefaßt werden im Sinne der Unterscheidung von „empirischen" und „Wesensbegriffen"[13]. Die Erkenntnis, zu der die Naturwissenschaft vordringt, führt nur zur Bildung von Begriffen, die „empirische" genannt werden können. Die Realität, die z. B. mit dem physikalischen Kraftbegriff gemeint ist, kann nur mehr oder weniger durch Umschreibung definiert werden als etwas, das dem Phänomen der Änderung des Bewegungszustandes als Ursache zugrunde liegt. Das Dasein einer solchen Kraft ist nicht unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben, sondern erst erschlossen, einige Eigenschaften sind zugleich auch miterschlossen, aber dieser Begriff gestattet noch nicht, das *Wesen* der Kraft zu erfassen. Dazu gehörte ein „Wesensbegriff", der die wesentlichen Bestimmungsstücke des Kraftbegriffes enthielte und den zu bilden Aufgabe der Philosophie ist. Es ist indes noch nicht ausgemacht, wieweit unserem abstrakten Erkennen derartige Wesenserkenntnis überhaupt möglich ist. Auch diese Grenzen menschlichen Naturerkennens aufzufinden, gehört zum Aufgabenbereich der Philosophie.

Ist auf die vorgenannte Weise das Wesen materiellen Seins und Geschehens festgestellt, dann dürfte es auch noch möglich sein, durch reines Denken aus diesen Begriffen auf dem Wege der Deduktion zu weiteren Wesenseinsichten zu gelangen. Diese können mit einem gewissen Recht apriorisch genannt werden. Denn nachdem die Begriffe einmal, allerdings auf Grund wissenschaftlicher Erfahrung, gewonnen sind, sind solche Urteile möglich, die auf alleiniger Einsicht in diese Begriffe beruhen und deren innere Verknüpfung aufzeigen. Das System dieser Wesensbegriffe des materiellen Seins und ihrer Beziehungen ergäbe ein tieferes Begreifen der Natur, als es den Naturwissenschaften möglich ist, das philosophische Weltbild.

Die in diesen Zeilen entwickelte Auffassung über Wesen und Aufgaben der Naturphilosophie entspricht durchaus dem Geiste der aristotelisch-scholastischen Philosophie.

[13] Über diesen Unterschied siehe J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 77 f.; 221 ff.

Auch Aristoteles und die Scholastik haben die gesicherte empirische Naturerkenntnis ihrer Zeit voll und ganz ihrer naturphilosophischen Spekulation zugrunde gelegt. Es wäre ihnen gewiß nicht in den Sinn gekommen, Erfahrungswissen abzulehnen, weil es über die unmittelbare Beobachtung hinausging[14]. Daß die aristotelisch-scholastische Naturphilosophie heute nicht mehr genügen kann, findet seinen Grund darin, daß die wissenschaftliche Naturerkenntnis Fortschritte gemacht hat. Weil die Naturwissenschaften Fortschritte machen können, muß auch der Naturphilosophie eine Fortschrittsmöglichkeit zugestanden werden. Die allgemeine Metaphysik kann sich mit einem Minimum von Erfahrung begnügen, weil die Begriffe, die für die Ontologie von Bedeutung sind, aus der geringsten Beobachtung durch Abstraktion gewonnen werden können. Deshalb hat die Ontologie auch einen ziemlich definitiven Charakter. Es wäre aber irrig, für die Naturphilosophie die gleiche Unveränderlichkeit zu fordern und ihr wegen ihrer Fortschrittsfähigkeit den Charakter der Philosophie absprechen zu wollen[15].

---

[14] Vollkommen unbegreiflich sind uns die emphatischen Äußerungen, mit denen Manser (a. a. O. 4 ff.) die Stellung des hl. Thomas zur alten Physik zu charakterisieren sucht. Die ganze Beweisführung handelt von der antiken Astronomie und Astrologie, für deren Unsicherheit sich der hl. Thomas auf zwei Gründe berufe: „die *lokale* Distanz der Gestirne von uns, und die weitere Frage: ob überhaupt die Himmelskörper *gleicher Art*, ‚unius generis' mit den sublunarischen Körpern wären" (7). Gerade diese Gründe nun gelten nicht für eine Physik, die sich mit der Körperwelt auf unserem Planeten befaßt. Wenn demnach ein *sicheres* Erfahrungswissen über diese Körperwelt möglich ist, kann es auch nach Auffassung des Aquinaten Ausgangspunkt sein für eine philosophische Spekulation. Es ist nicht einzusehen, warum die empirische Naturerkenntnis nach Thomas zu beschränken sei auf eine Alltagserfahrung. Die „sensibilia", die den Schluß auf die Natur eines Dinges gestatten sollen, müssen doch zweifellos auch von gesicherter *wissenschaftlicher* Erfahrungserkenntnis gelten.

[15] Vgl. Fr. Ehrle-Pelster, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, Freiburg 1933, 51: „Wollte man sich auf diesem Gebiete (sc. der Naturphilosophie und der Psychologie) mit der Erörterung einiger spekulativer Fragen der älteren Scholastik begnügen und alles übrige den Naturwissenschaften überlassen, so wäre das nicht nur eine Abkehr vom Geiste des Aristotelismus, sondern ihre Durchführung würde die Naturphilosophie auch bald zu völliger Unfruchtbarkeit verurteilen und ihr jede Bedeutung nehmen. Die Zusammenhänge sind zu zahlreich und zu innig, als daß die überaus reichen Ergebnisse der neueren Forschung, die jetzt überall an die Grundprobleme der Naturphilosophie anrühren, ungestraft vernachlässigt werden könnten. Eine wissenschaftliche Kosmologie ohne Berücksichtigung der Physik, Chemie und Astronomie ... ist gar nicht mehr denkbar."

Fassen wir die bisher erörterten Unterschiede zwischen Naturwissenschaften und Naturphilosophie zusammen, so ergibt sich folgendes:

Unterschied im Ziel: Die Naturwissenschaften suchen die Natur zu begreifen, indem sie das Geschehen zurückführen auf seine nächsten Ursachen. Experiment und Mathematik sind ihnen nur Mittel zu diesem Ziel. Ist diese Zurückführung gelungen, läßt sich das materielle Geschehen in seiner Gesamtheit verstehen durch das Vorhandensein möglichst weniger verschiedener Kräfte, die sich kundtun in den fundamentalen Naturgesetzen, dann ist dieses Ziel erreicht. Die Naturphilosophie geht weiter: ihr genügt auf die Frage nach dem „Warum" nicht der Hinweis auf atomistische Bausteine und deren Kräfte, sie sucht das „Warum" zu verstehen aus der Einsicht in das „Was", das Wesen dieser Bausteine und Kräfte. Zwar gibt auch die Naturwissenschaft Antwort auf das „Was" und „Warum", aber nicht die letzte.

Unterschied in der Methode: Die Naturwissenschaften gelangen zu ihren Erkenntnissen durch wissenschaftliche Erfahrung, die durch technische Hilfsmittel möglichst exakt und genau gestaltet wird, und durch logische Ordnung des gesamten Erfahrungsmaterials in ein lückenlos geschlossenes System der Natur. Die Philosophie der Natur legt dieses Bild ihrer Spekulation zugrunde und sucht durch reine Denkarbeit zu Wesenserkenntnissen vorzudringen. Diese Methode der Naturphilosophie ist auch verschieden von jener der theoretischen Physik. Die theoretische Physik führt auf mathematischem Wege zu Folgerungen, die — wenigstens prinzipiell — durch die Beobachtung im Experiment verifizierbar und kontrollierbar sind. Nicht so die Ergebnisse der Naturphilosophie. Ob der auf Grund des wissenschaftlichen Materials erarbeitete Begriff zutreffend ist, läßt sich nicht durch Erfahrung entscheiden; das kann nur eingesehen oder eventuell festgestellt werden durch Nachweis der Rechtmäßigkeit des Bildungsvorgangs.

Ist nun die Verschiedenheit von Naturwissenschaften und Naturphilosophie nach Ziel und Methode derart, daß der Unterschied als wesentlich bezeichnet werden muß, oder handelt es sich lediglich um eine Verschiedenheit, die durch das Prinzip der Arbeitsteilung notwendig gemacht ist, wie etwa der Unterschied zwischen experimenteller und theoretischer Physik oder auch zwischen Physik und Chemie in ihrer heutigen Gestalt? Diese schwierige Frage soll bei anderer Gelegenheit eingehender untersucht werden; nur ei-

nige Gedanken seien hier zunächst angedeutet. Die Naturphilosophie schließt sich unmittelbar an die Naturwissenschaften an und führt diese organisch weiter durch Auswertung und Ausweitung ihrer Resultate; es entsteht eigentlich kein Bruch beim Übergang von einem Fach zum andern. Allerdings ist es nicht wohl möglich, daß *ein* Mensch in beiden Zweigen forschend tätig ist. Von einem Naturphilosophen von Fach muß außer einer gründlichen philosophischen Schulung gefordert werden, daß er die Ergebnisse der Naturwissenschaften kenne und verstehe. Auch soll er fähig sein, möglichst auf Grund der Originalarbeiten, sich ein selbständiges Urteil über deren Wert zu bilden; will er aber diese Ergebnisse philosophisch deuten und bearbeiten, dann wird es ihm nicht möglich sein, in der empirischen Wissenschaft mitzuarbeiten. Weil diese Forderung von vielen Philosophen nicht beachtet wurde, haben sie sich in den letzten Jahrzehnten so manche Blöße gegeben, da sie über physikalische Theorien aburteilten, ohne genügend damit vertraut zu sein. Für den Fachphysiker ist zwar die Kenntnis der naturphilosophischen Resultate nicht unerläßlich, wird aber doch meist wünschenswert sein, aber ein eigentliches Arbeiten in der Philosophie ist in Anbetracht des riesigen Umfanges beider Gebiete nicht möglich. Eine Arbeitsteilung ist also bei dem heutigen Stand der Forschung sicher unvermeidlich.

Auf der andern Seite ist aber trotz des engen und organischen Zusammenhanges beider Wissenszweige der Unterschied im Ziel und der Methode doch so beträchtlich, daß er vielleicht als wesentlich zu bezeichnen ist. Dann wäre eine doppelte, wesentlich verschiedene Naturerkenntnis anzunehmen, die jedoch in dem oben dargelegten Verhältnis zueinander stünde. Indes scheint uns die Lösung dieser Frage vorerst von minderer Bedeutung. Vordringlicher ist jedenfalls die Aufgabe, eventuell zunächst durch Monographien, in scholastischem Geiste eine *wissenschaftlich* begründete Kosmologie zu schaffen, die zugleich auch vor jeder gesunden Philosophie in Ehren bestehen kann. Dazu wegweisend mit beizutragen, war Sinn und Zweck dieser Arbeit.

Besprechungen.

Husserl, E., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Philosophia Bd. 1, 77—176.

Die Arbeit war als erster Teil eines umfassenden Werkes gedacht, das eine „Einleitung in die phänomenologische Philosophie" sein sollte. Um den Sinn und die Tragweite der vielbesprochenen Krise festzustellen, wird hier auf den Ursprung und den Sinn der Wissenschaften zurückgegangen. Dies führt zu eindringlichen philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen über Struktur und Wesen von Wissenschaft, Mathematik und Philosophie.

Aus der antiken Philosophie schöpfte die Renaissance vor allem das Ideal einer neuen Daseinsform: „Das frei sich selbst, seinem ganzen Leben, seine Regel aus reiner Vernunft, aus der Philosophie Geben" (84). Dies schließt als Voraussetzung mit ein, daß die ganze Welt durchgehend rational und in dieser Rationalität dem Menschen zugänglich sei. Nun stand von der Antike her eine solche rationale, objektive und allen in gleicher Weise zugängliche ideale Welt zur Verfügung, die Geometrie. Aber sie war ein System endlicher Aufgaben. Galilei, der als Vertreter einer ganzen Richtung steht, unternimmt nun ein Doppeltes. Er verlegt das Ideale, die Mathematik, in die Natur selber hinein. Das Reich vollkommener, reiner Limes-Gestalten, das der Gegenstand der Geometrie ist, ist zwar empirisch in den Körpern nie genau festzustellen, wird aber als in ihnen bestehend vorausgesetzt; durch immer genauere Messungen kann man sich der ideal-realen Gestalt beliebig nähern, allerdings in einer unendlichen Anzahl endlicher Schritte.

Die größere Schwierigkeit bestand aber in der Mathematisierung der spezifischen Sinnesqualitäten, der „Füllen". Da für sie kein Bereich idealer Gestalten besteht, war eine direkte Mathematisierung ausgeschlossen. Nun stehen aber Gestalten und Füllen schon in der alltäglichen Erfahrung in einem gewissen regelmäßigen Zusammenhang. Der Verallgemeinerungsdrang der Renaissance und der Glaube an die durchgehende Rationalität des Alls ließen Galilei den an sich ungeheuerlichen Gedanken fassen, daß Gestalten- und Füllenänderungen in einem exakten Zusammenhang ständen und darum die Fülleänderungen mittelbar durch die Gestaltänderungen meßbar und berechenbar seien. So werden auch den Füllen mathematische Unendlichkeiten substruiert.

Beide Voraussetzungen sind nur in einer unendlichen Approximation exakt festzustellen und so bleiben die Grundlagen der modernen Naturwissenschaft bei aller Einzelbestätigung durch die Jahrhunderte hindurch eine unendlich zu bewährende Hypothese. Jedoch hat weder Galilei noch sonst jemand sich Gedanken über den Ursprung und den Sinn der neuen Wissenschaft gemacht. Das ganze Streben ging auf die Auffindung von Methoden, die eine Feststellung der einzelnen Zusammenhänge gestatteten. So kam schon Galilei dazu, in dem mathematisch Greifbaren das wahre Sein der Dinge zu sehen und alles Übrige als aus der Subjektivität entspringend zu betrachten. Eine an sich mathematische und in sich abgeschlossene Körperwelt tritt so einer zweiten Welt, der seelischen, gegenüber. In der Philosophie Descartes' findet dieser Dualismus seinen Ausdruck. Folgerichtig wird nun an alle Wissenschaften der gleiche Anspruch durchgehender Rationalität ge-

stellt; die Wissenschaft zerfällt in Sondergebiete, die alle von der Idee eines an sich rationalen Bereiches geleitet sind. Im Prinzip ist der Mensch allwissend; in der Praxis ist dieses Wissen allerdings nur in einer unendlichen Approximation zu verwirklichen. Das Gleiche gilt von der durch diese Wissenschaften ermöglichten Beherrschung der Welt und der Menschen und von der daraus erwarteten Glückseligkeit. Gott ist nur mehr „der unendlich ferne Mensch" (141).

Descartes stellt als erster die radikale Frage nach dem Ursprung dieser Rationalität. Im Ego und seinen cogitationes sieht er den Ursprung und die Voraussetzung der cogitata und der Welt. Aber vorgefaßte Meinungen über den absoluten Bestand der Körperwelt, den er zu rechtfertigen unternimmt, und die gleichfalls durch bloße Überlieferung bedingte Gleichsetzung dieses Ego mit der Seele hindern ihn daran, seine eigene Fragestellung in ihrer radikalen Tragweite zu verstehen. „Es blieb ihm verborgen, daß alle solchen Unterscheidungen wie Ich und Du, Innen und Außen erst im absoluten Ego sich ‚konstituieren'" (157). So bringt er es nur zu einem psychologisch verfälschten Transzendentalismus. Hume fühlt das Problem, das in dieser transzendentalen Fragestellung liegt. Aber er dringt aus der bloßen Erschütterung des Objektivismus nicht zum eigentlichen Sinn der neuen Fragestellung vor. Doch war der tiefste Sinn seines Fragens und Zweifelns „das Welträtsel im tiefsten und letzten Sinne, das Rätsel einer Welt, deren Sein Sein aus subjektiver Leistung ist, und das in der Evidenz, daß eine andere überhaupt nicht denkbar ist" (171 f.). Zur Lösung dieser Frage hat Kant Wege geschaffen. Auch für seine Nachfolger blieb es eine Grundüberzeugung, „daß die objektiv-wissenschaftliche Methode auf einem nie befragten, tief verborgenen subjektiven Grunde ruhe, dessen philosophische Erleuchtung erst den wahren Sinn der Leistungen positiver Wissenschaft und korrelativ den wahren Seinssinn der objektiven Welt herausstelle — eben als einen transzendental-subjektiven" (175). Somit erscheint als der Endpunkt der ganzen Entwicklung eine Transzendentalphilosophie als Phänomenologie, die erreicht ist, „wenn der Philosoph zu einem klaren Verständnis seiner selbst als der urquellend fungierenden Subjektivität sich durchgerungen hat" (174). Diesen Endpunkt zu erreichen, war wohl die Absicht des geplanten Werkes.

Von großer Bedeutung scheint uns die hier gegebene Analyse und Kritik der Wissenschaft zu sein, die unabhängig von dem damit verbundenen Idealismus, der als Ideal der Philosophie vorschwebt, übernommen werden kann. Es ist in der Tat das Grundübel fast aller modernen Systeme seit Descartes, daß man die Philosophie auf der Wissenschaft als dem eigentlichen Zugang und der wahren Quelle aller Realität aufbaute, ohne je nach Ursprung, Wesen und Seinsbedeutung der Wissenschaft gefragt zu haben. Leider ist diese Frage auch nicht von den Gegnern dieser Systeme gestellt und beantwortet worden. Eine solche Analyse wird zwar, wie wir anderswo gezeigt haben (Die Grundfragen der Philosophie, Freiburg 1933, 4. Teil; Schol 13 [1938] 490—520), den Anteil der Subjektivität an der Bildung des Objektes und der Wissenschaft als größer herausstellen, als das Mittelalter vermuten konnte; aber das Ergebnis wird nicht eine idealistische Philosophie sein, sondern ein kritischer Realismus, der im Gegenstand den Beitrag von Subjekt und Ding an sich zu unterscheiden sucht, um so zu einer Erkenntnis der Wirklichkeit an sich zu gelangen.

A. Brunner S. J.

Rabeau, G., Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin (Bibl. Thom. 22). gr. 8° (228 S.) Paris 1938, Vrin. *Fr* 25.—.

Der Verf. bietet uns in diesem Werk, das der Pariser Faculté des Lettres als Doktoratsthese vorlag, eine überaus scharfsinnige, aus umfassender Kenntnis der Quellen schöpfende Untersuchung zur thomistischen Erkenntnislehre. Seine Absicht geht auf eine weiterführende Ausdeutung der thomistischen Lehre vom Werden des Gedankens. Durch Aufweis der Erfahrungsgrundlagen der auf den ersten Blick rein metaphysischen Spekulationen soll eine Verlebendigung dieser Lehren erreicht werden. In der Tat überschreitet die Arbeit weit den Rahmen der üblichen Darstellungen. Anfangs scheint sie sich wohl in den gewohnten Bahnen zu bewegen; wir hören von der Abstraktion der species intelligibilis durch den tätigen Verstand, vom Einfluß des „Phantasmas"; von der Formung des inneren Wortes usw. Aber je mehr an Hand der Texte die Mannigfaltigkeit der Fragen und Gesichtspunkte entfaltet wird, desto mehr enthüllt sich die vielgestaltige Problematik, die sich hinter den allzu glatten Lösungen der Handbücher verbirgt.

Die Frage, die das scheinbare Gleichgewicht dieser Lösungen am ehesten zu stören vermag, scheint uns die nach Bewußtheit oder Unbewußtheit der species intelligibilis zu sein. Wie leicht wäre sie zu lösen, wenn sich bei Thomas Erfahrungsgrundlage und metaphysische Durchdringung deutlicher voneinander abhöben! Aber gerade hier zeigt sich, wie überaus schwer zu verwirklichen die Absicht R.s ist, diese thomistischen Lehren auf die zugrunde liegenden Phänomene zurückzuführen. Wenn daher der Versuch auch nicht ganz gelingen konnte, so sieht R. jedenfalls die Aufgabe ganz richtig. In der angegebenen Sonderfrage entscheidet er sich zunächst, der gewöhnlichen Auffassung entsprechend, für die Unbewußtheit der Species (49 f.). In der Zusammenfassung am Schluß aber erscheint die Species nur als „normalerweise" unbewußt; wie das durchsichtige Glas gewöhnlich selbst nicht gesehen wird, so entgeht die Species dem Blick des Geistes, obwohl sie grundsätzlich wahrnehmbar ist (208 f.). Jedenfalls tut R. gut daran, die Frage nicht durch Berufung auf S. th. 1 q. 85 a. 1 im Sinn der Unbewußtheit für entschieden zu halten; der Sinn der Formel, die Species sei nicht „id quod intelligitur", sondern „id quo intelligitur", ist in der Tat ein anderer (vgl. Schol 11 [1936] 64 f.); sonst müßte aus dem Gedankengang des Artikels ebenso die Unbewußtheit des Verbum gefolgert werden. Auffallend ist der S. 50 angeführte Text; wir konnten ihn leider nicht nachprüfen, da durch einen Druckfehler die Fundstelle falsch angegeben ist.

Jedenfalls bringt die sorgfältige Arbeit R.s eine ganze Reihe von Texten, nach denen die landläufige Darstellung der thomistischen Erkenntnislehre zumindest als ergänzungsbedürftig erscheinen muß. Es geht nicht an, aus einem rein sinnlichen „Phantasma" durch einen unbewußten Prozeß nichts anderes als einen abstrakten, rein geistigen Allgemeinbegriff hervorgehen zu lassen; so würde eine Kluft zwischen sinnlicher Erfahrung und abstraktem Denken aufgetan, die sich nicht mehr schließen läßt; auch die „reflexio ad phantasma" würde bei völliger Fremdheit der beiden Erkenntnisformen gegeneinander unverständlich. Tatsächlich läßt aber Thomas das Verbum aus einem andern bereits vorangehenden geistigen Erkenntnisakt hervorgehen, den er „intuitus" nennt

(64 f.; 209); das Verbum ist ihm Ausdruck einer bereits vorangehenden „notitia" (65; 71). Was ist diese erste, der Formung des inneren Wortes vorangehende geistige Erkenntnis? Ist sie ein Bewußthaben der Species selbst oder vielmehr eine erste Wirkung der Species? In beiden Fällen wird man an ein Aufleuchten des intelligiblen Gehaltes im anschaulich Gegebenen (im „Phantasma") selber zu denken haben, so daß sich in ihm Sinnliches und Geistiges in ganzmenschlicher Erkenntnis aufs innigste durchdringen. Auf diese Lösung weist auch die Formel vom „illuminare phantasmata" hin, die bei R. leider nicht näher erörtert wird. Hier, wie auch bei der Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen, bedauert man, daß R. die bedeutsame Abhandlung von Fr. Sladeczek in Schol 1 (1926) 184—215 nicht kennt, wie auch sonst die deutschsprachige Literatur wenig berücksichtigt ist.

R. weist der Species einen erstaunlich reichen und feingegliederten Inhalt zu: Sie bietet sogleich das ganze spezifische Wesen z. B. des Menschen oder des Pferdes; zudem heben sich in ihr bereits Gattung und artbildender Unterschied, Wesen und Dasein usw. irgendwie voneinander ab (R. spricht von Fugen [fissures] in der Species). Hier scheint uns die Spekulation nun doch zu weit getrieben. Wenn die Species ein bewußtes Erkenntnisgebilde ist, müßten uns unter R.s Voraussetzung all diese Inhalte und Unterscheidungen gleich im ersten Erkenntnisakt mühelos gegeben sein — was offenbar der Erfahrung widerspricht. Ist die Species aber unbewußte Determination des Verstandes, woher wissen wir dann so viel über ihr inneres Gefüge? Man müßte doch in diesem Fall wohl annehmen, daß sie nicht mehr enthält als der erste Begriff, der durch ihre Vermittlung unbewußt, naturhaft, aus dem gegebenen Sinnlichen gewonnen wird.

Eine besondere Untersuchung widmet R. dem Begriff des Seins, der Existenz. Ganz richtig bemerkt er, daß er aus der innern Erfahrung des Selbstbewußtseins gewonnen werden kann (186), also ohne eigene Species, da für das Selbstbewußtsein keine weitere Determination erforderlich ist, sondern die Species des äußern Gegenstandes zur Auslösung genügt. Warum der Verf. nun außerdem noch ein Enthaltensein des realen Seins in der vom Phantasma abstrahierten Species fordert, ist schwer einzusehen, zumal Thomas immer wieder sagt, der (auf Grund der Species gebildete) Begriff biete nur die „quidditas", nicht das „esse".

Mit Recht betont der Verf., daß die bewußte Erarbeitung (construction) von Begriffen auch nach Thomas eine weit größere Rolle spielt, als manche Darstellungen seiner Lehre vermuten lassen, wenn auch darüber bei ihm keine fertige Theorie vorliege (215). Zu diesen nicht unmittelbar auf Grund einer vom Phantasma abstrahierten Species, sondern durch bewußte Denktätigkeit aus ursprünglichen Begriffen geformten Begriffen muß man aber nach wiederholten Äußerungen des hl. Thomas auch die spezifischen Wesensbegriffe der Substanzen rechnen, wie R. selbst einmal zugesteht (151 f.). J. de Vries S. J.

Hartmann, N., Möglichkeit und Wirklichkeit. gr. 8° (XVII u. 481 S.) Berlin 1938, de Gruyter. *M* 12.—.

Das umfangreiche, recht klar geschriebene Werk ist das Kernstück einer Ontologie, zu dem das frühere Buch: Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin 1935 (vgl. Schol 12 [1937] 106 f.) die Einführung bildete. Es will zeigen, daß die in der geschichtlichen Tradition herausgearbeiteten sechs Grundmodi, nämlich die drei

positiven: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, und die drei negativen: Unmöglichkeit, Unwirklichkeit, Zufälligkeit, sowohl ins Gebiet der Logik und Erkenntnistheorie, wie auch in jenes der Metaphysik eindringen, von keiner der drei philosophischen Disziplinen bisher aber in ihrer Reinheit herausgestellt, sondern auf allen Gebieten neu zu gewinnen seien. Die Arbeit geht darum zwar von den traditionellen Modalbegriffen aus, sucht aber im Gegensatz zu diesen ein System der Modalanalyse durchzuführen. Sie gliedert sich in vier Teile.

Der *erste* Teil will die Aporien und Äquivokationen der geschichtlich überkommenen Modalbegriffe zunächst einmal klären, dann aber vor allem das „modale Grundgesetz" entwickeln: Die relationalen Modi: Unmöglichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit sind alle relativ auf die absoluten Modi: Wirklichkeit und Unwirklichkeit. Darum eben sind Wirklichkeit und Unwirklichkeit die Fundamentalmodi. Die Zufälligkeit, die Wirklichkeit bedeute, an der nur das Notwendigsein negiert werde, sei ein strittiger Modus, kein einfach negativer, sondern ein zur Hälfte positiver Modus, der weder eindeutig unter die anderen Modi einreihbar noch mit den alle Sphären durchziehenden Zusammenhängen in Einklang zu bringen sei. Der Realmodus der Zufälligkeit sei innerlich widerspruchsvoll. Weiterhin entwickelt der erste Teil die generelle Anordnung der Modi und gelangt zu dem folgenschweren ontologischen Grundsatz der Zufälligkeit: „Es gibt keine Notwendigkeit ohne Zufälligkeit, wohl aber kann es Zufälligkeit ohne Notwendigkeit geben" (91). In innerem Zusammenhang damit wird der Begriff des absolut notwendigen Wesens als ein „ungeheurer Mißbegriff" bezeichnet; es helfe nichts, den zureichenden Grund der Welt in Gott zu suchen; Gott selbst werde ebendamit, daß er erster Grund sein soll, zu einem Zufälligen; der kosmologische Gottesbeweis wird in recht schroffer Form abgelehnt (92 f., 219 f.).

Der zweite Teil, der den breitesten Raum einnimmt, untersucht die Modalität des realen Seins, die Realmodi und die zwischen ihnen waltenden Beziehungen, für die eine Reihe von Intermodalgesetzen aufgestellt wird. Die Gesamtheit aller Intermodalgesetze des Realen findet ihren Ausdruck im „Realgesetz der Wirklichkeit": In der Realsphäre gibt es weder ein bloß Mögliches noch ein bloß Notwendiges, sondern nur das Wirkliche. Alles Wirkliche sei durch die Vollzähligkeit seiner Bedingungen bestimmt. Im Gefüge des Realgeschehens sei nichts möglich, was nicht ebendamit wirklich wird, und es werde nie etwas möglich werden, was nicht wirklich werden wird. — Man erkennt unschwer, daß hier nicht von der inneren metaphysischen, sondern von der physischen Realmöglichkeit die Rede ist, die nur dann vorliegt, wenn alle Bedingungen für ein Geschehen tatsächlich gegeben sind, und die ihrerseits die innere, metaphysische Möglichkeit der Sache schon voraussetzt. Gerade die innere Realmöglichkeit und -notwendigkeit aber ist von wesentlicher Bedeutung, und zwar sowohl ganz allgemein für alle logischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Grundfragen wie insbesondere zur Herausstellung des ursprünglichen Sinnes der Seins- und Erkenntnismodi.

Der *dritte* Teil behandelt die Modalverhältnisse des Irrealen, worunter sowohl die ideale Sphäre verstanden wird, die allein neben der Realsphäre eine eigentliche Seinssphäre mit selbständiger Seinsweise sei, wie auch die logische und die Erkenntnissphäre, die ihrerseits von sekundärer Art, und deren Modi Sekundärmodi seien. Das ideale Sein wird für echtes, hartes, wirkliches Ansich-

sein gehalten, das sich vom realen Sein radikal, bis zur greifbarsten Deutlichkeit unterscheide. Während Dinge, Geschehnisse, Personen und Situationen einmalig, zeitlich, entstehend, vergehend und individuell sind, sind Zahlen Dreiecke, Aktwesenheiten und Werte etwas wesentlich anderes, sie sind zeitlos, ewig, allgemein, immateriell, der Vergänglichkeit enthoben und der eigentlichen Individualität unfähig. Darum verblasse in der idealen Seinssphäre der Gegensatz von Wirklich und Unwirklich, das widerspruchslos Mögliche sei ideal schon wirklich.

Der *vierte* Teil bespricht die Intermodalverhältnisse zweiter Ordnung, d. h. die Beziehungen zwischen den korrespondierenden Modi der vier Modalsphären: der realen und der idealen, der logischen und der Erkenntnissphäre.

Die anregende Kraft des Buches zur inneren Durchdringung alter und immer behandelter Probleme ist groß. Anderseits sind die Ansprüche weitgehend, und die Angriffe gegen die traditionelle Logik und Ontologie verschiedener Richtungen überaus zahlreich; immer wieder wird ein radikales Umlernen gefordert. Sind die Forderungen begründet?

Die scharfe Trennung, die zwischen der realen und der idealen Sphäre gemacht wird, erfolgt aus Nichtbeachtung der *Abstraktion,* die allerdings leicht übersehen werden kann, wie schon Aristoteles (Phys. II 2, 193 b 33—194 a 1) gegenüber den Mathematikern und Platonikern hervorgehoben hat. Diese Abstraktion ist freilich nicht als ein Herausscheiden konkreter Seinsteile zu verstehen, sondern als ein Absehen von der Individualität des intellektiv in seinem Wassein erfaßten Gegenstandes. Die Abstraktion hat zur Folge, daß von den abstraktiv erfaßten Sinngehalten rein als solchen diejenigen Attribute nicht mehr aussagbar sind, die in der Individualität gründen. Wenn aber einmal die illegitime Trennung der idealen und der realen Sphäre vollzogen ist, läßt sich grundsätzlich nicht mehr sagen, daß sich die Gesetze und Modi des idealen Seins als Wesenmomente tief in die Realverhältnisse hineinerstrecken. Das hat schon Aristoteles klar erkannt und sehr entschieden ausgesprochen, wenn er sein Unbehagen über den vieldeutigen Begriff der Platonischen „Teilhabe" der Sinnesdinge an den Ideen äußert und urteilt, daß damit nur ein neuer Name aufgebracht, die Sache selbst aber in keiner Weise erklärt sei (Met. I 6, 987 b 7—14; I 9, 991 a 20—22).

Die Modalanalyse ist eng verknüpft mit der Aristotelischen Potenz-Akt-Lehre. Dessen ist sich das vorliegende Werk wohl bewußt. Gerade diese Lehre aber wird hier in einer Weise dargestellt, daß sie als mit einer Fülle unlösbarer Aporien belastet erscheint. H. faßt die Aristotelischen Begriffe Dynamis und Energeia als nebeneinander bestehende, einander ablösende, getrennte Zustände des Seienden. Dadurch erscheint ihm das im Zustand der Dynamis Seiende — als Beispiel wird genannt: der Same — „als ein bloß uneigentliches oder gleichsam Halbseiendes", „gleichsam ein Zwischensein zwischen Sein und Nichtsein"; das Mögliche führe „in der Aristotelischen Welt ein Gespensterdasein"; „die frei herumlaufenden ‚Möglichkeiten' sind hier durchaus auch etwas Reales. Sie mischen sich als Halbseiendes unter das Vollseiende, drängen sich zwischen seine Reihen, sind Glieder in seinen Zusammenhängen und Abhängigkeiten" (5 f.). Das ist ein Mißverständnis des Aristotelischen Gedankens. Aristoteles läßt dem Samen so gut wie der ausgebildeten Pflanze den eigenen Wirklichkeitscharakter und das eigene Eidos. Aber der Same ist

ein Wirkliches, das zur Pflanze werden kann und dazu ein Anlagesystem in sich trägt; und die ausgebildete Pflanze ist die Erfüllung der Anlage. Damit aber ist das Tiefste und Ursprünglichste der Aristotelischen Potenz-Akt-Lehre noch nicht erreicht. Seiende können nur dann in Potenz zu weiteren Vollkommenheiten sein, wenn sie in ihrem inneren Wesen aus Potenz und Akt zusammengesetzt sind. Potenz und Akt in *diesem ursprünglichen* Sinn sind nicht selbst Seiende oder konkrete Seinsteile, anderseits nicht nichts und auch nicht Halbseiende, sondern innere, sich gegenseitig zur Einheit und Ganzheit des zufällig Seienden ergänzende, konstituierende, metaphysische Seinsbestandteile, derart, daß die Potenz, der erfüllbare innere Seinsbestandteil, auf den Akt als ihre erste Vollendung und ihr erstes Ziel hingeordnet ist. Zur Durchführung dieses Lehrstückes vgl. C. Nink, Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 60 f., 92—124. Das vorliegende Buch lehnt die Aristotelische Potenz-Akt-Lehre von einer Seinsauffassung aus ab, die gar nicht zur innerlich sinn- und zweckvoll gegliederten Urstruktur des Seienden vordringt und damit auch nicht zum ursprünglichen Sinn der Seins- und Erkenntnismodi gelangen kann. Es sieht gar nicht, daß die Seinsweisen: Möglich-, Unmöglich-, Notwendig- und Zufälligsein (Wirklich- und Unwirklichsein) sich auf die Weise beziehen, wie Identität oder Verschiedenheit zwischen ens und actus entis primus oder secundus bestehen kann. Es sieht nicht, daß Identität nicht bloß Übereinstimmung der Sache mit sich selbst besagt, sondern ursprünglich und zutiefst einen dem Seienden *innerlichen Sachverhalt,* d. h. ein *Verhältnis* der Sache zu dem, *was sie ist.* In innerem Zusammenhang damit bleibt auch das dem Seienden innewohnende Grund-Folge-Verhältnis sowie seine immanente Zweckbestimmtheit unbeachtet, die teleologische Seins- und Weltbetrachtung muß ausscheiden, und Antinomien auf dem Grunde des Seins sind unvermeidlich. Infolge der selbstgemachten Aporien kann der Satz vom zureichenden Grund gar nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn bestimmt werden und muß der kosmologische Gottesbeweis, der aus dem Verhältnis von ens und actus entis contingentis geführt wird, in seinem Sinn verfehlt werden. — Hiermit sind selbstverständlich nur einige grundlegende Lehrstücke berührt, die aber infolge ihrer Eigenart in alle weiteren Begriffe und Zusammenhänge hineinwirken. C. Nink S. J.

Hoenen, P., Philosophie der anorganische natuur. gr. 8° (461 S.) Antwerpen 1938, N. V. Standaard-Boekhandel. *Fr* 48.—.

Zu den größten Anliegen der scholastischen Philosophie von heute gehört die Schaffung einer Kosmologie, die den modernen Ansprüchen genügt. Das vorliegende Werk will eine solche Philosophie bieten für den anorganischen Teil der Natur. Der Verf. offenbart außer einem großen philosophischen Können eine umfassende Kenntnis der modernen Naturwissenschaften, wodurch er wie kaum einer befähigt wird zum Bau einer echten Kosmologie. Für H. ist es eine Selbstverständlichkeit, die er deshalb auch nur nebenbei erwähnt, daß jede naturphilosophische Besinnung gegründet werden muß auf die Erfahrung, und zwar die wissenschaftliche Erfahrung. Darum müsse auch einer streng aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie, wie sie die hier angezeigte sein will und ist, eine breitere und solidere Erfahrungsbasis gegeben werden, als es im Mittelalter überhaupt möglich gewesen ist.

Es ist bei der ausgeprägten Selbständigkeit und Originalität des

Buches selbst im Rahmen einer eingehenden Besprechung nicht gut möglich, alle Einzelheiten des näheren zu behandeln; deshalb sollen nur die wichtigsten und bedeutendsten Punkte angedeutet oder einer genaueren Betrachtung unterzogen werden. Nach einer mehr einführenden Darlegung der Prinzipien der Naturphilosophie wird die Ausdehnung der materiellen Welt einer tiefgründigen Analyse unterzogen. Bei der dann folgenden Behandlung des Raumproblems finden auch die modernen physikalischen Raumtheorien eine entsprechende Beachtung sowie philosophische Vertiefung und Auswertung. Originell ist die modernisierte Deutung der aristotelischen Lehre von der Lokalisation. Der Ort (locus) eines Dinges soll im Sinne der Kontrakttheorie dadurch gegeben sein, daß der Gegenstand eingebettet ist in den umgebenden Äther. Man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, als ob der hypothetische Äther nur herhalten müsse, um eine aristotelische Definition zu retten. Auch in anderen Fällen spielt der Äther eine ähnliche Rolle.

Die Hauptaufgabe der Naturphilosophie sieht H. in der *Erklärung der Vielheit und der Veränderung in der Natur* und widmet dementsprechend der Lösung dieses Problems den größten Teil seiner gründlichen Untersuchungen. Diese Aufgabe bedingt naturgemäß eine Auseinandersetzung mit allen Versuchen einer mechanistischen Naturauffassung. Unter den vielen instruktiven historischen Durchblicken, die sich in dem ganzen Buch verteilt finden, ist wohl einer der interessantesten die Klarlegung mechanistischen Denkens. H. erblickt den tiefsten Fehler dieser Philosophie nicht so sehr in der Leugnung der Aktivität im Anorganischen als vielmehr in der Nichtbeachtung des passiven Werdens; der erstere Denkfehler sei erst eine konsequente Folgerung aus dem letzteren. Daß ein mechanisches Weltbild nicht imstande sei, auch nur die anorganische Natur verständlich zu machen, ist unterdessen übrigens auch die Überzeugung der Naturwissenschaftler selbst geworden. Es gibt neben der Ortsveränderung und den sie bewirkenden lokomotorischen Kräften noch andere Zuständlichkeiten des anorganischen Seins, die Qualitäten, die quantitativ nicht restlos faßbar sind. Änderungen dieser Zuständlichkeiten bedeuten im Gegensatz zu der äußeren Ortsbewegung ein *inneres* Anderswerden. Als qualitative Bestimmtheiten des Dinges dürfen jedoch nicht die Qualitäten-Paare der Alten (Kalt — Warm usw.) betrachtet werden. H. zählt folgende Grundqualitäten des anorganischen Körpers auf: Bewegungsenergie, elastische Kräfte, elektromagnetische und Schwereeigenschaften. Die Ableitung dieser Beschaffenheitsformen zeigt ein tiefes philosophisches Verstehen der Ergebnisse naturwissenschaftlichen Forschens. Die Qualitätsänderungen finden ihre allein mögliche Erklärung durch die aristotelische Lehre von Potenz und Akt.

Nicht schlüssig scheint uns indessen die Durchführung dieser Überlegungen zur *Erklärung der anorganischen Substanz*. Bekanntlich hat Aristoteles und mit ihm die Scholastik neben den akzidentellen auch substanzielle Änderungen angenommen und darauf das System des Hylomorphismus gegründet. Daß derartige Wesenswandlungen im Sinne der alten Naturwissenschaft nicht nachweisbar sind, wird heute fast allgemein zugegeben. H. sucht nun die Zusammensetzung auch der anorganischen Materie aus Urstoff und Wesensform zu beweisen aus den substanziellen Änderungen, die stattfinden bei der Aufnahme anorganischer Substanzen in den belebten Körper, wo sie Bestandteile des Organismus werden. Bei dieser Verwandlung anorganischer Stoffe in orga-

nische müsse die individuelle Selbständigkeit der unbelebten Stoffe verloren gehen und durch eine höhere ersetzt werden. Das sei aber nur möglich, wenn auch die anorganischen Körper aus Stoff und Form, letztlich aus Urstoff und Form beständen. Dieser Schluß ist wohl nicht zwingend. Man darf die Individualität im Anorganischen nicht übersteigern, und dann scheint es möglich, daß anorganische Materie — zwar nach akzidenteller Organisation zu komplizierten Gebilden — ihrem ganzen Sein nach aufgenommen wird in die höhere lebendige Einheit, daß sie also als Ganzes „Stoff" ist im Organismus. Eine hylomorphistische Struktur des materiellen Seins ließe sich nur dartun, wenn es gelänge, im Anorganischen selbst Veränderungen nachzuweisen, die nicht nur akzidenteller Natur wären.

Seine eingehende Analyse der heutigen *Atomtheorie* stützt H. auf den zuvor in der erwähnten Weise statuierten Hylomorphismus. Die Analyse selbst macht das peripatetische System in keiner Weise wahrscheinlich. Es folgt daraus nur, daß, *wenn* das System zu Recht besteht, ihm auch aus der Atomtheorie keine unüberwindlichen Schwierigkeiten erwachsen. *Daß* es aber berechtigt sei, ist sicherlich nicht die nächstliegende Deutung der physikalischen Theorie, im Gegenteil die Ergebnisse der heutigen Naturwissenschaft sind der aristotelisch-scholastischen Körpererklärung wenig günstig. Zwar ist auch Ref. der Überzeugung, daß eine echte Naturphilosophie nur möglich ist auf Grund der aristotelisch-scholastischen *Prinzipien*, glaubt aber, daß die Anwendung dieser Prinzipien auf die gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Ergebnisse nicht immer zu aristotelisch-scholastischen *Resultaten* führt.

Wenn wir auch nicht in allem mit dem Verf. einig gehen konnten — auf viele Übereinstimmungen konnte bei dem beschränkten Raum nicht hingewiesen werden —, so müssen wir das Buch doch begrüßen als den heute weitaus besten Versuch, die Naturphilosophie auf die Höhe zu bringen, die dem jetzigen Stand der Naturwissenschaften entspricht. N. Junk S. J.

Conrad-Martius, H., Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos. 8° (370 S.). Salzburg 1938, Müller. *M* 5.70.

Das Buch untersucht das grundlegende Problem der von der Erfahrung ausgehenden modernen Philosophie des Organischen, das Problem des Werdens der Organismenwelt durch Entwicklung. Zwei Teilfragen sind zu beantworten: die Frage nach der Tatsächlichkeit einer durch Abstammung vermittelten Entwicklung und die nach der Form, unter der sie vor sich ging. Die Beantwortung der letzteren Frage soll erschlossen werden aus dem tatsächlichen Ergebnis des Vorgangs, d. h. aus der hierarchischen Gliederung des jetzt bestehenden lebendigen Kosmos.

Das Erscheinen des Buches gerade in dieser Zeit ist sehr zu begrüßen. Denn die Abstammungslehre ist im Begriff als Dogma, d. h. als eine in bestimmten Worten formulierte Lehre, die gar keiner Begründung mehr bedarf, Gemeingut unserer Zeitgenossen zu werden. Die Verf. weist nun in überzeugender Weise zweierlei nach, erstens: daß die Zeit zu einer endgültigen Formulierung unseres Wissens über die Tatsache der Entwicklung noch nicht gekommen ist; und zweitens, daß die vulgäre Fassung, wie sie gewöhnlich vorgelegt wird, falsch ist. Das erste ergibt sich aus der Erforschung der den Schlagworten zu Grunde liegenden wirklichen Lebensvorgänge, z. B. der Ontogenese oder Einzelentwicklung

eines Organismus; das zweite aus dem völligen Versagen einer rein natürlichen Erklärung durch die Hypothesen Darwins, Lamarcks und besonders Haeckels. Die Wissenschaftler, die in dem Buch zu Worte kommen, nehmen alle die Hypothese, daß eine Entwicklung, auch in großem Maßstab, tatsächlich stattfand, als gegeben und zulässig an; aber durchaus problematisch sind alle konkreten Vorstellungen über das „Wie". Es sind nun gerade die sog. metaphysischen Momente, die Planung, die Finalität des Werdevorgangs und die hierarchische Gliederung des heute bestehenden lebendigen Kosmos, die sich immer deutlicher dem Forscher aufdrängen und eine Erklärung nahelegen, die zu der immer noch materialistisch orientierten vulgären Lehre im Widerspruch steht. Wenn aber einmal Finalität, Planung und ein in Typen gegliedertes System der Organismen zugegeben werden muß, dann muß auch eine Ursache angenommen werden, die einen planvollen Ablauf nach Ideen bewirken kann; das ist der Schöpfer der Welt. Und wenn dieser einmal angenommen ist, dann muß man diese Ursache auch so wirken lassen, wie es ihr zukommt, nicht aber so, wie wir Menschen wirken würden. Es hat z. B. keinen Sinn, die gesonderte Entstehung des Menschen oder der Pflanzen und Tiere oder selbst untergeordneter Typen nur deshalb abzulehnen, weil Gott sonst nachträglich und in der Zeit „eingreifen" würde. Der ewige Gott tut nichts nachträglich und sukzessiv in der Zeit, und sein Wirken nach außen ist immer schöpferisch.

Das Buch behandelt den Stoff in drei Abschnitten: Das biogenetische Grundgesetz und sein Zusammenbruch; die Biologisierung der Abstammungslehre, d. h. Erforschung der den geläufigen Worten zu Grunde liegenden wirklichen Lebensvorgänge; der Typus und die Typenentstehung, metaphysische Einbruchsstellen. Die Darstellung ist sehr klar; die Fachausdrücke werden verdeutscht und durch Tabellen und Beispiele erklärt, z. B. die Ausdrücke des zoologischen und botanischen Systems, Rasse, Art, Gattung, Familie usw. Es sei noch bemerkt, daß in dem Buch nicht etwa nur die persönlichen Ansichten der Verf. wiedergegeben sind, sondern die Ergebnisse, zu denen alle ernsten Forscher in dieser oder jener Form gekommen sind, vielfach gegen ihren Willen.

K. Frank S. J.

Spearman, Ch., Psychology down the ages. gr. 8° Bd. I (XI u. 454 S.); Bd. II (VII u. 355 S.) London 1937, Macmillan. *Sh* 30.—.

Der führende englische Psychologe gibt hier eine Übersicht über die Hauptergebnisse der Psychologie mit Angabe ihres historischen Werdens (nicht selten sind Zitate aus Plato, Aristoteles, Augustin, Thomas). Die 5 großen Abteilungen umfassen: die Stellung der Psychologie unter den Wissenschaften; die Verschiedenheit der Seelenfähigkeiten; die Konstitution des psychischen Lebens in ihren Akten; die heute bekannten psychologischen Gesetze; die Typen, bes. die Faktorenanalyse durch Korrelationsrechnung.

Im einzelnen behandelt Teil I die Ansichten über *Eigenart der Seele,* ihr Verhältnis zum Körper; bes. auch die psychologischen Methoden: Selbstbeobachtung, Experiment, Induktion, Hypothese. Teil II beschreibt die *Fähigkeiten:* den Verstand, seine Eigenart gegenüber den Sinnen nach Aristoteles; daneben die moderne Intelligenzforschung; die Aufmerksamkeit; die Sinnesfähigkeiten; die passiones. Bis herab auf Kant wird allgemein das Gefühl nicht als dritte Fähigkeit der Erkenntnis und dem Streben koordiniert. Be-

sprochen ist auch die Kontroverse, ob Seelenfähigkeiten anzunehmen sind. Mit Recht wird betont, daß die Gegner regelmäßig die Fähigkeiten unter anderem Namen wieder einführen.

Teil III handelt über die einzelnen geistigen *Tätigkeiten*. Er bespricht das Verhältnis der Sinnenbilder zu den äußeren Objekten. Der Gedanke zeigt sich in der Abstraktion, die die neueste Gedankenforschung wieder bestätigt hat. Dasselbe gilt von dem Wollen: die neueren Experimente fanden wieder darin die Bildung der Entscheidung durch das Ich. Die Organisation der verschiedenen Emotionen fand Shand im sog. Sentiment. Diese vorgebliche Entdeckung hat, wie Sp. betont, schon Thomas vorausgenommen, nach dem das erkannte Gut oder Übel nach den Umständen zu allen elf passiones führen kann. Die Notwendigkeit, neben der erklärenden Psychologie eine beschreibende (Dilthey) einzuführen oder eine verstehende (Spranger), wird gut widerlegt. Das Unbewußte wurde besonders in der Psychopathologie gefordert; doch liegt ein starker Grund auch in der Reproduktion, wenn man diese nicht wie Aristoteles als Spuren im Körper auffaßt (was heute nicht mehr haltbar ist). Die moderne Gestaltpsychologie begehe im Begriff der Ganzheit eine Verwechslung; ihre Schlüsse gehen auf eine objektive Einheit; dagegen ihre Beispiele regelmäßig nur auf subjektive, willkürliche Einheiten. Doch wird anerkannt, daß die positiven Leistungen dieser Schule vorzügliche sind.

Teil IV bringt die heute bekannten wissenschaftlichen *Gesetze*. So das alte Gesetz der Ideenassoziation. Einige besondere Gesetze des Lernens werden vorgeführt. Das 1. Gesetz der Retentivität wird heute noch gewöhnlich aus der Materie erklärt. Nach dem (2.) Gesetz der Lenkung durch den Willen hängen die Leistungen auch ab von der Ausdauer des Motivs, von der Bemühung, von der Stärke des Charakters. Die geistige Leistung kann (3.) ihrer Energie nach gemessen werden, wie Lehmann zeigte, durch die Verminderung der gleichzeitigen körperlichen Leistung (das Gesetz der konstanten Leistung). Nach dem Gesetz der Ermüdung (4.) wird ein Teil von ihr nur durch Ruhe behoben (die allgemeine Ermüdung); ein anderer Teil (die spezifische) schon durch Wechsel in der Arbeitsart. Neben diesen vier quantitativen Gesetzen stellt Sp. drei noegenetische Gesetze auf, je nach dem Objekt der Verstandeserkenntnis; diese sind nämlich entweder: das eigene Ich und die Gegenstände seiner eigenen Erfahrung; dann die Relationen, die zwischen mehreren wahrgenommenen Gegenständen bestehen; endlich die Korrelate: ist ein Gegenstand gegeben und die Relation, die er zu einem anderen haben soll, so läßt sich dieser andere konstruieren. Das 2. und 3. Gesetz sind grundlegend für Intelligenztests. Neben den genannten bestehen eine Menge körperlicher Zusammenhänge, wie der Einfluß der Reize auf die Empfindungen, der Einfluß des Geschlechtes, der Gesundheit, der Vererbung, der Reifung.

Teil V behandelt die bleibenden Dispositionen oder *Typen*. Bekannt sind die Temperamente, die Typen von Jung, Kretschmer, Jaensch usw.; die Einordnung beruht da vielfach auf dem weniger zuverlässigen allgemeinen Eindruck. Hier hat Sp. selbst seit Jahren eine exaktere Bestimmung durch die Korrelationskoeffizienten herangebildet, die im englischen Sprachgebiet heute anerkannt ist. Ein Testergebnis kann unter günstigen Umständen in zwei unabhängige Faktoren zerlegt werden, einen allgemeinen *G* (general factor) und einen besonderen *S* (specific). In einem Riesenexperiment, das unter der Leitung von Thorndike angestellt wurde, in

dem 1100 Kinder alle durch 94 Tests geprüft wurden, die das ganze psychische Gebiet umfaßten, fand sich das *G* überall, doch bei verschiedenen Tests verschieden groß; z. B. beim schnellen Tippen nur 5% dafür, dagegen beim Aufsuchen eines allgemeinen Gesetzes aus bloßen Tatsachen 65%. Einige sehen in dem *G* die Intelligenz, Sp. selbst die verwendbare geistige Energie. Auf das *S* fallen z. B. die Sinnesleistungen, die motorischen, das Gedächtnis. In besonderen Fällen ist ein spezifischer Faktor ein Gruppenfaktor, indem sich verschiedene Leistungen teilweise überdecken. Ein solcher ist der Faktor *V*: es ist in Wirklichkeit die Fähigkeit, die gesehene Gestalt mit ihrem Sinn zu verbinden. Zu den Gruppenfaktoren gehören *M* für praktische Leistungen, *X* für die Ausdauer. Ein allgemeiner Faktor für alle Arten von Gedächtnis war nicht zu finden. Andere Faktoren greifen auf den Willen über; so ist *P* die Perseveration oder eine Art Trägheit beim Übergehen auf ein anderes Thema; *O* die Instabilität des *G*; *W* ist von Bedeutung für gute moralische Eigenschaften, soziale Tugenden, etwa die Ausdauer. Sp. vermutet,, daß durch diese neuen Faktoren, deren Größe genau berechnet werden kann, die meisten Strebefähigkeiten, Temperamente, Typen aus der Psychologie verschwinden würden, was angreifbar ist. Berechtigt ist sicher seine Schlußfolgerung, daß die Vereinigung der bewährtesten Typenteilungen mit der Korrelationstechnik dieses Gebiet der Psychologie auf eine festere Grundlage stellen wird, etwa vergleichbar mit dem gegenwärtigen hohen Stand der Intelligenzbestimmung, die so reiche Früchte gezeitigt hat.

Das glänzende Werk, gleich ausgezeichnet durch Berücksichtigung der besten alten Psychologie wie der neuesten Entwicklungen der Psychologie aller Länder und auch des common sense, verdient wärmste Empfehlung. J. Fröbes S. J.

de Iriarte, M., Juan Huarte de San Juan und sein „Examen de Ingenios". Ein Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie (Span. Forsch. d. Görres-Ges. 2. Reihe, 4. Bd.). gr. 8° (208 S.) Münster 1938, Aschendorff. *M* 9.80; geb. *M* 11.80.

I. hat hier mit unsäglichem Fleiß alles gesammelt, was über den Verf. des berühmten Buches heute noch gefunden werden konnte. Zunächst eine Übersicht über den reichen Inhalt. Kap. 1 behandelt das *Persönliche:* Heimat, Familie, Universitätsstudium, wobei die hervorragende wissenschaftliche Tätigkeit der Universität Alcala gewürdigt wird, wo Huarte 1559 seine Studien mit dem Doktor der Medizin abschloß. Das Buch, das ihn berühmt machte, erschien erstmals 1575, mußte nach der 4. Aufl. wegen Angriffen vor der Inquisition teilweise umgearbeitet werden. Kap. 2 bringt die *Geschichte des Buches.* Neben den vielen Ausgaben im Spanischen und Französischen erfolgten Übersetzungen ins Italienische, Englische, Lateinische (Leipzig), Holländische, Deutsche (von Lessing). Verf. beschreibt eingehend 69 Ausgaben, die er selbst nachgeprüft hat. Kap. 3 sucht die Quellen des Buches auf. Recht zahlreich sind die Zitate aus Werken älterer Autoren, aus Aristoteles, Cicero, Galen, Hippocrates, Plato. Die damalige wissenschaftliche Bewegung in Spanien wird vorgeführt. Es ergibt sich, daß ihr Einfluß auf Huarte nicht groß ist. Sein Streben nach Unabhängigkeit ließ das nicht zu.

Das wichtigste Kap. ist natürlich das über *Inhalt und Thema des Buches.* Das für den Psychologen Interessanteste ist etwa: H. stellt

aus eigenen Erfahrungen und vielen anderen Tatsachen fest, daß jede Wissenschaft ihre besondere Begabung erfordert; den weiteren Grund für die verschiedene Verstandesbegabung sieht er in den Temperamenten, die er nicht weiter untersucht. Die hier entscheidenden Kräfte der Seele sind nach ihm Verstand, Gedächtnis und Phantasie. Das starke Gedächtnis führt er auf das feuchte Temperament zurück; die starke Phantasie auf das hitzige; den starken Verstand auf das trockene. Zum Gedächtnis sind aus den Wissenschaften zuzuordnen die Sprachen, theoretische Rechtswissenschaft, positive Theologie, Arithmetik; zum Verstand scholastische Theologie, theoretische Medizin, Dialektik, Natur- und Moralphilosophie, praktische Rechtswissenschaft; zur Phantasie die Künste, Predigt, praktische Medizin, Mathematik, Kriegskunst usw. Diese Teilungen werden sehr eingehend durchgeführt; so verlangt etwa in der Medizin die Theorie starken Verstand und Gedächtnis; die Praxis guten Verstand und Einbildungskraft; sehr selten ist einer gleichzeitig in Theorie und Praxis bedeutend. Zur Eugenik würden wir rechnen seine Ausführungen darüber, daß Klima und Ernährungsverhältnisse großen Einfluß auf die Vererbung haben.

H. bekämpft das übermäßige Vertrauen auf die Autorität großer Autoren, wie des Aristoteles; Erfahrung und Vernunft sind ihm wichtiger. Sehr eingehend behandelt er auch pädagogische Fragen; er verlangt, daß die Art der Begabung bei jedem Kind festgestellt werde, um danach die Art des Studiums zu bestimmen; die Notwendigkeit guter Studienpläne, die Auswahl guter Lehrer. Nach seiner Ansicht ist Pflege und Erziehung des Geistes zugleich Pflege und Erziehung des Charakters. Seine Betonung des Temperamentes findet I. übertrieben.

Im Kap. über das *Fortleben des Buches* heißt es unter anderm: Unter den wissenschaftlichen spanischen Büchern kommt ihm kein zweites an Verbreitung gleich. Auch im Deutschland des 18. Jahrh. war es die Quelle für sehr viele Schriften über Temperament, Begabungen und Charaktere. Nach der abschließenden Beurteilung ist H. einer der 12 Pairs der spanischen Philosophie im 16. Jahrh. Das Erscheinen des Buches sei der Geburtstag der differentiellen Psychologie.

Die *Bedeutung* des Buches ist schon durch die Tatsache der allgemeinen Anerkennung in so vielen Ländern sichergestellt. Für die Geschichte der Psychologie ist die Darstellung, die es hier durch I. gefunden hat, ein großes Verdienst. Selbstverständlich sind in der heutigen Wissenschaft die meisten Fragen weiter geführt. Die Dreiteilung der Begabung war wohl schon zu allen Zeiten bekannt; heute würde man unter ihnen das Gedächtnis gesondert stellen, Phantasie und Verstand dagegen als Abarten des Verstandes koordinieren, wobei Phantasie den Sinn der produktiven schöpferischen Intelligenz hat, genau wie schon bei Huarte. Lesenswert bleibt der Versuch, nach der verschieden starken Beteiligung der Fähigkeiten die praktischen und theoretischen Wissenschaften einzuteilen. Das Studium der vorliegenden Arbeit wird besonders die historisch eingestellten Leser sehr befriedigen.

J. Fröbes S. J.

Del Boca, S., Finalismo e necessità in Leibniz (Pubbl. d. Scuola di filos. d. R. Univ. di Roma 10). gr. 8° 228 S.). Florenz, Sansoni. *L* 30.—.

Das Buch bietet bedeutend mehr als der Titel andeutet, nämlich

eine gründliche Auseinandersetzung mit der ganzen philosophischen Gedankenwelt Leibnizens. Anstatt den vielumstrittenen Denker in ein fest umrissenes System hineinzuzwängen, zeigt die Verf. an Hand von sorgfältigem Quellenstudium, wie sich zwei grundsätzlich unvereinbare Grundhaltungen in seinem Schrifttum auswirken und diesem dadurch den zwiespältigen Charakter aufdrücken. Die eine Grundhaltung ist aus dem christlichen, religiösen Geist geboren, die andere entspringt aus dem rationalistischen Trieb nach mathematischer Bemeisterung der Wirklichkeit.

Das Ergebnis dieses Doppelcharakters sind zahlreiche Antinomien, die L. nie ganz aufzulösen vermag. So steht der Satz vom zureichenden Grund vielfach als ein selbständiges, nicht ableitbares Prinzip neben dem Identitätssatz; dann aber zeigen sich immer wieder Ansätze, jenen doch auf diesen zurückzuführen. Die Schöpfung wird oft als die Tat eines freien Willensentschlusses Gottes hingestellt, auch in ihrem Inhalt, andererseits aber erscheint sie als das notwendige Resultat eines „mechanismus metaphysicus", kraft dessen nur jene Possibilien zum Dasein gelangen, die miteinander vereinbar sind. Die beste Welt wird bald gemessen an dem höchsten Gut, d. h. Gott, bald aber wird der göttliche Verstand identifiziert mit der Summe der Possibilien, so daß diese selbst den Maßstab bilden. So aber muß die beste Welt einerseits die moralisch beste sein, dann aber doch auch das moralische Übel miteinschließen, weil dieses zur größtmöglichen Vielheit in der Einheit gehört. Gott wird einmal in echt christlicher Weise gefaßt als der Inbegriff aller Vollkommenheiten, ein andermal in Annäherung an Spinoza als die Summe aller Formen der Dinge. Gott ist zwar frei in der Auswahl der Welt, aber die jeweilige muß er so schaffen wie sie sich dem göttlichen Verstand in allen Einzelheiten darbietet.

Am schärfsten stoßen die beiden Grundhaltungen aufeinander in den Fragen über Gottes Vorherwissen und Allmacht einerseits, menschliche Freiheit und Verantwortung anderseits, d. h. im Problem der Theodizee. Auch hier finden sich Texte, die sich klar für die menschliche Freiheit aussprechen. Daneben aber wird diese so erklärt, daß nur noch der Name bleibt. So wenn die sich aufeinanderfolgenden Zustände in den Monaden, auch im Menschen, zum voraus von Gott festgelegt sind, wenn der menschliche Wille immer das Bessere wählen muß, wenn das Gute dem Freiwilligen, aus dem Willen Stammenden, Vernünftigen gleichgesetzt wird, das Böse aber dem Unfreiwilligen, Sinnlichen, Unvernünftigen. Es war die Tragik Leibnizens, daß er Spinoza entschieden bekämpfen wollte und sich doch durch seinen Rationalismus immer wieder ihm näherte. Der christliche L. ist nicht der ganze L., noch viel weniger aber der spinozistische.

Die mit sicher abwägendem Urteil durchgeführte Arbeit bedeutet einen wesentlichen Schritt vorwärts in der Aufhellung des Dunkels, das über der Philosophie des genialen Denkers ruht.

M. Rast S. J.

Steinbüchel, Th., Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. 2 Halbbde. (Handbuch der kath. Sittenlehre 1). gr. 8° (410 u. 297 S.) Düsseldorf 1938, Schwann. *M* 13.— und 9.50; geb. *M* 15.— und 11.50.

Den vorliegenden stattlichen Doppelband begrüßt die Fachwelt mit doppelter Freude: denn er bringt das groß angelegte Moralwerk von F. Tillmann (vgl. Schol 10 [1935] 99—101; 11 [1936]

409—13; 12 [1937] 618 f.) zum glücklichen Abschluß und ist ob seines überragenden wissenschaftlichen Wertes zugleich die schönste Krönung des Gesamtunternehmens. Man wird selten beim eingehenden Lesen eines Buches — und St. erfordert angestrengte Mitarbeit — so reine Freuden erleben wie hier. Umfassende Sachkenntnis, philosophische Gründlichkeit, bewundernswerte Belesenheit und das friedliche Maßhalten im Urteil, das nur dem Reifen eigen ist, stellen den Verf. in die Reihe der bedeutendsten Kenner neuzeitlicher Philosophie. Wie die übrigen Teile des Tillmannschen Werkes ist auch diese Abteilung nicht so sehr ein Schulbuch, das dem Anfänger nur klare Vorbegriffe, Übersicht und Einführung in die Moralphilosophie vermittelt, sondern ein Aufbau der letzten geistigen Grundlagen des sittlichen Lebens; dabei wird vom Leser bereits eine gewisse Beherrschung des Stoffes und der neueren Geistesgeschichte verlangt. Was der Verf. will, sagt er im Vorwort: „Die vorliegende philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre bietet weniger und mehr als eine Ethik. Sie ist keine ausgeführte philosophische Sittenlehre. Sie überläßt den inhaltlichen Aufweis des sittlichen Lebens der katholischen Sittenlehre, die an der Offenbarung Gottes ausgerichtet ist und in der Nachfolge Christi Beweggrund, Zielgebung und Kraft des sittlichen Verhaltens findet. Sie will die Voraussetzungen erarbeiten, die im Sein des Menschen für seine sittliche Lebensformung gegeben sind. Damit aber greift sie über den Umfang der Ethik hinaus. Sie wendet sich außer den ethischen auch und zuerst den ontologischen und anthropologischen Voraussetzungen zu ...“ Demgemäß grenzt der Verf. zunächst Moralphilosophie gegenüber Moraltheologie ab; dann legt er die metaphysische Seinsordnung des Menschen in ihrer ganzen Fülle dar, um so die Grundlage für die sittliche Sollordnung zu gewinnen. Der 3. Teil handelt vom Wesen des Sittlichen in sich, der letzte von der philosophischen Begründung des Sittlichen (Sittlichkeit und Religion, das Heilige, Eigenständigkeit oder Gotthörigkeit, personale Verantwortung). In der Auseinandersetzung zwischen Offenbarungssittlichkeit und den neuzeitlichen Philosophien, die in ihrer Struktur meisterhaft gezeichnet sind, wird es jedem klar, wie sehr das Kampffeld in den letzten Jahren sein Antlitz verändert hat. Materialismus, Rationalismus, Metaphysikscheu wurden abgelöst von frischen Truppen mit neuem Denken und neuer Kampfesweise: Lebensphilosophie, mythischer Glaube, Existentialphilosophie. Das Kampfgelände ist überraschend aus dem Vorfeld der sogenannten reinen Ethik in das Herzstück aller Sittenlehre, in die Anthropologie, die Lehre vom menschlichen Sein, verlagert worden. Das mag zunächst als Gefährdung der katholischen Lehre betrachtet werden, in Wirklichkeit offenbart es nun erst recht ihre unbestreitbare Kampfüberlegenheit. Das Menschenbild der an der Offenbarungslehre geschulten Vernunft ist derartig ausgeglichen und lebensecht, frei von allen Einseitigkeiten und Verzerrungen, von einer so starken und packenden Sachlichkeit, daß es aus sich schon die überzeugendste Apologie katholischer Sittenlehre darstellt. Diese Zusammenhänge sind vom Verf. eindrucksvoll herausgearbeitet. Wir zählen diese Moralphilosophie unbedenklich zu den wertvollsten Früchten katholischer Wissenschaft von heute. I. Zeiger S. J.

Borgolte, P. A., Zur Grundlegung der Lehre von der Beziehung des Sittlichen zum Religiösen. Im Anschluß an die Ethik Nic. Hartmanns (Abh. z. Philos. und

Psychol. der Religion 46). 8° (XVI u. 172 S.) Würzburg 1938, Becker. *M* 7.—.

B.s Arbeit ist sehr willkommen; haben wir doch noch keine katholische Würdigung der Ethik Nic. Hartmanns. Das wichtigste Anliegen ist sicher das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion; Hartmann erklärt zumal in den schroffen Antinomien am Schluß seiner Ethik die Religion im Namen der Ethik für unmöglich. B. macht sich seine Arbeit nicht leicht. Er will nicht nur die grundlegenden Anschauungen Hartmann's darlegen, die zur Ablehnung der Gottesidee und der Religion führen, sondern, soweit möglich, seine Verdienste herausstellen und in seiner vornehmen Kritik die Lücken aufweisen, die bei ihm übrig bleiben. Das positive Verhältnis von Sittlichkeit und Religion wird zum Schluß nur ganz kurz skizziert.

Das 1. Kap. zeigt die Unabweisbarkeit des Problems, das nicht künstlich herbeigeholt wird, sondern „naturgewachsen" ist. Es gibt nicht bloß eine sittliche Werterfahrung in der emotionalen Werterkenntnis, sondern ähnlich auch eine religiöse Wertschau. Auch sie ist eine Urtatsache, ein Urphänomen des menschlichen Geistes. Sie bricht an derselben Stelle im Bewußtsein auf, sie ist unreduzierbar, nicht weiter ableitbar. Im 2. Kap. wird nach einer problemgeschichtlichen Einführung der Dualismus von Sein und Sollen bei Hartmann gezeigt; der Dualismus findet seine Überwindung von der kontingenten realen Person her, die sich als ein ens in bono und ad bonum enthüllt. Die verschiedenen ethischen Sphären weisen auf eine ontische Einheit der Hinordnung, des Sichgegenseitig-Erfüllens. Das 3. Kap. („Der Demiurg oder die in Dienst genommene Kreatur") entwirft und prüft das Menschenbild Hartmanns, anerkennt die Rehabilitierung des Menschen als sittlicher Person besonders hinsichtlich der Lehre von der Freiheit, zeigt aber das Versagen in der Auffassung von Schuld und Sünde, die durch die sogenannte tragische Schuld im Sinne Hartmanns eigentlich ganz verdeckt wird.

Das Schlußkapitel („Der Wert an sich und der lebendige Gott") bietet die eigentliche Auseinandersetzung über die Themafrage von Sittlichkeit und Religion. Hartmann übersieht, wie gerade in den ethischen Phänomenen ein gutes Stück Metaphysik steckt, vor allem in der Übergehung der metaphysischen Frage nach der Kontingenz im Sein. Die sittlichen Werte müssen nach ihm ganz unabhängig von einem sie legitimierenden Gott sein. Das fordert ihre Objektivität und Absolutheit. Mit dieser Ablehnung des personalen Grundes der ethischen Werte und ihrer Forderung wird aber ein Dualismus behauptet zwischen Personalem und Impersonalem, der das hierarchische Übergewicht dem Impersonalem zuerteilen müßte.

Die ganze Arbeit ist sehr vorsichtig abgefaßt. Mit Hartmanns Programm, unabhängig von einer Metaphysik ganz treu die Phänomene zu beschreiben, übereinstimmend, will B. Hartmanns Intentionen und Verdienste überall anerkennen. Man wird manchmal den Eindruck nicht los, als ob B. in diesem Bestreben etwas zu weit gegangen sei; jedenfalls hat Hartmann sich seine Arbeit bei den Antinomien von Ethik und Religion bedeutend leichter gemacht. Seine Ausführungen machen hier einen unbefriedigenden Eindruck. Die Lehre von der emotionalen Wertschau und ihre Anwendung auf die religiöse Erfahrung dürfte wohl noch nicht geklärt sein. Sehr zu begrüßen ist das Bestreben, durch einen problemgeschichtlichen Überblick die systematische Lösung vorzube-

reiten. Den Gegensatz zwischen Thomas und Skotus in der Fundierung der sittlichen Ideenlehre sehe ich nicht so stark. Ebenso scheint mir die Darstellung der Augustinischen Ideenlehre nicht so sicher. Zur Frage der Antinomien zwischen Moral und Religion bei Hartmann vgl. jetzt Schol 14 (1939) 240 ff.

Joh. B. Schuster S. J.

Hessen, J., Die Werte des Heiligen. gr. 8° (282 S.) Regensburg 1938, Pustet. *M* 5.80; geb. *M* 6.80.

Das Werk beabsichtigt, eine neue Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage zu geben. Der Hauptteil und Hauptinhalt besteht in der phänomenologischen Beschreibung des Religiösen. Hier wird viel Schönes geboten, das geeignet ist, dem modernen Menschen, der so oft den Sinn für das Religiöse verloren hat, seinen innern Wert, seine Schönheit, seinen Reichtum und seine Bedeutung für das Ganze des menschlichen Lebens wieder nahe zu bringen. Eines jedoch könnte man an diesen Beschreibungen aussetzen. H. beschränkt sich auf die religiösen Erfahrungen unserer, vom Christentum bestimmten religiösen Welt und es wird nicht klar, ob er diese Erfahrung als die religiöse Erfahrung schlechthin oder nur als die eine mögliche, wenn auch vollkommenste, Verwirklichung hinstellen will. Eine Berücksichtigung der Religionsgeschichte, wofür jetzt schon allerlei Vorarbeiten zur Verfügung stehen, hätte hier großen Nutzen gebracht.

Viel weniger als dieser phänomenologische Teil befriedigen der erkenntnistheoretische und metaphysische. Die metaphysische Grundlegung leidet daran, daß Wert und Sein zu sehr getrennt werden und die Seinsweise des Wertes nicht geklärt wird. Und doch führt zuweilen die Sache selbst den Verf. zur richtigen Lösung, wie z. B. S. 71, wo er sagt: „Diese Frage führt auf das Fundiertsein des axiologischen Bewußtseins in einem ontologischen. Es (d. h. das Bewußtsein der Demut) ist das Bewußtsein unserer seinsmäßigen Begrenztheit und Endlichkeit." Wäre dieser Gedanke systematisch durchgeführt worden, so hätte die Wertlehre viel gewonnen.

Erkenntnistheoretisch leidet die ganze Darstellung daran, daß der Doppelsinn der beiden Ausdrücke ‚objektiv' und ‚göttlich' ganz übersehen wird. Objektiv kann bedeuten: real, d. h. vom Akte des erkennenden Subjekts unabhängige Existenz besitzend. Es kann aber heißen und heißt so gerade in der idealistischen Phänomenologie: nur in seiner Wesensstruktur, aber nicht in seinem Dasein vom erkennenden, realisierenden Akte unabhängig. Nur in dieser zweiten, für den Erweis des Daseins eines transzendenten Gottes ungenügenden Bedeutung ist die Objektivität des religiösen Wertes aus den Akten unmittelbar einsichtig. Gerade die Berufung auf die logischen, ästhetischen und sittlichen Werte hätte zur Erkenntnis dieser Tatsache führen können; denn diese Werte haften als solche am Akte des Subjekts und beweisen allein keine diesem transzendente Realität. So ist auch durch den religiösen Akt unmittelbar der Wert und die Wirklichkeit der Religion, aber nicht die Wirklichkeit Gottes gegeben. Auch der Ausdruck ‚göttlich' leidet an einer solchen Doppeldeutigkeit. Er besagt entweder den Wert des Heiligen, wie er am religiösen Akt haftet und mit ihm gegeben ist; oder er meint das, was zum transzendent existierenden Gott gehört. Wiederum ist die Realität des Göttlichen im ersten Sinne mit dem Akt und seiner von der Willkür des einzelnen Subjekts unabhängigen Wesensstruktur unmittelbar gegeben, aber nicht im zweiten Sinne.

Das Ungenügende dieser Grundlagen wirkt sich auch in der Behandlung des Wunders, der Offenbarung und des Verhältnisses zwischen religiöser Erfahrung und Gottesbeweisen aus. Letztere werden nebeneinander gestellt, wo doch die Gottesbeweise die Reflexion auf den allgemeingültigen und mitteilbaren metaphysischen Gehalt aller möglichen religiösen Erfahrung sind. Die innere Erfahrung für sich allein kann wohl für den Erfahrenden überzeugend und verpflichtend sein; aber sie genügt nicht für einen philosophischen Beweis, da Philosophie ihrem Wesen nach den Anspruch macht, für alle zugänglich und darum für alle überzeugend und verpflichtend zu sein. Erfahrung ist als solche nicht übertragbar, außer insoweit sie sich an äußere, allen erfahrbare Objekte als an ihren Grund, ihren Gegenstand, ihren Ausdruck oder ihr Ziel anschließt; darum kann sie auch nur auf diesem Wege über das Äußere Gegenstand der Philosophie werden. Auf Grund bloß persönlicher innerer Erfahrung kann wohl Glaubensverkündigung stattfinden, aber nicht philosophische Erhellung. Dies ist übersehen in der Behandlung der Mystik wie auch des Wunders; letzteres wird zudem in einem zu weiten und uneigentlichen Sinne verstanden. — Die Darstellung der scholastischen Lehre von der Mitwirkung Gottes (119) ist sicher nicht für alle scholastischen Autoren zutreffend, vor allem nicht für die besten. A. Brunner S. J.

Geyer, B., Die Albert dem Großen zugeschriebene Summa naturalium (Philosophia pauperum). Texte und Untersuchungen (BeitrGPhThMA 35, 1). gr. 8° (VIII, 47 u. 82* S.) Münster 1938, Aschendorff. *M* 6.55.

Mit gewohnter Meisterhand hat G. hier das so umstrittene Problem des Verfassers der Summa naturalium des meistverbreiteten Lehrbuches der Naturphilosophie des Mittelalters einer Lösung nähergeführt. Die Arbeit ist ein Beweis dafür, wie eine Reihe gründlicher wissenschaftlicher Vorarbeiten (u. a. von Pangerl, Dyroff, Birkenmajer, Pelster, Grabmann, Thomson, Mandonnet) langsam eine Frage zur Reife bringen. G. stellt als Grundlage seiner Untersuchungen zunächst in bisher noch unbekanntem Umfang die hss Überlieferung zusammen und veröffentlicht wesentliche Stücke, die für die Verfasserfrage bedeutend sind zum ersten Mal, so die wesentlichen ganzen Nachträge der Summe. Da zur Arbeit bereits u. a. zwei wesentliche Besprechungen von O. Lottin in BullThAncMéd 3 (1938) n. 775 und von Fr. Pelster in ThRev 39 (1939) 67 ff. erschienen sind, werden wir die dort vorgebrachten Gegengründe hier mitprüfen.

Aus der klaren Darstellung ergibt sich m. E. mit Sicherheit, daß das vierte der 5 Bücher vom Verf. aus Alberts d. Gr. Schrift De impressionibus fast ganz entnommen ist. Dessen Summa de creaturis ist in einigen Kapiteln der drei ersten Bücher benutzt, Schwieriger ist die Quellenfrage beim 5. Buch. G. untersucht die beiden von Birkenmajer bereits aufgestellten Rezensionen und stellt fest, daß die eine im wesentlichen mit der unter dem Namen Alberts d. Gr. verbreiteten Schrift De potentiis animae gleich ist. Eine Abweichung läßt in der Frage der Abhängigkeit tiefer sehen. Der Text des 5. Buches der Summa nat. weist nämlich auf eine Darlegung im vorhergehenden 4. Buch hin, während De pot. animae die Stelle selbst sofort wörtlich eingesetzt. G. glaubt, daß dieser Tatbestand nur bei einer Abhängigkeit der Schrift De pot. animae vom 5. Buch der Summa nat. sich erklären lasse. Denn in De pot. animae habe die lange Stelle keinen eigentlichen Sinn,

während sie in das 4. Buch der Summa nat. ganz hineinpasse. Die zweite von Birkenmajer festgestellte Rezension hält G. für eine Bearbeitung der ersten unter Benutzung anderer Quellen, besonders des Joh. von Rochelle.

Schwierig bleibt bei dieser Gesamtlösung, warum das 5. Buch ohne Überleitung geschrieben ist, wie sie die anderen Bücher aufweisen. Das wäre gut zu erklären, wenn es nicht ursprünglich ist. G. meint, der Verfasser habe dieses Buch sofort auch als selbständiges Werk gedacht. Daher habe er keine besondere Einleitung schreiben wollen, „wodurch das Incipit ein anderes geworden wäre" (27). Das wäre wohl ein ziemlich außergewöhnliches Vorgehen, besonders da der Verf. beim 4. Buch, das er aus Albert übernimmt, eine Überleitung eigens hinzufügt. Die andere von G. gegebene Erklärung erscheint daher wahrscheinlicher: Der strengere Aufbau hatte bereits im 4. Buch durch die Herübernahme großer Teile anderer Werke stark gelitten. Daher konnte auch das 5. Buch loser beigefügt werden. Freilich muß es dann bereits vorgelegen haben, sei es vom Kompilator selbst oder von einem andern Verfasser.

Ich glaube mit Pelster und Lottin, daß sich der eben gebrachte Einwand gegen die Abhängigkeit der Summa nat. von De pot. animae auflösen läßt. Eine hss Feststellung Lottins ist dafür sehr wesentlich. Er zeigt, daß in der Überlieferung der Summa in Tours und Brugge der Hinweis auf das 4. Buch durch den Text selber ersetzt ist. Dieser aber hat auffallenderweise nicht den Wortlaut des 4. Buches, sondern stimmt mit der Textform in De pot. animae überein. Ist also der kurze Hinweis überhaupt ursprünglich? Oder stand wie in Tours und Brugge der Text selbst an dieser Stelle, bis spätere Abschreiber oder Bearbeiter die Ähnlichkeit mit dem bereits geschriebenen Text im 4. Buch merkten und nur den Hinweis brachten? Auf jeden Fall aber ist der Text des 4. Buches nicht mit dem in De pot. animae gleich. Das zeigt auch ein Vergleich mit der Überlieferung von De pot. animae in Ottob. (vgl. Pelster, PhJb 36 [1923] 167 f.) und, wie ich feststellte, in Clm 17830, fol. 395^{v}. Es müßte also mindestens bei der Übernahme aus der Summa in De pot. animae eine Umarbeit stattgefunden haben. Diese scheint aber wahrscheinlicher im Fall einer Übernahme aus De pot. animae in die Summa zu sein, da besonders in deren 4. Buch ähnliche stilistische Änderungen vorkommen. Das würde dann gut zu der von Pelster gemachten Feststellung passen, daß der Wortlaut von De pot. animae bedeutend besser ist. Dagegen halte ich die von Pelster vorgebrachten Gründe für eine evtl. Priorität der zweiten Recension des 5. Buches vor der ersten nicht für durchschlagend. Es genügt, um den besseren systematischen Einbau dieses umgearbeiteten 5. Buches zu erklären, die Annahme G.s, daß die erste Rezension nachher von der zweiten dem Gesamttraktat besser angepaßt wurde. P. hat daher mit Recht schließlich diese Frage offengelassen — ich möchte sie mit G. lieber verneinen, da sich sonst das gänzliche Fehlen Rupella's in der ersten Rezension nicht erklären läßt.

Wir dürfen somit als vorläufiges Ergebnis buchen, daß wir in der Summa nat. eine große Kompilation vor uns haben, deren 1.—3. Buch verhältnismäßig selbständig ist (wenn auch hier die weitere Quellenanalyse noch Überraschungen bringen kann). Das 4. Buch ist im wesentlichen aus Albert d. Gr. genommen; sein 1. Kap. vielleicht aus De pot. animae. Das 5. Buch ist in der ursprünglichen Rezension eine wörtliche Übernahme der übrigen Teile von De pot.

animae. Nachher wurde es mit andern Quellen (bes. Rupella) zusammengestellt und dem Gesamtwerk stilistisch mehr angepaßt. Schließlich erhielt das ganze Werk noch zwei Nachträge.

Von diesen ist für die Verfasserfrage der 2. von wesentlicher Bedeutung, weil in ihm sich die Berufung auf andere Werke Alberts d. Gr. findet. G. nimmt auf Grund einer eingehenden Ideenanalyse des 2. Nachtrages an, daß er von einem Averroisten verfaßt wurde (Lehre von der Ewigkeit der Bewegung und von der doppelten Wahrheit). Dieser habe sein Machwerk mit dem Namen Alberts d. Gr. gedeckt, indem er auf dessen Werke hinwies, nachdem er in einer Hs fand, daß die Summe von einem fr. Albertus herstamme. Pelster lehnt diese Gründe ab. Er schließt im Gegenteil aus der sachlichen Übereinstimmung mit den andern Werken Alberts d. Gr. auf „ein gutes Argument für die Gleichheit des Verfassers". Ich habe eingehend die beiden Beweisgänge verglichen. Die von Pelster beigebrachten Stellen aus der Physik Alberts verraten sicher einen gewissen Parallelismus mit Ausführungen des 2. Nachtrages. Auch Albert unterscheidet zwischen den Prinzipien der Physik und der Theologie, ohne deshalb eine doppelte Wahrheit anzunehmen. Auf der anderen Seite aber ist doch wohl der Gegensatz im Nachtrag schärfer und, wenn auch vielleicht für sich allein entscheidend, anders herausgearbeitet (vgl. etwa ed. Geyer 19*, 29* ff.). Daher ist von dieser Seite aus eine Klarheit noch nicht zu erreichen. Hier würde aber eine Spezialuntersuchung über dies besonders heute interessante Thema, das auch die Ausdrucksweise der übrigen Schulen der Zeit berücksichtigte, weiterführen.

Somit haben die hss Zeugnisse für Albert von Orlamünde, die Grabmann beibrachte und die von G. um ein neues aus Paris, Bibl. nat., Nouv. acq. lat. 157 vermehrt wurde, das zudem der Urgrund der übrigen zu sein scheint, ihre Bedeutung beibehalten. Der bisher sonst unbekannte Dominikaner wird, wie G. mitteilt, im Legendarium des Klosters Eisenach in dieser Zeit erwähnt. Fr. Albertus konnte leicht in den großen Albert umgedeutet werden.

Wir sind also einen bedeutenden Schritt weitergekommen, wenn auch manche Einzelheit und die letzte Frage noch offenbleiben. So gehört diese Untersuchung G.s zu den bedeutendsten Veröffentlichungen dieser Art in den letzten Jahren.

Leider haben sich in die Ausgabe des 5. Buches eine Reihe Druckfehler im Apparat wohl meist durch eine später geänderte Zeilenzählung eingeschlichen. Sie seien hier, um anderen diese Arbeit zu ersparen, angegeben: S. 39* Anm. 3 lies 16 (statt 21); S. 44* Anm. 20 lies v. 7 (statt 5) und v. 16 (statt 14); S. 67* Anm. 13 lies 23 (statt 22); Anm. 14 lies 14—16 (statt 13—15); S. 68* Anm. 17 lies 21 (statt 22) und Anm. 18 lies 27 (statt 28); S. 69* Anm. 21—23 jedesmal 44 (statt 41); S. 75* Anm. 35 lies 34 (statt 33) und 11 (statt 10); S. 76* Anm. 36 füge bei: ex Sa 257, und zwischen Anm. 36/37 setze: B 76*, 3—4 = A 50*, 12—13.

H. Weisweiler S. J.

Verzeichnis der Handschriften im Deutschen Reich. Bearb. i. Auftr. des Reichsmin. für Wissensch. Teil I: Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Breslau. Bd. 1. Lief. 1. 4° (VIII u. 80 S.) Leipzig 1938, Harrassowitz. *M* 8.—.

Mit dieser vorzüglichen ersten Lief. des Handschriftenverzeichnisses der Universitätsbibl. Breslau beginnt der neue Gesamtkatalog

aller Hss des Deutschen Reiches. Es werden neben Breslau zunächst die hss Bestände von Graz, dann von Königsberg folgen. Geplant ist die Aufnahme aller öffentlichen und — sehr begrüßenswert — der privaten Bibliotheken. Bei der Größe des Unternehmens wird man bei der vorliegenden 1. Lief. neben dem Interesse an ihr als Einzelpublikation wesentlich auch die Freude über den Beginn des großen Werkes empfinden.

Was zunächst die Lief. als Einzelwerk angeht, so besitzt sie alle die großen Vorzüge der neuen Kataloge mit ihren eingehenden Angaben über Ursprungsort, frühe Notizen, Größe und Inhalt. Beim Durchblättern der besprochenen 83 Hss, die zum großen Teil Bibelausgaben und Bibelkommentare, aber auch eine Reihe systematischer Werke enthalten (Heinrich von Oyta, Olivi, Hugo von St. Cher seien aus unserem Interessenkreis z. B. genannt) fällt bald auf, mit wie großem Fleiß und Genauigkeit der Herausgeber in bewunderungswürdiger Kleinarbeit an der Bestimmung der vielen den Kommentaren angehängten anderen Stücken gearbeitet hat. Die vielerlei Aufhellung anonymer Stücke durch Vergleich mit anderen Katalogen — vor allem mit dem Danziger und Prager — ist besonders bemerkenswert, weil sie auf einen Weg hinführt, der für den Gesamtkatalog von großer Bedeutung zu sein scheint.

In den deutschen Bibliotheken liegen ja eine solche Anzahl von Hss des gleichen Kulturkreises, daß eine Gesamterfassung für die Verifikation anonymer Werke größten Dienst leisten wird. Wäre es daher bei einem so großen Unternehmen, wie es diese einzigartige Aufnahme der Hss eines so großen und bedeutenden Kulturlandes ist, nicht geraten, diese Vergleiche mit anderen Hss und hss Beständen systematisch anzustellen? Der Deutsche Gesamtkatalog der Druckwerke könnte da als Vorbild dienen. Eine Zentralstelle, welche die an den einzelnen Bibliotheken zunächst zu katalogisierenden Hss sammelte, würde ein vorzügliches Mittel sein, auch hier ganze Arbeit zu leisten. Die Fachwissenschaft müßte sich dann zur Verfügung stellen; denn nur sie allein kann diese Arbeit zusammen mit den Fachleuten der Bibliotheken leisten. Gerade die kleineren, oft so wertvollen Teile der Hss wird nur der Fachmann der Rechtsgeschichte, der Predigtgeschichte, der Scholastik, der Exegese, der Germanistik verifizieren können. Durch eine solche Zusammenarbeit, für die wir heute in Deutschland über reiche Kräfte aus allen diesen Gebieten verfügen, wäre ein Werk für Jahrhunderte zu schaffen, das den ganzen Kulturreichtum des deutschen Mittelalters der staunenden Welt offenbaren würde und anderen Ländern zum Vorbild, zur Nachahmung, aber auch zur Bereicherung ihrer eigenen Kenntnisse dienen könnte. Die Arbeit der eigentlichen Bibliothek-Fachleute würde durch jene Forscher, die ihnen so viel verdanken, unterstützt; sie sollte aber dadurch auf keinen Fall ersetzt werden. Denn die örtliche Kulturbildung und Färbung der einzelnen Bibliotheken müßte unbedingt gewahrt werden, indem jede Bibliothek, wie bereits geplant, ihren Katalog im Gesamtrahmen und mit der Gesamtunterstützung der Zentralstelle selber ordnet und druckt. Man sage nicht, daß das alles zu lange dauert. Vielleicht wird der eine oder andere Bd. nicht so schnell erscheinen können; das wird sich wie beim Gesamtkatalog der gedruckten Werke bald ausgleichen. Der Vorteil aber steht in keinem Vergleich zu diesem im Anfang kleinen Nachteil. So könnte also aus gemeinsamer Arbeit von Bibliothek und Fachwissenschaft ein W e l t w e r k werden.

Die Zentralisierung in einer gemeinsamen Hilfsstelle hätte auch

noch den weiteren Vorteil, daß dadurch die Hinweise auf frühere Editionen oder auf Abhandlungen über die Texte auf den neuesten Stand gebracht werden können. Das ist oft einer einzelnen Bibliothek, besonders wenn sie kleiner ist, nicht immer möglich, da ihr das Vergleichsmaterial fehlt. Daß dabei die Abkürzungen nach internationalem Brauch noch mehr, wie es bei einem rein örtlichen Katalog notwendig ist, angewandt werden, ist eine Selbstverständlichkeit, so etwa PL oder PG für die Patrologia latina oder graeca von Migne (statt des veralterten M); Verweise auf unsere Berliner und Wiener Väterausgabe, die leider im Ausland immer noch viel verkannt wird, wären neben der Angabe aus Migne dann ebenso erfordert.

Zu der vorliegenden ersten Lief. des Breslauer Katalogs hätte ich als Ortskatalog nur einen kleinen Wunsch, der die Benutzung der ausgezeichneten Arbeit sicher weiter erleichtern würde. Könnten nicht Incipit und Explizit prinzipiell immer angegeben werden. Man kommt sonst allzu leicht in ein Schwanken bei der Benutzung. Ebenso wäre es von Vorteil, wenn durch reichlichere Benutzung der Klammern deutlicher gezeigt würde, was Zutat bei der Verfasserangabe usw. ist. Am oberen Rand würde ich statt der Zählung der beschriebenen Hss lieber die Bezeichnung der Hs finden, die auf der Seite beschrieben ist. Denn nur die Signatur sucht der Benutzer. Das wird sich ja leicht bewerkstelligen lassen. Schwieriger, aber um so notwendiger ist freilich etwas anderes und das lautet: der Preis. Selbst für größere Bibliotheken und Institute ist es nicht tragbar, für 5 Bogen einen Preis von *M* 8.— in Rechnung zu stellen. Ein solches Werk kann sich natürlich nicht selber tragen. Daher wird sicher der Auftraggeber des Gesamtkataloges für die große Aufgabe gerne im Interesse der unermüdlichen Arbeit des Verfassers wie ob der großen Sache noch reichlichere Mittel zur Verfügung stellen, damit das vorzügliche Werk nicht nur seine ganze Drucklegung erleben, sondern darüber hinaus auch seine volle Wirksamkeit in vielen Bibliotheken ausüben kann.

H. Weisweiler S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Sandulescu-Godeni, C., Das Verhältnis von Rationalität und Irrationalität in der Philosophie Platons (Neue Deutsche Forsch., Abt. Phil. 27). gr. 8° (338 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. *M* 12.—. — Gestützt auf die Autorität des Aristoteles lehnt das schön und lebendig geschriebene Buch die von einigen neueren Philosophen vertretene Auffassung, daß die platonischen Ideen reine, aus dem apriorisch-synthetischen Urteilsakt hervorgehende Schöpfungen des Denkens seien, ab und arbeitet in systematischer Form die verschiedenartigen Faktoren des Rationalen und Irrationalen in Platons Philosophie heraus. Die Gliederung ist sehr einheitlich. Der 1. Teil untersucht das Objekt hinsichtlich seiner Rationalität, seiner Irrationalität und des Verhältnisses zwischen Rationalität und Irrationalität. Der 2. Teil behandelt in genau derselben Weise und Gliederung das denkende Subjekt. Unter dem ontologisch Rationalen ist verstanden in erster Linie Gott oder das Gut-Seiende, der Grund und Zweck des Seienden, der ewig Einsseiende, durch den die Ideen, die als von Gott verschiedene Vorbilder des Seins und Erkennens gefaßt werden, innerlich geeint sind. Rationalen Charakter zeigt ferner die Sinneswelt, insofern in ihr Sinn, Einheit und Harmonie herrschen. Die Begriffe der Teilhabe und des Werdens werden erörtert. Die Ideen streben nach den Sinnesdingen und die Sinnesdinge nach den Ideen hin. Unter dem Gesichtspunkt des ontologisch Irrationalen werden untersucht die unvollkommenen Weltfaktoren: Materie, Übel, Ungeformtheit, Regellosigkeit. Der 2. und größere Teil bespricht in ausführlicher Diskussion mit Philosophen der neueren Zeit und der Gegenwart, besonders der Marburger Schule, Platons Lehre über Herkunft, Entwicklung, Grenzen und Wert der Erkenntnis. Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis: Die Stufen der Erkenntnis entsprechen den ontologischen; die Korrespondenz von Erkenntnis und Sein findet ihren Grund im höchsten Guten; die dialektische Methode betrifft nicht nur reine Abstraktionen des Verstandes, sondern zieht immer auch reale Gegenstände in Betracht; weil in Gott die Korrelation von Denken und Sein gründet, schwingt die dialektische Methode immer notwendig und rhythmisch vom Vielen zum Einen und vom Einen zum Vielen. Nink.

Walzel, O., Platon oder Plotin?: Neophilologus 23 (1938) 204 bis 209 (Hommage à K. R. Gallas). — W. geht, scheinbar abirrend vom Thema, wie es im Titel ausgesprochen ist, von der Ansicht Goethes aus, wonach der gottbegnadete Dichter aus Besonderem, Einzelnem das Allgemeine, die Idee formen, aussprechen muß. Neben Schiller und anderen Ästhetikern folge ihm darin auch Solger. Schiller aber meinte, ebenso wie Goethe, Plotin opfere das Besondere dem Allgemeinen, während Solger glaubte, er denke platonisch. Hier setzt Herbart ein, der die damals allgemein herrschende Ansicht widerlegt, als seien die platonischen Ideen der Gottheit immanente Gedanken. Nun zeigt W. in prägnanter Kürze, wie bei Plotin die Ideen Gottes Gedanken sind, wie Herbart bei seiner Platonrenaissance meinen konnte, Plotin gebe die Lehre des Meisters wieder, während er tatsächlich an die Neupythagoräer anknüpfte. „Es ist eines der vielen Zeugnisse für die ganz ungemein große Nachwirkung des Neuplatonismus, daß Mittelalter und Neu-

zeit widerspruchslos oder fast ohne Widerspruch Plotins Ideenbegriff meinten, wenn von Ideen die Rede war und wenn Platons Ideenbegriff in Betracht kam" (208). Dann wird gezeigt, wie nach Plotin die Welt die Entwicklung des göttlichen Geistes ist und zwar nach abwärts und wie darum, trotz des Abfallens, das Besondere immer noch das Werk, der Ausdruck Gottes und darum der Maßstab des künstlerischen Schaffens ist, ein Allgemeines darstellt. „Ein gut Stück wirklichkeitsfreudiger ist [darum] Plotin als Platon ... Gerade das machte Plotin der christlichen Philosophie lieb, so lieb, daß sie ihn, den Gegner der Christen, sich zum Führer wählte. So gerichtete christliche Philosophie gipfelt in Thomas von Aquin und in dessen williger Anerkennung der Rechte der ‚Natur'. Durch Thomas ist Plotins Wirklichkeitsfreude dem Katholizismus erhalten geblieben, während andere christliche Glaubensbekenntnisse die naturfremdere und Natur verdächtigende Wertung wiederaufnahmen" (209). Jansen.

Lazzati, G., L'Aristotele Perduto e gli Scrittori Cristiani (Pubbl. d. Univ. Catt. d. S. Cuore. Serie 4 Vol. 26). 8° (X u. 79 S.) Mailand, Vita e Pensiero. — L. ist in vorstehender Arbeit der interessanten Frage nachgegangen, ob Gedankengut aus den Jugendschriften des Aristoteles sich auch im Schrifttum der christlichen Antike findet. Es ist ihm geglückt, ziemlich zahlreiche Spuren des Protreptikos bei Clemens von Alexandrien, Basilius, Augustinus und Synesios nachzuweisen. Das Ergebnis für den Dialog περὶ φιλοσοφίας befriedigt indessen weniger. Auf alle Fälle hat der Verf. klar gezeigt, daß die bisherigen Arbeiten über das Verhältnis der Kirchenväter zu Aristoteles der Ergänzung und Berichtigung bedürfen. Hoffentlich setzt er selber seine Untersuchungen in der von ihm angegebenen Richtung fort. So läßt sich vielleicht noch wertvolles Material aus Laktanz, Div. Inst., die ja eine Verschmelzung von Institutio und Protreptikos darstellen, gewinnen; vgl. E. Bickel, Geschichte der Röm. Lit. 254. Kutsch.

Schuster, J. B., S. J., De Iustitia. Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum liber V. Cum commentariis Silvestri Mauri S. J. (Text. et Doc. Ser. philos. 14). 8° (96 S.) Rom 1938, Pont. Univ. Greg. — Für die Vertiefung der Lehre über die drei Gerechtigkeitsarten, die im wesentlichen bei Aristoteles vorliegt, wird obige Seminarausgabe dienlich sein. Dem griechischen Text von Susemihl-Apelt ist die lateinische Übersetzung von Dionysius Lambinus beigegeben, die auch von der Berliner Aristoteles- und der Ehrle-Beringerschen Maurusausgabe gewählt war; auf wichtigere Textunterschiede weisen Anmerkungen hin. Lehrreich ist z. B. die Übereinstimmung des Maurus-Kommentars zur Preislehre des Aristoteles (44 ff.) mit der entsprechenden Lectio IX. des hl. Thomas, In Nic V (vgl. dazu ZKathTh 62 [1938] 537 ff.); auch nach dem hl. Thomas ist das Bedürfnis nicht nur für das Daß des Tausches, sondern auch für die Menge und für den Preis mitentscheidend, wobei er andere Rücksichten nicht ausschließt, wie Arbeit, Ausgaben (die nicht mit der Arbeit zusammenfallen), Angebotmenge, Handelsgewinn, Staatsgesetz; vgl. 2, 2 q. 77 a. 2 ad 3; a. 4. — S. 93 Anm. 23 muß es wohl heißen: bd sutoris opus. Gemmel.

* * *

Schneider, R., Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins (Philos. Abhandl. 8). gr. 8° (144 S.) Frankfurt 1938, Klostermann. *M* 7.50. — Die dankenswerte philosophisch-sachlich orientierte Untersuchung wird geführt am Leitfaden der

Frage: Was ist das Übel? Woher ist das Übel? Sie stößt dabei auf den Begriff der Substanz als des Subjekts des malum und weiterhin auf die Begriffe der mutabilitas, der indigentia und des Geschaffenseins aus dem Nichts als der Möglichkeitsbedingungen des malum. Die Arbeit entwickelt nicht die vollständige Ontologie Augustins, wohl aber sehr wichtige ihrer Lehrstücke, vor allem: die Transzendentalien, den Menschen in seiner Freiheit und in seiner Beziehung zu Gott, beatitudo und miseria, das Übel als Privation, die Begriffe mutabilitas und possibilitas mali, die vier Gründe der Substanz (Material- und Formal-, Bewegungs- und Zielgrund), Substanz und Akzidens, die geschaffene Substanz. Der Verf. vertritt den Standpunkt, daß das aristotelische Element eine viel bedeutendere Stellung bei Augustin einnimmt, als dieser selbst wußte und die immer noch nach dem Neuplatonismus hin orientierte Augustinusforschung sieht. Augustins Art der Betrachtung müsse auch die unsere sein. Wie für Augustin eine Trennung von Ontologie und Theologie, von Philosophie und Religion unmöglich sei, so sei die moderne Trennung von Glauben und Wissen von Augustin aus zu überwinden. „Die Idee der laudatio Dei ist der Ursprung jener Einheit, die Entfaltung dieser Idee ist die Entfaltung von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie in ihrer Einheit. Von dem Boden dieser Idee aus ist der Philosoph Theologe und der Theologe Philosoph" (142). Genau so denkt die Scholastik des Mittelalters und der Gegenwart. In ihr haben die von Augustin genial-intuitiv erfaßten Zusammenhänge eine systematische Durchführung erhalten. Nink.

* * *

Hönigswald, R., Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme. 8° (248 S.) Basel 1938, Haus z. Falken. *Fr* 10.—; geb. *Fr* 12.—. — Durch abgerundete, aber doch sachlich überall aufeinander verweisende Einzeldarstellungen (Ficino, die beiden Mirondola, Valla, Campanella, G. Bruno, L. da Vinci, Galilei u. a.) will H. „unter Ausschaltung allen Episodenhaften und Anekdotischen" die entscheidenden Züge der italienischen Renaissance herausheben. Dabei ist ihm Problemgeschichte das Entscheidende: „Gestalten und Probleme" sind ihm nur Farbentöne eines und desselben Sachverhaltes. Die Anerkennung, die Dunin Borkowski in seinem Artikel „Die Gesch. d. Philos. auf neuen Wegen" (StimmZeit 99 [1920] 542 ff.) einem früheren Werke H.s wegen dieser problemgeschichtlichen Grundeinstellung gezollt hat, verdient auch das vorliegende Buch. — Zu der eigenen Philosophie H.s (vgl. darüber auch seine Selbstdarstellung im neuen „Philosophenlexikon") wurde bereits Schol 8 (1933) 141 f. Stellung genommen. Hentrich.

Gouhier, H., Essais sur Descartes. 8° (302 S.) Paris 1937, Vrin. *Fr* 25.—. — In sechs Aufsätzen gibt der Verf. zugleich eine Schau des Kartesianismus und eine Einführung in einige Haupttexte des Philosophen. Wer eine schulmäßige Darstellung des Systems hier suchte, wäre enttäuscht. Das Ziel, das sich G. gesteckt und auch erreicht hat, ist vielmehr, eine Gesamtansicht der Welt- und Lebensanschauungen des Philosophen zu vermitteln, die über den Rahmen seines begrifflich festgelegten Systems hinausreicht. Gerade die gelebten Auffassungen und Gedanken sind ja der Mutterboden für das philosophische System, und aus ihnen läßt sich dieses auch am besten verstehen. Mit dieser Absicht hängt die Behandlung der Texte zusammen — der „Discours de la méthode", das „Cogito ergo sum" und der „böse Dämon" sind die bevorzug-

ten Gegenstände. Sie werden nicht so sehr auf ihren letzten systematischen Zusammenhang, noch erschöpfend auf ihre Quellen untersucht, sondern mehr von der biographischen Seite her beleuchtet. Es ist dem Verf. gelungen, auf diesem Wege manche Dunkelheiten aufzuhellen. — Entgegen den Auslegungen Hamelins und Gilsons unterscheidet G. zwischen der Fiktion des bösen Dämons und der metaphysischen Hypothese des täuschenden Gottes, die sich ergänzen (162—175). — Ein Anhang beschäftigt sich mit einigen umstrittenen Fragen, von denen die meisten die Biographie betreffen. Brugger.

Matzat, H. L., Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst (Neue Deutsche Forsch. Abt. Philos. 29). gr. 8° (185 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. Geb. *M* 8.—. — In der Einleitung umreißt die Arbeit die historischen Voraussetzungen zu Leibnizens Ars characteristica universalis. Der Hauptteil untersucht zunächst den Grundgedanken der ars, ausgehend von dem aus der Überlieferung aufgenommenen Leibnizschen Satz, daß „alles menschliche Denken durch irgendwelche Zeichen und Charaktere vollendet wird". Die Zeichen sind der Abkürzung halber verwandte sinnbildliche Stellvertreter der Ideen, die ihrerseits das innere Wesensgesetz der Dinge in der Seele repräsentieren. Die Symbole sollen die Unsicherheit des Menschen in der Deutung und Auslegung seiner Welt ein für alle Mal beendigen und einen sicheren Fortschritt von den richtigen Grundlagen aus gewährleisten. Während die bisherige wissenschaftliche Beurteilung, vor allem L. Couturat, La Logique de Leibniz, vorwiegend den logisch-formalen Charakter der Leibnizschen Zeichenkunst betonte, sucht die vorliegende Untersuchung auf Grund ausgewählter Bruchstücke der Allgemeinen Charakteristik die metaphysischen Grundlagen der ars herauszustellen. Letztlich geht es hierbei um die Frage nach dem Verhältnis der formalen Wissenschaften zur Metaphysik — und dem Sinn beider —, sowie um die Frage, worin der Universalitätsanspruch der Wissenschaft gründet. Nink.

Maund, C., Hume's Theory of Knowledge. A critical examination. 8° (XXII u. 310 S.) London 1937, Macmillan. *Sh* 12/6. — Das sehr klar geschriebene Werk ist ein wertvoller Beitrag zum Verständnis der Philosophie Humes. Im 1. Teil zeigt die Verf. nach einer Klärung des Begriffs „Erkenntnistheorie" (Epistemology), daß die beiden Hauptwerke Humes (Treatise und Enquiry) trotz mancher Verquickung mit psychologischen Fragen ihrer Zielsetzung nach als erkenntnistheoretische Untersuchungen zu werten sind. Im 2., bei weitem umfangreicheren Teil sucht M. dann die Bedeutung der Grundbegriffe Humes (vor allem perception, impression, idea, object, knowledge, belief) und den Sinn seiner Thesen eindeutig zu bestimmen. Mit großem Scharfsinn werden dabei die überaus zahlreichen Ungenauigkeiten, Verwechslungen und Schwankungen im Sprachgebrauch Humes aufgedeckt. Eine darüber hinausgehende sachliche Kritik der Lehren scheint im allgemeinen nicht beabsichtigt zu sein. Nur in der Besprechung des Nominalismus Humes weitet sich der Aufweis der zwiespältigen Haltung Humes zu einer Kritik der sensistischen Theorie selbst aus. Hume beweist in Wirklichkeit nur die Unmöglichkeit abstrakter Phantasievorstellungen (images). Seine Deutung des Bewußtseins vom Allgemeinen wird aber sinnlos, wenn man keine Begriffe voraussetzt. Hume selbst bemerkt diesen Widerspruch nicht; nicht einmal die Frage, um die es sich handelt, hat er je klar

gestellt. Auch in seiner Erklärung des Raum- und Zeitbewußtseins verwechselt er die der Veranschaulichung dienenden begleitenden Vorstellungen mit den nur begrifflich zu fassenden Inhalten selbst. de Vries.

Ballauf, Th., Über den Vorstellungsbegriff bei Kant (Philos. Unters. 5). gr. 8° (VIII u. 135 S.) Berlin 1938, Verl. f. Staatsw. u. Gesch. *M* 6.—. — Im Anschluß an die erkenntnistheoretische Auseinandersetzung der Gegenwart, wie sie namentlich in den beiden grundsätzlichen Versuchen von M. Heidegger und N. Hartmann geführt wird, untersucht die Arbeit die Frage nach der inneren Möglichkeit der Erkenntnis. In aller Erkenntnis liegt der Anspruch, den Gegenstand in seinem Ansichsein erfaßt zu haben. Problem aber ist dann, wie dieses Erfassen möglich sei, und zwar von etwas, das schlechthin ontisch unabhängig vom Erfassenden diesem gegenüber besteht und in allem Erfaßtwerden in keiner Weise sein Ansichsein aufgibt. Kant, so sucht die Schrift zu zeigen, hat beide Seiten des Erkenntnisphänomens gesehen und zur Einheit gebracht, sowohl die mit dem Subjekt gegebenen apriorischen Bedingungen des Erfassens wie auch das Bestimmtwerden des Subjekts durch das Ansichseiende. Kant wird so in einer neuen Sicht aus der heute erreichten Problemlage heraus gesehen, und der Kantische Vorstellungsbegriff erhält eine Weite, die das gegenwärtige Philosophieren in sich aufnimmt. Im einzelnen sind sowohl viele erkenntnistheoretische und ontologische Grundfragen in Angriff genommen wie auch die Gedanken Kants in einer Weise interpretiert, daß die Berührungspunkte der philosophischen Lage der Gegenwart mit derjenigen, die zu Kants Zeiten bestand, deutlich hervortreten. Die entscheidende Frage freilich, ob der apriorische Gehalt und die logische Notwendigkeit, von denen in unsern Urteilen die Rede ist, in den Gegenständen selbst oder im Subjekt gründen, findet keine klare Antwort. Zumeist heißt es, daß das Subjekt im Besitz einer Gesetzlichkeit und apriorischer Regeln sei, unter denen es an das Gegebene herantrete. Anderseits wird gesagt, in den Empfindungen liege eine innere Ordnung und Autonomie vor, an die sich die Synthesis in ihrer zusammensetzenden Arbeit zu halten habe; das Ding an sich setze die Ordnung seiner an das Subjekt ergehenden Bestimmung fest; und diese Ordnung könne vom Subjekt nicht willkürlich geändert werden (84); die Erkenntnis sei ein innerer Nachvollzug des Seienden, seiner Strukturen und Gehalte (128 f.). Da bestehen Unausgeglichenheiten. Weil aber die Frage, worin die logische Notwendigkeit gründet, sich überall und am dringlichsten bei der Untersuchung der Urstruktur der Erkenntnis erhebt, wird sich ein Standpunkt, der sich diesseits vom Realismus und Idealismus hält, wohl kaum einnehmen lassen. Nink.

Brenner, A., Schellings Verhältnis zu Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte des Wiedererwachens der echten Leibnizschen Philosophie (nach der Herrschaft der Wolffschen Schule) und zur Entwicklung der Schellingschen Philosophie. 8° (82 S.) Augsburg 1937, Schoder. Dissertation. — Mit fast philologischer Genauigkeit durchforscht B. das gesamte reiche Schrifttum Schellings nach den Spuren Leibnizens. Als Frucht ergibt sich ein merkwürdiges Hin und Her in des erstern Einstellung zum letzteren, das wesentlich bedingt ist durch die eigene jeweilige Phase des Philosophierens. Ursprünglich offenbart sich bei Schelling ein echtes Wohlwollen, 1795 schwenkt er zum Spinozismus ab. Aber bald

darauf erwacht, wie es scheint, durch den Einfluß Obereits und Jacobis ein neues Verständnis für Leibniz, das sich zu einer eigentlichen Begeisterung für diesen steigert. Schelling entdeckt in ihm den wahren Idealisten, sieht sein eigenes System mehr oder weniger vorgebildet. Von 1801 an rückt er wieder von Leibniz ab zu Spinoza, ohne jedoch den Einfluß des ersteren verleugnen zu können. 1804 bis 1810 dringt Leibniz erneut in den Vordergrund, um dann wiederum mehr negativ gewertet zu werden. Am Ende des Lebens aber bringt Schelling jenem wieder große Achtung entgegen. Die Begeisterung für Leibniz geht so parallel der mehr idealistischen Einstellung Schellings, ist aber auch unabhängig von seinem wechselnden Verständnis für diesen. — Br. hält sich nur an die Stellen bei Schelling, die Leibniz ausdrücklich erwähnen. Damit erhält die Arbeit einen etwas philologischen Charakter und deckt sicherlich nicht alle Einflüsse von Leibniz auf. Doch sollte die Untersuchung nur eine Vorarbeit bilden für einen zweiten systematischen Teil, der leider nicht erschienen ist. Aber auch so bietet sie einen schätzenswerten Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus in seinem komplizierten Entwicklungsgang.

Rast.

Kellner-Manger, E., Mann und Frau im Deutschen Idealismus. Die Idee der Persönlichkeit im Kampf mit dem metaphysischen Begriffspaar Form und Stoff. gr. 8° (109 S.) Berlin 1937. Junker und Dünnhaupt. *M* 4.80. — Sicher ist das Thema: Mann und Frau besonders „geeignet, die Punkte aufzuzeigen, ... wo an einem System etwas nicht in Ordnung ist" (28). Als Beispiele dafür werden hier die Anschauungen von Kant, Schiller und Fichte entwickelt. Alle drei ringen darum, die Idee der menschlichen Persönlichkeit mit der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen in Einklang zu bringen. Das Scheitern ihrer Bemühungen ist auf ihren „unzulänglichen Naturbegriff" (5) zurückzuführen, wie A. Baeumler in seinem kurzen Vorwort mit Recht bemerkt. Kant vernachlässigt die Natur vollständig; der Mensch als freie Vernunftpersönlichkeit entbehrt jedes inneren Zusammenhanges mit den Eigentümlichkeiten des Geschlechtes. Schiller und Fichte suchen zwar diesen Zusammenhang herzustellen und so der Natur gerecht zu werden, wissen aber letztlich die Natur doch wieder nicht einzuordnen, wie Schiller dem Ideal des geschlechtslosen Menschen huldigt, so kann auch bei Fichte der Mensch nur dann zur vollkommenen Sittlichkeit aufsteigen, wenn er seine Geschlechtlichkeit vergißt. Verhängnisvoll (vor allem für die Persönlichkeit der Frau) wirkt sich dabei die Einführung des Begriffspaares ‚Form-Stoff' aus, das immer wieder im Lichte der kantischen Autonomie gesehen wird; so wird unter ‚Form' die Idee der sittlichen Persönlichkeit gedacht, während ‚Stoff' das unpersönlich Sachhafte, eben *bloße* Natur (als Vernichtung der Persönlichkeit) besagt. Daß solche (letztlich platonisierende) Verirrungen ein „neuer Naturbegriff" (5) überwinden muß, vertreten wir mit Baeumler. Aber in Wahrheit ist dieser Naturbegriff gar nicht so völlig neu; denn schon lange vor den rationalistischen Denkern, die das Wesen des Menschen mehr oder minder allein in den Geist verlegen, hat die Weisheit des Mittelalters den Menschen als aus Geist *und* Leib (Natur) gebaute Ganzheit erkannt; erst von hier aus wird ein Begreifen der Verschiedenartigkeit, aber Gleichwertigkeit von Mann und Frau möglich. — Der Verf. gebührt Dank für die sorgfältig darlegende Studie, die in viel verschlungene Gedankengänge zuverlässig einführt.

Lotz.

Feifel, R., Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn (Grenzfr. zw. Theol. u. Phil. 7). 8° (140 S.) Bonn 1938, Hanstein. *M* 4.50. — In fünf Kapiteln: Anthropologie und Methodologie, Geistlehre, Schöpfungslehre und Naturphilosophie, Kulturphilosophie, die Rückkehr der Geschöpfe aus der Disharmonie in die Harmonie, gibt F. eine klare und gute Darstellung der letzten Periode der Philosophie Fr. Schlegels. Seine Briefe an Frau Chr. v. Stransky, in denen er seine innersten Absichten aussprach, bieten dabei einen passenden Schlüssel zum Verständnis seiner Vorlesungen, die in manchem absichtlich dunkel gehalten sind. Es ist eine echt romantische Philosophie, die den letzten Sinn und die geheime Richtung alles Geschehens glaubt verstehen und auf Grund hiervon die Zukunft voraussagen zu können. Hierin zeigt sie bei aller Verschiedenheit doch eine tiefe Verwandtschaft mit den idealistischen Systemen der Zeit. Dies letztere hätte vielleicht stärker herausgearbeitet werden können. Brunner.

Ceriani, G., L'ideologia Rosminiana nei rapporti con la gnoseologia Agostiniano-Tomistica (Pubbl. d. Univ. Catt. d. S. Cuore. Ser. I 28). gr. 8° (XII u. 388 S.) Mailand 1938, Vita e Pensiero. *L* 25.—. — Nach einer kürzeren geschichtlichen Einleitung bietet das Werk eine kritische Darlegung des „Nuovo saggio sull'origine delle idee". Die Untersuchungen bewegen sich um den erkenntnistheoretischen Ansatzpunkt, dem C., wie überhaupt, so auch im Falle Rosminis eine entscheidende Rolle für die Ausgestaltung der Metaphysik zuweist, um die Sinneserkenntnis, den Seinsbegriff, das Urteil als Ausdruck des Seins und das Wahrheitskriterium. Die kritische Stellungnahme sieht Rosmini hauptsächlich in seinen Beziehungen zu Augustinus und dem Thomismus, aber auch zu Kant. Nach C. nimmt Rosmini Elemente des Sensismus, des Idealismus und der Scholastik auf, ist aber mit keinem von ihnen in eins zu setzen. Die logische Konsequenz zielt jedoch auf den Idealismus. Auf keinen Fall könne Rosmini als Wiedererneuerer des Thomismus im 19. Jahrh. gelten. Den Kernpunkt der Rosminianischen Philosophie sieht C. in der Intuition des allgemeinen, idealen Seins (das keineswegs mit dem actus essendi der Thomisten identisch ist). Sie ist die Kategorie, durch die das Wirkliche den Charakter des Absoluten und Objektiven erhält. Phänomen und Sein werden so nur äußerlich zusammengeklammert, das Reale hat die Idealität nicht aus sich, während in der thomistischen Philosophie das intelligibile in sensibili aufscheint. — Da C. die Literatur sonst in weitem Umfang heranzieht, auch die verschiedenen Auffassungen innerhalb des Thomismus zu Wort kommen läßt, ist man erstaunt, daß er Maréchals „Le point de départ de la métaphysique" vollständig übergeht. Daß dieses Werk hier, wo es sich um die erkenntnistheoretische Auseinandersetzung zwischen Thomismus und Rosmini, der doch Kant auf weite Strecken verpflichtet ist, nicht herangezogen wurde, muß bei allen sonstigen Vorzügen als ein Mangel empfunden werden. Brugger.

2. Literar- und Ideengeschichte der Scholastik.

de Ghellinck, J., S. J., Les bibliothèques médiévales: NouvRevTh 65 (1938) 36—55. — Ders., Les bibliothèques modernes: Ebd. 161—179. — Diese hochinteressanten kurzen Übersichten zur Bibliothekgeschichte seit dem Beginn des Christentums sind ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für die richtige Beurteilung mittelalter-

licher gelehrter Geschichte. Dazu trägt noch eine bibliographische Literaturausgabe am Schluß jedes der beiden Artikel bei. Hier beschäftigt uns selbstverständlich vor allem der erstere. Er geht bis zur Erfindung der Buchdruckerkunst, die eine völlige Veränderung der Bibliothek sowohl an Umfang der Bücher wie an Ausleihe usw. mit sich brachte. G., der beste Kenner des Bibliothekswesens, führt den Leser zunächst (Avant la paix 313) nach Caesarea, Jerusalem und Alexandrien. Er weist aber sofort auch auf die kleineren Bischofsbibliotheken in Griechenland, Afrika (Traditores), Ägypten (die vielen Papyrusfragmente der Hl. Schrift beweisen sie noch heute) und Kleinasien hin. Fein werden dann für die Hochpatristik die Zeugnisse gesammelt (Hieronymus, Paulin von Nola, Sozomenus, Augustin u. a.), in denen über die Bibl.-verhältnisse gesprochen wird. Für den Ausgang der patristischen Zeit wird auf die Bedeutung Cassiodors, auf Lucullanum, Bobbio, Vivario, Sevilla (Isidor), Toledo (Julian), Saragossa (Braulio) verwiesen, von denen Bobbio bereits im 10. Jahrh. 666 Hss besaß. Die größte Bedeutung hatte damals schon die päpstliche Bibliothek zu Rom mit einem engen Verkehr nach England, Utrecht, Frankreich, Spanien. Für den Osten sind genannt: Sinai, Patmos, Athos, Photius. Die 3., die karolingische, Periode bringt nach einem Abstieg neuen Aufschwung, der u. a. besonders durch das Suchen nach klassischen Autoren gekennzeichnet ist, während vorher Bibel und Patristik vorherrschte. Das 12. Jahrh. war für den Humanismus eine weitere Blütezeit, während vom 13. Jahrh. ab die eigentliche scholastische und philosophische (aristotelische) Literatur die erste Stelle einnimmt. Hier beginnen auch die Übertragungen in die Volkssprache zahlreicher zu werden. Zugleich werden viele Werke für die Seelsorgspraxis (Artes praedicandi, Summae confessorum) gesammelt. Die Teilung der Bibliotheken fängt an: Neben die alten Klosterbibliotheken treten die der Universitäten (Kollegien), Fürsten und Bettelorden, jede mit ihren eigenen Interessen. Es sei hier auf die Zusammenstellung der frühen Vorschriften der Bettelorden für ihre Bibliothekare verwiesen. Wertvoll ist der vorliegende Artikel auch durch die Vorsicht, mit der die Ausgaben zeitgenössischer Quellen behandelt werden. Die Bücher wurden z. B. anders katalogisiert wie heute. So darf man moderne Verhältnisse nicht einfach übertragen. Ebenso war die Terminologie teilweise eine andere (Bibliotheca, librarius usw.). Gerade dadurch ist der Beitrag ein unentbehrliches Handwerkszeug für die mittelalterlichen Literarhistoriker. Weisweiler.

Kantorowicz, H., The Quaestiones Disputatae of the Glossators: Rev d'Hist du Droit 16 (1937—38) 1—67. — Die vorliegende Arbeit über die Disputatio bei den Glossatoren des Codex Justianeus ist für die Geschichte der Theologie sehr wichtig. Denn K. zeigt viele Ähnlichkeiten im Aufbau, in der Entwicklung der Solutio, in den äußeren Formalitäten wie vorherige Bekanntmachung der Quaestio mit den Hauptargumenten, im Institut der Reportatores, Respondentes usw. zwischen juridischer und theologischer Disputation. Mehr noch. Wie bei den Peciae der scholastischen Hss der Bologneser Ursprung sehr wahrscheinlich ist, so scheint es sicher, daß die theologische Disputation ihr Vorbild in jener der Bologneser Juristen hat. Denn diese liegt vor dem Beginn der Pariser Theologendisputation (um 1150). Als Zwischenglied muß man vielleicht noch die Bologneser Kanonisten annehmen. Abaelards Einfluß durch sein Werk Sic et non dürfte weit geringer sein als man gewöhnlich behauptet. Der eigentliche Ur-

heber wäre nach K. nicht Irnerius, sondern Bulgarus und in etwa dessen Reportatores. Diese wertvolle Studie zeigt, wie vorteilhaft es ist, wenn Querverbindungen zwischen den einzelnen Wissenschaften gezogen werden. K. bereitet in Verbindung mit Prof. Buckland (Cambridge) eine Ausgabe von Quaestiones disputatae vor. Pelster.

Abaelard, Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. Übertr. und hrsg. v. E. Brost. gr. 8° (366 S.) Berlin [1938], Schneider. *M* 6.50. — Die neue Übersetzung enthält neben der Hist. calamitatum den „Briefwechsel" Abaelards mit Heloisa und als „Ergänzende Briefe" seine Begleitschreiben an die Äbtissin zu ihren „theologischen Fragen", der Hymnensammlung, den Predigten; endlich u. a. auch den Brief des Petrus von Cluny an Heloisa. Ein kurzes erklärendes Nachwort und eine Zeittafel sind beigefügt. Der Stil der Übertragung ist ganz vorzüglich. Man liest die Briefe leicht und angenehm. Vielleicht fällt zwar gerade deshalb die ursprüngliche Durchsetzung der Briefe mit vielen Schrift- und anderen Zitaten so störend auf. Sie passen eigentlich nicht in die moderne Art der Übersetzung. So tritt das alte und immer wieder umstrittene Problem doppelt stark hervor: Soll man mittelalterliche Texte in so moderner Weise wiedergeben? Die Lesung des Buches mit seiner vorzüglichen Sprachgestaltung wird den Wissenschaftler wohl noch mehr davon überzeugen, daß eine stärker an das Original angeglichene Übertragung doch das Ideal wäre. Doch das hat ja mit einer Kritik des Buches nicht unmittelbar zu tun und soll auch nicht so gemeint sein. Ein paar Stichproben einer Vergleichung der Übersetzung mit dem lateinischen Text ergab aber darüber hinaus eine weitere Ausgestaltung. Ich weiß z. B. nicht, ob „Erat sententia intitulata" im Zusammenhang so ausgeprägt heißt: „Ich hatte den Satz mit einer genauen Stellenangabe zitiert" (34). Nach der Art der Sprechweise Abaelards und der Zeit genügte: „Es war die mit dem Titel: Augustinus, Über die Dreifaltigkeit, Buch 1, angegebene Stelle ..."; Collatio sententiarum dürfte nicht eine „angeregt verlaufene Seminarübung" (14) gewesen sein, sondern eine wissenschaftliche Disputation (vgl. zum Ausdruck Du Cange, collatio, und für die folgende Entwicklung: Little-Pelster, Oxford Theology 53 ff.). Ihre Zielsetzung und Methode hängt mit unserer „Seminarübung" nicht zusammen. Von wesentlicher Bedeutung werden solche kleinen Färbungen, die freilich wiederum mit jeder Übersetzung mehr oder weniger gegeben sind, da diese zugleich Interpretation ist, dadurch, daß B. den „Briefwechsel" für echt hält. So bekommt wesensnotwendig in der freieren Übersetzung besonders die Briefform Heloisa's eine stärker weibliche Note. Nun aber hat R. Scheibler (Arch. f. Kulturg. 11 [1913] 1 ff.) durchschlagend aus dem Inhalt wie aus der Sprachform bewiesen, daß es sich um eine literarische Fiktion Abaelards handelt, der ihm vorliegende Briefe zu der literarischen Form einer eigenen Lebensbeschreibung in Briefform umarbeitete. Gerade durch die bloß literarische Form der solchen „Briefsammlung" wird auch das Unangenehme der Lebensbegier, die aus ihr spricht, in eine andere Sphäre erhoben, als wenn sie in einem echten Briefwechsel stehen würde. Das alles diene aber nur zur Ergänzung des etwas kurzen Nachwortes der lebensvollen Übersetzung. Weisweiler.

Piszter, E., O. Cist., Crestomathia Bernardina ex operibus S. Bernardi collecta et ad systema quoddam theologiae redacta. Ed. 2 (VIII u. 392 S.) Turin 1938, Marietti. *L* 10.—. — Diese

2. Aufl. enthält den gleichen Druck wie die erste mit nur verändertem Titelblatt (vgl. Schol 8 [1933] 296 f.). Die meist kurzen Texte aus den Werken und Predigten Bernards sind in drei große Abschnitte geordnet: Theologia generalis (unsere fundamentaltheologischen Fragen), Theologia specialis (entspricht also unserer Dogmatik), Theologia moralis (mehr Aszetik und Mystik als eigentliche Moraltheologie). Wenn man schnell an Hand eines Florilegiums einen Text Bernards suchen will, wird das Buch seine Dienste leisten. Ein eigentlicher Einblick in das theologische Denken gerade eines Mannes wie Bernard in seiner feuersprühenden Art kann natürlich so nicht geboten werden. Aber vielleicht regen dann, wie der Verf. es möchte, die gefundenen Texte zum Lesen des ganzen Werkes, aus dem sie genommen sind, an. Alles andere bliebe Schema. Weisweiler.

Ungrund, M., I. C., Die metaphysische Anthropologie der hl. Hildegard von Bingen (Beitr. z. Gesch. d. alt. Mönchtums. 20). gr. 8° (122 S.) Münster 1938, Aschendorff. *M* 6.75; geb. *M* 8.—. — Erstaunlich gegenwartsnahe Gedankengänge macht diese fleißige Untersuchung im Werk der Äbtissin vom Rupertsberg sichtbar: Körperliche Mißgestaltung ist auf seelisch oder körperlich kranke Erzeuger zurückzuführen; auch seelische Eigenschaften sind zum großen Teil durch die elterliche Zeugung bedingt (36). Es besteht eine Harmonie zwischen anatomischem Körperbau und Seelenstruktur; die Seele bringt ihr Bild, ihre Gestalt im Körper zum Ausdruck (40 f.). Für geistige Krankheiten gibt es physische Heilmittel; ein geheimnisvolles Walten durchfließt die Schöpfung, so daß man von Tieren und Pflanzen und anorganischer Welt auf das menschliche Innere schließen kann (64 f.). In Christus ist alles dem Profanen entzogen und in eine sakrale Sphäre hineingehoben. Rein irdische Bereiche gibt es nicht mehr. Geschichte ist Heilsgeschichte (76 f.). Überall Ganzheitsbetrachtung, Zusammenschau der physischen, geistigen und göttlichen Welt. — Nach zwei einleitenden Abschnitten (Hildegards Persönlichkeit und ihre Werke; die Methode ihrer Lehre und ihre Weltschau) folgt in vier Abschnitten der Hauptteil: Wesensstruktur des Menschen; der Mensch im Kosmos; in der menschlichen Gemeinschaft: Mensch und Gott. Ein sehr ausführliches, genaues Sachregister beschließt die Untersuchung. — So überraschend sind ihre Ergebnisse, daß man gerne erführe: Wieweit sind dies Hildegards *eigene* Einsichten? Die historischen Zusammenhänge der Vorzeit und Umwelt, die Quellen ihrer Lehre werden nicht untersucht; nur zweimal wird kurz auf Augustinus hingewiesen (77, 99). Und doch sagt mit Recht Abt Ildefons Herwegen in der kurzen „Einführung": Hildegard ist „Erbin und Vermittlerin altchristlichen Gedankengutes". Dafür ein paar Hinweise: Die Zeugung des Sohnes „ex corde Patris" (vgl. ZKathTh 59 [1935] 335 ff.) — Der Sohn ist die „Kunst des Vaters" (vgl. die neue Eckhart-Ausg. der Forschungsgem. d. deutsch. Wissensch.: Lat. Werke, Bd. III: Expos. s. ev. sec. Joh., wo viele Belege aus früherer Zeit) — Geistige Dinge bedürfen erst eines Lichtes, um erkannt zu werden, wie sinnliche Gegenstände erst im Licht sichtbar sind (vgl. z. B. J. M. Bissen: „L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure", Paris 1929, 175 ff.) — Die Neugestaltung des Menschen in Christus ist herrlicher als die erste in Adam vor dem Sündenfall (vgl. z. B. Cyrill v. Alex.: PG 77, 765 C; 68, 1076 D; 71, 380 AB) — Schon durch die bloße Menschwerdung Christi war die Verbindung zwischen Gott und Mensch hergestellt als „Fundament für eine lebendige, or-

ganische Gemeinschaft". Der Hl. Geist ist das Lebensprinzip der Kirche (79 f.) (vgl. z. B. S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia", Rom 1937, 79 ff., wo viele Belege aus den Vätern). Nach dieser Seite hin ließe sich also die Untersuchung noch vervollständigen, was gewiß mehr wäre als gelehrte Feststellung von bedeutungslosen Sachverhalten. Schwerer aber wiegt ein Zweifel, der sich immer stärker erhebt, je weiter man vordringt in der anregend geschriebenen Untersuchung: Hat nicht die Verf., die hellhörig gegenüber allen Fragen unserer Zeit, gut auch ihre Sprache zu sprechen versteht, hat sie nicht heutige Fragen und Antworten in die Gedanken Hildegards hineingedeutet? Jedenfalls wirken manche Belege, die sie anführt, weniger überzeugend, zumal sie das Latein nicht selten etwas eigenwillig, wenn nicht gar ungenau übersetzt. Solche Zweifel kamen mir z. B. S. 54: Die Seele „brennt im Feuer tiefer Erkenntnis", d. h. sie nimmt in liebendem Ja oder ablehnendem Nein Stellung zum Erkannten — S. 58: Über das Gefühl — S. 76 f.: Die Heimholung der Welt. — Dennoch unterschreibt man gern, was Abt Ildefons in der „Einführung" sagt: Dieser „erste Versuch" zeigt den Weg, auf dem der Reichtum der inneren Welt Hildegards aufschließbar ist für die Gegenwart. Schoemann.

Moore, Ph. S. and Corbett, J. A., Petri Pictaviensis Allegoriae super Tabernaculum Moysi (Publ. in Med. Stud. 3). gr. 8° (XXIII u. 214 S.) Notre Dame 1938, Univ. of Notre Dame (Indiana). *Doll* 1.75. — Auf Grund von 6 Hss — die Erfurter Q 104 ist als zu spät (15. Jahrh.) unberücksichtigt geblieben; die früher im Besitz von Goldschmidt, London, befindliche 8. war nicht aufzufinden — haben die Hrsg. mit bewundernswertem Fleiß das Werk veröffentlicht. Die bisher bekannten Hss sind, wie ein Blick in den Apparat zeigt, sehr verwildert und überaus oberflächlich geschrieben. Daher war die Arbeit der Herausgabe unendlich mühselig und wird so von allen umso dankbarer begrüßt werden. Freilich konnte so auch nur ein sehr problematisches Abhängigkeitsverhältnis aufgestellt werden. Das mußte natürlich Unsicherheit in die Textherstellung bringen, besonders da in der einen oder anderen Hs sich bereits offenkundige Verbesserungen finden. Die Hs von Trier ist hier am weitesten gegangen. Ich weiß nicht, ob nicht an einigen Stellen, bes. bei Schrifttexten, diese Verbesserungen zu sehr in den nun gedruckten Text Eingang gefunden haben. Aber hier wird der vernünftige Kritiker dem Hrsg. die letzte Entscheidung vorerst überlassen müssen. Außerdem kommt es bei diesem Werk nicht so auf jede Variante an, vor allem nicht, da man sie im Apparat mit großer Sorgfalt verzeichnet findet. — Die innere Bedeutung der Allegoriae liegt in ihrem 1. Teil, der mehr selbständig zu sein scheint und uns einen guten Einblick in die Erklärung von Exod 25,1—31,6 in der 2. Hälfte des 12. Jahrh. bietet. Das Endstück dagegen ist stark von Beda, De tabernaculo, unmittelbar oder, wie die Hrsg. meinen, mittelbar abhängig. Man findet in dem Werk, wenn auch weit zerstreut, manche recht interessante dogmengeschichtliche Stelle, so über die Sündenlosigkeit Christi u. a. Es ist daher recht schade, daß ein systematisches Inhaltsverzeichnis fehlt, das in solchen Werken, wenn sie wirklich gebraucht werden sollen, *absolut* notwendig ist. — Endlich noch eine kleine Bemerkung, die aber die ganze neu begonnene und begrüßenswerte Sammlung betrifft. Warum muß man bei Editionen, die nun doch international gewordene Editionstechnik immer wieder ändern und z. B. statt der Randzählung die

überholten a, b, ..., 1, 2 ..., *, † usw. in vielfacher Verschiedenheit wieder anwenden? Warum stehen ferner die Schriftstellen im Text verifiziert statt im Apparat? Drucktechnisch ist das eine so einfach wie das andere. Zum Lesen und Überprüfen aber hat die internationale Methode weitaus den Vorzug. — S. 19, Z. 1 lies terre; die Trierer Hs befindet sich in der Bibl. des Priesterseminars (nicht Trierisches Archiv [XII]; das ist nur der Titel der Sammlung, in der das Verzeichnis der Hss veröffentlicht ist). Über meine Bedenken zum gewählten Titel, der in keiner frühen Hs überliefert ist, während andere Überschriften noch aus dem 12./13. Jahrh. vorhanden sind, vgl. Schol 13 (1938) 127. Weisweiler.

Théry, G., Thomas le Cistercien: Le Commentaire du Cantique des Cantiques; pour dissiper une équivoque: NewSchol 11 (1937) 100—127. — Hier ist endlich mit der Verwechslung zwischen Thomas von Verceil (Gallus) und Thomas von Vaucelles (Cisterciensis) für die Verfasserschaft des in Migne, PL 206, 17—862 gedruckten Kommentars zum Hohenlied aufgeräumt. Schon der Prolog belegt eindeutig, daß Thomas Gallus nicht in Frage kommt, da der Bischof Pontius von Clermont, dem das Werk gewidmet ist, von 1170—1189 regierte. Also muß der Kommentar in dieser Zeit geschrieben sein. Thomas Gallus aber starb erst 1246 und sein erstes Werk stammt aus dem Jahr 1218. So kommt nur der Zisterzienser in Frage, dem der Kommentar in vielen Hss tatsächlich zugeschrieben wird. Es liegt bei der falschen bisherigen Zuteilung eine Verwechslung von Verceil mit Vaucelles vor. Danach sind die Verfasserangaben bei Hurter, Glorieux, Geyer u. a. zu verbessern. Thomas Gallus gehört jedoch u. a. der bei Pez (II, 503—690) gedruckte Kommentar zu. — Sehr wichtig ist auch der Hinweis, daß der Erstherausgeber Joh. Bade (Paris 1521) in den Kommentar des Thomas Cist. die Erklärung des Joh. von Abbeville einschob, wie es schon die dort nacheinander gedruckten beiden Prologe beweisen. Diese Ausgabe ist von Migne gedruckt. Man ist daher zu größter Vorsicht bei der Benutzung gezwungen. Weisweiler.

Huck, Joh. Chr., Joachim von Floris und die joachitische Literatur. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des hohenstaufischen Zeitalters mit Benützung und teilweiser Veröffentlichung ungedruckter Joachimsschriften. gr. 8° (IX u. 309 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 12.—. — Als Ergebnis einer langen Lebensarbeit, auf die der Verf. durch Denifle und Ehrle hingelenkt war, erhalten wir hier eine weitausholende literar- und ideengeschichtliche Einführung in Joachims Schrifttum. Die Umwelt, die Beurteilung, die Quellen, das Leben, die echten und unechten Werke und ihr Schicksal führen zu den beiden zusammenfassenden Endkapiteln über J.s Welt- und Geschichtsauffassung wie zur Frage seiner Rechtgläubigkeit. Der Anhang bringt noch einige kleinere Werke zur Erstveröffentlichung. — J. erscheint mit Recht als unsteter und unruhiger Mensch, aber beseelt von hohem religiösen Willen. Groß und echt ist die Deutung, die H. dem ganzen System der drei sich folgenden Reiche des Vaters (AT), des Sohnes (bis 1260), des Geistes (Endzeit) gibt: Es ist eine fortlaufende eschatologische Sicht ins Jenseits, dessen Vollendung im Reich des Geistes bereits hier auf Erden antizipiert ist: „Nicht pantheistische Immanenz, sondern christliche Transzendenz trägt den Schlüssel zum Verständnis des letzten Sinnes der Geschichte" (257). Zeigt sich hier bereits der Vorteil, den H. als Katholik für die Deutung einer so umstrittenen mittelalterlichen Persönlichkeit hat, so kommt dies ebenso im Kap. über die Rechtgläubigkeit J.s zur Geltung. Die trinitarischen Irr-

tümer (nur moralische Einheit der drei göttl. Personen), die eschatologischen und spiritualisierenden Ideen (im Reich des Geistes kein Literarsinn der Hl. Schrift mehr; keine Sakramente; kein Priestertum, wohl aber Primat) werden von H. nicht verkleinert. Die verhängnisvollen Folgen für die kommenden Spiritualen-Kämpfe sind vom Verf. aufgedeckt. Aber es wird durch eine von sachverständiger Hand durchgeführte Trennung der echten und unechten Schriften (letztere entstammen meistens den Spiritualen-Kreisen, einiges ist aber auch schon zu Lebzeiten J.s gefälscht) die *persönliche* Kirchlichkeit J.s mit Recht verteidigt. Gerade aus ihr stammt ja auch sein vom 4. Laterankonzil abgelehnter Angriff auf den Lombarden, der zweifellos gut gemeint war. — Die Veröffentlichung des Traktates J.s De articulis fidei von Buonaiuti, Rom 1936, mit seiner Beurteilung J.s von ganz anderer Sicht aus (vgl. darüber eingehend Schol 13 [1938] 438 f.) war H. noch unbekannt. Auch sonst ist leider die Literatur nicht immer herangezogen. Das ist besonders deshalb von wesentlicher Bedeutung, weil in ihr mancherlei genauere hs Kenntnis verwertet ist, die dem Verf. nicht mehr zur Verfügung stand. Es wird sich dadurch an *Einzelheiten* des Buches einiges ändern müssen; jedoch bleibt davon das Gesamtbild der Persönlichkeit Joachims unberührt.

Weisweiler.

* * *

Chenu, M. D., Un vestige du Stoicisme: RevScPhTh 27 (1938) 63—68. — Ch. dehnt seine so ergebnisreichen lexikographischen Studien auf die Wörter imaginatio, formatio und credulitas, fides aus, die zum Teil im Gegensatz zu Aristoteles im 13. Jahrh. zur Bezeichnung von Tätigkeiten des Verstandes gebraucht werden. Das erste Paar bezeichnet den Begriff, das zweite das Urteil. Imaginatio und credulitas stammen durch Vermittlung des Gundisalvi aus Avicenna, formatio und fides von Averroes. Ch. zeigt nun, daß das Begriffspaar durch Vermittlung der Araber, Neuplatoniker der φαντασία und συγκατάθεσις der Stoiker entspricht, während formatio und fides aus den Kategorien stammen. In diesem Zusammenhang sei auf die Zusammenstellung intellectus, opinio, fantasia hingewiesen, die nach einem Text aus dem Barbarismus Kilwardby's (3) als Funktionen der virtus apprehensiva und Objekt der Logik bezeichnet werden. Vgl. den Text bei Thomson NewSchol 12 (1938) 63. Pelster.

Muckle, F. T., Isaac Israeli Liber de definitionibus: ArchHist DoctrLittMA 11 (1937—38) 299—340. — Isaak's Liber de definitionibus wird von den Scholastikern viel zitiert. Meines Wissens gibt es nur eine Lyoner Ausgabe von 1515. So war eine Neuausgabe durchaus willkommen. M. gibt deren gleich zwei: die eine in der Übersetzung des Gerhard von Cremona nach 3 Hss und der Lyoner Ausgabe, die andere in Cod. lat. Monac. 8001, die eine Abkürzung einer anderen Übersetzung zu sein scheint. Das 15. Jahrh. hat also zwei Übersetzungen gekannt. Pelster.

Bédoret, H., Les premières traductions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Alfarabi: RevNéoscolPh 41 (1938) 80—97. — B. gibt nebst reicher Bibliographie und Angabe vieler Hss eine dankenswerte Übersicht über den Stand der Forschung betreffs der lateinischen Übersetzungen von De scientiis, De ortu scientiarum, De intellectu Alfarabis und De intellectu Alkindis. Der S. 91 geäußerte Zweifel, ob De ortu scientiarum die Übersetzung einer arabischen Schrift sei, ist m. E. unberechtigt. Wir haben die Bezeugung der Hss; außerdem verrät sich der Charakter einer Überset-

zung aus dem Arabischen beinahe auf den ersten Blick; z. B. Scias nihil esse, creatorem benedictum, dictio, excelsus super omnes deos. Die Gründe für Gundisalvi als Übersetzer fallen m. E. weit schwerer ins Gewicht als jene für Gerhard von Cremona. Wir kommen in den Fragen nach dem Übersetzer arabischer Schriften auch des Aristoteles und Averroes nicht recht weiter, da die hierzu notwendige Verbindung von Arabist und Erforscher der scholastischen Philosophie so selten ist. Ich glaube, ein Arabist würde mit Hilfe von Stilkriterien bald zum Ziele gelangen. Pelster.

Bignami-Odiev, F., Le manuscrit Vat. lat. 2186: ArchHistDoctrLittMA 11 (1937—38) 133—166. — B. beschreibt die Sammelhs Vat. 2186, in dem sich Schriften oder Bruchstücke von Schriften des Gundisalvi, Algazel, Alkindi, Alpharabi, Isaak Israeli, Avicenna, Alexander und ein theologisches Fragment finden. Da B. bei den mehrfach unvollständigen Schriften die Schlußverse nicht angibt, so muß man neben ihrer Beschreibung noch immer jene von Baur, über deren Ungenauigkeit sie klagt, benutzen. B. veröffentlicht 3 Fragmente der Hs: das erste ist eine Einleitung zu einem Sentenzenkommentar, die noch aus der 1. Hälfte des 13. Jahrh. stammt; das zweite ist aus einem Traktat, der nach Pelzer in Cod. 242 der Angelica Rom ein Flos Alfarabii secundum sententiam Aristotelis genannt wird. Es handelt über die Aufgabe der Dialektik und über das mögliche und notwendige Sein. Das dritte, in dem viele Zitate aus Medizinern angeführt werden, spricht vom Gegenstand und der Aufgabe der Physik. Irgendwelche sachliche Einleitung zu den Texten wäre notwendig gewesen. Pelster.

Lottin, O., A propos du Commentaire sur l'Éthique attribué à Jean Peckham: RechThAncMéd 10 (1938) 79—83. — H Spettmann hatte einen Kommentar zur Ethica vetus et nova in Cod. G. 4. 853 (Conc. Soppr.) der Nationalbibl. Florenz, der dort Pecham zugeteilt wird, beschrieben. Glorieux wollte ihn für Gerhard von Abbeville in Anspruch nehmen. L. zeigt auf Grund des verschiedenen Formelwesens und aus der Tatsache, daß die Ethikübersetzung Grossetestes noch unbekannt ist, die Unmöglichkeit dieser Annahme. Er bringt ihn mit Recht in nächste Nähe des Ethikkommentars in Cod. 3804 der Pariser Nationalbibl. Derselbe muß in der Artistenfakultät vor 1245 entstanden sein. Interessant ist, daß der Verf. eine alia translatia kennt, die nicht mit der arabischen identisch ist und die bisher noch nicht festgestellt wurde. Zu beachten ist ferner ein beinahe stereotypes Formelwesen bei den Einteilungen und Ankündigungen, das er mit Cod. Par. 3804 gemeinsam hat. Pelster.

Franceschini, E., La revisione Moerbekiana della „Translatio Lincolniensis" dell'Etica Nicomachea: RivFilNeoscol 30 (1938) 150—162. — Fr. zeigt in dieser Studie, die das Muster einer positiven Polemik ist, gegenüber den Bedenken des verstorbenen L. Keeler, daß seine frühere Behauptung, Wilhelm von Moerbeke habe die Ethikübersetzung Grossetestes überarbeitet, durchaus zu Recht besteht. Er kann mit Hilfe griechischer Hss eine ganze Reihe von Änderungen nachweisen, die nicht auf Textverderbnis oder willkürlichen Maßnahmen beruhen, sondern auf neuer Einsicht in den griechischen Text. Beachtenswert ist das von Fr. aufgestellte Prinzip: Wenn in zwei Redaktionen die eine das griechische Wort beibehält, während die andere die Übersetzung bringt, so ist die erste die ältere. In der Metaphysica vetustissima und De generatione et corruptione des bekannten Cod. Selden-Bodleianus

findet die Regel volle Bestätigung. Eine wichtige Frucht der Arbeit ist es, daß Fr. für eine ganze Reihe von Hss die Scheidung nach den Redaktionen durchführen konnte. Die Bestimmung der übrigen ist mit Hilfe der von Fr. gegebenen Kennzeichen leicht. Interessant ist auch, daß wir anscheinend bei der Moerbekiana noch zwei Stadien der Redaktion annehmen müssen, ferner das über Mischhss und ihren Ursprung Gesagte. Ähnliches konnte ich betreffs der Metaphysikredaktion M.s feststellen. Ich möchte zum Schluß noch eine Vermutung aussprechen. Da M. sich offenbar nach Grosseteste gebildet hat, so liegt die Annahme nahe, daß die Ethikredaktion eine der ersten Früchte seiner Übersetzertätigkeit ist. Pelster.

Mansion, A., La version médiévale de l'Ethique à Nicomaque. La „Translatio Lincolniensis et la controverse autour de la revision attribuée à Guillaume de Moerbeke: RevNéoscolPh 41 (1938) 401—427. — In dieser Übersicht, die gleichfalls ein Muster einer rein sachlich referierenden und dabei in vielen Punkten weiterführenden Kritik ist, berichtet M. über die Kontroverse Keeler-Franceschini betreffs der Neubearbeitung der Ethik-Übersetzung Grossetestes durch Moerbeke. M. prüft und würdigt die Tragweite der Gegengründe K.s, deren teilweise Berechtigung er anerkennt; er kommt aber zu dem Endergebnis, daß die These Fr.s von einer Neubearbeitung durchaus begründet ist, und daß dieser Bearbeiter höchstwahrscheinlich eben M. ist. Er hebt hervor, daß M. bei seiner Rezension auch aus dem Vokabular der Ethica Vetus schöpfte, ebenso, daß die Notulae G.s auf M. eingewirkt haben — es können so manche Änderungen ohne neue Einsicht in den griechischen Text erklärt werden —, ferner, daß die an sich durchaus berechtigte Annahme eines größeren Alters, wenn das griechische Wort beibehalten wird, ihre Ausnahmen hat. M. weist mit Recht auf eine Grundregel der Kritik hin, gegen die K. verstieß: Daraus, daß jeder Einzelfall vielleicht auch anders erklärt werden kann, folgt nicht, daß die Summe der Fälle eine verschiedene Erklärung erhalten kann. — Gegen diese Regel ist auch bei der Kritik der Formalkriterien zur Bestimmung der Verf. scholastischer Autoren hie und da gefehlt worden —. Endlich schlägt M. vor, man möge beim Aristoteles latinus außer Grosseteste auch Moerbeke wiedergeben. Da die Abweichungen nicht allzugroß sind, wird es vielleicht genügen, in den Anmerkungen getrennt von den Varianten G.s auch die Lesarten von M. zu bringen. Doch muß die Entscheidung dem Urteil des Herausgebers überlassen werden. Der Verweis auf die noch dem 12. Jahrh. entstammende Übersetzung von De generatione et corruptione veranlaßt mich, ein sicher noch dem 12. Jahrh. angehöriges Zeugnis zu nennen. Am Rand des Kommentars zu Boethius De duabus naturis in Cod. 345 des Stiftes Klosterneuburg (saec. 12) bemerkt eine noch dem 12. Jahrh. angehörige Hand: Aristoteles dicit in libro de generatione et corruptione de summo principio quod est inter nichil et aliquid sc. quod nec aliquid est nec nichil est, ut Platoni, inquid Aristoteles, placuit, qui posuit yle inter aliquam et nullam substantiam. Ob dieser Text der Versio antiquissima, wie sie in Cod. Selden supra 24 der Bodleiana vorliegt, entnommen ist, kann ich zur Zeit nicht feststellen. Pelster.

Franceschini, E., Codici di Florilegi Aristotelici in Biblioteche Italiane: Studi e Note de Filologia Latina Medievale, Milano 1938, 129—159. — Fr., der die italienischen Hss des Catalogus Codicum Aristotelicorum Latinorum beschrieben hat und an

der Herausgabe selbst hervorragend beteiligt ist, veröffentlicht eine Frucht der bei dieser Gegegenheit gemachten Forschungen: 13 italienische Hss mit Exzerpten aus Aristotelesübersetzungen. Die Hss sind späteren Datums (14. und besonders 15. Jahrh.), daher für die Herstellung des Textes ohne Bedeutung. Sie zeigen aber, wie die vor Moerbeke gemachten Übersetzungen noch lange nachwirkten und sind Äußerungen eines Strebens nach wissenschaftlicher, wenn auch mehr oberflächlicher Bildung in weiteren Kreisen, wobei die moralischen Themata bevorzugt werden. Pelster.

Glorieux, R., Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434: RechThAncMéd 10 (1938) 123—152, 225—267. — Die beiden Bände des Cod. 434 der Stadtbibl. Douai haben dank der Veröffentlichung des Katalogs von 1878 mehrfach die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gezogen. Ehrle unternahm eigens eine Reise nach Douai, um diese wichtige Hs mit Quästionen und Namen von Pariser Lehrern vor 1250 zu untersuchen. Später wurde sie von Lacombe, Lottin, Glorieux und mir benutzt. Aber es fehlte die recht schwierige und zeitraubende genaue Beschreibung der Hs. Diese hat nun Glorieux geliefert, wofür ihm alle Interessenten dankbar sein werden. Er unterscheidet nicht weniger als 572 Stücke in den beiden Bänden; zum allergrößten Teil (510) sind es Quästionen. Jedes Stück ist soweit beschrieben, als es zur Unterscheidung von ähnlichen Fragen notwendig war. Folgende Namen kommen vor: Magister A., Stephan von Bérout, Cancellarius (Philipp der Kanzler), Wilhelm von Durham, W. von Auxerre, Guiard von Laon, Magister Guido, Hugo (von St. Cher), Johannes An., Odo von Châteauroux, Peter von Bar, Petrus Parvus, ein magister G. und ein magister Willermus. 162 Fragen tragen den Namen des Verfassers, die übrigen sind anonym. Gl. gelingt es, noch eine Anzahl durch Vergleich mit den benannten zu identifizieren; der Rest bleibt einstweilen anonym. Doch ist gute Aussicht, daß näheres Studium, das jetzt bedeutend leichter ist, noch eine weitere Zahl bestimmen wird. Durch Beachtung der Reihenfolge, der Formeln und des Inhalts dürfte dies möglich sein. Die Bestimmungen Gl.s scheinen im allgemeinen gut begründet; in einzelnen Fällen dürfte das letzte Wort noch nicht gesprochen sein, wie dies bei der Schwierigkeit des Stoffes natürlich ist. So will G. die Gruppe I (470—481), ferner 389—391, 427—429, 540 einem Verf. A zuschreiben, Arnold de la Pierre. Ich stimme mit G. darin überein, daß die allermeisten dieser Fragen *einem* magister A. angehören. Aber gerade für die Frage 476 (und 477), auf die Gl. seine Zuteilung an A. de la Pierre stützt, hatte ich mir notiert: Wohl sicher anderer Verfasser. Auch bleibt noch zu untersuchen, ob der Verf. von 476 genau die Ansicht des Arnold verteidigt. Übrigens stand f. 113^{r} der Name des Autors; es ist mir aber nicht gelungen, ihn mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit aus den Resten zu erschließen. Betreffs 327 Ultimo queritur de elacione (oder detraccione?) und folglich auch für 324 und 326 bleibt die Frage, ob D. zu Durames zu ergänzen ist. Mit Recht betont G., daß der Zusammensteller der Frage mit der Hand identisch sein muß. Meines Erachtens war er eher Student, der sich in der Vorbereitung auf das Lehramt befand, als ein schon betagter Lehrer wie Jakob von Dinant, den G. vorschlägt. Auffallend ist, daß Alexander von Hales, der schon vor 1229 Quästionen verfaßte, gar nicht genannt wird. Verbirgt er sich vielleicht hinter dem magister A.? Hugo von St. Cher heißt jedenfalls auch magister H. Es wäre der Mühe

wert, einmal zu prüfen. Die wertvolle Arbeit, deren Benutzung durch gute Register erleichtert ist, wird gewiß ihre Frucht tragen. Pelster.

S. Bonaventurae Opera theologica selecta, cura Patrum Collegii S. Bonavent. edita. Ed. minor. Tom. II: Lib. II. sententiarum. gr. 8° (1072 S.) Quaracchi 1938, Coll. S. Bonav. *L* 40.—. — Der 2. Bd. der Handausgabe Bonaventuras enthält in vorzüglich lesbarem Druck das gesamte 2. Sentenzenbuch. Wir heben besonders hervor die gute und deutlich im Fettdruck hervortretende Grundeinteilung der einzelnen Quästionen, wobei mit Recht das öfter fehlende „Ad obiecta" im Beginn der Lösung der Schwierigkeiten in eckigen Klammern beigefügt ist. Die Zitatennachweise am Ende jeder Kolumne enthalten über die Angaben der großen Ausgabe, die sonst zugrunde liegt, hinaus auch die Fundstellen bei Migne oder in der bedeutendsten Scholastikerausgabe. Wir würden die Angabe auch der besten Väterausgabe von Berlin und Wien in kurzer Form begrüßen. Der überaus billige Preis wird der Verbreitung der so tiefen theologischen Ideen Bonaventuras gerade in diesem Teil seines Kommentars über Schaffung, Natur, Gnade und Fall der Schöpfung dienen. Eine kleine Anregung: Könnte nicht dem Inhaltsverzeichnis am Schluß, das jetzt nur die Quästionenübersicht enthält, in jedem Bd. ein systematisches Verzeichnis beigefügt werden? Weisweiler.

Dondaine, A., Saint Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent., d. 2 a. 3). Authenticité et origine: ArchFrPraed 8 (1938) 252—262. — Seit Mandonnet ist die auch getrennt vorkommende Frage des Sentenzenkommentars über den Grund des Unterschiedes in den göttlichen Attributen mehrfach behandelt. Ich halte vorliegende Untersuchung für weitaus die beste. D. zeigt zuerst, daß keinerlei innere Gründe gegen die Echtheit der später eingeschobenen Frage sprechen; im Gegenteil. Ferner war zur Zeit, als Aegidius von Rom sein erstes Buch der Sentenzen schrieb (um 1276) die Frage schon an ihrem Platze; ja dasselbe gilt für die Zeit, da Bombolognus seinen Kommentar verfaßte (spätestens um 1270). Die vom Vatic. 784 geforderte Zeit der Disputation 1265 bis 67 entspricht also durchaus den Verhältnissen. D. sieht den Anlaß zu der Disputation und zu der Einreihung in die Kritik am Sentenzenkommentar des Petrus von Tarantasia, die Thomas vom Ordensgeneral zur Begutachtung übersandt wurde. Er macht diese Ansicht durchaus wahrscheinlich. Zum Ganzen bleibt nur noch eine Schwierigkeit. Wenn die Frage erst 1265 disputiert wurde, wie kommt es, daß bisher nur Cod. 202 der Stadtbibliothek Brugge sie nicht enthält? Bis 1265 war doch der Kommentar schon recht verbreitet und man müßte Spuren der ersten Redaktion häufiger finden. Pelster.

Sancti Thomae Aquinatis Tractatus de spiritualibus creaturis. Ed. critica [quam paravit] L. W. Keeler S. J. (Text. et Doc., Ser. philos. 13). gr. 8° (XVI u. 151 S.) Rom 1938, Pont. Univ. Greg. *L* 12.—. — Die Abhandlung über die geistigen Geschöpfe (Seele, Engel) aus den Quaestiones disputatae des hl. Thomas empfiehlt sich für Seminarübungen, weil sie auf ziemlich engem Raum mehrere grundlegende Probleme erörtert und Lösungen bringt, die sonst nirgends so klar und reich gefunden werden. Es geht z. B. um die Fragen, ob die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien, ob eine geistige Substanz mit einem Körper vereinigt werden könne, ob die ganze Seele in jedem Teile des Körpers sei usw. Der Text ist nach 5 Hss her-

gestellt. Hinweise besonders auf Parallelstellen bei Philosophen und Scholastikern, erhöhen den Wert dieser mühevollen Arbeit des leider früh Verstorbenen. Deneffe.

S. Harrison Thomson, Robert Kilwardby's Commentaries In Priscianum and In Barbarismum Donati: NewSchol 12 (1938) 52—65. — In der Artistenfakultät wurde schon im 13. Jahrh. neben der Philosophie auch Philologie d. h. Grammatik gelehrt. So sind uns von Robert Kilwardby neben Aristoteleserklärungen und anderen philosophischen Schriften auch Kommentare zum Priscianus Maior und Minor überliefert. Th. geht dieser Überlieferung nach; er hat freilich übersehen, daß bereits F. Stegmüller (RechThAncMéd [1934]) dieselben Hss mit Ausnahme von Vat.-Chigi V. 159 nach den Katalogen zusammengestellt hat. Die beigefügten Proben zeigen, daß Priscian in derselben Form wie Aristoteles kommentiert wurde, auch mit eingestreuten Quästionen. — Für die Zuteilung des Barbarismus und De accidentibus wünschte man noch weitere Beweise, da in all diesen Traktaten ein gemeinsames Erbgut von einem zum anderen geht. Für den Barbarismus bestehen allerdings starke Anklänge an die Erklärung des Priscian. Die Wiedergabe der Texte hätte mehrmals sorgfältiger sein können; hie und da ergibt sich kein Sinn. S. 56 Abs. 3 Z. 5 ist nach sciencia ein autem zu ergänzen; ebd. Z. 8 et sciencia nobis] nobis est sciencia; ebd. vor sed muß ein Punkt stehen, dagegen ist dieser Z. 10 vor abilitas zu streichen; Z. 12 hic] hoc; Z. 20 in_2 ist zu streichen; S. 57 Z. 4 retor cuius facere cognicione] retoris facere cognicionem; S. 59 Abs. 4 Z. 7 construccio] construccionis; S. 63 der Punkt vor vel ist zu streichen und vor De Z. 7 zu setzen; Z. 12 und 13 modum] movendum; Z. 15 vor De ein Punkt. Pelster.

Paulus, J., Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa Métaphysique (Et. de Philos. méd. 25). gr. 8° (XXXII u. 402 S.) Paris 1938, Vrin. *Fr* 60.—. — Gilson schrieb ein empfehlendes Vorwort zu dieser großen Arbeit über Heinrich von Gent, die eine gewaltige Literatur verarbeitet. Der Verf. untersucht nur die Summa und die Quodlibeta, aber nicht die noch umstrittenen Quaestiones Metaphysicae. Die Hauptthemen sind: Die Idee des Seins und ihr Objekt; die essentia intelligibilis; die Kategorien; Unterscheidungen und Zusammensetzungen; Wesenheit und Dasein; Natur, Suppositum und Individuation. Das Bild des Doctor sollemnis, wie es zuletzt M. de Wulf gezeichnet hat, wird mancherseits berichtigt, vor allem bestimmter gefaßt. Heinrichs Lehre wird nicht bloß in ihrem Gegensatz zum hl. Thomas behandelt, sondern in einen größern Rahmen hineingestellt. Die charakteristischen Lehrpunkte Heinrichs sind nach P. folgende: Res bedeutet aliquid (a reor) und ens metaphysicum (a ratitudine). Die Richtung Plato-Avicenna offenbart sich in einer gewissen Tendenz zum Inneismus. Bei den Possibilia erscheint das esse essentiae, verschieden vom esse existentiae und rationis. Im Zusammenhang damit werden göttliche Ideen und Ideate unterschieden. Die so konstituierten essentiae sollen real vom göttlichen Wesen verschieden sein. Hier scheint Heinrich sich nahe mit Albert zu berühren, der im Anschluß an die Araber die essentia absoluta als eigentümlichen Gegenstand des Intellekts auffaßt. Heinrich lehrt also einen gewissen Platonischen Realismus innerhalb der Grenzen der christlichen Orthodoxie. In der Kategorienlehre tritt er in die Linie von Boethius, Durandus, Petrus Aureolus und Wilhelm von Occam, um die aristotelische Lehre zu bestreiten, besonders hinsichtlich der

Relation. Quantität und Qualität werden mehr als absolute Gegenstände behandelt. In der Lehre von der distinctio und compositio ist die distinctio intentionalis charakteristisch. Sie gilt z. B. für essentia und existentia. Wort und Begriff sind abhängig von Avicenna; aber Heinrich bringt doch auch etwas Neues mit herein: das Kriterium dieser Unterscheidung liegt in der exterioritas oder logischen Nicht-Koinzidenz der entgegengesetzten Begriffe. Ausführlich wird das Problem von Wesenheit und Dasein in einem großen geschichtlichen Rahmen behandelt. Hauptgegner Heinrichs ist nicht so fast Thomas, der eine distinctio realis metaphysica lehrt, sondern Aegidius von Rom, der diesen Unterschied zu einem physischen erweitert. In der Lehre von der Individuation versucht Heinrich zwar eine Vermittlung zwischen Realismus und Nominalismus. Sie bleibt aber mehr eine äußere Nebeneinanderstellung der zwei metaphysischen Richtungen des Platonismus und der Physik des Individuums, wie sie dann bei Occam zu finden ist. Das Schlußwort sucht die geschichtliche Bedeutung und Fortentwicklung des Genter Meisters zu umreißen, der in weitem Maße sich seine Selbständigkeit wahrt und auf Skotus, den Nominalismus und die Bildung der via moderna einen bedeutungsvollen Einfluß ausgeübt hat. Schuster.

Wachtel, A., Roger Bacon als Quelle für den Traktat De adventu Christi des Jean Quidort von Paris: FranzStud 25 (1938) 370—378. — Johannes Quidort O. P. schrieb einen apologetischen Traktat De probatione fidei christianae per auctoritates paganorum, der ziemlich weit verbreitet war. In neuerer Zeit wurde er wieder durch Denifle bekannt, der zeigte, daß derselbe von Nikolaus von Straßburg ausgeschrieben sei. W. erbringt nun den Nachweis, daß Johannes seinerseits das sehr weitschichtige Stellenmaterial größtenteils dem Traktat De viciis contractis in studio theologiae Roger Bacon's entnommen hat. Damit ist aber sofort die Frage gegeben: Woher das Stellenmaterial in der anderen Schrift De adventu antichristi? Ist es auch dort Roger oder Arnaldus de Villanova? Heinrich von Harclay polemisiert nachweislich scharf gegen die Phantastereien der zweiten Schrift und sehr wahrscheinlich in einer bisher nicht wieder aufgefundenen Frage auch gegen die erste Schrift. Es ist zu vermuten, daß sein umfangreiches und nicht alltägliches Material irgendwie auf Roger zurückgeht. S. 371 de incarnatione sive de secretis philosophiae liegt vermutlich ein Lesefehler Denifles vor: secretis für sectis. Pelster.

Bonmann, O., O. F. M., Wernher von Regensburg und sein Liber Soliloquiorum: ZAM 12 (1937) 294—305. — Das im alten Katalog von St. Emmeram (1347) bereits Wernher zugeschriebene Werk — gedruckt von B. Pez im 4. Bd. der Bibl. ascetica — wird nach Inhalt und Aufbau untersucht. Der Prolog ist wörtlich Anselms Monologium entnommen, mit dem das Werk auch das Incipit gemeinsam hat. Der Schluß entstammt den Bekenntnissen Augustins. Sein Gesamtinhalt leuchtet gut aus der neuen Einteilung in 7 Kapitel, die B. auf Grund des siebenmaligen gleichen Schlusses an die Stelle der 11 Kapitel der Druckausgabe setzt: De bonitate Dei in se, in angelis, in creatura, in B. V. MARIA, in humanitate Christi, in eucharistia, in extremis. Wernher, der in der 2. Hälfte des 13. Jahrh. lebte, wird somit von B. mit Recht unter die typischen Vertreter der Laudatorienliteratur des Mittelalters gezählt. Es gelang B. 3 neue Hss aufzufinden, so daß wir jetzt 6 Zeugen besitzen. Weisweiler.

Grill, S., Nikolaus Vischel von Heiligenkreuz. Ein österreichischer Scholastiker c. 1250—1330 (Heiligenkr. Stud. 8 — Sonderabdr. aus Cisterz. Chronik 49 n. 578) gr. 8° (15 S.) Wien 1937, Mayer. — Es wird durch eingehende Untersuchung des hs Nachlasses in Heiligenkreuz und Klosterneuburg hier ein erster Versuch unternommen, über die kurzen Notizen des Trithemius, Visch, Pez und Hurter hinaus das Leben Vischels zu klären. Eine Würdigung der Werke und des wissenschaftlichen Charakters schließt sich an. Die gegenüber den meisten früheren Literargeschichten von G. etwas eher angesetzte Lebenszeit Vichels (c. 1250—1330) erscheint gesichert, ebenso der Studienaufenthalt in Paris wie der Besuch in Rom (ob auch in Palästina?). Das fast ganz ungedruckt — zum Teil auch unvollendet — gebliebene Schrifttum Vichels (bes. die Sermones, De laudibus B. M. V, Imago B. M. V, De sex operibus Abygail, De incarnatione contra Catharos, De Eucharistia, Contra perfidos Iudaeos) ist stark aszetisch und praktisch eingestellt. Aus seiner Pariser Zeit aber besaß er auch wesentliche theologische Kenntnisse. Sein Wissen um den Talmud, von dem G. Proben gibt, müßte wohl erst noch darnach geprüft werden, ob nicht hier, wie in den anderen Werken, Entlehnungen vorliegen. In der Mariologie war er übrigens Anhänger der Reinigung erst im Mutterschoß. Vielleicht schenkt uns jemand einmal eine Gesamtdarstellung seiner Marienlehre, des Hauptstückes seiner Theologie. Sie würde wohl einen interessanten Beitrag zur Muttergottesauffassung der Zeit bringen. Weisweiler.

Lechner, J., Franz von Perugia, O. F. M., und die Quästionen seines Sentenzenkommentars: FranzStud 25 (1938) 28—64. — Der Franziskaner Franz von Perugia ist mir in lebhafter Erinnerung geblieben, da sein in Cod. lat. 8718 der Münchener Staatsbibliothek erhaltener Sentenzenkommentar nebst den Schriften des Thomas von Sutton für mich der Anlaß war, den Ursprung der thomistischen Decreta praedeterminantia in der Schule des Scotus zu suchen (vgl. ZKathTheol 46 [1922] 383). Als typischer Vertreter einer Richtung der Franziskanerschule um 1370 verdient F. eine eingehende Untersuchung. L. schafft in seiner gründlichen und sorgfältigen Arbeit dafür die Grundlagen. Er untersucht die Zeit der Pariser Lehrtätigkeit des F. Dieser wurde 1368 magister regens. Meines Erachtens ist das „post duos annos continuavit" bei Glasberger ein Lese- oder Schreibfehler für per duos annos. Wir haben das Zeugnis des Dionysius Cisterciensis aus dem Jahr 1369, daß F. damals magister regens war. L. geht ferner auf die formale Seite der Quästionen mit ihren articuli und conclusiones näher ein, die für das 14. Jahrhundert typisch ist, und gibt ein Verzeichnis der Quästionen; leider verbot die Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum die Mitteilung auch der Conclusiones. Die Studie bietet in mustergültiger Weise alles, was man von einer solchen Arbeit erwartet. — Da die Principia des Dionysius Cisterciensis erwähnt werden, so möchte ich wieder hinweisen auf die grundlegende Arbeit von Ch. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen-âge 1850, in der gerade Dionys viel benutzt wird. Die Erwähnung des Johannes von Basel gibt Anlaß zu einer Bemerkung. Wie ich feststellen konnte, sind in Cod. 4319 der Wiener Nationalbibl. nicht der Sentenzenkommentar des Johannes enthalten, wie eine neuere Aufschrift fälschlich sagt, sondern 9 Quaestiones disputatae, über die im Zusammenhang mit dem übrigen Schrifttum dieses Augustiners zu handeln sein wird. In der gleichen Bibl. Cod. 1048 findet sich

eine tabula super 336 epistolas s. Bernardi de mandato Joh. XXII eines etwas früheren Franciscus Toti de Perusio. Pelster.

Sondheim, M., Thomas Murner als Astrolog (Schriften d. elsaß-lothring. Ges. zu Straßburg 20). gr. 8° (208 u. 8 S.) Straßburg 1938, Selbstverlag d. Ges. — Der Zweck des Buches ist nicht, eine Biographie des Franziskaners, des Poeten und unentwegten Gegners Luthers zu liefern. Es soll vielmehr am Beispiel eines weit bekannten Landsmannes gezeigt werden, in welcher Weltanschauung sich das Leben nicht nur der schulmäßig Gebildeten, sondern des ganzen Volkes damals abspielte. Denn eine ganze Weltanschauung spricht sich in der Astrologie, wie sie damals aufgefaßt wurde, aus: Was ist alles beteiligt an der Gestaltung des Schicksals des einzelnen Menschen und der Völker; wie und wie weit ist es Gott unmittelbar; wie mittelbar durch die unter seiner Oberhoheit stehende Natur, besonders durch die so gewaltige und geheimnisvolle Sternenwelt; wie weit ist es der Dämon unmittelbar, und wie mittelbar durch ihm ergebene und verschriebene Menschen; und schließlich, was trägt der Mensch selbst frei zu seinem Schicksal bei? Alles das wird an der Hand von drei Schriften Murners erörtert: einer *Practica,* d. h. eines Kalenders fürs Jahr 1538, in der neben den astronomisch berechneten Sternkonstellationen alles Wichtige für das Jahr prophezeit wird: für Christen, Juden und Heiden, für Papst und Kaiser usw., für Straßburg, Basel, Freiburg usw. Man erfährt bei dieser Gelegenheit, daß man sich darnach gewissenhaft richtete. Die zweite Schrift ist ein *Invectiva,* eine Kampfschrift gegen die falschen Astrologen, die dem Kaiser Maximilian den Tod vorhersagten in seinem Krieg gegen die Eidgenossen. Diese Prophezeiung war wohl bestellt; hätte also im Dienst der Politik gestanden. Die dritte Schrift ist der *Tractatus de phitonico contractu,* in der an der Hand eines persönlichen Erlebnisses das Wirken des Teufels durch die Hexen bewiesen werden soll. — S. hat sich alle Mühe gegeben, die Lesung solcher uns ganz fremd anmutenden Dinge zugänglich zu machen. Wir erfahren die nötigen Erklärungen über die Technik der Astrologie; er geht allen Zitaten aus Bibel, Vätern und scholastischen Philosophen nach und übersetzt den ganzen Traktat in gutes Deutsch. Frank.

De Aldama, J. A., Manuscritos teológicos posttridentinos de la Bibliotica Municipal de Porto: Irchivo teológico Granadino 1 (1938) 7—26. — Dieser Aufsatz eröffnet eine Reihe von Arbeiten, die von den Theologieprofessoren des Jesuitenkollegs in Granada herausgegeben werden. Ihr vornehmster, wenn auch nicht ausschließlicher Zweck ist die Erforschung der Theologie seit Anbruch der Neuzeit mit besonderer Berücksichtigung Spaniens. Eine große und wichtige Aufgabe, zumal bisher die Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie zu einseitig im Vordergrund stand und so Außenstehende leicht zu der Ansicht kamen, als sei seit der Hochscholastik kein wesentlicher Fortschritt gemacht. Ich darf wohl hinzufügen, daß Ehrle, wie aus seinen Mitteilungen und aus seinen hinterlassenen Materialien klar hervorgeht, schon vor 1880 diesen Plan faßte. Er gab ihn später auf, da er sah, wie die hierfür die Voraussetzung bildende Zeit der Hoch- und Spätscholastik noch größtenteils unerforscht war. Die einzige Frucht dieses ursprünglichen Planes ist die grundlegende Studie über die Salmantizenser Theologen. Das theologische Archiv will Untersuchungen und Texte bringen. Die Untersuchungen werden in erster Linie Darstellungen der Lehre geben, wobei

nicht nur die Sterne erster und zweiter Größe, sondern auch die bescheideneren Größen berücksichtigt werden; nur so kann die Kontinuität der Entwicklung klar erfaßt werden. Dann aber soll die Erforschung des handschriftlichen Bestandes vorangetrieben werden. Diese Aufgabe ist natürlich für Spanier ungleich leichter zu lösen als für Ausländer; allerdings darf man nicht vergessen, daß auch in nichtspanischen Bibliotheken wie in Rom, Mailand, München, Paris, Oxford größere Bestände vorhanden sind. — Eine erste Frucht ist die vorliegende Arbeit über die theologischen Bestände der Stadtbibl. Porto. Sie sind nicht, wie A. betont, von überragender Bedeutung, geben aber sehr guten Aufschluß über das theologische Leben in den Klöstern Nordportugals und in etwa auch Spaniens. Azpilcueta (Navarrus), Medina, Sotomayor, Luis de Leon, Pereira, Mendoza und manche andere, zum Teil auch anonyme aus dem Benediktiner-, Karmeliten- und Jesuitenorden, sind mit theologischen Werken vertreten. Die Beschreibung entspricht durchaus den heutigen Anforderungen; nur wünschte ich, daß, zumal bei anonymen oder unvollständigen Werken, das Incipit und Explicit etwas umfangreicher gegeben würde. Pelster.

3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Dempf, A., Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt. gr. 8° (240 S.) Bonn 1938, Buchgemeinde. *M* 5.40. — D. will eine Einführung in das Selbststudium der christlichen Philosophie geben. Die Ausführung verrät überall den Meister. Nie wird der Leser mit dürren Exzerpten geplagt oder mit seichtem Gerede gelangweilt, sondern in stets fesselnder Weise zu lebendigem Mitdenken über die großen Menschheitsfragen angeregt. Glücklich scheint uns vor allem der Ausgang von der philosophischen Menschenlehre. Das christliche Bild vom Menschen als der Mitte zwischen Gott und Welt wird überzeugend als das einzig natürliche und allseitige dargetan, während die Menschenbilder des Materialismus, Naturalismus, objektiven Idealismus und Spiritualismus auf einseitiger Bevorzugung je eines Teiles des ganzen Menschenwesens beruhen. D. zeigt dann weiter, wie aus dem jeweiligen Selbstverständnis des Menschen die verschiedenen, immer wiederkehrenden Weltanschauungstypen zu verstehen sind; so wird die an Dilthey erinnernde Typenlehre über diesen hinaus zugleich zu einer eindrucksvollen Kritik der falschen Weltanschauungen und ihrer Umdeutungen der Lehre von der Schöpfung, von der Freiheit, vom Gewissen, von Tod und Unsterblichkeit, von der Menschheitsgeschichte. Nachdem so im 1. Kap. ein Überblick über den ganzen Inhalt der christlichen Philosophie geboten ist, werden im folgenden das richtige Weltbild, das richtige Menschenbild und das richtige Gottesbild mehr im einzelnen herausgearbeitet. Dazwischen eingeschoben ist ein Abschnitt „Die Lehre der Meister", wo aus der großen Zahl der Vertreter christlicher Philosophie Augustinus, Anselm und Thomas von Aquin als besonders kennzeichnende Denkergestalten herausgegriffen werden. Daneben tritt immer wieder eine Vorliebe des Verf. für die christliche Philosophie der ersten Hälfte des 19. Jahrh. (Fr. Schlegel, Baader, Deutinger usw.) hervor, die er als dritte Stufe in der geschichtlichen Entfaltung der christlichen Philosophie neben Patristik und Scholastik stellt. Dem Studium die-

ser Denker verdankt D. die Grundgedanken seiner Weltanschauungskritik. Aber auch die von der üblichen abweichende Abgrenzung von Philosophie und Offenbarung hat hier ihre geschichtlichen Wurzeln. Die Bedeutung der Uroffenbarung für die Philosophie wird stark betont, die Erbsünde, der Tod als Folge der Sünde, die Möglichkeit der Erlösung nur durch einen Gottmenschen werden in den Bereich der „christlichen Philosophie" einbezogen.
de Vries.

De Raeymaeker, L., Introduction à la philosophie. gr. 8° (VII u. 269 S.) Löwen 1938, Ed. de l'inst. sup. de phil. *Fr* 25.—. — Das klar und leicht geschriebene Buch ist eine allgemeine Einführung, die zu den philosophischen Fragen nur hinleiten will. Von den drei Kapiteln, in die es sich gliedert, gibt das erste zunächst einen allgemeinen Überblick über das Gebiet der Philosophie und entwickelt dann im besondern das Problem der Erkenntnis, das Problem des Seins, der Natur und des Lebens sowie das Problem der Werte. Das 2. Kap. zeichnet die Hauptumrisse der Philosophiegeschichte, das 3. macht mit dem philosophischen Leben und Arbeiten bekannt. Eine ziemlich umfangreiche Zusammenstellung der wichtigsten, nach den einzelnen philosophischen Disziplinen eingeteilten Literatur, die auch die Zeitschriften anführt, schließt das sehr zweckentsprechend durchgeführte Buch ab. Nink.

Schönfelder, W., Philosophie im Überblick. Eine Einführung in ihre Probleme und ihre Geschichte. 8° (132 S.) Leipzig 1938, Meiner. *M* 2.10. — Sch. gibt eine erste Einführung in die Philosophie, indem er in 3 Kapiteln in möglichst leichtverständlicher Form die verschiedenen Richtungen darlegt, die auf die erkenntnistheoretischen, metaphysischen und ethischen Grundfragen eine Antwort versprechen. Einer eigenen Stellungnahme enthält sich der Verf. im allgemeinen; nur auf das Ungenügen allzu einseitiger Lösungen weist er hin; eine bedauerliche Ausnahme von dieser Regel scheint uns die jede weitere Erörterung abschneidende Entscheidung für den Wertsubjektivismus (75) zu sein. Ob das Verfahren Sch.s als *erste* Einführung wahrhaft bildend ist? Der Anfänger wird mit allzu vielen „Ismen" überschüttet. de Vries.

Veuthey, L., La Pensée contemporaine. Problèmes et Solutions critiques. 8° (VIII u. 285 S.) Paris 1938, Aubier. *Fr* 20.—. — In Form eines Rückblicks auf den Pariser Philosophenkongreß 1937 (vgl. Schol 13 [1938] 407—412) gibt V. eine geistvolle Kritik der Gegenwartsphilosophie. Die Einteilung folgt im wesentlichen den systematisch-philosophischen Themen des Kongresses. 6 Problemkreise werden behandelt: Erkenntniskritische Grundfrage, Logik, Naturkausalität, Immanenz-Transzendenz, philosophische Gotteslehre, Werttheorien. Überall sucht V. die in den Vorträgen des Kongresses steckenden Wahrheitskeime zu entwickeln und ihre Einseitigkeiten in einer theozentrischen Gesamtschau zu überwinden. So wird schon als Lösung der erkenntniskritischen Frage nach der Übereinstimmung von Denken und Sein der Hinweis auf die Abhängigkeit sowohl unserer Denkformen wie der Seinsformen der Dinge von Gott geboten. Gewiß wird so die letzte metaphysische Wurzel der Übereinstimmung aufgewiesen, aber als nächste kritische Begründung unserer Gewißheit käme diese Lösung nur dann in Frage, wenn wir eine unmittelbare Gottesschau hätten. Eigenartig ist auch V.s Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen Kausalgesetz und Indeterminismus der inneratomaren Vorgänge. Die von der Physik angenommene Unbestimmtheit, ja das ganze inneratomare Geschehen, sei nur „Phänomen", die Aussagen

der Naturwissenschaft seien nicht „wahr" im Sinn der klassischen Wahrheitsdefinition; in den „makroskopischen" Körpern aber, die allein Dinge an sich seien, herrsche streng eindeutige Kausalverknüpfung. Anderswo wird das an sich Seiende der Substanz, das Phänomen dem akzidentellen Wirken gleichgesetzt. Hier erheben sich einige Bedenken: Ist das akzidentelle Sein kein wirkliches Sein? Geht die Naturwissenschaft bloß auf Phänomene, nicht auf die Wirklichkeit? Werden nicht von V. die Ergebnisse der Naturwissenschaft zu schnell philosophisch gedeutet? — Klar und schön ist dagegen, was V. zum Problem der Transzendenz sagt. Blondels Lösung scheint ihm nicht ganz hinreichend; die Oberflächlichkeit der Einwände Brunschwiegs wird gut aufgedeckt.
de Vries.

Illemann, W., Wesen und Begriff der Philosophie (Neue Deutsche Forsch., Abt. Phil. 30) gr. 8° (111 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. geb. *M* 4.80. — Den Grund dafür, daß trotz jahrhundertelangen Bemühens die Frage nach dem Wesen und Begriff der Philosophie ungelöst sei, sieht die Arbeit darin, daß bisher die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung dieser Frage nicht ergriffen worden sei. Da Wissenschaften nicht ihrer Idee, sondern Problemen zufolge entständen, so lasse sich die Idee einer Wissenschaft nicht ohne Rückgang auf das geschichtliche Sein durch bloße Spekulation vorausbestimmen. Wissenschaft sei aber wesentlich Tat, Willensleistung und als solche Auseinandersetzung des Ich, des Willenszentrums, mit dem Gegebenen, und zwar die Auseinandersetzung des Ich der Erkenntnis. Nicht also vom Gegenständlichen oder vom Inhaltlichen aus könne das Wesen der Philosophie begriffen werden, sondern einzig vom Ich, das will und handelt. Philosophie sei von den anderen Wissenschaften wesentlich verschieden. Sie entspringe dem Entschluß, „rein denken zu wollen", und werde durch Freiheit vollbracht. Sie sei Idealismus in dem Sinne, als dieser Tätigkeit desjenigen Denkens und Richtung derjenigen Erkenntnis besage, „die durch den spekulativen Zweifel gesetzt, über die bloße *Bestimmung* gegebener Inhalte und ihrer Beziehungen sich zur Erkenntnis dessen erhebt, was, außer im Denken, kein erfahrbares Datum mehr ist" (88). — Die Bestimmung des Philosophiebegriffs ist wohl schwieriger. Infolge der inneren Zusammengehörigkeit der philosophischen Grundfragen läßt er sich nicht unabhängig von der Grundrichtung des ganzen Systems aufstellen. Darum zeigt jede Begriffsbestimmung, auch die der vorliegenden Schrift, einen Standpunkt an.
Nink.

Zimmermann, H., Philosophie und Glaube. kl. 8° (145 S.) München 1938, Duncker und Humblot. *M* 2.80; geb. *M* 3.50. — Die Arbeit versucht die durch zeitgewordene Schuld heraufgeführte Entfremdung von Philosophie und Glaube zu überwinden durch den Gedanken der *Verbindung*, der aller Erkenntnis- und Glaubensgewißheit vorangesetzt wird. Der Mensch als geistig-körperlich-seelische Einheit, die nirgends in Teile zerfällt, ist beheimatet in geistigen Reichen und zugleich naturverbunden. Die Philosophie geleitet zwar nicht aus eigenen Beweisen hinüber zum Wissen um den Einen Gott, vermag aber die Widerstände zu beseitigen, die dem Menschen das Tor zum Glauben verschließen. Materialistische und idealistische Gottesleugnung werden abgelehnt; Gott ist Schöpfer und Erhalter der Welt, in Wahrheit und Wirklichkeit unterschieden von ihr. Der Glaube zeigt die Verbindung von Mensch und Gott in Christus und durch Christus. — Gewiß ist der Verbindungsgedanke wesentlich bedeutsam für die Entscheidung der

Frage, ob und inwiefern wir Gott erkennen und das Verhältnis von Philosophie und Glaube bestimmen können. Nicht verständlich aber ist, daß die Begriffe der Verbindung, Gewißheit und Geltung von jeder ontologischen Verankerung gelöst werden. Diese gerade ist ihnen wesentlich und ermöglicht erst den Aufstieg zu Gott und die Begründung der Vernunftgemäßheit des Glaubens. Daß und wie auch die höchsten und absolut gültigen Werte und Pflichten des Menschen in der Seinsordnung gründen, ist gezeigt bei J. B. Schuster, Der unbedingte Wert des Sittlichen (Philosophie und Grenzwissenschaften II 6) Innsbruck 1929. Nink.

* * *

Maquart, F. X., Elementa philosophiae. Tom. I: Introductio ad totam philosophiam. Philosophia instrumentalis seu Logica. gr. 8° (264 S.) Paris 1937, Blot. — Das Buch bietet eine klare und reichhaltige, zuweilen recht subtile Darstellung der thomistischen Logik und Wissenschaftslehre. Der Gegenstand der Logik wird richtig als ens rationis secundae intentionis bestimmt (42 f.). Tatsächlich behandelt M. aber manche Fragen, die diesen Rahmen sprengen und besser der Erkenntniskritik oder Ontologie vorbehalten blieben. Der Logik wird eine kurze Einleitung in die Philosophie vorausgeschickt. Leider scheint M. mit dieser Einleitung hauptsächlich den Zweck zu verfolgen, eine Verpflichtung auf die engere Thomistenschule zu „beweisen". Die Sätze über die „iusta libertas" in der Enzyklika „Studiorum ducem" müssen sich dabei eine seltsame Umdeutung gefallen lassen. So wundert man sich nicht über die unerquickliche Art, wie Scotus und Suarez bekämpft werden; Suarez erscheint immer wieder als „Konzeptualist". Wozu das? de Vries.

Erdey, Fr., Critica seu philosophia cognitionis certae (Syn. philos. schol. 6). kl. 8° (352 S.) Turin 1938, Marietti. — Dieses neue Handbuch bringt zunächst in dankenswerter Weise einen Überblick über die Geschichte der Erkenntniskritik (14—77). Der 2. Teil (77—135) behandelt dann die Vorfragen: Wesen, Bedeutung, Methode der Kritik. Demgegenüber scheinen uns wichtige inhaltliche Probleme gar zu kurz abzukommen, zumal da die schematische Einteilung (3. Teil: Natur der Gewißheit, 4. Dasein der Gewißheit, 5. Kriterien der Gewißheit) einerseits Zusammengehöriges auseinanderreißt, anderseits für bedeutsame Fragen kaum einen Platz läßt. Im ganzen hält sich das Buch in den Fragen- und Gedankenkreisen der älteren neuscholastischen Lehrbücher. Die Beweise werden gehäuft, befriedigen aber nicht immer. Ein Beispiel: Daß die „Wahrhaftigkeit" der Sinne keines Beweises bedarf, wird u. a. in folgender Weise begründet: „Veracitas sensuum externorum est per se nota, nam omnis sensus ordinatur ad impressiones externas percipiendas, sicut ex definitione eorum patet" (251). Wertvoll sind die jedem Abschnitt beigefügten Literaturangaben. de Vries.

Paliard, J., Le théorème de la connaissance. Avec une préface de M. Blondel. kl. 8° (XXVII u. 135 S.) Paris 1938, Aubier. *Fr* 15.—. — Der Autor geht von einer sehr allgemeinen Definition aus: „Erkenntnis ist Reflexion des Lebens auf sich selber", die natürlich im Worte ‚Reflexion' die Erkenntnis als bekannt voraussetzt, stellt dann einige Postulate auf und sucht schließlich more geometrico eine Erkenntnislehre abzuleiten. Im einzelnen finden sich sehr schöne Erkenntnisse. Aber man fragt sich, ob sie wirklich abgeleitet und bewiesen sind. Bei so reichen Inhalten wie

Erkenntnis, Begriff, Idee kann man in einer Definition immer gerade den Zug als wesentlich festhalten, der für die beabsichtigte Deduktion brauchbar ist; damit verlieren die Ableitungen ihre zwingende Kraft: man hätte auch anders vorangehen und zu andern Ergebnissen kommen können. Berührt so die Methode als cartesianisch, so auch die Definition alles Bewußtseins als Selbstbewußtsein (5). Haben die Tiere Selbstbewußtsein oder sind sie wie bei Descartes bewußtlose Mechanismen? Man denkt an letzteres, wenn man S. 8 liest: ‚Sinnliche Wahrnehmung (sensation) schließt nicht Bewußtsein ein'. Brunner.

Temuralp, T., Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler (Philos. Unters. 2). gr. 8° (VIII u. 174 S.) Berlin 1937, Verl. f. Staatswissensch. u. Gesch. *M* 7.—. — T. legt die Auffassungen Husserls und Schelers über das Irrationale, Unerkennbare, meist mit deren eigenen Worten ausführlich dar und unterzieht sie einer kritischen Würdigung, im wesentlichen vom Standpunkt der Philosophie N. Hartmanns aus. Für Husserl gibt es überhaupt nichts Irrationales, weil in seinem phänomenologischen Idealismus nur das selbstgegebene Sein des Bewußtseins absolutes Sein ist, alles transzendente Sein dagegen nur insoweit etwas ist, als es durch das Bewußtsein konstituiert ist. Umgekehrt scheint Scheler dem Wortlaut seiner Äußerungen nach den Umkreis des Erkennbaren allzusehr einzuengen; das Dasein als solches und der ganze Bereich des Persönlichen wird der Erkenntnis entzogen. T. zeigt, wie hier vieles aus der eigenwilligen Sprache Schelers zu verstehen ist, immerhin aber noch manche Schiefheiten bleiben. Die Kritik würde noch überzeugender wirken, wenn sie nicht hie und da im Bann von Hartmannschen Thesen bliebe. de Vries.

v. Braunbehrens, H., Klages' Lehre vom begrifflichen Erkennen. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung. 8° (VIII u. 88 S.) Würzburg 1937, Triltsch. *M* 2.50. — Die Schrift bietet eine sehr lehrreiche und anregende Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie Klages' vom Standpunkt des erkenntnistheoretischen Idealismus. Die gemeinsamen Voraussetzungen der an sich so grundverschiedenen Denkrichtungen treten klar hervor. Die Erlebniswirklichkeit ist geistfremd, durch Begriffe nicht wiederzugeben; das Urteil als Begriffsgebilde kann daher nicht wahr sein im Sinn einer Angleichung an die Wirklichkeit. Anderseits werden auch die Gegensätze scharf herausgearbeitet: Für Klages ist das begriffliche Denken eine Übertragung der Wirklichkeit in die wirklichkeitsfremde Begriffssprache des Verstandes, bei der aber doch die Abhängigkeit von der Nötigung durch die Erlebniswirklichkeit sehr betont wird; demgegenüber hebt der Verf. die selbständige Umformung und geistige Umprägung durch ursprüngliche Denkformen hervor, die sich nicht aus dem Gegebenen erklären lasse. Vor allem aber wendet sich B. gegen die Minderbewertung des begrifflichen Denkens als einer Abirrung vom rechten Weg und Zerstörung der ursprünglichen Harmonie. Hier bringt er gute Bemerkungen z. B. über die Vertiefung des Erlebens selbst durch das geistige Verstehen (62), kommt auch zuweilen der scholastischen Auffassung vom begrifflichen Denken nahe (26, 86). Obwohl der Dualismus Klages' heute auch von vielen, die sonst der Lebensphilosophie nahestehen, abgelehnt wird, hat doch angesichts der herrschenden Abneigung gegen lebensfremde Begriffsspekulation ein Verteidiger des „Bewußtseins überhaupt" und der aus sich leeren Kategorien keinen leichten Stand, wenn er für die Rechte des Denkens eintreten will. de Vries.

v. Mises, R., Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit. Einführung in die neue Wahrscheinlichkeitslehre und ihre Anwendung (Schriften z. wissensch. Weltauffassung 3). 8° (VIII u. 282 S.) Wien 1936, Springer. *M* 16.—. — Ziel der Schrift ist es, darzutun, „daß man, von einem logisch geklärten, auf allgemeine Erfahrungsgrundlagen gestützten *Wahrscheinlichkeitsbegriff* ausgehend, durch Betrachtungen, die nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als *statistische* bezeichnet werden, zur Erkenntnis der *Wahrheit* in einem weiten Bereich menschlicher Interessen gelangen kann" (265). Dieses Ziel hat der Verf. mit seinen sechs Vorträgen voll und ganz erreicht. Ohne höhere mathematische Kenntnisse vorauszusetzen oder mathematische Formeln zu benutzen, legt er die gedanklichen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung mit logischer Schärfe und Klarheit dar und verteidigt sie gegen Einwände. Wenn auch vielleicht noch einige minder bedeutende Zweifel möglich bleiben, so ist doch die neue Wahrscheinlichkeitslehre des Verf. in ihren Grundzügen sicher zutreffend. — Dagegen scheinen uns die Folgerungen falsch zu sein, die — ganz im Sinne des heutigen Neopositivismus — aus der Anwendung wahrscheinlichkeitstheoretischer Methoden in der modernen Quantenphysik gezogen werden auf ein nicht-kausal bestimmtes anorganisches Mikrogeschehen. Jedoch wird dadurch der Wert der anderen Überlegungen nicht beeinträchtigt und es wäre zu wünschen, daß jeder Philosoph, der zu den Ergebnissen der jüngsten Physik Stellung nimmt, mit den M.schen Gedankengängen vertraut wäre. Junk.

Bochenski, I. M., O. P., Nove lezioni di logica symbolica. gr. 8° (184 S.) Rom 1938, Angelicum. *L* 15.—. — Die klar und übersichtlich gefaßte Schrift, die aus Vorlesungen des Verf. am Coll. Angelicum zu Rom entstanden ist, will ein Handbuch sein, das die allgemein angenommenen Sätze und Formeln der neueren mathematischen Logik darstellt. Sie folgt den Arbeiten von Whitehead und Russell, Hilbert und Bernays, besonders aber von J. Lukasiewicz und zeigt kurz und treffend, worum es in der symbolischen Logik geht. — Die Logistik hat ihren Wert in der Logik als *Kunst,* nicht aber in der Logik als *philosophischer Wissenschaft.* Sie ermöglicht, ähnlich wie die mathematische Zeichen- und Formelsprache, Leichtigkeit und Sicherheit der Anwendung, führte jedoch selbst nicht zu einem tieferen Eindringen in den Sinn der Logik. Philosophisch ist aber gerade das Letztere bedeutsam. Nicht Formalisierung ist letzter Zweck der Philosophie, sondern die Sinnergründung des Formalen. Nink.

Scheschics, B. W. (Šešič), Die Kategorienlehren der Badischen philosophischen Schule. gr. 8° (85 S.) Berlin 1938, Pfau. *M* 3.20. — Die Schrift bietet nach einer klaren Darlegung der Kategorienlehre Windelbands, Rickerts und Lasks eine auf deren Kritik aufruhende, hauptsächlich an Lask ausgerichtete eigene Kategorienlehre. Man kann aber nicht sagen, daß es dem Verf. gelungen ist, eine wirkliche „Synthesis der ontologisch-realistischen aristotelischen und der transzendental-idealistischen kantischen Lehre" darzustellen. Der vorgelegte kurze Abriß kann höchstens als ein Arbeitsplan für weiteres Nachforschen, nicht als ein Ergebnis gewertet werden. Es fehlt die dazu notwendige durchgängige Begründung. Vor allem müßten die Beziehungen der verschiedenen Gegenstandsbereiche untereinander und zur Grundform des Geltens näher untersucht werden. Wird übrigens das Gelten der Wahrheit nicht durch das „ist" des Urteils ausgedrückt und spricht dieses „ist" nicht Identität aus? Zwischen Gelten, Identität und „ist"

bestehen auf jeden Fall tiefere Zusammenhänge als die Nebenordnung von Gelten und Identität und die im Banne Kants stehende Degradierung des Seins zur bloß raumzeitlichen Realität vermuten lassen. Die Kategorientafel des Verf. endigt in vier nebengeordneten Säulen, denen das gemeinsame Prinzip der Zusammenordnung fehlt. Als wahren Grund seiner gesamten Kategorienlehre führt der Verf. den Satz von der Universalität der logischen Form oder den Satz von der „Schrankenlosigkeit der Wahrheit" an. Auf diesem Grund läßt sich allerdings eine Kategorienlehre entwickeln, aber unter der Bedingung, daß das Prinzip der Kategorien nicht wieder selbst als eine Kategorie gefaßt und die Beziehungen der Kategorien zu diesem Prinzip einsichtig gemacht werden. — Zur sprachlichen Darbietung sei bemerkt, daß man gewünscht hätte, der Verlag hätte dem Verf., der des Deutschen, obwohl weitgehend, doch nicht vollkommen mächtig ist, die Hilfe eines Korrektors angeboten. Auch die Zahl der Druckfehler übersteigt das unvermeidliche Maß beträchtlich. Brugger.

Janssen, O., Dasein und Wirklichkeit. Eine Einführung in die Seinslehre. gr. 8° (X u. 351 S.) München 1938, Reinhardt. *M* 8.—; geb. *M* 10.—. — Das Buch, das viele in früheren Veröffentlichungen ausgesprochene Gedanken zusammenfaßt und weiterführt, vertritt dem transzendentalen Idealismus gegenüber den Standpunkt, daß das Sein einer jeglichen Seinsweise unabhängig sei von den apriorischen Erkenntnis- und Geltungsbedingungen des Bewußtseins. Es geht in der Ablehnung des Idealismus insofern wohl etwas zu weit, als es nicht in Erwägung zieht, daß losgelöst vom Intellekt Gottes keine Möglichkeit, Notwendigkeit, Sinnhaftigkeit, Gültigkeit und Wahrheit bestehen kann. Die Untersuchungen, die in der Anordnung übersichtlicher und in der Sprache präziser und klarer gefaßt sein sollten, behandeln nicht bloß Fragen der Ontologie, sondern auch solche aus der Tier- und Menschenpsychologie, wie die Fragen nach der Finalität des Organischen, nach der Natur des Instinkts, nach dem Wesen der Seele und der Person. Oft tauchen Fragen und Bedenken auf. Läßt sich die innere Notwendigkeit der Sache nicht logisch weiter analysieren? Der Begriff der Identität nicht schärfer herausstellen? Ist Evidenz nur „Tatsächlichkeit"? Warum wird gesagt, daß nur der Charakter des Möglichen und Wahrscheinlichen nachweisbar sei, niemals aber der des Unmöglichen bzw. Notwendigen (138)? Der Zusammenhang des Ideellen mit dem Reellen wäre darzulegen. Im ganzen kommen Kausalität und Finalität und in den Erörterungen über Seele und Persönlichkeit, Selbststand und Aktivität nicht hinreichend zur Geltung. Nink.

König, J., Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie. gr. 8° (X u. 222 S.) Halle 1937, Niemeyer. *M* 9.—; geb. *M* 11.—. — Die Untersuchungen, die K. hier vorlegt, sind äußerst subtil, so subtil, daß der Verf. des öftern ganz dieselben Wortverbindungen, nur in verschiedener Druckart, anwenden muß, um Unterschiede zu bezeichnen, die nach seiner Auffassung wesentlich sind. Leider ist es aber trotz all dieser Bemühungen auch einem an abstraktes Denken gewöhnten Leser kaum möglich, die Gedanken des Verf. nachzuvollziehen; wir wenigstens wagen nicht zu behaupten, daß die eigenen Gedanken, die wir schließlich mit den Worten und Zeichen verbunden haben, die gleichen sind wie die, die der Verf. mit seinen oft paradox klingenden Wendungen zum Ausdruck bringen wollte. Es handelt sich um Probleme wie etwa die folgenden: Ob und in

welcher Weise das Sein im Sein-Denken enthalten sei; was der Eindruck von etwas Bestimmtem, z. B. der Eindruck des Erhabenen, sei, wie er zustande komme, und wie er dieses Bestimmte in sich enthalte (K. behauptet: Der bestimmte Eindruck ist äquivalent dem Eindruck von diesem Bestimmten). Wenn dem Verf. die sprachlichen Ausdrucksmittel, die die scholastische Philosophie für solche Fragen bereitgestellt hat, zur Verfügung gestanden hätten, dann hätte er vielleicht auf weniger Raum das wirklich Wesentliche zu diesen Problemen verständlicher darstellen können. So aber bleibt es ein Ringen um Eindeutigkeit des Ausdrucks.

de Vries.

* * *

Glockner, H., Das Abenteuer des Geistes. gr. 8° (VIII u. 376 S.) Stuttgart 1938, Frommann. *M* 8.80; geb. *M* 10.80. — Wie der „Natur" ein Verfolgen ihrer Ziele in festen, gesicherten Bahnen eigen ist, so kennzeichnet sich der „Geist" durch das „Abenteuer", d. h. dadurch, daß er in unbedingtem Entschluß aus dem Altgewohnten heraustritt und das Neue in schöpferischer Freiheit wagt. Das Ringen des echten Philosophen wird (im 2. Teil 51—153) als Beispiel eines solchen „Abenteuers des Geistes" verständlich gemacht. Während der Wissenschaftler seine Schöpferkraft vorwiegend im Bereich des theoretischen Geistes, der Künstler im Bereich der gestaltenden Anschauung, der Liebende im einfühlenden Verstehen des Individuellen betätigt, muß der Philosoph, weil er die Welt in ihrer Ganzheit deuten will, diese menschlichen Einzelbetätigungen in einer geistigen Gesamtleistung zusammenfassen. Darin berührt sich die Philosophie mit der Religion; der Unterschied besteht darin, daß der religiöse Mensch sich in der Glaubensgewißheit geborgen weiß, also auf das Abenteuer des Geistes verzichtet. Freilich darf auch dem Philosophen die Religion nicht fehlen; aber der rein religiöse Weg ist nicht der seine, er sucht die Ungeborgenheit. Der 3. Teil (155 bis 289) behandelt das ethische Problem, wie es sich in dieser Sicht darstellt. G. unterscheidet drei verschiedene sittliche Grundhaltungen: den „tiefen Egoismus", den „hohen Idealismus" (der wiederum in drei Erscheinungsweisen auftritt: einer mehr im theoretischen Denken, einer in der Anschauung und einer im liebenden Einfühlen verwurzelten), schließlich das dem Abenteuer des Geistes entsprechende „fraglose Ethos", das ohne viel Reflexion mit sittlichem Instinkt das Rechte ergreift und mit Einsatz aller Kraft verfolgt. Der letzte Teil (291—366) sucht dann zu zeigen, wie auch die wahre Glückserfüllung im Bereich des fraglosen Ethos beheimatet ist. — Das geistvolle, mit stärkster persönlicher Anteilnahme geschriebene Buch zieht den Leser in seinen Bann. Doch scheint uns die einseitige Betonung des „Wagnisses" dieses selbst in seiner Echtheit zu bedrohen. Soll das Wagnis nicht bloß Ausdruck des „Mutes der Verzweiflung" sein — was nicht wohl als höchstes Ziel menschlichen Strebens gelten kann —, dann setzt es eine letzte Geborgenheit voraus; nur so kann der Mensch seine ganze Kraft in ruhiger Entschlossenheit für große Ziele einsetzen, selbst wenn dabei alle untergeordneten Werte aufs Spiel gesetzt werden müssen. Fehlt aber die letzte Sicherheit, so wird er eher der Entscheidung ausweichen. G. selbst muß von seinem Philosophen zugestehen, er sei bestrebt, die Fragen möglichst lange in der Schwebe zu lassen (124).

de Vries.

Bense, M., Vom Wesen deutscher Denker oder zwischen Kritik und Imperativ. gr. 8° (204 S.) München 1938, Oldenbourg.

M 4.80. — Der Verfasser des „Anti-Klages" hat in diesem Bändchen „jene geplagten Geister dargestellt, in denen der schweifende Geist auf das wachsende Leben stieß wie eine fremde Gewalt aus der Ferne, wie ein unabänderlicher Blick in die Zukunft des Menschlichen". Es sind: Luther, oder vom Geiste der Sprache und des Protestes; Kepler, oder die Ordnung des Sichtbarlichen; Leibniz, oder zwischen Mathematik und Musik; Kant, oder vom Wesen des Denkens; Nietzsche, oder Philosophie und Verführung; Spengler, oder die Kritik der Geschichte; Hilbert, oder die Rechtfertigung der Mathematik. Darin sieht B. die Repräsentanten des deutschen Geistes. Hinzugenommen wurde S. Kierkegaard, der Däne, der „wie ein unvernichtbarer Wirkgeist" sich dem Gespräch dieser deutschen Denker beigesellt hat. — Anregend geschrieben, wird das Buch manche zum Mitdenken bewegen, auch wenn man der Wertung eines Luthers u. a. nicht zustimmen kann.
Hentrich.

Ruprecht, E., Der Mythos bei Wagner und Nietzsche. Seine Bedeutung als Lebens- und Gestaltungsproblem (Neue Deutsche Forsch. 178). gr. 8° (256 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. *M* 10.—. — In der Einleitung wird mit Schelling ausgesprochen, daß der kulturelle Wert des Mythos nur aus der Erkenntnis der Geistwirklichkeit der „Bildgestalt" erfaßt werden kann. Der Mythos eines Volkes ist die apriorische Lösung seines Lebensproblems. Wagner will den alten Volksmythos durch Neugestaltung erwecken, während Nietzsche die Schaffung eines neuen Mythos als seine Lebensaufgabe ergriff. Die vier Hauptteile behandeln die mythische Problemstellung bei Wagner und Nietzsche, den Mythos als Problem der Gemeinschaft, die mythische Problematik im Werk und Schaffen bei Wagner und Nietzsche. Wagners Problematik kreist um die Fragen von Seele—Geist, um den Willen, das Ich und das Karfreitagserlebnis des Parsival. Natürlich wird auch die bekannte und zwangsläufige Gegensätzlichkeit zu Nietzsche gewürdigt. Gerade dieser dritte Teil ist neu und interessant. Eine kritische Behandlung des Mythos hinsichtlich der Wahrheitsfrage wird nicht gegeben, sondern mehr vorausgesetzt. Die Frage nach der Fruchtbarkeit des Mythos hängt aber wesentlich von jener ab. Nur ganz kurz wird im Schlußwort angedeutet, daß die von Nietzsche ausgelöste Bewegung zu einem neuen Geist-Mythos drängt, der vor und über allen Problemen die objektive einmalige Gestalt als eindeutige Wahrheit kündet.
Schuster.

Umland, K., Nietzsches Würdigung des Menschen. Eine Deutung aus den Problemen der Gegenwart. 8° (103 S.) Würzburg-Aumühle 1938, Triltsch. *M* 4.—. — Diese Studie will aus Nietzsches Werk die sprechenden Texte zusammenstellen, die für das Menschenbild der deutschen Gegenwart bestimmend sind. Traditionelle Mißverständnisse von gewissen Schlagworten sollen ausgeräumt werden. So wird die Idee des Willens zur Macht auf ihren eigentlichen Sinn zurück geführt, der nichts mit brutaler Unterdrückung zu tun hat. Besondere Sorgfalt wendet U. darauf, in der Auseinandersetzung mit Baeumler und Jaspers zu zeigen, daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft nicht bloß ein rein subjektives Bekenntnis Nietzsches darstellt, sondern ein wesentliches Stück seiner Lehre bildet. Man darf sie freilich nicht rein formalistisch nehmen, auch nicht als religiöse Vision oder als metaphysische Seinserkenntnis, erst recht nicht mit Pichler als eine Zwangsvorstellung, der Nietzsche nur ganz allmählich etwas abgewonnen hat. Nietzsche und seine Sache sind eins. Nur besteht

diese Einheit nicht in der Erkenntnis der Welt als Wille zur Macht (Baeumler), sondern in dem nie versiegenden Glauben an den Menschen und seine Zukunft. Der Herrenmensch Nietzsche bedeutet in allem eine Rückkehr zur Natur und Natürlichkeit, aber nicht im sentimentalen Sinne Rousseaus, sondern im harten heroischen Sinn. Nietzsches „Kritik" am Christentum und der christlichen Moral wird ohne einen Versuch einer Stellungnahme wiedergegeben. Der Begriff des Dionysischen ist freilich rein persönlich. Es war Nietzsche entgangen, daß Dionysos und Apollo mehr den Kampf zweier Rassen darstellen. Trotz der Kritik der Deutschen und trotz der Ablehnung des Antisemitismus war Nietzsche doch ein guter Deutscher, der an Deutschlands Zukunft glaubte und den Juden richtig gesehen hat. Schuster.

Wilhelm, S., Das Bild des Menschen in der Philosophie Max Schelers. 8° (118 S.) Dresden 1937, Franke. — Diese Dresdener Dissertation läßt aus Schelers zerstreuten Beiträgen zur philosophischen Anthropologie ein Gesamtbild erstehen. Der Verf. verfolgt die anthropologischen Auffassungen Schelers von ihren Anfängen in den Untersuchungen über das Ressentiment (1912) bis zu dem Spätwerk „Die Stellung des Menschen im Kosmos" (1928). Immer mehr tritt das anthropologische Denken in den Vordergrund, bis es in dem letztgenannten Werk zum alles beherrschenden Mittelpunkt wird. W. unterscheidet drei Entwicklungsstufen. In der Frühzeit knüpft die Frage nach dem Menschen vor allem an die Kritik Nietzsches und seiner Idee des Umsturzes der Werte an; nicht die Werte sind umzuwerten, sondern der Mensch muß aus Verlogenheit und Verkrampfung wieder zu seinem wahren Wesen als Person und Abbild Gottes zurückfinden. In der Kriegs- und ersten Nachkriegszeit steht die Frage nach dem deutschen Menschen, seinen Vorzügen und seiner Ergänzungsbedürftigkeit, im Vordergrund; der europäische Mensch als glückliche Synthese aus nordischem Unendlichkeitsstreben und südlichem Formwillen erscheint als Hochziel. Die Spätzeit Schelers bringt den Bruch mit dem christlichen Gottesgedanken und damit die Wendung zu einer Anthropologie, die den Menschen völlig in die Immanenz bannt. In den Untersuchungen zur Gesellschaftslehre bahnt sich diese Entwicklung an, in den Arbeiten zur Geschichtsphilosophie und zur Bildungslehre kommt sie mehr und mehr zum Durchbruch, bis der Mensch schließlich in einer pantheistischen Metaphysik als Stufe der Entwicklung des Urseienden vom blinden Drang zu göttlicher Vollendung erscheint. — Eine Deutung und Kritik dieses Zusammenbruchs aller echten Metaphysik versucht der Verf. nicht.
de Vries.

Burkamp, W., Wirklichkeit und Sinn. Bd. 1. Die objektive Gewordenheit des Sinns in der sinnfreien Wirklichkeit. gr. 8° (327 S.) Bd. 2. Das subjektive Recht des Sinns über die Wirklichkeit (538 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. *M* 12.— und *M* 18.—; geb. *M* 14.— und *M* 20.—. — Dies groß angelegte, klar gefaßte Werk zielt mit seiner allgemeinen Sinnforschung letztlich auf eine Sinnerhellung des menschlichen Daseins. Das Buch, das sich in ausgesprochenem Gegensatz zu den weitaus meisten deutschen Philosophen weiß, umfaßt sowohl streng fachphilosophische Untersuchungen wie darüber hinaus kulturwissenschaftliche und kulturkritische Betrachtungen allgemeiner Art. Der idealistische Apriorismus, der die für alle Weltlichkeit geltende Gesetzlichkeit aus einem transzendentalen, apriorischen Ich oder einem transmundanen „Bewußtsein

überhaupt" herleitet, wird abgelehnt und ein Verständnis des Ich selber mitsamt allen Sinngesetzen und apriorischen Kategorien auf dem Wege der Erkenntnis seiner verwickelten, aber restlosen Eingeordnetheit in das System der Welt und seines Werdens in ihr zu gewinnen sucht. Der 1. Bd. behandelt in ständiger Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Forschung den Kosmos, und zwar die Ganzheitsstufung unterhalb der Lebensstufe, den Kosmos des Lebens, der Seele, des individuellen und des sozialen Geistes. Wiewohl Aspekt und Gesetzlichkeit auf den einzelnen Seinsstufen ganz anders sind, so haben wir doch nach Auffassung des Buches zwischen Anorganischem und Organischem, zwischen Seelenlosem und Seelischem, zwischen Seele und Geist eine allmähliche Differenzierung innerhalb der nächstniederen Stufe anzunehmen, ohne daß an irgendeiner Stelle etwas gänzlich Neues auftritt. Der 2. Band gliedert sich in sechs Teile: 1. Praxis und Theorie, 2. Logos, 3. Empirie, 4. System, 5. Ethos, 6. Telos. Der wichtigste und umfangreichste ist der 2. Teil: „Logos". Unter dem Reich des Logos ist das Reich des Selbstbestimmten im Denken und in der Erkenntnis verstanden. Selbstbestimmtheit bedeutet Bestimmtheit aus dem denkenden Ich. Zunächst werden untersucht die Begriffe der Kausalität und der Substantialität. „Kausalität ist eine besondere Art Gesetzlichkeit im Wirklichen, nämlich die gesetzliche Bedingtheit des späteren Daseins von B durch das frühere Dasein von A" (II 114). Substantialität besagt ein Invariantsein und Erhaltenbleiben trotz der zeitlichen Veränderungen in einem wirklichen System. — Es folgt eine anregende Betrachtung über den Sinn der Logik und eine recht zeitgemäße, eindringende Untersuchung über Mathematik und Formalismus des Denkens. Hinsichtlich der Fragen nach dem Sinn und Ziel des Lebens wird der Standpunkt vertreten: Der Glaube an ein individuelles, geistig-seelisches Dasein nach dem Tode ist ein „Wunschtrug" und „Angsttrug" (II 425). Der Mensch ist noch viel einsamer, als Kierkegaard sich dachte. „Seinen Wertbegriffen steht Gott noch viel ferner als die Mitmenschen ihm selbst in seiner letzten Stunde". Unsere Aufgabe ist es, „jeden individuellen Egoismus, wie er im ‚Heil der eigenen Seele' liegt, fahren zu lassen und im Glück der Gemeinschaft, die unseren Horizont prinzipiell grenzenlos überdauert, und für die wir wahrhaft etwas leisten können, unsere Ziele zu setzen" (II 476). Die Lage der Menschheit fordert Heroismus. Biologisches Denken ist ein Desiderat der Zukunft. „Die Biologie wird die wichtigste Wissenschaft der Zukunft sein, oder die Menschheit wird ihre eigene bestmögliche Zukunft verfehlen" (II 511). Nink.

Keller, W., Der Sinnbegriff als Kategorie der Geisteswissenschaften. 1. Teil. 8° (176 S.) München 1937, Reinhardt. *M* 5.—. — Als Vorbereitung auf die in 2 weiteren Bdn. darzulegende philosophische Begründung der Geisteswissenschaften gibt hier der Verf. eine Darstellung seiner Existenzialphilosophie. Diese Philosophie bedeutet einen Schritt hinter den Idealismus zurück. Sie fragt nach dem Warum der transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis, und findet den Grund in der Natur der Existenz selbst. Existenz ist das sich selbst zum Sein Bringen, sich ins Sein Halten (118); sie ist nur, insofern sie von sich selber gehalten wird, sie ist sich selbst in ihrem Sein das Sein (121); selbst die Faktizität der Existenz ist Funktion ihrer selbst (140). Sein ist also die immanente Bedingung der Existenz (140) und damit der Transzendentaleität überhaupt, die ihrerseits die realen Möglichkeiten

der wirklichen Existenz begründet. So kommt es zur Definition der Existenz als Möglichkeit der Möglichkeit der Möglichkeit. Klar tritt jedenfalls das Bestreben zutage, alle Seinsbedingungen in die Immanenz der Existenz hineinzunehmen und in ihr den letzten Grund ihrer selbst und aller Objektivität zu sehen. Als sich ins Sein Bringen ist die Existenz reine Produktivität, reine Bewegung, Zeitlichkeit; darum ist sie je schon als Geworfenheit, und ist sie je über sich hinaus als Transzendenz (119, 122). Dieses Seinsverhältnis hat seinen Ausdruck in der Urteilsfunktion (82, 87, 148), die den Gegenstand konstituiert. Gegenstand und Methode sind darum eine Einheit; die Frage, ob Gegenstand oder Methode den Unterschied der Wissenschaften begründet, wird hinfällig. In der Existenz wurzeln die Ideen; unter deren Leitung vollzieht sich der Prozeß der Gegenstandsbildung, in dem die Idee allein ist, und der immer fertig und unabgeschlossen zugleich ist. Sinn ist die Idee, unter der andere Existenzen begegnen; darum ist Sinn die Kategorie der Geisteswissenschaften. — Die Ausführungen sind scharfsinnig, allerdings auch der Schwierigkeit des Gegenstandes entsprechend nicht leicht verständlich. Der Verf. sieht in der Deduktion die eigentliche philosophische Methode (vgl. jedoch das Zugeständnis 129_1). Von seinem Standpunkt aus mit Recht; denn wenn die Existenz Ursprung des Seins und Ontologie mit fundamentaler Anthropologie gleichzusetzen ist (105, 122), so muß sie es auch durchschauen können (116). Tatsächlich ist die Ableitung nicht gelungen und kann es auch nicht. Oft tritt dafür wie in allen deduktiven Systemen eine Beschreibung von Festgestelltem in der Form einer Ableitung ein. So wird z. B. (82, 87) die ‚Isthaftigkeit' als Grundzug angegeben, und die Einzelhaftigkeit der wirklichen Existenz, daß sie je ist, aus ihr erklärt. Aber wäre diese reine Feststellung auch das Ergebnis einer wirklichen Ableitung, so wäre sie doch ungenügend. Denn die wirkliche Existenz ist in ihrer Individualität je einzig; ihrer Wirklichkeit gegenüber ist diese Isthaftigkeit noch leer und abstrakt. Das Gleiche wäre zu sagen von der Faktizität (139 f.). Sind hier nicht Abstrakta an die Stelle der Ableitung getreten und verschleiern so die Tatsache, daß einmaliges, unableitbares Gegebenes einfach hingenommen werden muß? Auch die letzte Begründung der gegenstandbildenden Ideen bleibt dunkel. Gegenüber diesen Schwierigkeiten scheint nur die Lösung übrigzubleiben, nochmals hinter diese Bedingungen zurückzugehen und sie aus tiefern Bedingungen abzuleiten. Damit gerät man aber in die Bodenlosigkeit einer unendlichen Reihe von transzendentalen Bedingungen. M. a. W. Metaphysik kann nur gründen im Gegebenen und nur von ihm ausgehen. Brunner.

Jaspers, K., Existenzphilosophie. 8° (86 S.) Berlin 1938, de Gruyter. *M* 3.50. — Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift Frankfurt a. M. (Sept. 1937), die an drei Grundfragen über Sein (I), Wahrheit (II), Wirklichkeit (III) leitende Grundgedanken der Jasperschen Existenzphilosophie zeigen. Gefragt ist nach dem Sein, nicht als aufzeigbarer Inhalt oder Ganzheit von Inhalt, sondern als „Raum des Umgreifenden", in dem uns jeweils erst Sein entgegenkommt. Nicht Sein an sich, sondern Sein je für uns. Nicht für uns als dieser oder jener oder als Gruppe oder Menschheit oder Bewußtsein überhaupt, sondern für uns als dem je Umgreifenden von Dasein, das wir je selbst sind. Alles Denken ist nur Wille, Weg und inneres Handeln von immanenten Standpunkten zu einer nie fertig gegebenen

Transzendenz von weltseitigen Inhalten zur wirklichen Welt als dem Umgreifenden aller Chiffren. Es ist Transzendenz von uneigentlichen und vorläufigen Existenzweisen zur Freiheit der eigentlichen Existenz, die identisch wäre mit dem echten Ursprung des Selbst, zu dem aber kein objektives Denken mehr den Weg weisen kann. Das Philosophieren drängt im Wege des Denkens d. h. Aug in Aug mit dem je und je entgegenkommenden Sein einer Wirklichkeit entgegen, die mehr als Denken ist, deren ich aber immer nur in notwendig scheiternder und immer notwendig neu zu vollziehender Transzendenz inne werden kann. Das soll die ganze, aber radikale Philosophie sein, die den Menschen erst wahrhaft an die Wirklichkeit heranführt, ihn erst wahrhaft zur Wesenskonzentration seines Selbst bringt. J. antwortet auf den Vorwurf: ruinöse und zersetzende Denkweise? Seine Antwort befriedigt so wenig, wie er den früher schon geltend gemachten Vorwurf einer „erstarrten Unruhe" seiner angeblich überverständigen Vernunft bisher aufzulösen vermocht hat. Der in diesen Vorlesungen gebotene Abriß mag vielleicht auch zu einer erneuten Prüfung der von A. Marc (RevNéoscolPh 39 [1936] 523 f.) behaupteten Verwandtschaft zwischen Blondel'scher und Jasper'scher Philosophie dienen. Ternus.

De Corte, M., La Philosophie de Gabriel Marcel. 8° (XI u. 105 S.) Paris [1938], Téqui. — Die Arbeit bietet in drei Kapiteln eine Darstellung, eine Kritik und einen Versuch der Einarbeitung der katholischen Existenzialphilosophie G. Marcels in die realistische Ontologie. Darstellung und Kritik, die leider nicht sehr klar und verständlich sind, heben mit Recht hervor, daß die Existenzialphilosophie den Durchgang durch den Idealismus voraussetzt, und daß dies auch bei Marcel trotz seiner ausgesprochen realistischen Absicht noch zu bemerken ist. Die Bezeichnung der Existenzialphilosophie als einer Propädeutik, einer manuductio ad sapientiam (72), ist insofern annehmbar, als diese Philosophie wesentlich eine Philosophie menschlicher Haltungen und Erkenntnisbedingungen ist, die aber — hierin liegt das idealistische Erbe — mit der Philosophie schlechthin verwechselt wird; sie ist eine Art Anthropologie als Metaphysik. Dieser Gleichsetzung scheint uns aber das unklare Bewußtsein zugrunde zu liegen, daß die Personsphäre der metaphysische Ort primärer und unmittelbarer Seinsgegebenheit ist, der gegenüber die Erkenntnis der anderen Seinsstufen bedingter und verminderter Art ist. Demgemäß mag manchen modernen Philosophen die gewohnte Darstellung und Begründung der scholastischen Metaphysik als zu sehr kosmologisch-verdinglichend und als zu wenig kritisch vorkommen. So scheint uns auch das letzte Kapitel am wenigsten gelungen zu sein.
Brunner.

Marcel, G., La Soif. — Fessard, G., Théatre et Mystère (Les Iles) gr. 8° (288 S.) Paris 1938, Desclée. — In seiner etwas über 100 S. umfassenden Abhandlung gibt F. eine schöne und klare Darstellung des dramatischen Werkes von M., insoweit es Ausdruck von dessen Philosophie ist. Diese Philosophie könnte man am besten als eine christliche Existenzialphilosophie bezeichnen. Sie ist beherrscht von den großen Fragen des existenziellen Verhaltens oder seines Versagens zwischen Menschen, die leiblich in nächster Nähe zu einander leben, der lebendigen Aneignung von Wahrheiten, Tatsachen, Situationen gegenüber dem Hängenbleiben an der Oberfläche des Wortes, der Gewohnheit und der sozialen Äußerlichkeiten, in der Terminologie von M. présence, être (exi-

stenzielles Verhalten) und avoir (bloß sachliches, unexistenzielles Verfügen). An der zeitlichen Reihenfolge der Schauspiele und mit beständiger Bezugnahme auf die gleichzeitigen philosophischen Arbeiten von M. wird gezeigt, wie diese großen Fragen sich zu einer immer klareren Bewußtheit und zu einem immer treffenderen Ausdruck durchringen. Von selbst führt das rechte Verhalten den Menschen vor das Geheimnis (mystère); denn die Tiefen des menschlichen Daseins verweisen auf das Dunkel und auf die unsichtbaren und doch so wirksamen Mächte; die Frage nach dem Menschen ist zutiefst eine religiöse Frage. Aber das bloß-äußerlich-sachliche Verhalten verschließt sich diese Tiefen der Wirklichkeit. So erneuert das Drama von M. das mittelalterliche Mysterienspiel, nicht durch Nachahmung seiner Form, noch durch Übernahme oder Verwendung an sich religiöser Stoffe; vielmehr dadurch, daß es durch das profanste und alltäglichste Geschehen hindurch den geheimnisvollen Grund des Lebens sichtbar werden läßt, ohne ihn direkt auszusprechen. Damit entsteht eine Art indirekter Mitteilung, die ja schon Kierkegaard als die solchen Gegenständen angemessenste Form verwandt hat. Das Schauspiel, das wesentlich im Zwiegespräch lebt, eignet sich zu solcher Mitteilung ganz besonders. An die Existenzialphilosophie erinnert auch die Bedeutung, die im Denken von M. — wie F. andeutet zum Teil auf Grund von Kriegserlebnissen — dem Tode zukommt. Auch hier ist er in gewissem Sinne die Grenze, die das Dasein beherrscht und richtet, aber nicht Grenze zum Nichts hin, sondern zur reinen und vollen Gegenwart, die gleichsam erst dann voll in Wirksamkeit tritt, wenn die Schranken leiblichen Gegenüberseins niedergerissen sind. Von dem Werke M.s aus gibt F. Ausblicke auf eine Theorie des Dramas überhaupt. Dabei schenkt er uns eine Reihe richtiger und tiefer Ideen über den religiösen Grund des Dramas, wenn wir auch die Basis für zu eng halten, als daß sie eine Theorie des Dramas überhaupt tragen könnte; seine Ausführungen gelten wohl mehr von dem religiösen Drama im oben umschriebenen Sinne, das allerdings den Höhepunkt dramatischer Kunst bedeutet. Außerdem wird die Art, wie F. eine Verbindung zwischen dem Geheimnis menschlicher Existenz und den eigentlich christlichen Geheimnissen z. B. der Menschwerdung herstellt, etwas zu sprunghaft und voreilig erscheinen; M. ist da zurückhaltender. Religiös und christlich sind zu sehr gleichgesetzt. Geschichtlich ist allerdings diese Gleichsetzung für unseren Kulturkreis weithin richtig; und in diesem Sinne rechtfertigen sich auch die Ausführungen des Verf. Ebenso wird es befremden, daß im Anschluß an H. Bremond ästhetischer und religiöser Wert auf Grund einiger nicht zu leugnender Ähnlichkeiten einander zu nahe gerückt werden. Ästhetische Befreiung (die Katharsis des Aristoteles) und religiöse Erlösung sind doch wesentlich verschieden, und die erste wird gerade dadurch zuweilen für die Religion eine Gefahr, daß sie sich als Ersatz an deren Stelle setzt (vgl. Schol 10 [1935] 220 f.). Die Verbindung beider Werte ist nicht dem Drama als solchem, sondern nur einer bestimmten Art, wie sie eben von M. gepflegt wird, wesentlich. Es bleibt aber ungeachtet dieser Bedenken die Abhandlung von F. ein reiches Werk und unstreitig die beste und umfassendste Darstellung des philosophisch-religiösen Gehalt des Dramas von M. — Das Schauspiel „La Soif" stellt in einer sehr einfachen äußern Handlung, die immer wieder die Aufmerksamkeit auf das reiche innere Geschehen hinweist, alle möglichen Arten menschlichen Verhaltens zu einander dar. Die

eigentliche Gegenwart wird verfehlt in krasser Eigenliebe, in unwahrer Literarisierung aller Situationen, in sachlich-geschäftigem Sorgen für andere, das die Dinger nur schlimmer macht, wo es zu helfen meint. Nur der religiöse Mensch dringt durch die Vordergründe in die Tiefen; für ihn sind die anderen wirklich da als diese Menschen. Denn er hat die Kraft, für sich das Opfer zu bejahen und aus den Tiefen heraus, die ihm das Opfer erschließt, auch den Anderen den Weg des opfernden Wagnisses, des Sterbenkönnen um des Lebens willen, zu weisen. Alles dies spielt auf dem Hintergrunde einer von geistiger Krankheit und von Verbrechen umwitterten Familie, der jeder Ausweg außer dem anscheinend schwersten des Opfers verschlossen ist. Brunner.

* * *

Thielen, D., Kritik der Werttheorien. gr. 8° (252 S.) Hamburg 1937, Prieß. *M* 3.50. — Die Arbeit bietet eine Kritik der Werttheorien, vor allem Schelers und N. Hartmanns, dann auch Litts und Sprangers, vom Standpunkt der „kritischen Philosophie" Görlands. Im Mittelpunkt steht dessen eigenartige Wissenschaftslehre (vgl. Schol 13 [1938] 421—423). Wissenschaftliche Philosophie steht im schärfsten Gegensatz zu aller Metaphysik, es bleibt ihr nur die — freilich recht bescheidene — Aufgabe, die Einzelwissenschaften gegeneinander abzugrenzen, ohne daß diese dadurch in ihrer Autonomie beeinträchtigt würden. Anstelle erster Prinzipien, die die Wissenschaften von der Philosophie erborgen müßten, soll die „unendliche Apriorisierung" treten. Die Geltung der Wissenschaft beruht weder, wie bei Kant, einseitig auf der formalen Gesetzlichkeit der Kategorien usw., noch, wie in der realistischen Phänomenologie, einseitig auf dem „materialen" Gegenstand, sondern auf der Korrelation zwischen Gesetzlichkeit und Gegenstand. In dieser Korrelation können beide Pole als das „Prius" betrachtet werden, ein schlechthin Erstes gibt es nicht. Von diesem Standpunkt aus muß natürlich nicht nur der Mißbrauch des Evidenzprinzips, sondern dieses Prinzip selbst abgelehnt werden, ferner nicht nur der Wert als vom Sein losgelöste reine Wesenheit, sondern überhaupt alles an sich Seiende. So geht aber die Kritik über die berechtigten Grenzen hinaus, wenn sie auch im einzelnen manche gute Bemerkungen bringt, z. B. in der Ablehnung von Schelers abfälliger Beurteilung des Pflichtgedankens. Man vermißt den Versuch einer Begründung der einfach übernommenen Görlandschen Wissenschaftstheorie und der Methode, von einer Wissenschaftstheorie her die inhaltlichen Probleme lösen zu wollen. de Vries.

Kraus, O., Die Werttheorien. Geschichte und Kritik (Veröff. d. Brentanoges. 2). gr. 8° (XVIII u. 515 S.) Brünn 1937, Rohrer. *M* 16.—; geb. *M* 17.—. — Sein Werk über die Werttheorien kann Kr. als reife Frucht einer langen Lebensarbeit vorlegen; hat ihn doch „das Wertproblem seit Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit beschäftigt" (XI). Nicht weniger als „eine kritische Problemgeschichte der gesamten Werttheorie" (ebd.) hat er sich vorgesetzt. Tatsächlich wird man, von den Zeiten der Vorsokratiker angefangen bis herauf zur Gegenwart, nur selten einen wirklichen Beitrag zur Klärung der Wertfragen finden, der hier nicht irgendwie berücksichtigt wäre. Auch werden alle Wertgebiete ohne Ausnahme in den Kreis der Erörterungen gezogen; selbst der wirtschaftliche Wert und die Auswirkungen der Wertlehre für die Rechtswissenschaft bleiben nicht unbeachtet. Freilich nimmt (der Natur der Sache und des Verfassers eigener geistiger Her-

kunft und Einstellung entsprechend) der ethische Wert den breitesten Raum ein. Als kritische Problemgeschichte hat Kr. sein Buch ganz und gar vom Standpunkt der eigenen wissenschaftlichen Überzeugung aus geschrieben; deshalb verbindet er die Prüfung der verschiedenen Lehrmeinungen jeweils mit einer Darlegung seiner entsprechenden Theorie; sachlich haben wir dabei die allseitig ausgebaute (in einzelnen Punkten auch kritisch fortgeführte) Lehre Brentanos vor uns. Des Verf. Grundanliegen einer ausgewogenen Versöhnung zwischen dem extremen Subjektivismus und Relativismus einerseits und dem oft ebenso extremen Objektivismus und Absolutismus anderseits ist auch das unsere. Doch wird man nicht die Meinung teilen können, daß einzig Brentanos als richtig charakterisierte Emotionen, seine unbedingte Absage an jegliche Adäquationstheorie und seine Sprachkritik mit der daraus folgenden Ablehnung aller sogenannten ‚Sachverhalte' diese Versöhnung ermöglichen. Überhaupt hätte das Werk als Ganzes gewonnen, wenn die einzelnen Werttheorien (trotz der problemgeschichtlichen Methode) mehr in ihrem Eigenleben und ihrer inneren Dynamik zur Geltung gekommen wären, statt von vornherein fast ausschließlich im Spiegel Brentanoschen Denkens gesehen und dargestellt zu werden. Lotz.

* * *

Padovani, U. A., La filosofia della religione e il problema della vita (Pubbl. d. Univ. Catt. d. S. Cuore. Serie I. Vol. XXV). gr. 8° (X u. 264 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. *L* 25.—. — Als ein Hauptproblem der Religionsphilosophie betrachtet P. die Frage des Übels und Bösen im Leben des Menschen. Nach einem eindrucksvollen Überblick über die wichtigsten geschichtlichen Typen wird der christliche Theismus mit seiner klaren Transzendenz, der Lehre von Erbsünde, Erlösung und Opfer und mit allen Auswirkungen in der Aszese und Pädagogik dargestellt. Ein besonderes Anliegen ist für den Verf. die der Augustinertheologie nahestehende Auffassung von der Auswirkung der Erbsünde auf den geschichtlichen Menschen und die daraus sich ergebende Beweisbarkeit der Urschuld. Bei aller Vorsicht der Formulierung dürften doch Bedenken übrig bleiben. Schuster.

Lapchine, J., La phénoménologie de la conscience religieuse dans la littérature russe. I u. II. gr. 8° (40 u. 42 S.) Prag 1937, Freie Russ. Univ. *Kč* 7.— u. 10.—. (*Doll* 0.30 u. 0.50). — Die Schrift geht den Wandlungen des religiösen Bewußtseins nach, wie sie sich in der russischen Literatur des 18. und 19. Jahrh. wiederspiegelt. Es handelt sich weder um eine Deutung der religiösen Haltung des russischen Menschen, noch um ein religionspsychologisches Essay, sondern um eine schlichte Darstellung der religiösen Erfahrungen in ihrer geschichtlichen Bedeutung, wie sie die vielen angeführten Dichter selber schildern. L. teilt sie ihrer religiösen Haltung nach in drei Gruppen ein. Die einen sind vor allem durch die intellektuellen Werte einer religiösen Metaphysik bestimmt, sei es der kirchlichen Theologie, sei es eines laizistischen Theismus oder Pantheismus. Bei den in der zweiten Gruppe zusammengefaßten Dichtern erscheint die religiöse Erfahrung vor allem an ästhetische Wertgefühle gebunden, während bei der dritten, stärksten Gruppe moralische Empfindungen religiösen Charakters überwiegen. Lehrreich ist die geschichtliche Zusammenfassung am Schluß. Die Zeit bis 1830 ist gekennzeichnet durch den stark traditionsgebundenen orthodoxen Glauben, der, vom Westen wenig beeinflußt, die Elemente von Optimismus und

Pessimismus versöhnend umschließt. In der Zeit von 1830—1860 wächst unter dem Einfluß des deutschen Idealismus der laizistische Freiheitsdrang zu begeistertem intellektuellen, ästhetischen und ethischen Optimismus. Dann aber in der Periode von 1860—1890 verliert die russische Seele, vom Glauben losgerissen, immer mehr ihr Gleichgewicht, und der im russischen Charakter liegende Hang zu realistischer Melancholie wächst sich zu Pessimismus und Atheismus aus. Doch ist auch dieser Atheismus nicht der kalte Atheismus des Westens; er ist in seiner trotzigen Düsterheit noch vom religiösen Erleben, vom Schrei der Seele nach Gott, durchzittert, darum mehr Antitheismus als Atheismus. Ott.

Lindemann, R., Der Begriff der conscience im französischen Denken. gr. 8° (124 S.) Jena und Leipzig 1938, Gronau. *M* 8.—. — Die Arbeit macht den Versuch, den Begriff der conscience in seinem spezifisch sprachlich-geistigen Gepräge zu erfassen und ihn als Ausdruck einer bestimmten geistigen und seelischen Haltung, die französischem Denken zugrundeliegt, vom Sprachlichen her zu verstehen. Das Deutsche hat für conscience zwei Begriffe, „Bewußtsein" und „Gewissen", verschieden in ihrer sprachlichen Struktur, in ihrem Erlebniswert und in ihrem logischen Gehalt. Der erste Teil untersucht an Hand der Quellen den lateinischen Begriff im Altertum, im Neuen Testament, in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, im frühen Mittelalter und in der Scholastik. Erst der zweite Teil ist dem Schicksal des französischen Begriffs conscience gewidmet. Calvin, Montaigne, die Predigten Bossuets und Bourdaloues, besonders aber Rousseau werden behandelt. Für Rousseau ist die Bedeutung des sittlichen Fühlens charakteristisch. Das Schlußkapitel sucht die vom deutschen Charakter verschiedene Prägung französischen Geistes zu skizzieren. Der Gedanke objektiver Sicherheit des subjektiv Gewußten steht im Vordergrund. Der Deutsche läßt das Gewissen nicht zu einer Gestalt, zum körperhaften Organ, zur Seele oder gar zur Person und Allegorie werden. Auch das ist merkwürdig, daß conscience Femininum, Bewußtsein und Gewissen aber Neutrum ist. Als Regung und Zuständlichkeit der Seele bleibt im Deutschen das „Gewissen" neutral gedacht, in seiner Erscheinung durchaus unbestimmt und unkonkret. Schuster.

v. Glasenapp, H., Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen. gr. 8° (X u. 72 S.) Halle 1938, Niemeyer. *M* 5.40. — Gl., dessen Darstellungen über indisches Geistesleben auch in der indischen Gelehrtenwelt selbst hohe Anerkennung gefunden haben, schenkt uns in dieser Schrift eine gründliche und ansprechend geschriebene Studie über den Kerngedanken der indischen Philosophie und Religionsgeschichte: die Vergeltungskausalität der Tat (karma) und die Wiedergeburt in immer neuen Daseinsformen, wobei er zeigt, daß sich dieses Grunddogma aller religiösen Systeme Indiens in einer Fülle philosophischer Vorstellungen entfaltet hat, die dem Gedankenreichtum der abendländischen Philosophie keineswegs nachsteht. Gl. sieht nicht nur die — tatsächlich vorhandenen, von Europäern und Indern aber oft übertriebenen — Parallelen zu den entsprechenden christlichen Lehren, er weist auch nachdrücklich auf den wesentlichen Unterschied zwischen dem indischen und christlichen Erlösungsbegriff hin (45 f.). Für den Inder bedeutet Erlösung die Befreiung aus dem anfang- und endlosen Kreislauf von Existenzen, für den Christen Befreiung von der Sünde. Für den Inder ist die Erlösung eine Angelegenheit, die nur den einzelnen betrifft, für den Christen

eine durch den Sühnetod Christi vollzogene Entsündigung der Menschheit, die sich am einzelnen erst durch dessen Verbindung mit Christus auswirkt. — Da die vedische Religion die Karmalehre noch nicht kennt, vermutet Gl., daß die Anschauungen der vorarischen Völker, die wir allerdings für die damalige Zeit kaum kennen, einen mitbestimmenden Einfluß auf die Umbildung der vedischen Religion zum Hinduismus hatten. Weitere Aufhellung dieser Fragen ist vielleicht von den neuesten Forschungen P. Heras (Bombay) über die Inschriften von Mohenjo Daro zu erhoffen. — Für die Beurteilung von Eccl 3, 18—22, die Gl. dafür anzieht, daß dessen Zeit konkrete Unsterblichkeitsvorstellungen abgingen, müßten auch 11, 9; 12, 14 und vor allem 12, 5—7 in Betracht gezogen werden. — Gl.s Schrift kann allen, die die Grundbegriffe der indischen Religionsphilosophie kennen lernen wollen, sehr empfohlen werden. Brugger.

Vivekânanda, Sw., Râja-Yoga. Mit den Yoga-Aphorismen des Patañjali. — Ders., Karma-Yoga und Bhakti-Yoga. Beide hrsg. u. übers. v. E. v. Pelet. kl. 8° (XX u. 285; 258 S.) Zürich 1937, Rascher. je *Fr* 3.80. — Das erste Büchlein enthält an erster Stelle eine Reihe von Vorträgen, die V. vor mehr als 40 Jahren an der Harvard Universität in New York über den klassischen auf die Sâmkhya-Philosophie sich stützenden Yoga-Pfad gehalten hat. Dann folgen die Yoga-Sûtras des Patañjali (Sanskrittext in deutscher Umschrift, deutsche Übersetzung und Kommentar). Die Übersetzung folgt nicht unmittelbar dem Urtext, sondern der englischen Übersetzung V.s, die sich selbst als frei bezeichnet und die persönliche Auffassung V.s wiedergibt. Obwohl die Schrift Anspruch auf Wissenschaftlichkeit macht, trägt sie doch mehr den Charakter prophetischer Lehrverkündigung. Nach V. und Patañjali ist jede Seele ihrem Wesen und Vermögen nach göttlich, und die Übungen des Yoga zielen darauf ab, die Seele sich ihrer Identität mit dem Göttlichen bewußt werden zu lassen. Obwohl viele der vorgetragenen Auffassungen unhaltbar und für einen Europäer geradezu grotesk sind, so bleiben doch eine Reihe von Entsprechungen mit äußern Mitteln der christlichen Aszese und Betrachtungsmethode, die auch für diese nutzbar gemacht werden könnten. — Während Râja-Yoga Yoga im engeren Sinn ist, der Weg der Konzentration und Versenkung zur Bewußtmachung der Einheit mit dem Absoluten, sind Karma-Yoga und Bhakti-Yoga, denen das zweite Büchlein gewidmet ist, andere Wege zum gleichen Ziel. Karma-Yoga ist der Weg der „Arbeit" oder des rechten Tuns, Bhakti-Yoga der Weg der selbstlosen Liebe zum Absoluten in seinem persönlichen Aspekt. Das Bändchen wurde, im Gegensatz zum ersten, nicht von V. selbst für den Druck vorbereitet, sondern ist aus Nachschriften entstanden. Die Übersetzung ist flüssig. Ein Hinweis auf die Doppeldeutigkeit des vielgebrauchten Wortes „Verwirklichung" (realization), das im Sinn von „wirklich machen", „ins Werk setzen", und im Sinn von „sich lebendig vorstellen" gebraucht wird, könnte zum Verständnis beitragen. — Den Lehren des Christentums wird V. nicht immer gerecht (womit nicht gesagt sein soll, daß vielfach Christen den Hinduismus durchschnittlich besser verstehen), insbesondere entgeht ihm der Unterschied zwischen dichtender Sage und geschichtlicher Wirklichkeit. Bei allen Vorbehalten, die wir anzumelden haben, ist V. und die Tradition, auf der er fußt, ein lautes Zeugnis dafür, daß sich Gott auch in den Herzen der Heiden nicht unbezeugt gelassen hat. Brugger.

4. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie.

Driesch, H., Alltagsrätsel des Seelenlebens. 8° (208 S.) Stuttgart 1938, Deutsche Verlagsanstalt. *M* 6.—. — Beim Lesen dieses Buches hat man den Eindruck, daß der Verf. sich allmählich zu „gründlich" mit den Problemen abgegeben hat, die uns das Leben bietet. Es ist ihm so ziemlich alles rätselhaft geworden. Was ist denn ein Problem, was heißt es, ein Problem erklären, nach welcher Methode kann das einwandfrei geschehen? D. hat niemals dem Realismus gegenüber eine eindeutige Stellung eingenommen, er arbeitet gegenüber den Dingen an sich immer wieder mit dem „Als-ob". Die sachlichen Probleme, die behandelt werden, sind die alltäglichen, z. B. die Wahrnehmung, die Erinnerung, das Erlebnis des „Ich", die Beziehungen des Ich zur Entelechie oder Seele, zum Leib und zur Umwelt, das Erlebnis der freien Willensentscheidung, die Überzeugung von der persönlichen Unsterblichkeit, der Tod. Das alles glauben wir zu verstehen, wir haben eine Reihe von „Erklärungen", aber gegen alle kann man gewichtige Einwendungen machen. Daß D. alle Theorien, die irgendwie mechanistisch oder materialistisch sind, mit besten Argumenten ablehnt, ebenso alle extrem psychologischen („geistigen") Theorien, ist an dem Buch wohl das Wertvollste. Seine eigenen Erklärungen sind aber, ihm selbst wohl bewußt, von vornherein mit etwas besonders Rätselhaftem belastet, weil er das Paranormale, Okkulte, als gleichwertig mit dem Normalen herbeizieht, ja aus dem Paranormalen die Lösung mancher normalen Probleme zu finden glaubt. Am Schluß des Buches weist D. auf einen Ausweg hin, der uns vieles hypothetisch „verständlich" machen kann, nämlich auf die Annahme, „daß das Handeln die Aufgabe des Menschen ist, und daß dafür eine recht ‚grobe' Kenntnis der Welt im Raume, praktisch sogar eine recht ‚grobe' Kenntnis, genügt. Der Philosoph freilich ... wird nie den Versuch aufgeben, in Gebiete des Seins einzudringen, die dem Menschen des Alltags ‚unpraktisch' erscheinen. Völlig ohne Erfolg bleibt dieser Versuch ... nicht; und vielleicht dient er sogar höchster, nämlich ethischer ‚Praxis'." Frank.

Willwoll, A., S. J., Seele und Geist. gr. 8° (VIII u. 258 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 4.40; geb. *M* 5.50. — Die vorliegende Psychologie der menschlichen Seele ist der 4. Bd. der philosophischen Lehrbücher, die unter dem Titel „Mensch, Welt, Geist" vom Berchmannskolleg in Pullach herausgegeben werden. Diese Psychologie erstrebt mit gutem Erfolg, das Wertvollste der scholastischen Tradition mit den Ergebnissen der heutigen Forschung in eine Einheit zu verschmelzen. Einleitend wird das Verhältnis der experimentellen und philosophischen Psychologie mit ihren Abarten besprochen. Die erste große Fragestellung betrifft das Dasein der Seele als eigener Substanz gegenüber der heute schon vielfach wieder aufgegebenen Aktualitätstheorie. Das Sinneserkennen wird auf Grund der ungeheuren Fülle neuen Materials beschrieben, Sinnesempfindungen, Vorstellungsbilder, die Assoziation. Eingehend behandelt W. das Denken, seine Eigenart, aber auch Verbindung mit den Sinnesbildern, das intuitive und diskursive Denken, die Stellungnahme im Urteil, die Formen und Stufen der Überzeugung, die Ursachen des Irrtums. Das Gefühlsleben wird kurz zusammengefaßt: Teilungen und Wesen. Dagegen ist wieder mehr auf die Fragen des Willenslebens eingegangen: seine Vorstufen in Trieb und Instinkt. Die alte Beschreibung seines Wesens wird auch von neuesten Forschern wieder anerkannt. Mit Recht wird Nachdruck

gelegt auf die Beweise der Willensfreiheit; besonders packend ist der Beweis aus dem Selbstbewußtsein durchgeführt. Die neueren Forschungen über Willensschwäche führen unter anderem auch zur Frage nach dem Wesen der Willensstärke; Verf. bevorzugt die Anschauung von Lindworsky, die heute nicht mehr viele Anerkennung findet. W. behandelt dann die Einheit der menschlichen Person: Geistigkeit der Seele; der sogenannte Gegensatz von Geist und Leben wird mit Recht zurückgewiesen. Es kommt hier zur Sprache die geistige Vererbung; einiges über die Rassenfrage; die Streitfrage über das Verhältnis von Leib und Seele. 20 Seiten behandeln die Beziehungen des Menschen zur Umwelt, der körperlichen wie geistigen. Den Abschluß des Buches bildet das letzte Ziel der menschlichen Seele, die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. — Im Ganzen folgt die Darlegung einer verständigen mittleren Linie. Der Verf. versteht nicht bloß seine Überzeugungen in glänzender Sprache darzustellen, sondern auch überzeugend zu beweisen. Das Buch kann sehr empfohlen werden.
Fröbes.

Carbone, C., Circulus philosophicus seu Obiectionum cumulata collectio. Tom. 4: Psychologia. 8° (VIII u. 889 S.) Turin 1938, Marietti. *L* 30.—. — Das Werk will kein Lehrbuch der Psychologie sein, das die philosophischen Thesen entwickelt und beweist, sondern ein Hilfsbuch für die scholastische Disputation über das Thema der einzelnen Thesen: also eine Sammlung von Objektionen mit den Antworten, die im Sinn der vorausgesetzten These darauf zu geben ist, und mit einer genauen Erklärung dieser Antworten. — Beispielsweise sagt die erste These, daß es in der Seele Vermögen gibt, die nach Verschiedenheit der Akte und Objekte verschieden sind. Daran schließen sich auf 22 Seiten 26 Objektionen, die zunächst ihre scholastische Antwort finden, und eine Erklärung des genaueren Sinnes dieser Antwort, häufig mit einem längeren Text aus einem Werk des hl. Thomas. — Die Reihenfolge der Kapitel ist: die Teilung der Seelenvermögen; die Natur des Lebensprinzips und die Evolutionslehre; das sinnliche Leben; die Verstandesfähigkeit; die verschiedenen Verstandesleistungen; der Wille und seine Freiheit; das System der Ideenbildung; die menschliche Seele und ihr Ursprung; die Eigenschaften der Seele, besonders ihre Unsterblichkeit; die Verbindung von Leib und Seele; ihre Eigenart. — Die Einstellung des Buches ist, wie man sieht, eine historische, die lehren will, das System eines einzelnen mittelalterlichen Philosophen möglichst vollkommen kennen zu lernen und danach die Fragen zu entscheiden. Andere Schulen (wie die von Gemelli in Mailand) ziehen es vor, die Grundlage zu verbreitern, einesteils auch andere scholastische Autoren zu vergleichen, um das beste in jeder Frage zu finden, und vor allem die Thesen und Beweise so zu gestalten, daß sie auch für heutige Gegner genügen würden.
Fröbes.

Manoil, A., La psychologie expérimentale en Italie. École de Milan. gr. 8° (VIII u. 489 S. mit 16 Tafeln) Paris 1938, Alcan. — Das Buch behandelt ganz eingehend die psychologischen Arbeiten, die P. Gemelli O. F. M. während seines Lebens ausgeführt hat. Gemelli hat in jahrelanger Arbeit, auch auf deutschen Universitäten, die Methodik sich angeeignet und auf den verschiedensten Gebieten die Psychologie der Wissenschaft durch Originaluntersuchungen gefördert. Es sei hier auf die zwei Hauptbeiträge hingewiesen: seine Forschungen über die Wahrnehmung und die Sprachlaute. Die Sinneswahrnehmung behandeln 100 Seiten dieses

Buches. Für G. ist das Entscheidende darin das intellektuelle Element, die Bedeutung des Objektes; da er dieses Element auch beim Tier findet, ist es also nicht als rationelles Element gemeint. Auch manche Arbeiten seiner näheren Schule (Gatti und Galli) über das gleiche Thema werden hier vereinigt, was für den Leser wertvoll ist. Dagegen geht G. auf die brennenden Fragen der Gestaltpsychologie, z. B. im Sinn der Berliner, nicht ein, etwa auf eine Kritik, die noch immer zeitgemäß wäre. Von größerem Wert sind wohl noch die Teile, die die Untersuchungen von Gemelli und Pastori über die Sprachlaute wiedergeben. Das Eigentümliche ist die Verwendung der oszillographischen Methode, die die beigegebenen Tafeln illustrieren. Danach sind beispielsweise bei den Vokalen die fast allein bisher behandelten Obertöne nicht alles; es muß auch ihr Verhältnis beachtet werden, gewisse Auslöschungen erweisen sich wichtig. Diese Methode ist wohl die Glanzleistung der Gemellischen Beiträge; sie ist eine wertvolle Ergänzung der klassischen Darstellung Stumpfs, da sie erlaubt, den zeitlichen Verlauf des Vokals im gesprochenen Wort bis ins kleinste zu zergliedern. Fröbes.

Petermann, B., Wesensformen seelischen Seins: Eine Einführung in das modern psychologische Denken. 8° (VII u. 222 S.) Leipzig 1938, Barth. *M* 4.80; geb. *M* 5.80. — Verf. behandelt in den drei Teilen die Funktionspsychologie, die Gehaltspsychologie, endlich die Gesamtlebensgestalt. Bei der Funktionspsychologie (vermutlich ist gemeint die Verschiedenheit der Akte und ihre Erklärung) wird bei der Wahrnehmung mit Recht die Ganzheit betont und die Theorien der Gestaltpsychologie der Berliner und Leipziger. Für Denken und Wollen sei die Erklärung durch die Vermögen ungenügend; so erkläre die Scholastik das Einschläfern durch eine vis dormitiva. Der Beleg für diese Behauptung fehlt; die Satire Molières ist gegen die damalige Medizin gerichtet. (Sehr gut hat neuerdings wieder Spearman gezeigt, daß die Seelenvermögen unter anderen Namen bei allen Neueren wiederkehren, nicht um den Akt zu erklären, sondern um auf die Konstitution der Seele hinzuweisen.) Die determinierenden Tendenzen findet P. mit Recht nicht als eine Erklärung. Bei den komplexen Handlungen erscheinen wieder Ganzheiten. — Unter dem Titel „Gehaltpsychologie" erscheint die Wahrnehmung als Wahrnehmung für das Ich, als „meine Welt". Wir seien in der erlebten Landschaft von einem Horizont umgeben, der stets mit uns wandert, der im geographischen Raum nicht existiert; die Erklärung dafür wird nicht gegeben; sie liegt an den Gesetzen des Sehraums, wonach wir die horizontal fernsten irdischen Objekte und die sie berührende Himmelsfläche in sehr mäßiger Entfernung (vielleicht 100 m) sehen, was natürlich mit uns wandert. „Die Welt" verschiedener Menschen wird gut beschrieben. Das Wissen um fremdes Seelenleben hat viele Erklärungen gefunden; die eigene Erklärung des Verf.s ist in unverständlicher Sprache dargelegt. — Der letzte Teil betrifft die struktur-personale Gesamtlebensgestalt. Wie die Ausführung zeigt, gehören dazu etwa die Charakterteilungen (Klages, Spranger usw.). Von der Schichtenbeschreibung Rothackers wird manches anerkannt; daß aber seine Schichten selbständig seien, vom Ganzen nicht bestimmt würden, würde ich nicht sagen. Die eigene Teilung des Verf.s in Grunddimensionen ist mir unverständlich geblieben. Unter den Typenteilungen werden die von Pfahler, Kretschmer, Jaensch eingehend dargelegt. — Ist somit der Inhalt des Buches reich, so ist das Buch doch sicher nicht geeig-

net, in die Psychologie einzuführen. Das ist durch die Neigung, eine eigene Sprache zu bilden, ausgeschlossen. Auch wer die behandelten Kontroversen kennt und die angeführten Autoren nachgelesen hat, weiß sehr häufig nicht, was P. sagen will. Das ist bedauerlich, da der Verf. wirklich eigene Gedanken hat, deren Überprüfung sich lohnen würde, wenn sie in der bekannten Sprache vorgelegt wären. Fröbes.

Weinschenk, C., Die Erkenntnis des Vorstellens als solchen: ArchGsmtPsych 100 (1938) 433—462. — Nach W. hat die Wissenschaft bis heute das Wesen des Vorstellens nicht erkannt. Das Wahrnehmen ist nicht ein Bewußtseinsinhalt, sondern ein Prozeß, der vom Gegenstand ausgeht und in der Vorstellung endigt. Das soll man bemerken, wenn man den Wahrnehmungsvorgang von der Seite anschaue. Bei der Gesichtswahrnehmung wird derjenige Körper erkannt, der das Licht letztmalig reflektiert, bevor es unser Auge trifft. Die Vorstellung selbst wird nur erschlossen; wir wissen nur, daß sie existiert. Daß die viel größeren Objekte in der Wahrnehmung vorhanden sein können, erscheint W. als Zauberei. Wie das geschieht, darüber wissen wir nichts. — Das Wesentliche der Lehre kann man zugeben, ohne darin eine neue Entdeckung zu sehen. Das Geheimnis, das in der Erkenntnis liegt, ist von jeher anerkannt worden; besonders auch von der Scholastik; eine moderne Darstellung findet sich bei Bolzano, Twardowski, Picard. Der äußere Gegenstand ist nicht selbst Bewußtseinsinhalt, sondern wird im Erkenntnisbild nur dargestellt; die Ausdehnung ist darin intentional, nicht entitativ, wie man es ausdrückt. Immer ist als Geheimnis anerkannt worden, daß das (entitativ) kleine Gesichtsbild die große Ebene erfaßt, das endliche Verstandesbild den unendlichen Gott. Daß mein Sehen den Körper wahrnimmt, der das Licht zuletzt reflektiert, wird nicht in einer Seitenschau bemerkt; sondern die Strahlen bewirken in der Netzhaut und den Nerven ein dem Körper ähnliches Bild, worauf die Seele mit der Produktion des Erkenntnisbildes antwortet. In diesem Bild erkennen wir eo ipso das äußere Objekt, soweit es dem Bild ähnlich ist, also in seiner Figur, mit Hilfe von Instinkt und Erfahrung auch in seinen Abständen vom eigenen Körper und dadurch in seiner überragenden Größe, wie das die Psychologie klarer darstellt. Sehe ich in meinem Vorstellungsakt von dem Bildinhalt ab, so weiß ich nur, daß das Sehen *mein* Sehen ist, Zustand desselben Ich, dem auch alle anderen bewußten Akte zukommen. — Nach allem ist Vieles in der vorgetragenen Erklärung annehmbar; für Genaueres darf ich vielleicht auf meinen Cursus Brevior Psychologiae Speculativae verweisen, in den Thesen 12 und 34. Fröbes.

Kaliba, Cl., Die Transzendenz des Willens. 8° (84 S.) Endingen (Baden), Wild. — Nach einer kurzen Darstellung der Willenslehren von Thomas und Kant behandelt der systematische Hauptteil der sorgfältigen Dissertation den „transzendenten Willen" und die „Transzendenz des Willens". Das Wesen menschlichen Wollens sieht K. in der Einheit des „in der Intimität seines Wirkens uns verborgenen", transzendenten Handlungswillens und des schlichten „Ich-will" einer eigenen Art apriorischer „praktischer Vernunft", die nicht erkennend, sondern ursprünglich handelnd, „des Vollzugs einer reinen Vernunftkausalität fähig ist" und die ihrerseits auf den (in der empirischen Gegenstands-Situation bedingten) Handlungswillen und das Gewollte bezogen ist. Das Ich-will weist drei Formen auf: schlichten Vorsatz als „vor-

wegnehmende Setzung einer kommenden Setzung", die Wahl und die Entscheidung. Wahl ist zwar Selbstbestimmung, aber nicht frei. Überdies sind mehrere Formen von Freiheit des Willens zu unterscheiden, je nachdem es sich um Gegenstände aus dem Bereich des Utile, Delectabile oder Honestum handelt. Dem Utile und Delectabile gegenüber ist Wahlwille, sowohl als Vernunftwille wie als Handlungswille, lediglich willentliche Annahme des in der Bewertung Vorgezogenen und vom Vorzugsurteil vorbestimmt. Nur wo das Beurteilen in seiner Unvollendung nicht zum eindeutigen Vorzugsurteil gelangt, entscheidet freies Wollen; aber dieses ist dann Willkür und wertarm. Nur in der Wahl zwischen „einem Gut" und „dem ethisch Guten" steht der Wille vor zwei in ihrer Weise „endgültigen" Beurteilungen, wo bloße Vorzugserkenntnis nicht die Wahl entscheiden kann, sondern der Wille selbstmächtig entscheidet, und nur hier ist nicht Willkür, sondern echte Freiheit. — Einzelheiten der interessanten Studie fordern wohl Weiterentwicklung und Ergänzung. Beruht die Bindung der Wahl an das Vorzugsurteil über das Utile und Delectabile auf wesenhafter Unfreiheit oder auf einer bereits vorgängigen und möglicherweise (wenn auch keineswegs immer) freien Einstellung auf das jeweils „Vorzüglichere"? Wenn Freiheit außerhalb der moralischen Entscheidung nur Unvollkommenheit besagt, wird man dann nicht in der Betrachtung des schlechthin vollkommenen und freien Schöpferwillens vor Widersprüche geführt, an denen Leibniz'scher Optimismus scheitert? Ist die Ausdeutung von Thomas De Verit. 22 a. 15 nicht zu sehr im Bann der Worte, wenn die Wahl zwischen bona utilia als „das Schema" von Willenswahl betrachtet wird? — Wer weiß, wie dunkel das Problem der Struktur des freien Wollens ist (unlöslich, wo die Seelenfähigkeiten einseitig in ihrer Sonderung und zu wenig in ihrer Einheit gesichtet werden, wird K.s Arbeit trotz Abweichungen in dem und jenem als fördernden und wertvollen Beitrag zum Problem begrüßen. Willwoll.

Auer, Joh., Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. gr. 8° (XII u. 307 S.) München 1938, Hueber. *M* 8.70. — Das inhaltreiche Werk führt in einen der interessantesten scholastischen Problemkämpfe hinein. So bietet es sich zunächst als rein geschichtliche Arbeit. Aber wenn lebendige Scholastik im Zurückgehen zu den großen Quellen und aus dem Ringen der Meister die eigenen Probleme tiefer zu fassen lernt, wird auch der Vertreter systematischer philosophischer Psychologie dankbar zu Werken wie dem von A. greifen. In drei großen Teilen sich aufbauend, behandelt es in jeweiliger Gegenüberstellung die Auffassungen der beiden Lehrer 1. über die Willenspotenz (ihre Wesensart, ihre Beziehung zur Seele, ihr Verhältnis zum Intellekt), 2. über den Willensakt (seine Struktur, seine Beziehung zum Objekt und sein Formalobjekt) und 3. über die Willensfreiheit (den Freiheitsbegriff, das Problem von Freiheit und Kausalität, die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einer Naturnötigung im Willen, die passive Bewegtheit bzw. aktive Selbstbewegung des freien Willens). Die einzelnen Begriffsfassungen und Lehren werden jeweils in ihrem Zusammenhang mit den Gesamtsystemen und der gesamten philosophischen Denkweise der beiden Meister gesichtet. Zum Schluß werden, alles zusammenfassend, die wichtigsten „Unterscheidungslehren" einander gegenübergestellt. So u. a.: Verankerung der Freiheit primär in der Anteilhabe des Willens an der Ratio-Natur oder primär im Eigensein des Willens und der „superabundantia" seiner Kraft, die Aus-

richtung des Interesses primär auf die metaphysische Sinnhaftigkeit des Wollens oder primär auf die erfahrbare Aktfreiheit, Naturnötigung gegenüber dem Allguten am Grund der Freiheit des Wollens gegenüber Einzelgütern oder wesenhaftes Freisein des Wollens auch dem höchsten Gut gegenüber, stärkere Betonung der Verwurzelung des Wollens in der naturhaften Nötigung zum Guten und in der Eigenart der zielweisenden Erkenntnis oder stärkere Betonung der Selbstbewegung des Willens bereits im actus primus, Höherwertung des Intellekts oder des Willens, usw. Den letzten Grund für die Verschiedenheit in der Willenslehre von Thomas und Scotus sieht der Verf. in den Unterschieden in der grundlegenden „Erkenntniseinstellung", in der Weise, philosophische Fragen überhaupt zu sehen und anzugehen, letztlich in Unterschieden der persönlichen seelischen Struktur. Für die reiche Fülle der Einzelausführungen muß auf das Buch selbst verwiesen werden. Willwoll.

Brinkmann, D., Natur und Kunst. Zur Phänomenologie des ästhetischen Gegenstandes. 8° (VI u. 167 S.). Zürich und Berlin 1938, Rascher. *M* 3.—. — Das Büchlein beabsichtigt nicht, ästhetische Gesetze zu entwickeln oder eine psychologische Theorie, sondern will nur feststellen, was der ästhetische Gegenstand seinem Wesen nach ist, im Sinn der Husserlschen Phänomenologie. Es rechnet nicht darauf gemeinverständlich zu sein, sondern nur für Fachleute zu dienen, die in der Terminologie dieser Schule zu Hause sind. Verf. faßt am Schluß seine Ergebnisse etwa so zusammen: Der ästhetische Gegenstand ist intentionales Objekt eines ästhetischen Erlebens. Dieser Gegenstand ist nicht leibhaftig wirklich, sondern bildhaftig; d. h. verschieden von einem Gegenstand der Praxis, der Wahrnehmung oder von einem Sachverhalt. Der Gegenstand ist nicht zerlegbar in Form und Inhalt; ist nicht identisch mit einem Kunstwerk, da es auch andere ästhetische Gegenstände gibt, wie in der Umwelt oder Mitwelt. Fröbes.

Schmidt-Durban, W., Experimentelle Untersuchungen zur Typologie der Wahrnehmungen: Neue psychische Studien 15 (1939) 1—85 (mit 14 Abb.). *M* 4.—. — Recht allgemein werden die Typen des Analytikers (der bei der Wahrnehmung von Einzelheiten ausgeht) und des Synthetikers (der vom Ganzen ausgeht) aufgestellt, die mit dem Unterschied des Verstandesmäßigen und Gefühlsmäßigen verbunden sind. Krueger schlägt vor, dazwischen ein drittes Glied zu stellen, die Gestaltkräftigen, die die Beachtung der Ganzheit und der Einzelheiten verbinden. Vorliegende Arbeit prüft eine größere Zahl Versuchspersonen mit 8 verschiedenen Tests. Sie bestätigt den Gegensatz des Ganzheitlichen und des Analytikers, findet ihn aber in den sonstigen damit verbundenen Eigenschaften nicht so durchgängig, wie Kroh gefunden hatte. Besonders aber gibt die qualitative Untersuchung der einzelnen Versuchspersonen deutliche Hinweise auf einen Mischtypus im Sinne Kruegers. Das interessante Ergebnis verlangt natürlich Nachprüfung. Fröbes.

Hansen, W., Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes. gr. 8° (XII u. 359 S.) München 1938, Kösel. *M* 13.50. — Auf Grund einer umfassenden Literaturkenntnis und vieler eigenen Beobachtungen teilt Verf. das Leben des Kindes in die Frühphase bis zum 4. Jahr und die Hauptphase bis Ende 14. In der Frühphase entwickelt sich mit Naturnotwendigkeit aus den anfangs unregelmäßigen Bewegungen das eigentliche Bewegungsspiel, worin nämlich die Bewegung um der Bewegung willen geschieht

und die ganze Zeit des Tages einnimmt. Es folgt das Gestalten, wobei abgesehen von der Tätigkeit ein Erfolg erstrebt wird, wie beim Bauen. In der Sprachentwicklung ist der wesentliche Fortschritt nach den Lallmonologen (dem Spielen mit den Stimmorganen) die Beachtung der Sprache der Umgebung, das Benennen der Gegenstände; das Kind sucht, bis es das ihm wesentlich Erscheinende am Ding gefunden hat. Das soziale Erleben gedeiht am besten, wenn die Mutter dem Kind ungemessene Zeit widmet. Anstaltskinder (d. h. wo die Mutter fehlt) leisteten in den Kindertests 47%, Kinder mit der Mutter in niederer sozialer Schicht 75%, in höherer Schicht 94%. Wenn Piaget fand, daß beim kindlichen Sprechen Egozentrizität herrsche, daß sein Dialog in Wirklichkeit ein Monolog sei, so erklärt sich dieser Widerspruch mit den sonstigen Beobachtungen daraus, daß bei Piaget das natürliche Gemeinschaftsleben fehlte. Die Sittlichkeit des Kindes in dieser Periode ist von außen bestimmt, ohne Einsicht in die objektive Schuld. Daß das kleine Kind mit Dingen umgeht, wie mit etwas Lebendigem, erklärt Verf. so, daß es das psychische Leben, auch bei sich selbst noch nicht erkennt, sondern bloß das äußere Verhalten, und deshalb die Welt und die Menschen nicht unterscheide. Das ist sicher übertrieben; man denke an die Erfahrung von Lust und Schmerz. In der Hauptphase wird die Welt nicht mehr nach dem bloßen Lusterfolg beachtet, sondern objektiv, wozu besonders die Schule hilft; die Begriffe werden sachlicher; es kommen abstraktes Denken, Kausalurteile, Verständnis der Schlüsse, Kritikfähigkeit. Das technische Denken und Konstruieren beruht immer auf dem Erkennen des Kausalzusammenhangs. Die Lektüre, die dem Kind nach dem Alter am meisten gefällt, wird psychologisch verständlich gemacht. Das Verhältnis zum Lehrer ist beim Knaben mehr intellektuell, beim Mädchen mehr affektiv. Das Willensleben erreicht gegenüber der früheren Unbeständigkeit ausdauerndes Denken und Handeln. In der Sittlichkeit findet sich das regelbestimmte Handeln, entsprechend den Geboten der Autoritätspersonen. — Wie man sieht, vermittelt das Buch einen sehr guten Überblick über das psychische Werden des Kindes. Fröbes.

Bühler, Ch., Praktische Kinderpsychologie. 8° (256 S.) Wien 1938, Lorenz. *M* 4.—; geb. *M* 6.50. — Es wurde in dieser Zeitschrift wiederholt auf die kinderpsychologischen Untersuchungen Ch. Bühlers und ihres Mitarbeiterstabes gewiesen. In diesem neuen Buch legt sie die Ergebnisse jahrelanger Forschung für breitere Kreise dar, um sie für die Erziehung leichter nutzbar zu machen. Das früher von ihr herausgearbeitete Fünf-Phasen-Schema zugrundelegend, schildert sie in lebendiger Weise und an Hand zahlreicher Beispiele die seelische Eigenart der verschiedenen Entwicklungsphasen des Kindes und des Jugendlichen, um an die Schilderung pädagogische Winke anzuknüpfen. Die Phasen-Darstellung im einzelnen wiederzugeben, ist im Rahmen der kleinen Besprechung leider nicht möglich. Es ist der Verfasserin gelungen, eine große Stoff-Fülle mit klarer Übersichtlichkeit und gedanklicher Gestrafftheit so zu bieten, daß der gebildete Leser gern und leicht folgt. Auch die im Buche nicht zur Geltung gelangende Religionspädagogik wird ihm viele Anregungen entnehmen können.

Willwoll.

5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre.

Berdiaeff, N., Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte. 8° (55 S.) Wien 1937, Bermann-Fischer.

M 1.65. — Das Anliegen des Verf. geht dahin, nach einer Skizzierung dessen, was man mit Persönlichkeit meint, auf die heutige Krise der Persönlichkeit hinzuweisen, die ihr von der Hingabe an die unpersönlichen Werte droht. Eine Persönlichkeit ist arm und inhaltslos, wenn sie nicht überpersönlichen Werten, Heiligtümern und Ideen verpflichtet ist. Aber allzu leicht — in Kultur, Politik, auch in der Kirche — werden die bloß relativen Ziele zu absoluten gemacht, zu Idolen, so daß die Persönlichkeit zu einem bloßen Mittel herabsinkt zur Realisierung überpersönlicher Werte. Diese moderne Götzenbildung steht nicht mit den antiken Naturgöttern, sondern mit den Göttern der Geschichte und Zivilisation in Verbindung. Alle Götzen verlangen Menschenopfer, sie dürsten nach Blut, das sie versöhnen und gnädig stimmen soll. So vollzieht sich eine Entfremdung des Gewissens gegenüber der Persönlichkeit und seine Übertragung auf ein hypostasiertes Kollektivum, auf den Staat, das Volk, die Klasse, die Kirche — sofern sie nicht als mystischer Leib Christi, sondern als soziale Institution verstanden wird. — Es fehlt nicht an allerlei fragwürdigen Formulierungen in dieser Arbeit, aber ein wichtiges Problem ist tief gesehen.
Schuster.

v. Juhos, B., Historische Formen indeterministischer Systeme in der Ethik. Ihr logischer und psychologischer Gehalt: ArchRSozPh 31 (1938) 145—175. — Plato, Kant und Schopenhauer forderten die Willensfreiheit der Sittlichkeit wegen, wenn auch um den Preis der Logik. Doch kann auch das Bewußtsein unbegrenzter, ob auch determinierter, Möglichkeiten das sittliche Streben der Persönlichkeit wecken. — Die Platodeutung dürfte kaum geschichtlichen Wert beanspruchen. Die übergangenen einflußreichsten Freiheitslehren der Menschheit, in denen die *metaphysischen* Grundlagen entscheiden, folgen nicht der „Angst", sondern der — neuestens durch Nikolai Hartmann glänzend erwiesenen — *Einsicht*, daß der Determinismus logisch die Sittlichkeit aufhebt und Suggestionen wie die obige daran nichts ändern können. Gemmel.

Larenz, K., Die Aufgabe der Rechtsphilosophie: ZDKulturph 4 (1938) 209—242. — Die Absicht des Verf. ist, im Gegensatz zu Stammler, Binder, Hegel und der Naturrechtslehre etwa eines J. Dietze, die Rechtsphilosophie rassisch-völkisch zu befruchten. Das abstrakte Naturrecht, wie auch die formalistischen Auffassungen von gestern kommen gar nicht an die rassisch-völkische Wirklichkeit heran. Die Abstraktion einer sich überall gleichbleibenden Natur oder sittlichen Vernunft des Menschen ist eine allzu selbstverständliche Voraussetzung. Die völkische Besonderheit und Bedingtheit einer bestimmten konkreten Rechtsordnung kann da immer nur die Bedeutung eines sekundären Moments haben. Nicht nur das Recht als politische Daseinsordnung, sondern auch die Rechtsphilosophie als Lehre und Überlieferung gehört der Geschichte an. Es ist nicht Aufgabe der Rechtsphilosophie, ein System von Rechtsprinzipien zu finden, die für jedes empirische Recht in der gleichen Weise Geltung hätten. Wenn die Philosophie „ihre Zeit in Gedanken erfaßt", dann vermag sie das nur als Geschichtsphilosophie. Die heutige deutsche Rechtsphilosophie hat die in der abendländischen Welt geschichtlich wirksam gewordenen Rechtsprinzipien jeweils in ihrem eigentümlichen Sinngehalt und darüber hinaus als eine dialektische Stufenfolge zu begreifen, deren immanentes Ziel für uns die Idee des völkischen Gemeinschaftsrechts ist. Dabei ist zu beachten, daß wir nur in den Grenzen der von den Völkern arischer Herkunft getragenen europäi-

schen Geisteskultur praktisch die Möglichkeit besitzen, andere Rechtsgedanken mit den unseren zu vergleichen. Schuster.

Obering, W. F., S. J., The Philosophy of Law of James Wilson, Associate Justice of the United States Supreme Court 1789 bis 1798. A Study in Comparative Jurisprudence (Philos. Stud. of the Americ. Cath. Philos. Ass. 1). gr. 8° (276 S.) Washington [1938], Cath. Univ. of America. — Für die auch in den Vereinigten Staaten lebhaft geführten Erörterungen über die Verfassungsfragen ist das Verständnis der Verfassung und deshalb ihres Ursprungs von Wichtigkeit. Diesem Ziele dient obige systematische Darstellung der Rechts- und Staatslehre des am Zustandekommen der Verfassung maßgebend beteiligten J. Wilson (1742—1798). Die eingehende Quellenforschung ergibt, daß die amerikanische Verfassung weniger auf dem puritanischen Kalvinismus, dessen Gesetzespositivismus z. B. Wilson ausdrücklich ablehnt, als auf echtem scholastischem Naturrechtsdenken beruht. Dies zeigt deutlich der stete Vergleich der Wilson'schen ethischen, rechtlichen und politischen Anschauungen mit den Lehren vorab Bellarmins und Suarez', so daß das Werk zugleich eine gründliche Einführung in die scholastische Rechts- und Staatsphilosophie darstellt. — Die Zustimmung der Unterworfenen nach einem gerechten Kriege schafft nach Bellarmin und Suarez nicht erst das Rechtsband (175), sondern muß es anerkennen (Schol 4 [1929] 180). — Zu 188 Anm. 44: Nach Bellarmin kann die Autorität selbst beim Volke bleiben, das aber die ausführende *Regierungsgewalt* übertragen muß (Schol 4 [1929] 183). Gemmel.

Huber, E. R., Einheit und Gliederung des völkischen Rechts. Ein Beitrag zur Überwindung des Gegensatzes von öffentlichem und privatem Recht: Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss. 98 (1938) 310—358. — Die nach H. erst nachklassische Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht führte infolge der politischen Gewaltenteilung schließlich zur liberalistischen Alleinherrschaft des privaten Rechts. Aber auch innerhalb des nunmehrigen völkischen Rechts bleibt eine Gliederung des Gesamtrechts nach den Sachbereichen des Staats-, Stände- und Gemeinrechts, vor allem aber nach den Entstehungsarten des Rechts unentbehrlich, das durch Hoheitsakt, aber auch durch volksgenössisches Zusammenwirken gesetzt werden kann und muß. Besonders letzteres dürfte nach H. wegen der notwendigen Initiative nie infolge eines polizeistaatlichen Bürokratismus verkümmern. Das Kirchenrecht führt vorläufig ein Sonderdasein, da die Kirchen noch nicht eingeordnet sind (316 A. 3). — Diese Erörterungen über eine auch im Kirchenrechte bedeutsame Unterscheidung (vgl. Fr. X. Wernz, Ius Decretalium I², Rom [1905] n. 50) zeugen von den lebhaften Kämpfen innerhalb des heutigen Rechtsdenkens und verdienen wegen ihres Eintretens für die unveräußerlichen Persönlichkeitsrechte Anerkennung. Die verbotene Unterscheidung kehrt trotz aller „Überwindung" auch bei H., z. B. zur Kennzeichnung der „öffentlich-rechtlichen" Verbände, oftmals wieder, ähnlich wie bei Glungler, Schol 13 (1938) 158, was ihre Unentbehrlichkeit beweisen dürfte. Eine Unklarheit, die nicht frei von Widersprüchen ist, durchzieht die ganze Arbeit mangels eindeutiger Stellungnahme zum Rechtspositivismus. Alles Recht soll nach H. vom Staate verliehen werden. Ist dann nicht alles Hoheitsrecht? Soll der Staat auch der Weltkirche Christi erst ihre Rechte verleihen und ist so ihre „Einordnung" verstanden? Das römische Recht unterschied nach dem *Ziel* allen Rechts (wobei das Naturrecht die

Grundlage war, l. 1 § 2 in fine D I 1): Das öffentliche Recht dient der Staatsverfassung und so über das Gemeinwohl erst mittelbar dem Wohle aller einzelnen im Volke; das private Recht dient dem Einzelwohle unmittelbar. Das Einzelwohl aller Volksgenossen bringt somit letztlich die Rechtseinheit, nach der sich alles bemißt; der einzelne dient dem Staate, der Staat dient dem Volke, der Gesamtheit aller Volksgenossen. An einer Stelle drückt dies H. gut aus: Es „soll Verwaltung, soweit es geht, das volksgenössische Wirken anregen und unterstützen und nicht gänzlich verdrängen" (344). Es ist dies das Subsidiaritätsprinzip aller Gemeinschaft nach Quadragesimo anno. Erst im Lichte dieser Zielsetzung erhält der Schutz der Privatinitiative und erst recht das für das Einzelwohl aller wirkungsvollste, unentbehrliche staatliche Gemeinwohl seinen Sinn. Gemmel.

Derisi, O. N., La estructura noética de la sociología. Ensayo de crítica constructiva acerca de la naturaleza epistemológica de la sociología elaborada en torno a la teoría sociológica de E. Durkheim. gr. 8° (102 S.) Buenos Aires 1938, Cursos de Cultura Católica. — Die kleine Schrift ist eine Kritik der Soziologie E. Durkheims und seiner Schule; vor allem aber will sie positiv den Ort der Soziologie im System der Wissenschaften bestimmen. Die kritische Aufgabe ist ihr gestellt durch den bedeutenden Einfluß, den die genannte Schule in der akademischen Welt Argentiniens ausübt. Der Hauptgedanke der Kritik liegt in der Abweisung des positivistischen Determinismus. In der entschiedenen Verteidigung der Freiheit des menschlichen Wollens und der Klärung der Folgerungen, die sich daraus für jede Wissenschaft vom menschlichen Handeln ergeben, liegt das Verdienst der Abhandlung. Die Feststellung, daß die Soziologie nicht „ciencia" im strengen Sinne, also nicht Naturwissenschaft sei, hat gegen den positivistischen Wissenschaftsbegriff ihren Wert. Katholischen Autoren gegenüber, die von der Soziologie als ciencia sprechen, läßt Verf. wenigstens eine „cuasi-ciencia" zu und spricht wiederholt von der Möglichkeit und dem Nutzen einer empirischen Wissenschaft des Sozialen, welche Gesetze des gesellschaftlichen Lebens von höchster Wahrscheinlichkeit oder auch moralischer Sicherheit zu entdecken habe. Leider wird über solche empirische Soziologie wenig Bestimmtes gesagt. Die „wahre Soziologie" (68) wird im Schlußkapitel ausschließlich als philosophische, normative Wissenschaft aufgefaßt. So ist in der endgültigen Einordnung des Verf. Soziologie dasselbe wie Sozialphilosophie als Teil der Moralphilosophie; alle sonstigen Ansätze zur Bestimmung einer empirischen Wissenschaft der Soziologie und zur Erklärung ihres Gegenstandes, ihres Erkenntnisweges und -zieles bleiben undurchgeführt. Da aber liegen noch wichtige Probleme. Auch in der Frage, wie weit trotz bestehender menschlicher Freiheit (bzw. Willkür) doch von inneren Gesetzlichkeiten und Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Lebens gesprochen werden muß. — Der zweite Gedanke der Kritik scheint nicht ganz auszureichen. Die Hypostasierung des Sozialen, das für Durkheim zu einer „Realität sui generis" wird, lehnt Verf. mit Recht ab. Aber man kann auch nicht, wie er es versucht, das Soziale einfachhin mit dem „sozialen Akt" gleichsetzen. Die These: „Lo social es siempre psíquico" (77) ist in dieser Form wohl unhaltbar. — Verf. deutet die historischen Zusammenhänge an, aus denen die Stellung der französischen Soziologie, auch ihr Kampf gegen die Willensfreiheit und die Finalität des menschlichen Handelns sich erklärt. S. Deploige hat gerade das in seiner eindrin-

genden Kritik der Soziologie Durkheims und Lévy-Brühls meisterlich herausgearbeitet (Le conflit de la morale et de la sociologie ⁴1927). Solche Gesichtspunkte, die die eigentlichen Absichten dieser Soziologen deutlicher machen, hätte die Darstellung vielleicht noch mehr hervortreten lassen können. Dann wäre wohl das Gesamturteil über die Bemühungen der modernen Soziologie günstiger ausgefallen. S. Deploige hat über sie und ihr innerstes Wollen so geschrieben: „La sociologie n'est pas pour le thomisme une ennemie, mais une alliée" (ebd. 349). Hartmann.

Bodin, Ch., La doctrine sociale de l'église et la science économique. 8° (131 S.) Paris 1938, Spes. *Fr* 7.50. — Bodin geht aus von dem Gedanken, daß eine fruchtbare soziale Betätigung im Sinne der großen Enzykliken nicht möglich ist ohne Kenntnis wenigstens der Prinzipien der Sozialwissenschaften, bes. der Wirtschaftswissenschaft. Solche Kenntnis wollen die hier zusammengefaßten Vorträge, die im Sécretariat social in Rennes 1937/38 gehalten worden sind, vermitteln. Dabei ist der herrschende Gesichtspunkt der Nachweis, daß die Lehre der Kirche in voller Übereinstimmung mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen steht. An einzelnen grundlegenden Begriffen wird diese Harmonie aufgewiesen. Tief durchdrungen ist Verf. davon, daß ein Handeln gegen das natürliche Sittengesetz auch im wirtschaftlichen Bereiche niemals währhaft fördernd sein kann. — Ein Bedenken mag genannt sein. B. gründet seine Überlegungen auf die Definition der science économique, die er bestimmt als „la science de l'efficacité de l'effort". Diese Definition ist ein Ausdruck für das „ökonomische Prinzip" und bleibt infolgedessen rein formal. Die Wissenschaft aber, von der tatsächlich die Rede ist und deren Übereinstimmung mit der Soziallehre der Kirche gezeigt werden soll, ist die Volkswirtschaftslehre, deren Gegenstand sich nicht rein formal bestimmen läßt. Man hat den Eindruck, daß die nur formale und die zugleich materiale Bedeutung des Begriffes ökonomisch („wirtschaftlich") nicht hinlänglich geschieden werden. Der Wert der einzelnen Untersuchungen und ihrer Ergebnisse wird dadurch nicht beeinträchtigt; bisweilen verführt allerdings die grundlegende Definition zu weniger überzeugenden Gedankengängen. Hartmann.

Ancel, A., Marxisme et famille. 16° (96 S.) Paris 1938, Fédér. Nat. Cath. *Fr* 4.—. — In dieser und anderen Veröffentlichungen löst A. auf das beste die Frage, wie der kommunistischen Politik der „ausgestreckten Hand" zu begegnen ist. Wahrheitsgetreue Wiedergabe der eigentlichen kommunistischen Lehre und ihrer letzten Ziele, ohne sich durch die verfängliche Taktik beirren zu lassen, zugleich aber ebenso wahrheitsgetreue Aufdeckung mancher moralischer und sozialer Schäden des Kapitalismus und Liberalismus und Anerkennung der berechtigten Wünsche und Absichten des Kommunismus, vor allem lichtvolle, gewinnende Darstellung der christlichen Lehre (in diesem Buche geschieht das für Ehe und Familie) und der sich daraus ergebenden christlichen sozialen Forderungen: das ist der Weg, den Kommunismus innerlich zu überwinden durch Enthüllung seiner Unhaltbarkeiten und durch gleichzeitige Erfüllung seiner tiefsten Sehnsucht. Gemmel.

Stupperich, R., Staatsgedanke und Religionspolitik Peters d. Großen (Osteurop. Forsch. 22). gr. 8° (XII u. 112 S.). Königsberg, Ost-Europa-Verl. *M* 5.80. — Auf den gedanklichen Ertrag der Arbeit für die Gestaltung des Verhältnisses von Staat und

Kirche auch in der Gegenwart weist S. selbst hin. Bezeichnenderweise sieht diese Gegenwart den Zusammenbruch des kirchenpolitischen Wirkens Peters d. Großen, den theoretischen bereits 1905 durch den Grafen v. Witte, den praktischen durch die Wiedererstehung des von Peter vernichteten Patriarchats 1917, die freilich angesichts des staatlichen und kirchlichen Sturzes Rußlands nicht mehr viel bedeutet. War Peters Staatsallmachtsgedanke — so verstehe man „Staatsgedanke" im Titel — auch bereits bei seinen Vorgängern lebendig, wie der geschichtliche Rückblick S.s gut dartut, und verband ihn sogar, wie S. dies aus seinen Briefen belegt, eine persönliche Frömmigkeit mit seiner Kirche, so überwog in seiner Kirchenpolitik doch der westliche Einfluß des Protestantismus und der heraufziehenden Aufklärung. Dieses westliche „Naturrecht" wäre von dem der Jesuiten (25) zu scheiden; auf die gleichzeitigen Bestrebungen des protestantischen Territorialsystems durch Thomasius hätte gelegentlich der Ausführungen über die Territorialverfassung hingewiesen werden können. Das Ergebnis war ein Staatsmonismus: Der Staat ist oberste Autorität auch in der Kirche durch den von ihm eingesetzten Synod — der nichts mit einer Synode zu tun hat. Der nun Jahrhunderte hindurch währende russische, die Gewissen knechtende „Schutz" der Kirche durch den Staat mußte beide unterhöhlen und zum Sturze bereit machen; vgl. A. M. Amman in seiner ausführlichen Besprechung S.s, OrChrPer 3 (1937) 327. Eine Entschuldigung ist, daß Rußland von Anfang an nur ein entstelltes, vom Lebensbaum abgerissenes byzantinisches Christentum kannte. Gemmel.

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten:

Abaelard 442
de Aldama J. A. 454
Ancel A. 483
Auer Joh. 477
Ballauf Th. 438
Bédoret H. 446
Bense M. 462
Berdiaeff N. 479
Bignami-Odiev F. 447
del Boca S. 424
Bochenski J. M. 460
Bodin Ch. 483
S. Bonaventura 450
Bonmann O. 452
Borgolte P. A. 426
v. Braunbehrens H. 459
Brenner A. 438
Breslau, Verz. d. Handschr. 431
Brinkmann D. 478
Brost E. 442
Bühler Ch. 479
Burkamp W. 464
Carbone C. 474
Ceriani G. 440
Chenu M. D. 446
Conrad-Martius H. 420
Corbett J. A. 444
de Corte M. 467
Dempf A. 455
Derisi O. N. 482
Dondaine A. 450
Driesch H. 473
Erdey Fr. 458
Feifel R. 440
Fessard G. 467
Franceschini E. 447 448
Geyer B. 429
de Ghellinck J. 440
Gilson E. 451
v. Glasenapp H. 471
Glockner H. 462
Glorieux P. 449
Gouhier H. 436
Grill S. 453
Hansen W. 478
Harrison Thomson S. 451
Hartmann N. 415
Hessen J. 428
Hoenen P. 418
Hönigswald R. 436
Huber E. R. 481
Huck Joh. Chr. 445
Husserl E. 412
Illemann W. 457
de Iriarte M. 423
Janssen O. 461
Jaspers K. 466
v. Juhos B. 480
Kaliba Cl. 476
Kantorowicz H. 441
Keeler L. W. 450
Keller W. 465
Kellner-Manger E. 439
König J. 461
Kraus O. 469
Lapchine J. 470
Larenz K. 480
Lazzati G. 435
Lechner J. 453
Lindemann R. 471
Lottin O. 429 447
Mansion A. 448
Manoil A. 474
Maquart F. X. 458
Marcel G. 467
Matzat H. L. 437
Maund C. 437
v. Mises R. 460
Moore Ph. S. 444
Muckle F. T. 446
Obering W. F. 481
Padovani U. A. 470
Paliard J. 458
Paulus J. 451
v. Pelet E. 472
Pelster Fr. 429
Petermann B. 475
Piszter E. 442
Rabeau G. 414
de Raeymaeker L. 456
Ruprecht E. 463
Sandulescu-Godeni C. 434
Scheschics (Sesic) B. W. 460
Schmidt-Durban W. 478
Schneider R. 435
Schönfelder W. 456
Schuster J. B. 435
Sondheim M. 454
Spearman Ch. 421
Steinbüchel Th. 425
Stupperich R. 483
Temuralp T. 459
Théry G. 445
Thielen D. 469
S. Thomas Aquin 450
Umland K. 463
Ungrund M. 443
Verzeichnis d. Handschriften i. Deutsch. Reich, I Breslau 431
Veuthey L. 456
Vivekananda Sw. 472
Wachtel A. 452
Walzel O. 434
Weinschenk C. 476
Wilhelm S. 464
Willwoll A. 473
Zimmermann H. 457

Zur Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa.

Von Aloisius Lieske S. J.

Origenes ist wegen der überragenden Bedeutung, die das höhere Gebetsleben im Aufbau seines theologischen Systems genießt, und der lebendigen Innerlichkeit glutender Christusliebe, die aus seinen Kommentaren und seinen Homilien zu uns spricht, der erste große Anfang einer Theologie christlicher Frömmigkeit und Mystik. Haben auch bereits vor ihm Hippolyt[1] und Klemens von Alexandrien[2] auf die entscheidende Bedeutung hingewiesen, die Gnosis und höheres Gebetsleben für die Bildung innigerer Christusgemeinschaft haben, so ist er es doch, bei dem sie ihren tieferen gnadentheologischen Sinn erhalten als seinshafter Ausdruck des geheimnisvollen Wirklichkeitszusammenhanges zwischen dem Leben des Gottmenschen und unserer christlichen Existenz. Erst bei ihm wird das Geheimnis unserer gnadenhaften Gotteskindschaft ausdrücklich auf die Teilnahme an der ewigen trinitarischen Sohnschaft und innergöttlichen Zeugung zurückgeführt[3] und mystische Erkenntnis oder Liebesgemeinschaft als wirkliche Logosvereinigung geschaut. Ähnlich wie der Sohn mit dem Vater auf Grund der ewigen Zeugung in Erkenntnis und Liebe vereint ist — die ganze Wirklichkeit des Sohnes besteht eben in nichts anderem als der liebenden Schau des Vaters —, nehmen auch wir in Glaube, Gnosis und Liebe am Leben des Eingeborenen Sohnes teil und zwar an der Gestalt seines Lebens, in der wir ihn erfassen[4]. Entfaltung des einfachen Glaubens zu höherer Erkenntnis ist darum mystische Brautgemeinschaft mit dem göttlichen Wort, ist ein neuer, geheimnisvoll übergeschichtlicher Inkarnationsprozeß des ewigen Wortes. Denn auch in uns wird es wiedergeboren, leidet und stirbt, wird verklärt, bis wir in ihm mit dem Vater vereint sind in der Vollendung der Logosförmigkeit, der Schau (Joh. Kom. I 16; GCS IV 20, 15 ff.).

[1] Hippolyt bes. in seinem Hoheliedkommentar n. 2; 15; 17; 24—25. — Vgl. N. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied (Texte u. Unters. 23, 2 [1902]).

[2] Vgl. vor allem das 7. Buch der Stromata, das auf Origenes' Theologie der Mystik einen nicht geringen Einfluß ausgeübt hat.

[3] Zur dogmatischen Gesamtwertung origenistischer Logos- und Christusmystik siehe die Arbeit des Verfassers: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938.

[4] Jeremiashom. IX 4; GCS III 70, 12—27.

Und doch bergen diese ersten leisen Anfänge einer mystischen Theologie trinitarischer Religiosität und Christusgemeinschaft in sich bereits den Grund ernster Bedrohung: Mit dem Versuch, die tiefere Bedeutung und den ökonomischen Funktionsbereich des personalen göttlichen Wortes zu erklären, geraten sie in Gefahr, das Wort — ähnlich Plotins νοῦς — zur bloßen Offenbarungshypostase einer letztlich monotheistisch gedachten, in absoluter Transzendenz thronenden Gottheit (μονάς) zur Welt hin zu machen[5]. Gewiß hatte Origenes seine Theologie der Logosmystik nicht allein aus diesen subordinatianistischen Anschauungen heraus entfaltet. Gerade die schrifttheologisch (Röm 8, 9—14; 8, 29) und patristisch (Gen 1, 26 f.) gut unterbaute Inbeziehungsetzung unserer gnadenhaften Gotteskindschaft zum Geheimnis der göttlichen Sohnschaft sicherte seiner Christusmystik weitere logische Existenzberechtigung. Weil aber die subordinatianistisch-kosmologische Wesensdeutung des Logos auf die Gestaltung seiner Theologie der Mystik einen nicht geringen Einfluß ausgeübt hatte, waren diese dogmatisch richtigen Motive doch zu schwach, die Anfänge einer tieferen trinitarischen Mystik vor dem Abgleiten in eine rein monotheistische Gottesmystik zu bewahren, als jede Wesensverschiedenheit des Sohnes vom Vater im Kampf gegen den Arianismus von der Kirche verworfen wurde.

Für die Geschichte der christlichen Mystik und Gnadentheologie ist es darum wertvoll zu sehen, wie nun Origenes' Logosmystik in der schöpferischen Begegnung mit Gregor von Nyssa, dem tiefsten Kenner origenistischer Theologie, umgestaltet und weiter entfaltet wird. Scheint auch Evagrius'[6] Theologie christlicher Vollkommenheit origenistischer zu sein als die Gregors, so ist es letztlich doch nur die straffere Systematik der Theologie des großen Alexandriners, die sie als solche erscheinen läßt. In Wirklichkeit ist sie teuer genug erkauft durch die vereinseitigende Schematisierung origenistischer Irrtümer und Unklarheiten, bietet aber keineswegs die architektonische Weite und Fülle theologischer Perspektiven, die das System des großen Alexandriners in sich birgt. Wie dagegen Gregor von Nyssa der

[5] μονάς und ἑνάς: De princ. I 1, 6; GCS V 21, 23; Joh. Kom. I 20, 22; GCS IV 24, 23. — Zur neuplatonisch-kosmologischen Wesensdeutung des Sohnes und ihrer theologischen Auswirkung vgl. A. Lieske, a. a. O., 180—216.

[6] Zu Evagrius Ponticus bes. I. Hausherr, Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique (RevAscMyst [1934] 34—93, 113—170). Ferner H. v. Balthasar, Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus (ZAM 14 [1939] 31—47).

spekulativste Trinitätstheologe unter den Kappadoziern ist und den Geist des Origenes zugleich am meisten in sich aufgenommen hat, so ist er auch am tiefsten erfüllt von der Bedeutung des Gottmenschentums für unser christliches Dasein und seine höheren Entfaltungsstufen, das Leben mystischer Gemeinschaft der Seele mit dem dreieinigen Gott im Geheimnis jungfräulicher Liebe.

Theologische Beschreibung.

Es gibt wohl in der Literatur des kirchlichen Altertums keinen, der mit so zarter Christusliebe und so feinem Verständnis für religiöse Innerlichkeit vom Geheimnis gnadenhafter Einwohnung Gottes und dem trauten Verkehr Christi in unserer Seele spricht, wie Gregor von Nyssa. Seine aszetisch-exegetischen Werke, seine mystische Abhandlung De Vita Moysis, sein Leben der hl. Makrina, vor allem aber die Homilien seines Hohelied-Kommentars bergen Texte so bezaubernd schlichter Einfalt und heiliger Weihe, daß man von der Fülle religiöser Erfahrung und persönlichster Christusliebe, die aus ihnen zu uns in schüchterner Zurückhaltung spricht, geradezu überrascht ist.

Im Mittelpunkt des religiösen Interesses Gregors steht die liebende Sehnsucht[7] nach immer größerer Vereinigung mit Gott[8] in der vertraulichen Stille des Herzens[9] und immer unmittelbarerem Erfahren der geheimnisvollen Christusgegenwart, die wir im Leben der Gnade in uns tragen. Aber die Verwirklichung dieser sehnenden Liebe ist nur in dem Maße möglich, wie wir in uns die strahlende, geistdurchleuchtete Schönheit erster paradiesischer Unschuld sowie die Herrlichkeit unberührter Jungfräulichkeit und glutender Gottesliebe wiederherstellen[10]. Und in dem Grade, in dem alle irdische Liebe und eitle Vielgeschäftigkeit in der Seele verstummen[11], entfaltet sich in ihr immer stärker das Feuer göttlicher Liebessehnsucht (ἐρωτικῇ τινι διαθέσει: 44, 401D) nach dem Besitz der ewig unerreichbaren, göttlichen Schönheit (Hldkom. 44, 1057C). Denn weil die Seele Gottes Bild und damit ein Gleichnis (ὁμοίωμα) seiner unvergänglichen Schönheit in sich trägt (Hldkom. II; 44, 805D), Gott aber

[7] Hldkom. 44, 765B; 774D; 852A—D; 1044C. — ἐρωτικὸν πάθος: ebd. 773D. — Vgl. auch G. Horn, L'amour divin. Note sur le mot Eros dans S. Grégoire de Nysse (RevAscMyst 6 [1925] 378—389).

[8] Hldkom. 44, 772C—D: τῆς ἀκηράτου συζυγίας ἁρμαζομένης, δι' ἧς ἡ κολλωμένη τῷ Κυρίῳ ψυχὴ ἓν πνεῦμα γίνεται (Eph 4, 4). — Ähnlich ebd. 765B.

[9] Ebd. 44, 828D—829C; 893C.

[10] Hldkom. 44, 789C; 897B; 1020C; 832B; De Virgin. 46, 373A.

[11] Hldkom. 44, 773.

ewige Liebe (1 Joh 4, 8; 44, 845C) selbst ist und strahlende Schönheit, so muß auch die Seele die Eigenschaften der göttlichen Natur widerstrahlen, wie sich im Glas der Strahl der Sonne spiegelt (46, 44). Darum wird die Seele, die sich in jungfräulicher Liebe der unzugänglichen Urschönheit nähert, gerade in ihrer Gottesliebe schön (Hldkom. IV; 44, 833B) und nimmt die Eigenschaften Gottes in dem Grade in sich auf, wie sie zur göttlichen Schönheit blickt (44, 865C): sowie ein Spiegel schön ist im schönen Spiegelbild (44, 863C). Und weil das Urbild göttlicher Schönheit und Liebe selbst keine Grenzen kennt, so ist auch gerade die nie endende Sehnsucht der Liebe nach mystischer Vereinigung mit Gott (44, 777B) und immer größerer Erkenntnis des Geliebten das eigentliche Merkmal menschlicher Existenz und seine wahre Vollendung[12].

Durch die Sünde der Stammeltern ist zwar das ursprüngliche Gottesbild nicht gänzlich in uns zerstört[13]. Aber es ist seiner ersten Schönheit beraubt und mit Sündenschmutz und schuldhafter Begierde überlagert[14]. Soll darum die der Seele kraft ihrer Gottbildlichkeit immanente Dynamik zur liebenden Gottesschau[15] sich wieder entfalten, so müssen sie aus ihr völlig entfernt werden. Doch dieser Weg der Befreiung von den Schlacken der Vergänglichkeit[16] und aller ungeordneten Liebe ist nur möglich in der Gnade des Glaubens, in der Gefolgschaft des armen[17] und gekreuzigten[18] Christus. Es ist ein stetes Absterben der Welt (44, 413D), ist die Verwirklichung des Geheimnisses Christi in uns, der noch am Kreuze seine Hände über die ganze Welt ausbreitet (44, 349C) und sich für sie in verströmender Liebe selbst hingibt.

Ohne reale Verbindung mit Christus, dem Gottmenschen, ist dieser Weg ständiger Verwirklichung des Kreuzesgeheimnisses in uns unmöglich; in ihr aber vollzieht sich in der Seele jenes Mysterium wunderbarer Erneuerung und lebenspendender Fülle. Denn nimmt die Seele im Glauben an Christus die göttliche Liebe[19] und in ihr zugleich Christus

---

[12] Τάχα γὰρ τὸ οὕτως ἔχειν, ὡς ἀεὶ θέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλέον ἔχειν ἡ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης ἐστίν: De Vita Moysis 44, 301C.

[13] De Virgin. 46, 372D.

[14] De Beatitud. 44, 1272A; Hldkom. 44, 1004D.

[15] De Infant ... 46, 176A; Hldkom. 44, 889C; De Vita Moysis 44, 401D.

[16] De An. et Resurr. 46, 93D.

[17] In Psalm. II, 12; 44, 552C; De Beatitud. 44, 1200C—D.

[18] De Vita Moysis 44, 348D; 365B—C; 413D; ἐπίγνωσις τοῦ σταυρωθέντος: 349B.

[19] Ἡ γὰρ ἀγάπη ἐστὶν ὁ Θεός, καθὼς εἴρηται, ἡ διὰ τῆς κατὰ τὴν πίστιν ἀκίδος τῇ καρδίᾳ ἐγγενομένη ... τῆς ἀγάπης τὸ βέλος: Hldkom. 44, 1044C.

selbst in ihr Herz auf[20] — Liebe ist ja Teilhabe an seiner Gottheit, und der Eingeborene ist selbst der Pfeil der Liebe, den der Vater dem Gläubigen ins Herz sendet[21] — so wird sie nun selbst zum strömenden Born göttlicher Liebe, wird zum versiegelten Quell[22], der die Wasser göttlichen Lebens geheimnisvoll in seinen Tiefen birgt.

„Zu Dir, Du Quell, will ich eilen und den Gottestrank trinken, den Du Dürstenden spendest. Aus deiner Seite, deren Ader der Stahl geöffnet, läßt Du Wasser strömen, durch das der Trinkende selbst wieder zum Quell wird, der ins ewige Leben sprudelt" (44, 801B). Die Seele enthält darum den, der in ihren Brunnen einströmt. Sie wird ein Brunnhaus jenes lebendigen Wassers, das vom Libanon strömt oder besser hinabrauscht in Christus Jesus[23] und in dem sie selbst teilnimmt am Geheimnis des innergöttlichen Lebens, das nie versiegender Quell und Grund allen Lebens ist.

Gerade dieses Motiv vom Quellgrund der begnadeten Seele ist für Gregors Mystik charakteristisch[24]. Es zeigt den stark dynamisch-lebendigen Zug seines theologischen Denkens und zugleich seine beglückende Freude, das Geheimnis transzendent göttlichen Lebens, das dem Quellgrund des Vaters urewig entströmt, nun gnadenhaft in seinem Herzensgrund selbst bergen zu dürfen. Während Brunnen sonst nur stehendes Wasser in sich bergen, entströmt — und gerade das ist das Seltsamste (τὸ πάντων παραδόξατον[25]) ihren Tiefen lebendiges Wasser. Doch auch hierin ist sie ihrem göttlichen Urbild, das auch beides ist, nur ähnlich geworden: Wasser und Quell[26]. War das göttliche Wort der Quell, aus dem wir den Trunk göttlichen Wassers schlürfen, und wurden uns schon die Apostel, die aus diesen göttlichen Wassern schöpften, zum Fluß, was wird uns dann erst der Strom Gottes selbst sein, wenn schon ein Tropfen zur Geburt von Flüssen genügt (44, 1005B—C). So springt das göttliche Leben, das der Vater, der Sohn und der Hl. Geist ist, — der Geist aber ist dem, der die Gnade empfing, Quell des Wassers, das zum ewigen Leben rauscht[27] — in

---

[20] Hldkom. 44, 1085C.
[21] Ebd. 44, 852A—B; 1037C u. 1048D.
[22] Hldkom. 44, 964C. — [23] Ebd. 44, 977D.
[24] Hldkom. 44, 780A; 801B; 964D; 977C; 1000B; 1036B. H. v. Balthasar hat in seiner neuen Übersetzung ausgewählter Texte aus Gregors Hoheliedkommentar, die wir hier und da beim Zitieren von Stellen benutzten, gerade dieses Motiv als Titel gewählt: Der versiegelte Quell, Salzburg 1939.
[25] Τοῦτο δὲ τὸ πάντων παραδόξατον . . . . ὥστε τὸ μὲν βάθος ἔχειν τοῦ φρέατος, τοῦ δὲ ποταμοῦ τὸ ἀεικίνητον: 44, 977C.
[26] Ebd. 44, 977C. — Gott als πηγὴ τῆς ἀειζωΐας in der sog. Epist. 26 (46, 1108A) gehört nicht Gregor, sondern Evagrius.
[27] C. Eunom. X 45, 836B; ed. Jaeger II 234.

uns zu immer höherer Erkenntnis und Liebe Christi, zu immer unmittelbarerer Begegnung mit Gott im Herzensgrund, um immer mehr ineinander einzugehen, Gott in die Seele und die Seele in Gott[28], um im Ersehnten selbst weilen zu dürfen, es selbst in sich zu bergen (44, 892A), trunken in heiliger Liebesverzückung mystischer Schau[29].

Ähnlich wie Origenes von geradezu leidenschaftlicher Sehnsucht nach unmittelbarer Erkenntnis Gottes durchflutet ist, offenbart sich auch in Gregors mystischer Theologie ein fast grenzenloser Drang nach unmittelbarer Begegnung mit dem göttlichen Bräutigam im Geheimnis der Gnade, bis er selbst in der Seele leuchtend aufgehe wie der Sonnenball, der mit der Pracht seiner Strahlen den Glanz der Sterne verlöscht (44, 808B). Darum ist Leben der Vollkommenheit wesenhaft Aufstieg Stufe um Stufe (ἐπὶ τὰ μείζω τε καὶ ὑψηλότερα τῆς καρδίας ἀνάβασις: 44, 968A). Und doch ist es schwer, in Gregors Theologie der Mystik einzelne Stufen deutlich zu unterscheiden. Zwei Stufen aber lassen sich mit einiger Gewißheit erkennen. Sind sie auch von ihm selbst nie als zwei verschiedene Grade mystischer Erkenntnis ausdrücklich bezeichnet, so bieten sich doch Anhaltspunkte genug, sie voneinander zu unterscheiden.

Spiegelbilderkenntnis: Gott läßt sich — das ist das eindeutige Zeugnis eines hl. Johannes (Joh 1, 18) und Paulus (1 Tim 6, 16) — nicht begreifen und ist geschöpflicher Schau unzugänglich[30]. Ist darum auch unsere Sehnsucht, Gott zu schauen, wie er in sich ist, unerfüllbar, so bietet sich der begnadeten Seele, die zu höherer Vollendung gelangt ist, doch eine Möglichkeit, die strahlende Schönheit Gottes in ihrer jungfräulichen Reinheit und Liebe zu schauen. Einmal im Besitz Christi in unserem Herzen; „Schauen" bedeutet ja nach der Hl. Schrift oft nichts weiter als „Haben"[31]. Gott ist Reinheit, Leidenschaftslosigkeit und Freiheit von Sünde. Nehmen wir darum an ihnen teil, so haben wir Gott selbst im Spiegelbild unserer Seele in uns. Christus ist durch sie in unser Herz gekommen. „Schaut: das Reich Gottes ist in uns" (Luc 17, 21; 44, 1269C). Aber das ist nicht alles. Wie man die Sonne, in die man selbst nicht schauen kann, doch im Spiegelbilde erblickt, so wird auch Gottes unfaßbares Wort im Gottes-

[28] μεταχωρεῖ τὰ δύο εἰς ἄλληλα, ὅ τε Θεὸς ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενος, καὶ πάλιν εἰς τὸν Θεὸν ἡ ψυχὴ μετοικίζεται: Hldkom. 44, 889D.

[29] W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, 104—108; A. Lieske, a. a. O., 51—60.

[30] De Beatitud. 44, 1264C.

[31] De Beatitud. 44, 1265A.

bilde der Seele sichtbar, wenn sie sich mit seiner Gnade von aller Sünde gereinigt hat, wie man einen Spiegel vom Rost befreit. „Daher kann jeder, der ein reines Herz hat und die Reinheit seiner Seele schaut, in diesem Abbild das göttliche Urbild selbst erblicken" (44, 1272B). Dieses Aufleuchten Gottes in der makellosen Schönheit der Seele ist bereits teilweise Erfüllung der Seligpreisung des Herrn: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (Mt 5, 8; 44, 1269D). Es ist ein beglückendes Staunen vor dem Geheimnis Gottes im Herzen, ein Sichbewußtwerden unserer Gottesnähe und Gnadenbevorzugung. „Der ganze Himmel wird von Gottes Hand umfaßt ... Und dennoch: den so großen und gewaltigen Gott, der die ganze Schöpfung in seiner Hand hält, nimmst Du auf. In dir wohnt er und leidet nicht Enge. ‚Ich werde bei ihnen Wohnung nehmen.' (Joh 14, 23) ... Hast du das einmal gesehen, so wirst Du dein Auge auf nichts Irdischem mehr ruhen lassen. Was sage ich? Der Himmel selbst wird Dir nicht wunderbar erscheinen" (44, 805D). In den Früchten des Geistes, in der Liebe z. B., in geistlicher Freude und ihrem Frieden tragen wir, wie einst S. Paulus Christi Wohlgeruch (2 Kor 2, 15) in uns und besitzen so etwas, das uns den Blick für das göttliche Wort ein wenig öffnet. Wer aus seinem ganzen Leben gleichsam duftendes Nardenöl bereitet hat und vollkommen ward, kann zwar auf das göttliche Wort selbst wie auf die Sonne sein Auge nicht richten; in sich selbst aber erblickt er es wie die Sonne im Spiegel. Denn die Strahlen jener wahren göttlichen Tugend, die aus einem gereinigten Leben aus der Leidenschaftslosigkeit aufleuchten, machen uns sichtbar das Unsichtbare, faßlich das Unfaßbare und bilden in unserem Spiegel die Sonne ab (Hldkom. III; 44, 824B).

Gewiß bleibt auch die Seele auf dieser Stufe der Gottesvereinigung weiterhin zu schwach, seine geheimnisvolle Gegenwart unmittelbar zu erfahren oder ihn gar zu schauen, wie er in sich ist. Und doch handelt es sich hier um eine Stufe religiöser Erkenntnis, die das gewöhnlich menschliche, kausale Erkennen Gottes aus seinen Werken (44, 1268C—1269A) weit überragt, weil sie bereits eine hochentwickelte Vollkommenheitsstufe des Gottesbildes in der Seele voraussetzt. Es handelt sich eben um keine durch schlußfolgerndes Denken gewonnene Gotteserkenntnis, sondern um eine Art vermittelter zwar, aber doch gleichsam intuitiver Erfahrung Gottes in der Rückwendung der Seele auf sich selbst und ihre gnadenhafte Schönheit (44, 1272B). Weil

eben die Seele lebendes Spiegelbild ist (44, 136C), die Schönheit des Spiegels aber von dem Grade der Vollkommenheit abhängt, mit der er sein Urbild darstellt, so muß auch die zu hoher Vollkommenheit gelangte Seele in sich Gott selbst vermittelt sehen, wenn sie sich selbst schaut. Das aber gelingt ihr nur, wenn sie den mühseligen Weg der Selbsterkenntnis und Selbsteinkehr in der Gefolgschaft Christi gegangen ist (44, 1036A), den Weg der Befreiung von aller Veräußerlichung (44, 804B). Bewegt sich auch Gregor in den logischen Grundlagen seiner mystischen Spiegelerkenntnis völlig im Gedankengang Origenes[32], so bietet er doch in der Darlegung der Spiegelerkenntnis etwas, was über den großen Alexandriner hinausgeht, weil Gregor den Charakter dieser vermittelten mystischen Erkenntnis Gottes stärker herausarbeitet.

Schau im Dunkel der Nacht: War die vorausgehende Stufe des mystischen Verkehrs im Seelengrund des Herzens durch die gnadenhafte Vermittlung des Gottesbildes charakterisiert, so kommt das Dasein einer zweiten höheren Stufe mystischer Gotteserfahrung, „des Schauens Gottes im Dunkel göttlicher Nacht", gerade in dem Streben zum Ausdruck, jede geschöpfliche Vermittlung auf dem Wege von Bild und Teilhabe ähnlich wie bei Origenes auszuschalten[33]. Es gibt wohl wenig Motive, die von Gregor mit solch packender Unmittelbarkeit persönlichster Erfahrung dargelegt werden, wie diese schmerzliche, unstillbare Sehnsucht nach unmittelbarer Schau des Herrn im Geheimnis göttlicher Liebe. Zwar trägt die Seele Christus bereits im Herzen. Hingerissen von der göttlichen Schönheit, die in ihr aufleuchtete, glaubt sie in restlos beglückender Hingabe bisweilen sogar, ihn bereits unmittelbar zu schauen. Und doch weicht dieses Bewußtsein seliger Geborgenheit immer wieder der bitteren Erkenntnis von Stückwerksein all ihrer bisherigen Gotteserfahrung. Ein Gefühl gänzlicher Unwürdigkeit und armseliger Gottesferne kommt über sie, und ihr Herz versinkt in schmerzliche Trostlosigkeit (τῆς ψυχῆς ἀμηχανία: 44, 892A). Was ihr vorhin noch groß erschien, Höhe und

[32] Zu Origenes vgl. A. Lieske, a. a. O., bes. 61—67; 100—138; 147—151. — Zu Plotin siehe R. Arnou, Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris 1921, bes. 142—150; 211—217; J. Maréchal, Etudes sur la Psychologie des Mystiques, Paris 1937 II, bes. 54—69; O. Söhngen, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung, Leipzig 1923, bes. 35—42.

[33] Origenes: vgl. Hoheliedkom. I; GCS VIII 93, 17—26; 97, 17—26; 100, 21—29. — A. Lieske, a. a. O., 45—91; W. Völker, a. a. O., 98—116.

gleichsam seliger Besitz, wird zum armseligen Gleichnis dessen, was sie erstrebt, wird bloßer Ausgangspunkt liebender Sehnsucht, Gott zu schauen ohne Vermittlung (μὴ διὰ κατόπτρων τινῶν καὶ ἐμφάσεων, ἀλλὰ κατὰ πρόσωπον ἀπολαῦσαι τοῦ κάλλους: 44, 401B), nicht bloß in der Gemeinschaft mit ihm durch Hören (44, 997D), nicht bloß soweit es ihre eigenen Kräfte gestatten, sondern wie er in sich selbst ist (οὐχ ὡς μετέχειν δύναται, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνός ἐστιν: 44, 401B).

Mit dieser demütigen Erkenntnis der ganzen Armseligkeit geschöpflich begrifflichen Erkennens gegenüber der Grenzenlosigkeit Gottes vollzieht sich bereits der erste Eintritt der Seele in das Dunkel göttlicher Finsternis (θεῖα νύξ; 44, 892B): Wie bei Moses die wunderbare mystische Schau im Bergesdunkel der Nacht zuerst mit Licht anfing, dann aber Gott mit ihm im Wolkendunkel spricht, bis er Gott selbst schließlich im Dunkel schaut (ἐν γνόφῳ τὸν Θεὸν βλέπει: 44, 1000C)[34], so vollzieht sich auch dieser letzte Übergang zur unmittelbaren Erfahrung mystischer Gottesgegenwart in ähnlichen drei Stufen: Die erste Erkenntnis Gottes ist Licht (ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς φῶς μετάστασις: ebd. D). Das tiefere Verständnis Gottes aber, das die Seele durch die Erscheinungen hindurch zur unsichtbaren Natur führt, ist wie die Wolke, die das Reich der Erscheinungen überschattet (44, 1000D) und so das Auge der Seele auf das Verborgene hinlenkt. Die dritte Stufe schließlich ist der Eintritt in die Abgründe der Gottesschau (θεογνωσία = θεωρία), der Finsternis, in der Gott weilt (Exod 24, 18; 44, 1001A). Hier versinkt alle Welt der Erscheinungen und des Begriffenen. Nur das Dunkel des Unbegreiflichen bleibt (44, 317B; 380A), in dem der Heilige wohnt, der alles in Feuer verzehrt, was sich noch an Erdhaftem findet (44, 774B).

In diesem Dunkel göttlicher Nacht wird die Sehnsucht der Seele nach unmittelbarer Schau wirklich erfüllt[35]. Zwar nicht im Sinne eines vollgesättigten Verlangens (στάσιν δέ τινα τοῦ πόθου καὶ κόρον οὐκ ἐπηγγείλατο: 44, 404A), wohl aber im Besitz eines Schauens, das gerade die unerfüllbare Grenzenlosigkeit der Sehnsucht ist (44, 404A)[36], in einem Schauen seines Antlitzes, das ein nie erlahmendes Gehen auf ihn zu ist[37]. Denn er, der grenzenlos Unfaßbare, entgleitet jedem Zugriff endlichen Erkennens (44, 1028B). Ein Schauen also, das ständiges Über-sich-Hinausschreiten

[34] Exod 20, 21: Hldkom. 44, 892C; 44, 774B. Vgl. ähnlich De Vita Moysis 44, 317B; 372D; 380A. Der gleiche Gedanke: Ps.-Dionysius Areopag., Myst. Theol. c. 3; 3, 1033B. — Zum Begriff der göttlichen Nacht: 44, 892D.

[35] De Vita Moysis 44, 377B; vgl. auch ebd. 376D und Hldkom. 44, 989D: εἶδε τὸ ἀθέατον κάλλος. — Weiteres im einzelnen vgl. bei H. Koch, Das mystische Schauen (ThQschr 28 [1898] bes. 405—409) über F. Diekamp, Die Gotteslehre des Hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896, 98 ff.

[36] De Vita Moysis 44, 404A: Ἐν τούτῳ ὄντος τοῦ ἀληθῶς ἰδεῖν τὸν Θεόν, ἐν τῷ μὴ λῆξαί ποτε τῆς ἐπιθυμίας τὸν πρὸς αὐτὸν ἀναβλέποντα.

[37] Hldkom. 44, 1028A.

besagt[38], ein Schauen, das zugleich ein Nichtschauen ist im Sinne eines Gott in Begriffen erfassenden Erkennens[39]. „Wer darum noch etwas aus dem Bereich seiner Erkenntnis für Gott hält, ist bereits gleichsam schon abgewichen von dem, der die wahre Wirklichkeit ist, zu seinem bloßen Scheinbild und hat nicht das Leben" (44, 404A).

Was ist demnach die Schau Gottes im mystischen Dunkel der göttlichen Nacht? Ein unmittelbares Erfahren der Gegenwart Gottes. Das ergibt sich deutlich, verbindet man De Vita Moysis 44, 401D[40] oder Hldkom. 44, 1000C (μὴ διὰ κατόπτρων τινῶν καὶ ἐμφάσεων) mit 44, 1001B, wo es in der weiteren Beschreibung der göttlichen Finsternis heißt: „Jetzt also wird die Braut von göttlicher Nacht umfangen, in der sich der Bräutigam zwar naht, aber nicht erscheint (παραγίνεται μέν, οὐ φαίνεται δέ). Wie erschiene ihr nämlich in der Nacht das, was man nicht schaut. Aber eine gewisse Empfindung von Gegenwart (αἴσθησιν μέν τινα τῆς παρουσίας) verleiht er der Seele. Durch das Unsichtbare seines Wesens entflieht er allem klaren Erkennen (44, 1001B). M. a. W. es handelt sich hier um ein unmittelbares, aber noch dunkles, mystisches Erfassen der Gottes- oder Christus-Unmittelbarkeit in der Seele des Begnadeten, das begriffliches Erfassen und jede Spiegelerkenntnis weit überragt, ohne aber schon eine Visio Dei intuitiva zu sein. Da all unser Erkennen Gottes gerade am Geheimnis des göttlichen Lebens scheitert (44, 404B) und auch die mystische Erfahrung göttlicher Unmittelbarkeit Gott nie erfassen kann, bleibt im Zusammenbruch alles begrifflichen Erkennens selbst diese hohe mystische

[38] Ebd. 44, 1025A.

[39] ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν: De Vita Moysis 44, 377A; vgl. ebd. C.

[40] Ähnlich wie De Vita Moysis (44, 401C) von der Gottesschau im Dunkel ohne Vermittlung von Bild oder Teilhabe (μὴ διὰ κατόπτρων τινῶν καὶ ἐμφάσεων und οὐχ ὡς μετέχειν δύναται) die Rede ist, so wird auch 44, 1000C diese Schau beschrieben. Im unmittelbaren Anschluß folgt dann in 1001B die nähere Erklärung der θεία νύξ: αἴσθησις τῆς παρουσίας, wobei in C die intellektuelle Seite dieser μυσταγωγία (vgl. auch 44, 989B u. 46, 812C) weiter erklärt wird. Weil aber Christus wahrhaft in der Seele des Gläubigen weilt (44, 821B—C; 893C; 1085C; siehe auch Anm. 19—20), von einer Art unmittelbarer Erfahrung der Gottesgegenwart aber hier die Rede ist, scheint kein Grund vorzuliegen, sie, wie es E. v. Ivánka zu tun scheint (Vom Platonismus zur Theorie der Mystik [Schol 11 (1936) 182ff.]), zu einer bloßen Wiedergabe der Unbegreiflichkeit Gottes im Sinn der Theologia negativa zu verstehen, nicht aber als höhere mystische Erkenntnis. Aus den hier entwickelten Gründen scheint mir M. Viller's mystische Deutung (vgl. jetzt M. Viller-K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, 132) richtig gesehen zu sein.

Erfahrung Gottes wesenhaft verbunden mit nie endender Sehnsucht (44, 404D) nach der Schau der uns stets nahen und doch zugleich immer wieder entgleitenden Urschönheit Gottes.

Schau ist darum auch als dunkle unmittelbare Erfahrung gnadenhafter Gottesgegenwart zugleich stetes Über-sich-Hinausdrängen (44, 401A D; 44, 1028 A). Sie ist Verzückung (ἔκστασις)[41], ist ein Berauschtsein[42] von der Herrlichkeit des Wortes, ist Trunkenheit vom Überfluß des Hauses Gottes, getränkt vom Gießbach der Lust (Ps 35, 9; 44, 989C), ist ähnlich Davids Verzückung beim Anblick der göttlichen Schönheit[43]. Sie gleicht dem Zustand heiligen Entrücktseins eines heiligen Petrus und Paulus[44]. In dieser Liebesverzückung versinkt die Seele in göttlichen Schlaf, der aber zugleich ein Wachsein bedeutet, das der gewöhnlichen Natur unbekannt ist[45]. Mit diesem ekstatischen Element glutender Liebe und seliger Verzückung erhält Gregors Theologie der unmittelbaren Gotteserfahrung ihre größte Tiefe. Sie offenbart deutlich, wie wenig die Schau im Dunkel der göttlichen Nacht als bloß allegorischer Ausdruck für die Erkenntnis göttlicher Unbegreiflichkeit genommen werden darf. Eine solche ist selbstverständlich mit eingeschlossen, gibt aber keineswegs die wirkliche Fülle Gregors Gedanken wieder, die sich in der Beschreibung der Gottesschau im mystischen Dunkel verbirgt. Sie ist zugleich ein schönes Zeichen für die Bedeutung, die beim Versagen begrifflichen Erkennens das dynamische Element der Liebe hat. Schau ist eben für Gregor bei aller unmittelbaren Erfahrung gnadenhafter Gottesgegenwart in ihrem tiefsten Wesen unausfüllbare Grenzenlosigkeit liebender Sehnsucht, Gott zu sehen, wie er in sich ist[46]. Sie ist Ruhe und Unruhe zugleich, ist Dieselbigkeit von Bewegung und Ruhe (τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις: 44, 405C) und darum Einheit von Entgegengesetzten[47], die naturhaft auseinanderstreben. Sie ist das größte *Paradoxon* (τοῦτο δὲ πάντων παραδοξότατον: 44, 405C) und gleicht, ohne die Verbindung mit

[41] Hldkom. 44, 992B; ähnlich 44, 992A u. 889D.

[42] Ebd. 44, 992A: θεῖα τε καὶ νηφάλιος μέθη. — Zur Abhängigkeit von Philon und Origenes vgl. H. Levy, Sobria Ebrietas, Gießen 1929, 132—137.

[43] De Virgin. 46, 361B; Hldkom. 44, 989D.

[44] Zur Ekstase Petri 44, 992A—B; Pauli ebd. 889D. Vgl. auch 46, 800D u. 812C.

[45] Hldkom. 44, 992C; 993D.

[46] De Vita Moysis 44, 301C; 404A—D; Hldkom. 44, 892A.

[47] παράδοξος μίξις τῶν ἐναντίων: Hldkom. 44, 992C.

Christus, dem eitlen Bemühen, „Sanddünen zu erklettern. Scheinen auch die Schritte zur Höhe noch so groß, der Fuß gleitet tatsächlich doch immer wieder mit dem stürzenden Sand in die Tiefe ... und es kommt nie zum Fortschritt" (44, 405D). Nur in der Realvereinigung mit Christus, dem menschgewordenen Wort, kann sich dieses Paradoxon endlosen Strebens als Wirklichkeit behaupten. Darum ist diese unsere Realteilnahme am Gottmenschentum Christi gleichsam die architektonische Mitte im Bau der Theologie Gregors. Ja, noch mehr!

In der Verbindung mit Christus in Glaube und Liebe vollzieht sich in diesem gnadenhaften Ringen um Vollendung eine wahre *Gestaltung Christi* in uns: Die Umformung nach dem Bilde des Gottmenschen (In Psalmos II, 11; 44, 544B) in der immer größeren Wiedergewinnung der ersten Logosschönheit der Seele (ebd.; vgl. auch Hldkom. 44, 1093C). „Was sich einst leiblich in Maria der Jungfrau begab", heißt es in Gregors Abhandlung über die Jungfräulichkeit, „als die Fülle der Gottheit durch sie in Christus aufstrahlte, das wird auch in jeder Seele Wirklichkeit, die ein wahrhaft jungfräuliches Leben führt"[48]. „In den Gläubigen wird die Weisheit und das wahre Wort notwendig geboren. In allen, die es aufnahmen, weilt es; und nur in den Ungläubigen ist es noch nicht. Sollen also die Gaben der Gnade in uns sein, so muß auch ihr Erzeuger in uns geboren werden"[49]. Es ist das Geheimnis Christi Lebens, das sich im Gläubigen im übergeschichtlichen Prozeß wiederholt und darum auch in Einzelbegebenheiten des historischen Lebens Christi eine immer bleibende Realbedeutung für den Gläubigen behält. Denn nach dem Maße des geistlichen Fortschrittes erscheint Christus, das in uns geborene Kind, entweder als Kind, als Wachsender oder als vollendeter Christus[50]. Deshalb ist die Seele in der glutenden Wärme ihrer Christusliebe ein Weinstock, durch dessen Reben göttliches Leben kreist, ist ein Geheimnis geistlicher Fruchtbarkeit: „Sie wird zur Mutter der göttlichen Rebe, die vor dem Leiden blühte, im Leiden aber den Wein spendete"[51].

Der tiefere Grund dieses geheimnisvollen Prozesses gnadenhafter Christusgestaltung in der Rückgewinnung der

[48] De Virgin. 46, 324B; 380D.
[49] C. Eunom. III 45, 585B; Jaeger II 20, 17—21, 4.
[50] Hldkom. 44, 828D; vgl. auch Hom. in Eccles. VI 44, 701D.
[51] Hldkom. 44, 827B. Vgl. dazu die prächtige Stelle bei Origenes im Hldkom. II; GCS VIII 171, 13ff.

ersten Logosschönheit und der mystischen Wiedergeburt[52] ist unsere Gliedschaft an der *Kirche* als dem Leibe des Gottmenschen[53]. Was sich an Christus, dem Haupte und der Erstlingsfrucht, vollzog[54], strömt nun auf die Gemeinschaft der Gläubigen über. Christliche Existenz[55] ist Ringen um Verwirklichung dieser Christusähnlichkeit. Ist auch diese unsere Christusgestaltung von der Taufe bis zur mystischen Schau das Werk aller drei göttlichen Personen[56], so sieht Gregor doch in der Vereinigung mit dem *Hl. Geiste* besonders das Prinzip unserer Christusgestaltung. In der Menschwerdung tritt der Hl. Geist, den Christus als Gott bereits immer besaß, in seine menschliche Natur ein[57]. Von ihr breitet sich dann diese Herrlichkeit des Hl. Geistes immer weiter über alles aus, um es zur Einheit des Leibes Christi zu gestalten. So ist der Geist die Verwirklichung des Wortes des Heilandes, das die trinitarische Gemeinschaft als Urbild der Einheit der Gläubigen in der Kirche hinstellt: „‚Damit alle eins seien, wie Du, Vater, in mir und ich in Dir, damit auch sie eins seien ...' (Joh 17, 21 f.). Das Band aber dieser Einheit", führt Gregor diesen Gedanken weiter aus, „ist die Herrlichkeit (τὸ δὲ συνδεκτικὸν τῆς ἑνότητος ἡ δόξα). Daß aber der Hl. Geist Herrlichkeit genannt wird, dem wird kein Wissender widersprechen, der auf des Herrn Worte schaut: ‚Die Herrlichkeit, die Du mir gabst, gab ich ihnen' (Joh 17, 22). Denn in Wahrheit gab den Jüngern diese Herrlichkeit, der zu ihnen sprach: Empfanget den Hl. Geist. Der empfing diese Herrlichkeit, die er schon immer hatte, bevor die Welt war, der die menschliche Natur annahm. Seit aber diese durch den Hl. Geist verherrlicht ist, breitet sich diese Herrlichkeit aus und wird allem zuteil, das stammverwandt ist, angefangen von den Jüngern. Darum

[52] Rückgewinnung der ursprünglichen Logosschönheit: C. Eunom. II 45, 517A; Jaeger II 341. Ähnlich Hldkom. 44, 1093C.

[53] Hldkom. 44, 1039—1062, bes. 1048A ff.; 1056A ff.; De perfecta Christiani forma 46, 272D.

[54] Adv. Apoll. 45, 1152C; C. Eunom. XII 45, 889C; Jaeger II 278; ebd. II 45, 504A; Jaeger II 328. Eine Fülle wertvollen Materials bietet Gregors Traktat Tunc ipse Filius ... 44, 1304—1325. Weitere Texte vgl. E. Mersch, Le Corps mystique du Christ[2] I, Paris 1936, bes. 451—462; ferner L. Malevez, L'Eglise dans le Christ (RechScRel 25 [1935] 260—280).

[55] θείας φύσεως μίμησις: Quid nomen professiove Christianorum ..., 46, 244A ff.; 244C; De Perfectione 46, 256C; 269C; 272A; 273A.

[56] Vgl. z. B. die ausgezeichnete Behandlung der Frage in der epist. XXIV 46, 1088—94; Pasquali 72 ff. Vgl. auch C. Eunom. I 45, 416A; Jaeger I 172.

[57] Adv. Apoll. 45, 1252D.

sagt Christus: ‚Die Herrlichkeit, die Du mir gabst, gab ich ihnen, damit sie eins seien, wie wir es sind. Ich in ihnen und Du in mir, damit sie vollendet werden in eins' (Joh 17, 21)" (Hldkom. 44, 1117A).

Aber der Hl. Geist ist als Geist des Gottmenschen nicht bloß Prinzip dieser neuen Einheit in der Kirche, die die innertrinitarische Einheit abbildet. In der Vereinigung mit ihm ist dem Gläubigen zugleich der Grund gegeben für die Erkenntnis des Eingeborenen und damit des Vaters[58], von dem als dem Urquell allen Lebens auch unser Leben, das wir durch den Glauben an die Heiligste Dreifaltigkeit empfangen haben, hervorquillt, uns durch den Sohn zuströmt und sich im Hl. Geiste vollendet[59]. Denn der Geist ist dem, der die Gnade empfing, Quell des Wassers, das zum ewigen Leben springt[60]. Durch ihn wird die Kirche durch den Zuwachs der Geretteten zur Vollendung in Erkenntnis und Liebe geführt[61] und damit zu immer größerer Einheit, bis Engel und Menschen in der Alleinheit des Pleroma[62] den Jubelhymnus des Weltendes[63] anstimmen, trunken von heiliger Liebe und sich doch zugleich verzehrend in grenzenloser Sehnsucht nach dem ganz nahen und doch immer wieder ewig fernen, unendlichen Gott.

Theologische Wertung.

Drei Gedanken beherrschen entscheidend die theologische Struktur der Mystik Gregors von Nyssa. Und jedem, der von der Alexandrinertheologie herkommt und Gregor mit ihr vergleicht, werden sie sich ganz eindeutig offenbaren. Es sind erstens: Die Idee vom *Gottesbild der Seele* und ihrer Tendenz zur Gottesschau. Zweitens: Das Motiv der *radikalen Endlichkeit geschöpflicher Existenz* und der sich aus ihr ergebenden unerfüllbaren Sehnsucht nach der Schau des unendlichen Gottes, wie er in sich ist. Drittens: Das Zentralgeheimnis des *Gottmenschentums Jesu Christi,* das als die alles durchdringende Welt- und Menschheitsrealität auch unser christliches oder besser überhaupt menschliches Dasein davor bewahrt, aus der lebendigen Einheit des Gegensatzes (44, 992C) herauszufallen und sich in

[58] Adv. Maced. 45, 1325D.
[59] Epist. V 46, 1032C; Pasquali 31.
[60] C. Eunom. X 45, 836B; Jaeger II 234.
[61] Orat. Catech. 45, 9A. Vgl. auch De Perfectione 46, 273A; Hldkom. 44, 1048C.
[62] De An. et Resurr. 46, 128B.
[63] C. Eunom. IV 45, 636; Jaeger II 63; In Psalm. I 9 44, 485C; ähnlich 44, 586C u. 513B; In Christi Resurr. or. III 46, 653A ff.

Widerspruch aufzulösen. Wie sich uns in diesen drei Gedanken — das gilt besonders vom ersten und letzten — die große Ähnlichkeit mit Origenes sehr deutlich enthüllt, so zeigt sich auch in ihnen zugleich recht klar die Umgestaltung, die Origenes' Gedankenwelt bereits erfahren hat.

Das erste Motiv, das den Gegensatzcharakter menschlich-christlicher Existenz in Gregors theologischer Anthropologie und Mystik entscheidend bedingt, ist seine Idee vom Gottesbild der Seele. Es ist der Hauptträger der platonischen Elemente in Gregors Theologie und drückt den eigentlichen Gegensatz zum stark stoisch orientierten Gedanken der radikalen Endlichkeit aus. Wie es der lebendigste Ausdruck engster Gemeinschaft mit der Religiosität der Alexandrinertheologie ist, so gewährt es uns auch zugleich den besten Einblick in Gregors Anthropologie und die Grundlagen unserer realen Christusgemeinschaft im Stande der Gnade. Ist seine Theologie der Gottbildlichkeit auch nicht so weit ausgebaut wie bei Origenes[64], so zeigt sie doch Zug um Zug die gleichen Wesenselemente wie jene und atmet dieselbe Wärme und Lebensfülle, die das Frömmigkeitsleben des genialen Alexandriners durchpulst.

Bei Origenes ist das Geheimnis unserer realen Gottes- und Christusgemeinschaft[65] in der Gottbildlichkeit begründet. Ihr eigentlicher Träger ist das ἡγεμονικόν, das Allerheiligste der Seele, in dem Gott selbst geheimnisvoll wohnt[66]. Im Wachstum des Glaubens aber und der Liebe kommt diese Gegenwart Gottes im Grunde der Seele immer mehr zur Entfaltung (Joh. Kom. II 19; GCS IV 81, 18 ff.), d. h. Christus selbst wächst in unserer Seele (Hldkom.; GCS VIII 111, 18 ff.; 164, 9 ff.) und erfüllt so im übergeschichtlichen Prozeß geheimnisvoll das Wort der Hl. Schrift: „Und Jesus nahm zu an Weisheit und Alter" (Luk 2, 52)[67]. Auch Gregors theologische Anthropologie des Gottesbildes weist die gleichen Elemente auf. Auch bei ihm ist der Träger des Gottesbildes die geistige Seele, das ἡγεμονικόν oder der νοῦς[68]. Ebenso besagen Glaube und Gottesliebe bei ihm reale Gegenwart Gottes in der Seele[69]; in ihnen kehrt Christus selbst bei uns

[64] Die Hauptelemente der Logosmystik bei Origenes: A. Lieske, a. a. O., 100—216.

[65] Vgl. z. B. consanguinitas Dei: De Princ. IV 4, 10 (37); GCS V 363, 29, und Prolog des Hldkom.; GCS VIII 70, 14 ff.

[66] Joh. Com. Fragm.; GCS IV 497, 18—24.

[67] Hldkom.; GCS VIII 111, 18.

[68] νοῦς: De homin. opific. 44, 137B. — καρδία als Wohnung Gottes: 44, 828B; 893B; 1033A.

[69] Liebe: Hldkom. 44, 852A; 1037C; 1044C. — Glaube: 44, 821B—C; 893C; 1085C.

ein. Ihre Vervollkommnung aber bedeutet eine immer reichere Realvereinigung der Seele mit Gott im Geheimnis gnadenhafter Wesensverwandtschaft[70]. Gelangt man nach dem Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit des Paradieses auch ohne Glauben zur Erkenntnis des Daseins[71] — nicht des Wesens — Gottes, so wird das Unbegreifliche der Gottheit uns doch erst im Glauben begreiflicher (44, 893C). Erst durch ihn wird uns das Geheimnis des Dreieinigen offenbar (45, 1320C) und damit die Sphäre des rein Geschöpflichen überstiegen (46, 901C): Θεὸς ἀντικρὺς γίνεται (44, 336C). Vertiefte Glaubenserkenntnis führt zur bräutlichen Vereinigung der Seele mit Gott[72], so daß ihn die Seele mit ihren geistlichen Sinnen im Herzen berühren und wahrnehmen kann[73]. Wachstum des Glaubens ist darum ebenfalls geheimnisvolle Erfüllung des Schriftwortes: „Und Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade" (Luk 2, 52; 44, 828D).

Glaube und Liebe, mystische Erkenntnis und Schau sind ähnlich wie bei Origenes kein bloßes Fürwahrhalten, keine bloß intentionale Angleichung an Gott, sondern existentieller Ausdruck bereits bestehender Realvereinigung und Realteilhabe am Leben Gottes. Teilhabe[74] aber besagt Gegenwart des Urbildes im Abbild, also Christi in unserer Seele. Bildwirklichkeits-Teilhabe, wie sie uns im christlichen Raum am meisten bei Origenes begegnet, kehrt so bei Gregor wieder. Ausgeschaltet ist dabei nur das origenistische Motiv ursprünglich reiner Geistigkeit des Menschen und die Idee der Präexistenz. Auch der für das Verständnis mystischer Vollkommenheit so entscheidende Apatheia-Begriff[75] ist deshalb bei Gregor stark gemäßigt. Sie ist eben die in reiner

[70] πρὸς Θεὸν συγγενῶς ἔχειν oder ἡ πρὸς Θεὸν οἰκειότης: 46, 456B; ἡ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοίωσις: De homin. opific. 44, 138B; 46, 372C; θεοειδὴς ὁ ἄνθρωπος: 46, 524A; πρὸς τὸ Θεῖον συνάφεια: 46, 277C; vgl. 44, 1320C; κοινωνία τῆς Θεότητος: 44, 1044C; 837A. — Εἰκών ist terminologisch nicht streng von ὁμοίωσις unterschieden. Vgl. F. Diekamp, a. a. O., 70 f. Zur Ebenbildlichkeit vgl. auch F. Hilt, Des Hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890, 74 bis 102.

[71] Hldkom. 44, 784A u. 893C; C. Eunom. XII 45, 933D. — Zur Gotteserkenntnis vor dem Glauben vgl. E. v. Ivánka, a. a. O., 180 f.

[72] 44, 765A.

[73] Hldkom. 44, 779C—D.

[74] ἡ τοῦ Θεότητος μετουσία 44, 448; μετέχειν: 44, 401D; κοινωνία τῆς Θεότητος: 44, 1044C.

[75] Eccles. Hom. V 44, 679B—C; Hldkom. 44, 767C; 771A; 779B; 948A. — Ἀπάθεια ist als Zustand vollendeter Selbsteinkehr und geistlicher Gelassenheit Voraussetzung aller Mystik: 44, 783B—C.

Gottesliebe gegründete Gelassenheit des Geistes, ist volle Beherrschung aller Leidenschaft, Bekämpfung des Eigenwillens (46, 297C), bedeutet aber keineswegs Empfindungslosigkeit[76]. Wie sie zum vollendeten Gottesbild notwendig gehört, so ist auch ihr schönster Ausdruck der Friede mit den Mitmenschen (44, 1284B). Geblieben ist dagegen wie bei Origenes die in der menschlichen Existenz gegebene Tendenz zur Gottesschau[77]. Geblieben ist weiter das lebendige Bewußtsein engster realer Vereinigung mit dem geheimnisvollen Gott in Glaube und Liebe. Geblieben ist die Wärme und Lebensfülle, die sich in Origenes' Theologie der Vollkommenheit offenbart und eine Christusliebe atmet, die nur tiefster persönlicher Religiosität und lebendigster Ergriffenheit vom Geheimnis wahrer Christusunmittelbarkeit entspringt. Und doch offenbaren sich gerade in diesem Zentralmotiv der Gottbildlichkeit nicht geringe Bedeutungsverschiebungen.

Der theologische Ausgangspunkt origenistischer Anthropologie ist die Idee der Logosbildlichkeit, das Motiv der Geformtheit nach dem innergöttlichen Bilde des Vaters: Menschsein heißt Bild des Bildes sein (εἰκὼν εἰκόνος: Joh. Kom. II 3; GCS IV 55, 18; Luk. Hom. VIII; GCS IX 56, 8—29). Bei Gregor von Nyssa ist es trotz aller Beeinflussung von seiten Origenes anders. In der Polemik gegen die Beweisführung der Eunomianer und Macedonianer für die Wesensverschiedenheit der göttlichen Personen aus ihrer Beziehungsverschiedenheit zur Welt hin wird von Gregor die Dieselbigkeit der Wirksamkeit aller drei göttlichen Personen betont. Versuchte z. B. der Macedonianismus die Wesensverschiedenheit des Hl. Geistes besonders daraus abzuleiten, daß nach der Hl. Schrift (Joh 1, 3; Kol 1, 16; Hebr 1, 3) Gott durch das Wort die Welt schuf, so zeigt nun Gregor die Einheit alles göttlichen Wirkens in der Schöpfung, Leitung und Heiligung der Welt[78]. Dieselbigkeit des Wirkens (ταυτότης: 44, 1160B) besagt dabei aber keines-

[76] De Vita Moysis 44, 429D; De Beatitud. 44, 1216A.

[77] De Princ. II 8, 3; GCS V 158, 17 ff. u. 161, 2—7; Joh. Kom. I 16; GCS 20, 15—20. — Zur Gottesschau als Existenzform reiner Geistigkeit vgl. die Origenesarbeit des Verfassers, a. a. O., 117 bis 119. — Zu Gregor von Nyssa siehe De Infant. qui ... 46, 173C.

[78] C. Eunom. I 45, 388; Jaeger I 147 f. Alle drei Personen schaffen: C. Eunom. II 45, 512B; Jaeger II 336; Adv. Maced. 45, 1316A; 1317A; De Hom. Opif. 44, 140B f. — Gemeinsamkeit des Wirkens: C. Eunom. 45, 373B; Jaeger I 135; In Bapt. Christi 46, 577 f.; Epist. 24 46, 1089C; Pasquali 72. — Zugleich aber auch Schöpfung durch den Sohn: C. Eunom. I 45, 328A; 344C; 345B; C. Eunom. II 45, 497B; 541A; Adv. Maced. 45, 1313D; 1317D.

wegs Bedrohung oder Zerstörung der Ordnung zwischen den göttlichen Personen und ihrer personalen Eigenart[79]. Denn alle Kraft entströmt dem Urgrunde des Vaters, geht durch den Sohn und wird dann im Hl. Geiste vollendet (Epist. 24; Pasquali 76; 46, 1093A). Oder kurz: Πᾶσα κτίσις ... ἐκ Πατρός τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου] (C. Eunom. II 45, 512B; Jaeger II 336).

Zwar ist durch diese personalistische Betrachtung der einen göttlichen Wirksamkeit (ἐκ - διά - ἐν) einer besonderen Beziehung der Schöpfung zur Person des ewigen Wortes weiterhin durchaus Raum gelassen. Tatsächlich tritt aber das theologische Motiv vom Menschen als dem Abbilde des göttlichen Bildes, wie es sich vor und nach Origenes in der Theologie der Väter offenbart[80], doch recht zurück. Ähnlich wie Gregor neben der traditionellen[81] Deutung der alttestamentlichen Theophanien, die sie dem Logos unmittelbar zuschrieb[82], aus apologetischen Gründen wie Augustinus[83] die Auffassung vertritt, die Theophanien bezögen sich in völlig gleicher Weise auf alle drei göttlichen Personen[84], so rückt nun auch hier die anthropologische Idee vom Menschen als Bild des trinitarischen Sohnes stark in den Hintergrund, ohne aber zu verschwinden oder ihre besondere Bedeutung für die Christologie zu verlieren.

Das äußert sich z. B. ganz stark in seinen aszetisch-mystischen Schriften De Beatitudinibus, De Vita Moysis, De Virginitate, De Vita Macrinae, De Oratione Dominica: Das Urbild, nach dem der Mensch geschaffen ist und dem er sich im nie endenden Prozeß fortwährend nähern soll, ist Gott, seine Schönheit und Unsterblichkeit, seine Liebe und Seligkeit. Selbst νοῦς und λόγος als Urbild in Gott sind nicht personal-trinitarisch verwertet (44, 137D) — wohl in der nicht Gregor gehörigen Schrift Quid sit ad imaginem ... sehr interessant trinitätstheologisch gedeutet (44, 1340A—C). — Dazwischen blitzt aber das Logos-trinitarische doch öfter in gnadentheologischer Ausdeutung auf[85], und bewahrt

[79] Adv. Maced. 45, 1313—1317. — Vgl. ausführlicher S. Gonzalez, La Identidad de operación en las obras exteriores y la Unidad de la Naturaleza Divina en la teologia trinitaria de S. Gregorio de Sisa (Greg. 19 [1938] 280—301.) Ferner G. de Castro, Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa, Freiburg 1938, 74—83.

[80] A. Strucker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913.

[81] M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, 20 ff.

[82] C. Eunom. III 45, 768C; Jaeger II 175; C. Eunom. XI 45, 872C; Jaeger II 263.

[83] De Trin. II 12 n. 21.

[84] C. Eunom. II 45, 553D; Jaeger II 374.

[85] Vgl. ferner bes. den Hoheliedkom., der am meisten von der Einwohnung des göttlichen Wortes in der Seele spricht und von der Logos- und Christusschönheit der Seele. Das behält für uns

so Gregors Vollkommenheitslehre vor dem Abgleiten in eine das Trinitarische gar nicht weiter berücksichtigende Gottesmystik, wie sie sich z. B. stark in der mystischen Theologie des Pseudoareopagiten und nicht selten in der abendländischen Gnadentheologie und Vollkommenheitslehre äußert.

Zu den theologischen Motiven, die das Motiv der Logosbildlichkeit stärker betonen, gehört vor allem die Auffassung von der Christusförmigkeit unseres Vollkommenheitslebens[86]: Wahre Vereinigung mit dem göttlichen Leben Christi ist nichts weiter als die Rückgewinnung der ursprünglichen Logosschönheit der Seele[87], ist ein Gestaltetwerden der Seele nach dem Wort des Vaters: „In allem ist die Seele dem Urbild der Schönheit gleichgestaltet. Zug um Zug hat sie nachgebildet als Quell den Quell, als Leben das Leben, als Wasser das göttliche Wasser. Lebendig ist Gottes Wort, lebend auch die Seele, die das Wort aufnahm. Jenes Wasser strömt aus Gott, wie der göttliche Quell es sagt: ‚Aus Gott ging ich hervor und komme'" (44, 977D). Unser Gnadenleben und unsere ganze christliche Existenz ist darum besondere Vereinigung mit dem ewigen Wort, das gerade deshalb Mensch ward, weil es unser Schöpfer ist[88] und der Herr des All[89]. „Weil er selbst es war, der am Anfang im Paradiese den Garten der menschlichen Natur pflegte, die der himmlische Vater gepflanzt hatte, ... stieg auch er selbst herab, um die Wüste wieder zum Garten zu machen" (44, 1092C). Tritt auch die alexandrinische Idee der Logosabbildlichkeit bei Gregor dogmatisch zurück — Origenes' Motiv von der gnadenhaften Teilnahme an der göttlichen Zeugung des Sohnes[90] verschwindet ungefähr ganz —, so offenbart sich durch die außerordentlich starke Inbeziehungsetzung unseres Lebens zum Dasein und Leben des Gott-

seine Bedeutung, auch wenn „Wort" und „Christus" fast gleichbedeutend gebraucht werden: 44, 760A; 764D; 773D; 776D; 780B; 785B. τῷ Λόγῳ: 793C; 808D. ὁδηγῷ κεχρημένη τῷ Λόγῳ: 44, 1025. Vgl. z. B. De hom. Opific. 44, 180D. — Über die Beeinflussung der mystischen Theologie des Ps. Dionysius durch Gregor von Nyssa hoffe ich bald eine nähere Untersuchung bringen zu können.

[86] Das wird besonders lebendig dargelegt in den zwei recht lehrreichen Schriften: Quid nomen professiove Christianorum ... 46, 238 ff. u. De perfecta Christiani forma, ebd. 252 ff. Vgl. bes. 46, 244A—B; 244C—D; 253A; 256C.

[87] C. Eunom. II 45, 517A; Jaeger II 341; Hldkom. 44, 823B; 1093C. Ähnlich De perfecta Christiani forma 46, 268B; 269D.

[88] C. Eunom. II 45, 516D; Jaeger II 340; C. Eunom. IV 45, 637B; Jaeger II 65; C. Eunom. V 45, 700C; Jaeger I 119.

[89] Orat. Catech. 45, 40C.

[90] Jeremiashom. IX 4; GCS III 70, 12—27. — Bei Gregor finden sich nur leise Anklänge. Vgl. z. B. C. Eunom. III 45, 585B; Jaeger II 20, 26—21, 16.

menschentums Jesu Christi doch wieder ganz deutlich das Geheimnis unserer gnadenhaften Teilnahme am trinitarischen Leben. Ihren schönsten Ausdruck findet sie in Gregors Lehre vom gnadenhaften Besitz des Geistes im Heiligtum unseres Herzens. Denn der Geist ist Bild des Sohnes (46, 912B) und sein Besitz darum Vollendung des Geheimnisses unserer Logosförmigkeit.

Der zweite Gedanke, der Gregors Theologie der Mystik wesentlich bestimmt, ist das Motiv der radikalen Endlichkeit. Bot die ganz platonisch-origenistisch orientierte Idee vom Gottesbild der Seele und seiner naturhaften Tendenz zur Schau die eigentlich spekulative Grundlage für das Geheimnis der Realvereinigung der Seele mit Gott oder ihrer Teilhabe am Leben göttlicher Erkenntnis und Liebe, so bildet dieses zweite, stark stoisch beeinflußte Motiv den geraden Gegensatz zu ihm und hilft dadurch entscheidend mit an der Bildung der Seinsspannung, in der sich menschliche Existenz und Mystik nach Gregor wesenhaft bewegt. Denn das Motiv der radikalen Endlichkeit stellt geschöpfliche Existenz derart in die Sphäre räumlich-zeitlicher Weltlichkeit hinein, daß ihr jeder Zugang zur absoluten Wahrheit und jede ontische Verbindung mit der göttlichen Natur für immer unmöglich gemacht zu sein scheint, während sie bei Origenes und der alexandrinischen Theologie die eigentliche Voraussetzung jeden geschöpflichen Daseins bildet.

Geschöpfliche Geistigkeit ist bei Origenes auf Grund ihres Logosbildes mit dem Leben des göttlichen Wortes unzertrennbar, wenn auch nur keimhaft verbunden[91]. Das ewige Wort ist eben die die ganze Schöpfung durchdringende Vernunft, ist der Logos, der in allen geistigen Wesen weilt[92], weil sie gleichsam Teilstrahlen (μερικὰ ἀπαυγάσματα[93]) seines personalgöttlichen Lebens sind und nur dadurch Eigenexistenz besitzen, daß er in ihnen weilt und sie in ihm als dem flutenden Lichtstrom aufleuchten. Mit anderen Worten: Geschöpfliche Existenz ist wesentlich Teilhabe am göttlichen Leben des Logos und steht darum fortwährend in wenigstens keimhafter Realverbindung mit ihm. So wertvoll diese origenistische Theologie unserer Logosvereinigung war und so tief sie die Gottesschau mit dem Geheimnis unserer gnadenhaften Teilnahme am Leben des ewigen Wortes verband, so geriet sie doch wegen der stark neuplatonisch-kosmologisch orientierten Deutung der Wesensfunktion des Logos in Gefahr, entweder geschöpfliches Dasein pantheistisch als notwendige Erscheinungs-

[91] Joh. Kom. VI 38; GCS IV 146, 23; Fragm. IV 497, 21 ff. — Vgl. Lieske, a. a. O., 110 ff.

[92] Joh. Kom. VI 3; GCS IV 115, 14 f.; C. Cels. V 39; GCS II 43, 24 ff.

[93] Joh. Kom. XXXII 28; GCS IV 474, 7 ff.

form göttlicher Selbstentfaltung aufzufassen oder den Logos selbst zum bloßen Geschöpf zu degradieren. Und die arianische Wesensverschiedenheit des Sohnes vom Vater sowie die eunomianische Lehre von der vollen Begreiflichkeit Gottes bewiesen Gregor nur zu deutlich diese der origenistischen Theologie zugrundeliegende Krise.

Gregors Idee der radikalen Endlichkeit sowie seine auffallend starke Betonung der Theologia negativa sind daher nur als Reaktionserscheinungen gegen diesen Rationalismus der Arianer und Eunomianer voll verständlich. Geschöpfliche Erkenntnis ist Ausdruck unserer Existenz und folgt darum in ihrer Vollkommenheit der Existenzweise geschaffenen Seins. Begründet ist dieses Gesetz darin, daß kein geschaffenes Wesen im begrifflichen Erkennen aus sich heraustreten kann; stets bleibt es in sich selbst (ἐν αὐτῇ μένει ἀεί) und kann darum nicht das schauen, was außer ihm liegt (τὸ ἐκτὸς ἑαυτῆς φύσιν ἰδεῖν οὐκ ἔχει: 44, 729B). Wie es eine in der Natur der sinnlichen Erkenntnisvermögen gegebene Begrenzung gibt, so besagt auch geschöpfliche Existenz wesenhaft Beschränkung auf eine bestimmte Art des Erkennens (44, 729B). Nichts kann die Grenze (ὅρος) seiner Natur überschreiten: Der Kreis geschöpflicher Begrenztheit ist das geschaffene Sein (44, 729C) mit seinem αἰών, seinem Hineingestelltsein in die räumlich zeitliche Sphäre (44, 729D; 45, 364D; Jaeger I 128: παντὸς διαστηματικοῦ νοήματος ... χρονικὴ ἀκολουθία) und seinem dauernden Von-sich-Fernsein in ständiger Bewegung zu höherer Vollendung. Weil Gott dagegen alle Grenzen geschöpflicher, räumlich-zeitlicher Existenz wesenhaft überragt, entgleitet er allem geschöpflichem Bemühen, ihn zu erfassen, wie er in sich ist (44, 732A; 45, 365A). Ist also geschöpfliches Dasein in seinem Streben nach unmittelbarer Gottesschau rein auf sich gestellt oder wird, wie Gregor es tut, unser endliches, wenn auch gnadenhaft erhöhtes Erkenntnisleben als das die Gottesschau innerlich allein konstituierende Prinzip angesehen[94], so muß seine Theologie der mystischen Erkenntnis und der unmittelbaren Gotteserfahrung ganz konsequent zu den Wesenszügen kommen, die uns bereits aus der Darstellung der Mystik Gregors bekannt sind. Da das Unendliche nie vom radikal Endlichen geschaut werden kann, wie es in sich ist, blieb logisch nur die Möglichkeit übrig, das Geheimnis geschöpflicher unmittelbarer Gottesschau allein in der Ruhelosigkeit liebender Sehnsucht (44, 404D) zu sehen.

[94] Realvereinigung mit Gott wird wohl von Gregor verlangt, aber nicht so, daß sich Gott mit der Seele unmittelbar als Erkenntnisgegenstand vereint, wie es zum Wesen der Visio gehört.

Diese höhere Wertung der Liebe und die Existenz einer unmittelbaren, wenn auch dunklen, ekstatischen Erfahrung gnadenhafter Gottesgegenwart bedeutet ohne Zweifel eine wesentliche Bereicherung oder Ergänzung origenistischer Gottesmystik. Trotz aller Beeinflussung von Seiten Philons[95] und Plotins[96] (ἔφεσις γὰρ ὄψεως ὅρασις: Enn. V 6, 5) ist sie doch eine recht selbständige Umgestaltung des ekstatisch mystischen Elementes bei Origenes[97]. Denn sie beschränkt sich nicht auf mehr gelegentliche Äußerungen, sondern nimmt das Motiv grenzenloser Sehnsucht nach unmittelbarer Liebesvereinigung mit Gott und ekstatischer Erfahrung der Gottunmittelbarkeit (44, 1001) ganz organisch hinein in das groß angelegte System seiner Theologia negativa. Stand auch bei Origenes — das gilt besonders vom Hoheliedkommentar — die Gottesliebe an entscheidender Stelle (GCS VII 79, 19 ff.; 223, 13 ff.), so ist doch der ganze Aufstieg zur höheren Vollkommenheit noch zu stark intellektualistisch gedacht. Bei ihm deckt sich Höhe der Gotteserkenntnis mit der Vollkommenheit unserer realen Christusgemeinschaft: Wie die ganze Wirklichkeit des Sohnes liebende Schau des Vaters ist, so bestimmt auch ganz konsequent der Grad liebender Gotteserkenntnis die Höhe unserer Vollkommenheit[98].

Bei Gregor aber ist das Geheimnis unserer Christus- und Gottesvereinigung reicher als unsere Erkenntnis. Gewiß irrt er sich in der spekulativ theologischen Wesensdeutung der Gottesschau darin, daß er sie wenigstens theoretisch mit vollem Erfassen der Unendlichkeit Gottes gleichsetzt[99]. Dadurch ferner, daß Gregor unter dem Einfluß des Motivs der radikalen Endlichkeit geschöpflicher Existenz deren Vereinigung mit Gott auch vor dem Leben der Gnade erkenntnistheoretisch nie näher berücksichtigt, kommt er ganz konsequent zur Leugnung allgemeingültiger und wesensnotwendiger Erkenntnisse. Denn dadurch, daß er die Unmöglichkeit einer echten Erkenntnis göttlicher Unendlichkeit und Überzeitlichkeit, wie sie in sich sind, daraus herleitet, daß Bewegung und Zeit all unser geistiges Denken innerst

[95] Zum Einzelnachweis vgl. H. Koch, a. a. O., bes. 410—416; F. Diekamp, a. a. O., bes. 96 f. — Zur Frage nach der Existenz des ekstatischen Erlebnisses bei Philon vgl. die gründliche Untersuchung W. Völker's, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Leipzig 1938, bes. 303—317. Zu Plotin vgl. O. Söhngen, a. a. O.

[96] Zu Plotins Sinndeutung νόησις—κίνησις und κίνησις—ἔφεσις vgl. z. B. Enn. V 6, 5: ἡ γὰρ ἔφεσις τὴν νόησιν ἐγέννησε καὶ συνυπέστησεν. — Vgl. ferner R. Arnou, Le Désir de Dieu, Paris 1921.

[97] Bei Origenes bedeutet die ekstatisch-mystische Einheit vorzugsweise Vereinigung der Seele mit dem Vater, der nicht selten ähnlich als Ureinheit betrachtet wird wie bei Plotin das ἕν: Enn. VI 9, 4; VI 9, 7. Zu Origenes vgl. auch W. Völker, a. a. O., 134 ff.

[98] A. Lieske, a. a. O., 187—216.

[99] Das bleibt wahr, auch wenn Gregor hier und da (44, 1109D; 46, 517) mehr in praxi von einer höheren unmittelbaren Erkenntnis Gottes zu sprechen scheint.

bestimmen (44, 729D; 45, 364D), ist erkenntnismetaphysisch bereits die Grundlage für eine absolute Gotteserkenntnis zerstört oder aufs schwerste bedroht. Rein menschliche Erkenntnis wird eben auf begriffliches Erfassen rein endlicher Gegenständlichkeit eingeschränkt. Begriffliches Erkennen ist darum Vergegenständlichung des in Endlichkeiten denkenden Verstandes, bedeutet ein zum Stillstandbringen dessen, was wesenhaft Übersichhinausschreiten und Bewegung zum Unendlichen hin besagt. So ist theoretisch die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis vor dem Gnadenleben fast zerstört. Aber nur theoretisch. Denn tatsächlich lehrt auch Gregor die Existenz einer sicheren Gotteserkenntnis des Schöpfers aus der Schöpfung[100]. Ohne Zweifel ist diese erkenntnismetaphysische Krise ontologisch darin begründet, daß er aus gnadentheologischen Gründen — erst durch den Glauben kommt Gott als Spender des Lebens ins Herz — zu wenig die Notwendigkeit ständiger Realverbindung des geschöpflichen Geistes mit Gott berücksichtigt. Origenes entging dieser Gefahr dadurch, daß bei ihm auch im Ungläubigen bereits der Logos, wenn auch nur ganz unvollkommen wohnt, und so gleichsam die potentia oboedientialis für die Aufnahme wahren Christuslebens in Glaube und Liebe bildet. Birgt darum Gregors Theologie in diesen Fragen eine Reihe ungelöster Probleme, so enthält sie doch, wie wir bereits sahen, zugleich eine große Bereicherung griechisch-theologischen Denkens, die sich in der Folgezeit (Ps. Dionysius Areopagita, Maximus Confessor) weiter fruchtbar auswirkte. Denn mit geradezu erstaunlicher Schärfe und Klarheit ist von Gregor auf die Spannung hingewiesen zwischen der Lebensfülle christlicher Existenz und der Unvollkommenheit ihrer Erkenntnis. Als der eigentliche Grund aber dieser Spannung wird bereits das Geheimnis des Lebens hingestellt. Leben ist reicher als geschöpfliches Erkennen; selbst unser geistiges Dasein entzieht sich begrifflicher Erkenntnis. Und es muß so sein; trägt doch unsere Seele kraft ihrer Gottbildlichkeit die Züge unbegreiflichen göttlichen Lebens selbst in sich (44, 156B). „Was das wahre Sein ist, ist das Leben, und dieses läßt sich nicht von uns begrifflich fassen. Übersteigt darum dies lebenspendende göttliche Wesen all unsere Erkenntnis, dann ist kein wahres Leben mehr, was sich von uns begrifflich

[100] Zur Beziehung Gregors normal-menschlicher Gotteserkenntnis zur Stoa und Aristoteles vgl. bes. E. v. Ivánka, a. a. O., 178—185.

fassen läßt. Ist es aber selbst kein Leben mehr, so kann es auch kein wahres Leben spenden"[101].

Die Begegnung der ersten beiden Motive, der Gottbildlichkeit der Seele mit ihrem naturhaften Drang nach unmittelbarer Schau und der radikalen Endlichkeit geschöpflicher Existenz bedeutet für Gregor, wie aus der Beschreibung seiner Mystik bereits bekannt ist, das Paradoxon unerfüllbarer Sehnsucht. Und nur deshalb zerfällt dieses Paradoxon ruhiger Ruhelosigkeit und ewigen Über-sich-Hinausschreitens tatsächlich nicht in Widerspruch, weil es getragen ist vom Geheimnis unserer Verbindung mit dem Gottmenschentum Jesu Christi in der Kirche. Doch nur deshalb kann sich diese Christusgestaltung in Glaube und Liebe in jedem Einzelnen vollziehen und so die Einheit der Entgegengesetzten vor ihrer Auflösung bewahren, weil auch das menschgewordene Wort Endlichkeit und Unendlichkeit, geschöpfliches Dasein und göttliche Unveränderlichkeit in sich selbst wunderbar vereinte[102], durch die Annahme der menschlichen Natur selbst in Realkontakt mit der ganzen Menschheit trat und dadurch die ganze Masse (φύραμα) des Menschengeschlechtes in sich aufnahm[103]. So ward Christus zur Erstlingsfrucht[104] der neuen Menschheit; er wurde zur Fülle göttlichen Lebens und Geistes und läßt sie auf alles überströmen, was zur Menschheit gehört[105] und sich ihm im Glauben und in der hl. Taufe erschließt[106]. Setzt auch alle Heiligung der Einzelglieder des mystischen Leibes Christi persönliche Aneignung göttlichen Lebens voraus[107], so ist dieses Gnadenleben doch nichts

[101] De Vita Moysis 44, 404B. — H. v. Balthasar hat im Vorwort seiner Übersetzung zu Gregors Hoheliedkommentar, Salzburg 1939, bes. 25, auf diesen Primat des Lebens vor der Erkenntnis im theologischen Denken Gregors sehr schön hingewiesen.

[102] Hldkom. 44, 1045D; Epist. 3 46, 1021C; Pasquali 24.

[103] C. Eunom. II 45, 533A; Jaeger II 355. — τὸ κοινὸν τῆς φύσεως: Hldkom. 44, 1048A; τὴν ἀπαρχὴν τοῦ κοινοῦ φυράματος: 44, 1056B. Ähnlich Adv. Apoll. 45, 1152C; Orat. Catech. 45, 80C u. 88A.

[104] Adv. Apoll. 45, 1152C. C. Eunom. XII 45, 889C; Jaeger II 279: τῇ ἀπαρχῇ τῆς ἀνθρωπότητος συναγιασθέντος καὶ τοῦ φυράματος. Ähnlich C. Eunom. II 45, 533A; Jaeger II 355; C. Eunom. II 45, 545D; Jaeger II 366; De perfecta Christ. forma 46, 280A—B; In illud Tunc ipse Filius ... 44, 1313B u. 1316B.

[105] Hldkom. 44, 1048A—C; 1056A—D; Orat. Catech. 45, 88A; In illud Tunc ipse Filius 44, 1313B; 1316B; 1317A—D.

[106] De perfecta Christ. forma 46, 276C; C. Eunom. II 45, 501C; Orat. Catech. 45, 86ff.

[107] Wird auch bei Gregor nicht so deutlich zwischen einer unvollkommenen, keimhaften Verbindung des Menschen mit Christus

weiter als ein Überströmen des göttlichen Lebens Christi auf Wesen, die infolge ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Natur selbst eine Art organischer Ganzheit (καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου: 45, 80C) oder lebendiger Kontinuität (κατὰ τὸ συνεχές: 45, 80) bilden. Verlangte das Paradoxon christlicher Existenz in seiner Spannung zwischen Gottbildlichkeit und radikaler Endlichkeit energisch nach einer Zusammenfassung der auseinander strebenden Elemente in eine übergeordnete Einheit, so steht nun dieses dritte Motiv des Realkontaktes mit dem Gottmenschentum ganz im Zeichen der organischen Totalität der Menschheit. M. a. W.: es erhebt sich die Frage, wie sich denn eigentlich Gregor diese für seine Theologie der Mystik so wichtige ontisch-physische Einheit des Menschengeschlechtes vorstellt, in die Christus durch die Annahme einer menschlichen Einzelnatur eintrat[108].

Zwischen zwei Auffassungen bewegen sich die Deutungsversuche der physischen Natureinheit Gregors: Entweder sieht man in ihr eine Analogiebildung zum realistisch platonischen Gattungsbegriff[109] im Sinne eines antizipierten mittelalterlichen extremen Realismus, oder man versucht sie als rein spezifische Einheit im Sinne aristotelisch-stoischer Kategorien zu verstehen[110]. Diente der ersten Ansicht als Hauptbeweis Gregors Gedanke: „Petrus, Paulus, Barnabas sind dem Menschsein nach nur ein Mensch; viele können sie darum nicht genannt werden. Nur mißbräuchlich, nicht aber im strengen Sinne kann von vielen Menschen die Rede sein"[111], so lehnte die andere Auffassung eine solche platonisierende Deutung ab, weil Gregor in der Ontologie und Theorie der normalen Erkenntnis gar keinen realistischen Gattungsbegriff kenne. Außerdem berge Gregor in seiner trinitätstheologisch-anthropologischen Einheitsbetrachtung (οὐσία - εἶδος) eine Reihe von Elementen aristotelischer Kategorien. Auch vom Standpunkt einer mehr aristotelisch-stoischen Auffassung her unterschieden sich Ein-

---

auf Grund der Menschwerdung und einer lebendigen im Glauben und im Hl. Geist unterschieden wie z. B. bei Cyrill von Alexandrien, so ist doch tatsächlich die gleiche Unterscheidung bereits vorhanden. Denn erst durch Glauben und den Hl. Geist sind wir mit Christus wahrhaft geeint. Vgl. z. B. Epist. 3 46, 1016 ff.; Pasquali 17 ff.; In illud Tunc ipse Filius ... 44, 1317A—1322. Es ist ein Gedanke, der dem Sinn nach ganz mit dem wertvollen Text Hldkom. 44, 1117A—C übereinstimmt.

[108] In illud Tunc ipse Filius ... 44, 1313; De An. et Resurr.: τὸν ἑαυτοῦ ἄνθρωπον (46, 137). Vgl. auch K. Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 224 gegen A. v. Harnacks Auffassung, Dogmengeschichte[5] II 167.

[109] O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III 211. Überweg-Geyer[11] 85. J. Tixeront, Histoire des dogmes II[9] 86.

[110] E. v. Ivánka, a. a. O., 194; G. de Castro, a. a. O., 91—93.

[111] Ex communibus notionibus 45, 180D. Vgl. ähnlich Quod non sint Tres Dii 45, 118D; 120A—B; 132C. — εἷς ἐν τούτοις ἄνθρωπος 45, 132B; ähnlich 45, 180D.

zelwesen nicht im Eidos des reinen Menschseins, sondern nur in ihren Akzidentien (συμβεβηκότα: 45, 185A).

Das Fehlen der platonischen Ideenlehre in Gregors Theorie der normalen Erkenntnis schließt, gehen wir auf die Beweisgründe der beiden Ansichten näher ein, ein teilweises Ineinandergreifen platonischer und aristotelisch-stoischer Einheitsauffassung in der Erklärung unserer realen Christuseinheit auf Grund der Menschwerdung keineswegs notwendig aus. Da aber Gregor das metaphysische Problem der Individuation nirgends näher behandelt und selbst in der trinitätstheologischen Verwertung des πολλοὶ εἷς ἄνθρωπος-Motivs in Quod non sint Tres Dii und De communibus notionibus fast nur die formal-logische Seite der Singular- oder Pluralprädikation berücksichtigt (45, 117D; 120A—C; 129D; 132D; 133A—C), ist es kaum möglich, aus diesen Texten Gregors Auffassung von der Art der Natureinheit mit Sicherheit genauer wiederzugeben. Aus dem deutlichen Unterschied aber, den Gregor zwischen der absoluten physischen Wirkeinheit der göttlichen Personen und der nur moralischen menschlicher Einzelwesen macht (z. B. 45, 125A—B), ergibt sich wohl recht deutlich, einen wie wesentlichen Unterschied er zwischen der physischen Natureinheit göttlicher Personen und menschlicher Einzelwesen annahm und wie wenig er darum im Ernst an die physische Realität einer in den Einzelwesen inexistierenden universalen Menschennatur dachte, mögen bei dem Vergleich beider Natureinheiten trotzdem beachtenswerte platonische Einflüsse mitgespielt haben.

Die vielleicht wertvollste Ergänzung zu diesem Bild bietet die recht ausführliche spekulative Behandlung der Einheit des Menschengeschlechtes in den Kapiteln 16 und 22 „Von der Erschaffung des Menschen". In Abhängigkeit von Philon[112] unterscheidet hier Gregor — ohne aber sein Urteil endgültig festlegen zu wollen — die Bildung des reinen Abbildes Gottes, des Idealmenschen, der nur in der göttlichen Erkenntnis und Allmacht volle Realität besitzt, von der Schöpfung des historischen, geschlechtlich differenzierten Menschen. Dieser ist nur unvollkommenes Abbild jener idealen Menschheit[113]. Während jener geschlechtslos ist, vermehrt sich dieser, bis die Fülle der Menschheit erreicht ist (44, 205D) und alle ein engelgleiches Leben füh-

[112] De opif. mundi n. 134 und 135; Cohn I 46, 12—47, 11. — Zu Philons Anthroposspekulation vgl. H. Schmidt, Die Anthropologie Philons von Alexandreia, Würzburg 1933, 3—10; K. Steur, Poimandres en Philo, Purmerend 1935, 100 ff. u. 163 ff.

[113] 44, 181A—C; 185C.

ren, nicht bloß paradiesischer Beherrschung aller Sinnlichkeit, sondern einer vollen Überwindung aller geschlechtlichen Lebensbetätigung[114]. Denn in der Auferstehung nimmt man weder zur Ehe, noch wird man zur Ehe genommen (Mt 22, 30; 44, 188B). Gewiß war auch schon der erste Mensch bei seinem Eintritt in diese geschichtliche Ordnung geschlechtlich differenziert; aber doch nur deshalb, weil Gott den zukünftigen Fall der Stammeltern voraussah und damit auch den Verlust der vollkommenen Gottbildlichkeit und ihrer geschlechtslosen, engelgleichen Vermehrung[115]. Geschlechtlichkeit ist deshalb eigentlich kein Abbild Gottes, sondern bereits Gemeinschaft mit der untergeistig-tierischen Existenz (44, 181B; 189B). Gott ist trotz des Geheimnisses seiner innergöttlichen Fruchtbarkeit ewige Jungfräulichkeit[116]. Stellt darum auch schon der paradiesische Mensch keine reine Verwirklichung des göttlichen Urbildes dar, so ist er doch durch die Gnade des Paradieses von den sich aus der geschlechtsdifferenzierten Körperlichkeit ergebenden Unvollkommenheiten bewahrt[117].

Die von Gott geschaffene Idealeinheit des Menschen dagegen umfaßt die ganze Fülle der Menschheit. Hat auch die Alleinheit[118] (ἅπαν τὸ γένος: 44, 185C) in dieser Vollendung geschichtlich noch nie bestanden, so ist sie doch eine Realität, die kraft göttlicher Schöpfertätigkeit (ἐποίησεν: 44, 185C)[119] in der göttlichen Voraussicht und Macht Gegenwartswert und Existenz besitzt (τῇ θείᾳ προγνώσει τε καὶ δυνάμει πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης ἐν τῇ πρώτῃ παρασκευῇ περιείληπται: 44, 185C[120]), gleichsam als handle es sich um ein bereits in der Zeit bestehendes Einzelwesen. Wie organisches Leben, die in allen Teilen verwirklichte Einheit bedeutet, so ist auch diese pleromatische Einheit ähnlich der organischen Totalität eines Lebewesens (45, 80B): Sie ist die von Gott frei gewollte und bis ins letzte bestimmte[121] Einheit aller und stellt als solche allein das eigentliche Gottesbild der Menschheit dar (μία τις τοῦ ὄντος ἐστιν εἰκών: ebd. 185D). Darum bestehen auch menschliche Einzelwesen im geschichtlichen Prozeß nur insofern, als diese einen Teil jener pleromatischen Einheit unvollkommen verwirklichen und zur Alleinheit drängen in

---

[114] 44, 188D.

[115] 44, 189C. Vgl. auch 44, 205B. — Zum einzelnen siehe J. Aufhauser, Die Heilslehre des Hl. Gregor von Nyssa, München 1910, 66—68.

[116] De Virgin. 46, 321C. — [117] Vgl. J. Aufhauser, a. a. O., 46 ff.

[118] οὐχ ὅ τις, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν: 44, 185B.

[119] Ähnlich γέγονεν: 44, 204D. — [120] 44, 204D.

[121] τὸ πλῆθος: 44, 189D; τὸ ἴδιον πλήρωμα τὸν ἀριθμὸν τῶν ψυχῶν τελειούμενον: ebd. 189C.

einem Leben jungfräulicher Überwindung allen geschlechtlichen Daseins. Während spätere abendländische Theologie die göttliche Vorsehung und Allmacht zum unmittelbaren Garanten aller Sinnhaftigkeit menschlicher Geschichte macht und als eigentlichen Träger der alle Zeitlichkeit umspannenden Einheit betrachtet, verlegt Gregor dies Einheitsprinzip selbst in die Sphäre des Geschöpflichen: in dem Maße ist menschliche Gemeinschaft Wirklichkeit, als sie selbst Abbild einer höheren Totalität ist. Und in dem Grade erhält alles seinen eigentlichen Sinn, als es in die konkrete Ganzheit eingespannt ist, die alle Geschlechter vom Urbeginn bis zum Ende der Zeiten erfaßt[122] und allein eigentlich *die* wahre Realität ist. Darum ist die Konzeption des Pleroma oder des Universalmenschen charakteristischer Ausdruck der Seinsmetaphysik Gregors. Wie sich diese Alleinheit nicht mit Adam identifizieren läßt, so auch nicht einfachhin mit Christus, obgleich gerade er als der erste ganz jungfräuliche Mensch Haupt und Träger der neuen Menschheit ist[123]. Sie ist eben nicht bloß ein Allgemeines, das durch Abstraktion von allen Besonderheiten der Einzelwesen gewonnen ist und nun nach Art eines extremen platonischen Realismus in oder über den Einzelwesen existierte.

Um dieses Pleroma als die alle Zeit umfassende Ganzheit von aller geschichtlichen Begrenztheit unabhängig zu machen, faßt es Gregor als überzeitliche Realität auf, ohne es aber mit Gott selbst identisch zu setzen. Es ist nur Geschöpf. Dadurch wird zwar die pantheistische Krise vermieden, in die Origenes gerät, weil er in Abhängigkeit vom neuplatonischen Denken den Logos selbst zum eigentlichen Träger der Einheit der Logoi[124] macht; zugleich wird aber auch der Idealganzheit eine von der konkreten Menschheit zu sehr unterschiedene Existenz oder Eigenrealität verliehen und damit in Gregors fruchtbare Ganzheitsidee doch wieder ein starker platonischer Zug gebracht. Wie schon vorher in der Idee der radikalen Endlichkeit die Transzendenz göttlicher Überzeitlichkeit überspannt und dadurch geschöpfliche Wirklichkeit in ihrer geistigen Existenz bedroht ward, so ist nun auch hier überzeitliche und historische Totalität zu sehr von einander getrennt. Dadurch ist aber die Bedeutung gefährdet, die Gregor mit Recht der konkreten Totalität und Allmenschheit zuerkennt und die seine ganze theologische Anthropologie und Erlösungslehre in der Tiefe durchzieht.

---

[122] De hom. opific. 44, 205A: ἐμπεριλαβὼν τῇ γνώσει κατ' ἀριθμὸν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον ἔσται τὸ ἀνθρώπινον. — Ähnlich 44, 189C.

[123] De Virgin. 46, 324B u. 377D; Hldkom. 44, 916B.

[124] Zum Einzelnachweis vgl. A. Lieske, a. a. O., 184 ff.

Äußert sich dadurch in Gregors Totalitätsbegriff ein bemerkenswerter platonischer Einschlag, so ist doch andererseits sehr deutlich gezeigt, wie wenig selbst in dieser am stärksten platonisch beeinflußten Einheitsfassung an die Existenz einer von aller Individualbesonderheit gereinigten Allgemeinwirklichkeit im Ernst gedacht wird[125]. Deshalb ist trotz dieser Überlagerungen mit platonisch-philonischen Elementen doch sein Natureinheitsbegriff der leise Anfang einer Wirklichkeitsschau, die die konkrete Ganzheit aller menschlichen Einzelwesen als den eigentlichen Träger geschöpflicher Realität betrachtet und dem geschichtlichen Menschheitsprozeß nur in dem Maße Sinn und Bestand zuschreibt, als er innerlichst erfüllt und getragen ist von dieser organischen Ganzheit als der physisch-realen differenzierten Einheit aller in allen. Wie diese die Grenze geschöpflicher Individualität überschreitet und miteinander alles vereint, so nähert sich der Prozeß der Menschheitsgestaltung und kosmischen Entwicklung — Mensch ist eben als Mikrokosmos[126] selbst nur Teil des Gesamtkosmos — umsomehr der Vollendung, je mehr sich die Alleinheit

[125] Darum ist auch L. Malevez' (a. a. O., 418—439) Versuch, Gregors Natureinheit aristotelisch-thomistisch zu erklären oder verständlich zu machen, durchaus begründet. Nur darf man Gregors Einheit nicht so sehr im Sinne einer den Einzelwesen kraft ihrer Form innewohnenden unbegrenzten Dynamik zur Bildung immer neuer Einzelwesen verstehen, sondern vielmehr als realen Ausdruck der alle Menschen umfassenden *konkreten* Einheit. — Nach Fertigstellung dieses Artikels konnte ich noch die gerade erschienene Arbeit von S. Gonzalez, El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa (Greg 20 [1939] 188—206) einsehen. Wir stimmen beide darin überein, daß Gregor die platonische Ideenlehre nicht einfachhin übernimmt, daß sich aber doch ein stärkerer platonischer Einfluß auf seine Natureinheits-Auffassung feststellen läßt. Während ich diesen mehr darin sehe, daß Gregor die ideale Totaleinheit zu sehr in ihrer Wirklichkeit von der konkreten Einheit der existierenden Ordnung unterscheidet, sieht Gonzalez den platonischen Einfluß auf Grund des Vergleiches der Natureinheit der menschlichen Einzelwesen mit der der göttlichen Personen ein wenig mehr in der Gefahr einer Universalrealität, die als Gemeinsames in den Einzelpersonen inexistierte. Da aber C. Eunom. III (45, 592C—D; Jaeger II 26—27) ein ähnlicher Gedanke wiederkehrt wie De hom. opific. (also etwa drei bis vier Jahre nach de hom. opific. geschrieben 379), die Idealeinheit sich hier aber kaum im Sinne einer von allen Besonderheiten losgelösten Universalnatur auffassen läßt, scheint es mir nicht notwendig zu sein, den platonischen Einfluß noch stärker in Richtung auf eine Universalrealität zu bestimmen. Gregor selbst hebt doch recht deutlich den Unterschied zwischen der Natureinheit göttlicher und menschlicher Personen hervor.

[126] Zur kosmischen Bedeutung des Menschen vgl. bes. Orat. Catech. 6 45, 25C—D; 28A. Zum μικρὸς κόσμος-Motiv vgl. In Psalm. 44, 440C; 441—444B. De hom. opific. 44, 180A spottet Gregor über

geschichtlich auswirkt, d. h. je größer das Band der Liebe ist, das alle in der Teilnahme am Gottmenschentum Christi miteinander eint. Liebe zu Gott ist deshalb notwendig Liebe zum Nächsten. Sünde aber bedeutet Einbruch der Vielheit in die göttliche Einheit des Menschengeschlechts[127].

Damit ist auch sofort die große Bedeutung angedeutet, die diese Totalitätsauffassung im theologischen Denken und in der Vollkommenheitslehre sowie Mystik Gregors einnimmt. Denn ist die Gesamtmenschheit eine alle menschliche Personalität innerlichst erfassende Wirklichkeit, dann mußte allein schon in der Menschwerdung eine Realverbindung zwischen Christus und allen Menschen geschaffen sein, die die Begrenztheit und Enge geschöpflicher Existenz keimhaft bereits sprengte und sich in dem Maße immer reicher entfaltete, als sich der Einzelne der Gnadenfülle Christi, des Hauptes der neuen Menschheit, immer mehr erschloß. So ist diese lebendige Realverbindung mit dem Gottmenschen oder die Immanenz Christi im Gläubigen die Überwindung des Paradoxons menschlicher Existenz. Sie ist das Geheimnis des Gottmenschen, das auf dem Antlitze der Kirche innerweltlich aufleuchtet[128] und lebenspendend durch ihre Glieder strömt, sie mit der trinitarischen Einheit zwischen Vater und Sohn, dem Hl. Geiste, erfüllt und damit die Kirche, das Geheimnis des innerweltlichen Wortes, zum gnadenhaften Abbild innergöttlicher Einheit gestaltet[129]. War schon in Origenes' Theologie der mystischen Gottesgemeinschaft unsere Realverbindung mit Christus im Leben des Glaubens die Grundlage unserer Teilnahme am göttlichen Leben, so ist sie es erst recht bei Gregor von Nyssa. Denn jetzt ist unsere Teilnahme am Gottmenschentum Christi nicht bloß vorübergehendes Durchgangsstadium auf dem Wege zur Schau[130], sondern bleibendes Zentralgeheimnis allen christlichen Daseins. Wie wir schon durch unsere bloße Existenz in Realkontakt mit diesem weltimmanent gewordenen Geheimnis göttlicher Liebe getreten sind, so ist auch alles mystische Gnadenleben nichts weiter als ständige Begegnung mit diesem menschgewordenen Wort, das in uns selbst wohnt und uns doch zugleich endlos fern bleibt: Es ist das Geheimnis grenzenloser göttlicher Liebe.

die Versuche, die theologische Bedeutung des Menschen aus diesem Motiv allein zu erfassen. — Auf die gedankliche Beeinflussung Solowjews theologischer Anthropologie und Kirchenlehre von dieser Gedankenwelt Gregors wies E. v. Ivánka hin (OrChr 32 [1933] 159—167).

[127] De An. et Resurr. 46, 157A.

[128] Hldkom. 44, 949B.

[129] Ebd. 44, 1117A.

[130] Vgl. A. Lieske, a. a. O., 47; 75—98; 128.

Essenz- und Existenz-Philosophie.

Tragische Identität oder Distanz der Geduld[1].

Von Erich Przywara S. J.

1. Unter einer doppelten Rücksicht kann sich eine Existenz-Philosophie gegen eine Essenz-Philosophie stellen. Einmal vom formalen Erkenntnis-Objekt her (noëmatisch). Formales Erkenntnis-Objekt einer Essenz-Philosophie wäre dann das ideale Sosein in der Breite, wie die Geschichte es zeigt: das platonische εἶδος (als ideales Sein in sich selbst), die aristotelische μορφή (als ideale Gestalt in den Dingen), das scholastische universale (als Allgemein-Wesen in der einen oder andern Weise in den Individual-Dingen), die inhaltlichen oder formalen „Formen" und „Gesetze" der neuzeitlichen Philosophie. Existenz-Philosophie, als Gegenstück, hätte es dann mit dem zu tun, wovon in der noëmatischen Essenz-Philosophie „abgesehen" wird oder was wenigstens nur den „Hintergrund" bildet: das reale Sein (gegen das εἶδος), die konkreten Dinge (gegen die μορφή), das einmalig Individuale (gegen das universale), das fließend Lebendige (gegen „Formen" und „Gesetze"). Aber dann würde eben diese Existenz doch das Objekt einer Philosophie, die methodisch in ihren Begriffen „abhebt" und „formuliert" und damit notwendig ihr Objekt, und also auch die Existenz als Objekt auf den Boden der Essenz bringt. Eine noëmatische Existenz-Philosophie würde also dann zu einer äußersten Essenz-Philosophie: Essentialisierung auch der Existenz.

So rückt das Problem von selbst auf die Ebene des Erkenntnis-Aktes (ins Noëtische). Formaler Akt einer Essenz-Philosophie wäre eben diese „Essentialisierung" aller

[1] Der *erste Teil* dieser Darlegungen (nr. 1—4) hat seinen Ausgangspunkt in jenem Vortrag bei den 2. Davoser Internationalen Hochschulkursen (23. 3. 1929), der der Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer vorausging und eben darum die Unterscheidung zwischen Essenz- und Existenz-Philosophie einführte. Für den *zweiten Teil* (nr. 5—7) war grundlegend ein Vortrag in der Kant-Gesellschaft zu München (14. 2. 1933): als ausdrückliche Ableitung dieser Unterscheidung aus dem ontologischen Existenz-Essenz-Problem. Der *dritte Teil* endlich (nr. 8—9) ist der Inhalt zweier abschließender Vorträge bei den Katholischen Hochschulwochen in Prag (9. und 10. 10. 1936) über die religiöse und christliche Tiefe des Problems, nachdem zwischen 1929 und 1936 das Problem unserer Unterscheidung ins Breite gegangen war. So umspannt die Gesamtdarstellung gleichzeitig die Geschichte ihres Problems.

Gegenstände, auf die sie sich richtet: sei es als objektive Essentialisierung (indem sie alles Reale auf die Ebene idealen Seins erhebt: wie in der antiken Philosophie); — sei es als formale Essentialisierung (indem sie alles Fließende in unwandelbare Begriffe faßt: wie in der scholastischen Philosophie); — sei es als methodische Essentialisierung (indem sie alles kreatürlich Werdende in absoluter Wahrheit schaut: wie in der neuzeitlichen Philosophie). Existenz-Philosophie, als Gegenstück, stünde dann in einem Akt, durch den unter allen drei berührten Rücksichten das Besondere der kreatürlich werdenden Existenz unangetastet in die Ebene philosophischen Erfassens tritt. Es ist darum nicht, parallel zu Essentialisierung (als formalem Akt einer Essenz-Philosophie), eine Existentialisierung. Denn diese wäre vielmehr ein noëtischer Schöpfungs-Akt: als In-Existenz-Setzung eines idealen Seins. Es kann auch nicht eine „Existenz-Erhellung" sein (wie K. Jaspers formuliert). Denn Erhellung sagt das Hell eines idealen Seins oder klarer Begriffe oder reiner Wahrheit, ist also eine Form von Essentialisierung. Der formale Akt einer Existenz-Philosophie bestünde vielmehr in einem solchen Erfassen der Existenz, darin einerseits, als (Erfassen der) Existenz, das Besondere der Existenz unangetastet bleibt, anderseits, als Erfassen (der Existenz), eben dieses Besondere heraustritt in seinem besonderen Unterschied gegen alles Essentiale.

Das ließe sich erstens objektiv verstehen: als ein Sich-selbst-geben der real-konkreten Dinge (im Gegensatz zur objektiven Essentialisierung). Zweitens wäre es subjektiv möglich: als Erfassung durch die konkrete Lebendigkeit des erfassenden Menschen (im Gegensatz zur subjektiven Essentialisierung). Drittens endlich wäre es erörterbar als innere Formung der Methode des Erkennens selber, also der Korrelation zwischen Objekt und Subjekt, durch das Besondere von Existenz überhaupt: nicht also als das Eins von Objekt und Subjekt in der Identität absoluter Wahrheit (wie in der methodischen Essentialisierung), sondern als Spannung im Widerstreit, wie es den realen Existenzen der Welt eigentümlich ist. — Die erste Weise, einer objektiven Existenz-Philosophie (in der Art der Lebensphilosophie), verbürgte gewiß das Maximum von Objektivität, aber die subjektive Weise ihres Erfassens bleibt ungeklärt und ungeprüft. Die zweite Weise, einer subjektiven Existenz-Philosophie (in der Art Heideggers), enthielte gewiß diese vermißte Prüfung und Klärung, aber die konkrete Lebendigkeit des Menschen als Form führt zu einer Anthropologisie-

rung der Dinge. Die dritte Weise, einer methodischen Existenz-Philosophie (in der Art Bergson's, Grisebach's, Jasper's, Heyse's), wahrt gewiß die Unterschieds-Spannung zwischen erfassendem Menschen und erfaßter Welt. Aber die Unterschieds-Spannung als solche hebt folgerichtig alle Erkenntnis auf: weil alle Erkenntnis auf einer Seins-Relation irgendwelcher Gleichung beruht. Setzt man aber anstelle des Formalen der Unterschieds-Spannung das Inhaltliche ihrer Beziehungs-Träger, also Objekt und Subjekt, so schwingt die Frage zurück zu objektiver oder subjektiver Existenz-Philosophie. Es bliebe also nur das jeweilige Ergebnis der jeweils sich vollziehenden Unterschieds-Spannung: als „elektrischer Funke" (wie etwa Baader den philosophischen Vorgang sieht). Das aber ist deutlich vielmehr ein religiös-mystischer Vorgang, ein cogitor (wie Baader folgerichtig sagt), nicht ein philosophisch reflexer Akt und also ein cogito. Das Problem zwischen Essenz- und Existenz-Philosophie mündet daher in die Frage zwischen diesen beiden; zwischen einem philosophisch reflexen cogito und einem religiös-mystischen cogitor. —

2. Das Problem, das hier obwaltet, wird darum am besten von den konkret historischen Ursprüngen einer Essenz- und Existenzphilosophie her sichtbar werden. Der geschichtliche Entsprung ausgesprochener Existenz-Philosophie liegt im Zueinander von Hegel und Kierkegaard. Indem *Hegel* das ideale Sein selber als dialektisches Werden faßt, geschieht einerseits in der Sphäre der Essenz selber die höchste Annäherung an eine Existenz-Philosophie: indem die Idee in ihrer Entfaltung zur Existenz existenzhaft gefaßt wird; im Spiel der Gegensätze, wie es dem konkreten Sein entspricht. Indem aber Hegel eben so die Sphäre der Existenz aus der Dialektik des idealen Seins begreifen will, wird anderseits die zugespitzteste Essenz-Philosophie begründet: als Essentialisierung auch der Existenz. — Im Gegensatz hierzu entspringt in *Kierkegaard* die eigentliche Existenz-Philosophie. Existenz in sich ist ihr Gegenstand, aber als „entsprechend dem Einzelnen" (Tagebücher; Haekker II 128), als „höchstes Interesse" für den „Existierenden" (Werke; Schrempf VII 13) und als „einzige Wirklichkeit" im Sinne der „eigenen ethischen" des „Existierenden" (ebd. 15). Existenz ist ebenso der Akt der Existenz-Philosophie, aber als ein „sich selbst in Existenz ... verstehen" (ebd. 49) durch den „für sich existierenden" Menschen (ebd. VI 265), so daß „die Existenz denken und

existieren dadurch zusammengesetzt" ist, „daß ein Existierender ein denkender ist" (ebd. VII 13). Ebenso aber „versteht" der Existenz-Denker nicht nur „das abstrakte Menschsein in das Konkrete hinein, dieser einzelne existierende Mensch zu sein" (ebd. 49), sondern „die wirkliche Subjektivität ist die ethisch existierende Subjektivität" (ebd. 15) und das „möglichst große Sichvertiefen in die Existenz" ist konkret das „wesentliche Bewußtsein in der Schuld" (ebd. 215).

Damit sieht sich die Existenz-Philosophie in einem doppelten Gegensatz gegen jene höchste Form von Essenz-Philosophie, wie sie in Hegel dasteht. Es ist erstens ein *metaphysischer Gegensatz:* Existenz in sich gegen jede Weise von Essenz. Material-metaphysisch tritt eine konkrete Daseins-Philosophie von Angst, Schuld und Tod gegen eine abstrakte Soseins-Philosophie der idealen Sphäre: Konkret gegen Abstrakt, pessimistisch Real gegen optimistisch Ideal, Affektiv gegen Intellektual. Formal-metaphysisch tritt entsprechend die Form eines „sich von Existenz her verstehen" gegen ein Absehen von oder Einklammern der Existenz, ebenso ein dynamisch werdendes Denken gegen ein systematisches, endlich ein dialogisches Denken (in Ansprache und Gespräch) gegen ein monologisches (der reinen eigenen Gedanken-Entwicklung). — Aber tiefer birgt sich dahinter der *religiöse Gegensatz:* aufgebrochene Existenz gegen eine in sich selbst beruhigte Existenz (die eben darum in der Ruhe einer idealen Sphäre sich begreift). Das Theologumenon der Essenz-Philosophie Hegel's ist das Trinitarische Leben der Gottheit als Bewegungsprinzip der Kreatur. Das Theologumenon Kierkegaards ist scharf dagegen die zerrissene Unruhe des Menschen der Erbsünde. So ist die Tiefe des Material-Metaphysischen die auf Erlösung harrende Erbsünde-Welt der beständigen Schuld. Und die Tiefe des Formal-Metaphysischen ist das akthafte Erbsünde-Denken in Distanz und Flucht und Trotz, — augenblickhaft aufgehoben zu werden in die Allwirksamkeit der Liebe.

3. Das empfängt sein Gegenbild vom geschichtlichen Ursprung ausgesprochener Essenz-Philosophie: objektiv-gegenstandshaft von Parmenides her, — subjektiv-akthaft von Descartes her. In beiden vollzieht sich eine Gleichung zwischen dem Sein (Parmenides: εἶναι; Descartes: sum) und dem Noëtischen (Parmenides: νοεῖν; Descartes: cogito): zwischen Essenz also als ontischem „Wesen" und Essenz als noëtischem „Inbegriff". Aber von *Parmenides*

her zielt es auf ein objektiv gegenstandshaft Noëtisches als bestimmenden Grund eines objektiv gegenstandshaften Seins (im Gegensatz zu den physikalischen Weltgründen der jonischen Philosophie: Feuer, Wasser usw.). Das Es eines „Denkens an sich" (νοεῖν) erscheint als Grund eines „Seins an sich" (εἶναι), und darum die Helle eines denkförmigen Inbegriffs als „eben das, was Sein ist": „eben dasselbe doch ist Denken wie Sein" (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι). — Umgekehrt zielt es von *Descartes* her auf Begründung eines subjektiv akthaften Seins durch ein subjektiv akthaft Noëtisches (als Vergewisserung über das Sein im Ich, — im Gegensatz zur objektiven Sicherheit des Seins ins sich, wie es der Philosophie der Scholastik eigen war). Das Ich eines „Ich bin" (sum) erscheint als unbezweifelbar im Ich eines „Ich denke" (cogito), und darum die Helle des Seins des Bewußtseins (als des vergewisserten Seins) als innere Ausfolgerung eines sich denkenden Ich: „Ich denke, so bin ich" (cogito ergo sum). — Wohl erscheinen also Parmenides wie Descartes eins in einer Noëtisierung des Seins (als gemeinsame Richtung einer Essenz-Philosophie): „Inbegriff des Seins" als „Sein im Inbegriff". Aber in Parmenides geschieht unterscheidend eine Ontisierung des Noëtischen: zu Prinzipien des Seins. In Descartes dagegen vollzieht sich eine Noëtisierung des Ontischen: zum Grund des Bewußtseins. Es ist ent-noëtisierende Noëtisierung in Parmenides: da das Noëtische Seinsprinzip an sich wird. Es ist ein-noëtisierende Noëtisierung in Descartes: da das Ontische ausschließlich die Form des Noëtischen trägt.

Von beiden, Parmenides wie Descartes, her entfaltet sich jeweils die *Gesamt-Problematik einer Essenz-Philosophie.* Ihre objektiv gegenstandshafte Gestalt (von Descartes her) interpretiert sich sowohl material-inhaltlich (als noëmatische Noëtisierung) wie formal-akthaft (als noëtische Noëtisierung). — Von Parmenides her hat Platon zum Grundprinzip die noëmatischen Eide, Aristoteles aber die noëtisch dynamische Bewegung des „Denkens des Denkens" (νόησις νοήσεως). Ebenso, von Descartes her, interpretiert Descartes selber das cogito noëtisch (als Denkakt), Husserl aber (im Beschluß) noëmatisch (als Welt transzendentaler Wesenheiten). — Entsprechend dieser Doppel-Form in der formalen Methode erscheint dann auch die Inhaltlichkeit beider Gestalten einer Essenz-Philosophie: sowohl als vorwiegend anthropologische wie als vorwiegend kosmologische. Von Parmenides her: in Platon anthropologisch (um die ψυχή als Mittelpunkt), in Aristoteles kosmologisch (um den κόσμος

als Mittelpunkt). Von Descartes her: in Kant und Fichte anthropologisch (im transzendentalen Subjekt), in Schelling und Hegel kosmologisch (im weltförmigen Geist). — Und der Kreis schließt sich zur formalen Methode zurück, indem der Nous der Noëtisierung in der Breite der Transzendentalien erscheint (wahr, gut, schön). Von Parmenides her: als intellektuale Noëtisierung in Platon-Aristoteles-Thomas; als ethische in der arabischen und franziskanischen Scholastik. Von Descartes her: als intellektuale Noëtisierung in Descartes, Hegel, Husserl; als ethische in Kant und Fichte; als ästhetische in Schelling.

Aber eben so prägt sich deutlicher, zum Abschluß, in dieser Gesamtproblematik die grundlegende *Unterschiedlichkeit* aus: zwischen ent-noëtisierender Noëtisierung in Parmenides und ein-noëtisierender Noëtisierung in Descartes. — So ist es im material Inhaltlichen: das platonische Eidos wie das aristotelische Denken des Denkens sind als material-inhaltliches Sein gefaßt; das cogito Descartes' aber wie die Wesenheit Husserl's haben allein das Sein des Bewußtseins. Folgerichtig sind Anthropologie-Kosmologie in Platon und Aristoteles die Spannungsweite einer Metaphysik des Seins, zwischen Descartes-Kant-Fichte und Schelling-Hegel aber die einer immanenten Metaphysik des Bewußtseins. — Und im Problem der letzten Transzendentalität geht es bei Platon-Aristoteles-Thomas und arabischer und franziskanischer Scholastik um den Primat zwischen transzendentalen Gerichtetheiten des Seins, bei Descartes-Hegel-Husserl, Kant-Fichte und Schelling aber um den zwischen transzendentalen Richtungen des Bewußtseins. — Hierin aber bricht das religiöse Problem durch. Die ent-noëtisierende Noëtisierung von Parmenides her sichtet das eigentlich Göttliche im seinshaften Logos oder Nous oder der Hierarchie der Eide oder dem Denken des Denkens, — hinein in die mittelalterlichen Kontroversen, ob Gott eigentlichst Intellekt oder Wille, Wahrheit oder Liebe sei. In der ein-noëtisierenden Noëtisierung von Descartes her aber ist jene Vergewisserung in der Innerlichkeit mächtig, die der Reformation eigen ist: das Göttliche als Alleinwirkendes zu besitzen in den Absolut-Richtungen des Bewußtseins, in denen allein das Sein erst gewiß ist und also erst Sein ist. Mit anderen Worten: auch die Essenz-Philosophie ist zuletzt durch ein Theologumenon bestimmt: durch das der *Identität des Kreatürlichen mit dem Göttlichen,* — wie das bestimmende Theologumenon der Existenz-Philosophie die tragisch (erbsündige) Distanz ist.

4. Damit aber ist es in Existenz- wie Essenz-Philosophie zuletzt ein Gegensatz der Existenz: Existenz der Kreatur im Endlichen, Existenz der Kreatur im Ideativ-Idealen; endliche Existenz, ideale Existenz. Indem aber die endliche Existenz sich zuletzt als (tragische) Göttlichkeit reiner Endlichkeit faßt, die ideale Existenz als eine Erscheinung göttlicher Idealität, tragen beide (in allem Gegensatz zueinander) die Form einer *Identität von Essenz und Existenz* und damit die Form Gottes: reine Existenz (die in „rein" für und zu und in sich selbst ihre eigene „Essenz" ist), — reine Essenz (die in „rein" für und zu und in sich selbst ihre eigene „Existenz" ist).

So liegt der Weg der Lösung in einer doppelten Betrachtung: vom Verhältnis zwischen Existenz und Essenz her, und von dem zwischen tragischer Distanz und idealer Identität her.

* * *

Das philosophische Sachproblem zwischen Essenz- und Existenz-Philosophie läßt sich in drei Stufen aus einer Erörterung des Namens selber entwickeln. Erstens: Essenz und Existenz als formal methodische Modi im Begriff von Philosophie überhaupt. Zweitens: Essenz und Existenz als formal methodische Modi im formal-methodischen Modus des allgemeinen Seins- und Standpunkthaften von Philosophie überhaupt. Drittens: Essenz und Existenz als formal-methodische Modi der Philosophie. So geht es wachsend vom Impliziten zum Expliziten des Problems[2].

Grundlegend ist unser Problem in dem impliziert, was Philosophie ihrem Wortsinn nach sagt: als Sophia und als Philein. Die objektiven Möglichkeiten, wie sie im Begriff der Sophia sich vorzeichnen, empfangen vom Begriff des Philein aus die entsprechenden subjektiven Stellungnahmen: daß von dieser Entsprechung her im nachfolgenden Problem des Seins und Stehens von Philosophie die ersten ausdrücklichen Züge des Spannungsfeldes von Essenz- und Existenz-Philosophie sichtbar würden.

Sophia in (Philo-)sophie sagt die grundlegenden objektiven Möglichkeiten in drei Stufen. Sophia (σοφία) ist

[2] Als Eigenschaftsworte gebrauchen wir nur: essential (existential): im Sinne einer inneren Essenz- (Existenz-) Qualität. Die Scheidung Heideggers zwischen Existential und Existentiell ist standpunktlich: weil für ihn die Existenz ihre eigene Essenz ist. Dann sagt Existential das material Essentiale dieser Existenz, Existentiell aber ihr formales Existieren.

erstens *Weisheit als Akt-Form* entsprechend zum Leben als Gegenständlichkeit. Als solche Weisheit steht sie auf der einen Seite dem Leben „gegenüber": als das ideal Standfeste einer ewig unveränderlichen Weisheit gegenüber der Wandlung des realen Lebens. Auf der anderen Seite aber muß sie als Akt-Form dem Leben als Gegenständlichkeit entsprechen, d. h. Lebensweisheit sein, Weisheit „des" Lebens selber, und also eine innere Reifung „im" Leben: als ein immanent Ewiges im Werden des Lebens selbst. In „*ewiger Weisheit* gegenüber dem Leben" erscheint also die Form von Essenz; in „*Lebensweisheit* im Leben" die Form von Existenz. — So aber tritt, zweitens, innerhalb von Sophia selber die *Scheidung zwischen Weisheit* (σοφία, sapientia) gegen *Wissenschaft* (ἐπιστήμη, scientia). Weisheit sagt dann die Sicht einer durch sich selbst erscheinenden Region der Ideen, Zusammenhänge oder Wesenheiten. Wissenschaft, im Gegensatz dazu, ist ein Sichten der Realität durch die Realität selbst: auf dem Weg von Erfahrung, Experiment und praktischer Erprobung (als Praxis oder als Technik). Es gibt sich also in Weisheit deutlicher die Weise idealer Essenz, in Wissenschaft diejenige realer Existenz. — Da aber Weisheit als Lebensweisheit zum Leben selber bedingt ist (also zur Region von Wissenschaft hin), Wissenschaft hinwiederum als Denk-Form zum Ideativen einer Theorie zielt (also zur Region von Weisheit), so ist — drittens — die eigentlichste innere Problematik von Sophia eine *Spannweite zwischen zwei Bewegungsrichtungen im Zueinander von Weisheit und Wissenschaft.* Die eine geht vom Oben der (idealen) Weisheit zum Unten der (realen) Wissenschaft: als *apriorische Methode* von ersten Prinzipien her, in denen die Realität erkannt wird. Die andere Bewegungsrichtung steigt vom Unten der (realen) Wissenschaft zum Oben der (idealen) Weisheit: als *aposteriorische Methode* in Induktion, von der her die letzten Wesensgründe sich öffnen sollen. So aber enthüllt sich im Apriori abschließend die Form idealer Essenz als Bewegung zu realer Existenz (die aber eben darum als *essentiale Existenz* sich gibt), im Aposteriori aber diejenige realer Existenz als Bewegung zu idealer Essenz (die aber eben darum als existentiale Essenz gewonnen wird)[3].

[3] N. Hartmann will Idealität-Realität von Sosein (Essenz)-Dasein (Existenz) geschieden wissen: „Ideales Sein hat sein eigenes Sosein *und* Dasein ... Und reales Sein hat sein eigenes Dasein *und* Sosein" (Grundlegung der Ontologie, Berlin 1935, 114). Aber dieser Bruch mit der klassischen Tradition ist bei Hartmann standpunktlich bedingt. In der Verselbständigung der idealen Ge-

Philein in Philo(-sophie) sagt demgegenüber, als akthaftes Verhalten zur Sophia, die Breite der formalen Stellungnahme zu den objektiven Möglichkeiten. Diese Breite liegt zwischen den beiden Bedeutungen des Wortes: φιλεῖν als „liebhaben", φιλεῖν als „suchen hin zu". Das erste ist damit Form des Eins, das zweite Form der Distanz. Philo (-sophie) als „die Weisheit liebhaben" und also in der Form des Eins bedeutet folgerichtig eine Haltung des *Eins zu den in der Sophia beschlossenen objektiven Möglichkeiten.* — Diese Haltung des Eins kann sich einmal als Eins mit einer der objektiven Möglichkeiten, im Unterschied zu allen anderen, vollziehen: in der Weise *direkter Philosophie,* in der je eine objektive Möglichkeit sich „gegen alles" und „durch alles hindurch" (di) bis ins Letzte einlinig durchführt (-regere). Diese Direktheit differenziert sich dann aber auch in sich selbst formal entsprechend den objektiven Möglichkeiten: als prinzipienförmige oder als Erfahrungs-Direktheit (entsprechend zu ewiger Weisheit und Lebensweisheit); als intuitive oder als experimentale Direktheit (entsprechend zu Weisheit und Wissenschaft); als apriorische oder aposteriorische Direktheit (entsprechend zu den Bewegungsrichtungen Weisheit → Wissenschaft oder Wissenschaft → Weisheit). — Anderseits aber ist die Haltung des Eins möglich als Eins mit dem Ganzen der objektiven Möglichkeiten und darum als Eins mit ihrem sach-

---

bilde zu einem „idealen Sein" mit eigenem Sosein-Dasein ist es (in allem Kampf dagegen) der nachwirkende Standpunkt der Phänomenologie: die Region objektiver Wesenheiten. In der Bindung von Dasein und Sosein zu reinen „Seinsmomenten" eines identisch Realen aber ist es der eigene Standpunkt der innerlich absoluten Endlichkeit eines „seienden Werdens" entgegen der Scheidung zwischen einem (absoluten) Sein (= Gott) und einem (relativen) Werden (= Schöpfung) (Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, 133 ff.; 151 ff.): da die göttliche Identität von Sosein-Dasein zur Form des „Ganzen der Welt" wird: als „fortlaufend verschobene Identität" (Grundlegung ... 133), wie sie einem „seienden Werden" entspricht. — Was indes, als Kern der Unterscheidungen Hartmanns, möglich ist, ist die formal hypothetische Fassung eines „idealen Seins" (der dann die faktische, nicht notwendige Dasein-Sosein-Einheit des realen Seins entspricht). Das ideale Sein ist dann wirklich „bestehendes Sosein", das reale Sein hinwiederum „soseiendes Dasein". Aber das „Bestehen" des idealen Seins ist hypothetisch: dazu hin, in das Problem des realen Geist-Seins aufzugehen, und also in das Dasein-Sosein-Problem realen Seins. Und die Dasein-Sosein-Einheit des realen Seins ist rein praktisches Werden (und darum auch im „Ganzen der Welt"): dazu hin, ein absolutes Ist anzuzeigen als seinen Quell, und hierin ein wirkliches ens necessarium der Idealität von Dasein und Sosein.

lichen Spannungsverhältnis zu einander und darum folgerichtig zuletzt als Eins mit dem je neuen Umschwung zwischen ihnen: in der Weise *objektiv dialektischer Philosophie,* in der das Zwischen des Gegen- und Zueinander (δία-) der objektiven Möglichkeiten sich selbst in seiner Ordnung aussagt (-λέγειν). Diese objektive Dialektik erscheint damit gleichsam als der Selbstvollzug des Gewebes und Geschehens der objektiven Möglichkeiten, darum aber auch formalst als das objektive Hin-Her zwischen ihnen und also das Erscheinen formal objektiver Aporetik als des objektiven Verhältnisses zwischen ihnen. Vollzieht sich in direkter Philosophie die innere Struktur je einer der objektiven Möglichkeiten in sich, so ist objektiv dialektische Philosophie Vollzug der Struktur zwischen ihnen.

Philo(-sophie) heißt aber auch „zur Weisheit hin suchen" und sagt also die Form einer *Distanz zwischen der Weisheit* als einem objektiven Je-hinaus über alles Eins des Erreichens *und dem Suchen* als einem subjektiven Je-fern gegenüber je einem restlos erreichten Eins: objektive Distanz (der Weisheit), subjektive Distanz (des Suchens). Hieraus entspringen zwei letzte Formen. — Im Fall der objektiven Distanz (der Weisheit) zielt das Philein von sich aus auf das Eins mit dem objektiven Bestand, d. h. mit jenem Gewebe der objektiven Möglichkeiten der Sophia, das in objektiv dialektischer Philosophie rein zum Ausspruch kam. Als „Zielen auf" geht es aber nicht auf ein Eins vom objektiven Bestand her (mit dem Sinn einer Selbsterscheinung dieses Bestandes: wie in objektiv dialektischer Philosophie), sondern es geht auf ein Eins zum objektiven Bestand hin. Es zielt damit auf einen durch und im Philein zu geschehenden Ausgleich zwischen den Möglichkeiten des objektiven Bestandes. Es ist damit (weil vom Subjekt aus aktiv geschehend): *subjektiv dialektische Philosophie:* in der das objektive Gegen- und Zueinander der objektiven Möglichkeiten zu einem bewußt geordneten (λόγος) Zwischen (διά) ins Wort geformt wird (λέγειν). Eben so gerade erscheint die objektive Distanz (der Weisheit): da die subjektive Dialektik, als Ausformulierung des Zwischen, eben das Über-hinaus des inneren objektiven Eins der Weisheit selbst über alles subjektive Eins mit ihr (im „Zielen auf") sichtbar werden läßt. — Eben so aber zeigt sich dann auch das Entspringen der Gegenform: der subjektiven Distanz (des Suchens). Denn es ist die entsprechende Antwort-Bewegung zum je neuen und größeren Über-hinaus des innern objektiven Eins „der" Weisheit in sich selbst über alles an-

gezielte und erreichte subjektive Eins (des Suchens) „mit" ihr. Das Philein wird zu einem „reinen Suchen", das in möglichst „reiner Distanz" kritisch steht zu allem subjektiv erreichten Eins: kritisch zum passiv subjektiven Eins (in direkter und objektiv dialektischer Philosophie) wie zum aktiv subjektiven Eins (in subjektiv dialektischer Philosophie). Es ist damit *formal-kritische Distanzphilosophie:* Distanz der Scheidung und Unterscheidung (κρίνειν) gegenüber jedem verfesteten Erreicht eines Eins (in allen bisherigen drei Formen) und darum formal, d. h. nicht stehend in irgend einer Inhaltlichkeit (weder einer der objektiven Möglichkeiten noch ihres Gewebes noch eines erreichten aktiv subjektiven Ausgleichs zwischen ihnen), sondern allein stehend in der „Form" des „scheidend unterscheidenden" (kritischen) „Stehens in der Scheide" (di-stare).

Hierin ist deutlich, wie im Philein selber eine eigentümliche Weise von Essenz und Existenz ausgeprägt liegt. Im allgemeinen werden Sophia und Philein so zueinander erscheinen, daß das Philein als In-Existenz-Setzung der in der Sophia beschlossenen objektiv idealen und darum essenz-förmigen Möglichkeiten sich kennzeichnet. Dann aber besteht doch einerseits ein inneres Verhältnis zwischen Essenz und Existenz in diesen essenz-förmigen Möglichkeiten selber, und anderseits ein inneres Verhältnis der verschiedenen Formen des existenz-förmigen Philein zu diesen verschiedenen Möglichkeiten. Und also gibt sich die In-Existenz-Setzung als allgemeine Weise des Philein nicht einfachhin als Form der Existenz zur Sophia als der Form der Essenz, sondern es ist innerlich entsprechende Existenz. So erscheinen folgerichtig direkte und objektiv-dialektische Philosophie, als Formen des Eins zur Sophia, darum auch als Formen *immanenter Existenz* für deren objektiv essenzförmige Möglichkeiten; während subjektiv dialektische Philosophie und formal-kritische Distanzphilosophie, als Formen der Distanz zur Sophia, darum auch eine *distante Existenz* als Form sagen. — Wie innerhalb der Möglichkeiten der Sophia ein jeweiliges Gegeneinander zwischen Form idealer Essenz und Form realer Existenz erschien, um sich wachsend zu verdeutlichen in ein Gegeneinander von Einheitsformen beider, Bewegung idealer Essenz zu essentialer Existenz (im Apriori), Bewegung realer Existenz zu existentialer Essenz (im Aposteriori), — so treten nun, im Philein, diese objektiven Essenz-Existenz-Formen selber in ein neues Essenz-Existenz-Verhältnis, das vom subjektiv-akthaften Vollzug von Philosophie herkommt. Im Fall imma-

nenter Existenz des Philein tritt die Sophia in die Form einer vorwiegend *Essenz-Existenz:* die im Fall direkter Philosophie die Essenz betont (weil direkte Philosophie als innerlich logische Ausfolgerung eines ideativen Grundprinzips geschieht), während in objektiv dialektischer Philosophie der Ton auf Existenz liegt (weil die formale Bewegtheit objektiver Dialektik selber existenz-förmig ist). Im Fall distanter Existenz des Philein aber wird die Sophia in die Ebene einer *Existenz-Essenz* überführt: wobei subjektiv dialektische Philosophie die Essenz unterstreicht (weil in ihr noch eine innere Ausgleichsbewegung zwischen den essenz-förmigen Möglichkeiten der Sophia vollzogen wird), während formal-kritische Distanzphilosophie der Existenz den Ton gibt (weil in ihr nur noch ein kritischer „Standpunkt gegenüber" besteht, der von sich aus erst die Sophia in Existenz setzt).

6. In der inneren Problematik der Philosophie zwischen Sophia und Philein ist damit das Formalste von Sein herausgetreten: der „Standpunkt" in ihr. S t a n d p u n k t sagt einmal das Formalste von Inhalt: das „Sein" der Inhaltlichkeit des Standpunktes und also das esse der Essenz. Standpunkt bezeichnet dann aber ebenso das Formalste akthafter Stellungnahme: das „Stehen" des Standpunktes und also das sistere der Existenz. In den Standpunkt als Sein befaßt sich darum alles, was sich in der (inhalthaften) Sophia gab; in den Standpunkt als Stehen aber alles, was im (akthaften) Philein erschien. Im Zueinander beider offenbart sich die Breite der allgemeinen Standpunkt-Arten: als Breite impliziter Essenz-Existenz-Philosophie in ihren Grundrichtungen.

Standpunkt in seinem Zueinander von (objektivem) Sein und (subjektivem) Stehen kann darum zuerst vom (objektiven) Sein her gesichtet werden: als Standpunkt dieses Seins selbst, so daß das (subjektive) Stehen Stehen dieses Seins ist: also als o b j e k t i v e r S t a n d p u n k t. Das „Sein" dieses objektiven Standpunktes ist dann folgerichtig das „reine Sein" der „reinen" Sophia: als ewiger Weisheit gegen Lebensweisheit, als Weisheit gegen Wissenschaft, als Apriori gegen Aposteriori. Und entsprechend ist das „Stehen" dieses objektiven Standpunktes das unmittelbare Eins mit diesem „reinen Sein": das Philein als Mitvollzug der objektiven Möglichkeiten der Sophia. Dieser objektive Standpunkt begründet damit inhaltlich eine *Ewigkeits-Philosophie* (weil des „reinen Seins") und akthaft eine *Identitätsphilosophie* (weil des „unmittelbaren Eins" als Form des

Stehens). — Aber das Eins, in der Problematik des Philein, gab sich doppelt: als Eins mit je einer der objektiven Möglichkeiten der Sophia (zu direkter Philosophie) und als Eins mit dem je neuen Umschwung zwischen ihnen (zu objektiver dialektischer Philosophie). So begründet sich eine doppelte Form der Ewigkeits- und Identitäts-Philosophie: als solche eines ewig im Ewig eines reinen Ist (ipsum esse) und als solche eines ewig im Ewig des Rhythmus reiner Wandlung (ipsum fieri). Direkte Philosophie wird so zur Grundlegung des Typus *parmenidischer Philosophie:* Stehen im reinen Sein des reinen Ist. Objektiv dialektische Philosophie aber gestaltet sich zum Typus *heraklitischer Philosophie:* Stehen im reinen Sein des Rhythmus reiner Wandlung.

Standpunkt ist aber auch vom (subjektiven) Stehen her entwickelbar. Dieses Stehen gibt sich dann in seinem besondern Unterschied gegen ein „reines Sein": d. h. als Stehen des konkreten Menschen in konkretem Raum und konkreter Zeit. Folgerichtig erscheint dann auch das (objektive) Sein für dieses Stehen als das Sein der konkreten Welt. Das Subjekt als Mensch in der Welt ist das bestimmende. Es ist also subjektiver Standpunkt. Das „Sein" dieses subjektiven Standpunktes ist mithin das einer innerweltlichen Sophia: als Lebensweisheit gegen ewige Weisheit, als Wissenschaft gegen Weisheit, als Aposteriori gegen Apriori. Und entsprechend kennzeichnet sich das „Stehen" dieses subjektiven Standpunktes als werdehaftes Philein, d. h. als „Suchen zu ...", wie es zum werdehaften Sein gehört, das in werdehafter Lebensweisheit usw. sichtig wird. Dieser subjektive Standpunkt kennzeichnet sich darum inhaltlich als *Welt-Philosophie* (weil des endlichen „Werde-Seins") und akthaft als *Distinktions-Philosophie* (weil der Distanz des „Suchens zu ..." als Form des Stehens). — Aber die Distanz des Suchens, in der Problematik des Philein, war wieder eine doppelte: als Weg zu einem Ausgleich zwischen den objektiven Möglichkeiten der Sophia (zu subjektiv dialektischer Philosophie) und als Weg formal in sich selbst (zu formal kritischer Distanz-Philosophie). Also entspringt eine doppelte Form der Welt- und Distinktions-Philosophie: eine, in der alle (akthafte) „Distinktion" zu einem (in allen Gegensätzen) ausgewogenen „Weltbild" hin dienstbar ist, und also hin zum Sein einer Ordnung im (endlichen) Werden selbst, d. h. zu einem „kosmischen System" (esse in fiendo); — eine andere aber, in der das je neue (akthafte) Geschehen der „Distinktion" selber die eigentliche Welt ist, d. h. als Sein (endlichen) Werdens, das im

menschlichen je neuen „Suchen zu ...“ seine gemäße Bewußtheit hat und darum die „anthropologische Aporie“ zu seiner Form (fieri). So wird subjektiv dialektische Philosophie zur Begründung des Typus *aristotelischer Philosophie:* Stehen zum Gestalten geschlossener (endlicher) Welt. Formal kritische Distanz-Philosophie aber formt sich zum Typus *platonischer Philosophie:* Stehen als (endliches) Werden.

7. Aus diesem Verhältnis zwischen Sein und Stehen im „Standpunkt“ erhebt sich nun als Letztes die ausdrückliche Problematik zwischen Existenz und Essenz im Akt von Philosophie. Aus unseren vier Typen, parmenidische, heraklitische, aristotelische, platonische Philosophie, steigen die entsprechenden Typen von Essenz-Existenz-Philosophie. Denn im objektiv inhaltlichen „Sein“ des „Standpunkts“ war die Essenz vorbezeichnet, im subjektiv akthaften „Stehen“ aber die Existenz.

Der Typus parmenidischer Philosophie, als Typus direkter Philosophie, bedeutete einen Akt von Philosophie, darin das objektiv inhaltliche „Sein“ in seinem „als wahr bestehen“ erscheint, also als existent nur insofern, als die Essenz des idealen Seins ihre eigene ideale Existenz ist. Philosophieren heißt demnach der Akt, in dem durch das Vordergründige einer realen Welt hindurch die wahre ideale Welt des „ewigen Seins“ offenbar wird, daß im ruhenden Apriori dieses ewigen Seins das bewegte Aposteriori des realen Weltseins erst erkannt und verstanden sei: in der in sich existenten ewigen Essenz. Es ist der Typus des Apriorismus einer reinen *Idee-Identitäts-Philosophie,* wie ihn der *deutsche Rationalismus* zu verwirklichen strebte. Er ist also der Typus einer reinen Essenz-Philosophie als einer *Essenz-Existenz-Philosophie* (d. h. in der die Essenz als ihre eigene Existenz sich faßt).

Der Typus heraklitischer Philosophie, als Typus objektiv dialektischer Philosophie, besagte einen Akt von Philosophie, darin das objektiv inhaltliche „Sein“ in einer immanenten Bewegtheit sich gab, die als „immanente“ innerhalb der Region idealen Seins verbleibt, als „Bewegtheit“ aber die Bewegung ist, in der die reale Welt jeweils entsteht und vergeht, so daß also die Essenz des idealen Seins zu einem realen Sein hin jeweils existent ist. Philosophieren heißt dann der Akt, in dem das Vordergründige des Entstehens und Vergehens einer realen Welt sich als ideale Bewegtheit eines „ewigen Seins“ enthüllt, daß in der apriorischen Bewegung dieses ewigen Seins die aposterio-

rische Bewegung des realen Weltseins erst erkannt und verstanden sei: in der Existenz-Bewegung der ewigen Essenz. Es ist damit der Typus des Apriorismus einer reinen *Rhythmus-Identitäts-Philosophie,* wie sie die Intention *Hegels* war. Es ist der Typus einer *essentialen Existenz-Philosophie* (d. h. in der die Existenz als immanente Bewegtheit der Essenz erscheint).

Der Typus aristotelischer Philosophie, als Typus subjektiv dialektischer Philosophie, bezeichnete einen Akt von Philosophie, darin das objektiv inhaltliche „Sein" in der geschlossenen Region des subjektiv akthaften „Stehens" sich kundtat, d. h. in der realen Welt des realen Menschen und durch die ordnende Erkenntnis dieses realen Menschen gegenüber der realen Welt. Das objektive „Sein" wird als Sein der realen Welt erkannt, da der real existente Mensch die real existente Welt durchforscht zu ihren letzten Formen, Strukturen, Gesetzen, Relationen hin, d. h. hin zu ihrer realen Essenz. Philosophieren heißt dann der Akt, in dem innerhalb der Geschlossenheit einer realen Welt deren immanent ideale Struktur sich offenbart, daß die aposteriorische Bewegung des realen Weltseins zu dieser immanent idealen Struktur hin erkannt und verstanden sei: in der Essenz-Bewegung also der realen Existenz. Es ist damit (als unmittelbarer Gegentypus gegen Hegel) der Typus des Aposteriori einer reinen *Welt-Distinktions-Philosophie,* wie sie jener *kritische Realismus* anstrebte, den die Realwissenschaften im 19. Jahrhundert gegen deutschen Rationalismus wie gegen Hegelsche Spekulation entwarfen. Es ist also der Typus einer *existentialen Essenz-Philosophie* (d. h. in der die Essenz in der immanenten Bewegtheit der Existenz sich gibt).

Der Typus endlich platonischer Philosophie als Typus formal-kritischer Distanz-Philosophie, einbeschloß einen Akt von Philosophie, darin das objektiv inhaltliche „Sein" auch noch als welt-immanentes in das subjektiv akthafte „Stehen" aufging, um allein als das innere Jeweils der jeweiligen „Stellung" dieses „Stehens" zu erscheinen und darum als inneres (formales) „Sein" dieses akthaften „Stehens", d. h. also als immanente Essenz der formal subjektiven Existenz. Philosophieren heißt dann der Akt, in dem die reale Welt ihr Wesen im Akt menschlichen je neu formalen „Suchens zu ..." (als des wahren Philosophierens) kundtut, daß die in sich selbst geschlossene aposteriorische Bewegung des realen Weltseins allein in diesem Akt und als dieser Akt erkannt und verstanden sei: in der endlich realen

Existenz als ihrer eigenen Essenz. Akt des Philosophierens ist, als Bewußt-sein, der Akt, darin der Akt endlich realer Existenz (in ihrem tatsächlich werdehaften Je-Jetzt) diese Existenz als seine Essenz erkennt und versteht. Er ist darum das formal-kritische immer distante „Suchen zu ...", weil das einzig endgiltige „Sein" eben dies „Suchen zu ..." selbst ist: nicht mehr „Distinktion" zu einer „Welt" hin (wie im kritischen Realismus), sondern „Distinktion" als „Welt": die real endliche Welt in ihrer Essenz als formal real endliche Existenz aufgehüllt, da im Akt des Philosophierens als bewußten Existenz-Aktes die akthafte Existenz sich selbst als ihre eigene Essenz erkennt und versteht. Es ist damit (als unmittelbarster Gegentypus gegen den deutschen Rationalismus) der Typus des reinen (d. h. aktiv formalen) Aposteriori einer *Distinktions-Welt-Philosophie,* wie sie im *reinen Kritizismus Kants* sich grundlegte, um in der heutigen *reinen Existenz-Philosophie* bewußte Methode zu werden.

Aber wie Kant rückwärts hin in den Spuren des deutschen Rationalismus noch steht (und also im letzten Nachwirken einer reinen Essenz-Philosophie) und nach vorwärts sowohl Hegel (also eine essentiale Existenz-Philosophie) wie den kritischen Realismus (also eine existentiale Essenz-Philosophie) grundlegt, so umspannt auch die heutige reine Existenz-Philosophie dieselben Nuancen. Das „Transzendieren" der Existenz bei *K. Jaspers* unter der Chiffre des „Scheiterns" öffnet die ersehnten, aber versagten Züge einer Region idealen Seins: als tragischer Existentialismus und also unter dem geheimen Maßstab einer reinen Essenz-Philosophie. Die aporetische Schichtung der Welt einer Existenz-Essenz-Identität bei *N. Hartmann* verrät noch den zur Härte einer in sich notwendigen Existenz ent-idealisierten Rhythmus der objektiv idealen Dialektik Hegels: als tragischer Existentialismus unter dem geheimen Maßstab einer essentialen Existenz-Philosophie. Die Weise endlich, wie bei *M. Heidegger* einerseits das verborgene Sein der endlichen (und darum sorgend besorgenden) Existenz sich auftut zur Unverborgenheit (der Wahrheit), anderseits eben so der Mensch als Demiurg in das je neue Nichts der Welt gestellt wird, — dieser Existentialismus des Menschen in der Welt läßt deutlich die Züge des schaffend weltnüchternen kritischen Realismus durchblicken, und steht also als betont tragischer Existentialismus unter dem geheimen Maßstab einer existentialen Essenz-Philosophie.

So kennzeichnet sich folgerichtig die gesamte reine Existenz-Philosophie als eine *Existenz-Essenz-Philosophie* (d. h. in der die Existenz sich als ihre eigene Essenz begreift). Sie steht damit einerseits im schärfsten Gegensatz zum deutschen Rationalismus als einer Essenz-Existenz-Philosophie (d. h. in der die Essenz als ihre eigene Existenz sich faßte). Aber es ist anderseits Gegensatz innerhalb ein und derselben Formalität: der Identität zwischen Essenz und Existenz.

Denn die äußerste Distinktion des „reinen Stehens" im Existentialismus ist wieder äußerste Identität: da die reine Existenz sich selbst als Essenz hat.

So steht der Ursprung ausdrücklicher Essenz- und Existenz-Philosophie aus den vier Typen parmenidischer, heraklitischer, aristotelischer und platonischer Philosophie unter dem bestimmenden Zeichen dieser Identität, um es in seinem Ausgang als Zeichen ausgebrochener Tragik zu weisen, wie es im Entsprung Zeichen eines titanischen Idealismus war. Es ist eine schöpferische Identität, die an die Stelle des Schöpfer-Gottes trat: als idealer Gott im reinen Essentialismus des Entsprungs, als tragischer Gott im reinen Existentialismus des Ausgangs. Es ist die Form der Identität, wie sie religiös in der Reformation entsprang, um in der nachfolgenden Philosophie zur rationalen Formel zu werden: Identität, die innerlich widersprüchlich sowohl heißt ideale Alleinwirksamkeit Gottes im Menschen wie göttliche Form des ewig tragischen Menschen.

Damit aber öffnet sich im philosophischen Sachproblem das tiefere religiöse. Essenz- und Existenz-Philosophie gaben sich früher unter dieser Rücksicht im Gegensatz idealer Identität und tragischer Distanz. Aber es war deutlicher, daß die tragische Distanz nur innerer Umschlag der idealen Identität ist. Identität als innere Form gerade auch der tragischen Distanz ist also das eigentliche religiöse Gesicht von Essenz- und Existenz-Philosophie.

* * *

Das religiöse Problem von Essenz- und Existenz-Philosophie liegt, folgerichtig, in den eben entwickelten Zusammenhängen: wie im Christlichen der Reformation jene Form der Tragik entspringt, die als tragische Distanz nur innerer Umschlag idealer Identität ist, weil diese Identität ihre innere Form ist. Das Problem liegt darum erstens im Verhältnis des Tragischen zum Christlichen und zweitens im Verhältnis dieses Verhältnisses selber zum Problem zwischen Essenz und Existenz.

Was das Tragische ist, läßt sich am besten abnehmen aus der Tragödie. Denn wie in der Kunst überhaupt die praktischen Formen des Lebens als „reiner Stil" herausgesetzt sind, so erscheint auch in der Tragödie der Stil des Tragischen. So ist es bezeichnend, daß die Tragödie zweimal aus religiösem Mysterium entspringt. Das eine Mal in der Umwandlung des antiken Dionysos-Kultes (in seiner

griechisch-orientalischen Mischung) in die klassisch griechische Tragödie. Das andere Mal im Entsprung der mittelalterlichen und neuzeitlichen Tragödie aus dem in der kirchlichen Liturgie der Karwoche dramatisch dargestellten Bericht der Passion Christi (der „dramatisch" ist bereits durch seine Verteilung auf drei Lesende). Das Aug in Aug zwischen „dionysischer Passion" (im Zerrissenwerden und Wiederaufleben des Gottes der Lebenswollust) und „christlicher Passion" (in Kreuz und Auferstehung des Gottes der Sich-schenkenden Liebe), dieses Aug in Aug, das für Nietzsche in eine Wiedergeburt des Dionysischen (als der Lebensbejahung gegen eine christliche Lebensverneinung) sich umdeutet, steht tatsächlich im Ursprung der Tragödie und hierin des „reinen Stils" des Tragischen.

Der kultische Mimus des in der ekstatischen Zerreißung sich wiederherstellenden Gottes Dionysos wandelt sich in die Entwicklung der *griechischen Tragödie* von Äschylos zu Sophokles zu Euripides. In der Tragödie des Äschylos ist es noch ein Ringen des Menschen mit dem Göttlichen (und darum in der Prävalenz des Chores als sakraler Feier). In der Tragödie des Sophokles wird bereits das Göttliche (kosmologisiert) ersetzt durch das Schicksal als objektive Welt (und darum in der Gestaltung des Chores zur „Sprache des Objektiven"). In der Tragödie des Euripides endlich erscheint das Schicksal (anthropologisiert) als Charakter des Menschen (und darum in der Prävalenz der individualen „Szene"). Es ist damit die wachsende Säkularisierung eines ursprünglich Sakralen, aber eines Sakralen der „unteren Götter": das Chthonische des elementaren Lebenstriebs (in seiner animalischen „schöpferischen Grausamkeit"), der wachsend sublimiert als Welt und Seele erscheint. Das anscheinende Abwärts einer Säkularisierung des Sakralen ist in Wirklichkeit das Aufwärts einer Sublimierung des Vitalen: weil das hier waltende Sakrale Sakralität des Vitalen ist.

Die *christliche Tragödie* steht zuerst unmittelbar im Zeichen des Meßopfers: als das Je-Jetzt der erlösenden Passion des fleischgewordenen Gottes, der „Geist" und „Logos" ist. Die christliche Tragödie ist darum zuerst „Passionsspiel": dramatische Ausprägung und Umrahmung der Passion Christi. Da es aber wesentlich die Passion Christi als „Haupt und Leib Ein Christus" ist, so entspringt ebenso unmittelbar das „Sakraments-Spiel" und die „Martyrer- und Heiligen-Tragödie" des Barock (in Calderon, Lope de Vega und den Dichtern der Jesuitenbühne). — Aber da die Reformation die hierin waltende Form der Repräsentation zerstörte, um an ihre Stelle zu setzen den (innerzeitlich unaufhebbaren) Widerspruch zwischen einem distant alleinwirksamen Göttlichen (in der metaphysischen Distanz des Deus absconditus des Zornes und in der geschichtlichen Distanz des Deus revelatus der Versöhnung im rein einmalig geschichtlichen Christus) und einem immanent (und gott-trotzend immanent) Profanen, so kehren, auf freilich anderer Ebene, die antiken Weisen einer Säkularisierung des Sakralen wieder. Die (äschyleische) Tragödie des trotzenden Ringens mit Gott lebt in dem Faust-Motiv, das überall auf dem Grund der neuzeitlichen Tragödie wirksam ist: als Säkularisierung des

Ringens Christi und des Christen (als des „Gliedes Christi") mit dem Willen des Vaters. Die (sophokleische) Tragödie des waltenden Schicksals ist die geheime Form in der „objektiven Verwicklung" der Tragödie Shakespeares: als Säkularisierung des Erliegens Christi und des Christen in die „Nacht des Kreuzes". Die (euripideische) Tragödie des „Schicksals als Charakters" aufersteht im Prinzip der „inneren tragischen Notwendigkeit" in Hebbels mehr psychologischer und in Paul Ernsts mehr mythischer Tragödie des „reinen Menschen": als Säkularisierung des Untergehens Christi und des Christen in die „Form des Menschen wie sonst".

Die Form der antiken Tragödie, als des Aufwärts einer Sublimierung des Vitalen, erneuert sich also in dem Ausmaß als, im ursprünglichen Impuls der Reformation, das christliche Geheimnis der leidend erlösenden Liebe säkularisiert ward in die Tragik zwischen einen jäh-dunklen Gott und einem trotzend hilflosen Menschen. Das Geheimnis der Erlösung wird zuerst ersetzt durch die „tragische Passion" (im fast bürgerlich anthropozentrischen Stil der Passionen Bachs), um schließlich ganz aufzugehen in die „kosmische Tragik" (im tragischen Lebenswillen Schopenhauers, aus dem der „Parsifal" Richard Wagners als vitalisiertes „Passionsspiel" entsteht, aber ebenso, wenngleich in „feindlicher Freundschaft", der Dionysos-Mythos Nietzsches). In dieser Ersetzung ist der Gott des Christentums zuletzt ersetzt durch das alt-antike chthonisch Göttliche: den Lebenstrieb (wie bereits im jäh leidenschaftlichen Kampf der Reformation gegen den katholischen Dienst der Repräsentation nicht ohne Grund auch und gerade die vitale Leidenschaft die Zügel zerriß). Das christliche Geheimnis des „schonungslosen Gottes gegen Seinen Sohn, ihn für uns preisgegeben" (und also einer „Grausamkeit der schöpferischen Liebe Gottes") ist ersetzt durch das alt-antike Natur-Geheimnis der „schöpferischen Grausamkeit" des Lebenstriebs. Die Säkularisierung der „christlichen Tragödie" geschieht also in Kraft einer ursprünglichen Säkularisierung des Christlichen ins dionysisch Vitale (wie das, was in Luther objektiv aufbrechende Bewegung war, im Tragischen Schopenhauers und Nietzsches seine reflexe Formel fand). Die neuzeitliche Tragödie wird eine Wiedergeburt der antiken Tragödie, im Maße als das Christliche zum Dionysischen wieder entward. — Es ist (sachlich) zuerst eine Säkularisierung im Sakralen selber: das Abwärts der Passion der Fleischwerdung Gottes wird säkularisiert in das Aufwärts der dionysischen Passion eines „göttlichen Lebens" (einer „Passion gotthaften Fleisches"). So entsteht (sachlich) zweitens die säkularisierte Tragödie als Selbstbewegung dieser dionysischen Passion: von kosmischem Schicksal (in Shakespeare) zu anthropologischem Schicksal (in Hebbel) zum mythischen Charakter-Schicksal (in Paul Ernst). D. h., die Form des dionysisch Sakralen erscheint, im Unterschied zur Antike, unverhüllt erst im Ende.

Aus dieser geschichtlichen Struktur läßt sich nun die *systematische* abnehmen. Es erscheint zuerst der Gegensatz zwischen einem sakral Tragischen (im ursprünglich Dionysischen und Christlichen: passio Dei) und einem profan Tragischen (in der antiken und neuzeitlichen Schicksals- und Charakter-Tragödie). Es schließt sich folgerichtig an die Spannung zwischen einem repräsentierend Tragischen (im

dionysischen Mimus und im christlichen Sakraments- und Martyrer-Spiel: repraesentare Deum) und einem autonom aktiven Tragischen (im tragischen „Sichdurchsetzen" der antiken und neuzeitlichen Schicksals-Tragödie). Es mündet in die Breite zwischen einem Konflikt-Tragischen (mit Gott oder der Welt: in der äschyleischen und faustischen Tragödie) und einem immanent Tragischen (Tragik als Schicksal im Charakter: in der antiken und neuzeitlichen Charakter-Tragödie). Es waltet damit im Tragischen die Bewegung zwischen einem doppelten Absolutismus der Identität zum Göttlichen: einem passiven („den tragischen Gott leben") und einem aktiven („leben wie Gott und darum tragisch"). Die „reine Tragödie" erscheint in dem Ausmaß als dieser Absolutismus erscheint. Das „Wie Gott" der Erbsünde spielt also im Stil des Tragischen, aber ihr „Wie Gott" im Griff der Leidenschaft: wie Tragik und Tragödie in ihrer Wortbedeutung den „hohen prächtigen Ton" sagen (des „tragischen Pathos"), aber in der tieferen vitalen Bedeutung des „agressiven Sichaufbäumens" und doch „unfruchtbaren Aufschießens" und nur „üblen Geruchs" (des Tragischen „fetter Böcke": τραγάω, τραγός). —

Da also im Tragischen der Stil der Erbsünde weiterwirkt, steht es unmittelbar Aug in Aug zum Christlichen als der Erlösung von der Erbsünde: wie das Christliche schon in seiner Wortbedeutung gegen die Wortbedeutung des Tragischen tritt: das Chrisma Christi als des Gesalbten in der Salbung des Heiligen Geistes, der die Liebe Gottes ist, die in der Erlösung Sich Selbst entäußert ins Nichts und Umsonst. — Das Christliche ist erstens *Erlösung von der Erbsünde,* in der der Mensch sein wollte „wie Gott, wissend das Gute und das Böse". Das Tragische mithin, das im Angesichte der „tragischen Schuld" als eines „schuldlosen Verhängnisses" an der letzten Verhangenheit des allein göttlichen Gerichtes über Gut und Bös rüttelt, um selber stehend in diesem Letzten „wie Gott" zu sein, — dieses Tragische ist mithin erbsündige Tragik. Das Christliche ist also Erlösung von dieser Tragik, und alles Faktum der Tragödie sagt den Kampf zwischen Erlösung von Erbsünde und Erbsünde, die sich gegen die Erlösung wehrt. — Das Christliche ist Erlösung von der Erbsünde zweitens *als „Wunder des Tausches"* (admirabile commercium) zwischen Gott und Mensch: da Gott Mensch wird, daß wir in der Teilnahme an einer Menschennatur (als Glieder seines sichtbaren Leibes) die Teilnahme an der Göttlichen Natur wiederempfingen, die im erbsündigen „Wie Gott" verloren

ward. Das Tragische mithin, das in einem Zwischen von Gott und Mensch steht, einerseits sich wehrend gegen eine erfüllende Lösung des Menschen in Gott, anderseits das letzte Dunkel des Menschen vergöttlichend — dieses Tragische ist mithin erbsündige Tragik gegen das „Wunder des Tausches": Sich-Verschließen des Menschlichen gegen das Sich-Schenken Gottes; gotthaftes Ringen gegen Dienst an Gott. Das Christliche ist also Erlösung von dieser Tragik, und alles Faktum der Tragödie sagt den Kampf zwischen der erlösenden Teilnahme an Gott in der Teilnahme an Seiner echten Menschennatur und dem erbsündigen „Wie Gott", das gegen diese Teilnahme sich wehrt. — Das Christliche ist aber dieses „Wunder des Tausches" drittens *im Geheimnis des Kreuzes*. Die Menschheit, an der Gott im „Tausch" teilnimmt, ist der Neue Bund, der diesen Gott als sein „Haupt" verrät, verleugnet und flieht, — ist der Alte Bund, der diesen Gott als seinen „Messias" unter der Anklage der Gotteslästerung in den Kreuzestod „außerhalb der Bundeshege" verflucht, — ist das Heidentum, das als Werkzeug dieses Alten Bundes den Gott, der es heimholt, ans „Holz des Fluches" nagelt. Die Gottheit aber, die zum Menschen hin zu diesem „Tausch" sich schenkt, ist die Gottheit des Vaters, der „Seines Eigenen Sohnes nicht schont, sondern ihn ausliefert für uns alle" in seiner „Liebe zur Welt", — ist die Gottheit des Sohnes, der „mich liebt und Sich ausliefert für mich", — ist die Gottheit des Heiligen Geistes, der „die Gott-Schwäche" und die „Gott-Torheit" der „Breite und Länge und Höhe und Tiefe" des „hinverzehrenden Feuers" dieser Liebe ist. Die Sichtbarkeit einer (im gewöhnlichen Sinn) höchsten Tragik ist also im Christlichen die Sichtbarkeit des Göttlichsten Gottes als der Liebe: das Kreuz als Glorie dieser Liebe. Das Tragische mithin, das im Kreuz der unauflöslichen Überkreuzungen steht, nicht nur als dem stummen Aufstand gegen einen „guten Gott", sondern als dem Gleichnis in ein gotthaftes dunkles Schicksal, — dieses Tragische ist mithin erbsündige Tragik gegen die „Glorie des Kreuzes". Als innergeschöpfliche Tragik ist es verharmlosender Aufstand: gegen das größere Kreuz-Dunkel der Selbstauslieferung Gottes in die Gottverlassenheit Gottes. Als Absolut-Tragik ist es sich-verbauender Aufstand: gegen die über alles größere Glorie der Liebe im größten Dunkel des Kreuzes. Das Christliche ist also Erlösung von dieser Tragik, und alles Faktum der Tragödie sagt den Kampf zwischen der erlösenden Liebe Gottes im Kreuz Gottes und der erbsündigen „letzten Tragik", die gegen diese „Liebe im Kreuz" sich wehrt. —

Tragisch und Christlich stehen also zueinander, wie das achte Kapitel des Römerbriefes die Welt sieht, die erlöst ist, aber indem sie, im Zeichen des Kreuzes, an der Erlösung mitwirkt: das „Stöhnen aller Kreatur" und der „Erstlinge des Geistes selbst", ja das „Stöhnen des Geistes" selbst in „mit-entgegnender Aufnahme unserer Schwäche" (8, 20—26), — aber als Jubel des „Übersiegens in allem um Dessentwillen, der uns geliebt hat" (8, 31—39), — darum eben aber in der bestimmenden Form des „Hinharrens im Durchhalten der Geduld" (8, 25). — In dieser Form bindet sich die Spannweite zwischen einem *christlich Tragischen* und einem *tragisch Christlichen:* das christlich Tragische einer ausbüßenden Geduld, in der der Mensch die eigene erbsündige Tragik austrägt in der Kraft der erlösenden Liebe Gottes und in sie hinein; — das tragisch Christliche einer mit-erlösenden Geduld, in der der Mensch die Kreuz-Tragik der Unbegreiflichen Liebe Gottes mitträgt in die erbsündige tragische Welt hinein. — Damit aber versinkt das Wort Tragisch, und es stehen eigentlicher zueinander *Geduld des* (ausbüßenden) *Menschen* und *Geduld* (des erlösenden) *Gottes* (im mit-erlösenden Menschen). Gegen die aktive oder passive Gott-Identität der Tragik tritt entscheidend die erdhaft stille positive Distanz dieser Geduld. Denn da gerade sie das letztlich Unauflösliche von Geduld des (an Gott teilnehmenden) Menschen und Geduld (des menschgewordenen) Gottes einbeschließt, erscheint in ihr das Göttlichste Gottes im Menschlichsten des Menschen: die Liebe in einer „Geduld der Geduld": Geduld selber als Form der Einheit zwischen Geduld Gottes und Geduld des Menschen.

9. Da aber eben so durch die Frage zwischen erbsündiger und erlösender Tragik hindurch das allgemeinste Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf sichtbar ward, (tragische) Identität oder (christliche) Distanz (der Geduld), — eben so erscheinen nun (umgekehrt gegen früher: nr. 1—7) die eigentlich entscheidenden Linien zwischen Essentialismus und Existentialismus. Sie erscheinen folgerichtig gemäß dem Gesetz, das nach Thomas von Aquin zwischen Natur und Übernatur waltet: Natur als faktische „Voraussetzung" (gratia supponit naturam) und Übernatur als faktische „erfüllende letzte Form" (gratia perficit naturam). Denn Essenz-Existenz sind innerste Natur des Geschöpfes als solchen, Erbsünde Erlösung aber (als das Bestimmende im Gegensatz von tragischer Identität

und christlicher Distanz der Geduld) sind die letzte faktisch konkrete Form der Einen übernatürlichen Heilsordnung, in der Schöpfer und Geschöpf faktisch stehen. Einerseits ist zwar der Gegensatz des Tragischen und Christlichen nicht aus dem Verhältnis zwischen Essenz und Existenz ableitbar: weil Übernatur aus Natur „essential" nicht ableitbar ist. Anderseits erscheint aber das Verhältnis zwischen Essenz und Existenz in seiner Konkretheit erst unter der Form des Gegensatzes zwischen Tragisch und Christlich: weil die faktisch konkrete Natur nur unter der letzten Form der Übernatur (Erbsünde-Erlösung) faktisch konkret „existiert". Essentiale Unableitbarkeit und existentiale Einheit zwischen Tragisch-Christlich und Essenz-Existenz sind so selber eine letzte Darstellung des wahren Verhältnisses zwischen Essenz und Existenz: gegen die Identität (als Form aller Verabsolutierungen). Aber eben so ist deutlich, wie das (übernatürlich) Tragisch-Christliche „in" dieser Form des Verhältnisses zwischen Essenz und Existenz „erscheint" (weil es eine dem Geschöpf gegebene Qualität ist), — nicht aber „aus" dieser Form „entspringt" (als ob es als Qualität aus dem Geschöpf sich ergäbe).

a) Einerseits erscheinen im Verhältnis zwischen Essenz und Existenz selber „voraussetzende" Grundlinien des Gegensatzes Tragisch-Christlich: das Sachproblem Essenz-Existenz als „Voraussetzung" zum religiösen Problem Tragisch-Christlich. Wir gewinnen das Sach-Problem Essenz-Existenz (im Sinne einer Grundform gemäß nr. 1—7) als faktische innere Ontologie des religiösen Problems Tragisch-Christlich (nur faktische, gemäß der essentialen Unableitbarkeit; aber doch innere, gemäß der existentialen Einheit zwischen beiden Problem-Beständen).

Geschöpfliche Existenz ist Werden. Dieses Werden ist *essential oder existential* interpretierbar: als Verwirklichung eines So (essentiales Werden); oder als Da der Verwirklichung in sich selbst (existentiales Werden); als So, dem das Da jeweils geschieht, zu einer existentialen Essenz (essentia, cui accidit esse); oder als Da, das in ein So (als seine aufnehmende und ausdrückende Form) jeweils eingeschränkt wird, zu einer essentialen Existenz (esse, quod recipitur in essentia). — In beiden Fällen erscheint im Werden ein *Übergeschöpfliches im realen Unterschied zu einem Geschöpflichen.* Im essentialen Werden ist es die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der „reinen Idee", an der die Verwirklichung als Je-Zufallendes je geschieht (Ge-

schöpflichkeit als je zufallende Verwirklichung): Idealismus der Essenz. Im existentialen Werden ist es die Unendlichkeit des „reinen Seins", die in das So der Formen als Je-Einschränkendes je empfangen und ausgedrückt wird (Geschöpflichkeit als je einschränkender Ausdruck): Realismus der Existenz. — In beiden Fällen ist darum das Verhältnis zwischen dem Übergeschöpflichen und Geschöpflichen doppeldeutig: *als Strebe-Spannung vom Geschöpflichen her* (spontan-ethisches Werden) oder *als Teilgabe-Spannung vom Übergeschöpflichen her* (mystisch-passives Werden). Das essentiale Werden erscheint demgemäß entweder als Strebe-Spannung zur reinen Idee hin (spontan-ethischer Idealismus eines essentialen Entwicklungs-Werdens: metaphysisch im Sinne des Stoizismus ‹rationes seminales›, realwissenschaftlich im Sinne des Lamarckismus ‹Anlage›) — oder als Teilgabe-Spannung von der reinen Idee her (mystisch-passiver Idealismus eines essentialen Emanations-Werdens: metaphysisch im Sinne des Plotinismus, realwissenschaftlich im Sinne E. Dacqés). Das existentiale Werden erscheint entsprechend entweder als Werde-Spannung aus der eigenen Sonder-Form hinein ins All-Sein, um Mensch, Welt, Erde, Sein schlechthin zu sein (spontan-ethischer Realismus eines existentialen Entwicklungs-Werdens: metaphysisch im Sinne des voluntaristischen Nominalismus; realwissenschaftlich im Sinne des Darwinismus ‹Existenzdrang aus den ersten Sonderformen in die All-Fülle der Formen›) — oder als Teilgabe-Spannung vom reinen Sein her (mystisch-passiver Realismus eines existentialen Emanations-Werdens: metaphysisch im Sinne des Averrhoïsmus; realwissenschaftlich im Sinne des Bergsonianismus ‹sich-ausdifferenzierender élan vital›).

Folgerichtig ist in beiden Fällen für beide Arten der Spannung das dem jeweilig Übergeschöpflichen entsprechende *Absolutum einer Identität von Essenz und Existenz formgebend:* als passives Grenz-Ziel für die Strebe-Spannung, als aktiver Grenz-Ursprung für die Teilgabe-Spannung. Der Idealismus des essentialen Werdens einer existentialen Essenz steht unter der bestimmenden Grenze einer Essenz-Existenz als Absolutum (Gott als Ipsa Forma: das „existierend Ideale schlechthin"): als passives Grenz-Ziel für den spontan-ethischen Idealismus (zum Ziel eines „Ideal in Existenz" ins Unendliche zu streben) — als aktiver Grenz-Ursprung für den mystisch-passiven Idealismus (das „existent Ideale" ins Unendliche zu offenbaren). Der Realismus des existentialen Werdens einer essentialen Exi-

stenz hinwiederum steht unter der bestimmenden Grenze einer Existenz-Essenz als Absolutum (Gott als Ipsum Esse: das „reine Sein schlechthin"): als passives Grenz-Ziel für den spontan-ethischen Realismus (zum Ziel eines „Existierens schlechthin" ins Unendliche zu streben), — als aktiver Grenz-Ursprung für den mystisch-passiven Realismus (die „reine Existenz" ins Unendliche zu offenbaren). — Eben so aber wird das Geschöpfliche zu einem solchen Ins-Unendliche, für das das Absolutum jeweils das Maß ist, eben darum aber das unerfüllbare und eben darum „tragisch". Die *Tragik des Scheiterns am Maß des Absoluten* erfolgt aus der Form der dynamischen Identität zum Absoluten. Die aktiv-dynamische Identität, die in der Weise der Strebe-Spannung liegt, wirkt sich aus in einen ethischen Tragizismus: im Streben nach dem Absolutum jeweils an ihm zu scheitern. Die passiv-dynamische Identität, die in der Weise der Teilgabe-Spannung sich beschließt, erzeugt einen mystischen Tragizismus: im Teilgeben des Absolutum der Prozeß des Scheiterns des Absolutum (ins Relative) selbst zu sein.

In dieser doppelten Form eines inneren Tragizismus erscheinen nun unsere beiden Sichtungen des Werdens: *Idealismus und Realismus*. Indem der Idealismus des essentialen Werdens einer existentialen Essenz zu seinem Maß das Absolutum einer Essenz-Existenz hat, ist er innerlich ein *ideativer Tragizismus* (in der „Tragik der Idee"): ideativ-ethisch als aktives Scheitern der Strebe-Spannung (eines spontan-ethischen Idealismus) am Absolutum eines „Ideal in Existenz"; — ideativ-mystisch als passives Scheitern der Teilgabe-Spannung des Absolutum eines „existent Idealen" (in einem mystisch-passiven Idealismus). Indem anderseits der Realismus des existentialen Werdens einer essentialen Existenz zu seinem Maß das Absolutum einer Existenz-Essenz hat, ist er innerlich ein *realistischer Tragizismus* (in der „Tragik des Seins"): real ethisch als aktives Scheitern der Strebe-Spannung (eines spontan-ethischen Realismus) am Absolutum eines „Existierens schlechthin"; — real-mystisch als passives Scheitern der Teilgabe-Spannung des Absolutum einer „reinen Existenz" (in einem mystisch-passiven Realismus). —

Damit erscheint das innere Zueinander zwischen der Form des Tragischen (nr. 8) und den Formen der Essenz- und Existenz-Philosophie (nr. 5—7). Denn die Sichtbreite der Formen des geschöpflichen Werdens überträgt sich für die Sichtbreite der Formen von

Essenz- und Existenz-Philosophie nun vom Ontischen aufs Noëtische: reine Essenz-Philosophie in derselben Formenbreite zwischen den äußersten Polen einer Essenz-Existenz (entsprechend zu reiner Essenz-Philosophie) und einer Existenz-Essenz (entsprechend zu einer reinen Existenz-Philosophie) und in den mittleren Möglichkeiten einer existentialen Essenz (entsprechend zu existentialer Essenz-Philosophie) und einer essentialen Existenz (entsprechend zu existentialer Existenz-Philosophie)[4]. Eben so aber erscheint in dieser ganzen Formenbreite die Identität als Formprinzip und eben darum das Tragische in der frühern Breite: die vordem entwickelte Breite zwischen aktiv und passiv Tragischem (nr. 8) nun als solche zwischen ethischem und mystischem Tragizismus. So aber ist es die „Voraussetzung" zum erbsündig Tragischen: als abstürzendes Wie-Gott, das in der konkret übernatürlichen Ordnung, in der die Erbsünde ihren Ort hat, sich als abstürzendes Wie-Gott in der Ebene der Teilnahme an der Göttlichen Natur darstellt. Die reine Form des abstürzenden Wie-Gott (als reine Form des Tragischen) ist die allgemein „natürliche" Form, die aber in der Ebene der Teilnahme an der Göttlichen Natur das qualifizierte abstürzende Wie Gott wird: als Sich-Bemächtigen des Gottes, der über alles Maß Sich mitteilte. Es ist darum auch folgerichtig, daß die ausgesprochenen Formen von Essenz- und Existenz-Philosophie von der Re-

[4] Der Unterschied ist nur, daß die frühere noëtische Betrachtungsweise (nr. 5—7) um den (noëtischen) Akt zentriert war, während die jetzige eine unmittelbare Analyse des (ontischen) Gegenstandes ist. Die Verteilung der Formenbreite auf die geschichtlichen Philosophien ist darum jeweils umgekehrt. Vom Noëtischen aus ist Platonismus Existentialismus: weil er noëtisch-methodisch in der formalen Existenz des Denkenden steht, als formal-kritische Distanz-Philosophie. Vom Ontischen aus aber ist er Essentialismus: weil er, kraft seines Stehens in der formalen Existenz des Denkenden, gegenständlich steht in der Welt der reinen Ideen, als Idealismus. Ebenso ist vom Noëtischen aus Aristotelismus Essentialismus: weil er noëtisch-methodisch gegenständliches Denken ist, als subjektiv-dialektische Philosophie eines kosmischen Systems. Vom Ontischen aus ist er aber eben darum Existentialismus: weil er, kraft seiner noëtischen Richtung auf das (noëtisch) Gegenständliche, gegenständlich steht in der Welt der Existenzen, als Realismus. Die übliche Typik von Essentialismus-Existentialismus ist also unzulässige Vereinfachung. Und auch das eben Ausgeführte ist noch eine ungenügende Verkürzung: weil das mit Platonismus-Aristotelismus Gemeinte eigentlich heißt: Parmenides-Heraklit-Platon-Aristoteles (nr. 6—7). Aber das Wesentliche ist deutlich: daß die Tragik der „absoluten" Philosophie nicht nur in ihrem Absolutismus liegt, sondern im inneren Widerspruch je beider Absolutismen: noëtischer Existentialismus, der ontisch Essentialismus ist; noëtischer Essentialismus, der ontisch Existentialismus ist.

formation her ausbrechen, da diese in ihrem Grund-Impuls den absoluten Gott unmittelbar zum Maß nahm (in der lutherischen Deutung des ersten Gebotes) und also den Menschen nur als den wesenhaft gescheiterten und scheiternden (und also tragischen) sah. Indem hier im sakralen Raum die erbsündige Form Absolutismus-Tragizismus neu ausbrach (entsprechend zur reformatorischen Lehre von der untilgbaren Erbsünde), eben so ist es der Impuls in die ausdrückliche Formenbreite von Essentialismus und Existentialismus als folgerichtige Säkularisierungen der reformatorischen Grundform[5].

Eben darum kann die gesamte Formenbreite von Essentialismus und Existentialismus nicht die „Voraussetzung" des Christlichen sein. Denn sie ist die Formenbreite des jeweiligen tragischen Umschlags zwischen verschiedenen Identitäten (absoluter Essenz als Essenz-Existenz, — oder absoluter Existenz als Existenz-Essenz). Gegen die „Ungeduld" der zerreißenden Verabsolutierungen tritt vielmehr die „Geduld" des Stehens im echt geschöpflichen Zwischen geschöpflicher Essenz und geschöpflicher Existenz. Es gibt nichts Geschöpfliches im Geschöpf, das eine besondere „Göttlichkeit" wäre im Unterschied zu einem andern: weder eine göttliche Idealität der Essenz (als „exem-

[5] Die Reformation ist hierin aber nur die Form, in der die formalste Form aller Häresien offenbar ward. Das liegt in den Worten Häresie und Ketzerei selber. Häresie, als kommend von αἵρεσις sagt die eigenpersönliche Wahl, in der alles Objektive als relativ Auswählbares dem auswählenden Willen als dem Ort und Werkzeug des Absoluten gegenübersteht: Wahl gegenüber dem Objektiven, nicht Dienst im Objektiven. So tritt der absolut Wählende gegen das Objektive — als „tragisch Einzelner". Ketzerei aber, als kommend von καθαρός sagt die Richtung auf das „absolut Reine" (wie es nur Gott hat und ist) im Gegensatz zum „menschlichen Gemisch". Es ist Selbstaussonderung aus der Menschheit der menschlichen Formen um der Unmittelbarkeit willen zum „absolut Reinen". Wie Häresie den Akt bezeichnet, so sagt Ketzerei also das entsprechende Objekt. Eben darum liegt hier die formale Form der Erbsünde. Ihr Wie-Gott: akthaft in Häresie als absoluter Wahl; objekthaft in Ketzerei als dem absolut Reinen: absolut zu Absolut. „Wissend das Gute und Böse": akthaft in Häresie als der reflex bewußten Wahl; objekthaft in Ketzerei als dem durch Einsicht gereinigten Gehalt. Und so ist es dann auch der „Apfel-Biß": die „Tragik" des Abstürzens aus der göttlichen Sphäre des „absolut Reinen" in einen Naturalismus, weil eine entfesselt naturalistische Leidenschaft bereits das Tiefere der „absoluten Wahl" war. Eben darum ist alle Häresie in der Tiefe nicht Abbruch irgend eines einzelnen christlichen Gehalts, sondern Bruch mit dem Christlichen überhaupt und mit Gott überhaupt, — mit dem folgerichtigen Ende eines reinen Naturalismus und des Dionysischen als seiner Form.

plarische Identität" mit Gott) noch ein göttlicher Dynamismus der Existenz (als „rhythmische Identität" mit Gott). Sondern das eigentliche geschöpfliche Werden, das unmittelbar ist zum Schöpfer, ist dieses Werden selbst, im Unterschied zu jeglicher Ableitung aus einer Essenz oder Existenz. Das unableitbare je Jetzt des Werde-Augenblicks steht unmittelbar zum Ewigkeits-Augenblick des Schöpfers (in praesenti aeternitatis: Thomas v. Aquin, De pot. q. 1 a. 5 ad 2). Nicht also einmal ein (immer noch tragisches) Zwischen ist dieses geschöpfliche Werden, sondern gleichsam eine potentia oboedientialis als die tiefere Form des geschöpflichen faktischen Zueinander (aber nicht notwendig oder ableitbar Auseinander) geschöpflicher Essenz und geschöpflicher Existenz: der innerste Bezug zum Schöpfer als ein Vollziehen-lassen des Vollzugs von Ihm her. Weder Essenz noch Existenz noch irgendeine Ableitung zwischen ihnen noch irgendein Für-sich des Zwischen selber kann die Form einer echt geschöpflichen Philosophie sein, sondern allein das, was im Werden beschlossen ist: Analogie (als Bezug zum je Über des Schöpfers) und Disposition (als je Jetzt des Vollziehenlassens des Vollzugs von Ihm her). So ist es die wahre „Voraussetzung" zum Christlichen: als Wahrung des unterscheidend Geschöpflichen, das Gott in der Menschwerdung annimmt, daß wir in der Form des Geschöpfes, die Gott annahm, wieder Teil haben an Seiner Göttlichkeit[6].

b) Damit öffnet sich der Blick in die andere Seite: wie das Christliche die faktisch innere „Erfüllung" dieses also gesichteten geschöpflichen Werdens ist (gratia perficit naturam). Das religiöse Problem der Aufhebung des erbsündig Tragischen im Christlichen (gemäß nr. 8) erscheint als faktisch innere Theologie zum Sachproblem der Aufhebung von Essentialismus-Existentialismus in die Form von Analogie und Disposition (nur faktische Theologie, gemäß der essentialen Unableitbarkeit; aber doch innere, gemäß der existentialen Einheit zwischen beiden Problem-Beständen). Diese Theologie enthält damit ein Doppeltes: einerseits die „Erfüllung" der (negativen) Aufhebung der Absolutismen und (folgerichtigen) Tragizismen der Formen von Essenz-Existenz; — anderseits die „Erfüllung" der (positiven) Wahrung des geschöpflichen Werdens (in Analogie und Dispo-

[6] Vgl. hierzu Analogia entis I, München 1932; Deus semper maior I—III, Freiburg 1938—39, und: Reichweite der Analogie als katholischer Grundform: ZAM 14 (1939) Oktober.

sition). Das Negative geschieht durch das Positive: da Gott Mensch wird und also einerseits Gott erscheint, anderseits das unterscheidend Geschöpfliche durch Gott und in Gott Selbst bestätigt erscheint, verschwinden die tragischen Absolutismen (in denen entweder, pantheistisch aktiv, das Geschöpfliche sich vergöttlicht oder, theopanistisch passiv, als Gottes Ausfluß sich auflöst).

Das Christliche ist, in diesen Beziehungen, grundlegend *Versichtbarung des Unsichtbaren* Gottes (Joh 1, 18): Gegenüber der erbsündigen Welt, die das Geschöpfliche zu Gott gemacht hat (geschöpfliche „Natur" oder geschöpfliche „Gerechtigkeit": Röm 1—4), erscheint der allein absolute Gott in der schärfsten Absolutheit der Freiheit Seines Willens in Gericht und Liebe (Röm 8—11), daß eben so die angemaßte Absolutheit des Geschöpflichen demaskiert sei in den Mensch Lehm der Erde und Mensch Lüge und Mensch Sünde (Röm 1—4; 9—11). Hierin „erfüllt" sich die gesichtete Überwindung spontan-ethischen tragischen Absolutismus der essentialen und existentialen Strebe-Spannung: Das tragisch absolute Streben zum „Ideal in Existenz" (Ipsa Forma) oder „Existieren schlechthin" (Ipsum Esse) wird erlöst in die *Geduld der Demütigung*. Die Geduld der Demut wird die grundlegend christliche Form (perficit) echt geschöpflichen Werdens.

Das Christliche ist aber, zweitens, Versichtbarung des Unsichtbaren Gottes *im „Schema des Menschen wie sonst"* (Phil 2, 7): Gegenüber dem Drang der erbsündigen Welt, „wie Gott" zu sein, erscheint der allein „ganze Gott" als „ganzer Mensch" (Augustinus, serm. 293,7) und „ganzer Christus" gerade als „Haupt und Leib" (ders., in Ps 56, 1), d. h. in der Sichtbarkeit einer irdisch-menschlichen Kirche „bloßer Menschen der bloßen Erde", daß eben so das gottsein-wollende Geschöpf lerne, schlicht „Mensch auf der Erde" zu sein (Augustinus, serm. 77 c. 7, 11: Cum Deus esset, homo factus, ut se homo hominem cognosceret). Hierin erfüllt sich die gesichtete Überwindung des mystisch-passiven tragischen Absolutismus der essentialen und existentialen Teilgabe-Spannung: Die tragisch absolute Teilgabe des „existent Idealen" oder der „reinen Existenz" wird erlöst in die *Geduld einer menschlichen Gewöhnlichkeit*. Die noch restliche Tragik der Demaskierung des angemaßten Gottes in den Mensch-Lüge löst sich hierin, da auch noch die Unterstreichung eines Mensch Lüge untergeht in das Unauffällige eines „Menschen wie sonst". Die Geduld dieser Ruhe der Gewöhnlichkeit ist damit die vollere Form

der Geduld der Demut und hierin die christliche Form (perficit) echt geschöpflichen Werdens.

Das Christliche ist aber endlich, drittens, Versichtbarung des Unsichtbaren Gottes nicht einfachhin im „Schema des Menschen wie sonst", sondern *in der „Form des Sklaven"* als des zertretenen „Wurm" im „Skandal" des „Todes am Kreuz" (Phil 2, 7—10; Ps 21, 7; 1 Kor 1, 23): Gegenüber dem Drang der erbsündigen Welt, die Begrenzung des Geschöpflichen grundsätzlich zu überwinden in eine unbegrenzte Form (Forma Ipsa) und ein unbegrenztes Sein (Ipsum Esse), erscheint Er, der allein in Form und Sein (Essenz und Existenz) der Unbegrenzte ist, in der Geduld des Durchleidens der äußersten Begrenzung, in der „deformierten" Form (Augustinus, serm. 27, 6) des gekreuzigten Sklaven und zertretenen Wurm und im Nicht-Sein des Todes, daß im Fortleben dieser Form und dieses Seins in einer deformierten und je neu „sterbenden" Kirche des Leibes Seiner Glieder (Augustinus, serm. 27, 6), die Geduld geschöpflicher Begrenzung Dienst sei an dieser erlösenden Geduld Gottes. Hierin erfüllt sich die entscheidendste Überwindung des tragischen Absolutismus: Die in der spontan-ethischen Strebe-Spannung und mystisch-passiven Teilgebe-Spannung überhaupt waltende tragisch absolute Spannung wird erlöst in die *Geduld des Dienstes*. Die noch restliche Tragik einer Beugung ins Gewöhnliche löst sich hierin, da alles persönliche Leiden an persönlicher Begrenzung untergeht in den amtlich-gliedhaften Dienst an der Geduld des ins Äußerste begrenzten Gottes Selbst. Dienst wird das Geheimnis der tieferen Einheit von Distanz und Identität (die im Tragischen die Widerspruchs-Explosivität waren): Dienst an der Geduld Gottes geschieht als Repräsentation dieser Geduld (und also in *„dienstlicher Identität"*) und eben so doch als Vollzug der Haltung, wie sie dem Geschöpf als solchen zukommt (und also in *„Dienst als Distanz"*). Die Geduld dieses Dienstes an der Geduld Gottes (als innere Überwindung einer letzten „Geduld mit Gott") ist damit die vollendete Form der Geduld der Ruhe der Gewöhnlichkeit und hierin die voll-christliche Form (perficit) echt geschöpflichen Werdens.

Der Sinn der Mathematik.

Von Caspar Nink S. J.

Διὸ καὶ χωρίζει
(Aristoteles, Phys. II 2, 193 b 33.)

Gauß sagt in einem vielzitierten Brief an F. Bessel vom 27. 1. 1829: „Meine Überzeugung, daß wir die Geometrie nicht vollständig a priori begründen können, ist womöglich noch fester geworden"[1]. Dieses Wort läßt sich grundsätzlicher und weiter fassen: Keine Wissenschaft, auch nicht Geometrie und Arithmetik und selbst nicht die reine Logik, wird vollständig und in allem rein a priori und durch das menschliche Denken allein aufgebaut; keine *kann* schlechthin a priori und allein durch unser Denken aufgebaut werden, weil die Grundlagen des apriorischen Erkennens nicht selbst wiederum rein a priori oder rein logisch gewonnen werden können und weil der Gegenstand, auf den unser Denken sich bezieht, auch in den rein formalen Wissenschaften nicht unserm Denken entstammt, sondern gegeben ist. Ein Erkenntnisgebiet, das ganz und gar intelligibel und von jedem inintelligiblen Gehalt frei wäre, gibt es nicht für das menschliche Erkennen, das das Intelligible niemals in seiner reinen Form, sondern immer, auch in seinen höchsten Leistungen, in der Beziehung zum Sinnfälligen erfaßt, das immer auch ein Element enthält, das es nicht vollkommen durchdringen kann, sondern einfach hinnehmen und anerkennen muß. Wie ist dann aber der Sinn der mathematischen Grundsätze, der Definitionen, Axiome und Postulate zu bestimmen? Sind diese nicht freie Schöpfungen des menschlichen Geistes, dem Menschengeist entsprungene Definitionen und Festsetzungen, denen strenggenommen die Prädikate „wahr oder unwahr", „gültig oder ungültig" nicht zukommen? Oder aber sind sie Erkenntnisse, die wahr und gültig sind. Wenn ja, was wird in diesen Grundsätzen erkannt? Woher stammen diese Erkenntnisse, diese fruchtbaren Grundlagen der mathematisch-logischen Deduktion, diese Grundsätze, die vorgängig zu den Erfahrungsurteilen und unabhängig von ihnen gültig, ja die logische Vorbedingung der Gültigkeit der empirischen Erkenntnisse sind? Worauf beruht ihr Wahrheits- und Gültigkeitsanspruch? Sollen selbst in die Grundlagen der reinen

[1] Werke 8, Leipzig 1900, 200.

Zahlenlehre, oder in die unvorstellbaren Verhältnisse der nichteuklidischen Geometrien Elemente eindringen, die letztlich aus der Anschauung stammen, die mithin auch vorstellbar sein müssen? Wir werden sehen, daß dies tatsächlich der Fall ist, daß trotzdem die Mathematik nicht zu einer Erfahrungswissenschaft gemacht wird und ihr absoluter Gewißheitscharakter erhalten bleibt.

Die alten und immer neuen Auseinandersetzungen zwischen Philosophie und Mathematik spiegeln naturgemäß den philosophischen Standpunkt der jeweils Beteiligten[2]. Im Diskussionszentrum steht das Problem der mathematischen Grundsätze. „Dies ist ein schwieriges Problem. Die vollständige Lösung ist noch nicht bekannt"[3]. „Der Tag ist noch nicht gekommen, wo in der Prinzipienforschung ein Autor auf den Ergebnissen des andern weiterbauen kann"[4]. In der Axiomatik der Geometrie — in der Arithmetik wird kaum von Axiomen gehandelt[5] — hat sich die Untersuchung, angefangen vom ersten Vorläufer der nichteuklidischen Geometrie, Gerolamo Saccheri S. J. (1667—1733), zwei Jahrhunderte lang allein im Rahmen mathematischer Fragestellungen vollzogen, führte aber schließlich zu so eigenartigen Sätzen, daß heute auch ihr ursprünglich philosophischer Sinn immer deutlicher hervortritt.

Tatsächlich umfaßt die Untersuchung der mathematischen Grundlagen eine doppelte Aufgabe: die philosophische Ergründung ihres Sinnes und die mathematische Erforschung der inneren Ordnung und Vollständigkeit der Axiome. In jeder der beiden Hinsichten ist die Erforschung noch nicht abgeschlossen. Unser Thema ist die philosophische Seite der Frage. In der Geltung der Axiome verbirgt sich ein Grundproblem der Philosophie. Darum hat die axiomatische Methode keineswegs die absolute Sicherheit der Erkenntnis begründen, sondern nur die Frage an einem scharf umrissenen Ort stellen können.

---

[2] Einen — lange nicht vollständigen — Überblick über die heute in unserer Frage herrschende große Meinungsverschiedenheit können die 34 „Communications" des internationalen Pariser Philosophenkongresses 1937 vermitteln, in: Travaux du IXe Congrès international de Philosophie, hrsg. von R. Bayer, 6. Heft: Logique et Mathématiques, Paris 1937. — Den Standpunkt des Verfassers dieser Abhandlung siehe in: Sein und Erkennen, Leipzig 1938, bes. 200—234, 273—277.

[3] B. Russell, Einführung in die mathematische Philosophie, deutsch von E. J. Gumbel u. W. Gordon, München 1923, 205. Ähnlich L. Couturat, Die philosophischen Prinzipien der Mathematik, deutsch von C. Siegel, Leipzig 1908, 314; H. Reichenbach, Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, Berlin u. Leipzig 1928, 9.

[4] H. Weyl, Das Kontinuum, Leipzig 1918, III.

[5] Vgl. H. Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, in: Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Bäumler u. M. Schöter, Abt. II, München u. Berlin 1927, 27.

I. Die Grundlagen. Axiome.

1. Den *wirksamen Anstoß zum axiomatischen Aufbau der Geometrie* gab bereits für Euklid und viel mehr noch für die neuere Mathematik die Frage nach dem Verhältnis von Anschauung und Denken. Die Gültigkeit der geometrischen Axiome, so war der leitende Gedanke, kann nicht aus der flüchtigen und unzuverlässigen Anschauung abgelesen werden. Daher suchte besonders die neuere Mathematik — nach manchen Vorarbeiten vor allem *D. Hilbert*[6] — ihre Sätze nicht durch Berufung auf die flüchtige und unscharfe Anschauung zu beweisen, sondern aus ausdrücklich formulierten Grundsätzen alle weiteren Sätze rein logisch abzuleiten. Hilbert löst die Aufgabe einfach so, daß er festsetzt: die Grundbegriffe sollen eben dadurch definiert sein, daß sie den Inhalt der Axiome ausmachen[7]. Das Axiom, sagt *F. Klein*, ist mir *„die Forderung,* vermöge deren ich in die ungenaue Anschauung *genaue Aussagen hineinlege"*[8]. Deshalb sind die Axiome Forderungen, Postulate, Festsetzungen[9]; diese Ausdrücke, die von Euklid unterschieden wurden, werden heute ohne wesentlichen Unterschied gebraucht; schon die ältesten Euklidinterpreten hatten die Grenze zwischen den Postulaten und Axiomen fließend gefunden und Umstellungen vorgenommen. Erreicht wird durch die Axiome, daß der Aufbau der Geometrie von den besonderen und ungeklärten Vorstellungen, die man mit undefinierten Begriffen verbindet, befreit ist und von exakt bestimmten Grundlagen aus in streng logischer Form erfolgt. Dem so scharf bestimmten Verfahren gegenüber dürfen Widerspruch und Zweifel die Augen nicht aufzuschlagen wagen, sondern müssen als unlogisch gelten. Wiewohl aber der axiomatische Aufbau der Mathematik eigentümlich ist, so wird doch anderseits keine einzige Wissenschaft mittels der wandelbaren Anschauung allein aufgebaut, vielmehr werden alle mittels des Intellekts aufgebaut, dessen ursprüngliche Tätigkeit vor allem darin besteht, im Zufälligen das absolut Notwendige, im Wandelbaren und Vergänglichen das absolut Unwandelbare und Unvergängliche, im Werdenden und Fließenden das Seiende und Bleibende zu erfassen. Gerade diese Sachverhalte kommen in den

---

[6] Grundlagen der Geometrie[6], Leipzig u. Berlin 1923. Das Buch gilt in mathematischer Hinsicht heute schon als klassisch.

[7] In ähnlicher Weise faßt L. Couturat die Grundbegriffe „als reine Symbole, deren Sinn unbestimmt und gleichgültig ist und die bloß der Bedingung unterworfen sind, den Grundsätzen zu genügen" (a. a. O. 39).

[8] Zur Nicht-Euklidischen Geometrie, in: Mathematische Annalen 37 (1890) 571.

[9] D. h., um unsere Lösung hier schon anzuzeigen: bestimmte Sachverhalte werden allein festgehalten, in diesem Sinn „festgesetzt" und „gefordert", während von andern abgesehen wird. Doch wird dieser Lösungsversuch, der auf die aristotelisch-scholastische Lehre von der Abstraktion und dem Zusammenwirken von Verstandes- und Sinneserkenntnis gegründet ist, in der philosophisch-mathematischen Grundlagenforschung der Gegenwart kaum in Erwägung gezogen, wie denn überhaupt der Abstraktionsbegriff unter dem Einfluß der vielen falschen Auffassungen, die sich im Lauf der Jahrhunderte an ihn angeschlossen haben, weithin in Verruf gekommen ist. Über die abstraktiv-intellektive Erkenntnis siehe Sein und Erkennen 75—124.

ersten Seinsprinzipien zum Ausdruck. Die Frage nach dem Sinn der mathematischen Axiome und der Art ihrer Erkenntnis nimmt durchaus keine Sonderstellung ein, sondern fällt unter die umfassendere Frage nach dem Gegenstand und Verhältnis der Sinnes- und Verstandestätigkeit.

2. Der Sinn der Axiome wird je nach dem einwirkenden philosophischen Standpunkt verschieden bestimmt, so daß die Ansichten so weit auseinandergehen wie die zugrunde liegenden erkenntnistheoretisch-metaphysischen Auffassungen. Alle zu nennen, ist hier nicht erfordert; erwähnt seien nur einige Anschauungen, die in der mathematischen Prinzipienforschung der Gegenwart hervorgetreten sind. Nach dem Vorgang von H. Poincaré fassen manche die Grundsätze als willkürliche Sätze oder freie Schöpfungen des menschlichen Geistes, als konventionelle Definitionen, die weder wahr noch falsch, weder beweisbar noch widerlegbar seien, sondern einzig auf der Anwendung einfacher Zeichen beruhen, die einer Gesamtheit von Zeichen substituiert werden. Die wahrhaft reine Mathematik sei ein bloßes Spiel mit logischen Ableitungen, das nichts bedeutet. B. Russell hat deshalb gesagt: „Die Mathematik ist eine Wissenschaft, wo man niemals weiß, wovon man spricht, noch auch, ob das, was man sagt, wahr ist“[10]. Das Mathematische gilt als rein gedankliche Schöpfung unseres Wollens, die von gar keinen Zufällen, von nichts Gedankenfremdem etwas empfängt und irgendeinen Zwang erleidet[11].

Wären wirklich die mathematischen Grundsätze freie Schöpfungen des menschlichen Geistes, so könnte die Mathematik als Ganzes nicht den Charakter absoluter, unveränderlicher Gültigkeit haben. Sie wäre nur in *dem* Sinn ein hypothetisch gültiges deduktives Wissenschaftssystem, als die aus den Festsetzungen entwickelten Deduktionen zwar logisch notwendig, die Deduktionsgrundlagen selbst aber nicht innerlich notwendig gültig wären. Wenn vollends die Axiome sogar der Prädikate „wahr“ und „falsch“, „gültig“ und „ungültig“ beraubt werden, so können sie auch nicht Quelle der Wahrheit, Gültigkeit und Folgerichtigkeit sein; diese Prädikate müßten mithin in der Mathematik ganz wegfallen. Die Mathematik erschiene als Niederschlag mathematisierender Tätigkeit, so wie die Kunst Niederschlag

[10] Noch radikaler früher Lorenz Oken (1779—1851): „Die Mathematik ist auf das Nichts begründet und entspringt mithin aus dem Nichts.“

[11] Vgl. L. Couturat, a. a. O. 4, 41 f., 263; W. Burkamp, Wirklichkeit und Sinn II, Berlin 1938, 211, 260 f.

des künstlerisch schaffenden Lebens ist. — Doch sollen hier nicht alle Konsequenzen entwickelt werden, wichtiger ist die positive Bestimmung des Sinnes der Axiome.

So sehr die Versenkung in die Zeichen, ihre Sprache und Gesetze die Meinung erwecken kann, die Mathematik habe es nur mit den selbstgeschaffenen Zeichen zu tun, so ist unser Geist doch in der Zuwendung zu den Zeichen und durch sie hindurch der Sache und ihren logisch notwendigen Sachverhalten zugewandt. Aber welcher Sache? Die reine Mathematik hat es ja gar nicht mit dem Wirklichen zu tun.

Die reine Mathematik ist eine formale Wissenschaft, d. h. sie betrachtet ihre Objekte, die Größenverhältnisse der Dinge (siehe unten Teil II), nur ihrem formalen Sinngehalt nach und abstrahiert davon, ob diese Sinngehalte wirklich sind; sie abstrahiert ferner davon, ob die Vielheitsverhältnisse rein als solche oder nur in Realidentität mit anderen Bestimmungen wirklich sein können; letzteres ist tatsächlich allein möglich. Jeder sinnvolle und formale Gehalt ist Sinn- und Formgehalt eines Seienden. Wie ohne Berücksichtigung der Abstraktion kein einziger Begriff richtig gefaßt werden kann, so läßt sich insbesondere kein mathematischer Begriff ohne Beachtung der Abstraktion in seinem Sinn und Ursprung richtig bestimmen. Das hat Aristoteles mit grundsätzlicher Klarheit und entschiedener Bestimmtheit ausgesprochen: „Der Mathematiker abstrahiert“[12]. Er abstrahiert aber nicht bloß von der Farbigkeit der Dinge und der gezeichneten Figuren, sondern auch von der Ungenauigkeit und den Störungen, die den Dingen und gezeichneten Figuren anhaften, und hat deshalb ganz exakte Gegenstände; die Abstraktion leistet zugleich das, was die heutige Mathematik „Idealisierung“ nennt, welche die Vollendung der abstraktiv-intellektiven Erkenntnistätigkeit ist. Weder die irdischen Gegenstände zeigen genaue Gerade und Kreise, noch selbst die Bewegungen der Gestirne am Himmel sind von vollendeter Regelmäßigkeit und auch schon die Sterne selbst sind nicht etwa mathematische Punkte. Mathematisch exakte Parallelen, Geraden und Punkte können wir nicht mit Augen sehen, noch mit den feinsten Instrumenten zeichnen. Sie enthalten wohl das anschauliche Element der Ausdehnung bzw. ihrer Grenze, werden aber mittels des Verstandes in ihrer Reinheit und Exaktheit festgehalten. In der euklidischen Geometrie des dreidimensionalen, homogenen, unbegrenzten Raumes ist der Punkt die Grenze der Linie, die Linie die Grenze der Fläche, die Gerade die kürzeste Ver-

[12] Phys. II 2, 193 b 33.

bindung zweier Punkte, die Fläche die Grenze des Körpers, und Parallele sind Linien, die überall denselben Abstand haben.

Euklids Definitionen sind, wiewohl sie ein deskriptives Element enthalten, nicht bloß Deskriptionen und Hinweisungen auf anschaulich Aufgewiesenes, sondern begriffliche Fixierungen, die letzte anschaulich gegebene Elemente des dreidimensionalen, homogenen, unbegrenzten Raumes auf abstrakte Weise ausdrücken. Ob alle seine Definitionen scharf und regelrecht bestimmt sind, bleibe dahingestellt; oft ist ja bekanntlich schon gleich die erste euklidische Definition: „Ein Punkt ist, was keine Teile hat", beanstandet worden: sie mache nur dem klar, was ein Punkt sei, der es schon wisse[13]; und ähnliche Einwände sind gegenüber anderen euklidischen Definitionen erhoben worden. Auf jeden Fall besagen diese Definitionen einen Gehalt, der weder dem Verstand entstammt, noch ganz von ihm durchdrungen werden kann, der vielmehr auch Elemente enthält, die aus der Anschauung bloß aufgenommen sind. Was Ausdehnung ist, läßt sich so wenig definieren und bedarf so wenig einer Definition wie eine Farbe. Ein freier Beschluß liegt insofern in den Definitionen vor, als aus der reichhaltigen Fülle der Seinselemente nur bestimmte, logisch einfache festgehalten werden. — Euklids *Postulate* und *Axiome* besagen Sachverhalte, die innerlich notwendig den definierten Gegenständen zukommen[14]. Euklids Geometrie hat darum logisch-ontologischen Charakter. Nicht die Axiome rein als solche, als „Sätze", sind ihr letztes Fundament, sondern die in den Axiomen ausgedrückten Seinssachverhalte. Die Geometrie ist eine apriorische Wissenschaft, insofern als die Postulate und Axiome in den Definitionen, und die Lehrsätze unmittelbar in den Postulaten und Axiomen und letztlich ebenfalls in den Definitionen gründen. Sie ist aber nicht ganz und in allem eine apriorische Wissenschaft, weil die letzten Grundlagen der Deduktion, die Definitionen, ihrerseits nicht wiederum a priori durch Folge-

[13] In gewisser Hinsicht wird das tatsächlich bei allen letzten Begriffen der Fall sein: *naturhaft* sind sie uns schon bekannt, und die philosophische Fixierung bringt das naturhaft Bekannte in seinem logisch gegliederten Aufbau zum reflexen Ausdruck.

[14] Axiome: für wahr gehaltene Sätze. Euklid sagt κοιναὶ ἔννοιαι: allgemein eingesehene Sätze; jeder, der den Sinn dieser Sätze versteht, gibt ihre Richtigkeit und Wahrheit zu. Als Grundlagen der Beweise können die Axiome nicht selbst wiederum bewiesen, sondern nur durch unmittelbare Einsicht als wahr erkannt werden. Über das Parallelenaxiom siehe hier I 5.

rung gewonnen werden, sondern dadurch, daß der Verstand die durch die Definitionen ausgedrückten Elemente unmittelbar im sinnfällig Gegebenen erkennt. Nicht die Begriffe werden mithin an die unbedingte Geltung der Axiome geknüpft, sondern die unbedingte Gültigkeit der Axiome gründet in dem durch die Begriffe ausgedrückten Gehalt[15]. Wäre freilich das räumlich Ausgedehnte ohne sinnhaften Gehalt, niemals ließen sich von ihm sinnvolle Sachverhalte in Wahrheit aussagen. Die Geometrie könnte nicht mehr von Ordnungsgesetzen und Beziehungszusammenhängen handeln. Allein, ein ganz uneidetisches, vollkommen gestalt- und formloses Material ist unmöglich. In jedem herrscht ein inneres Gesetz. Die formalen Urgrundgesetze erfassen das tiefste Innere der Natur. Das Reich der ewigen Wahrheiten erstreckt sich bis auf den letzten Grund der Tatsachenwahrheiten und erhebt sich zugleich über ihnen.

Hilberts Axiomatik bedeutet *mathematisch* insofern einen Fortschritt über die euklidische Elementargeometrie hinaus, als sie Lücken der euklidischen Axiomatik ergänzt, unausgesprochene Voraussetzungen in eigenen Axiomen formuliert und den Aufbau in logisch-systematischer Ordnung durchführt. Die ganze Geometrie wird logisch aus fünf Axiomgruppen, den Axiomen der „Verknüpfung", „Anordnung" und „Kongruenz", dem Axiom der „Parallelen" und den Axiomen der „Stetigkeit", zusammen aus 20 Axiomen abgeleitet[16]. In *philosophischer* Hinsicht erweckt Hilberts Axiomatik den Eindruck, als werde sie allein mittels des Denkens aufgebaut. Sie beginnt mit der *„Erklärung:* Wir denken drei verschiedene Systeme von Dingen: die Dinge des *ersten* Systems nennen wir *Punkte* ...; die Dinge des *zweiten* Systems nennen wir *Gerade* ...; die Dinge des *dritten* Systems nennen wir *Ebenen* .... Wir denken die Punkte, Geraden, Ebenen in gewissen gegenseitigen Beziehungen und bezeichnen diese Beziehungen durch Worte wie *„liegen", „zwischen", „parallel", „kongruent"; „stetig";* die genaue und für mathematische Zwecke vollständige Beschreibung dieser Beziehungen erfolgt durch die *„Axiome der Geometrie"*[17]. *Anschauliche* Elemente, die von der ratio nicht

[15] In der Diskussion der Gegenwart wird recht oft der gegenteilige Standpunkt eingenommen; vgl. z. B. O. Hölder, Die mathematische Methode, Berlin 1924, 397; W. Burkamp, a. a. O. II 209, 213; M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin 1918, 32 f.

[16] Früher, um 1880, hatte bereits *M. Pasch* die Axiome der Anordnung aufgedeckt. Die Herausschälung der geometrischen Axiome hat große Mühe gekostet.

[17] Grundlagen der Geometrie 2.

ganz durchdrungen, sondern nur näher fixiert und geordnet werden, sind in der Erklärung vorausgesetzt. Sie stecken sowohl in den Punkten, Geraden und Ebenen wie auch in ihren Beziehungen. Der Anteil der Anschauung läßt sich nicht dadurch ausschalten, daß man sagt: „Wir *denken* drei verschiedene Systeme von Dingen". Die Axiome der Geometrie sind aus den Grundsätzen der Logik nicht ableitbar.

Im Sinn der Axiome gründen ihre *Eigentümlichkeiten.* Als Ausdruck innerlich notwendiger Sachverhalte immer möglicher Dinge sind die Axiome sowohl widerspruchsfreie Sätze wie auch *Erkenntnisse,* die immer *wahr* und logisch notwendig *gültig* sind, auch dann, wenn kein geschaffener Geist sie denkt. Ihre Gültigkeit ist *absolut,* unabhängig vom Dasein der zufälligen Dinge. Sie haben nicht bloß den hypothetischen Sinn: Wenn eine Gerade im euklidischen Raum existiert, ist sie die kürzeste Verbindung zweier Punkte, sondern den absoluten Sinn: Die euklidische Gerade ist ihrem Wesen nach die kürzeste Verbindung zweier Punkte[18]. Das *Kriterium* ihrer Wahrheit ist die Sache selbst, die in ihren einfachen und durchsichtigen logischen Sachverhalten vom Verstande so leicht und sicher erkannt wird, daß die Gewißheit der Mathematik sprichwörtlich ist. Als apriorische Erkenntnisse sind die Axiome zugleich *Vor*erkenntnisse, die zwar nichts über das Daß-sein eines Dinges aussagen können, wohl aber innerlich notwendige Wesenssachverhalte ausdrücken, die den Dingen auch in der Zukunft zukommen. Der Mathematik fällt darum nicht die mühsame und langwierige Aufgabe zu, Erfahrungstatsachen sammeln zu müssen, wie es die Naturwissenschaften tun, und doch ist sie in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und anwendbar auf sie. Deshalb kann im Bunde mit der Mathematik die Naturwissenschaft tiefer in das Naturgeschehen eindringen. Auf Grund apriorischer Vorerkenntnisse tritt der Naturwissenschaftler nicht wie von ungefähr, sondern in sachgerechter Weise an die Tatsachen heran.

Allen denjenigen, die die mathematischen Grundsätze als vom Menschengeist selbst gesetzte oder als in unserem Geiste selbst vorgefundene Gebilde betrachten, gibt die Tatsache, daß „die Natur in mathematischer Sprache geschrieben ist" (Galilei), ein unlösbares Rätsel auf: Wie kommt es, daß Vernunft und Natur zusammenstimmen, daß das innerste Gesetz der denkenden menschlichen Vernunft zusammenfällt mit dem Gesetz, dem die Bewegung der körperlichen Masse gehorcht? Kant entstand daraus die wichtige Frage: Woher kommt die Übereinstimmung, die solche intellektuale Vorstellungen mit den Gegenständen haben sollen? Woher stimmen die axiomata der reinen Vernunft mit den Gegen-

[18] Näheres siehe Sein und Erkennen 119—121, 138 f., 386—392.

ständen überein, „ohne daß diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hilfe entlehnen?“[19] Kant selbst kam von der Frage aus zum transzendentalen Idealismus. Tatsächlich enthält die Frage, so wie sie gestellt ist, den Kernsatz des transzendentalen Idealismus, daß der logische Gehalt der Erkenntnis unserm Geist entstammt, im Grunde schon in sich.

3. Die Erkenntnis der mathematischen Axiome erfolgt auf genau dieselbe Weise wie jene der ersten Prinzipien des Seins und des Denkens. Wie diese so können auch die Axiome nicht auf empirisch-induktivem Wege in ihrem Sinn und Recht erkannt werden. Keine empirische Messung, keine noch so große Anzahl wiederholter genauester Beobachtungen vermag uns die Gültigkeit auch nur der einfachsten geometrischen Sätze zu verbürgen. Das Formale, absolut Notwendige und Allgemeingültige der apriorischen Sätze läßt sich nicht durch Generalisierung schrittweise vom anschaulichen und zufälligen Sonderfall aus erreichen. Wir erkennen die Axiome unmittelbar, durch die unmittelbare Einsicht, daß mit Punkt, gerader Linie, ebener Fläche und ihren Beziehungen gewisse elementare Sachverhalte gegeben sind[20]. Und wie wir trotz der Unmittelbarkeit der Erkenntnis die ersten Seins- und Denkprinzipien in logischer Anordnung darstellen können, so ist das gleiche bei den mathematischen Axiomen der Fall, wie etwa die Durchführung in Hilberts „Grundlagen der Geometrie“ zeigt. Die Anschauung gibt nicht nur den Anlaß zur Erkenntnis der geometrischen Axiome und Sätze — wie die platonische Ideenlehre meinte —, sondern wirkt insofern mit, als sie den Stoff bietet, in dem (unmittelbar oder mittelbar) und

[19] Brief an Marcus Herz vom 21. 2. 1772: Kants Schriften 10, 130 f. (Ak.-Ausg.).

[20] In *dieser* Hinsicht berührt sich unsere Auffassung mit der mathematischen Grundlagenbegründung des sog. „Intuitionismus“, der lehrt, die logischen, arithmetischen und kombinatorischen Grundsachverhalte würden unmittelbar erfaßt, und nicht etwa als zweckmäßige oder gar willkürliche Annahmen an die Spitze der Erörterungen gestellt. Die Interpretation dieses unmittelbaren Erfassens ist freilich insofern wesentlich verschieden, als die Vertreter des Intuitionismus, L. E. J. Brouwer, H. Weyl u. a., die abstraktiv-intellektive Erkenntnis der mathematischen Grundverhältnisse nicht in Erwägung ziehen. Zum Intuitionismus vgl. O. Bekker, Mathematische Existenz, in: Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung 8, Halle 1927, 445—453. — Die von Brouwer und manchen Mengentheoretikern vertretene Auffassung, daß der Satz vom ausgeschlossenen Dritten im Gebiet der endlosen Zahlfolgen gewisse Ausnahmen erleide, ist dem Standpunkt des Intuitionismus nicht wesentlich und in sich irrig; vgl. C. Nink, Das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten. Ein philosophischer Beitrag zur Grundlagenkrise der Mathematik, in: Schol 12 (1937) 552—558.

durch den (unmittelbar oder mittelbar) bestimmt der Verstand die geometrischen Verhältnisse erkennt[21]. Zwar stellen wir die mathematischen Sätze nicht mittels der Wahrnehmung, sondern mittels des Intellekts auf, aber als Leib-Geist-Wesen erkennen wir das Intelligible nur im Sinnfälligen oder mit Beziehung auf dieses und niemals, auch nicht im abstraktesten Denken, lösen wir uns vollständig von ihm los. Kein Begriff wird ohne Hinblick auf das Seiende aus dem Verstande konstruiert. Die rationale Methodik des Denkens gründet im rationalen Gehalt der Sache. Alle wissenschaftlichen Verfahrungsweisen: metaphysische Grundlegung, philosophische Ordnung, logische Durchgliederung, mathematische Berechnung und einzelwissenschaftliche Aufarbeitung sind an der Sache orientiert. Aus der naturhaften Bindung des Verstandes an das Sinnfällige erklärt sich die hohe Bedeutung, die gezeichnete Figuren in der mathematischen Beweisführung haben. Weil aber die mathematischen Sätze im Sinngehalt und nicht in der zufälligen Art der Figur gründen, können sie auch an einer bloß vorgestellten und schlecht gezeichneten Figur eingesehen werden. Die richtige mathematische Beweisführung bleibt immer im Zusammenhang mit der Erfahrung, sowohl an ihrem Ausgangspunkt wie in ihrem Verlauf und Ergebnis, und läßt deshalb die Anwendung ihrer Ergebnisse auf die Wirklichkeit zu.

Als Ausdruck der Größenverhältnisse rein als solcher haben die Axiome und die aus ihnen abgeleiteten Sätze einen rein formalen Charakter. Die Formalisierung ist der reinen Mathematik, ähnlich wie der reinen Logik, wesentlich. Das Mißverstehen ihres Sinnes wurde Philosophen und Mathematikern zum Anlaß, das Axiomensystem als logische Leerform möglicher Wissenschaften aufzufassen, oder als ein nach festen Regeln vor sich gehendes Spiel mit Zeichen. In Wahrheit besagt der Kosmos des gesetzlich Formalen innerlich notwendigen Seinszusammenhang. Wegen ihres formalen Charakters aber vermag die Mathematik Gegenstände ganz verschiedener Art zum Gegenstand *einer* Wissenschaft zu machen, ohne dazu der Kenntnis des spezifischen Inhalts der Einzelwissenschaften zu bedürfen. Darum kann sich die Hilbertsche Axiomatik als Ziel setzen, unser gesamtes mathematisches Wissen zu einem formalen, logisch-deduktiven, begriffsschriftlich ausgedrückten System

[21] Daß dies selbst bei den nichteuklidischen Geometrien und den höchsten Operationen der reinen Zahlenlehre der Fall ist, wird sich noch zeigen.

zu entwickeln, in das inhaltlich verschiedene Gebiete eingehen können.

4. Wie jede Wissenschaftsmethode hat auch die axiomatische Bedeutung nur auf ihrem Gegenstandsgebiet und bedarf der Ergänzung durch andere. „Leibniz glaubte, bei passender Definition der geometrischen Gebilde ohne Axiome auskommen zu können“[22]. In dieser, mathematisch heute zumeist abgelehnten Meinung zeigt sich der philosophisch richtige Gedanke an, daß in den Definitionen und letztlich in dem durch diese scharf herausgestellten sachlichen Gehalt der Gegenstand der Geometrie beschlossen ist. Immer, auch in der reinen Mathematik und im Ausbau ihrer formalen Axiome ist das (unmittelbar oder mittelbar) durch die Anschauung gegebene *Seiende* Gegenstand, Antrieb und Norm des Denkens.

Die axiomatische Methode besteht nach der schon von Platon gefaßten grundlegenden methodischen Maxime darin, die Grundbegriffe und Grundsätze, aus denen sich die sämtlichen Begriffe und Sätze einer Wissenschaft definitorisch bzw. deduktiv herleiten lassen, vollständig zu sammeln. Ist dies möglich, so wird das betreffende Sachgebiet *definit* genannt[23]. Von den Axiomen aus entscheidet dann die Mathematik grundsätzlich alle Fragen, die unter ausschließlicher Benutzung der in den axiomatischen Ansätzen definierten Begriffe formuliert werden können. Durch diese Methode wird ein exakt bestimmter Forschungsgang begründet und ein Abgleiten ins Unbestimmte verhindert. Die Frage ist: Kann der Weg zu neuen mathematischen Einsichten nur durch vorher festgelegte Begriffe und Axiome gebahnt werden? Dies ist infolge des apriorischen Charakters der Mathematik tatsächlich der Fall. Und so vollzieht sich ihre grundlegend wesentliche Arbeit in der logisch geordneten Aufstellung der Grundbegriffe und -sätze. Damit wird der spätere Ausbau der Lehrsätze und die Entwicklung höherer Formeln nicht in seiner Bedeutung herabgesetzt, aber grundsätzlich entscheidet sich jede mathematische Frage an den Grundlagen. Alle Operationen, die mit den sehr wenigen Grundelementen vorgenommen werden, erfolgen streng deduktiv, ohne irgendwelche Aufnahmen aus der Erfahrung an Wirklichkeiten, was nicht ausschließt, daß man an den definierten formal einfachen Gegenständen auf überraschende ideelle Sachverhalte und Zusammenhänge stößt. Mit Recht also wendet die heutige Mathematik gerade der Aufstellung der Axiome große Sorgfalt zu. Trotz der logisch grundlegenden Bedeutung aber steht der Axiomenbau nicht *vor* der auf ihn gegründeten Entwicklung der Lehrsätze vollendet da, sondern wird, wie alle Wissenschaft, in langsamem, entwicklungsreichem Gang durchgeführt[24]. Erst wenn die Wissenschaften

[22] O. Hölder, a. a. O. 12; vgl. 123.

[23] E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle 1913, 135. O. Becker, a. a. O. 689, 719; H. Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft 16—22.

[24] Hieraus erklärt es sich, wenn die Frage nach der *Vollständigkeit* der Axiome ziemlich allgemein als nicht hinreichend scharf bestimmt betrachtet wird; vgl. H. Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft 20 f.; A. Fränkel, Einleitung in die Mengenlehre², Berlin 1923, 226—228; D. Hilbert und W. Ackermann, Grundzüge der theoretischen Logik, Berlin 1928, 33.

groß geworden sind, besinnen sie sich auf ihre Grundlagen und bauen sie ihre Methode aus. Weil aber die Axiome ihrerseits Ausdruck grundlegender Seinsverhalte sind, genügt zu ihrer Rechtfertigung nicht die Feststellung, daß sich eine Definition willig zu den Beweisen hergibt, daß man bei ihrer Entwicklung nirgends auf Widersprüche stößt und die Zusammenhänge scheinbar entlegener Sachen sehen kann. Vielmehr ist im *Seienden* der *positive Grund* für die Fruchtbarkeit einer Definition und die innere Ordnung der Axiome aufzuzeigen und die ganze mathematische Operationsbasis logisch zu durchforschen. Die Überzeugung von der Notwendigkeit dieser Aufgabe ist tatsächlich wirksam, wenn die Mathematik die Grundbegriffe und -sätze auf die kleinstmögliche Zahl zu reduzieren strebt.

Wiewohl aber die Axiome unmittelbar erkannte Sachverhalte der geometrischen Grundelemente aussprechen, sind sie doch wegen des innerlich zusammengesetzten Sinngehaltes ihrer Elemente, *philosophisch* betrachtet, höchstverdichtete, aus bestimmtem Denken stammende Urteile, die auf verwickelten Erkenntnissen ruhen und auf der Stufenleiter der Abstraktion unter den Erstprinzipien der Philosophie stehen. Exakte, scharf bestimmte Gegenstände sind näher bestimmte Gegenstände. Darum ist die mathematische Axiomatik eine *„zweite"* Wissenschaft (im aristotelischen Sinn), welcher die philosophische Sinnergründung der mathematischen Grundelemente als *„erste"* Wissenschaft logisch vorgeordnet ist. Vor dem Anfang aller Mathematik steht die Metaphysik. Das Metaphysische ließe sich nur dann aus den Grundlagen der Mathemathik wegschaffen, wenn aller Sinngehalt aus ihr weggeschafft würde, wenn m. a. W. die Mathematik nicht mehr sinnvolle Wissenschaft wäre. Jeder sinnhafte Gehalt nämlich ist sinnvoller *Seinsgehalt*. Die letzte Einsicht in das Wesen von Größe, Zahl, Vielheit, Linie, Fläche, von Theorie und den sie aufbauenden Begriffen und Gesetzen leistet die Philosophie[25]. Überall ist Metaphysik möglich.

5. Hat nicht die Entwicklung der nichteuklidischen Geometrie die alte Gewißheit von der Apriorität der geometrischen Erkenntnisse erschüttert? Gewiß ist das Beweisverfahren der euklidischen und nichteuklidischen Geometrie nicht das erfahrungsmäßig-induktive. Wenn sie nun nicht a priori vorangingen, nähmen sie fürwahr eine einzigartige Sonderstellung ein, die kein Analogon hätte in unserem Erkenntnisleben. Zu fragen ist: Was besagt das Parallelenaxiom in der euklidischen Geometrie? Was seine Preisgabe, die zur Ausbildung der nichteuklidischen Geometrie geführt hat? Das Parallelenaxiom: Zu einer gegebenen Geraden läßt sich durch einen nicht auf ihr gelegenen Punkt nur eine Parallele ziehen[26], besagt ein dem dreidimensionalen, homogenen, unbegrenzten Raum wesentliches

[25] Vgl. E. Husserl, Logische Untersuchungen I³, Halle 1922, 253 f.

[26] Die Formulierungen sind bei inhaltlicher Gleichheit verschieden; vgl. O. Hölder, a. a. O. 16 f., 118.

Grundverhältnis, das zwar nicht in derselben Weise unmittelbar einleuchtend ist wie die in den übrigen euklidischen Grundsätzen ausgedrückten Grundverhältnisse, aber anderseits sich wohl nicht aus den andern Grundsätzen mittels *Beweises* finden läßt — die jahrhundertealten Beweisversuche sind alle ergebnislos geblieben[27] —, sondern ungeachtet seines größeren Inhalts als gleichursprünglich mit ihnen anzusehen ist[28]. Wenn man dieses Axiom fallen läßt und Geometrie im Gegensatz zu ihm aufbaut, bildet nicht mehr der euklidische dreidimensionale, homogene, unbegrenzte Raum die Beweisgrundlage, sondern eine davon verschiedene Raumform mit konstanter (oder variabler) negativer oder positiver Krümmung, die ihrerseits jeweils ein bestimmter Raum *im* euklidischen Raum ist, diesen also voraussetzt und daher nur mit Bezug auf ihn begreifbar ist. Die Anschauungsgrundlage ist dann in einem wichtigen Punkt zwar geändert, nicht aber beseitigt. Wenn eine bestimmte Raumform, etwa die hyperbolische (Lobatschewsky-Bolyai) oder die elliptische (Riemann-F. Klein), zugrundegelegt wird, müssen sich selbstverständlich andere Sätze ergeben als in der euklidischen Geometrie, und diese sind genau so a priori gültig wie die euklidischen. Die Winkelsumme im euklidischen Dreieck ist logisch notwendig 180 Grad, während sie im hyberbolischen und elliptischen Dreieck ebenso logisch notwendig kleiner bzw. größer als 180 Grad ist. Die Sätze der nichteuklidischen Geometrie widersprechen also denen der euklidischen Geometrie nicht, noch heben sie ihre aprioriische Evidenz auf, sondern gelten ebenso a priori auf Grund bestimmt gearteter Gegenstände und lassen eine eindeutige Zuordnung zu den Sätzen der euklidischen Geometrie zu[29]. Der Raum, in dem wir leben, ist der dreidimensionale, homogene Raum[30]. Darum ist die euklidische die *natürliche*

[27] Beweisversuche bei den Griechen, Arabern, während der Renaissance und des 18. Jahrh. siehe bei R. Bonola, Die nichteuklidische Geometrie, deutsch von H. Liebmann, 3. Aufl., Leipzig-Berlin 1921, 1—19. Neuere Beweisversuche von J. St. Mill, G. Heymans und H. Cornelius bei Hölder, a. a. O. 118—123.

[28] Vgl. Sein und Erkennen 216—220.

[29] F. Klein hat das euklidische Modell der nichteuklidischen Geometrie entworfen, d. h. eine Zuordnung hergestellt zwischen den Begriffen der euklidischen Geometrie, ihren Punkten, Geraden und Ebenen, ihrem Kongruenzbegriff usw., und den entsprechenden Begriffen der nichteuklidischen Geometrie, so daß damit auch jedem Satz der einen Geometrie ein Satz der anderen zugeordnet wurde.

[30] Die Frage, ob körperliches Sein notwendig dreidimensional sei, bleibe hier unentschieden. Kant meint in seiner Erstlingsschrift: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte

und logisch einfachere Geometrie für uns. Ihre Sätze sind ihrem Ursprung und Sinn nach ohne weiteres auf die reale Welt anwendbar. Ihre Realgeltung braucht und kann nicht durch Messungen bewiesen werden, ebensowenig wie die Realgeltung des Widerspruchsprinzips durch nachprüfende Erfahrung bewiesen werden kann und braucht. Apriorische Sätze gelten vorgängig zu aller Erfahrung und sind die Bedingung der Möglichkeit für die Gültigkeit der Erfahrungsurteile.

Wenn in der neueren Mathematik von vier-, fünf- oder n-dimensionalen „Räumen" die Rede ist, sind rein *arithmetisch* konstruierte Verhältnisse gemeint. Entsprechend nämlich der Art und Weise, wie die dreidimensionale Geometrie durch die dreifache Zahlenmannigfaltigkeit ausgedrückt („abgebildet") wird, werden gewisse in der vier-, fünf- und n-fachen Zahlenmannigfaltigkeit gefundene Ergebnisse rückwärts in eine geometrische Sprache übersetzt. „Alle die Begriffsbildungen in der vierten oder fünften oder einer höheren ‚Dimension' haben im Grunde nur eine arithmetische Bedeutung und Berechtigung." „Was Riemann in seiner Mannigfaltigkeit eine ‚Linie' nennt, ist nichts anderes als eine (eindimensionale) und stetige Mannigfaltigkeit von Wertsystemen (Punkten)." Die „Kürzeste" ist „dasjenige Gebilde, das in der neuen ‚Geometrie', d. h. in der vorliegenden Zahlenmannigfaltigkeit, der G e r a d e n entspricht". Die kürzeste Verbindung zwischen einer so definierten Geraden und einem nicht auf ihr liegenden Punkt zu finden, heißt durch rechnerische Behandlung diejenige Relation zweier sich schneidender Geraden der Mannigfaltigkeit zu finden, die der *Rechtwinkligkeit* entspricht. Krümmung bedeutet in Riemanns Geometrie nicht, wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch, die Abweichung von der geraden Richtung der Linie oder Fläche, sondern eine durch die *inneren* Eigenschaften der Mannigfaltigkeit definierte Größe, die sich im Falle einer Fläche, die im euklidischen Raum gelegen ist, mit dem deckt, was in diesem Falle in der gewöhnlichen Geometrie als Krümmung bezeichnet wird. Man könnte höchstens den Namen „Krümmung" anfechten[31]. Wenn Raum und Zeit als eine „vierdimensionale Mannigfaltigkeit" bezeichnet werden,

(1747) § 9 f., Gott hätte bei Erschaffung der Welt dem Raume auch andere Abmessungen geben können. (Ähnlich H. Weyl, a. a. O. 56.) Die Dreidimensionalität der gegenwärtigen Welt leitet Kant aus dem Wirkungsgesetz der physikalischen Kräfte ab. Gegen diesen Grund sind freilich Bedenken möglich; siehe O. Becker, a. a. O. 729 Anm. 2.

[31] O. Hölder, a. a. O. 125—129.

ist lediglich der Sachverhalt gemeint, daß erst vier Zahlen ein Ereignis der Welt festlegen, nämlich drei Zahlen für den räumlichen Ort und eine Zahl für die Zeit[32].

Wiewohl aber die euklidische und nichteuklidische Geometrie ihre Axiome auf Grund unmittelbarer Einsicht und ihre Lehrsätze auf Grund apriorischer Beweisführung aufstellen, enthalten sie notwendig ein Element, das letztlich aus der Anschauung stammt und nicht restlos begreifbar ist. Für die euklidische Geometrie bedarf das keiner weiteren Begründung. In der nichteuklidischen Geometrie und der reinen Zahlenlehre aber werden logisch notwendige Maß- und Vielheitsverhältnisse von Gegenständen rein als solche und in Absehung von den anderen Objektsbestimmungen erforscht. Jedes logische Verhältnis ist logisch notwendiges Verhältnis eines Seienden und jede Möglichkeit Möglichkeit eines Seienden[33]. Den Gegenstand aber, dessen Logizität und Möglichkeit der Intellekt erforscht, bildet er nicht, sondern nimmt er als ihm vorgegeben auf. Gegeben wird er ihm aber im Zustande der Leibgebundenheit unmittelbar oder mittelbar durch die Anschauung[34]. Dieses Grundgesetz unserer Erkenntnisgewinnung kennt natürlicherweise keine Ausnahme.

Die Mathematik ist demnach auch in ihren höchsten Leistungen eine Realwissenschaft. Immer hat ihr Denken die Tendenz, die Phänomene zu beherrschen, das Fließende zu fassen und durch das Gesetz zu fesseln. Auch jede Lösung eines Problems der reinen Zahlentheorie bedeutet ein tieferes Eindringen in den rationalen Gehalt des Seienden, selbst wenn ihre Brauchbarkeit zu Anwendungen nicht unmittelbar ersichtlich ist.

Die Widerspruchslosigkeit der einzelnen mathematischen Disziplinen wird vielfach durch die Methode der „Abbildung" gezeigt, d. h. dadurch, daß die Begriffe und Sätze der nichteuklidischen

[32] H. Reichenbach, a. a. O. 132.

[33] Daß die Beziehung auf die Realität allen logischen Verhältnissen und innerlich möglichen Gebilden wesentlich ist, liegt, vom Standpunkt des erkenntnistheoretischen Realismus aus gesehen, analytisch im Begriff logischen Sinngehaltes und innerer Möglichkeit und kann nur bestritten werden, wenn die Abstraktion unbeachtet bleibt.

[34] Wenn Mathematiker, die sich viel mit nichteuklidischer Geometrie befassen, gelegentlich behaupten, daß ihnen allmählich die nichteuklidische Geometrie völlig anschaulich werde, so besteht folgende Sachlage: Der Mathematiker ordnet die Begriffe und Sätze der nichteuklidischen Geometrie den Begriffen und Sätzen der euklidischen zu und hat in diesen letzteren eine anschauliche „Abbildung". Die Rechnungszeichen haben eine lebendige Kraft und verdeutlichen sinnlich eindrucksvoll die geistigen Operationen.

Geometrie Begriffen und Sätzen der euklidischen Geometrie zugeordnet und die Begriffe und Sätze der euklidischen Geometrie durch arithmetische Mannigfaltigkeiten ausgedrückt werden. Die Arithmetik ihrerseits gilt als ein von der Erfahrung unabhängiges und unbedingt gültiges apriorisches Gebiet, das die natürliche Grundlage für die Beweise der Widerspruchslosigkeit bildet. — Der Beweis läßt sich weiter zurückführen. Jeder sinnvolle Gehalt ist sinnvoller *Sachgehalt*. Darum bildet die Widerspruchslosigkeit einer Wissenschaft nicht ein Letztes, sondern gründet in der inneren Möglichkeit ihres Gegenstandes. Die Arithmetik hat als Objekt logisch notwendige Vielheitsverhältnisse der Gegenstände, die in Absehung von den andern Bestimmungen, mit denen sie in der Wirklichkeit realidentisch sind, erfaßt werden.

II. Der Gegenstand.

1. Von den Indern und Griechen an bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts betrachtete man einmütig die Größe (Quantität) als den wesentlichen Gegenstand der Mathematik und unterschied die diskrete Zahlgröße und die stetige Raumgröße. Diese Auffassung ist in der Gegenwart verlassen. Die Definition der Mathematik als der Lehre von der Größe erscheint besonders im Hinblick auf die reine Zahllehre als viel zu eng[35]. Was ist aber dann Gegenstand der Mathematik? B. Peirce spricht ihr jeden speziellen, bestimmten Gegenstand ab und betrachtet sie als eine Methode, als „die Wissenschaft, welche notwendige Folgerungen zieht"; sie enthält nicht alle Wissenschaften in sich, aber sie beherrscht und regiert alle; selbst die Logik geht in sie ein[36]. Dedekind, Frege, Russell streben dahin, die Mathematik vollständig zu logisieren. Logik und Mathematik sind identisch, sagt Russell: „Die Logik ist die Jugend der Mathematik und die Mathematik ist das Mannesalter der Logik." Russell fragt dann: „Was ist der Gegenstand, den wir nach Belieben Mathematik oder Logik nennen können?"[37] Weit verbreitet ist die Meinung: der Begriff der Ordnung habe den Begriff der Größe entthront; die Mathematik sei die formale Wissenschaft von den geordneten Gegenständen; die Zahlen seien auf *ordinale* Eigenschaften zurückzuführen, und selbst das Kontinuum lasse sich auf eine rein ordinale Art definieren[38]. In der Tat „gibt es nichts, das der Zahl nicht unterworfen wäre. Die Zahl ist daher gewissermaßen eine metaphysische Grundgestalt, und die Arithmetik eine Art Statik des Universums, in der sich die Kräfte der Dinge enthüllen"[39].

Um in die bedeutsame und schwierige Frage nach dem Gegenstand der Mathematik einzudringen, ist der ur-

[35] H. Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft 50; E. Husserl, Logische Untersuchungen I[3] 252 f. — B. Russell, a. a. O. 197 urteilt: „Quantität ist ein unklares Wort".

[36] Bei L. Couturat, a. a. O. 226 f.

[37] A. a. O. 196—198.

[38] L. Couturat, a. a. O. 104; A. Voß, Über das Wesen der Mathematik, Leipzig und Berlin 1908, 24—26 Anm.; Ders., Über die mathematische Erkenntnis, in: Kultur der Gegenwart Teil III Abt. I, Berlin und Leipzig 1914, 15—18.

[39] Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I, Ausg. Buchenau-Cassirer, Meiners Philos. Bibl. 107, 30.

sprüngliche Sinn der Begriffe Größe und Zahl und ihr logischer Zusammenhang mit dem Seinsbegriff herauszustellen.

Das Seiende rein als solches — das auf dem Boden des erkenntnistheoretischen Realismus zu definieren ist als: das, was existieren kann — ist nicht ein von der Abstraktion zurückgelassenes ungeschiedenes Residuum, sondern, um nur die Eigentümlichkeiten herauszuheben, die hier von Bedeutung sind, eine innerlich geordnete Vieleinheit. Wesenheit und Dasein sind zwar nicht selbst Seiende oder konkrete Seinsteile, anderseits nicht Nichts noch ein Mittleres zwischen Sein und Nichts, sondern zwei innere, das Seiende konstituierende Bestandteile, die sich im geschaffenen Sein zur vieleinen Ganzheit des Seienden ergänzen[40]. Die Begriffe: Einheit, Vielheit, Ordnung sind somit dem Seienden als solchem innerlich, ja sogar dem verum und bonum logisch vorgeordnet. Damit sind aber zugleich die Begriffe der Größe und des Maßes gegeben, beide selbstverständlich noch nicht im Sinn der ausgedehnten Größe und Maßstrecke. Die Begriffe der Vielheit, des Größer- und Kleinerseins — worin Maßbestimmung liegt —, der Ganzheit und der von ihr beinhalteten Bestandteile sind also dem Seienden bzw. geschaffenen Seienden als solchem wesentlich und nicht voneinander zu trennen. Mithin ist der Begriff der Zahl, als der durch die Einheit gemessenen Vielheit, mit dem Seienden als solchem gegeben[41].

Welche Rücksicht am Seienden betrachtet nun die Mathematik? Nicht die dem Seienden ebenfalls immanente Wert- und Zweckbestimmtheit, und unter dem Gesichtspunkt der Ordnung nicht seine zweckbestimmte Ordnung, sondern die dem Seienden in seiner Vieleinheit wesentliche Größenordnung. Damit bestätigt sich die alte Auffassung, daß die Größe den wesentlichen Gegenstand der Mathematik bildet. Größe aber schließt Ordnung ein. Demnach macht nicht jedwede Ordnung den Gegenstand der Mathematik aus, sondern allein die Größenordnung. Weil aber die Begriffe: Einheit, Vielheit, Maß und Größe in alle Begriffe eindringen, ist ein der Mathematik übergeordnetes, selbständiges Gebiet begrifflicher Untersuchungen, das frei

[40] Vgl. Sein und Erkennen 92 f., 106—108.

[41] Die Alten unterschieden den numerus transcendentalis und praedicamentalis oder stricte quantitativus. — Das Zählen ist eine ursprüngliche Tätigkeit des unterscheidenden und zugleich einenden Verstandes, die schon in der Erfassung des abstrakt Seienden als solchen wirksam ist und an diesem ihre gegenständliche Norm hat.

von allen mathematischen Bestandteilen wäre, unmöglich. Darum ist die Mathematik im Verein mit der Logik und Metaphysik Fundament für alle echte Wissenschaft[42]. Die Mathematik ist ein Teil der Reallogik. Ihre Begriffe haben ontologische Bedeutung und Gültigkeit.

2. Bis ins 19. Jahrhundert bildeten die Zahlen mit dem Raum zusammen die beiden koordiniert gedachten Gebiete der Mathematik. Heute ist die Koordinationsstellung der Zahlenmannigfaltigkeit und der Raummannigfaltigkeit vielfach preisgegeben. Die Zahl hat eine fundamentale Bedeutung, der die Raummannigfaltigkeit eingeordnet wird. Schon durch Descartes war die Beherrschung der Geometrie durch die Arithmetik gelungen. Seitdem hat sich die arithmetische Analyse aller Gegenstände der Erscheinungswelt bewältigt, und die Geometrie ist immer mehr in die Sprache der Zahlenlehre übertragen worden. Infolgedessen erscheint die Geometrie vielen als eine auf logische Grundbegriffe reduzierte Disziplin; die logischen Grundbegriffe des Zuordnens, der Klasse usw. konstituieren den eigentlichen Inhalt der geometrischen Aussagen. Die geometrischen Axiome seien durch arithmetische Formeln erschöpfend formuliert; alles anschaulich Räumliche gilt als überflüssige Zutat[43].

Zweifelsohne kann die fundamentale, in alle, auch die geometrischen Begriffe eindringende Bedeutung des Zahlbegriffs nicht hoch genug eingeschätzt werden. „Die Natur der Zahl ist kenntnisspendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Ding, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist", heißt es in dem berühmten Philolaos-Fragment[44]. Doch handelt es sich in der Arithmetisierung der Mathematik nicht darum, den Raum mit Zahlen zu konstruieren, sondern nur darum, mittels der Zahlen eine Mannigfaltigkeit herzustellen, welche Grundeigenschaften des Raumes besitzt. Das Kontinuum der Zahlen und das Kontinuum des Raumes sind wesensverschieden. Im Kontinuum der Zahlen stehen die einzelnen Elemente isoliert nebeneinan-

[42] Deshalb sagt *Kant*, „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist" (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede, Philos. Bibl. 48 b, 192 f.). Ähnlich *Husserl*, Logische Untersuchungen I 253. Nach *Hilbert* verfällt alles, was Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens überhaupt sein kann, sobald es zur Bildung einer Theorie reif ist, der axiomatischen Methode und damit mittelbar der Mathematik.

[43] W. Burkamp, a. a. O. II 275; H. Reichenbach, a. a. O. 121.

[44] H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker 32, 11.

der und bleiben isoliert, so eng auch die Zahlen durch fortgesetzte Teilung aneinanderrücken. Darum reichen Zahlenmannigfaltigkeiten allein nicht aus, das geometrische Raumkontinuum adäquat auszudrücken.

3. Die Frage, ob die Kardinal- oder die Ordinalzahl die logisch primäre sei, ist umstritten. Den Anlaß zur Meinungsverschiedenheit bildet aber recht oft ein verschiedener Zahlbegriff, der seinerseits auf ein tieferliegendes philosophisches Problem zurückweist. Die Zahl wird gefaßt entweder als Anzahl oder als Reihenglied bzw. Stellenzeichen. Manche, z. B. G. Frege, L. Couturat, B. Russell und zahlreiche Anhänger, betrachten die Anzahl von Elementen in einem Kollektivum, das als Ganzes gegeben ist und in dem die Ordnung der Elemente belanglos für diesen Anzahlbegriff ist, als das Primäre und die Ordnung in einer Reihe als etwas sekundär Hinzukommendes, von dem dieser Anzahlbegriff ganz unabhängig ist. Andere sagen: Wir können nur dann von einer begrifflich klaren Anzahl sprechen, wenn wir mindestens eines Prinzips sicher sind, die Menge in Zahlenordnung zu erschöpfen. Die Ordinalzahl ist die Bedingung für die Möglichkeit einer bestimmten Kardinalzahl. Die Reihung der Zahlen ist das Wesentliche. Darum treten die Zahlen primär als Ordinalzahlen auf und sind nur durch ihre Stellung in der Reihe gekennzeichnet[45].

Da die Anzahl durch die Ordinalzahl näher bestimmt wird, ist es begreiflich, wenn der Mathematiker, dessen Streben auf exakte Bestimmtheit geht, die Reihung der Zahlen als das (für die Mathematik) Wesentliche ansieht und die Ordinalzahl als das (für die Mathematik) Primäre betrachtet. Logisch aber schließt der Begriff der Ordinalzahl, der Reihe und der Stelle den der Anzahl ein, setzt

[45] W. Burkamp, a. a. O. II 218 f.; H. Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft 28, doch vgl. 29 Anm. 2; H. Helmholtz, Schriften zur Erkenntnistheorie, hrsg. von P. Hertz und M. Schlick, Berlin 1921, 73 f. — Von diesem Standpunkt aus betrachtet man die Zahlen 1, 2, 3, 4 ... oft lediglich als eine Reihe von lauter verschiedenen Zeichen, denen abgesehen von der Reihenfolge, in der sie angenommen worden sind, zunächst keine weitere Bedeutung zukommt. Zu einem dieser Zeichen „Eins addieren" soll dann gar nichts anderes heißen, als daß man von dem betreffenden Zeichen zu dem in der Reihe nächstfolgenden übergeht. Wenn die Reihung als das Wesentliche der Zahl angesehen wird, wird sie oft auch als freies Erzeugnis des menschlichen Geistes betrachtet, wie von H. Weyl, a. a. O. 19, und R. Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen?[3], Braunschweig 1911, VII f. Nach Gauß ist die Zahl „bloß unsers Geistes Produkt" (Brief an Bessel vom 9. 4. 1830, Werke 8, 201).

ihn also voraus, wie die Bildungsweise der Namen dies richtig ausdrückt[46]. Die Ordinalzahl antwortet auf die Frage: der wievielte in der Anzahl? Sie enthält also, ebenso wie der Begriff der Reihe und der Stelle, ein *neues* zu dem Anzahlbegriff *hinzukommendes* Anordnungselement. Anderseits ist der Ordnungsbegriff auch dem Anzahlbegriff immanent, wie er schon dem Seinsbegriff innewohnt.

Die Prinzipien der Zahlen sind zugleich Prinzipien der Dinge, sagten schon die Pythagoreer. Mathematischer Gehalt ist rationaler Seinsgehalt. Auch in der Mathematik zeigen sich Kraft und Grenze des apriorischen Erkennens; seine K r a f t, die tief eindringt in die rationale Größenordnung dieser Welt und aller möglichen Welten; seine G r e n z e, da die ratio sich nur an einem ihr gegebenen Stoff betätigen kann und auch in der Ergründung der rationalen Größensachverhalte immer wieder neue Ziele sieht[47].

[46] Vgl. E. Husserl, Philosophie der Arithmetik I, Halle 1891, 4 f.
[47] Ein weiterer Beitrag wird den *philosophischen Sinn der mathematisch-logistischen Symbolsprache* behandeln, die in Mathematik und Logik eine hohe Bedeutung hat und große und wachsende Anwendung findet.

P. Ludwig Kösters S. J. †

Am 29. Mai dieses Jahres beendete zu Frankfurt a. M. im 68. Lebensjahr nach kurzer schwerer Krankheit *P. Ludwig Kösters S. J.* sein vielseitiges, fruchtbares und reichgesegnetes Leben. Er war geboren am 4. 2. 1872 in Duisburg und entstammte einer Familie, die sich seit mehreren Jahrhunderten dem Lehrberuf widmete. Aus diesem Ahnenerbe kam ihm der pädagogische Eros und sein hervorragendes Lehrgeschick.

Nach der Reifeprüfung in Duisburg und einigen Semestern philosophisch-theologischer Studien in Münster i. W. trat er am 30. 9. 1892 in die Gesellschaft Jesu ein. Den gewohnten Studiengang schloß er glänzend durch eine öffentliche Disputation (actus publicus) im Jahre 1903 zu Valkenburg ab (Theses ex universa theologia, Freiburg 1903). Nachdem er sich 1903—1906 an der Universität München theologischen und vor allem philologischen und historischen Ergänzungsfächern besonders bei K. Krumbacher und L. Traube gewidmet hatte, wirkte er seit 1908 als Professor der Fundamentaltheologie, dann auch als Studienleiter und 1912—1915 als Rektor des Ignatiuskollegs zu Valkenburg.

Die Jahre 1915—1921, in denen er als Provinzial die deutsche Ordensprovinz leitete, zeigten ihn als hervorragenden Organisator: die Zeit des Krieges sowie die Aufhebung des Jesuitengesetzes (1917) und die Rückkehr der verbannten deutschen Jesuiten in ihre Heimat stellten eine Fülle neuer und schwieriger Aufgaben, die P. Kösters mit großer Umsicht und nie ermüdender Energie meisterte. Im Jahre 1926 wurde er mit dem verstorbenen Bischof von Limburg Dr. Augustinus Kilian der Mitbegründer der Phil.-theol. Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M. und bis 1929 deren erster Rektor. Ihr äußerer und innerer Ausbau ist im wesentlichen das Werk unseres Verstorbenen. Bis zu seinem Tode war er dann wieder mit größter Hingebung Professor der Fundamentaltheologie in Sankt Georgen.

Die letzten Jahre seines Lebens waren auch schriftstellerisch ungemein fruchtbar, so daß man von einem reichen Herbst dieses Lebens sprechen kann. Schon während seiner Münchener Studienzeit veröffentlichte er zum 50. Gedenktag der feierlichen Verkündigung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis die geschichtlich-theologische Untersuchung: Maria, die unbefleckt Empfangene (Regensburg 1905). Aber erst seine Frankfurter Lehrtätigkeit brachte seine Hauptwerke zur Reife. Es sei nur erinnert an die zahlreichen und gediegenen Beiträge in unserer Zeitschrift, den Stimmen der Zeit und anderen Zeitschriften sowie vor allem an die großen und umfassenden systematischen Artikel im Lexikon f. Theol. u. Kirche z. B. Gott, Jesus Christus, Maria, Priester, Kirche, Kirchenverfassung, Lehramt, Papst. Aus diesen Artikeln entstanden seine geschätzten und schnell verbreiteten Bücher: Die *Kirche unseres Glaubens*[1] und *Unser Christusglaube*[2]. Uner-

[1] Große Ausgabe (Freiburg 1935, [3]1938); engl. Übersetzung: The Church, its Divine Authority (St. Louis u. London 1938); Volksausgabe (Freiburg 1936, [2]1937); franz. Übers.: L'Église de notre Foi (Paris 1938); span.: La Iglesia de nuestra Fé (Freiburg 1939); In Vorbereitung polnische, esthnische, lettische; Zusammen-

müdlich arbeitete er bis zu seiner letzten Krankheit an einer lateinischen Fundamentaltheologie, die er leider unvollendet zurücklassen mußte.

Wissenschaftlich erstrebt er vor allem Klarheit und Systematik. Die Führung in der Glaubenswissenschaft hat die Vernunft, nicht die spießbürgerliche, sondern die geistig überlegene. Der Glaube ist ihm kein Sprung ins Dunkele, sondern die Zustimmung des Verstandes zu den Wahrheiten, nicht weil er sie durchschaut, sondern *weil Gott* sie geoffenbart hat. Doch ist das kein Schlußverfahren; der Mensch muß glauben *wollen* und die *Gnade* muß ihm helfen; das Irrationale und Übernatürliche sollen zu ihrem vollen Rechte kommen. Seine Aufgabe als Fundamentaltheologe erblickt K. nun darin, wissenschaftlich nachzuweisen, *daß* Gott sich wirklich in Christus und seiner Kirche geoffenbart habe, also dem Glaubensakt die Wege zu ebnen bzw. den vorhandenen Glauben als vernünftig darzutun[3]. Hier hat er, angeregt von Bellarmin und Kard. v. Dechamps, neue Wege beschritten: er geht aus von dem Glauben, den der Katholik von seiner Mutter, vom Pfarrer, von der Weltkirche empfangen hat: schon das unvergleichliche innere Leuchten des Heilandsbildes und der Kirche, der Mutter so vieler Heiligen, der unzerstörbaren, erweist deren göttlichen Ursprung (Vat., 3. Sitzung; Denz. 1794). Sodann wird der genaue geschichtliche Beweis, daß die Kirche vom Gottessohn gegründet und mit unfehlbarer Lehrgewalt ausgestattet ist, aus den Quellenschriften der Urkirche geführt, so wie er namentlich in der Auseinandersetzung mit dem Altprotestantismus, Liberalismus und Modernismus gewachsen ist, aber jetzt nicht mehr als „apologetische" Widerlegung der Angriffe, sondern historisch selb- und vollständig. Während dabei K.s Schüler Dieckmann die Fülle des Quellenstoffes ausbreitet, läßt K. mehr die Architektonik hervortreten. Aber wie er psychologisch die Wichtigkeit des Glaubens*lebens* für die Erhaltung und Stärkung des Glaubens hervorhebt, so krönt er auch seinen Beweisgang durch die *dogmatische Wesenschau* der Kirche als des mystischen Leibes Christi. So baut er die Brücke vom 19. zum 20. Jahrhundert, allerdings noch keine umfassende Ekklesiologie: die *Gründung* der Kirche als Gnadenmittlerin und Gnadenorganismus durch Christi Sühnetod, Übertragung der Weihegewalten und Sendung des Hl. Geistes aufgezeigt zu sehen, bleibt noch ein Wunsch.

---

fassung für weitere Kreise: Was ist die Kirche Christi? [1] u. [2]. (Dülmen 1939).

[2] Freiburg 1937, [2]1939; engl. Übersetzung: The believer's Christ (St. Louis u. London 1939); Zusammenfassung für weitere Kreise: Wer ist Jesus Christus? (Dülmen 1938, [5]1939).

[3] Am besten hat K. seine Auffassung wohl vorgelegt in „Zeitgemäße Glaubensbegründung", in: Lebendige Seelsorge I, hrg. von W. Meyer und P. Neyer, O. F. M., Freiburg 1937, 78—90.

Kirchliche Lehräußerungen:

Ansprache des Hl. Vaters Pius XII. an die Theologie-Studierenden der römischen Seminarien am 24.6.1939[1].

Veritate Christi illustrati.

Probe nostis, filii dilectissimi, clericorum studia praeclara illa Constitutione regi „Deus scientiarum Dominus", quam Decessor Noster f. r. Pius XI edidit. Qua in Constitutione sedulo *discrimen statutum* est, illudque diligenter in usum traducendum, *inter disciplinas principales* (ad quas accedunt auxiliares) *et ceteras quae speciales* audiunt. Illae — professores in ratione docendi et examinandi studiose hoc attendant — principem locum teneant et veluti centrum studiorum sint oportet; hae vero sic tradendae sunt atque exercendae, ut disciplinas principales apte comitentur atque compleant, at non nimium laboris sibi vindicent nec unquam ita, ut studium accuratum et vere summum praecipuarum doctrinarum detrimentum vel minimum patiatur.

Id sapientissime porro statutum est riteque servandum, ut „philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent *ad Angelici Doctoris rationem,* doctrinam et principia, eaque sancte teneant" (C. I. C. can. 1366 § 2). Ea enim est Aquinatis sapientia quae veritates rationi non impervias vivida luce illustratas aptissimo eodemque solido unitatis nexu mirifice colliget; ea est quae ad dogmata fidei declaranda et defendenda maxime aptetur; ea denique est quae grassantes primarios errores cuiusvis temporis efficienter valeat arcere et invicte debellare. Quapropter, dilectissimi filii, animum afferte plenum amoris et studii erga S. Thomam: totis viribus incumbite ut luculentam eius doctrinam intellectu perspiciatis: quidquid ad eam manifesto pertinet et tuta ratione ut praecipuum in ea habetur, libenter amplectimini.

Haec praecepta a Decessoribus Nostris iampridem data, nostrarum partium ducimus in praesenti recolere et, si alicubi desiderentur, ex integro instaurare; simulque eorundem Decessorum Nostrorum monita Nostra facimus, quibus veri nominis in scientia progressum et *legitimam in studiis libertatem* tueri voluerunt. Probamus prorsus ac commendamus novis disciplinarum inventis antiquam sapientiam, ubi opus sit, aequari; ea de quibus bonae notae An-

---

[1] Es folgt hier der 1. Teil der Ansprache, der die *wissenschaftliche* Ausbildung behandelt. Der 2. ebenso wichtige Teil (Caritate Christi incensi) war der *aszetischen* Fortbildung gewidmet. Der Text ist entnommen: Acta apostolicae Sedis 15. 7. 1939. Die von uns in Druck hervorgehobenen Worte sollen nur die Übersicht bei späterem schnellen Gebrauch erleichtern.

gelici Doctoris Interpretes disputare solent, libere agitari; nova vero subsidia ex historia deprompta in textibus Aquinatis plenius intelligendis adhiberi. Neque ullus privatus „se in Ecclesia pro magistro gerat" (Benedictus XV, AAS 6 [1914] 576); nec „quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia" (Pius XI, AAS 15 [1923] 324); neque denique vana dissida foveantur. Quae omnia si, ut confidimus, praestabuntur, copiosa expectanda erunt disciplinarum emolumenta. Aemulatio enim in veritate quaerenda et propaganda per commendationem doctrinae S. Thomae non supprimitur, sed excitatur potius ac tuto dirigitur.

Verum, ut pretiosis fructibus institutio vestra cumuletur, necesse est, dilectissimi iuvenes, idque impense vos hortamur, ut doctrinae haustus quos studiorum cursus emetientes excipitis, non ad scholaria tantummodo specimina superanda dirigantur, sed ut potius quandam *quasi formam animis vestris imprimant,* quae sic permaneat, et nunquam elabatur, et ex qua, cum usus postulabit, quidquid qua voce qua scriptis ad catholicam veritatem propagandam hominesque ad Christum convectandos conducat, exprimere possitis.

Haec quae diximus, tum ad veritatem divinitus patefactam quod attinet valent, tum ad eius rationalia praemissa; ad principia scilicet philosophiae christianae sive illustranda sive defendenda. Relativismo illi, quem Decessor Noster im. memoriae Pius XI modernismo dogmatico exaequans et „impense reprobans" *„modernismum moralem, iuridicum ac socialem"* (Litt. Encycl. Ubi arcano, AAS 14 [1922] 696) nuncupavit, — utpote qui supremam normam veri et falsi, boni et mali non iam immutabiles recti iustique leges agnoscat, sed singulorum hominum, civilium ordinum, reipublicae, generis mutabilem utilitatem statuere contendat — huic, dicimus, modernismo vos, impavido pectore, ut Evangelii praecones decet, veritates perfectas atque absolutissimas obiicere debetis, quae ex Deo natae sunt, unde primaria officia et iura singulorum, domestici convictus ac Civitatum necessario permanant, et sine quibus civilis societatis dignitas et felicitas consistere nequeunt. Quod sane egregie praestabitis, si veritates huiusmodi ita mentes vestras occupaverint, ut pro iisdem, sicut pro sanctae fidei mysteriis nullum laborem refugere, nulla incommoda recusare parati sitis.

Illud quoque curandum vobis est, ut veritatem ita proponatis quae recte intellegatur et gustetur, *perspicuo semper nec unquam ambiguo sermone adhibito,* vitatisque superfluis et noxiis mutationibus quae veritatis substantiam facile inficiunt. Hic semper mos, haec consuetudo fuit catholicae Ecclesiae. Ad haec etiam illud S. Pauli quadrat, quod scilicet „Jesus Christus ... non fuit EST et NON, sed EST in eo fuit" (2 Cor 1, 19).

Quodsi ad veritatis divinitus datae et ad mysteriorum fidei catholicae ordinem respicimus, verum quidem est ingentes progressus in investigandis et utendis naturae viribus, multoque magis strepidum, quo cultura de rebus mere terrenis disseminatur, plurimorum mentes perturbasse, ita ut supernaturalia vix iam percipere possint; ast non minus verum est sollertes sacerdotes *veritatibus fidei intime imbutos* et Spiritu Dei repletos maiores hodie et mirabiliores successus, quam fortasse nunquam antea, in hominibus Christo lucrandis reportare. Ut tales et ipsi efficiamini sacerdotes, auctore et exemplo S. Paulo, nihil antiquius vobis sit studio theologiae sive biblicae-positivae sive speculativae. Alte insideat menti vestrae a fidelibus hodie bonos animarum pastores et confessarios eruditos summo desiderio quaeri. Pio ergo fervore in *studium theologiae moralis et iuris canonici* incumbite! Etiam iuris canonici disciplina ad animarum salutem dirigitur et monibus normis legibusque suis in id denique potissimumque tendit, ut homines gratia Dei sancti effecti vivant et moriantur.

Disciplinae historicae, quatenus in scholis tractantur, non tam in quaestionibus criticis et mere apologeticis haereant, quamvis hae quoque suum momentum habeant, sed potius semper id spectent, ut actuosam Ecclesiae vitam demonstrent: quantum videlicet Ecclesia laboraverit; quanta passa sit; quibus viis et quo felici exitu sui muneris mandato satisfecerit; quomodo caritatem opere expleverit; ubinam pericula lateant, quae florescenti Ecclesiae statui obstent; qua in conditione publicae rationes inter Ecclesiam et Civitates intercedentes se bene habuerint, in qua vero minus bene; quantum Ecclesia politicae potestati cedere possit, quibusnam autem in adiunctis immobilis stare debeat: maturum denique de Ecclesiae conditione iudicium et sincerum erga Ecclesiam amorem — ecce quae schola historiae ecclesiasticae in alumno praestare et fovere debet, ac praesertim in vobis, dilectissimi filii, qui hac in Urbe versamini, in qua antiqua monumenta, bibliothecae instructissimae, ac patentia studio et conquisitioni tabularia, Ecclesiae catholicae vitam per decurrentia saecula velut ob oculos ponunt.

Ne autem constantiam et virtutem vestram labefactari sinatis, cotidie, dilecti filii, quantum fieri potest, ex inexhaustis Sacrorum librorum fontibus, Novi praesertim Testamenti, genuinos Jesu Christi et Apostolorum spiritus haurite, qui semper in mentibus, in verbis, in operibusque vestris resplendeant. Indefessi estote in labore, vacationum etiam tempore, ut qui vobis praesunt, fidentes dicere possint: „Luceat lux vestra coram hominibus: ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in coelis est" (Matth 5, 16).

Besprechungen.

Zur Literatur über die Weltkonferenzen von Oxford und Edinburg (Juli und August 1937).

A. Literaturbericht.

1. Zur Weltkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat (12.—26. 7. 1937): *Kirche und Welt in ökumenischer Sicht* (Kirche und Welt. Stud. u. Dokum. 12) Hrsg. v. d. Forschungsabt. d. Ökum. Rates f. Prakt. Christentum. 8° (307 S.) Genf 1938. — Aus der Zeitschriftenliteratur sei genannt: *Die Kirchen am Werk,* Mitteilungen, Genf 1937, Nr. 15, 2 ff.; Nr. 16, 1 ff.; *Fr. Siegmund-Schultze:* ChristlWelt 51 (1937) 749 ff.; 833 ff.; 869 ff.; 909 ff.; 997 ff. — Als Ergänzungsliteratur versendet die Genfer Forschungsabt. d. Ökum. Rates f. Prakt. Christentum: *Kirche, Staat und Mensch,* Russisch-orthodoxe Studien, mit Beiträgen von N. Alexejev, N. Berdjajev, S. Bulgakov, G. Fedetov, A. Kartaschov, F. Lieb, B. Vyscheslavzev, W. Zenkowsky (Kirche und Welt, Stud. u. Dokum. 2). 8° (400 S.) ebd. *M* 5.60; geb. *M* 6.80. Ferner: *Totaler Staat und christliche Freiheit,* mit Beiträgen von N. Alexejev, P. Barth, E. Brunner, P. Conord, V. A. Demant, E. Geismar, G. May, W. Paton, B. Vyscheslavzev, H. D. Wendland (Kirche und Welt, Stud. u. Dokum. 7). 8° (178 S.) ebd. 1937, *Fr* 4.—; *W. A. Visser't Hooft und J. H. Oldham, Die Kirche und ihr Dienst an der Welt, eine ökumenische Kirchenkunde* (Kirche und Welt, Stud. u. Dokum. 4). 8° (244 S.) Berlin 1937, Furche. *M* 4.80; geb. *M* 5.80.

2. Über die zweite Weltkonferenz in Edinburg für Glauben und Kirchenverfassung (3.—18. 8. 1937): *Doctrine in the Church of England.* The Report of the Commission on Christian Doctrine. London 1938, SPCK; *A. G. Hebert, Memorandum on the Report of the Archbishops' Commission on Christian Doctrine.* London 1939, SPCK (anglikanisch) *Sh* 1.—; *Report of the second World Conference on Faith and Order,* submitted for the consideration of the participating Churches, issued by the Secret. of the Continuation Committee. 8° (54 S.) Cheyney Court (Winchester, Engl.) 1937, Nr. 90. — Das Sekret. d. Fortsetzungsaussch. gab ferner heraus: *Programm f. d. Zweite Weltkonferenz f. Glauben u. Kirchenverfassung,* ebd. 1937, Nr. 74 (deutsch). Überdies veröffentlicht es *Arbeiten über die Vorbereitung der Konferenz* in den verschiedenen Sektionen bzw. deren Kommissionen: Hodgson, Bemerkungen f. d. Mitglieder d. Sektion I der Edinb. Konf.: Über die Gnade unseres Herrn Jesus Christus (dreisprachig). 8° (39 S.) Nr. 88; Bericht d. Komm. II über die Kirche und das Wort Gottes. 8° (36 S.), Nr. 87; Bericht d. Komm. III über das Amt und die Sakramente. 8° (36 S.), Nr. 81 (deutsch); Fragen, die für die Besprechung in der IV. Sektion vorgeschlagen sind (dreisprachig). 8° (20 S.), Nr. 86; 1. Bericht d. Komm. IV über die Einheit der Kirche in Leben und Gottesdienst: was verstehen wir unter Einheit? (deutsch). 8° (50 S.), Nr. 82; 2. Bericht d. Komm. IV: über die Gemeinschaft der Heiligen (deutsch). 8° (55 S.), Nr. 83; 3. Bericht d. Komm. IV: welche nichttheologischen Faktoren begünstigen oder hindern die Einheit der Kirche? (deutsch). 8° (38 S.), Nr. 84; 5. Bericht d. Komm. IV: die nächsten Schritte auf dem Wege zu einer vereinigten Kirche (deutsch). 8° (52 S.), Nr. 85; als Anhang: Who's Who at Edinburgh? (englisch) 8° (108 S.), Nr. 89. —

Aus der Zeitschriftenliteratur sei genannt: *Die Kirchen am Werk,* Genf 1937, Nr. 15, 15 ff.; Nr. 16, 7 ff. (mit weiteren Literaturangaben); *A. Küry, Die Weltkonferenz für Glauben und Verfassung in Edinburg 3.—18. 8. 1937:* Intern. Kirchl. Zeitschr. 28 (1938) 4—29 (altkatholisch); *H. H. Farmer, Doctrine in the Church of England:* JThStud 39 (1938) 113—125 (presbyterianisch).

B. Inhaltliche Übersicht.

1. Die Weltkonferenz in Oxford als Nachfolgerin der Stockholmer Weltkonferenz für Leben und Wirken (1925) wurde von 360 Delegierten (darunter 250 amtlichen Vertretern einzelner Kirchen) und 200 „assoziierten Delegierten" als nichtoffiziellen Teilnehmern besucht. Die römisch-katholische Kirche war nicht eingeladen; wohl beteiligten sich einige katholische Theologen an der vorbereitenden Forschungsarbeit. Die deutschen Protestanten und die orthodoxen Christen aus Sowjetrußland konnten nicht kommen, wohl einige Vertreter der russischen Diaspora. Das Thema der Konferenz „Kirche, Volk und Staat" wollte das Stockholmer Problem weiterführen. In der ersten Sektion sprach man über die Fragen, die Kirche und Volk betreffen; die zweite behandelte das Thema Kirche und Staat; die fünfte erörterte Kirche und Völkerwelt, die „ökumenische" Einheit gegenüber der „internationalen" Zerrissenheit mit Hinweis auf die Una Sancta. Die Schlußbotschaft faßt die wichtigsten Ergebnisse zusammen, anders also wie die berühmte Stockholmer Botschaft, die unabhängig von den Sektionsberatungen eine mahnende „Botschaft" an die Christenheit richtete.

2. Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung von Edinburg ist in Fortsetzung der Lausanner Weltkonferenz „Für Lehre und Verfassung" (1927) für den Theologen wohl anregender. Es waren 414 Vertreter von 122 Kirchen aus 43 verschiedenen Ländern eingetroffen. Von der römisch-katholischen Kirche, die ihre amtliche Beteiligung ablehnen mußte, waren vier nichtoffizielle „Beobachter" erschienen. Die deutschen Protestanten konnten nicht teilnehmen. Über die Vorbereitung der Konferenz berichten das „Programm" und die anderen oben angezeigten Arbeiten aus den Sektionen bzw. deren Kommissionen, die der Fortsetzungsausschuß veröffentlicht. Am Schluß der Konferenz wurde eine „feierliche Bestätigung der Einheit" von der Konferenz angenommen. Diese Einheit beruht, so wird darin gesagt, auf dem „Glauben an Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes"; sie besteht nicht in der „Übereinstimmung in unserem Denken und dem Einklang unseres Willens"; sie umfaßt alle Menschen als Gegenstand der göttlichen Liebe und Gnade, der evangelischen Berufung; sie ist eine „geistliche" Einheit; wir bitten Gott, die Spaltungen aufzuheben, und danken ihm, daß wir einander näher gekommen sind; wir wissen noch nicht, wie eine äußere Einheit, die wir erhoffen, sich gestalten wird; wir wollen alle Uneinigkeit vermeiden und fordern alle auf, „um die Einheit zu beten, die, wie wir glauben, unser Herr für seine Kirche haben will". — Daß diese Einheit tatsächlich der Verwirklichung noch fern ist, zeigt der Bericht der einzelnen Sektionen. Insbesondere offenbart die Behandlung des Themas der 2. Sektion „Die Kirche und das Wort Gottes" viele und tiefgreifende Gegensätze. Auch in der 3. Sektion, welche über „Die Kirche Christi, ihr Amt und ihre Sakramente" handelt, gab es begreiflicherweise Gegensätze, die nicht überwunden werden konnten. In der Verfassungsfrage lehnte

man sich an die Formulierung von Lausanne an, da die bischöfliche und presbyterische und kongregationale Verfassungsform von den einzelnen Gruppen für notwendig gehalten würden und in einer geeinten Kirche der Zukunft irgendwie ihren angemessenen Platz haben müßten. Die vierte und stärkste Sektion besprach die „Einheit der Kirche in Leben und Gottesdienst". Praktische Zusammenarbeit verlange nicht Gleichheit im Glauben und im Bekenntnis. Die Einheit im Glauben wird nach Meinung vieler genügend bekundet durch die Anerkennung der Offenbarung Gottes, wie sie im Alten und Neuen Testament enthalten und in Jesus Christus zusammengefaßt ist. Das apostolische Glaubensbekenntnis und das Nicänum werden anerkannt, wie ihre „Wahrheit im Glaubensleben der Kirche und ihrer Glieder beständig neu erfahren wird". Der heilige Geist Gottes hat nicht aufgehört, in der Kirche weiterzuwirken. Über die Berechtigung der „Tradition" neben der Hl. Schrift konnte eine Einigkeit nicht erreicht werden.

Die schon oft vorgeschlagene *Vereinigung der beiden ökumenischen Werke* von Oxford und Edinburg ist jetzt vollzogen, nachdem beide Konferenzen den Vorschlag angenommen haben. Die neue Organisation will mit allen ökumenischen Verbänden in Verbindung bleiben und das Werk der beiden Konferenzen weiterführen.

† L. Kösters S. J.

Kopp, S., Ein neues Elogium von Venantius Fortunatus. gr. 8° (117 S.) Würzburg 1939, Rita. *M* 4.50.

Einer Anregung von Prof. K. Hosius-Würzburg folgend hatte der Verf. sich zuerst die größere Aufgabe gestellt, die christlichen Carmina epigraphica auf ihre Berührungen mit den christlichen Dichtern überhaupt zu untersuchen. Der Niederschlag dieser Studien ist im Anhang der vorliegenden Dissertation zugänglich gemacht (88—110): „Christliche Dichter auf christlichen Inschriften". K. vervollständigt damit die Untersuchungen, die vom Klassiker der christlichen Epigraphik J. B. de Rossi in den Inscr. Christ. Urbis Romae saec. sept. ant. II, 1 (1888) grundgelegt, von Bücheler in seinen Carmina Lat. epigr. (1895—1897), dann von K. Weyman in seinen verschiedenen Studien zur christlich lateinischen Poesie (1895—1926), gleichzeitig von M. Ihm in den „Damasi epigrammata" (1895) fortgeführt und schließlich von E. Diehl in den bekannten Inscr. Lat. Christ. Vet. (1925—1931) zusammengefaßt worden waren. Das Ergebnis dieses Teiles der Arbeit ist die Beisteuerung einer großen Zahl neuer Berührungspunkte. Sie bestehen allerdings meist in Hexameterschlüssen oder sonstigen formelhaften Wendungen, von denen kaum festzustellen ist, ob sie auf wirklicher Abhängigkeit von den Dichtern oder auf dem allgemeinen Formelschatz der christlichen Epigraphik überhaupt beruhen. Greifbarer ist die Einwirkung des Prudentius und des Paulinus von Nola, besonders aber die des Dichters unseres „Vexilla Regis", eben des Venantius Fortunatus (111—114) auf die frühmittelalterliche Dichtung. Umgekehrt stellt der 1. Teil der Untersuchung (9—24) vor allem die Abhängigkeit des Fortunatus selbst von der Formelsprache der vor ihm verfaßten christlichen Inschriften heraus. Auffallend ist dabei die Tatsache, daß sich die meisten Parallelen auf römischen Inschriften vorfinden, obwohl wir von einem Aufenthalt Fortunats in Rom nichts wissen. K. glaubt das durch Annahme einer von Rom aus veranstalteten Mustersammlung von Inschriften, die in Buchform erschienen, erklären zu müssen, was nicht unwahrscheinlich ist.

Doch der Hauptteil des Buches beschäftigt sich mit dem Nachweis, daß Venantius Fortunatus der *Verfasser eines Elogiums* ist, das ursprünglich in der Kirche des hl. Nicecius in Lyon am Grabe dieses Heiligen angebracht und durch einen Bischof Hugo im Jahre 1308 durch Abschrift vor dem Untergang gerettet, seither nur literarisch überliefert ist. Es ist zugänglich im Corp. Inscr. Lat. XIII, 1 S. 256 und bei Diehl, Inscr. Lat. Christ. Vet. I 1073. In der Tat deutet alles in diesen 24 Versen auf Venantius Fortunatus hin. Wortschatz und Redeschmuck stimmen weithin mit Fortunatus überein (30—42), die Metrik ist durchweg verwandt (stets Penthemimeres als Hauptzäsur, Bevorzugung der Daktylusform im ersten Halbvers des Pentameters, gewissenhafte Vermeidung des Hiats u. a. m.: 42—47); im Inhalt finden sich eine Reihe verwandter, oft nur bei Fortunatus belegter Gedankengänge (47 ff.); der Aufbau weist eine abgewogene Gliederung auf, ähnlich wie das Epitaph auf Bischof Tetricus (PL 88, 154: S. 65—72). An äußeren Kriterien (72—84) kommt hinzu, daß der Bischof Gregor von Tours mit Venantius eng befreundet war und ihn zum Lob dreier anderer verwandten Bischöfe angeregt hat, des Urgroßvaters Gregorius von Langres († 539/40) im Epitaph IV 2 (PL 88, 153), des Großonkels Tetricus von Langres († 572) im Epitaph IV 3 (PL 88, 154), und des Oheims Gallus von Clermont († 554) im Gedicht IV 4 (PL 88, 154 f.). Nicecius ist wie Tetricus ein Großoheim Gregors von Tours und starb 573, im gleichen Jahr, als Gregor von Tours Bischof wurde und mit Fortunatus Freundschaft schloß. Und wie das Galluselogium mit der Gallusvita des Gregor von Tours verwandte Züge aufweist, so auch das Niceciuselogium mit der Niceciusvita Gregors. Die Einheitlichkeit aller dieser Hinweise zusammengenommen läßt kaum einen Zweifel an der Urheberschaft übrig.

Kopps methodisch saubere Arbeit liefert so einen unentbehrlichen Beitrag zur Kenntnis des Venantius Fortunatus und zur weiteren Aufhellung der Wechselbeziehungen zwischen den christlichen Dichtern und Inschriften. O. Faller S. J.

Volz, P., Prophetengestalten des Alten Testaments. Sendung und Botschaft der alttestamentlichen Gottes-zeugen. gr. 8° (368 S.) Stuttgart 1938, Calwer. *M* 8.—.

„Die Botschaft des Propheten von Gott" (5) ist das Thema des ganzen Buches. Dabei wird die Prophetie des AT in möglichst zusammenfassender Überschau dargestellt. Ein einführendes Kapitel „Von Mose bis zu Johannes dem Täufer" (7—41) entwickelt die Grundgedanken der Arbeit. Große theologische und religiöse Perspektiven werden hier geboten über das Offenbarwerden der Wirklichkeit Gottes durch das Wort der Propheten, über den überzeitlichen Wert der alttestamentlichen Prophetie, ihre Gotterfülltheit und Gottesnähe. — Der Rahmen der folgenden Einzelberichte ist sehr weit gespannt. Es finden sich Kapitel über Mose, Samuel, Elia, ja sogar über Johannes den Täufer (350—361), dazwischen wieder eine Zusammenschau weiter Entwicklungen prophetischen Lebens in dem Abschnitt „Von Amos bis Deuterojesaja" (123—144). — Zu bewundern ist die Vielseitigkeit und Anpassungsfähigkeit, mit der der Verf. den so verschiedenartigen Prophetengestalten gerecht zu werden versucht. Nicht nur ein Amos oder ein Isaias findet bei ihm einen liebevollen und begeisterten Verehrer und Darsteller, sondern auch ein Ezechiel und seine eigenartige theologische Leistung. Sehr zu begrüßen ist z. B.

die Klarheit und Offenheit, mit der hier anerkannt wird, daß bei Ezechiel „ein merkwürdiges und wertvolles Nebeneinander des göttlichen, wunderbaren Gnadengeschenkes und der eigenen menschlichen Leistung" (284) zu finden sei.

Daß sich bei der Meisterung eines so gewaltigen Stoffes auch einzelne Unebenheiten finden, ist wohl selbstverständlich. Ich erinnere z. B. an so manche literarkritische Grundanschauung, die zu den Voraussetzungen des Werkes gehört, die in ihrer Eigenart und ihren Ausstrahlungen sicher nicht von allen begrüßt wird, ferner die wohl doch ergänzungsbedürftige Auffassung vom „Gegensatz zwischen biblischer Gottesgemeinschaft und Mystik" (37 f.), die kaum befriedigende Deutung der Emmanuel-Weissagung in Is 7 (207 ff.) u. a. m.

Es ist aber nicht unsere Absicht, hier ein mehr oder weniger langes Verzeichnis von solchen Dingen aufzustellen, über die verschiedene Meinungen herrschen. Nein, wir möchten vor allem auf einen Nachteil aufmerksam machen, der das ganze Buch betrifft und den Wert des weit ausschauenden, tief religiösen und in weitesten Teilen herrlich großen Werkes wohl doch spürbar beeinträchtigt. — Daß Verf. mit den Auffassungen eines W. Eichrodt über die Stellung der klassischen Prophetie zu Kult und Opferreligion (Theologie des AT, I, Leipzig 1933, 41—85, 193—195) nicht einverstanden war, mußte man annehmen. Seine Arbeit über „Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten" (ZSystTh 14 [1937] 63—85) hatte das deutlich erwiesen. Freilich glauben wir nicht, daß die treffenden Darlegungen Eichrodt's dadurch eigentlich widerlegt worden wären. Und so können wir es nur bedauern, daß die Idee vom unversöhnlichen Gegensatz zwischen Kultreligion und Prophetismus fast zum „Leitmotiv" des hier vorliegenden Buches geworden ist. Besonders schmerzlich ist für uns dabei die Tatsache, daß in Sprache und Form, mit der diese Auffassungen hier vertreten werden, nicht immer das Maß gewahrt wird, das man bei der Behandlung solcher Fragen wünschen möchte. Die Art, wie „Priester, Altar, Amulett, Werkerei" (17) zusammengeordnet werden, könnte doch manch einen katholischen Leser tief verletzen. Ähnliches möchte man sagen von anderen Sätzen über Wertlosigkeit und Schädlichkeit von Priester und Priesterreligion in Dingen des sittlichen Lebens (167). Es wäre besser, solche Dinge nur in vorsichtigster Abgrenzung auf konkrete geschichtliche Mißstände auszusprechen und nicht in einer Weise, die den Eindruck erwecken könnte, als ginge es hier um grundsätzliche religiöse Erkenntnisse. Aus einem ähnlichen Grunde bedauern wir die Gleichsetzung von „alttestamentlichem Prophetentum" und dem „Protestantismus des Altertums" (30). Freilich wird in diesem Falle zwei Seiten später ein gewisser Ausgleich geboten. Da wird nämlich die Tatsache anerkannt, daß die Propheten „sich als Mittler zwischen Gott und ihr Volk stellten" (32). Dieser Ausgleich findet im letzten Teil des Werkes noch eine bedeutende Steigerung in dem vorzüglich gelungenen Kapitel über Ezechiel (263—294), den „Priester-Propheten", wie V. ihn nennt, der als „Priester-Prophet" seine eigene, besondere Aufgabe von Gott erhalten habe als Künder einer neuen „Kultgemeinde" und als Prophet der „Ehre Gottes". Hier ist sogar von einer „Vereinigung prophetischen und priesterlichen Geistes im Kult" (281) die Rede. Und es möchte uns so scheinen, als ob manches von dem, was in voraufgegangenen Abschnitten über Propheten und Opferkult gesagt wurde, durch diese tiefe

und synthetische Schau des Lebens und der Ideen eines Ezechiel viel läuternde und erklärende Anregung hätte erhalten können.

G. E. Closen S. J.

Sutcliffe, E. F., S. J., A Two Year Publical Ministry (The Bellarmine Ser. 1). gr. 8° (170 S.) London [1938], Burns Oates u. Washbourne. *Sh* 7/6.

In diesem 1. Bd. der von den Professoren des Jesuitenkollegs Heythrop bei Oxford herausgegebenen Sammlung greift der Verf. die schon vielfach behandelte Frage nach der Dauer der öffentlichen Lehrtätigkeit Jesu wieder auf. Er zeigt, vor allem im Anschluß an U. Holzmeister, Chronologia vitae Christi, Rom 1933, wie alle drei Theorien einer einjährigen, dreijährigen und zweijährigen Lehrtätigkeit schon im christlichen Altertum ihre Anhänger gehabt haben, ein Zeichen, daß die Frage sich aus der Überlieferung nicht entscheiden lasse. Die Einjahrtheorie ist aber mit den Angaben des Johannesevangeliums unvereinbar. Anderseits nennt Joh nur drei Osterfeste, aus denen auf eine Lehrtätigkeit Jesu von zwei Jahren und einigen Monaten zu schließen wäre, wenn nicht das ungenannte Fest Joh 5, 1 als 4. Osterfest zu zählen ist. Doch dagegen sprechen viele Gründe, die S. klar und übersichtlich zusammengestellt hat, und die zugleich mit großer Wahrscheinlichkeit dartun, daß Joh 6 ursprünglich vor Joh 5 gestanden hat. In diesem Falle hätten wir in dem Joh 5, 1 erwähnten Feste entweder das nach Joh 6, 4 bevorstehende Osterfest vor uns, wie der Verf. meint, oder vielleicht das folgende Pfingstfest, wenn die Lesart ἑορτή ohne Artikel (Joh 5, 1) die richtige ist. S. zeigt dann, wie die Umstellung von Joh 5 und 6 sich leicht erklären läßt, wenn Joh ursprünglich ein Papyrus-*Kodex* (nicht eine Buchrolle) gewesen wäre, der aus einzelnen, nebeneinander gelegten, gefalteten Doppelblättern nach Art des Evangelienkodex P^{45} der Chester Beatty Papyri bestanden hätte. Bei einem Schriftspiegel von 28 Zeilen zu 17 Buchstaben oder 14 Zeilen zu 34 Buchstaben hätte Joh 5 genau 8 Seiten (= 2 Doppelblätter) und Joh 6 genau 12 Seiten (= 3 Doppelblätter) ausgefüllt, so daß durch ein zufälliges Umstellen der betreffenden noch nicht gehefteten Doppelblätter die Reihenfolge von Joh 5 und 6 umgekehrt worden wäre. Eine Bestätigung dieser Annahme sieht der Verf. in der Tatsache, daß Joh 18, 14—23 bei demselben Schriftspiegel genau ein Blatt (= 2 Seiten) ausmacht, das zufällig verstellt gewesen sein könne und vom Abschreiber, der den richtigen Platz dafür suchte, wegen der scheinbaren Zusammengehörigkeit von Joh 18, 14 mit 18, 13 fälschlich vor 18, 24 eingeschaltet worden wäre. Mit diesen Beobachtungen ist zweifellos eine Möglichkeit aufgezeigt, gewisse Schwierigkeiten in der heutigen Textanordnung des Joh zu erklären, wenn auch bei der vom Verf. angenommenen Kodexform die Umstellung von Joh 18, 14—23 mit 18, 24 nicht leicht verständlich ist.

In einem Aufsatz: *Zur Frage der ursprünglichen Ordnung im Johannesevangelium* (Greg 20 [1939] 55—82), der schon im Mai 1938 abgeschlossen war, habe ich unabhängig von S. bezüglich Joh 5 und 6 eine ähnliche Lösung vorgeschlagen, die zugleich Joh 13—16 berücksichtigt. Wäre nämlich die Urschrift des Joh ein Papyruskodex nach Art des Pauluskodex[46] der Chester Beatty Papyri gewesen, bei dem die gefalteten Doppelblätter nicht einzeln nebeneinander, wie S. annimmt, sondern alle zu einer dicken Lage ineinander gelegt gewesen wären, würde eine zufällige Um-

stellung in der ersten Hälfte des Kodex eine entsprechende Umstellung in der zweiten Hälfte zur Folge gehabt haben. Nun ist tatsächlich Joh 5 gleich 15 + 16 und Joh 6 gleich 13 + 14, und zwar so, daß bei einem Schriftspiegel von durchschnittlich 30 Zeilen zu 30 Buchstaben oder einem gleichwertigen (unter Berücksichtigung des Spielraumes für die Zeilen- und Buchstabenzahl, wie sie den Papyrikodices eigen ist) Joh 5 bzw. 15 + 16 je 4 Seiten und Joh 6 bzw. 13 + 14 je 6 Seiten umfaßt hätten. Außerdem hätte das Mittelstück Joh 7—12 bei demselben Schriftspiegel 24 Seiten (= 6 Doppelblätter) ausgefüllt, und infolgedessen wäre Joh 5 nicht nur gleich 15 + 16 und Joh 6 gleich 13 + 14 gewesen, sondern die gleichen Abschnitte hätten jeweils auch auf den gleichen Doppelblättern gestanden und wären durch eine zufällige Umstellung der betreffenden Doppelblätter alle zugleich mitumgestellt worden. Bei einem Schriftspiegel von 15 Zeilen zu 30 Buchstaben oder umgekehrt oder einem gleichwertigen, z. B. 18 Zeilen zu 25 Buchstaben (das von S. angenommene Verhältnis von 28 Zeilen zu 17 Buchstaben bzw. von 14 Zeilen zu 34 Buchstaben geht nicht genau auf) würde die Seitenzahl der einzelnen Abschnitte sich nur verdoppeln. Da außerdem bei diesem Schriftspiegel nicht nur Joh 18, 14—23, wie S. richtig festgestellt hat, 2 Seiten, sondern auch Joh 17, 1—18, 13. 24 genau 8 Seiten ausmachen, würde bei meiner Annahme Joh 18, 14—23 genau ein einfaches Blatt in der zweiten Hälfte des Kodex gefüllt haben, das beim Abschreiben durch Haplographie überschlagen werden und nachher vom Abschreiber, als er sein Versehen bemerkte, statt nach 18, 24, zwischen 18, 13 und 18, 24 eingeordnet werden konnte. So würden sich also unsere unabhängig von einander gemachten Beobachtungen ergänzen. Ich gedenke, an anderer Stelle noch ausführlicher auf diese Frage zurückzukommen.

B. Brinkmann S. J.

Molitor, J., Der Paulustext des hl. Ephräm (Mon. bibl. et eccl. 4). (VIII* u. 44*; IV u. 170 S.) Rom 1938, Bibelinst. *L* 96.—.

Eine Arbeit, die längst erwünscht war und für alle notwendig ist, die des Armenischen unkundig, sich ein Urteil über Ephräms Kommentar und seinen Paulustext bilden wollen. Denn die von den Mechitaristen von S. Lazzaro im Jahre 1893 veröffentlichte Übertragung in das Lateinische vermag wissenschaftlichen Ansprüchen nicht zu genügen.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile, einen untersuchenden, mit den Kap.: 1. Die armenische Ausgabe und ihr Wert (5*—19*); 2. Die lateinische Übersetzung und ihre Grenzen (19*—24*); 3. Die syrische Textgestalt von Ephräms Corpus Paulinum und ihr Zeugenwert (24*—43*); und einen darstellenden Teil: der Text (IV u. 170).

Der armenische *Text* des Kommentars beruht auf einer Hs der Mechitaristenbibl. von S. Lazarro, die im Jahre 1836 mit anderen armenisch erhaltenen Schriften Ephräms veröffentlicht wurde. M. hat sich seiner Aufgabe mit großer Sorgfalt unterzogen. Die Schriftworte sind freilich im Druck in keiner Weise kenntlich gemacht, so daß auch der des Armenischen Kundige große Mühe aufwenden muß, um die Texte, namentlich die oft wichtigen Anspielungen, ausfindig zu machen. Die Hs ist nach einer Nachschrift, die leider nicht im armenischen Wortlaut beigegeben ist, von einem gewissen Wardapet Simeon im Jahre 448 der armeni-

schen Ära (999 n. Chr.) geschrieben und geht auf eine alte zuverlässige Vorlage zurück (vgl. Bd. I 8—9). Das Fehlen einer Auslegung des Philemonbriefes wird von M. mit der Klarheit des Briefes, die eine Erklärung völlig überflüssig erscheinen ließ — so wird statt „Bedeutungslosigkeit" zu übersetzen sein — begründet. Eine weitere Hs aus dem Jahre 1758 befindet sich nach St. Kananjianz in der Bibl. des Nersissian-Seminars zu Tiflis. Doch ist über dieselbe nichts Genaueres bekannt. — Die *Zuweisung* des Kommentars an Ephräm ist außer dem Zeugnis dieser Hss nicht weiter zu belegen. Jedoch liegt kein Grund vor, die Angabe in Zweifel zu ziehen. Ausdrückliche Aussagen des Kommentars selbst wie der Befund des armenischen Textes bezeugen unanfechtbar die syrische Herkunft der Auslegung. Für ein hohes Alter spricht auch die Textgestalt, die vielfach älter als Pešitto ist und damit auf das 4. Jahrh. hinweist. Manche Aussagen stimmen mit anderweitigen Aussagen Ephräms z. B. in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte überein; auch die Art des syrischen Lehrers, in seinen Auslegungen über vieles hinwegzugehen, begegnet häufig genug in dieser Pauluserklärung.

Die *lateinische Übertragung* ist, wie bemerkt, als Grundlage für eine wissenschaftliche Bewertung ungenügend. M. zeigt an vielen Beispielen, daß manches übergangen, anderes ungenau oder unrichtig wiedergegeben, vor allem der Schrifttext allzusehr der Vulgata angeglichen worden ist.

Der *armenische Text* ist im allgemeinen eine treue Wiedergabe der syrischen Vorlage. Bei der Untersuchung über die Übersetzungsmethode finden sich treffende Beobachtungen. Es hätte noch darauf hingewiesen werden können, daß manches dort Gesagte auch anderswo bei den armenischen Übersetzern vorkommt, namentlich der Gebrauch von Füllwörtern wie ev, isk, anti, die Wiederholung der Präposition bei der Apposition oder einem zweiten gleichgeordneten Gliede, der häufige Gebrauch des Personalpronomens: Dinge, die sich in anderer Sprache kaum wiedergeben lassen. Die Abhängigkeit vom Syrischen ist so stark, daß die Ursprache vielfach deutlich durchscheint. Indes ist auch die armenische Bibel nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung des Schrifttextes geblieben. Da jedoch die armenische Übersetzung ihrerseits noch manche Spuren der Abhängigkeit von einer syrischen Vorlage zeigt, so sind nicht alle Übereinstimmungen zwischen den beiden armenischen Texten als Anzeichen einer Einwirkung des Bibeltextes auf den Übersetzer des Ephrämkommentars zu deuten. Die Beispiele, die einen syrischen Einfluß erweisen, sind zahlreich. Bei einigen Fällen könnte man trotz des Gleichlautes zweifeln, z. B. S. 12 Anm. 3, wo der Kommentar mit der armenischen Bibel und Pešitto ἀναλογία mit mensura übersetzt, also μέτρον und ἀναλογία (Rom 12, 3. 6) gleichsetzt. Das hat auch das Altertum getan, ein Origenes, ein Hieronymus und andere, und wohl mit Recht. Somit muß das Armenische nicht vom Syrischen abhängig sein, wenigstens nicht die Bibel, die gegenüber Pešitto starke Verschiedenheiten zeigt. Anders beim armenischen Ephräm, bei dem das folgende πίστεως mit Pešitto durch αὐτοῦ näher bestimmt wird.

Das 3. Kap. über die *syrische Textgestalt* bei Ephräm darf als Schwerpunkt der ganzen Untersuchung betrachtet werden. Es zeigt sich, daß Ephräm mit dem Schrifttext sehr frei verfährt, daß er ihn verkürzt, in veränderter Form in seiner Auslegung verwertet, daß er Worte vertauscht, die Satzbildung ändert. Gewiß gehen

auch andere Ausleger ähnlich voran; aber Ephräm ist ihnen gegenüber noch ungleich freier. Weniger Bedeutung kommt der Tatsache zu, daß Ephräm die Versanfänge mit den verbindenden Partikeln oftmals ausläßt. Dieses Verfahren ist zum Teil durch die Auslegung selbst bedingt. Die Auslassungen und Verkürzungen sind jedenfalls eine Mahnung, nicht allzu rasch auf einen kürzeren Schrifttext des Auslegers zu schließen. Vielleicht ist bisweilen eine Auslassung nicht Ephräm, sondern einem Abschreiber zur Last zu legen.

S. 31*—38* wird eine größere Anzahl von Texten aus Pešitto oder Vorpešitto aufgeführt, die einen unanfechtbaren Nachweis für die Abhängigkeit unseres Kommentars von der syrischen Überlieferung erbringen. Diese Reihe hätte zu Beginn im Druck besser hervorgehoben werden sollen; es ist Gefahr, daß der einleitende Satz kaum beachtet wird. Die mehr als 100 Belege, die M. gesammelt hat, drängen zur Frage, welcher syrische Text Ephräm vorgelegen hat. Hat er schon die Pešitto gekannt? Der Schluß wäre voreilig. Wir erinnern uns auch in den Evangelien zahlreicher Beispiele der Übereinstimmung der Pešitto mit den altsyrischen Evangelien. Es wird sich beim Apostolos der Pešitto ebenso verhalten wie bei den Evangelien: die Pešitto hat viel altes Gut übernommen. Wir haben somit in dem Ephrämkommentar selbst durch die armenische Übertragung hindurch noch die Möglichkeit, den alten Einschlag weithin ermitteln zu können, ein Ergebnis, das uns höchst willkommen sein muß.

Für die Textgestalt ergibt sich eine stark westliche Färbung, freilich nicht in dem Grade, wie es für die altsyrische Apostelgesch. aus Ephräms Kommentar nachweisbar ist. M. hat aus dem Römerbrief die Lesarten gesammelt, die als westlich gelten dürfen (39*—42*).

Im 2. Teil ist der Versuch gemacht, den *Text Ephräms* möglichst treu und vollständig aus dem Kommentar zu erheben und ins Griechische zurückzuübersetzen. Man kann ja die Frage aufwerfen, ob ein solcher Versuch, über das Armenische und Syrische den Urtext zu gewinnen, zu einem sicheren Ergebnis führen kann, zumal das Syrische das Griechische oft sehr frei behandelt. Daher wären einige Bemerkungen über die syrische Übersetzungsweise und die ihr gegenüber einzunehmende Stellung erwünscht gewesen. Auch mit der Möglichkeit hätte gerechnet werden dürfen, daß in einzelnen Fällen dem Syrer eine sonst nicht bezeugte griechische Lesart vorgelegen habe. Indes hat M. seine Aufgabe mit großer Behutsamkeit wie mit Geschick gelöst und im Druck die Verschiedenheit der Texte kenntlich gemacht. Die mit der armenischen Bibel gleichlautenden Worte sind ohne Akzent geblieben. War das griechische Wort nicht sicher erkennbar, so wurde die Unsicherheit durch runde Klammern angedeutet. Sicher begründete Ergänzungen erscheinen in eckigen, eigentliche Semitismen in spitzen Klammern. Wo keine sichere Entscheidung möglich war, wurde das vermutete Wort in runder Klammer mit vorgesetztem Asteriscus in den Text aufgenommen. Das Satzbild wird auf diese Weise wohl etwas unruhig; aber es ist so doch die Möglichkeit geboten, in jedem Einzelfall sofort zu erkennen, welche Sicherheit der gewählte Text gewährleistet. In den Anmerkungen ist auch auf die weniger genaue und zutreffende Übertragung im Lateinischen hingewiesen. So ist wohl das Mögliche geschehen, um den Paulustext des syrischen Kirchenlehrers herauszuarbeiten

und der wissenschaftlichen Benutzung zugänglich zu machen. M. darf unseres Dankes für seine mühsame und hingebende Arbeit gewiß sein. A. Merk S. J.

Ceuppens, F., O. P., De Deo Uno (Theol. Bibl. I) gr. 8° (XI u. 332 S.). — De Sanctissima Trinitate (Theol. Bibl. II) gr. 8° (XI u. 264 S.) Rom 1938, Angelicum. je *L* 25.—.

In einem groß angelegten, auf mehrere Bde. berechneten Werk, bietet C. eine Biblische Theologie der ganzen Heiligen Schrift, des Alten und des Neuen Bundes. In engem Anschluß an die Gedankenordnung der dogmatischen Theologie werden die Schriftbeweise aus beiden Testamenten zu den einzelnen Kapiteln der christlichen Gotteslehre gesammelt. Der Dogmatiker wird darum diese Bücher sehr willkommen heißen. Sie bieten ja eine äußerst brauchbare Zusammenstellung ausführlich dargelegter und kritisch gut unterbauter Schriftbeweise, wie sie in den dogmatischen Traktaten De Deo Uno und De Sanctissima Trinitate verwendet werden.

Die Ausarbeitung dieser Schriftargumente ist mit großer Sorgfalt und Klarheit geschehen. Gleichwohl dürfte durch den Aufbau des Werkes, vor allem seines 1. Bds., eine wissenschaftsmethosche Frage nahegelegt sein. Die Geschichte der Biblischen Theologie ist ja ein beständiges Ringen um den Ausgleich zwischen einseitig religions*geschichtlicher* Darstellung und übersteigerter *Systematik* des Gedankens. Auch in dem vorliegenden Werk scheint dieser Ausgleich nicht vollkommen geglückt zu sein. Wenn sich hier eine Einseitigkeit findet, so liegt sie wohl in der Richtung einer zu starken Übernahme der systematischen Gedankenordnung scholastischer Theologie. Der 1. Bd. schließt sich aufs engste an die Gliederung der Summa des hl. Thomas an, nicht gerade an allen Stellen zum Vorteil einer wirklich schriftnahen Darstellung des religiösen Lehrgehaltes der heiligen Bücher. Ein besonders auffallendes Beispiel für diese Schwierigkeit scheint uns die Darlegung der Frage von der „Heiligkeit Gottes" zu sein. Im Index (IX) ist die „sanctitas Dei" unter den „divina attributa" nicht erwähnt. Auch in der Summa des hl. Thomas findet sich ja keine quaestio mit diesem Titel. S. 46—53 stehen freilich einige Ausführungen über Gottes Heiligkeit in dem Abschnitt über die „perfectiones morales Dei". Aber wenn man diese knappen Andeutungen vergleicht mit der Fülle des Begriffes der Heiligkeit Gottes, gerade im AT, und mit der überragenden Rolle, die sie dort spielt, wie blaß erscheint dann dies Kapitel trotz allem Fleiß, mit dem manche einzelne Angaben zusammengeordnet wurden. Ähnliches gilt von der Schöpfungslehre und ihrer Bedeutung für die Theologie des AT. Nach dem Vorwort (VII) wäre der Traktat De Creatione wohl schon in diesem 1. Bd. zu erwarten; aber es finden sich hier (wie auch im nächsten) nur äußerst spärliche Angaben darüber.

Diese methodische Schwierigkeit einer zu neuzeitlich gesehenen Systematik tritt übrigens im 2. Bd. bei weitem nicht so stark hervor. Schon die selbstverständliche Trennung zwischen den Andeutungen des AT über die Heiligste Dreifaltigkeit (1—53) und der Lehre über dies Mysterium in den Schriften des Neuen Bundes (54—244) läßt die verschiedenen Perioden der Offenbarungsentwicklung viel anschaulicher hervortreten. Und auch in der Durchführung der verschiedenen Schriftbeweise üben die individuellen Persönlichkeiten der Hagiographen und bestimmte Gruppen von gleichartigen Schriften als Strukturprinzipien der Gliederung einen

viel stärkeren Einfluß auf den Aufbau des ganzen Buches aus. Immerhin möchte es auch hier so scheinen, als wenn noch viel zu sehr „einzelne Schriftargumente" aneinandergereiht würden, ohne daß eine wirklich schriftnahe Verarbeitung des ganzen Lehrgehaltes der heiligen Bücher vorgelegt wäre. Sonst wäre es wohl nicht zu erklären, daß so viele der sogenannten „trinitarischen Texte" des NT überhaupt nicht erwähnt sind. Lc 24, 49; 1 Cor 12, 3; 2 Thess 2, 13—14; Hebr 2, 2—4; 10, 29—30; 1 Petr 1, 1—2; 2, 4—5; 4, 14; 1 Joh 3, 23—24; 4, 11—16; Jud 20—21 hätten zum wenigsten auf ihren trinitarischen Gehalt geprüft werden müssen. Andere wie z. B. Eph 2, 18—22; 3, 14—19; 5, 15—20 hätten wohl mehr im Zusammenhang ihres theologischen Gedankens dargestellt werden können.

So bezieht sich das wissenschaftsmethodische Bedenken, das wir an dieser Stelle äußern möchten, hauptsächlich auf die Form des Aufbaus im ganzen Werk und nicht auf die tiefe und gründliche Behandlung zahlreicher Perikopen und Verse der Hl. Schrift, von der alle Seiten dieser beiden Bde. beredtes Zeugnis ablegen.

G. E. Closen S. J.

Beck, H., O. S. B., Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner (Or. Christ. Anal. 114). gr. 8° (XXIII u. 270 S.) Rom 1937, Pont. Inst. Or. Stud. *L* 60.—.

Die Kenntnis der byzantinischen Theologie beschränkt sich weithin auf die Streitpunkte zwischen der Ost- und Westkirche. Die Lehre von der Vorsehung und Vorherbestimmung wurde kaum in diese Streitigkeiten miteinbezogen und ist doch von der größten Bedeutung für eine tiefere und allseitige Kenntnis der mittelalterlichen Theologie von Byzanz. Ohne Zweifel würde durch einseitiges Herausstellen der Kontroverspunkte ein verzerrtes Bild entstehen. Es ist das Verdienst der vorliegenden Arbeit, in nahezu erschöpfender Weise einen Querschnitt durch dies für die byzantinische Theologie äußerst bezeichnende Sachgebiet gezogen zu haben.

„Vorsehung und Vorherbestimmung", so lautet ja bezeichnender Weise der Titel einer der Werke des größten und letzten byzantinischen Vorsehungstheologen, des Gennadios Scholarios. Die strenge Scheidung zwischen (natürlicher) Vorsehung und (übernatürlicher) Vorherbestimmung, wie sie in der Westtheologie vorherrscht, ist den Byzantinern in dieser Art fremd, wie überhaupt die Osttheologie, angefangen bei den heiligen Vätern, Natur und Übernatur in anderer Weise unterscheidet. Es war die Absicht des Verf., Jugie's Ausführungen (Theol. dogm. Christ. Or. ab Eccl. cath. dissid.) nach der literar-historischen Seite hin zu vervollständigen, einen Abschnitt der byzantinischen Theologie in seiner kulturellen und geistesgeschichtlichen Verflochtenheit darzustellen. Wer die theologischen Spekulationen der Byzantiner über Vorsehung und Vorherbestimmung verstehen will, muß den geschichtlichen Untergrund betrachten, muß die inneren und äußeren Schwierigkeiten kennen, mit denen sich der byzantinische Theologe auseinanderzusetzen hatte. Wie schon in den ersten christlichen Jahrhunderten, so machten auch in der Folgezeit die verschiedensten Formen des Dualismus, der Manichäismus, Paulikianismus, das dualistische Sektenwesen der Bogomilen und Euchiten, dem christlichen Osten viel zu schaffen. So erscheint das Problem Vorsehung-Vorherbestimmung zunächst in der polemischen Literatur

gegen diese dualistischen Sekten. Hier mußte die Einheit des guten Schöpfergottes herausgestellt werden. Von außen drängte gegen Byzanz vor der Erbfeind des Christentums, der Islam. Wie ein drohendes Schicksal mußte der Byzantiner dieses ständige Andringen erst der Araber, dann der Seljuken und schließlich der Osmanen empfinden. Der Mohammedaner rühmte sich seiner Erfolge und spottete über den von seinem Gotte verlassenen Christen. Was hatte der byzantinische Theologe auf solche Beweisgründe zu erwidern? Was folgt theologisch aus der Einnahme der Reichshauptstadt Konstantinopel durch die Türken? Mußte sich das alles ereignen, weil vor dem Fatum kein Entrinnen möglich ist? Es gab ja islamitische Theologen, die von „blindem Zwange", von unabänderlicher Vorherbestimmung sprachen. Aber nicht nur die Völker scheinen untereinander ihr Schicksal zu bestimmen. Über dem Menschen stehen die Gestirne. Die Heilige Schrift selbst berichtet von der Verflochtenheit des Menschenschicksals mit wunderbaren Sternen. Diese Frage, Astronomie oder Astrologie, beschäftigte ebenfalls die byzantinischen Theologen. Es war sodann nicht zu verwundern, daß im griechischen Osten die Vorhersehungs- und Vorherbestimmungsfragen im Streit um Platon und Aristoteles erörtert wurden. Man kann nicht einfachhin sagen, die byzantinische Theologie sei platonisch. Hier ist, wie B. mit wenigen Strichen klar andeutet, genau nach Zeit und Umständen zu unterscheiden. In anderen Quellen noch kam in Byzanz das Problem der Vorhersehung und Vorherbestimmung zur Darstellung: in der sogenannten Frage-Antwort-Literatur, in Florilegien, in einer Reihe von monographischen Darstellungen und schließlich in einigen wenigen systematischen Werken. Systematik war nicht die starke Seite der byzantinischen Theologie.

Dem ersten ausführlicheren literar-historischen Teil folgt in klarer Übersichtlichkeit ein zweiter sachlicher Teil: Aufgeworfene Probleme und Lösungen. Hier wird ein Versuch unternommen, das gesammelte Material zur Darstellung zu bringen: Vorsehung als Geheimnis, Schicksal und Zufall, concursus physicus, Willensfreiheit, Gottes Vorauswissen; Gott und das Übel, wahres Übel und Scheinübel; Vorherbestimmung und Freiheit, Verwerfung der Sünder, ... um nur die wichtigsten Punkte herauszugreifen. Ergebnis der Untersuchung ist unter anderem, daß sich die byzantinische Theologie gewiß im allgemeinen sehr durch die Überlieferungstreue auszeichnet, daß man aber einzelnen großen Geistern, z. B. dem Patriarchen Photios, dem Kaiser Manuel II. Palaiologos, dem Patriarchen Gennadios Scholarios Selbständigkeit nicht absprechen kann. Die Byzantiner hielten sodann unbedingt an der menschlichen Willensfreiheit fest wie an ihrem weltanschaulichen Optimismus. Gegen Ende der byzantinischen Zeit machen sich Einflüsse vom Westen her geltend: Thomas von Aquin, Anselm von Canterbury, Duns Scotus werden übersetzt; doch haben diese Theologen die Vorsehungslehre der Byzantiner kaum beeinflußt, ausgenommen fast nur die des Gennadios Scholarios, und auch diese nur zum Teil.

Zum Schluß macht der Verf. darauf aufmerksam, daß die Vorsehungslehre der Theologen — Theologie war in Byzanz nie Aufgabe nur eines Standes, am allerwenigsten des Priesterstandes — nicht ganz mit der byzantinischen Weltanschauung zusammenfällt. Dem Optimismus der theologischen Weltanschauung steht eine bisweilen fast krankhafte Feinfühligkeit für das tiefe Leid in allem Irdischen gegenüber. Jener Optimismus steht besonders im star-

ken Kontrast zum äußeren Bild der griechischen Geschichte gerade im letzten Jahrhundert vor dem Fall von Konstantinopel, wo keinem denkenden Menschen das kommende, unaufhaltsame Schicksal entgehen konnte.

Im Buch ist eine reiche Literatur verarbeitet. Kein Urteil wird in Bausch und Bogen gefällt: alles ist mit reichlichen Zitaten und Belegen unterbaut. Mit Wohlwollen, ja mit Bewunderung werden selbst Männer behandelt, auf deren Charakter ein tiefer Schatten fällt, wie Photios, Gennadios Scholarios und Gemistos Plethon, von dem man nicht recht sagen kann, ob er Christ oder Heide war, der beim Herannahen des Falles von Byzanz die Rettung in der Rückkehr zur alten klassischen Kultur des Griechentums sah. Mag auch vielleicht noch manche Einzelheit durch spätere Forschungen ergänzt werden können; jedenfalls sind die Hauptlinien hier mit großer Klarheit und mit einer ebenso großen Vollständigkeit gezeichnet worden. Ein weiterer Vorzug der Arbeit besteht darin, daß zahlreiche unveröffentlichte Hss benutzt wurden. B. Schultze S. J.

Seiler, H., Corredemptrix, Theologische Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Miterlöserschaft Mariens. gr. 8° (150 S.) Rom 1939, Greg. Univ.

Nachdem in den letzten Jahren mehrere Arbeiten über die Stellung der Gottesmutter erschienen sind, schenkt uns der Verf. diese gründliche zusammenfassende Studie, die in die Frage gut einführt und Wege zu ihrer Lösung weist. Im 1. Teil behandelt S. die *Problemstellung,* die Schwierigkeit des Beweisverfahrens, die möglichen Antworten. Bemerkenswert ist hier vor allem eine Auseinandersetzung mit Bittremieux (De Mediatione universali B. M. V. quoad gratias 38 f.) über den Sinn des „promeret" in der Enzyklika Pius X „Ad diem illum"; mit guten Gründen, insbesondere aus dem Zusammenhang der Enzyklika, zeigt S., daß der Papst nicht von einer Mitwirkung Mariens bei der objektiven Erlösung gesprochen hat und somit ein Haupttext der Mariologen hinfällig ist. Wir möchten seiner Beweisführung beipflichten und halten es im Interesse der Sache selber für angebracht, daß der Piustext nicht mehr in einer anderen Deutung vorgetragen werde.

Der 2. Teil bietet die *Darstellung der Lehre der letzten Päpste* — Pius IX, Leo XIII, Pius X, Benedikt XV, Pius XI — in der Frage der Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerk. Nicht nur die amtlichen Dokumente sind gesammelt, sondern auch die Äußerungen in persönlichen Briefen und gelegentlichen Ansprachen. Für den theologisch nicht so geschulten Leser hätte hierbei der Unterschied in der Bewertung besser herausgestellt werden können. Benedikt XV und Pius XI werden als sichere Zeugen für eine eigentliche Mitwirkung Mariens am objektiven Erlösungswerk, besonders am Kreuzesopfer, nachgewiesen. Die Exegese der einzelnen Stellen ist vorsichtig und sorgfältig, weder minimistisch überkritisch noch in frommem Eifer kritiklos. In der weiteren spekulativen Erklärung wird von neuem eine gedankliche Scheidung in der objektiven Erlösung gefordert — zuerst wird Maria erlöst und dann unter ihrer Mithilfe die übrige Menschheit — und gut gezeigt, wie diese eine folgerichtige Entwicklung der in der Überlieferung niedergelegten Gedanken ist. Damit geht S. über die Arbeiten seiner Vorgänger hinaus. Wertvoll ist dann die Ausführung über *Maria als Liturgin.* Der Verf. berichtet eingehend über die kirchlichen Dekrete, die sich auf eine öffentliche Verehrung der Virgo-Sacerdos beziehen, und weist aus positiven und spekulati-

ven Gründen mutig der Gottesmutter in der Kirche eine Stellung als Liturgin an und bemüht sich um die Abgrenzung gegen das Priestertum Christi, das sakramentale Priestertum der Kirche und das allgemeine Priestertum der Gläubigen. In einem Anhang wird gegen Goossens Scheeben als Vertreter einer Mitwirkung Mariens bei der objektiven Erlösung nachgewiesen, ein gewisses Schwanken in den Darlegungen Scheebens wird aus seiner Auffassung von der diakonalen Stellung Mariens erklärt. Dieser Gedanke des deutschen Mariologen hat sich auch unter anderer Rücksicht nicht als glücklich herausgestellt (vgl. auch meine Besprechung von Feckes in Schol 13 [1938] 268 ff.).

Was nun eine kritische *Würdigung* der vorliegenden Arbeit angeht, so haben wir schon auf verschiedene Vorzüge hingedeutet. Die Beschränkung auf die Schriftstücke der letzten Päpste — der Ansatzpunkt für ein dogmatisches Beweisverfahren ist damit treffend gewählt — erklärt sich aus bewußter Arbeitsteilung: die vorhergehende theologische und patristische Tradition soll in einer späteren Veröffentlichung sich anschließen. Eines möchten wir noch sagen zu dem Titel „Corredemptrix". S. bemerkt einmal (7) selber, daß es nicht um den Namen gehe. Aber es ist opportun, mit diesem von manchen abgelehnten Namen das sachliche Problem einer Mitwirkung Mariens an der Erlösung zu belasten? Wenn er auch von den letzten Päpsten verschientlich gebraucht wurde, so wäre es für den deutschen Leserkreis zum mindesten besser, wenn zuerst noch weitere Klärung der Frage selber erreicht würde.

Bei der spekulativen Durchdringung hat der Verf. sehr glücklich die Einheit der mystischen Erlösungstheorie durch die Menschwerdung und der moralischen durch das Kreuzesopfer herangezogen. Es möchte uns aber scheinen, als ob er nachher doch wieder in eine einseitige Betrachtung der juridischen Momente des Kreuzesopfers verfallen wäre; daher stammen wohl zuletzt die Schwierigkeiten, deren man doch nicht so recht Herr werden kann. Vielleicht dürften auch objektive und subjektive Erlösung nicht in der starken Gegensätzlichkeit gesehen werden, wie es bislang in den theologischen Erörterungen Brauch gewesen zu sein scheint. — Doch damit kommen wir auf Gedankengänge, die uns die Schwierigkeiten aufdecken, in denen das Problem von der Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk steht. Es wäre ungerecht, wenn man heute von der Mariologie und also auch von dem vorliegenden Buch verlangen wollte, was eigentlich die Christologie zu leisten hat. Dazu kommt noch, daß, wie der Verf. es auch im Vorwort ausführt, eine Frage in Angriff genommen wird, die mitten in der theologischen Entwicklung steht. Wenn man das berücksichtigt, so wird man die Arbeit nicht nur, wie S. es will, als einen bescheidenen Beitrag zur schwebenden Diskussion, sondern als wertvolle Förderung ansehen müssen. Noch mehr: die Art und Weise, wie er das Problem anpackt, berechtigt zu der Hoffnung, daß seine weiteren Veröffentlichungen entscheidend in der Mariologie sich auswirken werden. J. Beumer S. J.

Browe, P., S. J., Die eucharistischen Wunder des Mittelalters (Bresl. Stud. z. hist. Theol. NF. 4). gr. 8° (XI u. 220 S.) Breslau 1938, Müller u. Seiffert. *M* 12.—.

Dies Buch, von dem einige Abschnitte bereits in Zeitschriften erschienen, nun aber erweitert mit neuen zusammen herausgegeben werden, zeichnet sich wie die bisherigen Arbeiten des gelehrten Verf. durch größte Literaturkenntnis aus. Außer den großen, be-

kannten Quellen sind vor allem auch die kleinen, unscheinbaren Viten, Chroniken usw. herangezogen. Immer wieder ist man erstaunt, in den Anmerkungen auf Zeitschriftenaufsätze auch der kleinsten Lokalzeitschriften zu stoßen. Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, welchen Wert die Arbeit bereits dadurch erhält.

Die eucharistischen Wunder teilt B. ein in „Wunder ohne Verwandlung der Opfergaben" (Engel-, Tauben-, Licht-, Spendungs-, Entziehungs-, Unterscheidungs-, Erkennungs-, Speise-, Heilungs-, Feuer-, Tier- und Pflanzenwunder) und eigentliche „Verwandlungswunder" (in den leidenden Christus, das Jesuskind, in Fleisch und Blut). Die Blütezeit aller dieser verschiedenen Wunder beginnt mit den Auswirkungen des Berengarstreites und der durch ihn hervorgerufenen eucharistischen Frömmigkeit. Beteiligt ist daran vor allem die Zisterzienser- und Dominikanermystik, während sich — besonders im Anfang — franziskanische Frömmigkeit auffallend zurückhält. Der Verf. bietet eine möglichst vollständige Beschreibung dieser Wunder und Wunderklassen. Es werden jedoch darüber hinaus bereits öfter die Gründe des Wunders angegeben, soweit sie sich unmittelbar aus den historischen Quellen ergeben (etwa Belehrung oder Schreckung oder Hebung der Andacht).

Neben der Beschreibung der einzelnen Wunder wird ihre Beziehung zur allgemeinen religiösen Entwicklung besonders interessieren. Es seien daher eigens jene Teile des Buches hervorgehoben, in denen eine solche *Gesamtbetrachtung* auf Grund der Einzelergebnisse geboten wird. So sei z. B. auf das Entstehen der Kettenlegenden hingewiesen, da sich viele der Wunder im gleichen Jahrhundert mancherorts finden. Es ist hier das interessante Problem gestellt, ob die Ähnlichkeit auf einfache Übernahme (also evtl. Betrug) oder vielmehr auf die gleiche religiöse Zeitströmung zurückgeht, die daher eine Unechtheit nicht notwendig einschließt, da Gott sich im wunderbaren Wirken den religiösen Zeitideen anpaßt. Bei den einzelnen Wundern wird daher genau zu unterscheiden sein. — Sehr lehrreich sind auch die Darlegungen über den prozentualen Anteil der Eucharistiewunder an den Wundern des Mittelalters überhaupt. Die eucharistischen Wunder stellen nur einen ganz verschwindenden Teil aller Wunder dar und beweisen so die innere Hochachtung, die man vor dem Hl. Sakrament hatte. Diese im Buche bereits vorliegenden Ergebnisse über die allgemeine Religiösität und die sich daraus ergebenden hochinteressanten und wichtigen Einblicke in die aszetischen wie auch die theologischen Anschauungen des Mittelalters, die sich sonst nicht so faßbar eröffnen, rufen den lebhaften Wunsch wach, daß der Verf. bei seiner großen Literaturkenntnis in einem eigenen Buch einmal diesen inneren Entwicklungen noch weiter nachgehen und dabei die tiefen religiösen Gründe, aus der die Bewegung entstand und aus denen sie wuchs, uns noch näher beschreiben möchte: Welche Frömmigkeitsrichtungen waren dabei besonders maßgebend? Wie kommt es, daß die franziskanische Mystik trotz ihrer Verehrung des leidenden und blutenden Christus sich hier zurückhielt? Wo liegen die treibenden Kräfte in der Dominikaneraszese zur Förderung der Wunderverehrung? Gibt es hier nur äußere, zufällige oder darüber hinaus innere Gründe? Das würde eine wertvolle Weiterführung des Werkes sein, zu der keiner so wie B. befähigt wäre. Es würden ganz sicher noch weitere neue Einblicke in die Aszese und auch die Theologie des Mittelalters sich ergeben.

Der Schlußabschnitt beschäftigt sich mit der *wissenschaftlichen Theorie* der Scholastik über die Verwandlungswunder. Man sieht hier die große Zurückhaltung der Theologen, nicht zwar den Tatsachen gegenüber, wohl aber gegen eine zuweitgehende Erklärung. Die durchgängige Ansicht war, daß nicht wirkliches Blut aus den Hostien floß, sondern entweder eine von Gott gewirkte Erscheinung vorlag (besonders wenn *eine* Person allein das Wunder schaute) oder eine bloß äußere Veränderung der Akzidentien der Hostie. Nur die Franziskanerschule ging mit Skotus weiter. Sie meinte, es komme zu leicht zur falschen Anbetung, wenn kein wirkliches Blut, sondern nur eine Erscheinung vorhanden sei. (Liegt in diesem Unterschied der Theorie auch einer der Gründe der verschiedenen Stellungnahme zur Praxis?) Die Kirche hat vielfach scharf zugegriffen. Die klugen und zurückhaltenden Erlasse des Nikolaus von Kues sind hier kennzeichnend. — Eine geschichtliche Kleinigkeit: Hugo von Sankt Viktor ist nicht Verfasser der Summa sententiarum (94). H. Weisweiler S. J.

Przywara, E., S. J., Deus Semper Maior. Theologie der Exerzitien. 1. Bd. Anima Christi, Annotationes, Fundament, Erste Woche. gr. 8° (XV u. 256 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 5.60. — 2. Bd. Zweite Woche. gr. 8° (XXV u. 355 S.) ebd. 1939. *M* 7.20.

Des Verfassers groß angelegter Kommentar ist der Versuch, die innere Welt Ignatianischer Exerzitien-Religiosität dem tieferen Interesse unserer Zeit möglichst in ihrer ganzen Weite und schöpferischen Fülle vom Theologischen her zu eröffnen. Als Grundlage dient dabei der volle Text des Exerzitienbüchleins einschließlich aller Annotationen und Regeln, so daß mitten in aller modernen theologischen Anthropologie und christologischen Gnadenlehre immer wieder Wort und Geist ignatianischer Frömmigkeit zum lebendigen Ausdruck kommen. Wie diese selbst ganz vom Leben der hl. Schrift erfüllt ist, so ist auch P.s Theologie der Exerzitien großenteils ein Denken und Sprechen im Wort und Bild *der hl. Schrift*. Sie bietet entsprechend ihrer Themastellung vor allem eine theologisch-dogmatische Durchdringung der geistlichen Übungen und keine ausgeführten Betrachtungen. Aber gerade so atmet sie in dieser lebendig-persönlichen Vertrautheit mit dem Worte Gottes und seiner Geheimnisse die religiöse Wärme, die aller echten Schrift-Theologie eigen ist.

Die eigentliche Bedeutung des vorliegenden Aufbaus liegt aber in der tieferen *dogmatischen Schau*, mit der die großen Wahrheiten der Exerzitien betrachtet und in ihrer organischen Verbindung aufgewiesen werden. Weil christliches Dasein Teilnahme am inneren Leben des dreieinen Gottes in unserer Gnadengemeinschaft mit dem Gottmenschentum Jesu Christ besagt, ist Ringen um Vollendung auf dem Wege der Indifferenz glutender Gottesliebe ein Sich-von-sich-Weghören in Gott hinein. Es ist ein Sich-los-lassen in die selige Nacht des innergöttlichen Lebens, die keinen Namen mehr hat. Es ist Ausgeweltet- und Abgesondertsein dem Herrn durch unser Hineingezogenwerden in Christi Leben bis zur Höhe des Kreuzes, da auch wir hineingestellt werden in die letzte Einsamkeit des leidenden und sterbenden Christus in der Kirche, in der uns der Vater im Antlitze Christi aufleuchtet. So ist alles Beten, aller Dienst, alles Mehr der je größeren Liebe, alle Hingabe letzten Vorbehaltes und eigener geschöpflicher Selbstsicherung nur Ausdruck dieses Teilnehmens am Reich göttlicher Intimität; Erkenntnis der Sünde aber wird zur Beschämung ob der eigenen

Nichtigkeit im Angesichte dieser sichselbstverschenkenden göttlichen Liebe. Armut, Keuschheit und Gehorsam sind nur ein Leerwerden in diese volle Leere Gottes bis zum Auslöschen am Kreuze, sind Vermählung mit dem Herrn, sind sühnend-liebende Brautschaft, sind Teilnahme am innersten Geheimnis der Erlösung, dem Gehorchen bis zum Tode am Kreuze. Denn Leiden Christi ist das verhüllt Zarteste grenzenloser Liebe Gottes. Da aber Maria Mutterschoß des Sohnes ist, ward sie auch zum fruchtbaren Schoß der Kirche. Eingesenkt in Mariens Schoß sind wir des Sohnes und empfangen Fruchtbarkeit seines Lebens aus ihr, da wir ihres Schosses sind. So ist die Intimität der unaussprechlichen Seufzer des hl. Geistes, der in uns Abba, Vater ruft, selbst wieder nur Teilnahme am innersten Fühlen Mariens, die als Mutterschoß des Herrn zum Gefäß des hl. Geistes ward. Alles Leben der Kirche ist darum nur Wirken von Mariens Mutterschaft, die in uns ständig Leben des Sohnes gebiert: Damit gewinnt in P.s Aufbau das Geheimnis Mariens vom Theologischen her in den Exerzitien die überragende Stellung wieder, die sie im Leben unserer christlichen Existenz wirklich besitzt und die ihr auch vom hl. Ignatius in den geistlichen Übungen im tiefgläubigen Verständnis ihrer Würde zuerkannt wird.

Den lebendigsten Ausdruck findet diese theologische Schau wohl vor allem in des Verf.s gedankenreicher Deutung des Fundamentes, in den Betrachtungen über Sünde, Königruf Christi, über Armut, Keuschheit und Gehorsam (1.—3. Tag der zweiten Woche) und den Wahlbetrachtungen. Das Gespräch der Barmherzigkeit, das dreifache Gebet zur Herrin, zum Sohn und zum Vater sowie vor allem das Anima Christi gehören zum Tiefsten, was zum Verständnis der Exerzitien geschrieben ward. Wie sich in ihnen der ganze Ernst Ignatianischen Ergriffenseins vom Geheimnis göttlicher Heiligkeit und Majestät wiederspiegelt, so offenbart sich auch in ihnen zugleich das demütige Bewußtsein kindlicher Geborgenheit im Schoße der göttlichen Liebe, aus der wir stammen und in der wir im Leben der Gnade ständig ruhen. A. Lieske S. J.

Kümmet, H., O. Carm., Die Gotteserfahrung in der Summa Theologiae Mysticae des Karmeliten Philippus a SS. Trinitate (Abh. z. Philos. u. Psych. d. Religion 45). 8° (X u. 123 S.) Würzburg 1938, Becker. *M* 4.50.

Mit Recht gilt Philippus a SS. Trinitate als eine der ersten Autoritäten in der mystischen Theologie. Nachdem er sich bereits durch seine geschätzten beiden Summen der Philosophie und der scholastischen Theologie einen Namen gemacht hatte, erschien als reife Frucht langjähriger Studien sowie auf Grund reicher Erfahrung wie eigenen Erlebnisses seine dreibändige Summa theologiae mysticae. Darum war es ein guter Gedanke, das Kernproblem der Mystik gerade auf Grund dieses Werkes herauszuarbeiten. Die wertvolle Gabe K.s ist ausgezeichnet durch tiefes Verständnis für echte Mystik und zeugt zugleich von tüchtiger Kenntnis der Scholastik. So folgt man mit wachsender Freude und Zustimmung dem Verf., wenn er den großen Karmeliten, der wie wenige Scholastik und Mystik miteinander zu verbinden verstand, in seinen Gedankengängen vorführt. Nachdem sein Lebensgang und seine Eigenart kurz gezeichnet ist, werden die mystischen Grundbegriffe dargelegt: „Das macht das Wesen der Mystik aus, des durch die Gnade bereits gegenwärtigen Gottes in erhabener Erkenntnis und Liebe auch erfahrungsmäßig inne zu werden“ (9). Bei der „vor-

mystischen Gotteserfahrung" werden „Wert und Schwächen" der metaphysischen Gotteserkenntnis betont, für die die Schöpfung als speculum quo und in quo gilt. Ebenso wird auch die contemplatio acquisita mit Recht zu der vormystischen Gotteserfahrung gerechnet. Für die heutige Kontroverse um die erworbene Beschauung bringt K. wertvolle Beiträge. Es sei „unverdientes Lob" für Philippus, wenn man ihn „zum Urheber der Unterscheidung zwischen erworbener und eingegossener Beschauung macht". „Läßt sich die Terminologie auch nur bis in das beginnende 17. Jahrh. verfolgen, der Inhalt dieses Begriffes war dem hohen Mittelalter schon bekannt." „P. Arintero, Saudreau und andere ereifern sich zu Unrecht gegen die ‚neue Erfindung', die in Wirklichkeit sehr alt ist" (54).

Leider ist die harte Kritik, die Verf. an Saudreau übt, nur zu berechtigt; er zitiere sehr ungenau und verwische die Gedanken des Philippus vollständig (55). Wenn Philippus erklärt, die erworbene Beschauung sei „in entitate naturalis", so setzt er selbstverständlich die allen Menschen zu Gebote stehende Gnade voraus. Gemeint ist die psychologische Seite der erworbenen Beschauung, die sich artmäßig von der psychologischen Seite der eingegossenen Beschauung unterscheidet. Diese Seite der Frage läßt sich nicht durch theoretische Spekulationen deduktiv entscheiden, sondern nur induktiv durch psychologische Beobachtung. P. Eberschweiler, der aus eigener reicher Erfahrung reden konnte, vertrat auf Grund derselben ebenfalls den artmäßigen Unterschied der Contemplatio acquisita und infusa und betont, daß jeder innerliche Mensch nach der erworbenen Beschauung streben solle, wie es der Karmelitenorden allen seinen Mitgliedern zur Pflicht macht. Philippus scheint noch weiter zu gehen, wenn er nach K. die Ansicht vertritt, Gott entziehe die eingegossene Beschauung gewöhnlich hochstrebenden und edelmütigen Seelen nicht, weil sie ein sehr wirksames Mittel zur Heiligkeit sei (69).

Das Kapitel „Mystische Gotteserfahrung" bietet nicht bloß wertvolle Ausführungen für die Mystik, sondern auch für Dogmatik und Erkenntnistheorie. Philippus vertritt die These, daß auch hienieden schon für Augenblicke eine schleierlose Gottesschau auf den höchsten Stufen der Contemplation möglich sei, und er vertritt sie nicht als erster (92). Für diese Ansicht führt Verf. eine Reihe von Zeugen an. Er hätte sich auch auf das Tagebuch des hl. Ignatius berufen können, sowie auf Lessius, Suarez, Alvarez de Paz, auf den hl. Alfons Rodriguez S. J. u. a. (vgl. K. Richstaetter, Mystische Gebetsgnaden 117 ff.). Dogmatisch wertvoll sind u. a. auch die Ausführungen über die Funktion der Gaben des Hl. Geistes in der mystischen Beschauung, die wohl Philippus von allem am besten dargestellt haben dürfte.

Noch manches andere könnte hervorgehoben werden, um darzutun, daß die Arbeit eine wertvolle Bereicherung der heutigen mystischen wissenschaftlichen Literatur bedeutet, zugleich ausgezeichnet durch gute Darstellungsgabe. K. Richstaetter S. J.

Erfurth, P., Soziologie und Kirche. Ein Beitrag zur Bildung der neuen evangelischen Kirche Deutschlands (Theol. Arb. 7). gr. 8° (X u. 535 S.) Halle 1937, Akad. Verl. *M* 16.—; geb. *M* 18.50.

Den Grundstock des Werkes bilden Vorträge von 1931. Es ist getragen vom Bewußtsein der Verantwortung um die Kirche und um Deutschland sowie auch — entsprechend der sozialpraktischen Vergangenheit des Verf., über die er persönliche Bekenntnisse

vorlegt — von großer Liebe zu den Ärmsten des Volkes. Diese praktische Einstellung verleiht der Arbeit ihre Eigenart; „spekulative" Theologie wird zurückgewiesen. Man darf deshalb kein „System" der Soziologie oder der Lehre von der Kirche erwarten, wie dies der Titel nahelegen könnte. Man wird sogar, was angesichts des praktischen Zieles der Arbeit überrascht, kaum ein Eingehen auf die großen gegenwärtigen Verfassungsfragen der deutschen evangelischen Kirche finden. Wohl aber nimmt einen breiten Raum ein der Kampf gegen Rom wie auch gegen die „katholisierende" dialektische Theologie, während antichristliche Strömungen weniger berücksichtigt werden. In den Ausführungen über die Soziologie wird mit Recht die Wichtigkeit der Umwelt, auch der biologischen und rassisch-völkischen, für den Aufbau der Kirche betont. Auf Grund eines „monotheistischen Monismus" legt E. hier eine auffällige Lehre über die Gleichwertigkeit von Leib und Seele vor, die nur im Erkenntnisaspekt verschieden seien (134), wohl im Sinne der Fechner'schen Identitätshypothese.

Der Hauptteil der Arbeit gilt der germanischen Ausprägung des Christentums in der Kirchengeschichte. Das Wesen dieser Prägung sieht E. in gewissen Grundzügen des Arianismus, die freilich durch Ausscheidung alles Unechten auch aus dem Evangelium geläutert werden müssen. Christus ist dem Vater untergeordnet; die sichtbare Kirche untersteht dem Staate, dieser wieder der unsichtbaren Kirche. Entscheidend ist für E. das Christentum der „guten Werke" (52). „Dem Theologen wird klar werden, daß manche Dinge indirekt auf dem sehr irdischen Umweg harter soziologischer und sozialer Arbeit gewonnen werden können, die man wohl fälschlich ohne die Mühewaltung (πόνος) der Liebe glaubt durch Gebet, Kultus und einen sehr äußerlichen und faulen ‚Glauben' erreichen zu können" (51).

Vielleicht hätte das Werk, wenn sein Kirchenaufbauprogramm nicht so allgemein gehalten und sein Credo durchsichtiger wäre, mehr zur Klärung der kirchenpolitischen Lage beitragen können. Das Einströmen „germanischer" Anschauungen scheint nach E. die Reinheit des Evangeliums nie zu gefährden; muß doch selbst das „reine" Evangelium danach gesichtet werden. Übrigens warnt auch E. vor einem Scheingermanentum (84); er entlarvt die „Individualisten", die in Ausschweifungen, die auch völkisch schädlich seien, ein „Heldentum" sähen (508). Die deutsche Mystik wird gepriesen, doch wird anderswo wieder vor aller Mystik gewarnt, da sie unfehlbar zum Katholizismus hinführe (241). Germanische Züge sind nach E. auch Arbeit und Liebe (89); letzteres wird allerdings von manchen bestritten werden. Nach E. schadet die germanische — von der katholischen Kirche wahrlich begünstigte — Ausprägung des Christentums letzterem nicht; demgegenüber wird das Verhalten der katholischen Weltkirche in den anderen Völkern und Kulturen für E. trotz der auch von ihm vertretenen Universalität der wahren Religion (311) fast nur Machtstreben oder „Bekehrungstaktik".

Einige Einzelheiten: Das Gebet zu Jesus wird von ihm selbst Joh 14, 14 empfohlen (143). Athanasius hat keineswegs den historischen Jesus geopfert (153). Chorbischof (χώρα) ist Land-Bischof, nicht „Schriftvorleser" (123). Die von E. geteilte Auffassung Troeltsch's von dem Verhältnis des NT und des MA zur Kultur ist mindestens umstritten. Fr. W. Förster ist nicht Katholik (501).

J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums.

Der Neue Brockhaus. Allbuch in vier Bänden und einem Atlas. 3. Bd.: L—R. gr. 8° (IV u. 796 S.) Leipzig 1938, Brockhaus. *M* 10.—. — Zur Gesamthaltung des Allbuchs vgl. Schol 12 (1937) 270; 13 (1938) 584. Die Zeitnähe zeigt sich etwa in den Artikeln über Pius XI. (mit Bild) und Pacelli, über die Minderheitenfragen, über Recht und Rechtserneuerung, besonders natürlich in den Berichten und Tafeln über den Nationalsozialismus (zum Teil unter NS) und das (Deutsche) Reich nebst ihren Organisationen (beim Reich: Reichsarbeitsdienst, -bank, -erbhofrecht, -kulturkammer; das Wort Reich wird auf das keltische „König" zurückgeführt). Ein eingehender, abwägender Artikel behandelt den Liberalismus in seinen verschiedenen Bedeutungen. Es sei hingewiesen auf die zahlreichen Tafeln, die von musterhafter Technik zeugen: Tafeln z. B. über die Päpste, die romanische Kunst, die Rassen. Bei dem Artikel über die Reformkonzilien vermißt man einen Hinweis auf H. Finke. Verhältnismäßig viele Ungenauigkeiten enthält der Artikel „Orden"; „das" Cod. iur. can. biete das Ordensrecht; der Unterschied zwischen Orden und Kongregationen liegt nicht darin, daß jene ewige, diese nur zeitliche Gelübde ablegen, sondern darin, daß die ewigen Gelübde in den Orden feierliche sind; der Generalprokurator hat an sich keine Leitungsbefugnisse; der Trappistenorden wurde bereits 1678 bestätigt (zu 440). Gemmel.

* * *

Van Beek, Corn., I. M. I., Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis. Lat. et Gr. adnot. (Floril. Patr. 43). 8° (63 S.) Bonn 1938, Hanstein. *M* 2.40. — Der Hrgb. hat von der einzigartigen Passio schon eine größere kritische Ausgabe (Noviomagi 1936) herausgebracht. Er hält mit der allgemeinen Sentenz Tertullian für den Verfasser des lateinischen, aber auch sehr wahrscheinlich des griechischen Rahmentextes (cp. 1. 2. 14—21). Die eigentlichen Verfasser, die Blutzeugen Perpetua und Saturus mit ihren Gefährten, scheinen aus Tebourba, 34 km westlich von Tunis zu stammen. Der Verfasser des Rahmentextes weist (cap. 1 und 21) Spuren von Montanismus auf. Leider erfahren wir in der allzu kurzen Praefatio nichts über die handschriftliche Überlieferung, die Auswahl der Lesarten, das Verhältnis zwischen lateinischem und griechischem Text, das Verhältnis zu den früheren Ausgaben von Gebhardt und Knopf u. a. m., was in der Großausgabe zwar behandelt ist. Aber wer hat diese holländische Ausgabe zur Verfügung? Sehr dankenswert sind die sprachlichen und sachlichen Handweisungen unter dem Text. Außer den Parallelstellen des Altertums, besonders aus Tertullian und Cyprian, ist auch allenthalben erklärende Literatur unserer Tage herangezogen, sehr oft aus den lehrreichen Bemerkungen zur Passio in Dölgers religionsgeschichtlichen Werken. Zum Verständnis des Koine-Griechisch sind vor allem Blaß-Debrunner und Radermacher reichlich benützt. So ist die religionsgeschichtlich lehrreiche und in ihrer lebendigen Frische immer wieder ergreifende und „erbauliche" Selbstdarstellung frühchristlicher jugendlicher Martyrer weiten Kreisen neu er-

schlossen. Es ist nur zu wünschen, daß unsere jungen Theologen alle aus diesem erfrischenden Quell christlicher Selbstverständlichkeit und Hingabe trinken und ihn der Jugend stets neu erschließen.
Faller.

v. Balthasar, H., S. J., Origenes. Geist und Feuer. gr. 8° (570 S.) Salzburg 1938, Müller. *M* 8.40. — Die mit feinem Verständnis für den Geist altchristlicher Religiosität verfaßte Arbeit ist der erste Versuch, Origenes' geniale Gestalt und überragendes Werk in einer größeren deutschen Textauswahl modernem Denken näher zu bringen. Eine glänzend geschriebene *Einleitung* zeichnet zunächst die geschichtliche Bedeutung und geisteswissenschaftliche Stellung des immer wieder leidenschaftlich bekämpften und doch zugleich im Raum christlichen Denkens unsichtbar allgegenwärtigen Alexandriners. Denn traf auch das ablehnende, ächtende Urteil kirchlicher Theologie wesentliche Irrtümer origenistischen Denkens und ward deshalb in der Folgezeit sein gewaltiges Schrifttum zum fast unübersehbaren Trümmerfeld von Fragmenten und überarbeiteten Texten, so leuchtete doch selbst noch aus ihnen der lebendige Geist des Ganzen hervor, der einst alles zur Einheit zusammenschloß. Drei Schichten lassen sich in Origenes Gedankengut gleichsam freilegen: Die erste umfaßt die eigentlich heterodoxen Elemente platonischer Mythen und griechisch gnostischer Religiosität; die zweite die von der platonisch stoischen Gedankenwelt der Antike mehr beeinflußte Theologie der ascensio, des Wiederaufstiegs zu Gott aus den Tiefen irdisch-kosmischer Ausweglosigkeit und Schuld. Und erst die dritte Schicht, die Wort- und Schriftmystik sowie die Kenosisidee von der gekreuzigten, sich bis zur Ohnmacht entleerenden Weisheit führt in die eigentlichen Tiefen der Gedankenwelt und des persönlichsten Reichtums des gewaltigen Gestalters echtchristlicher Frömmigkeit. — Mit dieser Teilung origenistischen Gedankengutes in drei Schichten ist bereits die Tendenz der *Textauswahl* in den Hauptlinien gezeichnet: Das ganze Interesse wendet sich naturgemäß der zweiten und dritten Gedankengruppe zu, um so möglichst tief in den eigentlichen Kern origenistischen Denkens und mystischer Religiosität einzuführen. Präexistenzidee, Trinitätsspekulation und Theologie der Einzelsakramente (Taufe, Eucharistie, Ehe und Beichte) treten darum in der über tausend Texte umfassenden Auswahl zurück, um dadurch der Gestaltung der eigentlich origenistischen Theologie möglichst viel Raum zu bieten. Diese selbst ist aber in ihren Tiefen nichts anders als ein System sakramentaler Offenbarung Gottes in Welt, Kirche, Wort und Schrift. — Damit ist auch bereits der Wert vorliegender Textauswahl bestimmt. Er liegt vor allem in der künstlerischen Intuition, mit der das Einleitungskapitel Origenes' Gestalt zeichnet, sowie in der reichen Verwertung seiner Werke. Es sind nicht bloß die bei Migne und der Berliner Väterausgabe edierten Schriften benutzt, sondern auch Editionen anderer Einzelwerke (v. Harnack, Gregg, Pitra, Cramer und Cadiou), so daß trotz der starken Kürzung der Einzeltexte doch ein guter Einblick in den überraschenden Reichtum origenistischer Gedankenwelt und Religiosität vermittelt wird. Der sachlich schmucklose Stil origenistischer Diktion ist in der Übersetzung gut wiedergegeben. Vielleicht würde der Aufbau durchsichtiger sein und dadurch noch geschlossener wirken, träte an Stelle des Urbild-Gleichnis-Motivs Origenes' Teilhabe-Idee ein wenig mehr in die Mitte des Ganzen und machte damit Gott selbst zum Ausgangspunkt — wie Origenes selbst in De princ. — des Gesamtsystems.
Lieske.

Gillis, H., The Coordinating Particles in Saints Hilary, Jerome, Ambrose and Augustine. A Study in Latin Syntax and Style (Patr. Stud. 56). gr. 8° (XX u. 237 S.) Washington 1938, Cath. Univ. of America. — Schieman, M. B., The Rare and Late Verbs in St. Augustine's De Civitate Dei. A Morphological and Semasiological Study (Patr. Stud. 53). gr. 8° (XVIII u. 85 S.) ebd. 1938. — In Fortsetzung unseres Berichtes über die Patristic Studies (vgl. Schol 14 [1939] 272 f.) bringen auch die beiden vorliegenden, zunächst zwar mehr philologischen, Untersuchungen interessante Einblicke in die Geistesart der großen lateinischen Kirchenväter. Das gilt schon von der ersten angezeigten Arbeit von *Gillis*. Denn es ist nicht zufällig, daß gerade so entwickelte Sprachen wie Latein und Griechisch eine große Fülle von Partikeln aufweisen. Es ist wiederum nicht zufällig, daß der geistvolle Augustinus unter den vier Schriftstellern, die in der Arbeit von G. daraufhin untersucht werden, den reichlichsten Gebrauch davon macht. So zeigt sich hier gleich an einem rein objektiven Zeugnis das geistig so rege Denken Augustins. Nicht viel hinter ihm zurück steht der vielseitige und redegewandte Ambrosius. Das begrenztere Arbeitsgebiet des Hilarius und Hieronymus bringt es dagegen mit sich, daß sie mit einem etwas geringeren Satz von Partikeln auskommen. — Da von des *Ambrosius* Schriften außer dem sicher unechten De lapsu virginis auch De mysteriis und De sacramentis aufgenommen wurden, ergibt sich die andere reizvolle Frage, ob jene Sprachkleinigkeiten Rückschlüsse auf den Verfasser gestatten. Als Gramme zu den übrigen Gewichten wird man sie gewiß mitzählen. G. glaubt den Rückschluß für den vorliegenden Fall nicht machen zu können. Wenn es auch z. B. auffällt, daß das von Ambrosius gern gebrauchte *itaque* in De mysteriis fehlt, so fehlt doch nicht das für ihn noch mehr bezeichnende illative *denique*. De mysteriis und De sacramentis sind als Osterkatechesen mit viel Fragen und Antworten anderer Art als die übrigen fast ganz aus entwickelnden und bewegenden Vorträgen hervorgegangene Werke des Heiligen. — Für die Bearbeitung des Stoffes war die statistische Arbeitsmethode angebracht. Die Ergebnisse dürften aber nicht in allen Dingen letzte sein. Es konnten bei dem großen Umfang des Schrifttums nur Bruchstücke ausgewählt werden. Sie sind allerdings gut gewählt und gut zugemessen. Was verarbeitet wurde, genügt dem Leser, um selbst ein Urteil zu gewinnen, und noch mehr, um ihn auf das Gewicht dieser Kleinigkeiten zur Erfassung des Gesamtbildes des Schriftstellers aufmerksam zu machen. — Die Schrift von *Schieman* ist eine willkommene Ergänzung zu der in der gleichen Sammlung 1935 erschienenen Abhandlung von C. Mahony, die die seltenen und späten Hauptwörter, Adjektive und Adverbien in De Civitate Dei mit interessanten Ergebnissen bearbeitet hatte. Auch die vorliegende Untersuchung erweist Augustinus als guten Stilisten, der den klassischen Sprachgeist voll beherrscht, aber, mit größerer Fruchtbarkeit seiner Sprache, auch aus dem frühen und späten Latein Anleihen aufnimmt. Es ist also der weite Geist, der sich hier in seiner Sprache offenbart. Das gewordene Latein des christlichen Sondergutes kommt in der Schrift De civitate Dei, die an weitere Kreise, auch des Heidentums, gerichtet ist, weniger zur Geltung, da diese Rücksicht Augustinus hier in gewählterem Latein sprechen läßt. Man sieht so zugleich den Seelsorger Augustinus. Wie Sch. beobachtete, hat die Phraseologie der Hl. Schrift, trotz vieler Anführungen, den Kontext bei Augustinus weniger beeinflußt,

als man erwartet. Auch das ist für seine Geistesart sehr beachtenswert. Nachbaur.

Fives, D. Chr., S. J., The Use of the Optative Mood in the Works of Theodoret, Bishop of Cyrus (Patr. Stud. 50). gr. 8° (XXIV u. 106 S.) Washington 1937, Cath. Univ. of America. *Doll* 2.—. — In der Reihe der Patristic Studies nehmen die Arbeiten über den Einfluß der sog. zweiten Sophistik, der klassizistischen Sprachbewegung, die mit dem 2. nachchristlichen Jahrh. einsetzte, einen eigenen Platz ein. In Bd. 2 behandelte Campbell unter dieser Rücksicht Basilius (1922), Bd. 5 Ameringer die Panegyrici des Johannes Chrysostomus (1921), Bd. 11 Dickinson den Optativ bei Joh. Chrysostomus (1926), Bd. 22 Burns die Rhetorik in den Reden über die Bildsäulen, Bd. 26 Hoey den Optativ bei Gregor von Nyssa. Der Optativ war in der gleichzeitigen griechischen Volkssprache schon ganz außer Gebrauch gekommen und beweist daher besonders auffallend den Einfluß der klassizistischen Bestrebungen auf die Schriftsprache. Bei Theodoret von Cyrus ist die Abweichung vom Optativgebrauch der attischen Klassik so unbedeutend, daß er unter dieser Rücksicht geradezu als klassisch angesprochen werden kann. Der Wunschoptativ zeigt eine Vorliebe für den Opt. Aoristi. Der Potentialis weist nur 15 Fälle ohne ἄν auf. In Bedingungssätzen findet sich gelegentlich εἰ mit Konjunktiv statt Optativ. Alle übrigen Abweichungen vom Klassischen sind ganz vereinzelt. Das ist der wesentliche Ertrag der fleißigen Studie, die vor allem der Philologie zustatten kommt, aber auch dem theologischen Bearbeiter der Werke Theodorets Anregung geben kann. Faller.

Histoire de l'Église (Direct. A. Fliche et V. Martin) T. 5: L. Bréhier et R. Aigrain, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête barbare (590—757). gr. 8° (576 S.) Paris 1938, Blond et Gay. *Fr* 75.—; geb. *Fr* 120.—. — Es ist schon viel gesagt, wenn man feststellen darf, daß dieser Bd. sich seinen Vorgängern würdig anreiht. Zwei Forscher von Ruf haben sich in die Arbeit geteilt, Bréhier übernahm den Osten, Aigrain den Westen. Das Werk legte den Vergleich mit dem wissenschaftlich so hoch stehenden „Handbuch der frühmittelalterlichen Kirchengeschichte" von H. v. Schubert nahe; es kann ihn bestehen. Die Ereignisse sind noch eingehender behandelt, ohne Einbuße der klaren Linienführung, das Urteil ist noch abgemessener, der Einblick in die Quellen ist überall geboten, alle wissenschaftlichen Fragen kommen hinreichend zu Wort. Besonders die beiden Gestalten, die aus der Flut der Ereignisse hoch emporragen, Gregor d. Gr. im Westen und der heldenhafte Kaiser Heraklius im Osten, kommen eindrucksvoll zur Anschauung: hier das tragisch-vergebliche Bemühen um Befriedung des Reiches in seinen ewigen inneren Glaubenskämpfen und seine Sicherung gegen die Feinde des Glaubens von Außen, nach dem glorreichen Sieg über die Perser der verheerende Einbruch des Islam; dort das stille Walten eines der großen Baumeister am Bau der Zukunft des christlichen, und, muß man hinzufügen, des christlich-germanischen Mittelalters. Sehr gut sind auch die kulturellen Fragen behandelt bis hinein in die Liturgie. Der Kirchenhistoriker wie der Theologe nimmt den neuen Band mit Dank entgegen. Es kommt ihm der Wunsch, ein solches Werk auch in deutscher Sprache zu sehen. Böminghaus.

Hofmann, G., S. J., Quomodo formula definitionis concilii Florentini de potestate plena papae praeparata fuerit: Acta Acad.

Velehradensis 14 (1938) 138—148. — Als Frucht der früheren langen Disputationen in Ferrara bes. über die Möglichkeit der Änderung des Symbols (vgl. Schol 13 [1938] 587) gestalteten sich in Florenz nach Angabe der hier gedruckten Quellen die letzten Verhandlungen über die Definitionsformel der Vollgewalt des Papstes verhältnismäßig einfach. Es waren nur mehr Fragen der Formulierung, die letztlich zur Diskussion standen, hinter denen sich freilich die früheren Gegensätze noch zeigen. H. bringt die verschiedenen Formeln. Dadurch ergibt sich ein guter Überblick der Entwicklung. Größere Schwierigkeit machte die Frage der Vollmacht des Papstes, ein Konzil zu berufen. Hier verlangten die Griechen die Zustimmung von Kaiser und Patriarchen. Außerdem verneinten sie das Recht unmittelbarer Appellation eines Orientalen an den Papst gegen die Patriarchen. Es sollte vielmehr die Untersuchung durch einen Beauftragten des Papstes an Ort und Stelle vorgenommen werden; der Patriarch selber darf in Rom nicht zu Gericht gezogen werden. Der Papst bestand jedoch auf beiden Rechten. Er gab aber zu, daß die Definitionsüberschrift nach seinem Namen den Zusatz erhalte: consensu Serenissimi imperatoris et patriarchae Constantinopolitani ceterorumque patriarcharum. Auch war er schließlich einverstanden, daß bei der Begründung der Macht des Papstes statt dicta sanctorum gesagt werde: sacri canones. Man sieht also deutlich die echte Übereinstimmung, ohne daß dadurch die früheren Unterschiede in der Diskussion auf dem Weg *zur* Formel verschwinden. Aber gerade dadurch ist die gefundene Übereinstimmung als echte Überzeugung so wesentlich herausgestellt. Weisweiler.

Stoecklin, A., Der Basler Konzilsversuch des Andrea Zamonetić vom Jahre 1482. gr. 8° (VIII u. 238 S.) Basel 1938, Heß. *M* 5.50; geb. *M* 7.—. — Eine Sonderfrage der bewegten Geschichte des Papsttums im ausgehenden 15. Jahrh. wird hier mit ungewöhnlichem Aufgebot von Fleiß und Umsicht behandelt: Wie es kam, daß der Anschlag des Dominikaners und Erzbischofs Zamonetić, zu später Stunde noch einmal im Geiste der revolutionären „Reformkonzilien" des Jahrh. gegen die Papstmacht anzugehen, scheiterte. Die letzten Gründe sind ohne Zweifel die: Das Papsttum hatte sich nach den Wirren des großen Schismas wieder gefestigt, es hatte sich, trotz aller Schwierigkeiten, in das Gleichgewicht europäischer Machtverhältnisse wieder unlösbar eingeschaltet; dem Revolutionär fehlte es an der geistig-sittlichen Durchschlagskraft. Die Tage der „konziliaren Idee" waren vorbei. In diesem Teil seiner Arbeit will der Verf. vor allem das tatsächliche Kräftespiel auf beiden Seiten möglichst aufdecken. Bömínghaus.

Erasmus von Rotterdam. Briefe. Verdeutscht u. hrsg. v. W. Köhler (Samml. Dieterich 2). 8° (XLIV u. 577 S.) Leipzig 1938, Dieterich. *M* 5.80. — Den König seines Jhrhdts. hat man Erasmus wohl genannt. Wenn Königsein herrschen heißt, war er nicht König, am wenigsten in einem Jahrhundert, wo um die Grundlagen des Menschseins und Christseins gekämpft wurde, nicht mit Wissenschaft und Philologie, sondern mit der Leidenschaft letzter Entscheidung. Dafür war sein Standort — der des gelehrten Humanisten — zu abseitig vom Mittelpunkt des Geschehens; dafür war sein ganzes Wesen zu wenig stark und klar. Dennoch ist er — auch abgesehen von seinen philologischen Arbeiten für die Heilige Schrift und für die Väter — als der König wenigstens im Reich des Humanismus Träger wichtiger damaliger

und ewiger Geistesanliegen, eben des „Humanen" in aller Frömmigkeit, und dabei war er für seine Zeit wie ein überaus feiner Seismograph, der die Tiefenbeben anzeigt. So begreift man, daß der reiche Briefwechsel des seltenen Mannes mit fast allen Größen seiner Zeit ein kostbares Denkmal jener entscheidungsschweren Tage bleibt und auch eine Auswahl aus dem Reichtum dankenswert ist, zumal wenn sie von einem Kenner der Zeit, wie K., besorgt wird. Zugrundegelegt ist die neue wissenschaftliche Ausgabe von Allen (Oxford 1906 ff.; der 9. Bd. reicht bis 1532); für die folgende Zeit diente der 5. Bd. der Leidener Ausgabe (1703). Die Auswahl scheint das Wichtige getroffen zu haben.

Böminghaus.

Nikolaus Ellenbog, Briefwechsel. Hrsg. v. A. Bigelmair u. Fr. Zoepfl (Corp. Cath. 19—21). gr. 8° (CXVII u. 528 S.) Münster 1938, Aschendorff. *M* 28.50. — Der stille Mönch, der von 1504 bis zu seinem Tode 1543 kaum über seine Abtei Ottobeuren hinauskam, hat nicht erschütternd in die Welt- und Kirchengeschichte eingegriffen; er war auch keiner der Großen in Wissenschaft und Theologie, aber er hat als humanistisch und theologisch Gebildeter an den Vorgängen des Geisteslebens seiner Zeit Anteil genommen, und so gibt sein reicher Briefwechsel doch ein wertvolles Spiegelbild dieser bewegten Jahre. Das mag auch den kostspieligen Druck dieser Briefe rechtfertigen. — In E. ersteht uns wieder ein Zeuge dafür, daß es in den alten Klöstern noch herzliche Berufsfreude gab und eine gesunde Aufgeschlossenheit für die geistigen Bestrebungen der Zeit. Unbeirrte Abwehr der andrängenden Neulehre und ernstes Bemühen, das religiöse Leben im Kloster im Sinne der Regel zu vertiefen, sprechen aus den Briefen (wie sie auch die zahlreichen, fast alle ungedruckten Abhandlungen füllen). E.s feste Überzeugung war, daß wissenschaftliches Streben die Ordenszucht nicht untergrabe, wie manche fürchteten, und er ließ es auch nicht gelten, daß Luther durch die Wissenschaft zu seinem Irrweg geführt worden sei. So förderte er auch die Gründung der Ordenshochschule für die schwäbischen Benediktinerklöster zu Ottobeuren, die kurz vor seinem Tode zustande kam, freilich schon bald nach Elchingen verlegt werden mußte. Im Briefwechsel treffen wir Männer wie Eck, Peutinger und einmal sogar Erasmus. Böminghaus.

Lennerz, H., S. J., Opuscula duo de doctrina Baiana (Text. et Doc.; Ser. theol. 24). 8° (72 S.) Rom 1938, Univ. Greg. *L* 8.—. — In diesem Heft bietet L. aus Gerberon, Michaelis Baii celeberrimi in Lovaniensi Academia Theologi opera, zwei für die Gnadenlehre belangreiche Schriftstücke. Das erste führt den Titel Annotationes in Sorbonae censuram und ist ein Brief des Baius, worin er sich gegen eine am 27. 6. 1560 von der Pariser Sorbonne ergangene Zensur von 18 ihm zugeschriebenen Thesen verteidigt. Das zweite Schriftstück, Doctrinae ... explicatio ..., verfaßt 1586 von der Löwener Theologischen Fakultät im Auftrage des Nuntius Bonomini, bezieht sich auf die 76, nach anderer Zählung 79, von Pius V. 1567 und von Gregor XIII. 1579 verurteilten Thesen des Baius (Denz. 1001—1079). Es zeigt die den verurteilten Sätzen gegenüberstehende Wahrheit. Als zeitgenössisches Dokument dient es zum richtigen Verständnis des Sinnes der Baianischen Sätze. — Für den Begriff der „Miterlöserin" ist vielleicht die Bemerkung S. 70 f. zu Satz 56 (bzw. 59, Denz. 1059) wertvoll: „Neque id repudiandum tantopere arbitramur, ut per ea, quae Christi in nobis

spiritus tamquam in vivis suis membris operatur, aliqua dicamur ex parte nostri esse redemptores." Deneffe.

Rüttenauer, W., Geist und Wahrheit. Worte aus den Werken J. M. Sailers. Einführung v. J. Bernhart. 8° (XXIII u. 154 S.) Kevelaer 1939, Butzon u. Bercker. *M* 3.—. — Wie doch der alte Sailer noch immer lebendig wirkt. Hier sind aus den weitläufigen Werken kürzere oder längere Aphorismen herausgehoben, die so etwas wie eine Ethik der Wahrheit abgeben könnten. Und dies wäre sogar für die Erkenntniskritik gar nicht so überflüssig. Die geistsprühende und tiefgehende Einführung erhöht den Wert des Bändchens. Zu wünschen wäre eine Aufzählung der Fundstellen nach den Buchtiteln; denn die bloße Bandzahl nach der Gesamtausgabe sagt dem Leser nicht viel. Böminghaus.

Stam, J. J., George Tyrrell (1861—1909). gr. 8° (XIII u. 358 S.) Utrecht 1938, Honig. *Fl* 3.10; geb. *Fl* 3.90. — Das Buch ist holländisch geschrieben mit zahlreichen englischen Zitaten. Der Verf. hat gut gearbeitet und gibt ein eindrucksvolles Bild seines bedauernswerten Helden. Daß er nicht katholisch ist, tritt nicht sehr hervor. In einem zweiten, nicht systematischen Teil seines Buches sucht er „die Hauptlinien von Tyrrells theologischen Denken wiederzugeben" (213). Kennzeichnend ist folgender Ausspruch Tyrrell's: „Wenn im Athanasianischen Glaubensbekenntnis die Worte: ‚Das ist der katholische Glaube, ohne dessen gläubige und feste Annahme niemand selig werden kann', sich auf die voraufgehende theologische Analyse bezögen, wie sie es zu tun scheinen, würden sie lächerlich sein" (233). Von seinen Schriften redend, erklärt Tyrrell, daß er sich der herrschenden Tyrannei auf keinen Fall „lobenswert unterwerfen" werde, „denn, wenn diese Bücher nicht tragbar sind, dann habe ich den Katholizismus von oben bis unten mißverstanden, und ich gehöre nicht zur Kirche und falle nicht unter ihre Jurisdiktion" (102). Tyrrell will die katholischen Grundsätze gegen „die Vatikanischen Häresien" verteidigen (204). „Die Unfehlbarkeit des Papstes kann er in dem Sinn, den die Kirche damit verbindet, nicht gelten lassen" (333; vgl. 193). Sehr stark tritt bei ihm das hervor, was in dem Rundschreiben „Pascendi" über die modernistische Theorie des Dogmas gesagt ist (Denz. 2089): Entstehung des Dogmas aus der inneren religiösen Erfahrung, Formulierung, Festlegung der Formel durch die Kirche. Deneffe.

2. Vergleichende Religionsgeschichte.

Kern, O., Die Religion der Griechen. Bd. 3: Von Platon bis Kaiser Julian. gr. 8° (352 S.) Berlin 1938, Weidmann. *M* 20.—. — Was den 3. Bd. der „Religion der Griechen" für Theologen besonders wertvoll macht, ist der Umstand, daß in ihm die Religion der Jahrhunderte um die Zeitenwende zur Darstellung kommt. Es ist da sehr aufschlußreich, den Abweichungen gegenüber dem von Wilamovitz entworfenen Bilde nachzugehen. Dieser hat ausführlicher die religiöse Denkweise der führenden Philosophen und Literaten dargelegt mit Einschluß ihrer ‚weltanschaulichen' Prinzipien. K. behandelt Dinge dieser Art nicht und hält sich eng an das im strengern Sinn Religiöse. Dafür widmet er sich ausführlicher der Stellung eines Alexanders d. Gr. zur Religion. Namentlich aber urteilt K. mit Recht, daß man aus der Skizze der Mysterien, auch wenn man die orientalisch-hellenistischen ausschließt

(worin er Wilamowitz folgt; vgl. 200), die orphischen nicht auslassen dürfe. Dementsprechend bringt hier K. als anerkannte Autorität gerade auf diesem Gebiet noch wichtige Ergänzungen zu den grundlegenden Darlegungen in Bd. 1 und 2. Oft ist sein Urteil ausgeglichener und in seinen Einzelheiten besser begründet als das von W.; es spricht mehr ausschließlich die solide Gelehrsamkeit als die Intuition zu uns, die bei W. trotz all seiner philologischen Akribie doch oft sich einmengt. Wer irgendwie eindringlicher mit der heidnischen Religion der Umwelt des alten Christentums zu tun hat, wird kaum daran vorbei können, K.s Darbietung und Beurteilung einzusehen und zu würdigen. Es ist für die Bescheidenheit, mit der er über seine eigene Leistung denkt, sehr ehrend, daß er den Schlußabschnitt, eine Art Geschichte der griechischen Religionsgeschichte, überschrieben hat: „Von Aristoteles bis Wilamowitz". Man sieht aus ihm deutlich die merkwürdige Tragik, die, vom Standpunkt des gläubigen Christen gesehen, auf der religionsgeschichtlichen Arbeit des verflossenen großen philologischen Jahrhunderts lastet. Es ist der Widerstreit eines unleugbar religiösen Sinnes, der die Erscheinungswelt der griechischen Religion wirklich als religiöse Gegegenheit werten will, mit einem großen Unverständnis für das Christentum. Wenn Wilamowitz seine Beurteilung des Christentums und dessen Stellung zur antiken Kultur uns auch nur in Aphorismen vermacht hat, so ist doch seine Grundhaltung in diesen Fragen nur allzu deutlich. Und leider ist auch gerade er in dieser Hinsicht beispielhaft für viele Vorgänger (Usener, Diels, um von Gruppe u. a. zu schweigen) und wohl auch noch für manche seiner lebenden Fachgenossen. K. gedenkt einmal der Forschungen Dölgers und der Mitarbeit der katholischen Theologen überhaupt (275 Anm. 5), aber eine wirkliche Stellungnahme zu einem bedeutsamern Ergebnis dieser Arbeiten ist mir nicht aufgefallen. Immerhin zeigt die Art, mit der K. das religiöse Problem behandelt, daß er sich von irgend welcher bewußt feindlichen Stellungnahme dem Christlichen gegenüber fernhalten will. Im Sinne der Gesamtheitsschau, die zu wissen wünscht, wie Christentum und Antike — ganz abgesehen von den landläufigen apologetischen Fragen — zueinander stehen, wird der gläubige Christ eine Behandlung der griechischen Religion, wie sie soeben E. Peterich, Die Theologie der Hellenen, Leipzig 1938, versuchte, wenigstens als Ergänzung aufrichtig begrüßen.

Prümm.

Wiesner, J., Grab und Jenseits, Untersuchungen im Ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 26). 8° (VIII u. 259 S.) Berlin 1938, Töpelmann. *M* 12.—. — Dieses Buch schließt sich an die Breslauer Dissertation des Verf.s aus dem Jahre 1936 an, in der er die geistigen, geographischen und historischen Vorfragen für das Thema „Grab und Jenseits" erörterte. Was die jetzige Arbeit will, ergibt sich eindeutig aus ihrem Titel im Zusammenhang mit Sinn und Aufgabe der Sammlung, in der sie veröffentlicht ist. Der archäologische Tatsachenbefund der Grabkultur im Ägäischen Raum aus Bronzezeit und früher Eisenzeit soll dargelegt und die religionsgeschichtlichen Folgerungen daraus gezogen werden, so weit sie auf Grund der bisherigen Funde ermöglicht sind. So beginnt die Arbeit mit einer ausführlichen „Fundstatistik", sodann werden „Grabformen" und „Bestattung" systematisch behandelt, und schließlich bieten zwei Kapitel über „Totenkult" und „Jenseitsvor-

stellungen" die religionsgeschichtliche Verarbeitung des bereitgestellten Materials. — Für die Sorgfalt der Arbeit zeugen die große Zahl der Belege zu jeder einzelnen Aufstellung sowie die methodische Klarheit und Sauberkeit, die das Ganze beherrschen. Vorsichtige Zurückhaltung gegenüber zu weitgehenden Schlußfolgerungen zeichnet die Studie aus; so z. B. bei der Stellungnahme zur Frage des Menschenopfers (136 f., 143, 154 f., 161), das der Verf. in manchen Fällen noch lange nicht als bewiesen annimmt, wo eine voreiligere Religionswissenschaft diesen Schluß schon längst gemacht hätte. — Besonders gut ist die Entwicklung und der Wechsel zwischen den verschiedensten Ideen von Grab und Jenseits dargestellt. Querschnitte durch die Vorstellungswelt der einzelnen Perioden geben der Bedeutung der gefundenen Ergebnisse viel neues Licht. So erweisen sich die Idole der lebenspendenden Muttergöttin, die mit ins Grab gegeben werden zum Zeugnis für die stete Erneuerung des Lebens (172 f.; 190 ff.), als Zeichen für den Ewigkeitsglauben *der Armen,* denen die Mittel versagt sind, durch prunkvolle Grabanlagen und Totenopfer die privilegierte Stellung der Ihren aus dem Diesseits ins Jenseits zu übertragen. — An einigen wenigen Stellen ist der Verf. der hier so naheliegenden Gefahr zu rascher Schlußfolgerung vielleicht nicht ganz entgangen. Ich erinnere z. B. an das „Gewiß war das Bemalen ein kultischer Akt, durch den man sich der Göttin ähnlich machte" (173). Außerdem scheint der Begriff „Totenkult" reichlich weit genommen zu sein. Sonst hätte das betreffende Kap. wohl auch kaum so ausführlich werden können. Unter diesem Titel werden hier Beigaben jeglicher Art, die den Toten begleiten, verzeichnet, auch solche, die wohl kaum eine nachweisbar „kultische" Bedeutung haben. Closen.

Staerk, W., Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen. Untersuchungen zu den Ausdrucksformen der biblischen Christologie (Soter II). gr. 8° (XVII u. 540 S.) Stuttgart 1938, Kohlhammer. *M* 27.—. — Die vorliegenden Untersuchungen bilden den religionsgeschichtlichen Teil zu der 1933 als 31. Bd. in den Beiträgen zur Förderung christl. Theologie, 2. Reihe, veröffentlichten biblisch-theologischen Untersuchung „Soter". Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem (vgl. Schol 9 [1934] 279). Auch hier hält der Verf. daran fest, daß die „biblische Erretterer-wartung primär als durchaus sui generis zu beurteilen" ist. „Ihr fester Untergrund, der Offenbarungscharakter des biblischen Gottesgedankens und des darin ruhenden Verständnisses der Welt und des Menschen" lasse „die Frage nach Übernahme der Substanz gar nicht aufkommen" (147). Trotzdem glaubt er, daß der biblischen Erretterer-wartung ein einheitliches mythisches Schema von der Weltzeitlehre und dem wiederkehrenden Urmenschen zugrundeliege, das als Motiv auch in den andern altorientalischen Religionen seine Abwandlung gefunden habe. Zu diesem Zwecke behandelt er im 1. Teile den Anthropos-Mythos in den jüdisch-christlichen Adam-Spekulationen, in der älteren jüdischen und johanneischen Gnosis und in den biblischen und nachbiblischen Zeugnissen, während er sich im 2. Teile mit dem Soter-Mythos als Entsprechung der Endzeit zur Urzeit befaßt. Dabei beschränkt er seine Untersuchung auf die altorientalischen Religionen (ägyptische, sumerisch-akkadische, iranische und indische), weil sie die Umwelt der biblischen Religion bilden. Bei der Fülle des gebotenen Stoffes kann hier nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. Der

Verf. hat in verdienstvoller Weise die scheinbaren oder wirklichen Berührungsspunkte zwischen der israelitisch-christlichen Offenbarungsreligion und den altorientalischen Religionen bezüglich der Erlösererwartung an Hand einer Fülle von Texten aufgezeigt, dabei aber auch immer wieder die wesentlichen Unterschiede feststellen müssen. Gewisse Ähnlichkeiten in den Ausdrucksformen lassen sich wohl kaum bestreiten, aber damit ist noch keineswegs bewiesen, daß diese Ähnlichkeiten auf ein gemeinsames, jenseits aller altorientalischen Religionen liegendes mythisches Erbgut zurückgehen, wie St. will, sondern sie erklären sich am einfachsten aus der gemeinsamen Abhängigkeit von der Uroffenbarung, die auch in den heidnischen Religionen noch durchschimmert. Es dürfte auch hier gelten, was W. Schmidt S. V. D. und die kulturhistorische Schule auf Grund ihrer ethnologischen Forschungen bezüglich der Gottesidee nachgewiesen hat, daß wir in der Menschheitsgeschichte, so weit sie sich selbst überlassen blieb, nicht eine aufsteigende Entwicklung, sondern vielmehr eine vom reinen Eingottglauben zur Vielgötterei abfallende beobachten. Darum ist es durch nichts begründet, wenn der Verf. von einem Anthropos- und Soter-*Mythos* als Ausgangspunkt spricht. Richtiger müßte von einer mythologischen Entstellung der ursprünglichen reinen Auffassung von Schöpfung und Erlösung in den altorientalischen Religionen die Rede sein. Brinkmann.

Virolleaud, Ch., Le Dieu Cananéen Horon (Extr. de la Rev. des Ét. Sémit., 1937, 36—41). Paris 1937, Geuthner. *Fr* 5.—. — Die ägyptische Gottheit Horus war der Religionsgeschichte von jeher bekannt. Sodann hatten sich in den letzten Jahren die Anzeichen dafür gemehrt, daß vom Ende der 18. Dynastie an eine andere Gottheit, phönizischen Ursprungs, Horon, von Hor oder Horus zu unterscheiden sei. Ein noch nicht veröffentlichter Text der Keret-Legende aus Ras-Shamra (vgl. Schol 13 [1938] 592 f.) stellt diese Vermutung gegen jeden Zweifel sicher. Im zweiten Jahrtaus. v. Chr. ist in Phönizien Horon an der Seite Astartes verehrt worden. Auf ihn geht auch der Ortsname Bet-Horon zurück. — So weit die äußerst aufschlußreiche Mitteilung, die der führende Ras-Shamra-Forscher in der vorliegenden Arbeit bietet. — Im Anschluß daran könnte man folgende Frage aufwerfen. Neh 2, 10. 19; 13, 28 wird der bedeutendste Gegenspieler des Nehemias, Sanballat, Statthalter von Samarien, als Horonî bezeichnet. Der Ausdruck Horonî, der sich übrigens im ganzen AT sonst nicht findet, ist noch immer einigermaßen umstritten und nicht völlig befriedigend erklärt. Könnte er vom religiösen Sinn des Wortes Horon her nicht eine neue, tiefere Deutung erfahren? Eine solche Erklärung würde sich in die geistige Umwelt der Nehemias-Reform vorzüglich einpassen. Der schärfste Gegner des israelitischen Reformators wird vielleicht von der Schrift auch deswegen mit Verachtung „Horoniter" genannt, weil er zum Kult der kanaanäischen Gottheit Horon in Beziehung steht. Closen.

Virolleaud, Ch., La Déesse Anat-Astarté dans les Poèmes de Ras-Shamra (Extr. de la Rev. des Ét. Sémit., 1937, 4—22). Paris 1937, Geuthner. *Fr* 12.—. — Von der Göttin Anat wußte man vor den Ausgrabungen von Ras-Shamra eigentlich nur den Namen und dann — aus Dokumenten der 18. und 19. Dynastie — die Tatsache, daß sie in Ägypten als Göttin des Krieges oder doch wenigstens als eine kriegerische Göttin galt. Wesentlich vollständigere Nachrichten erhalten wir durch die in R.-Sh. gefundenen

religiösen Dichtungen. V. bietet in der uns hier vorliegenden Studie eine kurze Analyse der phönizischen Anat-Sage. Dabei wird ein Bild der Göttin entworfen, das von dem eben erwähnten ägyptischen beachtlich verschieden ist. Anat ist in R.-Sh. nicht so sehr eine Gottheit des Krieges. Sie ist die Göttin des Lebens und der Fruchtbarkeit und die Lebensgefährtin Baals, dessen Interessen sie vor El zu vertreten sucht. Sie beklagt das jährliche Sterben Baals, beweint ihn und erwartet seine Auferstehung. Wir stehen somit bei der syrischen Gottheit Anat eigentlich in der Welt der Adonis-Kulte. Dadurch bestätigt sich wieder einmal die Auffassung, die M. Witzel in seinen „Tammuz-Liturgien" (Rom 1935) durch außerordentlich reiches Material erneut begründet hat, daß nämlich das ganze religiöse Leben des Alten Orients von den Ideen des Sterbens und Auferstehens in der Natur weitestgehend durchsetzt gewesen ist. — Es scheint sich im übrigen bei Anat um die gleiche Gottheit zu handeln wie Astarte, nur mit dem Unterschied, daß sie in den älteren phönizischen Texten mit Vorzug Anat genannt wird. Closen.

Maass, Fr., Formgeschichte der Mischna mit besonderer Berücksichtigung des Traktats Abot (N. Deutsche Forsch.: Abt. Orient. Philol. u. Kulturg. 2). gr. 8° (107 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 5.—. — Der Verf. untersucht mit Hilfe des formgeschichtlichen Verfahrens die Mischna unter besonderer Berücksichtigung des Traktats Abot, der in Form von Aussprüchen der Rabbinen von den Vorzügen der Tora, von der Art, sie zu lernen, und von der ethischen Verpflichtung ihres Studiums spricht. Da die meisten Aussprüche bekannten Rabbinen zugeschrieben werden, steht zugleich die Zeit ihres Ursprunges fest und damit die Form, die zu der betreffenden Zeit gebräuchlich war, vorausgesetzt, daß die Angaben der Mischna geschichtlich sind. Von diesen Urkunden her könnte also vielleicht wegen ihrer Nähe zum NT neues Licht auf das Überlieferungsgut der Evangelien fallen. Die Untersuchung ergibt nach M. in dem Traktat Abot vier Schichten: 1. Aussagen und Mahnworte aus der Zeit der Männer der großen Synagoge bis auf Hillel und Schammai (c. 445/270 — c. 20/30 v. Chr.). Hier überwiegen die Mahnworte wie in Prov und Amen-em-ope; 2. Aussagen und Mahnworte aus der Zeit von Hillel und Schammai bis zur Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.). Aussagen und Mahnworte halten sich ungefähr das Gleichgewicht; 3. Aussprüche (Aussagen, Mahnworte, Fragen) und andere Überlieferungsstücke (Unterricht, Gleichnisse, Apophthegmata) aus der Zeit von der Zerstörung des Tempels bis zum Barkochba-Aufstand (135 n. Chr.) und 4. Aussagen, Mahnworte und Mischformen aus der Zeit nach 135 n. Chr. Außerdem bleibt noch anonymes Gut. Die Ausführungen wie auch die beigefügte Übersetzung des Traktats Abot zeigen zweifellos, daß eine Ähnlichkeit in der Form mit der alttestamentlichen Spruchliteratur so wie mit manchen Aussprüchen Jesu in den Evangelien sich nicht leugnen läßt; aber, wie der Verf. gelegentlich selbst betont, ist dem Inhalt nach ein Vergleich mit dem NT kaum möglich. Während die Aussprüche der Rabbinen an ethischem Gehalt gegenüber den Weisheitsbüchern des AT schon bedeutend abfallen, erreichen sie erst recht nicht die ethische und geistige Höhe der Worte Jesu im NT. Die Untersuchung bietet keinen Anhaltspunkt, auch in den Evangelien verschiedene Schichten zu unterscheiden, wie es die formgeschichtliche Schule gerne wahr haben möchte. Brinkmann.

3. Fundamentaltheologie.

Brinktrine, J., Offenbarung und Kirche. Fundamental-theologische Vorlesungen: II. Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung. gr. 8° (104 S.) Paderborn 1938, Schöningh. *M* 2.40. — Im Anschluß an die Ausführungen über die Theologie und ihre Methode und über den Begriff der Offenbarung (vgl. Schol 14 [1939] 279) behandelt der Verf. in diesem 2. Bdchen, seiner fundamental-theologischen Vorlesungen die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Allerdings wird in dem größeren 1. Artikel (1—67) diese Frage nicht direkt berührt, sondern nur ein guter Überblick gegeben über die verschiedenen Formen des Pantheismus und Agnostizismus und ihre philosophische Widerlegung. Erst der 2. Artikel (67—104) geht direkt auf die Frage nach der Möglichkeit einer unmittelbaren und mittelbaren übernatürlichen Offenbarung ein, die nicht nur bezüglich natürlicher Wahrheiten, sondern auch bezüglich übernatürlicher Geheimnisse positiv bejaht wird. Ob die angeführten Gründe wirklich positiv die Möglichkeit einer Offenbarung übernatürlicher Geheimnisse dartun, oder doch nur beweisen, daß eine solche Möglichkeit sich nicht ausschließen läßt, mag hier dahingestellt bleiben. Bei dieser Gelegenheit wird auch die gerade heute vielfach besprochene Frage, ob der Mensch aus dem natürlichen Verlangen nach einer vollkommenen Glückseligkeit die innere absolute Möglichkeit einer übernatürlichen Gottesschau erkennen könne, ziemlich ausführlich behandelt und unter Berufung auf den hl. Thomas wohl mit Recht verneint. Nach Thomas handle es sich nur um ein desiderium naturale elicitum conditionale inefficax, das nur besage: „Ich wollte die Wesenheit Gottes schauen, wenn dies möglich wäre und wenn Gott mich zu dieser Schau erheben wollte" (95). Als Grundlage für Vorlesungen ist gerade dieses Bdchen. wegen seiner Klarheit und Gediegenheit besonders geeignet. Brinkmann.

Thiel, R., Jesus Christus und die Wissenschaft. Mit e. Nachw. v. Reichsminister H. Kerrl. 8° (372 S.) Berlin 1938, Neff. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Ders., Drei Markus-Evangelien (Arb. z. Kirchengesch. 26). 8° (237 S.) Berlin 1938, Gruyter. *M* 7.—; geb. *M* 8.20. — Als Ergebnis glaubt Th. feststellen zu können, daß Mk fast mechanisch zusammengeschrieben ist aus drei Quellen und die älteste dieser Quellen der Tatsachenbericht des Petrus sei. Der Verf. ist in keiner Weise gebunden durch Schultheorien der rationalistischen Theologie und folgt in manchem dem gesunden Menschenverstand: Ablehnung der These von A. Drews u. a. über die Nichtexistenz Jesu, Zurückweisung religionsgeschichtlicher Verstiegenheiten. Er selbst lehnt aber Mt und Joh als geschichtliche Quellen ab; er erkennt außer der „Feldpredigt" bei Lk nur dem Tatsachenbericht des Petrus geschichtlichen Wert zu. Der Beweis für die drei Quellen wird besonders aus den angeblichen Wiederholungen und Widersprüchen hergeleitet. Nicht nur sachliche Wiederholungen, sondern auch stilistische Erweiterungen sollen in der Verschiedenheit der Quellen ihren Grund haben. Der Beweis mußte, abgesehen von manchen gewaltsamen Deutungen, schon mit Rücksicht auf die semitische Schreibweise mißlingen, die gerade Wiederholungen liebt. — Die Schrift: *Drei Markus-Evangelien* sucht die populäre Schrift zu ergänzen durch übersichtliche Tabellen oder durch Begründung und Schilderung seiner Methode; aber sachlich bietet sie wohl nichts Neues. Bemerkenswert ist, daß des Verf. Vorgehen vielfach bestimmt ist durch das Buch von

A. T. Cadoux, The sources of the second Gospel, London 1936 (vgl. dazu: NouvRevTh 63 [1936] 288 f.). † Kösters.

Van den Bruwaene, L., L'Église vivante. Manuel de Religion. I.: Exposé apologétique. 8° (179 S.) Brüssel 1939, L'Éd. Univ. Gesamtpreis des Werkes (von 350 S.) *Fr* 25.—. — Das vorliegende Werk bringt in klarer Sprache, die auch dem Verständnis weiterer Kreise gebildeter Leser angepaßt ist, eine kurze Darlegung der Fragen, die gewöhnlich im apologetischen Traktat De Ecclesia behandelt werden. Ausgehend von der Kirche der Evangelien wird die Identität dieser Kirche mit derjenigen der ersten drei christlichen Jahrhunderte und schließlich mit der römischen Kirche nachgewiesen. Den Abschluß bildet ein Kapitel, das die Kirche als „fait divin" — im Sinne der klassischen Darlegungen des Kardinals Dechamps — nachweist. — Es lag nicht in der Absicht des Verf., neue Wege zu weisen, methodische Vorfragen zu diskutieren. Entsprechend dem berücksichtigten Leserkreise ist auf ausführlichere Literaturangaben oder Einzelprobleme u. dergl. verzichtet worden. Bacht.

Moreton, H. A., Rome et l'Église primitive. 8° (203 S.) Paris 1938, Fischbacher. *Fr* 18.—. — Ausgangspunkt dieser Untersuchung über die kirchliche Oberhoheit und die Unfehlbarkeit der Päpste in der Urkirche ist die eindeutige Feststellung, daß es keine Wiedervereinigung der Gläubigen ohne eine dogmatische Einheit, und daß es keine Wiedervereinigung der Kirchen ohne Rom gibt. So zieht der Verf., der überzeugter Anglikaner ist, die Folgerung: „Entweder unterwerfen sich die Christen Rom, oder die Ansprüche Roms müssen modifiziert werden" (7). Die Lösung sucht M. durch ein Zurückgehen auf die immerwährende Richtschnur des Glaubens zu geben: Was lehrt die Schrift in sich und in der Deutung der ersten Väter über die Stellung des römischen Bischofs? Die Ergebnisse seiner Untersuchung lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Im NT hat Petrus durchaus keine jurisdiktionelle Primatsstellung. Der immerhin nicht abzuleugnende Vorrang, den er in den ersten Tagen der Kirche innehat, ist nur für die Zeit der ersten Grundlegung des Gottesreiches. Auf keinen Fall erscheint er als Anfang seiner bischöflichen Sukzessionsreihe in Rom. Der wahre Nachfolger Petri ist Paulus, und nicht der römische Bischof; das zeigt der Aufbau der Apostelgeschichte, wo Petrus von Kap. 13 an eigentlich verschwindet. Wenn der Aufenthalt Petri in Rom vielleicht auch zugegeben werden muß, so ist doch in keiner Weise bewiesen, daß Petrus dort das Bischofsamt ausgeübt hat. Sicher hat er nicht allein durch Weitergabe seiner Vollmacht die römische Bischofsreihe begründet; denn in den ersten Dokumenten steht immer Paulus gleichberechtigt neben Petrus als „fundator Ecclesiae Romanae". Kurzum, die junge Kirche weiß nichts von einem römischen Primat Petri. Anderseits ist es aber Tatsache, daß im 5. Jahrh. die Päpste ihre Forderungen auf Suprematie und — irgendwie — auf Unfehlbarkeit erhoben. Wie läßt sich diese Wendung verstehen? M. glaubt, daß die eigentliche Ursache für diese Neuerung in den Legenden von Simon-Magus und in den Ps.-Clementinen zu suchen sei, in denen Petrus eine so betonte Rolle vor Paulus spiele, und die Petrus in eine enge Beziehung zu Rom brächten. Da die Väter diese Schriften fast ohne Bedenken für echt hielten, begreift es sich, daß die Päpste, gestützt auf diese Legenden, ihren „ungeheueren Ansprüchen" (136) Erfolg sichern konnten. Später mußte die Kirche — nach verzwei-

feltem Widerstand — die Unechtheit dieser Dokumente zugeben. „Sie hätte dann aber auch das ganze System, das auf dieser irrigen Grundlage aufruhte, preisgeben sollen". — Es kann hier nicht auf all die Bedenken eingegangen werden, die die katholische Theologie, auch bei ehrlichstem Unionswillen, erheben muß. Methodisch sei folgendes bemerkt: Die in dem Eingangskapitel: Considérations générales vorausgeschickten aprioristischen Erwägungen und Thesen, die in dem Kap. über die Stellung Petri in der Schrift und bei den Vätern sich allzu oft findende Verwendung des argumentum ex silentio, die ungeschichtliche Behandlung der Väterzeugnisse, schließlich die ungenügende Heranziehung der größeren Literatur lassen ein solches Fehlergebnis verstehen. Sachlich wird man die ungenügende Auswertung der Schrifttexte (vor allem Mt 16) ablehnen müssen, ferner die seltsamen Ideen des Verf. über die Möglichkeit einer subjektiven Dogmenentwicklung, über das Verhältnis von sichtbarem Amt und geistgewirkter Einheit der Kirche, über die Ostkirche, die in ihrer Ablehnung der päpstlichen Suprematie die urkirchliche Tradition behüte, vor allem dann aber — was, soweit ich sehe, M.s originaler Beitrag in der Primatskontroverse ist — die Stellung, die den Legenden in der Ausbildung der päpstlichen Ansprüche zugeschrieben wird. Nur wenn man mit aller Gewalt die Bedeutung der aus der Schrift und den ersten Vätern sich ergebenden Hinweise auf eine echte Primatsstellstellung Petri wegdeutet, kann man auf diese „Lösung" verfallen, die zum Teil nicht einmal einer historischen Diskussion zugänglich ist, solange sich die Entstehungszeit dieser Legenden nicht besser bestimmen läßt. Bacht.

Köhler, W., Omnis ecclesia Petri propinqua (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss.; philos.-hist. Kl., 1937/38. 3. Abh.). 8° (38 S.) Heidelberg 1938, Winter. *M* 2.70. — Eine neue Erklärung der bekannten Tertullianstelle (De pudicitia 21), und zwar auf religionsgeschichtlicher Grundlage. Die derivatio potestatis im Edikte des Kallist sei als Überströmen göttlicher Kraft auf die römische Gemeinde zu denken, diese aber als Kultgemeinde am Grabe des Petrus, ihres Ahnherrn und Gründers, die in Kallist ihren paterfamilias habe. Es ist ohne Zweifel eine interessante Hypothese, die das Gedankengut der altheidnischen Umwelt zu verwerten sucht. Es fragt sich aber, ob solche Gedankengänge der frühchristlichen Zeit nicht doch ziemlich ferne lagen, die sich so häufig gegen eine Beeinflussung von Seiten des Heidentums verschloß. Und andrerseits wäre eine derivatio potestatis nicht allzuschwer aus christlicher Auffassung zu deuten, da die Gewalt der Bischöfe durch die Idee der successio erklärt wird, die ihre Analogie in der heidnischen Gedankenwelt hat. Ob nicht, rein vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus gesehen, etwas Ähnliches für den Nachfolger Petri auf dem Bischofsstuhl von Rom gelten kann, so daß eine weitere religionsgeschichtliche Parallele überflüssig wäre? Die katholische Apologetik wird es mehr interessieren, daß K. — er spricht zwar nur vorübergehend davon — das Bußedikt dem Bischof von Rom zuschreibt, daß er ferner eine Übertragung von omnis ecclesia mit „Gesamtkirche" gekünstelt und gezwungen findet (gegen H. Koch), daß endlich nach seiner Meinung in dem Edikt wirklich Worte des Kallist vorliegen, nicht etwa eine Unterschiebung von Tertullian. Beumer.

Eisele, J. A., Die Rechtsstellung des Papstes im Verhältnis zu den allgemeinen Konzilien. 8° (VIII u. 110 S.) Emsdetten W. 1938,

Lechte. *M* 3.60. — Es war nicht leicht, auf engem Raume eine der umstrittensten Fragen in ihrem geschichtlichen Verlaufe bis zu dem von dem Hefele-Schüler ausführlicher geschilderten Vat. Konzil zur Darstellung zu bringen. E. sucht die verschiedenen Standpunkte nebst ihrer Begründung zur Geltung kommen zu lassen. Wenig tragen schlagwortartige Prägungen zur Klarheit bei; Bellarmin wird den Kurialisten beigezählt. Man glaubt oft vor Widersprüchen zu stehen, will man nicht manches auf Rechnung der Wiedergabe anderer Autoren, z. B. von Hinschius, setzen. Unter diesem Vorbehalt seien folgende Anschauungen herausgehoben. Die Approbationstheorie für die ersten Konzilien wird geleugnet; der Kaiser sei als oberster Bischof der Reichskirche aufgetreten (4 Anm. 2 ist ein irrtümliches Zitat); demgegenüber wird neuestens ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός als Rechtsnachfolger des Pontifex maximus für die Heiden gedeutet (Fliche-Martin, Histoire de l'Église III, Paris 1936, 63). Nach E. bedurften die Konstanzer Dekrete nicht der päpstlichen Bestätigung, wohl aber die päpstlichen Lehrentscheidungen vor dem Vaticanum der Zustimmung des Konzils. Die Bischöfe seien nach dem Vaticanum nur mehr Delegierte des Papstes und Konzilien überflüssig. — Neuere Literatur und Neuauflagen bleiben oft unberücksichtigt. — Zu S. 104: Petrus Ballerini war nicht Jesuit. Gemmel.

* * *

Leese, K., Die Religion des protestantischen Menschen. gr. 8° (XII u. 386 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. *M* 10.—; geb. *M* 12.—. — L. schließt sich an die in seinem Werke: Die Krisis und Wende des christlichen Geistes (1932, 378—416) gegebenen Andeutungen zur Idee des protestantischen Menschen an. Er will dem bloß negativen und konfessionellen Begriff einen positiven Sinn geben, trotzdem vielen die Begriffe „Religion" und „protestantisch" von vornherein unsympathisch sind. Er führt zunächst historisch die verschiedenen Auffassungen des Protestantismus vor (10 bis 145). Darauf geht er den „religiösen Grundelementen des protestantischen Prinzips" nach, im Urchristentum, im Idealismus und bei der ‚Naturmystik', um dann — in wenigen Worten — im Mittelalter mit seiner Innerlichkeit und seinem Unendlichkeitsdrang „trotz des Zwangskirchentums" eine Vorbereitung des Protestantismus zu sehen. Der so geformte Protestantismus umfaßt ‚Naturmystik' und ‚Erosfrömmigkeit' als „Gnade des Seins innerhalb jener Agape Gottes, die für den protestantischen Menschen Anfang, Mitte und Ende seines Glaubens ist". Im übrigen ist die Gläubigkeit des protestantischen Menschen nichts Abgeschlossenes, sondern etwas immer Werdendes. Alle Bindung kommt nur von innen. Wohl kaum kann man von einer unsichtbar-sichtbaren Gemeinschaft der im protestantischen Sinne Gläubigen sprechen. Diese „offene Dialektik der protestantischen Idee" wird im 3. Abschnitt (320—382) näher dargelegt. In den „Letzten Fragen und Antworten" (371 ff.) spricht L. die Ergebnisse seiner Untersuchungen aus: Die protestantische Idee des Werdens wirkt sich aus im Gottesgedanken, im Widerstreit von christlicher und mystischer Gottesanschauung, im Schöpfungsglauben, in der „Krisis des Evangeliums". — Wir können an dieser Stelle auf Einzelheiten nicht eingehen. Soviel ist aus dem Gesagten wohl schon ersichtlich, daß die Idee des positiven von Gott in Christus gegebenen Christentums, wenn nicht ganz, so doch weitgehend verschwunden ist und in den Begriff „protestantisch" vieles hineingelegt wird, was dem historischen Werden nicht entspricht. † Kösters.

Pohlmann, H., Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit. Eine systematische Untersuchung zum Ordo salutis auf biblisch-theologischer Grundlage (Unters. z. NT 25). gr. 8° (VIII u. 116 S.) Leipzig 1938, Hinrichs Verl. *M* 6.—. — An die Stelle der drei Heiligkeitstypen (kath. Typ-Erfüllung des Gesetzes; prot. Typ-Glaube; pietistischer Typ-Bekehrung) setzt P. die Metanoia im Sinn eines totalen Glaubens und totaler Liebe in den Mittelpunkt der Religion. Im kath. Typ steht ihm der Mensch zu sehr im Mittelpunkt, im prot. die subjektive Fiducia und im pietistischen die Ablehnung der Welt. Den Ausgleich biete die Metanoia. Der 2. Teil gibt bereits einen Aufbau der Theologie von dieser Sicht aus. Voraussetzung jeder Metanoia ist die Offenbarung Gottes, in der der totale Anspruch Gottes sich zeigt. Dazu genügt die Naturoffenbarung, so daß echte Metanoia auch ohne Christus möglich ist. Freilich für den, der Christus einmal kennt, gibt es sie nur in ihm und seinem Kreuz. Es ist dies Zurücktreten Christi für die *Gesamtheit* der Heilsordnung im Buch wohl nicht ohne tieferen Grund. Bei aller Vorzüglichkeit des Hervorhebens der *Allumfassenheit* Gottes, wobei natürlich der *Schöpfer*gott in den Vordergrund tritt, ist doch vielleicht die in *unserer* konkreten Heilsordnung gegebene und ebenso umfassende Stellung des Kreuzes etwas zurückgetreten. Das zeigt sich auch darin, daß das Kreuz nur insofern „Genugtuung" ist, als es unseren Herzensfrieden darstellt, der sich darnach sehnt, Gott etwas für die Sünde genugtuend zu geben. Das Kreuz bleibt also letztlich in der subjektiven Erlösungsordnung stehen. Gottes Wirken in und durch Christus muß sich daher zu sehr auf den an ihn Glaubenden beschränken. Daher bildet Christus nach P. auch nicht die Gemeinschaft, sondern er erfüllt in ihr nur sein Opfer. Das totale Grundanliegen des Verf. würde also durch ein Hervortretenlassen der allgemein heilsgeschichtlichen *objektiven* Erlösertat noch tiefer erfüllt werden. Die objektive Alleinwirksamkeit Gottes wird dadurch nicht verkleinert, da Christus selber Gott und seine menschliche Natur nur *Gottes* Mittel zu unserer Erlösung ist. Dann aber tritt sofort der katholische Typ, der die Erfüllung des Gesetzes und Rates in Christus und so in Liebe ist, in den Gedankenkreis ein als die echte Verbindung ‚objektiver' und ‚subjektiver' Frömmigkeit. Weisweiler.

Brunner, E., Wahrheit als Begegnung. 6 Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis. 8° (155 S.) Berlin 1938, Furche. *M* 3.—; geb. *M* 3.80. — Der biblische Sinn von „Wahrheit", meint der Verf., sei durch den philosophischen Wahrheitsbegriff mit seinem Gegenüber von Subjekt und Objekt verfälscht worden. Daher stamme der Gegensatz von Objektivismus und Subjektivismus: Der Objektivismus sieht die Wahrheit als logisch geformte Lehre, als Dogma, den Glauben als bloßes Fürwahrhalten dieser Lehre; die Folge ist Erstarrung. Der Subjektivismus läßt nur das persönliche Erleben gelten und führt dadurch zur Auflösung aller christlichen Substanz. Dem biblischen Wahrheitsverständnis sei beides fremd. Wahrheit sei in der Schrift nicht ein zu glaubender Lehrinhalt, Glauben bedeute nicht „etwas" glauben, sondern Wahrheit sei „personale Korrespondenz", Begegnung von Gott und Mensch: Gott offenbart in seinem Wort sich selbst, er tritt Gehorsam fordernd und zugleich liebende Gemeinschaft anbietend an den Menschen heran, und dieser antwortet ihm in freier Gehorsams- und Liebeshingabe. Nachdem diese Auffassung in gewollter Einseitigkeit in den ersten 3 Vorlesungen dargelegt ist, gibt

Br. am Anfang der 4. Vorlesung zu, daß Gott in seiner Selbstoffenbarung natürlich doch auch „etwas" sagt, und die Antwort des Menschen immer zugleich auch Bekenntnis eines Lehrgehaltes ist. Aber diese „Lehre" ist nicht Selbstzweck, sondern steht ganz im Dienst des personhaften Geschehens zwischen Gott und Mensch. An den Hauptlehren des Christentums wird das im einzelnen erläutert. Die Alleinwirksamkeit Gottes, der Determinismus, die kalvinische Prädestinationslehre werden dabei als unbiblisch abgewiesen. — Aber auch in der Hauptthese des Buches steht Br. der katholischen Auffassung näher als die zunächst befremdenden Formulierungen vermuten lassen. Offenbarung ist gewiß kein „Dogmatikkolleg"; und Glaube ist nicht ein beliebiges Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehre, sondern ein Fürwahrhalten in einem Akt der Unterwerfung und Hingabe an Gott, die ewige Wahrheit, und sein Sinn ist, sich in Hoffnung und Liebe zu vollenden. Aber die Abneigung gegen die Einseitigkeiten einer bloßen „Orthodoxie" braucht nicht zu der Forderung zu führen, nun sogar in einer wissenschaftlich-theologischen Darlegung „diese drei", die schon die Schrift unterscheidet, nie anders denn als einzigen Gesamtakt zu betrachten. de Vries.

Gerstenmaier, E., Die Kirche und die Schöpfung. gr. 8° (285 S.) Berlin 1938, Furche. *M* 6.60; geb. *M* 7.80. — Vom Boden kantischen und nachkantischen kritisch-idealistischen Denkens unternimmt G. den Versuch, die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und somit die Güte der Schöpfung gegenüber den neueren mehr negativen Beurteilungen (Dialektische Theologie u. a.) zu zeigen. Die Schöpfungsoffenbarung zeigt sich ihm nicht in einer metaphysischen Seinserkenntnis oder einem Kausalschluß auf den Schöpfer, sondern nur in der „praktischen Vernunft". Der Mensch sieht sich als Person in einem Weltganzen, also als Bedingten. Das „führt vor die Frage nach dem diesen Zusammenhang begründenden und tragenden Unbedingtem" (58). Die Antwort darauf gibt nicht die Schöpfung, sondern der persönliche Schöpfer selbst in seiner Schöpfung. Somit bleibt die Ablehnung jeder „natürlichen Theologie" aus dem Sein auch bei G. bestehen. Da die neuere protestantische Theologie ihre ablehnende Stellung stark auf die Erbsündenlehre aufbaute, war es selbstverständliches Anliegen des Buches, diese Güte auch für die *gefallenene* Schöpfung zu zeigen. Erbsünde ist G. die Sünde, soweit sie aus der Verbundenheit mit der Gemeinschaft und in ihr geschieht. Auf dieser Bestimmung war es ihm leicht zu zeigen, daß die Schöpfung auch als gefallene in sich gut bleibt, wie es schon das schlagende Gewissen beweist. Leider hat die Leugnung der dona praeter- und supernaturalia den Verf. gezwungen, das Wirken der Erlösung zu sehr in die Wiederherstellung der Natur zu legen wie auch der Einfluß idealistischer Gedankengänge den Hl. Geist und den Menschengeist trotz des Hervorhebens des Wesensunterschiedes zu sehr verbunden hat. Die kantische menschliche Vernunft als „Vermögen des Unbedingten" hat dazu auch mitgewirkt, den ungeschaffenen und geschaffenen Geist sich so nähern zu lassen, daß es von der Personsünde heißt, sie finde „im Einheitsmoment zwischen Gott und Mensch" statt (211). — Sehr bemerkenswert erscheinen die Bemühungen des Verf. um die Kirche. Sie ist entsprechend dem Grundanliegen des Buches nicht bloß von der Welt getrennt lebende Gemeinschaft, sondern ecclesia crucis auch in dem Sinn einer für Christus in der Welt arbeitenden und leidenden Kirche, die daher

nie bloß in sich abgeschlossene mystische Vereinigung Weniger sein darf, sondern in ihrer Aufgabe in Christus die Natur und damit die Völker als Ganzheiten aus der Sünde zu Gott zu führen hat. Daher muß sie aus dieser Ganzheit auch dem Staat das Gottesgebot künden in voller Freiheit und Totalität, da ihr Herr Christus allein ist. Weisweiler.

4. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes.

Höpfl, H., O. S. B., Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium. III: Introductio specialis in Novum Testamentum. Ed. 4. ex int. retr., quam cur. B. Gut, O. S. B. gr. 8° (XXII u. 570 S.) Rom 1938, Anon. Libr. Catt. Ital. *L* 36.—. — Das lateinisch geschriebene Handbuch der Einleitung in die ganze Hl. Schrift des inzwischen verstorbenen Verf. erfreute sich schon immer wegen seiner Gediegenheit und nicht zuletzt wegen der reichen Literaturangaben großer Beliebtheit (vgl. Schol 8 [1933] 277). Jetzt hat der Nachfolger des verewigten Verf. auf dem Lehrstuhl für neutestamentliche Exegese am päpstl. akadem. Institut S. Anselmo zu Rom, P. Benno Gut O. S. B., den 3. Bd. in vollständiger Neubearbeitung herausgegeben. Diese Neuaufl. hat mit den früheren eigentlich nur noch den Titel und den Geist gemeinsam, darf aber im übrigen als völlig neues Werk angesprochen werden, und zwar nicht nur, weil der Umfang um 110 Seiten gewachsen ist. G. hat uns damit ein Handbuch geschenkt, das zweifellos zu den besten seiner Art gehört. Es dürfte kaum eine Frage der neustamentlichen Einleitung geben, über die der Leser nicht kurz und klar Aufschluß erhält und zugleich die einschlägige Literatur, einschließlich der Artikel aus Zeitschriften, verzeichnet findet. Auch buchtechnisch ist das Werk vorzüglich und gegenüber den früheren, etwas unübersichtlichen Auflagen kaum wiederzuerkennen. In den Fragen, in denen heute die meisten katholischen Exegeten übereinstimmen, schließt sich G. durchweg ihrer Ansicht an. Dabei wird aber der Leser überall mit den verschiedenen Ansichten und ihren Gründen bekannt gemacht, so daß er sich selbst ein Urteil bilden kann. Dankenswerterweise wurden außer einer „tabella synchronistica temporis NT" drei neue Indices hinzugefügt: ein „Index auctorum", ein „Index rerum" und ein „Index locorum S. Scripturae". — In Nr. 21 hätte noch auf das Papiaszeugnis in dem alten Prolog zu Joh hingewiesen werden können, das in Nr. 247 erwähnt wird. Nr. 29 wäre vielleicht doch zu bedenken, ob Tatian das Diatessaron nicht vor seinem Abfall geschrieben hat, weil sonst seine weite Verbreitung unter den Katholiken schwer verständlich ist. Das Bruchstück aus Joh 18 von einem Papyruskodex aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts wurde nicht „hoc anno" (= 1938) aufgefunden (Nr. 44), sondern schon 1935 von Roberts veröffentlicht. Bezüglich des Pauluskodex P^{46} aus den Chester-Beatty-Papyri hätte erwähnt werden können: Nr. 455, daß er die Doxologie Röm 16, 25 ff. vor 16, 1 bringt; Nr. 472, daß auch er Eph 1, 1 ἐν Ἐφέσῳ ausläßt und endlich Nr. 502, daß der Hebr zwischen Röm und 1 Cor, also zwischen zwei sicher paulinischen Briefen steht. Nach dem „Conspectus chronologiae vitae S. Pauli" (Nr. 372) wäre Paulus erst 39 zum ersten Male nach Jerusalem gekommen. Das dürfte aber schwerlich mit Gal 2, 1 im Einklang stehen, wonach er 14 Jahre nach dem ersten Besuch zum Apostel-

konzil gekommen ist (vgl. Apg 15, 4); denn wenn das Apostelkonzil 49 stattgefunden hat, wie auch der Verf. annimmt, müßte der Apostel doch wenigstens 36 zum ersten Male nach Jerusalem gekommen sein, wobei noch nach jüdischer Zählweise das erste und letzte Jahr mitgerechnet wäre. Unter Voraussetzung derselben jüdischen Zählweise würde die Bekehrung spätestens 34 (nicht erst 36) gewesen sein. Die drei Jahre vor dem ersten Besuch in Jerusalem (Gal 1, 18) brauchen bei dieser Zählweise nicht drei volle Jahre gewesen zu sein, sondern es genügt, daß sie noch das Ende des ersten und den Anfang des letzten umfassen. Das würde auch besser zu den ἡμέραι ἱκαναί (Apg 9, 23) passen. Aber das sind alles nur kleine Unvollkommenheiten. Sie können den Wert des Werkes nicht beeinträchtigen, durch das uns der Bearbeiter alle zum Danke verpflichtet hat. Brinkmann.

Janssens, J. H. — Morandi, C. E., Introductio biblica seu Hermeneutica sacra in omnes libros Veteris et Novi Foederis. 7. ed. (= 29. ed. Taur.) docum. et decr. ult. dit. nov. curis ref. et aucta. gr. 8° (VII u. 429 S.) Turin 1937, Marietti. *L* 14.—. — Diese kurzgefaßte Einleitung in die gesamte Hl. Schrift von dem Lütticher Seminarprofessor J. erschien erstmalig 1818 und wurde seitdem in Paris und Turin immer wieder mehr oder weniger unverändert abgedruckt. Erst die 23. Turiner Aufl. wurde von M. insofern einer gründlicheren Überarbeitung unterzogen, als er die neueren kirchlichen Richtlinien, vor allem die Entscheidungen der Bibelkommission aufnahm und später in einem 3. Anhang als Musterbeispiele eine kurze Erklärung der messianischen Weissagungen anfügte. Die vorliegende 7. Aufl. seit der Neubearbeitung, die sich kaum von den vorhergehenden unterscheidet, besorgte *J. Mezzacasa*. Leider muß man sagen, daß es trotz der Bearbeitung durch M. nicht gelungen ist, das in vielen Punkten heute überholte Werk J.s auf die Höhe der Zeit zu bringen. Schon der Titel „Hermeneutica" zur Bezeichnung der gesamten Einleitung ist heute mindestens ungewöhnlich. Die kurz angedeuteten Lösungen der verschiedenen Schwierigkeiten treffen vielfach nicht den Kern der Sache oder nehmen die Einwände der Gegner zu wenig ernst. Th. Zahn zu den Rationalisten zu rechnen (227), geht sicher nicht an. Bei den Zitaten möchte man vollständigere Quellenangabe wünschen. Die neuere Literatur bleibt ganz unberücksichtigt. Selbst das Dekret des Hl. Offiziums vom 2. 6. 1927 über das Comma joanneum ist dem Hrgr. ganz entgangen. Unter den neueren kritischen Ausgaben des NT fehlt die schon 1938 in 3. Aufl. erschienene von A. Merk. Ebenso vermißt man die von R. Kittel herausgegebene und soeben in 3. ganz neu bearbeiteter Aufl. erschienene Biblica hebraica. Die für die neutestamentliche Einleitung so wichtigen Papyrusfunde der letzten Jahre werden nirgends erwähnt. Die Lehre von der Inspiration sollte in ihrem Verhältnis zur bloßen Unfehlbarkeit klarer herausgestellt werden. So wäre noch manches zu wünschen, um das Werk auch heute noch als Leitfaden für Seminaristen allseitig empfehlen zu können. Immerhin mag es bei dem geringen Preis manchem, der seinen Inhalt kritisch zu sichten weiß, noch eine willkommene Hilfe sein.
Brinkmann.

Rienecker, Fr., Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament nach der Ausgabe von D. E. Nestle (Urtextstudium 1). 12° (842 S.) Neumünster 1938, Ihloff. *M* 10.50. — Als 1. Bd. einer Ergänzungsreihe zu dem vom Verf. begonnenen

Sammelwerk „Praktischer Handkommentar zum NT" (vgl. Schol 10 [1935] 292 f.) liegt nunmehr dieser „Sprachlicher Schlüssel zum NT" abgeschlossen vor. Er ist in erster Linie für solche berechnet, die mit der griechischen Sprache weniger vertraut sind. Vers für Vers werden die Worte und Wortformen in ihrer jeweiligen Bedeutung erklärt, ohne daß damit eine streng wissenschaftlich gearbeitete Grammatik des biblischen Griechischen und entsprechende Wörterbücher ersetzt werden sollen. Das sorgfältig gearbeitete und buchtechnisch vorzüglich ausgestattete Bändchen kann für die Einführung in das biblische Griechisch gute Dienste tun. Als 2. Bd. soll ein begrifflicher und als 3. Bd. ein sachlicher Schlüssel folgen. Brinkmann.

Kortleitner, Fr. X., Quae prima Israelitarum patria fuerit (Comm. bibl. 13). 8° (76 S.) Innsbruck 1938, Rauch. *M* 2.50. — K. bietet mit dieser Arbeit eine biblisch-geschichtliche Studie über die Urheimat der Israeliten. Die Untersuchung verteilt sich auf fünf Kapitel. Das erste fragt nach dem Ursprungsland der Semiten im allgemeinen und findet es — vor allem auf Grund biblischen Materials — nördlich von Mesopotamien, in der Gegend des heutigen Armenien. Das zweite Kapitel sucht die im ersten gewonnene Erkenntnis gegen mannigfache Einwände zu verteidigen. Im folgenden wird sodann das Problem untersucht, um das es K. hier in erster Linie geht, ob die älteste Heimat der Nachkommen Abrahams im besonderen tatsächlich im „Ur der Chaldäer" (Gen 11, 28) gelegen habe. Der Verf. bejaht diese Frage und sieht das „Ur Kasdim" der Genesis im jetzigen el-Mukaijar. Die beiden Schlußkapitel bringen Bestätigungen des vorher gesicherten Ergebnisses aus zeitgenössischen, altorientalischen Dokumenten und besprechen zahlreiche gegenteilige Aufstellungen. — Der methodische Aufbau, die äußerst reichhaltige Literatur aus den verschiedensten Gebieten, machen diese Schrift zu einer sehr wertvollen Hilfe beim Studium der Urgeschichte und der Abrahamerzählungen. Auf manche Einwände historischer und kulturgeschichtlicher Art, wie sie immer wieder gegen die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte vorgebracht werden, wird hier sachlich und objektiv eine treffende Antwort geboten. — Die Frage, ob der Zusatz „Kasdim" nicht doch vielleicht ein Anachronismus ist oder gar auf spätere Glosse hinweist, hätte wohl ausführlicher beantwortet werden können. Wo haben wir denn akkadische Belege für Kaldi, Kaldu oder Kaldaai, die älter wären als das erste Jahrtausend v. Chr.? — Im Drucksatz fällt die Stellung der Anmerkungen mitten im Text ein wenig störend auf. Closen.

Abel, F. M., O. P., Géographie de la Palestine. 2. Bd.: Géographie politique. Les villes (Ét. bibl.) gr. 8° (IX u. 539 S.) Paris 1938, Gabalda. *Fr* 150.—. — Der 1. Bd. dieses groß angelegten und gründlich gearbeiteten Werkes wurde in dieser Zeitschrift ausführlich besprochen (vgl. Schol 10 [1935] 246 ff.). Der vorliegende, schon für 1935 angekündigte, aber erst 1938 erschienene 2. Bd. (Schlußbd.) umfaßt den 3. und 4. Teil des Gesamtwerkes. Im 3. Teil behandelt der Verf. die politische Gliederung Syriens und Palästinas im weiteren Sinne genommen vom 2. Jahrt. v. Chr. bis in die byzantinische Periode [350—636 n. Chr.] (Kap. 1—8), die alten kirchlichen Einteilungen (Kap. 9) und die Straßen aus den verschiedenen Perioden, angefangen von den ältesten zur Zeit des Auszuges aus Ägypten bis auf die sogenannten Römerstraßen (Kap. 10). Der 4. Teil ist ein alphabetisches Verzeichnis der biblischen

und anderer bedeutsamer Orte mit genauer Angabe der Texte, wo sie erwähnt werden, so wie ihrer Lage und ihrer Geschichte. Gerade dieser Teil ist besonders wertvoll, weil er einen guten Überblick gibt über die Ergebnisse der archäologischen Forschungen der letzten Jahrzehnte in Palästina. Die jeweils beigefügte Auswahl aus dem einschlägigen Schrifttum, die auch die Beiträge aus Zeitschriften enthält, ermöglicht es dem Leser, sich jeder Zeit weiter über die einzelnen Fragen zu unterrichten. Manches muß natürlich in der Gleichsetzung biblischer Stätten mit den heutigen Örtlichkeiten noch fraglich bleiben. In solchen Fällen möchte man hier und da wünschen, daß auch andere Ansichten und das entsprechende Schrifttum mehr berücksichtigt worden wären. Daß wir z. B. das biblische Emmaus in dem heutigen 'Amwâs (Nicopolis) zu suchen haben, mag seine gute Wahrscheinlichkeit haben, aber sicher dürfte das wegen der Entfernung von 160 Stadien von Jerusalem doch noch nicht sein. Etwas Ähnliches gilt bezüglich der angeblichen Lage von Sodoma am Delta des Wadi el-Geib an der Südwestecke des Totenmeeres oder bezüglich der mehr religionsgeschichtlichen Deutung des Namens „Bethlehem" als „Haus des Gottes Lahamu", die immerhin die wahrscheinlichere sein mag, aber deshalb doch die gewöhnliche „Haus des Brotes" noch nicht ganz ausschließt, u. ä. Aber das sind alles nur Kleinigkeiten, die aufs Ganze gesehen den hohen Wert des Werkes nicht beeinträchtigen. Brinkmann.

* * *

Noth, M., Das Buch Josua (Handbuch z. AT I, 7). gr. 8° (XVI u. 122 S.) Tübingen 1938, Mohr. *M* 5.80; geb. *M* 7.60. — Die äußere Aufmachung dieses Josue-Kommentars entspricht vortrefflich seiner Aufgabe, das Buch von der „Landnahme Kanaans durch Israel" zu erklären. Eine Kartenskizze über „Das System der Stammesgrenzen nach Jos 13—19" (53) und eine zweite über „Die Gaue Judas unter Josia nach Jos 15. 18. 19" (67) erläutern anschaulich den Inhalt der Texte. S. 113—122 wird noch ein sehr sorgfältig gearbeitetes „Verzeichnis der Ortsnamen" geboten (mit hebräischer Namensform, deutscher Übersetzung, wo möglich; den modernen arabischen Entsprechungen sowie den nötigen Zitaten). Literarkritisch stellt die Arbeit von N. insofern eine Neuleistung dar, als er sich mehr, als es bisher geschah, von der Auffassung losgelöst hat, man könne die an anderen Büchern erprobten Einteilungsschemata moderner biblischer Literarkritik ohne weiteres auf Josue übertragen. N. wahrt Jos durchaus seine literarkritische Eigenständigkeit. Und so hat auch die Verwendung verschiedener Satzarten in der Übersetzung des Textes bei ihm in keiner Weise den Sinn, „durch das ganze Buch hindurchlaufende Quellenschichten voneinander zu unterscheiden". Es sollen dadurch lediglich die verschiedenen literarischen Schichtungen innerhalb der einzelnen Texteinheit hervorgehoben werden, ob es sich um den literarischen Grundbestand oder literarisch sekundäre Elemente handelt (vgl. XVI). Natürlich bleibt eine weitere Frage die, ob Verf. mit diesen Unterscheidungen nicht gelegentlich doch etwas gar freigebig gewesen ist, auch an Stellen, wo sich eine solche Abtrennung mehrerer Schichten weniger überzeugend begründen läßt. — In der sachlichen Deutung der Berichte fällt auf, wie häufig der Gedanke der „ätiologischen" Erzählung oder Sage verwandt wird. Wenn überhaupt schon einmal ernstlich die Geschichtlichkeit einer Landnahme Kanaans durch Israel anerkannt wird, so wird man doch

wohl auch mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß sich recht viele begründete Einzelnachrichten aus der Zeit dieses für die ganze Volksgeschichte grundlegenden Geschehens erhalten haben können. Diese Auffassung hätte im ganzen Buch wohl stärker betont werden sollen. Closen.

Kalt, E., Buch der Weisheit — Buch Isaias (Herders Bibelkomm. 8). gr. 8° (XII u. 430 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 9.40; geb. *M* 12.40. — Der Bd. bringt eine weitere wertvolle Fortführung der Herderbibel: den Kommentar zum Weisheitsbuch und zum Propheten Isaias. Die Übersetzung ist sorgfältig, würdig und schön, die Erklärung eingehend und genau, wirklich „Schriftbetrachtung" im besten und sachlichsten Sinne des Wortes. Vielleicht ist die Darlegung gelegentlich ein wenig breit und ausführlich, daß sie Dinge durchspricht, die eigentlich schon gesagt waren, deren Wiederholung von der Kraft des Schrifttextes nur unnötig abzulenken scheint. — Zwei Einzelheiten seien noch besonders beachtet. Die Stellung zur Deuteroïsaiasfrage ist klar und eindeutig (122 f.). Dieser kurze Abriß von Gründen und Gegengründen gibt ein treffliches Bild vom Sinn der Fragestellungen und ihrer Lösung. Weniger glücklich möchte uns die Auffassung von der literarischen Struktur des zweiten Teiles bei Isaias erscheinen. K. unterscheidet mit Berufung auf Is 40, 2 drei Teile: 40—48 „Zu Ende ist seine Knechtschaft", 49—57 „Gesühnt ist seine Schuld", 58—66 „Zweifachen Segen hat es aus der Hand des Herrn empfangen". Gewiß ist diese Gliederung seit A. Hahn (nicht erst seit Knabenbauer [121]; auch dies beruft sich auf H.; vgl. Erklärung des Propheten Isaias, Freiburg 1881, 465) sehr weit verbreitet; aber sie scheint weder dem Text in Is 40, 2 noch dem Aufbau von Is 40—66 ganz gerecht zu werden. K. verweist wegen dieser Gliederung auch auf Henne. Aber eben Henne übersetzt Is 40, 2 im dritten Stichus: „Doppelte *Strafe* erhielt es aus der Hand des Herrn." Also darin liegt wohl kaum die Ankündigung eines „Buches der *Herrlichkeit*". Außerdem spricht stark gegen die obige Disposition der Umstand, daß durch diese Auffassung die „Lieder vom Gottesknecht" sehr eigenartig und ungleichmäßig verteilt würden. Auf den 3. Teil fiele kein einziges. Es ist hier nicht der Raum, einen positiven Gegenvorschlag weit auszuführen. Eine Andeutung muß genügen: Gäbe es nicht eine Wertung der literarischen Struktur von Is 40—66, bei der die Ebed-Jahweh-Lieder jeweils die Rolle eines Eingangs oder „Prologs" hätten zu einem Gedankenkreis über das messianische Heil? Die dominierende Stellung des 4. Liedes im ganzen Isaias könnte dadurch nur noch stärker herausgearbeitet werden. — Zum Schluß sei noch eine buchtechnische Frage gestattet. Ließen sich bei einer Neuauflage nicht Sap und Is auf zwei getrennte Bände verteilen? Die Verbindung der beiden Bücher in einem Bd. wirkt doch ein wenig gar „zufällig" und seltsam. Closen.

Bückers, H., C. SS. R., Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches; ihr Ursprung und ihre Bedeutung (Altt. Abh. 13, 4). gr. 8° (XII u. 193 S.) Münster 1938, Aschendorff. *M* 9.75. — Es war ganz sicher ein sehr aussichtsreicher und verdienstvoller Gedanke, die „Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches" zum Gegenstand einer umfassenden und gründlichen Studie zu machen. Sap war ja bisher in der biblisch-theologischen Literatur überhaupt wenig hervorgetreten. B. geht nun methodisch so voran, daß er in einem 1. Kapitel positiv darlegt, was Sap an theologischer

Lehre über Unsterblichkeit, Auferstehung und ewige Vergeltung enthält. Drei weitere Kapitel untersuchen dann die Quellen dieser religiösen Vorstellungen, wie weit solche Ideen in früheren Büchern des AT, in der apokryphen und rabbinischen Literatur oder im außerisraelitischen Jenseitsglauben vorbereitet waren. — Die Ergebnisse der Arbeit lassen sich kurz so darstellen. Der Gerichtsgedanke in Sap bietet inhaltlich nichts völlig Neues über die früheren Bücher des AT hinaus. Immerhin ist er viel geistiger und universaler gefaßt. Der entscheidende Fortschritt in der Ideenentwicklung innerhalb des AT zeigt sich bei der Lehre von der Unsterblichkeit. Sap kennt „die klare Lehre von der Vergeltung unmittelbar nach dem Tode, die ewige Seligkeit im Zwischenzustand, losgelöst von der Auferstehung, das Verweilen der Gerechten in der unmittelbaren Nähe Gottes, die Scheol als alleinigen Strafort der Sünder, den Tod als Strafe der Sünder" (178). — B.s Untersuchung über die quellenmäßige Ableitung des neuen Gedankengutes führt zu der Erkenntnis: „Die neue Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches ist eine Weiterentwicklung alttestamentlichen Gedankengutes, die nicht durch Offenbarung, sondern durch rationale Denkarbeit geschah unter dem Einfluß des Hellenismus" (181). Das Einzigartige und Unvergleichliche an Helligkeit und Tiefe in diesen Lehren führt B. mit vollem Recht weitgehend auf den übernatürlichen Einfluß charismatischer Begnadung zurück: „Daß das Weisheitsbuch bei dieser Fülle von Schulen und Meinungen zu solcher Klarheit und Wahrheit vordringen konnte und vor jedem Irrtum bewahrt blieb, ist eine Wirkung des inspirierenden Gottesgeistes" (181). Closen.

Junker, H., Die zwölf kleinen Propheten, II. Hälfte (Nah-Mal) [Bonner Bibel 8, 3, II]. gr. 8° (XIII u. 229 S.) Bonn 1938, Hanstein. *M* 7.—. — Mit großer Freude und Dankbarkeit wird die Exegese diesen Abschluß des Zwölfprophetenkommentars in der Bonner Bibel begrüßen. In sehr gefälliger und edler Sprache wird die Erklärung der Propheten Nah-Mal geboten. Die Literaturangaben sind bis in die einzelnen Abhandlungen hinein sehr sorgfältig und vollständig gehalten, wie schon wenige Stichproben beweisen. Ein glücklicher Griff war es sicher, die textkritischen Anmerkungen nach Art einer kleinen Monographie mehrfach in einen gesonderten Paragraphen der Einleitung zu dem betreffenden Buch zu verweisen. Literarkritische Fragen sind mit viel Takt und großer Mäßigung behandelt; ich erinnere z. B. an den Abschnitt über Einheit und Aufbau des Buches Zacharias (111—114). In den „Einleitungen" sind besonders gut die Kapitel über „die religiöse Bedeutung" der Bücher gelungen. So ist die delikate Frage der sittlichen Bewertung des religiösen Ethos im Buche Nahum zwar sehr objektiv, aber auch gütig ausgleichend behandelt (9—11). Vorzüglich ist ferner das Kapitel über „die religiöse Bedeutung des Propheten Malachias" (197 ff.). Bezüglich dieses letzten der kleinen Propheten ist es vielleicht gestattet, noch eine kleine Frage über die Art der Behandlung von Mal 1, 11 anzuknüpfen (204 bis 206). Es kommt wohl nicht ganz klar zum Ausdruck, in welchem Sinne dieser Text als prophetische Weissagung von einem zukünftigen reinen Opfer genommen wird. In der Darstellung herrscht der Ausdruck vom „Ideal" der Gottesverehrung vor, das vom Propheten „gefordert" wird (205). „Ein vom Propheten gezeichnetes Idealbild" (206). „Der Herr der ganzen Erde *müßte eigentlich* an allen Orten der ganzen Welt durch ein würdiges

Opfer geehrt werden" (so schon in der Einl., 198). — Man wird dem Verf. gerne Recht geben, wenn er es (mit Schegg) als „dogmatische Befangenheit" ablehnt, „von diesem Orakel aus den Beweis führen zu wollen, daß ein *unblutiges* Opfer im NT eintreten mußte" (206). Dieser Beweis ist allerdings aus dem Begriffe minhâh nicht mit letzter Sicherheit zu führen. Aber eine Frage bleibt. Ob nicht doch von diesem Prophetenspruch aus ein Beweis möglich ist, daß die Zukunft *tatsächlich* ein reines Opfer (ob blutig oder unblutig) auf der ganzen Erde sehen wird. Das wäre mehr als ein „gezeichnetes Idealbild" und mehr als ein „gefordertes Ideal der Gottesverehrung". Das wäre prophetische Voraussage einer *Tatsache*. — Vielleicht hätte diese Frage, ob und in wie weit diese Gedanken in unserm Text ausgesprochen sind, mit ein wenig mehr Ausführlichkeit behandelt werden können. Closen.

Birkeland, H., Zum hebräischen Traditionswesen, Die Komposition der Prophetischen Bücher des Alten Testaments (Avh. u. av D. Norske Videnskaps-Ak. i Oslo, Hist.-Filos. Kl. 1938, 1). gr. 8° (96 S.) Oslo 1938, J. Dybwad. *Kr* 6.—. — Die seltsame, für unser Empfinden oft so fremdartige Aufeinanderfolge der Texte, die „Komposition" der prophetischen Bücher ist das Problem, zu dessen Lösung die Arbeit beitragen möchte. Im Anschluß an Auffassungen von H. S. Nyberg (Uppsala) betont B. sehr stark den Einfluß der mündlichen Tradition. Wir hätten in den prophetischen Büchern keine „Literatur" vor uns, die von den Verfassern „geschrieben" wäre, sondern Gruppen gewisser „Traditionskomplexe" von Texten, die sich im Laufe von längerer Zeit in mündlicher Tradition prophetischer Worte herausgebildet hätten. — Die Darlegung B.s hat den großen Vorteil, daß sie von einem greifbaren Beispiele ausgeht, wo wir über Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte eines orientalischen Literaturdenkmals nähere Nachrichten haben, nämlich von der Entstehung des Qoran. Es ist auch nicht zu zweifeln, daß manche Erscheinungen in den uns heute vorliegenden prophetischen Büchern durch Betonung eines weitgehenden Einflusses mündlicher Tradition eine recht ansprechende Erklärung finden. Ich erinnere z. B. an die Doppelung des Textes Is 2, 2—4 = Mi 4, 1—3. Freilich möchte es uns scheinen, als ob B. die Idee seiner Arbeit gar ausschließlich und einseitig betont. Er selbst muß ja auch seinen Ausführungen manch ein skeptisches Wort beifügen, wie schwer es sei, auf dem eingeschlagenen Weg zu sicheren Erkenntnissen über die Geschichte prophetischer Texte vorzudringen. Closen.

* * *

Haugg, D., Das erste biblische Marienwort. Eine exegetische Studie zu Lukas 1, 34. gr. 8° (76 S.) Stuttgart 1938, Kath. Bibel-Werk. *M* 1.50. — Mit dieser Arbeit eröffnet das Katholische Bibelwerk Stuttgart eine Heftreihe für kleinere bibelwissenschaftliche Studien und kommt damit in dankenswerter Weise einem fühlbaren Bedürfnis entgegen. Das vorliegende Heft befaßt sich mit der Antwort Marias an den Engel: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne". Nach Feststellung der Geschichtlichkeit des Wortes wird eine erste Worterklärung gegeben. Das Hauptbemühen richtet sich auf den Sinn desselben im Ganzen der Verkündigungsszene. Es ist nicht ein Ausdruck des Zweifels oder Unglaubens; auch nicht eine hartnäckig gestellte Bedingung (Wahrung der Jungfräulichkeit). Wenn Verf. aber den Gedanken an die Jungfräulichkeit überhaupt aus dem Marienwort ausschließen

will, dürfte seine Ansicht nicht nur gegen die einmütige katholische Auffassung sein, sondern auch gegen den sich im Zusammenhang nahe legenden Sinn. Auf die einfach in die Zukunft weisende Verheißung des Engels: „Du wirst empfangen", antwortet Maria mit einer ebenso für die Zukunft schlechthin geltenden Schwierigkeit: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne". Die praesentische Form des Verbums γιτώσκω kann sehr wohl, besonders in der negativen Fassung, eine alle Zukunft umspannende Kraft haben; übrigens ist ja die Zeitstufe schon genügend durch das Futur des Verbums im Hauptsatz (ἔσται) ausgedrückt. Nichts berechtigt uns, die Geltung des Marienwortes auf die nächste Zukunft, etwa bis zur Heimführung in das Haus des Bräutigams, einzuschränken; tut man das trotzdem, nimmt man dem Wort eigentlich jeden ernsten Sinn. Es war ja nach den bisherigen Worten des Engels für Maria selbstverständlich anzunehmen, daß die Erfüllung der Verheißung erst in der natürlicher und schicklicher Weise nächstmöglichen Zukunft eintreten würde. Wenn sie trotzdem auch dagegen ihre Schwierigkeit erhebt, so will sie offenbar etwas geltend machen, was in ihr persönlich durch Gottes Gnadenführung entstanden war und der Verheißung absolut entgegenzustehen schien. Das war auch nicht gegen die Tugend der demütigen Magd des Herrn. Sie bat nur bescheiden um Auskunft darüber, wie zwei anscheinend sich widersprechende Gotteswillen (der unter Gottes Einfluß in ihr entstandene Wille zur Jungfräulichkeit und die ihr verheißene Empfängnis des Messias) miteinander zu vereinen seien. Daß aber in ihr, die zur Mutter Christi bestimmt war, der Wille zur Jungfräulichkeit reifte, sollte nicht wunderbar erscheinen, wenn doch auch im Christentum unter dem Wirken desselben Geistes Christi das Ideal der Jungfräulichkeit lebendig wurde, obwohl es in der umgebenden Welt seinesgleichen nicht hatte. Wennemer.

Blinzler, J., Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu (Neut. Abh. 17, 4). gr. 8⁰ (XIX u. 170 S.) Münster 1937, Aschendorff. *M* 8.50. — Diese Arbeit bildet die text-, literar- und geschichtskritische Grundlage für die Exegese der Verklärungsberichte, die Jos. Höller in Angriff nahm und ebenfalls 1937 veröffentlichte (vgl. Schol XIII [1938] 610). Im textkritischen Teil bemüht sich Verf. um die ursprüngliche Form der kanonischen Berichte; man wird ihm überall gern folgen, nur nicht in dem Vorschlag, die Worte von dem Wohlgefallen des Vaters sowohl Mt 17, 5 wie auch 2 Petr 1, 17 als spätere Interpolation fallen zu lassen. Aus den literarkritischen Erwägungen des 2. Teiles wird man allerdings Verständnis dafür bekommen, wie Verf. auf diese Konjektur kommen konnte. Er glaubt nachweisen zu können, daß unsere Verklärungsberichte auf drei Ur-typen zurückgehen: Markus (= petrinische Tradition), Lukassonderquelle (= johanneische Tradition) und Petrusbrief (= persönliche Erinnerung und Formulierung des Apostels). Beachtenswert ist vor allem, was Verf. zu Lk sagt: Lk schöpft aus Mk (nicht direkt aus Mt) und aus der auf Joh zurückgehenden Sonderquelle, sammelt also den petrinischen und johanneischen Strom der Überlieferung und verschmilzt beide zur Einheit. Unhaltbar aber scheint mir die restlose Zurückführung des Mt auf Mk. Die Sondertexte in Mt sind zu gewichtig und zahlreich, als daß sie aus rein schriftstellerischer „Verbesserung" erklärt werden könnten. Man denke nur an den Zeitpunkt des Erscheinens der Wolke, den Mt ohne Parallele bei Mk bringt,

und an die Worte vom Wohlgefallen des Vaters, die wiederum Mt als einziger Synoptiker bringt, und die doch gewiß ursprünglich sind, weil sie auch in der von den Synoptikern unabhängigen Erinnerung des Petrus in 2 Petr 1, 17 stehen. Freilich sucht Verf. hier durch seine Konjektur das Sondergut des Mt zu vermindern; aber da diese durch keine textkritischen Zeugen gestützt wird, scheint sie ihr Dasein der Zwei-Quellentheorie zu verdanken. Daß Mt nicht restlos in Mk aufgeht, lehrt jedenfalls die Verklärungsperikope; mehr wird man aus ihr nicht erweisen können. Alle Anerkennung verdient, was Verf. zum Erweis des sekundären Charakters der apokryphen Berichte zu Gunsten sowohl des synoptischen Berichtes wie auch des 2. Petrusbriefes sagt. Nachdem so das Vertrauen zu den Quellen als wirklichen Geschichtsquellen wissenschaftlich begründet ist, kann Verf. im 3. Teil der Arbeit den Charakter der Texte inhaltlich gegenüber allen anderen Deutungsversuchen als Bericht über ein „geschichtliches, objektives, übernatürliches Ereignis" bestimmen und obendrein diesen Bericht als glaubwürdig (keine Fälschung und kein Mythus) erweisen.

Wennemer.

Dabrowski, E., La Transfiguration de Jésus (Scripta Pont. Inst. Bibl. 85). gr. 8° (XV u. 191 S.) Rom 1939, Inst. Bibl. Pont. *L* 42.—. — Wenn früher auf katholischer Seite kaum Spezialarbeiten über die Verklärung des Herrn existierten, wird man das jetzt nicht mehr sagen können. D. hat seine Studie erstmalig 1931 in polnischer Sprache erscheinen lassen; erweitert durch die Berücksichtigung von 2 Petr 1, 16—18 und vielfach bereichert, z. B. durch ein Kapitel über den Verklärungsbericht in der formgeschichtlichen Methode und durch häufige Auseinandersetzung mit der neuesten Literatur, wird jetzt diese Arbeit in französischer Übersetzung allgemein zugänglich gemacht. Der 1. Teil (text- und literarkritische Untersuchung der Berichte) und der 3. Teil (Auseinandersetzung mit den verschiedenen rationalistischen Deutungen der Verklärung) entsprechen in kürzerer Form dem Werke Blinzler's; der mittlere Teil (Exegese des Textes) dem von Höller. Zwei Anhänge handeln erstens von der Kebôd Yahweh, besonders von angeblichen iranischen Einflüssen auf diesen Begriff; zweitens von der Stimme aus der Wolke im NT und ihrer Beziehung zur Bath Qôl im Judaismus. Im ganzen decken sich die Ergebnisse und Auffassungen dieser gehaltvollen Arbeit mit denen Blinzler's und Höller's. Ich möchte aber auf zwei Punkte hinweisen, wo verschiedene Ansichten vertreten werden. In der Frage des Ortes der Verklärung hatte Höller sich für einen Berg im Gebiet von Caesarea Philippi, und zwar für eine der Höhen des Hermon, entschieden. D. hält an der traditionellen Ansicht fest. Man wird in der Frage nicht zu voller Sicherheit kommen können; immerhin sind die Gründe Höller's auch von D. nicht entkräftet worden; so dürfte die Verlegung des Verklärungsberges hoch hinauf in den Norden große Wahrscheinlichkeit behalten. — In der Frage des synoptischen Verhältnisses der Verklärungsberichte betont D. mit Recht gegen Blinzler die Eigenbedeutung des Matthaeus. Die Zwei-Quellentheorie wird abgelehnt; nur die Tradition könne entscheiden, welcher Text der ältere sei. Es dürfte zu viel behauptet sein, daß Mk überhaupt nicht als unmittelbare Quelle in Frage komme. Warum sollte Lk neben anderen Quellen nicht auch Mk benutzt haben? Eine Grundschrift im Sinne Spittas wird mit Recht verworfen. D. selbst mißt der mündlichen Überlieferung große Bedeutung in der Erklärung des synoptischen Verhältnisses

zu. Das mag stimmen; wenn er aber schreibt: „Les similitudes et les divergences supposent le même fait; mais chacun d'eux a rédigé son écrit indépendamment des autres. La source où chacun a puisé semble être la narration des témoins oculaires" (24), so dürfte doch der mündlichen Predigt oder Katechese der Apostel zuviel zugeschrieben werden. Man wird die synoptische Frage nicht lösen ohne Zugrundelegung einer irgendwie allen gemeinsamen schriftlichen Quelle. Wennemer.

Straub, W., Die Bildersprache des Apostels Paulus. gr. 8° (183 S.) Tübingen 1937, Mohr. *M* 7.80; geb. *M* 9.50. — Verf. sammelt das ganze Bildmaterial der Paulusbriefe: Bildwörter, bildhafte Redewendungen, Vergleiche, Metaphern, Bildsprüche, Gleichnisse. Unter dem Gleichnisbegriff wird mit dem eigentlichen Gleichnis auch die Allegorie und die allegorisierende Redeweise zusammengefaßt, also jede bildhafte Redeweise, die über den Rahmen der vorher genannten kürzeren Formen hinausgeht. Eine formkritische Untersuchung der einzelnen Gruppen hebt gut die Eigenart der paulinischen Bildrede hervor. Demselben Ziele dient die systematische Aufteilung des Bildstoffes auf die Lebensgebiete, denen er entnommen ist, und auf die Sachgebiete, zu deren Illustration vor allem die Bildrede herangezogen wird. Mehr formale Eigenarten werden hervorgehoben in dem Abschnitt über das Verhältnis von Bild- und Sachhälfte, wo wir einen Einblick in das Beweisverfahren und die Gedankenbewegung des Apostels erhalten. Eine reife Frucht der eingehenden Untersuchung stellen die letzten Kapitel dar, die über die Bedeutung und Stellung der Bildrede im Ganzen der Paulus-Briefe, über den Charakter des Apostels im Lichte seiner Bildrede und über das Hervortreten seiner Theologie in der Bildrede handeln. — Eine so eindringende Behandlung dieses Gegenstandes lag bislang noch nicht vor. In der Literaturangabe auf S. 13 vermisse ich einen Aufsatz von V. Heylen, Les Métaphores et les Métonymies dans les Épîtres Pauliniennes: EphThLov 12 (1935) 253—290. Das Bild vom „Leibe" wird gut auf die Sichtbarkeit und Einheit der Kirche, auf ihre Zugehörigkeit zu Christus und ihre Unterordnung unter ihn gedeutet. Wenn St. aber meint, das Verhältnis des Christusleibes zu Christus sei keine unio mystica, sondern das „des zum Dienst bereiten Untertanen zu seinem Herrn, wie überhaupt σῶμα wohl auf dem Wege ist, die Bedeutung des juristischen Begriffs der Körperschaft anzunehmen" (168), so dürfte damit die dem Bilde zugrundeliegende Realität der gnadenhaften Verbindung mit Christus übersehen worden sein. — Wir freuen uns, daß Verf. nach so eingehender Prüfung des Sachbestandes zu einer vollen Würdigung der paulinischen Bildrede gelangen kann. Sie steht zwischen jüdischer und griechischer Tradition und kann am besten mit der Bildrede der Diatribe verglichen werden (112—113). Wie jene will auch Paulus durch seine Bilder lehren und veranschaulichen. Einen Verhüllungszweck kennt er nicht. Weil der Apostel ganz unter der „Kraft und Fülle der herandrängenden Gedanken steht", kommt es bei ihm infolge seines stürmischen Charakters nicht zu „einem ruhigen Ausreifen der Geichnisform" (148). Aber „man muß zugestehen, daß Paulus ... durch seine Gleichnisse das Ziel der Veranschaulichung in hohem Grade erreicht hat. Seine Bilder sind so gewählt, daß man sie nicht leicht wieder vergißt" (152).
Wennemer.

Schlatter, A., Petrus und Paulus nach dem ersten Petrus-

brief. gr. 8° (184 S.) Stuttgart 1937, Calwer. *M* 5.50; geb. *M* 7.—. — Wir haben hier einen Kommentar zu besprechen, den uns der unermüdliche Eifer eines der verdienstvollsten Forscher des NT noch kurz vor seinem Tode geschenkt hat. Mit ungebrochener geistiger Kraft, mit tiefem Blick für die weltüberwindenden Kräfte des Christentums weiß Sch. den ersten Petrusbrief gleichsam neu und frisch in die Seele des Lesers hineinzusprechen und ihn seines christlichen Besitzes und seiner christlichen Aufgabe bewußt und froh zu machen. Gewiß wird man hier und da theologische Bedenken anzumelden haben; auch wird man nicht belehrt über Anderer Meinungen, noch auch über die Literatur des Briefes. Nur an wenigen Stellen ist die eine oder andere abweichende Auslegungsmöglichkeit besprochen worden. Aber die sachliche und tiefe Erklärung des Textes, die der Verf. mit vielfachen Ausblicken auf paulinisches und anderes nt Gedankengut vorlegt, wird jeden bereichern. Eine besondere Note erhält der Kommentar dadurch, daß im Laufe der Auslegung der Blick stets auf den *Verfasser des Briefes* gerichtet bleibt. War er ein Paulusschüler? Hat er nur ein Exzerpt aus paulinischen Briefen hergestellt und mit der Autorität des Petrus gedeckt? Wenn nicht, in wessen Munde paßten die Ausführungen des Briefes? So kommt Schl. mit Hilfe innerer Kriterien zu der von der katholischen Tradition stets festgehaltenen These, daß 1 Petr eine durchaus selbständige Schöpfung des Apostels Petrus ist, die höchstens an einigen Stellen literarische Abhängigkeit von Paulusbriefen aufweist, die aber vor allem die innere Verwandtschaft der beiden großen Apostel aufdeckt, wie sie bei Männern zu erwarten ist, die beide die Botschaft Jesu verkünden. Wennemer.

5. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Descoqs, P., S. J., Le mystère de notre élévation surnaturelle 8° (136 S.) Paris 1938, Beauchesne. *Fr* 12.—. — D. stellt sich, meines Erachtens mit Recht, auf die Seite derjenigen, die die natürliche Erkennbarkeit der Möglichkeit der Gottesschau sowie ein Naturstreben des erschaffenen Geistes nach einer solchen Schau leugnen und sie für ein Geheimnis im strengen Sinn erklären. Er stützt sich dabei besonders auf zwei Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, auf den Brief Pius' IX. „Gravissimas inter" gegen Frohschammer (Denz. 1669 ff.) und auf die Constitutio de Fide cap. 2 des Vat. Konzils (Denz. 1786). Außerdem bringt er etwa folgende Erwägung: Wenn der Mensch mit seiner bloßen Vernunft die Möglichkeit der Gottesschau erkennen könnte, hätte er auch ein Naturstreben danach, und die tatsächliche Berufung zu dieser Gottesschau wäre nicht eine Berufung zur Übernatur. — Nach D. (8) begann die jetzige Auseinandersetzung durch P. Rousselot mit seiner Schrift L'intellectualisme de S. Thomas (1909), worin er den Verstand als „faculté du Divin" hinstellt. Der nächste Anlaß zu seiner Schrift war für D. der Artikel von Guy de Broglie, Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle: NouvRevTh 64 (1937) 337—376. — An das Buch schließt sich ein Gelehrtenstreit. G. de Broglie antwortet in einem gleichbetitelten Aufsatz: „Le mystère de notre élévation surnaturelle", Réponse au R. P. Descoqs: NouvRevTh 65 (1938) 1153 bis 1176, worin er sich beklagt, daß seine Gedanken entstellt wiedergegeben seien und daß sein Gegner selbst falsche Prinzipien aufstelle. Descoqs antwortet mit dem Aufsatz: Autour du my-

stère de notre élévation surnaturelle. Réponse au R. P. Guy de Broglie: NouvRevTh 66 (1939) 401—132, worauf noch eine verhältnismäßig kurze Erwiderung von P. de Broglie folgt: Réponse au R. P. Descoqs: Ebd. 433—438. Die Schriftleitung erklärt (ebd. 401) im Einverständnis mit den beiden Verf. die Diskussion hiermit für endgültig geschlossen — in ihren Spalten natürlich.

Deneffe.

Adam, K., Jesus Christus. 5. Aufl. gr. 8° (328 S.) Augsburg 1938, Haas u. Cie. K. G. geb. *M* 6.80. — Daß dieses Christusbuch innerhalb von fünf Jahren bereits in 5. Aufl. erscheinen konnte, beweist allein schon, daß es einem Bedürfnis der Zeit entspricht. Es wendet sich an weitere Kreise der Gebildeten. Der Verf. geht aus von dem Wesen des Christentums und dem Menschen von heute. Im Mittelpunkt der christlichen Religion steht das Geheimnis des Gottmenschen, das nicht aufgelöst werden darf in den Christus des Glaubens und den Jesus der Geschichte (28). Der ganze Christus ist aber nur auf dem Wege des Glaubens zu erreichen, die Gottesgnadenoffenbarung voraussetzt (49). Im Vorgang des religiösen Erkennens hat allerdings auch das religiöse Gefühl „eine besondere Funktion. Nur ist diese keine führende", wie bei Schleiermacher, „sondern eine ergänzende, vollendende und darum in steter innerer Abhängigkeit vom vorausgehenden Verstandesurteil" (47). Es folgt ein Überblick über die Quellen des Lebens Jesu, die außerchristlichen und christlichen, ihre Echtheit und Glaubwürdigkeit (61—97). Auf Grund dieser Quellen wird dann in großen Umrissen die geistige Gestalt des Christus gezeichnet (99—144), sein Innenleben aufgezeigt (145—167) und sein Selbstzeugnis herausgestellt (169—218), das er vor allem durch das göttliche Zeugnis seiner Auferstehung bekräftigt hat (219—274). Erst im Lichte der Auferstehung wird dann auch das Geheimnis des Kreuzes verständlich; denn die Frohbotschaft von Ostern ist zugleich die Frohbotschaft vom Heilstod Jesu (275—321). Das Buch zeigt sehr gut, wie das theologische Wissen zeitgemäß dem Leben nahegebracht werden kann. Es sei noch bemerkt, daß der Verlag den Preis von *M* 8.— auf *M* 6.80 herabgesetzt hat.

Brinkmann.

Mura, E., Le corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine. II: Vie du corps mytique. 2. Aufl. (XVIII u. 527 S.) Paris 1937, Blot. *Fr* 30.—. — Der erste Teil des Gesamtwerkes (= Bd. 1) handelte von der *Natur* des mystischen Leibes (vgl. Schol 13 [1938] 302 f.). Der 2. Teil, zusammenfallend mit dem vorliegenden 2. Bd., dient mehr der praktischen Bedeutsamkeit der Corpus-mysticum-Lehre für das geistliche Leben: er handelt im 1. Abschnitt von der mittlerischen Tätigkeit Christi (von deren Quelle und Funktionen), im 2. Abschnitt vom Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft in Christo in Diesseits und Jenseits. — Der Wert der Darbietung liegt wohl vornehmlich in ihrer systematischen Zusammenschau. Die Neuaufl. bringt mannigfache Ergänzungen. Hervorgehoben sei vor allem die Bedeutung des Blutes Christi nicht nur als Lösepreis, sondern auch als Prinzip unseres übernatürlichen Lebens; in der jüngeren deutschen Theologie hat namentlich Scheeben auf diesen Gesichtspunkt wirkungsvoll hingewiesen. Schönes weiß Verf. zu sagen über das innere Verhältnis von Christusgliedschaft und trinitarischer Frömmigkeit. Seine Deutung der Wirkursächlichkeit Mariens bei der Gnadenzuwendung vermag nicht vollends zu überzeugen. Gummersbach.

Primeau, E. J., Doctrina Summae Theologicae Alexandri Halensis de Spiritus Sancti apud iustos inhabitatione. gr. 8° (IV u. 93 S.) Mundelein, Semin. S. Mariae ad Lacum. Dissertation. — Betreffs der Echtheit der dem Alexander von Hales zugeschriebenen Summa Theologica, begnügt sich der Verf. für seine Untersuchung mit der Feststellung, daß die Summa bezüglich seines Themas die Lehre der Franziskanerschule des 13. Jahrh., ja die Substanz der Lehre Alexanders enthält. Als Schlußergebnis stellt er fest, daß nach der Lehre Alexanders die Einwohnung Gottes im Gerechten definiert werden könnte als „Praesentia Dei specialis ac substantialis, Spiritui Sancto appropriata, qua Deus per gratiam possidetur tamquam obiectum fruitionis seu uti finis et beatitudo animae" (87). Dabei ist die fruitio für dieses Leben nur der Fähigkeit nach verwirklicht. Das 1. Kap. handelt von der Lehre Alexanders über die Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen, das 2. von seiner Lehre über die erschaffene Gnade als absolut notwendige Disposition zur Einwohnung des Hl. Geistes in den Gerechten, das 3. u. 4. von seiner Lehre über die Art dieser Gegenwart: Der Hl. Geist ist „vere, physice substantialiter" in der Seele des Gerechten, und zwar nach Art des beseligenden Zieles. Im 5. Kap. wird die Frage beantwortet, ob nach Alexander die Einwohnung oder vielmehr eine besondere Art derselben (78, al. 1) dem Hl. Geist eigentümlich sei oder ihm nur in besonderer Weise zugeschrieben werde (proprietas oder appropriatio). Nach Alexander, der allerdings diese Frage nicht ausdrücklich behandelt, ist es nur appropriatio. — Das Ganze ist eine klar gegliederte und klar durchgeführte Arbeit. Terminologisch beachtenswert ist, daß Alexander den Ausdruck gratia gratis data nicht nur für die charismata gebraucht, sondern auch für die Gnade, die zur Rechtfertigung disponiert, wobei er als Beispiel fides informis, spes, timor servilis anführt (44; III, q. 63, m. 3; p. 496b). Deneffe.

Peeters, H., O. F. M., Doctrina Joannis Driedonis a Turnhout de Concordia Gratiae et Liberi Arbitrii. gr. 8° (XXXIV u. 70 S.) Mecheln 1938, Typogr. S. Francisci. Dissertation. — Seiner eigentlichen Abhandlung schickt der Verf. eine längere *Einführung* in Driedos Leben, seine Werke und seine Lehre voraus. Wertvoll sind manche chronologische Ermittelungen bzw. Korrekturen biographischer Daten des nicht unbedeutenden Löwener Antagonisten Luthers (Driedo der latinisierte Name für Jan Dridoens; Driedoens Name seines Vaters; Nijs, wie Driedo im Alltag vielfach genannt wurde, Name seiner Mutter). In der Ausgabe von Driedos Opera omnia, die sein Schüler R. Tapper vornahm, vermißt man drei Eigenwerke, deren Titel Driedo in seinen veröffentlichten Werken des öfteren zitiert (De Captivitate, Servitute ac Libertate Arbitrii; De Natura et Gratia; De Divina Providentia). P. hält diese drei Werke für keineswegs verlorengegangene, sondern nur geplante und nicht mehr vollendete Werke Driedos. — P.s Überblick über *Driedos Gesamtlehre* und Augustinismus ist leider überaus summarisch; und doch wäre ein solcher im Zusammenhang des Spezialthemas sehr erwünscht gewesen. Nur ungern vermißt man eine einläßlichere Auseinandersetzung mit R. Seeberg, Der Augustinismus des Joannes Driedo und A. V. Müller, Luthers theologische Quellen, Gießen 1912; neuestens dazu auch die Arbeiten von E. Stakemeier, Der Kampf um Augustin auf dem Tridentium, Paderborn 1937, und ders., Glaube und Rechtfertigung, Freiburg 1937. Jedenfalls sollte P. nach jetzt vollzogener Stoffeinarbeitung sich

nunmehr der noch ausstehenden allgemeinen Fragen annehmen, (wie Driedos, Augustinerinterpretation, seiner Beziehungen zu der damaligen „Augustinerschule", soweit man von ihr reden kann, seiner Systematik). — Das *Kernstück der Arbeit über Gnade und Freiheit* erscheint aufs erste stark vereinfacht. 1. Kap.: Notiones (Natur, Freiheit, Gnade); 2. Kap.: Cooperatio Liberi Arbitrii cum Gratia; 3. Kap.: Conclusio. Tatsächlich erweist sich aber P.s Untersuchung als gründlich und seine Methode als berechtigt; stellen doch die „Notionen" (Natur, Freiheit, Gnade) eine Erfassung der betreffenden *Lehrstücke* auf Grund der *Gesamtwerke* bzw. -theologie Driedos dar. Auf diese Weise wird sowohl voreiliges Hineinexegisieren heutiger Begriffsprägung, wie auch die Hineindeutung unkirchlichen Augustinismus vermieden. Wichtig werden die Unterscheidungen von historisch und philosophisch betrachteter Natur; von libertas a peccato, a servitute und der eigentlichen libertas arbitrii. Wenn Driedo bei der Erforschung der Natur der Gnade sich auch nicht die Frage wie die späteren Theologen stellt, so kennt er doch tatsächlich die Realität einer erhebenden Gnade, einer habituellen und aktuellen Gnade. Unter der „habituellen" Gnade versteht er freilich nichts anderes als die eingegossenen theologischen Tugenden: diese begründen die Teilnahme am göttlichen Leben. Die Rechtfertigung vollzieht sich durch die fides infusa sed charitate informata. Innerhalb seines Systems gelingt Driedo auch eine grundsätzliche Konkordanz von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit; ihn aber wie Froget, Schneemann u. a. gewissermaßen als Prämolinisten zu verstehen, ist nach P. abwegig, insofern die menschliche Selbstentscheidung in der Konzeption Driedos nicht jene unmittelbare Abhängigkeit von der causa Dei universalis wahrt, wie sie in der thomistisch-molinistischen Kontroverse festgehalten wird; Driedos Theorie stände in diesem Punkte der Theorie Stuflers näher, wonach Gott bei jeder kreatürlichen Handlung nicht unmittelbar interveniere, sondern die Fähigkeit unter dem Einfluß seiner allgemeinen Erhaltung secundum suam formam, in unserer Sache also frei und autodeterminativ selber sich auswirken lasse. — Die wenn auch kurze Arbeit verdient Interesse; berief man sich im späteren Auxilienstreit doch mehr als einmal auf die Autorität Driedos. Gummersbach.

Dumont, P., S. J., Liberté humaine et concours divin d'après Suarez (Bibl. des Arch. de philos.) 8° (VI u. 382 S.) Paris 1936, Beauchesne. *Fr* 35.—. — Einzeldarstellungen über den Doctor eximius sind auch heute noch verhältnismäßig selten zu finden, und so müssen wir D. dankbar sein, daß er uns dessen Gesamtansicht über ein Problem darbietet, das mit dem Namen des spanischen Theologen aufs engste verknüpft ist. Das Buch, das uns leider verspätet zuging, behandelt in fünf Kapiteln die folgenden Punkte: 1. die menschliche Freiheit nach der Auffassung der Bañezianer, des hl. Thomas und des Suarez, 2. die scientia media in ihrer geschichtlichen Entwicklung von Thomas bis Medina und Bañez, wobei D. sich besonders an die Forschungsergebnisse Schneemanns hält, 3. die Lehre des Suarez selbst über die scientia media, 4. die praemotio physica, 5. endlich den concursus simultaneus. — Die wesentlichen Ergebnisse der fleißigen Arbeit werden zwar den Theologen meistens schon bekannt sein, dürften aber doch da und dort irrige Meinungen über Suarez berichtigen. Interessant ist es, daß dieser selbst ursprünglich entschieden gegen die scientia media Steilung genommen hatte und, da er andererseits ein unbedingter

Gegner der praemotio physica war, sich für ein nur mutmaßliches Vorherwissen Gottes aussprach. Die Änderung in seiner Auffassung rührte nicht von seiner Abhängigkeit von Molina her, noch weniger von einer entsprechenden Weisung seiner Obern, sondern vom vertieften Studium der Frage unter besonderer Berücksichtigung der hl. Schrift und der Väter. Die Berufung auf diese bilden denn auch die Hauptbeweise, keineswegs die philosophischen Spekulationen. In bezug auf den Beweis aus der „ewigen Wahrheit" der futura libera scheint Suarez selbst Schwierigkeiten empfunden zu haben, da Gottes Wissen diese objektive Wahrheit einerseits voraussetzt, andererseits diese aber doch nur wieder denkbar sei als terminus des göttlichen Wissens. — Der Verf. zeigt vor allem, wie sich die Wege der verschiedenen Schulen bereits bei der Definition und Erklärung der menschlichen Freiheit scheiden. Mit Recht weist er auch auf die sich entgegengesetzten geistigen Einstellungen hin. Den Gegnern des Suarez macht er den Vorwurf, daß „sie angesichts eines verwickelten Problems, in dem verschiedene dunkle Fragen verflochten sind, deren Lösungen sich aber gegenseitig bedingen, eine der Fragen für sich allein genommen hätten, die zudem weder die leichteste zum Lösen noch die wichtigste ist, und sie für sich allein entschieden hätten. Alsdann hätten sie sich der Folgerung, zu der sie gelangt, bedient, um, koste es, was es wolle, den Rest des Problems zu lösen" (362). Daß die Arbeit von den Gegnern des Molinismus rundweg abgelehnt würde, war zum vornherein zu erwarten (vgl. BullThom 14 [1937] 158 ff.). Ein bißchen mag wohl auch die starke, vielleicht zu starke Polemik schuld sein, die das ganze Werk durchzieht. Allerdings mag diese selbst zum Teil bedingt sein durch die Eigenart des Stoffes, die wenigstens zur Hälfte in einer Auseinandersetzung mit den Bañezianern besteht. Aber das sonst so verdienstvolle Werk hätte sicherlich gewonnen, wenn es dem Verf. gelungen wäre, auch in der Darstellung die Ruhe und Objektivität des Geschichtsschreibers zu wahren. Rast.

Gómez Hellín, L., S. J., Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo. Doctrinae de electione ad gloriam in theologis saec. XVI et XVII historica evolutio (Anal. Greg. 12). gr. 8° (XII u. 191 S.) Rom 1938, Univ. Gregor. *L* 15.—. — Eine übersichtliche Arbeit! Die Einleitung dient der Vervollständigung einer Lugobiographie: nach eingehender Forschung bestimmt sie die jeweiligen Jahresstoffe bzw. Traktate, die Lugo am Römischen Kolleg (1621—1642) vorgetragen hat; ebenso gibt sie die das Spezialthema betreffenden, z. T. neuen Handschriften bekannt, die der Arbeit als breite Grundlage dienten. Der 1. Teil bietet in kurzem Überblick die Entwicklung der vorlugonischen Prädestinationslehre bei den Jesuitentheologen: jede Richtng (ante oder post praevisa merita) hatte ihre Vertreter; die letztere gewinnt durch Lessius ihre Präponderanz; Aquaviva's Dekret über die gratia efficax wirkt sich im Orden zugunsten der praedestinatio antecedens aus. Der 2. Teil bringt Lugo's Anschauung zur quellenmäßigen Darstellung: Im römischen Milieu lehrt zwar auch er formell eine Auserwählung ante praevisa merita; tatsächlich eignet ihm aber eine größere ideelle Verbundenheit mit Vasquez als mit Suarez, in dessen System von der absoluten Auserwählung die Unebenheiten zu offensichtlich werden. Sachlich versucht er schon einen Ausgleich zwischen den beiden gegensätzlichen Tendenzen. Verf. will sogar bei ihm eine praktisch „äquivalente" prädestinatio

consequens entdecken. Der 3. Teil zeichnet den Einfluß der so fixierten Lugo-Tendenz auf die späteren Jesuitentheologen: daß die praedestinatio consequens innerhalb der Gesellschaft Jesu nahezu Allgemeinlehre (außer Billot, De Deo Uno et Trino[7], Romae 1926, 309ss.) geworden sei, danke sie *wesentlich* den Vorlesungen des wissenschaftlich hochangesehenen Lugo, von denen man sich allenthalben Nachschriften verschaffte. — Wenn mit der letzten Behauptung die eigentliche Zielsetzung der Arbeit genannt sein sollte, so möchte man dieses Ziel nicht als vollends erreicht ansehen. Verf. räumt selber ein, daß noch andere Einflußkomponenten hinzutreten (z. B. die Werke des Lessius; die durch Lessius angeregte Milderung des Dekretes Aquaviva's von seiten Vitelleschi's). Im Sinne der These wäre eine unmittelbarere Beeinflußung der Einzeltheologen von Lugos Konzeption nachzuweisen. Vielleicht entbehrt auch der „Äquivalenz"-Versuch nicht ganz der Subtilität. Immerhin bleibt die Arbeit ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der nachtridentinischen Scholastik wegen der Fülle beigebrachter Einzelnachweise, wegen der gelungenen Überschau der Lehrentwicklung, nicht zuletzt wegen der angedeuteten Anlehnung Lugo's an Gedankengänge seines ehemaligen Salamantiner Lehrers Pedro de Arrúbal. Gummersbach.

Jones, R. T., Sancti Anselmi Mariologia. gr. 8° (88 S.) Mundelein 1937, Sem. S. Mariae ad Lacum. Dissertation. — Das Thema ist gut gewählt und der Stoff übersichtlich geordnet. Das 1. Kap. handelt von der Echtheit der Schriften und gibt eine Liste der sicher echten, der unechten und der zweifelhaften Werke. Bei Migne, PL 158, sind einige Schriften zu Unrecht den echten beigezählt, z. B. die Oratio 54 mit den bekannten Worten: „Domina nostra, mediatrix nostra." Vgl. RevBén 36 (1924) 57; 48 (1936) 71. Dann wird der Reihe nach gehandelt im 2. Kap. über die Lehre Anselms von der göttlichen Mutterschaft Mariä, im 3. Kap. über seine Stellung zur Unbefleckten Empfängnis, im 4. Kap. über seine Lehre von der Heiligkeit, Jungfräulichkeit und leiblichen Himmelfahrt, im 5. Kapitel über seine Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias. Daß Anselm die Unbefleckte Empfängnis mit ausdrücklichen Worten geleugnet hat, unterliegt keinem Zweifel. Aber er hat auch den später viel angeführten Satz: „Decens erat, ut ea puritate, qua maior sub Deo nequit intellegi, Virgo illa niteret" etc. (De Conc. virg. c. 18). Man mag daher sagen, Anselm habe einschlußweise, in einem allgemeinen Grundsatz, die Unbefleckte Empfängnis behauptet. Allerdings müßte man wohl noch eine weitere Unterscheidung beifügen: Sachlich enthält sein Satz zwar die Behauptung der Unbefleckten Empfängnis, aber Anselm war sich der ganzen Tragweite seines Satzes wohl nicht oder nur dunkel bewußt. — Die Ausbeute zugunsten der leiblichen Himmelfahrt und der allgemeinen Gnadenvermittlung scheint mir etwas gering. Klare Sätze Anselms sind mir hier nicht aufgefallen und pflegen, soviel ich mich erinnere, für diese Thesen auch nicht angeführt zu werden. Der Verf. gibt sich viele Mühe, gerade die allgemeine Gnadenvermittlung, Erwerbung und Austeilung der Gnaden, aus Anselms Werken herauszulesen. Er meint sagen zu können: „Hoc igitur concludendum est ex fundamentis, quae ipse posuit — scl., Mariam per suum meritum vere fuisse nobis mediatricem, remote, quatenus ipsam Incarnationem meruit, proxime, quatenus nostram salutem simul cum Christo ac dependenter ab eo promeruit" (73). Bemerkenswert ist der Text Anselms über

Maria: „Cuius patrocinio quotidie indigetis" (81; Or. 52, PL 158, 953A); ferner: „salutis mater" (Or. 20), „mundi reconciliatrix", „causa generalis reconciliationis" (Or. 52). Deneffe.

Di Fonzo, L., Doctrina Bonaventurae de universali meditatione B. Virginis Mariae. gr. 8° (XVI u. 372 S.) Rom 1938, Pont. fac. theol. O. F. M. Conv. *L* 20.—. — Wenn auch die Bedeutung Bonaventuras für die Mariologie und zumal für die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens außer Zweifel war, so war doch bisher, abgesehen von einigen kleineren Aufsätzen, noch nicht in einer eigenen Schrift dieser Gegenstand behandelt worden. Diese Lücke füllt das vorliegende Buch aus. In breit angelegter Form und mit reichlichen Zitaten wird die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung (1. Teil) und ihre Aufgabe bei der Verteilung der Gnaden (2. Teil) nach der Auffassung Bonaventuras dargestellt. Hätte der Verf. das später erschienene Werk von R. Silic, „Christus und die Kirche, ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura" schon einsehen können, so würde er für die Methode des Bonaventurastudiums sicher viel gewonnen haben. Aber auch ohne diese Hilfe hat der Verf. gründliche Arbeit geleistet; in der Ausführlichkeit hat er sogar des Guten wohl zuviel getan. Die Hinweise auf die entsprechenden Lehrsätze bei den letzten Päpsten könnte man in einer wissenschaftlichen Arbeit entbehren. Über die Abhängigkeit Bonaventuras von den Vätern und über seinen Einfluß auf die Theologie der Folgezeit sind kleinere Kapitel vorhanden (350—353), aber die Stellung der Mariologie Bonaventuras in der geistigen Umwelt der Scholastik ist kaum angedeutet; so ist nur an *einer* Stelle auf Alexander von Hales verwiesen. — Von den behandelten spekulativen Problemen scheint uns eines besonders bemerkenswert: die Beteiligung Mariens an der Ausspendung der sakramentalen Gnaden. Vielfach hat man sie in neuerer Zeit von der Vermittlung der Gottesmutter ausnehmen wollen, wohl aus Furcht, man könne dem strengen Begriff des opus operatum zu nahe treten. Was da Bonaventura schön und treffend von der Eucharistie sagt, dehnt der Verf., u. E. mit Recht, auf die Sakramente als solche aus. Wir stimmen ihm auch bei, wenn er gegen V. Plesser (Die Lehre des hl. Bonaventura über die Mittlerschaft Mariens: FranzStud 23 [1936] 353 ff.) betont, daß Bonaventura die tatsächliche exklusive und nicht nur indirekte Gnadenvermittlung der Gottesmutter gelehrt hat; Plesser hat wohl bei seiner überkritischen Exegese der Schriften des seraphischen Lehrers die Tiefe und Weite seiner Gedanken doch nicht ganz erfaßt. — Die Mariologie wird es dankbar anerkennen müssen, daß durch das vorliegende Werk die Bedeutung Bonaventuras klar herausgestellt worden ist. In der Wiedergabe fremdsprachlicher Texte, insbesondere deutscher, haben sich leider mehrfach unschöne Druckfehler eingeschlichen. Beumer.

Balić, K., O. F. M., Vom Tode und der Himmelfahrt Mariä. Bemerkungen u. Texte zur Lehre der skotistischen Schule des 17. und 18. Jahrhunderts: WissWeish 5 (1938) 183—201. — Eine dankenswerte Zusammenstellung aus skotistischen Theologen über Tod und Himmelfahrt Mariä. Die Skotisten des 17. u. 18. Jahrh. vertreten als Lehre des Skotus, daß Maria tatsächlich gestorben ist. Die Behauptung, F. Macedo, O. F. M., habe den Tod Mariä in Abrede gestellt, entbehrt jeder Grundlage. Auch über den Grund des Todes der Muttergottes verbreiten sich diese Theologen. „Für die Skotisten des 17. und 18. Jahrh. ist es eine unumstößliche

Tatsache, daß die allerseligste Jungfrau mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde" (191). Aus Vulpes wird ein merkwürdiger Satz zitiert: „Non est mirum, si aliqua sunt nunc credenda de necessitate salutis nec in Sacra Scriptura explicite revelata nec ab Apostolica traditione accepta, sed in dies a Spiritu Sancto per os Catholicae Ecclesiae determinata" (197 n. 57). Derselbe sagt auch: „Dicimus de fide esse Mariam in coelum assumptam cum corpore fuisse" (ebd.). Krisper meint: „id pariter pie credit tota Ecclesia" (197 n. 56). Guerra zitiert aus Bartholomaeus de los Rios zustimmend: Ecclesia „sententiam quam tot modis suadet satis definit" (199 n. 64). Zu der Bemerkung über J. Ernst (200) wäre zu sagen: Ernst will nach seiner eigenen Erklärung nicht behaupten, die alten Theologen hätten den Offenbarungscharakter der leiblichen Himmelfahrt Mariä *geleugnet;* sondern er will nur sagen, sie hätten ihn für gewöhnlich *nicht behauptet.* Vgl. Schol 1 (1926) 579 f. Deneffe.

Meister, F., Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen. 8° (256 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 4.—; geb. *M* 5.40. — Es soll die einzigartige Stellung des Opfers Christi und der Kirche erklärt werden. Grundlage der Darlegung bildet nicht die Religionsgeschichte, sondern das Wesen des Menschen. Aus ihm wird das Opfer Christi deutlich als das vollkommene Opfer und die Teilnahme an der sakramentalen Existenzform dieses Opfers als Vollendung des Menschen. — Die Sprache des Verf. ist nüchtern, beinahe zu sachlich. Auf die verschiedenen Opfertheorien wird nicht eingegangen, er nähert sich aber den Anschauungen von Kramp und de la Taille. In der Einleitung wird ausdrücklich erklärt: „Durch die Betrachtung des natürlichen Seins des Menschen soll sonst nichts als dieses eine nachgewiesen werden, daß es fähig ist, die übernatürliche Gnadenwelt des vollkommenen Opfers aufzunehmen (potentia oboedientialis)". Der Ausdruck einiger Stellen der Ausführung klingt, so scheint uns, etwas anders, als ob die Natur auf das vollkommene Opfer Christi innerlich angelegt sei und ohne dieses unbegreiflich und unausgefüllt bliebe. M. wendet sich (232 Anm. 9) gegen die Versuche, das Wesen des Opfers aus den alttestamentlichen Opfern zu bestimmen. Sie „bedenken nicht, daß die Opfer des Alten Bundes eben nur wegen der Annahme durch Gott gültig waren .... Dieses Übersehen macht sich besonders störend bemerkbar, insofern als die Opfer des Alten Bundes Vernichtungsopfer waren und man dann daraus für das Opfer Christi in der heiligen Messe irgend eine Zerstörung glaubt nachweisen zu müssen". Aber hatten die alttestamentlichen Opfer, obschon sie in sich keinerlei Wert besaßen, nicht doch in ihrer inneren Struktur das, was innerlich zum Opfer gehört und auf das Opfer Christi hinwies? Wir möchten glauben, daß gerade aus ihnen, weil über sie in der Offenbarung so viel enthalten ist, der Sinn des Opfers erschlossen werden kann; deshalb braucht man durchaus nicht die Destruktionslehre zu verteidigen. — Jedoch, von seiner Sicht aus bietet dieses neue Buch viel Anregung und vertieft Gedanken, die wir leicht im Christentum zu oberflächlich hinnehmen. Beumer.

Brinktrine, J., Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Meßopfers. gr. 8° (65 S.) Paderborn, Schöningh. *M* 3.—. — In Erweiterung seines Artikels in den Strena Garrigou-Lagrange entwickelt B. als neue Meßopfertheorie die Ansicht, daß das formelle Wesen in der durch das

Gegenwärtigsein in den Gestalten hervorgebrachten *Heiligung der Menschheit Christi* bestehe. Wie Christi verklärte Menschheit durch dies Gegenwärtigsein „geheiligt" wird, möchte der Verf. an Hand einer Stelle des hl. Thomas zeigen. Dieser sagt vom Kreuzesopfer, daß dort eine Heiligung der Menschheit Christi trotz ihrer Heiligung seit der Geburt in der gratia unionis möglich war, nämlich: ut hostia actualiter tunc exhibita. So glaubt B. auch hier an eine neue Opferheiligung als Aktuierung des Priestertums Christi. Besteht aber da nicht ein ganz wesentlicher Unterschied? Jedes Opfer ist doch wesentlich *signum significativum*. Nun ist am blutigen Kreuzesopfer diese significatio der Heiligung in der sich Gott opfernden Menschheit Christi sichtbar. Wie aber soll sie sich im Gegenwärtigsein in den Akzidentien zeigen? Es erscheint außerdem in der vorgelegten Theorie die Tätigkeit des Priesters zu sehr von der eigentlichen Opferhandlung Christi getrennt. Der Priester und die Kirche opfert Brot und Wein und die weitere Tätigkeit beschränkt sich formell nur noch auf die priesterliche Konsekration der Gestalten (das Gegenwärtigsetzen „von unten her"); die Heiligung seiner Menschheit in den Gestalten, also das formelle Opfer, soll nur durch Christus („von oben her") geschehen. Endlich dürfte die Verbindung mit dem Kreuzesopfer in der vorgelegten Theorie wohl zu lose sein, da ein Zusammenhang im äußern sichtbaren Zeichen nicht gefordert ist — spekulativ genügt B. eine heiligende Gegenwärtigsetzung unter einer Gestalt (25 ff.). Das führt zum letzten Unterschied: Nach B. ist das Opfer *formell* nicht so sehr Ethisches, sondern mehr eine ontisch-physische Heiligung. Die ethische Selbsthingabe ist nicht innerer Opferakt, der durch das äußere Zeichen bezeichnet wird, sondern steht ihm gegenüber (18). B. belegt das u. a. aus der Wirkkraft der Konsekrationsworte eines schlechten Priesters, der keine Selbsthingabe übt. Aber es handelt sich doch bei der Messe sakramental um den innern Akt *Christi*. Auch der Hinweis darauf, daß die Opferdarbringung sich zum Charakter verhalte wie der Akt zur Potenz, daß sie eine Aktuierung der im Charakter verliehenen Gewalt sei und der Charakter eine ethische Hingabe nicht einschließe und somit auch nicht bezeichne, trifft nur den Priester, nicht den eigentlichen Offerens der Messe. Mit Recht sagt daher B. an anderer Stelle, daß die Messe als höchster Kultakt die ethische Selbsthingabe postuliert, und daß das Opfer die devotio auch symbolisiert (19). Aber die ganze *Richtung* des Buches geht zu stark auf das Ontisch-physische des Opfers. Heißt es doch z. B.: „An sich gehört er [der Akt Christi] nicht der moralisch-ethischen, sondern der physischen Ordnung an" (51). Daher läßt B. auch das ethische Element der Liebe mehr imperativ als elicitiv in den Akt eintreten. Anders aber wird man urteilen, wenn man, wie es der Begriff des Kultaktes verlangt, konstitutiv die Gotthingabe fordert, die somit als wesentliches inneres Element auch im äußern Signum bezeichnet werden muß. So ist z. B. bei den zum *alleinigen* Gottesgebrauch dargebrachten, eigentlichen „Opfern" des AT im Gegensatz zu den bloßen „Darbietungen", bei denen auch andere religiöse Benützung noch zulässig war, die absolute symbolische Selbsthingabe des Opfernden auch äußerlich gekennzeichnet. Dann wird man freilich einer Theorie den Vorzug geben, die eine stärkere auch signifikative Verbindung mit dem Kreuzesopfer und seiner Hingabe fordert und aufstellt, als sie eine neue ontische „Heiligung" der Menschheit Christi durch die Konsekration vertritt. Die Theorie selbst aber wird hier in überaus klarer Weise dargelegt. Weisweiler.

Krautwig, N., O. F. M., Die Grundlagen der Bußlehre des J. Duns Skotus (Bücher august. und franzisk. Geistigkeit 4). 8° (XII u. 170 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 4.50. — Die wertvolle Arbeit geht mit Recht vom Begriff der Sünde und Rechtfertigung bei Skotus aus, da nur von dort aus die Bußlehre ganz verständlich wird. Die habituelle Sünde ist eine relatio rationis, die im Verstand und Willen *Gottes* gründet und wesentlich besagt, daß der Sünder unter dem Strafwillen Gottes steht. Somit kann Rechtfertigung nicht nur in der realen Gnadeneingießung bestehen, sondern sagt zugleich wesentlich auch das Aufgeben des Strafwillens Gottes aus. Von dieser Betonung der Strafe erhält die Buße ihre besondere Sinndeutung bei Skotus. An die Stelle der sonst im Jenseits von Gott erzwungenen Strafe tritt sie in der Buße als volitio poenae, deren letztes Wesenselement das Mißfallen an der Sünde darstellt. Ist diese Bußreue von der Gnade bereits informiert, so heißt sie Contritio, sonst Attritio. Diese werden also nicht nach Motiven unterschieden. Sehr eingehend untersucht nun K. — und hier liegt die Hauptbedeutung der Arbeit — das Wesen der *Attritio*. Er findet, daß sie bei Skotus — ähnlich wie bei Richard von Mediavilla im Gegensatz zu den anderen Theologen des 13. Jahrh. — sehr vollkommen sein kann, ja außerhalb der sakramentalen Heiligung als dispositio praevia auch recht vollkommen sein muß. Sie ist also bei Skotus nicht irgendwelche Reue, die nur deshalb noch nicht informiert ist, weil ihr noch etwas fehlt an Vorsatz usw., sondern der Grund der Nichtinformation liegt nur darin, daß der Höhegrad, wo Gott nach seinem *freien Entschluß* die Gnade gibt, noch nicht erreicht ist. Hier tritt also gut des Skotus voluntaristisches Element in Erscheinung. Entsprechend der Strafhaftungstheorie der Sünde ist nur gesagt, daß die Reue so groß sein muß wie die Strafe und Schuld. Der noch unvollkommene Begriff der aktuellen Gnade äußert sich dadurch, daß Skotus die Attritio aus rein natürlichen Kräften entspringen läßt, wenn auch nicht aus natürlichen Erkenntnismotiven. Das dürfte K. gegen Minges durchschlagend gezeigt haben. Seinsmäßige übernatürliche Gnade war eben damals noch zu sehr die heiligmachende Gnade. Als eines der Reuemotive kennt Skotus die Furcht, freilich nur dann, wenn sie eine Beziehung zu Gott einschließt. Sie tritt aber im Vergleich mit den anderen Beweggründen zurück. Für die sakramentale Nachlassung wird eine weniger vollkommene Attritio verlangt; jedoch muß auch diese wenigstens die Anhänglichkeit an die Sünde ausschließen. K. zeigt gut, daß darin nach Skotus die remotio obicis wesentlich liegt, von der öfter in seinen Schriften als Vorbedingung der sakramentalen Nachlassung die Rede ist. Alles Übrige tut Christus dann sakramental. — Die Arbeit ist somit ein guter Schritt weiter zu einer wirklich historischen Aufklärung der so schwierigen dogmengeschichtlichen Fragen über die Reue. Die frühere Auffassung, die im Streit der Attritio-Contritio der letzten Jahrhunderte eine so große Rolle spielte und nach der bereits die Hochscholastik beide Reuearten nach *Motiven* unterschied, so daß man die Stellen der großen Theologen der damaligen Zeit einfachhin für die eine oder andere der heutigen Ansichten meinte anführen zu können, hat durch das Buch einen neuen Todesstoß erhalten. Zugleich aber ist darüber hinaus gezeigt, *wie* Skotus nun tatsächlich den Unterschied faßte und worin er sich dabei auch von seinen Zeitgenossen noch unterschied. So ist weiter der Boden bereitet, nun von dieser Fragestellung aus, den tieferen Sinn der ganzen Kontroverse zu erfassen

und sie im lebendigen Lauf der Tradition für die heutige Frage dogmatisch dienstbar zu machen. Gerade deshalb empfiehlt es sich nicht, wenn man Skotus zu sehr für eine der jetzigen Fragestellungen „in Anspruch nimmt", wie etwa für die causalitas intentionalis von Billot (147). Dafür ist der bereits dieser ganzen Frage vorhergehende Begriff der „Ursächlichkeit" in beiden Auffassungen zu verschieden. Man vereinfacht so die Gesamtfrage und begibt sich vor allem der Möglichkeit, die heutige Fragestellung vom lebendigen traditionsmäßigen Werden, in dem sich eben des Gotteswortes Sinn uns zeigt, zu beleuchten und der Lösung näherzuführen. Weisweiler.

Segarra, F., S. J., Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de nuestro Señor (S. Mat. cap. XXIV): Greg 18 (1937) 534—578; 19 (1938) 58—87, 349—375, 543—572. — In Fortsetzung seiner frühern Aufsätze (vgl. Schol 12 [1937] 307) behandelt S. hier zunächst die Frage, ob die „abominatio desolationis" (Mt 24, 15) sich auf die Zerstörung Jerusalems oder auf das Weltende bezieht. Mit Bienenfleiß hat S. wieder die Tradition durchforscht. Seit der Väterzeit ist die Exegese der Worte nicht einheitlich, da die einen sie vom Weltende, andere von der Zerstörung Jerusalems, andere von beiden Zielpunkten verstehen. Für unsere Zeit gilt: „exegesi non-eschatologicae multo plures nostris diebus auctores subscribere" (im Summarium). Das rätselhafte Wort diaserticum (568, Anm. 94) ist wahrscheinlich zu lesen diasyrticum. — Im 2. Artikel wird von Mt 24, 34 besonders der Ausdruck generatio haec untersucht und gezeigt, daß er nicht notwendig „die zur Zeit Christi lebende Generation bedeutet". — In den beiden letzten vorliegenden Artikeln erklärt S. die endzeitliche Rede Christi Mt 24, 4—36. Sie zerfällt in drei Teile. Der 1. Teil (Mt 24, 4—14) handelt von Ereignissen, die noch keine Zeichen des nahen Endes sind. Im 2. Teil (15—28) wird ein Zeichen genannt, „der Greuel der Verwüstung", das sich nicht, wie einige wollen, ausschließlich auf den Untergang Jerusalems, sondern auch auf das Weltende bezieht (357 ff.). Alle Verse sind sowohl vom Untergang Jerusalems als auch vom Weltende zu verstehen. Im 3. Teil aber (29—36) ist ausschließlich vom Weltende die Rede. Also alle Teile der Rede Christi bei Mt handeln vom Weltende, keiner ausschließlich vom Untergang Jerusalems. Lukas muß einen besondern Grund gehabt haben, warum er (Lk 21, 20—24) aus der Rede Christi Einzelheiten über den Untergang Jerusalems aufzeichnete, die bei Mt und Mk übergangen werden. Vielleicht liegt die Ursache in seinem Anschluß an die Katechese des hl. Paulus. Deneffe.

6. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik.

Cullberg, J., Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie. I. Karl Barth (Rec. de Trav. publ. p. l'Univ. d'Uppsala 1938, 4). gr. 8° (168 S.) Uppsala 1938, Lundquistka Bokh., Leipzig, Harrassowitz. *Kr* 5.—. — C. unterscheidet drei Zeiten Barth's, die *prophetische,* den Menschen vor Gott fast aufhebende, von 1919 (Römerbrief) bis 1927; die der Theologie des *Wortes* mit ihrer existenzialphilosophisch gedeuteten menschlichen Ethik, bis 1932, während seitdem eine Theologie der *Kirche* nebst einem heftigen Kampf gegen Gogarten's und E. Brunner's Lehre von der

Imago Dei, der Theologia naturalis und den Schöpfungsordnungen Barth wieder zu der ursprünglichen, restlosen Theozentrik zurückführen. Stets aber bleibt Barth's Kernfrage, von der alle Lösungen abhängen, die der Vorherbestimmung. Hier setzt denn auch C.s Kritik vor allem ein. Nach ihm kann eine wahre Verantwortlichkeit des Menschen bei Barth nur durch energische Sophisterei (100) gerettet werden. Barth solle nicht gegen eine von der Theozentrik abhängende Anthropozentrik, wie sie besonders das Gemeinschaftsleben fordere, ankämpfen, sondern nur gegen eine sündige Egozentrik. — Bei aller Gegnerschaft bietet C. eine unparteiische, in die Barth'sche Gedankenwelt tief eindringende und die starke Wirkung des Barth'schen Ethos — das über seiner Ethik liegt — fühlbar machende Darstellung seiner Moraltheologie aus dem Ganzen seines theologischen Systems heraus. Wie sein Urteil, kann auch das der Besprechung erst nach Vorliegen der Fortsetzung, die Gogarten und E. Brunner gewidmet ist, endgiltig sein. Vielleicht wird C.s Stellungnahme zur Freiheitsfrage dann folgerichtiger. Bei allem Eintreten für eine echte Verantwortlichkeit bezeichnet auch er die philosophische Frage nach einem liberum arbitrium für theologisch belanglos (127). Diese reformatorische Geringschätzung der Philosophie hindert freilich nach C. Barth nicht an starker Abhängigkeit von Kant, F. Ebner und den Existenzialphilosophen. Auch bei vorliegendem Werk denkt man an Rabeau's treffende Kennzeichnung der dialektischen Moraltheologie: Kampf gegen den Rationalismus, dabei sehr viel Rationalismus und kaum etwas — Bibel; vgl. Schol 12 (1937) 149 f.

Gemmel.

Lehmann, A. J., Gefährdete Ehre. gr. 8° (155 S.) Freudenthal 1938, Schlusche. *M* 2.40; geb. *M* 3.40. — L. wählt als Wegweiser für seine Untersuchung über die Demut und ihre Beziehung zur Ehre Aristoteles und „seines großen christlichen Interpreten" den hl. Thomas. Eingehend wird „Demut-Hochsinn" behandelt in der Selbsteinschätzung, in der Willenshaltung und in der Tat. Das Verhältnis von Demut und Ehre wird in die Sätze zusammengefaßt: 1. Demut beeinträchtigt keineswegs die Selbstachtung, ist vielmehr deren Voraussetzung und Sicherung. 2. Es liegt ganz im Sinne der Demut, daß der Mensch sich selbst veredle. 3. Demut hindert keinen Menschen daran, nach äußerer Ehre zu streben, nach Anerkennung des tatsächlichen Wertes, der tatsächlichen Leistung. 4. Wesentlich energischer wird man für seine Ehre eintreten müssen, wenn mit ihr zugleich die Ehre seiner Familie, seines Standes oder seiner Religionsgemeinschaft auf dem Spiele steht. Mit aller Energie aber muß man sich einsetzen für die Ehre Gottes. 5. Demut gebietet: Sei ehrlich gegen dich selbst, wahrhaft vor den Menschen, ehrfürchtig gegen Gott. Mit besonderem Interesse folgt man dem Verf. bei den „Quellen der Mißverständnisse" und „Aus der Geschichte des Stolzes und der Demut". Die „Erziehung zur Demut" und die „Bedeutung der Demut" beschließt die wertvolle, sehr aktuelle Untersuchung. Richstaetter.

Adam, A., Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. 8° (256 S.) Kevelaer [1939], Butzon u. Bercker. *M* 3.50. — Es ist nicht zu bezweifeln, daß eine der objektiven Wahrheit widersprechende Überbetonung der Castitas und der ihr entgegenstehenden Verfehlungen nicht zu rechtfertigen ist und Verwirrung anrichtet. Daher wurde der Absicht und der Grundthese des Verf. in dieser Zeit-

schrift (Schol 6 [1931] 633; 7 [1932] 623 f.) zugestimmt. Leider hat A. die geäußerten Bedenken gegen seine harten und verallgemeinernden Urteile über einzelne Prediger und Aszeten einer Nachprüfung nicht unterzogen. Er glaubt vielmehr einen neuen theologischen Grund für solche Überspitzungen gefunden zu haben, indem er darauf hinweist, alle bedeutenderen Vertreter dieser Richtung der Vor- und Jetztzeit bekännten sich ausnahmslos zum Molinismus (149). Es dürfte schwer, wenn nicht unmöglich, sein, über eine aprioristische Vermutung hinaus, den Tatsachenbeweis für diese Behauptung zu erbringen. Wenn es auch unzweifelhaft ist, daß der Liebe in ordine perfectionis virtutum theoretisch und praktisch der erste Platz zukommt, so kann doch nicht ernsthaft bestritten werden, daß die Verfehlungen auf dem Gebiet der Castitas für das Glaubens- und Gnadenleben sehr vieler Menschen tatsächlich entscheidend sind. Einen Grund für diese Tatsache gibt der hl. Thomas in folgenden Worten an (2, 2 q. 46 a. 3): „maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quae est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur". Ob es dem Verf. in allem gelungen ist, die richtige Mitte zwischen einer Über- und Unterbewertung zu treffen, mag angesichts gewisser seiner Formulierungen (vgl. etwa die Ausführungen auf S. 169) in etwa zweifelhaft sein. Schröteler.

Wessel, J., Bedeutung und Wesen der sexuellen Erziehung in Augustinischer Gottesschau. Ein Beitrag zur christlichen Erziehungslehre. 8° (VII u. 157 S.) Kevelaer 1938, Butzon u. Berkker. *M* 2.—. — Diese Münsteraner theologische Dissertation macht den Versuch, Wesen und Bedeutung der sexuellen Erziehung im Rahmen der augustinischen Weltschau herauszuarbeiten. Augustin, der persönlich mit dem sexuellen Problem zu ringen hatte, hat kein System der geschlechtlichen Erziehung geschrieben. Wohl äußert er sich gelegentlich zu dieser Frage. Diese Äußerungen hat der Verf. gesammelt und von der religiös-sittlichen Grundauffassung des großen Kirchenlehrers aus beleuchtet. In vier Stufen löst er seine Aufgabe. Im 1. Teil wird die Stellung Augustins zum Körper dargestellt. Dabei sucht W. gegenüber der Ansicht Mausbachs, Augustinus habe in einer Art spiritualistischem Rigorismus den Eigenwert des Körpers und des Geschöpflichen überhaupt unterschätzt, zu beweisen, daß sich Augustinus richtig deuten läßt. Im 2. sehr umfassenden Teil wird dargetan, daß Augustinus nur wertvolles, religiöses und ethisches d. h. auf Auswirkung im sittlichen Tun drängendes Wissen anerkennt. Sexualpädagogisch ergibt sich die Bedeutung einer klaren Scheidung zwischen den unwillkürlichen Regungen der fleischlichen Begierlichkeit und der bewußt gewollten Zustimmung des Menschen. Im 3. Teil wird die Lehre Augustins vom Gewissen behandelt, wobei nur gelegentliche Anwendungen auf das zur Behandlung stehende Problem gemacht werden. Der 4. Teil stellt die ausschlaggebende Bedeutung der Gnade für die sexuelle Erziehung ins Licht. Das Ergebnis ist: Sexualerziehung kann nur sinnvoll sein, wenn sie in eine theozentrische Gesamtlebensauffassung eingebaut wird. Der Wert der Schrift liegt weniger im sexualpädagogischen Detail als in der kräftigen Heraushebung der Bedeutung einer christlichen Schau von Welt und Mensch, ohne die alle anderen Maßnahmen zur Erfolglosigkeit verurteilt sind.
Schröteler.

Muckermann, H., Der Sinn der Ehe, biologisch, ethisch, übernatürlich. gr. 8° (304 S.) Bonn 1939, Verl. d. Buchgemeinde.

M 5.40. — Dieses neue glänzend ausgestattete und wohlfeile Ehebuch nimmt unter den zahlreichen ähnlichen Erscheinungen eine besondere Stellung ein. Mit großem Takt und feiner Einfühlung umfaßt es das Gesamt der historischen, biologischen, ethischen und pädagogischen Aspekte der Ehe und gibt aus bester Sachkenntnis und reichster Belesenheit Antwort auf alle Fragen, die ein Katholik auf diesem Gebiet heute zu stellen hat. Daß dabei die biologisch-eugenischen Partien besonders gut geraten sind, ist bei dem Verf. nicht zu verwundern. In der Behandlung der übernatürlichen Seite des Eheproblems wird mancher noch etwas mehr, und hie und da auch eine noch klarere Heraushebung des Wesens und stärkere Betonung des Wertes des Übernatürlichen wünschen. Die Stellungnahme zu den heute viel erörterten Fragen etwa nach Sinn und Zweck in der Ehe, der Methode Ogino-Knaus und anderen ist knapp und sehr besonnen. Die Sprache ist durchsichtig und verständlich; sie erhebt sich nicht selten zu hoher dichterischer Schönheit. Zahlreiche sehr gut gewählte Ausschnitte aus den Meisterwerken der Weltliteratur erhöhen die Freude an dem Buch ebenso wie die 16 trefflichen Einschaltbilder. Schröteler.

* * *

De la Brière, Y., S. J., et Colbach, P. M., S. J., La Patrie et la Paix. Textes Pont. trad. et commentés (Cathedra Petri 3). 12° (XII u. 485 S.) Paris 1938, Desclée. *Fr* 25.—. — Die Schriftenreihe „Cathedra Petri" (vgl. Schol 11 [1936] 628) soll nach der Absicht des Verlages amtliche Verlautbarungen des Apost. Stuhles neuerer Zeit über die brennenden Fragen von heute auswählen und zusammenstellen. Dabei sind auch solche Dokumente berücksichtigt, die nicht in den offiziellen Acta Ap. Sedis stehen. Der vorliegende Bd., von dem bekannten Meister kirchenpolitischer und völkerrechtlicher Wissenschaft Y. de la Brière bearbeitet, behandelt die Lehre über Vaterlandsliebe, Nationalismus, Krieg und Friede. Zuerst stehen die Texte, angefangen von Leo XIII., bis heute, in franz. Übersetzung, dann im Anhang die Urtexte, schließlich eine synthetische, thesenartige Zusammenfassung der gesamten Lehre. Man ist nicht nur überrascht von der Fülle des Stoffes, sondern noch mehr von den klaren Linien dieses Lehrgebäudes, das in sturmvoller Zeit errichtet, durchaus nicht — wie man meinen sollte — unfertig oder zeitbedingt ist, sondern bereits die überzeitliche Ewigkeitskraft katholischer Weisheit uns zeigt. Wer die knappen Sätze der „Conclusion" (277 f.) aufmerksam liest, wird nicht nur als Theologe mit Freude das Werden und die Selbstentfaltung katholischer Lehrsätze beobachten, sondern muß auch voll Bewunderung vor der Güte und Tiefe der lehrenden Kirche sich beugen. Zeiger.

Wernz, Fr. X.-Vidal, P., S. J., Ius Canonicum. I: Normae generales. gr. 8° (VI u. 487 S.) Rom 1938, Univ. Greg. *L* 35.—. — Mit diesem 1. Bd., der als letzter erscheint, hat V. sein Unternehmen, das Jus Decretalium von Wernz dem Codex anzugleichen, zum glücklichen Abschluß gebracht (vgl. Schol 10 [1935] 101 f.; 13 [1938] 310). Ein Vergleich mit dem ursprünglichen 1. Bd. zeigt, wie sehr der Codex mit seinen Normae generales umformend gewirkt hat. Der geschichtliche Überblick über das Verhältnis von Kirche und Staat, der zur damaligen Zeit auf ganzer Höhe stand, wurde fast unverändert beibehalten und nur durch wenige Ergänzungen bis zur jüngsten Zeit weitergeführt. Die Quellen- und Literaturgeschichte des kanonischen Rechts, die ob ihres klugen Sach-

urteils eine gewisse Berühmtheit erlangt hatte, wurde ausgelassen, da der V. offenbar an dieses inzwischen sehr selbständig fortentwickelte Sondergebiet nicht mehr herantreten wollte. Im ganzen kann man sich dem Eindruck nicht verschließen, daß der hochverdiente Kanonist unter Aufbietung aller Spannkraft dieses sein Lebenswerk noch abzuschließen sich beeilte; er fühlte offenbar sein Ende nahen; der Tod hat ihn mitten aus einer angestrengten wissenschaftlichen Besprechung heimgeholt. Das alte Ius Decretalium von Wernz, das nun als klassisches Werk bereits in die Geschichte eingegangen ist, wird an knapper, überraschend präziser Formulierung, an technischer Vollendung und wissenschaftlich-literarischer Genauigkeit immer über der Vidal'schen Bearbeitung stehen; was aber den sachlichen Inhalt, die rechtsdogmatische und rechtskasuistische Seite angeht, so wird diese Neubearbeitung immer eine einzigartige Stellung einnehmen, da sich in ihr die weitgespannte Rechtskenntnis und Gründlichkeit zweier Kanonisten vereint, die zu den hervorragendsten Mitarbeitern am neuen Recht gehörten. V.s Werk ist Ausdruck seines Wesens: klar und unerschütterlich in den Grundsätzen, weit und von barocker Fülle in Auffassung und Darstellung, ein Mann, der Jurist, Theologe und ein herzwarmer Mensch voll Weisheit und Lebenskenntnis war.
Zeiger.

Goyeneche, S., C. M. F., Iuris Canonici summa principia seu breves Codicis Iuris Canonici commentarii scholis accommodati. Libri II. P. II De religiosis; P. III De laicis. gr. 8° (292 S.) Rom 1938, Herder. *L* 40.—. — G., der viele Einzelfragen bereits im Commentarium pro religiosis behandelte, bietet einen die Legal- und die systematische Ordnung in sehr übersichtlicher Weise verbindenden, die praktischen Fragen bevorzugenden Kommentar. Auf die einschlägige Literatur, auch abweichende Meinungen, wird hingewiesen; die neueren Entscheidungen sind eingearbeitet; kurze rechtsgeschichtliche Überblicke sind beigegeben. Einige Ergänzungen: nach AAS 13 (1921) 317 ist nunmehr der Ausdruck regula auf die Orden, constitutiones auf die Congregationen beschränkt (15); die Deutung: Bischof oder Regularoberer in c. 647 § 1 müßte wohl auch konsequent auf ähnliche Kanones, z. B. c. 580, ausgedehnt werden (212); die Lazaristen haben vier Gelübde (234). Wäre bei Behandlung der Laiengemeinschaften nicht auch auf die Gesetzgebung über die Katholische Aktion hinzuweisen? Leider sind zahlreiche Druckfehler zu bedauern; z. B. handelt es sich 53 Anm. 20 um die Konstitution Pastoralis curae Benedikt's XIV. von 1748.
Gemmel.

Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia. Collegit, notis et prolegomenis instruxit J. Mayer (Florileg. Patr. 42). gr. 8° (XII u. 71 S.) Bonn 1938, Hanstein. *M* 3.—. — Es werden die Texte aus dem christlichen Altertum und Mittelalter bevorzugt, die das unter den drei Ständen obwaltende Verhältnis beleuchten können. Die Übersicht mit Quellenangaben, kurzen Erläuterungen und beigegebener lateinischer Übersetzung griechischer Texte ist für die Geschichte der Begriffe ordo, ordinatio sowie des Ordenslebens lehrreich und reiht sich ähnlichen heutigen Veröffentlichungen würdig an. — Noch heute betet die Kirche am Karfreitag auch für die (gottgeweihten) Jungfrauen und Witwen, die dabei den ordines und gradus der Kirche zugezählt werden. Wenn in diesem alten Gebet den Jungfrauen, wie stets, aus aszetischer Berufsauffassung heraus ein Vorrang gegenüber den

Witwen eingeräumt wird, schließt dies eine gelegentliche höhere *Amtsgewalt* einer Witwe, wenn sie zugleich Diakonissin war, nicht aus, wie auch eigentlicher ordo und iurisdictio sich nicht decken. Die Diakonissinnen wurden zu gottesdienstlichen und anderen Aufgaben aus den gottgeweihten Jungfrauen und — besonders ursprünglich — Witwen ausgewählt und standen dann im Amte über den beiden anderen. Auch im Westen (zu 1) waren die Diakonissinnen Jungfrauen oder Witwen, nicht aber alle geweihten Jungfrauen und Witwen Diakonissinnen. Deshalb wäre den S. 1 aufgeführten Witwen-Klassen die der klösterlich geweihten, aber amtslosen beizufügen. Im *Klosterleben* konnte eine Diakonissin unter einer vidua stehen. Dies ist bei dem (mehrdeutigen) principatus zwischen Diakonissinnen und Witwen (1 Mitte) zu beachten. Es könnte noch hinzugefügt werden l. 1 C. Theod. V 3 = l. 20 C. I 3. Gemmel.

Tallarico, C. J., O. F. M., De matrimonii convalidatione. 8° (XVI u. 191 S.) Rom 1938, Antonianum. — Der Hauptteil der wertvollen Dissertation ist der geschichtliche. Die Kirche sah sich vor der Schwierigkeit, ihre grundsätzliche Verteidigung des Ehebandes mit den Gesetzen über die Ehehindernisse in Einklang zu bringen. Bei der Deutung der Texte tritt die sprachliche Schwierigkeit hinzu, daß im 1. Jahrt. die Ausdrücke für Unerlaubtheit und Ungiltigkeit noch nicht festgelegt sind, wie sich das auch bei der Lehre über das Weihesakrament zeigt. In allen diesen Fragen geht T. mit großer Behutsamkeit vor, wie sich auch seine Erklärung des geltenden Rechtes durch Klarheit auszeichnet. — Vielleicht müssen die Texte S. 32 ff. doch auf die (kirchlich-positive) Ungültigkeit der Blutsverwandtschaftsehen gedeutet werden (wie T. selbst 40 sagt), da bei bloßer Unerlaubtheit von Trennung und Eingehen einer neuen Ehe nicht hätte gesprochen werden können. Zu dem unechten Text germanam uxorem (23) vgl. etwa Wernz-Vidal n. 348 Anm. 63 und Hartzheims Text; zu dem ebenso unechten bald darauf folgenden aut qui ex propria consanguinitate usw. siehe Friedbergs Noten zu c. 8 C. 35 q. 2 und Freisens entsprechende Ausführungen. Zu 49 (Text u. Anm. 14): Das Lateranense hat die Unerlaubtheit der Klandestinität nicht zum ersten Male ausgesprochen; auch war die Nachkommenschaft nicht illegitim wegen der Klandestinität; vgl. § 1 des c. 3 X 4, 3. Gemmel.

Poletti, V., La natura giuridica dei Concordati postbellici nella dottrina canonica e nel diritto pubblico internazionale. (Sonderdr. aus „Rassegna di Morale e di Diritto") 8° (VIII u. 146 S.) Rom 1938. — Der Verf. unternahm mit dieser Erstlingsarbeit einen nicht gerade leichten Versuch: aus der Durchforschung und Durchprüfung der Nachkriegskonkordate zu einer neuen Begründung und Auffassung der Konkordatslehre zu gelangen. Bis heute ist unter den Kirchenrechtslehrern die sogenannte Privilegientheorie insofern noch nicht ganz ausgestorben, als die ausgleichende Erklärung von F. X. Wernz S. J. (Jus Decretalium I² [Roma 1905] n. 165 ff.) im allgemeinen noch weithin gehalten wird. Nun war die Auffassung, die Wernz seinerzeit vorlegte, nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig; denn die Kirchenverträge, die ihm vorlagen (z. B. das österreichische Konkordat vom Jahre 1855) enthielten noch Zugeständnisse an die Staatsgewalt, die aus kirchenrechtlichen und vor allem dogmatischen Gründen nur als kirchliche Vergünstigungen (Privilegien) im strengen Sinn des Wortes gedeutet werden konnten. Das hat sich in der Nachkriegszeit von

Grund auf geändert. Die kirchenpolitische Lage ist gewandelt (sogenannte katholische Monarchien sind verschwunden), die Kurie aber legt nun bei allen Konkordatsabschlüssen den neuen, klaren und bestimmten Codex J. C. zu Grunde (vgl. U. Stutz, Konkordat und Codex, in Sitzb. Preuß. Akad. Wiss. Berlin 1930); in keinem der Nachkriegskonkordate findet sich ein Zugeständnis an die weltliche Gewalt, das man notwendig als Privilegium bezeichnen müßte. Damit sind aber auch, wenigstens für diese neueren Verträge, der Theorie von Wernz die Grundlagen entzogen. In unserm Sprachgebiet sind schon seit Jahren gründliche Studien veröffentlicht worden, die im Konkordat vollrechtliche Verträge nach Art völkerrechtlicher Abmachung sehen (z. B. die wertvolle Arbeit von M. Bierbaum, Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht, Freiburg 1928); aber sie dringen nur langsam in das romanische Schrifttum oder gar in das amtlich bevorzugte Lehrgut ein, wie ja auch selbstverständlich die Staatsrechtslehre sich gegen diese Auffassung wendet. P. hat mit fester und sicherer Hand diesen ganzen Fragekreis aufgegriffen und gründlich bearbeitet. Nach einem einleitenden Überblick aus der Geschichte untersucht er in drei Abschnitten die bisherige Lehre vom Wesen der Konkordate, die Vertragsfähigkeit und Zuständigkeit des Hl. Stuhles, endlich beweist er mit guten, sehr beachtenswerten Gründen die Lehre vom Konkordat als völkerrechtlichen Vertrag. Aus seinen Darlegungen fühlt man, daß die Zeit von Pius XI. mit ihrer langen Reihe einheitlich aufgebauter Konkordate, vor allem die Lateranverträge mit ihren weitgehenden internationalen Rechtsfolgen, eine Wende für die kirchenrechtliche Lehre des sogenannten Ius publicum bedeuten.
Zeiger.

Blat, A., O. P., Ius concordatarium postbellicum conlatum cum Codice Iuris canonici. gr. 8° (160 S.) Rom 1938, Angelicum. *L* 14.—. — Mit der aus seiner Kodexerklärung bekannten Übersichtlichkeit und Klarheit berichtet B. über die Entstehung der Nachkriegskonkordate und führt dann, der Reihenfolge des Kodex folgend, die Bestimmungen der Konkordate vor. (Eine andere Methode befolgt auf ähnlichem Gebiet V. Meystowicz, La Religion dans les Constitutions des États modernes, Rom 1938: Die Verfassungen werden auszugsweise abgedruckt; auf sie wird in dem systematischen kirchenrechtlichen Teil verwiesen, wodurch manche Wiederholungen erspart werden.) B. bietet keinen Einzelkommentar, auch keine Konkordatstheorie. 105 12 128 hätte auf das Schlußprotokoll des deutschen Reichskonkordats verwiesen werden können; auch wäre ein Hinweis auf Wenners Ausgabe der deutschen Konkordate und ihrer Ergänzungsgesetze zu begrüßen.
Gemmel.

Wenner, J., Reichskonkordat und Länderkonkordate. Mit Einleitung und Sachverzeichnis. 4. verm. Aufl. kl. 8° (128 S.) Paderborn 1938, Schöningh. *M* 1.50. — Der rasche Absatz des Büchleins ist außer den Forderungen der Zeitlage seiner handlichen Ausgestaltung mit seiner (kurzen) Einführung, seinen (freilich nicht eingehend erklärenden) Anmerkungen, seinen zahlreichen Randverweisen, dem Schrifttums- und dem sorgfältigen Sachverzeichnis zu verdanken. Von der 3. Aufl. (Schol 13 [1938] 627 f.) unterscheidet sich die vorliegende durch Streichung der Erlassse über die Jugendverbände und die Aufnahme des österreichischen Konkordates von 1933/34 (unter Hinweis auf das Gesetz über die Wiedervereinigung). Man beachte den bei S. 119 beigelegten Verbesserungsnachtrag.
Gemmel.

Borngässer, W., Kirche und Staat — heute? Vertragen sich der Totalitätsanspruch des Staates und der Totalitätsanspruch der Kirche? Inaugural-Diss. (Heidelberg). 8° (X u. 80 S.) Würzburg 1938, Mayr. *M* 1.60. — Die nur scheinbar rein rechtliche Frage wird bis in ihre philosophischen und theologischen Voraussetzungen verfolgt. Der Staat ist notwendig, da keine Ordnung, wo keine Autorität. Soll diese Autorität nicht in bloßer Gewalt, sondern im Gewissen ruhen, muß der Staat als Schöpfungsordnung unter der Norm Gottes verstanden werde. Diese der katholischen Lehre nahekommende Anschauung wird fest entkräftet durch die gleichzeitig von B. vertretene lutherische Lehre vom Staate als der Sündenstrafanstalt; Sünde wird dabei sogar als existenzielle Menscheneigenschaft betrachtet. Da die Hegel'sche Verquickung von Staat und Kirche abgelehnt wird, ist eine Selbständigkeit der Kirche zu erweisen. Auch hier gilt: Keine Ordnung ohne Autorität: Da nun Christus selbst diese Autorität nicht bot (die bezüglichen Bibelstellen werden überhaupt nicht berührt), muß der Staat der Kirche die Ordnung schenken — ohne sich jedoch in die Lehre einzumischen. Diese schwer vereinbare Doppelforderung scheint bei B. erleichtert durch die Erfahrungstheologie, die Bekenntnisformeln vor der persönlichen Offenbarung und der Gewissensentscheidung zurücktreten läßt. Immerhin kennt auch B. letzte, unverrückbare Normen um die Persönlichkeit Christi und den Vater, ohne die ja auch ein Anspruch des Christentums an den Staat sinnlos bliebe. Sohm's pneumatische Auffassung wird abgewiesen, aber desgleichen ein „geistliches Recht", da es kein Schwert führen könne — als ob B. nicht die Hauptmacht des Staates im Gewissen verankert hätte. Die Widersprüche, die im evangelischen Prinzip selbst liegen, konnte auch B. nicht lösen. Im ganzen ist seine Schrift, die auch dem katholischen Standpunkt gerecht zu werden sucht, eine ernste wissenschaftliche Arbeit.

Gemmel.

* * *

Molitor, R., O. S. B., Vom Sakrament der Weihe. Bd. 1 u. 2. 8° (268 u. 288 S.) Regensburg 1938, Pustet. *M* 3.80 u. 4.20. — Der Priester kann richtig nur aus dem katholischen Dogma und ganz vom Innern der Wirklichkeit her verstanden werden, aus der er kommt, nämlich aus dem Sakrament und Geheimnis der Weihe. Der Glaube an diese Wirklichkeit spricht sich am klarsten und treuesten aus in den Gebeten und Vorgängen bei der Spendung der Weihen, wie sie im Laufe der Jahrhunderte aus den Grundgedanken der Einsetzung Christi in der Kirche sich entfalteten und für die lateinische Kirche im Pontificale Romanum zusammengefaßt wurden. Diesem echt katholischen, dogmatisch sicheren, liturgisch aussichtsreichen und damit quellennahen und tiefinnerlichen Ausgangspunkt entsprechen Inhalt und Geist des Werkes. Ganz wertvoll sind die eindringenden Erwägungen der „theologischen Vorfragen" über die Weihen und Christi Priestertum, Weihen und Christi mystischer Leib, Weihen und persönliche Heiligung, Zahl der Weihen, allgemeines und amtliches Priestertum, Weihen und eucharistisches Opfer. Dann folgen die zu heiligem Beten und heiligem Tun drängenden Betrachtungen über die einzelnen Weihen, zwanglos (vielleicht bisweilen zu zwanglos) dem liturgischen Verlauf nachgehend. Wie die Anmerkungen am Ende der beiden Bde. zeigen, hat der Verf. außer dem Pontificale — und den anderen liturgischen Büchern — die besten Quellen kirchlicher Überlieferung und priesterlichen Geistes aus gründlicher Vertrautheit

heraus benutzt: die hl. Schrift, einige lateinische Väter und große Scholastiker der älteren Zeit, besonders den Lombarden, Albert den Gr., Thomas von Aquin. Wenn bei der Weite des Gegenstandes Beschränkung schon nottat, wird die getroffene aus benediktinischer Geistesart heraus verständlich. — Es ist zu erwarten, daß in solchem Buch die Meditationes über das Priestertum besonders Reichtum und Schönheit aufweisen; aber die Erwartung wird übertroffen von den Abhandlungen über die priesterliche Tätigkeit des Offere, Praeesse, Praedicare; zumal beim zweiten schwingt des erfahrenen Benediktinerabtes, Vaters seiner Mönche, seelisches Ringen und Erleben spürbar mit. Doch mehr noch erweisen sich Art und Geist der Erwägungen als Blüte echten und edlen Mönchtums. Da ist die Liturgie der hl. Weihen in Wahrheit „beschaulich" durcherwogen, durchbetrachtet, durchgebetet, ja mehr noch, durchgeübt und durchgelebt. Da wird vor allem klar, daß aufgeschlossenes und ergriffenes Miterleben der liturgischen Vorgänge dem Ganzen und Tiefen der Liturgie noch keineswegs gerecht wird, daß dazu beharrliches, sittliches, sagen wir es ruhig, aszetisches Bemühen gehört, sich mit Gottes Gnade den gefeierten Geheimnissen immer mehr und mehr und durch und durch anzugleichen, besser, heiliger zu werden; daß zur bereiten Aufnahme des opus operatum mühevolle ständige Mitwirkung des opus operans mit Selbstverleugnung und Kreuzesnachfolge kommen muß, daß der Weg vom äußeren liturgischen Opfer zu seiner geheimnisvollen Tiefe und Innerlichkeit in Christus nur über das aszetische Opfer geht. Keller.

Études Carmelitaines 23 (1938) Bd. 1: L'esprit et la vie. 8° (250 S.) Paris 1938, Desclee. *Fr* 20.—. — In diesem Bd.: L'esprit et la vie soll im Einzelnen gezeigt werden, wie sich das Geistige, Immaterielle zu den Phänomenen verhält, die der Wahrnehmung und Beobachtung zugänglich sind. Das rein Dogmatische soll dabei ausgeschlossen bleiben. An der Spitze steht eine Untersuchung über den Konflikt von Geist und Leben, dem niemand entgehen kann, der aber durch die Gnade harmonisch gelöst wird. Graphologisch will man in einer weiteren Ausführung diesen Konflikt und seine Lösung in einem Autograph der hl. Theresia wiedererkennen, deren Geist über die Schwierigkeiten des Gehorsams siegte. Das Buch von Th. Häcker, Der Geist des Menschen und die Wahrheit, steuert zahlreiche aphoristische Sätze bei, die dem Leitmotiv der einzelnen Artikel dienen. Prof. M. de Corte, Lüttich, bringt eine eingehende Untersuchung über Platonische und Aristotelische Anthropologie. Die Privatdozentin C. Zawisch der Wiener medizin. Fakultät zeigt, wie sie den Geist in den Ergebnissen der medizinischen Forschung deutete. Das Thema wird dann weitergeführt in Aufsätzen über Kriminologie und Psychoanalyse. In dem Aufsatze Le drame de Kierkegard erscheint dessen Wahrheitsbegriff an der Seite Pascals und Nietzsches. Fr. M. de Munninck O. P. zeigt den Geist im Dienste des Lebens und Fr. B. Lavaud O. P. legt ausführlich die göttliche Idee der Ehe dar, wie sie bei Israel und dem Christentum hervortritt und Geist wie Leben harmonisch vereinigt. So bietet dieser Bd. einen Reichtum von anregenden Gedanken. Richstaetter.

de Tonquédec, J., Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques. 8° (240 S.) Paris 1938, Beauchesne. *Fr* 15.—. — Der Verf. wirkte 20 Jahre als der offizielle Exorzist der Diözese Paris. Die praktischen Erfahrungen, die er als sol-

cher machen konnte, ergänzte er durch eingehendes Studium der Psychiatrie und Neurologie unter der Leitung hervorragender Spezialisten. Das Buch will eine eingehende Begründung der Bemerkung sein, die das Rituale Romanum für den Exorzismus bietet: „ne facile credat aliquem a daemonio obsessum". Zunächst wird unterschieden zwischen gewöhnlicher dämonischer Einwirkung bei Versuchungen, wobei es schwer ist, den Einfluß von natürlichen Regungen der Phantasie und des Strebevermögens zu unterscheiden, und dem außergewöhnlichen Einwirken, wo der Dämon von dem Körper Besitz ergreift und sich der Gedanken und Empfindungen bemächtigt (9). — Für den Leser könnte es nach dem Titel des Buches eine Enttäuschung bereiten, daß Fälle wirklicher Besessenheit, deren Zeuge der Verf. gewesen ist, nicht angeführt oder nur ganz kurz gestreift werden, z. B. 128 f., 133 f. Wer also dämonische Mystik sucht, kommt in dem Buche nicht auf seine Rechnung. Es bietet vielmehr die Beschreibung von pathologischen Zuständen, die für den Unerfahrenen die Vermutung nahelegen könnten, es handle sich um dämonische Infestationen. Es werden unter diesem Gesichtspunkte behandelt Psychasthenie, Epilepsie und verwandte Krankheitserscheinungen, Hysterie und verschiedene Arten der Psychose. Unter Halluzinationen werden Beispiele aus den Hexenprozessen gebracht und die Bulle Summe desiderantes von Innozenz VIII. aus dem Jahre 1484. Verf. zeigt an anormalen Krankheitsbildern, daß man dabei an dämonische Infestation nicht zu denken brauche. Wie unzuverlässig die alten Dämonologen, wie Sprenger, Del Rio usw. seien, wenn sie sich auf Augustinus und Hieronymus beriefen, wird an Beispielen gezeigt (142 f.). Abschließend aber wird ausdrücklich betont, daß nicht alle Fälle, die das Rituale Romanum im Auge hat, sich rein natürlich nur als Krankheitserscheinungen, ohne dämonischen Einfluß, erklären ließen. Richstaetter.

Kuckhoff, J., Johannes von Ruysbroek. Einführung in sein Leben. Auswahl aus seinen Werken (Gest. d. chr. Abendl. 3). 8° (319 S.) München 1938, Kösel. *M* 6.80; subskr. *M* 5.60. — Dieses Ruysbroekbuch ist auf deutschem Sprachgebiet sehr willkommen. Außer in Geschichts- und Nachschlagewerken, in spärlichen und oft sehr subjektiv gehaltenen Vor- und Nachworten zu den bisherigen Übersetzungen einzelner seiner Schriften und der gediegenen, fachwissenschaftlichen Monographie von G. Dolezich, 1926, war der eigenartigste Vertreter der niederdeutschen Mystik des Mittelalters nur schwer zugänglich. — Der Hrsg. geht in seiner Studie nicht darauf ein, wieweit R.s Lehre theologisch fruchtbar sei; auch nicht darauf, was schon nähergelegen hätte, welche Stellung ihr innerhalb der katholischen Mystik überhaupt zukomme. Er versucht, R. dem religiösen Verständnis des heutigen Menschen zu erschließen als einen der Großen der europäischen Geistesgeschichte. Aber man gewinnt nicht den klaren Eindruck, daß R. auf seine Zeit, etwa auf die Anfänge der „devotio moderna", wahrlich einer Bewegung von abendländischem Ausmaß, nicht nur nachhaltigen, sondern entscheidenden und zukunftsbewußten Einfluß ausgeübt habe. Wohl geht eine Linie von ihm zu Thomas von Kempen, aber dieser schreibt doch, obwohl er R. hoch verehrt, schon in anderem, neuartigerem Geist; und im Vergleich zu Geert Groote bleibt R. noch „in mancher Beziehung der Mann des früheren Mittelalters" (vgl. 34). Man darf R. zu den Vorläufern der kirchlichen Reform zählen, vielleicht aber nur im weiteren Sinn, insofern er die geistige und geistliche Not der Kirche seines Jahr-

hunderts gesehen und mit Kritik nicht gespart hat; doch kommt er über die stets wiederholte Forderung nach vertiefter Innerlichkeit, vor allem im Priester- und Ordensstand, wie sie ja viele in seinen Tagen erhoben haben, kaum hinaus; neue geschichtliche Möglichkeiten hat er nicht aufgewiesen. Daher erhält man von R.s überzeitgeschichtlicher Bedeutung kein scharfes Bild. — Dagegen hat K. es sehr gut verstanden, die inneren Schönheiten und Tiefen der Mystik R.s in wunderbaren Farben aufleuchten zu lassen und nicht nur Einzelheiten seiner Gedankengänge, sondern auch ihre hohe gotische Systematik zur Erscheinung zu bringen. Gerade die Schrift „Der Spiegel des ewigen Heiles", hier erstmals ins Deutsche übertragen, wichtig wegen der für R. zentralen Imago-Dei-Lehre, zu der sie von allen seinen Werken die reichste Metaphysik und Theologie bietet, vermittelt einen sicheren Einblick in seine Ideenwelt. Wesen und Theorie der höchsten mystischen Vereinigung entwirft ergänzend das 3. Buch der „Zierde der geistlichen Hochzeit", vielleicht R.s unnachahmlichste Leistung. An der Übertragung dieser Kap. erweist sich so recht, was von K.s Übersetzung allgemein gilt: sie verbindet ruhige Sachlichkeit und philologische Treue mit inniger Einfühlung in die religiöse Weihe und die hohe Kunst des Denkens in Bildern, die man schon immer beim „doctor admirabilis" gerühmt hat. Die übrigen Ausschnitte aus dem Gesamtwerk, darunter ganz übernommen das „Buch von den sieben Einschließungen" und das „Buch von den sieben Stufen auf der Treppe geistlicher Minne", zeichnen mehr die aszetischen Grundgedanken; hier offenbart sich, wie bewußt R. nicht nur seine Mystik, sondern auch seine Tugendlehre aus den Dogmen von der heiligsten Dreifaltigkeit und der Menschwerdung entfaltet: was gerade heutige Leser unmittelbar ansprechen muß.

Ogiermann.

Veghe, J., Lectulus Noster Floridus. Unser Blumenbettchen. Eine devot-mystische Schrift des 15. Jahrhunderts. Niederdeutsch. Zum erstenmal hrg. v. H. Rademacher, M. S. C. 8° (XVI u. 210 S.) Hiltrup 1939, Herz-Jesu-Missionshaus. *M* 6.60. — Es ist eine wertvolle Mystikerschrift der Devotio moderna des Münsterischen Fraterherrn Johannes Veghe, die hier aus einer Berliner Handschrift mit philologischer Akribie durch den Druck zugänglich gemacht wird. Schrift- und Vätertexte sind genau zitiert. Das Wörterverzeichnis am Schluß ist auch für den Germanisten von Wert. Im Anschluß an das Hohelied wird das mystische Braut-Bräutigamverhältnis zwischen Christus und der Seele geschildert. Zunächst wird der Text auf Maria gedeutet. Darauf wird im 2. Teil ausgeführt, was Christus um unserer Sünden willen hat leiden wollen. Der 3. Teil zeigt die innige Vereinigung der bräutlichen Seele mit Christus, dem Bräutigam. Das alles wird in einer stilistisch fein abgewogenen, bilderreichen Sprache voll Kraft und Innigkeit vorgeführt. Der feingebildete Humanist handhabt die deutsche Sprache in kunstvoller Weise, um in der Münsterischen Mundart des 15. Jahrh. auf weitere Kreise zu wirken. So schuf er ein Werk von hohem Werte für die Theologia spiritualis; aber auch für die Dogmatik, z. B. bei der Darstellung, wie göttliche Gnade und menschliche Willensfreiheit zusammenklingen (4). Im Schmuck aller poetischen Figuren benutzt V. gern die altgermanische Stabreimlangzeile, um wichtige Aussprüche und Lehren besonders einprägsam zu gestalten. Nicht selten bricht die ganze Glut innigster Jesusliebe hervor.

Richstaetter.

1938 K 4634

16.– per cplt
1938 K 4634.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XIV. JAHRGANG

HEFT 1

1939

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

U.B. TÜB.
27. JAN. 1939

Vierzehnter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes.

Seite

Über die Struktur des religiösen Erlebens. Von Alexander Willwoll S. J. 1

Rudiger von Klosterneuburg an der Seite seiner Brüder Gerhoh und Arno von Reichersberg im christologischen Streit um die Verherrlichung des Gottessohnes. Die dogmatische Stellung und Ausgabe seines ersten neugefundenen Schrifttums. Von Heinrich Weisweiler S. J. 22

Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik. Von Johannes Beumer S. J. 50

Das subjektive Apriori in unserer Gotteserkenntnis. Von Max Rast S. J. 75

Vivianus von Prémontré der früheste Zeuge für die Benützung der Summa sententiarum. Von Ludwig Ott . . 81

Besprechungen:

R. M. Martin, Oeuvres de Robert de Melun. II: Questiones theologice de epistolis Pauli (Weisweiler) — H. Meyer, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung (Jansen) — B. Peters, Der Gottesbegriff Meister Eckharts. Ein Beitrag zur Bestimmung der Methode der Eckhartinterpretation (Fischer) — Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. 5. und 6. Bd. (Hentrich) — C. Nink, Sein und Erkennen. Untersuchungen zur inneren Einheit der Philosophie (de Vries) — J. B. Lotz, Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms: „Ens et bonum convertuntur" im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre. I: Das Seiende und das Sein (Rast) — J. Hessen, Wertphilosophie (Lotz) — W. Hellpach, Einführung in die Völkerpsychologie (Fröbes) — Th. Keulemans, Maatsschappyleer (Beuns) — W. A. Jöhr, Die ständische Ordnung. Geschichte, Idee und Neuaufbau (Gemmel) . . . 91

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 110
2. Literar- und Ideengeschichte der Scholastik . . . 117
3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . 129
4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . 144
5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre. Pädagogik . 151

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten . . . 160

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderabdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XIV. JAHRGANG

HEFT 2

1939

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

U.B.T.ÜB.
25 [illegible] 1939

Vierzehnter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Die Zweiheit menschlicher Erkenntnis als Baugesetz einer kritischen Begründung der Metaphysik. Von Joseph de Vries S. J. 161

Die Lehre von der Unsündbarkeit Christi in der reifenden Frühscholastik. Von Artur Landgraf. . . 188

Quästionen des Franziskaners Richardus Rufus de Cornubia (um 1250) in Cod. VII C. 19 der Nationalbibliothek Neapel und Cod. 138 der Stadtbibliothek Assisi. Von Franz Pelster S. J. 215

Theologie als Wissenschaft. Von Ludwig Kösters S. J. . 234

Die Antinomien zwischen Moral und Religion bei Nikolai Hartmann und die Idee der Gottesebenbildlichkeit. Von Joh. B. Schuster S. J. 240

Besprechungen:

M. Schmaus, Katholische Dogmatik. I. Gott der Eine und der Dreieinige. II. Schöpfung und Erlösung (Lieske) — U. Holzmeister, Commentarius in Epistolas SS. Petri et Judae Apostolorum. I. Epistola S. Petri Apostoli (Brinkmann) — A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (v. Ivánka) — I. Rodriguez-Herrera, Poeta christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters (Faller) — A. Fliche-V. Martin, Histoire de l'Église, VI: E. Aman, L'époque carolingienne (Böminghaus) — K. E. Skydsgaard, Metafysik og Tro. En dogmatisk Studie i nyere Thomisme. Metaphysik und Glaube. Eine dogmatische Studie in neuem Thomismus (Menzinger) — M. Blondel, L'Action (Grausem) — C. Baisi, Il ministro straordinario degli ordini sacramentali (Weisweiler) — F. Mikula, De essentia seu materia et forma septimi sacramenti (Weisweiler) — K. Algermissen, Konfessionskunde (Krose) — H. Mulert, Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute (Kösters) — J. Hofinger, Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte (Schröteler) — St. Kuttner, Repetitorium der Kanonistik (1140 bis 1234). Prodomos corporis glossarum I (Weisweiler) 245

Aufsätze und Bücher:

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums 271
2. Fundamentaltheologie 279
3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testamentes 284
4. Dogmatik und Dogmengeschichte 296
5. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik 305

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten . . . 320

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderabdrucke) 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

XIV. JAHRGANG

HEFT 3

1939

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

U.B.T.U.D.
13 JULI 1939

Vierzehnter Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Einzelding und Allgemeinbegriff. Zum Grundansatz des existenzialphilosophischen Denkens. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 321

Natur und Übernatur in Glaube und Theologie. Von Heinrich Weisweiler S. J. 346

Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und östliche Theologie. Von Endre von Ivánka 373

Naturphilosophie als Grundlage und Weiterführung der Naturwissenschaften. Versuch einer Wegweisung zu einer modernen scholastischen Kosmologie. Von Nikolaus Junk S. J. 397

Besprechungen:

E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie (Brunner) — G. Rabeau, Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin (de Vries) — Nicolai Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit (Nink) — P. Hoenen, Philosophie der anorganische natuur (Junk) — H. Conrad-Martius, Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos (Frank) — Ch. Spearman, Psychology down the ages (Fröbes) — M. de Iriarte, Juan Huarte de San Juan und sein „Examen de Ingenios". Ein Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie (Fröbes) — S. del Boca, Finalismo e necessità in Leibniz (Rast) — Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre (Zeiger) — P. A. Borgolte, Zur Grundlegung der Lehre von der Beziehung des Sittlichen zum Religiösen. Im Anschluß an die Ethik Nic. Hartmanns (Schuster) — J. Hessen, Die Werte des Heiligen (Brunner) — B. Geyer, Die Albert dem Großen zugeschriebene Summa naturalium (Philosophia pauperum). Texte und Untersuchungen (Weisweiler) — Verzeichnis der Handschriften im Deutschen Reich. I. Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Breslau (Weisweiler) 412

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 434
2. Literar- und Ideengeschichte der Scholastik . . . 440
3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . 455
4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . 473
5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre . . . 479

Verzeichnis der Verfasser besprochener Bücher . . . 484

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderabdrucke) 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

XIV. JAHRGANG

HEFT 4

1939

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

U.B. Tüb.
11. NOV. 1939
Gd 861

Vierzehnter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

Seite

Zur Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa. Von Aloysius Lieske S. J. 485

Essenz- und Existenz-Philosophie. Tragische Identität oder Distanz der Geduld. Von Erich Przywara S. J. 515

Der Sinn der Mathematik. Von Caspar Nink S. J. . 545

Ludwig Kösters S. J. † 565

Ansprache des Heiligen Vaters Pius XII. an die Theologiestudierenden der römischen Institute am 24. 6. 1939 . . 567

Besprechungen:

Zur Literatur über die Weltkonferenzen von Oxford und Edinburg († Kösters) — S. Kopp, Ein neues Elogium von Venantius Fortunatus (Faller) — P. Volz, Prophetengestalten des Alten Testamentes. Sendung und Botschaft der alttestamentlichen Gotteszeugen (Closen) — E. F. Sutcliffe, A Two Year Publical Ministry (Brinkmann) — J. Molitor, Der Paulustext des hl. Ephräm (Merk) — F. Ceuppens, De Deo Uno; De Sanctissima Trinitate (Closen) — H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner (Schultze) — H. Seiler, Corredemptrix. Theologische Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Mittlerschaft Mariens (Beumer) — P. Browe, Die eucharistischen Wunder des Mittelalters (Weisweiler) — E. Przywara, Deus Semper Maior. Theologie der Exerzitien (Lieske) — H. Kümmet, Die Gotteserfahrung in der Summa Theologiae Mysticae des Karmeliten Philippus a SS. Trinitate (Richstaetter) — P. Erfurth, Soziologie und Kirche. Ein Beitrag zur neuen evangelischen Kirche Deutschlands (Gemmel) 570

Aufsätze und Bücher:

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums 589
2. Vergleichende Religionsgeschichte 595
3. Fundamentaltheologie 600
4. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 606
5. Dogmatik und Dogmengeschichte 616
6. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik 626

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten 3. Umschlagsseite

Gesamtverzeichnis des Jahrganges 1939 III

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderabdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich Seite VIII.

14. MRZ 1982
- 9. FEB. 1982
- 8. 1. 64
27. JUNI 1984
21. 1. 67
13. 12. 68
24. Jan. 1972
14. OKT. 1973
8. JUNI 1974
14. JAN. 1975
13. Nov. 1975
23. 4. 76
20. JULI 1976
9. JAN. 1978
16. NOV. 1978
29. Sep. 1980
22. SEP. 1981

3.75