N12<518372215 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

XV. JAHRGANG

1940
DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (Rhld.), GOSPERTSTR. 74

Alle Rechte vorbehalten.

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

Yd 861.

Inhalt des XV. Jahrgangs.

Seite

Abhandlungen.

Gnosis des Christentums. Zur theologischen Erkenntnislehre des gleichnamigen Buches von Georg Koepgen. Von Karl Rahner S. J. 1

Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis. Von Hans Urs von Balthasar S. J. 16

Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers. Von Johann Bapt. Lotz S. J. . . . 39

Die Wesensart der Metaphysik des Suarez. Von Bernhard Jansen S. J. 161

Die Autorität in der übernatürlichen und natürlichen Ordnung. Von Jakob Gemmel S. J. 186

Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters. Von Artur Landgraf S. J. . . . 204

Der Katholizismus der Zukunft. Folgerungen aus einer Gesamtschau des Glaubens. Von Heinrich Weisweiler S. J. . 321

Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform. Von Erich Przywara S. J. 339 508

Kant und das Sein. Von Walter Brugger S. J. . . . 363

Der Aufbau der Schrift „De divinis nominibus" des Ps.-Dionysios. Von Endre von Ivánka 386

Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise. Von Josef de Vries S. J. 481

Aus der Frühzeit deutscher Scholastik und deutscher Frömmigkeit. Mitteilungen aus einer Paderborner Handschrift (Cod. Vat. Palat. 482). Von Franz Pelster S. J. . . 533

Beiträge.

Die mathematisch-logistische Symbolsprache in philosophischer Sicht. Von Caspar Nink S. J. 57

Textkritische Studien zur Gnadenlehre des Alexander von Hales. Von Johann Auer 65

Wesen und Wert der Graphologie. Von Josef Fröbes S. J. . 76

Die Grundfrage der Verkündigungstheologie. Von Heinrich Weisweiler S. J. 228

Zur Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. Von Walter Brugger S. J. 233

Begriff und Verpflichtung des positiven Gesetzes bei Gabriel Vazquez. Von Jakob Fellermeier 560

Besprechungen 88 240 400 575

		Seite
Aufsätze und Bücher.		
Geschichte der älteren und neueren Philosophie . .	112	430
Literatur- und Ideengeschichte der Scholastik . .	118	440
Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . .	132	456
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . .	144	467
Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre . . .	150	475
Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums		260
Vergleichende Religionsgeschichte		269
Fundamentaltheologie	276	594
Theologie der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testamentes	283	602
Dogmatik und Dogmengeschichte	294	612
Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik	306	620

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Auer, Johann (München) 63—75.

Bacht, Heinrich, S. J. (Valkenburg) 588f.

v. Balthasar, Hans Urs, S. J. 16—38.

Becher, Hubert, S. J. (München) 105—108 273f.

Bertrams, Wilhelm, S. J. (Rom) 310f. 626.

Beumer, Johannes, S. J. (Valkenburg) 280 302f. 471 615.

Böminghaus, Ernst, S. J. (Valkenburg) 264f. 589—592 620f.

Brinkmann, Bernhard, S. J. (Valkenburg) 242f. 246f. 276—280 291 bis 294 594—601 610.

Brugger, Walter, S. J. (Pullach) 126 128f. 136f. 143 233—239 274 bis 276 363—385 433 439f. 464 467.

Brunner, August, S. J. 118 132 135 139.

Buuck, Friedrich, S. J. (Valkenburg) 266f. 444f.

Closen, Gustav Engelbert, S. J. (Valkenburg) 243f. 269—273 283 bis 291 597f. 603—608.

Deneffe, August, S. J. (Valkenburg) 250—252 261 295f. 300—302 582 bis 584 613—616.

Faller, Otto, S. J. (Rom) 263 585—588.

Fellermeier, Jakob (Freising) 560—574.

Frank, Karl, S. J. (Pullach) 117f. 145f. 457 459f.

Fröbes, Josef, S. J. (Bonn) 76—87 137f. 144f. 147—150 420—423 469 472—475.

Gemmel, Jakob, S. J. (Valkenburg) 102—104 131 151—154 156—159 186—203 269 280f. 307f. 310—315 415f. 445 475—480 592f. 614f. 620—622 624—629 631.

Gummersbach, Josef, S. J. (Frankfurt) 255—257 282 601.
Gundlach, Gustav, S. J. (Rom) 155f.
van Haag, Theodor, S. J. (Bonn) 264f. 267f.
Hartmann, Albert, S. J. (Frankfurt) 150f. 154.
Hentrich, Wilhelm, S. J. (Rom) 97—99 116 126f. 129f. 147 260f.
v. Ivánka, Endre (Solymar) 91—93 247—250 386—401.
Jansen, Bernhard, S. J. (Bonn) 90f. 94—97 161—185 411—415 430 432f. 452—454.
Junk, Nikolaus, S. J. (Frankfurt) 145—147 467f.
Karp, Georg, S. J. (Dresden) 320.
Keller, Heinrich, S. J. (Valkenburg) 299f. 311 621 623f. 627.
Kirch, Konrad, S. J. (Köln) 262f. 309f.
† Kösters, Ludwig, S. J. (Frankfurt) 269 278 282f. 297f. 455.
Krose, Hermann, S. J. (Valkenburg) 601f.
Landgraf, Artur (Bamberg) 204—227.
Linder, Josef, S. J. (Frankfurt) 602f.
Lotz, Johann Bapt., S. J. (Pullach) 39—56 99—102 114f. 139—141 412f. 431f. 438 456 464f.
Nachbaur, Sigmund, S. J. (Lindau) 263f.
Nink, Caspar, S. J. (Frankfurt) 57—62 88—90 112 114—119 130—136 141 401—404 416—418 430f. 433—437 459—463 465f.
Pelster, Franz, S. J. (Rom) 108—111 113f. 120—128 130f. 427f. 440 bis 455 533—559.
Prümm, Karl, S. J. (Wien) 244—246 584f.
Przywara, Erich, S. J. (München) 240f. 339—362 508—532.
Rahner, Karl, S. J. (Wien) 1—15.
Raitz von Frentz, Emmerich, S. J. (Münster) 315—320 629—632.
Rast, Max, S. J. (Pullach) 122f. 142f. 308 423—425 437f. 466f.
Richstaetter, Karl, S. J. (Aachen) 316—318 629 632.
Schmitz, Hermann, S. J. (Valkenburg) 468f.
Schoemann, Johann Bapt., S. J. (Frankfurt) 257—260 278f. 281f. 575f. 612.
Schönhuber, Josef, S. J. (Rom) 418—420.
Schröder, Franz, S. J. (Nijmegen) 154f.
Schröteler, Josef, S. J. (Frankfurt) 159f. 306—309 439 470—472 623.
Schultze, Bernhard, S. J. (Rom) 268 594.
Schuster, Johann Bapt., S. J. (Pullach) 104f. 112 114 120f. 138f. 151 307 430 434f. 476f. 480.
de Vries, Josef, S. J. (Pullach) 116f. 132—134 138 141—143 404—410 436f. 449 456—459 461—464 481—507 622f.
Weisweiler, Heinrich, S. J. (Valkenburg) 93f. 119f. 228—232 252 bis 255 261f. 283 294—299 302—306 321—338 425—429 440—443 455f. 579—582 594 598f. 612—614 616—620.
Wennemer, Karl, S. J. (Valkenburg) 576—579 608—612.
Willwoll, Alexander, S. J. (Pullach) 469f. 472 474.
Zeiger, Ivo, S. J. (Rom) 312 627f.

Gesamtverzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Abaelard 252
Abellán P. 121
Abramowski R. 269
Adam K. 298
Adler Mortimer J. 132
de Aldama J. A. 130
Alexander v. Hales 255
Alföldi A. 244
Alkofer A. 632
Allers R. 459
Altaner B. 244
d'Amelio M. 593
Amerio R. 455
Angelinus O. M. Cap. 154
Arnou R. 140
Athanasius 588
Aubron P. 302
Auer J. 447
Augustinus 261
d'Avack P. A. 593
Axters E. 125
Bachelard G. 459
v. Balthasar H. U. 247 341
Barillari B. 154
Barth T. 452 465
Barthel E. 466
Bartmann B. 279
Basilius 260
Bauer L. 613
Baus K. 246
Bayerschmidt P. 451
Beda Venerabilis 260
Bédoret H. 113
Beer G. 604
Benedetti J. 312
Bense M. 133 459
Bergounioux F. 135
Beringer C. Ch. 468
Bernard R. 621
Berresheim H. 280
Bickel E. 245
Bieter Fr. A. 263
Bittremieux J. 615 616
Blat A. 311
Boehm A. 114
Bohatec J. 115
Bolkestein H. 240
Bommersheim P. 308
Bontandini G. 136
Bornemann E. 473
Boyer J. 146
v. Bracken H. 149
Bramsen A. 310
Braun F. M. 608
Breninkmeyer A. 630
Brentano-Ges. 144
Brierre-Narbonne J. 607
Brinktrine J. 276
Brizgys V. 312
Brockhaus, der neue 475
de Broglie L. 418
Browe P. 303
Buchholz E. 265
Büchsel Fr. 610
Burrows E. 603
Buttimer Ch. H. 119
Cajetanus Card. 128 455
Campanella Th. 455
Campo M. 432
Cappello F. 593
Carabellese P. 114
Carbone C. 141
Casper J. 624
Causality in current philosophy 458
Cayré F. 261
Césari P. 135
Chaillet P. 240
Chenu M. D. 449
Chiesa e Stato 592
Cimitier F. 310
Clasen S. 124
Claudel P. 243
Clemen C. 245
Clementinus a Vlissingen 629
Closen G. E. 602
Conte a Coronata M. 628
Contri S. 99
Coquelle J. 128
Cumont F. 245
Curtius L. 245
v. Dach K. R. 477
Dander F. 614
Das B. 439
David-Neel A. 274
Delogne H. 260
Demircioglu H. 269
Descoqs P. 457
Dieckmann W. 148
Dienst d. Frau in den Religionen und Kirchen 309
Dillenschneider C. 301 615
Dold A. 262
Dölger F. 245
Dölger F. J. (Festschrift) 244
Dondaine A. 124
Douie D. 120
Druwé E. 300
Duesberg H. 289
Dyroff A. 245
Ebeling H. J. 595
Ebenstein W. 154
Ehrlich W. 138
Eitrem S. 245
Ellerbeck P. 472
Emge C. A. 434
Engelmann W. 153
Ennis Sister M. Gr. 263
Erbe W. 625
Esser G. 467
Eröss A. 266
Etcheverry A. 480
Études Carmélitaines 316 629
Farney R. 478
Farrel A. P. 159
Fasciculos de la Bibl. 156
Fedele P. 593
Fehr J. 277
Felder H. 278
Fellermeier J. 477
Fernández A. 286 607
Festugière A. J. 245
Feyerabend O. 145
Fichtner J. 290
Fickert H. 152
Fischer J. 287
Franceschini E. 125
Frauenstädt J. 116
Frey Fr. 598
Friethoff P. 615
Fröbes J. 413
Fumet St. 630
Fürth R. 144
Galling K. 604
Galtier P. 298 299 579
Garzend L. 594
Gasse I. 435
Gehlen A. 416 435
Gehrung F. 472
Geiselmann R. 240
Gennatas H. 312
Gentile M. 91
Geppert W. 601
Ghanananda S. 275
de Ghellinck J. 425
Giannini A. 592
Gilson E. 461
Glorieux P. 427
Glunz H. H. 105
Goergen A. 128
Goichon A. M. 114
Goossens W. 582
Gorce M. 135
Gottlob Th. 627
Grabmann M. 122 440 451 454 457
Graz-Handschriftenkatalog 428
Gredt J. (Festschrift) 457
Gregor v. Nyssa 247
Grönbech W. 273
Gry L. 606
Haacke W. 280
Hablitzel J. 442
Hadlich H. 150
Hamp V. 285
Hanse H. 584
Harrison Thomson S. 440
Hartlich Chr. 476
Hartmann A. 100
Hasenhütl A. 127
Hauber U. 459
Hauer J. W. 307
Hazard P. 430
Heiler A. M. 309
Heiler F. 309
Heinerth H. Chr. 624
Heinrich R. 151
Heisenberg W. 418
Hengstenberg H. E. 146
Henquinet F. M. 446 447 451
Hentze R. 471
Hermann E. 464
Hermans Fr. 629
Herzog R. 245
Hesse A. 155
Hesse Th. 442
Hessen J. 409
Heynck V. 306
Hildebrandt K. 430
Hilker O. 620
Hirschmann H. 621
Hlucka Fr. 134
Hoffmann E. 430
Hofmann K. M. 246
Hofstätter P. R. 149
Hölters H. 434
Hoogveld H. E. J. 449
Hopfner Th. 245
Hoppe H. 585
Horneffer A. 430
Horst Fr. 289
Hübscher A. 116 434
Hugo a S.Victore 119
Itinerarium animae franciscanum 317
Jacobsohn H. 270
Jacoby G. 435
Jaensch E. R. 471
Jannacone C. 593
Jansen B. 97
Janssen A. 158
Jarlot G. 480
Jaspers K. 40
Jerphanion G. 278
Jesuit Thinkers of the Renaissance 131
Joannes abbas S. Mariae trans Tiberim 264
Jodice A. M. 305
Jolivet R. 457
Jone H. 310 626
Joppin G. 318
v. Juhos B. 435 460
Jung E. 435
Jungmann J. A. 306 623
Kahles W. 631
Kalthoff H. 117
Kanthack-Heufelder K. 431
Käppeli Th. 445
Karpp H. 284
Karrer O. 293
Kastil A. 144
Der Katholizismus der Zukunft 321
Kazarow G. 245
Kern A. 428
v. Kern B. 136
Kerschensteiner M. 439
Kirsch J. P. 245
Klauser Th. 244 245
Knittermeyer H. 433
Knox W. L. 293
Koenen J. 618
Koepgen G. 1
Kohlen W. 617
Kologriwof J. 297
Kolping A. 118
Kranz W. 112

Kraus O. 144
Kroppemberg H. 318
Krüger G. 400
Krüger K. 312
Kurczynski P. 314
Kuss O. 292
Lachello G. 617
Lackas P. 445
Lacombe O. 630
Lambot C. 261
Landgraf A. 442 446
Langendörfer H. 469
La Plante O. 458
Larrañaga V. 576
Larenz K. 151
Lauck W. 288
Laurent M. H. 128 455
Lavelle L. 464
Le Blond J. M. 401
Lecat M. 117
Leclerq J. 630
Lee P. C. 275
Le Fur L. 592
Lehmann H. 148
Lehmann K. 118
Leicht S. 592
Leider K. 133
Leiwesmeier J. 130
Lennerz H. 582 583 615
Leonhard K. 149
Lercher L. 242 619
Liebe A. 438
Liebert A. 132
Linke P. F. 144
Lipowsky F. 142
Lippert P. 620
Litt Th. 139 308 436
Little A. G. 120
v. Loewenich W. 304
Löhr G. M. 441
Loisy A. 279 598
Lortz J. 589
Lottin O. 120 450
de Lubac H. 621
Lumbreras P. 622
Mackay E. 143
Madoz J. 250
Maier A. 468
Malebranche nel terzo centenario 411
Mamdapurkar G. 148
Manelis Fr. 614
Maquart F. X. 456
Marc A. 480
Maritain J. 307
Marling J. 459
Martinez J. C. 295
Mattiesen E. 147
Maus H. 435
Mc Cormick J. F. 131 132
Mc Dougall W. 474
Mc Mahon Fr. 459
Meier L. 126 455
Meissinger K. A. 281
Meissner E. 282
Merkelbach B. H. 301
Mesnil du Buisson, Compte du 271
Messina G. 319
Mezger E. 477
Miles W. R. 149
Millet M. G. 271
Miscellanea philosophica 457
Möhler J. A. (Gedenkschrift) 240
Mohrmann K. 473
de Moidrey T. 243
Molitor R. 628
Möller W. 601
Monzel N. 157
Moock W. 594
Most O. J. 90
Mühlhäuser E. 479
Mulert H. 321
Muller A. 157
Müller J. P. 457
Müller M. 143
Mund Kl. 623
Muzzarelli V. F. 627
Naturwissenschaft und Metaphysik 144
Naujoks E. 478
Neweklowsky K. 473
Noack H. 320
Nock A. D. 246
Nohl H. 159
NouvRevTh 152
Nuit Mystique 316
Odebrecht R. 139
Oeffling M. 129
Oepke A. 307
Opitz H. G. 588
Ostlender H. 93
Otten H. 296
Pacyna J. 626
Pavelka A. 467
Pelloux L. 116
Penido N. T. L. 630
Pfannmüller G. 596
Pfeil H. 436
Pfister F. 245
Pfister R. 612
Pieper J. 622
Pieper K. 597
Pisciculi (Dölger-Festschrift) 244
Pohlmann H. 597
Przywara E. 575
Pouillon H. 121
Pronger W. A. 127
Prümm K. 246
Quasten J. 246
Rabeau G. 138
Rademacher A. 281
Rademacher H. 318
Rahner K. 404
Ralfs G. 435
Ramge K. 282 601
Rasse und Staat 152
Rast M. 141
Regensburger Neues Testament 609
Reisch E. 437
Reiser B. 458
Révész G. 420
Renié J. 292
Reyer W. 469
Richard T. 132
Richstaetter C. 318
Rickert H. 135
Rideau E. 145
Ries J. 612
Le risque chrétien 629
Ritzler R. 294
Robinson Th. H. 289
Rocholl N. 619
Rogge E. 145
Rohmer J. 104
Röhr R. 437
Romeri C. M. 615
Romeyer B. 480
de Rooy P. 458
Roschini P. 615
Rosenmöller B. 423
de Roussel W. G. 479
Rovelli F. 593
Rozwadowski A. 458
Rózycki I. 252
Rücker A. 244 246
Rüssmann H. 122
Saint-Martin J. 261
Sawicki F. 467
Sbarra A. 143
Schäfer P. 309
Scharnagl A. 313
Scharschuch H. 432
Schauf H. 266
Scheeben M. J. 266 300
Scherhag P. 142
Schilling K. 102
Schinzinger R. 439
Schlagenhaufen F. 242
Schlenker E. 255
Schleyer K. 123
Schlink E. 283
Schmalenbach H. 134
Schmekel A. 112
Schmekel J. 112
Schmid J. 609
Schmidlin J. 267
Schmidt E. 148
Schmidt H. 315
Schneider H. 284
Schnitzler Th. 262
Schöne H. 246
Schopenhauer A. 116
Schopenhauer-Gedächtnisschrift 434
Schorlemer P. 309
Schröteler J. 308
Schulz E. 454
Schütz A. 303
v. Schweinichen O. 434
Schweizerische Rundschau 152
Seeberg E. 278
Sellmaier J. 471
Sickenberger J. 291
Siegfried Th. 283
Siewerth G. 131
Sifra 272
Simeone L. 610
Simon P. 281
Smith G. 131
Soloviev Vl. 476
Soranzo G. 593
Spann O. 415
Spedalieri F. 443
v. Spee Fr. 625
Sperti G. 458
Staudinger J. 619
Stauffer E. 279
Stavenhagen K. 450
Stegmüller O. 283
Steiff U. 435
Steiner B. 468
Stephan H. 257
Sterzinger O. 422
Stoltenberg H. L. 474
Strohal R. 144
Stromata 156
Studeny F. 444
Stumpf C. 89 461
Styger P. 246
Sweet A. H. 440
Swiętlinski C. 269
Tarchnisvili M. 594
Tavecchio P. 411
Tertullianus Q. S. Fl. 585
Theresia von Jesu 632
Thibon G. 630
Thomson H. S. 440
Thum B. 458
Tornay St. Ch. 126
de la Trinité L. 630
Tüchle H. 240
Tumlirz O. 470
Tummers F. 615
Tyciak J. 302
Ubbelohde H. 286
Urbach O. 281
Van Beek C. 244
Van der Veldt J. 147
Vangheluwe V. 627
Van Steenberghen F. 108 261
Van Waes B. 300
Veghe J. 318
Vilmar A. Fr. Chr. 282
De Vio, Th. Card. Cajetanus 128 455
de Vleeschauwer H. J. 433
a Vlissingen Cl. 629
Völker W. 631
Vonier S. 630
Vohswinkel E. 158
Vorländer K. 430
de Vries J. 456
Vromant G. 311
Waldschmitt L. 117
Walter E. 302
Ward L. 459
Waszink J. 246
Watkin E. I. 412
Weber H. 314
Weber S. 296
Wegener H. 430
Weigand E. 246
Weinreich V. 246
Weiser A. 605
Welte B. 616
Wenzl A. 88
Widengren G. 272
Wiechert Fr. 309
Wiesner J. 246
Wikenhauser A. 246 609
Wild K. W. 464
Wilmaert A. 264
Wilpert P. 463
Wimmer H. A. 463
Winter J. 272
v. Wolff C. 281
Wolff H. 599
Wunderle G. 268
Wundt M. 94
Wutz Fr. 606
Ziegler A. 264
Ziehen Th. 137
Zietz K. 472
Zocher R. 462
Zoelly H. 158
Zorell Fr. 604

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
ArchTGran = Archivo Teológico Granadino
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 XIII^{e} 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 f. Soziologie
MonNipp = Monumenta Nipponica
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

Gnosis des Christentums.

Zur theologischen Erkenntnislehre des gleichnamigen Buches von Georg Koepgen.

Von Karl Rahner S. J.

Ein Buch[1], für das — wer will es dem Verleger verdenken — tüchtig Reklame gemacht wurde und das so viel beachtet wurde. Die innere Einheit der in diesem Buch behandelten Fragen ist nicht derart groß, daß eine Besprechung auf seinen ganzen Inhalt eingehen könnte. Wir können daher nicht reden von den vielerlei Dingen, die es in seine Betrachtung hereinzieht: Antike und Christentum, Theologie des Alten und Neuen Testaments, Patristik, Geistesgeschichte des Abendlandes und der Ostkirchen, Auslegung einzelner Stücke der kirchlichen Glaubenslehre. Zu all diesen Dingen wäre vielerlei, zustimmend und ablehnend zu sagen, was hier nicht möglich ist, und es sei betont, daß K. in all diesen Einzelexkursen oft anregend ist und nachdenklich macht, wenn man auch den Eindruck nicht los wird, die Auswahl und Fügung der Einzelthemata sei in ihrer Zufälligkeit mehr aus der Person des Verfassers als aus dem innern Zwang der Sache zu erklären. Wir greifen nur das heraus, was uns das Wichtigste ist, was es wohl auch dem Verfasser war und wofür alle Einzelthemen auch ihm wohl nur das Anschauungsmaterial liefern sollten: Die theologische Erkenntnislehre.

Der Offenbarung ist eine ihr eigene Erkenntnisform, die Gnosis, zugeordnet (12, 26)[2]. Der theologische Erkenntnisakt hat eine ihm ganz eigene Struktur, Denkform, er beruht auf einer ihm ganz eigenen Haltung (43), eben der Gnosis. Was ist nun die Gnosis? K. will nicht von einem vorgegebenen Begriff der Gnosis ausgehen, er sucht erst ihren Begriff herauszuarbeiten (294). Leider ist nirgends in dem Werk eine systematische Darstellung der Grundgedanken über die Gnosis an *einer* Stelle zu finden, an der einmal unabhängig von den Einzelfragen grundsätzlich und abgerundet gesagt würde, was die Gnosis ist. Wir müssen also geduldig sammeln, was für Elemente dieses Begriffes sich aus den zerstreuten Erklärungen des ganzen Buches ergeben,

[1] Die Gnosis des Christentums. gr. 8° (360 S.) Salzburg 1939, O. Müller. *M* 9.80.

[2] 162 werden zwar Glaube und Gnosis irgendwie unterschieden, sonst aber wird diese Unterscheidung kaum durchgehalten: Gnosis ist sonst vertiefte Glaubenserkenntnis.

freilich mit der Voraussicht, daß auch diese sich nicht eindeutig formulieren lassen (116).

Zunächst die Gnosis in sich. Obwohl K. gewöhnlich unter Gnosis die *christliche* Gnosis meint, ist sein Begriff an sich weiter: Es gibt für ihn auch eine alttestamentliche und jüdische Gnosis, eine monotheistische, heidnische usw. (58, 69, 87, 89, 98, 126, 149). Wenn man davon absieht, daß wohl auch von dieser (nichtchristlichen) Gnosis einige der negativen Kennzeichnungen der christlichen Gnosis gelten werden („außerlogisch"), so erfährt man nicht recht klar, was denn das Gemeinsame dieser Gnosisarten ist. Ihr Gemeinsames ist wohl eine „engelhafte", „monotheistische" „Gnosis des Aufstiegs" durch die hierarchischen Seinsstufen zu immer höherer Geistigkeit und Unanschaulichkeit (174), da eine solche Gnosis für das Alte Testament und den Islam charakteristisch ist (98). Dabei darf dieser gnostische Aufstieg offenbar doch nicht mit „Mystik" identifiziert werden, da Mystik (im allgemeinen, etwa die Plotins, nicht *christliche* Mystik!) eine Identitätstendenz mit Gott hat (71, 142). Diese soll dem gnostisch-hierarchischen Aufstieg zu engelhaftem Sein fehlen (Islam und Altes Testament kennen keine Mystik: 69), weil dieser Aufstieg doch nur das reine funktionshafte Gotteslob in Distanz zu Gott (wenn auch an der Grenze alles Geschöpflichen), nicht Einheit von Ich zu Du bezweckt (86, 203).

Fragen wir also gleich, was die christliche Gnosis sei. Vag zunächst gesagt ist Gnosis eine „Denkform", eine „geistige Haltung, unter der sich eine Erkenntnis vollziehen kann" (121). Hier fragt man sich allerdings schon, ob diese „Denkform", diese „Haltung" zu den apriorischen Möglichkeiten des menschlichen Geistes überhaupt gehört, also der Offenbarung als ihr Aufnahmeorgan *vor*gegeben ist, oder nur eine Haltung ist, die *unter* der Offenbarung und dem sie begleitenden Wirken Gottes im Menschen zustandekommt; oder theologisch ausgedrückt: Ob die gnostische Erkenntnishaltung eine an sich *natürliche* Erkenntnisweise des Menschen oder die Erkenntnisweise gerade unter der *Glaubensgnade* ist. Die weiteren Aussagen K.s legen die zweite Annahme nahe, zumal die christliche Gnosis auf einer gnadenhaften, erlösenden, nicht jedem zu Gebote stehenden Tat Gottes beruht (103). Dann aber fragt man sich, wie doch auch wieder von einer *nicht*christlichen Gnosis die Rede sein könne, und wie sinnvoll eine christliche Gnosis *neben* andere Denkformen gestellt werden könne, die einem ganz anderen Bereich angehören, nämlich der Strukturpsychologie im Sinne Sprangers, Leisegangs usw., wie mit

anderen Worten eine solche gnadenhafte „Denkform" *neben* akausale, außerlogische, mystische, indische, griechische Denkformen gereiht werden könne. Es müßte doch (in dieser zweiten Annahme) so sein, daß das „Gnostische" eine Überformung der natürlichen Denkformen wäre, also unter Umständen eben so gut der rationalen Denkform wie einer außerlogischen, akausalen usw. Dann aber wäre eben der Ort der erlösenden Glaubenserkenntnis *die* menschliche Erkenntnis, also echt menschliche Vernunft, und nicht ein eigentümlicher Zwischenbereich („Gnosis", „Pneuma") zwischen Natur und Gnade, eine generische „gnostische" Fähigkeit, die K. doch wieder voraussetzt. Aber über diese naheliegende Frage ist bei K. keine klare Auskunft zu finden.

Diese Denkform christliche Gnosis ist weiterhin *außerlogisch* (27, 30, 57 f., 103)[3]. Das schon deswegen, weil ganz allgemein dem logischen und kausal verknüpfenden Denken nicht der ganze Seinsbereich offen steht (108, 125, 137 ff., 155) und weil logisches, rationales Denken erst recht nicht an die Wirklichkeit der *dogmatischen* Inhalte herankommt (57 f., 103, 125). Darum erhebt gnostisches Denken auch keinen wissenschaftlichen und philosophischen Anspruch (264), ist aber auch jenseits aller Kritik und Beweismöglichkeit (111). Es braucht daher Widersprüche nicht zu vermeiden (140), weil es sich an eine Begriffsidentität nicht halten muß (138), womit freilich die Richtigkeit und Vernünftigkeit der Sätze solchen außerlogischen Denkens nicht bestritten wird, eben deshalb nicht, weil die Gesetze der Logik auf der Ebene der höheren Denkform aufgehoben sind, ohne daß deshalb die niedere Ebene des Logischen in sich zerstört gedacht werden darf und so der Ratio in ihrem Bereich ihr Recht gewahrt bleibt (12 f.). So weit diese außerlogische Gnosis sich doch in metaphysischen Begriffen ausdrücken muß, gelten diese nur in uneigentlichem Sinn, eben als bestmögliche „Symbole" (64 f., 114f.); es bleibt eine unüberbrückbare Spannung zwischen den Begriffen der Metaphysik und denen der Offenbarung (49, 57 f., 151 ff.). Insofern solche Gnosis von vornherein nicht unter den Schwierigkeiten und Widersprüchen steht, die vorhanden wären, wenn sie mit dem begrifflich-rationalen Denken etwas zu tun hätte, bietet sie schlichte Einsich-

[3] Warum 80 „logisch" und „metaphysisch" auf einmal entgegen der sonstigen Sprechweise K.s (z. B. 115, 312) als Gegensätze auftreten, ist nicht recht verständlich. Wenn das gnostische Denken auch logisch und kausal ist (311), so ist das wohl nur nach dem Pluralismus der Denkformen so zu verstehen, daß es eine logisch-kausale Denkform *neben* sich nicht ausschließen darf.

ten, die dem Gläubigen bis zur Selbstverständlichkeit klar sind (58); ihre Einsichten sind nicht Geheimnisse, sondern durchaus zugängliche Tatsachen, so sehr, daß z. B. die Trinitätslehre am leichtesten für den Gläubigen als solchen faßbar ist, und es ganz falsch ist zu sagen, diese Lehre sei ein Geheimnis, das unserem Verstand verhüllt ist (125).

Diese alogische Gnosis ist (und darin liegt der Grund des Alogischen der Gnosis: 312) weiterhin eine *existentielle Erkenntnishaltung* (13, 16, 80, 102, 109, 111, 116, 152, 291). So sehr man eine klare Bestimmung dessen vermißt, was „existentiell", „personal" bedeuten soll, so ist doch offenbar gemeint eine Aufgeschlossenheit für die Fülle der Wirklichkeit (116), eine Einordnung in ein Seinsgefüge (238), die nur in einem Akt möglich ist, der Einheit von Tun und Erkennen ist (90)[4] und in dem daher die ganze Person eingesetzt wird (vgl. 111, 242). Diese existentielle Erkenntnistat ist nun derart, daß in ihr Subjekt und Objekt eine „organische Einheit" bilden, ja sogar im tiefsten Grund der Seele Haltung und Gegenstand zusammenfallen (291), es also in dieser Denkform gar keine „Objektivität" gibt (291), sondern eigentlich nur „gnostisches *Selbst*bewußtsein" (166).

Daher wird solche existentielle Erkenntnishaltung, wenn sie einen religiösen „Gegenstand" hat (und zwar den christlichen, also die Trinität), ein *Mitvollzug des innergöttlichen trinitarischen Lebens* selbst (86, 96, 131) und, da Trinität und Inkarnation wesentlich zusammengehören und jene nur in dieser gegeben ist, Mitvollzug der Inkarnation (46, 73, 84), Mitvollzug der Erlösung im Bereich des Geistes (46, 54). Vom Mitvollzug der Inkarnation her ist auch die Bindung der Gnosis an die Kirche verständlich (26 f.), die die Trägerin des Dogmas, das erste Subjekt der Theologie ist (31, 53), so daß der Gehorsam gegen das Dogma der Kirche das Erste in aller Theologie und christlichen Existenz ist (53 f., 59). Da nun gewöhnlich (ohne weitere Angabe von Gründen) die Identität von Subjekt-Objekt in der existentiellen Gnosis (239) zu einem „Parallelismus" abgeschwächt wird, so handelt es sich in diesem Akt um eine *Gleich*schaltung des menschlichen zum göttlichen Sein, um einen Parallelismus des göttlichen trinitarischen und des menschlichen Lebensprozesses (86). Der „Mitvollzug" des in Christus offenbar gewordenen innergöttlichen Lebensvorganges darf nicht so sehr als Identität (die die Mystik als solche nun im Gegensatz zur Gnosis als solcher anstrebt) aufgefaßt werden, sondern als paralleler Vorgang

[4] Darum sind Glaube und Liebe nach K. untrennbar: 159.

der Anpassung, der „Wiederholung" (85, 93), wobei Gott („im Himmel") und der christliche Gnostiker („auf Erden") je um die eigene Achse kreisen (86; vgl. 84 f., 93, 103, 239 usw.). So sind trinitarische Haltung und gnostischer Parallelismus die wichtigsten Elemente der christlichen Gnosis (293).

Weiterhin ist das Verhältnis dieser gnostischen Denkform zu den anderen Denkformen zu betrachten. Es wird hier ein eigenartiger *Pluralismus* gelehrt. Keine Denkform darf die andere ausschließen. Im Pluralismus dieser Denkformen besteht gerade die Eigenart des Katholischen (13 f., 116, 120, 123, 134, 158, 162, 230, 296, 342), während dort, wo die Gnosis sich zur alleinberechtigten Denkform erklärt, Gnostizismus entsteht, der als einheitliche Konstruktion aller Wirklichkeit nach gnostischen Prinzipien doch wieder im Grunde Rationalismus und Naturalismus ist (132 ff., 157, 162). Wo eine Denkform verabsolutiert wird, entsteht sonst eine Häresie (120).

Dieser Pluralismus kommt nun bei K., ohne daß das ausdrücklich geschieden wird, in doppelter Weise zur Geltung. *Erstens:* Die Gnosis selbst hat als solche schon, insofern sie christlich ist, einen eigentümlichen Dualismus und verbindet sich innerlich mit einer anderen Denkform, der *Mystik*. Insofern monotheistische Gnosis Aufstieg zu engelhaftem Sein im kultischen, funktionalen Lob Gottes ist, Gnosis als christliche aber Mitvollzug der Inkarnation, insofern es also monotheistisch-hierarchisch strukturierte Gnosis des Aufstiegs und trinitarische Gnosis der Zeugung gibt, ist die Gnosis im Christentum beides, zwei verschiedene Seinsweisen in der Existenz des religiösen Menschen (101), die nur zusammen die christliche Gnosis ausmachen, sich überschneiden (wie hierarchische und die gottmenschliche Ordnung) (112, 175, 193) in einem eigentümlichen Nebeneinander und Überlagerung (309, 332). Da der Mitvollzug der Inkarnation einen „Abstieg" mit dem Menschgewordenen in die Geschichte besagt, wird die echte christliche Gnosis ein eigentümlicher Schwebezustand zwischen einer gnostizistischen Pan-Gnosis rein kosmischer, ungeschichtlicher Erlösung (der Gefahr des Gnostizismus von Origenes bis Berdjajew) und bloßer Hinwendung zur Faktizität des Nur-Geschichtlichen (der Gefahr des orthodoxen Protestantismus) (134 f.). Weiterhin ist diese christliche Gnosis im konkreten Vollzug gekreuzt mit Mystik und ihrer Einigungstendenz. Insofern die Gnosis in dem Parallelismus des Mitvollzugs des göttlichen Seins in Trinität und Inkarnation gleichsam eine

kreisförmige Bewegung um Gott vollzieht (85), Mystik rein als solche in ihrem Streben zur Einigung gewissermaßen eine geradlinige Bewegung auf Gott hin bedeutet (71), so ist christliche (und so innerlich mystische) Gnosis durch die Spirale (als die Vereinigung von Kreis und linearer Bewegung) symbolisiert (86 f., 151, 191, 235)[5].

Zweitens: Neben diesen gnostisch-mystischen Denkformen stehen auch im religiösen Bereich noch andere. Denn *Logik und Wissenschaft* sollen in der theologischen Erörterung *neben* der Gnosis ihre Gültigkeit behalten (13, 157). Metaphysik ist zunächst einmal Form des Dogmas (nicht der Offenbarung!), allerdings bloß äußere Form, d. h. „Gefäß", weil sie eben die höchste Form des menschlichen Geistes ist (65), negativ zur Abweisung der Irrlehre dient (51) und die kreisrunde Wahrheit in immer neuen Tangenten punktförmig berührt (52). Weiterhin ist K. aber auch offenbar der Meinung, daß das Heilige selbst nicht in *eine* Denkform gepreßt werden kann, schon deshalb nicht, weil das Dogma sich auch mit den Realitäten des Alltags befassen muß, diesen gegenüber aber doch andere als die gnostische Denkform zur Anwendung kommen müssen (230); auch das Religiöse selbst läßt sich also nicht in eine einheitliche Denkform einbetten (162). Daher hat auch die rationale Denkform (bis zum gesunden Menschenverstand: 312) ihre existentielle Berechtigung (157), und das Christentum kann nicht in reine Gnosis aufgelöst werden (134). So denkt die Gnosis „auch" logisch und kausal (311). Herrscht so auch im Gebiet des Christlichen selbst ein Pluralismus der Denkformen, so ist für diese Tatsache entscheidend, daß über das *Wie* des Nebeneinanders dieser Denkformen, das für das moderne Denken so befremdlich ist, nichts ausgesagt werden kann, sondern diese Frage ganz offen bleiben muß (14, 309).

* * *

Was haben wir zu dieser theologischen Erkenntnislehre zu sagen? Zunächst sei ein zweifacher allgemeiner Eindruck nicht verschwiegen: Uns möchte diese Lehre von der Gnosis fast so erscheinen wie die Erfindung eines Passe-par-tout.

[5] Allerdings sind Kreis, Gerade und Spirale für K. auch noch Symbole für andere Momente an den Denkformen, was die Sache nicht gerade klarer macht: Die Gerade ist auch Symbol des Gottmenschlichen, Eschatologischen, Rational-Kausal-Argumentierenden (51, 148 ff., 191, 235, 323), der Kreis auch Symbol der (diesseitigen) alttestamentlichen monotheistischen „Wiederkehr" (des paradiesischen Zustandes) (235, 262, 277, 283), aber auch des Ethos der Bergpredigt (300) und des Gedankenstils Pauli und Johannes (304, 308).

Der Verfasser hat die verschiedensten Fragen und Probleme auf dem Herzen, Fragen der Bibelexegese in ihren letzten Einzelheiten, Einzelfragen der Dogmatik, Deutung der abendländischen Geistesgeschichte, des Verhältnisses von Judentum und Christentum, von Ost und West, Vernunft und Offenbarung. Da findet er nun in der Gnosis das Stichwort, das in all das Licht bringen soll. Sie wird angerufen, wo es sich um das Verhältnis von Nation und Kirche (241), um die Deutung der Apokalypse (312 ff.), um die Kindertaufe (126 f.), um den Sinn der Inspiration, um das Regierungssystem Philipps II. (236), um die Identität des Jesusbildes in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften (129 f.), um den Stil der Psalmen (139, 148 f.), um die Sprache der Mystik (141 f.), um die Unlogik der Bibel und um viele andere Dinge handelt. Gewiß tiefe Gedanken sind fruchtbar, und letzte theologische Einsichten werden sich überall bemerkbar machen. Aber ich muß gestehen, daß der Schlüssel „Gnosis" hier für so viele Türen paßt, daß ich mißtrauisch werde, ob Gnosis nicht nur darum auf so viele Dinge eine Antwort ist, weil sie eben durch den absoluten Pluralismus der Denkformen alles und jedes rasch und billig zu versöhnen vermag.

Weiter berührt bei dem Werk unangenehm die Sorglosigkeit gegenüber Festigkeit und Übereinstimmung in der Terminologie. Seine Begriffssprache ist in sich nicht homogen und weicht auch ohne Grund von der üblichen kirchlichen Sprache ab. Man lese z. B. S. 19—26. Was bedeutet hier nicht alles „Mythos": Symbol, metaphorischer Sinn eines Schrifttextes, überzeitliche Bedeutung eines heilsgeschichtlichen Ereignisses, tieferer Sinn von Geschichte überhaupt, apriorische Einstellung des geschichtsbetrachtenden Subjekts, Glaube. Ein unbefangener Leser wird zugeben, daß ein so verwendeter Begriff reichlich unklar und verschwommen ist, und daß „Mythos" jedenfalls mit mehr Vorsicht in die theologische Sprache eingeführt werden müßte; denn bisher versteht man darunter eben doch das, was auch K. als „mythologische Auffassungen der Geschichte" ablehnt (25). Das und schließlich nur das war es, was auch K. Prümm bekämpfte, und dem auch ein nicht „aus der Jesuitenschule stammender Gelehrter" (21) ablehnend gegenüber stehen muß. Ein anderes Beispiel: S. 125 wird Front gemacht gegen die Rede von „Glaubensgeheimnissen". So zu sprechen habe man sich gewöhnt „unter dem Einfluß des rationalen Denkens". Nun redet aber das kirchliche Lehramt ebenso und meint damit doch gerade, daß sie solche auch für den Gläubigen als solchen sind (Dz 1796: etiam fide suscepta). Warum also zunächt „Geheimnis" mit „Irrational" identifizieren, was nur K., nicht aber die Theologie tut, und dann von „bedenklichen Auffassungen in der Theologie" reden? Sätze wie: Der Begriff Gottmensch, Trinität usw. seien „rein rational ein Widerspruch" (z. B. 58), sind zunächst einmal mindestens eine überflüssige Abweichung von der kirchlichen Sprache, und die Erklärung von S. 12 (vgl. 50) macht die Sache nicht besser, weil auch da daran festgehalten wird, daß solche Begriffe der „Logik" (wenn auch

nicht der „Vernunft") widersprechen, während die Kirche doch den Ausdruck Widerspruch in dieser Sache ablehnt. Das Gleiche gilt von den „Widersprüchen" in der Darstellung der Bibel (140). Andere Beispiele solcher Art, die sich vermehren ließen, wurden schon gestreift.

Aber das sind schließlich Dinge nebensächlicherer Art. Entscheidend ist die Hauptfrage: Läßt sich der grundsätzlich unüberbrückbare Pluralismus der Denkformen und unter diesen eine Gnosis von der geschilderten Art anerkennen?

Und darauf können wir nur mit Nein antworten. Aus philosophischen und vor allem aus theologischen Gründen.

Aus philosophischen Gründen: Gewiß, es gibt verschiedene „Denkformen". Ihre Sichtung und Beschreibung ist Sache einer Psychologie des Einzelmenschen, der Völker und der Geistesgeschichte. Auch ein Großteil der in der Geistesgeschichte feststellbaren Verschiedenheiten der „Systeme" im konkreten Denkvollzug (der ja nie bloß das Ergebnis einer abstrakten Logik an sich ist, sondern immer auch Ergebnis konkreter existentieller Haltungen der Einzelmenschen) und in seinen Ergebnissen kann auf solche verschiedene Denkformen zurückgeführt werden. Aber *in* all diesen Denkformen als ihr *eigenes* wesentliches Element ist die rationale, logische Vernunft als Gemeinsames und alle Denkformen Übergreifendes und Überformendes am Werk. Alles andere führt, sicher gegen die Absicht K.s, zu einem relativistischen Psychologismus und Irrationalismus, zumal da K. ja diesen Pluralismus nicht nur zwischen Gnosis und dem natürlichen menschlichen Denken, sondern auch innerhalb der natürlichen „Denkformen" annimmt. Wenn K. uns diese verschiedenen Denkformen nahe zu bringen versucht (schon jedes Reden über sie enthält einen solchen Versuch), so setzt dies ebenso wie die Möglichkeit einer „Umstellung der gesamten Denkform" (148) und das „Herausschälen" einer logisch-kausalen Ordnungsform aus frühmenschlichen prälogischen Denkhülsen (140 f.) als Bedingung seiner Möglichkeit ein letztes Gemeinsames in allen Denkformen voraus; die Annahme eines absoluten Nebeneinanders der Denkformen hebt sich somit selber auf. Dieses Gemeinsame in allen Denkformen (was nicht rationalistisch bedeutet, daß es rein als solches vorkommen könne) ist aber gerade die Vernunft, die Ratio. Daß K. das nicht sehen kann und so die logisch rationale Vernunft durchgehend als *eine* Denkform *neben* den andern gleichberechtigten auffaßt, kommt aus seiner dauernden Identifizierung von rationalem Denken und Rationalismus[6]. In dieser Hinsicht ist es schon bezeichnend, daß K. im Sachregister (358) für „Ratio(nalis-

mus)" dasselbe Stichwort hat. Diese Identifizierung zeigt sich am deutlichsten daran, daß K. immer dort eine Überschreitung des Gebietes der Ratio in das der Gnosis fordert, wo die Glaubenswahrheiten gegen Vorurteile des Rationalismus stoßen. So ist z. B. der Begriff Gottmensch oder Trinität „rein rational ein Widerspruch" (58, 75, 172) und darum nur gnostisch zu begreifen. Wir würden mit dem Vatikanum sagen: Rein rationalistisch, aber nicht rein rational ein Widerspruch; denn für uns bedeutet rational weder, wie K. immer wieder voraussetzt, „aus der Welt von unten her erkennbar", noch „adäquat begreifbar", noch „positiv in seiner Möglichkeit einsichtig"; und wenn etwas in diesem Sinn nicht „rational" ist, so bedeutet dies noch lange nicht, daß es mit der formalen Logik im Widerspruch stehen müsse und so nur durch eine ganz andere als die rationale Denkform erfaßt werden könne. K. setzt voraus, daß etwas nur dann „rational" sei, wenn der Begriff und das Wesen der Sache sich adäquat decken (57: „Dreieck"). Das aber ist gerade die Voraussetzung des Rationalismus, die K. hier mitmacht.

Die menschliche logische, rationale Vernunft der Scholastik hingegen ist von sich selber her (und nicht bloß durch eine heterogen und unverbunden neben ihr stehende andere Denkform) offen für das Konkrete, Geschichtliche und dadurch Existentielle, und sie ist von sich selber her offen auf den Gott jenseits von Welt, in dessen Erfassung als des je Größeren als alles von ihm Begriffene der menschliche Begriff immer schon aufgesprengt ist in das Geheimnis hinein und so in eine neue gnadenhafte Erfüllung durch Gottes eigene Offenbarungstat. Und insofern menschliche Vernunft kraft dieser richtig verstandenen analogia entis immer schon offen steht für die freie Verfügung dessen, der immer größer ist als alles, was der Mensch positiv von unten her von ihm schon erfahren hat, ist der Gott der „Philosophie" doch auch schon mehr als bloße „Idee", in der der Mensch durch seinen Begriff den lebendigen freien Gott der Liebe gleichsam sich untertan machen würde (341). So ist die Scholastik nicht mehr als Rationalismus bloß durch das Gnostische an ihr (147), sondern durch dasjenige Rationale, das eben Scholastik vom Rationalismus unterscheidet.

Ob die „Offenheit des Systems", die zum Wesen menschlicher Vernunft selbst gehört und nicht Inkonsequenz gegen

[6] Dem ist so, obwohl der „Rationalismus" einmal nur hinter der Ratio „lauert" (128); denn dieser hinter der Ratio lauernde Dämon der Finsternis ist für K. doch das, als was der Genius der Vernunft sich *enthüllt* (128).

die Logik ist, im konkreten Menschen und so in der faktischen Geistesgeschichte der Menschheit (wo jede rationale Erkenntnis immer auch von ihrem eigenen vollen Begriff her existentielle Entscheidung in einem ist) jemals ohne Gnade und Glaubenslicht in genügender Reinheit dauernd aufrecht erhalten werden kann, ist natürlich eine andere Frage. Auch wenn sie negativ beantwortet wird und beantwortet werden muß, berechtigt eine solche Antwort nicht zu dem Schluß, diese Offenheit des Menschen auf das Geheimnis des freien Gottes über allem Begreifen sei die Folge einer Denkform, die gegen alle „Logik" bloß neben der Vernunft so etwas gleichsam erzwingt. Das aber meint K. doch offenbar. Denn Pantheismus und Deismus sind die beiden Theorien, die diese Offenheit der analogia entis je in ihrer Weise verneinen. Beide aber sind nach K. logisch unwiderlegbar (75), und dies nicht nur in dem Sinn, daß eine solche Theorie, insofern sie im konkreten Menschen auch immer Entscheidung seiner Freiheit ist, als faktisches Vorkommnis nicht durch bloße Logik aufgehoben werden kann, sondern „die Philosophie wird auf Grund ihrer *logischen* Prinzipien mit *innerer* Notwendigkeit zum Pantheismus oder zum Deismus getrieben" (147)[7]. Wie der Satz von der logischen Berechtigung des Pantheismus und Deismus mit der Erklärung des Vatikanums vereinbar ist, daß der *wahre* Gott, der Herr und Schöpfer mit dem Licht der natürlichen Vernunft sicher erkannt werden könne (Dz 1806), bleibt unerklärt. Ferner ist bei einer solchen Auffassung über die Metaphysik nicht mehr einzusehen, wie Pantheismus *und* Deismus gleichzeitig das Ergebnis der Logik sein können und wie ein solches Resultat der Philosophie durch die Gnosis nachträglich noch gutgemacht werden könne.

Aber das zeigt gerade, daß es mit einem solchen Pluralismus sich mit innerer Notwendigkeit auf Grund der eigenen Prinzipien widersprechender Denkformen nicht gehen kann. Es werden da Dinge auseinandergerissen und zu eigenen heterogenen Denkformen hypostasiert, die in ihrer echten Einheit begriffen werden müssen. K. aber kennt nur das Dilemma: „*reine* Existenz" — „Allem beherrschend *über*geordnete menschliche Idee" und das bloße Nebenein-

[7] Daß doch wieder irgendeine Unsterblichkeit der Seele philosophisch erweisbar sein soll (153), ist angesichts solcher Sätze (vgl. 119: Metaphysik nicht logisch zwingend und eindeutig) eben ein Widerspruch mehr bei K., der noch dadurch gesteigert wird, daß doch wieder in der Frage der geistigen Seele die logische Konsequenz bei Averroes und nicht bei Thomas liegen soll (61).

ander dieser sich widersprechenden Haltungen (341). Dieses bloße Nebeneinander der beiden unversöhnten Haltungen durchzieht sein ganzes Denken. Einerseits: Idee — absoluter Monotheismus — engelhafte Ordnung — „Funktion" — Distanz; anderseits: reine Existenz — Trinität — Inkarnationsordnung — „Aktion" — Identität. E. Przywara bemerkt mit Recht, daß damit Ähnlichkeit — Unähnlichkeit der Analogie ersetzt sind durch ihre reformatorisch-idealistische Ersatzform: Identität — Widerspruch[8]. Dabei hat bei K. in dieser Widerspruchseinheit die Existenz offensichtlich das Übergewicht. Denn der Katholizismus ist ihm schließlich doch „reine Existenz" jenseits jeder „Ideologie" (341). Darum ist für K. die Gnosis trotz allem Pluralismus doch *die* theologische Denkform. So zeigt sich aber als letzte philosophische Grundhaltung K.s ein reiner Existentialismus, ein extremer Aktualismus oder Personalismus: Rein akthafte menschliche Person in rein akthaftem persönlichem Leben Gottes[9]. K.s Anerkennung anderer Denkformen neben einem reinen Existentialismus, die Anerkennung von Idee-Norm-Form entspringt so letztlich nur indirekt dem Willen, aus einer Lehre von reiner Existenz nicht wie-

[8] Spiritualismus oder Christentum: StimmZeit 136 (1939) 156.

[9] Vgl. die ausgezeichnete Besprechung H. U. v. Balthasars: Sind wir Gnostiker?: Schönere Zukunft 14 (1939) 1174—1177. — Die nach Drucklegung der vorliegenden Arbeit erschienene Replik *J. Dillersbergers* (Gnosis oder Christentum? Noch ein Wort zum Buche Georg Koepgens: „Die Gnosis des Christentums": Schönere Zukunft 15 [1939] 54 f.) verfehlt den Kern des Problems, das Balthasar aufgewiesen hat. Daß Paulus tatsächlich unter Gnosis das versteht, was K. damit meint und beide so mehr als das bloße Wort gemeinsam haben, wäre erst noch zu beweisen. Im übrigen beweist D. mit allen Zitaten aus K. nur, daß K. *neben* der Gnosis noch die Ratio bestehen läßt (auch im theologischen Bereich). Aber dann fängt das Problem erst an: *wie* nämlich nun das *Verhältnis* der beiden als berechtigt anerkannten Größen (Glaube und Vernunft) genauer zu denken ist. Und darüber lehrt K. letztlich einen absoluten Pluralismus heterogener Denkformen. Darin aber ist ihm zu widersprechen. Daß ein solcher Pluralismus zu Konsequenzen führt (auch nach K. selbst), die — ehrlich und klar herausgesagt — mit dem Vatikanum nicht mehr vereinbar sind, dürfte aus dem Vorausgehenden wohl einleuchten. — Schließlich: es würde doch eine zu einfache Methode werden, wenn jeder Satz eines Buches dadurch gerettet werden könnte, daß man erklärt, man meine ihn „nicht ganz" so, wie er lautet. Unter diesem Vorbehalt würden schließlich alle denkbaren Sätze richtig. Was D. sonst noch sagt, gehört nicht zur Frage der theologischen Erkenntnislehre. Sollte man solche Irrtumsunfähigkeitserklärungen lebender Theologen („Dieses Buch ist katholisch, weil der Verfasser in geradezu begnadigter [!] Weise nicht anders kann [!] als katholisch denken.") nicht unterlassen — aus Gründen des guten Geschmacks?

der eine abstrakte Theorie, aus Gnosis nicht Gnostizismus zu machen; eine echte, ursprüngliche Anerkennung dieses Nichtgnostischen ist es nicht. Das zeigt nur, daß das, was so gleichsam wider Willen nachträglich wieder eingeführt werden muß, damit nicht aus Gnosis ein gnostischer Rationalismus wird und was dann nur in einer Widerspruchseinheit eingeführt werden kann, von vornherein in den ursprünglichen Ansatz des menschlichen Geistes in innerer Einheit und gegenseitigem Sichdurchdringen hätte hineingenommen werden müssen.

Aus theologischen Gründen: Zunächst ist hier dies zu sagen: Daß es im Christentum so etwas wie eine Gnosis gibt in dem Sinn, den K. diesem Wort zuschreibt, dafür vermissen wir bei ihm den *theologischen* Beweis. K. will doch offenbar echte Theologie schreiben (335). Er geht ja streng mit einem theologischen Journalismus ins Gericht. Theologie ist ja auch ihm Gehorsam gegen Dogma (63) und Lehramt (48 f.). Es ist also vom Dogma her zu argumentieren. Von hier her hat aber K. die Existenz seiner Gnosis nicht einsichtig gemacht. Von seinem Hauptargument war schon die Rede: Die logische Unvollziehbarkeit der entscheidenden Glaubenslehren. Daß aber in dieser Hinsicht das kirchliche Lehramt terminologisch und sachlich in andere Richtung weist, wurde ebenfalls schon gesagt. Weiterhin hat K. zwar darin recht, daß der christliche Glaube im Gegensatz zu allen Häresien sich nicht auf eine abstrakte Formel bringen lasse. Aber das beweist den Pluralismus von rationalen und außerlogischen Denkformen nur dann, wenn die rationale Denkform grundsätzlich nur innerhalb eines geschlossenen Systems am Werk sein kann. Das wird zwar immer wieder vorausgesetzt, aber nicht einsichtig gemacht. In andern Argumenten, besonders im bibelstilistischen, wird, wenn es hoch kommt, ein Pluralismus von Denkformen im Sinn einer empirischen Strukturpsychologie bewiesen, nicht aber der radikale Pluralismus gänzlich heterogener, von keiner letzten Einheit umgriffener Denkformen im Sinne K.s. Wieder in anderen Fällen ist überhaupt nicht einzusehen, warum hier nur Gnosis helfen könne. So z. B. soll eine Gotteskindschaft, die über moralische Vorstellungen von der Vorsehung eines himmlischen Vaters hinausgeht, nur gnostisch begreifbar sein (92). Jede katholische Gnadenlehre macht doch dieses Mehr aus dem Glauben sichtbar, ohne sich auf eine gnostische Erfahrung zu berufen. Wieder in andern Fällen hilft auch die (einmal vorausgesetzte) Gnosis gegen K.s Ansicht nicht weiter. Die

Existenz des Satans soll durch trinitarische Gnosis gnostisch einsichtig werden (186), weil ein persönlicher Teufel von den Wesenstiefen einer neuen göttlichen Freiheit her möglich wäre. Aber warum wird diese neue Freiheit Gottes durch das Geheimnis des *dreipersönlichen* Gottes erschlossen, wie K. sagt?

Es lassen sich gewiß manche Züge, die K. seiner Gnosis zuschreibt, im dogmatischen Begriff des Glaubens als eines übernatürlichen, von der seinshaften Gnade erhobenen Aktes des Menschen nachweisen (wenigstens wenn wir absehen von dem endgültigen Sinn, den solche Züge von der Gesamtposition K.s her erhalten), obwohl K. merkwürdigerweise eigentlich nie daraus argumentiert. Insofern alle übernatürliche Gnade, die die „ungeschaffene Gnade" einschließt, seinshafte Teilnahme an der Natur Gottes und am trinitarischen Leben und ebenso Gnade Christi ist, kann mit Recht vom Glauben in seinem übernatürlichen Wesen als von einem Parallelismus zum trinitarischen Leben und von einer ontischen Teilhabe an der Erkenntnis des menschgewordenen Sohnes gesprochen werden. Das um so mehr, als die Erschließung des personalen Leben Gottes in der *menschlichen* Rede der Offenbarung (in der fides ex auditu) tatsächlich nur sinnvoll ist und sich nur ereignet zusammen mit einer seinshaften Teilnahme am Leben und Erkennen des dreifaltigen Gottes. So ist der Glaube tatsächlich mehr als nur ein menschlich-begriffliches Wissen um Sätze, in denen eine geheimnisvolle, unserer Erfahrung unzugängliche Wirklichkeit ausgesprochen wird. Aber „Gnosis" wäre solcher Glaube erst, wenn das Verhältnis zwischen dem seinshaft übernatürlichen Element und dem menschlich-vernünftigen Element im Glauben so wäre, wie es K. auffaßt. Bei K. bleibt alles Übernatürliche, das Eigentliche alles Glaubens, streng und ausschließlich jenseits aller „Natur" und natürlich-menschlichen Denkens. Es gibt keine eigentliche Sichtbarkeit des Übernatürlichen im „natürlichen" Denken. Und es muß so sein: Denn wenn Vernunft auf Grund ihrer eigenen logischen Prinzipien eigentlich zu einer Verneinung der Möglichkeit echter Offenbarung kommen muß, (weil Pantheismus und Deismus beide eine solche Möglichkeit ausschließen), dann kann das natürliche Denken in seinem menschlich-begrifflich ausdrückbaren Inhalt nicht eigentlich Ausdruck, positives, die Sache wirklich sichtbar machendes (wenn auch „dunkles") Zeichen der übernatürlichen Wirklichkeit sein. Alles Vernünftige ist so nur äußeres Gefäß ohne notwendige innere Bindung zum Dogma (65), und umgekehrt ist das Dogma „nur so weit rational, wie es

eben notwendig sein muß" (51), d. h. nur negativ in der Abwehr gegen die Irrlehre (51, 57). Damit wird aber klar, daß sich das Göttliche, Übernatürliche dem menschlich-rationalen Bezirk als solchen in der Offenbarung nicht erschlossen hat, sondern ihm jenseitig bleibt (38) und unausgesprochen (57). Das Vatikanum spricht hingegen gerade auch von einer vertieften Glaubenserkenntnis der Ratio „ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia" (Dz 1796), lehrt also eine *positive* Entsprechung von ratio und fides, so daß in menschlich-natürlichen Begriffen (das Sprechen Gottes in ihnen vorausgesetzt) wirklich die Substanz des Dogmas selber (wenn auch dunkel) sichtbar wird. Christentum als Menschwerdung Gottes sagt doch gerade eine wirkliche Inbesitznahme des wirklichen Menschlichen, und darum ist auch wirklicher Glaube so, daß das Menschliche an ihm, d. h. das in menschlich logischen Begriffen Ausgesprochene, der menschlich-natürliche Satz, in dem Gott gesprochen und so ihn zu seiner Wahrheit gemacht hat und der also menschlich-rationalem Verstehen zugänglich (nicht: apriorisch einsichtig!) ist, innerlich und positiv zur Offenbarung und zum Glauben gehört.

Am deutlichsten wird dieser Unterschied zwischen Glaube und Gnosis an der (allerdings nur nebenbei angedeuteten) Stellungnahme K.s zur *Apologetik*. Wenn der Glaubensinhalt immer unaussprechlich jenseits aller Formulierung bleibt, kann es natürlich auch keine Apologetik, keine Fundamentaltheologie geben, die von unten her das Faktum einer göttlichen Selbstbezeugung aufweist, weil diese ja immer rein jenseits desjenigen Bezirkes bleibt, in der sich die Vernunft bewegen kann. Das aber ist gerade die Meinung K.s, wodurch sich die festgestellte Verschiedenheit zwischen seiner Gnosis und dem traditionellen Glaubensbegriff bestätigt. Zwischen einer dogmatischen und textkritischen Auffassung der Schrift gibt es nicht nur Verschiedenheiten (vom Ausgangspunkt und der Reichweite der Ergebnisse her), sondern „überhaupt keine Verständigungsmöglichkeit" (91). K.s Gnosis bedeutet „ein Verzichten auf die rationale Apologetik herkömmlicher Art", die doch nur „ein seit der Aufklärung ... beschrittener Seitenweg war" (111), während „die klassische Theologie ... ihre Dogmen nie auf rationale Gründe oder Präambula fidei aufgebaut" hat (111); und dies offenbar deshalb, weil die geschichtliche Tatsache der Offenbarung eine Erfahrung ist, und eine solche „nur Wahrscheinlichkeiten" gibt (57). K. ist hierin nur konsequent: Wenn Erfahrung nur Wahrscheinlichkeit gibt, Metaphysik grundsätzlich nicht logisch zwingend und eindeutig ist

(119), und das Dogma in seiner Substanz selbst jenseits alles Rationalen bleibt, ist eine Apologetik herkömmlicher Art natürlich unmöglich. Man wäre K. dankbar gewesen, wenn er sich darüber ausgesprochen hätte, wie er in seiner Auffassung von diesem späten Seitenweg der Theologie die Sätze des Vatikanums von der recta ratio fidei fundamenta demonstrans (Dz 1799, 1790, 1812, 1813, 1624—27) deutet Bisher meinten wir immer, daß dieser „Seitenweg" schließlich doch in ein Konzil einmündete. Es geht bei dieser Verteidigung einer rationalen Apologetik letztlich nicht um eine „Vernünftigkeit" des Glaubens, die den Entscheidungsernst des Glaubens und seine Schwere mildern soll, sondern um die Sichtbarkeit Christi und seiner Kirche *in* dieser Welt, darum, daß die Kirche mit ihrem Zeugnis in den Bereich der natürlichen Ordnung selbst einzudringen vermag. Darum muß ein anderes Verhältnis zwischen Glauben (Gnosis) und Vernunft bestehen als bloß das eines gleichgültigen Nebeneinanders und einer „Kluft". Die Unähnlichkeit zwischen Glauben und Vernunft in ihrer analogia (Dz 1796) darf nicht zu einem Widerspruch überspannt werden, der die Ähnlichkeit und Entsprechung aufhebt.

Auf die Unmöglichkeit eines weiteren Parallelismus von Denkformen bei K. hat H. U. v. Balthasar schon genügend hingewiesen, nämlich des Nebeneinanders einer hierarchisch engelhaften und der gottmenschlichen Heilsordnung. Ein solcher Parallelismus müßte die relative, von vornherein ausschließlich auf Christus ausgerichtete Stellung des Alten Testamentes als des Pädagogen auf Christus hin zu einer absoluten und gleichberechtigten umwandeln. Das Aufstiegsmotiv, das K. zu einer selbständigen Ordnung übersteigert, ist von der Teilnahme an der Verklärung des Gekreuzigten her zu begründen, nicht durch eine eigene engelhafte Ordnung.

Wir haben nichts gegen die Wertung K.s bezüglich des tatsächlichen Standes der Neuscholastik als einer bloß „bescheidenen Nachblüte" der alten Scholastik (128). Sicher wünschen auch wir eine noch tiefere und umfassendere Grundlegung der theologischen Erkenntnislehre. Aber in so vielen Einzelheiten, auf die wir hier nicht eingehen konnten, auch K. richtige Einsichten bieten mag, seine Grundauffassung der theologischen Erkenntnislehre scheint uns schlechterdings unannehmbar. Ein „Gericht über die Theologie der Gegenwart", eine „Offenbarung des Pleroma" (wie der Verlag das Buch nennt) ist das Werk Koepgens — leider — nicht.

Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis.

Von Hans Urs von Balthasar S. J.

Jeder, der sich die lockende Aufgabe vorstellt, den größten griechischen Theologen des 7. Jahrhunderts, Maximus den Bekenner, zu studieren, bei welchem alle Hauptströmungen der östlichen Patristik noch einmal zu einer kühnen und in vieler Hinsicht abschließenden Synthese zusammentreten, wird nach einiger Zeit die schmerzliche Erfahrung machen, daß eine Reihe unerledigter philologischer Probleme ihm den Weg zu einer selbst vorläufigen und oberflächlichen Gesamtbeurteilung des großen Theologen und Mystikers verbauen. Es sind dies Probleme, die teils die Quellen betreffen, die der Bekenner benutzt hat, teils einfach die Texte, die uns als von ihm stammend vorgelegt sind.

P. Viller hat in einem bahnbrechenden Artikel[1] die starke, durchgehende Abhängigkeit Maximus' von Evagrius Ponticus aufgewiesen, womit ein erster wichtiger Schritt zur Feststellung und Umgrenzung des geistigen Raumes gemacht war, in dem das Denken Maximus' sich bewegt. Viller hat sich dabei freilich fast nur an die „Centurien über die Liebe" gehalten, von denen Maximus aber selbst im Vorwort betont, sie seien die kurze Zusammenfassung von gelesenen Väterstellen. So dürfte es nicht ohne Interesse sein, die Quellenfrage auch für die übrigen Werke zu stellen. Wir haben dies für ein bisher noch ganz unbeachtetes Werk Maximus', seine „200 gnostischen Kapitel" zu tun versucht und sind dabei zu den unerwartetsten Ergebnissen gelangt, die die Quellenfrage wesentlich modifizieren und wohl auch die großen Hauptwerke, die „Ambigua" und die „Quaestiones ad Thalassium", in ein neues Licht rücken[2].

Was die Textkritik der Werke des Bekenners betrifft, so bietet die Ausgabe von Combefis, soweit sie erschienen ist, eine, wenn auch nicht vollkommene, so doch tragfähige Grundlage für die Erforschung Maximus'. Aber diese Ausgabe blieb leider unvollendet; es fehlen in ihr vor allem zwei der wichtigsten Werke: die „Ambigua" und der Kommentar zu den Areopagitica. Öhlers Ausgabe der Ambigua hat dem dringendsten Bedürfnis abgeholfen; doch zeigen die Divergenzen seines Textes von dem der lateinischen Übersetzung Scotus Eriugenas, daß hier noch manches textkritische

---

[1] Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: RevAscMyst 41 (1930) 156—184, 239—268, 331—336.

[2] Wenn die Zeitumstände es erlauben, so erscheint diese Arbeit in ZKathTh 1940.

Problem zu erhellen bleibt[3]. Hingegen liegt die Textkritik der Dionysiusscholien noch völlig im Argen.

Dies ist umso bedauerlicher, als gerade dieses Werk der überkommenen Auffassung nach zu den historisch wichtigsten Arbeiten Maximus' gehört. Wenn auch sein erster Ruhmestitel sein heldenmütiger Kampf für das Dogma von Calcedon war, so bestand doch sein zweiter darin, die Schriften des Areopagiten durch seine Auslegung für die kirchliche Theologie zugänglich und „tragbar" gemacht zu haben. Ob Dionysius einer solchen Rechtfertigung sachlich bedurfte, ob er wirklich der halb neuplatonische, halb monophysitische Mystiker ist, den man heute gerne aus ihm macht, und nicht vielmehr einer der christlichsten Denker aller Zeiten (als den ihn, unseres Erachtens mit Recht, Hugo Ball dargestellt hat[4]), kann hier dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß er schon früh geteilte Meinungen erweckte: neben Begeisterung auch Skepsis und kühle Zurückhaltung, ja den Verdacht einer (apollinaristischen) Fälschung[5]. Daß Maximus nun zu denen gehörte, die den ganzen Wert, die tiefe Originalität und Fruchtbarkeit der Areopagitica begriff und durch seinen herzhaften Einsatz für sie und ihre Echtheit sowie durch ein eigenes Scholienwerk einer der Bahnbrecher für ihren Siegeszug durch das griechische so gut wie durch das lateinische Mittelalter wurde, ist nicht zu bezweifeln. Wohl aber ist es zweifelhaft, ob gerade s e i n e Scholien die entscheidende „Verkirchlichung" des Areopagiten enthalten. Die vorliegende Studie wird diesen Zweifel zu der Gewißheit steigern, daß diese Tat schon hundert Jahre vor Maximus und rund dreißig Jahre nach dem Erscheinen der dionysischen Schriften von einem bisher fast unbeachteten Theologen geleistet worden ist, welcher der wahre Autor des größten und vor allem des inhalt-

[3] Vgl. Dräseke, Maximus Confessor und J. Scotus Eriugena: ThStudKrit 84 (1911) 20—60, 204—229.

[4] Byzantinisches Christentum (2. Aufl. 1931, 63—249). Ball hat, obwohl Dilettant, in seinem großen Aufsatz über Dionysius vor allem mit aller Klarheit und Unerschrockenheit eingesehen, daß selbst wörtliche Anlehnungen an Proklus und den Neuplatonismus noch nicht den geringsten Einwand gegen die volle Katholizität des Verfassers bilden. Mit Recht beklagt sich Ball bitter über den Historismus der modernen Forschung, die für den Gesamtklang eines Werkes kein geistiges Ohr mehr besitzt. Wir möchten unsererseits hier beifügen, daß auch der Monophysitismus des Areopagiten, mit dem vielfach wie mit einer evidenten Tatsache umgegangen wird, keineswegs erwiesen zu sein scheint.

[5] Zur Geschichte der Aufnahme des Areopagiten vgl. J. Stiglmair, Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften, Feldkirch 1895.

lich bedeutendsten Teils der unter Maximus' Namen umgehenden Scholien ist.

Wir können im Folgenden auf diese Tatsache nur hinweisen und das Material zu einer theologisch-philosophischen Verarbeitung des ungemein reichhaltigen Scholienwerks vorlegen, ohne diese Verarbeitung selbst im einzelnen vorzunehmen. Eine solche wäre aber äußerst wünschenswert, nicht nur weil sie Einblick in das Denken einer hochgebildeten, allseits interessierten Humanistengestalt gewähren würde, sondern weil damit auch neues Licht auf die Entwicklungsgeschichte des christlichen Neuplatonismus fallen würde und aus dem Gegensatz zu den Auffassungen der unechten Scholien die Ideen Maximus' und seine Deutung der areopagitischen Weltschau allererst klar dargestellt werden könnten. Damit dürfte eines der bedeutsamsten Hindernisse aus dem Wege geräumt sein, die Gesamtgestalt Maximus' zu erkennen[6].

Der Nachweis, daß der eigentliche Kern des jetzt vorliegenden Scholienwerks (in Migne PG 4) von einem andern als Maximus stammt, bedeutet nur in der Radikalität, mit der wir ihn durchführen müssen, eine Neuerung. Er gründet aber auf längst geäußerten Vermutungen und sogar Gewißheiten. Denn daß die Scholien in der jetzigen Gestalt ein buntes Gemisch von Kommentaren verschiedener Autoren bilden, darauf wiesen bereits die älteren Vorreden zu den Ausgaben hin. Man wußte auch, daß neben den Maximusscholien vor allem solche eines Gelehrten des 6. Jahrhunderts, des „Scholastikers" (σχολαστικός) Johannes von Scythopolis überliefert sein sollten, ja daß diese sogar einen bedeutenden Raum einnehmen mußten[7]. Andere sollten angeblich Germanus von Konstantinopel[8] zum Autor haben. Ein Scholion findet sich, unter ver-

[6] Wir hoffen, demnächst eine Gesamtdarstellung des Denkens Maximus' vorlegen zu können, in der vor allem die geschlossene innere Systematik dieses scheinbar so vielfältigen, ja zerfahrenen Denkers zum Ausdruck gebracht werden soll.

[7] Über die erste gedruckte Ausgabe der Scholia von Morelli 1562 sagt Usserius: Johannes Scythopolitanus scripsit in Dionysium Areopagitam scholia, pariter ac Maximus. Verum in libris Dionysii ... simul confusa sunt Johannis et Maximi scholia: quae non in antiquioribus solum, quae Cyparissiotae tempore [14. Jahrh.] ferebantur, editionibus fuerunt distincta [wie wenig das zutrifft vgl. unten Anm. 14!] sed etiam in utroque quo usus est ipse Morellius, codice. In quorum altero ad marginem sunt apposita Johannis Scythopolitani sine nomine scholia, in altero vero post absolutum textum integrum Dionysii, Maximi nomine insignita scholia; eo *breviora* quod ab *amplioribus* Johannis, cum quibus ea coniunxit Morellius, separata fuerant (Fabricius-Harles, Bibl. graeca V 1; vgl. PG 3, 64CD).

[8] In neueren Hss tragen manche Scholia eine griechische Zahl am Rande, zu der ein Ms von Venedig bemerkt: „Bemerke, daß die Scholien, die mit einer Zahl versehen sind, von Germanus dem Patriarchen stammen, die ohne Zahl von Maximus dem

wirrenden Begleitumständen, auch in den Werken Anastasius des Sinaiten[9]. Zu dieser Mannigfaltigkeit kommt noch hinzu, daß wir

---

Mönch" (PG 3, 70A). Mai fand dieselbe Bemerkung in einer vatikanischen Hs wieder mit dem Zusatz: „Verzeih, Bruder, daß ich in diesem Buch beide Autoren unter einer einzigen Zahl zusammenfaßte." Mai wiederholt daher mit Recht die Zweifel Morellis, „ob die Unterscheidung der Scholien Maximus' und Germanus' zum Areopagiten ihre Berechtigung hat" (Mai, Spicil. Rom. VII 74 [PG 98, 87—88]).

[9] Es ist das Scholion 1 zum 5. Kap. der Himmlischen Hierarchie: (PG 4, 60): Τί δήποτε, μιᾶς οὐσίας εἶναι πάντας ἁγίους τοὺς ἀγγέλους λεγούσης τῆς ἐκκλησίας (al.: Γραφῆς), ὁ θεῖος Διονύσιος πολλὰς ὀνομάζει δυνάμεις; Ὁ γοῦν μέγας Διονύσιος ὁ Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος, ὁ ἀπὸ ῥητόρων, ἐν τοῖς σχολίοις οἷς πεποίηκεν εἰς τὸν μακάριον Διονύσιον τὸν αὐτοῦ συνώνυμον, οὕτω λέγει, ὅτι ἀγέννητον εἴωθε καλεῖν ἡ ἔξω σοφία πᾶσαν ἀόρατον φύσιν, ὁμοίως καὶ οὐσίας τὰς ὑποστάσεις· κἀκ τούτου φησὶν, ὅτι κατὰ τοὺς ἔξω εἴρηται τῷ ἁγίῳ Διονυσίῳ αἱ τοιαῦται φωναὶ καταχρηστικῶς. Im Hodegos des Sinaiten (PG 98, 289CD) wird der Passus mit den Worten eingeleitet: Πάλιν τε μίαν οὐσίαν λεγούσης τῆς Ἐκκλησίας εἶναι πάντας τοὺς ἁγίους ἀγγέλους, und bildet eine unlösliche Einheit mit dem Corpus der Abhandlung. Nun fehlt die Stelle freilich in einem Ms des 10. Jahrh. Hilper (Dionysius der Areopagite 120) denkt, daß die Stelle, die nach Lequien auch in den ältesten Hss der Areopagitika fehlt (vgl. Diss. Damascen. II; PG 94, 278 Anm.) nach einer Nota von Niketas Chroniates (Thesaurus Orthodoxiae) nach 1200 eingeführt worden sei. Stiglmair (a. a. O.) hält diese Lösung für wahrscheinlich (71). Indessen scheint es eine einfachere Lösung zu geben.

Woher stammt der Name Dionysius von Alexandrien? Georgius von Scythopolis, einer der ersten Verteidiger der Echtheit der dionysischen Schriften, hatte am Anfang des 6. Jahrh. als Beweis für deren Authentizität einen Brief des Patriarchen Dionysius von Alexandrien an Papst Xystus II. in Umlauf gesetzt (Text bei Pitra, Analecta Sacra IV 414), in dem Dionysius im Jahre 268 bereits die Echtheit der Areopagitica verteidigt hätte. Diese Fälschung bestand also schon seit den ersten Anfängen ihrer Verbreitung und so sind wir weniger erstaunt, Anastasius im Besitz vorgeblicher Scholien des Alexandrinerbischofs zu finden. Freilich: haben solche Scholien jemals existiert? Der Cyparissiote zitiert in seinen „Dekaden symbolischer Theologie" „Scholien von Maximus und Dionysius von Alexandrien". Nun aber sind die Dionysius zugeschriebenen dieselben, die Usserius (zit. von Fabricius und Lequien PG 4, 1034A) unter dem Namen des ersten großen Kommentators Johannes von Scythopolis kannte (vgl. übrigens auch mit Anastasius: εἴωθε καλεῖν ἡ ἔξω σοφία πᾶσαν ἀόρατον φύσιν etc. die Formel bei Pseudo-Maximus: οὓς εἴωθεν ὀνομάζειν κατά τινας τῆς ἔξω φιλοσοφίας [4,188C]). Man könnte sich also fragen, ob das Scholion bei Anastasius nicht ebenso zu denen des Johannes gehörte. In der Tat finden wir (PG 4, 372D—373A) unter den Maximus zugeschriebenen Stücken eines, das wir Johannes zurückgeben müssen (s. u.) und das eine Abhandlung über den Gebrauch des Wortes ἀγέννητον enthält: Εἰπὼν ἀγέννητον τὸν Θεὸν, τὰς παλιμφήμους ἑρμενείας τοῦ ὀνόματος ἀποκαθαίρει .... Ἤδει οὖν εἶναι δόγμα τινῶν αὐτῶν (d. h. die Philosophen der jonischen Schule in Ephesus zur Zeit der Areopagiten) λεγόντων τὰ νοητὰ πάντα καὶ ἀθάνατα, καὶ νοερὰ γεννητὰ

beim Lesen der Scholien den Eindruck gewinnen, als habe ein späterer Leser des Scholienwerks seinerseits Glossen dazugefügt, die dann jeweils am Ende mancher Stücke als kurze Zusammenfassungen angebracht wurden[10].

Angesichts dieser Vielheit von Autoren möchte uns zunächst ein Zweifel über die Brauchbarkeit einer solchen Kompilation kommen. Doch läßt sich die Wirrnis lichten. Der sekundäre Scholiast ist so unbedeutend, daß er für größere Stücke gar nicht in Frage kommt. Das durch Anastasius aufgeworfene Problem dürfte (vgl. Anm. 9) eine befriedigende Lösung finden können. Aber auch der Anteil des Germanus ist unschwer als eine Mystifikation wahr-

---

πάντα καὶ ἀγέννητα ... Φησὶν οὖν ὁ μέγας Διονύσιος, ὅπως ποτ' ἂν λέγοιτο τὸ ἀγέννητον, εἴτε ὡς ἔφην, εἴτε ὡς οἱ Ἕλληνες, μὴ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τοῦτο δέξῃ, τὰ μὲν ἄλλα αἰτιατῶς λέγεται ἀγέννητα, ὁ Θεὸς δὲ ἀναιτίως. Dazu bedenke man die Gewohnheit des Anastasius ungenau zu zitieren (er beklagt sich öfters, keine Bücher in seiner Wüste zu besitzen). So ist es nicht mehr unwahrscheinlich, daß Anastasius auf den Kommentar von Johannes anspielt. Dieser wäre also schon im ausgehenden 7. oder Anfang des 8. Jahrh. auch als ein Werk des Alexandriners umgelaufen. Wer war der Fälscher? Ist es derselbe, der den Brief des Alexandriners in Umlauf setzte? Und wäre dieser nicht Georg von Scythopolis selbst, der übrigens auch in seine Vorrede zu den Areopagitica die Vorrede des Johannes aufnahm?

Was wir von diesem Georgius besitzen, ist uns durch Phocas Bar Sergis erhalten, der die syrische Übersetzung der Areopagitica, angefertigt von Sergius von Resaina († 536), herausgab, samt dessen Übertragung der zwei Vorreden von Johannes und Georg und den Scholien der ersteren. Johannes hatte in seiner Vorrede (s. u.) bereits die Echtheit der Schriften des Areopagiten zu erweisen gesucht; Georg erweitert in der seinen diesen Beweis durch den angeblichen Brief an Xystus (vgl. Rubeus Duval, La littérature syriaque [1899] 317; Bardenhewer IV 296).

[10] Solche Scholien gibt es auch zu den andern, echten Werken Maximus'. Ihre Unechtheit ist von Soppa (s. u. Anm. 13) nachgewiesen worden. In den Kommentaren zum Areopagiten sind sie meist mit σημαίωσαι eingeleitet. Ein paar Beispiele werden genügen: 93BC sagt der Text: Δοκεῖ πως ἐνταῦθα λέγειν ὅτι κατ' ἀξίαν αἱ ἀγγελικαὶ διακοσμήσεις δημιουργικῶς ἐτάχθησαν. Am Schluß des Paragraphen merkt der Leser an (wohl ursprünglich am Rand): Σημαίωσαι δὲ· πῶς κατὰ τάξιν [wohl: κατ' ἀξίαν] αἱ ἀγγελικαὶ διακοσμήσεις δημιουργικῶς παρήχθησαν. 104D—105A kommentiert der Text den Gedanken vom Feuer als Symbol Gottes. Der Leser merkt an: Σημαίωσαι δέ, διὰ τί Κυριος ὁ Θεὸς πῦρ ἐθεωρήθη πολλάκις καὶ κατὰ τί ἡ ὁμοίωσις τοῦ πυρὸς πρὸς τὸν Θεόν. Vgl. noch 136C und 136D; 188BC und 188C; 212B und 212C; 280C—281B und 281C; 340D und 341D; 344D—345A und 345A; 348D—349A und 349A; 349BC und 349C; 404D—405A und [διὰ τί] 405A; 412AC und 412D; 537D—540B und 540BC; 561D—564B und 564D. usw. Öfter ist aber das Σημαίωσαι ein Teil des Kommentars selber: 329D—332A. Für den Inhalt aber ist die Unterscheidung von primären und sekundären Scholien kaum je von Bedeutung.

scheinlich zu machen[11]. So bleibt als Hauptaufgabe in der Tat nur die Entwirrung der Scholienwerke von Maximus und Johannes von Scythopolis.

Nun scheint, trotz der gegenteiligen Versicherungen von Usserius, die Verwirrung nicht erst in den Ausgaben, sondern bereits in den Handschriften zu bestehen[12]. Es gibt einen untrüglichen Beweis dafür: Die ps.-maximianische Kompilation der „500 Capita", die Soppa und Disdier[13] als ein Werk des 11. Jahrhunderts, wahrscheinlich des Antonius

[11] Es fehlt anderwärts jede Spur eines Kommentars von Germanus' Hand. Jedenfalls sind die (griechischen, bei Migne reproduzierten) Zahlen zum größten Teil falsch. Denn so bezeichnete Scholien stehen oft in engster Beziehung zu andern, nichtbezifferten Stücken oder sie verraten durch ihren Inhalt selbst die Autorschaft des Johannes. Ein paar Beispiele: 32AB behandelt rein grammatikalische Fragen über die Sprache des Areopagiten, die attischen und jonischen Deklinationen. Solche Betrachtungen aber gehören offensichtlich in den Problemkreis des Johannes. Der Anfang des Scholions: Νόας καλοῦσι καὶ οἱ παρ' Ἕλλησι φιλόσοφοι τὰς νοεράς, ἤτοι ἀγγελικὰς δυνάμεις, ἐπειδὴ τὸ πᾶν νοῦς ἐστιν ἕκαστος αὐτῶν, καὶ τὴν οὐσίαν ἅπασαν νοῦν ζῶντα εἰς τὸ εἶδος τὸ ἑαυτῶν οὐσιωμένων ἔχει· νόες καλοῦνται πρὸς τὸ εὐφωνότερον τῆς κλίσεως γενομένης . . ., ist zu vergleichen mit dem nichtbezifferten Scholion 188BC: . . . ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ἀγγέλων, οὓς εἴωθεν ὀνομάζειν κατά τινας τῶν τῆς ἔξω φιλοσοφίας νόας· οἵτινες τῶν ἄνω ταγμάτων νόες εἴρηνται, ὡς τὸ πᾶν νοῦν οὐσιωμένως ὄντες . . . Anderseits liebt es der Autor, der die philologischen Fragen behandelt, Homer und die alten Dichter zu zitieren. Er wird darum auch der Urheber von 36CD sein. — 301CD finden wir eine streng „scholastische" Definition von ὅρος. Sie kann nur vom selben Autor stammen, der in einer Reihe von nichtbezifferten Stücken die dionysischen Begriffe in diese Definitionsform gießt: 200C (τελικὸν αἴτιον); vgl. 332D, und besonders 260B (ὅροι εἰσίν . . .). — Das große Stück 296B—297A hängt engstens zusammen mit einer ganzen Gruppe nichtbezifferten Scholien. Der Ausdruck 297A ἐν οἷς δὲ παρὰ φύσιν kehrt 289BC wieder, das selbst mit einer anderen Gruppe zusammenhängt, von dem kein Stück Germanus zugeschrieben wird. Dann muß aber auch das Scholion 301D—304A, wo sich ein ähnlicher Ausdruck findet (ἀσθενεία δὲ . . .), womit wiederum 309CD zu verbinden ist, ihm abgesprochen werden. In dem besagten Scholion (296B f.) findet sich eine Theorie, daß φύσις und λόγος identisch seien. Dazu stimmt wiederum 353AB, nicht beziffert. Auch hier ließen sich die Beispiele vermehren. Es scheint, daß von Germanus nie ein Kommentar existiert hat.

[12] Dies gilt eindeutig von den Hss, die wir einsehen konnten: Paris. 440 (12. Jahrh.) und 438. Im ersteren ist schon der große Prolog, der zweifellos Johannes gehört, Maximus zugeschrieben, sowie viele einzelne Scholien. Die Varianten zum edierten Text sind durchgehend und meist beträchtlich.

[13] Soppa, Die Diversa Capita unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung. Inaug.-Diss. Dresden 1922; M. Th. Disdier, Une oeuvre douteuse de St. Maxime: les 5 centuries théologiques: Echos d'Orient 30 (1931) 160, 178.

Melissa, nachgewiesen haben, enthält bereits Stücke (Cent. 5, 63—69), von denen wenigstens vier sich mit Sicherheit als von Johannes stammend erweisen lassen. Ebenso enthalten die zehn theologischen Dekaden des Johannes Cyparissiota (14. Jahrh.) eine große Anzahl von Scholien, die dem Scythopolitaner zuzuschreiben sind, unter Maximus' Namen[14] wie auch die hesychastische Centurie des Callistus[15] aus dem 14. Jahrh. ein langes Zitat aus Ps.-Maximus bringt, das unzweifelhaft Johannes zuzuweisen ist. Die Übertragung des Werkes von Johannes auf Maximus scheint sich daher sehr früh vollzogen zu haben. Immerhin bleibt uns ein sehr wertvolles Mittel der Unterscheidung: die syrische Übersetzung des Prologs und der Scholien von Johannes durch Phocas, erhalten in einer von 804 datierten Handschrift[16]. Freilich

[14] Wir geben hier eine Sammlung von Maximuszitaten des Cyparissioten aus den Dionysiusscholien, aus der klar ersichtlich ist, daß diesem beide Werke, das des Maximus und das des Johannes, bereits vereinigt vorlagen. Die erste Zahl bezieht sich auf die Theologischen Dekaden (PG 152, 737—992), die zweite auf das Scholienwerk (PG 4). Mit Sc sind die Scholien bezeichnet, die in Phocas' syrischer Übersetzung (vgl. unten Anm. 16) als Werk des Scythopolitaners angesprochen sind; mit [Sc] die Scholien, die aus innern Gründen demselben zugehören müssen, obwohl sie nicht in Phocas' Auswahl aufgenommen wurden; mit M die Scholien Maximus':

782A = M 376D—77A; 788B = Sc 52D—53A; 789B = M 221C; 790C = M 229D—232A; 790D = Sc 381D; 793A = Sc 205A; 793B = M 225BC; 809A = M 252A; 809C = M 413B; 810A = M 413C; 817B = M 317CD; 822B = Sc 380B; 822A = M 401AB; 885B = Sc 221B; 893A = [Sc] 388C; 906AB = M 348BC; 919BC = M 372CD; 919C = Sc 375B; 950D—951A = Sc 329A; 951B = Sc 353AB; 964A—965A = Sc 65BC; 981A = [Sc] 332C; 981AB = Sc 352A; 982BC = Sc 320BC; 988B = M 429B.

[15] A. M. Amman, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik (1938) 117. — Erwähnt sei noch, daß Scotus Eriugena von Maximus nur die „Ambigua" und die „Quaestiones ad Thalassium" kannte. Die letzteren nannte er „Scholia" (was Dräseke entgangen ist, der die Div. Nat. 4, 26 (und öfter) erwähnten „Scholien" als Dionysiusscholien bestimmen zu müssen glaubte (a. a. O. 20f., 204 f.). Wir können also aus Eriugena nichts zu unserer Frage gewinnen.

[16] Cod. add. 12151 des British Museum (vgl. dazu Wrigts Beschreibung im Katalog der syrischen Hss des Br. M. 494). Siehe oben Anm. 9 Schluß. — Für die Übersetzung der Hs, die teilweise einer mühevollen Entzifferung gleichkam, bin ich Herrn Prof. Hengstenberg (München) und P. W. de Vries S. J. für ihre liebenswürdige und selbstlose Hilfe herzlichsten Dank schuldig. — Robert von Lincoln (Grosseteste) soll diese Scholien des Johannes ins Lateinische übersetzt haben (laut Usserius PG 3, 64D—65A). Aber Ezio Franceschini (Grossetestes Translation of the ΠΡΟΛΟΓΟΣ and ΣΧΟΛΙΑ of Maximus to the Wrightings of the Pseudo-Dionysius Areopagita: JThStud 34 [1933] 355—63) hat gezeigt, daß

enthält diese Hs nur eine *Auswahl* der Scholien des Scholastikers, wie ein Blick auf die griechische Ausgabe zeigt; sie enthält aber doch die bedeutendsten, zumal die wertvollen, ausführlichen Erläuterungen zu den „Göttlichen Namen", außerdem die vollständige Einleitung. Da ferner Johannes in dieser Einleitung ein genaues Programm über Sinn und Ziel seines Kommentars entwickelt, in den Scholien selbst dieses Programm gewissenhaft durchführt und durch häufige Verweise („wie wir oben im 5. Kapitel sagten", „wie wir später im Kommentar über die göttlichen Namen ausführen werden" usw.) seine Ausführungen untereinander verknüpft, ist es nicht schwer, sich — bis zum Erscheinen einer sehr erwünschten kritischen Ausgabe — ein vorläufiges, aber ziemlich genaues Bild vom Werke des Johannes zu machen. Äußere und innere Kritik ergänzen sich hier harmonisch[17]. * * *

Das Werk des Johannes zeigt uns eine Persönlichkeit von bedeutendem Format; er ist ein großer Gelehrter und kein

Grosseteste die Scholien von Maximus und Johannes in seiner Vorlage vermischt vorfand, ja, daß er nicht einmal den Autor der ganzen Scholiensammlung gekannt hat (356—357). Auch diese Aussage von Usserius bleibt also „without verification" (356 Anm. 2).

[17] Lequien und De Rubeis hatten bereits auf solche innern Kriterien aufmerksam gemacht (PG 3, 66—68): 1. Die Scholia von Maximus „sunt breviora" (laut Usserius). Dies stimmt auffallend, wenn wir das syrische Ms zu Rate ziehen. Es ist freilich relativ zu verstehen, da auch Johannes sich der Kürze befleißen will, wie seine Einleitung versichert (4, 21C). — 2. Johannes spricht von den καὶ νῦν δὲ οἱ ἀπὸ τῶν Ὠριγένους προσερχόμενοι μύθοι (4, 176C), was nur auf die Zeit des Johannes stimmen kann, das Palästina von 530. — 3. Zweimal ist die Rede von „Nestorianern und Basilianern" (72A; 181C). Letztere können nur die Anhänger des Basilius von Cilicien sein, der gerade Johannes von Scythopolis angegriffen und gegen den dieser ein wichtiges Buch geschrieben hatte (vgl. Photius, Bibl. cod. 95). Basilius hatte die Orthodoxen angegriffen unter dem Vorwand, die Nestorianer zu bekämpfen. Er war also vermutlich Monophysit. Er antwortete Johannes mit einem Pamphlet von 16 Büchern (Bardenhewer V 116). Zur Zeit von Maximus war Basilius längst nicht mehr bekannt. — 4. Die Scholien sind öfters von einem ἄλλως oder εἰς τὸ αὐτό unterbrochen, was deutlich zwei verschiedene Scholiasten anzeigt. Dieses Kriterium ist theoretisch ausgezeichnet, aber bei der praktischen Durchführung von geringem Wert. Denn nur selten erlaubt es allein eine genaue Unterscheidung und Zuteilung an die beiden Autoren (z. B. 228C; 428C; 429A; 536BC). Oft sind die Auslegungen sehr verschieden, ja entgegengesetzt (z. B. 264BC und 264CD, 336D und 337A). Oft aber kann auch ein einziger Scholiast zwei verschiedene Auslegungen geben (vgl. 429A—432C; 317C: εἶτα καὶ ἄλλως; 240D: δύνῃ δὲ καὶ ἄλλως νοήσαι). Die vier angegebenen Kriterien mögen da und dort die Unterscheidung erleichtern; sie genügen bei weitem nicht zu ihrer vollen Durchführung.

mittelmäßiger Philosoph. In seinem eleganten, im Gegensatz zu Maximus sehr durchsichtigen Stil entwickelt er mit einer Art von humanistischer Leichtigkeit und Lässigkeit seine Gedanken, indem er die Lehren und Begriffsbestimmungen der Schule zur Erhellung der dunklen Stellen der mystischen Vorlage entwickelt, Dichter und Historiker, Philosophen und Theologen des heidnischen und christlichen Altertums heranzieht, das heterodox Scheinende mit unauffälligem Geschick richtigstellt, den aus der Tradition überkommenen Ausdruck dafür einsetzt, gelegentlich auch persönliche Lieblingsideen einstreut, in allem jedenfalls den Eindruck einer umfassenden, aber souverän und spielend beherrschten Bildung erweckt.

Der Prolog (4, 16—21C) entwickelt meisterhaft die Absicht des Werkes. Er will die Echtheit der dionysischen Schriften dartun durch Erweis ihres Alters und ihrer vollendeten Rechtgläubigkeit. Ausgehend vom Gespräch Pauli auf dem Areopag, bei dem dieser die hellenistische Philosophie als Werkzeug der Verkündigung Christi gebraucht habe, fordert Johannes, daß die Heiden mit ihren eigenen geistigen Mitteln bekehrt werden müßten (21A). Die Erwähnung des Areopags veranlaßt ihn zu einem Exkurs, in dem er seine Kenntnisse spielen lassen (ein Zitat aus den Attiden des Philochorus, aus Androtion, eine geschichtliche Bemerkung über die Rechtsverhältnisse der Athener und Lacedämonier unter der Römerherrschaft) — und zugleich den hohen Rang des neukonvertierten Dionysius andeuten kann (16B). Man füge noch das Zeugnis Polykarps in seinem Brief an die Athener, bei Dionysius von Korinth zitiert, hinzu, so hat man den geistigen Platz des großen Neophyten schon abgesteckt:

„Eingeweiht vom mächtigen heiligen Paulus in alle Dogmen des Heils, gelehrt und herangebildet vom gewaltigen Hierotheos." Und schon schreibt Dionysius selbst an Timotheus, den Paulusschüler, der damals Bischof von Ephesus war. Ephesus war nämlich der Mittelpunkt der jonischen Philosophie, und Timotheus von manchen subtilen philosophischen Angriffen bedrängt, mußte den weisen Dionysius um Rat für die rechte Antwort fragen (20D). Dionysius antwortet ihm in der natürlichsten Weise, indem er — was seine Glaubwürdigkeit deutlich bezeugt — „ohne Affektiertheit" seine Zeitgenossen zitiert.

Ja, er unternimmt es, diese ganze profane und verbogene Philosophie ins Christliche zu übersetzen (17D). Man kann in dieser Übertragung ebensosehr seine „Geradheit" bewundern als „seine große Gelehrtheit" und seine „unverbrüchliche Treue zur kirchlichen Überlieferung".

„Welch ein Jammer, daß so wenige Menschen dieser Leistung

fähig sind, und diese wenigen von der großen Menge dann noch mit dem Maßstab ihrer Faulheit und ihrer Unwissenheit gemessen werden! Ja, was schlimmer ist: diese Ignoranten sind es jeweils auch, die immer sofort mit Zensuren bei der Hand sind und dann, wenn sie nichts verstehen, in Zorn geraten, statt sich von denen belehren zu lassen, die ihnen etwas beibringen könnten! Solche Leute sind es auch, die heutzutage den göttlichen Dionysius zum Häretiker zu stempeln sich vermessen", während sie „selber keine Ahnung haben, was die Häretiker wirklich lehren". Hat nicht vielmehr umgekehrt Dionysius alle Häretiker im voraus widerlegt? Und nun entwickelt Johannes sein ganzes Programm: „Was werden sie in der Tat sagen angesichts all dessen, was er als Theologe über die einzig anbetungswürdige Dreifaltigkeit ausgeführt hat? Was angesichts des einzigen Jesus Christus, des Einen aus der allheiligen Trinität, des Eingeborenen Gott und Logos, der sich vollkommen inkarnieren wollte? Hat er nicht die Lehre von der vernunftbegabten Seele und vom erdhaften Leibe als dem unsern entwickelt und die ganze übrige Unterweisung der bewährten Lehrer? Wer könnte mit Recht tadeln, was er über die Erkannten [νοητά, d. h. die höheren Engel] und die Erkennenden [νοερά, d. h. die niedrigeren Engel] und die sinnlichen Dinge sagt, über unsere letzte Auferstehung mit unserem menschlichen Leibe und unserer Seele, über die Gerichte, die dann über Gerechte und Ungerechte gefällt werden sollen? Denn, um kurz zu sein, dahin wendet sich unser Heil, bei dem hier nicht zu verweilen ist, weil die Exegese der Scholien alles zu passender Zeit erklären wird" (20AB).

Es folgt noch eine geschickte Erklärung darüber, warum Origenes und Eusebius nichts über die dionysischen Schriften wissen, und zuletzt ein Appell an den gesunden Menschenverstand, der doch einsehen müsse, daß eine so offenbare Heiligkeit des Verfassers von einem Fälscher nicht simuliert werden könnte.

Diese kurze, aber gutgebaute Einleitung verrät einen klaren, keineswegs engen Geist, der sich im heidnisch-humanistischen Milieu zuhause fühlt, aber auch entschlossen das Dogma vertritt und nicht nach dunklen Mysterienkulten lüstern ist. Johannes ist ein zu erfahrener Gelehrter, um in irgendeinem Punkte Fanatiker zu sein, er wird aber auch später ein wachsamer Bischof sein, der mit keiner Häresie paktiert. Das Literarische, ja Polyhistorische ist in der Einleitung sehr stark vertreten. Johannes spricht von der jonischen Philosophie, von Epikur, der Stoa, er kennt den Streit zwischen Ares und Poseidon, die Beschuldigung des letztern, daß Ares seinen Sohn Halirrhotion getötet habe — wodurch der Areopag seinen Namen erhielt —, er kennt die Apostolischen Konstitutionen, Polykarp, Dionysius von Alexandrien, Clemens von Rom, Panthänus, die literarischen Gewohnheiten von Origenes und Eusebius, er will wissen, daß die Bücher des Areopagiten in der Bibliothek der heiligen Bücher in Rom aufbewahrt sind.

Wir gewinnen daraus drei Gruppen von Kriterien für die Johannes zugehörigen Scholien, Kriterien, die in vollstem Maße durch die syrische Auswahl bestätigt werden:

1. Das Interesse, das apostolische Alter des Autors nachzuweisen, seinen guten Glauben und zumal sein Bestreben, die profane Philosophie der Griechen ins Christliche und Orthodoxe zu übersetzen.

2. Das Interesse, den Autor gegen den Verdacht der Haeresie (bzw einer appollinaristischen Fälschung) zu verteidigen. Die Hauptpunkte der Lehre, die zu verteidigen sind, hat die Einleitung angeführt.

3. Das Interesse am griechischen Altertum, seiner Geschichte, Poesie und Philologie.

Diese innern Kriterien, ergänzt durch das äußere der syrischen Überlieferung, genügen, um die wichtigeren Scholien des Johannes mit Sicherheit festzustellen. Wir geben im Folgenden ihre sachlich geordnete Liste. Ein * hinter der Zahl bedeutet, daß das Stück im Syrischen Johannes zugeteilt wird.

* * *

I.

Immer wieder kehrt in den Scholien das Bestreben, zu zeigen, „wie Dionysius die verfälschten Dogmen der Heiden und Haeretiker in die christliche Wahrheit *überträgt*".

Man vergleiche damit: 32AB*, 32D*, 33D—36B*, 77BD*, 157A*, 272AD*, 281C—284C*, 288BC*, 300CD, 312A*, 329D, 332C, 337BC*, 368D—369A*, 388C—389C* (das Syrische bricht bei παρελεύσεται 389B ab), 392BD*, 397BC*. Vgl. auch 180AB*, 248AB* (καλῶς).

Ebenso deutlich ist das Bestreben, die Echtheit der Schriften durch ihre *Altertümlichkeit* zu erweisen:

29B—32A*, 32A* (πατέρας etc.), 125CD, 136B, 136C, 136D, 137A (vgl. 148B), 145A, 165A, 165BC, 177A, 184A, 196D, 249AC, 360CD*, 393A*, 420AB. Ganz an den Prolog anschließend ist 373AC*. Die Möglichkeit, daß Dionysius schon das Wort ἀσυγχύτως gebraucht haben kann, erklärt 197A*. Die Unmöglichkeit einer apollinaristischen Fälschung: 176CD*, 85C[18].

II.

Die zweite Gruppe von Scholien, die die Orthodoxie der Lehre betrifft, kann nach dem Prolog in vier Abschnitte eingeteilt werden.

1. Trinität.

192C (? auf Grund des Gregorzitats von 221AB*), 209D—212A*, 220AB (?), 221AB*, 216A* (κατὰ ἀφαίρεσιν), 216A* (κατὰ κοινοῦ),

[18] Johannes hat sich auch sonst mit apollinaristischen Fälschungen abgegeben. Vgl. Loofs, Leontius von Byzanz (1888) 269—272.

221D—224A*, 229D—232A (auf Grund der in den syrischen Scholien oft wiederholten Phantasiasten).

2. Christologie. Wir wissen, daß Johannes ein eifriger Verteidiger Calcedons war. Ein Fragment seiner Schrift gegen Severus ist in der „Doctrina de Incarnatione Verbi[19]" erhalten und kämpft für die zwei Energien in Christus ἀμερίστως τε καὶ ἀναλλοιώτως. Der Gedankengang stellt zuerst die göttliche ἐνέργεια fest, sodann die Vernünftigkeit der Seele Christi (im Gegensatz zum Apollinarismus), die ihr eigenes διανοεῖσθαι besitzen muß. Dazu stimmt der antiapollinaristische Kampf des Scholienprologs. Damit vergleiche man die Scholien:

56C* (σημείωσαι), 57CD*, 60AB*, 68AB* (Zitat von „Basilius dem Kappadozier", offenbar um ihn von Johannes' Gegner Basilius von Cilicien zu unterscheiden), 72AB* („Basilianer!"), 149D—152A („Gegen die Apollinaristen"), 157AB, 181D—184A*, 196CD, 196D (ἔμεινε), 197CD, 216B*, 221D—224A*, 229C*, 533A (ἀνθρώπου). Besonders wichtig ist 356A*, wo Johannes bereits, lange vor Sophronius und Maximus, dreierlei Wirkweisen in Christus unterscheidet: reingöttliche, rein-menschliche und gemischte. 149A bringt die Liste aller Haeresien, die Dionysius widerlegt.

Daran läßt sich eine Gruppe von Scholien anschließen, die solche Listen von Haeretikern oder sonstwie bekannten Männern bringen. Johannes liebt es, auf diese Weise seine Gelehrtheit zu manifestieren:

57CD* (Nestorianer und Acephalen), 57A bis C* (Σημείωσαι bis κατὰ Νεστοριανῶν im Syrischen ein einziges Scholion), 60AB* (Arianer), 192C (Arius, Eunomius), 173D—176A* (Bias, Prieneus, Platon, Simon der Magier, Menander, Valentinus, Marcion, Manes, „die neuerdings aufgekommenen Mythen des Origenes" [vgl. Anm. 17]), 169D—172A (Lampetianer, Messalianer, Adelphianer, Marcianer), 557B (Messalianer), 397BC* (Valentinianer, Manichäer), 272D* (Manichäer), 285AB (Manichäer), 285B* (Manichäer), 209D—212A* (Arianer, Eunomianer, Nestorianer, Acephalen), 176BC* (Simon der Magier, Origenes, Methodius von Olymp, Olympius von Adrianopel, Antipater von Bosra), 337CD* (Simon der Magier, Irenäus, Origenes, Hippolyt, Epiphanius), 312A* (Simon der Magier), 52CD („Titus [von Bosra] im Buch gegen die Manichäer"), 545C (Simon, Irenäus, Hippolyt, die Origenisten). 176CD* (Papias von Hierapolis, Apollinarius, Irenäus), 48C—49A* (Timotheus, Papias, Clemens von Alexandrien [„Paidagogos"]. Das über Dionysius und Timotheus Gesagte entspricht genau dem Prolog), 536BC (Nestorius, Arius, Apollinarius; gehört auch zu Gruppe I), 573BD* (Polykarp, Irenäus, Clemens von Alexandrien [„Quis dives salvus"]; ebenfalls zu I gehörig.), 576B (ὡς ἔφημεν bezieht sich auf das ebengenannte), 536D—537A (Polykarp von Smyrna, Irenäus [vgl. Prolog 17C!]), 377AB* (Aristoteles „de generatione animalium", Irenäus) 225D—228A* (Nestorianer, Clemens [„Hypotyposen"]), 421AC* (Clemens v. Alexandrien [„Hypotyposen"], Ariston von Pella [„Disputatio Papisci

[19] Herausgegeben von Diekamp 85—86.

et Jasonis"]), 372CD (bis ἐπὶ Θεοῦ nicht im Syrischen. Justus; Erwähnung der Scylla und Chimära), 393A* (Justus. Vgl. Gruppe I)[20], 241D* (Pastor Hermas), 244A* (Pastor Hermas), 528A* (Zwei Philo-schriften. Die Identifikation des Caius, an den Dionysius schreibt), 241A (Philo „de cherubim"), 113D (Justin der Philosoph), 65CD* (Ammonius' von Adrianopel „de resurrectione", eine antiorigenistische Schrift), 561C (?) (Theodor von Mopsuestia).

Obwohl auch Maximus ein Freund der Kappadozier ist, stammen doch auch eine Großzahl der Zitate aus ihnen von Johannes: 40B* (Basilius), 68AB* (Basilius), 108BC* (Basilius, mit Anspielung auf die Theorie vom vegetativen πνεῦμα [in Basilius' Hexaëm. Kom. 8 u. 9]), 309BC* (Basilius „in Hexaëmeron"), 248D—249A* (Basilius „in Hex.": Theorie des Lichts in den drei ersten Schöpfungstagen), 388C—389C* (Anspielung auf dieselbe Theorie), 129B* (Basilius: „Attende te ipsum"), 44BC* (Basilius „Attende te ipsum"), 413A* („Basilius und die göttlichen Gregore"). — Die Zitate aus Gregor von Nazianz, die sich eng an die Maximus' Ambigua anschließen, fehlen dagegen im Syrischen und kommen somit Maximus zu: 533CD (über die γυμνὴ θεότης und die θεανδρικὴ ἐνέργεια. Das Scholion schließt C mit λόγῳ τῆς συμφυΐας. Mit Πῶς setzt im Syrischen Johannes ein), 557D—560A und 261 AB, wohl auch 200C οὕτω γάρ beziehen sich auf Gregorius-Texte, die Maximus in den „Ambigua" kommentiert hat. 40D, 404B unterstreichen die Konkordanz von Gregor und Dionysius, die Maximus auch sonst am Herzen liegt. 429AB (Gregor von Nazianz und Sextus) bleibt fraglich. — Johannes zitiert 221AB* Gregor von Nyssa. Seine Erwähnung 149B und 388B[21] bleibt unbestimmbar.

Die ungeheure Belesenheit des „Scholastikers" ist nach diesem Katalog unbestreitbar. Doch kehren wir nach diesem Streifzug durch Namen und Zitate zur Entwicklung der Lehre zurück.

3. Geist- und Körperlehre. Der Prolog hatte (20B) Ausführungen über die νοητά, die νοερά und die αἰσθητά versprochen. Die Scholien, die dieses Versprechen einlösen, bilden den Kern und die originellsten Partien des Kommentars. Johannes baut hier die areopagitischen Texte nach

[20] Fraglich scheint mir 377D—380A, da auch Maximus Clemens von Alexandrien zu zitieren liebt (Er nennt ihn den „Philosophen der Philosophen" PG 91, 317C; vgl. ebd. 264B, 276C, 1085A; auch Stählin, Clemens' Werke III 219—220). — Nicht völlig sicher bleiben ferner die zwei Scholien, die das Wort Ignatius' von Antiochien ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται erklären: wie hat Dionysius dieses Wort kennen können? Das erste 264BC versucht eine chronologische Lösung; sie dürfte von Maximus, dem Verfasser des Computus ecclesiasticus (PG 19, 1217—1280) stammen. Die zweite, gewitzigtere, gibt eine philologische Lösung: die Stelle ist entweder interpoliert oder entsprach einer zur Zeit des Ignatius allgemein gebräuchlichen Redensart, die älter sein konnte. Der Gedankengang verrät ganz Johannes' Denkweise.

[21] 388B ist von der Äonenlehre des „Theologen Gregor" die Rede. Da Gregor von Nyssa diese Lehre weitläufig ausbaut, wird der Name „Theologe" sich hier wohl auf ihn beziehen und nicht, wie zumeist, auf den Nazianzener.

allen Seiten hin aus: er verwandelt die Lehre von den Emanationen in eine christliche Ideenlehre, die zu den klarsten gehört, die christliches Denken bisher besaß; er streut Gedanken aus der aristotelischen Philosophie, aus der stoischen Physik ein, überall weiß er das Dunkel der dionysischen Visionen mit sicherer Hand zu lichten und zu zerstreuen.

a. *Die Lehre von den* νοερά *und den* νοητά nimmt, der Ankündigung im Prolog gemäß, einen breiten Raum ein.

109BC* (Erleuchtung der niedern Engel [νοερά] durch die höheren [νοητά]). Aus dem Verweis auf den Kommentar über „die göttlichen Namen" erfahren wir, daß Johannes diesen *vor* dem über „die himmlische Hierarchie" verfaßt hat). 120C* (νοητόν als geistliche Speise des νοερόν), 153BC* („Oft haben wir im Buch über die ‚göttlichen Namen' erklärt, was νοητόν und νοερόν sei". Philologische Erklärung des Wortes θεωροί), 240B-241A* (νοητόν als Speise des νοερόν. Aber auch die νοητά sind „subsistierende Intelligenzen", erhaben über stoffliche Veränderung. Die Ideen verhalten sich zu den existierenden Dingen wie Potenz zu Akt), 257AB* (νοητόν als Speise. Die Seele als unterste Stufe des Geistes), 269AB (νοητόν als Speise. Die Engel als „Eroten" und als intuitive Geister, während die Seelen diskursiv denken), 309BC* (Engel als νοητά, Seelen als νοερά. Speise), 344C-345A* (νοητά von Gott gespeist, selbst Speise der νοερά. Seele als unterste Geiststufe und diskursiv).

b. *Die Lehre vom Lebenspneuma.* Eine Gruppe von Scholien entwickelt mit Hartnäckigkeit eine Lehre, die Dionysius ebenso wie Maximus ganz fremd ist: die Lehre von der vitalen Seele als einer Art Naturfeuer, wie die Stoiker und Aristoteles sie verstanden[22]. Die Hierarchie der Aufbauformen im Menschen ist demnach, vom Leib zum Geist aufsteigend, diese: σῶμα → αἴσθησις → πνεῦμα → ψυχή → νοῦς. Die Seele muß, um denken zu können, „herabsteigen" in die Vielheit der sinnlichen Dinge; sie tut dies vermittels des Pneuma, das der Behälter und das Gedächtnis der Sinneseindrücke ist und als solcher der Übergang zum Vielfachen, zum μερισμός und σκεδασμός:

108BC* (Basilius als Zeuge für die Pneuma-Lehre, Herz als Zentrum des Vitalsystems und der naturhaften Wärme), 193D bis 196A* (Hauptstelle über die Wendung der Seele zum Pneuma und dadurch zur Sinnlichkeit), 201AC* (Gleichsetzung von σωματικόν und πνευματικόν[23], als Behälter der Sinneswahrnehmung. Unterscheidung von dreierlei Arten der Phantasie. Unterschied von

[22] Vgl. Hans Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik (Bonn 1914) 18.

[23] Der Text findet sich (vgl. oben Anm. 15) unter dem Namen Maximus' in der Centurie des Kallistus (hrg. v. Amman [1938] 117). Da bei Maximus der Terminus πνευματικόν nie in diesem stoisch-naturphilosophischen, sondern stets im theologisch-mystischen Sinn vorkommt, hat Amman ihn mit „das Geistige" übersetzt, was freilich keinen Sinn ergeben konnte.

Denken, das im Geist residiert und aktiv ist, und von Phantasie, die im Leib und im Pneuma ihren Sitz hat und passive τύπωσις ist), 205B—208A* (Ausführlicher Text über νοητόν und νοερόν mit Erwähnung des ζωτικὸν πνεῦμα 205D), 292B (τί ἐστι φαντασία, ἐν πρώτῳ κεφαλαίῳ εἴπομεν. Verweis auf 201AC*), 320B—321A* (Haupttext über die Ideenlehre Johannes'. Am Schluß die Verbreitung der Vitalseele durch alle Fasern des Leibs zur Ermöglichung der Sinneswahrnehmung. Neue Ausführungen über die Phantasie). 336B—D* (Über das vegetative Pneuma als Feuer)[24], 372BC* („Seele und Pneuma" in Hebr 4, 12 wird von der Geistseele und dem Körperpneuma verstanden. Letzteres werde von den griechischen Philosophen auch δύναμις genannt [vgl. oben 201AC*] und δευτέρα ψυχή [vgl. 196A*: δευτέρα νόησις], und sie erstrecke sich durch alle Arterien und Knochen und Glieder hindurch), 393D—396A* (Rückverweis auf 193D—196A*. Bedeutsame Ausführung über die Rückkehr des Geistes zu sich selbst [„Reflexion"] aus der Selbstentfremdung des Diskursiven).

c. *Lehre vom „Abstieg" des Denkens.* Der Kreislauf des diskursiven Denkens als „Absteigen unter sich selbst" in die Vielheit und Rückkehr durch diese Vielheit zur Einheit wird von Johannes breit ausgeführt. Er hat damit in einer von Maximus nicht betretenen Bahn und teilweise klarer als dieser die positive Bedeutung der stofflichen Mannigfaltigkeit und der „conversio ad phantasma" ausgearbeitet und entgeht so ganz der bei Maximus drohenden Gefahr der einseitigen Spiritualisierung. Johannes lebt ganz in aristotelisch-stoischen Schultraditionen und steht der mönchischen Aszese und Mystik innerlich fremd gegenüber.

73A—74A* (Großer Kommentar über den Kreislauf des Geistes: Ausgang ins Vielheitliche und Rückkehr daraus zu sich selbst. Λέγεται οὖν ὁ νοῦς ἐν ἑαυτῷ εἶναι καὶ πρὸς ἑαυτὸν σπεύδειν [73C]. Daher Ruhe und Bewegung zugleich, als „Reigen" um Gott), 241A—C* (Ausgang und Rückkehr des Geistes), 257BC* (Vervielfältigung des Nus durch Abstieg in die Gedanken. Er kommt zu sich selbst ἐξ ἀλλωτρίων), 288D—289C* (Theorien über das geistige Wirken der Dämonen, über δύναμις und ἐνέργεια bei ihnen. Δύναμις τοῦ νοῦ τὸ εἰς νοήσεις κατιέναι [289C], 344A* (bis ἀντὶ τοῦ τῶν νοουμένων im Syrischen. Vorzügliche Zusammenfassung der Abstiegstheorie. Der im Syrischen fehlende Schluß des Kapitels des Griechischen [von ἕνωσιν δέ φησι an] zeigt hingegen eindeutig maximianische Terminologie und Gedanken).

Da die Seele, wie wir schon sahen, die unterste Form eines denkenden Wesens ist, dessen Denkweise diskursiv ist (διεξοδική, λογική), kann die Einteilung des Geistes auch die dreigeteilte Form: νοητά (höchste Engel) — νοερά (untere Engel) — λογικά (Seelen) annehmen. So 384BC. Eine Variante bildet die Einteilung in νοερόν (als „innerer", geistiger Mensch) und λογικόν (als „äußerer", sinnlicher Mensch). So 249AB*.

[24] Man beachte, daß dieses Scholion die fragliche Dionysiusstelle ausschließlich von der Vitalseele verstanden wissen will (περὶ γὰς τῆς τῶν νοητῶν ζωῆς ἢ τῆς καθ' ἡμᾶς οὐ νοεῖ ταῦτα), während das folgende, das offenbar von Maximus stammt, sie im Gegenteil gerade von den Menschenseelen versteht (337A).

In drei schon zitierten Texten (201AB*, 288D—289C*, 372BC*) begegnete die interessante Parallelisierung von Geist und Akt (ἐνέργεια) einerseits, von Sinnlichkeit und Potenz (δύναμις) anderseits. Johannes entwickelt diese Lehre weiterhin so, daß er das Wesen des reinen Geistes als eine Identität von Sein und Wirk-akt faßt; ihre δύναμις ist identisch mit ihrer ἐνέργεια, ihre Akzidenzien mit ihrer Substanz. So 65BC*, 97AC (die Tugend der Engel ist nicht akzidentell), 120C* (ἔσωθεν, οὐ θύραθεν αἱ ἐλλάμψεις), 157CD (οὐσιώδεις ἕξεις der Engel. Rückverweis auf 65BC*), 240AB* (Keine Unterscheidung von Substanz und Akzidens bei den Engeln. Ihr Licht ist von innen kommend), 288D—289C* (οὐσία = ἐνέργεια, dagegen die δύναμις ein Abfall des Geistes von sich selbst), 292A (Rückverweis auf den vorigen Text).

Alle diese Texte bilden eine strenge Einheit. Die meisten sind syrisch überliefert; die wenigen, die es nicht sind, werden durch Rückverweisung oder durch die Übereinstimmung der Lehre und Terminologie als Johannes zugehörig erwiesen.

d. *Physikalisches.* Aber der Prolog versprach neben einer Lehre von den νοητά und νοερά auch eine solche der αἰσθητά. An diese knüpfen mannigfache Theorien in den Scholien über die Materie und ihre Physik an. Der Autor ist sichtlich bemüht, sein ausgedehntes Wissen auf diesem Gebiet an den Mann zu bringen.

44D—45B*, 132C* (πολλάκις. Beschreibung des ἀλλοίωσις), 148D (τί ἐστιν: Rückverweis auf 381BD*), 244D—245B* (Himmelsbewegung), 256C—257A* (Über Ruhe und Bewegung, über Wahrung oder Zerstörung des ὑποκείμενον bei letzterer), 257CD* (Über dreierlei materielle Bewegung, die der Kommentator den drei geistigen im Dionysiustext zur Seite stellt. Aristotelische Physik. Als Beispiel für die τροπή der Stab des Moses, der in eine Schlange sich wandelt). 257D—260A (über ἀλλοίωσις und φθορά, ganz ähnlich wie 381BD*), 381BD* (über ἀλλοίωσις und φθορά und alle Formen geistiger und stofflicher Bewegung. Abermals das Beispiel vom Stab Moses), 333CD (über die drei Bewegungen mit Rückverweis), 384B* (über κρᾶσις), 393C* (zweierlei κρᾶσις: die, die das Subjekt mitzerstört, und die, die es unversehrt läßt), 392AD* (wie Gott die φθορά der sinnlichen Dinge verhütet), 397AB (Rückverweis auf 381BD*), 417AB* (ἐκ παραλλήλου etc. Daß die Alten das Sinnliche „Nichtsein", das Geistige „Sein" nannten), 417CD* (Νοητά als κυρίως ὄντα. Dazu paßt die Ausführung über das Wesen der Materie als „Nichtidentität" [ἀνισότης und ἑτερότης]: 77BD*, 368BD*. Anderwärts aber faßt Johannes auch die sinnlichen Dinge unter die ὄντα: 52D—54A* und 100AB [Rückverweis aufs Vorige]).

e. *Die Ideenlehre.* Die Umwandlung des dionysischen Systems durch Johannes findet ihren Höhepunkt in der Ideenlehre. Der Haupttext 320B—321A* wurde bereits genannt. Er zeigt uns, wie die gleich zu nennenden, das durchgehende Bestreben, alles, was an Emanation erinnert, auszuschalten. Die Ideen, die Johannes (im Gegensatz zu Dionysius und Maximus) εἴδη und ἰδέαι nennt, sind zunächst einfach „Gedanken" Gottes (νοήσεις). Gott erkennt sie frei-

lich nicht wie Gegenstände, sondern in sich selbst, so wie er auch „die seienden Dinge erkennt, sofern er das Sein ist" und insofern die „Uridee der Welt". Anderseits hat Johannes auch seine eigene Vorstellung über die Immanenz der Ideen und zumal der Grundprinzipien des Seins bei Dionysius („Sein-an-sich", „Leben-an-sich", „Intelligenz-an-sich" usw.) in den Dingen. Er nennt diese ὕλαι ἄϋλοι, stofflose Materien der Wesen, an denen sie teilhaben. Die ideellen Gehalte der Dinge (λόγοι) sind auch ihre Naturen (φύσεις).

200BC*, 260* (ἴδεα als ἐνεστὼς τῇ φύσει und causa finalis), 297C bis 300B* (Darlegung der Neuplatonischen Lehre von der Materie. Die ὕλη des Geistes), 316D—317C* (Ideen als ὕλη ἄϋλος), 324A—D* (Ideen als ewige Gedanken Gottes"), 325B*, 329A—D* (Rückverweis auf den vorigen Text. Ideen als „ewige Schöpfung des ewigen Gottes"), 329D bis 332A (Ideen bei Plato und ihre Transposition bei Dionysius), 332AB* (Über die ἰδέαι ἀρχικαί), 332C (Ideen als νοήσεις Gottes), 340AB* (Die Idee als ὕλη des Geistes. Ausschaltung des Pantheismus. Von diesem Text aus läßt sich auch 248BC [mit Verweis auf 340AB*] und 328D—329A [mit demselben Verweis] Johannes zuteilen), 345BD* (Ideen als νοήσεις, Einfachheit der Engel. Rückverweis auf 320B—321A*), 348B—349B (Drei eng zusammengehörige Scholien, die wahrscheinlich Johannes gehören, deren letztes vermutlich auf 320BD* zurückweist; vgl. 109AB), 349BC* (Derselbe Gedanke. Gott lernt die Dinge nicht durch πεῖρα und μάθησις kennen), 349C—352A* (Wir erkennen Gott durch die Ideen in den Dingen, die seine Gedanken sind), 352BC* (Derselbe Gedanke. Auch die Seele ein Gleichbild der ἴδεα), 353AB* (Der Logos enthält alle Ideen in sich; diese sind Gedanken Gottes, die sind zugleich die λόγοι τῆς φύσεως der Dinge), 353AB* (Der Logos daher die einfache γνῶσις τῶν ὄντων), 377CD (Idee als ὑποκειμένη ὕλη ἄϋλος ζωὴ οὖσα; in ihrer Identität gleichen sich die Dinge einander an), 384CD* (Ideen als ewige Gedanken Gottes), 429C—432C (Derselbe Gedanke. In der zweiten Hälfte des Scholions wird die Zuteilung durch das Ἄλλως und Εἰς τὸ αὐτό unsicher), 569CD.

Als Nachlese zur Ideenlehre können wir eine Gruppe von Scholien zusammenstellen, die sich über die Stufenordnung des Seins verbreiten. Darin kehren die Ausdrücke καθ'ὑπόβασιν und [ἕνωσις οὐ] σωρηδόν leitmotivisch wieder: 209AB*, 241AC*, 256AC*, 297D bis 300B*, 300CD*, 312A*, 312C—313A*, 316D—317C*, 329AD*, 357BD*, 384AB*.

f. *Die Äonenlehre.* Eine durchgehende Thematik der Johannesscholien behandelt den αἰών als die „Zeit" des Geistes, seine Definition, Etymologie (aus ἀεὶ ὤν), endlich seinen Unterschied gegenüber dem αἰώνιον. Einige dieser Scholien sind uns schon anderwärts begegnet; wir stellen sie nochmals systematisch zusammen:

313B—316B* (Haupttext über den αἰών), 208BC*, 229AB*, 373AC*, 385C—388A* (mit Rückverweis auf 316*), 388C—389C*, 324AD*, 336A (mit Rückverweis auf 316*). In diesen Zusammenhang gehören auch die Ausführungen über Ewigkeit und Zahl: 385AB*, 385BC*.

4. Auferstehung und Eschatologie. Die vierte

Gruppe der dogmatischen Scholien soll sich, nach dem Programm des Prologs, mit der Auferstehung des Fleisches befassen (20B). Johannes will damit offenbar den Origenismus treffen (vgl. 176A*), und wir werden darum dieser Gruppe eine Reihe von Scholien beifügen, die in das origenistische Fragegebiet gehören.

69A (Der Erlöser sitzt mit seinem Leib zur Rechten Gottes), 71AB* (dasselbe), 173C (ebenso), 176B (gleichfalls), 197C* (Zustand der Seligen), 197CD (τὸ θεῖον σῶμα), 345BD* (ergänzt den Gedanken Dionysius durch den Hinweis auf die leibliche Auferstehung).

Johannes geht auch den Kampf gegen den Origenismus direkt, mit Namennennung, an: 176BC* (unterscheidet bei Origenes selbst zwei Meinungen über den verklärten Leib), 172C—173B* (Kampf gegen den origenistischen Sündenfallsmythus mit einem Zitat aus dem Periarchon und zwei aus den Centurien des Evagrius), 173B* (gegen die Apokatastasis), 76D—77A* (Neues Zitat aus dem ἀνόσιος Εὐάγριος über die Trinität, aber offenbar nicht ablehnend), 65CD* (Anti-Origenismus), 337C—340A* (Johannes erkennt es Origenes zu, daß er die Auferstehung des Leibes gelehrt hat. Origenes wird neben Irenäus, Hippolyt und Epiphanius zitiert, was ein leidenschaftlicher Anti-Origenist nie getan hätte. Johannes ist Historiker und weiß sachlich Gerechtigkeit widerfahren zu lassen), 545C (Gegen den Spiritualismus, auch der Origenisten), 549B (Origeneszitat aus dem Threnoikommentar. Maximus, der Origenes anonym ausschreibt, hätte ihn niemals so offen zu zitieren gewagt).

Diese ganze Gruppe zeigt uns zwar Johannes in entschlossener Abwehr des origenistischen Spiritualismus, anderseits aber auch wieder weitherzig genug, Origenes und Evagrius Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wo sie es verdienen, und sie ebenso unbefangen zu zitieren wie andere, nicht verurteilte Autoritäten. Damit ist eine schwerwiegende Frage aufgeworfen. Eine größere Gruppe von Scholien, die im Syrischen, soweit dies erkennbar war[25], nicht überliefert ist, stellt die von Dionysius übergangene Frage, *warum* die Wesensstufen der Engel verschieden geschaffen wurden, warum ihre Natur und ihr Aufnahmevermögen für das göttliche Licht ungleich sind. Der Kommentator fühlt, daß diese Frage von den Origenisten gestellt werden wird und versucht eine mittlere Lösung. Er unterstreicht scharf die Freiheit aller geschaffenen Geister (αὐτεξούσιον) und fragt sich in immer neuen Ansätzen, ob diese nicht in irgendeinem ur-

[25] Das Ms ist an dieser Stelle z. T. verwirrt und lückenhaft; die Kopie war außerdem kaum leserlich.

sächlichen Zusammenhang mit der Verschiedenheit der Naturen stehen könnte. Schließlich kommt er zu der Lösung, daß Gott in Voraussicht der Stärke der Liebe jedes Geistes ihm sogleich bei der Erschaffung die dieser Stärke zukommende Vollkommenheit der Natur gab. Diese Lösung ähnelt zwar der origenistischen, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß der Grund der Verschiedenheit der Wesen nicht in ihrem negativen Abfall und dessen Graden, sondern in der Intensität ihrer positiven Zuwendung zu Gott liegt. Denn der Autor der Scholien will in den (höheren) Engeln keinerlei Schuld zulassen; auch die „Reinigung", von der Dionysius spricht, ist nicht (origenistisch) als Reinigung aus Sünde aufzufassen. Wir wissen aus dem Vorigen bereits, daß in den Engeln zwischen Wesen und Akt kein Unterschied besteht; die Geister sind also vom ersten Augenblick an, trotz ihrer Freiheit, durch Gnade im Guten festgegründet. Der Scholiast schließt seine Ausführungen mit einem Fragezeichen: „Übrigens, wenn einer es besser weiß, so bin ich bereit, zu lernen" (93BC).

Alles weist darauf hin, daß Johannes der Autor auch der Gruppe ist. Denn so stark auch Maximus origenistische Gedanken aufgenommen haben mag, er ist gerade in diesem Punkte unerbittlich: die Unterschiedenheit der Wesen und ihre Abstufung gehört nach ihm zum positiven Wert und Sinn des Kosmos. Auch weist die teilweise Länge der Scholien auf Johannes hin. Phocas hatte vielleicht naheliegende Gründe, die deutlichsten Texte dieser Gruppe nicht in seine Auswahl aufzunehmen. Außerdem enthält einer der Haupttexte (97AC) unzweifelhaft Gedanken des Johannes: die Nichtunterscheidung von οὐσία und συμβεβηκός im reinen Geist (während Maximus das Gegenteil hält; vgl. PG 90, 1125CD; PG 91, 1400C), die Geister als εἴδη. Wir geben die vollständige Liste der mit der Frage sich beschäftigenden Scholien:

61AC, 65CD* (αὐτεξούσιοι), 68C, 68D* (mit doppeltem Rückverweis, wie sie bei Johannes üblich sind), 84CD, 84D—85A, 85AB, 85B, 85CD, 85D—88A, 88A—C* 88C—89A, 89A, 89B, 89B—D (Verweis auf den folgenden Text), 92BC, 93BC (Endgültige Lösung der Frage), 96D—97A (Verweis auf 85AB), 97AC, 101BC, 128D—129A, 156A (κριτικόν; vgl. dazu 84CD, 85AB), 249D* (τῷ γὰρ), 249D bis 252A* [bis Ἄλλως] (das gleiche Schriftzitat Mt 5, 45 wie in 88C bis 89A), 305D—308B*, 360AB*, 364AB*, 377CD*.

III.

Die dritte Gruppe von Scholien bilden die Texte, die ein ausgesprochenes Interesse für das griechische Altertum, für Poesie, Historie, Grammatik und philosophische Systeme

aufweisen. Diese Texte sind sehr zahlreich, der Kommentar wimmelt von Andeutungen und Hinweisen, die von einem allseits gebildeten Humanisten, ja einem Polyhistor stammen müssen. Wir geben nur die wichtigsten Beispiele:

a. Poesie und Philologie. 32AB* (über attische Deklination), 52B (Ἰωνικῶς. Dasselbe), 188BC*, 148A (über das Attische, mit Verweis auf 188BC*, woraus ersichtlich ist, daß Johannes den Kommentar zur Kirchlichen Hierarchie nach dem über die Himmlische verfaßte), 36CD* („Homer, Hesiod und andere"), 69AB (über das Attische. Zitate aus Homer, Plato, Euripides), 152BC (über das Attische und Lacedämonische Platozitat), 185AB* (Über verlorene Schriften Dionysius'), 420B (Über den Akzent. Homerzitat), 421D—424C (Über den literarischen Gebrauch von ἄγαλμα, Zitate aus Euripides, Homer, den Dichter Dionysius und Verweis auf die Stelle 216D—220A*), 553A (Philologisches. Homerzitat), 572D (Philologisches. Homerzitat).

Daneben stehen eine Unzahl kleiner philologischer Worterklärungen, von denen wenigstens einige genannt seien: 49B, 53C, 53D, 65B, 68D—89A, 72D, 209BC, 212D (Varianten in den Manuskripten), 236A.

b. Geschichte und Literatur. 249C* (κατὰ τὸν. Erwähnung der antiken Komödie), 368D—369A* (Beschreibung der antiken Hermen), 553D—556A (über die Athenischen Hochzeitsgebräuche und -Mysterien), 556AB (über die Feste der Hilarien. Zitat von Demophilus' Werk „Über die Opfer und Feste der Alten"), 532BC* (Zitat der „Chronographien" des Africanus), 560B—561A (Erwähnung des „Historikers Phylarchus"), 569A (Διαβαίνειν. Philologische Bemerkung. Zitat Diogenians), 541C—544B (Chronologische Berechnungen, Zitate von Africanus, Eusebius, Phlegon. Diese Berechnungen sind in Johannes' Geschmack, wie 573BD* beweist. So wird ihm auch 540D—541B zuzuteilen sein). Phocas, der offenbar bei seiner Auswahl nur theologische Interessen verfolgte, hat die meisten dieser langen Stücke nicht aufgenommen.

c. Schulphilosophie. Die philosophische Bildung Johannes', wir sagten es schon, ist umfassend, aber mehr blendend als tief. Er hat alle Definitionen der Schule im Kopf und kann das Wort ἕξις nicht hören, ohne daß ihm deren Bestimmung „ποιότης ἔμμονος" dazu einfiele. Er kennt auch vorzüglich die verschiedenen Systeme. Zum Beispiel das stoische ἅμα θεὸς ἅμα πάντα (388D*, 569CD; beide Texte schon mehrfach angeführt), die neuplatonischen Theorien über die Materie (77BD*, 297D—300D*; beide Texte schon zitiert). Er braucht neuplatonische Termini, die Dionysius aus guten Gründen vermeidet (so den proklischen ἄνθος τοῦ νοῦ, die „Seelenspitze" 185B). Er weiß aber auch genau, an welchem Punkt jede heidnische Philosophie korrigiert werden muß. Dank diesem Feingefühl wurde er zum großen „Ver-christlicher" des Areopagiten. Mit kühnem Griff verwandelt er die „Emanationen" in „Gedanken Gottes", und die unbestimmten Ausdrücke φωτοχυσία, ἀποῤῥοή, παράγειν, δωρεῖσθαι, ὑποστάτης, die die Schöpfertat Gottes umschreiben, in die klaren ποιεῖν, ποιητής (z. B. 261A*, 313D*). Er kennt die ganze Schuleinteilung der Philosophie in all ihren Verästelungen: 568C*[26] und setzt sie in seinen Kommentar, obwohl sie den

[26] Wir haben diesen Text in ZKathTh 63 (1939) 95—96 anläßlich der „Hiera des Evagrius" behandelt.

Text nur mäßig erhellt. Ähnlich die Schuleinteilung der Theologie 561D—564B*, die Johannes in den Kommentar einfügt, obwohl sie Dionysius' Gedanken geradezu umkehrt. Wir geben hier noch eine Liste von Schuldefinitionen: 33C, 65C*, 73A, 205A, 208A*, 244BC (mit Rückverweis auf das Vorige), 260C* (Definition der Ursache, drei Definitionen der Zweckursache), 213CD* (Drei Definitionen der ἐπιστήμη), 260B und 301CD* (Definition der Definition), 361D bis 364A (Sechs Definitionen der Gerechtigkeit), 332D (Verweis auf 260C), 537B, 425D—428C* (Definition des affirmativen und hypothetischen Modus), 424BC (Definition von θέσις und ἀφαίρεσις, mit Bezug auf 216D—220A*), 565A—C* (von ὅρα δὲ an: Schulpsychologie).

* * *

Wir haben damit die Scholien zusammengestellt, die sich auf Grund des Prologs und seiner Kriterien für Johannes beanspruchen ließen. Aber das syrische Manuskript liefert uns darüber hinaus noch eine Anzahl anderer Scholien, die wir hier noch beifügen. Da sie die verschiedenartigsten Themen behandeln, lassen sie sich nur notdürftig in eine systematische Ordnung bringen.

1. Über Hierarchie, Liturgie u. ä. 29A*, 29AB*, 33B* (φαινόμενα), 37A* (ἀπότυμον), 48C* (κατὰ), 49A*, 49BC*, 49D—52A*, 52* (ἐνταῦθα), 56A*, 64B* (ἱεροτελεστήν), 81A—84A*, 117CD*, 121C—124A*, 125B* (σημείωσαι), 128AC*, 133AD*, 177B* (οὐδέν), 197B*, 236B* (ὅτι).

2. Über Gott, seine Transzendenz und seine Beziehungen zur Welt. 32BC*, 40C*, 40D—41A*, 41AB*, 45C—48A*, 76C*, 185C*, 189AB*, 193CD*, 201CD*, 204D—205A*, 213AC*, 252CD*, 252D—253A*, 253C—256A*, 260AB*, 308D*, 332D—333A*, 369BD*, 369D—372A*, 373D—376B*, 376CD* (bis ἄπειρον), 380D—381A*, 381A*, 396CD*, 404CD*, 404D-405A*, 408BC*, 425C* 572A*

3. Über Teilnahme an Gott, den Stoff, das Böse. 261A*, 268B—269A*, 269CD*, 272D*, 273CD*, 276AC*, 276D—277A*, 277A*, 277BD*, 277D—280A*, 280A*, 281CD*, 281D—284C*, 284D—285A*, 285C—288A*, 288AB*, 292C*, 293BC*, 293C (ἔφημεν)—296A*, 296B* (ὅτι οὔτε), 296B—297A*, 297B* (ὥσπερ), 297B—300D*, 301A*, 301B* (καί), 301D—304B*, 304BC*, 305AB*, 305C*, 305D—306B*, 306B* (σημείωσαι), 306C* (ὅρα), 380BC*, 397D—400A*, 401BD*, 405AB*, 405CD*, 529BC*.

4. Über die Engel. 37B* (ποσῶς), 37B* (θεοειδεῖς), 37C* (αὗται), 37C* (ζῶα), 37D—40A*, 48BC*, 61D—64A*, 64CD*, 64D—65A*, 65AB*, 65D—68A*, 68B* (beide Scholien), 68D* (ταυτοκίνητον), 68D* (σημείωσαι), 69C* (σημείωσαι), 72CD*, 84A* (πῶς), 84B* (ὅτι), 92AB (dazu 160B), 201D—204B*, 417A* (οὐ γὰρ).

5. Über Trinität, Logos-Gott, Ideenwelt und Menschwerdung (Kenosis). 132C*, 132D* (τοῦτο), 133A*, 176D* (ἑτέρους), 177CD*, 196B* (σημείωσαι), 212B*, 212D* (σημείωσαι), 213C* (θεοπρεπῆ) 220CD* (dazu 220AB), 224D—225B*, 228AC*, 228C—229A*, 232B—233A*, 340D*, 340D—341C*, 344BC*, 355C—356B*, 356C—357A*, (bis: τὸν Υἱόν. Der Schluß über das θέλημα φυσικόν Christi setzt den Monotheletismus voraus; er fehlt im Syrischen), 372D (εἰπών)—373A*, 532A*, 533CD* (von πῶς an).

6. Über die mystische Gotteserkenntnis. Diese Gruppe ist die bedeutsamste, weil sie einige ausführliche Texte über die diony-

sische Mystik enthalten, die die Deutung Maximus' weitgehend vorausnehmen. Wie Maximus versucht auch Johannes schon, die neuen Anschauungen Dionysius' über negative Erkenntnis und göttliche „Unwissenheit" mit der bereits überlieferten, teils alexandrinischen (Origenes, Evagrius), teils kappadokischen Mystik (die beiden Gregore) in Einklang zu bringen. Abgesehen von Versuchen, die „Unwissenheit" der Ekstase mehr psychologisch zu beschreiben (so im Haupttext 216D—220A*, auf den Johannes in der Folge gerne zurückverweist), trägt er in Dionysius den philonisch-evagrianischen Gedanken des Übersteigens aller diskursiven Bewegung und des Festgegründetseins in der göttlichen Einheit hinein, ohne daß doch seine Ausführungen dadurch den Charakter einer äußerlichen und unorganischen Synthese erhielten. Johannes hält sich zwar im allgemeinen auch hier an das damals überkommene Gedankengut, entbehrt aber nicht eines sicheren Instinkts und einer klugen Unterscheidungsgabe.

a. Über die Erkenntnis Gottes durch Symbole und Bilder: 32C* (σημ. ὅτι δίχα), 33C*, (σημ. δὲ τίνα λέγει), 69CD*, 200A* (ὅτι ἐκ), 265A (σημείωσαι). Über das ἀπήχημα: 48B*; die Nachahmung der Engel: 204BC*.

b. Über die Unerkennbarkeit Gottes und die mystische Ekstase: 113CD*, 185B*, 188B*, 188D*, 189BC*, 189CD*, 189D—192A*, 193AB*, 201C*, 204BC*, 216A*, 216C*, 216D—220A*, 224CD*, 233CD*, 244C*, 352CD*, 416C—417A*, 528BC*.

* * *

Damit überblicken wir das bedeutsame Werk des Scholastikers von Scythopolis wenigstens in seinen Hauptzügen. Eine vollgültige Trennung seiner und Maximus' Scholien wird freilich erst auf Grund der Sichtung des ganzen handschriftlichen Materials möglich sein. Innere Kriterien über Inhalt und Stil dürften kaum mehr erreichen, als was wir im Vorausgegangenen feststellen konnten, da Johannes und Maximus zum Teil von den gleichen Tendenzen beherrscht sind — Versöhnung von Dionysius mit der alexandrinischen Theologie, Betonung der calcedonensischen Christologie usw. —, und viele Scholien so farblos sind, daß keine sichere Entscheidung möglich ist. Eines freilich geht schon jetzt mit Klarheit aus dem Dargestellten hervor: Wenn unsere Scheidungen richtig sind, und dies sagt vor allem: wenn die syrische Auswahl aus Johannes' Werk zuverlässig ist (woran zu zweifeln kein Grund vorliegt), dann ist der weitaus bedeutendste Anteil am Scholienwerk Johannes zuzuschreiben. Maximus' Arbeit beschränkt sich auf kurze und meist wenig bedeutsame Scholien, Randbemerkungen eines aufmerksamen Lesers, die aber keineswegs ein eigenständiges Werk sein wollen.

Daß ein so bedeutender Kommentar, der noch dazu mit allen Mitteln humanistischer Fechtkunst so kurze Zeit (vor

530)[27] nach dem Erscheinen der gefälschten Areopagitika und in ihrer nächsten Heimat ihre Echtheit zu verteidigen unternimmt, erscheinen konnte, das dürfte immerhin zu denken geben. War Johannes wirklich von dieser Echtheit überzeugt, er, der sonst so skeptisch in philosophischen und historischen Fragen sich zeigt? Spürt man nicht, zumal in der Einleitung, etwas Unmerkliches, in Worten nicht Faßbares, das wie leise, überlegene Ironie klingt? Sollte Johannes nicht in die Mitwissenschaft, vielleicht in den Freundeskreis des Autors eingeweiht gewesen sein? Es wäre der Mühe wert, diesen Kreis daraufhin näher anzusehen, zumal jene seltsame Persönlichkeit, welche die syrische Übertragung der Dionysiusschriften besorgte: Sergius von Resaina. Man würde vielleicht in dieser Gegend ihren echten Autor finden können.

[27] Zur genaueren Datierung der Scholien sowie der übrigen Werke von Johannes vgl. Stiglmair a. a. O. und Loofs, Leontius von Byzanz (Texte und Untersuchungen 3, 1888) 269—272.

Analogie und Chiffre.

Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers.

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Als wir bei einer früheren Gelegenheit[1] die Existenzphilosophie im Lichte der Grundspannung alles Philosophierens ‚Immanenz-Transzendenz' betrachteten, verweilten unsere Darlegungen (der besonderen Abzweckung unseres Themas entsprechend) nur bei Heyse und Heidegger. Jaspers dagegen wurde bloß flüchtig erwähnt (171).

Doch müssen wir uns auch mit ihm eingehender beschäftigen. Denn er hat nicht weniger als die beiden andern eine schöpferische Eigengestalt des existenzphilosophischen Denkens verwirklicht. Ja, unter der Rücksicht der Immanenz-Transzendenz-Problematik kommt ihm ein gewisser Vorrang vor Heyse und Heidegger zu. *Heyse* verschließt nämlich alles so unerbittlich in der Innerweltlichkeit des ‚Reiches' (das er von seiner Auslegung der platonischen ‚Politeia' her sieht), daß ihm schon die bloße Abhebung einer Transzendenz von der Immanenz jedes Sinnes entbehrt. Und *Heidegger* gibt zwar der Transzendenz, dem ‚Überstieg' über die ‚Welt' seine fundamentale Bedeutung; aber sein Transzendieren zielt auf das Nichts, aus dem sich nach ihm letztlich die Konstitution des Seienden in seinem Sein herleitet. Über beide hinausschreitend, arbeitet nun *Jaspers* mit unvergleichlicher Eindringlichkeit die Transzendenz als die innerste Mitte und die bewegende Kraft alles Philosophierens und des menschlichen Daseins überhaupt heraus, und zwar eine Transzendenz, die das Nichts hinter sich läßt und irgendwie zu einer überweltlichen eigentlichen Wirklichkeit vorstößt.

Schon diese wenigen Andeutungen zeigen, daß Jaspers gerade für die Scholastik von besonderem Interesse ist. Kommt er ihr doch näher als die beiden andern, weshalb er (aller Voraussicht nach) die besten Ansatzpunkte für eine fruchtbare Begegnung bieten wird. Insbesondere scheinen sich die beiderseitigen Auffassungen von Transzendenz eng zu berühren, ja (auf den ersten Blick) fast zu decken. Sie verdichten sich in den zentralen Lehrstücken von der ‚Chiffre' und der ‚Analogie'. Diese sollen darum die Richtpunkte unserer Untersuchung bilden. Wir werden sehen, wie die ‚Chiffre' haarscharf an der ‚Analogie' vor-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 13 (1938) 161—172.

beigeht und letztlich doch durch einen Abgrund von ihr getrennt ist.

Unser Unternehmen wird uns durch die drei Vorlesungen am Frankfurter Hochstift erleichtert, in denen Jaspers selbst eine summarische Einführung in seine Geisteswelt geboten hat[2]. Auf ihnen werden unsere Darlegungen hauptsächlich fußen.

Dieselbe Grundlage haben wir bereits an anderer Stelle benutzt, um ein Bild von der Transzendenz bei Jaspers zu entwerfen[3]. Dort handelte es sich darum, eine von wissenschaftlichen Fragestellungen und Einzelheiten möglichst unbelastete Gesamtschau zu vermitteln. Hier wird es unter Voraussetzung des damals Gesagten (das wir nur, soweit nötig, wieder aufnehmen) darauf ankommen, die bei Jaspers hervortretenden Gesichtspunkte in ihrer ganzen Tiefe wissenschaftlich zu ergründen und durch schöpferische Auseinandersetzung mit ihnen die scholastische Lehre neu zu sichten.

Bevor wir uns der Einzelentwicklung zuwenden, werfen wir (vorgreifend) einen Blick auf die Grundsituation des Menschen; so werden wir leichter den Sinn der verschiedenen Schritte verstehen und sicherer überall die große Linie im Auge behalten.

Nach Jaspers stellt sich die Grundsituation des Menschen so dar, „als ob wir aus der Wirklichkeit gefallen seien und durch Wahrheit zur Wirklichkeit erst zurückkehrten" (67). Damit ist ein Doppeltes gesagt. Einerseits ist uns die „eigentliche Wirklichkeit" (59), „die die Wirklichkeit selbst, unendlich und vollendet ist" (69), fern und deshalb verborgen; wir können ihr nicht geradewegs ins Antlitz schauen; unser Blick geht zunächst auf etwas anderes, minder Wirkliches, nämlich auf das Seiende unseres Erfahrungsbereiches. Anderseits sind wir nicht völlig von der eigentlichen Wirklichkeit abgeschnitten; vielmehr vollzieht sich in der Wahrheit unseres Menschengeistes eine gewisse Rückkehr zu ihr.

Diese Doppelheit gibt eine erste Umgrenzung des metaphysischen *Ortes* des Menschen und so seines Wesens. Die eigentliche Wirklichkeit liegt über den Menschen hinaus, er ist nicht *die* Wirklichkeit in Person. Auch ist er nicht im Schoße der eigentlichen Wirklichkeit zu Hause, sondern hinausgestoßen in die Fremde, in der sichtbaren Welt als seiner Heimat angesiedelt. Doch bleibt die eigentliche Wirklichkeit seine letzte Heimat, die er aber nur auf dem Wege der Rückkehr erreichen kann, zu der er tatsächlich in einer unablässigen Rückkehr unterwegs ist.

Mit alldem enthüllt sich schließlich die *Grundspannung* des menschlichen Daseins. Der Mensch ist dadurch Mensch, daß ihm in der irdischen Wirklichkeit die eigentliche Wirklichkeit aufbricht,

[2] K. Jaspers, Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen geh. am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M., Sept. 1937, Berlin 1938. — Drei Themen kommen darin zur Sprache: das Sein des Umgreifenden, Wahrheit, Wirklichkeit; sie sollen als Beispiele dienen, an denen deutlich wird, was Existenzphilosophie ist und will.

[3] Vgl. StimmZeit 137 (1939/40) Dezember.

daß er zwischen diese beiden Wirklichkeiten hineingespannt ist. Zunächst an die sichtbare Wirklichkeit gefesselt, strebt er zur eigentlichen Wirklichkeit hin; ja in ihm lebt „das Verlangen zur Ruhe der Ewigkeit, wo ... Glaube Schauen, d. h. vollendete Gegenwart der vollendeten Wirklichkeit selbst geworden ist" (34).

Den Menschen kennzeichnet also die Situation der Rückkehr. Wenn wir sie verdeutlichend umschreiben als die Situation des ständigen Übersteigens der irdischen Wirklichkeit auf die unendliche Wirklichkeit hin, so wird sofort sichtbar, daß sie mit der Situation der Transzendenz zusammenfällt.

Daß die Scholastik, wenigstens solange man nicht über diese allgemeinsten Umrißlinien hinausgeht, die Grundsituation des Menschen nicht anders sieht, bedarf kaum einer näheren Erläuterung. Nach Thomas steht der Mensch „in confinio spiritualium et corporalium creaturarum" (1, q. 77, a. 2). In die sichtbare Welt hineingebannt, geht er doch nicht in ihr unter. Vielmehr ist er mit allen geschaffenen Wesen in einer unaufhörlichen Rückkehr zu Gott begriffen: „Omnia ... appetunt ipsum Deum" (1, q. 6, a. 1 ad 2). Im Unterschied aber zu den rein körperlichen Dingen ist es „proprium creaturae rationalis", diese Rückkehr durch ‚Wahrheit' zu vollziehen: „Deum appetunt", insofern sie „cognoscunt ipsum secundum seipsum" (Ebd.). So trägt der Mensch allein das wache, bewußte, vollendete Transzendieren in sich, während die untermenschlichen Wesen in einem dumpfen, unbewußten, nie vollendbaren Ansatz zum Transzendieren stecken bleiben.

Die einzelnen Stufen der kommenden Entwicklung sind als ein schrittweises Offenbarwerden oder ein fortschreitendes Entfalten dieser Grundsituation aufzufassen. Wenn dabei ‚Analogie' und ‚Chiffre' erst zum Schluß ausdrücklich hervortreten, so bedeuten die vorausgehenden Phasen nicht ein Abschweifen vom Thema, sondern ein allmähliches Heranreifen zu eben dieser Ausdrücklichkeit selbst.

Eine erste Enthüllung der Transzendenz liegt in folgender „Grunderfahrung: was auch immer mir Gegenstand wird, es ist ein bestimmtes Sein unter anderen und nur eine Weise des Seins", niemals aber das „Sein selbst" (13). Dieses jedoch ist stets zugleich gegenwärtig „in dem Sinne des weitesten Raumes ..., in dem uns entgegenkommt, was jeweils Sein für uns ist" (12). So begegnen wir in jedem Seienden dem Sein als dem „weitesten Raum des Möglichen" (15), als dem „Grund von allem" (14); weil es alles umfaßt, heißt es bei Jaspers „das Umgreifende" (13 f.). — Mit dieser einfachen Besinnung haben wir die „philosophische Grundoperation" (14) vollzogen, die über das bestimmte Seiende hinaus- und zum allumfassenden Sein hinführt.

Auch nach der Scholastik steht uns als Gegenstand

zunächst stets bloß ein besondertes und zwar körperliches Seiendes vor Augen, aber niemals so, daß wir in dessen Konkretheit untergingen, sondern immer so, daß seine Begrenztheit in den Raum des allumfassenden Seins aufgenommen ist.

Am deutlichsten wird das bei jenem Akt, der das Seiende in uns zur vollen Ausprägung bringt, beim *Urteil*. Wenn ich sage: ‚Peter ist ein Mensch', stelle ich das Einzelwesen ‚Peter' in den Raum der Wesenheit ‚Mensch' und weiter in den (neuen, vom ersten unterschiedenen) Raum ‚Sein' hinein. Nur so kommt ein Urteil zustande, wird ‚Peter' als Seiendes in meinem Wissen voll verwirklicht. Ähnliches gilt auch schon von dem einzeldinglichen *Begriff* ‚Peter', der dem Urteil zugrundeliegt. Er ist nur dadurch möglich, daß der Anschauungsgehalt ‚Peter' mit den Räumen ‚Mensch' und ‚Sein' durchformt wird, weshalb er ein implizites Urteil darstellt. Insofern schließlich die sinnliche ‚Denk'kraft (vis cogitativa) anschauliche *Bilder* von ‚Dingen' erzeugt, steht selbst sie unter einem vorauswirkenden Einfluß dieser Räume, insbesondere des Seins. — Daß das Sein in all diesen Fällen wirklich als das ‚Umgreifende' oder schlechthin Allumfassende genommen werden muß, lehrt die eingehendere Analyse der Gegebenheiten[4].

Die drei Stufen des Erfassens, von denen wir soeben sprachen, unterscheiden sich dadurch voneinander, daß sich das Sein immer mehr von dem konkret Seienden abhebt. Doch bleibt es auch im Urteil in die Konkretheit hineingebunden; denn es tritt nicht als eigener Gegenstand, sondern nur als unselbständiges Element des Gegenstandes (des Konkreten) auf. Nun ist der Geist imstande, das „in abstractione" zu betrachten, was er „in concretione" erkannt hat (1, q. 12, a. 4 ad 3). Wir können also das Sein rein für sich selbst herausheben und zu einem eigenen Gegenstand machen, den wir dann forschend durchdringen: die ‚Grundoperation' von Jaspers, die wir ‚metaphysische *Reflexion*' nennen[5].

Was das umgreifende Sein mit der Transzendenz zu tun hat, wird deutlicher, wenn wir „die Weisen des Umgreifenden" (15) ins Auge fassen. Jaspers entwikkelt sie folgendermaßen. Auf der objektiven Seite steht das Umgreifende als Raum dessen, „was mir Gegenstand wird", nämlich als „Welt" (16). Auf der subjektiven Seite steht entsprechend das Umgreifende, „das wir sind" (16), und zwar „als Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist" (17). Alles

[4] Die Einzelentfaltung der hier angeführten Tatbestände versucht der Verf. in: Sein und Wert I., Paderborn 1938; Einzelding und Allgemeinbegriff: Schol 14 (1939) 321—45.

[5] Die tiefere Berechtigung dieses Ausdrucks kann hier nicht im einzelnen entwickelt werden.

zeigt sich in diesen Räumen; sie „umfassen die Immanenz" (16). Es fragt sich aber, „ob diese Immanenz sich genug ist oder auf anderes weist. In der Tat: der Sprung aus der Immanenz wird vom Menschen vollzogen, und zwar in einem: von der Welt zur Gottheit und vom Dasein des bewußten Geistes zur Existenz" (17). — Das Sein schreitet also nicht nur als weitester Raum über das konkret Seiende hinaus, sondern verdichtet sich in der Transzendenz zur ‚Gottheit'.

Wie Jaspers kennt auch die Scholastik Weisen des Seins, und zwar steht ebenfalls einer Vielheit von immanenten Weisen die Weise der Transzendenz gegenüber. Da der Bereich des Immanenten durch die Kategorien gekennzeichnet ist, sprechen wir hier von der ‚kategorialen Fülle' des Seins. Sie stellt sich zunächst als *die* entfaltete Verwirklichung des Seins dar; und wenn die Kategorien alle Seinsweisen umfassen würden, fiele es auch tatsächlich mit der kategorialen Fülle in eins, wäre es nichts weiter als ihr tragender Grund. In Wirklichkeit aber genügt sich der immanente Bereich nicht, weist er auf die ganz andersartige Seinsweise der Transzendenz hin, von der alles Immanente umgriffen wird. Damit wird die kategoriale oder *immanente Fülle* zu etwas wesentlich Sekundärem; hinter ihr steigt die primäre, überkategoriale, *transzendente Fülle* auf, die das eigentliche Antlitz und das innerste Wesen des Seins bildet: Gott kündigt sich an.

Was den Bezirk der Immanenz angeht, weiß die Scholastik neben der kategorialen Fülle auch von jener *zweifachen Ausprägung des Seins,* die für Jaspers grundlegend ist, nämlich als ‚Welt' und als ‚bewußter Geist'. Als ‚Welt' ist das Sein der gemeinsame Raum, dem alles körperlich Seiende angehört, der es nicht nur äußerlich umgibt, sondern innerlich durchdringt und trägt; jedes Ding ist auf seine Weise ein Seiendes, nimmt auf seine Weise am Sein teil. Als ‚bewußter Geist' ist es der gemeinsame Raum, in den der Geist alles konkret Seiende aufnimmt, der gemeinsame Grund, den er in alles Konkrete hineinbildet, mit dem er es formt und meistert[6].

Beide Gestalten des Seins ergänzen sich. Das dingliche Sein findet zwar durch den endlichen Dinggehalt eine gewisse Erfüllung, ist aber nicht imstande, sich zur Bewußtheit zu erheben. Das Sein des Geistes hingegen entbehrt zwar jeder Erfüllung, vermag aber die Bewußtheit zu erreichen. Erst ihre Vermählung ermöglicht die Vollverwirklichung des Seins in seiner bewußten Erfüllt-

[6] Das eine Mal ist das Sein in den Dingen, das andere Mal das Sein als ‚obiectum formale (commune)' unseres Geistes gemeint. Daß Letzterem wirklich eine prägende, formende Funktion zukommt und es deshalb mit Recht als ‚Apriori' bezeichnet wird, haben wir an anderer Stelle zu zeigen versucht (vgl. Einzelding und Allgemeinbegriff: Schol 14 (1939) 321—45).

heit oder erfüllten Bewußtheit. Nun ist die Vollverwirklichung des Seins mit dem Aufbrechen der Transzendenz identisch; deshalb verwirklicht sich auch diese eigentlich erst hier.

Jetzt verstehen wir besser, was Jaspers von der Transzendenz sagt. Sie vollzieht sich *im* Menschen, weil er der Ort der erläuterten Vermählung ist; und sie wird *vom* Menschen vollzogen, weil er der aktive Partner in dieser Vermählung ist. Sie umfaßt ‚in einem' ein objektives und ein subjektives Moment, weil sie sich erst dort entfaltet, wo Welt und Geist eins geworden sind. Die Erhebung der Welt zu Gott bedeutet dasselbe wie die Erhebung des Geistes zu Gott; denn der Geist kann nur dadurch die Transzendenz der Welt bewußt machen, daß er sie mit seinem eigenen entbundenen Transzendieren durchseelt, dessen Entbindung er selbst wiederum der Begegnung mit der Welt verdankt. Hierzu kommt: erst in der Transzendenz kommt das Immanente zu sich selbst, zum Vollbesitz seines Selbst. Der Mensch vermag also nur dadurch die Welt im Transzendieren zu sich selbst zu bringen, daß er im selben Transzendieren sich zu seinem eigensten Selbst erhebt oder (nach Jaspers) vom bloß irgendwie bewußten Geist zur ‚Existenz' aufsteigt[7].

Im Hinblick auf das Kommende müssen wir die (immanente und transzendente) „Fülle des Umgreifenden" (24) noch etwas verdeutlichen, und zwar in ihrer Beziehung zum konkret Seienden.

Das Umgreifende ist „das, wodurch alle Dinge nicht nur sind, was sie unmittelbar scheinen, sondern transparent bleiben" (14) und Tiefe gewinnen (vgl. 15); entweder ist alles „durchdrungen von dem Umgreifenden, oder es ist wie verloren" (18), ohne Tiefe und Gehalt. Ganz besonders gilt das von der Transzendenz, welche „die am tiefsten wirkende" (20) Weise des Umgreifenden ist; in ihr geschieht „der Sprung ... zum Sein selbst, das wirklich und ewig ist, ... das das Sein an sich selbst ist" (21). — All das spiegelt sich im Menschen wieder. Das Umgreifende erhält ihm „die eigene Möglichkeit wach" (23); vor allem der „Sprung zur Transzendenz" bedeutet „die Grundentscheidung meines Wesens ..., die Grundentscheidung seiner Wirklichkeit" (22); ich kann nicht „von mir als möglicher Existenz — und damit nicht von der Transzendenz — absehen, ohne mich zu verraten und ins Leere zu sinken" (21). In meinem Erkennen zeigt sich das Umgreifende „als das alles Gewußte gleichsam Durchleuchtende", es mit „einer neuen Tiefe" (20) Beschenkende; in meinem Wollen durchbricht die Freiheit alle immanenten Schranken und

[7] Vielleicht beachten manche Scholastiker oft zu wenig die subjektive Seite der Transzendenz oder das Moment der Existenz. Daß Thomas auch die subjektive Seite in ihrer Bedeutung gesehen hat, könnte man durch eine Auslegung von De ver. q. 1 a. 9 zeigen.

eröffnet den Abgrund der Transzendenz (vgl. 21). — Hinter allem konkret Seienden tut sich also mit dem Umgreifenden eine Fülle auf, die dem Konkreten ebenso Bestand und Gehalt verleiht, wie sie sich niemals in irgendeine Konkretheit erschöpfend einfangen läßt.

Scholastisch gesehen, liegen die Dinge ähnlich; folgende Überlegung kann uns die Sachlage näher bringen. Die konkreten Dinge stehen in den Räumen der Wesenheiten (Kategorien), die sich immer über ihnen halten und nie mit ihnen in eins fallen; ebenso stehen die Wesenheiten (Kategorien) selbst wieder in dem allumfassenden Raume des Seins, der sich gleichfalls über ihnen hält und nie mit ihnen in eins fällt. Der Grund dafür kann letztlich nur darin liegen, daß die Wesenheiten eine Fülle enthalten, an der die konkreten Wesen bloß teil-nehmen, ohne sie je erschöpfend in sich einzufangen[8], ebenso daß das Sein eine Fülle umfaßt, an der die Wesenheiten bloß teil-nehmen können, ohne sie je auszuschöpfen. Auf Grund dieser Zusammenhänge muß schließlich hinter der immanenten Fülle der Wesenheiten die Ur-Wirklichkeit der transzendenten Fülle des Seins stehen, die allen Wesenheiten und konkreten Dingen vorausliegt und ihnen allen Bestand und Gehalt verleiht: der philosophische Gottesbegriff. In dieser Urwirklichkeit wurzelt auch das Füllesein der Wesenheiten, weil sie darin auf höhere Weise (modo eminenti) und in ihrer ganzen, unzerteilten Fülle enthalten sind[9]. — Aus allem geht hervor, daß Wesenheit und Sein das Konkrete als vorgängige Fülle metaphysisch überschreiten, nicht nur als bloße Begriffe logisch davon abstrahiert werden; die Begriffe setzen, soweit sie echt sind, die Fülle als ermöglichenden Grund voraus.

Im Vorstehenden mußten wir das Umgreifende mit der Transzendenz, mit der immanenten und transzendenten Fülle näher umschreiben, weil um ihr Erfassen die ganze Analo-

[8] Bei der Wesenheit ist zu unterscheiden zwischen der substanziellen Minimalstruktur, die in der Definition zum Ausdruck kommt und in jedem Konkreten voll verwirklicht ist, und der akzidentellen Fülle, deren Entfaltung mit jener Minimalstruktur als möglich gesetzt ist, und die in den verschiedenen konkreten Wesen immer nur sehr teil-haft, einem bescheidenen Bruchteil nach eingefangen werden kann.

[9] Werden die endlichen Wesenheiten nach ihrem Eigencharakter (formaliter) genommen, so können sie niemals vor-dinglich oder als reine Fülle, sondern immer nur konkretisiert oder zerteilt verwirklicht werden. Das Gegenteil wäre der Irrtum der platonischen Ideen. Zum Ganzen vgl. Sein und Wert I.

gie-Chiffre-Problematik schwingt. Von jetzt ab wenden wir uns diesem Erfassen selbst zu und bauen es in mehreren Stufen allmählich zu Analogie und Chiffre hin.

Nach Jaspers führen zum Umgreifenden oder zum Sein „zwei gegenseitig aneinander gebundene Zugänge": das „Wissen von ihm als Erscheinung" und das „Innewerden seiner" (19). Suchen wir uns zunächst den ersten Zugang zu verdeutlichen.

Schon aus der obigen Formulierung entnehmen wir: das Wissen vermag nicht das Sein oder das Umgreifende selbst zu erreichen, sondern haftet immer nur an dessen Erscheinung. Klar stellt Jaspers die Behauptung hin: „Kein gewußtes Sein ist das Sein ... Als das, als was ich das Sein weiß, ist es nie das Sein an sich" (20). Als Grund dafür gibt er an: „Alles Gewußtsein ist ein Gewordensein, als solches ein partikular Ergriffenes, aber zugleich auch Verdeckendes und Verengendes" (20). Diese „Form unseres Denkens, daß wir, was immer wir erkennen wollen, es uns zum bestimmten Gegenstand machen müssen" (14), muß sich beim *Umgreifenden* auswirken: „Wollen wir das Umgreifende denken, so wird daher auch dieses uns sogleich gegenständlich" (14). Wir denken es „unausweichlich mit Hilfe bestimmter Seinsinhalte", und doch dürfen wir „keinen Gegenstand als das Umgreifende mehr vor uns haben, wenn wir im Umgreifenden den Grund von allem suchen" (14). Dasselbe Gesetz zeigt sich insbesondere bei der *Existenz:* „Was ich eigentlich bin, wird nie mein Besitz", „bleibt daher immer Frage" (31). Vor allem bei der *Transzendenz;* denn „denken kann ich nur das, was ich zugleich als Möglichkeit denke" (59); die absolute Wirklichkeit aber ist über jede bloße Möglichkeit erhaben. So kommt es schließlich zu der Undenkbarkeit des Eigentlichen, bei dem es nie „ein wissendes Haben" (61) gibt, das „gegen jedes Gedachtwerden Widerstand leistet" (59), an dem infolgedessen das Denken „strandet" (60) oder „scheitert" (61).

Entwickeln wir das scholastische Gegenbild, und zwar zunächst an der *immanenten* Fülle. Sicher können wir nie die innere Fülle des Menschen oder der Weltdinge mit einem Blick erschöpfend umspannen. Das wäre letztlich ein geistiges Schauen, das uns verwehrt ist, das allein demjenigen eignet[10], welcher der Ursprung des Endlichen ist, dessen Wissen mit dem Sein der Geschöpfe gleichbedeutend ist. Da wir also die Dinge nicht

[10] Gott allein kommt die Schau als Eigenbesitz zu. Das schließt nicht aus, daß die reinen Geister an dieser Schau auf ihre Weise teilnehmen, insofern ihnen ein Abbild der schöpferischen Ideen des göttlichen Geistes durch Eingießen innewohnt.

von ihrer inneren Mitte her schauen können, müssen wir sie von außen umkreisen. Damit wird aber unser Wissen notwendig perspektivisch, d. h. wir haben alles immer nur von einer Seite vor Augen, nie aber das Ganze in einem. Obwohl wir immer neue Teilsichten zu einem immer vollständigeren Gesamtbild zusammenfügen können, schöpfen wir auch so die Fülle nie aus; sonst kämen wir schließlich doch zur Schau, wodurch wir aufhören würden, Menschen zu sein.

All das gilt in verstärktem Maße von der *transzendenten* Fülle. Sie können wir erst recht nicht mit einem erschöpfenden Blick von ihrem inneren Grunde her durchdringen. Das wäre ein geistiges Schauen, das allein der besitzt, der die transzendente Fülle selber in Person ist, dessen Wissen mit eben dieser Fülle absolut in eins fällt. So müssen wir auch Gott mit einem bloß perspektivischen Wissen von außen umkreisen, d. h. von dem, was in der Welt von ihm sichtbar wird, her einen Zugang zu ihm suchen.

Nach dem Gesagten hat Jaspers im Wesentlichen richtig gesehen. Weder die immanente noch die transzendente Fülle können wir mit unserem Wissen unmittelbar in ihrem Selbst und damit in ihrer ungeschwächten Ganzheit ergreifen. In diesem Sinne ist das Eigentliche undenkbar, entzieht es sich unrettbar unserer denkerischen Bemühung. In diesem Sinne strandet oder scheitert unser Denken notwendig. Uns bleibt nur ein abschattungshaftes Wissen, das also wesentlich an der Erscheinung haftet, d. h. an dem, wie das Eigentliche von dieser oder jener Seite erscheint oder aussieht.

Wenn wir das Umgreifende in seinem Selbst auch nie auf die Art „eines Wissens von Etwas" fassen können, so geht es uns doch in einer „Gegenwärtigkeit" (18) ganz eigener Art auf, nämlich im „Innewerden seiner" (19). Das Innewerden ist einerseits an das Wissen gebunden; denn es ist „ein Grundvollzug des Philosophierens ..., in der Form des Gegenständlichen etwas Ungegenständliches zu denken" (14 f.). Aber „damit in Wahrheit das Sein selbst zu mir kommen könne", muß ich mich im Vollzug des Wissens anderseits „von allem bestimmten Seinswissen" (22) lösen, um „in einem umwendenden Gedanken des *Umgreifenden* innezuwerden" (15). So kommt es zum „Hellwerden eines mit allem bestimmten Wissen unvergleichbaren Seinsbewußtseins" (15), in dem sich das Umgreifende „immer nur ankündigt ..., aber nie Gegenstand wird" (14); darin ist das Sein „zuletzt nur erhellbar als der umgreifende Raum" (17). Auf dieselbe Weise erschließt sich die *Existenz*, „da ich meiner selbst im Zeitdasein nur als Aufgegebensein inne werde. Wahrheit der Existenz kann daher in der schlichten Unbedingtheit auf sich beruhen, ohne

sich wissen zu wollen" (31). Und vor allem die *Transzendenz*. Im Scheitern erfährt das Denken „den Rückprall seines Nichtkönnens" (60). Dadurch aber „über sich selbst transzendierend", kann es „auf eine unersetzliche Weise indirekt die Wirklichkeit ... gegenwärtig machen" (67). In einem „Denken mit Kategorien über diese Kategorien hinaus" (67) und damit in einem „Mehr-als-Denken" (12) oder „im transzendierenden Denken indirekt" (18) wird die absolute Wirklichkeit zugänglich[11].

Wie stellt sich die Scholastik zum ‚Innewerden'?

Einen Ansatzpunkt bietet uns wieder der Aufbau des *Urteils*. Das allumfassende Sein und die endliche Wesenheit treten darin zunächst nur hineingebunden in eine konkrete Erscheinung auf; deshalb besitzen wir zunächst nur ein Erscheinungswissen. Doch kommt ein Urteil noch nicht durch ein blindes, ungegliedertes Zusammen der drei Elemente, sondern erst durch ihre Spannungseinheit zustande. Da ihr Unterschiedensein ebenso wesentlich zum Urteil gehört wie ihre Einheit, muß diese nicht bloß durch den Unterschied hindurchgegangen sein, sondern ihn auch in sich bewahrt haben. In der Tat sind im Urteil Wesenheit und Sein in das konkret Erscheinende hineingebunden und davon abgehoben zugleich. Infolgedessen zeigen sich Wesenheit und Sein nicht nur in dem Ausschnitt, der sich mit dem hier vorliegenden Konkreten deckt, sondern irgendwie auch in ihrem Selbst, und zwar indirekt, d. h. einzig mittels des allein direkt gemeinten Konkreten. Hiermit haben wir auch in scholastischer Sicht den Ort des Innewerdens umgrenzt. Verfolgen wir das noch mehr im einzelnen.

Zuerst bei der *immanenten* Fülle. Als direkt gewußter Gegenstand tritt in unserem Wissen immer ein konkret Erscheinendes, bloß ein ‚Ausschnitt' aus der an-sich-seienden Fülle auf. Wenn aber dieser Ausschnitt nicht zu einer abstrakten, toten und so letztlich nichtssagenden (ihres eigentlichen Sinnes beraubten) Formel oder Maske erstarren soll, muß er mit dem Ganzen, dessen ‚Ausschnitt' er darstellt, in lebendigem Zusammenhang bleiben. Das ist aber nur dann der Fall, wenn das Ganze selbst zugleich irgendwie erschlossen ist, wenn wir also der immanenten Fülle der Wesenheit zugleich inne werden. Damit zeigt sich das Innewerden als Möglichkeitsbedingung, ohne die sich das gegenständ-

[11] Eine Bemerkung zu der Terminologie von Jaspers. ‚Wissen' scheint er immer nur im Sinne des gegenständlichen Erscheinungswissens zu gebrauchen. ‚Denken' gebraucht er meistens im selben Sinn. Manchmal wendet er dieses Wort jedoch auch in einem weiteren Sinne an, so daß auch das ‚Innewerden' als eine Art des ‚Denkens' auftritt und von einem ‚transzendierenden Denken' sinnvoll gesprochen werden kann. Der engere Sinn dagegen kommt in der Formel ‚Mehr-als-Denken' zum Vorschein.

liche Erscheinungswissen nicht echt verwirklichen könnte.

Ähnliches müssen wir von der *transzendenten* Fülle sagen. Denn die Wesenheit als Weise des Seins würde wiederum zur toten und letztlich nichtssagenden Formel erstarren, sie würde völlig dunkel bleiben, wenn sie nicht mit dem Ganzen, dessen ‚Ausschnitt' sie darstellt, in lebendigem Zusammenhang stünde. Deshalb muß auch das Ganze selbst, nämlich das allumfassende Sein in seiner transzendenten Fülle irgendwie erschlossen sein oder in einem entsprechenden Innewerden aufgehen.

Mit dem Innewerden haben wir die tragende *Grundeinsicht* von Jaspers vor uns. An sich ist damit etwas unbedingt Richtiges und überaus Wichtiges getroffen. Wenn es nämlich kein Innewerden gäbe, wäre das Urteil unmöglich. Wenn uns weiter nicht zum ersten Mal im Innewerden die Räume und so die immanente und die transzendente Fülle offenbar würden, wären wir unrettbar dem konkret Seienden verfallen. Jede Metaphysik, ja jedes Denken wäre unmöglich. Ob wir der bestimmteren Fassung, die Jaspers seiner Grundeinsicht gibt, und die auf die ‚Chiffre' hinausläuft, ebenso zustimmen können, werden wir noch sehen.

Zum tieferen Verständnis des Innewerdens wird es beitragen, wenn wir das Verhältnis zwischen Innewerden und Erscheinungswissen noch etwas eingehender betrachten. Kurz läßt es sich so aussprechen: Wie das Erscheinungswissen seine Verwurzelung im Innewerden verlangt, so fordert das Innewerden seine Einbettung in das Erscheinungswissen.

Vom Innewerden losgerissen, sinkt alles Wissen zu einem bloßen „Scheinwissen" (15) herab. Denn „das Gewußte ... führt mich, wenn ich den Wissensinhalt schon für die Wirklichkeit selbst halte, gleichsam um die Wirklichkeit herum" (19 f.). Fruchtbar wird „alles gegenständlich Erkannte" erst „eingeschmolzen in das Umgreifende" (23). Dieses hebt das gegenständliche Wissen nicht auf, sondern läßt es nur „zugleich mit seiner Relativierung aus einer neuen Tiefe heraus ergriffen" (20) werden. — Anderseits kann sich auch das Innewerden nicht vom Wissen lösen, als ob sich mir das Sein als ein „geradezu Sichtbares" (18) zeigen würde, „als ob ich ... geradezu den Grund des Seins betreten könnte" (22). Möglich ist das Innewerden nur dann, wenn ich dem „mir allein zugänglichen Wege der Immanenz niemals ausweiche" (22) und nur „im transzendierenden Denken indirekt" (18) zum Sein hinstrebe. Dieser unzerreißbare Zusammenhang gründet darin, daß das Wissen von dem, was selbst vorkommt und Gegenstand wird, notwendige Voraussetzung für das Inne-

werden von etwas ist, das sich immer nur als das erschließt, worin anderes vorkommt, was sich in anderem ankündigt (vgl. 14).

Suchen wir im Lichte der Scholastik hier vor allem die *Unterschiede* von Wissen und Innewerden zu vertiefen; ihr Ineinanderspiel wird uns in den folgenden Abschnitten noch ausführlicher beschäftigen müssen und den eigentlichen Ort unserer Auseinandersetzung mit Jaspers bilden.

Das Wissen hat es immer nur mit einer Erscheinung zu tun, also mit einem begrenzten Ausschnitt, während es das innerste Wesen des Innewerdens ist, uns gerade das Sein oder die *Fülle* in ihrem unzerteilten *Selbst* zu erschließen. Ginge uns die Fülle selbst auf die Weise des Wissens auf, so wäre an die Stelle unseres menschlichen Erscheinungswissens die übermenschliche Schau getreten. Das Innewerden ist also die Möglichkeitsbedingung dafür, daß es so etwas wie menschliches Wissen geben kann.

Das Wissen hat es immer mit einem direkt Sichtbaren zu tun, während das Innewerden wesensnotwendig immer nur *indirekt* erschließt. Direkt sichtbar ist das, *was* seiend ist; es steht im Bewußtsein als das um seiner selbst willen und eigentlich Gemeinte, und zwar ohne vermittelndes Zwischenglied. Indirekt erschlossen ist das, *wodurch* das Seiende seiend ist; es steht im Bewußtsein als das um eines andern willen und nur Mit-gemeinte, und zwar wesentlich durch das eigentlich Gemeinte vermittelt.

Das Wissen hat es immer mit einem Gegenstand zu tun, während sich im Innewerden stets nur ein *Ungegenständliches* erschließt. ‚Gegenstand' hat bei Jaspers den engeren Sinn eines selbständigen und begrenzten Seienden (das Wort bedeutet nicht ‚obiectum cognitionis' im allgemeinen). Etwas Ungegenständliches ist daher der unselbständige und unbegrenzte Raum des Seins, der im Innewerden aufgeht.

Das Wissen hat es immer mit einem begrifflich Faßbaren und darum Aussprechbaren zu tun, während das Innewerden etwas begrifflich *Unfaßbares* und darum Unaussprechliches erschließt. Das Sein läßt jede Aussagemöglichkeit hinter sich, weil in ihm alles, was „in Aussagen getroffen werden kann, Grund und Ursprung hat" (18).

Mit dem Innewerden haben wir den entscheidenden Kreuzungspunkt erreicht, wo die Wege zu ‚Analogie' und ‚Chiffre' abzweigen. Schon bisher ließen manche Wendungen bei Jaspers vermuten, daß die Analogie ihm fremd ist. Wenn wir uns nun in seine abschließenden For-

mulierungen vertiefen, bleibt darüber kein Zweifel mehr.

Das Ineinanderspiel von Erscheinungswissen und Innewerden läuft schließlich darauf hinaus, daß „ich in den Reflexen des Seins, die alle als Seinsvertretungen erscheinen, mich vergewissere", daß ich „im ungeschlossenen ... Raum höre, was zu mir spricht, die Blinklichter wahrnehme, die zeigen, warnen, locken — und vielleicht kund tun, was ist" (22). Für denselben Tatbestand prägt Jaspers bei der Transzendenz den Ausdruck ‚Chiffre'. Weil „die Sprache der transzendenten Wirklichkeit ... die Sprache der Chiffren" ist, vollzieht sich „im Hören des Seins als Chiffre" das „Vernehmen" (74) dieser Wirklichkeit. „Die Chiffre ist für Philosophie die Gestalt der transzendenten Wirklichkeit in der Welt" (76). Zwar kann die Chiffre „nicht durch anderes gedeutet werden" (76), und so ist Gott „obgleich verborgen, doch gegenwärtig als die Wirklichkeit" (70). Anderseits aber ist die Chiffre wesentlich „undeutbar" (Philosophie, 3. Bd. Metaphysik, 233), und deshalb gilt ebenso: „Aber was sie (die Wirklichkeit) zu sagen scheint, bleibt zweideutig" (70 f.).

Wenn wir dem, was diese Umschreibungen sagen, vorsichtig nachspüren, ergibt sich wohl folgendes: Trotz ihrer unlöslichen Verflechtung fallen die beiden Zugänge des gegenständlichen Erscheinungswissens und des ungegenständlichen Innewerdens der Fülle selbst letztlich doch auseinander. Jaspers spricht von ‚Reflexen', ‚Blinklichtern' oder auch ‚Seezeichen' (23); ihr Wesen ist es, auf etwas hinzuweisen, ohne dessen Gehalt zu eröffnen. Denselben stummen Hinweis scheinen in unserem Zusammenhang die Worte ‚zeigen, warnen, locken' nahezulegen. Noch klarer verlangt dieselbe Auslegung der Ausdruck ‚Chiffre'. Eine Chiffre weist auf etwas hin, ohne — solange sie wirklich Chiffre bleibt und nicht durch Entzifferung im wesentlichen jeder anderen Schrift gleich geworden ist — die Enthüllung von dessen Sinn zu ermöglichen. Daß Jaspers die Chiffre wirklich so versteht, bestätigt er ausdrücklich dadurch, daß er sie als ‚undeutbar' bezeichnet.

Danach wird durch die Erscheinungen die innere (immanente oder transzendente) Fülle nicht eindeutig geoffenbart; sie tritt nicht einmal abschattungsweise in Erscheinung und bleibt daher für das gegenständliche Erscheinungswissen völlig unerreichbar. Sie steht unerbittlich jenseits aller Erscheinungen und entzieht sich ihnen; diese vermögen nur leer auf sie hinzuweisen, ohne mit ihrer eigenen Inhaltlichkeit je etwas von der Inhaltlichkeit der inneren Fülle er-

reichen und so erschließen zu können. Alle begriffliche Wißbarkeit gleitet deshalb an der Fülle ab, sinkt vor ihr zurück, scheitert oder strandet an ihr. Damit erfüllt sich erst der *Jaspers'sche Begriff des Scheiterns*. Früher sahen wir, daß unser Wissen daran scheitert, die Fülle in ihrem unzerteilten Selbst (schauhaft) zu erfassen. Jetzt scheitert unser Wissen an *jedem* Erfassen der Fülle überhaupt. Da also das Wissen nichts zur Erfahrung des Innewerden beitragen kann, führt vom Erscheinungswissen keine Brücke zum Innewerden hinüber.

Nach alldem kommt die Erschließung der Fülle nicht über das *ungegenständliche* Innewerden hinaus. „Statt eines Wissens von Etwas" haben wir immer nur „die Gegenwärtigkeit eines jeweils eigentümlich farbigen und unschließbaren Raumes" (18). „Statt in einer Seinslehre trügerischen Halt zu gewinnen", heißt es ausharren „im offen bleibenden Umgreifenden" (22). Schließlich gilt von der transzendenten Fülle insbesondere: „Was sie zu sagen scheint, bleibt zweideutig" (70 f.). Wegen des Scheiterns im Sinne von Jaspers ist eben ein Ausdeuten unmöglich[12].

Wenn das Wissen in keiner Weise in das Innewerden hineinreicht, ergibt sich als weitere Folgerung, daß dieses eine unverkennbar *irrationale* Tönung annimmt. Bei den ‚Blinklichtern' heißt es, daß sie „vielleicht" (22) kund tun, was ist, also nicht mit rationaler Notwendigkeit. Die „Existenz erfährt Wahrheit im Glauben" (32). Und „das Transzendieren ... ist wie ein Beschwören der Wirklichkeit" (67); es kommt dabei „auf einen Sprung" (60) an, weil „nichts für den Verstand zwingend Chiffre ist" (76); es verwirklicht sich als „der philosophische Glaube" (79). — Sicher ist ein rationalistisch kaltes Denken unfruchtbar. Sicher muß es in meinen persönlichen Aufschwung eingebettet sein; denn das Eigentliche „spricht vernehmlich nur

[12] Daher kommt es, daß „jede Ontologie verworfen" (17) wird. Sein Begriff des Scheiterns zwingt Jaspers zu sagen, für Ontologie sei das Sein „nur das, was es im Gedachtsein ist" (18), was an ihm „begrifflich wißbar" (17) ist; sie versuche „eine gegenständliche Klärung", d. h. sie zeige „ein im immanenten Denken geradezu Sichtbares" (18). In der im Innewerden geschehenden „Klärung des Umgreifenden" (18) aber ist das Sein „zuletzt nur erhellbar als der umgreifende Raum" (17). Zwar bemächtigt sich das Philosophieren der Begrifflichkeit der „Scheinontologien", weil sie „uns die Sprache" bringt; „aber ihr ontologischer Sinn löst sich in der Bewegung des Philosophierens sogleich wieder auf" (18). Jaspers kennt eben nur ein Entweder-oder: entweder am Sein scheiterndes Wissen oder ungegenständliches Innewerden des Seins. Die Möglichkeit eines Sowohl-als-auch, worin echte Ontologie gründet, entgeht ihm.

für Existenz" (68 f.), und „durch meine Liebe" (25) muß mir aufgehen, was ist. Aber all dies wird irrationalistisch verfälscht durch das Scheitern, wie es Jaspers versteht.

Damit haben wir im Wesentlichen die Darlegung und Verdeutlichung von Jaspers' Auffassung abgeschlossen. Fragen wir noch einen Augenblick nach ihren Ursprüngen. An entscheidenden Stellen taucht der Name von *Kant* auf. „Kant begriff, daß die Welt kein Gegenstand für uns wird, sondern daß sie nur eine Idee ist" (15). „Kant begriff weiter, wie alles Gegenstandsein für uns unter der Bedingung des denkenden Bewußtseins steht, ... daß alles ‚Sein für uns' Erscheinung des ‚Seins an sich' ist" (16). Endlich „wird nun — seit Kant — jede Ontologie verworfen" (17). Das kantische Erbe ist es, das dem Innewerden und Scheitern die letzte Prägung gibt, die von der Analogie wegführt.

Hinter der Erscheinung bei Jaspers steht das kantische bloß subjektive Phänomen, und hinter der an-sich-seienden Fülle droht das völlig unerkennbare Noumen oder Ding an sich. Überall macht sich Kants transzendentale Dialektik bemerkbar. Die drei grundlegenden Weisen des Umgreifenden ‚Welt, Mensch, Transzendenz' entsprechen den drei Ideen ‚Welt, Seele, Gott'. Wie diese Ideen nicht imstande sind, die ihnen entsprechenden Gegenstände zu konstituieren, sondern lediglich als ungegenständliche, regulative Prinzipien unser Erscheinungswissen in letzten Ganzheiten verankern, so bleibt auch das Umgreifende mit all seinen Weisen ewig ein ungegenständlicher Raum, der das Erscheinungswissen mit letzter Sinnerfüllung umgibt. Wir werden wohl auch nicht fehlgehen mit dem Hinweis, daß die ‚Existenz' bei Jaspers mit ihrer starken Betonung der Freiheit an Kants ‚freie Vernunftpersönlichkeit' anklingt. Unverkennbar aber kehrt in dem ‚philosophischen Glauben' von Jaspers der ‚praktische Vernunftglaube' von Kant wieder.

Als letzte gemeinsame Wurzel all dieser Momente könnte man aufdecken: genau so wie Kant kennt Jaspers nur einen Zugang zum An-sich oder zum Sein oder zur (immanenten und transzendenten) Fülle, und dieser Zugang heißt *Schau*. Wo keine Schau möglich ist, bleibt nur das ungegenständliche Innewerden mit dem Jaspers eigenen Scheitern.

Nun bleibt uns noch die abschließende Aufgabe zu zeigen, wie sich das Innewerden in der Analogie vollenden kann, ja wie es sich darin von selbst vollendet, wenn nur das kantische Erbe überwunden wird. Denn die Grundeinsicht von Jaspers ist von der kantischen Deutung, in die er sie kleidet, völlig unabhängig.

Wenn die Erscheinungen bloß in unenträtselbarer Weise auf die Fülle hinweisen, wird der echte Sinn von ‚Erscheinung' verfehlt. Denn eigentliche Erscheinung liegt doch nur dann vor, wenn ihre Inhaltlichkeit etwas von der In-

haltlichkeit der inneren Fülle offenbart, wenn beider Inhaltlichkeit in irgendeinem (vielleicht sehr geringen) Ausmaß zur Deckung kommt. Wir sagten, die Erscheinung sei ein ‚Ausschnitt' der inneren Fülle; damit ist gesagt, daß in der Inhaltlichkeit der Erscheinung *etwas* von der Inhaltlichkeit der Fülle sichtbar wird. Also erkennen wir in der Erscheinung einer gewissen Abschattung nach, was und wie das Ding seiner inneren Fülle nach *ist* (und haben nicht nur eine leere Erscheinung vor uns, die das hinter ihr stehende Sein nicht eindeutig eröffnet).

Dabei leugnen wir nicht, sondern bejahen ausdrücklich, daß die Erscheinungen meist einer eingehenden Auslegung bedürfen, bis man das Sein herausfindet, das eigentlich in ihnen an uns herantritt. Aber — diese Auslegung ist möglich und führt zu eindeutigen inhaltlichen Ergebnissen. Auch von solchen Ergebnissen behaupten wir nicht, daß sie ein für alle Mal ‚fertig' und so der Bewegung des Wissens entzogen sind. Solange Menschen auf Erden um Wissen ringen, ist das niemals der Fall. Immer werden wir uns an Hand der Erscheinungen um eine fortschreitende Erschließung des Seins mühen. Aber das schließt nicht aus, sondern vielmehr ein, daß wir bereits heute und immerdar in der Inhaltlichkeit der Erscheinungen etwas von der Inhaltlichkeit der Fülle selbst ergreifen, und daß wir imstande sind, uns über die bereits ergriffenen Ausschnitte klar zu werden.

Mit dieser scholastischen Deutung der ‚Erscheinung' wird das ungegenständliche Innewerden nicht aufgehoben. Vielmehr bleibt bestehen, daß uns die (immanente und transzendente) Fülle zunächst im Innewerden als ungegenständlicher Raum aufgehen muß. Weil uns kein direkter Zugang zu ihr offen steht, wäre sie uns ohne das Innewerden verschlossen. (Aus demselben Grunde bewegt sich auch alles weitere Durchdringen der Fülle im Rahmen der ursprünglichen Erschließung des Seins als des umgreifenden Raumes.) Als Neues bringt aber die Scholastik, daß das ungegenständliche Raumerhellen nicht das Letzte ist. Ihre Deutung der Erscheinung ermöglicht ihr ein (natürlich bloß abschattungshaftes) echtes gegenständliches Wissen von der inneren Fülle. Denn hinter und in der erscheinungshaften Gegenständlichkeit enthüllt sich eine höhere seinshafte Gegenständlichkeit, kraft deren ich die Fülle vergegenständlichen kann, ohne sie zu einem ‚direkt Sichtbaren' zu machen oder zu ihrer bloßen, leeren Erscheinung herabzusinken. (Die Möglichkeit solch einer höheren Gegenständlichkeit bleibt Jaspers wegen seiner kantischen Vorurteile verborgen.) Überhaupt geht niemals die Ganzheit der Fülle ungegenständlich auf, ohne daß sie in einer ‚Erscheinung' aufgeht, ohne daß sie also bereits einem gewissen Ausschnitt nach oder abschattungshaft vergegenständlicht ist. Dabei wird

allerdings die Fülle selbst noch nicht ausdrücklich von der Erscheinung gesondert; das ist Sache des tieferen Eindringens, dessen Möglichkeit aber in dem immer schon vorhandenen Ansatz der Vergegenständlichung wurzelt.

Mit dem gegenständlichen Wissen von der Fülle oder vom Sein (für Jaspers ist das ein hölzernes Eisen) ist der Weg zur *Analogie* gebahnt. Ihre genauere Umschreibung setzt voraus, daß wir die transzendente Fülle in ihrer Eigenart von der immanenten abheben. Entscheidend ist dabei das beiderseits verschiedene Verhältnis der Fülle zu den Erscheinungen.

Die immanente Fülle oder Wesenheit verwirklicht sich naturnotwendig (wenigstens in der sichtbaren Welt) ausgelegt in eine Vielfalt von Abschattungen oder Erscheinungen. Weil diese zu ihrer Existenzweise gehören, wohnt sie ihnen auch als ihr innerlich tragender Grund inne (daher: ‚immanente' Fülle). Wenn sich aber die endliche Wesenheit mit ihr *eigenen* Erscheinungen umgibt, müssen diese ihr so gleichen, daß wir einen ‚conceptus univocus' von ihr bilden können. — Die transzendente Fülle hingegen existiert in lauterster Einfachheit über aller erscheinungshaften Vielheit. Als frei schaffender Grund überschreitet Gott alles endlich Konkrete (daher: ‚transzendente' Fülle). Da also die transzendente Fülle keine ihr eigenen Erscheinungen, die ihr gleichen, sondern nur unendlich entfernt ähnliche Abbilder zuläßt, gibt es hier nur einen ‚conceptus analogus', in dem durch die ‚similitudo' stets die ‚maior dissimilitudo' hindurchschneidet[13]. Doch ist es uns auch im analogen Begriff möglich, durch die Auslegung der Erscheinung zum Sein, hier zum göttlichen Sein, vorzustoßen.

Dabei werden wir aber nur dann zum Ziele kommen, wenn wir beachten, daß sich das Innewerden bei der transzendenten Fülle anders vollzieht als bei der immanenten. Weil diese dem erscheinenden Ding innewohnt, eröffnet sich im Innewerden unmittelbar sie selbst. Die transzendente Fülle hingegen hat jenseits des erscheinenden Dinges ihren Ort; im Ding selber finden wir lediglich das allumfassende Sein,

[13] Bei der Erschließung der transzendenten Fülle können wir von einer doppelten Strahlenbrechung reden. Denn einmal bricht sich schon der Strahl, der von der immanenten Fülle oder Wesenheit ausgeht, in deren konkreter Erscheinung. Und dann bricht sich die allumfassende Fülle des Seins in einer bestimmten, begrenzten Gestaltung der immanenten Fülle oder einer bestimmten Wesenheit. Wie sich also das Sein in der Wesenheit nur abschattungshaft eröffnet, so die Wesenheit wiederum in ihrer eigenen konkreten Erscheinung. Nur durch die Erscheinung der Erscheinung wird uns die transzendente Fülle zugänglich.

das zwar im ‚Vorgriff' auf die transzendente oder subsistierende Fülle hingespannt, in keiner Weise aber mit ihr in ihrem Selbst identisch ist. Deshalb kann sich im Innewerden nur das allumfassende Sein mit seiner noch leeren Antizipation Gottes als Vorform der transzendenten Fülle selbst erschließen. Erfüllen kann sich diese leere Antizipation einzig durch ein diskursives Aufsteigen vom Immanenten zum Transzendenten; erst so wird letzteres als selbständiges Seiendes hervortreten. Demnach muß sich in der echten Metaphysik der Analogie die *explikative* oder interpretierende Methode in der *diskursiven* vollenden; denn diese allein vermag nicht nur in die inneren Tiefen des unmittelbar Gegebenen hinabzusteigen, sondern auch von ihm aus zu einem anderen nur mittelbar zugänglichen Seienden hinüberzugelangen.

Abschließend kann man vielleicht die ‚Metaphysik der Analogie' und die ‚Metaphysik der Chiffre' folgendermaßen einander gegenüberstellen. *Gemeinsam* ist ihnen das Innewerden als der entscheidende Durchbruch durch das konkret Seiende, zu den Räumen, die es umgeben und ermöglichen.

Durch seine (kantische) Deutung der Erscheinung und (folgerichtig) des Scheiterns wird *Jaspers* dazu geführt, die ungegenständliche bloße Raumerschließung als das Letzte anzusetzen. Infolgedessen kommt er nicht über das in den Räumen sich offenbarende *Transzendieren* des Immanenten hinaus; das Transzendente selbst als selbständiges Seiendes bleibt ihm verborgen. Mitspielt dabei auch, daß er einzig die explikative Methode kennt, die natürlich nur zur innersten Tiefe des Immanenten trägt, nämlich zu seinem Transzendieren.

Die *scholastische* Deutung der Erscheinung und des Scheiterns dagegen sieht in der ungegenständlichen Raumerschließung nur den Wendepunkt und ermöglicht ein (abschattungshaftes) gegenständliches Wissen vom Sein oder der (immanenten und transzendenten) Fülle. Infolgedessen erblicken wir durch das in den Räumen sich offenbarende Transzendieren des Immanenten hindurch das *Transzendente* als selbständiges Seiendes. Entscheidend wirkt dabei mit die Vollendung der explikativen Methode in der diskursiven.

Die Metaphysik der ‚Chiffre' ist die Metaphysik des unerfüllten Transzendierens. Die Metaphysik der ‚Analogie' ist die Metaphysik des erfüllten Transzendierens und damit des Transzendenten.

Die mathematisch-logistische Symbolsprache in philosophischer Sicht[1].

Von Caspar Nink S. J.

1. Als Tätigkeit eines Leib-Geist-Wesens entzündet sich menschliches Denken seiner Natur nach an sinnfällig ausgeprägtem intelligiblem Gehalt und vollendet sich ebenso naturhaft durch Zeichen, die darum wesentlich mehr sind als bloß nachträgliche Abmachungen zum besseren Verständnis der Menschen untereinander. Wesensmäßig ist menschliches Denken an sinnliche Zeichen gebunden. Sprache und Schrift ergeben sich naturnotwendig aus der vernunftbegabten Menschennatur und sind mit dem Menschen in unaufhörlicher Entwicklung, Aus- und Umbildung.

Das bevorzugte Gebiet der Zeichensprache war von Anfang an die Mathematik. Sie hat in den von altersher überlieferten Ziffern und den algebraischen Zeichen bestimmte Mittel, um alle zusammengesetzten Begriffe innerhalb ihres Gegenstandsgebietes auf eine unzweideutige Weise systematisch darzustellen. In der Absicht, Begriffe und Worte auf allen Wissensgebieten von der Willkür natürlichen Denkens und Sprechens zu befreien und in eine künstlich erdachte Ordnung zu bringen, faßte — nach unbestimmten Anfängen von Raymundus Lullus, Descartes und Hobbes — *Leibniz* den Plan einer ars characteristica universalis, einer allgemeinen Zeichenkunst. Klare und unveränderliche 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. „In dieser Sprache kann man nur die Wahrheit reden", meinte Leibniz begeistert. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts versucht man zumal die Logik streng zu axiomatisieren und durch Zeichen und Formeln auszudrücken, die anfangs im Anschluß an die mathematischen Zeichen entwickelt wurden („Algebra der Logik"), dann aber eigene Form annahmen. Nach den ersten neueren Bemühungen von G. Boole, B. Peirce und E. Schröder haben vor allem G. Frege und G. Peano den Leibnizschen Gedanken in seiner ganzen Weite aufgenommen: alle Formalwissenschaften mitsamt und auf Grund der Logik begriffsschriftlich aufzubauen. Einen großen Einfluß in dieser Hinsicht hatte besonders *Betrand Russell*, dessen Arbeit verdichtet ist in dem großen dreibändigen Werk: A. N. Whitehead and B. Russell, Principia mathematica, Cambridge 1910 ff., 2. Aufl. 1925 ff. Ein größerer Schülerkreis setzt die Arbeit fort. Verschiedene Formen des Logikkalküls sind ausgebildet worden, deren Überlegenheit sich nach der praktischen

[1] Vgl. Schol 14 (1939) 545—564: Der Sinn der Mathematik.

Brauchbarkeit bestimmt[2]. Doch zeigen innerhalb des deutschen Geistes nicht bloß Kantianer, Hegelianer, Phänomenologen, Existenzphilosophen und die Repräsentanten der Diltheyschen Schule der Logistik gegenüber wenig Geneigtheit[3], sondern auch die Neuscholastiker in Deutschland halten sich zurück.

Hier interessiert vor allem die Frage: Was ist der Sinn der Zeichensprache? Hat sie nur einen logisch-formalen Charakter, den alle zugeben, oder aber notwendig zugleich metaphysische Bedeutung, was die Logistiker zumeist ablehnen?

Da es keinen logischen Gehalt geben kann, der nicht logischer Gehalt eines Seienden ist, hat jedes sinnvolle Zeichensystem nicht in sich selbst Stütze und Halt, sondern drückt abstraktiv erfaßte innerlich notwendige Sachverhalte des Seienden bzw. seiner widerspruchsfreien, d. h. logisch richtigen Erfassung aus. Alle Regeln für die künstliche Konstruktion der Zeichenmodelle, für die Verbindung, Anordnung und Umsetzung der Operationen stammen aus vorgängigen logisch-ontologisch bestimmten Erkenntnissen. Der logisch-formale Charakter des symbolischen Kalküls hat also zugleich metaphysische Bedeutung. Das heißt aber nicht, er gründe in einem postulierten gleichen Weltbild aller vernünftigen Geschöpfe; das heißt vielmehr: der Logikkalkül drückt Sachverhalte aus, die mit dem Wesen des Seienden bzw. der widerspruchsfreien (logisch richtigen) Aussagen gegeben sind und die darum dem tatsächlichen Sein und logisch richtigen Denken innerlich notwendig zukommen. Dem Seienden kann keine Wissenschaft ausweichen[4].

2. Der Wert der Symbolsprache für die Mathematik ist anerkannt. In der geometrischen Figur und der algebraischen Formel hat sich die Mathematik von der Wortsprache frei gemacht, eine gewaltige Arbeit geleistet und überraschende Erfolge erzielt. Es scheint, meint der Physiker H. Hertz, die Formel fast klüger zu

[2] Eine Einführung bei R. Carnap, Abriß der Logistik, Wien 1929.

[3] Ziemlich isoliert steht das Urteil von W. Burkamp, der die in den letzten 80 Jahren allmählich durchgeführte Formalisierung und Algorithmisierung als den „größten Fortschritt" betrachtet, „den die Logik seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. gemacht hat" (Wirklichkeit und Sinn II, Berlin 1938, 257).

[4] Weiteres siehe: C. Nink, Sein und Erkennen 265—271, 334 bis 337. — Vom Standpunkt des Marburger transzendental-logischen Idealismus aus werden Begriff und Bedeutung der Symbole verstanden in E. Cassirers dreibändiger „Philosophie der symbolischen Formen", bes. I, Berlin 1923, 17—51: Grundsätzliche Erörterung des Verhältnisses von Idee und Zeichen, Ablehnung der „Abbildtheorie"; III, 1929, 439—471: Die Stellung des Zeichens in der Theorie der Mathematik. — Eine Erörterung der Grundgedanken des Marburger Idealismus siehe: Sein und Erkennen 150 bis 157.

sein als der Verstand, der sie erfunden hat; es ist, als ob die Energie des mathematischen Denkens, die in der Formel latent geworden ist, fähig sei, wieder frei zu werden und neue Gedanken auszulösen. Für den Mathematiker spricht seine Gleichung und für den Chemiker seine Molekularformel eine inhaltsreiche Sprache; der Techniker kann ohne Diagramme seine Maschinen und Motoren, seine Brückenbauten und elektrischen Anlagen gar nicht mehr projektieren. Die Zeichen leisten eine sinnliche und physische Repräsentation, sie fassen bereits Bekanntes symbolich abgekürzt zusammen und weisen auf neue logische Zusammenhänge hin, wie schon Leibniz in der Characteristica universalis hervorgehoben hat, sie haben eine internationale und überzeitliche Mitteilungsfunktion, sie haften fest in der Erinnerung und noch fester auf dem Papier oder Stein. Das schon von den Indern erfundene dekadische Zahlen-Positionssystem gestattet, durch die Verbindung von Addition, Multiplikation und Potenzierung ungeheuere Zahlenoperationen leicht und sicher auszuführen. Während bei der Herleitung von gesuchten aus gegebenen Zahlen eine im wesentlichen begriffliche Operation abstrakt, eng begrenzt und selbst bei größter Übung mühsam bleiben müßte, geht der Geist mittels der Symbole und Regeln, die sich leicht einprägen und schon bei mäßiger Übung bequem handhaben lassen, weit über das unmittelbar Gegebene und anschaulich Vorstellbare hinaus und führt größte und schwerste Rechnungen exakt durch, ohne im Verlauf der Rechnung auf die Bedeutung der Zeichen rekurrieren zu müssen. Wir schauen in eine unermeßliche Welt von herrlich einfachen und schön harmonischen arithmetischen Gesetzen. Für die Arithmetik ist der Unterschied zwischen Wort- und Symbolsprache so wesentlich, daß eine notwendige Beschränkung auf die erstere eine erheblichere Entwicklung der Arithmetik zur Unmöglichkeit gemacht hätte[5].

In der Logik wendet schon Aristoteles (in den Analytiken) mit aller Selbstverständlichkeit Buchstaben zur Bezeichnung ganz allgemeiner logischer Termini an. Um die Schlußfiguren und -weisen zu erläutern, bedienen sich die Logiker graphischer Schemata, der bekannten Kreisfiguren und Buchstabenkombinationen. Die Logistik der Gegenwart betont mit Recht, daß die Logik durch die Symbolik erheblich an Genauigkeit der Begriffe und an Exaktheit der Beweisführung gewinne. Das Zeichen ist ein Mittel, einen genauen und streng definierten Begriff zu identifizieren[6].

[5] Vgl. E. Husserl, Philosophie der Arithmetik I, Halle 1891, 271 ff., 275 f., 291 f., 319.

[6] Einen maßvollen Vorschlag über die Verwendung der logistischen Formeln in den Lehrbüchern der Logik macht J. Fröbes in: Travaux du IX^e Congrès de Philosophie, hrsg. von R. Bayer, 6. Heft: Logique et Mathématiques, Paris 1937, 58—63.

Worin gründet der Wert der Symbolsprache?

Auch hier ist es dasselbe Grundgesetz: Seiner Natur nach erfaßt der menschliche Verstand das Intelligible im Sinnfälligen, naturhaft strebt er nach symbolischer, sinnlich-anschaulicher Darstellung der Gedanken und hat eben darum an den sinnfälligen Zeichen die seiner Natur entsprechende notwendige Hilfe[7]. Mittels der Formeln und ihrer durch zweckmäßige Regeln bestimmten Verknüpfungen treten die abstrakten Wahrheiten und ihr innerer Zusammenhang schärfer hervor, behalten sich leichter und sind in dieser Form zu den verwickeltsten Kombinationen bequemer zu gebrauchen. Freilich kann das Zeichensystem nur da mit Erfolg angewandt werden, wo begriffliche Inhalte als streng identische wiederkehren und nur in den durch feste und möglichst durchsichtige Regeln bestimmten Kombinationsformen auftreten. Darum hat der stenographische Symbolismus seinen Wert nur in den rein formalen Wissenschaften, an erster Stelle in der Mathematik und in beschränkterem Maße in der Logik, da wo es in ihr auf rein formale Umstellungen und Kombinationen ankommt. Keine größere Verwendung dagegen kann der Symbolismus in den historischen und Wertwissenschaften finden. Die inhaltliche Fülle der Gegenstände und Ereignisse läßt sich in der Verschiedenheit ihrer Sinngehalte und Zusammenhänge nicht adäquat durch Symbole darstellen. In der Mathematik und Logik ihrerseits ist eine zweifache Betrachtung möglich, entweder die philosophische Ergründung ihres Sinnes, oder die Aufstellung und Handhabung zweckmäßiger Formeln und Regeln: die *Kunst* des Rechnens und der Logik. Der Nutzen der Zeichensprache liegt in der *Kunst* des Rechnens, in der Logik als *Organon* und *ars* oder in der *Mathematisierung* (ja zuweilen auch *Technisierung*) der Logik. Leibniz spricht darum von der *ars* characteristica vel combinatoria. Weil die Zeichen denselben Sinn unverändert festhalten, achten wir nur auf sie und sind bei richtiger Kombination der Richtigkeit und Sinnerfülltheit des Resultates gewiß, auch wenn wir bei der Durchführung nicht auf den durch die Zeichen bedeuteten begrifflichen Inhalt rekurrieren.

3. Die Logistik oder rechnende Logik hat ihrer Natur nach Grenzen, ja setzt die Erforschung des Sinnes der Logik schon voraus[8]. Es ist ein groteskes Mißverstehen des Wesens der Phi-

[7] Leibniz bemerkt: „Wer rechnet, lernt, indem er hinschreibt, und wer spricht, hat oft, da die Sprache dem Gedanken vorauseilt, Einfälle, an die er sonst nicht denken würde" (L. Couturat, Opuscules et fragments inédits de Leibniz, Paris 1903, 156).

[8] Von Logistikern und Mathematikern wird oft behauptet, die traditionelle Logik sei von der mathematischen insofern erweitert

losophie, der Wahrheit und der Logistik selber, wenn gelegentlich fanatische Logistiker der Gegenwart nur Urteile für wahr gelten lassen, die mit den Methoden und Transkriptionen dieser Wissenschaft gewonnen werden. Recht und Gültigkeit der Logistik lassen sich nicht im Kalkül erweisen. Husserl hat die „naive Positivität", in der die historische Logik naiv geradehin evidente Wahrheiten schöpfe, als „eine Art philosophischer Kinderei" bezeichnet[9]. Die Logistik aber als philosophische Grunddisziplin hinstellen, heißt blind sein für den wahren Sinn der Philosophie[10]. Man tadelt die entartete Scholastik des ausgehenden Mittelalters, daß sie an unfruchtbaren Disputationen und leeren Distinktionen ihre Freude gefunden und darüber die neu gestellten Fragen außeracht gelassen habe. Herrscht nicht vielleicht in der Logistik der Gegenwart zuviel Freude am gelehrten Spiel mit Begriffszeichen? Ist nicht die philosophische Ergründung des von den Zeichen verhüllten und ihnen vorausliegenden begrifflichen Gehaltes die wichtigere und von der philosophischen Lage so drin-

---

worden, als an Stelle der ausschließlichen Betrachtung der Gattungs- und Klassenbegriffe die Ordnungsbegriffe und besonders die Relationen und ihre Verkettung in die Logik einbezogen seien; vgl. O. Hölder, Die mathematische Methode, Berlin 1924, 4, 24, 273; Travaux du IX^e Congrès de Philosophie, 6. Heft 64—76. H. Weyl geht über diesen ziemlich allgemein erhobenen Einwand noch hinaus, indem er sagt, im Relationsurteil: x folgt auf y, z. B. 5 folgt auf 4, gebe es nicht Subjekt, Kopula und Prädikat, „sondern eine Relation mit zwei gleichberechtigten Leerstellen, die durch Gegenstände ausgefüllt sind"; von der alten dreigliedrigen Urteilslehre seien wir hier unendlich weit entfernt (Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, München und Berlin 1927, 4 f., 7). — Allein die Mathematik verfügt nicht über ganz besondere, die aristotelische Logik überragende Denkmittel, sondern beruht ganz auf ihr. Nicht die Relationslogik ist die wahrhaft umfassende Logik, sondern die *Seinslogik,* die allerdings sowohl die innere relationale Struktur des Seienden wie auch seine Relationen zu anderen erforscht. In jedem „ist" steckt ein relationales Moment. Das „ist" ist ein Binde- und Verhältniswort. Identität ist ein Sachverhalt; Sachverhalt aber besagt eine Beziehung und zwar ursprünglich und zutiefst eine jedem Seienden innerliche Beziehung, vor allem die Beziehung zwischen ens und actus entis; erst in zweiter Linie besagt Sachverhalt das Verhältnis einer Sache zu einer anderen. Auch in dem Urteil: x folgt auf y, oder auseinandergelegt: x ist folgend auf y, sind Subjekt, Kopula und Prädikat enthalten; ausgesagt wird, was x in Bezug auf y ist. Näheres siehe: Sein und Erkennen 106, 109 f., 249—252.

[9] Formale und transzendentale Logik, Halle 1929, 12.

[10] Völlig ungenügend in philosophischer Hinsicht ist deshalb das Verfahren, wenn R. Carnap in seinem „Abriß der Logistik" die Begriffe: „Wahr und Falsch", „Unverträglichkeit", „Identität" als „undefinierbare Grundbegriffe" bezeichnet (3, 7, 15), die undefiniert an den Anfang gestellt und aus denen alle weiteren Begriffe als abgeleitete in schrittweisem Fortgang definiert werden (70).

gend geforderte Aufgabe? Der reine Begriff (Sinngehalt) als solcher ist keine Sache, die sich zeichnen ließe. Wohl läßt sich der Begriff symbolisieren, was aber etwas ganz anderes ist als Zeichnung eines Konkreten; der Begriff des Dreiecks ist nicht dreieckig; notwendig besteht eine Inadäquatheit zwischen Idee und Zeichen. Hegel hat Ploucquet, der in seinen Institutiones philosophiae theoreticae sive de arte cogitandi (Tübingen 1772) einen circulus logicus mit den üblichen Symbolen entwickelte und das Prädikat quantifizierte und so den algorithmischen Gleichungen vorarbeitete, scharf bekämpft. Nicht allein Metaphysiker, sondern auch zeichengewohnte Mathematiker klagen, daß die umständlichen Symbolrechnungen in logischen Fragen nicht zur Klarheit und Übersicht über den Zusammenhang der einzelnen Sätze beitrügen, sondern eher Verwirrung hervorriefen und das Studium sehr schwierig und zeitraubend machten[11]. Eine gleichsam geheimnisvolle Kraft, die sicher vor jedem Irrtum bewahrte, haben die Zeichen nicht; man begeht Rechenfehler ebensowohl wie Schlußfehler, was freilich die Rechnung sowie den Schluß nicht verhindert, Sicherheit zu geben und an sich unfehlbar zu sein.

Die mathematische Originalsprache, in der das Buch der Natur geschrieben, ist durch menschliche Worte und Zeichen nicht ausschöpfbar. Darum deuten die Zeichen immer mehr an, als wir sagen können, ebenso wie wir immer mehr wissen, als wir aussagen können. Durch Zahlen und Symbole versuchen wir den Schleier der tiefsten Geheimnisse zu lüften; aber unser Wissen bleibt Stückwerk, und Worte und Zeichen ihrerseits reichen nicht aus für die feinsten und tiefsten Gedanken.

---

[11] O. Hölder a. a. O. 277, 349. A. Voß, Über das Wesen der Mathematik, Leipzig und Berlin 1908, 26 Anm.; Ders., Über die mathematische Erkenntnis, Berlin und Leipzig 1914, 30.

Textkritische Studien zur Gnadenlehre des Alexander von Hales.

Von Johann Auer.

Seit Beginn der Textausgabe der theologischen Summe des Alexander von Hales durch die Franziskaner in Quaracchi hat ein lebhaftes Ringen um die Klärung der Echtheitsfrage[1] für die Summe in ihrer Ganzheit wie in ihren einzelnen Teilen[2] eingesetzt,

---

[1] In dankenswerter Weise hat Fr. Pelster in seinem Artikel: Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreise um Alexander von Hales (Schol 12 [1937] 521—523 Anm. 1) eine Zusammenstellung der entscheidenden Veröffentlichungen von Gorce, Henquinet, Lottin, Pelster zu dieser Frage gebracht. Vgl. dazu neuerdings: F. M. Henquinet: Ist der Traktat de legibus et praeceptis in der Summe Alexanders v. Hales von Johannes v. Rupella?: FranzStud 26 (1939) 1—22.

[2] Bisher wurden vor allem anderen Verfassern oder wenigstens Redaktoren zugewiesen:

Prooemium a. 4 an Odo Rigaldi (Fr. Pelster, Beiträge zur Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis: Schol 11 [1936] 533 f.).

I. q. 74 an Odo Rigaldi (Ebd. 539 f.).

II. q. 9 m. 1 an Odo Rigaldi (Ebd. 537 f.).

II. q. 87 an Wilhelm von Militona (B. Geyer, Zur Frage nach der Echtheit der Summe des Alexander Halensis: FranzStud 16 [1929] 171—176; vgl. Schol 5 [1930] 278—280: Kritik Pelsters zu Bd. 2 der Quaracchiausgabe: bes. von p. 703 ab viele Übereinstimmung mit Bonaventura).

IV. q. 17 m. 2 und 5 an Wilhelm von Militona (Fr. Pelster, Quästionenliteratur zur Zeit Alexanders von Hales: Schol 6 [1931] 342).

I. qq. 6—10, 12, 39, 42—47: „Bei vielen von diesen und anderen Fragen scheint sich mir Rupella im Wesentlichen als Autor mit Sicherheit zu ergeben, bei anderen mit Wahrscheinlichkeit": Pelster, Schol 6 (1931) 335.

I. qq. 71—73: „Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß in I. qq. 71—73 so viel von den bei Rigaldi auftretenden Formeln steckt, daß man zu der Annahme gedrängt wird: entweder hat man in der Hauptsache hier und da leicht überarbeitete Quästionen Rigaldis vor sich oder aber Rigaldi selbst hat diese Fragen wohl unter Hinzunahme anderer Teilfragen bearbeitet und eingefügt": Pelster, Schol 11 (1936) 541.

III. qq. 26—39 (bzw. 60) weisen große Ähnlichkeit mit Vat. lat. 782, f. 129a—133b, 148a—d, sowie Assisi Cod. 138, f. 213d bis 232a auf, die mehrfach Rupella zugesprochen wurden: Henquinet, FranzStud 26 (1939) 1—2.

III. q. 69 weist große Ähnlichkeit auf mit der Summa de articulis, quam fecit Fr. Joannes de Rupella de Ordine Fratrum Minorum (Cod. A D IX 7, f. 75r—94r, Nationalbibl. Mailand): Pelster, Schol 12 (1937) 546 Anm. 45.

III.: „Die Behauptung, daß Rupella Verfasser der Christologie in der Summe III sei, dürfte kaum zu verwegen sein.": Pelster,

das, wie der Wortführer in dieser Auseinandersetzung, Fr. Pelster S. J., immer wieder betont, nur durch Lösung von Einzelfragen der Entscheidung näher gebracht werden kann. Folgende Untersuchung möchte hierzu einen Beitrag liefern.

Die Beschäftigung mit der Gnadenlehre Alexanders als historischem Ausgangspunkt für eine Arbeit über eine Gnadenlehre aus der Bonaventuraschule (Matthäus von Aquasparta) führte mich zu den Zeitgenossen Alexanders, zu Philipp dem Kanzler, Johannes von Rupella und Odo Rigaldi. Die für diese Untersuchung notwendigen Quaestiones de gratia im Cod. Vat. lat. 782, f. 139r—147v, die nach Fr. Pelster Johannes von Rupella angehören[3], erwiesen sich nun schon nach kurzer Einsichtnahme als *Hauptquelle für die Gnadenlehre in der Summe Alexanders* (III q. 61). Das sei in den folgenden Bemerkungen kurz dargestellt.

Ich bringe zunächst die einzelnen Fragen aus der vatikanischen Hs mit ihren Fundstellen und den Parallelstellen in der Summe[4] und füge in den Fußnoten die wichtigsten Auslassungen oder Änderungen der Summe gegenüber der Hs bei. Anschließend werden dann einige Beobachtungen mitgeteilt, die ich bei kurzem Ver-

---

Schol 12 (1937) 530 Anm. 10. Vielleicht würde die Untersuchung der reichen christologischen Fragen Rupellas, die Pelster aufzählt (Schol 6 [1931] 331—336), ein endgültigeres Urteil ergeben. Ob freilich Johannes die eigene Meinung bringt oder die Ansicht Alexanders (überarbeitetes Kollegheft), bedarf noch eingehender Untersuchung. Vgl. unten unter 7.

IV.: „Das 4. Buch des Wilhelm von Militona, das zum größten Teil den Stoff für die Summa geliefert hat, galt als Bearbeitung der Vorlesungen Alexanders und wurde deshalb auch quartus Alexandri oder secundum Alexandrum genannt. Ob freilich diese Überlieferung spätere Zutat ist oder auf Wahrheit beruht, bleibt ungewiß": Pelster, Greg 12 (1931) 435.

[3] Schol 6 (1931) 333. — H. Weisweiler S. J. hatte die Güte, mich auf den Artikel von Henquinet aufmerksam zu machen, wo ich nachträglich die Bemerkung fand: Deinde occurrunt [in Vat. lat. 782], eadem manu transcriptae sed in quaterno alio, Quaestiones de gratia anonymae (139a—147v) quas Fr. Pelster indicio solarum formularum fretus non sine probabilitate fr. Joanni de Rupella attribuit; IIIa vero pars Summae illas debite accomonodatas plus minusve in sinum suum recepit. Vgl. unten unter 7. — Zur Abhängigkeitsfrage der Summe von Johannes von Rupella vgl. O. Lottin: RechThAncMéd 1 (1929) 240—243 (betreffs Summa de vitiis) und ebd. 2 (1930) 396—409 (betreffs Summa de anima). — V. Doucet hat in seiner Ausgabe der Quaestiones de gratia des Matthäus von Aquasparta (Quaracchi 1935) bereits als die eigentliche hs Unterlage des Gnadentraktats der Summa Cod. lat. 18127, Paris, Nationalbibl., fol. 342v—355v genannt und auf die Ähnlichkeit von Cod. Vat. lat. 782, fol. 139—147, mit diesem Traktat allgemein hingewiesen (32, 62, 148, 222). Er erwähnt auch noch eigene Quaestiones de gra des Alexander selbst in Cod. 2554, Bologna, Univ. bibl., fol. 90—92.

[4] Zitiert nach der Ausgabe Venedig 1575, III q. 61, f. 247d—268c.

gleichen der beiden Texte fand und die für die weitern Untersuchungen dieser Echtheitsfragen von Bedeutung scheinen.

Cod. Vat. lat. 782			*Summa Alex.*
Questio est de gratia et *primo* de gratia in generali; *secundo* in speciali, secundum quod dicitur gratia Dei, gratia angeli, gratia hominis. Item de gratia in generali plura queruntur: *primum* est, an gratia sit et an sit necesse eam esse; *secundum* est, quid sit; *tertium* est, in quo sit; *quartum* est, quid sit effectus gratie; *quintum,* utrum sit divisibilis per differentias (139ra).			(247d)
Prima pars.			
1. q. 1 An gratia sit et an sit necesse eam esse a. quantum ad utrumque statum; b. in statu innocentie vel in statu nature bene condite; c. in statu nature lapse (139ra—140^{rb}).	m.	I	(248b-249d)[5]
Secunda pars.			
A. Quid sit gratia secundum rem.			
2. q. 1 Utrum [gratia] sit aliquid secundum rem in gratificato vel solum in acceptatione gratificantis (140va).	m.	II a. 1	(251b,c)[6]
3. q. 2 Utrum gratia sit res creata vel increata in eo qui habet gratiam (140va—141^{rb}).		a. 2	(251d-252c)
4. q. 3 Utrum [gratia creata] sit substantia vel accidens (141^{rb}—142ra).		a. 3	(252c-253b)[7]
5. q. 4 Utrum gratia sit eadem per essentiam cum virtute gratuita (142ra—142va).		a. 4	(253b-254b)[8]

[5] Es fehlen in der Summe a. obj. 3 und 10, c. obj. 1 und 4 und sämtliche objectiones ad oppositum. Dagegen ist aufgenommen die Erwiderung auf die fehlende a. obj. 3; es ist dafür die Erwiderung auf die vorhandene a. obj. 9 gekürzt und zur vorausgehenden Erwiderung gezogen. Ebenso ist aufgenommen die Erwiderung auf die fehlende c. obj. 4; es fehlt dafür die Erwiderung auf die vorhandene c. obj. 5 (ungenauer *Kompilator*). Über die Zusätze der Summe zu dieser Quästio siehe unten unter 1.

[6] Fehlt obj. 3 mit Erwiderung.

[7] Fehlt obj. 6 contra mit Erwiderung.

[8] Die Solutio ändert hier deutlich die eigentliche Lösung gegen Odo und Rupella zu Gunsten der Ansicht des Petrus v. Tarantasia ab und führt Rupellas Lehre als die Meinung von quidam ein, um dann aber doch die erklärenden Beispiele fast wörtlich von Rupella zu übernehmen, wie alles Übrige der Frage.

B. Quid sit gratia secundum diffinitionem[9].		
6. q. 1	Utrum [simpliciter] cognoscitur [gratia] (142v).	m. VII a. 1 (266c,d)
	Diffinitio (142v).	m. II a. 6 (254c)[10]
7. q. 2 a. 1	Utrum gratia sit cognoscibilis in ratione propria (142vb—143rb).	m. VII a. 2 (266d-267a)
	Descriptio [= Solutio][11].	—
a. 2	Utrum gratia sit cognoscibilis in particulari.	
8.	§ 1. Utrum aliquis habens gratiam possit eam cognoscere in se (143rb—143vb).	a. 3 § 1 (267a-d)
9.	§ 2. An aliquis per experimentum possit scire se habere gratiam (143vb bis 144ra).	§ 2 (267d-268b)[12]
10.	§ 3. Utrum aliquis per revelationem possit cognoscere gratiam in ratione gratie (144ra—b).	§ 3 (268b,c)
11. q. 3 a. 1	Gratia quid sit secundum nomen (144rb).	m. V a. 1 (260b,c)[13]
12. a. 2	§ 1. Utrum aliquis merito precedenti	

[9] Die Art, wie der Verfasser die Gliederung dieses Abschnittes entwickelt, kann uns den feinsinnigen Systematiker zeigen. Er schreibt: Consequenter queritur quid sit gratia. Sed quia ad interrogationem factam per „quid" aliquando respondetur per diffinitionem, aliquando per descriptionem, aliquando per nominis interpretationem, ideo tria queruntur: Primum est, quid sit secundum diffinitionem, et istam antecedit illa scl. utrum sit cognoscibilis simpliciter, quia nisi esset cognoscibilis, non haberet diffinitionem. Secunda questio est, quid sit gratia secundum descriptionem, et istam antecedit ista scl. utrum gratia sit cognoscibilis in ratione propria sive in particulari. Tertium est, quid sit gratia secundum nominis interpretationem, et istam antecedit ista scl. an gratiam aliquis possit mereri; et quod non, patet per nominis interpretationem, quia gratia dicit gratis datum et ita sine merito.

[10] Der erste Teil der Definition von Philipp dem Kanzler; siehe unter 1.

[11] Solutio = Descriptio fehlt in der Summe ganz. Grund für die Auslassung dürfte die Lichtmetaphysik sein, die der ganzen Descriptio zugrunde liegt. Vgl. unten unter 5e.

[12] Fehlt obj. 3 mit Erwiderung. Die Solutio hat in der Summe eine größere Ausführung aus Augustinus, die die vat. Hs ad 2 bringt.

[13] In der Summe trägt diese Frage den Titel: An ex parte nostra sit causa meritoria gratie.

	possit sibi mereri primam gratiam (144^{va-b}).	a. 2 § 1 (260c–261b)
13.	§ 2. Utrum [in statu caritatis aliquis] possit sibi mereri gratiam, per quam relevetur, si postea cadat in peccatum mortale (144^{vb}).	§ 2 (261a,b)[14]
14.	a. 3 Utrum merito coherenti vel consequenti possit aliquis mereri sibi gratiam (144^{vb}—145^{ra}).	§ 3 (261b)
15.	a. 4 Utrum aliquis possit mereri alii gratiam primam (145^{ra}).	§ 4 (261b,c)
Tertia pars.		
	A. De potentia susceptionis gratie in suscipiente gratiam.	
16.	q. 1 Utrum parvuli possint suscipere gratiam (145^{ra-b}).	m. IV a. 1 § 1 (258a,b)[15]
17.	q. 2 Utrum adultus dormiens vel furiosus sive amens possit recipere gratiam (145^{va}—146^{rb}).	§ 2 (258b–259c)[16]
18.	[q. 3] Rationes speciales ad ostendendum quod in adultis dormientibus [sit] potentia suscipiendi gratiam sine sacramento (146^{rb}—146^{vb}).	—
	B. De necessitate susceptionis gratie.	
19.	q. 1 Utrum sit necessitas ad susceptionem gratie quantum ad illum, qui non facit quod in se est (146^{vb}—147^{ra}).	m. V a. 4 (262c)[17]
20.	q. 2 Queritur de illo, qui facit quod in se est, utrum in ipso sit necessitas ad suscipiendum gratiam ita, quod necesse sit, quod Deus det ei gratiam (147^{ra}—147^{va}).	a. 3 (261–262c)[18]

[14] Fehlt obj. 3 mit Erwiderung und kurze Solutio.
[15] Fehlt größerer Zusatz zu ad 2.
[16] Fehlt obj. 6 und Erwiderung; fehlt obj. 9; Erwiderung ad 9 wird aber gebracht; dafür fehlt ad 4 (ungenauer *Kompilator*). Aus q. 18 sind obj. 3 und 4 mit Erwiderungen an 9. und 10. Stelle eingefügt und aus der Solutio der q. 18 ist der erste Teil als Ergänzung in ad 7, ad 8, ad 9 eingearbeitet. Alles Übrige von q. 18 fehlt. Über die Echtheitsfrage dieser q. 18 siehe unten unter 4.
[17] Fehlt Solutio; das geistvolle Wortspiel effectus — defectus ist in der Summe durch unglückliches Kürzen ganz verdorben.
[18] Solutio und ad 1 unglücklich gekürzt.

C. De differentia susceptionis gratie.	
21. q. 1 An gratia sit maior in uno quam in alio (147ra–b).	m. IV a. 2 § 1 (259c-260a)[19]
22. q. 2 Utrum gratia secundum magis et minus sit in uno quam in alio (147vb).	§ 2 (260a,b)[20]

Soweit die Fragen. Vergleichen wir nun die beiden Texte, so können wir folgende Feststellungen machen:

1. Mehr als $^{9}/_{10}$ des Textes der Hs ist in die Summe eingegangen. Berücksichtigen wir ferner, daß Membrum 3 und 6 von dieser q. 61 in der Hs ganz fehlen, also zunächst außer Betracht bleiben können, so liefert der Text von Vat. lat. 782 von den 50 Spalten in der Summe mehr als 41. Dabei ist zu beachten, daß die Namenserklärung der Gnade f. 254b fast vollständig übereinstimmt mit derselben auf f. 248d, die aus der vatikanischen Hs stammt, und daß der erste Abschnitt über die Definition der Gnade f. 254b—c inhaltlich vollständig, wenn auch nicht genau in Reihenfolge und Formulierung, sich in der Summa de bono Philipps des Kanzlers, II dist. 12[21] findet, wo auch die erste der beiden Magisterdefinitionen für Gnade: gratia est gratis data, gratum faciens habentem, gratum reddens opus propter beatitudinem als Definition des Cancellarius festzustellen ist; dann bleiben nur noch die einleitenden Objektionen (f. 247d bis 248b oben) sowie der ausführliche Traktat Contra hereticos (f. 249d—251b), für die ich keinen Beleg finden konnte[22].

---

[19] Fehlt der das Gleichnis einführende Satz der Hs: sed attendendo comparationem et ordinem recipientis ad dantem est differentia in receptione gratie et quantum ad hoc attenditur maioritas et minoritas ipsius. Dadurch erhält das Gleichnis in der Summe den gegenteiligen Sinn.

[20] Fehlt ad opp. 3 mit Erwiderung. Solutio und ad 2 wurde teilweise vertauscht. — Der vierte und fünfte angekündigte Hauptteil [effectus gratie, differentie gratie] findet sich in der vat. Hs nicht mehr.

[21] Florenz, Laur. S. Cruc. Plut. 36 dext. 4, f. 70ra: Quot modis accipiatur gratia. Vgl. Landgraf, Schol 4 (1929) 37 für Cod. Vat. lat. 7669, f. 49.

[22] Zu dem letztgenannten Traktat sei noch bemerkt: Mit den Auseinandersetzungen mit Pelagius, die Odo Rigaldi in seinem Sentenzenbuch, II dist. 28 (Trier, Stadtbibl., Cod. 897/1124, f. 77r bis 80r) bringt, haben diese Ausführungen nichts zu tun. — Ob der Traktat De errore Pelagii des Wilhelm von Auvergne (vgl. A. Landgraf, Der Traktat De errore Pelagii des Wilhelm von Auvergne: Speculum 5 [1930] 168 ff.) vielleicht Grundlage dafür ist, ist noch zu prüfen. — Den PP. Franziskanern von Quaracchi sei für die liebenswürdige Besorgung der qq. de gratia Odos aus Cod. 737 der Stadtbibl. Toulouse hier gedankt.

2. Stellen wir uns nun die Frage: Welcher Text ist der primäre? Wir müssen sagen: Wohl sicher der von Cod. Vat. lat. 782, was auch O. Lottin[23] annimmt. Er zeigt in jeder Hinsicht einen einheitlichen Guß und die Frische wie Umständlichkeit des zum ersten Mal Erarbeiteten[24]. Ja einige Anzeichen scheinen sogar dafür zu sprechen, daß wir hier ein allererstes Werk (erste Niederschrift) vor uns haben. Für die Priorität dieses Textes spricht:

a. Breite Ausführung einzelner Argumente bis zum Schlußsatz und die breite und immer neue Darlegung und Auslegung einzelner Beispiele und Bilder (139^{vb} = ad 8, ad 9; 140^{rb} = ad 1, ad 5); die Summe aber faßt kurz zusammen.

b. Auffällige Wiederholungen, die vielleicht daraus zu erklären sind, daß im Fortgang des Gedankens das schon geschriebene Wort vergessen wurde[25].

c. Einmal beginnt der Text an zweiter Stelle mit contra ein Zitat aus Daniel 1, bricht aber ab, behandelt zwei andere lange Argumente pro, und führt dann das genannte Danielzitat als argumentum pro mit längerer Erklärung ein (140va).

d. Ganz zuverlässige Beweise sind die Vereinigung der zwei Magisterdefinitionen (vgl. unten unter 3) sowie die Kombination von q. 17 und q. 18 (Anm. 16).

e. Schreibfehler, die auf Abschreiben oder Kombinieren schließen ließen, fehlen ganz.

3. Kann man nun annehmen, daß der Verfasser von Vat. lat. 782 selber diese Quästionen in die Summe eingereiht hat? Die Antwort muß lauten: Nein! Abgesehen von sonstigen Stilverschiedenheiten hat derjenige, der diese Quästionen in die Summe aufgenommen hat, manche kleinere Auslassungen, Zusätze und Änderungen, besonders in den Solutionen gemacht (vgl. unten unter 5), die ihn als einen andern erscheinen lassen. Ferner hat er die Ansicht Philipps des Kanzlers zusammen mit der Lehrmeinung der vatikanischen Hs eingeführt mit der Wendung: ponuntur autem due tales (diffinitiones) a magistris (254c). Und in der Frage 17 ad 8 bringt er die Ansicht des Verfassers der vatikanischen Gnadenlehre mit den Worten: dixerunt quidam (259a) und in m. II a. 4 sol. die Antwort von q. 5 mit: voluerunt quidam dicere (253d) (Anm. 8); was sicher auf verschiedene Bearbeiter hinweist.

---

[23] O. Lottin, La nature de la conscience morale: EphThLov 9 (1932) 260 Anm. 26: Il nous paraît en effet invraisemblable que le texte de Vat. lat. 782 [148^{rb}] se soit inspiré de la Somme dite d'Alexandre. Il serait d'abord étrange qu'un plagiaire ait songé, en étrayant ces textes de la Somme, à leur donner la forme d'une question disputée. De plus, nous remarquons une anomalie dans la Somme qui s'explique si Vat. lat. 782 en est la source ... Le texte de Vat. lat. 782 se présente d'une manière beaucoup plus naturelle.

[24] Vgl. Anm. 5, 9, 16 und die Ausführungen unter 5.

[25] 140va = ad 1: illa comparatio illa; 145^{rb} = obj. 4: non solum vivificabuntur non solum; 142^{vb} unten, 143ra unten = Erwiderung ad 1 vor und nach der Description.

4. Eine weitere wichtige Frage ist nun: Bilden die Quästionen der vatikanischen Hs ein einheitliches Ganzes? Fr. Pelster faßt sie so auf und schreibt sie auf Grund innerer Kriterien Johannes von Rupella zu[26]. Bei einer von diesen Fragen erscheint mir dies jedoch trotz des Formelwesens Rupellas und trotz ihres Stehens im Zusammenhang mit den andern Fragen Rupellas zweifelhaft. Es ist die Frage 18, die auch nur in ganz kleinen Teilen für die Summe Verwendung fand[27]. Sie wird eingeführt mit den Worten: Hoc habito inducuntur rationes speciales, und bringt dann Formeln und Begriffe, die sich in den vorhergehenden Fragen nicht finden[28]. Was aber besonders entscheidend scheint: Der Kompilator der Summe selber, der die Ansicht der vorausgehenden q. 17 eingeführt hat mit: dixerunt *quidam,* fügt die Solutio der q. 18 unmittelbar an mit den Worten: *Alii* dixerunt (259a). Ich habe wegen der neuen Formeln und Begriffe Odo Rigaldi in seinem Sentenzenkommentar wie in seinen Quästionen aus dem Cod. 737 von Toulouse mit dieser q. 18 verglichen, aber keinerlei Übereinstimmung gefunden. In diesem Zusammenhang sei noch auf etwas anderes aufmerksam gemacht. In dieser zweifelhaften q. 18 wird zum ersten Mal in der Reihe dieser Quästionen Anselm zitiert. Ein Anselmzitat steht aber auch wieder in q. 20, die keine innern Kriterien gegen die Abfassung durch Rupella zeigt und auch fast wörtlich in der Summe Aufnahme fand. Haben wir vielleicht einen frühern und einen späteren Rupella zu unterscheiden oder ist der Grund in den Vorlagen zu finden, die er bearbeitet? Vielleicht kann die Untersuchung der zahlreichen anderen Quästionen Rupellas darüber einmal Aufschluß geben. In q. 21 fand ich zum ersten Mal Philosophus: liber de causis zitiert.

5. Was läßt sich endlich über die Arbeitsweise dessen sagen, der die Gnadenlehre in der Summe fertig gestellt hat?

a. Zunächst sei betont, daß außer in q. 1 und q. 17, die, wie angedeutet, aus mehreren Quästionen zusammengearbeitet sind, die Reihenfolge der Objektionen, abgesehen von den Auslassungen, genau beibehalten blieb, wenn sie auch mit dem allgemeinen „item" statt primo, secundo ... des Rupella eingeführt werden; die Objektionen sind auch meist ganz wörtlich übernommen wie einige Fragen fast in ihrer Ganzheit (vgl. qq. 6—10, 19—22). Die Lösungen und Erwiderungen fassen oft kurz, aber mit den Worten Rupellas zusammen, was dieser noch breit entwickelnd erarbeitet.

[26] Schol 6 (1931) 331—335; vgl. Anm. 3.
[27] Vgl. Anm. 16.
[28] Credimus; videtur nobis; species sensibiles — intelligibiles; potentia activa — passiva; intentiones specierum; häufige Gerundbildung: in dormiendo; componendo; dividendo (146^{rb}—146^{vb}).

b. Der sprachliche Stil ist viel weniger klar und plastisch als bei Rupella. Der Bearbeiter drückt eine Sache gern durch zwei Worte aus, wo die vatikanische Hs nur einen Ausdruck hat (bonus — et misericors, liberalitas et — misericordia: 147ra = 261d); er liebt mehr abstrakte, oft schwächere Ausdrücke (statt caro — fomes: 143va = 267b; statt paraliticus — apoplexia: 142ra = 253c; statt radicatus in caritate Christi sicut Paulus — elevatus in divina contemplatione sicut fuit B. Magdalena et Paulus: 143va = 267b).

c. Bibelstellen und Väterzitate bringt der Bearbeiter meist ausführlicher; dagegen verkürzt er oft zum Nachteil des Gedankenganges die Erwiderungen (q. 4 Solutio; q. 17; q. 19 ad 1 [Anm. 17, 18] q. 20 ad 1 u. a.[29]. Falsche Zueignungen korrigiert er: bei der nichtaristotelischen Lehre vom angeborenen Begriff von Gut und Wahr läßt er das: dicit Philosophus des Rupella weg (142va = 266c). Die Unterscheidung von vis imperans und vis ad corpus schreibt Rupella Augustinus zu, während sie der Bearbeiter dieses Teiles der Summa Avicenna zuteilt (146va = 259a).

d. Von besonderer Bedeutung scheint folgende Beobachtung zu sein. Der Verfertiger der Summe dürfte hier eine Gefahr für die theologische Wissenschaft in der Mehrdeutigkeit, die der *Formbegriff* durch das Eindringen der aristotelischen Philosophie erhalten hat, gesehen haben. Daher läßt er gerne Stellen mit rein aristotelischem Formbegriff weg oder fügt in augustinisch-neuplatonischen Gedanken den Formbegriff ein[30]. In anderen Fällen bevorzugt er dagegen aristotelische Begriffe: quidditas et essentia statt res et ratio (253d = 142^{rb}); das ponit aliquam dissimilitudinem ad divinam bonitatem (140va) erklärt er mit: ponit aliquid per modum defectus et privationis (251c).

e. Bilder aus der neuplatonischen Lichtmetaphysik läßt der Verfasser der Summe gerne weg (q. 3 ad 1; 252b = 141^{rb}; q. 4 ad 1, ad 4; 253a = 141^{vb}, die von der forma assimilans und disponens des Lichtes handeln. Vgl. auch Anm. 11).

f. Die Summe spricht wie schon Philipp der Kanzler und Odo Rigaldi in seinen Quästionen vom „Subjekt" der Gnade, während Johannes von Rupella diesen Ausdruck nicht kennt. Soviel zu diesem Textvergleich.

---

[29] Betreffs Kompositionsfehler vgl. Anm. 5 und 16.

[30] Daher ist weggelassen: q. 17 ad 2 (145^{rb} = 258d) und q. 4, 6 ad 6 (141va = 252d) [materia — forma]; q. 16 ad 2 (145^{rb} = 258b) und q. 17, 6 ad 6 (145va = 258c) [gratia informat animam]; q. 18 Solutio, 3. ratio (146va = 259b) [forma = erster Beweger; Form der Seele ist Gott]. Dafür wird hinzugefügt: q. 2 ad 1 (140va = 251c) [similitudo mit Gott — et deiformitas]; q. 21 Solutio [Gott ist causa exemplaris — seu formalis, wobei diese beiden Ausdrücke gleichgesetzt werden]. — Die Kritik, die H. Doms in seiner Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus, Breslau 1929, 130—142, an der Darstellung der Gnadenlehre des Alexander von Hales bei Heim durch Feststellung des neuplatonischen Formbegriffes statt des von Heim angenommenen aristotelischen übt, ist damit für die in der Druckausgabe vorliegende Gnadenlehre aufs neue erhärtet. Für den Text von Vat. lat. 782 als Quelle der Summe ist freilich diese Frage erst noch zu untersuchen. Außerdem dürften aber Zitate aus andern Teilen der Summe zur Feststellung des Formbegriffes nur mit Vorsicht herangezogen werden wegen der Möglichkeit verschiedener Quellen und verschieden arbeitender Kompilatoren.

6. Was die zwei noch fehlenden Teile der q. 61, nämlich Membrum 3 und 6, betrifft, die in den Vat. Hs auch angekündigt sind (Anm. 20), aber nicht mehr erscheinen, kann man folgendes feststellen: m. 3 a. 2 Solutio (der erste große Abschnitt) ist eine kleine Erweiterung der Lösung der Frage de differentia membrorum [gratie] aus dem Sentenzenkommentar des Odo Rigaldi, II dist. 26, wobei das 3. Glied der 4 Hauptglieder der Einteilung zum 3. Glied der Unterteilung des 4. Hauptgliedes bei Odo genommen wurde[31]. Zu Membrum 6 de effectibus gratie vermute ich auf Grund der vorausgehenden Ausführungen, daß a. 3: an pariter et justificare, excitare, motus meritorios elicere sint per se actus gratie, und a. 4: an spontanee vel coacte liberum arbitrium a gratia moveatur, gleich sind mit den beiden fast gleichlautenden Quästionen des Johannes von Rupella im Cod. 737 von Toulouse, obwohl sie in der Summe ganz verschiedenes Formelwesen zeigen[32]. Eine bestimmte Aussage kann ich darüber nicht machen, da ich noch keine Photographie von diesen Quästionen erhalten habe. Für die übrigen Fragen konnte ich keine Parallelstellen finden.

---

[31] Trier, Stadtbibl., Cod. 897/1124, f. 74^{v}: 1. accipitur gratia valde communiter ad dona nature et gratie contracte ... Richardus ... — 2. accipitur gratia minus communiter, ... superadditam naturalibus ... gratum facientem ... Augustinus, de predest., ... Bernardus ... — 3. accipitur gratia adhuc minus communiter ... gloria et gratia ... Augustinus, de natura et gratia ... — 4. accipitur gratia proprie et stricte ad gratiam gratum facientem et sic divisio in praevenientem et subsequentem est per comparationem ad diversos actus aut per comparationem ad obiecta aut ad subiecta ... a. liberamur a peccato — sumus boni ... b. operamur bonum — resistemus malo ... c. boni sumus — bonum operamur ... und immer ein Zitat aus Aug. de nat. et gr. — Von den Quaestiones de gratia des Odo Rigaldi fand ich in der Summe nichts, was vielleicht andeuten kann, daß diese q. 61 vor den genannten Quästionen entstanden ist; denn es wäre schwer verständlich, daß der Kompilator dieses Teiles der Summe die Frage de augmento gratie, die in diesen Rigaldiquästionen ausführlich behandelt wird, gar nicht berührt, bei der Frage de differentiis gratie, die eine kurze Antwort aus dem Sentenzenbuch des Odo bringt und die 4 Fragen über dieses Gebiet in den Quästionen Rigaldis gar nicht berücksichtigt, und daß er mehrere sehr interessante Fragen de gratia et merito von Rigaldi gleichfalls nicht erwähnt. So ergäbe sich als mögliche zeitliche Reihenfolge: Quästionen des Rupella, Sentenzen II des Odo Rigaldi (zwischen 1242/3 und 1248 nach B. Pergamo, Il desiderio innato del sopranaturale nelle questioni inedite di Oddone Rigaldi O. F. M., Arcivescovo di Rouen († 1275), StudiFranc 32 [1935] 444—446). Pergamo bestätigt auch: Si puo dire per tutte le altre questioni di Rigaldo sulla grazia che anno riscontro nella somma (ebd.).

[32] f. 58^{v}—59^{v}. Schol 6 (1931) 333. — Über den Wert des Formelwesens als Echtheitskriterium vgl. B. Pergamo, a. a. O. 442 Anm. 1.

7. Fragen wir uns nun zum Schluß: Was bleibt nach dieser Textanalyse aus der Gnadenlehre der Summe noch für Alexander?

I. Gehen wir von *Vat. lat. 782* aus, so müssen wir wohl sagen: Diese Quaestiones de gratia, die sich durch ihr Formelwesen als Quästionen Rupellas erweisen (oben Anm. 3), die der Summe gegenüber primär sind (oben unter 2) und ihre Hauptquelle bilden (siehe Quästionenverzeichnis), zeigen in vorliegender Gestalt kein Merkmal, das sie als Reportata charakterisieren könnte; sie machen vielmehr den Eindruck eines durchaus originären Werkes. So legen sie den Schluß nahe, daß die Gnadenlehre in der sog. Summe Alexanders tatsächlich nur eine teils mit einigen wenigen Lehren Philipps, Odos und anderer erweiterte, teils in einzelnen Antworten gekürzte und leicht geänderte Gnadenlehre des Rupella darstellt.

II. Gegen diesen scheinbar sehr einfachen und klaren Schluß erheben sich freilich mancherlei Bedenken, wenn wir von der *Summe* ausgehen[33].

1. Wenn man das Alter mancher Hss (vgl. Einleitung zur Quaracchi-Ausgabe) sowie die einheitliche Überlieferung als Summe des Alexander von Hales in Betracht zieht, wird wohl trotz dieser Textkonstellation zu fragen sein, ob dieses Werk „Summe Alexanders" heißt, nur weil Alexander sie etwa begonnen oder vielmehr deshalb, weil Alexander den größten Teil des Stoffes dazu geliefert hat. Wäre obiger Schluß (I.) richtig, dann würde der größere Teil der Summe (siehe Anm. 2) anderen Auctoren zufallen. Gibt es aber in damaliger Zeit andere, größere Sammelwerke, die konstant unter dem Namen eines Auktors überliefert sind, der nachweislich für sie wenig oder fast nichts an Stoff geliefert hat?

2. Ein anderes Bedenken und zugleich einen Gedanken für eine mögliche Lösung weckt die schon oben (unter 4) genannte Stelle in der Summe, wo die Antworten von zwei Quästionen aus der vat. Hs zusammengefaßt und eingeführt werden mit den Wendungen: Dixerunt quidam — alii dixerunt. Sollte vielleicht das Perfekt (dixerunt) hier anzeigen, daß der Kompilator reportieren will, was, wie er selber noch weiß, zwei verschiedene disputantes oder ein disputans und der respondens (magister?) in der Disputation über die Gnade gesagt haben, so daß das eine (etwa q. 17) die Antwort des Alexander (reportiert durch Rupella) darstellte, während das andere (aus q. 18) eine andere Antwort (hier etwa persönliche Antwort des Rupella; vgl. dagegen oben unter 4) wäre. So wären dann auch die beiden Magisterdefinitionen (oben unter 3)

[33] Die Verschiedenheit des Ausgangspunktes scheint auch neben anderem ein besonderer Grund für die Verschiedenheit der Ansichten von Fr. Pelster und Fr. M. Henquinet in dieser Frage zu sein.

die des Philipp und die des Alexander (reportiert durch Rupella). In gleicher Weise ließen sich auch Auslassungen (nichtalexandrischen Gutes) erklären. Für diese Theorie freilich sind Voraussetzungen nötig, die erst bewiesen werden müssen.

a. Der *Kompilator* muß der möglicherweise anzusetzenden Disputation über die Gnade bei Alexander beigewohnt und im Gedächtnis behalten haben, wer zu den Fragen Stellung nahm und wie er es tat; er muß ferner die Absicht gehabt haben, in der Summe Alexanders gewissenhaft die Lehrmeinungen Alexanders herauszustellen. Warum charakterisiert er dann aber die Lehren Alexanders nicht genauer, wenn er sie neben denen Philipps oder Rupellas einführt, sondern spricht nur von Magisterdefinitionen oder von Quidam? Warum kennzeichnet er Odos Lehre nicht ausdrücklich, wenn er sie neben möglicher Lehrmeinung Alexanders (oben unter 7) anführt oder gar die einzige Antwort aus Odos Sentenzenkommentar nimmt (vgl. Anm. 2)? Läßt sich nachweisen, daß und wo Odos Sentenzenkommentar Alexanders Lehre bietet[34]? Lassen sich schließlich die inhaltlichen Änderungen (oben unter 5; bes. Formbegriff) der Vorlage durch den Kompilator als Rückverbesserung zur Ansicht Alexanders nachweisen?

b. Es muß auch erst bewiesen werden, daß *Rupella* reportiert und zwar die Ansicht Alexanders oder solche Reportata nur überarbeitet[35], nicht die eigene Meinung vorträgt.

Die ganze Lösung der Echtheitsfrage hier gleicht der Auflösung einer Gleichung mit zwei Unbekannten, insofern die Arbeitsweise der Verfasser der bekannten Quellen sowohl (Rupella, Odo) wie auch die Arbeitsweise des oder der Kompilatoren noch nicht geklärt ist. Die eingehende Untersuchung womöglich des gesamten bisher bekannten Quellenmaterials (vgl. Anm. 2) hinsichtlich seiner *Anzeichen für Reportation* sowie ein gründlicher Vergleich der gesamten Quellen mit den entsprechenden Stellen aus der Summe zur *Feststellung der Arbeitsmethode des oder der Kompilatoren* wird darum zunächst nötig sein, um mehr Licht in diese Frage zu bringen.

Die sicherste, freilich eine dem Zufall verhaftete Lösung im Sinne der II. Antwort wäre es, wenn für einige Teile wenigstens neben dem Text der Summe (S) zugleich die unmittelbaren, kurzen Reportationen aus dem Kolleg Alexanders selbst durch einen seiner Schüler (A = Alexander) und die für die Summe durch den Kompilator verwertete Bearbeitung dieser ersten Reportationen (R = revidierter Text) gefunden würden[36]. Solange jedoch dieser

[34] Für den Sentenzenkommentar scheint es mir zweifelhaft. Die quaestiones de gratia hingegen zeigen, wie ein späterer Artikel darstellen wird, sowohl Reportationscharakter (q. 18) wie auch eine bestimmte Verwandtschaft mit Rupella (vgl. B. Pergamo, StudiFranc 33 [1936] 86—88, 94—100).

[35] Vgl. Fr. M. Henquinet, FranzStud 26 (1939) 2.

[36] Fr. M. Henquinet, a. a. O., sieht in seinen hs Quellen für die Summe III. qq. 26—60 (vgl. Anm. 2, 4. letzte Angabe) unser

Fall nicht eintritt, muß die ganze zweite Ansicht als Hypothese gelten und der Ansatz einer dritten Quelle (A neben R und S) kann nur als wissenschaftliche Arbeitshypothese gewertet werden.

Der Einwand: Es ist falsch, unsere heutige Ansicht von Autorschaft und Quellenbenützung auf mittelalterliche Verhältnisse anwenden zu wollen; Rupella wird als Alexanderschüler sowohl alexandrisches wie eigenes Lehrgut bringen und der Kompilator, wohl bestrebt, alexandrisches Gut zu sammeln, jedoch nicht kritisch gegenüber der Bearbeitung, in der er es vorfindet, wird auch seine eigene Meinung noch bei der Herstellung des Textes der neuen Summe haben mitsprechen lassen — kann uns Heutige doch nicht von der wissenschaftlichen Forderung entbinden, trotzdem im einzelnen immer wieder möglicht genaue Quellenscheidung zu erstreben. Darum wird es für Arbeiten über Alexander, solange die Textechtheitsfrage nicht besser geklärt ist, notwendig sein, neben und statt der Summe auch die etwa vorliegenden Quellen zu benützen, also für die Gnadenlehre Philipp den Kanzler, Odo Rigaldi und vor allem Quästionen aus der vat. Hs.

8. Von der Gnadenlehre des Cod. Vat. lat. 782 aber können wir zusammenfassend sagen: In ihr liegt uns sicher einer der allerersten großangelegten Entwürfe für die große Gnadenlehre unserer Kirche vor, der hohe Beachtung verdient, mag er nun Rupellas Eigengut oder eine Bearbeitung alexandrischer Lehren (Kollegheft) sein. Ob diese Quästionen vor den 35 quaestiones de gratia des Odo Rigaldi entstanden sind, wie ich vermute (Anm. 31), ist nicht sicher festzustellen. Über das Verhältnis der beiden Quästionensammlungen zueinander soll an anderer Stelle eingehend berichtet werden[37]. Hier genügt es, ihr Verhältnis zur sog. Summe Alexanders dargestellt zu haben.

A (Rep. Alexanders) und vermißt das R (Überarbeitung, revidierter Text) dazu. Mir scheint hier eher gleichfalls, wie für die Gnadenlehre, das R vorzuliegen und das A zu fehlen. Die Abweichungen der Summe lassen sich wohl auch allein durch die Arbeitsweise eines Kompilators erklären. — Die Bezeichnungen A, R, S sind im Anschluß an Henquinet gewählt.

[37] Bericht erschien soeben in FranzStud 26 (1939) 313—332: Hat Odo Rigaldi in seinen Quaestiones de gratia die gleichnamigen Quästionen des Johannes von Rupella benützt?

Wesen und Wert der Graphologie.

Ein Überblick.

Von Joseph Fröbes S. J.

1. Geschichtliche Entwicklung.

Die Deutung der seelischen Eigenschaften eines Menschen aus seiner Handschrift ist als Wissenschaft noch keine hundert Jahre alt. Gelegentliche Deutungen durch Einfühlung, z. B. daß der Schreiber energisch oder zaghaft oder eitel sei, finden sich wohl schon bei Leibniz, bei Goethe und anderen. Dagegen beginnt die wissenschaftliche Feststellung, welche Schriftmerkmale den Dispositionen der Seele entsprechen, erst mit dem französischen Abbé *Michon* (Le mystère de la graphologie, 1872), der die meisten uns heute bekannten Deutungen schon selbst fand. Sein Schüler Crépieux-Jamin war der größte französische Graphologe, besonders als unübertrefflicher Praktiker. Er betrachtet nur dasjenige Zeichen als bedeutsam, das sich wiederholt. Die Behauptung Michons, daß aus dem Fehlen eines bestimmten Zeichens die entgegengesetzte Eigenschaft zu erschließen sei, wies er mit Recht zurück. Er unterscheidet 8 Gruppen von Zeichen: diejenigen für höheres oder niederes geistiges Niveau (dessen Bestimmung besonders wichtig, aber nicht leicht ist), die Zeichen für Beschaffenheit des Verstandes (für Intelligenz, Bildung, Scharfsinn), die für den sittlichen Charakter, für den Willen, das ästhetische Gefühl, für Alter und Geschlecht, für pathologische Merkmale. Beispielsweise ist ihm für die Höhe des geistigen Niveaus bezeichnend das harmonische Gleichmaß der Schrift, ihre Schnelligkeit, die schönen originellen Züge, die gute Lesbarkeit der Schrift.

Nach einem hervorragenden deutschen Graphologen, dem Psychiater *G. Meyer* (Die wissenschaftlichen Grundlagen der Graphologie, 1901) offenbart der Anfang der Zeilen oder Worte das, was der Schreiber zeigen will; das Ende dagegen, was er wirklich ist. Das meiste heute wissenswerte Material hat *L. Klages* in 5 Büchern (seit 1904; z. B.: Die Probleme der Graphologie, 1910) vereinigt. Er erstrebte eine verstehende Ausdruckspsychologie mit metaphysischem Einschlag im Sinne der Psychologie von Nietzsche und Lipps. Gute Deutungen sind nach Klages nur zu erwarten von der natürlichen, d. h. von der schnellen Schrift. Besonders wertvoll erscheinen ihm die Fälle, in denen der Schreiber aus der Rolle fällt, d. h. aus der angenommenen Schrift in die eigene zurückkehrt, ohne es zu merken, was besonders häufig am Ende der Zeilen zutrifft. Die Hauptmerkmale, die man in der Schrift beachten muß, sind ihm Schnelligkeit, Wucht und Ausgiebigkeit. Die Schnelligkeit erkennt man aus den unterbrechungslosen Schrift-

zügen; daraus, daß oft mehrere Worte in einem Zug vereinigt sind, daß der i-Punkt und der t-Strich zu spät erscheint usw. Die Ausgiebigkeit zeigt sich in der Größe der kleinen Buchstaben: die Wucht offenbart sich im Unterschied der Dicke zwischen Haar- und Schattenstrich. Die Ausgiebigkeit geht nach Klages auf das Pathos, d. h. die Pläne, die Phantasie; die Wucht auf die Energie. Die Enge der Schrift, wobei die Grundstriche länger sind als ihre Abstände voneinander, weist auf Zurückhaltung; das Gegenteil, die Weite der Schrift, auf Strebsamkeit, Freimut. Weniger klar erscheint ihm die Bedeutung des Neigungswinkels der Schrift; dieser kann von vielerlei abhängen, unter anderem auch von der nationalen Gewohnheit. A. Kronfeld urteilt: Der Ausdruck der Schriftmerkmale ist nach Klages immer mehrdeutig; er kann liegen an der bewegenden Kraft; aber auch an dem Widerstand; was im einzelnen Fall anzunehmen ist, hängt von der Höhe des Formniveaus ab: bei höherem Niveau gelten die positiven Deutungen, bei niederem die negativen. Das Formniveau selbst wird nach ihm intuitiv erlebt. Natürlich ist das recht subjektiv. Es rechtfertigt in etwa die Meinung, die Graphologie sei eine Kunst, nicht eine Wissenschaft, die man aus einem Lehrbuch erlernen kann.

Gegenüber dieser subjektiven Einstellung betont *R. Saudek* von neuem die Notwendigkeit der Erfahrungsgrundlage und des statistischen Beweises für die Aufstellungen. Er hat seine Lehre niedergelegt in der Wissenschaftlichen Graphologie (1926) und besonders seiner Experimentellen Graphologie (1929). Für die Höhe des geistigen Niveaus führt er die Merkmale an: natürliche Schrift, natürliche Raumverteilung bei schneller Schrift, schöne Originalität. Er geht überall auf die Ursachen ein, beachtet die nationalen Eigentümlichkeiten der Schrift, ihre Entwicklung während der Lebenszeit, verlangt genaue Messungen, wo immer möglich. Kronfeld wendet zwar ein, auf diesem Wege werde das Wesenhafte des Charakters nicht erfaßt; immerhin sei eine solche Analyse die Vorarbeit dafür. Ob aber Klages mit seiner Verachtung des höheren geistigen Lebens („der Geist Widersacher der Seele") tiefer in das Wesen des Charakters eindringt als Saudek, ist sehr unwahrscheinlich. Auch sind für die Graphologie die Fragen nach dem Wesen nicht von der höchsten Bedeutung; sondern vielmehr die Feststellung des tatsächlichen Charakters, die so genau als möglich aus den Schriftzügen zu gewinnen ist.

Besonderen Erfolg hatte Saudek auch in der Aufklärung fehlerhafter Diagnosen. So ließ Binet in einer klassischen Untersuchung (Les révélations de l'écriture, 1906) je zwei Menschen vergleichen, die intellektuell maximal auseinander standen; unter anderen den Philosophen Bergson mit einem einfachen Pedellen. Da erklärten die meisten (!) befragten Beurteiler nach der Schrift den Pedellen

für intelligenter; sogar auch Crépieux-Jamin; ja er blieb bei diesem Urteil, als Binet ihn zur Nachprüfung drängte. Saudek konnte zeigen, daß die Schrift des Pedellen nicht seine natürliche Schrift war, sondern er hatte sie verlangsamt, indem er die ihm bekannten Schriften der Professoren nachahmte. Er hatte ein starkes Gedächtnis und war zeichnerisch geschickt. Da er nun amtshalber die Schriften der Professoren an der Tafel immer auszuwischen hatte, prägte er sie sich ein und verleibte sie der eigenen Schrift ein. Man nimmt ja allgemein gern Schriften von Menschen an, die man bewundert.

Im einzelnen entwickelt Saudek sehr eingehend die Kriterien für die Schnelligkeit der Schrift, von deren Kenntnis alle Schlußfolgerungen über den Charakter abhängen; ebenso gibt er sehr eingehend die Merkmale, aus denen zu erkennen ist, ob der Schreiber absichtlich eine fremde Schrift nachgeahmt hat; und besonders auch die Merkmale für die Unehrlichkeit des Schreibers, die sich, wie wir noch sehen werden, gut bewährten.

Aus der folgenden Technik der Graphologie genüge es, auf das zusammenfassende Buch von *A. Wenzl,* Die Graphologie als Wissenschaft (Leipzig 1937) hinzuweisen, der in gewohnter Weise die bezeichneten Schriftmerkmale aufsucht und die besten Deutungen angibt, die ihnen heute zuerkannt werden. Er vertieft diese Lehre wesentlich, indem er nach den Motiven, nach dem Zweck forscht, den die Schreiber bewußt oder unbewußt bei ihren Schriftzeichen haben; und die verschiedenen Gruppen der Deutungen einander gegenüberstellt. Schließlich bestimmt er, so gut das heute möglich ist, die Grenzen der Graphologie genauer als bisher.

2. Die Echtheit der Schrift.

Wie stellt man fest, daß es sich in einer vorliegenden Schriftprobe um die *natürliche Schrift* des Schreibers handelt, nicht etwa um eine absichtlich entstellte? Man kann ja auf den Charakter nur aus der natürlichen Schrift schließen. Schon Klages wies auf Eigentümlichkeiten hin, die schwer nachzuahmen sind. Leicht nachzuahmen ist die Ausgiebigkeit der Schrift, ihre Länge, Weite usw. Dagegen sind andere Merkmale viel weniger vom Willen abhängig; so der Bindungsgrad, das Höhenverhältnis von Buchstaben, die Anbringungsweise des i-Punktes. Ferner schwankt während des Schreibens die Aufmerksamkeit; sie ist größer am Anfang der Schrift oder wo Abweichungen von der Einförmigkeit vorkommen. Diese Stellen sind deshalb mehr dem Willen unterworfen. Dagegen kommen ungewollte Rückfälle in die natürliche Schrift am ehesten am Ende der Wörter vor, bei den nebensächlichen Elementen, wie den Punkten und Strichen und den Haarstrichen.

Besonders genau hat Saudek die Merkmale der unechten Schrift

untersucht. Für den Ausschluß der Entstellungen ist besonders wichtig, ob das Schriftstück schnell geschrieben wurde. Schnelle Schriften sind immer natürlich, langsame häufig unnatürlich. Primäre *Merkmale der schnellen Schrift* sind danach: flotte und ungebrochene Züge und abgerundete Formen; zittrige und gebrochene Formen sind bei schneller Schrift eben nicht möglich. Weiter gelten hier viele Merkmale der Rechtsläufigkeit (der Tendenz nach rechts): solche sind die starke Treffunsicherheit nach Unterbrechungen, so daß die Punkte etwa nicht genau gesetzt werden. Bei schneller Schrift ist weiter die Kontinuität der Schrift vermehrt; es tritt dann Verbindung verschiedener Worte miteinander auf. Gegen Ende des Wortes hat man abgeschliffene Formen (während bei langsamer Schrift die Züge oft durchgearbeitet werden, am Ende größer werden); ferner wird die Schrift weiter, die Unterschiede von Haar- und Grundstrichen größer. Auch rückt bei neuem Zeilenanfang die schnelle Schrift leicht weiter nach rechts, so daß der linke Rand der Schriftprobe sich nach unten immer mehr erweitert (was nur bei Berufsschreibern nicht zutrifft).

Die sekundären Merkmale der schnellen Schrift lassen auch andere Deutungen zu; dahin gehört z. B. die zunehmende Schrägheit der Schrift oder ihre Zurückgelehntheit; auch die weite Schrift, die steigende Zeile bei normaler Haltung. Saudek findet nun die Schnelligkeit der Schrift bewiesen, wenn wenigstens zwei der primären Merkmale uneingeschränkt vorkommen. Bei eigenen Versuchen zeigte er, daß niemand imstande ist, die folgenden 5 Merkmale seiner Schrift: „Schrägheit, Größe, Reichtum der Formen, Druck, Verbindungsgrad", gleichzeitig zu entstellen, wenn er einen Text von 15 Zeilen sehr schnell schreiben muß. Ja, nicht einmal für zwei dieser Merkmale gelingt das völlig. Es ist leicht, die Schnelligkeit zu vermindern, die große Schrift in ihrer Größe zu verändern, den Schriftwinkel zu ändern; schwerer aber sind Veränderungen der auffallenden Buchstabenformen und Raumeinteilung; noch schwerer die Nachahmung von betonten Unten- oder Oberlängen, von unauffälligen Formen und Raumeinteilung; am schwersten Änderung und Nachahmung der Beschleunigung des gewohnten Schnelligkeitsgrades[1].

---

[1] Nach R. Saudek (Wissenschaftliche Graphologie, 1926) hängt die Schrift nicht einseitig von den Muskeln der betreffenden Hand ab. Wenn man später lernt, mit der linken Hand zu schreiben, und es genügend geübt hat, sind beide Schriften in ihren Merkmalen gleich geworden; sie sind nun dieselbe Gehirnschrift. Dasselbe hatte übrigens schon W. Preyer (Zur Psychologie des Schreibens, [2]1919) nachgewiesen von der Schrift mit dem Fuß, ja selbst mit dem Mund. Anderseits schreibt man in Erregung und Depression anders als normal; ebenso anders unter hypnotischer Suggestion.

3. Die Identifizierung einer Schrift.

Die Identifizierung oder die Feststellung des wirklichen Schreibers ist ein Anwendungsfall der Unterscheidung von natürlicher und verstellter Schrift. Oft hat der Graphologe die Frage zu entscheiden, ob eine vorliegende Schriftprobe einem bestimmten Schreiber zuzueignen ist. Ein berühmter Fall dieser Art war der Prozeß gegen Dreyfuß. Man verglich das Schriftstück mit den militärischen Geheimnissen (das bordereau) mit anderen Stücken seiner Handschrift. Crépieux-Jamin beschreibt eingehend, auf Grund welcher Einzelheiten er die Verschiedenheit des bordereau von der natürlichen Schrift des Angeklagten und seine Übereinstimmung mit der Schrift von Esterhazy nachgewiesen habe[2].

Daß man im allgemeinen über die Handschriften von Bekannten mit Sicherheit urteilt, weiß jeder der aus der Adresse des erhaltenen Briefes sofort den Briefschreiber errät. Für diese Ermittelung des wahren Schreibers gibt Klages die *Regel,* zunächst festzustellen, ob die Schrift natürlich oder verstellt ist. Bei einer natürlichen Schrift sind dann die Ähnlichkeiten der beiden Schriftstücke zu vergleichen. Je größer die Ähnlichkeit, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit für die Identität der beiden Schreiber. Aber nicht alle Ähnlichkeiten haben gleichen Wert. So heißt die bloße Gleichheit in Höhe, Breite, Bindungsgrad der Buchstaben noch nicht viel, wenn auch durch größere Zahl solcher Gleichheiten die Wahrscheinlichkeit des Schlusses immer mehr anwächst. Dagegen beweist es schon mehr, wenn z. B. in deutscher Schrift zu den linksläufigen Schlußzügen der d-Köpfe ein ebensolcher Zug für den u-Bogen vorkommt. Noch stärker beweisen auffallende einzelne Abweichungen in den sonst regelmäßigen Bewegungen, wenn z. B. bei sonst absteigender Höhe in den Grundstrichen der deutschen großen M, N, R, V, W nur bei S beiderseits umgekehrt ein Überragen (ein Aufsteigen) des Schlußstriches sich zeigt. Am überzeugendsten sind zusammengesetzte Ähnlichkeiten: wenn z. B. die i-Punkte beidemale direkt nach dem Grundstrich gemacht werden, beidemale tief stehen, vorauseilen, beidemale merkwürdig dick und zugespitzt sind.

4. Die charakterologische Deutung der verschiedenen Schriftmerkmale.

Sie ist natürlich das Hauptthema, für das alles Bisherige nur die Vorbereitung war. Einen *Überblick der bezeichnenden Schriftmerkmale* geben die folgenden Titel bei Wenzl. Mittelbar bestimmend nennt er die Schnelligkeit, die Regelmäßigkeit, die Raumvertei-

[2] Die drei Schriften findet man nebeneinander abgebildet im Année Psychologique 13 (1907) 187 ff.

lung und die Gestaltungskraft (d. h. die Originalität und Fülle). Unmittelbar bestimmend sind verschiedene Gruppen von Merkmalen. Die absoluten sind: Ausdehnung, Strichbreite, Druckbetonung, Schriftlage. Relative nennt er: das Verhältnis von Auf- und Abstrich, dasjenige von den kleinen Buchstaben zu den anderen; von den Ober- zu den Unterlängen. Verbindungsmerkmale sind: der Grad der Verbundenheit, die Verbindungsform, der Richtungssinn (d. h. ob zentrifugal oder zentripetal). Als besondere Merkmale gelten: die Zeilenrichtung, die Oberzeichen, die Unterstreichungen, die An- und Abstriche, die Nachbesserungen.

Die *Deutung* der wichtigeren dieser Schriftmerkmale ist nach den genannten Autoren folgende: Der *Schriftwinkel* oder Neigungswinkel, ob mehr schräge oder mehr steil, beweist natürlich nichts, wenn seine Auswahl auf der Schulvorlage beruht; liegt das nicht vor, so wird über seine Bedeutung gestritten. Gewöhnlich wird Schräg auf mehr Affekt bezogen, Steil auf Gefühlskälte, Verstand. Andere sehen in der Steilheit Reserviertheit, Selbstbeherrschung; also eine Willenshaltung. — Die *Formen* der Buchstaben: Hierbei unterscheidet man oft: die *Girlande* oder die Rundung des Buchstabens nach unten, wie im lateinischen u; sie soll hinweisen auf Gutmütigkeit, Nachgiebigkeit; die *Arkade* oder die Rundung des Buchstabens nach oben, die an das Zudecken erinnert, wie im lateinischen n: sie soll auf Verschlossenheit deuten, was bei höherem geistigem Niveau Zurückhaltung sein könnte, bei niederem Niveau, etwa bei Kindern, ein Zeichen der Lügenhaftigkeit wäre. Die *Fadenschrift* (die teigige Schrift) endlich, die alle Winkel vermeidet, alle Linien gleich dünn nimmt, weist auf Weichlichkeit, auf labilen Charakter, Sinnlichkeit, vielleicht Hysterie. Saudek findet dieses Merkmal besonders bezeichnend, wenn es im Widerspruch zu den übrigen Merkmalen steht, gegenüber der sonstigen Dominante gewissermaßen eine Widerspruchsdominante sei. So weise bei O. Wilde das übrige hin auf hohe geistige Eigenschaften, auf geistige Regsamkeit, guten Geschmack, feines Ausdrucksvermögen, klare Gedanken, Selbstsicherheit; in der außergewöhnlichen Abrundung aber auf Verweichlichung; und daneben in der teigigen Schrift auf starke Sinnlichkeit. Der Gegensatz zu diesem Zug, die spitze, scharfe Schrift, bedeute Verstand und Schaffenslust.

Ein anderes Merkmal ist die *Druckbetonung*, der Unterschied der Schatten zwischen Auf- und Abstrich. Eine regelmäßige Stärke darin beweist, wie es heißt, Verstandesenergie; der ständige Druck Willensenergie. Bloße Anfangsbetonung dagegen beweise nichts; sie will nur auf den Leser Eindruck machen. Allgemeiner offenbart sich nach Klages der *Willensmensch* in regelmäßiger, schlanker Schrift, ihrer Winkelbildung, der größeren Steilheit und ihrer Enge.

Bei dem Schriftmerkmal der *Ausdehnung* soll große Schrift hin-

deuten auf Tatenlust und Beweglichkeit; kleine dagegen auf Wirklichkeitssinn, Vorsicht. Das Wachsen des Größenverhältnisses der Buchstaben beweise Deutlichkeit; dagegen habe man Undeutlichkeit anzunehmen, wenn Ober- und Unterlängen vernachlässigt werden, nicht hervortreten. Etwas anders ist das Verhältnis von Ober- und Unterlängen in der Betonung. Betonte Oberlängen sollen für geistige Interessen sprechen; betonte Unterlängen dagegen für materielle Interessen, wie für körperliche Bewegung, Sport. — Die *Raumverteilung:* ihre Klarheit, wie etwa bei deutlichen Pausen zwischen den Worten, beweist das Streben, sich anderen verständlich zu machen. Das fehlt, wenn die Zeilen ineinander übergehen. Von Einfluß ist dabei auch das Streben nach Sparsamkeit oder Verschwendung. — Um ein letztes Merkmal zu nennen: das *Steigen der Zeile* weist auf Tätigkeitslust, Eifer, körperliche Rüstigkeit; das Sinken auf Müdigkeit, Verstimmung.

Die Frage liegt nahe: *Wie stellt überhaupt die Forschung die Zugehörigkeit bestimmter Schriftmerkmale zu bestimmten Charakterzügen fest?* O. Sterzinger (ZAngewPsych 52 [1937] 1 ff.) ordnet die Methoden der Forschung übersichtlich so: 1. Die *Intuition:* so weist sorgfältige Regelmäßigkeit der Schrift in unmittelbar einleuchtender Weise auf Exaktheit; große Druckstärke, kräftige i-Punkte auf Willensstärke; dünne enge Schrift auf Zaghaftigkeit. Das ist sicher für manche Punkte eine gute Grundlage, die durch andere Methoden ergänzt werden kann. 2. Eine andere Methode ist: der *Forscher merkt an sich selbst* bei bestimmten Schriftmerkmalen bestimmte Seelenzustände und ordnet sie deshalb zusammen. Oder er ahmt die Schriftzüge einer fremden Schrift absichtlich nach und beobachtet die auftretenden seelischen Veränderungen: also mit Selbstbeobachtung und Einfühlung. 3. Die *experimentelle Methode:* Einzelne seelische Zustände werden absichtlich hervorgerufen und Veränderungen der Schrift dabei verglichen. So wurde die Frage geprüft, ob die Steilschrift auf Verstand hinweise. Es wurde in einer Person, die sehr schräg zu schreiben pflegte, Nachdenken hervorgerufen, nämlich eine selbständige Denkarbeit durch Übersetzenlassen. In der Tat wurde dann aus dem gewöhnlichen Neigungswinkel von 45° nun einer von 70° und mehr. Die Beeinflussung der Schrift durch größere Schnelligkeit wurde geprüft, indem ein Satz viermal mit immer wachsender Schnelligkeit zu schreiben war; die Hauptmerkmale waren schlanke Striche, die Oberzeichen kommaförmig, vorauseilend, größere Weite der Schrift, größere Schwankungen des Neigungswinkels usw. Endlich 4. die *statistische Methode,* die klassische Methode der Begründer der Graphologie. Man stellt Schriften zusammen, die ein bestimmtes Merkmal zeigen und erforscht auf anderem Wege bei den Schreibern die ihnen gemeinsamen Charakterzüge.

5. Die Gründe der gefundenen Zusammenhänge.

Das bisher Gesagte gibt in einem großen Überblick die Summe der Tatsachen, die bei der Vergleichung der Schrift und der seelischen Eigenart der Schreiber sich als normal zusammengehörig herausgestellt haben. Das gibt mithin eine gute Wahrscheinlichkeit, daß auch bei einem unbekannten Schreiber ähnliche Zusammenhänge vermutet werden können, und diese Wahrscheinlichkeit wird um so größer sein, je mehr verschiedene Schriftmerkmale in dieselbe Richtung weisen. Müssen wir uns mit dieser Tatsachenfeststellung begnügen oder lassen sich die Gründe des Zusammenhangs entdecken und so tiefer verstehen? Um diese Gründe der Deutung hat sich besonders Wenzl bemüht. Der Schreiber kann verschiedene Ideale haben. Für Gruppe I kann man eine *unmittelbar verständliche Motivation* nachweisen. Der nächste Zweck des Schreibens ist ja der, die Gedanken zu fixieren und sie mitzuteilen. Das treibt zu Eile an und zugleich zu Leserlichkeit. Zur Eile führt der Tätigkeitsdrang, vielleicht auch der drängende Gedankenstrom, die Gedankenflucht. Andere freilich haben Abneigung gegen die Hast. Ihr Ideal ist etwa die schöne Schrift, sei es um zu gefallen oder aus Liebe an ihr selbst. Oder man will durch die Schrift Eindruck machen, etwa den der Originalität oder der Kraft. Diese Gruppe geht mithin auf *unmittelbar verständliche Ziele:* Leichte Lesbarkeit, schöne Schrift, aus Freude daran oder um zu gefallen; oder Darstellung des eigenen Ideals, wie der Originalität, der Großzügigkeit.

In einer Gruppe II liegt *Temperamentbedingtheit* vor. Die Schriftmerkmale kommen aus der Hemmung der Schreibbewegung (in Eile und Schwankungsgrad) durch Temperament oder Zucht.

Die III. Gruppe endlich geht auf die *Symbolik,* den unbewußten Ausdruck ähnlicher Eigenschaften des Schreibers. Diese symbolischen Formen sind schwer verständlich; sie bilden das eigentliche Ausdrucksproblem. Schreibt man in lateinischer Schrift Winkel, so liegt das nicht am Ideal oder Temperament. Man kann bei den Gestalten hier unterscheiden: Lage, Form und Ausmaß; bei Bewegungen etwa Richtung, Gestaltung, Intensität, Schnelligkeit. Im einzelnen: 1. *Lage und Richtung* horizontal und vertikal. Oben gehört symbolisch zum Geistigen, Unten zum Materiellen. In der Richtung hat man ein Symbol für das Gehen nach oben und unten, für das Leichte und Schwere, das Ferne und Nahe. Das Horizontale ist die Richtung des Vorwärtsschreibens; der Aufstrich geht nach oben, nach rechts, vom Schreiber weg. So weist die Rechtsläufigkeit auf zentrifugal, extravertiert, natürliche Haltung, Äußerung. Die Linksläufigkeit weist auf das Gegenteil, aber auch auf das Verweilen. — Nach Wenzl ist hier unbewiesen die Verbindung von oben mit dem Geist, von unten mit dem Leib.

Die schräge Schreibrichtung ist die natürliche. — 2. Die reine *Gestalt* kann Symbol sein für einfach oder vielfältig, gradlinig oder abgerundet, stetig oder gebrochen, geschlossen oder offen. Doch scheint die reine Form nur auf den Geschmack für eine Schreibrichtung zu gehen: hart, sachlich oder weich, biegsam, schwungvoll. — 3. Die eigentliche *symbolische Bedeutung* hat man durch meist unbewußte Darstellung. So sieht man in der Arkade ein Symbol des Zudeckens, bei der Girlande das des Öffnens; bei der Überstreichung (Querstrichen über der Schrift) eine Tendenz zur Beherrschung. Das Symbol ist der unbewußte Ausdruck ähnlicher Eigenschaften des Schreibers. Beispielsweise schließt man auf das intellektuelle Niveau aus der sinngemäßen Gliederung der Schrift, aus der geeigneten Zusammenfassung oder Verteilung. Das moralische Niveau betrifft besonders die Wahrhaftigkeit; die Arkade zeigt an sich auf Verschlossenheit, noch nicht auf Unaufrichtigkeit. Nur kann die Häufung verschiedener anderer Zeichen den Verdacht dafür verstärken. — Aus allem Gefundenen ergibt sich ein Leitbild der Persönlichkeit. Dieses prüft man dann bei erneuter Durchsicht aller einzelner Merkmale nach.

6. Die Leistungsfähigkeit der Graphologie.

Sie wurde zunächst auf beschränktem Gebiet für wenige einfache Fragen von Binet experimentell erforscht. Er ließ diese Fragen außer von Graphologen auch von nicht vorgebildeten Beobachtern auf Grund der vorgelegten Schrift beantworten. Die Fragen betrafen hauptsächlich das Geschlecht des Schreibers und seine Stellung in Intelligenz und Moralität.

a. Das *Geschlecht* war aus einer bloßen Briefadresse zu bestimmen. Crépieux-Jamin hatte dabei 79% richtige Bestimmungen; wenn man nur seine mit Sicherheit gegebenen Urteile zählt, noch mehr. Als Kriterium seiner Entscheidungen gibt er an: bei Frauenschriften findet man weiche, hängende Formen; beim Mann Festigkeit, Einfachheit, Massigkeit, Sicherheit; weiter hilft die Form gewisser Buchstaben. Bei den Laien lagen die sicheren Urteile zwischen 66—73%; der reine Zufall würde 50% geben. Danach ist die Bestimmung des Geschlechts mit Wahrscheinlichkeit möglich, und die Überlegenheit der Graphologen über die Laien nicht sehr groß. Zum Vergleich sei angeführt, daß nach Klages 15% der Frauen so schreiben, daß es männlich erscheint; 10% der Männer so, daß es weiblich scheint.

b. Für die Prüfung der *Intelligenz* wurde die Entscheidung dadurch wesentlich erleichtert, daß immer nur zwei extreme Fälle zu vergleichen waren, also ein hervorragend Intelligenter mit einem notorisch Mittelmäßigen. Es wurden dafür Stücke aus ihren Briefen gewählt, aus deren Inhalt nichts geschlossen werden konnte.

Crépieux-Jamin hatte nun 92% richtige Entscheidungen; andere Graphologen 86, 83 usw.; die übrigen Beurteiler zeigten Prozentzahlen zwischen 80—61 abwärts. Als Binet an Crépieux-Jamin vier seiner Lösungen zurückschickte, mit der Angabe, daß sie falsch seien (wovon in Wirklichkeit zwei richtig waren, zwei falsch), gab dieser den Fehler in den mit Recht beanstandeten Fällen zu; in den zwei anderen dagegen hielt er an seinen Entscheidungen fest, und erklärte es für unmöglich, daß er sich in ihnen geirrt habe. Das ist ein guter Beweis dafür, daß sein Urteil nicht auf einem trügerischen Eindruck beruhte. Als Grund seiner Urteile gab er allgemein an: bei höherer Intelligenz zeigt die Schrift mehr Klarheit, Kraft, Einfachheit, die zahlreichen Ungleichheiten sind nie dissonant; bei Mittelmäßigen findet sich Unzusammenhängendes, fehlende Harmonie, wenig Klarheit; bei Unbedeutenden kindliche Einfachheit des Zuges, fehlende Energie, Monotonie. Wie schon gesagt, war die Bestimmung hier besonders leicht. Es ist daraus nicht zu schließen, daß innerhalb mittlerer Grade der Begabung die Unterschiede sehr klar sein würden.

c. Über die *Moralität* wurden ebenso wieder nur Paare von Extremen verglichen, nämlich anerkannte Verbrecher mit Ehrlichen. Crépieux-Jamin kam selbst bei so günstigen Bedingungen nur zu 73% richtiger Entscheidungen; andere Graphologen nur zu 64%. Hier ist also die richtige Entscheidung erheblich schwächer als bei der Intelligenz.

Wichtiger als diese mehr einleitenden ersten Versuche ist die Untersuchung Saudeks für einen besonderen, wichtigen Fall der Moralität: ob nämlich der Schreiber als *unehrlich oder ehrlich* bestimmt werden könne; es liegt darin eine Messung der mangelnden Widerstandskraft gegenüber den verbrecherischen Trieben. Er stellt *zehn Merkmale* auf, *die auf Unehrlichkeit hinweisen:* 1. langsame Schrift ohne sonstigen Grund der Langsamkeit; 2. unnatürlichen Duktus, wie Annäherung an die Schulvorlage oder zeichnerische Schrift; 3. allgemeine Labilität der Schrift, Fadenformen, wellenartige Zeilenrichtung; 4. zahlreiche Nachverbesserungen o h n e genügenden Grund, wie das die Lesbarkeit wäre; 5. wenn viele Buchstaben statt anderer geschrieben werden; 6. zahlreiche Punkte, überflüssige Interpunktionen, Punkte innerhalb der Striche; 7. wenn die Feder zu oft von der Schreibfläche abgehoben wird; 8. wenn bei langsamer Schrift oft wichtige Buchstabenteile ausgelassen werden; 9. starke Anfangsbetonung, was freilich auch Eitelkeit sein kann; 10. wenn in gewissen Buchstaben, nämlich in o, a, d, g, q die Basis offen bleibt (○) also die Buchstaben mindestens in zwei Zügen geschrieben sind, in linksläufiger Bewegung. Danach stellt nun Saudek die praktische *Regel* auf: es ist auf Unehrlichkeit zu schließen (daß der Schreiber zu verbrecherischen Taten

fähig wäre), wenn von diesen zehn Elementen vier in seiner Schrift zutreffen. Diese Prüfung hat sich in seiner Hand gut bewährt. So prüfte er einmal 73 Schriften von Angestellten, deren moralischer Charakter ihren Vorgesetzten genügend bekannt war. Er erkannte richtig in 14 Fällen die Unehrlichkeit, in 53 Fällen die Ehrlichkeit, unter denen nur ein Fall war, in dem der Betreffende doch tatsächlich unehrlich war. In einer anderen Prüfung erkannte er aus vielen Handschriften 7 als solche von Unehrlichen, während er einen für ehrlich erklärte, dessen Arbeitgeber das Gegenteil behaupteten.

7. Der Wert der Graphologie im Ganzen.

Die Amerikaner G. W. Allport und P. E. Vernon, Studies in expressive movement (1933) geben darüber an: In Europa denkt man über die Graphologie günstiger als in Amerika. Powers untersuchte die Übereinstimmung zwischen fünf Graphologen bei derselben Handschrift. In den meisten Punkten war die Übereinstimmung eine hohe. Zwischen je zwei Beurteilern waren bei 68 Übereinstimmungen nur drei Widersprüche. Freilich haben die Graphologen häufig eine unwissenschaftliche Terminologie. Oft mußte auf die Hälfte ihrer Angaben verzichtet werden, weil ihr Sinn unklar blieb. Aus den Versuchen von Powers ergab sich der Schluß: im Ganzen steht die Fähigkeit der Graphologen so hoch über der der ungetrübten Beurteiler als diese über dem Zufall. — Das ist freilich eine bloß relative Bestimmung; in der besprochenen ersten Prüfung von Binet haben wir schon einige absolute Angaben erhalten.

Besonders überzeugend beurteilt diesen für die Praxis entscheidenden Punkt Wenzl: Die Intelligenz wird durch die Schrift viel weniger bestimmt als das Gefühl und der Wille. Man kann aus ihr etwa schließen auf den Umfang der Fassungskraft (aus Tempo und Verbundenheit), auf das relative Vorherrschen des Verstandes (die Merkmale der Sachlichkeit), auf geistige Interessen (aus den Oberlängen), auf Sinnbeherrschung (aus dem Bedeutungsgehalt und der Gliederung der Schrift). Beispielsweise zeigten die von ihm untersuchten Überdurchnittlichen eines Gymnasiums deutlich größere Energie, Selbständigkeit und Sachlichkeit. Sie bevorzugen die kleineren Schriften, zeigen Abneigung gegen bloß äußere Zutaten.

Über die *Grenzen der Graphologie* faßt Wenzl sein Urteil zusammen:

1. Zu den *Grenzen normaler Art:* die Beurteiler wissen zu wenig von der Entwicklung der Schrift und von den Lebensbedingungen des Schreibers. Die Unsicherheit wird noch größer, wenn die Schrift von der Stimmung abhängt, weshalb verschiedene Schrift-

proben des Schreibers dringend erwünscht sind; ebenso wenn die Ausdrucksfähigkeit und Ausdruckswilligkeit gering ist.

2. Was die *materiellen Grenzen* angeht: man erfährt aus der Schrift Verschiedenes über die formalen Eigenschaften der Seele, über Sachlichkeit, Schönheitsideal, Persönlichkeitsideal, Formsinn, Selbständigkeit, Temperament, geistiges Niveau, Struktur der Persönlichkeit und ihre Zucht. Dagegen sehr viel weniger von den wirklichen Fähigkeiten und von den Inhalten des Seelenlebens; am ehesten noch etwas über das Persönlichkeitsideal und einige Triebfedern. Dagegen erfährt man nichts über Gedächtnis und Gedächtnisinhalte, über das positive Wissen und Können, über den Inhalt seiner Weltanschauung. Ebenso erfährt man wenig über konkrete Gefühle und Leidenschaften, wie Vaterlandsliebe, Mitleidsfähigkeit, Liebe und Haß und ihre Objekte; gleicherweise wenig über sittliche Grundsätze, Gerechtigkeitsbedürfnis, sexuelle Moral. Gewiß sagt die Schrift einiges über Gutherzigkeit, Hingabefähigkeit, Selbstbezogenheit. Aber immer ist der Ertrag um so geringer, je mehr der Inhalt des Erlebens seine Form überwiegt.

3. Wo immer wir aus den wirklichen Leistungen des Menschen, seinem tatsächlichen Verhalten, der persönlichen Untersuchung besser urteilen können, ist die Schrift nur nebensächlich. Dagegen bleibt sie ein wertvolles Auskunftsmittel über Merkmale, die der Schreibsymbolik zugänglich sind und die man *nicht* unmittelbar erfahren kann oder um die der Schreiber selber nicht weiß. Praktisch ist mithin die Graphologie eine zusätzliche Beurteilung, z. B. bei der Feststellung der Berufseignung, der psychologischen Beratung, als Ergänzung des Lehrerurteils, der Testprüfungen, der sonstigen Zeugnisse.

Besprechungen.

Wenzl, A., Philosophie als Weg. Von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. gr. 8° (VIII u. 187 S.) Leipzig 1939, Meiner. *M* 6.—; geb. *M* 7.50.

Das Buch, das sich nicht nur an Fachphilosophen und -wissenschaftler, sondern an alle philosophisch Interessierten wendet, fragt, ob eine einheitliche Betrachtung der Welt und ihres Sinnes, des Lebens und seines Zieles möglich ist. Es geht einen doppelten Weg, den Weg von unten im ersten Hauptstück, den Weg von oben im zweiten Hauptstück. Das *erste Hauptstück* betrachtet den Zusammenhang der materiellen, belebten und beseelten Welt, den Sinn ihrer Gesetze und die Fülle ihres Daseins, die Ursache des Leidens, die Freiheit und die Bestimmung des Menschen. Es führt vor allem zu folgenden Hauptsätzen: Alles Seiende tritt als Individuum auf und ist Träger eines Triebes und Strebens; alle Wirklichkeitsreiche durchzieht eine Erhaltungstendenz. Aller Seins- und Geschehenszusammenhang ist bestimmt durch Selbstbehauptungswillen, Beziehungs- und Ganzheitszusammenhang. Das ursprünglich Unselbständige hat die Tendenz zur Ausgliederung von Teilmomenten, zur Entfaltung des Keimhaften, aber auch zugleich zum Zerfall ursprünglicher Ganzheiten. Das ursprünglich Selbständige strebt zur Vergesellschaftung und Ganzheitsbildung. Die Welt ist derart ein Stufenbau, daß die Wesenheiten niedrigerer Stufe jeweils in einem Verband höherer Ordnung stehen und dessen übergeordneter Gesetzlichkeit unterworfen sind. Das Seiende ist sinn- und werthaft. Aber es ist in der Welt ein Widerstreit zwischen Sein und Seinsollen, zwischen sinnhaftem und widersinnigem Sein. Das besondere Prinzip der materiellen Welt ist die Zahl. Das besondere Prinzip des Lebens ist der Ausdruck des Lebensgefühls durch Organisation und Führung materieller Wesen nach einer Gesetzlichkeit, die mathematisch nicht mehr berechenbar ist. Das besondere Prinzip des Geistes ist das Bewußtsein seiner selbst, seiner Freiheit und Verantwortung, der Wille zur Erkenntnis und zur Verwirklichung des Seinswürdigen.

Das *zweite Hauptstück* behandelt die Themata: Gott, Welt und Mensch. Der von den Dingen zu Gott führende Weg ist nicht beschritten, vielmehr ist Gott ohne nähere Begründung gefaßt als der „*eine*, ursprüngliche und umfassende Träger des Geistes", als „Träger zugleich der Allmöglichkeit und des höchsten Wertwillens" (139). Den Möglichkeitsgrund des Übels sieht die Arbeit in der Abkehr des Einzelnen vom Ganzen, des Endlichen vom Unendlichen, des Seins vom Wert, der Welt von Gott. Die Offenbarungslehren von Erbsünde, Menschwerdung und Erlösung werden kurz berührt, doch nicht in ihrem durch die Offenbarung bezeugten übernatürlichen Charakter genommen, sie dienen vielmehr nur zur Symbolisierung der Beziehung des Menschen zu Gott, der sich schuldhaft von Gott abwendet und nur durch die Kraft Gottes wieder zu ihm hinwenden kann.

Es ist zu begrüßen, daß in wichtigen Punkten eine Annäherung an die aristotelisch-scholastische Philosophie erfolgt ist. Die Sache selbst jedoch und die dem Buche immanente Tendenz zwingen dazu, die begonnenen Wege weiterzuführen. So könnte im ersten Hauptstück der apriorische Charakter vieler Hauptsätze mehr hervortreten. Die innerlich notwendigen Sachverhalte, Beziehungs-

und Ordnungszusammenhänge im Sein und Geschehen der Welt reichen weiter, als in der Arbeit gesagt ist. Das zweite Hauptstück hätte viel gewinnen können, wenn die Natürliche Gotteslehre berücksichtigt wäre. Der Gottesbegriff läßt sich philosophisch ergründen und schärfer fassen, das Verhältnis der Welt zu Gott genauer bestimmen und Gottes Freiheit in der Erschaffung der Welt und in dem nach außen gerichteten Wirken klarer herausstellen. Über das Problem des Übels hat die christliche Philosophie eine umfangreiche Literatur hervorgebracht. W.s Ausführungen hierüber hätten wesentlich gefördert werden können, wenn etwa die vortreffliche Schrift von O. Zimmermann, Warum Schuld und Schmerz? 2 u. 3 (Freiburg 1924) eingewirkt hätte.

C. Nink S. J.

Stumpf, C., Erkenntnislehre, Bd. I., gr. 8° (XII u. 371 S.) Leipzig 1939, Barth. *M* 17.20; geb. *M* 19.—.

Das Buch ist der 1. Bd. einer naturwissenschaftlich orientierten Erkenntnislehre, die der besonders durch seine Forschungen über Tonpsychologie und Sprachlaute bekannte Psychologe († am 25. 12. 1936) hinterlassen hat. Seine Kraft liegt vor allem darin, daß die vom Verf. tatkräftig geförderten psychologischen Forschungsergebnisse zur Durchleuchtung philosophischer Fragen ausgewertet sind. Dementsprechend bieten die Abschnitte über Sinneswahrnehmung und innere Wahrnehmung viele wichtige Hinweise auf erkenntnistheoretisch bedeutsame Fragen, wobei, wie bei St. selbstverständlich, die neueste Forschung sorgfältig berücksichtigt ist.

Den größeren Teil des Werkes aber bilden Untersuchungen über die Grundbegriffe (Kategorien) und die unmittelbare Vernunfterkenntnis (Axiome). Gegenüber dem Kantischen und den andern Formen des neuzeitlichen transzendentalen Idealismus wird die Anschauungsgrundlage für die Grundbegriffe nachgewiesen, wobei sieben der wichtigsten Grundbegriffe näher untersucht werden, die Begriffe: Ding (Substanz), Ursache, Notwendigkeit (Gesetzlichkeit), Wahrheit, Wirklichkeit, Gleichheit und Zahl. Anderseits aber ist der eigentliche Grund, der den transzendentalen Idealismus zur Aufstellung apriorischer Denkformen führt: das logisch Notwendige, rein Sinnhafte, Unveränderliche und Unbewegliche kann nicht aus der Erfahrung stammen, dieser Grund ist nicht berücksichtigt und auch nicht positiv gezeigt, *worin* die Anschauungsgrundlage der Grundbegriffe besteht, *was* m. a. W. das logisch Notwendige im Kontingenten, der rationale Gehalt im Wirklichen, das Unveränderliche und Unbewegliche im Veränderlichen und Beweglichen ist, und wie dies im Veränderlichen erkannt wird. Erst wenn diese wichtige Frage beantwortet ist, läßt sich zeigen, *warum* die apriorischen Sätze absolut notwendig gelten, warum die apriorischen und empirischen Sätze einander ergänzen, daß und warum jeder empirischen Wissenschaft eine apriorische zugrunde liegt und warum sich die apriorischen Wissenschaften auf die zugehörigen empirischen anwenden lassen. So sehr wir daher auch der an Kant und Husserl geübten Kritik in wesentlichen Punkten recht geben, so können wir sie doch nicht als im Letzten wirksam betrachten.

Das gleiche gilt von der Stellungnahme, die das Buch gegenüber dem absoluten Skeptizismus einnimmt. Der Begriff der Substanz und ihre Funktion als Träger der Akzidentien ist mißverstanden, wenn die Substanz als „Wesen" oder „Kern" betrachtet wird, „an dem und um den herum die Eigenschaften hängen" (13 f.). Das

Ding wird von St. nicht als Substanz gefaßt, sondern als ein *Ganzes,* das nur aus den Eigenschaften, einschließlich Kräften und Dispositionen besteht. Auch die Untersuchung der philosophischen Grundbegriffe und -sätze ist stark naturwissenschaftlich orientiert, was zur Folge hat, daß die letzten philosophischen Fragen entweder nicht hinreichend zur Geltung kommen oder aber in einer Weise behandelt werden, die nicht haltbar ist. Wir nennen einige Punkte: Übersehen ist, daß nicht nur die physische, sondern auch die logische Notwendigkeit im Seienden gründet. Den logischen Sätzen wird zu Unrecht bloß hypothetische Gültigkeit zugesprochen (woraus strenggenommen der Skeptizismus folgt). In der Urteilsanalyse ist nicht beachtet, daß Urteilskopula und -wahrsein im esse rei gründen, daß das „ist" immer eine Beziehung ausdrückt, zutiefst und einschließlich die Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis primus oder secundus. Das gerade ist wesentlich für die Würdigung der aristotelischen und der inhaltlich mit ihr identischen späteren scholastischen Wahrheitsdefinition (die nicht wirksam bekämpft wird). Bei der Betrachtung der rein logischen Sätze bleibt die Bedeutung der Abstraktion unberücksichtigt, wie auch, daß jeder formale und logische Gehalt Gehalt eines Seienden ist, daß infolgedavon die Wirklichkeitsbeziehung von keiner Erkenntnis, auch von keiner rein formalen Erkenntnis sich trennen läßt, wenngleich sie infolge der Abstraktion nicht ausgesprochen wird. — Damit sind nur einige wesentliche Differenzpunkte namhaft gemacht, die aber ihrer Natur nach in großen Zusammenhängen stehen. C. Nink S. J.

Most, O. J., Die Determinanten des seelischen Lebens. I. Grenzen der kausalen Betrachtungsweise. gr. 8° (312 S.) Breslau 1939, Franke.

Der Verf., der seine Arbeitsweise (Pflege der systematischen Philosophie befruchtet durch Hinzuziehen der Geschichte, Aufgreifen der aktuellen Problematik, der neuzeitlichen Lösungen und Gegenüberstellen mit denen der Griechen, des Mittelalters) bereits in seiner „Ethik Brentanos" in glücklicher Weise bewiesen hat, greift in der vorliegenden Arbeit eine überaus bedeutsame, weittragende und heute lebendige Frage auf. Er formuliert das Problem so: Gibt es im seelischen Tun des Menschen Tätigkeiten, die nicht restlos durch Kausaldetermination, d. h. durch wirkursächliche Notwendigkeiten bestimmt sind? Er bejaht entschieden diese Frage, führt aber hier die Lösung nur bis zu dem Eingang in das Freiheitsproblem, dessen Behandlung dem 2. Teil seiner Untersuchung vorbehalten ist.

Nacheinander werden in 6 Kapiteln erörtert: Monistische und pluralistische Determinationslehre, Kausaler Monismus und Psychologismus, Formen des kausalmonistischen Psychologismus, Die Stellung der Logik und Ethik zum kausalmonistischen Psychologismus, Der kausale Monismus im Blickpunkt der Psychologie, Die kausalmonistische Deutung des Bewußtseinsgeschehens und die Grundlage der Erkenntnistheorie. Als Hauptvertreter des kausalmonistischen Psychologismus werden Heymans, Sigwart, Brentano, Windelband angeführt und ausführlich analysiert. Der Monismus im Urteil wird an den genannten Philosophen näher dargelegt. Die Bestimmung des Wollens durch Kausalität oder durch Motive sind an Ach, Lindworsky, Rohracher veranschaulicht. Die Stellung der Gegenwart zur kausalmonistischen Bewußtseinstheorie wird gezeigt an Erismann, Dilthey, Störring, Rohracher, Michotte-Prüm,

Lindworsky, Ach, Geyser, Pfänder, N. Hartmann, H. F. Hoffmann, Rothacker.

Der hohe Wert des Werkes liegt darin, daß zentrale, weittragende Gegenstände der Logik, Erkenntnistheorie, Psychologie und Ethik unter einem einheitlichen Gesichtspunkt in ebenso tiefem Eindringen wie klarer Umgrenzung und lichtvoller, gefälliger Darstellung behandelt werden, daß sie in großer Lebensnähe aus dem zur Stunde bewegten philosophischen Lebensstrom herausgelangt und mit feiner Diskretion und abgestimmtem kritischem Takt im Geist der Philosophia perennis durchaus selbständig beantwortet werden, ohne daß die befruchtenden Motive der Nova übersehen werden.

Im einzelnen wird in der Durchführung des Themas „Die Determinanten des seelischen Lebens" erwiesen, wie es vor allem Sachverhalte, Bedeutungen, Sinneinheiten sind, die die seelischen Akte des Urteils begründen, wie es Zwecke, Werte sind, die ein ethisches Tun ermöglichen, einleiten, m. a. W., daß die seelischen Tätigkeiten sich nicht wie das Naturgeschehen ausschließlich und notwendig ursächlich oder kausal determiniert vollziehen. Gerade hier zeigt sich die Meisterschaft des Verf., kritisch die abwegigen Leitsätze und die daraus sich ergebenden irrigen Folgerungen des Psychologismus in seinen verschiedenen Spielarten aufzudecken und den Objektivismus, die Geistigkeit, das Sinngefüge, das Zweckvolle, das Werthafte in den scheinbar veralteten, erstarrten Begriffen und Leitsätzen unserer bewährten Philosophie verjüngt aufleuchten zu lassen. B. Jansen S. J.

Gentile, M., La Metafisica Presofistica. Con un appendice su il valore classico della metafisica antica. gr. 8° (106 S.) Padua 1939, Milani.

Das erste und hauptsächliche Problem, das sich stellt, wenn man die vorsokratische Philosophie behandelt (die der Verf. mit Recht lieber vorsophistische nennt; denn das Hinrichten der Philosophie vom Kosmos auf den Menschen, das mit Cicero dem Sokrates zugeschrieben wird, ist — nur in anderem Sinne — ebenso schon durch die Sophisten geschehen), ist das Problem der Problemstellung selbst, die Eigenart der philosophischen Fragestellung, das erste Auftauchen des philosophischen Bewußtseins und der philosophischen ‚Haltung' der Welt gegenüber. Seitdem man die Bedeutung dieses Problems für die Bewertung des philosophischen Denkens überhaupt stärker erkannt hat, ist auch das Interesse für die vorsokratische Philosophie sowohl in philosophischer wie in historischer Hinsicht bedeutend gestiegen. Von der naiven Auffassung der früheren Philosophiehistoriker, die die aristotelischen Schemen des kausalen Denkens, der naturwissenschaftlichen Erklärung, der begrifflichen Analyse unbedenklich in die Interpretation der Vorsokratiker hineintrugen, ist man ja längst abgekommen. Verführt hatte sie dazu die Darstellung des Aristoteles selbst, und sie bedachten nicht, daß er nicht Philosophiegeschichte schreiben will, sondern beweisen, daß dieselben Momente, auf die er hinweist, auch im Denken der Vorsokratiker zur Geltung kommen, und daß er dementsprechend ihr Denken in seine Begriffe übersetzt. Man mußte also die oft allzu einfach anmutenden, immer stark bildhaften Lösungen, die diese Philosophen auf die Frage nach der Einheit und dem Ursprung des Alls zu geben wußten, anders erklären als auf die früher übliche Weise, nach der naturwissenschaftliche Überlegung, bewußt kausal denkende Beob-

achtung sie auf diese Lösungen geführt hätte. Man faßte sie als — bewußte oder unbewußte — Symbolschöpfungen auf, als Projektionen des Lebensgefühls in ein konkretes Medium, man sprach von praelogischem Denken u. a. Als ob man anders als eben denkend denken könnte, bemerkt G. (28). Demgegenüber schlägt er einen Weg ein, der zwar schon in einzelnen Erklärungsversuchen angedeutet, noch nie aber, wie hier, für die ganze vorsokratische Philosophie gleichmäßig beschritten wurde — und das einheitliche, überzeugende Bild, das sich ergibt, spricht für die Berechtigung dieses Weges.

G. weist bei jeder einzelnen Lösung darauf hin, daß sie ein Analogon im griechischen Mythos hat, in den von Homer und Hesiod überlieferten Bildern einer Auffassung, die die Entstehung des Alls in der Form einer Zeugung darstellt. Das Wasser (Thales), das unbestimmt Unendliche (Anaximander), die Luft (Anaximenes) sind nichts anderes als Okeanos, Chaos, Uranos, und das Hervorgehen der Gegensätze auseinander, wie es diese Philosophen lehren, ist nicht anders gemeint als die Geburt von Aether und Hemera, Licht und Tag, aus Nyx, Nacht, der Tochter des Chaos, wie wir dies aus Hesiod kennen. Was wohl am meisten für diese Erklärung spricht, ist der Umstand, daß das ἄπειρον Anaximanders eine unvergleichlich höhere Stufe der Abstraktion dargestellt hätte und als solche hätte empfunden werden müssen — wenn es eben nicht bloß das *mythische* Chaos gewesen wäre.

Die philosophische Tat dieser Denker ist also nicht die Auffindung der Lösung der Frage nach dem Ursprung des Seins — diese war ihnen vom Mythos schon gegeben. Insofern ist ihr Denken nur eine Entfaltung der poetischen Theologie Homers und Hesiods (72) [wie ja, so bemerkt der Verf., das mythische ‚Chaos' noch im platonischen ‚Nichtsein' fortlebt (23)]. Das wesentliche ist, daß sie diese vom Mythos gegebene Lösung rational begründen wollen. Hier hat ihre Berufung auf die Beobachtung, z. B. die Rolle des Feuchten im organischen Leben bei Thales, ihre Stelle, nicht als dasjenige, was sie auf ihre Lösung *geführt* hat, sondern als das, was die vom Mythos gegebene Lösung zu *bestätigen* bestimmt ist. In diesem Bestreben liegt die Geburt der Philosophie, die Entstehung der eigentlich philosophischen Haltung. Sie haben erkannt, daß die Aufgabe der Philosophie ist, das All, dem man gegenübersteht, aus einem geschlossenen Denkakt heraus zu begreifen, wenn in ihrem tatsächlichen Denken auch noch die Gegebenheiten des Mythos nachwirken und es insofern noch eine gegenseitige Durchdringung von Mythos und Logos ist. In dem Bestreben, die allgemeinste, letzte Bestimmung aller Dinge zu erfassen, gelangen die Eleaten — schon rein auf dem Wege des ‚Logos' — zum ‚Sein' schlechthin; aber mythisch ist ihr Denken immer noch in dem Sinne, daß sie es für nötig halten, diesen Begriff auf das von ihnen richtig erfaßte Absolutum einzuschränken und daneben jedes endliche Dasein, als innerlich dem hypostasierten Begriff des ‚Seins' schlechthin widersprechend, zu leugnen. In dem Augenblick, wo diese Einseitigkeit aufgegeben wurde, wo Empedokles das ‚Sein' den verschiedenen Teilen, Elementen, ‚Wurzeln' des Kosmos beilegt, ist auch der eleatische ‚Mythos' aufgelöst. Zwar ist die Vorstellung des Empedokles von der „Mischung" und „Trennung" dieser Elemente selbst noch bildlich-mythisch. Aber der wesentliche Schritt ist gemacht, das Eigensein der voneinander spezifisch verschiedenen Gegenstände ist anerkannt und ihr Ursprung und ihre aufeinander bezogene Einheit innerhalb einer ‚Welt' ist von der

mystischen Vorstellung des Gezeugtseins losgelöst und muß nunmehr anderswo gesucht werden als in einem mythischen ‚Urstoff' oder ‚Urding'. Diese rein rationale Erklärung wird von Anaxagoras zuerst versucht; der Weg für ein rein philosophisches, vom Mythos befreites Verstehen-wollen der Welt ist freigemacht.

Seine klassischen Formen — darüber handelt der Anhang, der auch die Frage der „philosophischen Haltung" noch näher erläutert — können nunmehr in der platonischen und aristotelischen Philosophie erstehen. „Klassisch" sind diese Systeme insofern nach dem Verf., als sie jedes von sich aus die ganze Frage nach der Erklärbarkeit des Seins neu aufgreifen und mit dem vollen Bewußtsein des Problems zu Ende denken, während alle späteren Philosophien zugleich auch eine Auseinandersetzung mit den *Gedanken* der andern Philosophen sein müssen und das Grundproblem des Philosophierens, das Gegenüber von denkendem Bewußtsein und Deutung forderndem Dasein, nicht so rein hervortreten lassen.

Es genügt diese kurze Zusammenfassung des Gedankengangs des Buches, um zu zeigen, wie wertvoll dieser neue Gesichtspunkt sowohl für die historische Interpretation wie für das philosophische Verständnis der Frage ist, worin das eigentlich Philosophische im Denken der Vorsokratiker liegt. Daß es auch in philologischer Hinsicht genau gearbeitet ist und jede charakterisierende Feststellung mit dem Hinweis auf den Text der Fragmente belegt (zu dem die Anmerkungen wertvolle interpretierende Hinweise bieten), macht das Buch zu einem vorzüglichen Hilfsmittel beim Studium der Vorsokratiker. E. v. Ivánka.

Ostlender, H., Peter Abaelards Theologia ‚Summi boni'. Zum erstenmal vollständig herausgegeben (Beiträge zur Gesch. der Philos. u. Theol. des MA 35, 2—3). gr. 8° (XXVIII u. 118 S.) Münster 1939, Aschendorff. *M* 6.90.

O. gibt hier eine mustergültige Ausgabe des von ihm 1924 in Berlin aufgefundenen vollständigen Werkes Abaelards. Die Einleitung zeigt zunächst gut, daß die von Stölzle edierte Überlieferung von Erlangen nicht einfachhin eine verstümmelte andere Abschrift der Urhandschrift ist. Die Erlanger Hs stellt vielmehr eine Abschrift einer früheren Redaktion Abaelards dar. Daher behält diese unvollständige Überlieferung neben der vollständigen Berliner ihre wesentliche Bedeutung. Daß die in der Berliner Hs eingeschobebenen Stücke aber noch von der Hand Abaelards selbst herrühren, belegt die Tatsache, daß sie von ihm in der späteren Ausweitung zur Theologia christiana übernommen wurden. O. läßt es vorläufig offen, ob der neue Schlußteil der Berliner Hs oder Teile von ihm bereits ursprünglich in der ersten Redaktion standen und in der Erlanger Hs aus irgendeinem technischen Grund nur fehlen. Hier wird tatsächlich erst ein neuer Fund endgültige Klarheit bringen können.

Die Gesamterweiterung, die der Berliner Text über die ältere Ausgabe Stölzle's hinaus bringt, ist bereits rein materiell gesehen, bedeutend: 35 Druckseiten bei einem gesamten Umfang von 108 Seiten, also gut $^1/_3$. Auch inhaltlich sind wesentliche neue Stücke geboten (wenn sie auch bereits aus der späteren Bearbeitung in der Theologia christiana bekannt waren). So die Abhandlung über die Weltseele, die zeitgeschichtlich bedeutsame Invectio contra Judaeos, die generatio Verbi und processio Spiritus Sancti und endlich die ebenfalls interessante Darlegung über die natürliche

Erkennbarkeit der Trinität. So wird uns nun sichtbar, was Abaelard darüber bereits in der Frühzeit schrieb und was er später ändernd und verbessernd hinzufügte in der Theologia christiana und Theologia ‚Scholarium'.

Inhaltlich hat O. gut gegen Stölzle gezeigt, daß es sich hier zwar um eine Schrift gegen Roscellin handelt, nicht aber um das Schreiben, auf das hin Roscellin seinen bekannten Brief an Abaelard sandte. Dieses Schreiben dürfte vielmehr Abaelard bereits bei der Abfassung des Werkes vorgelegen haben. Außerdem ist die Schrift nur vornehmlich gegen Roscellin gerichtet *(maxime* ut pseudodialecticorum importunitatem refellamus, so sagt Abaelard selbst). Andere Hyperdialektiker der Zeit sind mitgemeint. Darüber hinaus aber richten sich Teile der Schrift — jedenfalls der Berliner Redaktion, aber auch wohl der früheren Erlanger — gegen jüdische Tendenzen, die Gottheit Christi und damit die Trinität zu leugnen.

Da die Schrift aus Vorlesungen (Beginn 1118) hervorging und bereits 1121 zu Soissons verurteilt wurde, läßt O. sie „mit einiger Sicherheit" (XXII) 1120 — ich würde lieber sagen: *um 1120* geschrieben sein. Die Logica Ingredientibus lag damals schon vor, da sie zitiert wird. Bei der Analyse der übrigen Quellen macht mir die festgestellte Übereinstimmung mit Eriugena einige Schwierigkeit. Es war eine sehr verdienstvolle Tat im Apparat auf eine große Anzahl Parallelen mit den Werken Eriugenas hinzuweisen. Eine Nachprüfung dieser Stellen ergab aber, daß sie, auch wenn man sie „in ihrer Gesamtheit" wertet (XXV), eine *unmittelbare* Abhängigkeit Abaelards jedenfalls vorerst noch nicht sicher zu machen scheinen. Sind die gebrauchten Formeln nicht auch sonst in Gebrauch gewesen, wie es schon einige von O. aus Wilhelm von Champeaux gebrachten Texte dartun? Noch stärker würde das vielleicht ein eingehender Vergleich mit den anderen Theologen der Zeit zeigen. Ganz entspricht aber Abaelards Tendenz zu Translationen über Gott im übertragenen Sinn der Art Eriugenas. Es müßte also wohl eine noch größere Untersuchung, als sie bei Gelegenheit einer Edition vorgelegt werden konnte, einmal den Zeitideen nachgehen und sehen, wieweit Abaelard ihnen folgte und die besonders pflegte.

Für die *Edition* selbst war es ein vorzüglicher Gedanke, bei der Textherstellung die früheste Redaktion der Theologia christiana herbeizuziehen. So erfuhr aus diesem Text, für den Abaelard ja die Theologia Summi boni heranzog, die nunmehrige Textausgabe wertvollste Hilfe an Stellen, wo unsere beiden Überlieferungen offenbar verderbt sind. Wir können daher trotz der an sich kargen Überlieferung dank dieser erstklassigen und sorgfältigen Arbeit O.s mit einem gesicherten Text rechnen (41 Zeile 15 lies aber omnino). Das ausführliche Sachverzeichnis gibt reiche theologische Hinweise. Also eine wertvolle Bereicherung der Baeumkerschen Beiträge. H. Weisweiler S. J.

Wundt, M., Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts (Heidelberger Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch.). gr. 8° (XXVI u. 288 S.) Tübingen 1939, Mohr. *M* 14.—.

Vorliegendes Werk hat seine besondere Bedeutung. Gewiß ist in den letzten Jahrzehnten vieles anders geworden in der Erkenntnis und Schätzung der aristotelischen Scholastik, ihrer Metaphysik seitens der sog. neueren Philosophen und Philosophiehistoriker. Aber daß ein Denker — der Sohn W. Wundt's —, der seinem Werde-

gang nach von der modernen Philosophie herkommt und über sie veröffentlicht hat, der kein Katholik ist, sich so unbefangen vorurteilsfrei, ja geradezu sympathisch über die Metaphysik des Aristoteles, Thomas, Suarez, überhaupt der ‚Schule' äußert, daß er sie nicht nur in vieler Beziehung, sondern alles in allem weit der neueren Philosophie vorzieht, und alles das, wie der Kritiker sieht, auf Grund eines wirklichen Verständnisses für metaphysische Dinge und einer umfassenden Erudition: das ist etwas ganz Neues. Da fallen Sätze, die Referent zwar oft ausgesprochen und geschrieben hat, aber häufig mit förmlicher Angst, weil man in der neueren Philosophie solche Sätze nie hört: von der Überlegenheit der Abstraktion oder überhaupt der aristotelisch-scholastischen Erkenntnislehre gegenüber der Zersplitterung des 17./18. Jahrh. in Rationalismus und Empirismus und ihrer Brauchbarkeit für den Aufbau der Metaphysik, von dem Verhältnis von Erkennen und Sein bei den Griechen und Scholastikern, von der Priorität und umfassenden Allgemeinheit des Seins, von der Orientierung des Denkens am Sein bei den Alten und Mittelalterlichen und der Loslösung des Denkens vom Metaphysischen bei den Neueren, von den Zusammenhängen nicht nur im allgemeinen der neueren Philosophie mit Altertum und Mittelalter — den hat man in den letzten Jahrzehnten gegenüber der Verbohrtheit des ‚Historizismus' von gestern und vorgestern schon gesehen —, sondern auch dieser und jener Perioden und Denker.

W. geht von dem Gedanken aus, daß die Philosophie ein wichtiger Ausdruck und Gradmesser der Kultur eines Volkes, einer Zeit ist; anderseits macht er ebenso richtig geltend, daß jede Philosophie, alles Philosophieren volksverbunden, national bestimmt und differenziert ist. Wir waren aber bislang gewöhnt, sagt er weiter, das Philosophieren der Neuzeit, wie anderswo, so auch in der deutschen Heimat, fast ausschließlich an der Zahl und Bedeutung der ‚führenden' Denker, Leibniz, Wolff, Kant, zu bemessen. Dieser Maßstab, meint W. bestimmt, fast mit Schärfe, ist einseitig, ist falsch. Abgesehen davon, daß zuerst einmal ermittelt werden müßte, wieviel von ihrem Philosophieren Gemeingut ihrer Zeit ist, kommt in diesen ‚Großen' das philosophische Gemeinbewußtsein durchaus nicht zum Ausdruck, im Gegenteil, sie stehen oft als Einsame diesem gegenüber. Dieses kann und muß der Philosophiehistoriker auf Grund der Schulen, der Behandlung und Zahl der lehrenden Philosophen und der von ihnen veröffentlichten Schriften feststellen.

So geht denn der Verf. im *ersten Hauptstück „Der geschichtliche Verlauf"* die einzelnen „Hochschulen", ihre Lehrer und Schriften durch. Mit Recht sagt er, daß die „Hochschulen" — man denke an Steinfurt (heute Burgsteinfurt), Herborn oder gar an Rinteln — den obern Klassen des heutigen Gymnasiums entsprechen, wie tatsächlich mehrere derselben nur Gymnasien waren, daß die Schüler aber eine Schulung mitbrachten, um die die cives academici der Neuzeit sie beneiden würden, und daß dementsprechend die Lehrer die Forderungen stellten. Nacheinander marschieren „die reformierten Hochschulen" auf, es sind ihrer sieben, von denen Heidelberg und Marburg hier besonders genannt seien, zu denen auch Holland mit seinen Burgersdijk und Heereboord zählt. Es folgen „die lutherischen Hochschulen", acht an der Zahl. Während erstere mehr Westdeutschland zugehören, liegen diese, wie Helmstadt, Wittenberg, Leipzig, Jena, vornehmlich in Mitteldeutschland; zu ihnen gehören auch Königsberg im Osten und

Freiburg, die einzige aus dem Süden herangezogene Universität. Der Verf. scheidet die vornehmlich katholischen Hochschulen Süddeutschlands aus, weil in ihnen mehr der Barock, der Gegenspieler der ‚Schulphilosophie', geherrscht habe. Ebensowenig will dem Referenten einleuchten, warum W. vor den Grenzen Österreichs halt gemacht, während er in Holland hemmungslos einzieht. Er begründet diese polare Haltung freilich damit, daß die Reformierten und die von ihnen gepflegte Schulmetaphysik im engsten Zusammenhang mit Westdeutschland standen, Holland damals überdies noch in gewisser Beziehung zum Reich gehörte. „Die österreichischen [Bibliotheken] konnten nicht herangezogen werden, weil Österreich damals [vor 1838] noch nicht zum Reich gehörte." Merkwürdig, wenn man an die Bedeutung der Schulphilosophie in Salzburg und an anderen Hochburgen denkt. Ein besonderes Verdienst hat der Verf. sich durch den reichen, sorgfältigen Büchernachweis (X—XXVI) erworben, in dem im Anschluß an den Berliner Gesamtkatalog der Standort der Werke, einschließlich der verschiedenen Ausgaben, angegeben ist.

Dieses erste Hauptstück beruht auf eingehenden Quellenforschungen; man bekommt ein getreues, lebendiges Bild von der Pflege der Schulmetaphysik an den Hochschulen, von den einzelnen Lehrern, ihren Leistungen im Unterricht und mit der Feder. Ob die Bedeutung alles in allem derselben so groß ist, wie geschildert wird, oder gar noch größer, wagt Referent nicht zu entscheiden.

Das *zweite Hauptstück „Der sachliche Gehalt"* behandelt nacheinander „Die Lehre vom Sein" und „Die Lehre vom Erkennen". Ob letzterer Unterteil hierher gehört? Schwerlich, wenigstens nicht in dieser Ausführlichkeit, so wertvoll er auch in sich ist und für die Metaphysik, den Zusammenhang von Erkennen und Sein die Priorität des Letzteren abwirft. Wohltuend und vertrauenerweckend wirkt der ausgesprochene Sinn für metaphysische Belange, der sich überall kundtut. Meisterstücke nicht nur der klaren, übersichtlichen Darstellung, sondern auch der ideengeschichtlichen Zusammenschau sind die zum Schluß des 1. und 2. Hauptstückes beigefügten „Ausblicke" und vor allem der krönende Schluß „Die deutsche Schulmetaphysik und der Geist des Barocks".

So ehrlich auch W. der Scholastik, speziell der der spanischen Jesuiten, und dem katholischen Denken gerecht zu werden sucht, so emsig er sich auch umgesehen hat, so gehen dem Protestanten doch begreiflicherweise manche Anschauungen nach, die nicht der Richtigkeit entsprechen, so steht er doch manchen katholischen Wirklichkeiten befangen gegenüber. Er sucht im allgemeinen den Einfluß der spanischen Scholastik, speziell des im übrigen von ihm hochgeschätzten Suarez, zu Gunsten der deutschen Selbständigkeit zu begrenzen. Meine Forschungen über die Scholastik des 17./18. Jahrh. sind zu einer kritischen Stellungnahme hierzu nicht berufen. Dagegen ist es auch aus inhaltlichen Gründen sehr zu bedauern, daß W. die katholischen Hochschulen, insbesondere des Südens, Österreichs und der deutschen Schweiz mit ihren vielen Wissenszentren nicht kennt: Ingolstadt, Dillingen, Würzburg, Bamberg, Trier usw. Er nennt gelegentlich den Benediktinerkardinal Sfondrati, bemerkt aber, er sei nirgends auf Schulmetaphysiker seitens der Katholiken gestoßen. Ich habe mich mehr mit den Scholastikern des 18. als des 17. Jahrh. beschäftigt, überdies nicht speziell mit den deutschen. Es ist wahr, was W. sagt, daß die Reformierten und Lutheraner in Norddeutschland an der Spitze stehen. Ob

auch in Süddeutschland? Ich habe von verschiedenen Benediktinern, Skotisten, Jesuiten umfangreiche Quellenauszüge aus gründlichen metaphysischen Werken gemacht, die es mit den führenden Andersgläubigen wie Scheibler und den beiden Martini zum mindesten aufnehmen können, die freilich den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrh. angehören. Es wäre doch sehr verwunderlich, wenn sie nicht manche Vorgänger hätten; vollends aber ist es psychologisch-historisch unmöglich, daß sie entstanden wären, wenn nicht eine lange Vergangenheit den schöpferischen Boden bereitet hätte. Wie lebendig die Schulmetaphysik an den katholischen Hochschulen Süddeutschlands und Österreichs gepflegt wurde, beweisen, um nur ein Beispiel zu nennen, die beiden Quartbände der Stamser Bibliothek — Signatur I 110 und I 75 —, aus denen ich über die regelmäßig stattfindenden Disputationen an den Hochschulen Salzburg, Innsbruck, Dillingen, Augsburg, Ingolstadt berichten konnte.

B. Jansen S. J.

Jansen, B., S. J., Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts. gr. 8° (96 S.) Fulda 1938, Parzeller.

Seit über einem Jahrzehnt widmet sich J. den Vorarbeiten zu einer Geschichte der Neueren Philosophie von der Renaissance bis Kant. Diese Vorarbeiten führten zu einer eindringlichen, quellenmäßigen Beschäftigung mit den christlichen Philosophen des 17./18. Jahrhunderts. Etwa 130 Scholastiker dieser Zeit hat er durchgearbeitet. Ihren literarischen Niederschlag fanden diese Vorarbeiten in einer großen Anzahl gründlicher Artikel der letzten vier Jahre in ZKathTh, FranzStud, Schol und PhJb, in denen er die Schulen der Skotisten, Benediktiner, Thomisten, Karmeliten, Serviten, Augustiner einzeln untersucht (vgl. Schol 14 [1939] 128 f.). Dem eigenen Orden hatte J. schon 1933 in der ZKathTh eine wertvolle Studie gewidmet: Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung. Eine Fortführung der Gedanken dieses Artikels, nur auf den ganzen Orden in allen Ländern ausgedehnt, zugleich eine abrundende Zusammenfassung der Ergebnisse der oben genannten Einzelstudien bot J. dann in einer Folge von Artikeln im PhJb 1938, die uns jetzt in einer Buchausgabe vorliegen.

Dank ihrer ausgebreiteten Lehrtätigkeit und der daraus fließenden schriftstellerischen Tätigkeit nehmen die Jesuiten ohne Zweifel eine wichtige Stelle in der Philosophie des 17./18. Jahrhunderts ein, ohne daß deren Eigenart bisher genügend erforscht wäre. J. will deshalb von ihnen ein Gesamtbild zeichnen, worin die führenden Denker, die Hauptrichtungen, das Verhältnis zur hergebrachten Scholastik sowie zur neuzeitlichen Philosophie und zu den Naturwissenschaften, die Hauptgegenstände und das Formal-Methodische des Philosophierens eingetragen sind. Zu diesem Zweck bietet J. zunächst eine Art Statistik, eine Aufzählung möglichst vieler Vertreter, gruppiert nach Nationen und klassifiziert nach ihrer literarischen und philosophischen Eigenart. Nach diesem anschaulichen Gesamtbild untersucht er dann in drei Kapiteln die drei Richtungen: der konservativen Denker, der Gemäßigt-Fortschrittlichen und der Radikal-Modernen. Dabei bietet J. eine eingehende Analyse der Hauptwerke dieser drei Gruppen (die zwar häufig genannt, aber als Ganzes wenig bekannt sind und selten oder nie bearbeitet wurden), und zwar bei der ersten Gruppe von Hurtado, Arriaga, Oviedo, Lossada, Quadros, Izquierdo, Anton

Mayr-Ingolstadt, Thomas Compton Carleton; für die zweite Gruppe solcher, die scholastische Spekulation und gründliche klare metaphysische Prinzipien in glücklicher Weise verbinden mit feinem Verständnis für die moderne naturwissenschaftliche Methode und für das Wissen um die neuen Wissenschaftsinhalte, hat J. bis jetzt nur zwei Vertreter gefunden: den Italiener Tolomei und den Süddeutschen Berthold Hauser. In der dritten Gruppe behandelt J. diejenigen Denker und Gelehrten, die, teilweise sehr aufgeschlossen für die neuzeitliche philosophische Problematik und die modernen positiven Wissenschaften, so einseitig mit dem neuen Geiste gingen, daß sie weltanschaulich einen schwächlichen ausgehöhlten Eklektizismus vertraten und dabei die metaphysischen Tiefen und Prinzipien der scholastischen Tradition mehr oder weniger preisgaben. Hier gibt J. eine Analyse der Werke von Mangold, Storchenau, Stattler, Horvath, Zallinger und Monteiro.

Auf Grund dieser eingehenden Quellenanalysen (die den größten Teil des Buches ausmachen) kommt J. zu dem Schlußurteil: Innerhalb der aristotelisch ausgerichteten Scholastik bilden die Jesuiten dieses Zeitraumes eine eigene Schule. Schärfe der Analyse, Selbständigkeit, Aufgeschlossenheit, Anpassungsfähigkeit kennzeichnen sie; ihr Eklektizismus ist bei den besseren und zahlreicheren Vertretern ein innerlich, logisch-metaphysisch geformter. Hierdurch, sowie durch die schulmäßige, klare, den jeweiligen Zeitverhältnissen angepaßte Form, gewinnen sie mündlich und schriftlich großen Einfluß. Die mit dieser Art gegebenen Gefahren wirken sich streckenweise nachteilig aus: verstiegene Dialektik und eigenartige Ansichten bei manchen, bei anderen wiederum ein schwächliches Abrücken von der großen Vorzeit und oberflächliches Sich-Anlehnen an den Zeitgeist.

Dankenswert ist J.s Arbeit vor allem deshalb, weil die Scholastik des 17./18. Jahrhunderts noch fast völlig im Dunkeln liegt, während die Scholastik des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts (sowohl im allgemeinen wie auch der Jesuiten im besonderen) verhältnismäßig gut erforscht ist. Dieser Zeitraum bietet eben als Niedergangsperiode, wegen des Fehlens echter, führender Denker, für den Forscher zunächst wenig Anziehendes. Es ist eine mühsame, entsagungsvolle Forschungsaufgabe. Den von Jansen eingeschlagenen Forschungsweg halte ich für den richtigen: Wie die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik seit Jahrzehnten durch Herausgabe und Verarbeitung immer neuer Vertreter der einzelnen Schulen (die nach J.s Bewertung oft weit unbedeutender sind als die hier genannten) der Kenntnis des Ganzen zu dienen sucht, so haben auch J.s Statistiken und Quellenanalysen unstreitig ihren Wert für das wissenschaftliche Verstehen des Ganzen der Philosophie. Wohltuend berührt das Streben des Verf., in der Bewertung der Leistungen seiner Ordensbrüder in dieser Verfallsperiode der Scholastik Licht und Schatten ehrlich zu verteilen.

Zum Schluß möchten wir ergänzend hinweisen auf einige Werke, die vielleicht auch noch in der Arbeit auszuwerten wären: W. Heß, Die philosophischen Inauguralquästionen an der ehemaligen Akademie zu Bamberg (ZkathTh 1929); E. Lewalter, Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts, 1935; ferner zu S. 16 ff. auf C. Jungmann, Descartes und die Jesuiten, 1929, und G. Sortais, Le Cartésianisme chez les Jésuites Français au XVII^{e} et au XVIII^{e} siècle, Paris 1929; sodann zu S. 54—56 auf den Aufsatz von Mac Cormick über Th. Compton Carleton in The Modern Schoolman 14 (1937) 79—82. — Wenn J. auf

S. 13 die biographischen und bibliographischen Angaben bei de Backer-Sommervogel und Hurter, Nomenclator, als „überaus zuverlässig" rühmt, so möchte ich — bei rückhaltloser Anerkennung der wirklich gewaltigen Leistung — diesen Superlativ nicht uneingeschränkt gelten lassen; meine eigenen Erfahrungen bei Einzelforschungen wie auch die schon erschienenen oder geplanten Veröffentlichungen neuerer spanischer und belgischer Jesuitenbibliographen mahnen hier zur Vorsicht im Urteil. — Hoffentlich schenkt uns der Verfasser bald die längst erwartete „Geschichte der Neueren Philosophie", in der die entsagungsvollen Vorarbeiten ausgewertet werden. W. Hentrich S. J.

Contri, S., La genesi fenomenologica della „Logica" hegeliana I (Tetralogia Hegeliana 1, 1). gr. 8° (332 S.) Bologna 1938, Criterion. *L* 20.—.

In einem vierbändigen Werk will C. den phänomenologischen Ursprung und den Wesensbau der Hegelschen Logik, Hegels Naturphilosophie und seine Philosophie des Geistes untersuchen. Wer weiß, wie sehr auf scholastischer Seite bisher eine groß angelegte Auseinandersetzung mit Hegel fehlt, wird sich über diesen Plan zunächst freuen, zumal C.s Grundüberzeugung, daß eine neue Gestalt philosophischer Systematik einzig im Durchgang durch Hegel möglich ist, volle Zustimmung verdient.

In den Mittelpunkt seiner Hegelkritik rückt C. das Problem der überindividuellen Wirklichkeit des objektiven Geistes. Hegel sucht dieses Problem durch einen idealistischen Universalismus zu lösen, der aber das Individuum vernichtet; ihn kann man nicht durch einen empiristischen Individualismus, der die überindividuelle Wirklichkeit verflüchtigt, widerlegen; vielmehr gilt es, einen dritten Standpunkt auszubauen, der beide Extreme vermeidet und der Wirklichkeit sowohl des Überindividuellen als auch des Individuellen gerecht wird. Für diese seine Ansicht beruft sich C. mit Recht auf Thomas von Aquin. Die Metaphysik von Hegel hat ihre systematische Gestalt in seiner Logik gefunden. Wie sie zu einem idealistischen Universalismus wurde, erklärt sich aus ihrem Ursprung, aus ihrer Verankerung in den unmittelbaren Erfahrungsgegebenheiten, die in der ‚Phänomenologie' auseinandergelegt wird. Daraufhin werden in dem vorliegenden Bd. die Vorrede und vor allem sehr eingehend die Einleitung zur Phänomenologie geprüft. Zwei Gesichtspunkte sind dabei für C. maßgebend: er will die tiefsten Wurzeln der Hegelschen Sophistik aufdecken und die Fruchtbarkeit der Hegelschen Philosophie herausarbeiten. Mit der zweiten Aufgabe beschäftigen sich etwa 30 Seiten am Schluß des Buches, die gute Bemerkungen enthalten; der ersten sind nach den einleitenden Kapiteln über 200 Seiten gewidmet. Sie enthalten die Analyse der Vorrede (etwa 50 Seiten) und der Einleitung.

Wenn wir uns in den bisher besprochenen Grundauffassungen gerne mit C. einverstanden erklären, so müssen wir zu unserm Bedauern seine Analyse der Vorrede und der Einleitung entschieden ablehnen. Viele Gründe zwingen uns dazu; einige Andeutungen sollen hier Platz finden. Eine analysierende Auslegung muß vor allem den schlichten Sinn der Worte des Autors herausarbeiten. C. aber vermag trotz einer gewissen Kenntnis des Deutschen schon rein sprachlich Hegel nicht zu meistern. Außerdem ist er von seinen eigenen Gesichtspunkten so sehr gefesselt, daß er nicht mehr den Blick frei hat für den Text, wie er dasteht. Überdies bleibt die straffe Gliederung von Vorrede und Einleitung im Dunkeln;

da C. die Dinge meist ohne innere Verknüpfung aneinanderreiht, wird man den Eindruck nicht los, daß er in der Fülle der Hegelschen Gedankenmassen wie in einem uferlosen Meer untergegangen ist. Besonders störend wirkt sich sein Bestreben aus, bei Hegel überall Trugschlüsse, bloße Wortspielereien und schlaue Winkelzüge (zur Verdeckung der Unhaltbarkeit seiner Darlegungen) zu finden; viele dieser Vorwürfe erledigen sich von selbst, wenn man nur dem, was Hegel eigentlich meint, genau nachspürt. Schließlich beachtet C. zu wenig, daß eine ‚Vorrede' und eine ‚Einleitung' bei Hegel mehr als bei jedem anderen Autor einen lediglich vorläufigen Charakter haben; deshalb sind hier Bemerkungen wie: dies oder jenes sei nicht genau entwickelt, nicht bewiesen, nicht gebührend hervorgehoben, verfehlt; sie sind erst bei der systematisch entwickelten Darstellung berechtigt. — Wer auf die zahlreichen Mißverständnisse, die sich aus all dem ergeben, im einzelnen eingehen wollte, müßte selbst einen Kommentar schreiben.

Nur auf folgendes weisen wir hin. In der Vorrede hebt C. am meisten den Abschnitt: „Das Analysieren einer Vorstellung ..." (Lasson-Ausgabe 29 f.) hervor. Hier ist schon der bloße Text nicht in Ordnung. In den Satz: „Aber nicht das Leben..." (Lasson 29) gerät bei C. ein „nonostante l'inorridire di certe concezioni estetiche della filosofia" (88) hinein, das im deutschen Text fehlt. Das Einschiebsel bestätigt allerdings die sicher verfehlte Deutung, die C. dem vorausgehenden Satz gegeben hatte. Ebenso folgt auf den Satz, der schließt: „... in das Sein umkehrt" (Lasson 30), bei C. der andere Satz: „Per ciò il negativo è generatore del positivo, cioè dell'essere" (89), der durch den Druck als Hegelscher Text gekennzeichnet ist und eigens kommentiert wird; in den deutschen Ausgaben fehlen diese Worte. Außerdem wird der wichtige Satz: „Aber daß das von seinem Umfange ..." (Lasson 29) durch die Übersetzung so dargeboten, daß er das Untergehen des Individuellen im Überindividuellen enthält. Hegel dagegen sagt bloß: Die Macht des Negativen besteht darin, daß das Akzidentelle, das als solches das Gebundene und nur in seinem Zusammenhang mit anderm Wirkliche ist, ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt. — In der Einleitung widmet C. dem kleinen Abschnitt: „Dieser Widerspruch ..." (Lasson 70 f.) allein 50 Seiten; denn er meint, hier offenbare sich der tiefste Punkt, von dem aus Hegel zu verstehen ist, hier liege der wahre Anfang des Hegelschen Philosophierens. Die Auslegung dieses Abschnittes ist für C. das Fundament seiner ganzen Hegelinterpretation. In Wirklichkeit spielt der fragliche Abschnitt im Gesamtzusammenhang eine durchaus untergeordnete Rolle. Darin beschreibt Hegel nur ganz schlicht, wie sich dem natürlichen Bewußtsein Wissen und Wahrheit darstellen, keineswegs aber entfaltet er hier seine eigene Auffassung von Wissen, Wahrheit und Begriff. Ebensowenig beginnt hier Hegel die eigentlich philosophische Entwicklung; diese setzt erst mit der Entfaltung der sinnlichen Gewißheit ein, während er hier nur ganz vorläufig einiges andeuten will.

Trotz zweifellos wertvoller Ansätze bietet C.s groß angelegtes Werk (wenigstens soweit es uns vorliegt) keineswegs die Auseinandersetzung mit Hegel, die von seiten der Scholastik geschehen müßte. Joh. B. Lotz S. J.

Hartmann, A., Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik (Neue Deutsche Forsch., Abt. Philos. 26). gr. 8° (191 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 8.50.

Nach jahrzehntelangem Versunkensein ist Hegels gewaltiges Philosophieren wieder unter uns lebendig geworden. Doch können wir nicht mehr einfach Hegelianer sein. Damit ist uns die überaus schwierige Aufgabe gestellt, das Bleibende und das Vergängliche in Hegel zu scheiden. Hilfe kann uns dabei die früher geleistete Kritik bieten, vor allem die früheste, die noch in die Lebzeiten Hegels selbst hineinreicht.

Zwei Männer werden hier herausgegriffen: Christian Hermann Weisse und Immanuel Hermann Fichte. In enger Gemeinschaft und lebendiger Spannung miteinander verbunden, haben beide mit höchster Bewunderung zu Hegel aufgeblickt; ihr großes Anliegen war, seine Philosophie weiterzuführen, und darin ordnet sich ihre Kritik ein. In besonderer Weise haben sie sich um den wahren Sinn der Dialektik bemüht, weshalb dieses auch heute im Vordergrund stehende Problem den leitenden Gesichtspunkt der Arbeit H.s bildet. Was die beiden Kritiker im einzelnen vorbringen, hat mehr als bloß historisches Interesse, weil sie schon damals auch heute noch bedeutungsvolle Ansatzpunkte jeder Auseinandersetzung mit Hegel gesichtet haben.

Nach *Weisse* enthält Hegels Logik nur die notwendigen, aber leeren Begriffsformen, während das Wirkliche als positives Mehr über die bloß logische Idee hinausgeht; alles Wirkliche ist nämlich frei gesetzt, was auch von Gott gilt. Weil Hegel diesen Unterschied verkennt, wendet er die Dialektik, die allein beim Logischen am Platze ist, auch auf das Reale an; deshalb verschlingt bei ihm die logische Wahrheit alles, während sie sich in der Schönheit und schließlich in der Gottheit vollenden müßte. Die Philosophie des Realen verlangt eine eigene Methode; da sie es mit einem frei Gesetzten zu tun hat, versagt die immanente Dialektik, muß sie die Erfahrung hinzunehmen; da ferner ihr Objekt selbst seine Bewegung, seine Genesis (im Gegensatz zum Logischen, weshalb dort die Hegelsche Selbstbewegung des Begriffes abzulehnen ist) hat und sie dieser folgt, heißt ihre Methode die genetische.

Auch für *Fichte* bedeutet das Reale mehr als bloß begriffliche Bestimmungen. Deshalb ist die dialektische Methode durch die objektive zu ersetzen, die sich dem objektiven Zusammenhang der Sache selbst hingibt. Dabei bleibt eine gewisse Dialektik, doch nicht Hegels negative, die am Widerspruch aufsteigt und nur beim Begrifflichen gilt, sondern die positive, die einfach die Entfaltung des Wirklichen, das in der Einheit steht und nicht die Zerrissenheit des Widerspruchs kennt, nachvollzieht. So wird ein System der Individualität möglich, während Hegels Dialektik jede individuelle Selbständigkeit vernichtet und den Menschen zum bloßen Moment im Prozeß des Allgeistes herabdrückt.

Der *Verfasser* beschränkt sich nicht darauf, die Anschauungen der beiden Hegelkritiker sorgfältig und zuverlässig darzulegen, sondern er prüft sie auch an Hegel selbst. Hierbei zeigt sich bald, wie sehr doch Weisse und der jüngere Fichte schon Epigonen waren, wie sie gar oft an der eigentlichen Tiefe des Hegelschen Philosophierens vorbeisahen, wie ihnen allzu vieles schon zur bloßen Formel erstarrt war, die sie vergeblich mit einem wirklich erfüllenden Inhalt zu verlebendigen suchten. Als Gegenbild dazu entwickelt H. den *wahren Sinn* der von ihnen angegriffenen Punkte der Philosophie Hegels. Aus reicher und eindringender Kenntnis aller Werke, aus lebendigem Nachvollzug der inneren Dynamik des Systems bietet H. ganz vorzügliche Beispiele echter Hegelinterpretation. Es sind Beispiele, die, auch losgelöst von der Ausein-

andersetzung mit den beiden Spätidealisten, eine unmittelbare Gegenwartsbedeutung haben, insofern sie geeignet sind, tiefer in Hegel hineinzuführen und heutige Hegelkritik vor (bis in die jüngste Zeit oft nicht vermiedenen) Untiefen zu bewahren. Hingewiesen sei nur auf die Gegenüberstellung von Hegels naturphilosophischer Betrachtungsart und der genetischen Naturwissenschaft mit ihren Naturgesetzen, zu der Weisse und Fichte hinüberschillern. Ebenso auf die Entwicklung des Verhältnisses, in dem das absolute Wissen oder die wissenschaftliche Philosophie zu dem übrigen geistigen Tun des Menschen stehen. Die Identität, die hier vorliegt, „ist eine selbst wieder nur dem dialektischen Denken faßbare Identität, die den Unterschied nicht vernichtet (so Weisse und Fichte), sondern in sich begreift" (115). Nicht weniger bemerkenswert sind die Ausführungen über den Widerspruch, besonders über den realen, den Dingen selbst einwohnenden Widerspruch, den Fichte bekämpft. Er ist „für Hegel gegeben in seiner Auffassung des Wirklichen als mannigfaltiger, in Bewegung, in Entwicklung stehender Einheit" (137). Nicht zu übersehen wäre schließlich, was über die Beziehung zwischen der allumgreifenden Geistwirklichkeit und der Einzelpersönlichkeit gesagt wird.

Bei dieser ganzen Auslegung wird H. von der Überzeugung geleitet: „der innere Systemaufbau selbst hat einen ursprünglichen Sinn, welcher von der pantheistischen Spekulation verschieden ist" (177). Und welches ist der ursprüngliche Sinn? H. hat ihn so formuliert: im allgemeinen „läßt sich die Philosophie der absoluten Idee und des absoluten Geistes als die Philosophie des Menschen und seines metaphysischen Wesens in der Einheit seiner Welt verstehen" (185). Mit H. sind wir der Meinung, daß erst die unverkürzte Herausarbeitung dieses Sinnes eine Hegel gerecht werdende und fruchtbare Kritik möglich macht.

Angelpunkt jeder Kritik ist die *pantheistische* Grundtendenz Hegels, die bereits Fichte als entscheidend betrachtet hat. Danach wird die der Welt immanente Vernunft unmittelbar in dem Absolutheitscharakter, der dem göttlichen Geiste allein zukommt, aufgefaßt. Von hier aus wird sichtbar, daß in den Angriffen von Weisse und Fichte trotz mancher Schiefheit ein richtiger Kern steckt, wodurch das ganze System Hegels seine letzte Prägung erhält. Es fehlt die freie Schöpfertat Gottes; deshalb wird das Nichtnotwendige in der Welt unverständlich; deshalb werden letztlich echte Religion und Ethik, persönlicher Selbstand und persönliche Entscheidung unmöglich. Joh. B. Lotz S. J.

Schilling, K., Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie (Rechtswiss. Grundrisse). gr. 8° (166 S.) Berlin 1939, Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.50; geb. *M* 8.50.

Das bedeutsame Werk gründet auf dem Hauptgedanken der Vereinigung von Sittlichkeit und Recht; der von der Sittenordnung für das Gemeinschaftsleben geprägte Inhalt soll von Recht und Staat seine Form empfangen. Diesem Grundgedanken entsprechend sind die Ausführungen in zwei Teile gegliedert. Der erste gilt dem inhaltlichen Sein, der zweite dem Sollen in der Form der Gemeinschaftssittlichkeit.

Das vorpolitische *Sein* des Volkes enthüllt sich als biologisches, historisches und vor allem sittliches. Bei Ablehnung des materialistischen Biologismus bietet Sch. doch die Ergebnisse ernster biologischer Forschung; er weist z. B. auf die Gefahr wie der übermäßigen Rassenmischung so der Inzucht hin. (Zu den Ausfüh-

rungen über den Totemismus S. 55 könnte bemerkt werden, daß die „Abstammung" vom Totem nach vielen Ethnologen bildlich zu verstehen ist; manche Totems sind leblose Gegenstände.) Eine wichtige Grundlage des Volksseins ist sodann die sprachlich-geschichtliche Tradition und damit der Mythos. Entscheidend aber für die Geburt wahrer Gemeinschaft ist erst die Würde der menschlichen Person, begründet in der Sittenordnung. Ist Sch. in seinen tiefgreifenden Ausführungen über das Wesen des Sittlichen und des Gewissens auch weitgehend von Stammlers Formalismus beeinflußt und lehnt er deshalb eine materiale Wertethik ab, so weist er doch immer wieder auf die existenziale Weltordnung und Volksordnung hin als auf unantastbare Inhalte, über denen das Gewissen wacht und die keine Lebensordnung ungestraft außer acht lassen kann. Stammler ist deshalb nach Sch. durch Hegel zu ergänzen, dessen Hauptverdienst es bleibt, die Entfaltung der Sittlichkeit in die wahre Staatsordnung verlegt zu haben.

Der 2. Teil gilt dem *Sollen,* das dem sittlichen Inhalt seine Form gibt, hier dem Sollen in der Staatwerdung und -integrierung. Schon in der Staatsgründung muß, trotz der revolutionären Zerbrechung der Rechte anderer, die Existenz des Volkes in höchster sittlicher Verantwortung Ausgang und Ziel bleiben. Dies gilt von der grundlegenden Staatsform und Verfassung wie von ihrer Ausgestaltung in der Verwaltung, in der Strafrechtspflege und im Völkerrecht, das nicht Gesetz ist, aber der gegebenen Sittenordnung unterliegt. Diese Übereinstimmung der Regierenden und Regierten in der Gewissensachtung muß in stets lebendiger Staatsintegration erneuert werden, soll der Staat der Erstarrung oder der Selbstauflösung entgehen. Nun beruht aber solche Zusammenarbeit nach Sch. nicht etwa auf einem individualistischen Gesellschaftsvertrag, wohl aber auf einem sog. existenziellen Gemeinschaftsvertrag (146). Wie nämlich schon im vorpolitischen Bereich die Formung der Sittenordnung durch die private Rechtssetzung neben Zweckverträgen existenzielle Verträge kennt, deren Inhalt, z. B. in der Ehe, bereits im Sein der Sittenordnung vorgezeichnet ist, so bedürfen nach Sch. Staatsgründung und dauernde Staatsintegrierung der freien sittlichen Zustimmung der Regierten in einem existenziellen Gemeinschaftsvertrag. So erst erblüht der Rechtsstaat, der als Staat der Sittenordnung allein dem Sein entspricht und darum allein die Dauer in sich trägt. „Es (das Problem des wahren *Rechts*staats) ist durchaus kein „utopisches" Problem, sondern die nüchterne Frage, wie lange ein Staat und Volk hier zu leben hat" (140).

Aus der Inhaltsangabe dürfte die Bedeutsamkeit der Ausführungen hervorgehen. In der Grundlinie des Werkes zeigt sich zweifelsohne eine sachliche Verwandtschaft mit der scholastischen Auffassung, wenn auch nie die (wahre) Naturrechtslehre genannt wird. Man vergleiche etwa die Sittennorm: „Auch diese eigene Natur, das Faktum der Existenz schlechthin, ist von Gott geschaffen, und also kann das, was die Natur des Menschen ist und fordert, wenigstens ursprünglich nicht schlecht sein" (71). Scholastisch ist die Auffassung des Verhältnisses von Ethik, Recht und Staat: „Die Staat- und Rechtsphilosophie im Ganzen ist letztlich nichts anderes als ein Teil der Ethik" (20). Es treten freilich öfter — wohl infolge eines zu sehr trennenden Stufen-Denkens — Gedankengänge auf, die der Grundlinie nicht entsprechen. Es wurde schon hingewiesen auf die nicht restlose Ausschaltung des Neukantianismus. (Dabei betont Sch. selbst mit Recht, daß Kel-

sens Lehre vom reinen Recht sich in ihrer Wirkung mit dem soziologischen Positivismus Paretos decke.) Mißverständlich sind einige Äußerungen über die Selbstherrlichkeit der Revolution. Das scholastische Naturrecht kennt keine Verletzung wahrer Autoritätsrechte, da die Sittenordnung sich nicht widersprechen kann. Vor der gottgegebenen Autorität im Eltern-Kind-Verhältnis und im Staatsgehorsam kann es nach der scholastischen Autoritätslehre auch nur sittliche Unterwerfungspflicht, keinen, auch nicht existenziellen, Vertrag geben; vgl. Schol 4 (1929) 180 f. Diese Autoritätsauffassung liegt zutiefst begründet in dem Geschöpfverhältnis, der Seinsanalogie des Menschen. Die naturrechtliche dynamische Gemeinwohlgerechtigkeit, iustitia legalis (Schol 12 [1937] 219), führt zu der sichersten Staatwerdung und steten Staatserneuerung.

Die Ergänzungen sollten das Richtige der Grundlinie des Werkes stärker hervorheben. Die Sch.sche Staats- und Rechtsphilosophie wird sich als eine Wohltat für das Volk und als dauernde Bereicherung der Philosophie erweisen. J. Gemmel S. J.

Rohmer, J., La finalité morale chez les Théologiens de Saint Augustin à Duns Scot (Et. de Philos. méd. 27). gr. 8° (VIII u. 316 S.) Paris 1939, Vrin. *Fr* 60.—.

Der Verf. stieß auf sein Thema bei der Erforschung der geschichtlichen Hintergründe der Lehre vom sog. peccatum philosophicum. Die Theorie der moralischen Zielordnung und Spezifizierung soll von Augustinus über Abaelard, den Kanzler Philipp, Albertus, Thomas, Anselm, Bonaventura bis Skotus dargestellt werden. Grundlegend ist der hl. Augustinus, der keineswegs eine ganz einheitliche und ausgeglichene Lehre vorträgt. R. unterscheidet einen objektiven an Plato orientierten Typ und einen subjektiven, von der Stoa beeinflußten Typ in der Frage nach dem Grund der Sittlichkeit. *Augustinus* entscheidet sich zunächst für die subjektive Richtung. Der Mensch strebt nach der Glückseligkeit, diese liegt in der Anschauung Gottes. Darum ist gut nur, was zu diesem Ziele führt. Die ganze moralische Ordnung ruht auf dieser Zielbeziehung. Gut und Bös sind eine Funktion dieser Zielordnung. Die mangelnde Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung führt dazu, alle rein natürliche Gutheit zu leugnen. Es gibt nur die drei Klassen: übernatürlich gut, bös, rein natürlich indifferent. Auf der anderen Seite vermag Augustinus die natürliche Grundlegung des Sittlichen nach ihrer objektiven Seite doch nicht ganz zu übersehen. In der vorpelagianischen Periode scheint er noch zuzugeben, daß die rectitudo naturalis ein finis proximus sei, also ein Objekt des frui, nicht bloß des uti. Vor allem aber verlangt die Erklärung des Bösen die Spezifizierung durch die objektive Ordnung der Natur und Naturgüter. Der objektive Typ kommt endlich auch darin zur Geltung, daß Augustinus nachträglich in seiner Lehre von der Caritas die objektive Wertordnung stärker betont. Im Gegensatz zum subjektiven Beatitudo-Gedanken legt er jetzt mehr Nachdruck auf die theozentrische Betrachtung durch die Lehre vom castus amor und der fruitio. Die Logik mußte Augustinus eigentlich zwingen, auch eine honestas der sekundären Güter anzuerkennen. Aber der Doctor gratiae fragt immer gleich: Was genügt, damit der Wille subjektiv gut werde? Es gibt für ihn nur eine einzige unteilbare Zielordnung, das Übernatürliche. Darum liegt in der Tendenz dieser Moral auch die starke Betonung der intentio. Von der Intention auf das letzte Ziel hängt alle Gutheit ab.

Die augustinischen Denkmotive werden nun bei den folgenden Theologen in verschiedenem Grade wirksam. Abaelard ist bekannt als Moralist der Intention. In der Scholastik kommt die teleologische Beatitudolehre des Aristoteles zur Geltung. Von größtem Interesse wird der Gegensatz von *Thomas und Skotus*. Dieser führt die Ideen von Anselmus und Bonaventura weiter. Nicht die beatitudo, sondern die Verherrlichung Gottes ist höchstes Endziel. Der Wille unterliegt wegen seiner Freiheit nicht der naturhaften Determination. Die freie Liebe zu Gott kann in ihrer Pflichtnotwendigkeit nicht durch einen appetitus necessitans erklärt werden. Das Motiv des freien Strebens liegt in der exigentia justitiae. Die caritas wird zu einer natürlichen Tugend, die an der Spitze der Kardinaltugenden steht. Der Ordo caritatis bleibt als ordo generositatis dem Willen auch nach dem Sündenfall als eine mögliche Aufgabe. Endlich wird die Gesetzesnotwendigkeit nicht aus der natürlichen Teleologie, sondern aus dem Willen Gottes abgeleitet. Hier liegt nach R. der unmittelbare Anknüpfungspunkt für die Lehre vom peccatum philosophicum.

Referent wagt nicht zu entscheiden, ob alle Deutungen bei Skotus richtig sind. Die Arbeiten von Fidelis Schwendimann (Wiss-Weish 1934—36) sind nicht berücksichtigt. Trotzdem muß gesagt werden, daß sich der Verf. durch seine mühsame und klare Darstellung eines wichtigen moraltheologischen Problems verdient gemacht hat. J. B. Schuster S. J.

Glunz, H. H., Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters; Wolfram — Rosenroman — Chaucer — Dante. gr. 8° (XVI u. 608 S.) Bochum-Langendreer 1937, Pöppinghaus. geb. *M* 20.—.

Das vorliegende Werk zeichnet sich dadurch aus, daß es grundsätzlich nach den *weltanschaulichen Quellen* und *letzten Überzeugungen* der mittelalterlichen Dichtung fragt, um ein Urteil über sie zu ermöglichen. Dadurch gewinnt es sein Interesse für den Leserkreis dieser Zeitschrift. Die mittelalterliche lateinische Dichtung selbst ist zwar schon von manchen Gelehrten, neuerdings mit großer Kraft von E. R. Curtius untersucht worden, um aus den Äußerungen der Dichter selbst ein Gesamtbild ihres Geistes zusammenzustellen. G. aber will in breitestem Umfang die Theoretiker und Gelehrten des Mittelalters nach ihren Ansichten über Kunst und Kunstgesetze durchforschen. Bescheiden gesteht er am Ende seiner Untersuchungen: „Es ergibt sich so ein Ansatz zu einer Geschichte des Dichterbegriffs im Mittelalter. Eine vollständige Geschichte dieses Begriffes aber ist vonnöten, weil man nur von ihr aus mit Gewißheit die Dichter, ihre Absichten und Werke in den mittelalterlichen Jahrhunderten verstehen wird." Das zu erreichen werden beide Wege, der der philologischen Kleinarbeit und der philosophischen Forschung, vereint beschritten werden müssen. G. kann schon den Anspruch erheben, gewisse Hauptlinien der Dichtungsgeschichte des Mittelalters dargestellt zu haben. Er beginnt seine Forschungen mit der karolingischen Zeit, weil damals die Zeit des Übergangs von der Antike im ganzen abgeschlossen ist. Vom 9.—12. Jahrh. ist das Urteil über die Dichtung durch den *augustinischen Neuplatonismus* gekennzeichnet. Die Dichter betrachten es als ihre Aufgabe, wie die antiken Meister zu wirken. Nur der Inhalt ihrer Schöpfungen ist christlich. So überragen sie die Alten wesentlich, da die Form dem Gehalt an Wert nachsteht. Im christlichen Schöpfergefühl schaffen sie eine christliche Welt,

die Symbol der ewigen ist. Gegenständlich zu sein ist ihr Bestreben. Die höfische Dichtung bedeutet hier den Höhepunkt.

Dagegen tritt eine neue Ansicht auf, die aus der Beurteilung der *hl. Schrift* entsteht. Diese ist das Wort Gottes. Das Unendliche hat sich herabgelassen, in Worten wie in einem Spiegel von seinem Wesen und von dem Heil, das es den Menschen bestimmt hat, zu sprechen. Die Schrift erklären heißt nun zwar auch den Wortsinn feststellen; aber damit wird man dem göttlichen Dichter nicht gerecht. Das von ihm gesprochene Wort hat eine höhere jenseitige Bedeutung, ist Allegorie der eigentlichen jenseitigen Wahrheit. Den Lehrern der Kirche, den *Vätern,* gab Gott die Erkenntnis seiner Offenbarung; so ist es die Aufgabe des Gelehrten, dies weiterzugeben. So entstehen die vielen Kommentare, in denen die Aussprüche der Kirchenväter einfach aneinandergereiht oder nur mit kurzem Zwischentext versehen werden. Scheinbare Widersprüche verschiedener Väter werden dialektisch zur Einheit gebracht und als sich ergänzend zusammengestimmt. Die hl. Schrift selbst ist *die* Wortschöpfung, *das* Wortkunstwerk des Christentums. Diese Auffassung führt in der Pariser Artistenfakultät zu einer neuen Beurteilung des menschlichen Dichters. Er ist nicht mehr geistiger Schöpfer. Seine Aufgabe ist es, die Dunkelheit der geoffenbarten Schriftwahrheiten durch die Kunst der Rhetorik, d. h. durch die Stilmittel, wie sie die Antike pflegte, zu erhellen und dem Volk näher zu bringen. Nur durch dies, durch sein Gestalten, seine Prägungen kann er deutlicher auf das Ewige hinweisen. Dichtung wird also wesentlich Didaktik, ist Allegorie. Ihre Träger sind zumeist Geistliche. Weil die Bibel so göttlich, muß der Dichter alles daransetzen, um die in ihr enthaltene Wahrheit möglichst würdig zu künden. Daraus folgt ein sehr reges und eindringliches Studium der rhetorischen Regeln und Gesetze. In Predigt, Lehrgedicht und Lehrroman wirkt sich dieses Streben aus.

Die Überwindung dieser das Eigenschöpferische des Menschen auf das Sprachgewand beschränkende Auffassung ergibt sich durch den Gedanken der *Liebe.* Die Liebe zu den höchsten Gütern muß dem Menschen die Feder führen. Damit ist aber die innere Selbsttätigkeit genannt. Durch sie wird sich der Mensch wieder selbst bewußt, ergreift selbst die übernatürlichen Güter, wird schöpferisch. Neben die Bibel, die Wortoffenbarung Gottes, tritt denn auch wieder die *Sachoffenbarung,* die umgebende *Welt,* in der sich ebenfalls die göttliche Vollkommenheit und Schönheit wiederspiegelt. So beginnt der Dichter selbst in seinem Fühlen und Schauen Inhalt der Dichtung zu werden, und kehrt man, auf höherer Stufe, wieder zur ersten Auffassung des Frühmittelalters zurück. Auch die antiken Dichter, die bis jetzt mehr als Quellen der Formgesetze geschätzt wurden, werden wieder inhaltlich gesehen. Sie strebten dies schon an, und sie werden darum Vorbilder. Die Renaissance ist da. Dante, Petrarca und Boccaccio stehen auf.

Dies ist in kurzen Zügen der Grundgehalt des reichen Werkes. Unmöglich ist es, von allen Einzelerkenntnissen zu berichten. Es ergibt sich dem Gelehrten z. B., daß trotz der gemeinschaftlichen christlichen Weltanschauung die völkischen Unterschiede durchaus bleiben. Aus der Schätzung Gottes als des einzigen wahren Schöpfers (ποιητής) folgt, daß man sich scheut, die Bibel eigentlich zu übersetzen. Man wird nur Teile „rhetorisch" den verschiedenen Ständen, dem Volk auslegend darbieten. Selbst Wyclif macht hier keine Ausnahme.

G., der die neuplatonischen, augustinischen, aristotelischen Den-

ker der Reihe nach befragt, aus einer Stellung heraus, die deren eigentliches, theologisches Streben vom Rand her betrachtet, wirft manches neue Licht auf die geistige Entwicklung des Mittelalters. Damit bringt er ihr großes Wollen und ihre Leistungen einem Kreis nahe, dem diese katholische Welt bisher ein versiegeltes Buch war. So kann er auch den heutigen Literaturwissenschaftler bewegen, über die reine Form- oder die materialistische Naturbetrachtung hinaus zur Berücksichtigung des Theologischen zu kommen und damit auch das Christliche wieder sich zu entdecken. Auch der theologischen, historischen Wissenschaft nützt er. Indem er manche Forderungen klarer ins Licht stellt, dient er so der größeren Erkenntnis des philosophisch-theologischen Kerns.

Freilich kann es nicht ausbleiben, daß einem Forscher, der sich gezwungen sieht, von seinem engeren literarischen Gebiet auf ein anderes überzugehen, manche Fehldeutung unterläuft, so daß vieles in verfrühtem Kurzschluß zusammengestellt wird. Außerdem wird man bemerken, wie er in Entdeckerfreude die verschiedenen Richtungen zu stark einander gegenüberstellt. So pflegte Augustinus die wörtliche *und* die allegorische Schriftauslegung und kann so von beiden Richtungen als Zeuge angeführt werden. Oft sind es wohl nur zu kräftige Worte, mit denen G. zu kennzeichnen sucht (z. B. 59). Der Neuplatonismus des Mittelalters führt kaum zu einem Übermenschentum, das sich in seinem Schöpfungsdrang Gott gleich fühlt. Auch nach dem Aufkommen des Aristotelismus wirken noch immer augustinische Gedanken weiter. Außerdem lebt beim darstellenden Künstler, möchte er noch so sehr seine Leistung auf das rhetorische Nachsprechen göttlicher Dinge beschränken, doch immer der innere lebendige Drang, der den Schreiber zum Dichter auch in unserm heutigen Sinn macht. Dies zeigt sich denn auch darin, daß G. einzelne Männer, die er einer bestimmten Schule zuordnet, auch dann anführen muß, wenn er andersartige Ansichten mit Beispielen belegen will. Ferner berührt es merkwürdig, wenn er der Schule von Chartres die Neigung zuschreibt, den Menschen als Schöpfer aus eigenem Können anzusehen, so daß die Hilfe Gottes überflüssig wäre. In Wirklichkeit sagt denn auch etwa Johannes von Salisbury ausdrücklich, daß er des erleuchtenden Geistes des magni consilii Angelus bedarf (PL 199, 386 AB).

Ein Grund zur stärkeren Betonung des Rhetorischen im beginnenden 13. Jahrh. liegt wohl auch in der Tatsache, daß das neue Standesbewußtsein, das die ritterliche Welt zusammenschloß, gleichfalls den Geistlichen ergriff und ihn vom Laien abhob. Ihm aber oblag es, zu predigen, das vorgegebene Wort Gottes zu verkünden, nicht aber seine eigenen Gedanken vorzulegen. Dies tritt zu dem von G. erwiesenen Wandel in der Abwendung von neuplatonischen Gedanken.

Das Streben nach scharfer Gegenüberstellung, das G. zu Übertreibungen in Wortwahl und Sonderung der Schulen verführt, bewirkt auch, daß er sich den Weg zu einer befriedigenden Auffassung des dichterischen Wollens bei Wolfram von Eschenbach und Gottfried von Straßburg versperrt. Ich will nicht leugnen, daß auch sie in ihren Werken von der neuen poetischen Theorie der Rhetorik beeinflußt waren, glaube aber nicht, daß die dichterische Kraft allein sie wider ihre theoretischen Überzeugungen schreiben ließ. Sie werden auch „neuplatonische Dichter" gewesen sein, um mit diesem Wort zu sagen, daß jene Auffassung vom Dichter als geistigem Schöpfer auch die ihre war.

Der *Reichtum* des mittelalterlichen geistigen Lebens, die *innere Verbindung des Theologischen, Philosophischen und Dichterischen*, die „Totalität" bei aller Verschiebung und allem Wandel und aller Umbildung und Neuaufnahme im Wachstum der Erkenntnisse bei Gl. miterlebt zu haben, das ist der Gesamteindruck seines Werkes. Dies überwiegt manche Mißverständnisse, Irrtümer und Einseitigkeiten. H. Becher S. J.

Van Steenberghen, F., Les Oeuvres et la Doctrine de Siger de Brabant. 8° (195 S.) Bruxelles 1938, Palais des Académies. *Fr* 30.—.

V. St. gibt hier eine Übersicht über die bisherigen Ergebnisse der Sigerforschung, die bedeutend erweitert werden, und zugleich eine Skizze der gesamten Philosophie Sigers. Im *ersten literarhistorischen Teile* finden wir die Zusammenstellung der Werke und ihrer handschriftlichen Überlieferung, den Beweis für die Echtheit, der für die Quaestiones de anima in einer Polemik gegen Bruno Nardi etwas weitläufig geworden ist, ferner Ausführungen über den Charakter der Schriften als eigene Redaktionen oder Reportationen. Besonderes Gewicht wird mit Recht auf die Feststellung der Chronologie gelegt. Die Beweise von Chossat, daß De anima intellectiva eine Antwort auf De unitate intellectus ist, werden erweitert. Ganz neu, aber gut begründet ist der Nachweis, daß man folgende Reihenfolge anzunehmen hat: Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, Quaestiones in libros tres de anima. Auch für andere Schriften kann mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit die Zeit bestimmt werden. Chronologische Tafeln der Schriften von Thomas, Siger und den Zeitereignissen erleichtern die Übersicht. Dem Unheil, das solche Tafeln in der populären Literatur anzurichten pflegen, ist in etwa durch den Gebrauch von Fragezeichen bei mehreren unsichern Daten vorgebeugt.

Der *zweite Teil* über die *Philosophie* Sigers ist eine sehr wertvolle Orientierung, die sich auf die bisher veröffentlichten Ausgaben und Auszüge gründet. Erschöpfendes konnte nicht überall geboten werden, da das Material zum Teil noch ungedruckt ist. Aber für weitere Forschung ist eine unentbehrliche Grundlage geschaffen. Die Psychologie Sigers wird natürlich besonders eingehend gewürdigt. V. St. kommt zu dem schönen Ergebnis, daß Siger hier in späteren Jahren immer mehr vom „Averroismus" abrückt, bis er in den Quaestiones in libros tres die wesentliche Einheit zwischen Leib und Seele und die Mehrheit der geistigen Seelen annimmt. In manchen Punkten werden die Konstruktionen Mandonnets, dem allerdings ein weit geringeres Material zur Verfügung stand, widerlegt oder auf das rechte Maß zurückgeführt. Das Werk ist somit eine vorzügliche Einführung in das Studium Sigers.

Da diese Arbeit wohl eine Vorbereitung für den noch ausstehenden 2. Bd. ist, seien einige ergänzende oder kritische Bemerkungen gestattet. — Zu den Werken: In Cod. F IV 18 (saec. 13) der Universitätsbibl. Basel (Dominikanerkonvent), der unter anderem auch den „Tractatus Linconiensis De lineis": Utilitas consideracionis, den „Libellus de impressionibus fratris Alberti": Petitis vobis secundum opinionem meam und den von Baur nicht benutzten Text des „Tractatus Thome de esse et essencia" enthält, fand ich 1923 an 15. Stelle die *„Questio dupliciter disputata de unitate formarum"* in Form eines Sophisma. Es wird gegen und für die Einzigkeit

der Form disputiert. Ich vermute nun, daß wenigstens der 2. Teil Utrum animal hic predicatur de homine sicut genus de specie auf Siger zurückgeht oder mit ihm in Beziehung steht. Sicheres läßt sich erst nach genauer Prüfung des Traktats sagen, die mir zur Zeit nicht möglich ist. — Betreffs *De aeternitate mundi* genügt die Behauptung, Dwyer scheine die definitive Lösung, wonach die Ausgabe von Barsotti (Codd. A, C, D) eine Reportatio, die Ausgabe Dwyer (B) den authentischen Text darstelle, wohl kaum. Es hätten die vorgebrachten Bedenken (ThRev [1937] 448 f.) widerlegt werden müssen. Zu den dort angegebenen Gründen, daß der Text von A C D keine Reportatio sei, füge ich hinzu, daß zweimal (ed. Barsotti 14, 21; 17, 6) von den „superius" proposita die Rede ist. Ein Schriftsteller kann leicht von „praedicta proposita" sprechen; ein „superius" propositum im lebendigen Vortrag ist aber Papierlatein in reinster Form, das im Schulvortrag eines mittelalterlichen Lehrers kaum anzunehmen ist. Auch Sinn und Werden der Frage scheint in dieser Fassung besser erkennbar als in der späteren Abkürzung. — Die Natur der *Quaestiones de anima* müßte noch näher untersucht werden. Nach V. St. wäre die Oxforder Fassung der authentische Text, die Münchener eine Reportatio. Aber schon die erste Frage von O. bietet so manche Anstöße, daß es schwer wird, an einen authentischen Text zu denken. Vielleicht ist auch ein Hinweis, daß Siger in den sicher von ihm bearbeiteten Fragen beständig Praeterea, nicht, wie hier, Item gebraucht, von Wert. Sollte es sich vielleicht um zwei verschiedene Reportata derselben Vorlesung handeln, die nachher überarbeitet und geglättet, vielleicht sogar miteinander verglichen wurden?

Zu den chronologischen Fragen: Bei den *Werken des hl. Thomas* ist die nicht in allem genaue Tafel von De Wulf zu Grunde gelegt, aber leider in einigen Punkten eher etwas verschlechtert. Man vermißt in diesen für die Sigerforschung wichtigen Fragen ein eingehenderes Studium der Einzelarbeiten. Die Sentenzenvorlesung ist auf 1253—1255 zu datieren. Spätestens Anfang 1256 hatte Thomas alles zum Doktorat Erforderliche geleistet; für den Cursus biblicus genügt ein Jahr, 1252. Es ist unmöglich, Quodlibet X und XI in die erste Pariser Zeit zu verlegen. XI ist auch in der Form unvollendet. Beide weisen inhaltlich und formell in die letzten Lebensjahre. De aeternitate mundi, das „ebenso allgemein wie grundlos nach 1270 verlegt wird", ist vor dem ersten Teil der Summa (1265—68) entstanden. (Vgl. Greg [1923] 91—93; [1929] 399—401.) Bei De spiritualibus creaturis und De anima besteht die Schwierigkeit, ob sie nicht eine Sammlung sind, deren Teile zu recht verschiedenen Zeiten disputiert wurden (Greg [1925] 244—247). De malo gehört vor die 1. II (vgl. Lottin, RevHistEccl [1928] 388). De virtutibus ist wohl sicher später als De malo; es gehört in die Nähe von De unione verbi (vgl. Lottin a. a. O. und ArchPhil III 2 [1925] 223 f.). Die Datierung des Quodlibet 12 nach Weihnachten 1270 scheint unmöglich (Greg [1924] 278—286). Über den Beginn des Metaphysikkommentars läßt sich heute schon etwas Wahrscheinliches sagen (Greg [1936] 382 f.). De anima dürfte eher nach der Physik (c. 1267—70) begonnen sein (Greg [1936] 395 f.). De generatione animalium wurde 1260, nicht 1259 übersetzt. Bei den Impossibilia, De necessitate et contingentia, De aeternitate mundi Sigers wird man besser einen etwas größeren Spielraum lassen; denn einmal ist Glorieux' genaue Datierung des Cod. 16 297 der Pa-

riser Nationalbibl. mehr eine begründete Vermutung als eine bewiesene Tatsache. Schon das Vorhandensein des Entwurfs der Theoremata des Aegidius Romanus macht bedenklich, — anderseits darf ich mit Dwyer aus der Tatsache, daß Thomas Met. Λ nicht vor 1271 als l. XII zitiert, nicht ohne weiteres schließen, daß dies bei Siger auch so ist.

Im 2. Teil handelt V. St. ausführlich von der Lehre Sigers und Thomas über den *realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein*. Siger leugnet ihn im Metaphysikkommentar mit klaren Worten, wenngleich er zustimmend sagt: In omnibus causatis, sicut dicit Boethius, differt quod est et esse ipsum; in substantia aliorum a primo non cadit esse ... ; esse in effectu est aliquid consequens naturam ipsam, sicut visibile est propria passio consequens ipsum hominem; ⟨substantiae separatae⟩ habent potentiam ad non esse, cum non sint suum esse. Es ist dies eine Warnung, ähnliche Ausdrücke bei Sigers Zeitgenossen Thomas nicht ohne weiteres im Sinn der realen Distinktion zu erklären. Sigers Aufstellung ist diese: Wesenheit und Dasein bezeichnen im gleichen Ding weder zwei verschiedene Naturen noch zwei verschiedene Vollkommenheiten (Intentiones im Sinne Heinrichs von Gent), sondern ein und dasselbe Ding, insofern es im Erkennenden zwei verschiedene Begriffe erzeugt, d. h. dasselbe Ding wird in zwei status oder modi aufgefaßt: im absoluten Zustand und im Zustand der Verwirklichung. Diese Erklärung hängt m. E. damit zusammen, daß Siger dem rein Möglichen jede Realität abstreitet. Er kann deshalb nicht begreifen, wie nach Thomas das Dasein eine andere Vollkommenheit als die Wesenheit sein soll, ohne ein real verschiedenes Prädikament zu bilden. Wo da eine beständige Verwechslung der Transzendentalien ens und res mit den Komponenten esse und essentia sein soll, verstehe ich nicht.

Zur Interpretation von *Met. l. 4 l. 2 bei Thomas* eine Bemerkung, damit nicht durch Schweigen der Anschein erweckt werde, als sei jede Schwierigkeit endgültig gelöst, zumal die Behauptung wiederkehrt, daß die reale Distinktion eines der Hauptstücke der Metaphysik und Theologie des Heiligen sei, ja daß Thomas in der genannten Lektion, die seit altersher das Kreuz der Verteidiger der realen Distinktion gewesen ist, ausdrücklich dieselbe behaupte. Eine Vorbemerkung, deren Nichtbeachtung reichlich Verwirrung und Irrtum gestiftet hat: Wenn Thomas von ens (nomen ens) significat (demonstrat, praedicatur) redet, dann meint er die formale Aussage: vgl. Sent. l. 3 d. 6 q. 1 a 3: Nomen proprie loquendo dicitur significare formam sive qualitatem, a qua imponitur nomen (qualitas nominis); dicitur vero supponere pro ei cui imponitur (substantia nominis). Nun heißt es aber: Hoc nomen homo imponitur a quidditate sive a natura hominis et hoc nomen res imponitur a quidditate tantum, hoc vero nomen ens imponitur ab actu essendi. Wenn also Thomas sagt: Idem est dictu ens homo vel quod est homo ⟨sc. humana natura⟩ et non demonstratur aliquod alterum, cum secundum dictionem replicamus dicendo: est ens homo et homo et unus homo oder unum et ens addita homini vel cuicunque alii nullam diversitatem afferunt; ergo sunt penitus idem oder res, ens, unum significant omnino idem, sed secundum diversas rationes oder hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia, so wäre das in der Voraussetzung der realen Distinktion falsch; denn res oder homo oder essentia „bezeichnen" die Wesenheit allein ohne das esse, ens aber das real verschiedene Dasein. Ebenso

wäre es falsch zu sagen: ens praedicatur de substantia cuiuslibet rei per se ⟨et non per aliquod additum⟩; denn das esse ist und bleibt auch als substanzieller Akt ein additum zur essentia. Worauf es Thomas ankommt, ist nicht, wie man gern sagt, daß das esse kein „Akzidens im prädikamentalen Sinn" ist, sondern daß es überhaupt nicht ein „additum essentiae" ist. Wenn Thomas sagt: Esse quasi constituitur per principia essentiae — Sent. l. 3 d. 6 q. 2 a. 2 heißt es einfach esse est actus entis resultans ex principiis rei — so bedeutet dies nur: Dadurch, daß die Prinzipien des Dinges (Materie und Form) da sind, ist auch das Ding selbst verwirklicht; er fügt ein quasi zu constituitur hinzu, weil unmittelbar und dem Denken nach früher durch die Prinzipien des Dinges die Gesamtwesenheit des Dinges konstituiert wird und erst mittelbar und dem Denken nach später das Dasein. Nach allem scheint klar, daß Thomas in dieser Lectio die reale Distinktion ausdrücklich leugnet, wie dies von vornherein zu erwarten war, da Thomas hier die wichtigsten Beweise aller Gegner des realen Unterschiedes zustimmend erklärt.

Sehr beachtenswert ist die Wertung Sigers zu Schluß der Arbeit: Siger hat zumal im Übermut jugendlicher Begeisterung für den Philosophen Thesen verteidigt, die mit dem Glauben nicht vereinbar waren; Häretiker oder Vertreter der doppelten Wahrheit ist er nie gewesen. Sobald er einsah, daß eine Lehre des Aristoteles gegen die geoffenbarte Wahrheit verstieß, gab er der Offenbarung den Vorzug, ja in den letzten Lebensjahren finden sich Anzeichen dafür, daß er hie und da ähnlich Thomas den häretischen Aristoteles auch philosophisch zu überwinden suchte. Der Vorwurf leichtsinniger, unkluger und gefährlicher Kühnheit im Unterricht kann ihm aber nicht erspart werden. Dies Urteil stimmt mit der Bewertung des sogenannten Averroismus überein, die ich seit Jahren gegenüber anderer Deutung vertreten habe. Nun zeigt sich bei Siger etwas mehr der Ansatz zur philosophischen Überwindung des häretischen Aristoteles. Gleichwohl, so glaube ich, liegen bei ihm und seinen Anhängern die Wurzeln der modernen, vom Christentum losgelösten Philosophie und auch des Skeptizismus. Wenn man immer wieder erklärte, alle Vernunftgründe sprechen für eine These und trotzdem ist dieselbe falsch, weil gegen den Glauben verstoßend, dann mußte man fast notwendig an der Vernunft irre werden. V. St. möchte den schon von Thomas und dessen Zeitgenossen gebrauchten Ausdruck Averroista, Averroismus durch das Wort „radikaler Aristotelismus" ersetzen. Ich glaube, das ist weniger zu empfehlen. Einmal war doch Averroes und nicht Avicenna oder ein anderer für all jene der bevorzugte Erklärer des Aristoteles; dann liebäugelten alle mit der zu Averroes in naher Beziehung stehenden These von der Einheit des Intellekts. Mit Averroes haben sie gemeinsam die absolute Hingabe an Aristoteles und eine gewisse Geringschätzung der orthodoxen Theologie und der von ihr beeinflußten Philosophie. Insofern kann man mit Recht von einem Averroismus des 13. und 14. Jahrh. sprechen, ohne die Übertreibungen Mandonnets zu teilen. F. Pelster S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Schmekel, A., Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1. Bd.: Forschungen zur Philosophie des Hellenismus, hrsg. von J. Schmekel. gr. 8° (VIII u. 677 S.) Berlin 1938, Weidmann. *M* 24.—. — Das Werk gliedert sich in 3 Teile. Der 1. Teil behandelt das astronomisch-metaphysische Weltbild des Hellenismus. In Einzeluntersuchungen werden behandelt Platon, Euklid, Archimedes, Eratosthenes, Posidonius-Geminus; Ptolemäus, Hipparchus und Ptolemäus, Plinius-Posidonius, Adrastus, das ägyptische System. Ein Anhang behandelt die Metaphysik der Stoiker, ihre Lehre vom Sein und Werden. Der Stoizismus wird neben der Lehre Platons und dem System des Aristoteles als ein dritter Versuch der Überwindung des Materialismus betrachtet und zugleich als ein Versuch, den Glauben der Väter und das Wissen der Gegenwart durch Deutung zu versöhnen. Das Fatum der Stoiker ist gefaßt als die allwaltende, wohlwollende Naturmacht, die als der Logos nach dem Gesetz des Logos, d. h. nach dem Kausalgesetz, wirkt; aber nicht mit Gewalt, sondern in innerer Harmonie mit dem Wissen und Wollen der Einzelnen, in die sie sich entfaltet hat. (Eine Überwindung des Materialismus ist hierin wohl nicht zu erblicken, vielmehr eine bestimmte Form desselben: materialistischer Monismus.) — Der 2. Teil enthält Untersuchungen zu Sextus Empiricus: Hypotyposen, über die Wahrheit, das Kriterium, das Zeichen, den Beweis; über Religionsphilosophie, Kausalität, den Körper, die Zahl, Raum, Zeit und Bewegung. Die von Sextus auf den verschiedenen Gebieten geübte skeptische Kritik wird in sorgfältigen Einzeluntersuchungen herausgestellt. — Der 3. Teil umfaßt Forschungen zur Logik und Erkenntnistheorie bei Antipatros von Tarsus, Galenus, Cicero, Apuleius, Clemens Alexandrinus, Martinus Capella und Varro, ferner ein wichtiges Kapitel über die mathematische Logik, die nicht erst von Galenus erdacht, sondern schon lange vorher durch einen Stoiker aus der Zeit Antipaters begründet ist. Das durch den Tod des Verf. (1934) unvollendet gebliebene Werk hat einen hohen Wert für die Erschließung einer wichtigen Periode der Geistesgeschichte. Zu bedauern ist es, daß der langgehegte Wunsch des Verf., von den mehr geschichtlichen zu den erkenntnistheoretischen Untersuchungen überzugehen „und schließlich auf den christlichen Glauben als den Grundstein und Gipfel menschlichen Geisteslebens hinzuweisen" (V), nicht in Erfüllung gehen konnte. Nink.

Kranz, W., Vorsokratische Denker. Auswahl aus dem Überlieferten. Griechisch und deutsch. 8° (186 S.) Berlin 1939, Weidmann. *M* 4.60. — Der Verf. hat in der vorsokratischen und frühgriechischen Philosophie schon verschiedene Arbeiten veröffentlicht. Die vorliegende sehr schön ausgestattete Sammlung griechischer Zeugen ist für alle Altertumsfreunde, aber auch für Seminarübungen bestimmt. Im Gegensatz zu Diels wird auf gelehrte Anmerkungen verzichtet. Erläuterungen werden gelegentlich in Klammern beigefügt. Zum erstenmal wird der alte jonische Heptadist (Pseudo-Hippokrates) deutsch wiedergegeben. Die Übersetzung zeigt große Sorgfalt. Die Arbeit von Capelle (Die Vorsokratiker), die nur die deutsche Übersetzung bringt, wird nicht erwähnt. Schuster.

Bédoret, H., L'auteur et le traducteur du Liber de causis: RevNéoscolPh 41 (1938) 521—533. — Aus der von B. gezeichneten Geschichte der Forschung über Verfasser und Übersetzer von De causis sei die in Vergessenheit geratene Tatsache hervorgehoben, daß schon Kaufmann und Guttmann im Anschluß an Albert den Großen in Johannes Hispalensis-Avendauth den Verfasser sahen und bereits Kaufmann den wichtigen Cod. Selden supra 24 der Bodleiana kannte. Das Ergebnis einer Prüfung von 24 Hss lautet: De essentia bonitatis purae und De causis sind identisch; nach dem Zeugnis von wenigstens 8 Hss ist Alpharabi der Verfasser. Am genauesten dürfte Cod. Vat. 2984 sein: Proculus collegit proposiciones libri de causis ex dictis quorundam philosophorum, Alfarabius vero fecit commentum, wobei man auf das colligere nicht zuviel Gewicht legen darf. — Bei Erörterung des Zeugnisses von Albert (PhJb [1933] 461 f.) hatte ich noch die Möglichkeit offen gelassen, daß De essentia bonitatis purae und De causis verschiedene Schriften seien, wenngleich mir das Gegenteil wahrscheinlicher schien. Diese Frage ist jetzt beantwortet. Für Alpharabi füge ich als Zeugen hinzu Cod. Vat. 2089 (aus den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrh.). Expliciunt canones Aristotelis de pomo citrino sive de intelligenciis sive de esse sive essencia pura bonitatis sive de causis expositi[s] ab Alpharabio. Hier sind gleich 4 Namen. Ob bei De pomo citrino ⟨auch verderbt aeterno⟩ auf die ps.-aristotelische Schrift De pomo, die aber einen ganz verschiedenen Charakter hat, hingewiesen wird, bleibt sehr fraglich; ich vermute, daß hier die von Albert erwähnte Aristotelis epistola, quam de principio universi esse composuit, gemeint ist. Unter De intelligentiis ist wohl sicher ursprünglich die unter Avicennas Namen veröffentlichte Schrift De intelligentiis verstanden (ed. Ven. 1508). Sie behandelt die gleichen Probleme, muß allerdings wenigstens Einschübe des Übersetzers haben, da mehrmals Dionys und Augustin zitiert werden. Der von Albert genannte Traktat „Flos divinorum" Algazels ist möglicherweise seine Metaphysik, die er selbst aber scientia divina nennt; man kann vielleicht auch an die Schrift denken, die in Cod. 242 der Biblioteca Angelica Rom als Flos „Alfarabii" secundum Aristotelem bezeichnet wird — auf sie hat jüngst J. Bignami-Odier hingewiesen —. Der Name De causis causarum bei Albert bezeichnet jedenfalls ursprünglich die Metaphysik Avicennas. In Cod. Vat. 2089 f. 356^{v} (und anderen Hss) wird angekündigt: Sequitur colleccio tercia de disciplinaribus ... et post hanc sequitur liber de causis causarum. Dies Buch ist sicher die Metaphysik, in deren erstem Kapitel sie bestimmt wird als scientia divina, in qua queritur ... de causa causarum et de principio principiorum. Albert, der mehrere Angaben vermischt, hat meines Erachtens sein Wissen aus einem älteren Kommentar zu De causis geschöpft. — Für B. ist Gerhard von Cremona sicher der Übersetzer. Der Beweis scheint mir wenig zwingend: der Katalog der Schriften Gerhards in Cod. Vat. 2392 (14. Jahrh.!), in dem auch de expositione ⟨l. essentia⟩ purae bonitatis aufgezählt wird und in dem, wie B. geltend macht, bisher kein Fehler nachgewiesen wurde. B. schätzt aber die Zeugnisse Alberts, des Cod. 14719 der Pariser Nationalbibl. und vor allem jenes des Cod. Selden supra 24 zu gering ein. Letzterer liegt mit seiner Metaphysica vetustissima, der ältesten Übersetzung von De generatione und der Ethica vetus (ll. 2—3) vor der gesamten handschriftlichen Tradition. Obendrein ist das vorhergehende Werk Avicennas De coelo vom gleichen Avendauth übersetzt. Dieser dürfte daher bis

zur Einführung zwingender Gegengründe durchaus in possessione sein. Eine stilkritische Vergleichung dieser Übersetzungen der Toletaner Schule fehlt leider noch vollständig. Pelster.

Goichon, A. M., La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne). gr. 8° (XVI u. 546 S.) Paris 1937, Desclée. *Fr* 120.—. — Die Verfasserin ist schon wiederholt mit Arbeiten über den arabisch-muselmanischen Kulturkreis, besonders über Avicenna, hervorgetreten. Hauptabsicht der vorliegenden großen Untersuchung über Avicenna ist, die Motive und Auswirkungen der an sich bekannten Lehre über die distinctio realis klarzulegen. Die Untersuchung beschränkt sich in der Hauptsache auf die Texte von Avicenna selber. Nur Al-Farabi, Al Gazali, die Theologia Aristotelis und Thomas werden zum Vergleich herangezogen. Eine Konkordanz arabischer Texte und mittelalterlicher Übersetzungen, eine ansehnliche Bibliographie sowie ein Verzeichnis der arabischen Worte beschließen die umfangreiche und gelehrte Darstellung. Die These von der distinctio realis in den Geschöpfen und der Identität in Gott ist für Avicenna zentral. Sie ist scheinbar mit dem Emanatismus schwer zu vereinbaren und gibt den Verteidigern des Aristotelismus und des Neuplatonismus bei Avicenna manche Rätsel auf. Zur Lösung der scheinbaren Widersprüche verweist G. auf die Interpretation der essentiae secundum se *falsae,* quae non merentur esse. Die potentia ist nicht bloß eine indeterminatio, sondern eine privatio. Das Potentielle ist darum ein malum. Bekanntlich ist für Avicenna das esse ein extrinsecum der essentia. Dadurch vermag Avicenna auch die Emanation der Geschöpfe aus Gott trotz der Lehre von der Distinctio realis festzuhalten. Wie die Formen von einer Intelligenz geschaffen, also nicht aus der Materie eduziert werden, so ist auch die Existenz ein bloßes Akzidens, das zu der negativ gefaßten essentia hinzutritt. Ähnlich wie die Materie von außen her die forma corporeitatis bekommt, so erhält die essentia das esse. Vielleicht hat Avicenna an den Wechsel der Akzidentien in einer Substanz gedacht. Damit die essentia das esse empfangen kann, muß sie schon zuvor ein Dasein haben, von dem sie ohne Wesensveränderung ins Realsein übertritt. Schuster.

* * *

Carabellese, P., L'idealismo italiano. Saggio storico-critico (380 S.) Neapel 1938, Loffredo. *L* 20.—. — Das Buch behandelt den italienischen Idealismus von seinen ersten Anfängen in der Renaissance (Ficinus, Bruno, Vico) bis zur Gegenwart. Es kommt zu dem Ergebnis, daß der italienische Idealismus in seiner unverkennbaren Ursprünglichkeit einen größeren Beitrag zur modernen Philosophie geleistet habe. Während der französische Rationalismus, der englische Empirismus und der deutsche Subjektivismus die Natur des Objekts erforschten, habe der italienische Idealismus zuerst den grundlegenden Beweis erbracht, daß das Objekt, um wahr zu sein, dem Subjekt immanent sein müsse. In Rosmini beginnt die neue Philosophie, in Hegel erhält sie ihre Krönung, ihr weiterer Ausbau habe von der grundlegenden These des Idealismus aus zu erfolgen. Nink.

Boehm, A., Le „Vinculum substantiale" chez Leibniz. Ses origines historiques (Ét. de Philos. méd. 26). gr. 8° (VII u. 122 S.) Paris 1938, Vrin. *Fr* 30.—. — Die Eigenart seiner spiritualistisch gerichteten Monadologie machte es Leibniz nicht leicht, das Wesen des Körpers zu erhellen. Sicher ist er eine zusammengesetzte Substanz, d. h. aus einer Vielheit von Monaden aufgebaut. Wie

steht es aber mit der Einheit und folglich (da bei Leibniz Einheit und Substanz parallel gehen) mit der Substanzialität dieses Gebildes? Zunächst hielt Leibniz den Körper für ein bloßes Aggregat, dem deshalb die Substanzialität abzusprechen ist. Ziemlich spät erst rang er sich zur Theorie des ‚vinculum substantiale' durch, das als metaphysisches Prinzip dem Körper Einheit und Substanzialität verleiht. Zur Durchlichtung der Dunkelheit dieses ‚vinculum', das den Auslegern immer Schwierigkeiten bereitet hat, will B. dadurch beitragen, daß er seinen geschichtlichen Verkettungen nachspürt. In eingehenden Untersuchungen weist er nach, daß die Spätscholastik des 17. Jahrh. ebenfalls den Körper durch das ‚vinculum' erklärt und darüber sehr scharfsinnig nachgedacht hat. Wie beim totum essentiale das vinculum Materie und Form zusammenschließt, so eint es beim totum integrale die Teile des Ausgedehnten. Leibniz kannte diese Lehre und hat von ihr gelernt, wie er selbst bekennt. — Die sorgfältige Untersuchung von B. hilft uns nicht nur Leibniz verstehen, sondern bietet auch wieder ein eindrucksvolles Beispiel für den Einfluß der Scholastik auf das moderne Denken. Zu dieser geschichtlichen Arbeit wird das Buch von Blondel, das sich um die spekulative Bewältigung des ‚vinculum' bemüht, eine gute Ergänzung bieten, obgleich es B. unter historischen Gesichtspunkten mit Recht beanstandet. Lotz.

Bohatec, J., Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. gr. 8° (643 S.) Hamburg 1938, Hoffmann u. Campe. *M* 28.—. — Während die bisherige Kantforschung der Überzeugung war, daß Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" dogmatisch-theologische Quellen zugrunde liegen, ohne sie jedoch näher bestimmen zu können, geht das vorliegende, in 6 Bücher eingeteilte, gründliche Werk diesen Quellen nach, erforscht ihre mannigfaltigen geschichtlichen Zusammenhänge und stellt ihre Bedeutung für die Kantische Religionsphilosophie dar. Wir sehen die Einflüsse, in denen und aus denen für Kant selbst sich seine Religionsphilosophie bildete. Das Verhältnis Kants zur Aufklärung tritt so in ein neues Licht. Quellenkritisch untersucht werden Kants Lehre vom Bösen, der Kampf des guten Prinzips mit dem Bösen um die Herrschaft über den Menschen, die Auffassung Kants vom Volke Gottes, der Form der Kirche und dem Wesen des Christentums, von der übernatürlichen Gnadenwirkung, den Gnadenmitteln, dem Wunderglauben, den Geheimnissen der Vernunft und andern wichtigen religiösen Fragen. „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" erscheint als Versuch einer protestantischen Religionsphilosophie. Sie wendet die in der „Kritik der Urteilskraft" gewonnenen teleologischen Prinzipien auf die geschichtliche Wirklichkeit des Kirchenglaubens an. Nach seinen eigenen Äußerungen will Kant nicht die Religion aus bloßer Vernunft a priori deduzieren, sondern „eine gegebene Religion *innerhalb* der Grenzen der reinen Vernunft *finden*", wobei er der Zuversicht ist, daß „zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei". Eine Religion aus bloßer Vernunft wäre für Kant ein leeres Ideal „ohne objektive praktische Realität" (Die Religion innerhalb usw. 35 ff.). Von den Theologen, die Kant beeinflußt haben, sind zu nennen Schultz, Michaelis, Heilmann und besonders Joh. Friedr. Stapfer. Von Nichttheologen haben auf Kant eingewirkt Rousseau, Locke und die englischen Moralphilosophen. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Ver-

nunft ist kein Kompromiß (gegen Troeltsch), sondern „nur die Anwendung der durch kritische Vernunft gewonnenen Religionsprinzipien auf eine geschichtliche Offenbarungslehre" (592); zusammen mit der „Kritik der Urteilskraft" ist sie die Antwort auf die dritte Frage Kants: Was darf ich hoffen? (585 ff.). Nink.

Pelloux, L., La logica di Hegel (Pubbl. d. Univ. Catt. d. S. Cuore. Ser. I 29). gr. 8° (VI u. 243 S.) Mailand 1938, Vita e Pensiero. *L* 20.—. — P. gibt eine tiefeindringende Darstellung, Deutung und Beurteilung der Hegelschen Logik. Da das Entscheidende in ihr die dialektische Bewegung des Begriffs ist, betrachtet er mit Recht die einzelnen Kategorien nicht in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrem organischen Zusammenhang mit dem Ganzen, im Fluß der Bewegung, in dem sie allein Wahrheit haben. Der Sinn der Dialektik ist nach P., alle Inhalte aus dem Gedanken und seiner dialektischen Form hervorgehen zu lassen und so eine völlige Einheit von Logik und Metaphysik zu erreichen, indem die Metaphysik auf die Logik zurückgeführt wird. Weil dieses Bestreben bei der Kategorie des Unendlichen besonders klar hervortritt, wird sie am ausführlichsten behandelt. P. stellt nun die Frage, ob es Hegel gelungen ist, die Ineinssetzung von Logik und Metaphysik begreiflich zu machen. Es scheint ihm, daß dies am wenigsten im 1. Teil der Logik geglückt ist. Es konnte auch nicht gelingen. Hegel mußte einen gegebenen Inhalt hinnehmen, er konnte den Inhalt nicht aus der bloßen Form der Dialektik entspringen lassen; soweit er es versucht, wird die Dialektik „Vermittlung" von nichts anderem als von sich selbst, d. h. sie wird entleert. — Vielleicht kann man hier die Frage stellen, ob Hegel denn wirklich den ganzen Inhalt aus der leeren Form des Denkens entwickeln will. Ist nicht die Form von vornherein eins mit ihrem Inhalt, dem Sein, in dem (nach Hegel) schon alle weiteren Bestimmungen virtuell enthalten sind? Die dialektische Entwicklung dürfte wohl auch nicht als rein analytische Entwicklung zu verstehen sein, sondern als apriorische Synthese. Dann darf Hegel aber die weiteren Bestimmungen dem „Gegebenen" entnehmen, er muß nur ihren notwendigen Zusammenhang mit den jeweils vorangehenden Bestimmungen aufweisen. Natürlich kann auch das nicht gelingen, und so behält P. recht, wenn er die Unmöglichkeit betont, aus dem dialektischen Prozeß die ganze Fülle des Konkreten hervorgehen zu lassen. Es ist eben ein Ungedanke, den reinen Akt des göttlichen Seins und Wissens mit dem werdehaften menschlichen Denken in eins zu setzen. de Vries.

Schopenhauer, A., Sämtliche Werke. Nach der 1. von J. Frauenstädt bes. Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von A. Hübscher. 6. Bd.: Parerga und Paralipomena. 2. Bd. gr. 8° (VIII u. 766 S.) Leipzig 1939, Brockhaus. *M* 7.70; geb. *M* 8.80. — Die neue Sch.-Ausgabe wurde beim Erscheinen der ersten fünf Bände eingehend in Schol 14 (1939) 115 f. von mir gewürdigt. Die gleiche Anerkennung verdient auch der vorliegende 6. Bd. Wesentlich ist für diesen Bd., daß für ihn zum ersten Male größere Bruchstücke aus der lange verschollenen Handschrift Sch.s verglichen werden konnten. Ein Zufall wollte es nämlich, daß diese Handschriftenteile gerade zu der Zeit, als die beiden Parerga-Bände für die Deussensche Ausgabe neu bearbeitet wurden (erschienen 1913), von ihrem damaligen Besitzer verkauft und damit der wissenschaftlichen Auswertung entzogen wurden. Heute befinden sie sich als Leihgabe in der Sächsischen Landesbibliothek Dresden. Hentrich.

Waldschmitt, L., Bolzanos Begründung des Objektivismus in der theoretischen und praktischen Philosophie. 8° (IV u. 117 S.) Würzburg 1937, Triltsch. *M* 4.—. — Der Verf. kennzeichnet Bolzano treffend als einen Denker der „katholischen Aufklärung", der seiner ganzen Geistesart nach noch dem 18. Jahrh. angehört. Besonders stark zeigt sich immer wieder seine Abhängigkeit von Leibniz. Aristoteles hat er nicht immer tief erfaßt; auch die oft wiederholte Rede von seiner Beziehung zu „der" Scholastik ist zu unbestimmt und läßt sich quellenmäßig kaum begründen. Der 1. Teil der Arbeit stellt Bolzanos einseitigen Objektivismus der „Sätze an sich" dar und vergleicht ihn mit Kant, dem Neukantianismus und Husserl. Der umfangreichere 2. Teil bringt — unseres Wissens zum erstenmal — eine zusammenfassende Darstellung der Ethik Bolzanos. Den „Wahrheiten an sich" entsprechen hier die „Gesetze an sich". Im übrigen bedeutet diese Ethik einen hausbackenen, fortschrittsgläubigen Eudämonismus der „allgemeinen Wohlfahrt", in vielem abhängig von den englischen Moralphilosophen des 18. Jahrh. und von Leibniz, aber deren Tiefe nicht immer erreichend. Ausführlich wird Bolzanos Stellung zur Willensfreiheit behandelt; er neigt mehr dem Determinismus zu — auch hier zeigt sich der Einfluß Leibnizens. In der Staatslehre hat man Bolzano zu Unrecht als einen Verteidiger des Gleichheitsgedankens einer sozialistischen Demokratie bezeichnet. — Die Arbeit W.s bedeutet ohne Zweifel einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis und Kritik der Gedankenwelt Bolzanos. de Vries.

Kalthoff, H., Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 11). gr. 8° (106 S.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 3.50. — Die Studie untersucht auf Grund der Schriften Schlegels, was für ihn „Glauben" bedeutet, wie er sein Verhältnis zum Wissen betrachtet und in welcher Weise er die Verbindung von Glauben und Wissen in der Philosophie sieht. Schlegel besitzt den von ihm geforderten Glauben nicht von Anfang an in vollständiger Hingabe, vielmehr löst er sich nur allmählich von den Bindungen der idealistischen Philosophie und kommt erst später, in der dritten Epoche seines Lebens, zu einer eindeutigen Auffassung über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Das Problem „Glaube und Wissen" hat ihn sein ganzes Leben hindurch bewegt. Sein geistiges Leben ist durch einen „unersättlichen Durst nach dem höheren Licht" gekennzeichnet. Philosophie und Theologie sind für ihn zwei selbständige Wissenschaften, die in verschiedener Beziehung zu Gott stehen. Die vollkommene Verwirklichung einer christlichen Philosophie sieht er in einer engen Verbindung von Philosophie und Theologie. Nink.

Lecat, M., Le Maeterlinckianisme. Bd. 1 u. 2. gr. 8° (zus. 405 S.) Brüssel 1937 u. 1939, Castaigne. je *Fr* 28.—. — Ders., Les caractères principaux du génie de M. Maeterlinck. gr. 8° (92 S.) Brüssel 1938, Castaigne. *Fr* 12.—. — L. hat sich vorgenommen, den Kult, der Maurice Maeterlinck in Frankreich und Belgien umgibt, auszuräumen. Die Schriften sind also als Streitschriften aufzufassen. Aber er beschritt den rechten Weg, um überzeugend zu wirken. Wohl selten ist ein Schriftsteller in allen seinen Äußerungen — angefangen von den ersten Gedichten und Artikeln bis zu den großen dramatischen und wissenschaftlich-philosophischen Werken — so gründlich untersucht worden wie hier Maeterlinck. Da er als seinen Gegenstand das „Unergründliche" und als seine Methode die „unterbewußte Intuition" angibt, ist von vornherein viel Dunkles und Subjektives zu erwarten. Aber bei

Maeterlinck treten noch einige Umstände hinzu, die das Dunkle und Subjektive oft bis zum Lächerlichen und Verrückten entstellen. Da ist zunächst seine feindselige Einstellung gegen das Christentum; es darf nichts richtig sein, was im Katechismus steht, den er einst gelehrt hatte. Nachdem er einmal in den freisinnigen französischen Kreisen als der „Leuchtturm des Jahrhunderts" erkannt war, ließ er sich verführen, zu allen nur möglichen Dingen, zu Fragen der Wissenschaft und Philosophie, der Politik und sozialen Ordnung, seine Meinung zu sagen. Und damit sie auch als etwas Besonderes gewertet werde, gab er seinen Äußerungen stets eine paradoxe oder brutale Fassung. Immer bleibt er Pessimist und zynischer Spötter. Seine „wissenschaftlich-philosophischen" Widersprüche, Banalitäten, Roheiten, Kindereien, Lästerungen usw. sind von L. in der Schrift „Les caractères principaux ..." zusammengestellt; diese Häufung wirkt vernichtend. Trotzdem wären die Erfolge Maeterlincks unerklärlich, wenn nicht auch wirkliche Vorzüge in seinen Schriften zu finden wären. So wird auch von L. die Schönheit und volle Beherrschung der Sprache, die feine Witterung für Symbole und Gleichnisse des „Unergründlichen" gern anerkannt. Auch darf man nicht vergessen, daß viele Probleme, die Maeterlinck behandelt, alle Zeitgenossen viel beschäftigen und daß man in manchen Fragen, z. B. des Okkultismus, eine klar rationell gefaßte Formulierung kaum geben kann. Frank.

Lehmann, K., Der Tod bei Heidegger und Jaspers. 8° (94 S.) Heidelberg 1938, Evang. Verl. *M* 1.90. — Aus den Begriffen Dasein, Existenz, Möglichkeit, Eigentlichkeit werden die Unterschiede zwischen der Existenzialphilosophie Heideggers und der Existenzphilosophie Jaspers' entwickelt und danach ihre Behandlung des Todesproblems betrachtet. Jaspers zielt auf eine Bewußtseinshaltung ab; er will den Tod nicht erklären, sondern seiner Unerklärtheit gegenüber noch die Möglichkeit existenzieller Haltungen aufzeigen. Heidegger dagegen will die ontologische Struktur des Daseins klarlegen und entdeckt das Sein zum Tode als ein Existenzial; damit ist der Tod erklärt, als notwendig ins Dasein aufgenommen und dieses in sich geschlossen. Für die Theologie — gemeint ist die evangelische; die katholische wird aber in dieser Ablehnung einig sein — ist diese Existenzialphilosophie nicht verwendbar, weil sie sich selbst genügen will. Allerdings kann sie dies nur darum scheinbar fertig bringen, weil sie in grundlegenden Begriffen wie Eigentlichkeit unter der Hand vom rein Ontologischen zum Ontischen übergeht. Jaspers' Existenzphilosophie steht der Theologie näher; denn dort klingen, wenn auch verhüllt und unausdrücklich, die großen Themen Tod, Leid, Schuld und Kampf an. Jedoch ist gerade diese Philosophie keine allgemeingültige Theorie, sondern ein Aufruf. — Das Büchlein ist klar und verständlich geschrieben. Brunner.

2. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik.

Kolping, A., Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines spekulativen Programms Fides quarens intellectum (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 8). gr. 8° (XII u. 156 S.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 5.50. — Die Schrift ist ein Kommentar der Proslogion-Kapitel II—IV, der ähnlich wie das Anselm-Buch von K. Barth (Fides quaerens intellectum, München 1931) den anselmischen Gedanken und ihrem Zusammenhang im Ganzen der sich zwischen Anselm und Gaunilo entspinnenden

Diskussion nachgeht. Sie zeigt, daß die anselmische Forderung, der Glaube müsse dem Erkennen voraufgehen, nirgends heiße, der Glaubensinhalt sei notwendige Grundlage und Beweismittel für das „sibi sola ratione persuadere", sondern fides bedeute das *Glaubensleben,* das Anselm als Voraussetzung für ein erfolgreiches Suchen nach dem intellectus fordert. Im Mittelpunkt steht bei Anselm die Einsicht in Gründe, die zur Annahme der einzelnen Wahrheiten zwingt. In der Gotteslehre sucht Anselm solche Gründe, die selbst einem bewußten Gottesleugner beim Nachdenken mittels der bloßen Vernunft zugänglich sind. Der rein logische Gehalt: aliquid quo maius cogitari nequit, wie ihn der Tor auf das Verstehen der vernommenen Worte hin haben kann, dient Anselm als Beweisgrundlage, um auf das Dasein Gottes zu schließen. K. selbst vertritt die Auffassung, daß nur sinnliche Erfahrung genügende Grundlage für wahre Erkenntnis der Wirklichkeit bilde. — So sehr dies wahr ist, so steht doch Anselms Gottesbeweis in innerem Zusammenhang mit tieferliegenden Fragen, die in aller Philosophie und vor allem in der Problematik der Neuzeit eine hohe Bedeutung haben, mit den Fragen: Welchen Sinn haben die rein logischen Sätze? Was besagt ihre Wahrheit und Gültigkeit? Was ist das Reich des Intelligiblen, das dem Intellekt gegenübersteht? Wie wird es erkannt? Aus dem inneren Zusammenhang mit diesen bedeutsamen Fragen erklärt es sich, daß der ontologische Beweis an den entscheidenden Wendepunkten der Philosophiegeschichte steht und bei Philosophen verschiedener Richtung großes Interesse findet.

Nink.

Hugo de Sancto Victore, Didascalicon de studio legendi. A Critical Text ed. by Ch. H. Buttimer (Stud. in Med. and Renaissance Latin 10). gr. 8° (LII u. 160 S.) Washington 1939, Cath. Univ. *Doll* 2.—. — Dieser erste Versuch zu einer kritischen Ausgabe des Didascalion beruht auf dem Vergleich von 30 Hss, zu denen noch weitere 20 kommen, in denen B. Stichproben machen ließ. 49 Hss, die ihm bekannt waren, blieben unbeachtet, da sie meist nicht mehr dem 12. Jahrh. angehörten. Es ist immer eine unangenehme Aufgabe, an Editionen so weit verbreiteter Werke heranzutreten, da schon die Kosten dafür nur von einem großen Unternehmen getragen werden können. Der Umfang der hier benutzten frühen Hss läßt es mir im wesentlichen begründet erscheinen, daß sich die hss Überlieferung in zwei Hauptlinien (α, β) teilen läßt, von denen β wiederum sich in zwei Richtungen spaltet. α ist dabei zweifellos der bessere Text. Auf ihn stützt sich daher mit Recht die Ausgabe. Es mußte dabei freilich der Nachteil in Kauf genommen werden, daß von 15 bekannten Hss der Gruppe nur 6 (saec. 12—13) ganz verglichen werden konnten. Von den nicht ganz benutzten Hss dieser Gruppe gehören aber vier noch dem 12. und 13. Jahrh. an. Da bei den sechs ganz kollationierten zwei eine Sonderstellung einnehmen, stimmen schließlich nur vier ganz als Grundlage der Edition überein, von denen der bekannte Cod. Paris Mar. 717 (aus St. Viktor) vom Hrsg. gut am höchsten eingeschätzt wird. Diese Zahlen lassen erkennen, daß wir zwar eine endgültige Ausgabe nicht vor uns haben; daß aber ein guter Anfang gemacht ist, der bis dahin vorzügliche Dienste leisten wird. Denn die neue Einteilung entspricht besser der hss Überlieferung, ebenso die Länge des Textes und die Anordnung einzelner umstrittener Stellen. Leider ist in der Vorrede nichts zur Quellenfrage Hugos gesagt. Im Apparat der Ausgabe sind jedoch zahlreiche Verweisstellen gedruckt, aus denen als Hauptquelle Isidor,

Orig. leicht erkennbar ist. Noch zu liefern aber ist der Nachweis, ob das im Apparat oft zitierte Werk Hugo's De Scripturis et scriptoribus sacris früher oder später ist. Der beigefügte Index verborum notabilium wird gerade bei dem Didascalion gute Dienste tun. — 37, 2 muß es heißen: intelligibilis. Weisweiler.

Little, A. G. and Douie, D., Three Sermons of Friar Jordan of Saxony, the Successor of St. Dominic, preached in England, A. D. 1229: TheEglHistRev 54 (1939) 1—19. — Diesen Predigten, die aus der Kathedralbibliothek Durham Cod. A. III. 12 stammen, kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, als es die einzigen, bisher bekannten des seligen Jordan von Sachsen sind und als wenigstens eine von ihnen zu den ältesten Oxforder Universitätspredigten gehört. Sie wurden, wie aus der mit gewohnter Sorgfalt und Sachkenntnis gemachten Einleitung hervorgeht, an Martini, Nicolai und Johannis-Tag 1229 in England gehalten und legen auch in ihrer gekürzten und wohl reportierten Form ein schönes Zeugnis für Jordans einfache und zu Herzen gehende Predigtart und seinen apostolischen Eifer ab. Die erste ist sicher vor der Oxforder Universität gehalten, meines Erachtens sehr wahrscheinlich auch die zweite auf Nikolaus, denn Jordan preist die Weltverachtung und die Hingabe alles Irdischen um Gottes willen. Er ladet so indirekt zum Ordensstand ein, vielleicht geschah dies im fehlenden Schluß noch ganz ausdrücklich. Wo konnte dies mit größerer Aussicht auf Erfolg geschehen als in Oxford? Der Zwischenraum zwischen erster und zweiter Predigt beträgt nur 3 Wochen und nach dem Zeugnis Grossetestes hielt sich Jordan einige Zeit in Oxford auf. Pelster.

Lottin, O., Psychologie et Morale à la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1250: RevNéoscolPh 42 (1939) 182—212. — Der um die Erforschung der mittelalterlichen Ethik hochverdiente Verf. gibt hier einen ersten Einblick in das Gebiet der Psychologie und Moral an der philos. Fakultät zu Paris in der 1. Hälfte des 13. Jahrh. Aus 3 Hss, die von Birkenmaier und vom Autor selbst beschrieben sind, werden ausführliche Texte wiedergegeben. Es handelt sich um Kommentare zur Ethica vetus und nova. Aus der Psychologie werden folgende Fragen erörtert: Über den Unterschied zwischen der Seele und ihren Fähigkeiten; über die Mehrheit der Formen im Menschen; über die Unterscheidung von Intellectus agens und possibilis; über die Natur der Freiheit und des freien Tuns. Zur Moral gehören die Probleme der eingegossenen und erworbenen Tugenden, der intellektuellen und moralischen Tugenden, des moralisch Guten und Bösen im allgemeinen. Der Gesamteindruck dieses „ersten Besuches" in der Artistenfakultät ist folgender: Es gibt sicher Abhängigkeitsbeziehungen zur theologischen Nachbarfakultät, nicht bloß in der Lehre vom bonum, sondern auch hinsichtlich der Distinktion zwischen Substanz und Fähigkeiten der Seele und der Pluralität der Formen (Philipp der Kanzler). Ein Kommentator (Codex Florent.) hat sogar direkt theologische Interessen. Anderseits wahren die Artisten auch ihre Selbständigkeit, so etwa in der Lehre vom Intellectus agens, die stark von Avicenna beeinflußt ist. Die Lehre von den Tugenden zeigt sogar Verwandtschaft mit der Mystik Avicennas. Auch Cicero wird zitiert. Der Einfluß Avicennas ist ja auch schon bei der älteren Franziskanerschule nachgewiesen (Joh. von Rupella). In der ersten Hälfte des 13. Jahrh. gibt es noch keinen Streit zwischen konservativem Augustinismus und den aristotelischen Neuerern. Au-

gustin wird von den Philosophen zitiert. Sie wollen im Frieden mit ihren mächtigen Nachbarn, den Hütern der Orthodoxie, leben. Schuster.

Pouillon, H., O. S. B., Le premier traité des propriétés transcendentales. La „Summa de bono" du Chancelier Philippe: RevNéoscolPh 42 (1939) 40—77. — Diese verdienstliche und sorgfältige Arbeit behandelt Inhalt und Ursprung der Transzendentalienlehre beim Kanzler Philipp. Das esse wird nicht weiter berücksichtigt. Unum, verum, bonum entsprechen der causa efficiens, formalis und finalis. Die Definitionen, Einteilungen und Beziehungen des bonum nehmen die erste und wichtigste Stelle in der Darstellung der Transzendentalien ein. Mit Eifer werden die geschichtlichen Abhängigkeiten erforscht. Bei Philipp erscheint zum erstenmal klar die These: Bonum realiter est idem cum ente, sed *differt ratione*. Über die Unitas wird nur sehr wenig gesagt. Das verum ist manifestativum, declarativum oder clarificativum entis. Das verum geht dem bonum voraus. Es gibt vor der Existenz der Geschöpfe ewige Wahrheiten, aber nur in Beziehung zur göttlichen Urwahrheit. Das malum hat keine causa efficiens, sondern deficiens. Die Definition der Wahrheit als adaequatio intellectus ad rem stammt von Avicenna, nicht von Averrhoes. Für die Entstehung des Traktates ist der Manichäismus der Albigenser sicher von großer Bedeutung. Gegen letztere hatten schon Radulf Ardens, Präpositin und Wilh. v. Auvergne gekämpft. Daß nur das bonum ausführlich behandelt wird, erklärt sich auch aus dem großen Einfluß der neuplatonischen Richtung und ihrer mächtigen Patrone Augustin, Dionysius, Boethius. Trotz mannigfacher Anklänge an Wilh. v. Auvergne ist die Abhandlung über die proprietates transcendentales eine originelle Leistung, die in der folgenden Generation eine geschichtliche Wirkung ausgeübt hat. Schuster.

Abellán, P., La doctrina matrimonial de Hugo de San Caro: ArchTGran 1 (1938) 27—56. — A., der eine größere Arbeit über die Lehre vom Sinn und Zweck der Ehe in der Frühscholastik zum Abschluß gebracht hat (El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre, Granada 1939; Besprechung folgt im nächsten Heft), untersucht hier die Lehre Hugo's a Sancto Caro über die Ehe. Nach einer Übersicht über die einschlägigen Quästionen des Sentenzenkommentars beleuchtet er die einzelnen Punkte: Definition der Ehe, Einsetzung, Einheit, sakramentaler Charakter, Hindernisse und vor allem die moralische Wertung des ehelichen Verkehrs. Die Arbeit verrät überall eine außergewöhnliche Kenntnis der zeitgenössischen Ansichten und ein sicheres theoretisches Urteil. Ich hebe nur einige Punkte hervor. Hugo in seinem Kommentar galt als ziemlich unselbständiger, weitgehend von Guillelmus Altisiodorensis beeinflußter Theologe. A. zeigt, wie dies Urteil Einschränkung verlangt. Hugo besitzt auch dort, wo er Wilhelm zur Vorlage genommen hat, im einzelnen wieder große Selbständigkeit; seine Kenntnis der juridischen Literatur ist bedeutend umfangreicher als jene Wilhelms; er ist ausgesprochen Vertreter eines Übergangs- und Vorbereitungsstadium. In der Erkenntnis der Ehe als Sakrament ist Hugo noch nicht über den Zeichencharakter hinausgekommen. Eine Stelle bei Robert Curzon und Hugo, die im Anschluß an den Vergleich der Ehe mit der Verbindung Christi und der Kirche ein matrimonium ratum über das consummatum zu stellen scheint, bietet Schwierigkeit. Ich glaube, daß hier ratum in anderem Sinn als die letzte und feierliche Anerkennung und Vollendung der Ehe im

Himmel genommen wird; der consensus de praesenti geht auch hier der consummatio voraus. Bei Behandlung der Ehehindernisse zeigt sich, daß Hugo die Auffassung vertritt, nach der auch das feierliche Gelübde durch die Kirche lösbar ist. Im Urteil über die Sündhaftigkeit oder Sündenlosigkeit des Gebrauches der Ehe ist er noch nicht zur vollen Klarheit gelangt. Im Gefallen des niederen Teiles ist keine Sünde — das ist ein Fortschritt in der Lehre jener Zeit —, wohl aber in der Zustimmung der höheren Vernunft und so ist praktisch selbst bei den bestgesinnten Eheleuten eine läßliche Sünde vorhanden; — hier zahlt er seinen Tribut dem übertriebenen Festhalten an augustinischer Auffassung. — Bei Wiedergabe der Texte ist es wohl besser, an Stelle eines sic gleich die richtige Lesung in Klammern hinzuzufügen. In Anm. 25 dat mulieribus esse mulieres ist das zweite mulieres wohl sicher durch matres zu ersetzen; in Anm. 54 muß es jedenfalls tantum perfecto heißen. Pelster.

Grabmann, M., Mitteilungen über Werke des Adam von Bocfeld aus Ms. lat. quart. 906 der Preuß. Staatsbibl. in Berlin: Div-Thom(Fr) 39 (1939) 5—29. — Gr. gibt hier einen wesentlichen Beitrag zum Schrifttum des englischen Aristoteleserklärers Adam von Bocfeld. In Cod. 4° 906 der Berliner Staatsbibl. (saec. 13 ex.) hat er unter dem Namen Adam de Butrefeld — eine neue Abwandlung dieses Namens — den schon aus anderen Hss bekannten Kommentar Adams zu De vegetabilibus gefunden. Vor allem aber konnte er in der gleichen Hs unter dem Namen Adam einen zweiten Kommentar Adams De anima feststellen, der mit dem bekannten zwar manches gemein hat, aber auch viele Verschiedenheiten besitzt. Gr. veröffentlicht als Probe die Texte über den Intellectus agens in der bisher bekannten Fassung nach Cod. Fol 318 der Stadtbibl. Erfurt und in der neuen Fassung der Berliner Hs. Damit sind wir abermals vor das Problem doppelter Redaktionen oder auch verschiedener Vorlesungen gestellt. In einem Nachwort zu dem Artikel über Adam von Bocfeld (Schol 11 [1936] 224) hatte ich zwei Klassen von Kommentaren unterschieden, die zu Bocfeld in Beziehung stehen: die erste, sicher echte mit Metaphysik, De meteoris, De caelo et mundo, De anima, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De vegetabilibus; die zweite Klasse, die entweder eine zweite Aristoteleserklärung Adams oder eine Bearbeitung seines Kommentars sei, umfaßte De sensu et sensato, De somno et vigilia, De morte et vita, wie sie in Cod. Vat. 5988 sich finden. Charakteristisch für die erste Klasse sind ein oft wiederholtes Consequenter *cum* dicit und die Einführung des Aristoteles mit seinem Namen, für die zweite Klasse das Fehlen des Consequenter cum dicit, wofür Deinde dat (intendit, proponit), consequenter dat (ostendit, exponit, epilogat) eintreten; außerdem findet sich recht oft Et hoc est. Aristoteles wird nicht mit Namen eingeführt, sondern als auctor. Die von Gr. veröffentlichten Proben von De anima der Berliner Staatsbibl. lassen keinen Zweifel darüber, daß diese Schrift der oben gekennzeichneten zweiten Klasse angehört. Da sie nun den Namen Adams trägt, so steigt die Wahrscheinlichkeit, daß wir zwei Erklärungen Adams besitzen. Soweit ein vorläufiges Urteil möglich ist, dürfte die erste Klasse eine ausgearbeitete Vorlesung sein, während die zweite eher auf eine Nachschrift zurückgeht. Nach Gr. wären aber die Verschiedenheiten so groß, daß man zwei getrennte Vorlesungen als Grundlage annehmen müßte, was an sich durchaus möglich ist. Pelster.

Rüssmann, H., Zur Ideenlehre der Hochscholastik unter be-

sonderer Berücksichtigung des Heinrich v. Gent, Gottfried v. Fontaines und Jakob v. Viterbo (Freib. theol. Stud. 48). gr. 8° (VIII u. 147 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 3.50. — R. untersucht vor allem drei Fragen: das Wesen der Ideen, das Problem der Realunterscheidung zwischen Wesenheit und Existenz im Geschöpf und die Ewigkeit der Weltschöpfung. Für H. v. Gent besteht zwischen göttlicher Wesenheit, *Idee* und der Wesenheit des Geschöpfes eine sachliche Gleichheit. Bei G. von Fontaines besitzen die Ideen formalen und vorbildlichen Charakter, für J. v. Viterbo ist die Idee „die göttliche Wesenheit, insofern sie Ursache ist". Die *Realunterscheidung* zwischen Wesenheit und Existenz wird von allen drei Denkern entschieden und eindeutig abgelehnt. Für H. v. Gent besteht zwischen Sosein und Dasein eine „distinctio intentionalis", die sich mit der „distinctio metaphysica" der Spätscholastik zu decken scheint, desgleichen für J. v. Viterbo, während Gottfried v. Fontaines nur einen „distincto rationalis" annimmt, also die „distinctio logica" der heutigen Scholastik. Eine *ewige Weltschöpfung* ist nach H. v. Gent unmöglich, indes G. v. Fontaines die Frage unentschieden läßt. — Die Darstellung trägt stark analytischen Charakter, was die Lektüre etwas erschwert, doch scheint dies in der Eigenart der behandelten Scholastiker selbst zu liegen, die, wie R. bemerkt, etwas zu Subtilitäten hinneigen. Als Mangel bei den genannten Denkern wie überhaupt der mittelalterlichen Scholastik verzeichnet R. „die Vernachlässigung der naturwissenschaftlichen Seite der Ideenlehre" sowie, daß die „Möglichkeit einer ratio imitabilis in der göttlichen Wesenheit durch die göttliche Erkenntnis" nicht aufgedeckt wird. Die Erfüllung dieses letztern Begehrens übersteigt u. E. die Kraft endlichen Denkens. Als Ganzes bietet die gewissenhafte Arbeit einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher Scholastik wie zum Seinsproblem überhaupt. Rast.

Schleyer, K., Disputes scolastiques sur les états de perfection: RechThAncMéd 10 (1938) 279—293. — Sl. hat bereits in seiner Arbeit über die Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrh. die ideellen Gründe geltend gemacht, die den Widerstand der Weltgeistlichkeit gegen die Privilegien der Bettelorden verständlich machen. In dieser Untersuchung behandelt er die heiß disputierte Frage, ob der Ordensstand vollkommener sei als der Stand der Seelsorgsgeistlichkeit. Er führt die Ansichten der Hauptvertreter beider Richtungen mit ihren Begründungen vor. Auf der einen Seite Thomas mit den klassischen Ausführungen der Summa; auf der andern Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines, die hervorragendsten Vertreter der Weltgeistlichkeit. Thomas betont stark das Moment der *beständigen* Verpflichtung zur Vollkommenheit; diese aber findet er nur bei den Bischöfen und Ordensleuten, nicht bei den Seelsorgspriestern. Letztere sind also nicht im *Stand* der Vollkommenheit und auch deshalb nicht, weil sie keine Verpflichtung zum Gebrauch der wichtigsten Mittel der Armut und des Gehorsams haben. Heinrich und Gottfried dagegen stellen in den Vordergrund, daß auch die Pfarrer göttlicher Institution seien und sich für immer ihrer Kirche verpflichteten. Übrigens sei zur Erfüllung des Begriffes „status" nicht die Verpflichtung in einem Zustand zu verbleiben das Entscheidende, sondern die Absicht zu verbleiben, wenngleich man frei ändern könne. Der Stand oder die Ordnung der Pfarrer aber verlange vollkommenere Werke als jener der Ordensleute, er sei deshalb vollkommener. Hier ist bereits, wie Schl. hervorhebt, die Theorie des Johannes von Pouilly

über die göttliche Einsetzung des Pfarramtes völlig ausgebildet. Ich fürchte, daß Schl. Thomas nicht völlig gerecht wird. Für weitere Kreise hätte betont werden müssen, daß Thomas sehr scharf die persönliche Vollkommenheit, die in der Liebesvereinigung mit Gott besteht, von dem kirchlichen Stand der Vollkommenheit scheidet, der in der äußerlich kundgegebenen dauernden Gebundenheit zur Vollkommenheit durch Beseitigung der drei Haupthindernisse besteht. Es ist auch nicht richtig, daß Thomas und seine Gegner die Werke unterschätzen. Die Weihe gibt Vollmachten und eine Würde, aber an und für sich noch nicht die beständige Verpflichtung zur Vollkommenheit. Auf diese aber kommt es hier an. Ebenso sieht Thomas nicht einzig im Gelübde das konstituierende Element des Standes der Vollkommenheit, sondern in der beständigen Verpflichtung (2. II q. 184 a. 5) entweder durch Gelübde oder durch Annahme des bischöflichen Amtes. Wie maßvoll übrigens Thomas ist, ergibt sich aus seiner Erklärung, daß der bischöfliche Stand in höherem Maße ein Stand der Vollkommenheit ist — darum handelt es sich genau, nicht nur um den mehr oder minder vollkommenen Stand der Würde nach — als der Ordensstand und daß die Weltpriester eine größere Verpflichtung zur Vollkommenheit haben als die Laienbrüder. In einem Sinn hat sich aber Heinrich durchgesetzt, daß man heute allgemein auch die Priester als einen Stand im strengen Sinne ansieht, was sich übrigens bei Thomas schon anbahnte. Trotz einiger bei einem Laien durchaus zu entschuldigenden Ungenauigkeiten ist die Arbeit recht wertvoll. Pelster.

Dondaine, A., Un catalogue des dissensions doctrinales entre les Maîtres Parisiens de la fin du XIII[e] siècle: RechThAncMéd 10 (1938) 374—394. — Die hauptsächlichsten Unterschiede der Schulen um 1270 sind bekannt und durch die Worte Augustinismus und Aristotelismus gekennzeichnet. Aber diese Kennzeichnung ist auszubauen und entsprechend der Entwicklung in den folgenden Jahrzehnten auch abzuändern. Daher die Notwendigkeit des Studiums der Correctorien. D. ergänzt hier sehr vorteilhaft, indem er ein von Grabmann in Cod. 317 der Münchener Staatsbibl. gefundenes Verzeichnis verschiedener Lehrmeinungen um 1290 veröffentlicht. Es sind drei Hauptgruppen: Thomas, Heinrich von Gent, der in dieser Zeit in Paris und auch für Oxford der führende Theologe war, und die Minores — ich verstehe darunter die zahlreichen Franziskanerlehrer, die Sentenzenerklärungen im Anschluß an Bonaventura schrieben —. D. hat sich nicht damit begnügt, den Text einfach abzudrucken; er hat in den Anmerkungen mit großer Sorgfalt auch die Stellen gesammelt, die in Betracht kommen können. Dadurch erhält die Arbeit doppelten Wert. Der Verf. ist unbekannt; er muß aber mit einem Bernardus (de Trilia?) in näherer Beziehung gestanden haben. In dem Robertus S. 584, der nicht Robert von Orford sein kann — dieser hält im Correctorium Correctorii und nach D. auch in den Impugnationes Aegidii das Gegenteil —, vermute ich, daß es eine falsche Auflösung für Ro = Romanus ist, für den die Angaben passen. Pelster.

Clasen, S., Eine Antwort auf die theologische Quästion des Johannes Pecham über die vollkommene Armut: FranzStud 25 (1938) 241—258. — Der Streit über die vollkommene Armut und über die Frage, ob man sich zuerst in der Beobachtung der Gebote üben müsse, bevor man die Beobachtung der Räte auf sich nehme, spielt stark ins theologische Gebiet hinein und hat deshalb

allgemeineres Interesse. Cl. veröffentlicht hier mit genauem Quellennachweis eine bzw. drei Antworten auf die von L. Oliger in den FranzStud 1917 zuerst veröffentlichte Quaestio Pechams De perfectione evangelica. Vorlagen sind nach Cl. der Traktat des Nikolaus von Lisieux De ordine preceptorum ad consilia und die Responsiones gegen Pecham und Thomas, die Cl. ebenfalls dem Nikolaus zuschreiben möchte. Diese maßvoll gehaltene Antwort läßt Einblicke in die Gedankenwelt der Gegner tun und zeigt, daß es sich nicht allein um Rivalitäten handelt, sondern um verschiedene Gedankengänge, Mißverständnisse und hie und da auch um wirklich vorhandene Schwierigkeiten. Betreffs der vollkommenen Armut hatte Thomas (2. II q. 188 a. 7) die klassische Antwort formuliert: Tanto erit unaquaeque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Inbetreff der frühen Aufnahme und Ablegung der Profession hat die Entwicklung der kirchlichen Gesetzgebung eigentlich den Gegnern mehr Recht gegeben als den Ordensleuten. Mir bleibt noch zweifelhaft: Ist es ein einheitlicher Traktat oder die Sammlung von Exzerpten und Notizen? Für die letzte Annahme spricht, daß der zweite Teil ganz unvermittelt beginnt mit Quamvis autem relinquere pertineat ad evangelicam paupertatem und ähnlich der dritte Teil. Pelster.

Franceschini, E., Il Commento di Nicola Trevet al Tieste die Seneca. gr. 8° (90 S.) Milano 1938. *L* 12.—. — Auf diese vorzügliche Ausgabe von Trevets Kommentar zum Tyestes Senecas, die in erster Linie den mittellateinischen Philologen interessiert, möchte ich deshalb hinweisen, weil sie die überaus vielseitige Tätigkeit des englischen Dominikanertheologen Nikolaus Trevet in helles Licht stellt. Tr. ist Theologe, Historiker — seine Historia regum Anglorum ist eine wichtige Geschichtsquelle — und Kommentator klassischer Werke. Den Kommentar zu den Tragödien des Seneca hat er auf Wunsch des Dominikanerkardinals Nikolaus de Albertinis verfaßt. F. vergleicht Trevet mit den gleichzeitigen Paduaner Prähumanisten, vor allem mit Albertino Mussato, und zeigt, wie Tr. vom humanistischen Geist nicht umweht ist. Tr. gibt eine rein sachlich-scholastische Erklärung, ohne irgendwie auf dichterische Schönheit der Darstellung einzugehen, ähnlich wie manche unserer alten Philologen die Klassiker bearbeiteten. Gleichwohl hat die Erklärung noch heute ihren Wert, einmal als alter Textzeuge einer Überlieferung, deren Vater heute verloren, dann aber als Zeuge mittelalterlicher Kultur. Tr. geht genau so voran, wie dies in den Erklärungen der Schrift des Lombarden, des Aristoteles üblich war; die gleichen Einteilungen, dasselbe Formelwesen, dieselbe Erklärung der dunklen Worte und Sätze. Fr. hat diese erste kritische Ausgabe mit aller Sorgfalt gemacht. Im Anschluß an diesen Bericht sei auf die größere Arbeit Fr.s: Glossi e Commenti Medievali a Seneca Tragico in seinen Studi e Noti di Filologia Latina Medievale, Milano 1939, 1—105 hingewiesen. Dort wird auch Trevet, sein Schrifttum und die Überlieferung seiner Seneca-Erklärung ausführlich und kritisch behandelt; letztere erhält eine ganz neue Grundlage. Pelster.

Axters, E., Le maître Cistercien Nicolas de Vaux-Cernay et son Quodlibet: NewSchol 12 (1938) 242—253. — Diese Studie ist in mehr als einer Hinsicht von Interesse. A. ist es gelungen, eine Hs der Trappisten-Abtei Tamié in Savoyen mit einer Hs zu identifizieren, die Jean de Cirey in seinem bekannten Inventar von Cîteaux aus dem Jahre 1480 anführt — der Grundstock der Hss

von Citeaux ist heute in der Stadtbibl. Dijon —. In ihm ist ein gänzlich unbekanntes Quodlibet, das Cirey dem Nikolaus von Pressoir zuschreibt, das aber eine Hand des 17. Jahrh. als Quodlibet des frater Nicolaus, eines Mönches aus dem Zisterzienserkloster Vaux-Cernay bezeichnet. Wer hat recht? A. bringt gute Gründe für den letzten vor. Ob sie völlig entscheidend sind? Wenn Nicolaus von Pressoir im Kolleg der Zisterzienser disputierte, was nichts Außergewöhnliches wäre, so konnte die Frage über den Zisterzienser sehr leicht gestellt werden. Warum wird Nicolaus im Kolophon nur magister, nicht auch frater genannt? Die Fragen passen vielleicht besser für das Ende des 13. oder den Anfang des 14. Jahrh., wo die völlige Passivität des Willens viel erörtert wurde, als nach 1324. Die Zuteilung fände ihre Erklärung in einer Verwechslung des magister Nicolaus ⟨von Pressoir⟩ mit Nicolaus von Vaux-Cernay, der 1324 im Kolleg von St. Bernard magister regens war. Vielleicht liefert der Vergleich mit den echten Quodlibeta des N. von Pr. die Entscheidung. Endlich ist das Quodlibet insofern von Bedeutung, als wir hier ein Zeugnis dafür haben, daß beim Quodlibet wenigstens bisweilen Vorlegung der Fragen und Disputation von der Determination zeitlich getrennt waren. Auffallend ist, daß meines Wissens bisher kein einziges Reportatum einer solchen Disputation bekannt ist. Pelster.

Tornay, St. Ch., Ockham. Studies and Selections. 8° (X u. 207 S.) Illinois 1938, Court Publishing Company. — Das Buch besteht aus zwei Teilen, Abhandlungen und ausgewählten Texten. Die Abhandlungen suchen die Lehre Ockhams inhaltlich und in ihrer geschichtlichen Verflechtung zu erhellen. Das Bild der thomistischen und augustinischen Scholastik, von dessen Hintergrund sich die neuen Auffassungen Ockhams abheben sollen, bleibt zu fragmentarisch und wirkt in Einzelheiten geradezu irreführend. Es hätte sich empfohlen, zwischen dem früheren und späteren Nominalismus, inhaltlich betrachtet, einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen. — Bei der Schwierigkeit, in die Werke Ockhams, die nur zum geringeren Teile gedruckt und seit dem 17. Jahrh. überhaupt nicht mehr aufgelegt worden sind, Einsicht zu nehmen, ist die Darbietung einer Auswahl von Texten aus den verschiedenen Gebieten der Philosophie zu begrüßen. Die Texte, teils zusammenhängende Stücke, teils ein Gefüge von Einzelstellen aus verschiedenen Werken, sind in englischer Übersetzung gegeben, die, soweit ich sie nachprüfen konnte, treu ist. Löblicherweise wird bei schwierigeren Stellen der lateinische Ausdruck in einer Fußnote angegeben. Die Beigabe des ganzen lateinischen Urtextes wäre allerdings noch vorzuziehen. Brugger.

Meier, L., O. F. M., Christianus de Hiddestorf O. F. M. Scholae Erfordiensis columna: Ant 14 (1939) 43—76, 157—180. — Ders., Ein neutrales Zeugnis für den Gegensatz von Skotismus und Ockhamismus im spätmittelalterlichen Erfurt: FranzStud 26 (1939) 167—182, 258—287. — Der unermüdliche Erforscher der Erfurter Franziskanerschule bietet hier zwei neue Beiträge aus seinem Arbeitsgebiet. Im *ersten* zeigt er, daß die Erfurter Franziskanerschule, die er früher bis 1450 zurückverfolgen konnte, sich als geschlossene Einheit schon 1390—1400 nachweisen läßt, da seit diesen Jahren Chr. de H. Magister regens des Studium generale der Erfurter Franziskaner war. — Ideengeschichtliche Ausblicke eröffnen die beiden Aufsätze in *FranzStud*. In einer Hs der Frankfurter Stadtbibl. (Cod. Praed. 22) fand M. die Disputationen eines Erfurter Nichtfranziskaners (wahrscheinlich des Bartholo-

mäus Mülsching von Meißen) über ein Quästionenwerk eines Robertus Anglicus (den M. noch nicht identifiziert hat) aus den Jahren 1465/66. Dieser Erfurter Disputator ist unter englischem Einfluß überzeugter Ockhamist geworden, der ständig und stets als Ockhamist Scotus und die Skotisten bekämpft. Bedeutungsvoll erscheint M. (im Hinblick auf Äußerungen einiger Franziskaner über das Verhältnis Skotus—Ockham) besonders das Urteil dieses neutralen Disputators (der von jedem Ordensstandpunkt unabhängig war): In ista materia concordant Scotus et Ockham, et alias rarissime concordant, quia Ockham semper intendit Soctum impugnare. — M. wirft hier eine Frage auf, die heutzutage, wo man in Franziskanerkreisen so viel von der Wiedererweckung der Franziskanerschule spreche, Gegenwartsbedeutung habe: Wer gehört zur Franziskanerschule? Genügt die juristische Ordenszugehörigkeit und irgend eine wissenschaftliche Leistung, um jemand als „Franziskanertheologen" zu kennzeichnen? „Wenn ja, müssen wir Ockham und alles, was ihm im Laufe der Jahrhunderte ähnlich war, zu unserer Ordensschule rechnen und dieselbe so mit einer gefährlichen Hypothek belasten". M. meint, daß seine Erfurter Ordensbrüder im 15. Jahrh. klarer geschaut hätten; nie hätten sie unter „schola nostra" Ockham einbegriffen; für sie war bei der Zurechnung ausschlaggebend eine bestimmte Geisteshaltung im Sinne und auf der Linie der Ordenstradition. „So müssen wohl auch wir uns langsam mit dem Gedanken vertraut machen, Ockham aus der Reihe unserer Schulhäupter auszuscheiden", da er sich selber durch eine Art ideologischer Säkularisierung vom Ganzen des Ordens und von dessen Geistigkeit getrennt habe; seine eifrigsten Nachbeter seien meist keine Franziskaner gewesen. — Auch mir scheint die Beurteilung Ockhams durch M. die richtige zu sein.

Hentrich.

Pronger, W. A., Thomas Gascrigne: EnglHistRev 53 (1938) 606—626, 54 (1939) 20—37. — G. verbrachte den größten Teil seines Lebens (1404—1458/59) in Oxford als Student, Lehrer, Kanzler und einflußreicher Berater. Sein Hauptwerk Loci et liber veritatum ist trotz manchen Einseitigkeiten eine wichtige Quelle für die Kirchengeschichte und die geistige und geistliche Lage in England und Oxford des 15. Jahrh. So ist die vorliegende Skizze seines Lebens und Wirkens für die Kenntnis der theologischen Strömungen in Oxford ohne Zweifel von Wichtigkeit. Soweit man aus der in diesem Punkt etwas lückenhaften Darstellung ersehen kann, gehört G. zu der durch Bradwardine und Fitzralph in seinen späteren Jahren angebahnten Richtung, die sich von der Dialektik abwandten und einer mehr positiven Theologie huldigten. G. war ein ungemein belesener Autor, der die verschiedensten Bibliotheken Oxfords und Englands eifrigst benutzte. Noch heute gibt es nach P. 33 Hss mit Bemerkungen Gascoigne's. P. macht Angaben über dieselben; für ein vollständiges Verzeichnis wäre man dankbar gewesen. G. verdanken wir auch die einzige Liste der Hss in der reichen Oxforder Franziskanerbibl. des 15. Jahrh. Im folgenden geht P. auf das Hauptwerk Liber de veritatibus ein; auch hier ist er durch Beschränktheit auf den Raum eines Artikels gehemmt. Einige Urteile sind wohl zu einseitig. Aber aus allem geht hervor, daß eine vollständige Ausgabe des Liber de Veritatibus und auch der Quaestio de indulgentis durchaus wünschenswert ist.

Pelster.

Hasenhütl, A., Franziskaner an der Wiener Universität: FranzStud 26 (1939) 23—38. — Das geistige Leben in Mittel- und

Ostdeutschland ist im 15. und 16. Jahrh. sehr enge mit den Universitäten verbunden. Der Erforschung der geistigen Strömungen an diesen Universitäten harren noch große Aufgaben, die allerdings durch die Menge und den Zustand des Materials nicht wenig erschwert werden. Wenn die Ordenssleute an den neuen Universitäten bei dem fortschreitenden Säkularisierungsprozeß meistens nicht jene Rolle spielten wie etwa im 13. Jahrh. die Bettelorden in Paris und Oxford, so nahmen sie doch eine achtungswerte Stellung ein, so daß ihr Verhältnis zur Universität nicht übergangen werden darf. H. liefert für die Franziskaner an der Wiener Universität die erste Grundlage, indem er mit Hilfe der Matrikel Namen und Daten jener Minoriten veröffentlicht, die von 1400 bis 1650 an der Universität Theologie lehrten. Die Zahl ist nicht gerade hoch; auffallend ist, daß unter den Professoren so viele Italiener sind. Der bedeutendste ist wohl der Humanist Johannes de Camerino (1497—1529), der auch Schriftkommentare und polemische Schriften gegen Luther hinterlassen hat.
Pelster.

De Vio, Th. Card. Caietanus, Commentaria in De anima Aristotelis. Ed. J. Coquelle, O. P. Bd. 1. 8° (LII u. 75 S.) Rom 1938, Angelicum. *L* 9.—. — Die Ausgabe des seit dem Anfang des 17. Jahrh. nicht mehr gedruckten Cajetankommentars stellt einen Abdruck der 1. Florentiner Ausgabe von 1510 mit den notwendigsten Verbesserungen dar, die als solche kenntlich gemacht sind. Dem Text voran steht eine geschichtliche Einleitung von M.-H. Laurent, O. P., die die Bedeutung dieses Kommentars auf Grund reicher Tatsachenbelege und genauester Untersuchung deutlich hervortreten läßt. Was dieses Werk vor den etwa 60 andern Anima-Kommentaren, die zu Lebzeiten Cajetans das Licht erblickten, kennzeichnet, ist seine Methode. Cajetan begnügt sich nicht, an Hand des Textes eine Reihe philosophischer Fragen aufzuwerfen und zu beantworten, sondern er fragt an mehreren Stellen ausdrücklich nach dem, was Aristoteles selbst gedacht habe. Er kennt den doppelten Gesichtspunkt des Sachlichen und Geschichtlichen, eine Unterscheidung, die seinen Zeitgenossen vollständig entgeht. Gewiß ist sein Verfahren, die „mens Aristotelis" zu ermitteln, vom heutigen Standpunkt aus betrachtet, nicht ohne Mängel, aber der Versuch bleibt eine Pionierarbeit. Von seiner Methode aus läßt sich auch die Streitfrage über seine Stellung zur Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele verstehen. Cajetan kommt auf Grund seiner Textuntersuchung zur Ansicht — und setzt sich damit in Gegensatz zu Thomas —, daß Aristoteles im 3. Buch De anima den tätigen Verstand als eine „getrennte Substanz" betrachte und damit die Unsterblichkeit der persönlichen Seele geleugnet habe. Neben dieser geschichtlichen Feststellung steht aber die Darlegung der eigenen These, in der er das Gegenteil verteidigt und begründet. Es ist also unverständlich, wie man ihm die Preisgabe dieses Lehrstückes im Anima-Kommentar vorwerfen konnte. Wahr ist freilich, daß Cajetan später seine Ansicht über diesen Punkt geändert hat. Zeuge dafür sind einige skeptische Äußerungen in den Schriftkommentaren. Ausführlich ist er auf den Gegenstand nicht mehr zurückgekommen. Brugger.

Goergen, A., Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin. gr. 8° (XVIII u. 112 S.) Speyer 1938, Pilger-Verlag. — Die Dissertation ist ein dankenswerter Beitrag zur Geschichte der Spätscholastik. Verf. sieht Cajetan in engster Gefolgschaft von Thomas v. Aquin. Er

schließt das daraus, daß auch Thomas in all seinen Schriften nur die doppelte Analogie der Attribution (= analogia unius vel plurium ad unum) und der Proportionalität (= analogia plurium ad diversa) gekannt habe. Dem Text 1 Sent. dist. 19 q. 5 a. 2 ad 1 wird dabei m. E. Gewalt angetan. Zur analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse gehört auch die analogia proportionalitatis metaphorica und zur analogia secundum intentionem et secundum esse die analogia attributionis interna des Suarez; denn die Proportionalitätsanalogie schließt, wie die Unterteilung Cajetans erkennen läßt, als solche nicht ein, daß die ratio analoga in den inferiora formell enthalten sei, und die Attributionsanalogie schließt das zum mindesten nicht aus. Die Identifizierung der verschiedenen Analogiearten (54 f.) auf Grund der Beispiele ist verfehlt, da diese nicht unter dem formellen Vergleichspunkt betrachtet werden. Die Bedeutung Cajetans scheint nicht so sehr in der Vereinfachung der Einteilung, als in den von ihm aufgeworfenen Problemen zu liegen, die leider in der Arbeit einen verhältnismäßig kleinen Raum einnehmen. Störend wirkt der Mangel an genauer Angabe der Fundorte und der Verifizierung der Texte in der zweiten Hälfte der Arbeit. Brugger.

Oeffling, M., S. S.: Glaubenszustimmung und Glaubensbegründung nach Franz von Vitoria. gr. 8° (55 S.) München 1937, Salesianische Offizin. — Das Werk ist Teildruck einer größeren Dissertation (bei der Gregorianischen Universität in Rom) „Franz von Vitoria und seine Lehre vom theologischen Glauben", die drei Teile umfaßte: eine lebensgeschichtliche, eine bibliographisch-literarhistorische und eine systematische Untersuchung; der dritte Teil behandelt in fünf Abschnitten den Glaubensgegenstand, den Glaubensakt, den eingegossenen Glaubenshabitus, die Träger des Glaubens und die Wirkursache des Glaubens. Aus dem ersten Abschnitt dieses dritten Teiles hat der Verf. nun das dritte und vierte Kap. herausgeschnitten und — ohne Einführung in die Ergebnisse der Gesamtdissertation — zusammenhanglos hier abgedruckt. — In diesem 3. Kap. über *„die Beziehungen des Glaubens zum Wissen,* zur Gottesschau und zur Meinung" will O. den hier behandelten Lehrabschnitt aus dem Gesamtbild der theologischen Lehrmeinungen z. Zt. des F. v. V., besonders aus den Werken des Cajetan, Capreolus, Almain und Biel unter Zurückgreifen auf Thomas und die Schulen des 14. und 15. Jahrh. verständlich machen. Das Ergebnis ist verhältnismäßig negativ: Cajetans Einfluß war sehr groß (neben dem des Capreolus, Biel und Almain); im allgemeinen bleibt V. innerhalb der thomistischen Lehrmeinungen; „ein gewisser Einfluß des Nominalismus, der ein wenig einen gewissen Skeptizismus verrät, ist mitunter ersichtlich"; V. bringt „kaum ein neues Element herein, das nicht schon von Cajetan angeführt worden wäre". — In dem andern Kap., der berühmten Frage nach der *„ultima resolutio fidei"*, von heutigen Theologen gern die „crux theologorum" genannt, ergibt sich für O. eine weithin sich erstreckende Abhängigkeit V.s von Capreolus und Cajetan und eine Beeinflussung durch die gemäßigt-nominalistische Richtung der via media des Heinrich Totting von Oyta; ein völlig neues Element aber nimmt V. in den theologischen Kontroversen seiner Zeit wieder auf, wenn er mit Capreolus und Cajetan die Lehre von der Bejahung des Glaubensmotivs im Glaubensakt so entschieden betont, eine Lehre, die auf die späteren Lehrer an der Salmantizenser Universität wie auf weiteste scholastische Kreise größten Einfluß ausgeübt habe. „Dadurch aber scheint er die letzte und de-

finitive resolutio fidei nicht nur nicht gefördert, sondern sogar unmöglich gemacht zu haben." — Dankenswert ist, daß in dieser fleißigen Arbeit ein Lehrpunkt des großen „spanischen Sokrates" untersucht wird. Hoffentlich werden jetzt, nachdem Beltrán de Heredia die bisher ungedruckten Thomaskommentare V.s allgemein zugänglich gemacht hat, noch manche ähnliche Untersuchungen folgen. Die sprachliche Form läßt viel zu wünschen übrig: ein schwer verständliches, lateinisch gedachtes „Deutsch" mit z. T. sprachwidrigen Wendungen („eine irgendwie geartete andere Erkenntnis"; „da sie ignorieren, welcher Art jene sind, die ihnen die neue Religion predigen"; „man fragt, von was dieser erste Assens abhängt"). Zumal wenn der lateinische Text in der Anmerkung im Wortlaut steht (wie an den angeführten Stellen), sollte sich der Verf. bemühen, oben im Text ein sprachlich richtiges und verständliches Deutsch zu gestalten. — Recht unglücklich scheint uns vor allem — grundsätzlich gesprochen — die Art und Weise zu sein, wie der Verf. mitten aus einem organischen Ganzen mechanisch ein Stück herausgeschnitten hat, nur um der Verpflichtung des Abdruckes einer bestimmten Seitenzahl zu genügen. Wenn man nicht einen in sich wirklich geschlossenen Teil einer Dissertation bringt, sondern wie hier, einen Ausschnitt aus deren Mitte, so sollte wenigstens auf einem Dutzend Seiten durch eine (von der betr. Fakultät zu genehmigende) Zusammenfassung des Inhaltes und durch Beifügung des bibliographischen Teiles der Zusammenhang mit dem Ganzen hergestellt werden. Wir möchten hoffen, daß die vorliegende Form eines „Teildruckes" keine Schule machen wird. Hentrich.

Leiwesmeier, J., Die Gotteslehre bei Franz Suarez (Gesch. Forsch. z. Philos. d. Neuzeit 6). gr. 8° (165 S.) Paderborn 1938, Schöningh. *M* 8.—. — Bei der Stellung des Suarez, der die Scholastik vollendet und weit hinein in die neuere Philosophie wirkt, verdient jede Arbeit, die ein bestimmtes Gebiet seiner Lehre untersucht, unser Interesse, zumal da Suarez auch heute noch zu wenig gekannt und nicht immer richtig gewürdigt wird. Das vorliegende Buch behandelt gut und quellenmäßig verschiedene Abschnitte der Gotteslehre des Suarez: die Gottesbeweise sowie die Lehre vom Wesen, Leben und Wirken Gottes. Weitere zur Gotteslehre gehörige Fragen sollen in späteren Aufsätzen behandelt werden. Suarez folgt dem hl. Thomas, ohne aber einfachhin die quinque viae zu übernehmen; er berücksichtigt das Verhältnis des Scotus zu Thomas und die späteren Thomasauslegungen. Die vor ihm übliche Art der Metaphysikbehandlung in Form der Aristoteleskommentare hat er verlassen und die Metaphysik als System aufgebaut. Streng scheidet er zwischen philosophischer, einzig auf Vernunftgründe gestützter, und theologischer, auf die positive göttliche Offenbarung gestützter Beweisführung. Ihn deswegen als „Mittler zwischen Thomas und Christian Wolffs Theologia naturalis" (14) zu bezeichnen, ist mißverständlich. Die philosophische Gotteslehre des Suarez ist, ebenso wie die des Aquinaten, sachlich-inhaltlich von der Theologia naturalis Wolffs durch wesentliche Unterschiede getrennt. Das Urteil des Verf. im Schlußwort: Suarez sei „schon in gewisser Weise Rationalist" (163), ist durch die Arbeit nicht begründet und nicht haltbar. Nink.

de Aldama, J. A., Luis de Molina S. J., De spe. Comentario a la 2. 2. Q. 17—22: ArchTGran 1 (1938) 111—148. — Von Molina waren gedruckt sein Kommentar zum ersten Teil der Summa, das große Werk De iure et iustitia und die Concordia, außerdem in

letzter Zeit mehrere kleinere Stücke bei Stegmüller, Geschichte des Molinismus. Der ganze Kommentar zur Secunda pars liegt handschriftlich vor, insbesondere auch der Traktat über die göttlichen Tugenden. A. veröffentlicht die Q. 17—22 De spe aus dem Jahre 1574, also aus einer Zeit, da von einer Jesuitenschule noch nicht die Rede sein kann. Schon in dieser frühen Schrift zeigt sich die große Belesenheit des Auktors. Neben Thomas, Capreolus, Caietan werden zitiert Durandus, der damals an vielen Universitäten eine eigene Cathedra hatte, Scotus, Mediavilla, Biel, Almainus, Hadrian, aber auch Driedo, Fisher, Vega. Luthers entgegenstehende Lehren sind ausgiebig berücksichtigt. Zum leichteren Verständnis für den Leser wäre vielleicht zu wünschen, daß eine kurze sachliche Einleitung vorausginge. Pelster.

Jesuit Thinkers of the Renaisance. Essays presented to J. F. McCormick, S. J., by his students on the sixty-fifth anniversary of his birth. Edited by G. Smith, S. J. 8° (XVIII u. 254 S.) Milwaukee 1939, Marquette Univ. Press. *Doll* 3.—. — Wie der Hrsg. ausführt, ist, wie die Gegenwart aus der Renaissance, letztere wieder nur aus dem Mittelalter, der Scholastik, verständlich. Diesen Gedanken dient die Festgabe wie das Lebenswerk des Professors der Loyola-Universität zu Chicago, dem sie gewidmet ist. Von sechs einflußreichen Jesuiten der Renaissancezeit: Bellarmin, Suarez, Lessius, Molina, Mariana und dem Literarkritiker Bouhours, werden Leben und wenigstens ein Teilgebiet der Wirksamkeit geschildert, so Bellarmins Erbsünden-, Suarez' Wissenschafts-, Molinas Freiheitslehre. Für Bellarmin, Suarez und in etwa Molina ist eine Bibliographie beigefügt; man beachte die Tafel über den Anteil der Spanier an der Neugeburt der Scholastik 208. Die Arbeit über Molina benützte schon Stegmüllers Forschungen (wie überhaupt die deutsche Literatur in dem Werke stark berücksichtigt ist) sowie das umfassende Werk des Hrsg.: Freedom in Molina, Toronto 1936. — Ob für Molina jeder dem Akt vorhergehende Einfluß Gottes nötigend wäre? Vgl. Concordia, ed. Par. 172. Zu den biographischen Angaben 81 ff. vgl. J. Rabeneck, S. J., De Ludovici de Molina studiorum philosophiae curriculo (ArchHistSJ 6 [1937] 291—302). Gemmel.

* * *

Siewerth, G., Der Thomismus als Identitätssystem. gr. 8° (208 S.) Frankfurt 1939, Schulte-Bulmke. *M* 8.—. — Diese sehr schwer und dunkel gefaßte Schrift versucht eine Fortentfaltung der Thomistischen Philosophie, indem sie das Ganze des Thomistischen Systems aus dem Teilhabegedanken heraus neu zu bestimmen sucht. Ihr zentraler Gedanke ist die „exemplarische Identität" oder die „Idealität des Denkens und Seins", die definiert wird: „Idealität bezeichnet sowohl bei der Gottheit wie beim Menschen jene Seinsweise, wodurch das endliche Seiende in seiner Möglichkeit und Positivität aus dem unendlichen Grunde vermittelt ist" (3). Von diesem Gedanken aus wird sowohl der Begriff des Seins und der Schöpfung untersucht wie auch eine innere Begegnung mit dem deutschen Idealismus erstrebt. Der vielberufene Gegensatz zwischen Augustinus und Thomas soll in Thomas aufgehoben werden. Das Buch verrät eine umfassende Thomaskenntnis und eine große Kraft und Selbständigkeit des spekulativen Denkens. Sehr zu begrüßen ist es, daß der Teilhabegedanke in neues Licht gestellt wird. Von ihm aus kann tatsächlich das Verhältnis der Kreatur und speziell des geschaffenen Geistes zu Gott tiefer gesehen werden. Alles aber kommt hierbei darauf an, wie der Seins-

begriff selbst gefaßt wird. Besagt er, wie Referent meint, eine innerlich geordnete Vieleinheit, die beim geschaffenen Sein eine kompositionelle Synthesis bildet, so wird die systematische Betrachtung des Verhältnisses der Kreatur zu Gott zwar in vielem der vorliegenden Schrift recht geben, daneben aber auch erhebliche Abweichungen aufweisen. Auch die innere Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus wird in mancherlei Hinsicht eine andere sein. Nink.

Richard, T., O. P., Comment étudier et situer Saint Thomas. 8° (214 S.) Paris 1938, Lethielleux. *Fr* 15.—. — Das ansprechende Büchlein des verstorbenen Verf. gibt in Form eines Gespräches zwischen Schüler und Lehrer eine Einführung in das Studium des hl. Thomas. Die Notwendigkeit ernster Denkarbeit wird nicht verschwiegen, aber es werden auch wertvolle Winke gegeben, wie der Anfänger die Schwierigkeiten überwinden und das Studium fruchtbar gestalten kann. Darauf werden manche Mißverständnisse aufgedeckt, die zu verschiedenen Einwänden gegen die Lehrweise des hl. Thomas und seine Lehre sebst geführt haben. Vorwürfe wie die: bei Thomas fehle die Psychologie, er vernachlässige die Erfahrung, seine Bevorzugung des abstrakten Denkens führe zu bloßem Wort-Denken, kommen ausführlich zur Sprache. Dagegen wird z. B. die heute vielfach angegriffene Lehre von den „conclusiones theologicae" als Gegenstand der Theologie fraglos hingenommen. Die Behauptung, es gebe bei Thomas nichts Veraltetes, wird man dem begeisterten Thomasjünger zugute halten; besser wäre es aber gewesen, schon den Anfänger zu lehren, wie der allzeit gültige Gehalt von zeitgeschichtlich bedingten erläuternden Beispielen usw. zu scheiden ist und durch deren Unhaltbarkeit nicht beeinträchtigt wird. de Vries.

McCormick, J. F., S. J., St. Thomas and the Life of Learning. kl. 8° (25 S.) Milwaukee 1937, Marquette Univ. Press. *Doll* 1.—. — Der hier veröffentlichte Vortrag gibt eine anziehende Darstellung des thomistischen Ethos des Lernens und Forschens. Sein vor Gott demütiges, der Sache hingegebenes, abgeklärtes, auf Weisheit zielendes Forschen wird dem positivistischen Streben nach bloßer Vielwisserei wirkungsvoll entgegengestellt. de Vries.

Adler Mortimer, J., St. Thomas and the Gentiles. kl. 8° (111 S.) Milwaukee 1938, Marquette Univ. Press. — In einem mit vielen Anmerkungen versehenen Vortrag, den er vor der Aristotelian Society der Marquette University gehalten hat, stellt A. die Frage, warum die scholastische Philosophie im Grunde nur in einem sehr beschränkten Zirkel Aufmerksamkeit und Achtung findet. Er kommt zum Ergebnis, daß man mehr Lobreden auf Thomas und die philosophia perennis gehalten hat, statt den heutigen Fragen in echter philosophischer Arbeit nachzugehen. Allerdings scheint sich A. diese zu leistende Arbeit immer noch zu sehr als ein Bemühen vorzustellen, die Ergebnisse des hl. Thomas modern darzustellen, nicht als ein Forschen, das mit der Aufgeschlossenheit und dem Mute des Heiligen die Fragen philosophisch zu bewältigen sucht. Brunner.

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

Liebert, A., Von der Pflicht der Philosophie in unserer Zeit. 8° (125 S.) Zürich 1938, Rascher. *M* 2.50; geb. *M* 3.50. — Die

Philosophie wird ihrer Pflicht durch rein theoretische Untersuchungen nicht gerecht. Vor allem in unserer Zeit fällt ihr die hohe Aufgabe zu, für die Ideen der Freiheit, Gerechtigkeit, Menschlichkeit und ihre Verwirklichung sich einzusetzen. Die Lebensphilosophie bedeutet einen Verrat an dieser Aufgabe, da sie die Ideen nur allzu gefügig dem „Leben", d. h. in Wirklichkeit den gerade herrschenden realen Mächten unterworfen und sie dadurch relativistisch zersetzt hat. Aber auch die „Philosophia perennis", die Scholastik, meint L., könne trotz ihrer unbestreitbaren Verdienste nicht befriedigen, einerseits wegen ihrer der Freiheit widerstrebenden Bindung an die Theologie, anderseits, weil sie Wahrheit und Wert vom „Sein" abhängig sein lasse, und dieses Sein sei in unserer Zeit nun einmal das empirische Sein. Nur der Idealismus könne den Aufgaben der Philosophie letztlich entsprechen. Für die tatsächliche Durchführung der Forderungen empfiehlt L. eine übervölkische Organisation der Philosophen. — Die ehrliche Überzeugung L.s in Ehren; aber so manches, was wir in den letzten Jahren erlebt haben, verbietet uns, seine Hoffnungsseligkeit zu teilen. Eine rein humanistische Philosophie ohne Bindung an Gott wird die Schäden der Zeit nie heilen können. L. selbst betont gelegentlich die unersetzliche Bedeutung der Metaphysik (44, 71). In der Tat werden die „Ideen", von Gott losgelöst, zu einem unwirklichen und darum unwirksamen Schimmer. Und hat nicht der Idealismus gerade durch die Abstraktheit und Kraftlosigkeit seiner Ideen dazu mitgewirkt, die Gegenbewegung der Lebensphilosophie heraufzubeschwören? de Vries.

Bense, M., Die abendländische Leidenschaft, oder Zur Kritik der Existenz. 8° (124 S.) München 1938, Oldenbourg. *M* 3.50. — Die Schrift ist kein Entwurf der Grundlagen der Philosophie, sondern ein mit Leidenschaft vorgetragenes Bekenntnis zur Zukunft der Philosophie, die bestimmt wird durch die Heraufkunft eines neuen Verhältnisses zum Geiste. Aus der zeitgenössischen Polemik zwischen den Kräften des Lebens und den Mächten des Geistes wird eine neue, die geistige Aufklärung wachsen, die „den Menschen vor das Forum des Geistes fordert" und im „existentiellen Idealismus" endet. Statt der vitalen Aufklärung, die mit Nietzsche begann und in den faschistischen Bewegungen ihr Äußerstes dokumentierte, wird eine Aufklärung gefordert, in der sich Geist und Leben begegnen, „eine existentielle Aufklärung, die eine Kritik und eine Reflexion über den Denkenden ist", die der Tiefe des Denkens gilt, die sich nicht im Begriff des Wissens erschöpft, sondern der Erreichbarkeit eines „metaphysischen, wesentlichen Niveaus" gilt (123). — Die Synthese von Geist und Leben ist in der Tat ein ernstes Anliegen der Philosophie. Wichtig hierbei ist aber vor allem die Frage nach dem Wesen des Geistes, näherhin des Menschengeistes, die Frage nach dem Sinn und Ziel des Lebens und insbesondere des geistigen Lebens. Diese Fragen werden in vorliegender Schrift nicht erörtert. Nink.

Leider, K., Das transzendentale Bewußtsein oder Die Welt als Erscheinung. Zugleich eine Beantwortung der Frage: Wie ist Metaphysik möglich? gr. 8° (XIV u. 353 S.) Würzburg-Aumühle 1939, Triltsch. *M* 7.50. — Das Buch erhebt den Anspruch, „eine vollkommen originale und neue Begründung der Philosophie" zu bringen, wobei alles aus einem einzigen Prinzip heraus begriffen werden soll, aus dem vom Verf. entdeckten „Zentrum-Grenzprinzip", durch welches die Welt zur Erscheinung wird. Das „transzendentale Bewußtsein" wird gefaßt als „Zentrum-Grenzbewußtsein", das

jedes „metaphysisch transzendente Bewußtsein" einerseits und jedes „empirisch immanente Bewußtsein" anderseits ausschließt. In dem transzendentalen Bewußtsein ist jede bloße Vielheit verschwunden; alle einzelnen Welten mit ihren verschiedenen Prinzipien sind in ihm verschwunden. Durch die Ursynthesis des transzendentalen Bewußtseins ist alles aufeinander bezogen, so wahrhaft möglich geworden und zugleich ideal geworden, es hat aufgehört real zu sein und ist ideal geworden, Erscheinung. — Es ist ein altes Bestreben der Philosophie, die vielen, einzelnen und getrennten Dinge und Prinzipien auf ein höchstes Einheitsprinzip zurückzuführen. Schon Platon hat es als einen Hauptgrundsatz betrachtet, daß überall die Einheit vor der Vielheit stehe. Es ist ferner ein in vielen Systemen wiederkehrender Gedanke, daß die Weltdinge alles, was sie sind, nur sind durch die Beziehung auf den Intellekt, letztlich durch die Beziehung auf den Intellekt Gottes. In diesem Zusammenhang hat auch der viel schärfer zu bestimmende „Zentrum-Grenzgedanke" seine Bedeutung. Aber auch hier ist schon große Arbeit geleistet. Wir erinnern nur an die eingehende Behandlung, welche die Begriffe: Ursprung, Mitte, Grenze, Beziehung und Gegensatz von jeher gefunden haben. Nink.

Hlučka, Fr., Das Problem der Logik als Entwicklung des Prinzips der Heterothese (Neue phil. Forsch. 2). gr. 8° (80 S.) Leipzig 1939, Reisland. *M* 3.50. — H. will von der Logik aus die Grundbegriffe der vier Seins- und Wertbereiche Natur, Kunst, Gemeinschaft, Religion gewinnen. Die Logik soll dazu befähigt sein wegen der „Heterothesen", die sie enthält. Die Heterothese bestimmt der Verf. mit Rickert als „ursprüngliche, in einem unaufhebbaren Zusammenhange erst sinnvoll werdende Korrelation zweier Grundbegriffe" (22). Derartiger Heterothesen bietet die Logik eine ganze Reihe, z. B. Wesen und Beziehung (aus der Schlußform entwickelt), Dasein und Geltung, Ich und Gegenstand, extensiv und intensiv usw. In welcher Weise aus solchen Begriffspaaren die inhaltlich gefüllteren Grundbegriffe der vier Gebiete entwickelt werden, dafür ein Beispiel: In allen vier Gebieten muß es Grundbegriffe im Bereich der Wirklichkeit (des Daseins) und im Bereich des Geltens geben. Im Bereich der Wirklichkeit sind die Grundbegriffe einerseits „ichhafte Bestimmungen des Gegenstandes", anderseits „gegenständliche Bestimmungen des Ich"; die letzteren sind: für die Naturbetrachtung der meßbare Raumzeitwert, für das Ästhetische der gestaltete Raumzeitwert, für die Gemeinschaftsbeziehungen der unendlich kleine Raumzeitwert, für das religiöse Gebiet der unendlich große Raumzeitwert (33—35); dabei bedeuten Natur und Gemeinschaft: Beziehung, das Ästhetische und das Religiöse: Wesen, anderseits Natur und das Ästhetische: extensives, Gemeinschaft und Religion: intensives Sein. Dann werden diese vier Gebiete noch den vier nach Quantität und Qualität unterschiedenen Urteilsarten zugeordnet. Wie man aus diesen Beispielen ersieht, ist hier eine starke konstruktive Tendenz am Werke. Sehr überzeugend wirken die Begriffsentwicklungen nicht. Die logischen Heterothesen haben gewiß ihre große Bedeutung, aber hier wird ihnen, wie überhaupt der Logik, eine Aufgabe zugemutet, die über ihre Kräfte geht. de Vries.

Schmalenbach, H., Geist und Sein (Philosophia universalis 1). gr. 8° (328 S.) Basel 1939, Haus zum Falken, geb. *Fr* 18.—. — Die Reihe „Philosophia universalis" will philosophische Schriften von Autoren vereinigen, denen die Idee der Philosophie nicht als an Heimat und Herkunft gebunden gilt. Der vorliegende 1. Bd.

umfaßt Studien zu den gegenwärtig aktuellen Fragen: Intentionalität und Dynamik (1. Teil), Symbol und Logos (2. Teil), Probleme der Metaphysik und der Anthropologie (3. Teil). Im 1. Teil wird in Auswertung der Forschung und in kritischer Stellungnahme zu ihr das Wahrnehmen (Tasten und Sehen) in seinem passiven und aktiven Charakter sowie in seiner Gegenstandsgerichtetheit behandelt. Der 2. Teil untersucht die wichtigen Fragen: Allgemeine Symbolik, Logos, Wahrnehmen und Denken von Logos, Logos und Gegenstand, Logos und Gestalt. Er leitet von selbst zum 3. Teil über, der zuerst untersucht die Seinsweisen: ideales Sein und Teilhabe, Wirklichkeit und Dasein (zwischen denen unterschieden wird), Dasein, ideales Sein und Wirklichkeit. Es folgt ein Kap.: Der Weg zur Metaphysik, mit den Untersuchungen: Erkennen von Logos und Wirklichkeit, Deutung der Wirklichkeit als einer Art Logos, Meinen von Sein, Dasein, Wirklichkeit. Das letzte Kap. befaßt sich mit der Philosophie von der menschlichen Existenz. — Sehr zum Nachteil ist dem Buch die aristotelisch-scholastische Lösung der behandelten Fragen fremd geblieben. Wäre ihre Auffassung vom Wesen der intellektuellen Erkenntnis und ihrem Unterschied gegenüber der Sinneswahrnehmung, von der Bedeutung der Abstraktion, von den inneren, das Seiende im Zustand der Möglichkeit und Wirklichkeit konstituierenden Prinzipien, von der dem Seienden immanenten Sinnhaftigkeit und Dynamik berücksichtigt worden, so hätten alle Untersuchungen, besonders aber jene über Symbol und Logos, über Gegenstand, Gestalt, Wirklichkeit und Teilhabe wesentlich anders gestaltet werden müssen; sie wären viel mehr vertieft und vereinheitlicht worden, und die Wege zur Metaphysik und speziell die Metaphysik der menschlichen Existenz hätten sich viel weiter ausbauen lassen. Nink.

Rickert, H., Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie (Heidelberger Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch. 28). gr. 8° (XVIII u. 185 S.) Tübingen 1939, Mohr. *M* 8.—. — Das Buch vereinigt eine Reihe von früher erschienenen Aufsätzen, deren Abdruck R. selbst († 25. 7. 1936) noch geplant und in ihrer Anordnung festgelegt hatte. Sie vermitteln einen Einblick in Grundgedanken des Systems der Philosophie, das R. nicht mehr vollenden konnte. Es sind folgende Aufsätze: Über die Welt der Erfahrung (Münchener Neueste Nachrichten vom 18. 5. 1927), Vom Anfang der Philosophie (Logos 14 [1925] 121—162), Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare (Logos 12 [1923] 235—280), Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik, 1. Teil (Logos 16 [1927] 162—203), 2. Teil (Logos 18 [1929] 36—82). Nink.

Gorce, M. et Bergounioux, F., Science Moderne et Philosophie Médiévale. 8° (VIII u. 177 S.) Paris 1938, Alcan. geb. *Fr* 15.—. — Die den Problemen sehr aufgeschlossenen Verf. untersuchen in einem ersten Teil die Bedeutung, die der Erforschung des Konkreten in der modernen Naturwissenschaft zukommt, in einem zweiten die Stellung des Konkreten bei Thomas und Scotus, um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Wissenschaft des Konkreten aufzuzeigen. Eine brauchbarere Wissenschaftstheorie — die Bedeutung von Meyerson ist überschätzt — und Kenntnis dessen, was über Geisteswissenschaft und Wissenschaft überhaupt bereits erarbeitet ist, hätte der Arbeit sehr genützt. So kommt es zu voreiligen und unhaltbaren Lösungen. Aber als Anregung und Fragestellung ist die Arbeit verdienstvoll. Brunner.

Césari, P., Les déterminismes et les êtres. gr. 8° (450 S.)

Paris 1938, Vrin. *Fr* 50.—. — Während das in der französischen Gegenwartsphilosophie viel behandelte Induktionsproblem meist so untersucht wird, daß man nach dem einen Fundament der Induktion fragt, geht das vorliegende Werk von der Erwägung aus, daß der Notwendigkeitszusammenhang bei den verschiedenen Dingen ein verschiedener sei. Man könne darum nicht von einem allgemeinen Determinismus sprechen, sondern müsse verschiedene Arten des Determinismus unterscheiden. Demnach untersucht das Buch den Determinismus im Bereich der Phänomene und den Determinismus in den einzelnen Reichen des Seins. Es wendet sich gegen exzessive Systematisierungsbestrebungen und erforscht Spezialgebiete. Zugleich damit aber verläßt es das tiefste Gebiet der Philosophie und gleitet zum Arbeitsgebiet und der Arbeitsmethode der zweiten Wissenschaften (im aristotelischen Sinn) über. Die erste und Hauptaufgabe der Philosophie ist, die in der logisch-teleologischen Natur des Seienden gründenden Notwendigkeitszusammenhänge der Kausalität und Finalität herauszustellen. Nink.

* * *

v. Kern, B., Die Grund- und Endprobleme der Erkenntnis. gr. 8° (XVI u. 78 S.) Berlin 1938, Springer. *M* 3.60. — Das Buch, das auf dem Standpunkt des erkenntnistheoretischen Realismus steht, betrachtet als ausschließliche Erkenntnisgrundlage die Erlebnisse, in denen die Wirklichkeit als Reiz auf das Ich trifft und das Denken auslöst. Das Denken seinerseits wird gefaßt als vereinigendes Sammeln der Erlebnisse, das der Elementarfunktion des Unterscheidens und Vergleichens zugrunde liegt, sie herausfordert und das sich in der gleichen Weise fortsetzt, seinen Inhalt mehrend und verarbeitend, bis zur einheitlichen, die Wirklichkeit umfassenden Weltanschauung. Die Ergebnisse werden vom ersten Anfang an niedergelegt in Begriffen, die auf die Erlebnisse und deren Zusammenhänge zurückweisen „im Sinne etwa von logischen Namen oder Gedächtnisklammern" (17). Mit dem Begriff des *Wesens* erfassen wir nicht den innersten Kern eines Geschehens, sondern entfernen uns mit ihm noch weiter davon und geraten immer weiter in das Gebiet des Denkens (23). — So sehr der realistische Standpunkt der Schrift anzuerkennen ist, so nimmt dessen Begründung und Durchführung doch einen andern Weg. Und zwar vom ersten Anfang an, von der Bestimmung des Sinnes und des gegenseitigen Verhältnisses von Erlebnis und Denken oder Begriff. Die ursprüngliche Leistung des Denkens ist nicht das vereinigende Sammeln, sondern die abstraktive Erfassung des Wasseins eines Gegenstandes, derart, daß auch der Verstand im Denken und Begriff den Sinngehalt des Wirklichen erfaßt, zwar nicht unmittelbar, sondern in der Zuwendung zur Sinneswahrnehmung und durch sie hindurch. Näheres s. beim Referenten, Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 21 ff., 75 ff., 237 ff. Nink.

Bontadini, G., Saggio di una metafisica dell'esperienza. 1. Bd. (Pubbl. d. Univ. Catt. Ser. I 27.) gr. 8° (304 S.) Mailand 1938, Vita e Pensiero. *L* 20.—. — Die Absicht B.s ist keine geringere, als eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Metaphysik zu bieten. Der 1. Bd. bietet dazu die umfangreichen Vorarbeiten. Ausgehend von dem Gedanken, daß die Philosophie eine Forderung des Lebens und ihr Grundproblem das Problem des Lebens selbst ist, bestimmt der Verf. dieses Problem in immer genaueren Fassungen letztlich als das Problem der Metaphysik der Erfahrung. Erfahrung ist das Leben selbst, insofern es unmittelbar gegebener Gegenstand ist. Es handelt sich um eine *Metaphysik* der Erfah-

rung, weil der Sinn und Wert des Lebens nur durch seine Beziehung zum Absoluten festgestellt werden kann. Die entscheidende Frage lautet: Ist das Leben oder die Erfahrung selbst das Absolute oder muß die Erfahrung auf dem Weg zum Absoluten überstiegen werden? Das 2. Kap. gibt eine historische Ableitung desselben Problems. Ein weiteres Kap. bestimmt den Ausgangspunkt der Metaphysik unter dem Titel „Einheit der Erfahrung" aufs genaueste. Der Verf. bezieht seine methodische *Ausgangsstellung* genau zwischen der Endstellung des Realismus und des Idealismus, oder im reinen Erkennen als der Einheit des actu intelligere und des actu intelligibile. Mit Recht weist er die Unmittelbarkeit des metaphysischen Realismus wie des Idealismus in gleicher Weise ab. Die Entscheidung kann nur durch schlußfolgerndes Denken getroffen werden. Es wäre aber ein Mißverständnis, wollte man seine methodische Anfangsstellung mit der endgültigen, auf die er abzielt, verwechseln. Er bezeichnet die Richtung seines Werkes einmal treffend mit den Worten: zum System der Transzendenz über die Methode der Immanenz. Die zwei letzten Kapitel geben eine Phänomenologie der Erfahrung nach ihrer formalen wie inhaltlichen Seite. Wegen ihres fragmentarischen Charakters, den der Verf. selbst hervorhebt, befriedigen sie weniger. Da der Hauptteil des Werkes noch fehlt, kann der Leser nicht entscheiden, wieweit diese Untersuchungen dem Zwecke angepaßt sind oder nicht. Der 2. Teil, den wir mit Spannung erwarten, wird nach einer Kritik des Immanentismus die Begründung der metempirischen Behauptung bringen. Auch in seiner unvollendeten Gestalt bietet das Werk eine Fülle anregender und treffender Betrachtungen.

Brugger.

Ziehen, Th., Erkenntnistheorie. 2. Aufl., II. Teil. gr. 8° (VII u. 372 S.) Jena 1939, Fischer. *M* 20.—; geb. *M* 21.50. — Der 1. Teil des Werkes wurde in dieser Zeitschrift 11 (1936) 137 besprochen. Dort waren drei Grundeigenschaften der Empfindung behandelt worden, ihre Qualität, Intensität und Räumlichkeit. Im vorliegenden 2. Teil sind die Hauptthemata: die Zeitlichkeit der Empfindung, das Wirklichkeitsproblem für die Außenwelt, und die naturphilosophischen Fragen des Anorganischen. Bei der *Zeitlichkeit* werden die Eigenschaften der Zeitreihe entwickelt, Eindimensionalität, Stetigkeit, unendliche Teilbarkeit, die dunkle Frage der Schätzung und Vergleichung der Zeiten. Die Argumente Kants für die Apriorität der Zeit werden besprochen und zurückgewiesen. Daß das Zeiterleben plural sei, die Zeit der physikalischen Dinge aber singular, ist nicht recht verständlich. Man sollte meinen, das Bestehen in der Zeitstrecke a—b sei für verschiedene Dinge eine numerisch verschiedene Eigenschaft, wenn sie auch spezifisch den anderen gleich sei. — In der Frage der *Wirklichkeit der Außenwelt* (Z. spricht schwerer verständlich von den Redukten) verteidigte der Verf. ursprünglich eine Art Konszientialismus, den er später aufgab; seine Darstellung läßt freilich nicht selten an die frühere Ansicht denken und ist schwer lesbar: so sollen die Objekte nicht die Erkenntnis verursachen, sondern diese ihnen nur instantan parallel gehen (?); es besteht nach ihm kein Gegensatz von Psychischem und Materiellem als zwei völlig verschiedenen Wesenheiten; die Redukte (physikalischen Objekte) existieren in den Gignomenen (Empfindungen). Aber positiv werden die verschiedenen Richtungen des transzendentalen Realismus eingehend behandelt und gewürdigt. — Als *Grundfaktoren der physikalischen Wirklichkeit* werden Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Masse aufge-

stellt. Bei der Räumlichkeit werden die nicht-euklidischen Geometrien genau untersucht; es komme ihnen eine Denkwirklichkeit zu, aber ihre Übertragung auf die Tatsachen sei ohne klaren Sinn. Die Masse hat als Maß das Gewicht und die Beschleunigung bei Einwirkung von Bewegungsursachen. In der Kraft sieht Z. eine bloße Rechengröße; ihre Auffassung als Ursache der Bewegung sei nur eine anschauliche Beschreibung. Die Energie ist zwar die Grundform des physikalischen Geschehens, aber kein wahrer Grundfaktor. In der Darstellung der naturphilosophischen Grundfragen hat sich der Verf. die Mühe genommen, in jahrelanger Arbeit in die Streitfragen einzudringen, die die neuere Physik beherrschen. So wird die spezielle Relativitätstheorie Einsteins sehr gründlich dargelegt. Aber die Schwierigkeit des Herausfindens, wann zwischen zwei räumlich getrennten Ereignissen Gleichzeitigkeit besteht, widerlegt nicht die Tatsache und den Begriff der Gleichzeitigkeit. In gleicher Weise wird auch die allgemeine Relativitätstheorie, die die Geometrie zu einer Naturwissenschaft macht, eingehend dargelegt und zurückgewiesen. — Anderseits sieht Z. im allgemeinen Kausalgesetz nicht ein Postulat oder Axiom, sondern nur eine sehr wahrscheinliche Hypothese auf Grund der Erfahrung; damit wird sich die philosophische Erkenntnistheorie nicht zufrieden geben. Umsomehr verdienen die glänzenden Ausführungen über die Grundprinzipien der physikalischen Gesetze und die Auseinandersetzung mit den berühmtesten Systemen der neuesten Physik das Studium des Lesers. Fröbes.

Rabeau, G., Le jugement d'existence. gr. 8° (227 S.) Paris 1938, Vrin. *Fr* 40.—. — Nach der durch Fragestellung und gedanklichen Ertrag so anregenden Untersuchung R.s über die Species intelligibilis (vgl. Schol 14 [1939] 414 f.) enttäuscht dieses Buch ein wenig durch Mangel an Einheit und zielstrebiger Gedankenführung. Der Verf. hat die im Titel angedeutete Frage zu sehr von Grund aus behandeln wollen, und so verliert er sich in Einzeluntersuchungen, bei denen man den Zusammenhang mit dem Ganzen zuweilen kaum mehr sieht. Die verschiedensten Theorien über das Urteil, den Begriff, das Dasein usw. werden geprüft und einer manchmal sehr scharfsinnigen Beurteilung unterzogen, so z. B. die (nun doch reichlich veraltete) sensistische Urteilstheorie Wundts, die Urteilslehre Brunschvicgs, die Immanenzlehre Croces, der Ontologismus, die Auffassung Goblots vom Begriff als Niederschlag „virtueller Urteile". Erst das letzte (10.) Kapitel bringt den Versuch, das Daseinsurteil philosophisch zu klären. Mit Recht wird hervorgehoben, daß die grundlegendste Daseinsgewißheit die vom eigenen Ich und seinen Akten ist. Wie von da aus die Urteile über das Dasein anderer Gegenstände gewonnen werden, wird leider nur angedeutet. Der verborgene Dynamismus der Species intelligibilis, die, obwohl „normalerweise" unbewußt, pensée connaissante (!) (im Gegensatz zum Begriff als pensée connue) genannt wird, soll dabei eine wichtige Aufgabe zu erfüllen haben. Das mag für das Werden des Urteils richtig sein, aber seine Evidenz kann unmöglich durch etwas Unbewußtes zustande kommen. de Vries.

Ehrlich, W., Das Verstehen. gr. 8° (174 S.) Zürich 1939, Rascher. *Fr* 8.—. — E. ist immer originell, eigenartig und auch eigenwillig in seiner Terminologie. Das seit Dilthey soviel beredete Verstehen wird im Gegensatz zu Erfahren und Erklären in seinen verschiedenen Arten und Stufen behandelt, die als duales, als existentiales, als geschichtlich-öffentliches und endlich als integrales

metaphysisches Verstehen unterschieden werden. Der Verf. liebt kritische Auseinandersetzungen mit fremden Meinungen nicht sonderlich. Sicher bringt er gute Beobachtungen, so über Diltey und Heidegger bezüglich des Bedeutungsverstehens, das schon etwas Abgeleitetes und keineswegs das Ursprüngliche ist. Die ganze Tendenz geht auf das Ontologische, und das letzte Kapitel will den eigentlichen Zugang zu ihm eröffnen. Es ist richtig, wenn der Zusammenhang der drei Erkenntnisweisen: Erfahren, Erklären und Verstehen betont wird. Aber vielleicht sollte das noch viel mehr geschehen; Seinverständnis steckt ja schon in der Erfahrung und Erklärung, die als getrennte Formen mehr Produkt der Abstraktion sind. Aber psychologisch mag man den Weg des Verf. billigen, der, dem metaphysischen Unverständnis der Zeit Rechnung tragend, unser Leiberleben, transzendente Begegnisse, die Frage von Schuld und Verpflichtung und sogar einer gewissen Vorsehung einführt, um die Sinnfrage des Lebens verständlich zu machen. Nur glaube ich, daß diese letzten Punkte Derivate und Überbleibsel eines einfachen, schlichten Gottesglaubens sind.

Schuster.

Litt, Th., Die Selbsterkenntnis des Menschen. kl. 8° (120 S.) Leipzig 1938, Meiner. *M* 3.50. — Das Büchlein zeichnet sich aus durch klare und leichtverständliche Darstellung, vorsichtiges Erwägen aller Seiten des Problems und damit Vermeiden einseitiger Lösungen. So werden zunächst die besonderen Schwierigkeiten und Vorzüge der Selbsterkenntnis gegenüber der Fremderkenntnis dargestellt; vor dieser hat sie die unmittelbare Immanenz von Subjekt und Objekt voraus, ist ihr gegenüber aber dadurch im Nachteil, daß diese Erkenntnis selbst mit zum Gegenstand gehört und ihn im Akte des Erkennens ändert, ja manchem, das nur unbestimmt in der Seele war, erst klare Linie und damit neue Bedeutung gibt, eine Warnung vor Gefahren jeder Tiefenpsychologie. Zwischen Aktualismus und starrer Trennung des Ich in ein absolut unveränderliches und ein veränderliches Element wird das Phänomen der Stetigkeit des Selbst in den Veränderungen klar herausgearbeitet. Auch für den Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Erkannten entstehen neue Schwierigkeiten; der Vergleich ist zwar scheinbar leichter wegen der Identität beider; aber jeder neue Vergleich ändert auch schon wieder den Gegenstand; und das Verfehlen des Gegenstandes, irrtümliche Selbsterkenntnis, gehört ebenso sehr zur Charakteristik eines Selbst wie alles Andere. Einen Ausweg bietet, wenn auch nur für annähernde Versicherung innerhalb gewisser Grenzen, die Bewährung des Urteils über uns durch unsere Taten. Da das Ich immer schon in den verschiedensten geistigen Gemeinschaften lebt und von ihnen durchdrungen ist, ist Selbstbesinnung auch schon immer Besinnung auf diese Gemeinschaften, also Selbstbesinnung der Gemeinschaft. Nur so ist diese möglich. Sie begegnet auch den erwähnten Vorzügen und Schwierigkeiten, weil sie schöpferisch ist. Schließlich ist auch in jedem Bewußtsein das Allgemeinmenschliche schon von Anfang an enthalten und kann darum bewußt gemacht werden.

Brunner.

* * *

Odebrecht, R., Welterlebnis und philosophische Rede. Ein Beitrag zum Verstehen deutscher Philosophie (Phil. Abh. 9). gr. 8° (126 S.) Berlin 1938, Ebering. *M* 5.—. — Unmittelbar veranlaßt ist die vorliegende Untersuchung durch das Bestreben, Fichtes ‚Wissenschaftslehre' in ihren tiefsten Absichten zu verstehen. Wie schon

hieraus hervorgeht, handelt es sich nicht um Sprachphilosophie im Sinne einer philosophischen Sonderdisziplin, sondern um eine Hermeneutik der spekulativen Rede als „Metaphysik der Metaphysik" (122). Dabei gilt es, „nicht so sehr darauf zu sehen", „was ‚durch' die Rede mitgeteilt wird, als vielmehr darauf, was in ihr selbst geschieht" (5). Entscheidend ist, daß die innere Polarität von Bedeutung und Ausdruck, von Noesis und Poiesis in der Sprache wieder erweckt wird. Die Sprache ist nämlich mehr als ein totes Zeichensystem, als bloßes Mittel der Mitteilung und Verständigung; sieht man nur diese Seite an ihr, so hat man das Bedeutungs- oder Noesismoment verselbständigt und damit seines eigentlichen Gehaltes beraubt. Das tiefste schöpferische Moment ist der Ausdruck oder die Poiesis. Sie ist der dynamische Akt der Selbstgestaltung oder Selbstoffenbarung der Existenz, der sich immer nur als Wirkend-wirkliches vollzieht, jedem logischen Begreifen aber widersteht. Von dieser ursprünglichen, ungegliederten Fülle abhängig ist das statische Bedeutungsmoment, das die begriffliche Ausgliederung bringt und sich nur so lange lebendig erhält, als es in das Ausdrucksmoment hineingebunden bleibt und immer wieder darin einmündet. — Den Grundgedanken des Verf. halten wir für sehr fruchtbar, wie er auch in einer wirklich philosophisch entwickelnden Weise dargeboten wird. Doch trennt er die beiden Momente der Sprache allzu sehr voneinander, weshalb das Ausdrucksmoment völlig irrational wird, während das Bedeutungsmoment zu einer bloß interpretativen Ausgliederungsfunktion herabsinkt. Die Wurzel davon ist seine existenzphilosophische Grundeinstellung (wenn er sich auch von Heidegger distanziert, so ist seine Verwandtschaft mit Jaspers um so unverkennbarer), die aber nicht notwendig zu einer vertieften Auffassung der Sprache gehört. Lotz.

Arnou, R., S. J., Metaphysica generalis. gr. 8° (219 S.) Rom 1939, Univ. Gregoriana. — Diese allgemeine Metaphysik ist aus dem Unterricht herausgewachsen und für den Schulbetrieb bestimmt. Danach ist sie zu beurteilen. Jeder Kenner wird sagen: ein ausgezeichnetes Schulbuch! Der Stoff, den man von einer Ontologie zu erwarten pflegt, wird in erschöpfender Vollständigkeit und ohne überflüssige Spitzfindigkeiten geboten. Dabei ist alles gründlich und persönlich durchdacht, überaus knapp und klar formuliert (in dieser Beziehung eignet dem Verf. eine besondere Gabe), didaktisch gut aufgebaut und entwickelt. Seiner Lehrrichtung nach nimmt das Buch überall bewußt und eindeutig für den Thomismus Stellung. Sehr ansprechend wirkt das Bemühen, die bei manchen anderen Autoren etwas gar starr gewordenen Formeln in Fluß zu bringen und in den unmittelbaren Gegebenheiten zu verankern; darum befaßt sich auch der 1. Teil mit dem mutabile als dem uns Nächsten, um erst durch Potenz und Akt zum allumfassenden Sein aufzusteigen. Als schlechthin entscheidender Kronzeuge kommt allenthalben der große Aquinate zu Worte, und zwar in gut ausgewählten und lebendig verstandenen Texten. Andere Philosophen haben kaum einen bestimmenden Einfluß. Zu begrüßen sind die an manchen Stellen vorliegenden Ansätze zu einer eingehenderen Auseinandersetzung mit dem modernen Denken. Doch zeigen sich gerade hier die Grenzen des Buches recht deutlich. Es kommt nur zu einer Beurteilung dieser Philosophen nach ihrer Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit den vollständig fertigen und in sich abgeschlossenen thomistischen Thesen, nicht aber zu

einer eigentlich lebendigen Auseinandersetzung, aus der auch die Scholastik etwas lernen würde, wie sich Thomas mit Aristoteles auseinandergesetzt hat. Überhaupt beschränkt sich alles auf eine gut durchdachte Darbietung des vorhandenen Lehrgutes, was man von einem Schulbuch verstehen kann. Aber vielleicht wäre auch in diesem Rahmen ein schöpferisches Weiterführen und Neudenken der Überlieferung von den Fragen unserer Zeit her nicht ausgeschlossen. Lotz.

* * *

Rast, M., S. J., Theologia naturalis in usum scholarum (Institut. philos. schol. auctoribus plur. philos. Prof. in collegio Pullacensi S. J. 6). 8° (XIV u. 245 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 3.20; geb. *M* 4.20. — Ein klar und übersichtlich gefaßtes Hand- und Hilfsbuch zum Gebrauch an Priesterseminarien mit sorgfältiger Berücksichtigung der in Neuzeit und Gegenwart drängenden Fragen der Gotteserkenntnis, die dem Zweck des Buches entsprechend zwar kurz, aber sehr treffend in ihrem wesentlichen Kern gezeichnet werden. Der Aufbau des Buches ist der in den Lehrbüchern der „Natürlichen Gotteslehre" übliche. Als Lehrbuch nimmt es die gesicherten Ergebnisse der traditionellen Lehre auf und ergänzt sie in einzelnen Punkten. Die Gottesbeweise werden geführt aus der Materialursache (Kontingenzbeweis), der Wirkursache (kinesiologischer Beweis), der Formalursache (den Seinsstufen) und der Finalursache (eudämonologischer, moralischer und teleologischer Beweis). Die Prinzipienlehre als Fundament der Gotteslehre ist nicht entwickelt. Das konnte in einem Buche, das einen Teil eines von mehreren bearbeiteten Lehrganges bildet, mit Recht unterbleiben. Anderseits aber wächst die philosophische Gotteslehre organisch aus der erkenntnistheoretisch-ontologischen Prinzipienlehre heraus, so daß die systematische Durchführung der Prinzipienlehre den ganzen Aufbau der Gotteslehre innerlich bestimmt. Ihrerseits umfaßt die Prinzipienlehre einen sehr großen, innerlich zusammengehörigen Fragenkomplex, in den ein großer Teil der neuzeitlichen erkenntnistheoretisch-logisch-metaphysischen Problematik eingeht und auf Kerngedanken der alten Philosophie auftrifft. Der systematische, die alten und neuen Fragestellungen berücksichtigende Ausbau der Prinzipienlehre wird zwar keinen der Sätze der Gotteslehre stürzen, anderseits aber tiefer auf die Entwicklung der Gottesbeweise und die Behandlung der Attribute Gottes und des Verhältnisses der Welt und speziell des Menschen zu Gott einwirken, als es in den üblichen Darstellungen zum Ausdruck kommt. Die theologisch-religiöse Problematik, die dem modernen Menschen so fühlbar geworden, ist eine Auswirkung der philosophischen Grundlagenkrise; sie kann nur von dieser aus voll verstanden und nur mit dieser philosophisch-wissenschaftlich überwunden werden. Nink.

Carbone, C., Circulus philosophicus seu Obiectionum cumulata collectio. Vol. 5. Theodicea. 8° (VIII u. 663 S.) Turin 1938, Marietti. *L* 25.—. — Als Hilfsmittel zur fruchtbareren Gestaltung der scholastischen Disputationen legt der Verf. diese Sammlung von über 700 Einwänden zur scholastischen Gotteslehre vor. Die Anlage des Werkes ist die gleiche wie in den früheren Bänden: Auf die These folgen gleich die Einwände und ihre Lösungen, zuerst in knapper scholastischer Form, dann in ausführlicherer Erklärung. Die Thesen sind durchweg die allgemein angenommenen, in der Frage des Concursus wird die physische Vorherbestimmung abgelehnt. Da auch die theologischen Schwierigkeiten zur Sprache

kommen, kann das Buch auch für den theologischen Traktat De Deo uno Dienste tun. de Vries.

Scherhag, P., Der Gottesbeweis aus der Seinsabstufung in den beiden Summen des Thomas von Aquin: PhJb 52 (1939) 265 bis 300. — Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen, wie er in der Summa c. gent. vorliegt, schließt nicht; denn im Beweis des Untersatzes (es gibt ein Meistwahres) wird — anstatt der ontologischen Wahrheit — im besten Fall ein höchster Grad *logischer* Wahrheit erwiesen. In der S. th. ist dieser Fehler vermieden. Der Beweis beruht aber in seinen beiden Schritten auf dem überlebten naturwissenschaftlichen Weltbild des Aquinaten. Sowohl die Abstufung der Seinsvollkommenheiten bis hinauf zu einer höchsten wie auch die Abhängigkeit der niederen Stufen von der höchsten als ihrer Ursache sind für Thomas zunächst empirisch festgestellte Weltgesetze, deren Geltung für die allumfassende Seinsordnung nicht bewiesen, sondern nur durch ein „a fortiori" gefordert werde. — Wenn sich das wirklich so verhielte, wäre der Beweis allerdings unter Voraussetzung des mittelalterlichen Weltbildes ebenso verfehlt wie unter Voraussetzung des modernen Weltbildes. Allein auf ein empirisches Gesetz, mag es als solches noch so wahr sein, läßt sich niemals ein Gottesbeweis aufbauen; und soll man Thomas wirklich zutrauen, daß er eine für den Unterschied von „Physik" und Metaphysik so grundlegende methodologische Forderung nicht gesehen hätte? Die in Frage stehenden Sätze sind in Wirklichkeit nicht „physische" Sätze, sondern metaphysische Einsichten (ebenso wie das Quidquid movetur, ab alio movetur" der prima via; vgl. Schol 10 [1935] 84—90). Die Beispiele aus der Erfahrungswelt, die zur Erläuterung herangezogen werden, beruhen allerdings auf einer vorschnellen Deutung der Tatsachen; aber dadurch dürfen wir uns den Blick für den allzeit gültigen Wesenskern des Beweises nicht trüben lassen. de Vries.

Lipowsky, F., Der historische Gottesbeweis und die neuere Religionsethnologie. 8° (89 S.) Lobnig-Freudental 1938, Schlusche. *M* 1.20; geb. *M* 2.—. — In seiner bisherigen Form ist der historische Gottesbeweis nicht haltbar, weil er Gottes Dasein schon voraussetzt. — L. führt daher den Beweis als *kausalen*. — Die Forschungen der kulturhistorischen Schule stellen uns vor die Tatsache, daß die Völker der Urkultur einen ungewöhnlich hohen Gottesbegriff haben, dessen wesentliche Merkmale Einzigkeit, Geistigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit, Allmacht, vor allem Schöpfermacht und Güte sowie Gerechtigkeit im Vergelten von Gut und Bös sind. Diese erhabene Gottesvorstellung machte auf die einfachen Naturkinder einen ungewöhnlichen Eindruck, hielt sie aufrecht in der Einsamkeit und Not des Lebens und zeitigte besonders im Familien- und geschlechtlichen Leben ein hohes sittliches Niveau. — Nach der Überzeugung der Urvölker stammen diese Anschauungen von Gott selbst, der dem Urmenschen die Religion gab. Ebenso ist der ausgeprägte Inhalt des Gottesglaubens ein Beweis, daß dieser nicht bloß das Ergebnis rein natürlichen Denkens war. Vor allem ließe sich nicht erklären, daß „man in der Urkultur bei aller Lebendigkeit der Vorstellungen ein *geschlossenes, festes Gesamtbild der Anschauungen* über die Schöpfung findet, trotz kleiner Verschiedenheiten in Äußerlichkeiten" (87). Es muß eine gewaltige Persönlichkeit gewesen sein, die diesen Menschen entgegen trat, eben Gott selbst. — So ergibt sich ein einfacher Kausalbeweis, der in seiner kürzesten Form lautet: „Die Tatsache

der Urreligion fordert logisch das Dasein Gottes, weil sie eben in ihrer Fülle, Ganzheit und Eigenart ohne das Dasein und die Wirksamkeit Gottes nicht erklärt werden kann." — Das zugrunde liegende Tatsachenmaterial ist meistens aus dem Werk von P. W. Schmidt S. V. D. und seiner Mitarbeiter entnommen. Wir möchten dem Beweis zustimmen, wenn auch die Ergebnisse von W. Schmidt nicht überall anerkannt wurden. Rast.

Sbarra, A., Filosofia e Religione. 8° (120 S.) Neapel 1938, Aquila Bianca. *L* 10.—. — Die Schrift wendet sich gegen die Aufstellungen der idealistischen Religionsphilosophie, namentlich gegen die Auffassung, die Religion sei nur eine unentwickelte Vorstufe der Philosophie und gehe in ihrer Vollendung in dieser auf. Demgegenüber weist S. einerseits auf die wesentliche Verschiedenheit von Glauben und Denken, Religion und Philosophie, anderseits auf ihre Vereinbarkeit hin, vor allem aber auf die Unersetzlichkeit der Religion durch die Philosophie. Der Ton ist allzu „apologetisch", die Beweisführung, soweit sie sich auf den gesunden Menschenverstand stützt, manchmal recht treffend, soweit sie aber eigentlich philosophische Analysen versucht, in ihrer begrifflich vereinfachenden, der Mannigfaltigkeit des Wirklichen nicht immer gerecht werdenden Art leider hie und da unbefriedigend. So wird sich z. B. der Gegner, namentlich in einer Zeit, die immer wieder das „existenzielle Denken" betont, nicht ganz mit Unrecht dagegen verwehren, wenn ohne weiteres ein rein abstraktes, unverbindliches Denken einem lebendigen, den ganzen Menschen erfassenden Glauben gegenübergesetzt wird. de Vries.

Mackay, E., Die Induskultur. Ausgrabungen in Mohenjo-daro und Harappa (Aus d. Engl. von M. Müller). 8° (152 S.; 78 Abb. und 1 Karte). Leipzig 1938, Brockhaus. *M* 3.15; geb. *M* 3.80. — Das Buch gibt meines Wissens zum ersten Mal einem breiteren deutschen Leserkreis einen Einblick in die sogenannte Induskultur, deren Blütezeit im 3.—4. Jahrtausend v. Chr. liegt, also lange vor der arischen Einwanderung in Indien. Der Verf. ist einer der berufensten Kenner, da er die Ausgrabungen in Nordwestindien mehrere Jahre lang selbst geleitet hat. Die gefundenen Gegenstände weisen öfter auf enge Handelsbeziehungen zwischen Sumer und den Indusstädten hin. Das Kapitel über die Religion der Indusleute (52—76) — das uns an diesem Orte besonders angeht — schließt mit der Feststellung, daß deren Darstellung notgedrungen recht unbefriedigend sei, da einstweilen nur ganz wenige Unterlagen zur Verfügung ständen. Die männliche Gestalt auf gewissen Siegelamuletten deutet auf die einstige Urgestalt Schiwas. Ferner spielt die Verehrung der Allmutter, die Baum- und Tierverehrung eine Rolle. Eine gehörnte Menschengottheit ist von den Industalleuten ins Land gebracht worden und mit ihnen wieder verschwunden. Sicher gab es auch in der Bevölkerung Mohenjo-daros und Harappas sowie ihrer Schwesterstädte eine gebildetere Schicht, deren Glaube vergeistigter war. Dieser Abschnitt, urteilt der Verf. selbst, gibt naturgemäß also ein recht einseitiges Bild; denn nichts ist uns erhalten, was uns auch nur den leisesten Anhalt bietet, zu erkennen, wie nun diese andere Seite der Religion jener Zeit ausgesehen haben mag. Vielleicht gibt uns die Bilderschrift, deren Entzifferung schon in Angriff genommen ist, darüber mehr Aufschluß. Die umfangreicheren Urkunden sind aber leider auf vergänglichem Stoff geschrieben gewesen und längst verschwunden. Brugger.

4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Naturwissenschaft und Metaphysik; Veröffentlichungen der Brentano-Gesellschaft. Bd. I. gr. 8° (IX u. 198 S.), Brünn 1939, Rohrer. *M* 9.50. — Der vorliegende Band enthält die Auseinandersetzung der Erkenntnistheorie und Methodik gegenüber modernen Strömungen, wie dem Neupositivismus im Sinne Machs, des „Wiener Kreises" und der Relativitätstheorie. In die Aufgabe teilen sich 6 Forscher. — 1. R. Fürth (Physiker): *Der Streit um die Deutung der Relativitätstheorie* (hier abgekürzt: RTh). Die Physik verlangt für die Annahme einer Bewegung, daß sie meßbar sei. Nun fand die RTh, daß die gewohnte Art der Messung hier mit den Gesetzen der euklidischen Geometrie nicht übereinstimme. Besondere Schwierigkeit machte die Feststellung der Gleichzeitigkeit. Derjenige von 2 Stäben, die in der Ruhe einander gleich sind, erscheint länger, in Bezug auf den der Beobachter in Ruhe ist. So kann dem einen Beobachter A größer als B erscheinen, zugleich dem anderen umgekehrt. Der Philosoph wird da mit Recht sagen, daß das Meßverfahren dann nicht das wahre Größenverhältnis liefere, sondern das scheinbare. Ähnlich bei anderen Abweichungen. Ein Widerspruch zwischen Philosophie und Physik besteht in der RTh nicht. — 2. O. Kraus: *Über die Mißdeutungen der RTh.* Führende Physiker (auch Einstein) sahen oft in der RTh eine Widerlegung der philosophischen Begriffe. In Wirklichkeit ist nur die Feststellung der Maßzahlen unter gewissen Bedingungen verändert. Einstein behauptete, daß seine Theorie den Begriff der Gleichzeitigkeit vernichte; in Wirklichkeit handelt es sich bloß um die Zeitmessung. Die Neupositivisten erklären die Behauptung der Wirklichkeit der Außenwelt für sinnlos; dann wäre die Physik eine Wissenschaft von reinen Bewußtseinserlebnissen. Aber nur das ist richtig, daß das Messungsergebnis mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt. Die Leugnung aller Substanz in der Physik ist sinnlos; Eigenschaften können nicht dem Nichts zukommen, sondern nur einem Ding. Nach Kr. ist der Äther zu fassen als das dreidimensionale kontinuierliche Ding; und die Bewegung besteht darin, daß örtliche Modifikationen in dem ruhenden Körper wandern (?). Nach allem braucht die RTh wegen der vielfach unrichtigen Deutungen nicht selbst geleugnet zu werden. — 3. A. Kastil: *Zeitanschauung und Zeitbegriff.* Die Zeit wird allgemein gefaßt als eine gerade Linie. Die Unendlichkeit von Raum und Zeit geht nicht auf die Existenz. Brentano gab der Reihe nach verschiedene Erklärungen der Erinnerung. Schließlich sieht er in dem Gegenwärtigen und Vergangenen Objektmodi. Es wird untersucht, inwieweit die Zeit- und Raumvorstellung zur Erkenntnis der Relationen steht. — 4. R. Strohal: *Das „Scheinbare" und das „Wirkliche".* Nach dem Neupositivismus sagen diese Begriffe über die Realität der Dinge nichts aus. Die Deutungen vieler Beispiele werden hier ins Einzelne untersucht und zurückgewiesen. Verf. sieht mit Brentano im wahren Urteil dasjenige, das evident ist. Indessen scheint die Evidenz eher das subjektive Kriterium der Wahrheit, nicht ihr Wesen, das in der Übereinstimmung mit dem wirklichen Sachverhalt besteht, wie das die Logik zeigt. — 5. P. F. Linke: *Neupositivismus und Intentionalität.* Der Neupositivismus leugnet die Aussagen über den Seelenzustand anderer als sinnlos (z. B. daß er sich freut), weil sich das nicht empirisch nachprüfen lasse. Aber dann müßte die Wahrheit der Erinnerung geleugnet werden. Dieser Positivismus hat die psycholo-

gischen Voraussetzungen der Erkenntnisakte nicht genügend analysiert. Es wird nachgewiesen, daß das System sich selbst widerlegt. — 6. E. Rogge: *Traum, Wirklichkeit, Gott.* Brentano, früher Anhänger des kritischen Realismus, ging am Schluß auf die Gedanken von Descartes ein. Für die Widerlegung des Solipsismus verwies der kritische Realismus auf die unendlich größere Wahrscheinlichkeit dieser Hypothese. Brentano meinte dagegen, im Solipsismus des Augenblicks werde unvergleichlich weniger angenommen. (Hieran ist wahr, daß in einem einzelnen Bewußtsein an Realität unendlich viel weniger vorliegt, als in der gesamten Welt; aber die letztere läßt nach den Gesetzen der Physik und Psychologie eine Erklärung der Erlebnisse zu, während der Solipsismus daran verzweifeln muß.) Brentano hat nun als Widerlegung des Solipsismus die Gotteslehre auf Grund des Kausalitätsprinzips angeführt. Für die Sicherheit der Erinnerung bringt er vor, daß alle Schlußfolgerungen diese beständig voraussetzen. Darin ist die Identität des Ich eingeschlossen, und der Augenblickssolipsismus wird unendlich unwahrscheinlich. Für die Annahme anderer Geister geht R. auf den universellen Optimismus zurück. Die Existenz der Körper sei allerdings einstweilen nicht evident gemacht. — Nach allem wäre sicher mit dem kritischen Realismus hier weiter zu kommen. Fröbes.

Rideau, E., Philosophie de la Physique moderne. kl. 8° (96 S.) Paris 1938, Editions du Cerf. — Das Schriftchen bietet eine für Studenten bestimmte philosophische Besinnung auf das moderne physikalische Denken, besonders wie es in der Wellenmechanik sich zeigt. Aufgabe der Philosophie sei es — im Gegensatz zu Kant — an dem konkreten Erkenntnisprozeß die Struktur des menschlichen Denkens und Geistes aufzuzeigen. Uns scheint, daß R. bei seiner Reflexion zu sehr den symbolhaften Charakter mathematischer Naturerkenntnis betont und zu wenig beachtet, wie sehr das Denken und Sprechen fast aller heutigen Physiker beeinflußt ist durch eine positivistische Wissenschaftsauffassung. Würde das berücksichtigt, dann fiele manche Deutung physikalischer Forschungsergebnisse wohl anders aus. Junk.

Feyerabend, O., Das organologische Weltbild. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Theorie des Lebens. gr. 8° (XII u. 276 S.) Berlin 1939, de Gruyter. *M* 6.80. — Der Verf. legt in diesem Buche vor, was er für sich in langen Jahren unbefangenen Nachdenkens zur Lösung der großen weltanschaulichen Fragen gefunden hat. Es ist eine Absage an den Materialismus, die wissenschaftlich, philosophisch und zum Teil auch religiös begründet wird. Das Wort „organisch" und infolgedessen auch „organologisch" hat bei F. einen eigenen Sinn, der konsequent beibehalten wird. „Organisch" bedeutet: „gestaltet und erhalten durch die geistig bestimmte Heteronomie des Naturlebens und in sie sinnvoll eingegliedert", wogegen „organologisch" bedeutet: „den Gesetzen der organischen Gestaltung wissenschaftlich entsprechend". Heteronomie steht im Gegensatz zu „Idionomie". Idionomie ist eine von außen unbeeinflußte Kausalität („nicht fremdbedingt" könnte man etwa übersetzen); eine solche sieht der Verf. nur in der Gesetzlichkeit der sich selbst überlassenen, nicht belebten Materie. Alles nicht rein Anorganische zeigt dagegen in seiner Ordnung den Einfluß von etwas Fremdem (Heteronomie) und wird „organisch", sobald feststeht, daß jedes ordnende Agens zuletzt geistig bestimmt sein muß. So wird das System der Gestirne organisch genannt; der Verf. hält es für einen Organismus und für belebt. Bei den

eigentlichen Organismen werden die verschiedenen Systeme, aus denen sich die höheren Organismen, namentlich der Mensch aufbaut — das materielle des Körpers, das funktionelle der psychologischen „Seele", das des Geistes — einzeln untersucht. Jede dieser Ganzheiten erhält ihren eigenen Ordner, ihre Entelechie: „Kraftfelder" für die Materie, die niedere Seele für das psychologische Leben; endlich das „Selbst" für das geistige „Ich". Alle diese empirischen Entelechien sind letztlich zurückzuführen auf einen einzigen metaphysischen „Geist", den Logos oder Gott. Ab und zu erinnern die Ausführungen des Verf. an ähnliche bei den anthroposophischen oder theosophischen Okkultisten. — In dem Buch ist viel Gutes enthalten auch für den scholastischen Philosophen, wenn er auch das System der Gestirne wegen seiner geordneten Einheit nicht gleich als lebendes Wesen auffaßt und die komplizierte Einschachtelung der Entelechien durch die Theorie der unmittelbaren Informierung des Körpers durch die eine geistige Seele glücklich vermeidet; sonst kommt man niemals zu einem wirklichen „Ich", das sich bewußt ist, in seinem Körper zu sein und zu wirken. Frank.

Boyer, J., Essai d'une définition de la vie. gr. 8° (142 S.) Paris 1939, Alcan. *Fr* 20.—. — Die Verfasserin sucht eine Definition des Lebens im allgemeinen, also eine abstrakte Zusammenfassung jener Eigenheiten, die allen lebenden Wesen, Pflanzen, Tieren und Menschen in gleicher Weise zustehen und wodurch sie sich in gleicher Weise von den nicht lebenden Dingen unterscheiden. Die scholastische Philosophie hat eine solche Definition aufgestellt in der Formulierung: „vita omnis (creata) est facultas immanenter agendi" oder „sese continuo movendi". Was B. sagt: „une source d'énergie autonome orientée vers la conservation", kommt auf das Gleiche hinaus, wenn man beachtet, was unter énergie und conservation verstanden wird. Jedes Lebewesen führt autonom, von innen heraus, einen individuellen Werdegang durch, mit autonomer Verwertung der äußeren Energien in zielstrebiger Weise. Der Vorgang geschieht kontinuierlich, d. h. an dem nämlichen Individuum — er ist also nur eine Abfolge von Zuständen, nicht von Dingen — und er geschieht durch beständiges neues Bewirken von „Sein", von mehr „Aktualität" („production créatrice") bis zur Vollendung des Individuums und seiner Wiederholung durch die Zeugung. In allen drei Stufen des Lebens, im organischen, tierischen und menschlichen Leben, glaubt B. diese Elemente zu finden und nur sie; selbst für das moralisch-religiöse Leben des Menschen findet B. kein anderes Kriterium als den Nutzen zur eigenen Erhaltung und zur Erhaltung der Art; sie verteidigt also die reine „Nützlichkeitsmoral". Der Unterschied zwischen den drei verschiedenen Lebensstufen besteht nach ihr nur in den angewandten Mitteln, das Ziel zu erreichen, die wesentlich voneinander verschieden seien, nicht in der „schöpferischen Produktion" und nicht im Ziele, der Konservation. Da die Verfasserin auf die substantielle Grundlage der schöpferischen Energien und auf deren Ursprung nicht eingeht, so löst sie das Problem des Lebens nicht; ihr Buch hat aber Wert wegen der Ablehnung des in Frankreich noch immer verbreiteten Materialismus. Frank.

* * *

Hengstenberg, H. E., Tod und Vollendung. 8° (216 S.) Regensburg 1938, Pustet. *M* 4.80; geb. *M* 5.20. — H. sucht in diesem Buche aufzuzeigen, wie im Tode und in der Verklärung auch das Materielle am Menschen seine Vollendung findet, indem bei

der „natürlichen" Verklärung die Materie erst eigentlich zu der Vollkommenheit gelangt, deren sie fähig ist und die der Idee Gottes entspricht. Dazu wird unterschieden zwischen Körper und Leib. Im Körper sind die Materieteilchen summenhaft zu einer Masse vereinigt; im Leibe zeigt sich eine Ganzheitsstruktur, die jedem Teil seine individuelle Stelle im Ganzen zuweist und es aus der Vermassung und Verhaftung an Raum und Zeit befreit. Dieser Leib, dem Geiste vollkommen untergeordnet, wird zum vollendeten Ausdruck des Geistes. — Die Erklärung des materiellen Seins wird versucht durch Heranziehung von Begriffen, die aus anderen Seinsbereichen, wie dem biologischen und soziologischen, stammen. So wird die Körperlichkeit gedeutet durch einen transphysikalischen Körperbegriff, der auf den materiellen Körper ausgedehnt wird. Dadurch erscheint denn auch manches mehr gekünstelt und geistreich als unmittelbar wissenschaftliches Verständnis vermittelnd, wie es ja auch der Zielsetzung des Buches entspricht. Von ihr aus gesehen bietet das Werk mancherlei Anregung und hellt manche Zusammenhänge auf. Junk.

Mattiesen, E., Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung des Erfahrungsbeweises. 3. Bd. gr. 8° (XIX u. 387 S.) Berlin 1939, de Gruyter. *M* 9.80. — Die beiden ersten, 1936 erschienenen Bände wurden von mir eingehend in Schol 13 (1938) 466 f. besprochen. Das Werk schien damals abgeschlossen zu sein. Nachträglich fügt M. noch einen Ergänzungsband hinzu, in dem er drei Gedankenreihen, die er im Hauptwerk nur kurz behandelt hatte, eingehender darlegt: 1. Argumente aus der Objektivität der Erscheinungen (d. h. daraus, daß diese Erscheinungen, volkstümlich als „Gespenster" bezeichnet, Schatten werfen, sich in Spiegeln widerspiegeln, von Tieren wahrgenommen werden; daß ihre Griffe Brandwirkungen erzeugen usw.); 2. das Argument aus den sog. Büchertesten (das M. als „selbständiges, spiritistisches Argument" ablehnt, wenn er auch glaubt, „daß im Rahmen der gesamten spiritistischen Beweisführung ein solcher [spiritistischer] Ursprung — mindestens zahlreicher Bücherteste — mit Sicherheit anzunehmen ist"); 3. allgemeine Widerstände gegen die Anerkennung des Spiritismus (alogische Widerstände, weltanschauliche Vorurteile, Schwierigkeiten im Begriff des Fortlebens selbst und bzgl. der jenseitigen Umwelt). Das Vorwort enthält auf 12 Seiten eine Polemik gegen drei Professoren, die sein Werk abgelehnt hatten, gegen den Bonner Philosophen Aloys Müller, den Münchener kath. Moraltheologen F. X. Walter und den Wiener Religionspsychologen K. Beth. — Wie die beiden ersten Bände, ist auch dieser Bd. von Wert als Sammlung des weitzerstreuten Materials und wegen der methodischen Herausarbeitung aller für die These sprechenden Gedanken. Zur grundsätzlichen Bewertung verweise ich auf meine Besprechung der ersten Bände. Hentrich.

Van der Veldt, J., O. F. M., Prolegomena in Psychologiam. gr. 8° (308 S.) Rom 1938, Coll. di S. Antonio. *L* 25.—. — Die 4 großen Teile behandeln den Begriff der Psychologie; ihre Geschichte; ihre Teilgebiete; ihre quantitativen Methoden. Wenn Verf. den Tieren Bewußtsein zuerkennt, aber bloß mit einer sehr großen Wahrscheinlichkeit, so würde ich mehr verlangen; die Analogie, mit der der Beweis beginnt, kann doch überwältigend werden. Gut werden dargestellt die beschreibende und erklärende Psychologie, die Grundteilung der psychischen Akte. Den Gegensatz der empirischen von der philosophischen Psychologie würde ich weniger schroff betonen. Auch die Geschichte nimmt beständig

Ursachen an, ohne an Metaphysik zu denken, weil der Ursachensatz die anerkannte Grundlage jeder Forschung ist. Ähnlich wie die Physik sich von der Kosmologie seit langem abgrenzt, indem sie Tatsachen, Gesetze und nächste Ursachen aufsucht, unterscheidet sich auch die empirische von der philosophischen Psychologie, indem erstere die Eigenschaften der Seele und die Folgerungen für Sittlichkeit, Religion usw. nicht mit einbezieht. — Die Geschichte der Psychologie ist sehr eingehend, von den Systemen der Inder, Chinesen, Griechen, Scholastiker, neueren Philosophie, bis zu den heutigen Systemen. — Der Abschnitt der Teilungen behandelt sowohl die Verschiedenheit der Systeme (Funktionalismus, Behaviorismus usw.), als auch die eigentlichen Teile (allgemeine, genetische, pathologische Psychologie usw.). — Der letzte Teil ist eine Art psychologisches Praktikum. Es wird gezeigt, wie die Beobachtungsfehler durch Mittelwerte und Streuungsmasse zu behandeln sind; das Wesen der Korrelationsrechnung. — Nach allem ist das Werk eine wertvolle Ergänzung dessen, was die empirische Psychologie an positiven Ergebnissen vorführt. Die Kenntnis der einschlägigen Literatur ist sehr reich. Fröbes.

Schmidt, E., Der Aubert-test als Persönlichkeitstest usw.: ZPsych 144 (1938) 193 ff. — Das Aubert-phänomen besagt: wird im Dunkeln eine senkrechte leuchtende Linie betrachtet mit seitwärts geneigtem Kopf (hier um 70°), so wird sie nicht mehr richtig lokalisiert, sondern gewöhnlich entgegengesetzt gedreht. Die Versuche hier zeigen, daß dabei der Typus im Sinne von Jaensch die Größe der Abweichung bestimmt: beim Typ J_3 ist die subjektive Abweichung im Mittel 2°, bei dem am stärksten nach außen konzentrierten J_1 im Mittel 26°. Beim Typ S sind die Schwankungen besonders groß. Die Täuschung scheint bei Kindern noch nicht zu bestehen. Fröbes.

Mamdapurkar, G., Versuche über die räumliche Wirkung ebener Bilder: ZPsych 144 (1938), 273 ff. — Ebene Bilder von Landschaften, Gebäuden werden leicht räumlich gesehen; besonders stark beim Film, wie allgemein bekannt. Dazu hilft die Perspektive und andere immanente Faktoren. Hier werden ausschließlich die *sekundären Faktoren* untersucht, ob sie beim gleichen Bild die räumliche Erscheinung verstärken. So findet sich, daß durch das Flimmern des Bildes (wie beim Film) die Räumlichkeit erhöht wird, ebenso durch Erschütterung in senkrechter Richtung, besonders gut bei $^1/_2$ mm Größe; auch wird das Bild räumlicher, wenn es größer genommen wird; ebenso wenn es sehr schnell um die horizontale Achse gedreht wird. Günstig ist auch ein breiter Rahmen; daß es ein Diapositiv ist oder ein Projektionsbild; im allgemeinen wirkt alles günstig, was die Genauigkeit der Abbildung abschwächt. Fröbes.

Dieckmann, W., Die Tiefenwahrnehmung unter dem Gesichtspunkt der Integrationspsychologie: ZPsych 143 (1938) 149 ff. — Die Querdisparation ist nicht eindeutig an Tiefensehen gebunden, wie schon bekannt ist. Die neuen Versuche zeigen einen Zusammenhang mit den Typen. Die schwach nach außen integrierten J_3 zeigen sofort den räumlichen Eindruck; hier entscheidet die Disparation. Dagegen tritt bei starker Integration J_1 die Räumlichkeit nicht spontan auf; man hat da erst eine rein flächenhafte Anschauung; dann Unruhe; schließlich Tiefe. Fröbes.

Lehmann, H., Entstehung der Scheinbewegung im Lichte neuerer Versuche: ArchGsmtPsych 102 (1938) 375 ff. — Werden

kurz nacheinander 2 Lichtlinien in kleiner Entfernung voneinander geboten (a, b), so erscheint eine kontinuierliche Bewegung von a nach b. Bei Wiederholung dieser Versuche unter möglichst günstigen Bedingungen zeigten sich die Erscheinungen subjektiv verschieden. Die meisten sehen in der Tat den leuchtenden Strich sich von a nach b bewegen, wobei die Bewegung dauernd sichtbar, kontinuierlich ist. Bei einer zweiten Gruppe wird nicht eigentlich kontinuierliche Bewegung gesehen; es bleibt vielmehr der schwarze Zwischenraum, und der leuchtende Strich scheint dahinter her zu laufen. Einige wenige endlich sahen überhaupt keine Bewegung, sondern nur die ruhigen Linien, die abwechselnd erlöschen und aufleuchten. Bringt man in das Zwischenfeld einen leuchtenden Dauerreiz, so stört er den Bewegungseindruck bis in einige Entfernung. Entscheidend ist, ob das Zwischenfeld zur Bewegung gehört; wofür verschiedene Auffassung möglich ist. Selbst bei nur einem Reiz hat man bisweilen Bewegungserscheinung, etwa nach oder von einem Ort, auf den die Aufmerksamkeit gerichtet ist. Hat man gelernt, die subjektive Einstellung zu beherrschen, so kann man nach Belieben optimale Bewegung oder ihr Ausfallen erzielen. — Die Erklärung wird im Sinne von Erismann gegeben: Die Scheinbewegung ist eine subjektive Ergänzung im Sinn unserer gewohnten Erfahrungen. Aus dem ungewohnten plötzlichen Verschwinden des einen Striches und dem Entstehen eines entfernten macht man ein Wandern, was nach der Erfahrung verständlicher ist. Liegt ein Schirm in der Nähe, so liegt nahe das Verschwinden des Striches hinter ihm usw. Zweifellos ist diese empirische Erklärung verständlicher als die häufig versuchte physiologische Erklärung. Fröbes.

Leonhard, K., Die Gesetze des normalen Träumens. 8° (124 S.) Leipzig 1939, Thieme. *M* 5.40. — Das Buch behandelt auf Grund eigener Traumbeobachtungen während vieler Jahre die Traumelemente in ihren Abhängigkeiten. Hier überwiegen die klaren optischen Vorstellungen stark, wobei die Form vorherrscht, Farbe und Helligkeit zurücktritt; diese Form ist dann regelmäßig nicht vom Vortag, sondern liegt 10—12 Tage zurück. Nur Bilder der Farbe geben die am Vortag gesehene Farbe getreu wieder. Eine Folge davon sind die Mischbilder, indem vom Gesehenen (am Vortag) die Form durch eine fremde ersetzt wird, die Farbe bleibt. Das akustische Traumbild ist teilweise eigene Sprache in klaren Sätzen, teilweise Hören von anderen, wobei meist nur unbestimmte Laute wirklich gehört werden, denen man einen Sinn in Gedanken unterschiebt. Die Traumbilder hängen fast nicht vom Willen ab, wohl aber von Affekten. Das entstandene Traumbild wird bald durch ein anderes ersetzt. Die Denkstörung im Traum (das Unkritische) wird in bekannter Weise aus der Enge des Traumbewußtseins erklärt. Auf den Sinn des ganzen Traumes ist nicht eingegangen. Im Halbschlaf werden die bekannten wirklichkeitsnahen Bilder beobachtet, wobei Form und Farbe zusammenstimmen und die Kritik erhalten bleibt. Häufig wird da ein abstrakter Gedanke konkret in einem Bild geboten. Anderer Art sind im Wachen die Müdigkeitsnachbilder nach längerer körperlicher Tätigkeit, die im Gegensatz zu den gewöhnlichen Nachbildern stundenlang andauern können. Fröbes.

Hofstätter, P. R., Tatsachen und Probleme einer Psychologie des Lebenslaufes: ZAngPsych 53 (1938). — Miles, W. R., Aspects of ageing, 1939. — v. Bracken, H., Die Altersveränderungen der geistigen Leistungsfähigkeit usw.: Zeitschr. f. d. Altersfor-

schung. — Die für Jugendliche geeichten Intelligenztests ergaben zunächst eine beständige Abnahme der Intelligenzhöhe nach 20 Jahren. Genauer stellte Miles bei tausenden intellektuell hochstehender Erwachsenen fest: die Intelligenzhöhe, die hier bei 20 Jahren die Höhe von 114% besaß, sank nach 30 erst langsam, später etwas schneller, so daß sie bei 90 Jahren auf 79% gesunken war (Hier bedeutet 100 die mittlere Höhe der Bevölkerung, 120 steht also schon recht hoch, 80 recht tief). Diese Bestimmungen haben die Fehlerquelle (wie Miles später anerkannte), daß sie die Schnelligkeit in Lösung von Schülerarbeiten messen, was Erwachsene nicht interessiert und ihre höchsten Leistungen nicht berührt. Nach Spearman bleibt die Intelligenzhöhe nach 16 Jahren bis zum Ende unverändert. Für die geistigen Leistungen ist mitentscheidend der gesamte Wissensbesitz, der beständig zunimmt (was bei den üblichen Intelligenztests absichtlich ausgeschaltet wird). Lehrreich ist deshalb die Bestimmung des Alters, in dem Schriftsteller ihr bedeutendstes Lebenswerk herausgeben. Der mittlere Wert liegt zwischen 40 und 60 und ist nach den Gebieten verschieden; beispielsweise bei Ärzten, Philosophen, Mathematikern, Juristen, Naturforschern zwischen 50 und 60. In ähnlichem Sinn sprechen auch allgemeinere Erfahrungen: Von 18 untersuchten Berufen (worin Rechtswissenschaft, Medizin usw.) schloß keiner die Arbeit von solchen über 60, ja 75 aus. Allgemein steigt mit wachsendem Alter die Fähigkeit zur Vereinheitlichung, für den Zusammenhang, für allgemeinere Fragen. Etwas ähnliches bezeugt schon Schopenhauer: Die größte Energie der seelischen Kräfte liegt vor 30 und nimmt dann langsam ab. Aber die Erfahrung und Gelehrsamkeit wird erst später reif. Im Alter ist mehr Urteil, Durchdringen und Gründlichkeit. Den Stoff seiner originalen Grundansichten (das was ein bevorzugter Geist der Welt zu geben bestimmt ist) sammelt er schon in der Jugend. Aber seines Stoffes Meister wird er erst in späteren Jahren. Fröbes.

5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre. Pädagogik.

Hadlich, H., Die Idee des Gesetzes in der praktischen Vernunft (Schriften d. Albertus-Univ., Geisteswiss. Reihe 11). Königsberg 1938, Ost-Europa-Verlag. *M* 4.—. — Diese Schrift ist, dem Sprach- und Denkstil nach zu urteilen, eine Erstlingsarbeit. In ihren Grundvoraussetzungen folgt sie ohne Vorbehalt den Anschauungen H. Heyses. Sie will im Kantischen Sittengesetz aus der mosaischen Verkleidung den neuen philosophischen Gedanken herausschälen, in dem „Kant sich von einer alten Metaphysik ab- und einer neuen Ordnung zuwendet": das Gesetz der praktischen Vernunft ist nicht rein formal, eine „bloße Formel", sondern als Idee ist es die „Form der Existenz"; „Kant stößt mit dem Prinzip der im Reinen auf Grund der Allgemeinheit der Gesetzlichkeit möglichen *Autonomie* zu dem eigenen in die Form des Ganzen gebundenen Existenzgrund durch" (85). — Daß man dem Kantischen Gedanken mit dem Vorwurf des bloßen Formalismus nicht ganz gerecht wird, ist wahr. Das wird hier nicht zum ersten Male gesagt. „... das synthetische Urteil a priori des kat. Imperativs hat keinen geringeren Bedeutungsinhalt, als den des ontologischen Zusammenhangsgesetzes für alle übersinnliche Gemeinschaft vernünftiger Wesen", so drückte es H. Heimsoeth in

seinem bekannten Aufsatz in den Kantstudien 1924 (S. 132) aus und umschrieb damit zugleich deutlich die inhaltliche Idee, die dem Kantischen Sittengesetze tatsächlich zugrunde liegt. — Auch bei der Interpretation des Gesetzes verbirgt sich in den wenig durchsichtigen Ausführungen des Verf. eine wichtige Einsicht: das Sittengesetz ist nicht ein nur von außen kommender, fremder Imperativ, sondern offenbart in seinem Inhalt die verbindliche Ordnung des Daseins selbst und ist so Form des Seins in seinem Ganzheitszusammenhang. Diese Erkenntnis samt seiner eigenen weiteren Deutung hält Verf. für die Wiederentdeckung der griechischen Idee des Nomos; er findet sie in Kants Autonomie intendiert, wenn auch nach ihm Kant im übrigen dem „abendländisch-traditionellen Grundansatz der Gott-Seele-Welt-Ordnung" verhaftet bleibt und sein sittlicher Imperativ infolgedessen die Züge des mosaischen Gesetzes trägt. Die neue Ordnung, wie H. sie sieht, ist allerdings vom „abendländisch-traditionellen Grundriß" ganz frei. Es scheint dem Verf. nie auch nur ein Verdacht aufgestiegen zu sein, ob dieser volle Bruch mit der Tradition nicht vielleicht doch eine „Dimension" der Existenzordnung dem Verständnis verschlossen hat, die im „Ganzen des Seins" wesentlich ist. Auch ahnt er nicht, daß die Einsicht in die Idee des Gesetzes als Seinsordnung in der abendländischen Tradition lange lebendig gewesen ist, und zwar verbunden mit einer Auffassung von Transzendenz und Immanenz, die von seinem Vorwurf der „unüberbrückbaren Abtrennung zweier Welten" nicht berührt wird. Hartmann.

Larenz, K., Sitte und Recht: ZDKulturph 5 (1939) 232—54. — Vom Standpunkt der völkischen Rechtsauffassung aus ist das Recht nicht nur ein System von gesellschaftlichen Normen mit Zwangsgewalt, sondern die wirklich verpflichtende Lebensordnung der Volksgemeinschaft, die nicht auf Willkür, sondern auf Blut und Schicksalseinheit beruht. Zu dieser Lebensordnung gehört auch die Sitte und in etwa auch die Konvention. Die bisher übliche Abgrenzung hat die beiden letzteren zu stark zusammen gesehen, das Recht zu stark isoliert. In Wirklichkeit gehören Recht und Sitte zusammen. Die Sitte ist verpflichtende Gewohnheit. Sie ist gleichsam das Sein der Gemeinschaft, zugleich aber auch ein Sollen. Sie ist objektiver Geist (Hegel). Ebenso das Recht. Drei Stufen führen von der Sitte zum Recht: die Form eines Ehrengerichtes, das sogenannte Gewohnheitsrecht, das Gesetzesrecht. Bei Sitte und Recht handelt es sich nicht um zwei getrennte Lebensordnungen, sondern um verschiedene Erscheinungsformen der gleichen völkischen Gesamtordnung als der objektiven Sittlichkeit, die in ihrer widerspruchslosen Einheit als Sitte *und* Recht Ausdruck der Einheit und Ganzheit des völkischen Lebens sind. — Die sittliche Fundierung der positiven Rechtsordnung wird also klar zugegeben. Die Schwierigkeit liegt aber darin, daß wir heute in wesentlichen Punkten keine einheitliche Sitte haben. Schuster.

Heinrich, R., Der ‚Grundgedanke' des Strafgesetzes nach § 2 StGB n. F. (Inaug.-Diss. München). 8° (XVIII u. 113 S.) Speyer 1939, Pilger-Druckerei. — Mit reicher Heranziehung der Literatur und der Gerichtsentscheidungen deutet H. die neue Fassung des § 2 StGB (Reichsgesetzblatt I [1935] 839), gemäß der „nach den Grundgedanken eines Strafgesetzes und nach gesundem Volksempfinden" eine Bestrafung verhängt werden kann. Nach H. würde das gesunde Volksempfinden, das glücklich als völkische Rechts- und Sittenordnung aufgefaßt wird (3), doch allein nicht genügen ohne die objektive Grundlage eines oder mehrerer Strafgesetze;

„die Analogie darf den festen Boden des positiven Rechts nicht verlassen ..., wenn die ‚richterliche Rechtsschöpfung' nicht zu Willkür, Rechtsunsicherheit und Rechtszersplitterung führen soll" (29). Das „und" vor „nach gesundem Volksempfinden" wird also von H., ähnlich wie von Kohlrausch, konjunktivisch aufgefaßt, während nach Kessler (Verbrechen und Strafe, Berlin 1939, 14 — „und" im Fettdruck!) das Volksempfinden auch ohne vorliegenden gesetzlichen Grundgedanken zur Bestrafung berechtigt. Die zu leichte Anklage auf Verletzung des Gemeinwohls wird von H. verworfen (41; 84); immerhin wird neuestens bei dem Selbstmord wie bei dem Duell auch außerhalb der Scholastik der Gemeinwohlgesichtspunkt mit Recht stärker betont. Kraft seiner Auslegung des § 2 stellt H. im Strafwesen die Behörden, Beamten, Urkunden der Partei denen des Staates gleich. — Das Kirchenrecht verwirft die Strafrechtsanalogie (CIC cc. 20; 2195; 2219 § 3); das allgemeine Strafgesetz für nicht schon strafbedrohte, aber außergewöhnliche Vergehen, c. 2222 § 1, erteilt nicht jedem Richter, sondern nur dem Gesetzgeber ein Bestrafungsrecht (vgl. lex 7 § 3 Dig. 48, 4). Gemmel.

Fickert, H., Rassenhygienische Verbrechensbekämpfung (Kriminalist. Abh., 37). gr. 8° (124 S.) Leipzig 1938, Wiegandt. *M* 3.—. — Die eugenischen Bestrebungen werden von selbst dem Verbrechen entgegenwirken, das ja außer der Umwelt auch die körperlich mitbedingte Anlage zur Grundlage hat. F. stellt nun die Frage, ob die eugenischen Gesetze, das Unfruchtbarmachungs- und Ehegesundheitsgesetz, auch unmittelbar der Verbrechensbestrafung dienen sollen. Er verneint dies, da die Gesetze und — zumeist — die Rechtsprechung diese Deutung ausschlössen. Ein Grund für die Zurückhaltung des Gesetzgebers sei die Ungeklärtheit der Vererbungsfrage. Doch macht F. außerdem einen anderen Gesichtspunkt geltend. Außer der Medizin und Biologie müsse die Verbrechercharakterologie den Geist mit der Kraft des freien Willens berücksichtigen; der nationalsozialistische Gesetzgeber, dessen Strafrecht um den Begriff der Schuld und damit der Freiheit kreise, bekenne sich „zu einer metaphysischen Auffassung der über alle natürlichen Bedingtheiten doch letzten Endes souveränen menschlichen Persönlichkeit" (35). Über diese das Philosophische und Naturwissenschaftliche vereinigende Strafrechtsphilosophie handelt die vor allem wertvolle Einleitung. F. findet harte Worte für die „kulturfeindliche Tendenz" einer rein naturalistischen Eheauffassung (58). Aus all den genannten Gründen sei für die nächste Zeit eine Anordnung der Unfruchtbarmachung zwecks Bestrafung nicht zu erwarten (In Casti connubii ist zu einer solchen Auffassung nicht Stellung genommen, AAS 22 [1930] 565 mit Verbesserung 604). Gemmel.

Schweizerische Rundschau. Monatsschr. f. Geistesleben u. Kultur. Sonderheft: Rasse und Staat. Jg. 38 (1938/39), Heft 9, S. 621—708. Einsiedeln 1939, Benziger. Sonderheft außer dem Abonnement *Fr* 2.—; NouvRevTh 66 (1939) 129—236. — Durch Herausheben des Wahren wird die Lehre der Kirche, wie so oft, auch aus den Rassefragen bereichert hervorgehen. Die beiden Sondernummern von Zeitschriften aus Ländern mit reicher politischer und kultureller Erfahrung bieten bereits hierfür eine Gewähr. Eine Reihe von Fachleuten behandelt die anthropologische, psychologische, moralisch-rechtliche und religiöse Seite der Rassenfrage sowie das Verhältnis von Rasse, Volk, Nation, Staat. Das Körperliche ist zweifelsohne eine der „Wurzeln" für das Gei-

stesleben des Einzelnen und für das Gedeihen der Ehe und Familie; daraus erstehen wichtige Aufgaben für Kirche und Staat. Man tritt für ein voreheliches Gesundheitszeugnis ein (Schweiz. R. 691), das natürlich nicht abschreckend wirken darf; von zu großer Verschiedenheit der Eheleute wurde stets abgeraten. Graduelle Wertunterschiede der Menschen werden nicht geleugnet, ohne daß dadurch die wesentliche Rechtsgleichheit angetastet wird; wem mehr gegeben, von dem wird mehr verlangt werden. Dient der Staat, seiner Aufgabe gemäß, der Würde der Menschenperson (Schweiz. R. 661), wird er auch seinem Volke am besten dienen. — Die belgische Zeitschrift bietet eine gute Übersicht über die einschlägigen kirchlichen Aktenstücke und die theologische Fachliteratur.

* * *

Gemmel.

Engelmann, W., Die Wiedergeburt der Rechtskultur in Italien durch die wissenschaftliche Lehre. Eine Darlegung der Entfaltung des gemeinen italienischen Rechts und seiner Justizkultur im Mittelalter unter dem Einfluß der herrschenden Lehre, der Gutachtenpraxis der Rechtsgelehrten und der Verantwortung der Richter im Sindikatsprozeß. gr. 8° (XXIV u. 585 S.) Leipzig 1938, Koehler. *M* 24.—. — Durch die vor fünf Jahren fertiggestellte, aber nun umgearbeitete Schrift stellt sich E. in die Front derer, die eine wissenschaftliche Würdigung der mittelalterlichen Rezeption des römischen Rechts erstreben. „Es war nie deutsche Art, die Aufnahme höherer Geisteskultur von anderen Völkern abzulehnen, vielmehr solche sich zu eigen zu machen" (14). Übrigens handelt es sich bei der Rezeption nach E. im Gegensatz zu Savigny mehr um das lebendige damalige italienische Justizrecht, das aus der Bologneser Romanistik, ebenso sehr aber auch aus der lebensnahen juristischen Gutachtenpraxis entsprang und im Stadtstatutenrecht mit seinem die Richter zur Verantwortung ziehenden Sindikatsprozeßrecht einen Niederschlag fand. Diesem überlegenen Recht erlag das deutsche mangels einheitlicher Kodifizierung und deshalb Schulungsmöglichkeit und infolge seines Formalismus (9 ff.). Entgegen verbreiteten Strömungen sieht E. ferner im Bologneser römischen Recht hauptsächlich das Justinianeische, das für ihn das eigentlich klassische römische Recht darstellt. Dabei steht E. den vorab im heutigen Italien (vgl. aber auch etwa Hohenlohes und Wengers Arbeiten) gepflegten Bestrebungen fern, dem Einfluß des Christentums auf das Justinianeische Recht nachzugehen (die italienische Literatur der letzten Jahre konnte E. nicht verfolgen). Mehr dürfte auffallen, daß jene lebensnahen Juristen von der gerade in dem auch für die Justizreform entscheidenden 13. Jahrh. in Blüte stehenden Scholastik kaum Anregungen empfangen haben sollen (Hölschers Studien werden nicht genannt); die Scholastik widerstrebe eben der Systematik und sei wesentlich formalistisch. Gilt letzteres z. B. auch für das scholastische Naturrecht? Von einem Naturrecht jener Romanisten will E. trotz des Textbefundes und trotz seines sonstigen Kampfes gegen jeden Formalismus und trotz wertvoller Gedankengänge (13, 89, 129), die an das rechtverstandene scholastische Naturrecht erinnern, nichts wissen. — Das Werk, die reife Frucht ernster wissenschaftlicher Lebensarbeit und eine Fundgrube vor allem für das mittelalterliche italienische Stadtstatutenrecht, ist für das Verständnis auch der deutschen Rechtsgeschichte unentbehrlich und stellt als Ganzes eine Ehre für die deutsche Wissenschaft dar. — Zu 442 Anm. 9: Die poena sacramenti kann nach Cai. Inst. 4, 14 gedeutet werden.

Gemmel.

Barillari, B., Preestetica e filosofia del diritto in G. V. Gravina. P. I. gr. 8° (149 S.) Bari 1937, Laterza. *L* 15.—; P. II. 8° (135 S.) Neapel 1939, Morano. *L* 15.—. — Die Würdigung des Literaten und Rechtsphilosophen Gravina bietet zugleich für diese Teilgebiete ein Kulturgemälde des päpstlichen Rom zu Beginn des 18. Jhrhdts. Auf des letzteren politische Entwicklung hatte Gr. über Locke und Rousseau einigen Einfluß. Nach Schulte (3, 501) bleibt freilich z. B. das kanonistische Kompendium Gr.s „ohne jedes tiefere Eingehen auf den Gegenstand und die Praxis" und die neuere Enciclopedia italiana, Art. Gr., glaubt feststellen zu sollen, daß G.s kaum schöpferische, besonders von den Franzosen abhängige Schriften seit langem ungelesen bleiben. Die Abhängigkeit von den Franzosen beherrscht jedenfalls G.s Kampf gegen die Jesuitenmoral; zu B.s hauptsächlich auf Groce sich berufende Bemerkungen über die philosophische Sünde und die eigenartige Persönlichkeit des Sekretärs Alexanders VIII., Sergardi, sei ergänzend verwiesen auf NouvRevTh 62 (1935) 591 ff.; 673 ff. Zu dem 91 über das altrömische erctum citum Gesagten vgl. Schol 13 (1938) 155. Möge B. uns weitere kritische Arbeiten über Gr. schenken! Gemmel.

Ebenstein, W., Die rechtsphilosophische Schule der Reinen Rechtslehre. Prag 1938, Taussig u. Taussig. *M* 5.—. — E. gibt eine Darstellung der Rechtsphilosophie der „Wiener Schule" H. Kelsens, die, wie wir hier erfahren, in der Tschechoslovakei, wohin sich Kelsen zurückgezogen hatte, eine Reihe Vertreter besaß. Das Buch soll zugleich in englischer Sprache erscheinen, um der Reinen Rechtslehre in der englisch sprechenden Welt eine „große Zukunft" zu eröffnen. Das Buch ist sehr geeignet, in die Gedankengänge Kelsens einzuführen. Im wesentlichen ist es eine bloße Wiedergabe der Reinen Rechtslehre, für die der Verf. so begeistert ist, daß er sie zu Beginn als die „bedeutendste Richtung der Staats- und Rechtstheorie unseres Jahrhunderts" vorstellt. Er fällt auch noch ein anderes Urteil über diese Rechtsphilosophie, nämlich daß sie „den Charakter einer zum Teil ungemein destruktiven, ‚alles zermalmenden' Theorie" (23) habe. Dieses Urteil gilt in einem viel tieferen Sinne, als der Verf. selber es meint. Zur Begründung sei nur ein Satz zitiert, den der Anhänger Kelsens unbefangen schreibt (68): „In der Behandlung des Menschen im Recht gelangt (die Reine Rechtslehre) zur radikalen Eliminierung jeglicher realen Substanz und zu ihrer Ersetzung durch eine Hilfskonstruktion des Denkens." Hartmann.

* * *

Angelinus, O. M. Cap., Wijsgerige Gemeenschapsleer. Deel II: De Gemeenschap in haar Verhouding tot haar Leden. gr. 8° (173 S.) Utrecht 1938, Dekker. *Fl* 2.25; geb. *Fl* 2.90. — Was über Ausarbeitung und Stil des 1. Teiles gesagt worden ist (vgl. Schol 14 [1939] 154), trifft auch hier wieder zu. — A. bejaht die wahre Totalität der Gemeinschaft. Die Teile sind ja eben dadurch Teile, daß sie das Ganze bilden. Aber das Ganze ist keine Ganzheit durch die Teile, sondern durch die Einheit, welche es in den Teilen formiert. Die Einheit dagegen verdankt das Ganze nicht den Teilen, vielleicht hat es von ihnen seine Vielheit (54). Also gibt es wahrlich einen Primat des Ganzen über die Teile. Aber keinen eindeutigen: das ist der springende Punkt. Wie die Einheit analog ist, so auch der Primat. In der menschlichen Gesellschaft gestaltet sich der Primat auf eigentümliche Weise. Denn der Mensch verdankt der Gesellschaft nicht sein Mensch-sein, son-

dern das Bürger-sein, das Arzt-sein usw., also seine akzidentelle Vollkommenheit (62). Jedoch soll hieraus nicht folgen, daß der Mensch nicht als Mensch der Gesellschaft untergeordnet ist; denn zwischen den Ärzten und den Menschen gibt es keinen adäquaten Unterschied. Es folgt nur, daß er ihr als Mensch nicht ganz und gar gehört. Damit ist neben dem gesellschaftlichen Sein und Handeln auch das persönliche gegeben, und zwar im letzten Ende nicht allein um der Gesellschaft willen (wie man öfters behauptet hat), sondern auch wegen persönlicher Rechte (82). Wie subtil das gegenständliche Problem ist, zeigt sich klar im 4. Kap., in dem A. Individuum und Gemeinschaft betrachtet als zwei unterschiedene Subjekte. Die ausgezeichnete Analyse stellt als Pflicht beider dar, einander gegenseitig zu nützen, und beweist, daß letzten Endes die Gesellschaft dem Menschen ganz untergeordnet ist; denn auch sie dient der formellen Gottesverherrlichung nur durch das persönliche Kennen und Lieben des selbständigen Menschen. Die Gesellschaft an sich ist nicht imstande, selbst zu kennen und zu lieben. Auch auf das vorzügliche Schlußkapitel soll hingewiesen werden, das mit großer Sorgfalt die komplizierten Beziehungen zwischen dem persönlichen und gemeinsamen Nutzen entwickelt. Nur ein Wunsch möchte hier geäußert werden: das Gemeinwohl sollte mehr als sittliche Kategorie hervorgehoben werden. Schröder.

Hesse, A., Grundriß der politischen Ökonomie. 3. Bd.: Volkswirtschaftspolitik. gr. 8° (346 S.) Jena 1937, Fischer. *M* 12.—; geb. *M* 13.50. — Der 3. Bd. — Volkswirtschaftspolitik — des den Conrad'schen Grundriß fortführenden Hesse'schen „Grundrisses der politischen Ökonomie" steht auf der Höhe der bekannten Tradition dieses Lehrbuches und ist den schon erschienenen Bänden (I. Deutsches Wirtschaftsleben, II. Volkswirtschaftslehre, IV. Statistik) ebenbürtig. Die Einfachheit der Darstellung, die Klarheit des Aufbaus und die ausgewogene Mischung von Grundsätzlichem und Tatsächlichem, von historischen und gegenwärtigen Gegebenheiten sind wiederum anzuerkennen; hinzu kommen eine dankenswerte Einführung in das Wichtigste der neuen Gesetzgebung und gute Literaturverweise bei den einzelnen Abschnitten. Die oft gerühmte Brauchbarkeit des Werkes für den Studierenden, aber auch für jeden, der, ohne Nationalökonom zu sein, wirtschaftswissenschaftliche Erkenntnisse braucht, ist somit wiederum gesichert. Wer freilich noch von dem sachlichen Gewicht des einstigen Methodenstreits unter den deutschen Wirtschaftswissenschaftlern beeindruckt ist, wird feststellen müssen, daß die Verteilung des Gesamtstoffes auf die nun vorliegenden vier Bde. des „Grundrisses" wirklich nur von dem Gesichtspunkt der „Zweckmäßigkeit arbeitsteiliger Aufgliederung" geleitet wurde und eine tiefer liegende Systematik nicht zur Grundlage hat. In dieser Hinsicht befriedigen auch die einleitenden Betrachtungen über Volkswirtschaftslehre und Volkswirtschaftspolitik, ferner über Ursachen- und Zweckbetrachtung nicht. Was z. B. über technische, logische und ethische Werturteile und über das Element des „Irrationalen", der „Weltanschauung" in der Wirtschaftswissenschaft gesagt wird, bleibt an der Oberfläche und somit der vertieften Methodik fern, die doch gerade die deutsche Sozialökonomie im Methodenstreit unter dem Druck des M. Weber'schen Radikalismus einer Trennung von „Sein" und „Sollen" erreicht hatte. Dies wird gerade jener bedauern, der die erwähnte Trennung und somit die rein positivistische Auffassung des „Seins" bei M. Weber ablehnt und an einer inneren Verbindung von „Sein" und „Sollen", von Wirk- und

Zweckursächlichkeit auch für die Wirtschafts*theorie* festhält. Volkswirtschaft ist eben „die Wirtschaft eines staatlich geeinten Volkes" (H. Pesch), und es ist gewiß, daß die staatliche Funktion der Wahrung des „Gemeinwohls" nicht nur dem System der Wirtschafts*politik*, sondern auch der Wirtschafts*theorie* einen einheitsstiftenden Gesichtspunkt gibt. Dies anerkennt auch der neue „Grundriß", aber er verkennt, daß jener einheitsstiftende Gesichtspunkt der „Politik" und der „Theorie" in *wesentlich* verschiedener Weise zukommt, ja, daß gerade darin der Unterschied von „Theorie" und „Politik" beruht, der somit viel innerlicher und tiefer ist als der bloß äußerliche und gradmäßige Unterschied gemäß „allgemeinen und besonderen Aufgaben", wie der vorliegende „Grundriß" meint. Eher wäre die letztere Unterscheidung als durchgängige Zweiteilung in der „Volkswirtschaftspolitik" *selbst* am Platz gewesen. Denn jene Maßnahmen, die der Staat in Wahrung seiner Gemeinwohlfunktion auf den im „Grundriß" trefflich unterschiedenen Gebieten der Agrar-, Gewerbe-, Handels-, Verkehrs-, Einkommens- und Weltwirtschaftspolitik durchführt, enthalten einen bleibenden, innerlich notwendigen, mit dem Wesen staatlicher Funktion gegebenen Kern und Bestand allgemeiner Normen, der deutlich von jenen Maßnahmen sich abhebt und abgehoben werden muß, die aus der besonderen Situation und augenblicklichen Zielsetzung der Staatsführung erfließen. Diese Unterscheidung würde dann auch gestatten, an eine konkrete Volkswirtschaftspolitik die kritischen Gesichtspunkte des Normalen und des Einheitlich-Organischen heranzutragen. In etwa könnte das Verhältnis des ersten und zweiten Teils, überschrieben: Die Ziele bzw. Die Gesamtwirtschaft, zu den übrigen fünf Teilen im Sinne der eben gewünschten Zweiteilung des gesamten Aufbaus der Volkswirtschaftspolitik aufgefaßt werden, wenn dies die Absicht des Verf. war, was aber aus der Linienführung des Buches nicht hervorgeht.

Gundlach.

Stromata. Archivos de la Faculdad de Filosofía y Teologia San Miguel. Vol. I. Sociologia y filosofía social. gr. 8° (374 S.) Buenos Aires 1938, Espasa-Calpe Argentina. *Doll* 5.50. — Fascículos de la Biblioteca. Revista semestral. 2. Jg. I. Bd. 3. Heft; Juli—Dez. 1938 (Faculdades de Filosofía y Teología S. Miguel). gr. 8° (S. 139—250.) Buenos Aires 1938, Sección de Publicidad de las Fac. de Filos. y Teol. S. Miguel. Jg. (im Ausl.) *Doll* 4.50. — Die *Stromata* bringen Beiträge von Professoren des Jesuitenkollegs zu Buenos Aires und von anderen Mitarbeitern (z. B. von Le Fur). Der I. Bd. gilt der Soziologie und Sozialphilosophie. Er läßt auch für die anderen Gebiete vieles erhoffen und verdient auch in Europa Aufmerksamkeit. Das Grundsätzliche, im Lichte der Lehre des hl. Thomas, des Suarez u. a., wird stark betont, steht aber ganz im Dienste der heutigen Fragestellungen, unter Heranziehung auch der europäischen Literatur, vorab auch der deutschen (z. B. H. Pesch, Schilling, Spann). U. a. werden behandelt der heute so vordringliche Personbegriff, die soziale Gerechtigkeit und der Familienlohn, das Institutionen- und Korporationenrecht, die Souveränität, die Katholische Aktion, diese „institutionelle Lösung des Apostolatsproblems" (257 A. 18). De Medeiros bietet eine vorzügliche Gesamtübersicht über die Sozial- und Rechtsphilosophie (zu den Ausführungen über Suarez 130 ff. vgl. Schol 4 [1929] 174 ff.; auch nach Suarez ist die Monarchie, abstrakt genommen, die beste Staatsform, De leg. III c. 4 n. 1). — *Fasciculos* desselben Kollegs enthalten Beiträge des neugegründe-

ten und dem Kolleg angeschlossenen öffentlichen Institutes für Staatswissenschaften, außerdem philosophische und theologische Fachberichte und eine eingehende Inhaltsangabe der Artikel vieler südamerikanischer und anderer Zeitschriften. Gemmel.

Muller, A., S. J., Notes d'Économie politique. I. Série: Production, Répartition, Problèmes sociaux. 3. éd. — II. Série: La Circulation et la Distribution des Biens. 1. éd. gr. 8° (519 u. 504 S.) Paris 1938, Éditions Spes. je *Fr* 50.—. — Unter dem bescheidenen Titel verbirgt sich eine scholastisch gründliche und praktisch-technische Behandlung der Fragen um die Gütererzeugung, die wirtschaftliche und soziale Zuteilung und um den Handel und Verkehr, d. h. um das Geld-, Kredit-, Banken-, Börsen- und Zollwesen. Eine Veröffentlichung über die Geld-, Preis- und Krisentheorien wird in Aussicht gestellt. Bei den einzelnen Fragen wird auf das notwendige Geschichtliche und die wichtigste Literatur hingewiesen. Man wird die Vergleichung der neuesten Wirtschafts- und Sozialpolitik der wichtigeren Länder begrüßen. Oft erscheint das Portugal Salazars als Vorbild. Die letzten, wirtschaftlich und sozial so ertragreichen Enzykliken findet man hier wirklich verarbeitet. Naturgemäß stehen die Ansichten des Mechelner Code social und der Action populaire im Vordergrund. Hervorgehoben seien die Ausführungen über das Beteiligungs- und das Korporationswesen, die Frucht früherer Arbeiten M.s. Die maßvolle, wirklichkeitsnahe Art zeigt sich z. B. in der Frage des Familienlohns I 203 ff. — Zu I 104: Dem Gemeinwohl dürfte die Regelung des Gebrauchs der hohen Vermögen dienen, ohne Beschränkung auf ein Maximum. — Die Übersichtlichkeit der Einteilung und des Drucks erleichtern das Verständnis. Gemmel.

Monzel, N., Struktursoziologie und Kirchenbegriff (Grenzfr. zw. Theol. u. Philos., herausgegeben v. Rademacher u. Söhngen, Heft 10). gr. 8° (XII u. 291 S.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 9.20. — Eine wissenschaftliche Soziologie der Kirche soll nach M. nicht auf gelegentlichen Herübernahmen aus dem Gebiete der Soziologie beruhen, sondern auf deren einheitlichem Gesamtertrag. Der Hauptteil des Werkes sucht diesen bleibenden Ertrag der soziologischen Arbeit der letzten Jahrzehnte, besonders in Deutschland, herauszustellen. Im Vordergrund steht die formale, d. i. nach M. die Struktursoziologie, die als allgemeinste Strukturzüge aller Verbände die Wechseleinung, Gemeinschaft oder Gesellschaft, genossenschaftliche oder herrschaftliche Verfassung aufweist. Die spezielle Soziologie erst erschließt auch den inhaltlichen Sinngehalt der Verbände. Auf zahlreiche wertvolle Einzelausführungen des Werkes, wie die lehrreichen und selbständigen Kritiken an Kant, den Phänomenologen (besonders Scheler), Spann u. a., kann nur hingewiesen werden. Die Anwendung der Ergebnisse auf die Soziologie der Kirche ist leider kurz ausgefallen; es wird dabei u. a. auf Möhler und Pilgram verwiesen. — Besonders die sachkundige methodische Abgrenzung der Soziologie von den Grenzgebieten stellt eine Bereicherung der Soziologie und dadurch der Lehre von der Kirche dar. Vielleicht ist — wohl infolge der Kürze — die Bedeutung des objektiven Sinngehaltes auch für die allgemeinste Struktur der Verbände nicht genügend betont. Es gibt Gemeinschaften schon vor aller Wechseleinung, wenn letztere auch erst die Vollendung bringt: die Gemeinschaft Mensch Gott, Kind Vater, Bürger Staat (Schol 4 [1929] 180 f.). Auflösung der Wechselwirkung (49) hebt das Eheband nicht auf. Von hier aus wird die Eingliederung des Getauften in die Kirche (256 f.) erst verständlich; vgl. CIC

can. 87, Denz. 869 f. Die Kirche ist gewiß nicht nur Idee, wie 261 richtig gesagt wird; doch geht sie aller Wechselwirkung als Gottesidee vorauf. Der objektive Sinngehalt entscheidet oft bereits über den genossenschaftlichen oder herrschaftlichen Aufbau, also über „Formales". Ohne Zweifel würde eine ausführlichere Behandlung dieser Fragen durch den Verf. bei seiner Sachkenntnis eine wesentliche Förderung bedeuten. Gemmel.

* * *

Zoelly, H., Die innerstaatliche Wirkung des Völkerrechts. Untersuchungen über die theoretische Grundlegung und die Geschichte des Problems (Zürcher Beitr. z. Rechtswiss. 59). gr. 8° (XVIII u. 148 S.) Aarau 1938, Sauerländer. *M* 2.30. — Die Arbeit zeigt wieder, wie das Völkerrecht ein Prüfstein der rechtsphilosophischen Systeme ist. Die Untersuchung, die in ihrer Unabhängigkeit von beliebten Worten vorbildlich ist, ergibt, daß die Lösung der berührten Frage davon abhängt, ob der Staat durch seine Souveränität und seinen Zwang erst alles Recht setzt oder ihm dient. Ob man den Hobbes'schen Absolutismus naturrechtlich und den Triepel'schen positivistisch nennt, bleibt gleichgültig. Trifft Z. auch selbst in übergroßer Bescheidenheit kaum eine Entscheidung, so lehnt er doch offenbar die Zwangstheorie des Rechts und die absolute Souveränitätslehre ab. Der rechtsbegründeten, nicht-begründenden, Souveränität widerspricht weder die außenpolitische noch die gleichzeitige innenpolitische Bindung an dasselbe Recht zum Wohle aller Völker. In echt schweizerischer Tradition läßt Z. die Juristen der verschiedenen Nationen, weithin auch die früher leider meist positivistischen deutschen, zu Worte kommen. Bei der Wiedergabe der scholastischen ius gentium-Lehre, besonders bei Suarez, folgt er vielleicht zu sehr zweiten Quellen. Gemmel.

Janssen, A., Staat en Natie: Streven 5 (1938) 361—384. — Dem überspannten Staatsprinzip auf dem Wiener Kongreß mit seiner künstlichen Grenzziehung folgte allmählich das entgegengesetzte, den Staat ausschaltende Nationalitätsprinzip. Beide, Nation wie Staat, sind nach J. gottgewollt, dieser für die Rechtsordnung, jene für die Kulturgüter. Im Falle eines Rechtskonflikts entscheidet das Gemeinwohl von Nation, Staat und Völkergemeinschaft; jedenfalls darf kein Recht der staatlichen Autorität verletzt werden. — Letztere Klausel zeigt an, in welcher Richtung die vorzügliche, auf Yves de la Brière u. a. sich stützende Arbeit weiter ausgestaltet werden kann. Nach dem Naturrecht ist der Staat allein die (weltliche) societas perfecta, also „höchste" (maxima: Leo XIII.) Gemeinschaft mit dem bonum commune *perfectum*. Neben dem Staate sind Bildungen wie Familie, Berufsstand, Nation, Menschheit nur societates imperfectae oder gar erst Materie für eine Gemeinschaft. Im Rechtskonflikte überwiegt das Gemeinwohl der societas perfecta, die darum nicht bloß, wie J. meint, secundum quid sondern simpliciter höher steht als ihre Untergemeinschaften. — Zu 379: In einer Demokratie darf der Volkswille jederzeit auf legalem Wege die Änderung der Staatsform oder die Staatwerdung der Nation betreiben. Gemmel.

Voßwinkel, E., Der völkerrechtliche Minderheitenschutz außerhalb des Völkerbundes (Internationalrechtl. Abh., 36). gr. 8° (XVI u. 131 S.) Berlin 1938, Verl. f. Staatswiss. u. Geschichte. *M* 9.50; subskr. *M* 8.50. — Gott will die Völker. Darum unterstehen die nationalen Güter der Minderheiten dem Schutze der Sittenordnung

und damit auch der Rechtsordnung. Diese Gedanken werden in der Einführung (und sonst, oft in verstreuten Anmerkungen) grundgelegt. Hier wird auch der vieldeutige Begriff der Minderheit umschrieben und die Entwicklung vom Rechte der einzelnen der Minderheit zum Volksgruppenrecht der Minderheit aufgezeigt. Dabei wird die Volkszugehörigkeit subjektiv-objektiv gedeutet, als auf einem nicht willkürlichen Bekenntnis beruhend. Der Hauptteil stellt die neueren Vertragsbestimmungen der Weltländer über die Minderheiten zusammen unter Absehung von allen, bei denen der Völkerbund beteiligt war. Besondere Aufmerksamkeit ist dem Schulrecht und der Muttersprache geschenkt; für letztere werden die Konkordate herangezogen (vgl. für Parallelstellen die Konkordatensammlung von Restrepo). Das Buch selbst dürfte zeigen, daß die religiösen Belange der Minderheiten bedeutungsvoll, wenn nicht oft ausschlaggebend bleiben (zu 1 Anm. 1). — Der kurze Schlußteil handelt von den Möglichkeiten des Schiedsverfahrens im Minderheitenrecht. Gemmel.

* * *

Nohl, H., Charakter und Schicksal, eine pädagogische Menschenkunde. 8° (191 S.) Frankfurt 1938, Schulte-Bulmke. *M* 7.50. — Die Eigenart dieses Buches liegt nicht darin, daß es neue Tatsachen zu dem wichtigen Thema der pädagogischen Menschenkunde beiträgt, sondern in dem Versuch einer umfassenden Synthese der bereits bekannten Forschungsergebnisse. N. bringt für seine Aufgabe eine umfassende Belesenheit in der wissenschaftlichen und schönen Literatur, einen aufgeschlossenen Blick, der ihn bewahrt, verwickelte Tatbestände unberechtigt zu vereinfachen, sowie eine glänzende Darstellungsgabe mit. Die Vielfalt des Seins wird tapfer anerkannt, wenn auch die „Schichten" und die in ihnen waltenden Gesetze anders gesehen werden können, als der Verf. es tut. Obwohl offensichtlich der geisteswissenschaftlichen Psychologie Diltheys zugetan, erkennt er doch die unerläßliche Bedeutung der naturwissenschaftlich erklärenden Psychologie nicht nur theoretisch an, sondern sucht ihre Erkenntnisse auch gewissenhaft zu verwerten. Pädagogische Folgerungen werden nicht vorschnell und vor allem nicht im Sinne von pädagogischen Rezepten gezogen. Wohl aber wird dem Erzieher immer wieder der Blick geöffnet für das rätselhafte Wesen, mit dem er zu tun hat. Gegenüber den Typisierungsversuchen, die heute oft zu rasch ein umfassendes, alles erklären wollendes System der menschlichen Verschiedenheit aufstellen, zeigt sich eine anerkennenswerte Nüchternheit. Der weltanschauliche Untergrund des Verf. tritt kaum jemals hervor. Daher ist es nicht zu verwundern, daß ein so bedeutsames Gebiet wie das der Religion entschieden zu kurz kommt und auch in dem wenigen, was angedeutet ist, der Klarheit entbehrt. Gerade im Interesse der vom Verf. immer wieder betonten Ganzheitsschau, in der aber das Einzelne nicht nivelliert wird, wäre eine Untersuchung der Beziehung des Menschen zum Transzendenten notwendig gewesen. Die Literaturnachweise sind sehr knapp und beschränken sich auf einiges Wesentliche. Register fehlen leider. Als erste Einführung wird das Buch gute Dienste tun. Schröteler.

Farrel, A. P., S. J., The Jesuit Code of liberal Education, Development and scope of the Ratio studiorum. gr. 8° (XVIII u. 478 S.) Milwaukee [1938], Bruce Publ. Comp. — Dieses quellenmäßig gründlich gearbeitete Buch eines nordamerikanischen Pädagogen gibt einen trefflichen Einblick in Werden und Geschichte der Ratio Studiorum der Gesellschaft Jesu. Dabei beschränkt sich der Verf.

auf die humanistischen Studien. Das Buch zerfällt in drei große Abschnitte. Der erste Teil behandelt die Vorbereitung des in der Ratio zur Verwendung kommenden Materials, der zweite ist den umfassenden und sorgfältigen Kodifikationsarbeiten, die schließlich zur Ratio Studiorum von 1599 führten, gewidmet, im dritten Teil wird die Geschichte der Ratio von 1832 sowie das Verhältnis der Jesuitenpädagogik zur Pädagogik der Gegenwart vornehmlich in den Vereinigten Staaten von Nordamerika behandelt. Auf Grund der handschriftlich vorliegenden und hier erstmalig verwandten Berichte entsteht ein Bild vom wirklichen Unterrichtsbetrieb in den Jesuitenkollegien des 16. Jahrh., das weit über das hinausführt, was bisher über diesen Punkt bekannt war. In der ganzen Darstellung erlebt man das ernsthafte Ringen bedeutsamer Pädagogen, die leider in der Geschichte der Erziehung und des Unterrichts noch kaum oder jedenfalls nicht den ihnen gebührenden Platz gefunden haben. Sie bemühen sich nicht nur um eine möglichst vollkommene Unterrichtsmethode, sondern ebenso um die konkrete Form des Bildungsideals des christlichen Humanismus, in dem Natur und Übernatur in gleicher Weise ernstgenommen und zur lebendigen Einheit gebracht werden sollen. Gewiß ist vieles an diesem Bildungsziel und an der zu seiner Verwirklichung eingesetzten Methode zeitbedingt. Es ergeben sich aber wesentliche überzeitliche Gesichtspunkte, deren keine Pädagogik zu entraten vermag, da vieles aus einer tiefen Erkenntnis der „ewigen", in ihrem Wesen nur zu oft verkannten Menschennatur geschöpft ist. So zwingt das Studium der in der Ratio verwirklichten und in dem Buch lichtvoll herausgestellten Grundsätze zu fruchtbarer Auseinandersetzung und Klärung. Der Sinn solcher Besinnung ist natürlich nicht die Kopierung und kritiklose Übernahme der Didaktik des 16. Jahrh., sondern Anstoß und Wegweisung zur Lösung der schwierigen Aufgabe, das christliche Bildungsideal unserer Tage sichtbar zu machen, d. h. die überzeitlichen Grundsätze mit den großen Anliegen und Bedürfnissen unserer Tage zu vermählen. Abgeschlossen wird das gutgedruckte, aufschlußreiche Werk durch eine Reihe wertvoller Anlagen, in denen u. a. auch Auszüge aus den ungedruckten Quellen in photographischer Wiedergabe geboten werden. Schröteler.

Die Wesensart der Metaphysik des Suarez.

Von Bernhard Jansen S. J.

Daß die Disputationes metaphysicae des Suarez verschieden, ja gegensätzlich bewertet wurden und werden, ist eine bekannte Tatsache. Ebenso, daß sie auf das 17./18. Jahrhundert, um uns darauf zu beschränken, eine tiefe und breite Einwirkung ausgeübt haben. Und das nicht nur auf die Jesuitenschule und viele scholastisch gesinnte Einzeldenker wie Aversa, Duhamel, Eusebius Amort, sondern auch die spezifisch modernen Philosophen. Worin aber dieser Einfluß gründet, ist noch nicht eingehend erforscht worden, abgesehen davon, daß über den Umfang desselben die Ansichten auseinandergehen. Das zeigen u. a. neuestens die Arbeiten von Eschweiler, Grabmann, Petersen, Max Wundt. Meine Quellenforschungen über die Scholastik dieser Zeit bestätigen zwar die Tatsache dieser Beeinflussung, stießen auch stets von neuem auf gewisse inhaltliche Sätze, wie Identität von Sosein und Dasein, Individuationsprinzip, Seinsakt der Materia prima, desgleichen auf den architektonischen Aufbau, die auf Suarez zurückführen; anderseits aber ergaben sie, daß auch die Jesuiten, selbst die spanischen, in vielen Punkten, selbst wesentlichen, von ihm abweichen. Was verbindet sie also zutiefst mit den Disputationes metaphysicae? In den letzten Jahrzehnten hat sich zwar die Forschung, gerade auch in Deutschland, wieder stärker Suarez zugewandt[1]. Durchgängig aber hat sie sich,

[1] Über die Philosophie des Suarez, speziell über seine Disputationes metaphysicae, ihre Eigenart und geschichtliche Bedeutung liegen mehrere Arbeiten vor. Zunächst die wertvollen Angaben von Backer-Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus VII, Brüssel 1896, 1662—1687, Corrections et additions à la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus 1911 ff.; H. Hurter in der 3. Aufl. des Nomenclator literarius theologiae catholicae, 1911—1913; R. de Scoraille, Fr. Suarez, 1912/1913; Fr. Ueberweg-Frischeisen-Köhler-Moog, Grundriß der Geschichte der Philosophie III, 12. Aufl., 1924; A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 1866; M. de Wulf, Histoire de la philosophie mediévale, 5. éd. 1923. Dann geben vor allem K. Werner, Fr. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrzehnte, 1862, und M. Grabmann (in: Franz Suarez, Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag 1917, abgedruckt in Mittelalterliches Geistesleben I, 1926) zusammenfassende Charakteristiken und Würdigungen. — Grabmann geht hier auch dem großen Einfluß des Suarez nach; dies letztere tun auch die Nichtkatholiken P. Petersen, Aristoteles im protestantischen Deutschland, 1921, sowie neuestens Max Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, 1939, sowie in eigenartiger Weise K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscho-

wenn man vor allem von der zusammenfassenden Überschau und Würdigung Grabmanns absieht, monographisch mit einzelnen Punkten seiner Philosophie beschäftigt. Eine synthetische, induktiv erarbeitete Gesamtdarstellung und kritische Beurteilung des Monumentalwerkes steht noch aus.

Daher kommt, daß, obschon gewisse Grundhaltungen der Metaphysik des epochemachenden Denkers wahrheitsgetreu dargestellt wurden, es doch bei Allgemeinheiten geblieben ist, ohne daß diese Aspekte im einzelnen begründet und durchgeführt sind. Dahin gehört die restlose Anerkennung des philosophiehistorischen Zuges seiner Methode, der Beherrschung der Leistungen der bisherigen europäischen Metaphysik: woher er aber das Wissen darum geschöpft hat, ob aus ersten oder zweiten Quellen, vor allem aber, wie er sich zu diesen Vorarbeiten stellt, was er ihnen verdankt, und was nicht, ob und inwieweit er seine Problemstellung und Problemlösung an und aus ihnen erarbeitet, ist noch nicht untersucht worden. Das gilt besonders von seinem Verhältnis zu seinen vornehmsten, hochgeschätzten Führern Aristoteles und Thomas von Aquin: während die eine Reihe von systematischen Denkern und Historikern das monumentale Werk als die organische, kongeniale Weiterführung ihrer Metaphysik feiert und dabei hervorhebt, daß des Gemeinsamen unvergleichlich Mehreres und Tieferes als des Trennenden ist, bezeichnet es eine andere Reihe als die Entartung derselben.

Zusammenfassend läßt sich das Verhältnis des Suarez zu seinen Vorgängern auf die weit prinzipiellere Frage bringen: wie stellt er sich zur philosophischen Autorität überhaupt, nimmt er da, im Vergleich zum Mittelalter und entsprechend der Neuzeit, eine freiere Stellung ein, und wenn

---

lastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts (Spanische Forschungen I, 1928), mit dem sich Ernst Lewalter, Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts (Ibero-amerikanische Studien 4, 1935) auseinandersetzt. Vgl. auch Léon Mahieu, François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie, 1921. — Über einzelne Punkte der Philosophie des Suarez erschienen u. a. M. Lechner, Die Erkenntnislehre des Suarez (PhJahrb 1912); H. Rösseler, Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach Suarez (Ebd. 1922); E. Conze, Der Begriff der Metaphysik bei Suarez, 1928; G. Siegmund, Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez (PhJahrb 1928; auch separat); Jos. Ludwig, Das akausale Zusammenwirken (Sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suarez, 1929; Jos. Leiwesmeier, Die Gotteslehre bei Franz Suarez, 1938. Lorenz Fuetscher, Akt und Potenz (1933) führt in dieser systematischen Arbeit tief in verschiedene Seiten der Suaresianischen Metaphysik ein.

ja, worin unterscheidet sich seine Haltung sowohl von der zu großen Gebundenheit der Vorzeit wie von der zu weitgehenden Unabhängigkeit der Neuzeit? Damit hängt zusammen, daß das Spannungsverhältnis zwischen dem konservativen, übernommenen Denkgut und dem fortschrittlichen, persönlichen Weiterführen desselben noch nicht induktiv erwiesen ist, wenngleich man wiederum das Daß derselben immer wieder in abgegriffenen Schlagwörtern feststellt. Auch bei der Gesamtcharakterisierung der Disputationes metaphysicae ist man über gewisse Etiketten nicht hinausgekommen: durchgängig, ja fast ausnahmslos bezeichnet man sie als Eklektizismus, wobei freilich die eine Reihe von Historikern und Systematikern, die gründlichen, von einem gesunden, logisch-metaphysisch geformten, persönlich durchdachten, die andere Reihe von einem schwächlichen, ungefügten Eklektizismus spricht.

Wie gesagt, ist diese Verschiedenheit der Beurteilung, die angesichts des Reichtums der Inhalte und Aspekte des einzig dastehenden Riesenwerkes in Sachen der Metaphysik verständlich ist, nur durch eine auf eingehender Einzelforschung ruhenden Gesamtdarstellung zu heben; sie allein kann Licht und Schatten wahrheitsgetreu verteilen, das Gedankengefüge im Einzelnen und im Ganzen aufweisen. Bis die Wissenschaft soweit gekommen ist, darf jeder Versuch, so bescheiden er auch ist, begrüßt werden, der es unternimmt, von einer neuen Seite, vielleicht aus einer tieferen Sicht in die Eigenart des Suarez und seiner Metaphysik einzudringen.

Es waren jahrzehntelange Beschäftigungen mit manchen Seiten der griechisch-mittelalterlichen Metaphysik, wie vor allem mit der neueren Philosophie[2], die Referenten mehr und mehr die Frage aufgaben: nicht nur, welche Einzelprobleme sind es, durch die Suarez Anhänger und Gegner so eingehend wie kein anderer Scholastiker — der unvergleichliche Aquinate scheidet aus — das 17./18. Jahrhundert hindurch beschäftigte; sondern vor allem, welche Grundhaltung seines Philosophierens und seiner Metaphysik ist es, warum er so viel Anklang und Widerspruch fand. In dieser Einstellung machte er sich daran, zuerst einmal einen zuverlässigen allgemeinen Überblick zu gewinnen über die Anlage, den Aufbau des Werkes, das Verhältnis zu den Vorgängern, über die Methode, die einzelnen Fragen zu stellen, zu um-

[2] Vgl. „Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant" (1940) sowie die verschiedenen Abhandlungen über die scholastische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts.

grenzen, zu beantworten, die Gegengründe zu lösen. Sodann untersuchte er einige charakteristische, vielumstrittene Fragen der Disputationes, suchte an ihnen das Verfahren der Methode bei Suarez eingehend zu studieren, die inhaltlichen Sätze festzustellen, von denen er ausgeht, also den Ansatz bloßzulegen, weiterhin aus eingestreuten Bemerkungen oder herbeigezogenen Beweismomenten seine Wesensart induktiv zu erarbeiten. So ergänzten sich ständig der Historiker der allgemeinen Philosophie und der Analytiker der Disputationes metaphysicae des Suarez und kamen zu demselben Ergebnis. Dabei schied, wenigstens bewußt, der systematische Philosoph und Kritiker aus.

Das Ergebnis war dieses. Wie, entsprechend der Kultur der Antike und des Mittelalters, im Gesamtleben, im praktischen wie im theoretischen, dieser Zeit das Einzelne, der Einzelne gegenüber dem Allgemeinen, der Autorität, der Gesellschaft zurücktrat und gelegentlich, z. B. die Person im antiken Staat, das empirische, gesetzmäßige Naturgeschehen in der mittelalterlichen Wissenschaft, nicht gebührend zur Geltung kam, so stand auch in der griechischen und mittelalterlichen Philosophie, vorab in der Metaphysik, das Allgemeine, Prinzipielle, Abstrakte derart im Mittelpunkt, am Ausgang und am Ende, daß das Einzelne, Konkrete, Existenzielle ungebührlich geschmälert wurde. Diese Richtung wurde überdies durch die starke, überstarke realistische Betonung der Gleichheit der Denk- und Seinsformen, des Parallelismus der logischen und sachlichen Gegenstände gefördert. Dagegen setzte die Gegenwirkung in der Neuzeit ein. Der letzte, tiefste Sinn ihres Ethos bzw. Pathos, wie in der Gesamtkultur so auch in der Philosophie, ist der Wille zum Selbständigwerden, zur freien Persönlichkeit, zur Lebensnähe, zum Einzelnen, zum Wirklichen, zur gesetzmäßig geformten Naturbeherrschung. In der „Geschichte der Erkenntnislehre" ist das weiter ausgeführt worden.

Die Disputationes metaphysicae des Suarez lassen sich nun die Problemstellung durchweg, wenn nicht ausnahmslos, von der traditionellen Metaphysik aufgeben. Insofern weisen sie nichts Neues, Schöpferisches auf. Das beweisen, außer den stets wiederkehrenden philosophiegeschichtlichen Einführungen, der ständigen Berufung auf Thomas, Aristoteles und andere Denker, die dem Werk vorausgeschickten ausführlichen Inhaltsangaben der „Metaphysik" des Aristoteles und die am Schluß beigefügte Inhaltsangabe einiger Werke des hl. Thomas, ferner die Titel der 54 Disputationes und

die Titel der einzelnen Sektionen jeder Disputation. Völlig einig ist Suarez auch mit dem hergebrachten, noch lange nach ihm herrschenden Wissenschaftsbegriff, der auf das Organon und die Metaphysik des Aristoteles, auf Platons Begriffsdialektik zurückgeht: wissenschaftliches Erkennen zielt auf allgemeines, notwendiges Wissen hin, es bedient sich ständig des Syllogismus, der Deduktion, also eines allgemeinen Mittelbegriffs und allgemeiner abstrakter Prinzipien. Das beweisen schon die ersten Disputationen[3] über die Eigenart der Metaphysik, ihren Gegenstand, den Begriff des Seins, die folgenden Disputationen des ersten Bandes über die Transzendentalien und Ursachen, die Gottesbeweise und die ausführliche Kategorienmetaphysik des zweiten Bandes, nicht zuletzt der gemäßigte Realismus in der Universalientheorie, die ganz den Geist des Aristoteles und des Aquinaten atmet[4].

Und doch weht durch das ganze Werk zugleich ein anderer Zug. Er macht die charakteristische Wesensart der Metaphysik, des Philosophierens des Suarez aus. *Er bedeutet, wenn nicht einen Gegensatz, so doch eine Ergänzung der Antike und des Mittelalters. Er besagt Geist vom Geist der Neuzeit, Geist vom Geist, also nur streckenweise; denn die letzte Haltung ist antimodern, ist antik-scholastisch.* Dieser Zug macht vollen, restlosen Ernst mit der Metaphysik, mit der Lehre vom Sein. Er meint ausschließlich Sachverhalte. Weil Sein, Realität zuletzt oder zuerst Aktualität, Akt besagt, in dem alle Möglichkeit gründet, *so geht Suarez stets vom Aktuellen, Existenziellen aus*[5]. Existenz, Existentielles aber ist nur das allseitig Bestimmte, individuell Einmalige. Darum geht Suarez von unten, vom Konkreten aus, nimmt es, hierin an die heutige Phänomenologie erinnernd, in seiner schlichten, urwüchsigen Gegebenheit hin. *Deshalb hütet er sich mit einer Art Ehrfurcht und Scheu, es durch logische Konstruktionen, vorhergefaßte Gedankendinge, konstruierte Systemformen zu sichten.* Er läßt es in sorgfältiger, scharfsinniger Analyse vor dem Leser entstehen, nicht zeitlich, wirkursächlich; vielmehr bestimmt er, was natura oder

[3] Disp. I—III.

[4] Disp. VI.

[5] Vgl. Disp. II und III über den Gegenstand der Metaphysik, LIV De ente rationis, vor allem die zweite Sektion der Disp. XXXI (Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producatur), wo, wie in den folgenden Sektionen, förmlich eingehämmert wird, daß sie vorgängig zu Gottes Wirken nach außen ein nihilum, purum nihilum, nämlich actualitatis, sei und daß die Möglichkeit sich restlos auf ihr Gegründetsein in Gottes Wesen beschränke.

formaliter prius und posterius ist. *Was aber natura prius ist, muß auch in seinem aktuellen Sosein vorhanden sein oder existieren und darum individuell, determiniert sein vorgängig und unabhängig von dem, was natura et formaliter posterius ist,* wenngleich etwa das Erstere nur durch Hinordnung, im Zusammenhang mit dem Späteren ein vollkommenes Sosein und Dasein hat. An den drei nachher zu behandelnden Problemkreisen ist das genau zu zeigen.

Damit hängt zusammen — es ist nur eine andere Funktion der Wesensart oder letzten Haltung —, daß Suarez einen scharfen Trennungsstrich zwischen den Gegenständen der Logik und Metaphysik macht, sehr behutsam und kritisch ein Hineintragen der Gedankendinge in die Sachverhalte zu meiden sucht. Er unterscheidet scharf zwischen dem begrifflich und sachlich, zwischen dem metaphysisch und aktuell Verschiedenen; sodann bei metaphysisch verschiedenen Gehalten, ob sie adaequat und gegenseitig voneinander verschieden sind, also ob a parte rei ein fundamentum perfectum distinctionis vorhanden ist, oder ob nur ein fundamentum imperfectum gegeben ist, ob nur das eine Glied ohne das andere deutbar ist, nicht aber auch das zweite ohne das erste. Diese Unterscheidungen führt er ständig durch, wodurch er die bloß gedanklichen, sachlich nicht zugänglichen Konstruktionen meidet — etwa im Vergleich mit Platon, Plotin, Spinoza oder Hegel. Deshalb sind seine Analysen, Begriffe und Beweise eindeutig klar, trotz nicht selten störender Breite und mancherlei überflüssiger Wiederholungen; deshalb konnten überhaupt keine Meinungsverschiedenheiten und Kontroversen über den Sinn seiner Thesen und Lehrmeinungen aufkommen. Noch mehr, u. E. ist Suarez der erste Metaphysiker, der diese Unterscheidungen prinzipiell macht, sie prinzipiell begründet, Normen für das Sichtbarmachen oder Auffinden der verschiedenen Unterschiede aufstellt. So vor allem in einer eigenen Disputation[6] mit den drei Sektionen: Utrum praeter distinctionem realem et rationis sit aliqua alia distinctio in rebus; Quibus signis seu modis discerni possint varii gradus distinctionis rerum; Quomodo idem et diversum tum inter se tum ad ens comparentur. Die letzte Disputatio LIV De ente rationis, das noch nie in dieser selbständigen Aufmachung, Schärfe und Ausführlichkeit erörtert wurde, dann aber häufig in der folgenden scholastischen Literatur über Metaphysik, offenbar unter der Einwirkung des Suarez, wiederkehrt, scheidet einerseits das Gedankending aus dem

[6] Disp. VII.

Seinsgegenstand als dem Formalobjekt der Metaphysik aus — beide verhalten sich völlig aequivok, nicht analog —, weist aber anderseits sein Verflochtensein beim Aufbau derselben, die Hilfeleistungen für die Darstellung des Seins auf. Hiermit ist zu vergleichen Disputatio II De ratione essentiali seu conceptu entis. Die folgende Disputatio III De passionibus entis in communi et principiis eius, die die folgenden acht Disputationen über die einzelnen Transzendentalien, unum, verum, bonum, einleitet, ist ein Musterbeispiel in der Scheidung des Logischen und Metaphysischen. Ähnlich die zweite Sectio der Disputatio XXIII Utrum recte dividatur substantia in primam et secundam, ebenso die Disputatio XXXIX De divisione accidentis in novem summa genera, die in die folgende groß angelegte, reich und fein durchgeführte Behandlung der Akzidentien einführt, weiterhin verschiedene Sektionen in der Disputatio XLVII: De relationibus realibus creatis, wo sorgfältig, im Anschluß an Aristoteles und die bisherige Scholastik, zwischen relatio realis und rationis oder secundum dici et esse, zwischen relatio transcendentalis und praedicamentalis unterschieden wird.

Letztlich ergibt sich aus dieser Wesensart der Methode des Philosophierens und der Metaphysik des Suarez, aus dem ausgeprägten kritischen Sinn für Sachverhalte und aus der eindringenden Analyse des Existenziellen, daß er den Grundsatz ausspricht und oft anwendet: *entia non sunt multiplicanda sine ratione*. Darum ist ihm schon das Überflüssigsein eines Hinzutretenden, eines Realunterschiedes ein Beweismoment ihres Nichtvorhandenseins, wie wir noch sehen werden.

Es läßt sich nicht leugnen, daß alle diese Einzelzüge, die sich aus einer einheitlichen, letzten Haltung, aus der Wesensart des Doctor Eximius ergeben, einen höchst lobenswerten, persönlich erarbeiteten Fortschritt über die bisherige Metaphysik bedeuten. Es sei abgesehen von Platon und den Einzelformen des Platonismus im Neuplatonismus eines Plotin oder Proklus, von ihrem Hang zu Hypostasen des Logischen, von Scotus Eriugena, Wilhelm von Champeaux, den Platonikern des 12. Jahrhunderts, die eine breite Gedankenströmung in der bisherigen Metaphysik ausmachen, vom Formalismus des Scotus und seiner Schule, von der sich mit ihm deckenden Distinctio intentionalis des Heinrich von Gent und Baconthorp. Gerade ihre Erneuerung im 17./18. Jahrhundert[7] bekundet, wie stark der Hang in der antiken und mittelalterlichen Metaphysik war, einen

[7] Vgl. die Arbeiten in ZKathTh.

förmlichen Parallelismus zwischen Denk- und Seinsformen durchzuführen. Die neuere Philosophie hat freilich am allerwenigsten Grund, Klage gegen die Vorzeit zu erheben, der Rationalismus des 17./18. Jahrhunderts gefällt sich noch weit mehr in diesem Parallelisieren[8], Hegel und andere führende Denker der späteren Zeit folgen ihm darin.

Nein, auch bei Aristoteles und dem hl. Thomas wirkt der Ultrarealismus Platons evident nach. Wir wollen davon absehen, daß die beiden klassischen Logiker und Metaphysiker öfters nicht eindeutig sagen, wie die Unterscheidung gemeint ist, ob ein bloß metaphysischer bezw. begrifflicher oder ein aktueller Unterschied vorliege; aus dieser Unklarheit sind viele der endlosen, ergebnislosen Kontroversen über diesen und jenen Lehrpunkt zu erklären. Das lag in der Zeit, war im damaligen Stand der Philosophie begründet. Weit wichtiger ist, daß Zentralpunkte ihrer Metaphysik, wie die Erste Substanz als Ausdruck und Träger des Seins, die der Materie immanente Form anstelle der allgemeinen Idee als Gegenstand des Wissens, die Materia prima als schlechthinnige, reine Potenzialität ohne Seinsakt, vor allem gewisse Motive der Akt—Potenz-Theorie, aus der Auseinandersetzung mit den logischen, begrifflichen Schwierigkeiten, die die Eleaten, Zeno, Platon und andere Vorgänger im Sein, im Werden aufweisen wollten, sich ergaben[9]. Nicht nur führende Philosophiehistoriker wie Zeller und Baeumker, um von der Menge weniger bedeutender Forscher und Systematiker abzusehen, haben diese Zusammenhänge und das Hineintragen des Logischen ins Metaphysische im einzelnen nachgewiesen, selbst die entschiedensten Thomisten sprechen das klar aus, z. B. daß ihre Akt—Potenz-Theorie auf Platon zurückgeht[10].

Daß nun Suarez vom Einzelnen, Existenziellen ausgeht, sich um die Analyse desselben so prinzipiell bemüht, daß er die Scheidung der logischen und realen Ordnung so klar und maßvoll durchführt, darin scheint uns neben anderen Gründen, ein Hauptgrund dafür zu liegen, daß er die große Wirkung auf das 17./18. Jahrhundert ausgeübt hat. Es war freilich auch der selbständige, neue konstruktive Aufbau der Disputationes, der oft nachgeahmt wurde[11], der

[8] Vgl. die genannte „Geschichte der Erkenntnislehre".

[9] Vgl. den Artikel „Das Problem der Metaphysik in philosophiegeschichtlicher Schau": Greg 20 (1939).

[10] A. Goudin, Metaphysica. Ausg. Civitavecchia 1859, 288.

[11] Vgl. M. Grabmann, Die Disp. metaph. des Suarez, in der Innsbrucker Suarez-Festschrift 1917; abgedruckt in Mittelalt. Geistesleben I, 1926.

Reichtum der behandelten Fragen sowie der Erudition in der Geschichte der Philosophie, der die Philosophen immer wieder zu dieser Goldgrube führte. Zunächst wirkte Suarez auf die Scholastiker dieser Zeit ein. Wenn gleich zu zeigen ist, daß die Wesensart des Suarez am schärfsten in den Thesen, jedes aktuelle Ding ist durch sich individuell, existierend, hat aus sich seinen Seinsakt, zum Ausdruck kommt, so verteidigen, außerhalb der Thomistenschule, fast ausnahmslos alle noch irgendwie scholastisch orientierten Philosophen diese Ansichten, teilweise mit ausdrücklicher Berufung auf ihn. Sie teilen mit der Neuzeit den Zug zum Realen, Einzelnen, Existenziellen. Wie sehr die Neuzeit durch ihr leidenschaftliches Angehen gegen die Logik, die Abstraktionen, die Autoritätsgebundenheit, das Bücherwissen der Vorzeit, mit ihrem faustischen Ringen nach induktiv erarbeiteter, mathematisch-gesetzmäßig formulierbarer Naturerschließung, mit ihrem Individualismus in Dingen der Religion, mit ihrem Kritizismus, auf das Existenzielle, Konkrete, Bestimmte gerichtet ist, habe ich in der genannten „Geschichte der Erkenntnislehre" weiter ausgeführt. In den Disputationes metaphysicae des Suarez lag die genialste Leistung vor, aus deren Schätzen sie Material für ihre Art heben konnte: Descartes, vor allem Leibniz und Wolff, Spinoza zehren davon. Petersen „Der Aristotelismus im protestantischen Deutschland" (1921), Max Wundt „Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts" (1939) haben die starke Einwirkung des Suarez auf die breite Masse der deutschen Philosophen und zwar der nichtkatholischen gezeigt.

Damit ist auch bereits, wie uns scheinen will, die natürlichste und befriedigendste Erklärung dafür gegeben, daß die Disputationes metaphysicae in so einseitiger, falscher Auffassung in der Geschichte fortleben konnten. Daß eine induktiv erarbeitete, zuverlässige Gesamtdarstellung derselben fehlt, wurde bereits gesagt. Daß nur selten das Riesenwerk als Ganzes studiert wurde, ist verständlich. Man nahm, was man gerade brauchte. Infolgedessen sah man die Einzelpunkte nicht mehr im Sinnganzen, deutete sie in seiner eigenen Auffassung. Daß dem tatsächlich so ist, erhellt aus dem bekannten, oft angeführten Wort Schopenhauers, der das Werk das Kompendium aller Scholastik nennt, wo man schnell finden würde, was dieser und jener Scholastiker über diese und jene Frage gedacht habe. Man sieht das vor allem klar an Leibniz. Meine eigenen Quellenstudien über ihn haben die Auffassung anderer Historiker,

z. B. Rintelens und Nostitz-Rienecks bestätigt. Leibniz ging oberflächlich Suarez wie die anderen Scholastiker durch, assimilierte sich nach Art des Genies das ihm wahlverwandte, spekulative Denkgut. So zitiert er Suarez in seiner Erstlingsschrift De principio individui als Nominalisten, obgleich dieser Realist ist. Unvergleichlich stärker noch mußten gerade die spanischen Jesuiten nachteilig für den Ruf ihres gefeierten Führers wirken. Hurtado, Arriaga, Oviedo, die angesehensten und bedeutendsten des 17. Jahrhunderts, berufen sich oft auf ihn, und doch vertreten sie, bei ihrer kritischen Selbständigkeit, eine ganze Reihe von Sätzen, die völlig von dem Geist der Disputationes metaphysicae abweichen. Selbst der kongenialste Suarezianer im 17./18. Jahrhundert, Ludwig Lossoda, der in der Einleitung zu seiner Philosophie einen wahren Lobeshymnus auf seinen Meister singt, verwirft die Praecisio obiectiva, dieses Kernstück der Metaphysik des Suarez, und führt in der Universalienfrage den Nominalismus durch.

Es ist begreiflich, historisch-philosophiegeschichtlich fast notwendig, daß Suarez durch sie in einen schlechten Ruf kam. Um so schärfer ist demgegenüber zu betonen und quellenmäßig zu beweisen, daß seine Metaphysik als Ganzes genommen werden muß, daß sie in der Tat eine einheitliche, geschlossene Synthese ist, daß sie zwar vom Einzelnen ausgeht, von da aber zum Wesen, Allgemeinen, Notwendigen als ihrem Ziel vordringt.

* * *

Nunmehr ist die so umrissene Wesensart des Doctor Eximius an der Behandlung der drei Fragen, transzendentale Einheit und Individuationsprinzip, Sosein und Dasein, Materia prima und ihr Seinsakt, zu zeigen. Diese drei Fragen beleuchten die *eine* Methode unter verschiedenen Gesichtspunkten und schließen sich darum zu einer Einheit zusammen. Ihre Darstellung läßt zugleich mannigfaches Licht auf andere Züge der Disputationes metaphysicae fallen, z. B. auf das Verhältnis des Suarez zur Autorität, speziell des Aristoteles und Thomas, auf seine Selbständigkeit, seine Art der Zergliederung einer Frage.

1. Die Erörterung der E i n h e i t folgt unmittelbar auf die Disputatio II De ratione essentiali seu conceptu entis und auf die Disputatio III De passionibus entis. In drei Disputationen werden nacheinander untersucht *De unitate transcendentali in communi, individuali, formali et universali.* Die erste klärt den Begriff der Einheit, sie bestimmt das Verhältnis der beiden Teile der Definition Unum est

quod est individuum in se, und quod est divisum ab omnibus aliis, zueinander; nachdem sie zuvor bestimmt hat, was logisch die Einheit zum Sein hinzufüge, ob etwas Positives oder Negatives, und da etwas Negatives, ob und wie diese Negation in etwas Positivem gründe. Im weiteren Verlauf der Darlegung ist grundlegend die unitas formalis oder absoluta, die mit der essentia formalis oder absoluta gegeben ist und sich indifferent verhält zu den beiden folgenden, der unitas individualis und universalis, in beide eintreten kann und darum weder die eine noch die andere ausdrückt. Die erstere der beiden enthält incommunicabilitas, die andere communicabilitas oder aptitudo ut sit distributive et univoce in multis, sie schließen sich also gegenseitig aus.

Die fünfte Disputatio De unitate individuali eiusque principio geht so voran. In Sectio 1 wird einleitend festgestellt, daß alle existierenden Dinge notwendig singulares, individuae sind. Darüber sind sich die Scholastiker einig. Sectio 2: Utrum in omnibus naturis res individua et singularis, ut talis est, addat aliquid supra communem seu specificam naturam, schreitet in folgenden Etappen voran. Dico primo: individuum aliquid reale addit praeter naturam communem, ratione cuius tale individuum est, et ei convenit illa negatio divisibilitatis in plura similia. Mit Berufung auf Thomas und Scotus folgt als Beweis: nam communis natura de se non postulat talem negationem, et tamen illi naturae, ut in re existit et facta est haec, per se et intrinsece convenit talis negatio; ergo additum est ei aliquid, ratione cuius illi adiuncta est, quia omnis negatio ab intrinseco et necessario conveniens alicui rei fundatur in aliquo positivo, quod non potest esse rationis, sed reale, quandoquidem illa unitas et negatio ipsi rei vere et ex se convenit. ... Dico secundo: individuum ut sic non addit aliquid ex natura rei distinctum a natura specifica. Das wird mit sechs Gründen gegen Scotus bewiesen, mit Berufung auf Thomas. Dico tertio: individuum addere supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa. Überaus fein unterscheidet Suarez in der Durchführung dieses Punktes: nec vero inde sequitur, id quod additur esse aliquid rationis; nam sicut est aliud distingui ratione, aliud vero esse tantum rationis, fieri enim potest ut quae realia sunt, sola ratione distinguantur, ita etiam id quod additur potest esse reale, sicut revera est, quamvis sola ratione distinguantur; dices: illa additio est tantum per rationem; respondeo: quoad rem additam nego, quoad modum additionis concedo. Es folgt

eine längere Diskussion mit Einwänden. Dico quarto: individuum non solum in rebus materialibus et accidentibus, sed etiam in substantiis immaterialibus creatis et finitis addit aliquid ratione distinctum supra speciem. Durch die Gegenüberstellung der divina natura, in der eine solche Unterscheidung unmöglich ist, mit der natura immaterialis wird die folgende Begründung dieses vierten Punktes eindrucksvoll vorbereitet: in qualibet substantia immateriali individua et finita ... concipit mens et hoc individuum ... et rationem essentialem et specificam eius. Es folgt eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Gegnern.

Die Methode, vom Existentiellen auszugehen, tritt hier klar zutage. So heißt es schon in der Ausführung des ersten Punktes, der scheinbar vom Allgemeinen, Abstrakten ausgeht: illi naturae, d. h. der individuellen im Gegensatz zur allgemeinen, ut in re existit et facta est haec, per se et intrinsece convenit talis negatio (communicabilitatis). Bei der Widerlegung der haecceitas des Scotus im zweiten Punkt heißt es: omnis entitas in rebus existens necessario esse debet seipsa singularis et individua; primo quia ut sic intelligitur esse extra causas suas et habere actualitatem realem et existentem; ergo ut sic intelligitur singularis, nihil potest terminare actionem causarum vel capax esse existentiae, nisi quod singulare sit; secundo quia talis entitas ut sic concepta ante modum a se distinctum est incommunicabilis multis inferioribus, quia nec dividi potest a seipsa nec fieri plures; ergo iam ut sic est individua. Der hier ausgesprochene Grund kehrt ständig wieder, nicht nur hier bei der Einheit, sondern auch bei essentia-existentia und der Materia prima.

Erst nunmehr, nachdem positiv, thetisch die eigene Ansicht mit inneren Gründen dargelegt ist, folgt die dritte Sectio: Utrum materia signata sit individuationis principium. Suarez setzt sich hier ausführlich mit seinen großen Gegnern und deren verschiedener Erklärung des Individuationsprinzips auseinander. Uns interessiert nur die Methode, sie bleibt sich stets gleich. Eine Reihe von Denkern — Capreolus, Ferrariensis, Soncinas, „favet" S. Thomas — gibt folgende Deutung: quantitatem non esse in materia prima, sed in toto composito et destrui corrupta substantia et novam comparari ad generationem substantiae. Darauf entgegnet Suarez: ex quo fit, simpliciter loquendo, prius hanc numero formam substantialem introduci in hanc materiam, et consequi quantitatem; unde conficitur argumentum: quia haec forma, cum primum intelligitur recipi in hac materia,

intelligitur etiam recipi in materia distincta ab aliis; ergo formaliter et intrinsece non fit distincta per quantitatem: item ex materia et forma praecise conceptis et ut praevenientibus quantitatem resultat hoc individuum substantiale; ergo illud ut sic unum est, non unitate rationis, sed unitate reali et singulari ac transcendentali; ergo sicut ex vi suae entitatis substantialis est in se indivisum, ita etiam est substantialiter et entitative distinctum ab omnibus aliis; ergo non habet distinctionem per quantitatem. Hier ist sonnenklar, wie Suarez sich ausschließlich an das reale Sein, an die Etappen seines Werdens hält und durch Analyse desselben die Bedingungen seiner Verfassung bloßlegt; keine Spur findet sich von einem Hineintragen von Gedankendingen, von begrifflichen Unterscheidungen in die Sachverhalte, in die Realunterschiede. Ebenso nachher: sicut quantitas supponit materiam ut subiectum, ita supponit individuam entitatem eius, quae per se ipsam entitative distincta est ab alia entitate simili; also, schließt er, kann die materia signata oder die quantitas nicht das Erste sein, das die Individuation überhaupt begründet.

Nachdem in den beiden folgenden Sektionen ausgeführt ist, daß auch nicht die Form oder die Existenz das Individuationsprinzip ist, folgt in der sechsten Sectio, dem Höhepunkt der ganzen fünften Disputation, die endgültige, zusammenfassende Darlegung. Aus dem Bisherigen ergab sich: omnem substantia singularem neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem vel praeter principia intrinseca, quibus eius entitas constat. Nam si talis substantia, physice considerata, simplex sit, ex se et sua simplici entitate est individua; si vero sit composita v. g. ex materia et forma unitis, sicut principia entitatis eius sunt materia, forma et unio earum, ita eadem in individuo sumpta sunt principia individuationis eius, illa vero, cum sint simplicia, seipsis individua erunt. Wie unabhängig dabei Suarez von der Autorität ist und wie er sich bloß durch Sachgründe bestimmen läßt, zeigt der feine Spott über seinen von ihm hochgeschätzten, oft angeführten Ordensgenossen Fonseca, den „portugiesischen Aristoteles". Diese Ansicht halte Fonseca für omnium implicatissimam, die die quaestio insoluta relinquit. Mihi tamen videtur, entgegnet Suarez, omnium clarissima. Darauf folgt eine überaus klare, kurze Zusammenfassung seiner These und ihrer Begründung. Sie wird sodann weitläufig in Bezug auf die Materie und die Form und das aus ihnen Zusammengesetzte durchgeführt.

Gehen wir zur sechsten Disputation De unitate formali

et universali über. Die erste Sectio: Utrum sit in rebus aliqua unitas formalis distincta a numerali et minor illa, führt die spekulative Entwicklung nicht wesentlich weiter, sie wiederholt nur in diesem Zusammenhang vorher Gesagtes mit der Suarez auszeichnenden Eindeutigkeit. Es folgen zehn Sektionen, die man lieber kürzer gefaßt sähe und doch anderseits gern in ihrer Breite hinnimmt, weil sie den einen Wesenskern stets von neuen Seiten beleuchten: was findet sich in der unitas universalis, dem unum in multis, auf Seiten des Objekts, was tut dabei das denkende Subjekt, der abstrahierende Verstand? Ob irgendwo von irgendeinem Denker so scharf und fein beide Seiten geschieden sind wie hier? Der Wesenskern ist nun dieser: vorgängig und unabhängig vom Denken ist keine unitas universalis in den Gegenständen, kein unum univoce in multis, kein unum multiplicabile in subiectis. Diese Behauptung richtet sich gegen jedweden Ultrarealismus, sei es Platonismus oder Scotismus. In den existierenden endlichen Gegenständen ist aber eine aptitudo ad multiplicationem, ein fundamentum universalitatis. Es besteht darin, daß es der spezifischen oder formalen Natur nicht widerspricht, in vielen zu sein, genauer, aptitudo communis, ut sit in multis, solum est indifferentia quaedam, quae fundamentum habet in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi, nisi prout subest abstractioni intellectus — vorher wurde dieser modus existendi in rebus modus potentialis genannt. Diese indifferentia ist eine streng negative, scilicet quod natura ex vi unitatis suae formalis praecise sumptae non habet repugnantiam, ut sit in multis, während das der Unitas individualis widerspricht. So auch die Thomisten, besonders Cajetan. Daraus folgt hanc aptitudinem ad essendum in multis ... non convenire naturae communi, prout existenti a parte rei, quatenus ad rationem universalis necessaria est. Quia, ut natura sit universalis, non satis est, ut ex se non habeat determinationem ad unum, ... sed requiritur, ut absolute et simpliciter sit indifferens; sed prout existit a parte rei, non est ita indifferens, sed potius est simpliciter determinata ad unum. Diese These richtet sich gegen den Nominalismus, der behauptet, die Allgemeinbegriffe seien bloße Gedankendinge, bloße Zusammenfassungen aller konkreten Einzeldinge.

Nachdem so im allgemeinen der Anteil des Objektiven und Subjektiven an den Allgemeinbegriffen scharf geschieden ist, geht Suarez dazu über, näher die beiden Arten des Allgemeinen zu unterscheiden, das universale directum et

reflexum oder metaphysicum und logicum. Das war an sich nichts Neues, das war immer von neuem seit Aristoteles und Porphyrius geschehen, die zehn Kategorien oder Praedicamente und die fünf Praedicabilia waren endlos oft behandelt worden. Suarez führt aber diese Theorie weiter, wenn er des näheren die beiden Arten des Allgemeinen vergleicht und in tiefeindringender, scharfsinniger Analyse zu dem Ergebnis kommt: Universale priori modo conceptum — metaphysicum — fit per directam operationem intellectus, quae praecise et abstracte concipit naturam communem absque differentiis contrahentibus ... unde ita se habet in eo statu per intellectum, sicut se haberet realiter, si a parte rei subsisteret extra individua; sed tunc esset realiter universalis; ergo et nunc est intellectualiter universalis, ut sic dicam. Tandem in natura sic concepta est nova unitas rationis, quia habet unum conceptum objectivum indivisibilem in plures similes; habet etiam communitatem seu aptitudinem, ut insit multis et de iis praedicetur ...[12]. Beim universale logicum oder reflexum kommt die gedanklich erkannte Beziehung dieses so konstitutierten universale metaphysicum zu den inferiora subiecta hinzu. At vero loquendo de relatione universalitatis, prout a nobis concipitur ad modum relationis secundum esse, haec non potest resultare per solam abstractionem; sed eo modo, quo est, fit per comparationem, quia, ut suppono, haec relatio non est realis, sed rationis; ergo non est in natura ipsa, dum absolute et abstracte cogitatur ...; eidem naturae possit (potest) per intellectum convenire duplex ratio universalitatis, absoluta scilicet et respectiva ... absoluta est proximum fundamentum relativae[13].

2. *Ein vollkommenes Gegenstück zu der Methode, die Seinseinheit zu bestimmen, ist die, das Verhältnis von Wesenheit und Dasein zu klären*[14]. Mit größter Entschiedenheit betont Suarez zunächst und immer von neuem, daß es sich um die Existenz eines aktuellen, verwirklichten endlichen Dinges handle; nur in diesem Sinne gelte die Fragestellung über den realen bzw. bloß gedanklichen oder metaphysischen Unterschied zwischen Sosein und Dasein. Daß zwischen demselben bloß möglichen und verwirklichten oder existierenden Ding ein sachlicher Unterschied vorhanden sei, betont er nachdrücklich. Die zweite Sectio hebt scharf hervor und führt von verschiedenen Seiten aus, daß

[12] Sectio VI gegen Schluß.
[13] Ebd.
[14] Disp. XXXI.

die endlichen Wesenheiten, bevor sie durch die Wirkursache hervorgebracht wurden, nichts seien, daß sie nichts vom esse actuale haben, daß sie in Gott nur ein esse potentiale in seiner Wesenheit und ein esse obiectivum oder ideale in seinem Verstand haben. Diese Sectio ist offenbar deshalb hier eingeführt, um möglichst scharf den Fragepunkt, daß es sich bloß um die Existenzordnung, nicht aber um die Wesens- oder Möglichkeitsordnung handle, zu fixieren und den sachlichen Unterschied zwischen demselben möglichen und realen Ding ebenso entschieden zu betonen.

Klar formuliert Suarez seinen Standpunkt und die Begründung desselben, ganz am Schluß der ersten Sektion: An esse et essentia entis creati distinguantur in re. Nachdem er lichtvoll fünf Gründe, die für den thomistischen Realunterschied sprechen, dargelegt und widerlegt hat, kommt die Rede zunächst noch auf den Modalunterschied. Dann legt er die tertia opinio da, quae affirmat essentiam et existentiam creaturae ... non distingui realiter aut ex natura rei ... sed distingui tantum ratione. Dafür werden die verschiedensten, in anderen Fragen weit auseinandergehenden Gewährsmänner angeführt, vor allem Alexander v. Hales, dann Aureolus, Heinrich v. Gent, Gottfried v. Fontaines, Gabriel Biel, ceteri Nominales, Hervaeus Natalis, Scotistae, Achillini, Palacios, Niphus, Fonseca: ein Zeichen, daß Suarez über den Richtungen steht, sie nur da bejaht, wo er ihre Gründe teilt. Es folgt die Erklärung: Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem — man beachte die Schärfe der Abgrenzung des status quaestionis. Et sic affirmat haec sententia existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia abstracta et praecise concepta, ut est in potentia (obiectiva), distinguatur ab existentia actuali tanquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram. *Eiusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa, quia hoc ipso, quod distinguitur unum ab alio, tamquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens ut condistinctum ab alio et consequenter non per illud formaliter et intrinsece.* Wie hier der Realismus, der Ausgang vom Wirklichen und die Bewertung desselben zutage tritt, ist evident. Freilich fügt Suarez sofort hinzu: sed quia vis huius rationis et plena decisio huius quaestionis cum solutionibus argumentorum pendeat ex multis principiis, ideo, ut distinctius procedatur

et absque terminorum aequivocatione, quam vereor esse frequentem in hac materia, paulatim procedendum est et distinctis sectionibus singula sunt explicanda. Das ist ganz Suarez. Besser hätte er seine Methode nicht charakterisieren können.

Die Sectio III trägt ein Weiteres zur Klärung der Frage bei. Zuerst umgrenzt sie den Begriff der potentia obiectiva; sie ist, wird wiederholt, nur etwas in der Ursache, also ein esse oder ens potentiale. Eine weitere Klärung bringt folgende Unterscheidung: ens aut essentiam in actu frequenter ab auctoribus dici essentiam in actu addere existentiam ipsi essentiae. Qui modus loquendi iuxta sententiam eorum (die die reale Identität behaupten) intelligendus necessario est de additione secundum rationem aut improprie dicta. Nam si sit sermo de essentia in actu respectu essentiae in potentia, minus proprie dici videtur addere illi existentiam, quia additio realis non fit proprie, nisi enti reali ... Ex hoc tamen necessario sequitur, quamvis essentia actualis non differat a potentiali nisi dum est vel etiam quia est sub actu essendi: formaliter tamen ac praecise non differre immediate in actu essendi, sed in sua entitate essentiali seu in esse essentiae actualis. Daß diese haarscharfen Unterscheidungen keine Tüfteleien, sondern strenge Beweise sind, die die Einsicht wirklich fördern, erhellt aus dem, was folgt: quaelibet actualis entitas per id formaliter immediate ac praecise differt ab ente in potentia, per quod est in suo genere entitas actualis et desinit esse potentialis; sed essentia actualis in esse essentiae differt ab essentia in potentia ... *et non differt formaliter ac praecise per existentiam sed per actualitatem,* quia illam actu non habebat, dum erat in potentia. Es ist nur eine andere Formulierung des einen vorhin schon angeführten und ständig wiederkehrenden Beweises für die sachliche Identität von Sosein und Dasein, der von der schlichten Anerkennung des vorgefundenen Existenten ausging, nur das hervorhebt, was unmittelbar mit ihm gegeben ist. Wer diese phänomenologische Schau mit Suarez als zurechtbestehend anerkennt, muß auch die Identität bejahen.

Der Zusatz: et non differt formaliter ac praecise per existentiam, ist hochbedeutsam; er richtet sich scharf gegen die Thomisten. Nach ihnen geht die existentia oder der actus in die Bestimmung des Seins ein. Nach Suarez fallen das mögliche und das wirkliche Sein begrifflich völlig zusammen, sie stehen sich freilich der Seinsordnung nach als Negation und Position scharf gegenüber, dasselbe Sosein ist einmal ein bloß mögliches, das andere Mal ein aktuelles; als solche unterscheiden sie sich, nicht aber durch die nachträglich hin-

zutretende existentia. *Thomismus und Suaresianismus besagen zwei wesentlich verschiedene Haltungen,* Ansätze, nicht bloße einzelne Gründe und Gegengründe.

Sectio V: Utrum praeter esse reale actualis essentiae sit aliud esse necessarium, quo res formaliter et actualiter existat. Hier liegt ein bedeutender Fortschritt in folgender Gedankenentwicklung. Suarez macht, im Sinn der Gegner, den Einwand: essentiam actualem ut sic, etiamsi in suo intrinseco et formali esse includat esse existentiae, ut probatum est, nihilominus posse naturaliter indigere aliquo ulteriori termino vel modo aut unione, ut in rerum natura existat. Die Lösung geht davon aus, daß sie zugibt, das sei gewiß wahr, wie der modus subsistendi vel inhaerendi, also das Suppositum- bzw. Personsein, und das Akzidenz zeigen. Ausgeschlossen sei aber absolut, daß dieser modus seu terminus ulterior die existentia ipsius essentiae actualis sei. Das wird ausgeführt und gerade durch den Gegensatz der Subsistenz und Inhaerenz zur Existenz bewiesen, daß die existentia, der thomistische actus essendi, nichts hinzufügen könne. Das sei nicht bloß überflüssig, sondern sogar widersinnig. Die inhaerentia non est esse existentiae accidentis, sondern setze es voraus; wie an den eucharistischen Gestalten veranschaulicht wird, sie bleiben ja getrennt vorhanden. Analoges gilt auch für das Suppositum, wofür Suarez ausdrücklich einen distinkten Modus verlangt. Ganz anders verhalte es sich in Bezug auf die essentia actualis. Hier sei das Hinzutreten einer real verschiedenen Aktualität zunächst völlig überflüssig. Man beachte, wie gemäß dem oft angeführten Satz „entia non sunt multiplicanda sine ratione" das superfluum esse eines Realunterschiedes oder der Hinzufügung eines real Verschiedenen für Suarez ein durchschlagender Beweis ist: sufficiens autem probatio huius veritatis esse videtur, quia omnis alia entitas vel modus realis est superfluus et sine probatione confictus. Das ist in der Tat Lehre vom Sein ohne Hineintragen von Konstruktions- oder Denkgegenständen. Warum? Weil die Gründe, die man dafür anführe, sunt omnino inefficaces, quia supponunt nescio quod esse essentiae aeternum creaturae, quod re vera nullum est. Mit den gleichen Gründen könnte man zeigen esse essentiae actualis et temporaneum distingui ex natura rei ab essentia creaturae, quod nullus asserere potest qui res, quae his verbis significantur, mediocriter concipiat. Suarez geht weiter: ulterius inferimus huiusmodi entitatem existentiae dicto modo distinctam non solum superfluum esse, sed plane impossibilem, quia ... *ubi effectus formalis*

nullus est vel non est possibilis, neque forma est possibilis; hic autem nullus est effectus formalis, quem talis entitas dare possit. Quod patet facile ex dictis, quia neque ens actu neque esse tali modo ... provenire potest formaliter a tali entitate. Dann wird der innere Grund angeführt, warum die Subsistentia von einem real unterschiedenen Modus kommen könne, nicht aber die Existentia eines Aktuellen: *im ersten Fall non ponitur, ut constituat naturam substantialem in ratione entis in actu,* sed ut entitatem eius ita compleat ... ut reddatur incapax alienae subsistentiae. Bezüglich der existentia dagegen, wird wiederholt, kann das aktuelle Dasein nicht der Formaleffekt eines Hinzutretenden real Verschiedenen sein.

Hiermit dürften wir an der Frage Sosein-Dasein die Wesensart des Suarez, an das Sein heranzutreten, es begrifflich zu klären, von neuem gezeigt haben. Leider verliert er sich in den weiteren Sektionen, wie uns scheinen will, in Wiederholungen und Feinheiten, ohne im wesentlichen die Frage weiter zu klären. Immer wieder findet sich der Grundgedanke: *das aktuelle Sosein fällt sachlich mit seinem Dasein zusammen, es kann die Form der Aktualität oder Existenz nicht von außen empfangen, das mögliche und wirkliche Sein unterscheiden sich nicht durch ein zum aktuellen Sosein hinzutretendes Dasein begrifflich oder inhaltlich, sondern nur als die Position und Negation desselben Sachverhaltes* und insofern real, nicht bloß begrifflich. Eine Folgerung aus der völligen Identität ist auch die These: inter existentias dari existentialem diversitatem ... sicut essentiae actuales specie distinguuntur, ita necesse est existentias distingui.[15]

Die Wesensart des Suarez tritt besonders lichtvoll hervor, wenn man sie von der entgegengesetzten der Thomisten abhebt. Am klarsten zeigt sich diese an der Sosein-Dasein-Frage und dem Individuationsprinzip. Freilich wird ihre Lösung nicht selten falsch massiv wiedergegeben, wozu die Darlegung mancher Thomisten Anlaß gibt[16]. Sein, führen sie aus, sagt Schrankenlosigkeit, also Unendlichkeit. Also kann seine Setzung als beschränktes Sein oder seine Beschränkung auf bestimmtes Sein nur von außen erfolgen, dadurch daß dieses Sein, der Akt, in eine ihn einengende, begrenzende Realpotenz aufgenommen wird. Sosein und Dasein sind also nur die beiden principia quo, wodurch das Gesamtsein eines Aktuellen konstituiert wird. Also ist in

[15] Sectio 13.
[16] Vgl. L. Fuetscher, Akt und Potenz (1933).

jedem endlichen Wesen und Existierenden ein sachlicher Unterschied zwischen Essentia und Existentia als Potenz und Akt oder principium quod est, im weiteren Sinne als vorher, und quo est. Ebenso sagt jede Wesensform, jedes spezifische Sosein innerhalb seiner Sphäre Unbegrenztheit, Unendlichkeit. Also ist die forma subsistens, die nicht in eine Realpotenz aufgenommen wird, Einmaligkeit, sie erschöpft die ganze Fülle ihres Soseins. Die menschliche Seele ist nur deshalb, trotz ihres Formseins und deren Unbegrenztheit, beschränkt und in vielen spezifisch gleichen Individuen wiederholbar, weil sie wesentlich, ihrer Natur nach zum Körper als der sie aufnehmenden Potenz hingeordnet ist. Actus non limitatur nec multiplicatur nisi per potentiam receptivam, ist das oberste, unmittelbar einleuchtende Prinzip, das einheitlich die Sosein-Daseins- wie die Individuationstheorie der Thomisten abgibt. Sie imponiert durch ihre Einfachheit und Einheitlichkeit.

Der Gegensatz zu Suarez ist klar. Es ist hier nicht beabsichtigt, über Wahrheit der einen und anderen Ansicht zu disputieren, höchstens Vorzüge und Grenzen der einen oder anderen aufzuweisen. Der Parallelismus von Denk- und Seinsordnung, Gedanken- und Seinsverhalten oder -gegenständen in dieser thomistischen Akt-Potenzlehre dürfte evident sein. Akt, subsistente Form sagt gewiß begrifflich Schrankenlosigkeit, Unendlichkeit, die Fülle aller darunter fallenden Vollkommenheit — genau wie der Allgemeinbegriff. Er existiert aber ebensowenig wie die Idee; nur Subjekte existieren. Form ist etwas Gedankliches, Mögliches, Wesenhaftiges. Daß es in der Aktualitätsordnung ebenso sein muß, diese Behauptung gilt nur unter der Voraussetzung des Parallelismus beider Ordnungen oder in der Annahme, daß sich die wirkliche, existentielle Ordnung unseren Abstraktionen angleichen muß. Diese Voraussetzung ist falsch, das leuchtet ein.

Tatsächlich ist für die Schichtung des endlichen Seins, wie alle Theisten zugeben, das göttliche Sein maßgebend. Jede Wesenheit ist ein Abbild, eine Nachahmung, Darstellung der göttlichen Wesenheit. Diese Darstellung ist aber unmittelbar numerisch, individuell, also allseitig bestimmt, das spezifische Sein kommt erst nachträglich für den Verstand durch Abstraktion und zwar für den endlichen Verstand hinzu. Diese Darstellung oder Nachahmung besagt aber notwendig aus sich allseitige Bestimmtheit, Konkretheit, Individualität, wie alle Philosophen, die keine subsistenten Allgemeinideen annehmen, behaupten. Also braucht

es keine hinzutretende, aufnehmende Realpotenz als Prinzip der Individuation und Vervielfältigung; es wird ja keine Form in ein Subjekt aufgenommen, nur für unsere menschliche Betrachtungsweise, unser abstrahierendes, spaltendes Denken existiert diese Zweiheit. Daß nicht, wie die Thomisten meinen, der Akt oder die Existenz das Maß der Vollkommenheit bestimmt, sondern umgekehrt das Sosein der Gradmesser des wirklichen Seinsgehaltes ist, ist damit gegeben. Wieso? Der mögliche und der aktuelle Gegenstand unterscheiden sich in nichts inbezug auf den Inhalt oder die Fülle des Seins, sondern nur inbezug auf die Region ihres Vorhandenseins; der mögliche Gegenstand ist in der metaphysischen Ordnung, der wirkliche in der daseienden vorhanden; der adaequat selbige Gegenstand, der vorher in Gottes Wesenheit gründete, in seinem Erkennen ein ideelles, gedachtes Sein hatte, wird durch die bewirkende Ursache aktualisiert, gesetzt[17]. In der Sachordnung, sei es mögliche oder wirkliche, ist stets und nur der Träger, das Subjekt vorhanden, nicht eine Form; denn eine getrennte Form besagt Denken, setzt abstrahierendes Denken voraus. Das Subjekt ist aber stets aus sich allseitig bestimmt und, wenn es da ist, aus sich existierend. Also ist ein nachträgliches Ergänzen, Hinzukommen zwecks Individualisierung, Aktualisierung überflüssig, unmöglich. Nur das Denken kann die verschiedenen Sinngehalte, Form und Subjekt, die tatsächlich ungetrennt existieren, voneinander abheben, einen begrifflichen Unterschied auf Grund der verschiedenen metaphysischen Einheiten machen. *Es ist also eine total verschiedene Auffassung einer gewissen Seite von Akt-Potenz bei Suarez und den Thomisten, ein wesentlich verschiedener Ansatz, woraus sich ihre verschiedene Erklärung von Sosein und Dasein, des Indivituationsprinzips und des Seinsaktes der Materia prima ergibt.* Die Thomisten ziehen den begrifflichen Akt, die begriffliche Existenz, die begriffliche Form der materiellen Dinge in die metaphysische Konstitution des Seins ein und lassen dieses Ganze durch die Wirkursache verwirklicht werden; an Stelle des begrifflichen Unterschieds tritt nunmehr der sachliche. *Suarez geht stets vom Aktuellen, Wirklichen, vom Existenziellen aus, dieses ist durch sein daseiendes, existierendes Sosein und nichts anderes vorhanden und individuell, es kann überhaupt*

---

[17] Vgl. die scharfsinnigen, zutreffenden Ausführungen Kants bei der Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises in der 2. Auflage der Kritik der Reinen Vernunft.

nicht durch etwas Fremdes, Hinzutretendes für sein Dasein und seine Bestimmtheit etwas empfangen. Dem Verursachtsein geht letztlich nur Gottes Dasein voraus, in seiner existierenden Wesenheit gründen die seinsmöglichen Einzelsubjekte, sie enthalten adaequat denselben Seinsgehalt wie wenn sie existieren, sie werden durch Gottes Wirken verursacht, ins Dasein gesetzt.

Das sind die Gedanken, die der Theorie des Suarez zu Grunde liegen, die er klar ausspricht, freilich oft nur gelegentlich in einen anderen Zusammenhang einstreut.

3. Die Darlegung der Lehre über die Materia prima beleuchtet die vorhin gekennzeichnete Methode des Suarez, die sorgfältige, selbständige Analyse des vorgefundenen, aktuellen, konkreten Seins, von einer neuen bedeutsamen Seite.

Die Sectio 4 der Disputatio XIII: Utrum materia prima habeat aliquam entitatem actualem, geht so voran. Zuerst werden einige Punkte aufgestellt, über die alle Scholastiker einig sind: materiam, quae actu est sub forma, habere aliquid entitatis realis et substantialis et realiter distinctae ab entitate formae. Es folgt ‚Difficultatis punctus et quorumdam placitum': an materia ex se habeat aliquam entitatem actualem. Es werden Scholastiker genannt, die es leugnen: der hl. Thomas, wie mit mehreren Stellen belegt wird, Cajetan, Ferrariensis, Soncinas, Durandus. Ihre Gründe werden sorgfältig angeführt. Quaestionis resolutio: ut quaestioni respondeamus, seclusa omni ambiguitate terminorum, distinguamus quaestionem de entitate essentiae et de entitate existentiae ... Rursus, cum inquiritur, an materia habeat ex se entitatem et non a forma, dupliciter intelligi potest illa negatio, uno modo, quod non habeat a forma intrinsece seu ut ab actu informante ... alio modo quod nulla ratione habeat suum esse per formam seu per habitudinem ad formam. ... Dico ergo primo: *Materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiae,* quamvis non habeat illam nisi cum intrinseca habitudine ad formam ... *Materia creata a Deo et in composito existens habet aliquam essentiam realem, alioquin non esset ens reale* — man beachte den Ausgang vom Existentiellen, Wirklichen; *sed essentia materiae non constituitur intrinsece in suo esse essentiae per formam;* ergo per seipsam habet suam qualemcumque entitatem essentiae. ... Sed obiciunt aliqui: nam omne esse essentiae debet esse constitutum in aliqua certa specie; sed omnis species est per formam; ergo nullum esse essentiae potest esse plene constitutum nisi per formam ...

Responsum est materiam rerum generabilium constitutam esse in ultima (d. h. obersten oder primitivsten) specie materiae, in qua specie non constituitur per eam formam qua informatur; nam eandem semper habet sub quacumque forma. Cum autem dicitur formam esse, quae dat speciem, intelligitur de specie completa et perfecta ... Dico secundo: Materia prima etiam habet in se et per se entitatem seu actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependenter a forma ... Fundamentum huius conclusionis ... est, quia esse existentiae nullam rem vel modum realem addit supra entitatem essentiae ut actualem ... quia hoc ipso, quod entitas concipitur actualis, extra causas concipitur existens. ... Dico tertio: Materia non habet ex se actualem entitatem vel existentiam sine causa efficiente.

In der folgenden Sectio V: Utrum materia sit pura potentia, wird nach der üblichen Vorführung und kritischen Diskussion der Variae opiniones folgende Quaestionis resolutio gegeben: Dicendum est ergo primo *materiam non vocari puram potentiam respectu omnis actus metaphysici, id est, quia nullum actum metaphysicum includat, hoc enim verum esse non potest.* Primo quia materia prima in suo conceptu essentiali potest intelligi ex genere et differentia composita, ut v. g. si materia coeli et horum inferiorum distinguuntur specie, haec materia generabilium, de qua nunc agimus, constat genere materiae in communi et propria differentia, quae sumi potest ex ordine ad formam entis generabilis, habet ergo haec materia suum actum formalem metaphysicum, quo in sua essentia constituitur ... Dico secundo: *Materia non est ita pura potentia, quin sit aliquis actus entitativus secundum quid* ...; nam in primo subiecto necessaria est realis potentia passiva vel potius ipsummet essentialiter est potentia passiva; *non potest autem intelligi potentia passiva realis sine aliqua actualitate entitativa. Qualiter enim potest intelligi, quod aliquid sit vere ac crealiter receptivum alterius, nisi in se aliquid sit?* ... Dico tertio: Materia dicitur pura potentia respectu actus informantis seu actuantis et respectu actus absolute et simpliciter dicti ... Quidquid est entitatis in materia prima, totum est ad exercendum munus potentiae receptivae formae substantialis. Zuletzt beweist Suarez die Richtigkeit dieser Erklärung durch Berufung auf Aristoteles, von dem vier Stellen exegesiert werden, sowie auf Platon und Thomas. Bei der Lösung der Schwierigkeiten wird hervorgehoben, daß die materia prima physisch einfach, metaphysisch aber zusammengesetzt sei: cum enim dicitur

materiam non esse compositam ex actu et potentia, id verum esse concedimus de proprio actu et potentia physicis, metaphysice vero concedi debet materiam componi ex actu et potentia sibi proportionatis, id est ex genere et differentia, essentia et existentia, natura et subsistentia incompletis ... Ad alteram vero partem qua probatur materiam nullo modo esse actum, concedimus non esse actum actuantem seu informantem neque etiam esse actum simpliciter in se consummatum et perfectum.

Die Schwierigkeit „Omne esse est a forma" wird so gelöst: Duobus modis exponi potest. Primo de esse specifico et completo, secundo quod omne esse est a forma vel intrinsece dante et componente illud, was geleugnet wird, vel saltem terminante aliquo modo dependentiam eius, et hoc modo ipsum esse materiae potest dici esse a forma. Darauf wird das Axiom Ex duobus entibus in actu non fit unum per se, behandelt: non potest intelligi de quibuscumque entitatibus actualibus, nam potius impossibilie est ens per se ac completum actu componi nisi ex entibus actualibus incompletis, *nam quod nihil est ... non potest realiter componere* et praesertim ens per se unum. Debet ergo intelligi de entibus in actu completis in suis generibus; illa enim nec per se ordinantur nec recte cohaerent ad componendum unum per se. Non dicimus autem materiam esse hoc modo ens actu, sed potius *dicimus esse veluti quandam inchoationem entis, quae naturaliter inclinatur et per se coniungitur formae ut complenti integrum ens* ... Ad tertium (materia physice est omnino simplex) respondetur materiam totam esse potentiam et totam esse actum ... non per compositionem actus cum potentia, sed per identitatem ... non enim omnis potentia opponitur omni actui, sed cum proportione, potentia igitur receptiva non opponitur actui entitativo incompleto, sed potius illum essentialiter includit.

Folgerichtig heißt es in der sich anschließenden Sectio VI: Quomodo possit materia cognosci: Materiam posse cognosci directa et propria cognitione, sic enim et a Deo et ab angelis cognoscitur per propriam speciem vel conceptum.

Die Metaphysik des Suarez findet eine bedeutsame Ergänzung durch seine Psychologie „De anima". Sie rückt den Ausgang vom Einzelnen, die Wertung des Einzelnen, die geistige Durchleuchtung des Konkreten insofern in ein überaus helles Licht und gibt damit eine wertvolle Ergänzung der Disputationes metaphysicae und ihrer Wesensart, *als Suarez dort lehrt und durchführt, daß der Verstand unmit-*

telbar das Einzelne erkenne[18]. Diese Psychologie ergibt sich ebenso folgerichtig aus seiner Metaphysik wie bei Aristoteles und namentlich Thomas, wenn dieser ausführt, daß der Verstand zuerst stets ein Allgemeines, Abstraktes bilde und nur dieses Spezifische, Wesensmäßige unmittelbar erkenne, das darunter fallende Einzelne, Konkrete aber nur mittelbar, per conversionem ad phantasma. Es ist klar, daß, wenn Suarez mit Scotus behauptet, der Verstand durchdringe unmittelbar das Einzelne, er dieses viel voller, restloser und, richtig verstanden, geistiger durchleuchtet als wenn er es nur insofern erfaßt, als er den Allgemeinbegriff in Beziehung zum Phantasma setzt.

Die Behandlung der drei angezogenen Kontroversfragen fügt sich harmonisch in die Grundhaltung des Suarez ein, sie zeigt mehr als die Behandlung anderer Lehrpunkte seine Wesensart, den Ausgang und die Analyse des Existentiellen. Zugleich beleuchtet sie wirkungsvoll sein Verhältnis zur philosophischen Autorität, zur Vorzeit: seine Achtung vor ihr, seine Selbständigkeit ihr gegenüber. Darin offenbart sich letztlich die Sachgebundenheit seines Denkens, sein Eingehen auf die Sachverhalte, seine Hingabe an die Wirklichkeit. Diese Sachverhalte, dieses Existentielle verwirklicht aber Sinnverhalte, Ideen, Zusammenhänge, Beziehungen, letztlich Ideen, Gedanken Gottes. Anderseits kann der Verstand, der für Suarez wie für Aristoteles die Form der Formen ist, dank seiner Geistigkeit und Abstraktionsfähigkeit diese Gedanken, die teilweise nur der Anlage nach, namentlich in den Körperdingen stecken, herausheben, sie in einem Systemganzen darstellen. Nur durch die Angeglichenheit beider Seiten, des Objektes und Subjektes, die letztlich, wie der ideologische Gottesbeweis zeigt, in Gott gründet, ist eine Metaphysik möglich. Dadurch daß man einseitig das Existentielle, das Einzelne aus dem harmonischen Ganzen der Disputationes metaphysicae, entsprechend der eigenen nominalistischen, positivistischen Richtung herausgehoben hat, nicht durch Abstraktion die allgemeinen Wesensverhalte aus ihm herauszuarbeiten verstand, erklärt sich großenteils die falsche Beurteilung derselben.

---

[18] Vgl. besonders die erwähnte Schrift Jos. Ludwig, Das akausale Zusammenwirken ... in der Seelenlehre des Suarez.

Die Autorität in der übernatürlichen und natürlichen Ordnung.

Von Jakob Gemmel S. J.

Von der Dreieinigkeit her, in der volle Gleichheit mit architektonischer Ordnung sich verbindet, und vom Gottmenschen her, der Souveränität und Gehorsam in sich vereinigt, erscheint für das inner- und außergöttliche Leben das Rätsel der Autorität, dieses folgenschwerste der Geschichte, auf eine innerlich notwendige, restlose und erhaben schöne Weise gelöst. Autorität, Freiheit und Gehorsam gehen in der personalen Liebe auf. Augustin läßt denn auch im Gottesstaat, d. i. in jeder gotteswürdigen Gemeinschaft, die Liebe befehlen und gehorchen[1]. Es kann nicht überraschen, daß schon das natürliche Denken eine Vorahnung dieser hohen Autoritätsauffassung erreichen kann. Besonders nach Zeiten der Auflösung pflegt eine tiefe Sehnsucht nach Autorität zu rufen als der letzten Rettung. Man denke in unseren Tagen an G. Sorel[2], dem Zucht, Gewalt — die nach ihm wie nach Mussolini[3], seinem Schüler, als violence, nicht force, von der Idee getragen sein muß — zum leidenschaftlichen Mythus wurde, dessen Verkündigung ihren Eindruck denn auch nicht verfehlte. Daß nun C. Schmitt das Sorelsche System anarcho-syndikalistisch nennen zu müssen glaubt[4], zeigt, wie auf dem Gebiet der Autorität die Lösungen verfänglich und gefährlich sein können. Und doch ist die Autoritätsfrage die soziologische Kernfrage und damit die entscheidendste Menschheitsfrage.

Im folgenden soll eine *Zusammenschau der Autoritätsauffassung auf dem übernatürlichen und natürlichen Gebiete* erfolgen. Sie will der gegenseitigen Erhellung beider oft allzusehr getrennter Welten dienen, keineswegs einer oberflächlichen Übertragung von einem Gebiete auf das andere, wie solche oft zu Mißverständnissen führte. Wie in Gottes Schau alle wahre Autorität eine harmonische Einheit ist,

---

[1] De civ. Dei XIV c. 28: In hac (civitate caelesti) serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.

[2] Réflexions sur la violence, Paris 1925[6], deutsch von L. Oppenheimer: Über die Gewalt, Innsbruck 1928. Vgl. R. Heyne, Georges Sorel und der autoritäre Staat des 20. Jahrhunderts: Archiv d. öff. Rechts, N. F. 29 (1938) 129—177; 257—309.

[3] Vgl. JbNatÖkStat 76 (1929) II, 855 A. 1. — Nach der maßgebenden Enciclopedia Italiana XXXII 159 anerkennt der Faszismus in G. Sorel († 1922) „il proprio principale maestro".

[4] Politische Theologie, München 1934[2], 56.

so soll folgender Vergleich uns dieses wahre Eidos der Autorität leichter zugänglich machen, unabhängig von den geschichtlichen Zufälligkeiten. Eine solche Schau wird uns erschlossen in der Enzyklika Pius' XII.: Summi Pontificatus, die eine Autoritäts-Enzyklika ist. Sie sieht die große Aufgabe unserer Zeit in der Stärkung der übernatürlichen und der natürlichen Ordnung zugleich. Mit dem Verlust der Autorität des Papsttums — so wird ausgeführt — verlor man die wahre Autorität der Kirche selbst; es folgte die Entthronung des göttlichen Königs Christus und schließlich Gottes. Mit Gott mußten die letzten Fundamente aller Gewissensordnung in Sittlichkeit und Recht zusammenbrechen. Eine bloße Zwangsgewalt aber kann sich nur als Ohnmacht erweisen. Pius XII. stellt fest, diese Deutung der Zeichen der Zeit finde auch außerhalb der Kirche Widerhall[5].

In der Tat tritt z. B. die evangelische Forschung immer entschlossener der Kirchen- und Autoritätsfrage näher; man bewundert die Einheit und Geschlossenheit der katholischen Auffassung der Autorität aller Ordnungen. A. de Quervain spricht von der Wirklichkeitsnähe, dem Bodengeruch der katholischen soziologischen Anschauungen[6]. Freilich sind die in der protestantischen Forschung der Gegenwart soviel erörterten „Schöpfungsordnungen" noch nicht der Naturrechtsordnung katholischer Auffassung gleichzusetzen. Jene erschließen sich nur dem Gläubigen in der Offenbarung; damit ist gegeben, daß sie wie alles Menschliche der Sünde unterstehend gesehen werden müssen. Immerhin zeigt sich eine positivere Wertung des regnum naturae und aller Gottesordnungen, während man im Glaubensbereich selbst von einer wahren Kirchensehnsucht sprechen kann, wenn nicht von Sehnsucht nach dem Papsttum.

* * *

Unserm Vergleich der Autorität auf übernatürlichem und natürlichem Gebiet seien öfter wiederkehrende Kategorien aller Autorität vorangestellt. Bei der geschöpflichen Autorität ist zwischen der Gewalt selbst und ihrem Träger zu unterscheiden. Die Gewalt — gegenüber dem bloßen Zwang — ist eine Summe von Rechten und Pflichten des Trägers, die vor Gott, wenigstens infolge des Treueversprechens in freien Gemeinschaften, alle zu Pflichten werden. Diese Pflichten sind, wie die magna charta der Persönlichkeits- und wahrer Gemeinschaftswürde, die Enzy-

[5] AAS 31 (1939) 421; 423—425; 432 f.; 446 f. Sehr oft kehrt in der Enzyklika das Paar: Naturrecht und Offenbarung wieder, z. B. 423, 440; dazu eine spätere Äußerung Pius XII.: AAS 31, 1939, 643.

[6] Alfred de Quervain, Die theologischen Voraussetzungen der Politik, Berlin 1931, 17 ff.; 167.

klika Quadragesimo anno und neuestens die Autoritäts-Enzyklika Pius' XII. für immer verkünden, nichts anderes als *Dienst,* ergänzende Dienstleistung am Gemeinwohl[7]. Diese ergänzende Dienstleistung vollzieht sich durch die doppelte Autoritätsgerechtigkeit, d. i. die Gemeinwohl- und die Verteilungsgerechtigkeit. Die Gemeinwohlgerechtigkeit ist im Autoritätsträger nicht nur die helfende, iustitia legalis administrativa, wie bei den Untergebenen, sondern die leitende, architectonica, die Verfassung und Verwaltung des Gemeinwohls sichert und damit die Bedingungen schafft zur Förderung der Tätigkeit und des Wohles aller Gemeinschaftsglieder. Die Hauptbedingung ist die auf das Ziel der Gemeinschaft gerichtete Einheit und Ordnung. Weil diese Zieleinheit die spezifische Unterscheidung des Verbandes gegenüber einer bloßen Menschenansammlung darstellt, ist die Autorität, die diese Zieleinheit bewirkt, die physische Lebensform, die Seele der Gemeinschaft, wenn wir im Bilde des Organismus reden wollen[8]. Die Verteilungsgerechtigkeit ist die Pflicht der Autorität, bei Zuteilung der Güter wie Lasten die Verhältnisgleichheit der Gemeinschaftsglieder zu wahren. Der Gemeinwohl- und Verteilungsgerechtigkeit zugleich, also der gesamten Autoritätsgewalt stehen in der souveränen Gemeinschaft, in der sie Regierungsgewalt heißt, die Befugnisse der Gesetzgebung und Verwaltung, die richterliche und Strafbefugnis zu. Da das Gemeinwohl die Bedingungen für das Wohl aller darstellt entsprechend dem Gemeinschaftsziel, ist Autorität stets Dienst von Personen an oft einer unübersehbaren Personenschar. Somit können die Pflichten der Autorität nach dem Urbild von Gottes personaler Liebe über bloße Gerechtigkeit hinaus *Liebe* zu den Gottesbildern und zu Gott werden. Gerechtigkeit und Liebe in ergänzender Dienstleistung zum Wohle aller auf ihrem Wege zu Gott: So ersteht der Gottesbauplan jedes Gemeinschaftslebens nach der Kirchenlehre in den letzten päpstlichen Lehräußerungen[9]. Gerade darum ist die Gemeinschaft und die Autorität als Zwischenziel so bedeutsam, das Gemeinwohl „göttlicher" als das Wohl des einzelnen, weil Gemeinwohl und Autorität Dienst, Mittel sind für das Wohl aller, also oft von Millionen in der Gemeinschaft.

---

[7] AAS 23 (1931) 202; vgl. Schol 12 (1937) 223; AAS 31 (1939) 433: Ad quam (i. e. naturalis hominis perfectio) civitas ipsa a supremo Creatore, quasi instrumentum atque praesidium, destinatur.

[8] Vgl. Schol 11 (1936) 421.

[9] AAS 23 (1931) 206; vgl. dazu Schol 12 (1937) 225; AAS 29 (1937) 78 ff.; 91; AAS 31 (1939) 450 ff.

Die irdischen Gemeinschaften als solche vergehen; nur die Personen bleiben ewig[10]. Sie sind das höhere Ziel.

Im Lichte der Autoritätskategorien erscheint die verwirrende Fülle der vertretenen *Autoritätsauffassungen* leicht einigen Typen zugeordnet. Dem persönlichen Ziel aller Autorität entsprechend hält C. Schmitt mit Recht die Anthropologie eines Systems als entscheidend für seine Staatstheorie. Je nach der Anschauung vom ganz guten oder ganz bösen Menschen wird die Staats- und Autoritätstheorie sich gestalten[11]. Die Anthropologie selbst wieder ruht auf einer Metaphysik und Gotteslehre. So führt der Weg der Autoritätsauffassungen von der anarchischen Leugnung der Gottes- und Menschenautorität und von der ebenso unmetaphysischen bloßen Anerkennung der Faktizität der Zwangsgewalt über den Pantheismus, dessen Unfaßbarkeit dem liberalistischen so gut wie dem kollektivistischen Egoismus dienen kann, und über den in der Wirkung davon kaum unterscheidbaren Deismus zu den theistischen Person- und Gemeinschaftsauffassungen. Aber auch im Theismus kann die Leugnung jeder Möglichkeit eines Wunders in der Natur oder Geschichte zur fast deistischen Ablehnung aller Offenbarung führen. Übernatürliche Autorität im strengen Sinne wäre damit gefallen. Andere gestatten wohl eine Offenbarung durch Christus, während die Jüngerschaft für ihren Gemeinschaftsaufbau ganz ihren schwachen menschlichen Kräften überlassen worden sei. Für die reformatorische Auffassung war die Lehre von der Erbsünde, dieser innerlich stets unaufhebbaren Sündigkeit des Menschen und aller Menschenordnung, folgenschwer.

* * *

Majestätisch — wollen wir dieses Wort im einzigartigsten Sinne fassen — steht in der Dreifaltigkeits-Präfation die über alle Menschenahnung und -sehnsucht emporragende Größe, Freiheit, Gleichheit und Einheit der göttlichen Personen vor uns. Im unendlichen Wesen unter sich gleich, sind diese nur im Ursprung, der aber ewig ist, verschieden. Selbst diese Verschiedenheit bedeutet keinen Werthöhenunterschied. Der Sohn wird nicht principiatus genannt; er ist principium a principio. Liebe geben und empfangen und diese personhafte Liebe selbst sind die gleiche göttliche Seligkeit. Hier ist Ordnung ohne Unterordnung; Autorität und Hingabe sind gleich souverän[12]. Die Autoritätsgewalt ist sogar gedanklich von der Person nicht zu trennen; so wird denn Autorität allerwärmste Personliebe. Noch in der Sprache des menschgewordenen Sohnes zittert die Beseligung nach, die für ihn der Wille des Vaters bedeutet; seine Wahrhaftigkeit preist den Vater wie die eigene Unabhängigkeit: Non potest Filius a se facere quidquam,

[10] AAS 31 (1939) 436.
[11] Der Begriff des Politischen, Hamburg 1936, 41.
[12] Vgl. die Ausführungen von Alexander Horváth O. P., Div-Thom(Fr) 17 (1939) 395.

nisi quod viderit Patrem facientem: quaecunque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit[13]. Ebenso rühmt er die Einheit, die ihn mit dem Hl. Geiste verbindet, der sein Werk weiterführen wird. Jede der drei Personen sucht die anderen zu ehren. Es gibt nur einen Wetteifer schenkender Liebe. In dieser Sonne, in der Macht und Liebe eins sind, leuchtet das Urbild aller Autoritäts- und Gehorsamsauffassung der Schöpfung, der übernatürlichen wie der natürlichen.

Im Gottmenschen ist die souveränste Macht und unendliche Liebe zu uns herabgestiegen, verbunden mit dem unvergleichlichsten Gehorsam in der Knechtsgestalt. Seine *Macht* kann wie der Stein zermalmen; er trägt, wie Pius XII. in Summi Pontificatus ausführt, das Schicksal jedes Staates in der Hand[14]. Ebenso vollkommen aber ist sein *Gehorsam* armen Menschen, Kaisern, ja Henkern gegenüber bis zum Tode. Autorität und Gehorsam sind bei ihm in der Liebe eins. Als Gottessohn und Mensch sieht er nur den Willen des Vaters, selbst in der uns zuliebe erwählten tragischsten Prüfungsstunde eines Gehorsams am Ölberg. Das Dreieinigkeitsurbild strahlt uns in der Liebe des Gottmenschen entgegen, dessen Macht und Gehorsam Liebe zu Gott und uns Menschen sind. Wie er Weg, Wahrheit und Leben ist, ist er auch selbst die Autorität wie der Gehorsam, die beide demnach erhaben sein müssen: „In Christo" ist das Autoritätsrätsel gelöst. Das durchbohrte Herz Jesu ist das schönste Symbol christlicher Autoritäts- und Gehorsamsauffassung. Solche Macht und Liebe kann befehlen oder raten; Menschen werden folgen, ob in der Autorität oder im Gehorsam dienend.

Diese göttlich siegreiche Autorität Christi ist die Autorität der Kirche. So wurde sie die weltüberwindende Liebesgewalt. Die Vision von der Kirche, wie sie den heiligen Paulus immer wieder ergriff, zeigte ihm Christus, der die Kirche wie seinen eigenen geistigen Leib von der *Liebe* seines Geistes, des Herzens der Kirche, durchflutet werden läßt, der wie die Seele dieses Leibes ihm Kraft und Wachstum verleiht[15]. Er sah den Hohenpriester seiner Menschheit nach sogar als erlesensten Teil der Kirche, als ihr Haupt, von dem die Erlösergnade und die einigende Liebe ausströmt[16]. So wird denn jeder, der in der hl. Taufe mit diesen Himmelskräften in Berührung kommt, mit dem Kö-

[13] Jo 5, 19.
[14] AAS 31 (1939) 436.
[15] Eph 4, 11—16.
[16] 1 Cor 12, 11.

nigssiegel des Hohenpriesters und des Hl. Geistes für immer geadelt als in die Familiengemeinschaft des dreieinigen Gottes aufgenommen[17]. Gebundenheit, glückliche, des Gotteskindes! In seiner Autoritäts-Enzyklika betont Pius XII. diese auch warnende, drohende Würde schon des kleinen Kindleins[18]. So sieht denn der hl. Paulus die so ausgestattete Kirche als die strahlende Braut Christi, aus Liebe zu der er gestorben ist, die immer makelloser vor ihm erstehen soll[19], um einmal würdig dem Vater zugeführt zu werden[20]. Die Gleichheit und Einheit in der Liebe der Dreieinigkeit scheint sich wiederholen zu sollen. Der Getaufte ist durch die Christusförmigkeit des Taufcharakters ein anderer Christus; in der hl. Kommunion werden beide ein Fleisch; die Hochzeit des Lammes[21] einst durch die beseligende Anschauung Gottes ist eine Vergöttlichung bis zu den Grenzen des Geschöpflichen. In dieser personalen Liebe, ja Selbstliebe, zwischen Christus und der Kirche gehen Autorität und Gehorsam in einem Liebesjubel auf — solange die Vision des hl. Paulus giltig ist.

Zu Christi Gegenwart in der Kirche tritt nun *Menschenautorität* hinzu. Sie bedeutet nicht geringere Liebe oder Ohnmacht Christi, sondern menschenwürdigere Liebe. Wie in der Natur und in der Menschwerdung vermittelt er sich hier in der Sinnen- und Menschensprache. So verleiht er ja auch dem Staate neben der Gottes- die Menschenautorität. Gott liebt die zweiten Ursachen, um, wie der hl. Thomas sagt, die Geschöpfe auch im Schöpferischen sich zu verähnlichen[22]. Troeltsch hat richtig bemerkt, nach der Annahme der Menschwerdung sei die sichtbare Vermittlung durch die Sakramente, das Priestertum, die kirchliche Autorität nur eine logische Folgerung[23]. So ist die Kirche, die Christus erbaute[24], die also geschöpflich ist wie andere

[17] Vgl. Aug. Hagen, Die kirchliche Mitgliedschaft, Rottenburg 1939, 80 ff.; P. Lippert, Die Kirche Christi, Freiburg i. Br. 1934², 258.

[18] AAS 31 (1939) 436; 442; Rom 6, 3—5; S. theol. 3 q. 63 a. 5.

[19] Eph 5, 25—30; Apc 21 f.

[20] Jo 17, 24; Rom 8, 17; 1 Cor 3, 23; 15, 28. Praefation des Christkönigfestes AAS 17 (1925) 668: ... regnum immensae tuae traderet Maiestati.

[21] Apc 19; 21 f.

[22] S. c. gent. II c. 45.

[23] Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München 1925⁴, 46; vgl. Schol 5 (1930) 362; derselbe Gedanke kommt zum Ausdruck in dem Untertitel, den L. Billot seinem Tractatus de Ecclesia Christi (Rom 1927⁵) beifügte: sive continuatio theologiae de Verbo incarnato.

[24] Mt 16, 18; Eph 4, 12.

menschliche Gemeinschaften, nicht ärmer als eine von diesen. Ohne menschliche Autorität aber wäre diese Gemeinschaft unvollständig, ein Torso. So hat denn Christus in seiner Weisheit, Macht und Liebe der Kirche außer seiner göttlichen Autorität eine menschliche geschenkt. Und wie seine Menschheit die Gottheit anzeigt, nicht verdrängt, soll die sichtbare kirchliche Autorität an die unsichtbare erinnern. Gegenstandslos erscheint darum Sohms Einwand, Recht, Organisation widersprächen der Geistigkeit jeder Religion, erst recht der Geistkirche[25]. Die menschliche Religion kann nicht rein geistig sein, und die kirchliche Autorität ist durch ihren Ursprung und ihre ganze Aufgabe nichts als eine Verkündigung Christi und seines Geistes. Es ist derselbe Geist, der unmittelbar in der Kirche waltet, der in den auch von der Kirche bis zur Stunde begrüßten wunderbaren Charismata wirkt und der die der menschlichen Gemeinschaftsnatur angepaßte kirchliche Autorität beseelt. Charismata allein würden nach Ausweis der Geschichte die Gefahr des Subjektivismus, der Auflösung nicht bannen[26]. Derartige Gemeinschaften flüchteten sich notgedrungen zu anderen, innerlich dieser Aufgabe wesensfremden Autoritäten, zum Bibelworte oder zur Staatsgewalt[27]. Wenn Sohm die Einsetzung kirchlicher Autorität durch Christus ablehnt, weil Christus seine Apostel davor gewarnt habe, nach Art weltlicher Könige zu herrschen[28], so weist gerade in diesen Worten Christus seinen Aposteln eine Autorität zu, die er sie nur auffassen lehrt wie er seine: als Dienst. Und wenn Sohm Christi Gegenwart und damit schon die ganze Kirche sieht, wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind[29], so unterscheidet er nicht die Gnadengegenwart Christi, die in der Eucharistie im einzelnen ihren Höhepunkt erreicht, von Christi Autoritäts-

[25] Kirchenrecht I, Leipzig 1892 (anast. 1923), 700; II, München 1923, 140; 154; 169; 180; Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, München 1918; vgl. E. Rösser, Göttliches und menschliches ... Kirchenrecht, Paderborn 1934.

[26] E. Rösser a. a. O. 42 ff.

[27] Vgl. neuestens W. Borngässer, Kirche und Staat — heute? Würzburg 1938; darüber Schol 14 (1939) 633. — E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus usw., München 1925[4], 52; „Es (das Luthertum) hat nach allerhand Wirren schließlich doch wieder das kanonische Recht hervorgeholt und es unter Streichung des spezifisch Katholischen den protestantischen Verhältnissen angepaßt, eine Lösung der Aufgabe, die nach der Interkonfessionalisierung der Staaten nicht mehr haltbar war, aber sich in lauter Prinziplosigkeiten und Haltlosigkeiten fortsetzt bis zum heutigen Tage."

[28] Kirchengeschichte im Grundriß, Leipzig 1901[12], 27.

[29] Ebd.

gegenwart, die er ebenso verheißen hat: Wer euch hört, der hört mich[30].

Die gesamte kirchliche Autoritätsgewalt ist somit göttlich-menschliches Recht und göttlich-menschliche Liebe. Dieses Aufgebot war nötig wegen des Zieles der Kirche. Dies ist die Heiligung aller. Geht menschliche Autorität sonst auf das Gemeinwohl und nur mittelbar auf die einzelnen, so richtet sich die Kirche ihres Gottesgeheimnisses und ihres Zieles wegen an jeden einzelnen. Dafür ist sie ausgestattet mit der Weihegewalt für Opfer und Sakramente. Mehr dem Gemeinwohl, das es in der Kirche auch gibt, dient die ebenfalls von Christus verliehene Regierungs-, Jurisdiktionsgewalt. Dieser *doppelten Gewaltausrüstung* im Subjekt, im Träger kirchlicher Autorität, stehen als Objekt drei Ämter, Betätigungsfelder, gegenüber: Das Priesteramt, entsprechend dem Heiligungsziel, vorbereitend das Lehramt, bewahrend das Hirtenamt.

Diese *drei Ämter* der Kirche sind in dem Sendungsbefehl Christi, des Propheten, Hohenpriesters und Hirten, enthalten. Die Apostel sollen lehren, taufen und die Bewahrung der Gebote sichern[31]. So spricht denn auch die gesamte kirchliche Tradition, wie von den beiden Gewalten in den Trägern, von den drei Ämtern als den Gegenständen dieser Gewalten. Die Christus-König-Präfation preist zunächst die Salbung Christi zum Priester und König; es ist dies die Ausstattung der Person. Das Reich, das er aufbaut, ist das Reich der Wahrheit und des Lebens, was dem Lehramt entspricht; das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens, womit je das Priester- und Hirtenamt angedeutet ist[32]. So dienen denn die beiden Gewalten den drei Ämtern. Zur Lehre rüstet zunächst die Weihegewalt aus. Man denke vor allem an die Liturgie der Bischofsweihe[33]. Stets soll die Predigt des Wortes Gottes auch Weihehandlung, gnadenspendendes Sakramentale sein. Sodann ist die Lehre aber auch abhängig von der Jurisdiktionsgewalt. Die kanonische Sendung ist für sie erfordert und die Lehre der Kirche heischt als Botschaft vom höchsten König Gehorsam[34]. Die Heiligung im Priesteramt geht auf die Weihegewalt, aber auch, wie die Jurisdiktion für das innere Forum beweist, auf die Regierungsgewalt der Kirche zurück. Ebenso nimmt das Hirtenamt an der Regierungs-, aber auch an der Weihegewalt teil. Der Hirte der Kirche soll die Gnade und dienende Liebe des göttlichen guten Hirten zeigen. Der erste Papst spricht von der Bekehrung zum Hirten und Bischof der Seelen, die beiden Gewalten andeutend; die Vorsteher

[30] Lc 10, 16.
[31] Mt 28, 18—20.
[32] AAS 17 (1925) 668. — Im Ersten Schema über die Kirchendefinition auf dem Vaticanum ist von den beiden Gewalten, potestates, die Rede; diese Kirchengewalt rüstet aus ad (Objekt) sanctificandum, docendum et regendum, cap. X: Coll. Lac. VII 570.
[33] Pontif. Rom., Rom 1849, 70; 75; vgl. ebd. 23; 40; 46.
[34] 2 Cor 10, 5.

sollten wie der oberste Hirte die Ihren zur Weide führen, nicht im Herrschergeiste, dominantes in cleris, sondern als seelisches Vorbild der Herde[35]. Die Wichtigkeit der drei Ämter erheischt die Doppelausrüstung der Autoritätsträger. Diese Lehre der Tradition wird nicht angetastet durch die mißverständliche Anwendung des Wortes Gewalt auch auf die Ämter, wie ja auch die Befugnisse der Gesetzgebung usw. manchmal Gewalten genannt werden. Alles wird beherrscht durch das Heiligungsziel im Priesteramt, dem die übrigen Ämter, munera, und die beiden Gewalten der einen kirchlichen Autorität, potestas ordinis et jurisdictionis, dienen. Die Einheit in Autorität und Ziel ist gewahrt. Die Kirche ist zuhöchst sakramental, aber darum ist sie auch juridisch. Die Rechtskirche dient der Gnaden- und Liebeskirche[36].

Die Einheit der kirchlichen Autorität wird auch nicht durch die *Stufen,* gradus, der Weihe- und Regierungsgewalt der — nach can. 108 — einen kirchlichen Hierarchie unterbrochen. Die Weihestufen sind zuhöchst die Bischofs-, Priester- und Diakonatsweihe. Die Jurisdiktionsstufen im strengen Sinne umfassen Papsttum und Bischöfe. Christus selbst setzte den monarchischen *Primat* ein, der in den Nachfolgern Petri fortlebend gedacht war, da die Kirche kraft dieses Primates alle Anstürme der Hölle überdauern werde[37]. Eine beste aristokratische Form ist der monarchischen beigefügt. Das Apostelkollegium lebt, abgesehen von persönlichen Vorrechten der Apostel, in dem weltumspannenden *Episkopat* fort. Kraft göttlicher Einsetzung sind somit die Bischöfe nicht bloß Provinzstatthalter, sondern für ihren Sprengel, wenn auch in Abhängigkeit vom Papste, wahre Gesetzgeber und Regenten, wie dies can. 335 hervorhebt. Im Bewußtsein ihrer Einheit kann und will die Kirche, wie ein kraftvolles Gewohnheits-, so ein ausgebildetes, lebensnahes Sonderrecht der Nationen und Diözesen pflegen und fördern[38]. Pius XII. fand in Summi Pontificatus wärmste Vaterworte für die Anpassung der Kirche an die von ihr begrüßten nationalen Güter der Völker[39]. Man kann auch von einem wahren *Laienrecht* in der Kirche sprechen. Der Tauf- und Firmungscharakter bedeutet Verähnlichung und Gnadenverbindung mit dem Haupte, dem Hohenpriester, und damit ein wahres Priestertum. Eine schöne Fügung ist es, daß der erste Papst am ausdrücklichsten den gesamten Gläubigenscharen diesen ihren Stolz vor Gott verkündet[40]. Nach einer Zeit der Mißdeutung haben die letzten Päpste diese Verkündigung mit Freude wiederaufgenommen[41]. Pius XII. begrüßt in seiner Autoritäts-Enzyklika die Reihen der Katholischen Aktion, dieser Priester im Laiengewande[42]. Der Laie ist also nicht bloß Gegenstand der Sorge der Kirche, sondern unter Leitung der Hierarchie Mitträger ihrer Sendung. Die Laien stehen in einer Front mit der Hierarchie den noch Abseitsweilenden zugewandt, wie die Engel mit ausgesandt zum

---

[35] 1 Petr 2, 25; 5, 2 ff.

[36] Nach P. Lippert a. a. O. 183 ist der CIC „in gewissem Sinne das kirchlichste, also das eigentlich katholische Buch".

[37] Mt 16, 18.

[38] c. 25 ff.; cc. 1 3 ff.

[39] AAS 31 (1939) 428—430, 448; 32 (1940) 24.

[40] 1 Petr 2, 5 9.

[41] AAS 20 (1928) 171.

[42] AAS 31 (1939) 442.

Dienste derer, die das Heil erben sollen[43]. Wie können z. B. Eltern oder gar Staatslenker das Lehr-, Heiligungs- und Hirtenamt unterstützen. Die Form des Laienpriestertums gegenüber dem Weihepriestertum entspricht dem Formenreichtum in der Schöpfung und in der Kirche überhaupt. So kann die Kirchenvision des hl. Paulus Wirklichkeit werden: in einer Gemeinschafts-Integration ohnegleichen sollen im Bunde mit Christus und dem Hl. Geiste alle Gelenke und Glieder der Kirche mitwirken, damit der ganze Christus im Mannesalter in der Kirche und in jedem einzelnen ersteht[44].

Ist jedoch solche Schau und Darstellung kirchlicher Autorität nicht der Gefahr der *Übertreibung* ausgesetzt? Die menschliche Sprache ist zu arm gegenüber der großen Wirklichkeit. Über dem Kreuze steht als Verbrechen Christi, als Todesgrund sein Ehrentitel: König. Eine ähnliche Anklage begleitet die Kirche auf ihrem ganzen Wege. Auch von ernsthafter Seite — für den Katholiken freilich wie aus einer anderen, unwirklichen Welt — ertönen Vorwürfe wie: Die Kirche habe den Endtriumph des Richters und Königs Christus vorwegnehmen wollen, statt hienieden den Weg der Selbstentäußerung Christi zu gehen; die Kirche sei in ihrem politischen Machtrausch jenem Versucher zur Weltherrschaft unterlegen, dem Christus in der Wüste widerstand. Solche Auffassungen kann man etwa antreffen bei K. Heim[45], A. de Quervain[46], H. Sauer[47], die sonst für katholische Dinge tiefes Verständnis zeigen. Die Verbundenheit der Kirche mit dem verklärten Haupte läßt sie an dem Siege und dem Siegesbewußtsein dessen teilnehmen, der die Welt überwunden hat; aber dieser Sieg ist hinieden für die Kirche nur die sichere Anwartschaft der Getreuen auf die künftige Verklärung, noch nicht die Erfüllung. Augustin[48] und Pascal[49] gefallen sich in dem Gedanken des hl. Paulus, daß Christus in seinen Gliedern noch leiden kann und seinen Karfreitag feiert. Die mystische Liebe wird das Leiden Christi „ergänzen" wollen, damit nichts an der Christusförmigkeit fehle[50].

Wahre kirchliche Liebe wird in der *Verkündigung* der Lehre von der kirchlichen Gewalt jeder Übertreibung abhold sein und jedes Mißverständnis zu vermeiden suchen. Wir sahen, wie in der geist-, gnade- und liebeerfüllten Kirche eine einzigartige Au-

---

[43] Hebr 1, 14.
[44] Eph 4, 16.
[45] Das Wesen des ev. Christentums, Leipzig 1926³, 49.
[46] A. a. O. 28; 170.
[47] Abendländische Entscheidungen, Leipzig 1939³, 179 ff.
[48] In Ps. LXI (PL 36, 731).
[49] Vgl. J. Huby, Saint Paul, Paris 1935¹⁰, 49.
[50] Kol 1, 24.

torität vor uns steht. Wird nicht die Sprache um einen angemessenen Ausdruck ringen statt fremdartiger Übertragungen? Das N. T. vermied den Ausdruck νόμος für die Anordnungen der Apostel und sprach etwa von ἐντολή[51]. Gelasius I. stellte die päpstliche auctoritas der kaiserlichen potestas gegenüber, jene mehr väterliche, persönliche Art des Ansehens[52]. Auctoritas erinnert schon sprachlich (augere, auctumnus, Augustus, αὐξάνειν, wachsen) an das Wachstum, den Segen der Natur und Gottes. So stellte man zeitweise die kirchlichen canones den weltlichen leges, die privilegia der päpstlichen Gesetze den constitutiones der Kaiser gegenüber. Wer empfindet nicht die eigene Atmosphäre der alten Papstbriefe und der Enzykliken gegenüber den oft unpersönlichen staatlichen Gesetzgebungen? Christi Sprache muß immer mehr Sprache der Kirche werden; dann wird sie von allen, die guten Willens sind, verstanden. Nie aber dürfte die kirchliche Verkündigung aus Menschenfurcht vom Auftrag der Kirche und vom Gehorsam schweigen. Wer diese Wahrheit einmal erfaßt hat, wird selbst aus der Sprache von Unam sanctam den wahren Inhalt heraushören: Der Kirche, der einen vollkommenen Taube, wie der Papst sie nennt, und darum dem Papsttum sollen alle Menschen für den übernatürlichen Bereich zu ihrem Heile unterworfen sein, wenn die Gnade des Glaubens sie berührt hat[53].

Es ist eben zuletzt Gnade, der wahren Kirchenvision eines hl. Paulus wenigstens in etwa teilhaft zu werden. Wir werden dann in der Kirche das Reich Gottes schauen, von dem der Heiland Unerschöpfliches gesagt hat, das bereits angebrochen ist in unserer Mitte, das immer mehr kommt und seinen künftigen Glanz oft vorauswirft. Es ist das Reich des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, ein charismatisches und autoritatives. Dieses Gottesreich unter uns Menschen kann für das wahre Gotteskind zu einem hinreißenden Mythos werden, der den ganzen Menschen und alle Dinge in seinen Bann zieht. Und dieser Mythos ist deshalb unvergleichlich, weil er unantastbare Wahrheit ist im Bunde mit göttlicher Schönheit und Kraft. Dieses Reich ist Erfüllung letzter Menschensehnsucht, bestimmt, alle als πλήρωμα[54], Vollendung des geistigen Christus dem einen Hirten zuzuführen. Wem diese Kirchenschau geworden, der wird ohne Mißverständnis und Scheu den feierlichen Eingang des Festes der Erscheinung des Herrn auch auf die fortschreitende Apokalypse, Erscheinung des Reiches Christi in der Kirche anwenden: Ecce advenit Dominator Dominus, et regnum in manu eius et potestas et imperium. Er wird auch begeisterte Ausrufe wie folgende nicht übertrieben finden: „Was schmähest du mich, Welt, daß ich groß sein darf wie mein himmlischer Vater?" ... „Du hebst dein Haupt bis an den Him-

[51] Z. B. Kol 4, 10.
[52] Thiel I, 350.
[53] Denz. 469.
[54] Eph 1, 22.

mel, und dein Scheitel wird nicht versengt ... Du gebietest Gewißheit ... Wahrlich, es müssen Wolken von Engeln über dir lagern, und Gewitter von Cherubinen müssen dich decken ..."[55].

* * *

Es gab und gibt nur eine einzige, die übernatürliche Ordnung. Immerhin sagt dieses Wort schon, daß zu ihrer Erfassung die gedankliche Trennung des Natürlichen in ihr gehört. Zudem bleibt zu ihrer Vorbereitung und Auswirkung die natürliche Vernunft unerläßlich, da diese für vieles einzige Erkenntnisquelle ist. Die so verstandene natürliche Ordnung ist ein Teil des Gottesreichtums der Gegenwartsordnung[56]. Diese Mannigfaltigkeit der Schöpfung und Übernatur zeigt sich auch auf dem Gebiete der Autoritäten in der übernatürlichen und natürlichen Ordnung. Die Kirche mit ihrem übernatürlichen Ziel läßt Raum für ein reiches natürliches Gemeinschaftsleben. Sie ist nicht von dieser Welt und auch nicht für das Irdische dieser Welt, sondern für das Ewige der Welt. Sie ist die Atmosphäre, die alles tragen und durchdringen soll. Die Kirche schützt darum auch das *Naturrecht,* das ja, wie die Encyklika Summi Pontificatus ausführt, eigentlich Gottesrecht ist[57]. Das Naturrecht ist die Folgerung aus dem Wesen des Menschen, das ein Abglanz des Wesens Gottes ist, unveränderlich wie dieses. Die Kirche unterwirft sich dieser Bindung, wegen deren sie so viel geschmäht wird; aber sie weiß: Diese Bindung und Wahrheit allein macht frei, nicht die Sklaverei des relativistischen Subjektivismus. Im Lichte des Naturrechts und der Offenbarung entfaltet sich die Jahrtausendlehre der Kirche auch über das irdische Gemeinschaftsleben.

Als gewaltigste Leistung irdisch-menschlichen Gemeinschaftslebens und damit des menschlichen Geistes auf irdischem Gebiete überhaupt steht nach dem hl. Thomas[58] der Staat vor uns. Er konnte Hegel als höchste Form des objektivierten Gottesgeistes erscheinen. Das war freilich weder Gottes noch des Staates würdig. Die Kirche gibt beiden ihren wahren Glanz, kraft dessen keine Staatsauffassung höher als die ihre sein kann. Das Ziel der staatlichen Autorität ist nach kirchlicher Lehre die umfassende ergänzende Dienstleistung am staatlichen Gemeinwohl zur Förderung der gesamten irdischen Wohlfahrt der

[55] G. von Le Fort, Hymnen an die Kirche, München 1924, 19; 11.
[56] Vgl. H. Weisweiler: Schol 14 (1939) 348; 358.
[57] AAS 31 (1939) 423.
[58] In Pol., Prologus.

Volksgemeinschaft. Darum ist der Staat der krönende und tragende Abschluß auch für die Familie und die übrigen, Teilziele verfolgenden Untergemeinschaften. Zum Schutze und zur Entfaltung dieses umfassenden Zieles ist dem Staate auch das Schwert verliehen, eine Art göttliches Majestätsrecht. Wegen dieser naturnotwendigen Zieleinheit des Staates hätte es auch im Paradiese — übrigens auch nach dem hl. Augustinus[59] — den Staat gegeben, wenn die Zwangsgewalt sich da auch erübrigt hätte. Doch ist letztere selbst nach dem Falle nur eine bedingte Notwendigkeit, keineswegs das Wesen des Staates oder des Rechts. Im Naturrecht des Staates trat also durch den Fall keine Wesensänderung ein. Im Paradiese lag Gnadenrecht vor, dessen Wegfall das Naturrecht nicht berührte. Demnach kann der Anschauung C. Schmitt's nicht beigepflichtet werden, der Staat werde stets umsomehr abgelehnt, je mehr man den Menschen für gut halte[60]. Die Kirche fordert den Staat seinem Wesen nach auch für die beste Menschheit. Jene Auffassung Schmitt's beruht auf seiner Lehre vom Wesen des Politischen, das nach ihm auf dem Freund-Feindverhältnis sich aufbaut[61]; danach wäre die Zwangsgewalt das Wesen des Staates. Im Lichte der kirchlichen Lehre kann es nicht überraschen, daß selbst ein Papst, den viele der Staatsverachtung anklagen, Gregor VII., oftmals, so etwa auch in einem Schreiben an Wilhelm den Eroberer die regia potestas aus göttlichem Ursprung herleitet[62]. Nie könnte in der Kirche eine andere Lehre in Frage kommen, da, wie Christus[63] und etwa der hl. Petrus[64], schon der hl. Paulus Gehorsam selbst gegenüber dem heidnischen Staate fordert, und zwar nicht der Zornesstrafe, sondern des Gewissens wegen[65]. Die Autoritäts-Enzyklika Pius' XII. läßt aufs neue das Siegel göttlicher Majestät auf der staatlichen Autorität leuchten; gerade darum fordert er Schonung der Gewissen durch die Machthaber, damit die Achtung der Autorität Gottes im Gewissen den wahren Glanz staatlicher Autorität steigere[66].

Ziel und göttlicher Ursprung weisen der staatlichen Autorität wahre *Souveränität* zu. Die Staatsautorität muß aufs

[59] De civ. XII c. 22.
[60] Der Begriff des Politischen, Hamburg 1933, 42.
[61] Ebd.
[62] MG, Epp. sel., Greg. VII. Registrum, VII 25.
[63] Mt 22, 21.
[64] 1 Petr 2, 13.
[65] Rom 13, 5.
[66] AAS 31 (1939) 434 ff.; 447.

schnellste und entscheidenste, darum unabhängig eingreifen können. Wahre Souveränität bedeutet aber nicht eine über das Staatsziel hinaus unumschränkte. Auch die Familie und etwa die anderen Staaten haben auf ihrem Gebiete gottgegebene Autorität oder sogar Souveränität; vor allem wacht Gott selbst über seine unveräußerlichen Rechte, über die im Grunde einzige Majestät. Die gesegnetste „politische" Handlung der staatlichen Souveränität wird sein, wie Gott die Ordnung der Autoritäten heiligzuhalten; der Dienst am staatlichen Gemeinwohl ist eine so umfassende Aufgabe und bedarf so sehr der Unterstützung durch die gottgegebenen übrigen Gemeinschaften, daß der Staat nie durch die Störung letzterer sein eigenes Dasein gefährden soll.

In wahrer Souveränität erscheint das Verhältnis von *Recht* und *Staat* — die crux aller offen oder verschleiert positivistischen Rechtsphilosophie — als harmonische Ordnung. Der *Inhalt* staatlicher Verfassung und Gesetzgebung muß dem ewigen Wesensgesetz Gottes entsprechen: Naturrecht vor Staat. Dem Staate fällt aber die wichtige Aufgabe der Fassung und *Durchführung* dieser Gesetze zu: Staat vor dem Recht als dem positiven Gesetz. Die Kirche lehnt damit beide heute so oft vertretenen Extreme ab: eine Souveränität der Gesetze über den Staat wie eine blinde Souveränität des Staates über alles Recht.

Die Trägerschaft der staatlichen Autorität und damit die Regierungsform ist zum Unterschied von der Kirche nicht schon von Gott bestimmt — sehen wir etwa vom A. T. ab. Mit der — nicht entstellten — Lehre des hl. Robert Bellarmin und des Suarez ist klar die allgemeine kirchliche Lehre über die *Staatsformen* ausgesprochen[67]. Wenn nicht schon ein geschichtlicher Rechtstitel für eine Staatsform vorliegt, also rein naturrechtlich, ruht Gottes Autorität doch unsichtbar über dem Staatsvolke; das Volk kann diese Autorität als ganzes behalten und durch eine von ihm abhängige Regierung ausüben; es ist die Demokratie. Das Volk kann aber auch die gottgegebene Autorität übertragen, ganz oder — konstitutionalistisch — zum Teil. Hiermit erschöpft sich die Stellungnahme der Kirche zu den verschiedenen Staatsformen. Geschichtliche Rechte sind heiligzuhalten. Ist also einmal eine Staatsform gegeben, wäre für die Kirche die Erhebung gegen sie Verletzung göttlicher Rechte[68]. Ist die Staatsform frei, verbietet und gebietet die Kirche keine und jede kann die „beste" sein. Im abstrakten Raum nur empfiehlt der hl. Thomas die Mischung des Monarchischen, Aristokratischen und Demokratischen[69]. Die Kirche kann nicht blindlings Vorbild sein, da in ihr einzigartige Kräfte und Ziele walten. Sie hat schon mit den verschiedensten Staatsformen zusammengewirkt, in heiligster Stunde im Kanon der hl. Messe

[67] Schol 4 (1929) 172 ff.
[68] AAS 29 (1937) 196 f.
[69] 1, 2 q. 95 a. 4.

für die Regierenden gebetet und ihnen durch kirchliche Salbung und Krönung ein Ansehen vor der gläubigen Menschheit verliehen, das unüberbietbar bleiben wird[70].

Die Familie ist die gottgewollte Urzelle alles menschlichen, natürlichen wie übernatürlichen Gemeinschaftslebens. Hier fallen darum die folgenschwersten soziologischen Entscheidungen. Hier werden alle Systeme der Sittlichkeit und des Rechts einem oft zu spät bemerkten, aber unaufhaltsamen Gericht unterzogen. Auch hier wieder ist die Autoritätsfrage die entscheidendste. In der Kirche wacht über die Ehe das natürliche und das sakramentale Recht. Gottes Autorität und der Bund Christi mit seiner Kirche verbürgen Einheit, Unauflöslichkeit und Heiligkeit der Ehe. Etwas von der Gleichheit der Dreieinigkeit spiegelt sich im *Ehe*bunde. Die Gatten stehen sich, wie can. 1111 betont, gleichberechtigt gegenüber. Wie in der Freundschaft erscheint die Autorität je bei dem zurecht Fordernden. In der *Familien*gemeinschaft jedoch ist der Vater schon naturrechtlich zum Autoritätsträger bestimmt. Unumstritten sind die Verdienste der Kirche um Festigkeit und Blüte der Ehe und Familie. Was die Fundamente des Staates und der Familie und damit der Menschheit angeht, muß jedes andere System der kirchlichen Lehre die Palme reichen. In der ursprünglichsten Menschengemeinschaft, der Familie, sollen Autorität und Gehorsam auf das getreueste Einheit und Liebe der Dreieinigkeit und des Bundes Christi mit seiner Kirche widerspiegeln und so die Menschheit für größere Autoritäts- und Gehorsamsaufgaben schulen.

Das reiche Gemeinschaftsleben zwischen Familie und Staat, die mehr geistigen Bünde[71], die Lebens-Gemeinschaften und Zweck-Gesellschaften[72] sind in ihrer Gesamtheit auch etwas Naturgemäßes, wie die päpstlichen Enzykliken betonen. Das gilt besonders von den Berufsständen, da der Beruf das Leben erfüllt[73]. In diesen Verbänden hängt Verfassung und Autorität vom Verbandswillen und der Treue vor Gott ab. Oder müßte ihnen Recht und Verfassung vom Staate als der einzigen Rechtsquelle durch Anerkennung verliehen werden? Das Wort Anerkennung ist zweideutig. Sollte die Anerkennung konstitutiv als alles Recht erst schaffend verstanden werden, drohte die Gefahr tödlicher Mechanisierung; soll aber Anerkennung den Schutz und die ergänzende Dienstleistung des Staates besagen, so bedeutet sie die reinste, schönste Staatstätigkeit. So wünscht denn auch die Enzyklika

[70] L. Biehl, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich, Paderborn 1937.
[71] H. Schmalenbach, Die Kategorie des Bundes: Die Dioskuren I 1922, 35 ff.
[72] F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 1926[6] f.
[73] AAS 23 (1931) 204 ff.; 31 (1939) 437.

Quadragesimo anno Verleihung der Öffentlichkeitsrechte an die Berufsstände[74]. Es ist Gierke's Eintreten für die genossenschaftliche gegenüber der herrschaftlichen Verfassung[75] und der neuen französischen Institutionen-Theorie Hauriou's und Renard's zu verdanken[76], daß naturrechtliches Denken auf diesem Gebiete sich angebahnt hat. Diese Schulen vertreten den Satz: Ubi societas, ibi ius. Wo wahres, gesundes Leben in der Gemeinschaft entsteht, wird es am besten von selbst seine Lebensform sich schaffen; hier sind Schutz und Pflege, nicht vielleicht tödliches Eingreifen am Platze. Jene staatliche Autorität wird ihre Wurzeln am tiefsten in das Volksleben einsenken, die alle Spuren Gottes und der Natur im Gewissen und Volksleben achtet.

Auch in der Völkerrechtsgemeinschaft gibt es eine Autorität, deren Verletzung sich gegen den Verletzer wenden müßte. Die Enzyklika Summi Pontificatus und spätere Äußerungen Pius' XII. weisen warnend auf die Entthronung des Völkerrechts hin, die drohe, wenn das Natur- und Gottesrecht der Völker auf ihre Unabhängigkeit und Entfaltung mißachtet und die positiven Völkerrechtsverträge verletzt würden[77]. Es ist Gottes Autorität, die über jedem Volke wacht. Gottes Kirche, diese geborene Hüterin des Gedankens der Menschheitsgemeinschaft, wird kein Volk in der Not verlassen.

Völkerrechtsähnlich ist das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, das aber im Grunde einzigartig und für das Gedeihen aller übrigen Gemeinschaften ausschlaggebend ist. Handeln kirchliche Führer als Vertreter eines weltlichen Staates, folgen sie in allem dem Völkerrecht. Entscheiden sie aber in ihrer Eigenschaft als Stellvertreter Christi in seiner Kirche, kann für den katholischen Staat in unmittelbar oder mittelbar (indirekt) übernatürlichen Dingen nur eines in Frage kommen: Gehorsam. Eine solche Gewissenshaltung wird dem Staate nicht zum Unheil gereichen. Staatskirchentum jedoch hat oft mit der Kirche den Staat geschwächt. Es kann nach J. Maritain schwere Strafe und schwerer Schaden für einen Staat und eine Zeit sein, wenn die Kirche von ihrem indirekten Recht nicht mehr Gebrauch zu machen wagt und auf den Gebieten der Wissenschaft, der Kunst, der Erziehung und der Politik ihre Stimme nicht mehr erhebt[78]. Auf rein politischem Gebiete hat die Kirche als solche — von vorübergehenden geschichtlichen Rechten abgesehen — stets jedes Einmischungsrecht abgelehnt. Die

[74] AAS 23 (1931) 204 ff.
[75] O. v. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht, 1868.
[76] Vgl. Schol 12 (1937) 216.
[77] AAS 31 (1939) 438; 675.
[78] Primauté du Spirituel, Paris 1927, 132.

an sich getrennten Ziele weisen der Kirche wie dem Staate umfassendste Aufgaben zu, die, in reiner Grenzziehung und wohlwollender Zusammenarbeit erfüllt, beiden reiche Erfüllung gewähren und den Völkern zum Segen gereichen. In Christus und Gott sind beide Autoritäten eins.

* * *

Der eigentliche Kosmos der Autorität erstreckt sich somit von der Dreieinigkeit über den Gottmenschen in die Kirche, durch denselben ewigen Logos in die natürlichen Menschengemeinschaften, die durch ihre Aufnahme in die übernatürliche Gesamtordnung bereichert, verklärt und geadelt werden. Der Strahl der göttlichen Autorität und der göttlichen Liebe dringt sogar in das Herz des einzelnen, diesen Mikrosmos, der nach Augustinus auch ein Gottesstaat sein soll[79]. Scheler führte in seiner besten Zeit schön aus, wie der nicht von Gewissen reden soll, der in ihm nicht eine Person, die Autorität eines persönlichen Richters vernehmen will[80]. Das ewige Gesetz, das Gewissensgesetz offenbart sich so zuletzt als eine Person mit ihrem allerwärmsten göttlichen Hauch. Damit gehen Autonomie und Heteronomie in Theonomie auf oder besser in unendlicher Gottesliebe. So findet aber auch der Mensch sich selbst; denn Gott ist dem Menschen näher als er sich selbst, „intimior intimo meo"[81] Das tiefste Wesen des Menschen ist also restlose Hingabe an sein Innerstes, an Gott. Religiöses Empfangen, Nachfolge, die Gott verähnlicht, Unterwerfung unter die Autorität höchster Liebe ist also nur Gewinn, nicht Verlust für den Menschen. So vollzieht sich vom Einzelgewissen her die Geburt des wahren, gottebenbildlichen Menschen und damit die Geburt wahrer Gemeinschaft. Es soll dies der Sieg der ewigen Liebe von Gott her und der sich hingebenden Liebe des Geschöpfes sein. Vor allem wird die Kirche als Autorität Christi diese Liebe in die Herzen senken. In der Familie leuchtet im Mutter- und Vaterauge zuerst die göttliche Autorität als Liebe dem Kinde entgegen. Der geliebteste Staat wird der sein, der Gottes Macht als Liebe verkündet. Die Würde Karls des Großen litt gewiß nicht durch die goldenen Zeichen am Schwertkreuz: Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. Der Staat wird auch in der Völkerwelt am geachtetsten dastehen, der die göttliche Sendung seines

[79] De civ. XII 28; XIV 28.
[80] Vom Ewigen im Menschen I, Leipzig 1921, 5.
[81] S. Aug. Confess. III 6, 11.

Volkes zum Wohle der ganzen Menschheit erfüllt. Pius XII. sprach in seiner Autoritäts-Enzyklika von dem Segen der Kirche für die Sendung jedes Volkes[82]. Von allen Autoritäten in diesem Autoritätskosmos gilt in irgend einer Abstufung das Wort des hl. Thomas vom Könige: Sit in regno sicuti in corpore anima, et sicuti Deus in mundo[83].

In einer Zeit, in der Sehnsucht nach Autorität durch die Welt geht, hat die Kirche, haben alle die verantwortungsvolle Aufgabe, die Sehnsucht zu erfüllen, nicht zu enttäuschen. Es muß verhütet werden, daß, wie einst die an sich ebenso heilige Sehnsucht nach Freiheit, so die neue Sehnsucht nach Autorität mißleitet und verderbt werde. In der gegenwärtigen Ordnung kann nur die Verbindung mit der Kirche und ihrem Haupte Christus die restlose Erfüllung der Sehnsucht nach Autorität und Freiheit in einer allesüberwindenden Liebe bringen. Puer parvulus minabit eos[84]. Der „soziologische Gotteserweis" Schelers, nach dem ohne das Reich Gottes kein Gemeinschaftsleben denkbar[85], bedeutet für die Gegenwartsordnung die Unentbehrlichkeit des Reiches Christi für jedes Gemeinschaftsleben. Mit Recht nennt darum H. Sauer die Herrschaft Christi als des Königs der Ehre das Gravitationsgesetz aller Geschichte[86]. Troeltsch sieht den soziologischen Beitrag des Christentums in dessen Persönlichkeitsauffassung und Caritas[87]. Der kostbarste Beitrag aber ist der gegenwärtige Christus selbst, die unendliche Liebe in Person, die erst die übernatürliche Persönlichkeit in uns und damit wahre Caritas schenkt. Alle Unpersönlichkeitssysteme, vom Materialismus bis zu dem hilflosen modernen „werdenden Gott", werden am meisten auf dem soziologischen Gebiete ihre Unwirksamkeit erweisen. Jede Gemeinschaft und alle einzelnen können an ihrer Stelle die Frohbotschaft Pius' XII. in seiner Autoritäts-Enzyklika miterfüllen helfen: Den Neuaufbau der Welt in Gerechtigkeit und Liebe durch Vereinigung mit dem König Christus.

---

[82] AAS 31 (1939) 428 ff.; 448.
[83] De reg. princ. I 12.
[84] Is 11, 6.
[85] Vom Ewigen im Menschen I, Leipzig 1921, 557 f.
[86] Abendländische Entscheidung, Leipzig 1939³, 7.
[87] Die Bedeutung des Protestantismus usw., München 1925⁴, 21.

Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters im 12. Jahrhundert.

Von Artur Landgraf.

Im Jahre 1907 hat L. Saltet die Frage der Wiederholung des Weihesakramentes in einem umfangreichen Werk[1] historisch untersucht und dabei insbesondere den durch Schismatiker, Häretiker oder Simonisten gespendeten Weihen bis zur Hochscholastik herauf seine Aufmerksamkeit gewidmet. Die Materialien, die ihm vorlagen, ergaben von selber, daß er hierbei auch auf die Gültigkeit der eucharistischen von einem häretischen oder simonistischen Priester vorgenommenen Konsekration zu sprechen kam. Doch ist Saltet diesem Problem, das ja nicht eigentlich seine Aufgabe war, nicht konsequent nachgegangen. Es seien darum um der Vollständigkeit der historischen Darstellung willen einige Einzelheiten nachgetragen.

I.

Vor allem sei darauf verwiesen, daß *Abaelard* im Kap. 120 seines Sic et Non[2] eine Fülle von auctoritates, die unsere Frage berühren, zusammenstellt. Früher noch liegen die meist sich mit Dingen der praktischen Theologie beschäftigenden Sentenzen des *Cod. Brit. Mus. Royal 11 B XIV,* die unter der Rubrik „Si sacramentum corporis Domini et sanguinis a peiore peius vel a meliore melius fiat" ebenfalls Vätertexte zusammenstellen[3]. Unter den dem *Odo von Ourscamp* zugeschriebenen findet sich schließlich eine Quästion, die unter der Überschrift „De ordinationibus schismaticorum et apostatarum" eine ganze Reihe hier interessierender Sentenzen bringt[4].

Wir finden sodann im Eucharistion des Honorius Augustodunensis die Frage, ob unwürdige Priester den Leib des Herrn konsekrieren und ob die Bösen diese Speise essen. Die Antwort geht dahin: Christus, der wahre Priester nach der Ordnung des Melchisedech, der seinen eigenen Leib im Schoß der Jungfrau gebildet hat, konse-

---

[1] L. Saltet, Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre. Paris 1907.

[2] PL 178, 1538—1540.

[3] Fol. 108v.

[4] J. B. Pitra, Analecta Novissima Spic. Solesm. Alt. cont. II. Paris 1888, 14 f.

kriert auch allein durch jeden katholischen Priester diesen selben Leib, und er allein empfängt ihn auch in seinen Gliedern und er allein reicht ihn den Seinen, der er in allen Auserwählten vollendet in den Himmel aufgefahren ist. Da nun feststeht, daß kein Priester außer Christus selber durch den Dienst der Priester seinen Leib konsekriert, wird nicht weniger durch den Dienst des verbrecherischen Priesters, wenn er nur innerhalb der katholischen Kirche weilt, wie durch denjenigen des heiligsten dieser Leib konsekriert, der nur von Christus allein in den Seinen empfangen wird. Außerhalb der Kirche aber, d. h. von den Häretikern, den Juden, den Heiden wird dieses Sakrament weder vollzogen noch empfangen. Die Simonisten dagegen, die zwar zu den Häretikern gezählt werden, aber durch ihren unbescholtenen Glauben den Katholiken vereinigt sind, vollziehen den Leib des Herrn durch den Glauben an die Dreifaltigkeit; sie werden jedoch wegen ihres verworfenen Lebens seiner nicht teilhaftig[5].

Ein Beweis für diese Aufstellungen fehlt hier. So liest man denn auch in dem exegetischen Werk In unum ex quatuor des Zacharias Chrysopolitanus nur: Haec omnia mystice intelligenda sunt. Quomodo enim Caiphas dixit: „Oportet unum hominem mori pro omnibus" nesciens, quid diceret, sic et isti, quae mala mente faciunt, sacramenta nobis tribuunt[6].

Einblick in das innere Wesen der Frage gibt aber bereits Hugo von St. Viktor. Wie H. Weisweiler dargetan hat, unterscheidet er[7] eine zweifache Wahrheit der Sakramente, deren eine in der Heiligung der Sakramentengefässe, deren andere in der Wirkung in der Seele des Empfängers besteht. Die Sakramente sind, auch wenn der Minister unwürdig ist, immer wahr als Heiligung des Sakramentengefäßes. „So ist die eucharistische Wesensverwandlung, wenn sie z. B. durch einen schismatischen Priester vollzogen wird, ‚wahr' für die Verwandlung selber, die immer stattfindet. Nicht ‚wahr' ist die Verwandlung des Brotes und Weines jedoch für den Spender. Sie bringt ihm nicht, was sie bezeichnet: die Einheit der Kirche"[8]. Ich gebe den letzten Grund noch mit den Worten Hugos selber: Ita ergo verum Christi corpus non est, quod conficit schis-

[5] Eucharistion, c. 6 (PL 172, 1253). — Man vgl. auch Elucidarium, lib. 1 c. 30 (PL 172, 1130).
[6] Lib. 4 c. 169 (PL 186, 572).
[7] De sacramentis, lib. 2 p. 11 c. 13 (PL 176, 505 f.).
[8] H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor. Freiburg 1932, 84 f.

maticus, quia, cum corpus Christi sacramentum sit unitatis, in ipso utique schismaticus sibi unitatem non conficit, qui se ab ipsa unitate dividit[9]. Nach Hugo bleibt also im Gegensatz zu Honorius die Konsekrationsgewalt in sich bestehen.

Wie ebenfalls bereits Weisweiler[10] dargetan hat, findet sich die Begründung Hugo's bereits bei Alger von Lüttich[11]. Im gleichen Sinn lesen wir nun in den Sentenzen des Clm 7972:

Notandum, quod auctoritates, quibus videntur astruere, quod heretici et scismatici corpus Christi non conficiunt nec sacramenta eorum vera sunt, taliter sane interpretari possunt: Extra catholicam Ecclesiam non est locus veri sacrificii. Veritas siquidem sacramentorum duplex est: alia est enim in sanctificatione, alia in effectu spiritualis gratie. Quantum autem ad sanctificationem, apud omnes vera et sancta et numquam seipsis peiora vel meliora esse creduntur. Sicut Deus, cuius potestate sanctificantur, incommutabilis est et seipso numquam peior vel melior. Quantum vero ad effectum spiritualis gratie, id est ad salutem, que in ipsis et per ipsa sacramenta percipitur, vera non sunt. Nec locus ipsorum est in eis, quia eam gratiam non percipiunt, qui extra Ecclesiam sunt. Christus enim apud eos non habet, ubi caput suum reclinet. Item non est corpus Christi, quod scismaticus conficit. Quia corpus Christi sacramentum sit unitatis capitis et membrorum, id est Christi et Ecclesie, in ipso utique unitatem sibi non conficit, id est seipsum Christo et Ecclesie non unit, qui se ab unitate divisit[12].

Hier hebt gerade der letzte Satz noch deutlicher das von Hugo Gesagte hervor, während der erste Teil lediglich eine Erweiterung und Erklärung dessen ist, was Urban II. zwischen 1088 und 1090 in seinem Brief an Lucius von Pavia mit den Worten gemeint hatte:

Caeterum schismaticorum et haereticorum sacramenta, quoniam extra Ecclesiam sunt, iuxta sanctorum patrum traditiones, scilicet Pelagii, Gregorii, Cypriani, Augustini, Hieronymi, formam quidem sacramentorum, non autem virtutis effectum habere profitemur, nisi cum ipsi vel eorum sacramentis initiati per manus impositionem ad catholicam redierint unitatem[13].

---

[9] De sacramentis, lib. 2 p. 11 c. 13 (PL 176, 506).

[10] A. a. O. 85 Anm. 74.

[11] De sacramentis 3, 12 (PL 180, 846 f.).

[12] Fol. 38v.

[13] PL 151, 531. — Man vgl. L. Saltet, Les réordinations, 228 f. — Die zum Bereich der Summa Sententiarum gehörigen *Sentenzen des Cod. Vat. Barb. lat. 484* bringen wohl auctoritates dafür, daß Häretiker und Schismatiker Leib und Blut des Herrn verwalten könnten, geben der wichtigsten derselben aber schließlich eine Deutung, die eine solche Lehre nicht drängt und bringen dagegen mit der Einführung: Huic contradicunt Augustinus, Innocentius, Ambrosius et idem Jeronimus sibi ipsi, eine Reihe von Vätersprüchen, die den Häretikern und Schismatikern eine solche Gewalt abstreiten. Der erste lautet: Augustinus: Non est locus veri sacrificii extra catholicam Ecclesiam, id est illis, qui ab unitate catholice Ecclesie sunt separati, omnino sacrificium corporis, et sanguinis

Die Summa Sententiarum scheint nun an den von Honorius Augustodunensis aus der Vereinigung mit dem mystischen Leib Christi genommenen Grund von der Seite der Liturgik her wieder anzuknüpfen, da sie mit ihm die ablehnende Ansicht vorträgt: Weder die Exkommunizierten noch die offenkundigen Häretiker konsekrieren; denn niemand sagt bei der Konsekration *offero,* sondern er sagt *offerimus* in der Person der ganzen Kirche. Wenn nun auch die übrigen Sakramente außerhalb der Kirche zustandekommen können, so doch niemals die Konsekration[14]. H. Weisweiler[15] hat aus der zum Bereich Anselms von Laon gehörigen losen Sentenzensammlung „Dubitatur a quibusdam" einen umfangreichen Passus, der sich mit unserem Problem beschäftigt, veröffentlicht. In demselben wird darauf hingewiesen, daß ein episcopus taraconensis der Meinung war, die Eucharistie gehöre bloß zur Einheit und zwar nicht zu der inneren in der Liebe bestehenden, sondern zur äußeren in den Sakramenten bestehenden Einheit der Kirche und komme außerhalb derselben nicht zustande. Darum gebrauche der Priester bei der Konsekration nicht den Singular, sondern den Plural Benedicimus und sanctificamus usw., was nicht auf die einzelne Person, sondern auf die ganze Kirche gehe[16]. — Hier wird also deutlich die Brücke von der Ansicht Hugos von St. Viktor vom Sakrament der Einheit zu der aus der Liturgik genommenen der Summa Sententiarum geschlagen. Die Entscheidung fällt aber nach der ablehnenden Seite der Summa Sententiarum, da die „Einheit" innerlich und äußerlich verstanden wird.

Die Lehre der Summa Sententiarum nimmt nun Petrus Lombardus fast wörtlich in seine Sentenzen herüber[17],

---

Christi ministrare non licet. Diese Gruppe von Sentenzen erfährt keine andere Deutung und wird mit der — z. B. den Sinn der eben gebrachten ersten Sentenz überschreitenden — Bemerkung bekräftigt: Huismodi auctoritatibus probatur, quod heretici nullo modo sacramentum corporis et sanguinis Christi ministrare possunt (fol. 172^{v} f. — Cod. Vat. Rossian. lat. 241, fol. 165).

[14] Tract. 6 c. 9, Rouen 1648, 468: Aliis videtur, quod nec excommunicati nec manifeste haeretici conficiunt. Nullus enim in ipsa consecratione dicit *offero,* sed *offerimus,* ex persona totius Ecclesiae. Cum autem alia sacramenta extra Ecclesiam possint fieri, haec numquam extra. Et istis magis videtur assentiendum.

[15] Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGPhThMA 33, 1 bis 2). Münster 1936, 351 ff. — Man vgl. auch Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 260, fol. 168.

[16] A. a. O. 353. — Man vgl. den Text auch im Cod. Paris. Nat. lat. 18108, fol. 64.

[17] Sententiae, lib. 4 dist. 13 c. 1 n. 126. Quaracchi 1916, 816.

wo er dann auch noch nach Vorführung einer diesbezüglichen dem Augustinus zugeschriebenen Sentenz mit Beda[18] betont, daß der Häretiker, der von der katholischen Einheit abgetrennt ist, dieses Sakrament nicht vollziehen kann, weil die heiligen Engel, welche der Feier dieses Geheimnisses beiwohnen, nicht zugegen sind, wenn ein Häretiker oder Simonist dieses Sakrament zu freveln wagt. Denn man darf keinen Zweifel daran haben, daß dort, wo das Geheimnis des Leibes und Blutes des Herrn geschieht, die Scharen der himmlischen Bürger zugegen sind[19]. — Dies ist eine Lehre, die der Lombarde dort, wo er von den durch Häretiker Geweihten spricht[20], nicht erwähnt, der er sich aber doch hier anschließen dürfte. Wenigstens wird bei Bandinus der Inhalt derselben absolut vorgetragen[21], und zudem hielt man sie, wie wir noch sehen werden, später für die Ansicht des Magisters.

Vorsichtiger findet sie sich in den zum Bereich des Robert von Melun gehörigen Quaestiones super epistolas Pauli des Richard von St. Viktor ausgesprochen[22]. Gleicher Vorsicht begegnet man auch in der *Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747,* fol. 81^{v}, die betont, daß eine, übrigens auch vom Lombarden[23] gebrachte und hier wie dort dem Gregorius zugeschriebene, Sentenz besage, daß jeder, der dem Namen, wenn auch nicht der Lebensführung nach innerhalb der Kirche weile, den Namen des Herrn heilige. Eine hier wie dort[24] dem Augustinus — von der Abbreviation dem Sermo de corpore Domini desselben — zugeschriebene Sentenz scheine jedoch darzutun, daß Häretiker, die von der Kirche getrennt sind, den Leib des Herrn nicht heiligen. Trotzdem lautet hier die Rubrik ohne Einschränkung: Quod quilibet malus, quamdiu manet in

[18] Super Lucam 24 (PL 92, 623).

[19] Petrus Lombardus, a. a. O. n. 128. Quaracchi, 817. Übrigens soll sich nach einer Mitteilung der Sentenzenglosse des Cod. lat. 1206 (fol. 160^{v}) der Bibl. von Troyes der ganze sich mit unserer Frage beschäftigende Passus des Lombarden wörtlich in den Sentenzen des *Magisters Ignotus* finden. Man vgl. A. Landgraf, Die Sentenzen des „magister ignotus": Geisteswelt des Mittelalters (Grabmann-Festschrift). Münster 1935, 352.

[20] Sententiae, lib. 4 dist. 25 c. 1. Quaracchi, 908 f.

[21] Sententiae, lib. 4 dist. 13 (PL 192, 1097).

[22] In ep. 1 ad Cor., q. 102 (PL 175, 532): Quaeri solet, an pravi sacerdotes hoc sacrificium conficere queant. — Solutio: Licet aliqui sint vita pravi, si intus sint nomine et sacramento, creduntur, quod vere consecrant. Qui autem excommunicati sunt et de haeresi manifeste notati, non videntur hoc posse.

[23] Sententiae, 4 dist. 13 c. 1 n. 125. Quaracchi, 815 f.

[24] Petrus Lombardus, a. a. O. n. 126. Quaracchi, 816 f.

Ecclesia, possit sanctificare corpus Domini et heretici non possunt[25]. Der Vorsicht befleißigte sich auch Udo, der sein Beweismaterial dem Lombarden entnimmt und sich auf die von demselben angezogene Augustinus- und Hieronymusstelle[26] stützt. Er führt u. a. aus:

Solet etiam queri, an pravi sacerdotes hoc sacramentum conficere queant. Ad quod dici potest, quod aliqui, licet pravi sint, consecrent vere, scilicet qui intus sunt nomine et sacramento, etsi non vita, quia non in merito consecrantis, sed in verbo conficitur creatoris. Illi vero, qui excommunicati sunt vel heresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum conficere, licet sacerdotes sint, quia nemo in ipsa consecratione dicit: offero, sed offerimus, quasi ex persona Ecclesie. Et ideo, cum alia sacramenta extra Ecclesiam possint celebrari, de hoc non videtur[27].

Die Glosse zum vierten Sentenzenbuch des Cod. Bamberg. Patr. 128 gibt sich mit einer anscheinend zustimmenden Zusammenfassung des Inhaltes von lib. 4 dist. 13 zufrieden[28]. Doch ist bereits die Ps.-Poitiers-Glosse hier kritischer. Sie sagt:

‚Solet etiam queri'. Huius questionis solutio in expedito est. Prenota tamen: hac divisione pravorum sacerdotum alii sunt in Ecclesia nomine, non muneris participatione, etsi non morum honestate, et isti possunt conficere. Alii sunt precisi ab Ecclesia, id est manifeste heretici notati, et illi, ut hic dicitur, non possunt conficere, licet possint baptizare. Huius rei talis est ratio: Cum enim in sacramento altaris dicat sacerdos in persona totius Ecclesie ‚offerimus tibi', licet non sit de Ecclesia merito malus sacerdos proferens hec verba, tamen est de Ecclesia sacramentorum participatione. Tribus enim modis aliquis dicitur esse in Ecclesia, ut supra diximus. Precisus vero ab Ecclesia et manifeste notatus cum nullatenus sit de Ecclesia, nullatenus extra Ecclesiam potest conficere corpus Christi, quia proferendo hec verba *offerimus,* cum se Ecclesie sociaret, mentiretur, quod secus est, cum dixit hereticus *baptizo te,* quia baptizat revera ut minister. Alii idem sequentes iudicium circa sacramenta baptismi et eucaristie dicunt, quod, si aliquis existens in Ecclesia ademptus fuerit sacerdotale fastigium, potest etiam [extra] Ecclesiam, id est precisus ab Ecclesia, conficere hoc sacramentum, quia non in merito consecrantis, sed in merito efficitur creatoris, id est non hoc operantur merita conficientium, sed virtus et efficacia verborum, que non habent efficacie imparem (?) quam sanctissimi sacerdotes[29].

---

[25] Cod. Paris. Nat. lat. 15747, fol. 81v.

[26] Sententiae, lib. 4 dist. 13 c. 1 n. 128. Quaracchi, 817.

[27] Cod. Bamberg. Patr. 127, fol. 69.

[28] Fol. 10: ‚Solet queri' etc. Summa capituli est, quod nullus sacerdos manifeste hereticus sive qui publice aliqua de causa ab Ecclesia est precisus, sacramentum Dominici corporis potest perficere. Illi vero, qui adhuc iusti sunt, id est in Ecclesia, scilicet nomine, ut christiani sint, et vocantur et participant nobiscum sacramentis, sine dubio conficiunt. Quod autem hii conficiant et non illi, auctoritatibus inductis probatur.

[29] Zu 4 dist. 13 (Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 100v).

Es zeigt sich also hier bereits knapp 15 Jahre nach dem Tod des Lombarden[30], daß die Glossenliteratur nicht mehr ohne jeden Vorbehalt zu ihm stand. Interessant ist nun die weitere Beobachtung, daß der Cod. Paris. Nat. lat. 14423, der die Ps.-Poitiers-Glosse bietet, auf Blatt 101 zu unserer 13. Dist. des 4. Buches noch eine *Marginale* bringt, die sich mit dem Hauptargument des Lombarden auseinandersetzt und dasselbe als ungenügend bezeichnet, weil das Wort offerimus nichts zur Konsekration beiträgt, noch auch zur Substanz des Sakramentes gehört. Die Marginale greift darum auf das von Hugo von St. Viktor angeschlagene Argument zurück und sagt: Dieses Sakrament ist das Sakrament der Einheit; die offenkundig von der Kirche Getrennten setzen sich direkt der Einheit entgegen, scheiden sich von dieser Einheit und konsekrieren darum nicht. Ähnlich ist auch die fornicatio corporalis direkt der Ehe entgegengesetzt, weil sie ein Fleisch in zwei auseinandertrennt, während in der Ehe Mann und Weib ein Fleisch sind. Und darum trennt die fornicatio corporalis die Ehe[31].

Übrigens findet man das sich auf die Einheit der Kirche stützende Argument auch bei Kanonisten, wie Rufinus[32] und Johannes Faventinus[33]. Die Summa Coloniensis

[30] Man vgl. Ph. S. Moore, The works of Peter of Poitiers master in theology and chancellor of Paris (1193—1205). Washington 1936, 151—153.

[31] Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 101: Nemo dicit *offero*, sed *offerimus*. Sed hec ratio non videtur sufficiens, quia illa verba nil faciunt ad consecrationem nec sunt de substantia sacramenti. Ideo nos aliter dicimus, quod ideo non conficiunt, quia hoc sacramentum est sacramentum unitatis et ipsi directe opponunt se unitati et dividunt se ab unitate, et ideo non conficiunt. Similiter fornicatio corporalis recte opposita est matrimonio [*Ms. hat* matrimonium], quia separat unam carnem in duas, cum in matrimonio vir et mulier sint una caro, et ideo dirimit matrimonium. — Es ist schwierig, sich über den Standpunkt der *Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazar. lat. 758* klar zu werden. Die folgende Glosse scheint sie noch beim Lombarden einzureihen: In huius misterii explicatione tria sunt necessaria: forma verborum et panis et vini cum aqua, ordo ministri, scilicet ut sit sacerdos, et intentio ipsius sacerdotis. Si tamen sacerdos fuit *occultus* hereticus, sufficit, ut intentionem habeat id faciendi, quod putat facere nostros sacerdotes, licet non habeat intentionem conficiendi, forte quia putant (!) nullum sacerdotem conficere corpus Christi (fol. 154).

[32] H. Singer, Die Summa Decretorum des Magister Rufinus. Paderborn 1902, 211.

[33] Summa super Decretum. Causa I (Cod. Bamberg. Can. 37, fol. 30): Sacramentum autem eucharistie non etiam veritatem essentie apud hereticos habet, nam cum sit specialiter sacramentum unitatis, apud catholice unitatis hostes confici non valet, ut infra eadem questione" si quis, inquit, extra catholicam ...

kennt die Augustinusstelle, die auf den Beistand der Engel bei der Messe verweist[34] und vermerkt noch:

De sacerdote, vero catholico, sed excommunicato, utrum conficere possit, non est auctoritatibus perspicuum. Magistro doctori Petro visum est, quod non, et in scripturis suis ita tradidit. Nec caret ratione sententia. Quomodo enim sacramentum communionis conficit, qui ipse extra communionem est, aut quomodo se Ecclesie connumerare vel in persona Ecclesie Deo preces offerre valet dicendo *offerimus, rogamus,* cum ipse divino et humano iudicio extra Ecclesiam factus sit. Ergo de excommunicato quantum ad sacramentum altaris ita sentiamus[35].

Auf das Argument von der Einheit der Kirche stützt sich dann auch noch Simon de Bisiniano[36]. Während nun die Ansicht des Lombarden noch in den beiden Summae Decreti des Cod. Bamberg. Can. 17[37] sowie in der Summa Monacensis[38] Anhänger findet, löst Huguccio, der dafür

[34] Cod. Bamberg. Can. 39, fol. 53v.

[35] Cod. Bamberg. Can. 39, fol. 54.

[36] Summa super Decretum. Causa I (Cod. Bamberg. Can. 38, fol. 10): Ex hoc capite et VIIII sequentibus volunt quidam colligere, quod in sacrificiis et sacramentis Ecclesie nichil a bono magis, nichil a malo minus perficitur sacerdote. Qui etiam asserunt post quantamcumque dampnationem sacerdotes in heresi constitutos sacramento (!) conficere, cum in ipsa heresi ordines ipsos retineant et virtus consecrationis ex ordine solo, non autem ordinis executione habetur. Nam secundum eos suspensus etiam et non exauctoratus conficit. Alii sunt, qui contra asserunt, in quorum sententiam declinamus dicentes hereticum per scisma vel heresim ab Ecclesia separatum corpus Domini non conficere. Nam Augustinus ait: Si teste veritatis duce dirigimur, non est corpus Christi, quod scismaticus conficit, ut XXIIII q. 5 scisma. Cum enim sacramentum corporis Christi sacramentum sit unitatis, extra unitatem et [fol. 11v] ab unitatis impugnatoribus confici non potest. — Man vgl. auch *Benencasa,* Casus Decretalium (Cod. Bamberg. Can. 91, fol. 68v): „Quia per". Queritur, cur Christus instituit eucaristie sacramentum et ad quid signandum. Responsio: Quia passus est pro nobis, voluit in memoriam sue passionis fieri hoc sacramentum, ut assignaret corpus suum, quod est Ecclesia, cui debemus incorporari per bonam operationem et per sacramentum baptismi. Per hoc enim sacramentum significat nos esse unum in Christo. Heretici vero quando hoc sacramentum unitatis accipiunt, quia in unitate non sunt, contra se faciunt testimonium.

[37] Fol. 84v: In sacramento vero eucharistie hoc distinguendum est, utrum a preciso celebretur an ab eo, qui in Ecclesia toleretur. Nam, si a preciso, nichil est, quod ab eo fit. Qui toleratur, conficit, sed non sibi valet ad salutem. — Fol. 97v: In sacramento eucharistie tria exiguntur: potestas conficientis, forma confectionis et utrum in unitate Ecclesie sit, qui conficit. Nam extra Ecclesiam non est locus veri sacrificii, licet quibusdam aliter videatur.

[38] Clm 16084, fol. 14v: In sacramento vero eucharistie distinguo, utrum a preciso celebretur aut ab eo, qui in Ecclesia toleratur. Nam si a preciso, nichil est, quod ab eo fit. Nam qui in Ecclesia toleratur, corpus Christi conficit, sed sibi non valet ad salutem; valet tamen sumenti, si digne accipiat.

eintritt, daß die Eucharistie von jedem Ordinierten konsekriert werden könne, das klassische Argument der lombardischen Richtung in der Form:

Nos dicimus: Adest ergo Spiritus Sanctus, assunt angeli talibus consecrantibus non ad salutem suam, sed ad confectionem sacramentorum. Sic intelligitur, quod dicit Pelagius: non est corpus Christi, quod scismaticus conficit, scilicet non est sibi, id est ad suam salutem[39].

Vielleicht dürfte es auf die von uns geschilderte Einstellung der älteren Kanonisten zurückzuführen sein, daß Petrus Cantor im Bereich der Ansicht des Lombarden bleibt. Allerdings fand sich nur in der Summa Abel eine hier einschlägige Stelle:

Sunt opera meriti sive necessitatis, ut elemosina, orationes et alia bona, ad que tenentur tam boni quam mali etiam illi, qui sunt in mortali peccato. De quibus Augustinus in Enchirid.: Ad hoc prosunt, ut sit plena remissio aut certe tollerabilior ipsa dampnatio.
dignitatis, ut predicare, docere. Ad que non debent accedere, qui sunt in notorio propter scandalum. Legere tamen possunt in secreto.
remedii, ut eucharistie sumptio et consecratio. Ad que non debent accedere, qui sunt in mortali. Si vero faciunt, vitari non debent, dum eos Ecclesia sustinet. Fit enim ibi transsubstantiatio, quia non in sui persona, sed Ecclesie orat. Sed totum est ad eius dampnationem. Si vero Ecclesia non concedat, non fit ibi transsubstantiatio, licet iniuste excommunicatus sit. In hoc enim, quod presumit, reus efficitur. De talibus ait Malachias in persona Christi: Maledicam benedictionibus, et maledictionibus vestris benedicam[40].

Auch die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136, fol. 69, sagt auf die Frage, ob ein öffentlich von der Kirche getrennter Schismatiker oder Häretiker den Leib des Herrn vollziehen könne: Quod negamus innitentes auctoritati Augustini dicentis: Extra catholicam ecclesiam locus sacrificii non est; et alibi: Non est corpus Christi, quod scismaticus conficit et ministrat fideli. Iam est communio infidelis ad fidelem, quod auctoritas prohibet.

Auch noch die sonst im Fahrwasser des Präpositinus und des Simon von Tournai gehende Summe des Cod. Vat. lat. 10754 verteidigt allem Anschein nach selber die Ansicht, daß nur die Priester, und zwar alle, mögen sie nun gut oder schlecht sein, wenn sie nur nicht von der Kirche

[39] Summa super Decretum (Cod. Bamberg. Can. 40, fol. 259).
[40] Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 228, fol. 104v. — In seinem Paulinenkommentar äußert er sich nur darüber, daß auch ein schlechter Priester konsekriert. Man vgl. Cod. Paris. Mazar. lat. 176, fol. 59.

getrennt oder Häretiker sind — dieselben vermögen dies in keiner Weise, da es sich hier um das Sakrament der Einheit handelt — konsekrieren können[41].

Wir finden aber schließlich unter den Lehren des Magisters, die in den Katalog derjenigen aufgenommen wurden, die von den magistri moderni des beginnenden 14. Jahrhunderts nicht mehr gehalten wurden, auch die: quod heretici ab Ecclesia precisi vel excommunicati non habent potestatem consecrandi, di. 13 cap. illi vero[42].

II.

L. Saltet[43] hat aus der Anselmschule einen sehr weit verbreiteten Text[44] veröffentlicht, der zwischen Können und Dürfen unterscheidet, den nichtdegradierten Exkommunizierten das Konsekrierenkönnen zuspricht und ihnen lediglich des Konsekrierendürfen abstreitet[45]. Diesem *Unterschied zwischen Können und Dürfen* begegnet man auch in der frühen anonymen Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibl. von Zwettl. Der Text verdient es, in seiner ganzen Ausdehnung veröffentlicht zu werden:

Ministerium autem est debitum potestatis amministrande. Quod quidem debitum alio nomine officium appellatur. Susceptis namque sacramento et virtute sacramenti ministrare debet actus potestati congruos is, qui ordinatus est sacerdos. Aliud namque est posse, aliud vero debere benedicere. Potest enim, quicumque debet, non autem debet, quicumque potest. [Fol. 79] Possunt namque semper benedicere, solvere, ligare sacerdotes. Sacramentum namque benedicentis numquam carere potest benedicendi potestate. Alioquin non est benedicentis sacramentum, si benedicere non potest et si

---

[41] Fol. 37v.

[42] Z. B. Venedig, Bibl. Marciana, Mss. latini, Fondo antico Nr. 99 (14. Jahrh.), fol. 157v; Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 506, fol. 85v. — Petri Lombardi Libri IV Sententiarum. Quaracchi 1916, LXXX.

[43] Les réordinations 286.

[44] Saltet nennt dafür Cod. Paris. Nat. lat. 18113, fol. 20v und Cod. Paris. Nat. lat. 16528, Seite 454. — Der Text findet sich auch im Cod. Bamberg. Patr. 93, fol. 79v, im Clm 16086, fol. 36v, im Stuttgarter Cod. theol. phil. Q 262, fol. 61, im Cod. lat. 948, fol. 2v der Wiener Nationalbibl. und im Cod. Vat. Reg. lat. 223, fol. 79v. — Man vgl. H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGPhThMA 33, 1/2). Münster 1936, 79, 383.

[45] L. Saltet, a. a. O. 286: Sed dicet aliquis: Postquam excommunicatus est et ei, a quo ordines acceperit, ne divinum officium celebret, interdictum fuerit, nullo modo dominicum corpus consecrare potest. — Responsio: Si *potest* accipis pro *debet*, verum dicis. Sed si large accipis, non est verum. Postquam enim ordinatus est, per sacra verba, que proferet, dominicum corpus celebrabit, nisi sit a suo episcopo degradatus.

benedictio ipsius non est benedictio sacramentalis. Semper itaque potest sacerdos, quod eum minime debere interdum contingit.

Unde autem hoc contingat, inspiciendum. Cum enim in ordinatione sacerdotis dignitas ordinationis ex vita et scientia illius, qui ordinandus est, diligenter attendatur, suscepto ordinationis sacerdotalis sacramento constat hunc tamdiu ministrare debere, quamdiu vitio fidei vel morum minime reprobatur ab illo, cuius quidem est eundem crimine reprobare. Tamdiu igitur debet ministrare sacerdotaliter sacerdos, quamdiu ab illo canonice non reprobatur, cuius utique est eum reprobare posse ... [Fol. 79^{v}] ...

Debet etiam ministrare, qui indigne non debet. Debet ministrare, qui inordinate non debet. Non ergo is, cui ex sententia suspensionis interdictum est, ministrare debet. Cum enim ab officio suspenditur sacerdos, ministerium siquidem habet, verumtamen ministerii usus sibi est interdictus. Cum enim ministerium sit debitum potestatis sacerdotalis exercende, usus est exercitium potestatis. Aliud siquidem est debere uti, aliud vero uti debito. Hec duo sic ad potestatem se habent sacramentalem, ut sit interdum sine utroque, interdum vero sine altero hec sacerdotalis potestas, hec vero duo numquam sint sine potestate. Contingit etenim sacerdotem esse tam sine officio quam sine usu. Sacerdotibus etenim depositis depositionis sententiam fideliter ac reverenter observantibus ablatum est tam officium quam usus. Quodsi contra depositionis sue iudicium nituntur, officium quidem sublatum est, quoniam constat eos potestate sacramentali minime debere uti, sed remanet usus sacramenti, quandoquidem potestate in sacramento collata utuntur, quamvis usurpative. Non enim tunc minus utuntur, quia non debent. Agunt enim, quod agere eis minime licet. Et quidem potestate utuntur sine officio, cum fuerint depositi. Quodsi forte hi, qui suspensi tenentur, officio contra interdictum utantur, potestate atque officio usurpative utuntur, sicut illi potestate sine officio. Et hi quidem magis presumunt, dum officium non habentes potestate utuntur, qua nemini sine officio uti licet; nec cum officio, si forte fuerit interdictus usus. Usus itaque potestatis sacerdotalis aut licitus est aut illicitus. Licitus sacerdotii usus est, cum interdictus non est. Tunc enim usus cum officio concordat. Sicut enim tunc debet uti, ita debito utitur. Qui utique usus etiam in discolis ministris tamdiu contingit, quamdiu a pontificibus tolerantur. Qui quidem usus tametsi sit licitus, eis tamen periculosus est, sed subditis necessarius. Illicitus autem sacerdotii usus est, cum fuerit [fol. 80] interdictus. Hoc autem interdictum aliquando de depositione officii procedit, aliquando vero de suspensione. Porro in suspensione quoniam officium manet, minus est illicitus usus. [*Zum Folgenden am Rand:* Audi] In depositione vero, quoniam officium peremptum est, multo magis est illicitus usus. Usum itaque sine officio suspensio tollit; depositio vero tam officio quam usu privat.

Inter que omnia nichil est, quod vel sacramentum auferat vel sacramenti virtutem. Hec duo namque a Spiritu Sancto per pontificis unctionem sacerdoti semel collata sicut numquam iterantur, ita numquam amittuntur. Semel etenim unctus in sacerdotem, sicut non potest non esse unctus, ita deinceps Christi (!) vere benedicentis et vere solventis et ligantis non potest non esse sacramentum, id est sacramentaliter et benedicens et ligans et solvens. Aliter namque benedicentis Christi sacramentum non est. Sic nec solvere nec ligare non potest, alioquin Christi solventis atque ligantis sacramentum non est, si nec solvere nec ligare sacramentaliter potest

is, cui huius exercende potestatis ministerium aufertur aut usus ministerii. Semel namque consecrationis unctione suscepta benedicere, solvere, ligare potest per sacramenti virtutem, tunc etiam, cum vel manente vel perempto officio usus interdicitur. [*Am Rand:* Attende] Sacramenti itaque numquam irritandi, numquam evacuandi considerantes virtutem dicimus sacerdotem suspensum, depositum, degradatum, excommunicatum benedicere sacramentaliter posse elementa in altari posita et in sacramento benedictionis ipsius substantias visibiles commutari per virtutem spiritualem benedictionis sacramentalis in invisibilem carnem et sanguinem Christi vere commutantis elementa. In cuius siquidem tam sibi illicito quam sibi mortifero usu benedictionis fideliter communicantes sumunt sibi vitam, dum ipse temere communicans sumit sibi mortem, eo quod Christum in figuris sacramentorum presentem tangere atque suscipere non vereatur, cumque se de corpore Christi id est Ecclesia per caritatem significet esse, qui per inobedientiam atque contemptum non est Ecclesie vere incorporatus[46].

Es findet sich also hier ganz entschieden die auch bei Magister Omnebene auftretende Lehre, die auch dem Degradierten die Konsekrationsfähigkeit zuspricht[47]. Daß jeder exkommunizierte, abgesetzte, degradierte Priester konsekrieren könne, hat auch Huguccio[48] mit Emphase proklamiert. Für diese Lehre setzt sich auch der Tractatus magistri Simonis de sacramentis ganz

[46] Fol. 78^{v} ff.

[47] Die von L. Saltet, Les réordinations 309, mitgeteilte Stelle aus der Summe des Magisters Omnebene lautet vollständig: Item queritur, si episcopus sacerdotale officium removisset ab aliquo sacerdote et ipse cantaret missam, si consecraret corpus Domini. Credimus, quod faceret, sed in hoc graviter delinqueret. — Item de hereticis questio est, si possint conficere corpus Christi. Ita, sed hoc est ad damnationem suam ... (Cod. sim. 168, fol. 53 der Münchener Staatsbibl.).

[48] Summa super decretum. Zu Causa I (Cod. Bamberg. Can. 40, fol. 83^{v}): Nos vero precise dicimus, quod a quolibet presbitero preciso, heretico, excommunicato, exautorato potest confici corpus Christi et reliqua sacramenta ministrari, ut infra eadem questione „non nocet dictum", et XV questione ultima capitulo ultimo, et De confessione di. IIII „non in nobis ostenditur sicut in sacramentis". Et hinc aperte colligitur: Numquid non erat Optatus precisus, sub cuius iniquitatibus tota Africa lugebat, aut qualiter scismatici censentur, qui ei consenserunt. De hoc nullus dubitabit, qui II librum Augustini contra Parmenianum legerit, ubi de isto apostatato inter cetera habetur: Quem propterea sepe nomino, quia ita manifestus apparuit, ut ubicumque fuerit nominatus, nullus se ignorare respondeat. Preterea que est ratio, quod dampnatus a Deo potest conficere, dum toleretur ab Ecclesia, sed dampnatus ab homine non potest conficere. Unde Augustinus in eodem libro: Nec ullo modo isti expedire etc. ... — Man vgl. auch fol. 259: Nos vero idem dicimus de hoc sacramento, quod de aliis, scilicet quod hoc sacramentum potest confici a quolibet heretico et a quolibet preciso et non tolerato ab Ecclesia, sicut et quodlibet aliud sacramentum potest ministrari a talibus ... dummodo forma Ecclesie servetur et conferens habeat ordinem, quod ad tale sacramentum exigitur.

entschieden ein, da ein Priester eben niemals aufhöre Priester zu sein[49].

L. Saltet[50] hat bereits aus der Summe des Präpositinus den Text veröffentlicht, worin dieser der Ansicht Ausdruck gibt, daß der Häretiker alle Sakramente besitze und spende, wenn er dies nur in der Form der Kirche tue und die Spendegewalt innehabe. Und dies sei nicht bloß bei demjenigen der Fall, der die letzte Handauflegung innerhalb der Kirche empfange[51]. Seine ganze sich damit beschäftigende Frage hat wörtlich in die Summe des Gaufrid von Poitiers[52] Aufnahme gefunden. An anderer Stelle seiner Summe bemerkt dann noch Gaufrid: Dicimus, quod ad conficiendum exigitur ordo, substantia panis et vini et intentio, et cum hoc habeat hereticus, conficit[53]. Diese Ansicht scheinen auch die *Notulae super IIII sent. des Cod. Vat. Reg. lat. 411*[54] zu teilen. Dagegen scheint die sonst im Fahrwasser des Präpositinus gehende anonyme *Summe des Cod. Vat. lat. 10754* noch an der Lehre des Lombarden festzuhalten. Sie referiert lediglich: Alii vero dicunt, quod, si celebretur in forma Ecclesie, omnes etiam precisi heretici conficiunt corpus Christi sicut baptizant[55].

Ebenfalls durch Saltet[56] ist bereits auf den Text hingewiesen, in welchem Simon von Tournai betont, daß, wer einmal Priester ist, immer trotz Degradation, Exkommunikation, Häresie und Schisma Priester bleibt und, wenn er nur die Form der Kirche wahrt, auch konsekriert. Allerdings müsse er von einem solchen ordiniert sein, der seine Konsekration innerhalb der Kirche erhielt[57]. Zur Erhärtung die-

[49] H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe de sacramentis (Spic. Sacr. Lov. 17). Louvain 1937, 70.

[50] Les réordinations 350 f.

[51] Man vgl. die Summe im Cod. Erlangen. lat. 353, fol. 54v.

[52] Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220, fol. 136.

[53] Ebd., fol. 118v.

[54] Fol. 69v: Alia opinio est, quod hereticus, sive sit precisus sive non, celebrat et conficit corpus Christi et confert ordines de facto, licet non de iure, dummodo hoc faciat in forma Ecclesie. Auctoritates vero, que dicunt, quod heretici non conficiunt, referunt ad illos, qui extra formam Ecclesie conficiunt ... Nach Vorführung einer weiteren Anschauung liest man dann geschrieben: Mediam approbatio eius (!), das für die eben wiedergegebene Meinung gälte.

[55] Fol. 37v.

[56] Les réordinations 353.

[57] In den Quästionen fehlt ein entsprechender Text. In der Summe (Cod. Paris. Ars. lat. 519, fol. 60) dagegen liest man: Redditur: Aliud est heresis, aliud scisma. Duo enim sunt, quibus compaginatur Ecclesia: unitas fidei, unitas dilectionis. Cum unitas fidei rumpitur, heresis est et hereticus, quia eam rumpit aliud credendo

ser Ansicht bringt er eine ganze Reihe von Augustinussentenzen bei, dann aber auch das Vernunftargument: Angenommen den Fall, daß einer durch gültige Zeugen überführt und darum degradiert wurde. Es treffe sich nun, daß, wie sich später herausstellt, die Zeugen falsch waren. Jedes auf falsches Zeugnis aufgebaute Urteil werde verdientermaßen zurückgezogen. Somit würde der Degradierte nach Zurückziehung des Urteils wieder eingesetzt, aber nicht aufs neue ordiniert. Damit stehe fest, daß er den Ordo nicht verloren hatte[58].

Gegenüber den Einwänden — es sind dies die Argumente des Lombarden — äußert sich Simon dahin:

Quod enim obiectum est eum non conficere, quia non est de Ecclesia, sic intelligimus: si malus est in Ecclesia, non est de Ecclesia munere, sed nomine et ordine et ordinis executione. Si degradatus, excommunicatus, scismaticus, hereticus, est extra Ecclesiam munere, nomine, ordinis executione, tamen de Ecclesia est ordinatione. Et idem, si in conficiendo servat formam Ecclesie, vere conficit. Tamen, qui usurpat executionem ordinis, quam non habet, mortaliter peccat[59].

Interessant ist bei Simon auch noch die Lösung des andern Arguments des Lombarden: Auf das Gebet eines Häretikers hin werde nicht ein Engel gesandt, und so komme das Sakrament nicht zustande; dies sei dahin zu verstehen: Auf das Gebet eines Häretikers werde der Engel nicht um des Verdienstes dieses Häretikers willen gesandt, sondern kraft des Gebetes, d. i. kraft der Worte[60].

---

quam Ecclesia. Scisma vero est, cum rumpitur unitas dilectionis, et scismaticus, qui eam rumpit recedendo a dilectione fraterna. Tamen sive scismaticus sive hereticus est vel excommunicatus, nichilominus conficit, si in conficiendo servat formam ecclesiasticam et secundum formam Ecclesie in Ecclesia fuerit ordinatus, vel ab eo, qui consecrationem in Ecclesia receperit. Semel enim sacerdos non degradatione nec excommunicatione nec heresi vel scismate potest non esse sacerdos. — Man vgl. auch Cod. Paris. Nat. lat. 14886, fol. 58. — Diese Ansicht erwähnen auch die *Notulae super IIII sent. des Cod. Vat. Reg. lat. 411, fol. 69*^{v}. In diesem Zusammenhang sei auch eine Quästion der zum Bereich des Odo von Qurscamp gehörigen Sammlung des *Cod. lat. 964 (fol. 152) der Bibl. von Troyes* erwähnt, die schreibt: Item aliquis scit episcopum suum esse hereticum; sciens ordinatur ab eo. Queritur, an sit ordinatus. Est quidem, si hereticus adhuc sit inter parietes Ecclesie. Si autem nota est eius heresis et eliminatus sit ab Ecclesia, non potest deinceps ordinare aliquem.

[58] Summe (Cod. Paris. Ars. lat. 519, fol. 60).

[59] Ebd.

[60] Ebd.: Rursum, quia obiectum est ad preces heretici angelum non mitti et ideo sacramentum non confici, sic intelligitur: Ad preces heretici merito eius non mittitur, sed virtute precum, id est verborum. Unde Augustinus: In ministerio corporis et sanguinis Domini nil a bono maius vel a malo minus perficitur sacerdote,

Aus einer solchen Stellungnahme des Simon darf man aber noch nicht ohne weiteres auf den Standpunkt der ganzen Porretanerschule schließen. Wenigstens sind die Sententiae divinitatis unentschieden zwischen dem Standpunkt des Lombarden und demjenigen, der die häretischen und schismatischen Priester unbegrenzt das Opfer darbringen läßt. Sie räumen der zweiten Ansicht, die sich aber auch nicht mit derjenigen Simons deckt, in ihrer Darstellung einen größeren Raum ein und bemerken abschließend dazu: Hanc sententiam videtur Augustinus velle dicens: Infra catholicam Ecclesiam constitutis in sacrificio nihil a bono melius, nihil a malo minus, quia non est in arbitrio consecrantis, sed in verbo creatoris et in virtute Spiritus Sancti[61].

Ganz wie Simon, ja sogar mit seinen Worten, bemerkt dagegen das Speculum Universale des Radulphus Ardens:

Dicimus igitur, quod sive hereticus, id est ab unitate fidei divisus, sive scismaticus, id est ab unitate dilectionis separatus, etiamsi sit ab Ecclesia precisus, nichilominus conficit, si in conficiando servat formam ecclesiasticam et secundum formam Ecclesie, ut in Ecclesia fuerit ordinatus vel ab eo qui in Ecclesia consecrationem recepit. Semel enim sacerdos nec [de]gradatione nec excommunica- [fol. 130]tione nec heresi nec scismate potest non esse sacerdos[62].

Aus einer Glosse des Clm 22288 scheint hervorzugehen, daß in der Zeit der Entstehung dieser Glosse, also um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert[63], diese Ansicht die vorherrschende war[64].

---

quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur creatoris et virtute Spiritus Sancti.

[61] B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (BeitrGPhThMA 7, 2—3). Münster 1909, 141* f.

[62] Cod. Vat. lat. 1175, fol. 129^{v} f. — Die anonyme, ebenfalls porretanische Summe des *Cod. Bamberg. Patr. 136* schreibt auf Blatt 70: Item queritur de verbis illis prophete, quibus invehitur Dominus contra scismaticos et hereticos: Maledicam benedictionibus vestris etc. Super quem locum ait Augustinus: Si scismaticus vel hereticus benedicat, Deus autem maledicat, uter eorum obtinebit? quasi dicat: Deus. Sed quomodo maledicit benedictionibus eorum, cum ipse bone sint in se? et ab ipso Domino vel ab apostolis aut eorum sequacibus ordinate? Sed potest hoc exponi de ipsis actionibus eorum pravis et presumptuosis, quibus extra nidum Ecclesie benedicere presumunt, vel de ipsis benedictis, id est pane et vino et huiusmodi, quibus maledicit Dominus, id est quasi maledicta reputat, non approbans ea tamquam vera sacramenta. Vel benedictiones appellat ipsos ab hereticis benedictos, ut ab eis promoveantur in sacris ordinibus.

[63] Man vgl. H. Weisweiler, Eine neue frühe Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus: Geisteswelt des Mittelalters (Grabmann-Festschrift). Münster 1935, 399.

[64] Fol. 99: Dicunt tamen hodie, quod sacerdos in Ecclesia ordinatus pro heresi postea sit (!) precisus, bene potest conficere

Robert Courson spricht die Konsekrationsgewalt einfachhin jedem Priester zu. Darauf hat bereits L. Saltet[65] verwiesen und den entsprechenden Text mitgeteilt[66]. Wir können auch noch auf die folgende Stelle aufmerksam machen:

Solutio: Dominus, qui solem suum facit oriri super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos, sepe bona predicit et operatur per malos sicut per Caypham et Balaam. Unde ex virtute caracteris sacerdotalis, qui imprimitur anime, et ex virtute verborum et aliorum, que exiguntur ad confectionem, et non de meritis ipsius conficientis, sed auctoritate eius, qui hoc sacramentum instituit, fit confectio per manus quantumcumque indigni sacerdotis. Unde, si hereticus conficiat, confectum est, dummodo faciat et intendat facere, que facit in forma Ecclesie[67].

Es wird hier somit die Konsekrationsgewalt bereits wesentlich mit dem *priesterlichen Charakter* verknüpft.

Eine weitere Variante, die auf die durch Hugo von St. Viktor vorgetragene Ansicht zurückgeht, bringt Philipp der Kanzler. Er tritt dafür ein, daß auch die von Häretikern mit der Intention zu tun, was die Kirche tut, und unter der Wahrung der Form der Kirche gespendeten Sakramente wirksam seien hinsichtlich des Seins, wenn auch nicht hinsichtlich des Gutseins. Auch hätte der von einem Häretiker Geweihte nicht das Recht der Ausübung und bedürfe daher vorher der Aussöhnung mit der Kirche durch Handauflegung[68].

---

etc., licet peccet in conficiendo. — Übrigens erklärt Abt Eckebert von Schönau im zehnten seiner Sermones contra Catharos den von Häretikern gespendeten *ordo* als gültig (n. 14 — PL 195, 77 f.), ebenso den von den noch nicht verurteilten Simonisten gespendeten (n. 16 — PL 195, 79), bemerkt aber auch (n. 22 — PL 195, 83): At, si qui ordinati sunt a simoniacis convictis et damnatis, horum ordinationes cassatae sunt a patribus et cessare iussi sunt a ministeriis suis.

[65] Les réordinations 352.

[66] Man vgl. Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 247, fol. 141: Solutio: Hec est inconcussa regula et compago totius christiane religionis, scilicet, quod virtus sacramentorum non pendet de meritis ministrorum. Unde Augustinus in libro de corpore Domini: Intra catholicam Ecclesiam ministerio corporis et sanguinis Domini nichil a bono magis, nichil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur creatoris et virtute Spiritus Sancti. Credendum est enim, quod in verbis Christi sacramenta conficiantur, sicut ipse est, qui baptizat, sic ipse est, qui per Spiritum Sanctum suam efficit carnem et sanguinem.

[67] Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 247, fol. 141).

[68] Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669, fol. 144): Dicendum ergo, quod sacramenta malorum tam hereticorum quam non hereticorum, dummodo intendant facere, quod facit Ecclesia, et formam servant (!) Ecclesie, habent effectum quantum ad esse, sed

Dies ist die Lehre, welche die Summa Alexandrina[69] übernimmt. Das Tasten war aber damit noch nicht zu Ende; denn z. B. der zum Bereich des Odo Rigaldi gehörige *Sentenzenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16406* schreibt wohl dem Exkommunizierten — unter Ausschluß der executio — die potentia consecrandi zu, nicht aber dem Degradierten[70].

---

non quantum ad bene esse vel prodesse. Et de illo effectu loquitur Urbanus. Unde dicendum, quod qui suscipit sacramenta ab illis, a quibus accipi prohibent patres sancti sive etiam sint mali sive catholici, non assequuntur gratiam per illa vel effectum, quem alias consequerentur, si non contempnerent. Illi autem, qui suscipiunt ab hereticis, non solum gratiam non assequuntur, sed neque executionem et indigent reconciliatione ad Ecclesiam per manuum impositionem.

[69] Summa, pars 4 q. 35 m. 5. Koberger 1496, fol. 139 ff. — Wie hier die *executio* verstanden wird, ergeben die Stellen p. 4 q. 35 m. 5 (fol. 139): Unde 1 q. 1: quod quidam recedentes ab integritate fidei potestatem acceptam sacramentotenus retinent, effectu vero sue potestatis penitus privantur, et vocat ibi effectum potestatis executionem, sicut patet ex predictis. Et ponitur ibi exemplum tale: Sicut coniugati ab invicem discedentes coniugium semel initum non dissolvunt, licet ab opere coniugali inveniuntur alieni. Dicendum igitur, quod possunt heretici damnati conficere observata forma verborum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia. — Ferner ebenda m. 6 (fol. 140): Responsio, quod degradatus habet potestatem consecrandi, ius tamen exequendi non habet, sicut supra dictum est de heretico. Sicut enim caractere non potest privari, nec sic potestate conficiendi. — Man vgl. hier auch eine Quästion des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A, fol. 188: Queritur postea, utrum heretici consecrent, dato, quod post susceptionem ordinis recedant a fide. Et videtur, quod non, ex quo hoc sacramentum communionis est et privati sunt communione fidelium. — Responsio: Character sacerdotalis numquam potest abstrahi (?), usus tamen potest tolli, id est non approbari ab Ecclesia. Ille enim actus, qui est consecrare, essentialis est sacerdoti ordine existente et est actus ille in memoriam passionis. Postea vero sequitur actus ligandi et solvendi et hic est a virtute passionis et iste actus supponit ante se sacramentum communionis. Est iterum alia differentia, quia actus consecrationis ad corpus Christi verum refertur, alius autem actus ad corpus misticum, scilicet ad membra Ecclesie ... — Die *Summa Parisiensis* setzte die executio mit dem ius illud faciendi gleich (Cod. Bamberg. Can. 36, fol. 26). *Sicard von Cremona* sagt (Summa Decreti, Cod. Bamberg. Can. 36, fol. 71v): potestas executionis — in licentia prelati.

[70] Cod. Paris. Nat. lat. 16406, fol. 184: Respondeo, quod in hoc sacramento triplex figuratur unitas, scilicet fidei, gratie et caritatis, que est gratia communicationis. Quia ergo hoc sacramentum per se figurat hanc triplicem unionem in corpore mistico, ei opponitur triplex peccatum, scilicet infidelitas, notorium (!) symonia, que ponit gratiam, que est impretialis, sub pretio et ita non esse gratiam, et excommunicatio iusta, que per se opponitur gratie communicationis in corpore mistico. Quia ergo prescisi sunt omnes huiusmodi peccatores ab unitate corporis mistici et secun-

Doch tritt die von Wilhelm von Auxerre[71] beeinflußte frühe Dominikanerschule, wie sich an Hugo a S. Charo ersehen läßt, als für die Sententia communis dafür ein, daß ein Häretiker, der die Priesterweihe besitzt, wenn nur die Form, die Folge der Worte und die Intention das zu tun, was die Kirche tut, vorhanden sind, konsekriert, selbst wenn er glaubt, daß die Gestalten von Brot und Wein nichts würden. Und Gleiches gelte auch für die Exkommunizierten und für die von Amt und Pfründe Suspendierten, da die Konsekrationsgewalt beharre, solange die Priesterweihe bleibe[72]. Der anonyme Sakramententraktat des *Clm 22233*[73] geht, wie

---

dum se et secundum caput corporis mistici, non habent executionem potestatis secundum ordinem. Executio enim ordinato descendit a capite principali usque in ministros Ecclesie, qui vicem capitis gerunt. Licet tamen baptizare, quia baptismus fit in fide Ecclesie. Sicut enim per alium contrahitur peccatum originale, ita per alterius fidem fit regeneratio spiritualis in parvulis. Non sic autem est in sacramento altaris. Virtute enim ipsius confertur gratia in adultis. Convenit enim eum, qui tenet vicem ministri Ecclesie, fidem habere, in qua fide consecret. Si vero non habet fidem, dummodo credatur habere fidem, ab Ecclesia approbatur tamquam habens, etsi non ei valeat consecratio, valet tamen consecrantibus. — Ad illud vero, quod queritur de iniuste excommunicato, dicendum est, quod potestatem habet consecrandi. Non enim est extra Ecclesiam triumphantem, licet habeatur separatus a militante. Si vero deponatur sacerdos, licet relinquatur ei caracter, non relinquitur ei potestas consecrandi, ut prima causa questio 1 opponitur.

[71] Betreff seiner vgl. man Summa aurea. Paris 1500, fol. 284v. — L. Saltet, Les réordinations 353.

[72] Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 13 (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573, fol. 234v): Hec est communis sententia, quod hereticus habens ordinem sacerdotis conficit, dummodo alia tria concurrant: forma et ordo verborum et intentio faciendi, quod facit Ecclesia, licet credat nichil ibi fieri ipsas species panis et vini. Ideo dicimus de baptismo et confirmatione, quia in hiis solus Deus operatur interius. Item de sacerdotibus excommunicatis vel suspensis ab officio et beneficio solet queri, utrum possint conficere. Et videtur, quod non, quia non possunt ligare vel solvere: ergo nec conficere, quia utraque potestas simul ei datur. — Solutio: Dicimus, quod possunt conficere, sed non ligare et solvere. Et huius ratio est, quia potestas ligandi et solvendi iurisdictionis est et respectu subditi tantum. Sed quando excommunicatur et suspenditur, iam non habet iurisdictionem nec subditum et ideo non potest ligare vel solvere. Sed potestas conficiendi solius ordinis est absolute. Et ideo manente sacerdotio manet et potestas conficiendi. — Zu 4 dist. 25 (Cod. Lips. lat. 573, fol. 259) nennt er von den hier vom Lombarden aufgezählten Ansichten die erste und die letzte falsch, die beiden mittleren richtig.

[73] Clm 22233, fol. 17v: Tanta autem est virtus verborum, quod ad prolationem illorum de pane fit corpus et de vino fit sanguis Christi. Lapidibus enim et herbis et verbis Deus virtutem dedit,

auch sonst häufig, hier mit Hugo und ebenso der Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des *Cod. Vat. lat. 782*[74]. Wir finden aber die gleiche Lehre auch bereits in der Summe des *Roland von Cremona*. Er betont, daß die Häretiker als Häretiker sich außerhalb der Kirche befinden und so nicht konsekrieren können, daß sie aber, insofern sie den ordo haben, innerhalb der Kirche weilen, und ebenso hinsichtlich der Form der Worte, der Intention und des übrigen zur Konsekration Nötigen[75].

---

ut quacumque hora diei et noctis, quocumque loco, quacumque ex causa, in quocumque situ vel habitu etiam nudus quantumcumque peccator vel precisus ab Ecclesia vel excommunicatus vel fornicator notorius, dummodo cetera predicta concurrant, scilicet ordo, materia et intentio, vere conficit corpus Christi sicut apostoli vel quicumque sanctissimi viri, et vere baptizat et vere confert ordines, si est episcopus, si facit in forma Ecclesie intendens facere, quod facit Ecclesia. — Ebd. fol. 18: Et nota, quod Augustinus, Gregorius, Ambrosius, Ysaias (!), Hylarius, Maximus, Innocentius firmiter credunt et diffiniunt, quod baptismus, eucharistia et chrisma nec per bonos sacerdotes augentur nec per malos minuentur.

[74] Fol. 161^{v}: Sed ulterius videtur dicendum, quod conficiunt propter rationes et auctoritates premissas. Unde dico, quod conficiunt, quamvis non habeant unitates predictas, quia in hoc, quod conficiunt in forma Ecclesie, unitatem habent cum Ecclesia. — Zu diesem Werk vgl. man A. Landgraf, Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre. ZKathTh 52 (1928) 55 ff.

[75] Summe (Cod. Paris. Mazar. lat. 795, fol. 98): De hereticis, utrum sacrificent vel conficiant. — Consequenter dicendum est de hereticis, scilicet utrum sacrificent vel utrum conficiant. Et videtur, quod non ... Preterea istud est sacramentum Ecclesie et extra Jherusalem, ut dicunt sancti, non est locus veri sacrificii. Sed istud est verissimum sacrificium. Ergo non potest celebrari extra Ecclesiam. Sed heretici sunt extra. Ergo non possunt heretici conficere. Quod credendum est, inquantum heretici, et hoc tactum fuit superius. Sed tamen, si ordinem habent, inquantum ordinem habent, sunt in Ecclesia, etsi quantum ad alia sint extra. Item, quantum ad formam verborum et quantum ad intentionem et sic de aliis, que sunt necessaria ad confectionem, quantum ad illa est in Jherusalem et quantum ad illa non sunt polluti, et sic cessat omnis obiectio. — Man vgl. auch die von L. Saltet, Les réordinations 355 f., mitgeteilten Texte aus der *Summe Rolands*. — Spätere Autoren, welche die gleiche Lehre halten, sind von den schwerer zugänglichen z. B. *Magister Konrad*, Summula (Clm 2956, fol. 92); *Humbert der Zisterzienser*, Conclusiones omnium questionum librorum quatuor sententiarum, zu 4 dist. 13 (Cod. Erlangen. lat. 436, fol. 146^{v}); der Traktat *Ad instructionem minorum* im Cod. lat. 325 (fol. 184) der Bibl. von Chartres; der anonyme nachthomistische *Sentenzenkommentar des Cod. Ny kgl. S. 648* 8° (fol. 148) der Kgl. Bibl. in Kopenhagen, und z. B. noch *Guilielmus Rothwell*, Sentenzenkommentar (Kopenhagen, Kgl. Bibl., Cod. Gl. kgl. S. 1363 4° nicht paginiert).

III.

Bereits bei anderer Gelegenheit konnte ich[76] dartun, wie die Terminologie *opus operans* und *opus operatum* in unsere Theologie Eingang gefunden hat. Später hat sich, ohne an meinen Ergebnissen etwas ändern zu wollen, auch F. Filthaut[77] in seinem vorzüglichen Werk über Roland von Cremona damit beschäftigt. Hier kann ich nunmehr noch auf eine Vorstufe dieser Terminologie aufmerksam machen, die gerade bei Gelegenheit der Behandlung unseres Problems erarbeitet worden ist.

Die zum Bereich des *Odo von Ourscamp* gehörigen Quästionen des Cod. Vat. Reg. lat. 135 bringen folgenden Text:

Item iste simoniacus alios consecrat simoniace. Queritur, utrum bonum opus faciat. Nos dicimus, quia opus operans eius, id est actio, mala est; sed opus operatum, id est opus, in quo (!) transit actio eius, bonum est, sicut de iudeis dicitur, quia operati sunt bonum opus, id est mortem Christi, licet actio eorum pessima fuerit[78].

In ganz ähnlichem Zusammenhang gibt nun die Summa Abel des *Petrus Cantor* eine andere Terminologie:

Consecratio
- mala a malo sacerdote. Mala, dico, active. Peccat enim mortaliter agendo, qui est in mortali. Sed est bona passive. Non enim a bono melior vel a malo deterior fit transsubstantiatio.
- bona a bono sacerdote active et passive[79].

Das *passive* im ganz gleichen Sinn hat nun als bewußt neue Terminologie Gerhoh von Reichersberg in die Diskussion über die Gültigkeit der Sakramentenspendung durch Häretiker geworfen.

Gerhoh unterscheidet in seinem Liber de simoniacis zwischen den Sakramenten, die tot, ausgelöscht, ungültig sein können, und der Kraft der Sakramente, die niemals tot, aus-

[76] Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik: ZKathTh 57 (1933) 241 ff. — Ich möchte hier noch nachtragen aus den zum Bereich des Odo von Ourscamp und des Petrus von Poitiers gehörigen durch das Incipit fälschlich dem Präpositinus zugeschriebenen Quästionen des *Cod. Paris. Mazar. lat. 1708*, fol. 242: Ad quod solet obici sic: Diabolus ministrat Deo in omnibus, in quibus Deus eum sibi ministraturum disposuit et prout Deus disposuit. Ergo bene Deus vult, ut diabolus faciat, quecumque precipit ei, ut faciat. Set in omnibus, que facit diabolus, Deus offenditur. Ergo Deus offenditur in his, que vult. Quod non accidit, quia non vult Deus opera operantia, set opera operata, pro quibus non offenditur, set pro actionibus diaboli. Servit ergo diabolus Deo et approbat Deus quedam opera eius, scilicet opera operata, non opera operantia.

[77] Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden. Vechta 1936, 161 ff.

[78] Fol. 103v.

[79] Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 228, fol. 92.

gelöscht, ohne Wirkung sein kann, sondern wo sie ist, lebendig, leuchtend, gültig (ratum)[80] ist. Es läßt sich nämlich, so fährt er fort, ein nicht geringer Unterschied zwischen diesen feststellen, der leicht klar wird, wenn man in der Wirkung der Sakramente vor allem eine Unterscheidung vermerkt. Denn die Wirkung der Sakramente ist nicht einförmig. Wird doch Wirkung des Sakraments passiv diejenige genannt, durch die wir das Zustandekommen der Sakramente selber bezeichnen. Aktiv wird Wirkung diejenige genannt, welche durch die Sakramente hervorgebracht wird. Die erste Wirkung besteht darin, daß das Sakrament ungeschmälert nach dem kirchlichen Ritus gefeiert wird; denn, wenn bei der Messe oder den andern kirchlichen Verrichtungen von einem andern als demjenigen Ritus Gebrauch gemacht würde, den die Kirche von Gott überkam und übt, würde das Sakrament dabei nicht zustande kommen; so wie dies bei jenen Häretikern der Fall ist, die nicht im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes tauften. Darum wurde auch das, was sie taten, nicht für das Sakrament der Taufe angesehen[81].

Jene aktive Wirkung aber, welche die Sakramente wirken und hervorbringen, findet sich nur in der katholischen Kirche. Der zuerst genannte Effekt läßt sich mit Augen und Ohren feststellen, weil aus hörbaren Worten und sichtbaren Gestalten das Sakrament selber, d. i. das Zeichen einer heiligen Sache zustande kommt. Die aktive Wirkung der Sakramente aber, welche die Sakramente hervorbringen, läßt sich nur mit den Augen des Glaubens feststellen[82].

---

[80] Über den Begriff des *ratum* vgl. man Gerhoh, Liber de simoniacis (Monumenta Germ. Hist. Libelli de lite III. Hannover 1897, 253 f.): Quod ut possimus videre, libet utriusque nominis, *rati* scilicet et *integri*, quasi quandam descriptionem ponere. Totum integrum dicimus, cui nulla principalis pars constitutiva deest. Verbi gracia, cum domui neque tectum neque parietes neque fundamentum desunt, integra domus dicitur; si vero aliquid horum desit, non dicetur domus integra, immo nec omnino dicetur domus. Ratum vero id dicimus, quod firmum et virtute ac viribus plenum significamus, et irritum, quod a virtute vacuum viribus carere demonstramus. Item ratum non incongrue dicimus, quod virtutem, quam continet, numquam amittere posse significamus, ut verbi gratia propositio vel oratio aliqua talem continens vel significans veritatem, quae impermutabilis est, cum vel affirmat esse, quod non potest non esse, vel econverso potest rata dici oratio potestque proprie dici oris ratio. Dicitur namque ratio ab eo, quod est ratum, quamvis et falsa oratio dicatur oratio, quae tamen ratum, id est firmum seu verum non generat intellectum, et ideo recte sicut falsa, ita et irrita recte dici potest oratio, quae rato et vero intellectu caret, quia videlicet aliter est in re quam ipsa significat esse. — [81] Ebd. 258. — [82] Ebd.

Gerhoh weiß genau, daß er damit eine neue Terminologie in die Schule bringt, verweist aber zu seiner Entlastung auf das Beispiel des Nizänischen Konzils, welches das Wort homousion in das Glaubensbekenntnis brachte, sowie auch darauf, daß ja nur die profanae vocum novitates verboten seien[83].

Er bemerkt sodann, daß eine genaue Durchsicht der Werke des hl. Augustinus ergibt, welche Wirkung der Sakramente er bei den Häretikern als gegeben betrachtet, nämlich nur diejenige, die wir als passive bezeichnen können. Mit diesem Namen benennen wir nicht die Wirkung, welche die Sakramente hervorbringen, sondern diejenige, durch die sie als Sakramente hervorgebracht werden, d. h. als Zeichen heiliger Dinge, wie das Taufwasser Zeichen des Hl. Geistes oder wie das hl. Öl in der Bischofsweihe Zeichen des Hl. Geistes, oder wie Brot und Wein geheiligtes Zeichen der Einheit ist, dadurch nämlich, daß, wie jenes eine Brot aus vielen Körnern zusammengesetzt ist, und wie jener Wein aus vielen Beeren zusammengeflossen ist, so die Kirche aus vielen Menschen eine zusammenbesteht durch die Einheit des Glaubens. Wir sagen aber, daß durch jenes eine Brot eine Kirche bezeichnet wird, nicht dadurch, daß es dargebracht und konsekriert wird, sondern dadurch, daß es, wie gesagt, aus vielen Körnern zustande kommt. Dadurch nämlich, daß es konsekriert wird, bezeichnet es nicht den individuellen Leib des Herrn, sondern i s t der Leib des Herrn; denn der Herr sagte nicht: *das bezeichnet meinen Leib,* sondern: *das ist mein Leib.* Also ist das Brot etwas anderes als es bezeichnet. Es ist ja der Leib des Herrn, bezeichnet aber die eine Kirche, die zwar auch Leib des Herrn ist; aber der erlösende Leib des Herrn ist etwas anderes als der erlöste Leib des Herrn[84].

Da das Opferbrot diese Kirche bezeichnet, so führt Gerhoh weiter aus, ist und heißt es Sakrament, d. i. Zeichen einer heiligen Sache; denn die Einheit der Kirche ist eine heilige Sache, die das Brot dadurch bezeichnet, daß es aus vielen Körnern zusammengesetzt und Eines geworden ist[85].

Und nun daraus seine Folgerung:

Hoc idem, cum in quolibet pane possit significari, qui de multis granis conficitur, aptius tamen hanc significationem quasi rei sacre signum et quasi sacramentum, immo vere sacramentum in illo pane sancta Ecclesia veneratur, qui sacrosancto altari adaptatur et super quem verbum Christi secundum ritum Ecclesie recitatur. Quod quia tam heretici quam catholici, qui tamen ritu ecclesiastico sa-

[83] Ebd. 258.
[84] Ebd. 261. — [85] Ebd.

crificant, uno eodemque modo recitant, equaliter sacramentum, id est rei sacre signum tam hii quam isti representant. Quod enim significat panis a catholico sacerdote oblatus, hoc idem significat panis ab heretico et symoniaco sacerdote secundum ritum Ecclesie oblatus[86]. Et miro modo etiam ibi significat panis ille unitatem, ubi constat non esse ipsam Ecclesie unitatem. Unitas enim Ecclesie nequaquam potest intus et extra esse; sed in una Ecclesia est unitas indivisa. Signum vero vel sacramentum unitatis etiam extra unitatem potest esse; sed ipsa unitas, ut dixi, extra semetipsam non potest esse nec potest quisquam indivisibilem unitatem dividere. Cum ergo signum unitatis est preter unitatem, ad quam significandam fuit institutum, habet quidem suimet effectum ipsum sacramentum, quem supra diximus effectum passivum; sed non habet effectum, quem dicere possumus activum; quoniam ipsum quidem sacramentum efficitur vel conficitur, dum verbo accedente ad elementum sacre rei signum perficitur; sed quia sacra res illic deest, non efficit suos effectus ipsum sacramentum. Quomodo enim corpus absque anima nichil operatur, sic sacramentum unitatis absque unitate suos effectus non operatur. Nam sicut corpori, ut aliquid operetur, anima cooperatur, sic sacramento unitatis, ut aliquid operetur, ipsa unitas cooperatur; et sicut corpus est vivum habens in se vivificantem spiritum, eoque subtracto est mortuum; sic sacramentum unitatis vivit, si ipsum in unitate et unitas in ipso consistit et ab unitate seiunctum penitus est mortuum et ad eos effectus, quos efficere deberet, invalidum[87].

Man sieht, daß sich hier Gerhoh auf ein Prinzip stützt, das Hugo von St. Viktor ausgebaut hat[88]. Gerhoh dehnt seine Lehre auch auf die übrigen Sakramente aus[89]. Er bemerkt schließlich: Die Lüge ist als ein Nichts einzuschätzen; denn in der Lüge wird das als seiend bezeichnet, was nicht ist, und das als nichtseiend, was ist. Darum pflegen wir, wenn wir jemanden lügen hören, zu sagen: Du sagst nichts, was gleichbedeutend ist, als wenn wir sagten: Das was Du sagst, ist nicht. Es ist nicht so in der Wirklichkeit

[86] Hier ist zu beachten, was Gerhoh im gleichen Liber de simoniacis (a. a. O. 267) mit den Worten sagt: Cum enim sacramentum sit visibile signum invisibilis gratiae, corpus Christi secretum et nostro visui absconditum non audeo sacramentum appellare, quia non significat rem sacram, sed est res sacra, nisi forte ab effectu dicatur sacramentum, quia digne participantem sacrat, sicut ornamentum dicitur, quia ornat.

[87] Liber de simoniacis 261 f.

[88] Man vgl. die Anwendung des Prinzips auch in der Epistola de sacramentis haereticorum eines Magisters G. (Libelli de lite, III, 15, 17). Hier wird auch erklärt (a. a. O. 15): Separati ergo quid habent vel quid agunt? Numquid habent sacerdotium? Sacramentum sacerdotii intus accepti habent, sed foris potestatem et virtutem sacerdotii amiserunt. — Es ist nicht ausgeschlossen, daß Gerhoh selber dieser Magister G. ist. Es kann aber nicht Gerardus Puella in Betracht kommen, der lehrt, daß der Exkommunizierte auch den *ordo* selber verliere (L. Saltet, Les réordinations 355).

[89] Liber de simoniacis 262.

der Dinge, wie es Deine Worte bezeichnen. Und so wird mit Recht die Lüge ein Nichts genannt, weil sie nicht hat, wo sie subsistieren könnte ... Wer die der Kirche gegebenen Sakramente außerhalb der Kirche feiert, vollbringt nichts, weil er dort das Zeichen einer heiligen Sache anwendet, wo eine heilige Sache nicht sein kann. Dort zeigt er das Zeichen der Heiligung, wo nichts geheiligt wird. Und so ist jenes Zeichen ein Nichts[90].

Übrigens trägt Gerhoh die gleiche Lehre auch in dem nach 1143 geschriebenen Liber contra duas haereses[91] vor, wo er jedoch die im Liber de simoniacis gebrauchte Terminologie nicht verwendet.

Damit dürften wir die wichtigsten Feststellungen geboten haben, die wir über das von L. Saltet Mitgeteilte hinaus insbesondere über die Konsekrationsgewalt derjenigen, die sich mit der Kirche überworfen haben, machen konnten. Es zeigte sich, daß die von der Summa Sententiarum und dann vom Lombarden vertretene Ansicht von der Konsekrationsunfähigkeit des öffentlich von der Kirche getrennten Priesters ein zähes Leben hatte, daß aber daneben auch die Lehre von der unlöslichen Verbindung zwischen einmal erhaltener Priesterwürde und Konsekrationsgewalt niemals gänzlich aus der Schule verschwand. Schließlich konnten wir aufweisen, daß Gerhoh von Reichersberg, der in unserem Problem wohl einen falschen Standpunkt einnahm, in der Verteidigung desselben für den später erfolgenden Eintritt des Terminus technicus *opus operatum* wertvolle Vorarbeit geleistet hat.

---

[90] Ebd. 263.

[91] Libelli de lite, III. 287 f. — Ebenso in der Epistola ad Innocentium Papam. Libelli de lite. III. 225 f.

Die Grundfrage der Verkündigungstheologie.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Die neuesten Veröffentlichungen zur Frage der Verkündigungstheologie[1] führen immer mehr in die letzte Tiefe des theologischen Problems ein, das durch die neue kerygmatische Theologie aufgeworfen wurde. Ein Blick in diese Werke soll hier die Grundfrage herausarbeiten.

Die Neuauflage der zuerst 1938 in den Heften der „Theologie der Zeit" erschienenen 12 Vorlesungen von H. Rahner bringt bereits im Titel die Änderung zum Ausdruck. Er lautet nicht mehr: „Theologie der Verkündigung", sondern „Eine Theologie der Verkündigung". R. gibt selbst im Vorwort dazu die Deutung.

Das Buch will zunächst *Theologie* sein, d. h. es will in keinem Gegensatz zur wissenschaftlichen Theologie stehen oder deren „Ersatzform" sein, da es „widersinnig wäre, das Pneuma der kerygmatischen Begeisterung gestalten zu wollen ohne den Logos der schulmäßig überlieferten und durchdachten scholastischen Theologie" (5). Es will sodann Theologie der *Verkündigung* sein, also eine „eigenständige" Form der Theologie vertreten, eigenständig sowohl vom Inhalt her im Umbau der wissenschaftlichen Theologie zu einem theologischen Aufbau, „der die innere Organik der Offenbarungswahrheiten auf ihre Heilsbedeutung ... deutlich hervortreten läßt", — eigenständig dann aber auch „von der inneren Ergriffenheit her, aus der die kerygmatische Theologie gestaltet werden muß" (ebd.). Der scholastischen Theologie soll diese Ergriffenheit nicht abgesprochen werden, aber die Schule muß nüchtern, ja trocken sein, schon um der Sauberkeit willen. Das Buch will endlich *eine* Theologie der Verkündigung darstellen, also *eine* der verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten: hier die aus patristischem Denken heraus in der Botschaft von der Vergöttlichung des Menschen durch die Menschwerdung Gottes. Daher geht es auch stark von der Dreifaltigkeit aus.

Durch dieses Vorwort sind eine Reihe von Fragen, welche die 1. Aufl. stellen ließ (vgl. etwa des Ref. Artikel „Theologie der Verkündigung": Schol 13 [1938] 481 ff.), bereits beantwortet. Man sieht aus ihm wie auch aus dem am meisten umgestalteten ersten prinzipiellen Vortrag (Über Theologie und Kerygma), wie

[1] Rahner, H., Eine Theologie der Verkündigung. 2. Aufl. gr. 8° (202 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 4.—; geb. *M* 5.20. — Dander, Fr., Christus alles in allem. Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgsdogmatik. 8° (104 S.) Innsbruck 1939, Rauch. *M* 2.40; geb. *M* 3.40. — Soiron, Th., O. F. M., Die Theologie des göttlichen Wortes. Zur Frage der sogenannten Verkündigungstheologie: WissWeish 6 (1939) 233—244.

klärend die Veröffentlichungen über die Verkündigungstheologie nach beiden Seiten hin gewirkt haben. Ich möchte daher hier einige Fragen noch etwas weiter ausspinnen, um dem gemeinsamen Grundanliegen noch mehr zu dienen.

Wissenschaftliche Theologie ist von Rahner also deutlichst wiederum als Voraussetzung für die kerygmatische gedacht und das Zurückgehen auf die Patristik nur als e i n e r der möglichen Wege gekennzeichnet. Nicht ohne tieferen Grund ist daher im 1. Vortrag nun eigens und ausdrücklich dem Hinweis auf ein Verkünden „mit der gedankenvollen Schlichtheit der patristischen Theologie" ein solcher auf „ein Verkünden in der geistesklaren Kraft der Scholastiker" (11) beigefügt, wie es übrigens von Anfang an durch R. in den eigentlichen Vorträgen bereits geschehen war, da die großen Theologen hier neben der Patristik reich zu Wort kamen und kommen.

Es wäre freilich gut, wenn diese Linie auch in den prinzipiellen Ausführungen noch weiter durchgeführt würde. So wäre es sehr zu begrüßen, wenn die etwas einseitige Darstellung über Entstehung und Wesen der Scholastik als dem „Abwehrkampf gegen die Dialektik des 11. und 12. Jahrhunderts" durch die von den neuen handschriftlichen Forschungen nun belegte echte Entstehungsursache ersetzt würde, besonders da daraus von R. „die typische Form der mittelalterlichen Dogmatik" abgeleitet wird (9). Ich habe früher bereits dargetan (vgl. etwa a. a. O.), daß die älteste scholastische Schule des Anselm von Laon uns erneut stark darauf hinweist, daß die Scholastik wesentlich aus dem *eigenen Streben* entstand, das Gedankengut der Patristik systematisch zu formen und aus den Einzelsteinen den gewaltigen Dom christlicher Glaubensoffenbarung aufzubauen. Vom „Abwehrkampf" ist in dieser ältesten Schule gar wenig zu spüren, genau so wenig wie etwa im Gesamtwerk des Hugo von St. Viktor oder dem die ganze mittelalterliche Theologie bis zum Trienter Konzil als Schulbuch befruchtenden Werk des Lombarden. Und ist es bei den großen Scholastikern, etwa Bonaventura, Thomas, Suarez anders? Dadurch würde die Scholastik noch positiver gewürdigt.

R. weist dann darauf hin, daß auch die kirchlichen Definitionen meist in der Abwehr entstanden sind und daß daher die wissenschaftliche Theologie neben dem Interesse, das der wissenschaftlich reflektierende Intellekt an die Gegebenheiten der Offenbarung heranbringt, als anderes Auswahlprinzip die Fragen hat, die im *geschichtlichen* Verlauf der leugnende Intellekt der Gegner stellte. Daher komme es, daß in der wissenschaftlichen Theologie wegen ihrer stärker historischen Bindung oft Fragen im Mittelpunkt stehen, die, vom Organischen der Offenbarung aus gesehen, weniger zentral sind. Hier soll nun die Verkündigungstheologie eintreten

— das ist zugleich die erste Begründung für ihre Eigenständigkeit — und die Frohbotschaft künden „in der Anordnung und mit dem inneren Aufbau, wie sie der Logos selbst in seiner Weisheit sich erdacht hat" (10). Vielleicht könnte man hier fragen, ob denn nicht gerade jene Fragen, die sich im Lauf der christlichen Geschichte an die Kirche stellten, auch jene sind, die das Letzte und Tiefste des Christentums aller Zeiten berühren und daher in der Verkündigung jeder Zeit im Mittelpunkt zu stehen haben. Genannt sei Trinität, Christus, Gnade. Es sind aber sodann diese Definitionen für den Aufbau der Dogmatik nicht die „hauptsächliche" Quelle; neben ihr stehen andere, zu deren Ausnutzung gleichfalls die *innere* Immanenz des Gotteswortes selber treibt. Und ein Blick in die heutige Dogmatik dürfte dartun, daß gerade auch sie ihre Wesensrolle im inneren theologischen Aufbau einnehmen, ja daß viele Fragen, die nicht definiert sind, stärker noch im theologischen Zeitinteresse stehen. Gewiß sind auch sie irgendwie historisch *angeregt*. Sonst lebten wir im abstrakten Raum. Denn zeitgemäße Theologie ist immer zeitlich gebunden. Wesentlich aber für die Dogmatik ist nicht der historische *Anlaß*, sondern das *Ergebnis* und die aus ihm wieder neu aufspringende Aufgabe zur Lösung neuer zeitlich geforderter Fragen. So steht also auch die wissenschaftliche Theologie nicht in der Historie, sondern wesensnotwendig im pulsenden Leben der Zeit. R. meint aber, daß sich dennoch für sie aus ihrer mehr historischen Sicht besonders hervorgehobene Arbeitsgebiete ergäben, die vom Organismus der Offenbarung her gesehen nicht so zentral liegen würden. Er führt als solche weniger zentral liegende Gebiete, die die heutige wissenschaftliche Theologie stark bearbeitet, an „die Lehre von der gratia actualis oder von der juristischen Organisation der Kirche" (9). Ist das wirklich so?

Wenn man etwa die doch umfangreichen Literaturberichte der Schol der letzten zehn Jahre durchgehen würde, käme es dann nicht deutlich zum Vorschein, wie wenig heute noch gerade über diese Fragen geschrieben wird? Und was darüber erscheint, ist doch der Mehrzahl nach so gestaltet, daß es die *Zeitfrage* in den beiden angegebenen Problemen behandelt, die übrigens auch heute noch gar sehr verkündigungsbedürftig sind (das Grundproblem der gratia actualis ist doch schließlich das so aktuelle von Natur und Übernatur). Wir wollen nicht leugnen, daß es auch eine abstrakt lebende Dogmatik gibt; aber wir wollen doch nicht von Karikaturen auf das Gesamtbild Schlüsse ziehen. Also von dieser Sicht des Auswahlprinzips aus ist eine *besondere* Theologie der Verkündigung wohl nicht zu begründen. Aber vielleicht von der heilsgeschichtlichen Organik oder von der „Ergriffenheit" aus. Ergriffenheit folgt, wenn sie echt ist, aus echter theologischer Tiefensicht,

also wesensmäßig bereits aus echter wissenschaftlicher spekulativer Theologie. Es sei etwa auf Augustin hingewiesen, dessen größte Gedanken gerade aus solcher Tiefenschau erwuchsen. Diese wissenschaftliche Theologie ist dabei wesensmäßig eben als Theologie, als Wissenschaft vom Gotteswort, heilsgeschichtlich. Sonst ist sie Historie, Logik oder gar Mathematik. Sie kann und darf keine andere Ausrichtung kennen, als eben dem Wort Gottes, d. h. der Heilsgeschichte, zu dienen, und jede Gottes- oder Trinitätsspekulation hat in diesem Dienst zu stehen (vgl. des Ref. Artikel „Natur und Übernatur in Glaube und Theologie": Schol 14 [1939] 346 ff.).

Es ist die große und so begrüßenswerte Tat der Verkündigungstheologie, uns alle erneut darauf hingewiesen zu haben. Dabei sehe ich freilich diese Aufgabe nicht, wie R. andeutet, in der Form einer „korollarischen Behandlung" erschöpft oder überhaupt zu leisten, sondern sie ist unmittelbar aus dem Stoff selber und an ihm zu erarbeiten. Diese Aufgabe aber in ihrer „bewußten" Form kat'exochen einer anderen Disziplin zuzuschreiben, hieße unser gemeinsames Grundanliegen zu sehr vereinfachen und ihm dadurch größten Schaden zufügen, da sie das große Ziel, die *Gesamttheologie* für diese Aufgabe zu verpflichten, nicht mehr erfüllte. Eine ganz andere Frage ist es dann, ob unter Voraussetzung der Kenntnis der gesamten Dogmatik in einem Spezialkursus — etwa der Homiletik im modernen stärker dogmatischen Sinn — und vor allem in gedruckten *praktischen* Anweisungen dem Priester nicht die Methode an die Hand gegeben werden soll, keine Thesen auf die Kanzel zu bringen, sondern das aus ihnen sprechende Gotteswort zeitgemäß vorzulegen. Als eine der verschiedenen praktischen Anleitungen dazu dient vorzüglich das vorliegende Buch von R.

Die Arbeit von D a n d e r will, wie der Titel bereits andeutet, eine Seelsorgstheologie auf *christologischer* Grundlage bieten. Dadurch ist auch der Unterschied im Aufbau einer solchen Theologie zwischen D. und R. gezeichnet. Das Christusbild bei D. tritt noch stärker hervor. Große und tiefe Gedanken sind hier aus allen Zeiten zu echter Christusschau vereint, so daß man das Buch nur empfehlen kann. — In einer Einführung wird Sinn und Aufgabe der Seelsorgstheologie entwickelt. D. will keine volle Trennung zwischen Glaubenswissenschaft und Verkündigung. Ihre verschiedenen Aufgaben (Dienst an der Wahrheit als solcher — Dienst am Heil des Menschen [26]) sieht er vielmehr als zwei *Disziplinen* der Theologie, denen als dritte Katechetik und Homiletik folgen soll. Dabei wird letzterer die Aufgabe der praedicabilitas proxima (als direkter Anweisung in der formalen Homiletik, als Be-

reitstellung von Material in der materialen) zufallen. Die Verkündigungstheologie wendet sich an die Hörer zunächst noch in *lehrhafter* Weise, freilich auch mit der steten Anregung, die Wahrheiten im eigenen Innern zu verarbeiten (28). Die Grundlage einer solchen Trennung setzt also voraus, daß es in der Theologie eine Wahrheitsuntersuchung gibt, die nur Dienst an der Wahrheit und nicht zugleich auch Dienst am Menschen ist. Es scheint uns das, wie wir schon eingehend darlegten (Schol 13 [1938] 481 ff.), nicht möglich zu sein. Transzendental gesehen ist Gottes Wort als Offenbarungswort zugleich wahr und gut, also *Heils*tat und *Heils*wort. Daher kann keine Theologie, auch nicht die wissenschaftliche, solange sie Theologie und nicht Historie ist, den Dienst am Heil einer Nebendisziplin überlassen. Sie würde sich selber aufgeben. Wohl mag sie die *praktische* Anleitung der praedicabilitas proxima anderen Teilen der Theologie geben, nicht aber das letztlich Fundamentale, die Heilsoffenbarung. Es sei hier jedoch noch einmal wiederholt, daß der große Wert der Kontroverse über die Verkündigungstheologie darin liegt, daß sie die Dogmatik wieder vom ganzen Ernst dieser ihrer Heilsaufgabe überzeugen möchte. Das nehmen wir als reife Frucht der Kontroverse froh aus ihr entgegen.

P. Th. Soiron hat nun aus seinem exegetischen Gebiet einen tiefen Beitrag gerade zu dieser Frage der Verkündigungstheologie geboten. An Hand von 1 Cor 2, 7—16 „Wir reden Gottes Weisheit ..." entwickelt er die Auffassung des Apostels zur Theologie überhaupt. Sie ist Gottes Weisheit und damit Gnade. So können sie die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου nicht erfassen aus doppeltem Grund: da sie keine menschliche Philosophie und kein rein menschliches Tun ist. Sie ist das Werk des Hl. Geistes bis in ihr Sprechen hinein, da sich auch ihre Ausdrücke dem Inhalt anpassen müssen. Daher ist sie notwendig Heilstheologie und erfüllt wesentlich Heilsfunktion in der Kraft und im Dienst dieses Geistes. So lehnt S. eine Teilung in Forschungs- und Verkündigungstheologie ab und führt seine Auslegung der Paulusstelle weiter durch eine Untersuchung des Theologiebegriffs bei Bonaventura als *Weisheit*. „Sie kann daher nie nur ein Anliegen der Forschung sondern muß zugleich auch ein Anliegen des Lebens sein" (243).

Gegenüber der Mittelansicht Danders zweier nur relativ verschiedener Disziplinen meint S. mit uns, daß die eine dieser Disziplinen, die jene praedicabilitas herausarbeiten soll, besser nicht Verkündigungstheologie, sondern Homiletik heißen sollte, damit jede Zweiheit in der eigentlichen Theologie vermieden und sie ganz und in allen Gedanken als Heilstheologie betrachtet werde. Dieser Gesichtspunkt entwickelt sich also immer klarer als Wesenspunkt der Kontroverse.

Zur Geschichte der neueren chinesischen Philosophie.

Von Walter Brugger S. J.

Mit der „Geschichte der neueren chinesischen Philosophie" hat A. Forke sein monumentales Werk über die Geschichte der chinesischen Philosophie zum Abschluß gebracht[1]. Der erste, das Altertum behandelnde Teil erschien 1927, der zweite, das Mittelalter enthaltende 1934. Ein Band von 700 Seiten über die neuere chinesische Philosophie muß überraschen, auch wenn man sieht, daß er mit dem 10. Jahrhundert n. Chr. beginnt. Denn das Vorurteil, daß die Chinesen überhaupt keine Philosophie oder nur unbeholfene Anfänge hervorgebracht hätten, ist weit verbreitet. Auch die Spezialwerke Hackmanns und Zenkers behandeln nur das Altertum der chinesischen Philosophie gründlich und ausführlich, während das chinesische Mittelalter und die Neuzeit verhältnismäßig zu kurz kommt. Der Grund ist darin zu suchen, daß für die ältere Zeit genügendes Material der Sinologen vorliegt, während es für die neuere nur spärlich vorhanden ist. Das vorliegende Werk füllt nun diese Lücke auf Grund langjähriger Quellenstudien aus. Die Lehren der Philosophen werden mit zahlreichen Textstücken belegt und meist auch der chinesische Urtext in den Anmerkungen beigefügt.

Die *Sung-Epoche* (960—1280), mit der die Geschichte der neueren Philosophie beginnt, war eine Zeit großer politischer Schwäche, aber zugleich hoher Kultur, die das chinesische Geistesleben bis auf den heutigen Tag bestimmt hat. Im Altertum hatte man nur die Ethik gepflegt; dem alten Konfuzianismus fehlte die Metaphysik. Die Sung-Philosophen schufen sie. Namentlich die Begriffe: Urprinzip, Vernunft, Fluidum, Geist, Menschennatur wurden von allen Seiten untersucht und beleuchtet. Man nennt diese Richtung die *Hsing-li-Philosophie* (Hsing = Natur; li = Geist). Man hat diese Philosophie nicht mit Unrecht Neukonfuzianismus genannt. Man könnte sie auch als konfuzianische Scholastik bezeichnen. Die Sung-Philosophen waren in erster Linie Kommentatoren der klassischen Texte und erst in zweiter Philosophen. Vom philosophischen Standpunkt ist aber das, was sie dem Konfuzianismus hinzugefügt haben, viel wichtiger als die konfuzianische Grundlage, von der sie ausgingen (1—8).

Die Hauptrichtungen dieser neueren chinesischen Philosophie, die geschichtlich nebeneinander hergehen, sind der *idealistische Monismus* und der *realistische Dualismus*. Andere Gruppen verschwinden

---

[1] A. Forke, Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. 4° (XVIII u. 693 S.) Hamburg 1938, Friederichsen, de Gruyter. *M* 35.—.

daneben an Zahl oder Bedeutung. Man wird überrascht sein, in China zu einer so frühen Zeit den Idealismus vertreten zu finden. Die starke idealistische Strömung geht wohl auf den Einfluß des *Buddhismus* zurück, welcher in der in China heimisch gewordenen Form des Mahayana durchaus idealistisch ist. Die chinesischen Idealisten bevorzugen das intuitive Wissen und zeigen oft eine Vorliebe für Meditation und mystische Versenkung. Der Idealismus war ihnen weniger eine Antwort auf erkenntnistheoretische Fragen als ein Anliegen der nach Innerlichkeit drängenden, persönlichen Lebensgestaltung.

Nicht der erste, aber der bedeutendste Vertreter des Idealismus in der Sung-Periode war *Lu Tchiu-yuan* (1138—1191). Als intuitiv gerichteter Denker hat er seine Philosophie allerdings nicht zu einem vollständigen System entwickelt. Raum und Zeit sind nach ihm Schöpfungen des menschlichen Geistes. Dieser aber ist das Vernunftprinzip, das eines ist in der Welt und in allen Menschen. Aus der Einheit des Geistes leitet er die Pflicht ab, dem Egoismus zu entsagen.

Wang Schou-jên, gewöhnlich Wang Yang-Ming genannt (1472 bis 1528), die bedeutendste Erscheinung der Ming-Zeit (14.—17. Jahrh.), war seinen ausdrücklichen Worten nach zwar Identitätsphilosoph (Vernunftprinzip, Geist, Körper, Denken und Sein sind eins), der tatsächlichen Ausführung nach jedoch ebenfalls Idealist. Eine große Rolle spielt in seiner Philosophie das angeborene, intuitive Wissen. Vielleicht läßt sich nach Abstrich mancher Übertreibungen von diesem Lehrstück eine Auffassung gewinnen, die ein günstigeres Urteil ermöglicht, als dasjenige ist, das Forke darüber abgibt. Das angeborene Wissen ist nach Wang die Grundlage für das erworbene Wissen. Es besteht aus abstrakter Intelligenz und deutlicher Wahrnehmung. Eine Kennzeichnung des Inhalts gibt er nicht außer der, daß es der Wegweiser zur Unterscheidung des Guten und Bösen sei. Aus diesem Wissen gehen die Gedanken hervor. „Außerhalb des angeborenen Wissens gibt es kein Wissen und außerhalb der Ausdehnung des Wissens keine Wissenschaft. Das Wissen, welches jemand außerhalb des angeborenen sucht, ist falsches und verkehrtes Wissen, und Wissenschaft, welche er außerhalb der Ausdehnung des Wissens sucht, ist heterodoxe Wissenschaft" (390). Nach Forke schleudert damit Wang Yang-ming sein Anathem gegen alles natürliche Wissen und alle durch logisches Denken erarbeitete Wissenschaft. Das Wissen gehe nicht dem Denken voraus, sondern umgekehrt.

Mir scheint, daß Wang Yang-ming mit seinen Worten dem nahekomme, was die Scholastik mit dem Ausdruck „intellectus vel habitus principiorum" bezeichnet. Daß nämlich der Geist die ursprüngliche und angeborene Fähigkeit besitze, die Beziehungen

zwischen gegebenen einfachen Begriffen leicht und deutlich zu erkennen und von diesem Grundbestand des Wissens aus sich weiteres Wissen zu erwerben. Darauf deuten die Worte Wangs: „Wissen ist die Substanz des Geistes. Dieser besitzt von selbst die Fähigkeit zu wissen" (390), d. h. die Fähigkeit zu wissen ist ihm angeboren und diese Fähigkeit umschreibt sein Wesen, ohne die er nicht Geist wäre. Insofern Wang aber von einem angeborenen „Wissen" spricht, unterscheidet er sich von der Scholastik, die den intellectus principiorum nur dem Anfang oder der Fähigkeit, nicht dem Inhalt oder den Ideen nach angeboren sein ließ[2]. Abgesehen von diesem Unterschied sind jedoch die Funktionen, die er dem „angeborenen Wissen" zuweist, nicht unrichtig angegeben. Alles andere Wissen beruht auf ursprünglich einsichtigen Prinzipien. Das Denken als die Bewegung des Geistes von den Prinzipien zum Wissen geht deshalb auch aus dem „angeborenen Wissen" hervor. Es ist die Substanz der Gedanken, d. h. die Wahrheit und Gewißheit des Wissens beruht auf der Zurückführung auf die Prinzipien. Außerhalb der „Ausdehnung des Wissens" gibt es deshalb keine Wissenschaft, d. h. alle Wissenschaft ist nur eine Ausdehnung und Anwendung der Prinzipien. Das gilt nicht nur für das spekulative Wissen, sondern in gewissem Sinne auch für die Erfahrungserkenntnis, sofern sie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. Auch die Induktion setzt Prinzipien voraus, auf denen ihre logische Gültigkeit beruht[3]. Daß die Naturerkenntnis ihren Inhalt jedoch nur aus der äußeren Beobachtung herleitet, hat Wang Yang-ming zu seinem eigenen Schaden übersehen. Die Identifizierung des „angeborenen Wissens" mit der allgemeinen Weltvernunft gehört natürlich in einen anderen Zusammenhang, obwohl sich auch hierin eine Spur der Wahrheit offenbart, daß nämlich die menschliche Vernunft in ihrer Grundanlage eine Mitteilung göttlichen Lichtes ist, weshalb sie auch immer Anspruch auf absolute Geltung erheben wird[4].

Außer dem Buddhismus ist die neukonfuzianische Philosophie — trotz des scharfen Gegensatzes zu beiden — auch dem *Taoismus des Laotse* verpflichtet. Vor allem geht auf ihn die vertiefte Auffassung des Tao zurück. Während Tao im Konfuzianismus bloß Norm und Gesetz bedeutet, hat es im Taoismus den Sinn des transzendenten Vernunftprinzips, eine Idee, die — unter verschiedenen Namen — zu den fruchtbarsten der chinesischen Philosophie gehört.

---

[2] Vgl. Thom. Aq. S. Theol. 1, 2 q. 51 a. 1.

[3] Vgl. Jos. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 240—252.

[4] Rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis: Thom. Aq., De Ver. q. 11 a. 1 c; die angeführte Stelle in fine corp.

Die das Tao betreffenden Texte sind manchmal dunkel, was nicht immer vom Unvermögen der Schreiber, sondern zuweilen auch von der Tiefe des Gegenstandes herrührt. So könnte z. B. ein Text Hu Hung's (1100—1155), an dem Forke Anstoß nimmt, in einem tieferen Sinne verstanden werden. Hu Hung schreibt: „Tao ist ein Gesamtname für Substanz und Funktion. Wohlwollen ist seine Substanz und Gerechtigkeit seine Funktion. Wenn Substanz und Gerechtigkeit vereint werden, dann haben wir Tao". Forke wendet dagegen ein: „Warum soll diese Liebe nur vorhanden sein, und sobald eine Tätigkeit erfolgt, nur Gerechtigkeit zustande kommen? Zwischen beiden Tugenden, Wohlwollen und Gerechtigkeit besteht kein Gegensatz wie zwischen Substanz und Funktion" (124). Der Sinn des Textes besteht darin, das Tao als das Identische dessen zu zeigen, was in uns gerade nicht identisch ist. Es wird als dasselbe erklärt: Substanz — Funktion einerseits und Substanz — Wohlwollen, Funktion — Gerechtigkeit andererseits. Das Tao ist die Identität dieser zwei, bzw. vier. Die Vereinigung von Substanz und Gerechtigkeit stellt zugleich die Vereinigung von Wohlwollen und Funktion dar. Die Liebe ist also nach Hu Hung nicht bloß vorhanden, sie ist identisch Tätigkeit. Zwischen Substanz und Funktion besteht nur ein Gegensatz, wenn die Funktion nicht nur Tätigkeit, sondern zugleich (wie immer im endlichen Bereich) Veränderung des Tätigen ist, die Substanz also als Träger der Funktion aufgefaßt werden muß. Das Tao wird aber in Hu Hungs Worten gerade als dasjenige gekennzeichnet, was über der Ebene dieses Gegensatzes liegt.

Während die Idealisten die Identität des Tao mit dem menschlichen Geist verteidigten, hielten die Realisten an der Verschiedenheit beider fest. Den größten Rückhalt erhielt der realistische Dualismus am System des *Tschu Hsi*[5] (1130—1200), der als der größte Philosoph Chinas gilt. Er beherrschte das gesamte Wissen seiner Zeit. Verglichen mit den früheren Philosophen, die ihn teilweise an Originalität übertreffen, zeichnet er sich dadurch aus, daß er seine Behauptungen auch zu beweisen sucht und mit der größten Sorgfalt das Für und Wider abwägt. Bemerkenswert ist auch sein kritischer Sinn, mit dem er sich mit seinen Vorgängern auseinandersetzt[6].

---

[5] Von manchen Autoren auch Tschu Hi geschrieben.

[6] Bei dieser Gelegenheit sei einer Anregung Ausdruck verliehen. Die Bedeutung Tschu Hsi's würde es wohl verdienen, daß sein philosophisches System dem Abendland in einer Übersetzung bekannt würde. Bisher sind nur Bruchteile übersetzt worden und die von Forke angeführten und übersetzten Stellen erwecken, so dankenswert sie sind, immer noch zu sehr den bei Tschu Hsi offenbar falschen Anschein des Aphorismenartigen. Für eine solche Über-

Tschu Hsi führt die Wirklichkeit auf zwei Prinzipien zurück: die Vernunft (Li) und das Fluidum (Tch'i). Die immaterielle Vernunft geht dem materiellen Fluidum, das aus ihr entsteht, voran. Nachdem aber das Fluidum durch die Vernunft entstanden ist, trennt sich diese nicht mehr von ihm. Die Vernunft ist dann die Natur oder das innerste Wesen von Himmel und Erde.

In einem Text Tschu Hsi's (171) steht zwischen Vernunft und Fluidum die Form (Wesen). Die Vernunft ist „das über die Form erhabene Prinzip", also das Prinzip der Form; das Fluidum ist „das der Form unterworfene Gefäß", also das Subjekt der Form. Das Fluidum als das Subjekt der Wesensform dürfte der aristotelischen materia prima nahekommen. Insofern Tschu Hsi jedoch sagt, daß die körperlichen Substanzen durch Zusammenziehung und Zusammenballung des Fluidums entstehen, erreicht er die intellektuelle Reinheit des aristotelischen Begriffes nicht.

Forke bemerkt, daß Li nicht überall, wo es vorkomme, Vernunft bedeute, sondern zuweilen auch menschliche Idee, Zweckbegriff. So in dem Text: „Frage: ‚Haben vertrocknete Dinge ein Prinzip?' — Antwort: Sobald es einen Gegenstand gibt, hat er ein Prinzip. Der Himmel erschafft keinen Pinsel, sondern die Menschen stellen ihn aus Hasenhaar her. Sobald es einen Pinsel gibt, hat er auch sein Prinzip" (172). Der Text ist lehrreich. Alle Dinge verwirklichen eine Idee. Die Kunstprodukte eine Idee des Menschen, die Naturprodukte eine Idee des Himmels. Der Himmel aber ist gleichbedeutend mit Vernunft (Li) (174). Wie nun die menschliche Vernunft nicht identisch ist mit der im Pinsel verkörperten Idee, so auch die himmlische Vernunft nicht mit den in den Dingen verkörperten Vernunftideen. Die himmlische Vernunft ist im Gegenteil das Prinzip dieser Vernunftideen oder Formen (s. oben). Gerade deshalb können aber diese Vernunftideen selbst auch wieder in einem abgeleiteten Sinn „Vernunft" genannt werden. Da „Li" aber nur im abgeleiteten Sinn identisch ist mit den Formen der Körper, so dürfte Forke die Übersetzung Le Galls, der Li mit forme wiedergibt, mit Recht ablehnen (171 Anm. 7). Die Begründung hingegen, daß diese aristotelische Auffassung den Chinesen sehr fern liege, scheint nicht durchschlagend zu sein. Die Vernunft ist in ihrem letzten Prinzip und in ihren Ergebnissen nicht chinesisch

---

setzung möchte ich aber im Namen aller, die keine Aussicht haben, sich des Chinesischen bemächtigen zu können und dennoch den Text nach Möglichkeit selbstständig beurteilen wollen, den Wunsch aussprechen, daß außer der Übersetzung auch die vom Übersetzer nicht gewählten Bedeutungen der Begriffszeichen, sei es in Fußnoten, sei es in einer anderen Weise — für die häufiger vorkommenden Begriffe vielleicht durch Wortlisten — mit angegeben werden. Dabei sollten auch die nicht-philosophischen, konkreten Bedeutungen und das chinesische Schriftzeichen nicht fehlen.

und nicht griechisch, sondern, wie alle großen Philosophen, auch Tschu Hsi, erkannt haben, eine (173). Je reiner die Lehren der Philosophen der Ausdruck dieser einen Vernunft sind, desto mehr Zusammenhang werden sie auch untereinander haben. Daß Tschu Hsi aber in manchen Stücken der aristotelischen Philosophie nahe kommt, ist unverkennbar. Li als das innere Prinzip der Körper ist das vernunftartige, das Fluidum ist das vernunftfremde Prinzip. Tschu Hsi unterscheidet auch, wenngleich nicht allerorts genügend, Li als das innere und das äußere Prinzip. So in dem Text: „Wenn man von Himmel, Erde und von allen Dingen spricht, so gibt es nur eine einzige Vernunft. Von den Menschen aber hat jeder seine besondere Vernunft" (173). Ohne die Unterscheidung Li's als äußerem und innerem oder mitgeteilten Vernunftprinzip sind die Texte, in denen Li als das Urprinzip beschrieben wird, schwer mit jenen zu vereinbaren, in denen es in engster Wechselbeziehung zum Fluidum erscheint. Unter mitgeteilter Vernunft kann man dabei subjektive und objektive Vernunft verstehen.

Mißverständlich ist es, wenn Forke schreibt: „Für einen persönlichen Gott ist in Tschu Hsi's System kein Raum" (179). Er meint damit, daß Tschu Hsi die volkstümlichen, anthropomorphen Gottesvorstellungen ablehnt. Das geht auch klar aus den Texten hervor. Mehr aber nicht. Tschu Hsi schreibt zwar: „Wie könnte es auch im Himmel eine Person geben, welche dies befiehlt?" (179—180), verwendet aber, wenn ich mich nicht täusche, in der die „Person" darstellenden Zeichengruppe auch das Begriffszeichen „Mensch" (180 Anm. 3). Auf jeden Fall ist die Vernunft nach ihm kein bloß abstraktes und formales Prinzip, sondern der wirkliche Ursprung aller Dinge, besitzt also selbst auch wirkliches, wenngleich dem unseren nur analoges Sein; sie verhält sich zur Welt erkennend und wollend. Damit sind aber die wesentlichen Bedingungen für ein persönliches Wesen gegeben.

In der Naturphilosophie lehrt Tschu Hsi den periodischen Wechsel von Schöpfung und Weltuntergang. Ob unter der Schöpfung die völlige Hervorbringung aus Nichts im Sinne der Scholastik zu verstehen ist, geht aus dem Mitgeteilten nicht mit voller Sicherheit hervor. Die Hervorbringung des Fluidums durch die Vernunft deutet darauf hin. Geschieht sie frei, oder aus Naturnotwendigkeit? Vielleicht hat sich Tschu Hsi diese Frage gar nie gestellt (182 bis 185).

Offenbar war es die Psychologie Tschu Hsi's, die Le Gall S. J. veranlaßt hat, Tschu Hsi wegen seines Materialismus einen „philosophe détestable" zu nennen (199). Tschu Hsi definiert nämlich den Geist als den feinsten und spirituellen Teil des Fluidum (185). Vielleicht wäre Le Galls Urteil vorsichtiger gewesen, wenn er sich daran erinnert hätte, daß auch ein Augustinus und die ihm fol-

gende Philosophie von einer Materie des Geistes sprach. Thomas von Aquin hat diese Auffassung dahin berichtigt, daß er anerkannte, daß in jedem geschaffenen Wesen ein potentielles Prinzip enthalten sei, daß es aber nicht angehe, dieses Materie zu nennen. Sollte das, was Tschu Hsi hier meint, nicht dasselbe sein, was Augustinus gemeint, aber in Ermangelung geklärterer Begriffe mißverständlich ausgedrückt hat? Nach Tschu Hsi ist der Geist so fein und spirituell, daß er die Spitze eines Härchens durchdringt, und doch wieder so groß, daß alle sechs Himmelsrichtungen, Vergangenheit und Zukunft darin Platz finden (186). Er ist mit andern Worten über die Bedingungen von Raum und Zeit erhaben, was gerade das Kennzeichnende des Geistes ist. Forke meint hier, daß Tschu Hsi Denken und Sein vermische. Gewiß wird hier zunächst nur die Ungebundenheit des Geistes im Denken und Vorstellen ausgesprochen. Aber ist die objektive Ungebundenheit möglich, ohne daß der Geist dem subjektiven Sein nach jenseits der raum-zeitlichen Ordnung steht? Ein anderer Grund für materialistisch klingende Wendungen unseres Philosophen mag darin liegen, daß er den Geist als das Lebensprinzip und den Beherrscher des Körpers betrachtet. Vom Geist als Lebensprinzip ist es wohl auch zu verstehen, wenn er sagt, daß der Geist beim Tode des Menschen zugrunde gehe; nur die Vernunft wandle sich nicht (187—188). Auch in der Psychologie liegen die Anschauungen Tschu Hsi's noch lange nicht klar und eindeutig zutage. In den weiteren Abschnitten, die Forke über die Psychologie Tschu Hsi's bringt (189—192), ist auch noch von Geist und Geistern in einem zwischen reiner Geistigkeit und Körperlichkeit liegenden Sinne die Rede. Tschu Hsi verwendet aber dabei, wie mir auffiel, ein anderes Schriftzeichen.

Hatte die Ming-Zeit noch einen Philosophen vom Range Wang Yang-mings hervorgebracht, so verfiel die Philosophie Chinas in der *Mandschu-Periode* immer mehr, bis sie im 18. Jahrhundert ihren Tiefstand erreichte. Seit der Republik (1912) besteht die philosophische Bewegung hauptsächlich in der Aneignung neuer Gedanken aus dem Westen. Einen Philosophen von schöpferischer Bedeutung gibt es zur Zeit in China nicht. Forke hofft jedoch auf eine neue Blütezeit.

Die abweichende Auffassung, die hier von manchen Texten gegeben wurde, möchte das Verdienst Forkes in keiner Weise herabsetzen, sondern dem tieferen Eindringen in die Gedankenwelt der chinesischen Philosophen dienen.

Besprechungen.

Die Eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838—1938. Festschrift besorgt durch H. Tüchle. gr. 8° (391 S.) Paderborn 1939, Schöningh. *M* 12.—; geb. *M* 14.—. Französische Ausgabe: L'Eglise est Une. Hommage à Moehler. Publié par P. Chaillet. (351 S.) Paris 1939, Bloud et Gay. *Fr* 75.—.

Die Festschrift wurde zugleich zu einer Beleuchtung des Zentralproblems Möhlers selbst wie seiner Auferstehung in unsern Tagen. Das „organologische Denken" und der gegenständlich entsprechende „Organismus" des Corpus Christi mysticum und das „Pneumatische" als akthafte und gegenstandshafte Einheit des „Organologischen" und des „Organismus", — das ist zugleich die Frage zwischen „Einheit in der Kirche" und „Symbolik" wie auch die Frage der heutigen katholischen Erneuerungen. — Ein Teil der Beiträge ist einfachhin das Zeugnis dafür, wie sehr die heutigen katholischen Erneuerungsrichtungen ein Wiederaufleben des Möhler der „Einheit in der Kirche" sind, d. h. des Möhler, der gegen das rationale Individuum der Aufklärung die „organische Gemeinschaft" setzt und gegen das gradlinig logische Denken die „Ergänzung der Gegensätze": Integration der Gegensätze in der organischen Gemeinschaft und also in dem „Geist", der die „Liebe" ist. Das amtlich Autoritative der Kirche erscheint dann durchgehend als das Sekundäre: als das Kreuz der „Selbstentäußerung" am Göttlichen der Kirche oder als „Dienst" am Eigentlichen der „Liebeskirche" oder als nachträgliche Fixation des allein geltenden „Lebens". Das kirchlich Religiöse liegt dann folgerichtig im Erleben und Durchleben der „Gemeinschaft", gegenüber den Distanzierungen von „Lehre und Führung": „Liturgie" im „verklärten Christus" gegen einen früheren „Kirchenpatriotismus". Und folgerichtig ist dann auch die Frage zwischen Kirche und Häresien und Schismen nicht einzig eine Frage des Opfers der Unterwerfung unter die Eine Autorität, sondern zunächst der „Verständigung" in der „Liebe": die „brüderliche Liebe" im Unterschied zum „Triumph einer Partei".

Diese Gruppe der Beiträge empfängt ihre gute Ergänzung gerade durch die Tübinger Beiträge. Es ist vor allem die reiche und klare Darlegung Geiselmanns, die deutlich macht, wie der Möhler der „Einheit in der Kirche" folgerichtig ihre göttliche Autorität zurückstellt. Denn ihrer Gemeinschaftsmystik liegt die Abfolge „Liebe-Gesetz-Macht" zugrunde, d. h. die Auffassung, daß Gesetz und Macht jeweils nur Erstarrungen oder zum mindesten reine Funktion der Liebe sind. Gott ist dann aber folgerichtig nicht die transzendente Göttliche Autorität, sondern eben das Eins des Kollektivums. So geht der reife Möhler dazu über, an die Stelle dieser Abfolge die umgekehrte zu setzen: „Vollmacht-Gesetz-Liebe" (201). Geiselmann selbst freilich sieht das letzte Wort Möhlers in einer Synthese beider Formeln: als „Synthese des organologischen und auktoritativen Prinzips" (205), und als solche Synthese, in der die „Liebe" schließlich das letzte Wort hat, weil Sendung und Vollmacht aus dem Dreipersönlichen Leben entspringen (208). Dieses Letzte wird man unterschreiben können. Aber eben dann erscheint die „Liebe", die Gott in Sich ist, zu uns hin primär in

der Weise von Sendung und Vollmacht, d. h. aber also in der inappellablen Majestät des Göttlichen Willens. Gott teilt sich uns im Geheimnis der Menschwerdung als Liebe mit, da wir Ihm uns restlos und blind als dem Göttlichen Willen übergeben und hingeben: entsprechend dazu, daß die Erbsünde diese Übergabe und Hingabe verweigerte, und verweigerte in der Gestalt des „Wie-Gott-sein-wollens", d. h. also gerade in der Richtung absoluter „Vergöttlichung". Ja, das Geheimnis geht noch weiter, da nach dem Römerbrief 5, 19 und Philipperbrief 2 dieser Gehorsam nicht nur die Form des Christen, sondern zuvor die Christi selbst ist: Gottes Liebe teilt Sich Selbst als restloser und blinder Unterwerfungs-Gehorsam mit, so daß also wir gerade im Unterwerfungs-Gehorsam die persönlichste und intimste Teilnahme am menschgewordenen Gott haben. Die wahre „Liebe" und die wahre „Gemeinschaft" und das wahre „Pneuma" des Neuen Bundes *sind* also dieser Gehorsam.

Von hier aus ist deutlich, wie Möhler und Vaticanum zu einander stehen. Der „mystische Dynamismus" der „Einheit der Kirche" (210) tut gewiß, gegenüber dem Rationalismus und Ethizismus und Personalismus der Aufklärung, den ersten Schritt zu einem Leben „in der Kirche und aus der Kirche" (375). Aber diese Mystik der Kirche ist erst erfüllt, da das Vaticanum sie als Mystik des Gehorsams enthüllt: in der Definiton der päpstlichen Unfehlbarkeit, an der alle Mystik des mystischen Leibes Christi erst ihr Kriterium empfängt: ob sie ein geheimer Pantheismus der Gemeinschaft ist oder das Ja zum Souveränen Gott, der als solcher sichtbar ist in einer wahrhaft souveränen Kirche. In dieser „Mystik des Gehorsams" erfüllt sich die eigentliche Grundidee Möhlers, die er an einer wenig bekannten Stelle der „Untersuchungen" (Kap. 3 Art. 1 § 58) entwickelt: „Einerseits kann die Seele unmöglich den Zustand des Insichselbstabgeschlossen- und Verschlossensein aufgeben, ohne sich für Gott aufzuschließen; anderseits ist sie in sich selbst immer unvermögend, sich selbst zu genügen und ihre Bedürfnisse zu befriedigen; ihre Tätigkeit ist, Gott gegenüber nur *für ihn* leidend sich verhalten zu wollen, ihn walten zu lassen, kein Hindernis seiner Einwirkung in den Weg zu stellen und das von ihm Dargebotene und Aufgenommene zu verarbeiten." Die Idee dieser „Aktivität der Passivität" (vgl. Symbolik I 3 § 11) führt ihn in der „Einheit in der Kirche" zunächst zum Primat der „Gemeinschaft in Geist und Liebe": weil das Geregtsein des Gliedes im Leib und dies im „freien Wehen" des Geistes und „Trieb" der Liebe in besonderer Weise ein solches „Empfangen" ist. Aber im Weg zur „Symbolik" und darüber hinaus wird gerade das Zuerst der „Vollmacht" zum eigentlichen Gegenüber dieses „Empfangens". „Empfangen" als Akt gegenüber der souveränen „Vollmacht" ist dann aber schlechthin Gehorsam: der als restlose und blinde Unterwerfung des Willens das zentralste „leidend sich verhalten" ist, aber als Gehorsam zum Dienst echteste Aktivität des „verarbeiten". So aber werden gerade die vielverkannten „Regeln zum Fühlen mit der Kirche" aus den Exerzitien zur Erfüllung der Linie Möhlers: da sie die restlose Unterwerfung unter die Göttliche Majestät in die Unterwerfung unter die „Heilige Mutter Kirche" christlich konkret werden lassen, — um eben so der Kirche als „Braut" und „Leib" und „Geistfülle" ihre letzte Krone zu geben, den Glanz der Göttlichen Autorität: daß es erst so wahrhaft sei „*Gott* in Christo in der Kirche".

E. Przywara S. J.

Lercher, L., S. J., Institutiones Theologiae dogmaticae. Vol. I., ed. 3. curante F. Schlagenhaufen, S. J. gr. 8° (XII u. 438 S.) Innsbruck 1939, Rauch. *M* 9.—; geb. *M* 11.20.

Sch. legt hier den 1. Bd. des durch seine Klarheit und Gediegenheit bekannten Lehrbuches von L. in neuer Bearbeitung vor. Schon rein äußerlich ist das Druckbild durch Verwendung von Kleindruck und verschiedenen Typen gegen früher bedeutend übersichtlicher geworden. Inhaltlich hat das 1. Buch (de vera religione), das dritte (de traditione et Scriptura) und besonders der Anhang (de fide) eine tiefgreifendere Umgestaltung erfahren, während das 2. Buch (de Ecclesia) fast unverändert geblieben ist. Der Bearbeiter war bestrebt, die neueren Ergebnisse auf dem Gebiete der positiven Theologie einzubauen und auf die entsprechende Literatur zu verweisen, ohne dadurch den Umfang des Buches zu vermehren. Tatsächlich hat die neue Aufl. statt 658 nur 438 S. und hat trotzdem an Reichhaltigkeit gewonnen. Das konnte nur durch manche Kürzungen des bisherigen Textes, durch Verwendung größeren Formates und kleineren Druckes erreicht werden. Allerdings hat dabei die Klarheit der Gedankenführung hier und da etwas gelitten.

Die Aufgabe der Fundamentaltheologie sieht Sch. im Gegensatz zum Verf. nicht in dem Beweis der Tatsache der Offenbarung, sondern in der methodischen Rechtfertigung der Glaubenspflicht [credenditas] (IX u. 142). Darum ist ihm auch nicht die Tatsache der Offenbarung Gegenstand der kirchlichen Definitionen, sondern die Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht (299). Der Glaube erfordere nicht eine Gewißheit über die Tatsache der Offenbarung, wie der Verf. mit den meisten Theologen angenommen habe, sondern nur eine Gewißheit über die Glaubenspflicht (credenditas), die da sein könne, bevor die Tatsache der Offenbarung in sich feststehe (37). Es sei nur eine solche Gewißheit über die Tatsache der Offenbarung erforderlich, daß die Glaubenspflicht einleuchtend werde (40). Tatsächlich wird dann doch eine moralische Gewißheit bezüglich der Offenbarungstatsache verlangt, die allerdings bei manchen Menschen nur eine „certitudo respectiva" zu sein brauche (40). Die Frage, ob die Möglichkeit der Anschauung Gottes sich rein philosophisch beweisen läßt, wird kurz erwähnt (23), aber unentschieden gelassen. Bei Behandlung der subjektiven Offenbarungskriterien hätte noch mit Nutzen auf die Hauptvertreter der sogenannten Immanenzapologetik (Blondel usw.) verwiesen werden können, deren Auffassung neuerdings von Seiterich gut zusammengefaßt wurde (vgl. Schol 14 [1939] 256 ff., 279). Bezüglich des Jesuszeugnisses des Josephus (88) vermißt man die wertvolle Untersuchung von W. Bienert (vgl. Schol 12 [1937] 595 f.). S. 84[3] sollte es wohl genauer heißen: „Evangelia et Act exstant in codice P^{45} et ep. Paulinae in codice P^{46} ..." Daß Lk nach Ansicht der liberalen Bibelkritiker auch den kanonischen Mt als Quelle benutzt habe (83), ist wohl ein Versehen, da heute kaum noch jemand eine unmittelbare Abhängigkeit des Lk von Mt annimmt. Sch. meint, daß nach dem Tridentinum die „traditiones („tradito" ist wohl Druckfehler) Spiritu Sancto dictante ..." die kirchlichen, von den Aposteln eingeführten Überlieferungen umfassen, die nur auf eine Anregung und nicht auf eine Offenbarung des Hl. Geistes zurückgehen (310[8]). Ob er damit dem Zusammenhang ganz gerecht wird, da doch das Tridentinum hier gegenüber den Protestanten die Gleichwertigkeit der ungeschriebenen Überlieferung mit der Hl. Schrift als Glaubensquelle

betonen will? Wenn einzelne Fragen mehr angedeutet als erschöpfend behandelt werden, darf man nicht vergessen, daß es sich nur um ein kurzgefaßtes Handbuch der Fundamentaltheologie handelt, das den mündlichen Vortrag des Lehrers nicht überflüssig machen soll. Jedenfalls wird das Werk auch in der neuen Bearbeitung als Unterlage für Vorlesungen gute Dienste leisten.

B. Brinkmann S. J.

Claudel, P., Introduction au „Livre de Ruth". Text Integral de l'Ouvrage de l'Abbé Tardif de Moidrey. 8° (237 S.) Paris 1938, Desclée. *Fr* 21.—.

Das Buch enthält zwei Arbeiten, an erster Stelle eine Studie von *P. Claudel* „Du sens figuré de l'Écriture" (15—119). Es ist eine systematische, theoretische Verteidigung eines höheren, bildlichen und vielfachen Sinnes in der Hl. Schrift. Im 2. Teil kommt eine Arbeit von *Tardif de Moidrey* (1828—1879) über das Buch Ruth zum Abdruck. Hier wird eine „moralische Deutung" des Buches Ruth auf das Ordensleben versucht („Beruf zum Ordensstand, Wesen des Ordensstandes, Die Regel im Ordensleben, Vorbereitung auf die Gelübde, Die Ordensgelübde" usw.). C. hat seine vorausgeschickte Abhandlung als Einführung in die Studie M.s und als eine theologische Grundlegung ihrer Möglichkeit aufgefaßt. In der konkreten Ausdeutung des Buches Ruth würde C. freilich „une interprétation allégorique" (114) auf die Berufung der Heiden in die Kirche durch Christus vorziehen. Darin solle aber kein „Gegensatz" zu der von M. bevorzugten „interprétation morale" liegen (118 f., Anm. 1).

Man muß bei beiden Teilen des Buches, sowohl der Abhandlung C.s wie auch der Schrift M.s, wohl vor allem unterscheiden zwischen vielen richtigen Grundgedanken und einer Reihe von Anwendungen, die weniger begründet und glücklich erscheinen. Zweifellos richtig ist die Überzeugung, von der beide Autoren ausgehen, daß die Worte der Hl. Schrift nicht nur einen Wortsinn haben. Die erzählten Dinge selbst besitzen noch die Zeichenkraft, von weiteren heilsgeschichtlichen Wirklichkeiten zu künden. — Außerdem ist sehr anzuerkennen, daß C. diesen Gedanken eine tiefere philosophisch-theologische Begründung zu geben versucht. Er findet sie im Bildwert, der allem geschöpflichen Sein eignet. „Nous chrétiens croyons que tout est *allusion*. Rien ne se passe que par rapport à ce qui ne passe pas" (60).

Aber manche Folgerungen, die C. aus dieser Wahrheit ziehen möchte, sind wohl doch übertrieben. Gewiß liegt in seinen Darlegungen viel ehrliches Ringen darum, dem Wort „von der Erfüllung des kleinsten Jota aus dem AT" (Mt 5, 18) einen greifbaren Sinn zu geben (87). Aber daraus ableiten wollen, daß „der geistige Sinn sich auf die kleinsten Einzelheiten des Textes erstrecken müsse" (ebd.), ist durch das Matthäuswort nicht gerechtfertigt. Hier wird die organische Einheit der Hl. Schrift übersehen. Auch rein historische, nebensächliche Mitteilungen nehmen schon durch ihre bloß objektive Hinordnung auf das christologische Ziel des Ganzen an der messianischen Bedeutung des AT teil, auch ohne daß sie in sich selbst eine neue Einzelmitteilung über christologische Geheimnisse enthalten müßten. — Außerdem führt die These C.s zu recht ungereimten Endergebnissen. Ich erinnere nur an die Deutung des Haares der Braut im Hohenlied auf die Gläubigen des messianischen Reiches und ihrer Nase auf die Prophetie (84, Anm. 1; vgl. Cant 6, 5; 7, 5b—6). Solche Anwendungen sind

auch durch die — reichlich allgemein gehaltenen — Hinweise auf „die Kirchenväter" nicht gerechtfertigt. Denn auch bei den Kirchenvätern bleibt noch sehr genau zu fragen, was sie als „Sinndeutung eines Schrifttextes" ausgeben wollten, und was sie an Worten und Bildern der Hl. Schrift zu rhetorisch-poetischer Ausschmückung frommer Gedanken verwendeten, ohne damit zu behaupten, das sei der vom Hagiographen oder vom Gottesgeist „*ausgesagte* Sinn der Worte".

Damit kommen wir wohl zum Hauptnachteil der Gedanken C.s. Es fehlt die vorsichtige Unterscheidung und die tiefe Durchdringung der theologischen Grundsatzfragen, die hier berührt werden. Der Verf. selbst gesteht (114), daß er auf die Verschiedenheit der einzelnen Sonderarten von bildlichem Sinn absichtlich nicht näher eingegangen sei. Aber eben das hätte er mit großem Nutzen für seine Arbeit getan. So kommt es zu bedenklichen Unklarheiten. Schon der Gedanke, daß ein „wörtlicher Sinn" für manche Teile der Bibel unmöglich, sogar irrtümlich oder widerspruchsvoll wäre (21 f.), hätte seit den klassischen Leistungen eines Nesterotes (vgl. PL 49, 962 ff.) und der Hochscholastik bezüglich des Wortsinnes in der Hl. Schrift nicht mehr geschrieben werden dürfen. Ähnliche Unklarheiten bestehen bei C. bezüglich der eigentlichen „Typologie". Die Behauptung, daß wir das, was Paulus von „Sara und Agar" sagt, heute nur noch eine „interprétation *accommodatice*" nennen könnten, wie C. nahezulegen scheint (63), übersähe doch wohl vollkommen Wesen und Eigenart echter theologischer „Typologie".

So kann man den Darlegungen C.s wie auch der Deutung des Buches Ruth durch M. sicherlich nicht mit reiner Freude folgen, so ehrlich das Ringen dieser Menschen um das Geheimnis der Hl. Schrift auch gewesen ist, und so reiche theologische Anregungen man aus manchen ihrer Worte schöpfen mag.

G. E. Closen S. J.

Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. F. J. Dölger zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern (Antike und Christentum, Ergbd. 1). gr. 8° (350 S. u. 8 Taf.) Münster 1939, Aschendorff. *M* 16.75; geb. *M* 18.75.

Knapp vor Toresschluß ist durch die Bemühungen von Th. Klauser und A. Rücker noch diese wirklich internationale Huldigung für den Mann zustande gekommen, dessen Name ein Symbol für eine Wissenschaft ist, die von Antike und Christentum. Es sei in möglichster Kürze auf Inhalt und Bedeutung der Einzelarbeiten hingewiesen. *A. Alföldi,* „Hoc signo victor eris", schützt die tatsächliche Rolle des Christusmonogramms in dem Kampf des Konstantin gegen Maxentius, deutet umstrittene Stellen bei Lactantius und Eusebius (die Kreuzesvision, von der dieser letztere berichtet, hat auszuscheiden) und beleuchtet die Abschwächungsversuche der heidnischen Panegyriker. — *B. Altaner,* „Augustinus und die griech. Sprache", gelangt zu dem Urteil: aus textkritischer Sorge hat Augustin oft mehrere Handschriften der LXX und des griechischen NT herangezogen, „dagegen blieb ihm fast das gesamte antike und kirchliche Schrifttum der Griechen ... eine unbekannte Welt und ein versiegelter Schatz, nach dem es ihn gar nicht verlangte". — „Ostenderunt cryfios", die rätselhafte fünfte Zeile einer Inschrift vom Jahre 358 aus einem stadtrömischen Mithräum, deutet *C. van Beek:* „Es handelt sich um die ostensio

eines Mysten ... Er wird gezeigt, nicht gerade weil er bis dahin cryfius (verborgen) war, sondern ganz allgemein, weil er als Myste der Gemeinde vorzuführen, zur Schau zu stellen war." — In einem geistvollen Aufsatz ordnet *E. Bickel* das Tertullianwort: „Fiunt, non nascuntur christiani" (Apol. 18), die deutlich in Anlehnung an Seneca, De ira 2, 10, 6 („neminem nasci sapientem, sed fieri") geformt ist, in den Strom antiker Tradition ein, die bis zu Demokrit (Frg. 242 Diels) führt. — Die kleine Arbeit „Humanitas bei Lactantius" von *H. Bolkestein* deckt als das Voraussetzung der gegenüber Cicero neuen Inhaltserfüllung dieses Wortes bei dem christlichen Rhetor (*h.* = justitia + misericordia) die analoge Ausweitung des griechischen δικαιοσύνη-Begriffs im Orient auf. — *C. Clemen,* „Tempel und Kult in Hierapolis", ehrt seinen Bonner Kollegen, indem er seiner jüngsten Schrift über die Dea Syra Ergänzungen hinzufügt, die auf einer Linie liegen, die schon Dölger beschritten hatte (kleinasiatischer Einfluß auf den genannten syrischen Kult). — Der Altmeister der antiken Religionsgeschichte, *F. Cumont,* stellt in seiner bekannten Vorsicht, die auf genealogische Verknüpfung verzichtet, wo sie nicht sicher nachgewiesen ist, die heidnische Vorstellungsreihe über „Vents et Anges Psychopompes" und die alttestamentlich-jüdisch-christliche Linie des Gedankens von seelengeleitenden Engeln einander gegenüber. — *L. Curtius* verbreitet neues Licht über einen 1926 entdeckten römischen Sarkophag, der sich als Denkmal des Nemesiskultes herausstellt. — Der Byzantinist *F. Dölger* hat dafür gesorgt, daß die witzige Ecke in der inhaltschweren Festschrift nicht fehlt, sie aber zu einer gelehrten und religionsgeschichtlich wichtigen Darlegung gestaltet. Ein spätbyzantisches Tierepos bringt die Schilderung einer Überlistung der Mäuse durch eine Katze, die ihr Hauptopfer, den Mäuserich, zwingt, vor dem Untergang nochmals zu lachen. Dieses „Lachen wider den Tod" stellt sich als magische Abwehr heraus. — *A. Dyroff's* Ausführungen „Zum Prolog des Johannesevangeliums" wird der Theologe, der weiß, daß der Anfang eine ziemlich klare Spitze gegen jüdischen Thorakult hat, zwar teilweise (nämlich was die Vermutung direkter Benutzung Heraklits betrifft) mit Skepsis, aber doch mit Interesse lesen. — Die nächsten vier Arbeiten führen in die ägyptische Religionswelt: *Sam Eitrem* deutet sachkundig einen noch nicht veröffentlichten Zauberstein mit „Sonnenkäfer und Falke" aus der „synkretistischen Magie", *A. J. Festugière* die Seelenerschaffung in der hermetischen Schrift Kore Kosmu als Niederschlag alchemistischer Grundlehren, *R. Herzog* entwirft eine kurzweilige, etwas spitz unterbetonte Schilderung vom „Kampf um den Kult von Menuthis" bei dem sich Mönche und Heidenpöbel, dieser geführt von den Studenten und Professoren der Universität von Alexandrien, jene vom Patriarchen der Stadt, miteinander herumschlugen, *Th. Hopfner* sammelt und erklärt aufs beste die schier unerschöpflichen Epitheta, mit denen Hekate-Selene-Artemis in den Zauberpapyri bedacht wird. — *J. P. Kirsch* zeigt, daß „das Querschiff in den stadtrömischen Basiliken des Altertums" nicht zum regelmäßigen Typus der dreischiffigen altchristlichen Basilika gehörte. — *G. Kazarow* schreibt zwei inhaltreiche Seiten zu dem auf einer beigegebenen Tafel erstmals veröffentlichten „neuen Denkmal zum Kult der donauländischen Reiter". — *Th. Klausers* Studie „Taufet in lebendigem Wasser" schöpft religions- und kulturgeschichtliches Verständnis von Did. 7, 1—3 aus mancherlei sonstigen Nachrichten, die in gleiche Richtung weisen. — Während *F. Pfister* seine

Begeisterung für Dölgers Hauptwerk (Ichthys) zum Anlaß einer gelehrten Untersuchung über den Begriff „Ekstasis" nimmt, weisen die Arbeiten von *A. D. Nock* („Conversion and Adolescence") und des *Berichterstatters* („Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus") auf die Grundforderung bzw. die Grunderfahrung zurück, die die Begegnung von Heidentum und Christentum auslöste. — An die gelehrten liturgiegeschichtlichen Untersuchungen von *J. Quasten* („Das Bild des Guten Hirten in den altchristl. Baptisterien und in den Taufliturgien") und *A. Rücker* („Das Kreuzzeichen in der westsyrischen Meßliturgie") schließt sich die Studie des Philologen *H. Schöne* an, der aus seinem Spezialwissen (besonders über Galenos) heraus Eusebios KG 5, 28, 13—19 als den Bericht über einen „Einbruch der antiken Logik und Textkritik in die altchristliche Theologie" erläutert. — Als Schwanensang des Forschers ist ehrwürdig die Zusammenfassung von *P. Styger:* „Heidnische und christliche Katakomben". — „Tertullians eschatologische Deutung der Siebenzahl" weiß *J. Waszink* als Nachwirkung Irenäischer Symbolik verständlich zu machen. — *E. Weigand* ermittelt in sorgfältiger Quellenauswertung das späte Alter der ältesten „abendländischen Darstellungen der Märtyrin Katharina", die für die 2. Hälfte des 11. Jahrh. bezeugt sind. — Mit ausgebreitetem Wissen verfolgt *O. Weinreich* „religiös-ethische Formen der Epipompe", d. h. des Wegwünschens des Unheils auf Feinde, wobei besonders Licht auf Apuleius Met. 11, 15 fällt. — Aus Vorgeschichte, Orientalistik und Altertumskunde weiß *J. Wiesner* „Zum Hirsch in der Frühzeit" Wirtschafts- und Religionsgeschichtliches zu sagen. — Eine Fülle von Kleinmaterial trägt zusammen und verarbeitet *A. Wikenhauser,* um „die Traumgeschichte des NT in religionsgeschichtlicher Sicht" zu beleuchten. Die dankenswerte Zusammenstellung der *Bibliographia Doelgeriana* sowie das Personen-, Wort- und Sachregister, beide von *K. Baus,* schließen das inhaltreiche Festgeschenk an den Forscher ab, dessen erstaunliche Fruchtbarkeit aus dieser Huldigung so vieler Freunde, Verehrer und Schüler neue Antriebe schöpfen wird. K. Prümm S. J.

Hofmann, K. M., Philema hagion (Beitr. z. Förd. christl. Theol., 2. Reihe 38). gr. 8° (156 S.) Gütersloh 1938, Bertelsmann. *M* 6.—; geb. *M* 7.50.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, den neutestamentlichen Ausdruck φίλημα ἅγιον (Rom 16, 16; 1 Cor 16, 20; 2 Cor 13, 12; 1 Thes 5, 26) und die entsprechende Wendung φίλημα ἀγάπης (1 Petr 5, 14) im Lichte der Religionsgeschichte und der altchristlichen Liturgien auf ihre Grundbedeutung zu untersuchen. Er geht dabei von dem neutestamentlichen Befund aus und findet, daß der heilige Kuß bei Paulus das Zeichen christlicher Gemeinschaft ist, wodurch alle Leser einerseits mit Paulus und der Christenheit wie anderseits auch untereinander sich vereinigen (20), und daß er als solches wohl nach Verlesen des betreffenden Briefes in der gottesdienstlichen Versammlung gegeben werden sollte (23). Insofern dieser Kuß aus der ἀγάπη, der christlichen in Gott gegründeten Liebe, und nicht aus der φιλία, oder bloßen Neigungen und freundschaftlichen Gefühlen entspringe, nenne ihn der hl. Petrus φίλημα ἀγάπης. Doch lasse sich die Grundbedeutung des Kusses aus dem NT allein nicht sicher feststellen. Zu diesem Zwecke geht der Verf. im weiteren Verlauf seiner Untersuchung näher ein auf die Sitte des Begrüßungskusses bei den Juden und im römi-

schen Weltreich, wobei der Judaskuß besonders zur Sprache kommt, untersucht die Beziehung des Kusses zur Bedeutung von Hauch und Speichel im allgemeinen Völkerglauben und seine religionsgeschichtliche Bedeutung bei den Ägyptern, Babyloniern-Assyrern, Persern, westlichen Semiten, in der griechisch-römischen Religion, in den Mysterienreligionen und der Gnosis, sowie in den Heilungswundern, um damit dann den neutestamentlichen Befund zu vergleichen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß der Kuß im NT zum Unterschied von allen andern Vergleichsmöglichkeiten eine „Betätigungsform der Gemeinschaft des heiligen Geistes" ist und „demnach pneumatisches Gepräge im spezifisch christlichen Sinne erhalten" hat (91). Das findet er dann auch bestätigt in dem Kuß der Liebe, des Friedens, der Versöhnung usw., wie ihn die verschiedenen christlichen Liturgien aufweisen. Trotzdem lasse sich das φίλημα ἅγιον des NT von der ursprünglichen Bedeutung des Kusses als einer Kraftübertragung von einem auf den andern nicht lösen (145). Freilich muß der Verf. selbst zugeben, daß diese angebliche Grundbedeutung des Kusses schon sehr früh im babylonisch-assyrischen Bereich (63) wie auch anderswo nicht klar bezeugt ist, und darum dürften wohl gerade in diesem Punkte seine Ausführungen kaum überzeugen. Vergleicht man die angeführten Texte miteinander, möchte man die Grundbedeutung des Kusses vielmehr in dem Verlangen des Menschen sehen, mit einem andern Wesen in Gemeinschaft zu treten, sei es des Seins, oder des Schenkens (Verehrung, Anbetung, Liebe, Dienen), oder des Empfangens (Kraft, Gnade, Friede, Versöhnung), oder in mehrfacher Weise zugleich. Bedauerlich ist, daß sich der Verf. zum Beweis seiner Ansicht u. a. auch auf die völlig mißverstandene katholische Heiligen- und Reliquienverehrung beruft, die nach ihm letztlich auf der Anschauung beruht, „daß Menschen, die schon im Leben Außergewöhnliches geleistet haben, ihre göttliche Kraft auch noch nach dem Tode behalten und wirksam machen". Im Christentum seien die Martyrer an die Stelle der heidnischen Götter und Heroen getreten (142). Doch von solchen Mißverständnissen abgesehen, bieten die Ausführungen nicht nur eine gute Stoffsammlung, sondern auch im einzelnen viel Anregung.

B. Brinkmann S. J.

Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung übertr. u. eingel. von H. Urs von Balthasar. 8° (168 S.) Salzburg 1939, Müller. geb. *M* 3.90.

Wer das Lebenswerk Gregors von Nyssa kennt, hat es seit jeher bedauern müssen, daß er in deutscher Übersetzung gerade nicht mit den Werken vertreten ist, die sein Eigenstes ausmachen. So wichtig der λόγος κατηχητικός als großzügige und zugleich möglichst an die Tradition sich haltende Darlegung der ganzen Erlösungslehre ist, so wertvolle Gedanken auch seine mehr aszetischen Schriften und seine Auslegung des „Vaterunser" enthalten — wer das Eigenartige seines Denkens erfassen will, und zugleich dasjenige an seinem Werk, was am entscheidensten auf die Folgezeit gewirkt hat, der muß ihn als Mystiker kennen lernen. Die Umgestaltung der neuplatonisch-mystischen Tradition ins Christliche hat sich bei ihm zuerst wahrhaft und in einer für die ganze spätere Zeit vorbildlichen Weise vollzogen. Insofern hängen alle die, die ihn an Geltung und Verbreitung der Werke in dieser Hinsicht verdrängt haben (Dionysius Areopagita, Maximus Confessor) doch von

ihm ab. Diese wesentliche Seite seines Denkens zugänglich zu machen, ist die Aufgabe des vorliegenden Buches. Der Übersetzer hat dazu das in dieser Hinsicht zentrale Werk Gregors herausgegriffen: Die 14 *Homilien zum Canticum,* und sucht es nicht nur durch die Übersetzung dem modernen Leser näher zu bringen, sondern auch durch eine durchgreifende *Kürzung,* die aus der rhetorisch überflutenden Fülle des künstlerisch variierten Ausdrucks, die den heutigen Leser fremdartig berühren muß, die einfachen Grundlinien des Gedankengangs und der Motive klarer und schlichter hervortreten läßt. Freilich wirkt dabei aber auch die lebendige Bewegtheit und der farbige Reiz des Originals etwas herber und eckiger, als es dem Original entspricht. Wie bezeichnend für den eigenartigen Rhythmus des Gedankens ist z. B. der Anfang der 3. Homilie, wo die Worte καὶ τότε ἀνατέλλει τῇ ποθούσῃ ὁ λόγος (PG 44, 809 B) das im Anfang nur kurz angeschlagene Motiv, nach einer auch inhaltlich bedeutsamen Darlegung über die Gottebenbildlichkeit der Seele als Abschluß einer mächtigen Steigerung voll und stark erklingen lassen; die ganze Kraft der Wirkung dieser Worte ist verloren, wenn sie unmittelbar dem ersten Anklingen dieses Themas folgen (66) — und doch mußte diese Stelle der Kürzung unterworfen werden, da die für den Gedankenrhythmus unentbehrliche Steigerung inhaltlich dem Schluß der 2. Homilie gegenüber (auf die sie zurückweist) nichts wesentlich Neues enthält, ebenso wie aus demselben Grunde die schwungvollen Schlußworte der 2. Homilie (PG 44, 808A—C) geopfert werden mußten. Andere Stellen entbehrt man ungern, weil sie den gedanklichen Zusammenhang herstellen, von einem Motiv zum anderen hinüberleiten (z. B. PG 44, 817D; 821B), zurückweisen (z. B. 889A) oder die verschiedenen Deutungen miteinander in Einklang setzen (z. B. 821D). Es gibt auch Stellen, deren Fortbleiben man aus inhaltlichen Gründen bedauert, wie z. B. PG 44, 1096A—C, wo die bedeutsame Formulierung τὸ προαιρετικόν τε καὶ ἔμψυχον κάτοπτρον und die Auslegung der Worte τὸ ζῆν ἐμοὶ Χριστός (anschließend an die Stelle: Dilectus meus mihi et ego illi) fortgefallen ist. Aber alle diese Bedenken mußten wohl hinter der Erwägung zurückstehen, daß eine so radikale Kürzung nötig war, um das Buch für den heutigen Leser übersichtlich und lesbar zu machen. Denn selbst die vorgenommene Kürzung, die den Umfang des Buches beinahe auf ein Drittel reduziert hat, ergibt noch (mit dem Vorwort) einen Band von 167 Seiten. Trotzdem ist es auf weite Strecken hin gelungen, den mitreißenden Schwung des Gedankenganges ungebrochen zur Wirkung kommen zu lassen, besonders z. B. (trotz ebenso einschneidenden Kürzungen) in der 10. und 11. Homilie.

Die *Übersetzung* ist nicht nur getreu, sondern auch schön, wenn auch freilich (was im Deutschen bei einem solchen Text unvermeidlich ist) der Stil einen etwas gewichtigeren und getrageneren Eindruck macht als die bei aller Rhetorik innige Anmut des Originals; zu diesem Eindruck tragen bei die etwas gesuchten Worte wie „säglich", „Ausgepräge", „Durchgreifen" (καταλαμβάνειν) und Heideggerisch klingende Wendungen, wie „das Immer je Größere" und „ein wachsendes Hinzu". Zu bemerken wäre, daß φυσιολογεῖν (131, vgl. dazu 23) nicht unbedingt „naturwissenschaftliche Behandlung" heißt, sondern: „die φύσις, das Wesen, restlos erklären und ausdrücken wollen", was die Arianer tun, die die ἀγεννησία als die erschöpfende Definition des der Ratio völlig erfaßbaren göttlichen Wesens betrachten. „Abgeschiedenheit" (51) ist kein

zutreffender Ausdruck für ἀπάθεια, umso mehr, als an dieser Stelle die Antithese ἐμπαθής-ἀπάθεια durch eine so ungewöhnliche Übersetzung des geläufigen philosophisch-asketischen Terminus ganz verloren geht. Auf S. 161 ist nicht „die Kirche" zu ergänzen, sondern die Seele, wie weiter unten in dem ausgefallenen Abschnitt PG 44, 1097D gesagt wird. Meisterhaft sind die Titel gewählt, die in der Übersetzung die einzelnen Homilien erhalten haben. Es ist jeweils eines der Leitmotive der betreffenden Homilie herausgegriffen, ein Bild, das zugleich seine eigene mystische Bedeutung verständlich macht, so daß der bloße Titel als Erklärung des Ganzen dient und die Verbindung von der allegorischen Deutung Gregors zu den Grundmotiven der späteren Mystik herstellt, wie z. B.: „Vom Strom der Vergänglichkeit, vom Pfeil der Liebe, vom versiegelten Quell, vom wachen Schlaf, vom Spalt in der Türe des Herzens." In der Wahl der Titel allein ist schon eine tief durchdachte und eindringende Interpretation des Werkes enthalten.

Die *„Einführung"* gehört zu dem Besten, was über Gregor von Nyssa geschrieben worden ist. Der wesentliche Abstand zwischen dem Denken Gregors und dem plotinischen Neuplatonismus, trotz der Gemeinsamkeit des Begriffsvorrats, wird in einer gründlichen Analyse des Seins- und Unendlichkeitsbegriffs bei Gregor klar herausgearbeitet, was zu einer Formulierung des Begriffs vom ewigen, absoluten und vom geschöpflichen, zeitlichen Sein führt (16—17), die sich mit gewissen Gedankengängen der modernsten Existentialphilosophie berührt. Wie in der Aufgeschlossenheit des endlichen Seins dem Unendlichen gegenüber Besitz und Streben, Ruhe und Bewegung in eins zusammenfällt (und damit die Lessingsche Alternative ihren Sinn verliert: „Wenn Gott in seiner Rechten die Wahrheit hielte, in seiner Linken das ewige Streben danach ..."), das ergibt sich (21) aus dem in seiner ganzen Tiefe erfaßten Unendlichkeitsbegriff Gregors, und von da aus wird verständlich, wieso gerade er in seinem Denken den Übergang vom Neuplatonismus zur eigentlich christlichen Mystik vollzogen hat (24—25). Die Einordnung dieser „Metaphysik des Strebens" ins Heilsgeschichtlichst-Gnadenhafte (34) macht endlich diese Überführung des Neuplatonischen ins Christliche vollständig. Nur eines muß man sich bei dieser im übrigen vorbildlichen Einführung in das Denkens Gregors von Nyssa fragen: ob nämlich durch die gelegentliche Transponierung der Gedankengänge ins Moderne etwas für das bessere Verständnis gewonnen wird, oder ob dies nicht vielmehr irreführend wirkt. Denn wenn auch in der Betrachtung des „fließenden Seins" eine gewisse Gemeinsamkeit mit der Heideggerischen Philosophie unleugbar vorhanden ist, so ist doch der Unterschied in der Auffassung vom Sein selbst zu grundlegend, als daß diese Gemeinsamkeit zum Verständnis des Ganzen viel beitragen könnte. Und gar „faustisch" ist bei Gregor weder die Auffassung — denn das faustische Streben ist unendlich aus der als schrankenlos empfundenen Unbegrenztheit des eigenen Seins heraus, das mystische Streben Gregors ist ein unausfüllbar-unendliches Streben in den als unerschöpflich erkannten Glanz des Ewigen hinein, das faustische Streben ist ein Streben am Rationalen und Geistigen vorbei, es leugnet seinen Wert für das „unendliche" Leben, das Streben Gregors ist ein Streben durch das Gedanklich-Geistige hindurch über das Denken hinaus — noch sein Charakter; er, der zeitlebens der „jüngere Bruder" geblieben ist, sowohl dem hl. Basilius als der hl. Makrina gegenüber, etwas unselbständig und etwas hilflos dem äußeren Leben gegenüber

(auch nach ihrem Tode noch in der aufschauenden Verehrung zu ihren Worten und Werken), so daß sein Bruder Basilius ihn wegen seiner „Naivität" für ungeeignet hält, in diplomatischer Mission nach dem Westen zu gehen; der sich auf seine „Unerfahrenheit in weltlichen Dingen" beruft, als die staatlichen Behörden ihm Unregelmäßigkeiten in der Verwaltung der Gelder seines Besitztums zur Last legen; der durch seine „kurzsichtige Gutmütigkeit", wie gleichfalls Basilius sagt, bei einem Vermittlungsversuch mit den Ankyranern in eine kirchlich sehr peinliche Lage gerät; der sich — laut seinen Briefen — am wohlsten fühlt, wenn er aus dem Getriebe der Welt sich wieder in die kleinstädtische Enge seines Bischofssitzes oder auf seine Landsitze zurückgezogen hat, wo er im Gespräche mit gebildeten Freunden sich einen Ersatz für die große Welt herzaubern kann, so wie man mit wenigen Kulissen auch in der Wüste auf dem Theater eine Stadt zu schaffen vermag; dessen weltliches Leben vor seiner Erhebung zum Bischof so friedlich verlaufen sein muß, daß er beim Lob der Ehelosigkeit unter den Leiden des Ehelebens nur den Schmerz und die Besorgnis der Trennung anzuführen weiß, und die Angst, die man ausssteht, wenn die Frau in Geburtswehen liegt — er hat auch im Charakter wenig Faustisches. Die einzige faustisch klingende Stelle in seinen Werken, wo er den seine Sünden bekennenden Salomon mit den Perlenfischern vergleicht, die im Schlamme des Meeres nach dem Edelsten und Kostbarsten suchen — so stieg Salomon in diese niedersten Sphären des Seins herab, nicht aus dem Hang zum Bösen, sondern weil er erfahren wollte, ob es nicht auch hier Wertvolles und der Erfahrung Wertes gebe (PG 44, 652D) — ist so sicher von Origines inspiriert wie nur irgend etwas in seinen Schriften. Der Hinweis auf das „Faustische" ist aber leicht aus dem Zusammenhang der Darstellung zu trennen, und sie verliert nichts von ihrer Gültigkeit und Wahrheit, wenn auch dieser eine Zug aus dem Bilde Gregors gestrichen wird. Alles in allem genommen, ist dieses Buch ein vorzüglicher Wegweiser in das „verlorene Paradies" der Väterlehre, zu dem jetzt auch immer mehr solche Leser den Zugang suchen, denen seine Kenntnis in der Originalsprache und im vollen Umfang der Originale verschlossen ist. E. v. Ivánka.

Madoz, J., S. J., Le Symbole du XI^e Concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur (Spicil. Sacr. Lov. 19). gr. 8° (VIII u. 223 S.) Löwen 1938, Spic. S. Lov.

Das Glaubensbekenntnis des XI. Konzils von Toledo „ist klassisch durch die wunderbare theologische Genauigkeit seiner Gedanken und durch die auffallende Klarheit seiner Formeln in der Darlegung der trinitarischen und christologischen Lehre" (1). M. bringt in der Einleitung eine neue Textrezension, zu der er aber wegen der damals „gegenwärtigen Umstände" die besten spanischen Hss nicht heranziehen konnte (13). Das 1. Kap. ist überschrieben: Die Quellen des XI. Glaubensbekenntnisses von Toledo. Hier leistet M. eine bedeutende Arbeit, indem er zu den meisten der von ihm numerierten 68 Artikel des Symbolums *Parallelstellen* vermerkt aus früheren Konzilien und Vätern, aus Augustinus, Fulgentius, Isidor von Sevilla.

In einem 2. Kapitel (110—133) werden daraus die Folgerungen für die *Abfassungszeit* des Symbols gezogen. Dafür sind die Parallelstellen aus Fulgentius und Isidor von besonderer Bedeutung. Hängt das Symbol von diesen ab, so kann es nicht früher als im

6. oder 7. Jahrh. verfaßt sein. An dieser Abhängigkeit ist aber nicht zu zweifeln. Das umgekehrte Verhältnis, daß Fulgentius und Isidor das Symbol benutzen, kommt nicht in Frage. Das ergibt sich ganz klar, wenn man den Zusammenhang der Stellen bei diesen Vätern und in dem Symbol beachtet. Das gilt auch für Isidor, dem man bei seiner kompilatorischen Art der Darstellung noch eher eine Benutzung des Symbols zutrauen könnte, während dies bei der schriftstellerischen Art des Fulgentius von vornherein gänzlich unwahrscheinlich ist. Von Fulgentius kommen außer den von dem Verf. angeführten Werken wahrscheinlich noch einige andere in Frage. So die Ep. 8, in der nicht nur der Ausdruck naturaliter unus Deus an mehreren Stellen vorkommt (n. 3. 6. 7. 10. 12. 19), sondern auch n. 3 (PL 65, 361s.) sich die Verbindung von naturaliter mit den Genitiven unius naturae, unius essentiae, unius omnipotentiae, unius bonitatis, unius aeternitatis, unius immensitatis findet. Übrigens dürfte sich aus diesen Stellen ergeben, daß naturaliter in dem 1. Artikel des Symbols nicht bloß heißen soll, daß man zuerst (tout d'abord: 32) von der Natur der Personen, dann von den Personen sprechen werde, sondern vielmehr, daß die drei Personen auf Grund ihrer Natur ein Gott sind. Ebenso geht wahrscheinlich auf dieselbe ep. 8 n. 11 (PL 65, 365B) und nicht auf Gennadius zurück, wenn (art. 9) von dem Sohne gesagt wird: natura est Filius, non adoptione. Aus der ep. 14 n. 22 (PL 65, 412B) stammt wohl auch das plenus Deus in art. 21 (singulariter ergo et unaquaeque persona plenus Deus). Zu totae tres personae in demselben Artikel, das in dem Tol. XI wohl aus dem Quicunque entlehnt ist, wäre zu vergleichen: H. Brewer, Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius, Paderborn 1909, 82. Nicht minder kann der Ausdruck maiores nostri in art. 30 (tres igitur personae istae dicuntur iuxta quod maiores definiunt) aus Fulgentius entlehnt sein, der ihn in der in dem Symbol öfters verwendeten ep. 14 wenigstens an 2 Stellen (n. 27 und 36, PL 65, 416C 424B) gebraucht. Für Deus Deum, lux lucem in art. 3 kann De Trinitate c. 3 (PL 65, 500A) in Frage kommen, da eine Abhängigkeit von Taio durchaus nicht sicher ist, ebenso für art. 49 (item per hoc, quod Deus est, et aequalis Patri, per hoc quod homo, minor est Patre) wiederum ep. 8 n. 13 (PL 65, 366s.). — Jedenfalls dürfte M. bewiesen haben, daß Künstle unrecht hat, wenn er in seinen Antipriscilliana S. 74 sagt, das Toletanum XI. sei „eine expositio fidei eines spanischen Theologen des 5. Jahrhunderts" und sei „von der Synode zu Toledo im Jahre 675 als Glaubensregel übernommen" worden. Das Symbolum ist ein echtes Werk des Konzils, das aus der Tradition schöpfte. Auch der Rythmus der Satzschlüsse wird als Beweis für die Abfassungszeit herangezogen (122 ff.).

Ein 3. Kapitel (134—162) handelt von der theologischen *Bedeutung* des Symbols. Diese erleidet natürlich durch die Art der Entstehung des Symbols keinen Schaden. Eher ist das Gegenteil der Fall. Unter literarischem Gesichtspunkt dagegen wird man über die Abfassung des Symbols wohl etwas weniger günstig urteilen müssen, als der Verf. es tut. Zunächst fällt der christologische Teil gegen den trinitarischen bedeutend ab. Letzterer ist in seiner Gliederung eine bedeutende Leistung. In vier Abschnitten wird dargelegt, daß es drei durch ihre Eigentümlichkeiten unterschiedene göttliche Personen gibt, die ein Gott sind, aber trotzdem von einander verschieden, jedoch nicht getrennt sind. Ob wir es aber mit einer selbständigen Leistung des oder der Verfasser des

Symbols zu tun haben, kann man bezweifeln. Wahrscheinlich besteht auch hier eine Abhängigkeit von Augustinus, der in der ep. 170 n. 5 (PL 33, 749) alle vier Teile, wenn auch nicht in derselben Reihenfolge angibt: Et haec omnia nec confuse unum sunt (3), nec disiuncte tria sunt (4), sed cum sint unum, tria sunt (1), et cum sint tria, unum sunt (2). Auf die Frage, ob, wie es bisweilen behauptet wird, Innozenz III. das Glaubensbekenntnis als „authentisch" erklärt habe, antwortet M., daß das „authenticum" im Papstbrief, wenn es nicht ein Zitat ist, jedenfalls dem Symbol keine neue dogmatische Autorität beilegen will (161). Sprachlich interessant ist die Untersuchung über den Ausdruck „ab utrisque" für „ab utroque" (50 f.). Ein Anhang handelt über eine neue Quelle der Sententiae sanctorum Patrum excerptae de fide Sanctae Trinitatis. A. Deneffe S. J.

Różycki, I., Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate (Studia Gnesnensia 17). Bd. 1: De cognoscibilitate Dei. gr. 8° (95 S.) Posen 1938. — Bd. 2: De mysterio SS. Trinitatis. gr. 8° (207 S.) ebd. 1939.

Im 1. Bd. der ausgedehnten Dissertation des Angelicum untersucht R. vor allem zwei wesentliche *Vorfragen:* die natürliche Erkennbarkeit Gottes und dann die der Dreifaltigkeit nach Ansicht der drei Theologien Abaelards. Die 1. Theologia „Summi boni" wird dabei noch nicht nach der neuen Edition Ostlenders (vgl. Schol 15 [1940] 93 ff.) benutzt, wohl aber ist dafür neben der älteren Ausgabe von Stölzle die von Ostlender neuaufgefundene Berliner Hs bereits beigezogen. So steht hier die Arbeit schon auf gesichertem Boden. In fruchtbarer Auseinandersetzung mit den bisherigen Untersuchungen — vor allem mit der wertvollen, wenn auch das Dialektische bei Abaelard zu herausstellenden Arbeit von J. Cottiaux, La conception de la théologie chez Abélard: RevHistEccl 28 (1932) 247 ff., 533 ff., 788 ff. — hat der Verf. die drei Theologien genauest untersucht und war so in der Lage, die Verschiedenheiten in ihnen und damit die innere Entwicklung der Lehre bei Abaelard aufzuzeigen. Es war dabei deutlich erkennbar, daß die 3. Theologia „Scholarium" als engeres Schulbuch andere Zwecke wie die Theol. „Summi boni" und die Theol. christiana verfolgt, die mehr gegen die Hyperdialektiker, vor allem Roscellin, gerichtet waren. Gegen diese mußte Abaelard die Übernatürlichkeit des Glaubens verteidigen. Daher finden sich auch hier mehr Stellen, die von göttlicher Illuminatio sprechen und daher die natürliche Gotteserkenntnis zu leugnen scheinen. Es war sicher ein Fehler von Cottiaux, diese verschiedene Zielsetzung nicht genügend beachtet zu haben und so zu einem starken Gegensatz in der Entwicklung der Auffassung Abaelards zu kommen. Auch dürfte R. gezeigt haben, daß Cottiaux Abaelard zu sehr platonisiert. — In der 1. Frage nach der *Erkennbarkeit Gottes* hat R. zwar die illuminatio, die Abaelard zu jeder Gotteserkenntnis fordert, zugegeben. Er meint jedoch, sie werde auch den „reprobi" geschenkt, also unabhängig vom Gnadenstand. So möchte er den Widerspruch bei Abaelard, den die bisherige Forschung mit Cottiaux annahm (Forderung der illuminatio und dennoch Behauptung von der Möglichkeit einer rein natürlichen Erkenntnis Gottes) aufheben. Ich glaube, daß es besser dem Sinn Abaelards entspricht, den Begriff auszuwerten, den er selbst gebraucht: Jeder *„discretus"* kommt zur sicheren Gotteserkenntnis. Denn er erhält beim eigenen Suchen auf Grund seiner Lebenshaltung die notwendige Illumina-

tio, die erforderlich ist, da die bloße Erkenntnis Gottes nicht zwingt, sondern den Verstand in der Zustimmung frei läßt. Daher genügt reine Dialektik und Logik nicht. Beim Wort „discretus" spielt aber bei Abaelard die innere Hinordnung auf Gott irgendwie mit. So wird Religiöses und Natürliches in der Gotteserkenntnis besser verbunden. Wesentlich ist sodann für Abaelards Lehre, daß auch innerhalb der Illuminatio die Erkenntnis Gottes eine stark analoge bleibt.

In der 2. Vorfrage untersucht dann R. den Spezialfall der *natürlichen Erkennbarkeit der Dreifaltigkeit.* Die Hauptunterscheidung, die er zur Lösung des ähnlichen Widerspruchs Abaelards anführt, liegt hier in der Unterscheidung der Erkennbarkeit des *Sinnes* des Geheimnisses und seines formalen *Inhaltes.* Abaelard habe eine natürliche Erkennbarkeit nur im ersten Sinn vertreten: man kann natürlicherweise aus den Geschöpfen Gottes Macht, Weisheit und Güte erkennen, also den Sinn, nicht aber den Inhalt des Geheimnisses. Gewiß ist es gut, einmal diesen Gedanken vorzulegen, und sicher liegt hier grundsätzlich eine Unterscheidung vor, die Abaelard selbst macht. Es scheint aber ebenso sicher, daß *daneben* auch die Verflachung des Offenbarungsbegriffes — Abaelard spricht von Inspiration Gottes — mit dazu beigetragen hat, die schillernde und auf den ersten Blick widerspruchsvolle Ausdrucksweise Abaelards zu formen. Hier dürfte die bisherige Forschung doch mehr Recht behalten, als R. ihr gibt. Diese Inspiratio ist gewiß kein bloßer Concursus; sie ist auch mehr, als die Illuminatio der gewöhnlichen Gotteserkenntnis; aber sie ist weniger als das, was die Propheten in echter Offenbarung erhielten, da Abaelard ausdrücklich als ihre Quelle im Gegensatz zu der der Propheten die „ipsa philosophiae ratio" (ed. Ostlender 11) angibt. So konnte er leicht von einer natürlichen Erkenntnis auch des Mysteriums sprechen und sie dennoch an anderen Stellen wieder leugnen, wenn im Unterbewußtsein neben dem unklaren und verschwommenen Begriff der göttlichen Hilfe mehr oder weniger klar das verschiedene Objekt bzw. die verschiedene Deutlichkeit der Objekterkenntnis mitsprach. Das letztere gezeigt zu haben, erscheint ein großes Verdienst der Arbeit. Das andere bleibt dabei bestehen und ist mitheranzuziehen. Jedenfalls aber zeigt R. deutlich, daß Abaelard selbst das Mysterium im letzten Sinn hat retten wollen.

Der 2. Bd. ist nun dem *Geheimnis der Dreieinigkeit* selbst gewidmet. In eingehender Untersuchung entwickelt R. zunächst das Ziel, das Abaelard verfolgte; dann setzt er die Prinzipien auseinander, nach denen der Philosophus Palatinus voranging, um in den folgenden Kapiteln die Einzelfragen zu lösen: Welches sind die den einzelnen göttlichen Personen eigenen Attribute? Welcher Unterschied entsteht dadurch zwischen den Personen (sind sie real oder nur ratione verschieden)? Wie sind die göttlichen Processiones zu denken? Daran schließt sich als Abschluß eine Würdigung der Stellungnahme Abaelards gegen Bernhard in seiner Apologie, wie sie vor kurzem durch P. Ruf gefunden wurde. Das Ergebnis dieser Erforschung läßt sich vielleicht kurz so darstellen: Aus dem Kampf gegen die Hyperdialektiker, vor allem gegen Roscellin's Tritheismus, entstand die Grundtendenz, die *Einheit* Gottes in der Dreipersönlichkeit zu retten. Abaelard sah dafür den besten Weg in einer stärkeren Herausarbeitung der persönlichen Attribute der drei göttlichen Personen aus der göttlichen Natur selbst heraus. Daher führt er die drei Personen auf essentielle Attribute zurück, die

bereits in der Tradition (wenn auch im Sinn der bloßen Appropriation) ihnen besonders zugeteilt waren: Macht, Weisheit, Güte. R. weist nun gut nach, daß diese Theorie nicht so zu verstehen ist, als ob den einzelnen Personen je eine Eigenschaft der göttlichen Natur in besonderem *Umfang* oder allein zukomme (also dem Vater die Macht, die dem Sohn nur untergeordnet zuerteilt werde, dem Hl. Geist sogar abgesprochen sei). Es ist ausdrückliche Lehre Abaelards, daß jede Person die ganze göttliche Vollkommenheit besitzt; nur kommen die genannten Attribute den einzelnen Personen in besonderer *Weise* je zu und auch das nur als relative Eigenschaften. Das führt Abaelard besonders von der 2. Theol. ab deutlich durch; aber es findet sich wohl auch schon in der 1. Theol. stärker als Grundgedanke, als es R. feststellt. Dem Vater kommt also nicht die Potentia als solche besonders zu, sondern die potentia generans, dem Sohn die Sapientia als generata, dem Hl. Geist die Benignitas als procedens.

Den großen Vorteil, daß wir jetzt in der durch Ostlender uns gezeigten dreifachen Entwicklung der Theologia den Gedankenfortschritt Abaelards genauer verfolgen können, ausnutzend, gelingt es R., uns auch besser in die Auffassung des Philosophus über die *Art der Generatio bzw. der Processio* aufzuklären. Abaelard nimmt als Begriff der Generatio nicht so sehr das Vitale, das ja leichter auf eine Trennung von Vater und Sohn hinlenken könnte, sondern das einfache „de substantia esse". Die Sapientia ist begrifflich nun seinsmäßig ein Teil der Potentia als potentia discernendi. So sagt also der Begriff der Weisheit wesensmäßig Teilhabe an der Macht. Daher ist der Sohn als Sapientia de substantia potentiae d. h. des Vaters. Die Benignitas dagegen sagt begrifflich und formal nichts von der potentia; daher ist der Hl. Geist nicht de susbstantia Patris, also nicht generatus. Dieses so stark gegen Abaelard vorgebrachte Wort, daß der Hl. Geist nicht de substantia Patris sei, sagt also in der Gesamtlehre Abaelards nur, daß er nicht durch *Generatio* aus dem Vater hervorgeht, leugnet damit aber nicht die Wesensgleichheit. Er geht vielmehr vom Vater und vom Sohn wesensmäßig aus, wie es sein Proprium der Güte sagt. Denn echte Güte geht wesensnotwendig hervor aus Macht und Weisheit, ohne die sie entweder ohnmächtig oder unklug wäre. Es ist ferner beim Begriff der Generatio bzw. Processio wesentlich zu bemerken, daß infolge der nur relativen Proprietates der einzelnen Personen nicht ohne Weiteres aus dem Ausdruck, die *Weisheit* sei ein Teil der Macht, eine quaedam potentia der gesamten Omnipotentia des Vaters geschlossen werden darf, auch der *Sohn* sei eine quaedam potentia. Dagegen hat sich Abaelard in seiner Apologie mit Recht verwahrt: Licet *sapientiam* Dei ponamus quamdam eius esse potentiam, hoc est facultatem omnia discernendi, et *amorem* eius potius voluntatem ipsius quam potentiam dicamus, non tamen ideo concedere cogimur, aut *filium dei* quandam esse potentiam aut *Spiritum Sanctum* nullam (ed. Ruf 16). Denn der *Sohn* besitzt ja auch alle anderen Eigenschaften der Wesenheit, wenn auch sein Proprietas die *Sapientia* als quaedam potentia nur ist. Somit hat sich hier Bernhard geirrt; ebenso wenn er Abaelard die Konsubstantialität des Hl. Geistes leugnen läßt, weil dieser nicht de substantia Patris hervorgehe (vgl. oben).

Nach der Apologie lautete der weitere Vorwurf Bernhards: Quod ad patrem, qui ab alio non est, proprie et specialiter attineat omnipotentia, non etiam sapientia et benignitas. Auch dieser Vorwurf ist nur beschränkt richtig, da der Vater als Person auch die

anderen Eigenschaften besitzt, wenn auch nicht als Proprietates. R. meint jedoch, daß hier Bernhard im Grunde recht gesehen habe. Nach R. ist nämlich der *Grundirrtum Abaelards* darin zu suchen, daß er nicht die Relationen, sondern die wesentlichen Attribute zu Proprietäten der Personen macht. Dadurch kommt er in die Gefahr, nun zwischen den Personen keinen größeren Unterschied mehr zu lehren, als er unter den Attributen der göttlichen Wesenheit besteht, d. h. keinen echten realen Personenunterschied mehr anzunehmen: Cecidit in modalismum sive cuiusdam generis sabellianismum. Posuit enim tres personas divinas constitui ipsis essentialibus attributis divinis, in quantum a ratione humana ad invicem referuntur et sibi invicem opponuntur (193). Gewiß ist das als *Folgerung* aus der Lehre Abaelards richtig. Daher sahen seine Gegner auch ganz recht hier die Gefahr. Eine andere Frage aber dürfte sein, ob er selbst seine Theorie so gedeutet wissen wollte und somit selbst so auffaßte. Und davon hat mich R. nicht überzeugt. Die immerwährende Betonung einer echten Dreifaltigkeit bei Abaelard läßt sich nicht erklären, wenn man nicht annimmt, daß er in seiner Theorie auch sie voll gewahrt sah. Das beste Zeichen dafür ist die immer stärker werdende Betonung des relativen Charakters der Proprietates für die einzelne Person gegenüber der Natur. Hier wird also die Forschung weiter einsetzen müssen und dabei dann auch noch die innere Entwicklung innerhalb der verschiedenen Auflagen der einzelnen Theologien Abaelards wie seiner und seiner Schule anderen Schriften herausarbeiten.

Aus allem dem, was aber R. in solider Arbeit herausgearbeitet hat, ergibt sich bereits heute ein so interessantes und neues Bild des Strebens und Denkens Abaelards, daß R. mit Recht am Schluß darauf aufmerksam machen kann, wie sehr dieses Streben denn auch für die kommende Theologie von Bedeutung wurde: so für die Lehre von der una res et essentia, die über den Lombarden im 4. Laterankonzil definiert wurde, wie für die Gesamtlehre der Appropriationen und der persönlichen Attribute, die durch Abaelards Theorie eine, wenn auch negative, Anregung zum Weiterausbau fand. Und ich meine, man dürfte hinzufügen: die Erkenntnis, daß der gutgemeinte Weg über die essentiellen Attribute zu einer Erklärung der Dreifaltigkeit zu kommen, ungangbar ist. Auch das ist ein theologisch außerordentlich wesentliches Ergebnis. Das alles uns gezeigt zu haben, ist das bleibende Verdienst dieser Arbeit, ohne deren eingehende Kenntnis eine kommende Abaelardforschung undenkbar ist, und die auch über das rein Historische hinaus dem Systematiker viel zu sagen hat. H. Weisweiler S. J.

Schlenker, E., Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales. Ihre Prinzipien und ihre Methode (Freiburger Theol. Studien 46). gr. 8° (393 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 6.—.

Verf. beabsichtigt mit vorliegender Untersuchung einen Beitrag zur Terminologie und Methode scholastischer Gottes- und Trinitätslehre. Alexander Halensis' terminologisches Interesse tritt äußerlich schon in Erscheinung in der Einteilung des 1. Buches seiner Summe, das die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen in zwei gesonderte Hälften zerlegt: handelt der erste Teil vom *Gegenstand* der Gottes- und Trinitätslehre (de ipsa re, quae est Unitas Trinitatis ad credulitatem cordis), so erörtert der zweite Teil, Gott unter terminologischem Gesichtspunkt betrachtend, eigens das Pro-

blem seiner *Benennung* (de nominatione ordinata ad confessionem oris) und untersucht die nomina divina, um auf diese Weise nicht minder den rectus sermo de Deo zu sichern. (Diese Zweiteilung ist freilich für Alexander nicht originell, sondern wurde schon von Simon von Tournay und Wilhelm von Auvergne der Darstellung des Traktates zugrundegelegt.) Eine zusammenfassende Behandlung der theologischen Terminologie und eine eingehende Darstellung der Nomina divina, ihrer Klassifizierung und der für sie geltenden Regeln hatte schon Präpositin unternommen, in dessen Einflußsphäre auch die entsprechenden Ausführungen Alexanders stehen; letztere gehen aber in ihrer Ausführlichkeit und geschlossenen Systematik weit über das Erörterungsbild hinaus, wie es uns bei Präpositin oder den Hochscholastikern (etwa im Anschluß an 1. Sent. dist. 22) entgegentritt. Letzterer Umstand macht auch des Verf.s Wahl gerade Alexanders als Exponenten theologiegeschichtlich verständlich. — Sch. geht es nun nicht so sehr um eine eingehende Einzeluntersuchung des gesamten terminologischen Gutes zur Gottes- und Trinitätslehre, wie es Alexanders breitangelegte spezielle Namenlehre so überreich darbietet; er erstrebt vielmehr eine Darstellung der *Prinzipien* und der *Methode* der Gottesnamenlehre; der dennoch vom Verf. gebotenen Übersicht göttlicher Einzelnamen ersteht somit bloß die Aufgabe, im Sinne des Sonderthemas zu veranschaulichen, wie Alexander seine Prinzipienlehre der göttlichen Benennung in der speziellen Namenlehre zur Anwendung bringt.

Das Corpus der Arbeit bildet deren 2. und 3. Teil. Teil 2 (über die grundlegenden Prinzipien göttlicher Benennung) erörtert die Fragen nach der *Möglichkeit* der Gottesbenennung und deren ontologischer Begründung in der Seinsanalogie, nach dem Wahrheitswert der Gottesnamen und dem Unterschied unserer Namen in ihrer geschöpflichen und ihrer von Gott geltenden Bedeutung, nach der Vielzahl der Gottesnamen und der Prädikation kategorialer Beziehungen. Mit der Beantwortung eben dieser Fragen wird auch Alexanders Stellung eindeutig zur negativen, zu einer univok-anthropomorphen, wie zur kataphatischen und apopathischen Theologie. Die in der allgemeinen Namenlehre eruierte Prinzipienlehre kommt zum Austrag in der speziellen Namenlehre und zwar anläßlich dreier Großgruppen göttlicher Namen, d. h. der essentiellen, personalen und notionalen Gottesnamen. Teil 3 (über die *Methode* göttlicher Benennung) hebt drei Faktoren hervor: die Analogie als methodisches Grundgesetz göttlicher Namenlehre, die Bedeutung der Hl. Schrift für dieselbe, die Einwirkung der mittelalterlichen Sprachlogik auf Alexanders Namenlehre.

Dem Corpus der Arbeit vorgeschaltet ist eine Einleitung (1—87) und der erste Teil (über die Voraussetzungen der göttlichen Benennung). Die Einleitung leistet ein Doppeltes; zunächst berichtet sie über den jetzigen Stand der Forschung nach der Echtheit der Alexandersumme: die Urheberschaft Alexanders wenigstens für die bei der vorliegenden Arbeit untersuchten Partien steht fest; selbst wenn nicht jede Formel in der jetzt vorliegenden „Summa Alexandri" von jenem selber, sondern von einer anderen zeitgenössischen Hand geprägt wäre, so berührte das nicht Sch.s Untersuchung, da sie letztlich ein allgemeinerer Beitrag zur scholastischen Terminologie sein möchte; ferner bietet die Einleitung einen wertvollen *Abriß der Geschichte* der göttlichen Namenlehre bis zu Halensis: Unter Heranziehung gedruckter und ungedruckter Quellen und Einschau der entsprechenden umfangreichen Literatur zeich-

net Verf. die Hauptlinien der geschichtlichen Lehrentwicklung, um auf diese Weise die Summe auch in ihrer ideellen Abhängigkeit verständlich zu machen. Die *Voraussetzungen göttlicher Benennung* (1. Teil) beschäftigen sich mit der aller Benennung vorausgehenden Gotteserkenntnis, näherhin mit deren metaphysischen, psychologischen und logischen Voraussetzungen: der Vorwurf, Alexander sei Ontologist oder Intuitionist, erweist sich als unberechtigt; es gibt nur ein mittelbares Gottesgewissen; dieses Mittel ist für die höhere Vernunft die Illumination, für die niedere die sichtbare Schöpfung, von der wir durch Abstraktion zu Gott emporsteigen. Aristotelische Abstraktionstheorie und augustinische Illuminationstheorie stehen in der Summe heterogen nebeneinander (wenn auch auf verschiedenen Erkenntnisgebieten), ohne daß eine harmonische Synthese beider Auffassungen wirklich geglückt ist; dem Doppelweg der Erkenntnis entspricht eine Doppelweise der Benennung.

Teil 4 der Arbeit versucht schließlich eine *philosophische und theologiegeschichtliche Einordnung* der Namenlehre der Summa und eine beurteilende *Würdigung* derselben.

Wie unser ausführliches Referat andeutet, darf Sch.s gründliche Studie vollends unser theologiegeschichtliches Interesse beanspruchen; nicht minder eignet ihr eine gewisse Aktualität: man denkt an die Auseinandersetzung von hüben und drüben über das Analogieproblem in gegenwärtiger Theologie. Jüngerer Theologie, die zuweilen so etwas wie Phobie vor theologischen Begriffsanalysen oder terminologischem Ausbau bekundet und echte Scholastik des „Nominalismus", wenn nicht gar des „Rationalismus" zeiht, dürfte an Hand einer Studie wie der vorliegenden klar werden, daß keine Form des Theologisierens jener Funktionen entraten kann. Bleibt es doch ein nicht geringeres Grundanliegen jeder Theologie, unsere Sprache zum zuverlässigen Werkzeug für die Verständnisvermittlung der göttlichen Offenbarung zu machen. Dem systematischen Theologen bringt es in Erinnerung, daß die für Alexander charakteristische *Zweiteilung* in eine Gegenstands- und Namenlehre heute (schon seit Thomas) aufgegeben ist und einer geschlossenen Gottes- und Trinitätslehre Platz gemacht hat, innerhalb deren freilich auch terminologische Untersuchungen, doch äußerst kurz vorgenommen werden: die einzelnen Gottesnamen, vor allem die trinitarischen, werden jeweils nur mehr an der einschlägigen Stelle besprochen; ein spezieller Traktat über die göttliche Benennung im allgemeinen und die Einzelnamen im besonderen (als Ergänzung zu der Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis) brachte und brächte jedenfalls mit seiner Erarbeitung geltender Gesetzlichkeiten theologischer Sprache das Verhältnis von theologischem Gegenstand (Gottes natürlich und übernatürlich erkannte Wirklichkeit) und menschlichem Sprechen am souveränsten zum Ausdruck; sein Anliegen war und wäre, unverfälscht, wahr und katholisch den Glauben auszusprechen an den Einen und Dreipersönlichen Gott, der viele Namen trägt und doch der Namenlose bleibt. J. Gummersbach S. J.

Stephan, H., Die Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus (Theologie im Abriß 9). gr. 8° (XV u. 343 S.) Berlin 1938, Töpelmann. *M* 6.80; geb. *M* 7.80.

„Reif sein ist alles". Mit diesem Shakespeare-Wort könnte man das Werk des Leipziger „Systematikers" kurz charakterisieren. Er ist Systematiker, aber auch *Historiker*, der weiß um „die be-

freiende und erziehende, veranschaulichende und konkretisierende Kraft" der historischen Forschung, der es bedauert, daß der heutigen Jugend „die geschichtliche Seite der theologischen Selbstbesinnung überwiegend als notwendiges Übel oder gar als entbehrlicher Ballast erscheint". Er ist Historiker, aber auch *Systematiker*, der das gemeinsame Ergebnis der neuen Arbeit grundverschiedener Generationen der Nachkriegstheologie würdigt als „innere Verfestigung der Theologie im Kampf gegen Historismus und religionsphilosophische Grundhaltung", der „die Tonverlagerung innerhalb der Systematik von Religionsphilosophie, Apologetik, Prinzipienlehre auf den Sachgehalt des christlichen Glaubens" begrüßt.

Klar umgrenzt ist die *Aufgabe*, die er seinem Werke setzt; er empfindet es dabei als einen „schmerzlichen Verzicht, das geschichtliche Wechselverhältnis, in dem die deutsche evangelische Theologie mit der außerdeutschen und teilweise auch katholischen Theologie steht", nicht darstellen zu können. Reif ist die Skizzierung des geschichtlichen *Hintergrundes*, die er den fünf Hauptabschnitten (Vorfrühling neuer Theologie im Zusammenhang des deutschen Idealismus; die ersten fachtheol. Neubildungen; zwischen Schleiermacher und Ritschl; von Ritschl bis zum Weltkrieg; die Nachkriegstheologie) vorausschickt.

Reif und besonnen ist seine *Kritik*, die er für notwendig hält, für fruchtbar aber nur dann, wenn sie von wirklicher Kenntnis getragen, von Ressentiment befreit und von der Achtung erfüllt ist, die allem echten Kampf um die Wahrheit gebührt. Er bemüht sich überall um ein wirkliches Verständnis und da, wo Irrwege beschritten werden, um positive Würdigung wenigstens der inneren Anliegen des Gegners, den er in umfassender sachlicher Untersuchung zu würdigen sucht. Als Beispiele solch vorsichtig abwägender Kritik seien hervorgehoben: Deutscher Idealismus (39 f.), Schleiermacher (98—100), Ritschl (200—203), Harnack (223—225), Troeltsch (256 f.; 260 f.), R. Seeberg (275 f.), K. Heim (279 f.), A. Schlatter (246 f.). Und seine Kritik bewährt sich auch dort, wo er nicht bloß als rückschauender Betrachter spricht, sondern als sich wehrender Mitkämpfer. „Nun brach die neue Welle herein, überflutete mit revolutionärem Ungestüm das ganze Gelände ... Die alte Theologie aller Art war demgegenüber in schwieriger Lage ... Sie wurde jetzt von einem Geschlecht überrannt, das die aus der Arbeit eines Jahrhunderts erwachsenen Werte, Erfahrungen und Besorgnisse verachtete, daher alle älteren Mitkämpfer im besten Fall beiseite schob. Sollte sie diesen Sturm in ihre Segel zu fassen versuchen und sich vorwärts tragen lassen? Oder sollte sie fürchten, dabei gegen Klippen getrieben zu werden und im Scheitern das schon Errungene wieder zu verlieren? Die Gefahr war groß, daß diese Sorge sie gerade in den Historismus und Neuidealismus zurückwarf. Zwar, daß ein durch Trommelfeuer und Tod, durch Zusammenbrüche aller Art hindurchgerettetes Geschlecht der neuen Botschaft zujauchzte, mußte sie verstehen. Aber konnte sie alle Kurzschlüsse, Zielverschiebungen, Selbsttäuschungen, die Verständnislosigkeit gegenüber allem methodischen und inhaltlichen Erbe eines Jahrhunderts kritiklos mit ansehen? ... Sie tat zunächst das Notwendige, sie lauschte, ließ sich in der Entwicklung stärken, die das gewaltige Beben der Zeit auch in ihr selbst hervorrief, und setzte bereichert ihre unentbehrliche Arbeit fort. Kämpfe begann sie nur gelegentlich da, wo der Sachzusammenhang es forderte. Sie wartete lieber zu, wohin die

neuen Bewegungen führen würden. Sie kam ihnen sogar weithin freundlich entgegen" (301 f.).

Scharf sieht er die *Gegensätze* der welt- und lebensanschaulichen Bewegungen (Christusglaube, natürliche Religion; Schöpfungsglaube und dienende Liebe, naive Welt- und Selbstvergötterung ...), wie sie sich in der Theologie am innerlichsten begegnen und die Seele am tiefsten ergreifen als *intensive* Bewegung, die kämpft für Reinheit, Ernst und Vollständigkeit des überlieferten Glaubens, und *extensive* Bewegung, die kämpft für die Totalität der Lebensbezogenheit und die weltmissionarische Kraft des christlichen Glaubens; er sieht, wie sie ausarten in die beiden Extreme: Sakralisierung (bloßer Rückblick auf die Vergangenheit) und Säkularisierung (bloßer Ausblick auf neue Ziele), Weltangst oder Weltseligkeit; beides ist Weltverstrickung. Er fordert die Ganzheit des gottgeschenkten Christus- und doch Welt-bezogenen Glaubens. Theologie muß einerseits Abstand gewinnen von allen nicht im christlichen Glauben selbst verwurzelten Gegensätzen, sie muß anderseits alles glaubend verarbeiten lernen, was aus dem Wirklichkeitsbewußtsein der sich wandelnden Zeiten fordernd und schenkend an sie herantritt. Aus dem Turm der bloßen kirchlichen Selbstbehauptung hinaus auf das offene Schlachtfeld, missionarische Durchdringung des heutigen Lebens, Seelsorge an unserm Volk! Staunend steht er vor dem dramatisch bewegten Leben, dem wechselvoll wogenden Kampf, dem staunenswerten Reichtum der evangelischen Theologie des letzten Jahrhunderts; ja er glaubt, daß diese Bewegungen von innerer Notwendigkeit getragen, sich gegenseitig bedingen, bereichern, ergänzen und richten. Auf der andern Seite aber bekennt er, daß sich ev. Theol. in zahllose Irrtümer verstrickt hat, daß sich in der Härte und Verwirrung der heutigen Kämpfe rächt auch all die Schuld, die Theologie und Kirche aufgehäuft haben; daß darum Buße bitter nottut (330 ff.).

„Reif sein ist alles". Aber man wird gemerkt haben, wo diese Reife umschlägt in *Über-reife*, in eine Weitherzigkeit, die selbst noch seichtestes Aufklärertum als *christliche* Bewegung begreift. Katholische Theologie kann so „tolerant" nicht sein, einfach deshalb, weil der Hl. Geist nicht so „tolerant" ist. Sie weiß sich glaubend beschützt und geführt von dem hl. Lehramt der Kirche, die alle Welt- und Lebensanschauungsbewegungen deshalb authentisch beurteilt (wie sie auch die Hl. Schrift authentisch interpretiert), weil sie der vom Hl. Geist belebte Leib Christi ist. Ev. Theologie aber ist, so sagt St., Wagnis, sie wagt ihre Arbeit im vollen Bewußtsein der Irrtümer und Gefahren, sie wird von wesensverschiedenen Bewegungen des Glaubens und der Wissenschaft bald hierhin bald dorthin gezogen; in ihr offenbart sich die deutsche Neigung, jede Bewegung sofort auf die Spitze zu treiben und ihr eine Einseitigkeit zu geben, die nur durch Abbruch überwunden werden kann (328). Darum hat sie jene Haltung, die aus Dürers „Ritter, Tod und Teufel" leuchtet (332). Der kath. Theologe aber wird seine Haltung lieber ablesen an dem Hauptbild des Isenheimer Altars von M. Grünewald: ein zurückgeschlagener Vorhang, Ausblick auf das Zentralgeheimnis des christlichen Glaubens. An dieser Stelle, an der Spitze der ganzen Christus entgegensehenden Christenheit Maria als Empfängerin der Gnade, als Repräsentantin der Kirche, diese also geführt und darum nicht abgelenkt von dem menschgewordenen Sohne des lebendigen Gottes.

J. B. Schoemann S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums.

Delogne, H., O. S. B., Notre Credo Vécu. Cours de Religion. T. I.: Le dogme exposé dans le cadre de l'année liturgique. gr. 8° (459 S.) Paris 1939, Desclée. — Ein Hilfsbuch für religiöse Arbeitsgemeinschaften, die im Laufe eines Jahres die ganze Glaubenslehre durchsprechen wollen und können, und für den Religionsunterricht an höheren Schulen. Die einzelnen Glaubenslehren sind verteilt auf die entsprechenden Kreise des Kirchenjahres: Auf die Zeit nach Pfingsten, den nicht historischen Kreis (Sept. bis Dez.): Die Fundamentaltheologie, Gott der Eine und Dreieine, Anthropologie und Engellehre. Weihnachtsfestkreis: Menschwerdung; Osterfestkreis: Erlösung. Jeder Kreis gliedert sich wieder in 3 Unterkreise: Vorbereitung, das Festgeheimnis selbst, seine Entfaltung (so im Osterfestkreis als Entfaltung: Himmelfahrt und Pfingsten). In jedem dieser Unterkreise wieder drei Hauptgedankenkreise: Liturgiegeschichtliche Einleitung, der Festgegenstand (Glaubenslehre), praktische Folgerungen für das christliche Leben (Sittenlehre). Dazu als Abschluß jedes Unterkreises Fragen über den behandelten Stoff, Literatur- und Illustrationsangaben. Am Ende des ganzen Buches 9 Anhänge: Überblick über die ökumenischen Konzile, über Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, die kirchliche Hierarchie, die verschiedenen Riten usw.). Endlich als gesonderte Beilage: zwölf Tafeln im Format des Buches: Gute Lichtbilder (z. B. des Turiner hl. Tuches), Fliegeraufnahmen (von Jerusalem, Bethlehem ...), Rekonstruktionen des hl. Grabes, des herodianischen Tempels ... — Im Vorwort bekennt der Verf., Prof. für Religion an der „École Abbatiale de Maredsous", er habe die Herausgabe seines Buches übereilen müssen, es sei nur etwas Vorläufiges, er behalte sich vor, in einer späteren Ausgabe Verbesserungen zu bringen, die er selbst für notwendig erachte. Eine solche Verbesserung wäre wohl: Benützung der liturgischen Texte bei Erklärung der einzelnen Glaubensgeheimnisse. Schoemann.

* * *

Basilius [Bibliographie]. Hrsg. v. d. Preuß. Staatsbibliothek (Deutscher Gesamtkatalog. Sonderheft). 2° (28 Sp.) Berlin 1938, Preuß. Druckerei- u. Verlags-Aktienges. — Beda Venerabilis [Bibliographie]. 2° (12 Sp.) Ebd. — An die von der Schriftleitung des „Gesamtkataloges" herausgegebenen bibliographischen Sonderhefte über Albertus M., Aristoteles und Augustinus (vgl. Schol 10 [1935] 126, 430; 11 [1936] 611 f.) reihen sich diese zwei neuen Sonderhefte. Inzwischen hat sich der „Gesamtkatalog der Preußischen Bibliotheken" (der nur den Besitzstand von 16 preußischen Staats- und Hochschulbibliotheken, mit Nachweis des *identischen* Besitzes der Bayr. Staatsbibl. in München und der Wiener Nationalbibl., erfaßte) zum „Deutschen Gesamtkatalog" entwickelt, der den Besitzstand von 100 großdeutschen Staats- und Stadtbibl., darunter 8 österreichischen, der Erzbischöfl. Akademischen Bibl. Paderborn und der Bibl. des Domkapitels Frauenburg wiedergibt. (Die bereits erschienenen Bde. des „Preußischen Gesamtkatalogs" sollen durch Sonderbde. zum „Deutschen Gesamtkatalog" ergänzt

werden.) Diese großzügige Neuordnung ist natürlich auch den vorliegenden Bibliographien, von denen z. B. die über Basilius 241 Werke mit den bibliothekarischen Fundorten anführt, sehr zu statten gekommen. Hentrich.

Oeuvres de S. Augustin. Introduction générale à l'édition complète [par F. Cayré et F. van Steenberghen]. 1. Série: Opuscules. III. L'ascétisme chrétien (De continentia, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De opere monachorum). Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de J. Saint-Martin des Augustins de l'Assomption [Bibliothèque Augustinienne]. 12° (563 S.) Paris 1939, Desclée. *Fr* 32.—. — Der 1. Band dieses neuen Unternehmens (1. Série: Opuscules. I. La morale chrétienne) wurde bereits von I. Zeiger in Schol 13 (1938) 308 besprochen. Die dort gerühmten Vorzüge wiederholen sich hier: „Das Format der Büchlein ist handlich und bequem, die Ausstattung sauber und geschmackvoll." Dagegen hat der Satz: „Stücke, die dem heutigen Menschen schwer begreiflich oder unangebracht erscheinen müßten, wurden ausgelassen", hier keine Anwendung mehr. Denn die Herausgeber haben den Plan einer „ausgewählten" Ausgabe fallen gelassen und sich auf Drängen des Leserkreises hin zu einer vollständigen Ausgabe entschlossen. Die zwei bereits erschienenen Bände werden entsprechend ergänzt werden. Schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. waren zwei vollständige französische Übersetzungen der Werke des hl. Augustinus erschienen (15). Jetzt kommt eine dritte hinzu. Ich wüßte nicht, daß wir in Deutschland dem etwas Ähnliches an die Seite zu setzen hätten. Die hier gebotene Übersetzung scheint mir gut gelungen und eine Art Kommentar zu sein; wo das Latein Augustins eine Schwierigkeit bereitet, wird durch die Übersetzung das Dunkel zerstreut. Eine besondere Sorgfalt wurde auf die Einteilung des Textes und auf die Überschriften der einzelnen Abschnitte verwendet. Eine knappe Einleitung handelt über die Werke und Ausgaben des hl. Augustinus sowie über seine Philosophie und Theologie. Manchen werden die Listen verschiedener Ausgaben und Werke (85—96) willkommen sein. Deneffe.

Lambot, C., Sermons complétés. Fragments de sermons perdus. Allocution inédite de S. Augustin: RevBén 51 (1939) 3—30. — Ders., Lettre inédite de S. Augustin relative au „De civitate Dei": RevBén 51 (1939) 109—121. — Den besonders von Morin und Wilmart herausgegebenen Verbesserungen und Ergänzungen der Mauriner Ausgabe der Predigten Augustins fügt L. zwei neue hinzu: Sermo 64 (Tractatus de natale martyrum), der fast um die Hälfte auf Grund der neuen hss. Untersuchungen vermehrt werden konnte, und Sermo 328 (De martyribus sermo), dessen 2. Teil nun beigefügt wurde. Drei kleinere Fragmente von Predigten Augustins gibt L. bei, von denen die beiden ersten wiederum sich auf Martyrerfeste beziehen, während das dritte wohl am Tag der Himmelfahrt gepredigt sein dürfte. Endlich wird noch eine vollständige neue Predigt des Kirchenvaters über die Verklärung Jesu abgedruckt, die freilich bisher nur in einer einzigen Hs, die dabei nicht einmal gut ist, gefunden werden konnte. — Im 2. Aufsatz gibt uns L. Kenntnis von einem Widmungsbrief Augustins an seinen Freund Firmus, der ihn um Übersendung von De civitate Dei gebeten hatte. Augustin sendet ihm das Werk mit dem nun zum erstenmal veröffentlichten Brief. Sehr interessant ist dabei die Anleitung Augustins, wie das Werk in zwei und wie es in fünf Bänden gebunden werden könnte (Bei

2 Bänden: Buch 1—10, dann 11—22: Decem quippe illis vanitates refutatae sunt impiorum, reliquis autem demonstrata atque defensa est nostra religio. Bei 5 Bänden für die beiden ersten je 5 Bücher, für die drei letzten je 4, so daß der 1. Bd. gegen jene gerichtet ist, die falsche Götter wegen ihrer diesseitigen Seligkeit verehren, der 2. gegen jene, die es tun wegen des jenseitigen Glückes, während die drei letzten Bände je das Entstehen, den Fortschritt, das Endziel des Gottesstaates behandeln). Sehr wichtig ist auch Augustins Bemerkung, daß er das ganze Werk vor der Absendung noch einmal durchgelesen habe. Mit Recht weist L. darauf hin, daß wir hier ein gutes Zeugnis haben, wie Augustin selbst wohl noch Verbesserungen angebracht hat und die Verschiedenheit der Überlieferung also wohl z. T. auf ihn selbst zurückgeht. Zweifel aber habe ich, ob sich die Bitten des Cyprianus, von denen Augustin spricht, über die Vermittlung der Bitte um Zusendung hinaus auch auf das neue Überlesen bezogen haben. Wenn Augustin auch die Schenkung bereits Firmus versprochen hatte, konnten die inständigen Bitten des Cyprianus doch noch einen Sinn behalten, selbst wenn sie sich nur auf die Übersendung bezogen. Es bleibt nun die Aufgabe, vielleicht die Redaktion Augustins herauszuarbeiten, die er selbst noch veranstaltete und Firmus (übrigens mit der ausdrücklichen Erlaubnis, das Buch weiterzugeben) sandte.

Weisweiler.

Dold, A., Ein aszetischer Brief aus dem 5. Jahrhundert im Cod. Vindobon. lat. 954: RevBén 51 (1939) 122—138. — Auf dem abgeschabten Texte einer früher von Dold untersuchten Hs mit vorhieronymianischen Proverbienbruchstücken (vgl. Bibl 19 [1938] 241—259) fand Dold einen schwer entzifferbaren Brief, dessen Schriftbild der Wende des 7./8. Jahrh. angehört. Es ist ein Brief an eine Matrone und enthält die Antwort, wie sie ihr Leben am besten religiös einrichten könne. Der von D. nun veröffentlichte Brief (leider nur bruchstückweise enthalten) gibt in der Tat einen sehr interessanten Einblick in die aszetische Haltung dieser frühen Zeit, so daß er einmal eine eingehende systematische Darstellung verdiente. Die Schriftzitate weisen in die Nähe des Pelagius († c. 418) und so erhält der Brief seine doppelte Bedeutung als Glied der Briefreihe, die aus diesem Kreis erwuchs und die leider inhaltlich noch immer unbenutzt vorliegt, obschon es nicht nur für die Geschichte der Aszese, sondern auch der inneren Gedankenentwicklung und des Einflusses des Pelagianismus von Bedeutung ist.

Weisweiler.

Schnitzler, Th., Der Kampf um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458 (Anal. Gregoriana 16). gr. 8° (VIII u. 132 S.) Rom 1938, Pont. Univ. Greg. Dissertation. — Im Frühjahr 457 hatte der wütende Monophysit Timotheus Aelurus den rechtmäßigen Bischof von Alexandrien ermorden lassen und sich selbst auf den Patriarchenstuhl gesetzt. Er schleuderte das Anathem gegen das Konzil von Chalcedon und setzte allerorts in Ägypten chalcedonfeindliche Bischöfe ein. Da bat der hl. Papst Leo von Rom aus den Kaiser Leo in Konstantinopel um Hilfe. Dieser erließ im Oktober 457 ein Rundschreiben an alle Metropoliten des Reiches, daß sie sich mit ihren Suffragenen auf Provinzialsynoden beraten und ihre Beschlüsse nach Konstantinopel senden sollten. Viele hundert Antwortschreiben lagen Mitte 458 bei Hofe vor. Sie lauteten durchweg zugunsten von Chalcedon und wurden im sog. Codex Encyclius vereinigt. Etwa 100 Jahre später ließ ihn Kassiodor von Vivarium aus dem Griechischen ins

Lateinische übertragen. Damals war die Sammlung noch vollständig. Die heute noch vorhandenen 280 Briefe hat Sch. zum Gegenstand seiner Dissertation an der Gregoriana gemacht. In den zwei fast gleichen Teilen untersucht er die geschichtliche Bedeutung (5—71) und den Inhalt (73—132). — Wir möchten hier besonders auf den zweiten Teil aufmerksam machen, zu dessen besserem Verständnis aber das 8. Kapitel des ersten Teiles heranzuziehen wäre. Dieses schildert uns nämlich „Das Gesicht des Episkopates im fünften Jahrhundert" mit seiner vielfachen Unwissenheit, Geldnot und darum Widerstandslosigkeit gegen die Mächtigen. Auf diesem düstern Hintergrund heben sich die vielen guten Seiten, die uns der Codex Encyclius vom damaligen Episkopat verrät, doppelt günstig ab (40—43). — Mit wirklichem Bienenfleiß hat Sch. im zweiten Teil und seinen 12 Kapiteln alles zusammengetragen, was im Codex Encyclius von der Menschwerdung; von Konzil, Patriarchen, Papst; von Kaisertheologie und vom Mysterium der Kirche zu finden war. Die Arbeit macht der Gregoriana und dem Verfasser alle Ehre. Wir dürfen wohl noch manche gute wissenschaftliche Leistung von ihm erwarten. Kirch.

Ennis, Sister Mary Gratia, The Vocabulary of The Institutiones of Cassiodorus. With Special Advertence to the Technical Terminology ad its Sources (Stud. in Med. and Renaiss. Latin 9). gr. 8° (XVI u. 171 S.) Washington 1939, Cath. Univ. of Amer, *Doll* 2.—. — Als Ergänzung zu den jetzt bereits 56 Bände zählenden Patristic Studies gibt die katholische Universität in Washington unter Führung des Prof. Martin R. P. *Mc Guire* eine Reihe „Studies in Medieval and Renaissance Latin" heraus, die mit der vorliegenden Arbeit den 9. Bd. erreicht, den 3., der von Cassiodor handelt (vgl. Bd. 3 *Skahill* über die Syntax der „Variae" auf Grund von Mommsens Ausg. in den Mon. Germ. Hist. Auct. Ant. XII; Bd. 6 *Bieter* über Kasuslehre und Praepositionen der Historia Ecclesiastica Tripertita; vgl. die folgende Besprechung). Die lexikographische Studie konnte sich auf die vorzügliche kritische Ausgabe R. A. B. Mynors' (Cassiodori Senatoris Institutiones, Oxford 1937) stützen. Bibliographie und Index sind mustergültig. Die einzelnen Wörter, in vier Kapiteln übersichtlich geordnet (Spätlateinische Wörter bei Cassiodor, Technische Ausdrücke, Kirchliche Ausdrücke, Vermischte stilistische Eigenheiten) werden ins Englische übersetzt und erklärt, nach Seite und Zeile des Mynors-Textes im Zusammenhang zitiert, ihr früheres Vorkommen nach dem Thesaurus Linguae Latinae bzw. den andern heute maßgebenden Lexika belegt. Der Ertrag dieser Abhandlung kommt vor allem der Geschichte der lateinischen Sprache in ihrem Übergang zum Romanischen insbes. zum Italienischen zugute. Doch wird auch der Theologe, besonders bei den vielen technischen Ausdrücken aus der antiken Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie (= das mittelalterliche Trivium und Quadrivium) und hinsichtlich der kirchlichen Ausdrücke gerne hier nachschlagen. Hoffentlich führen die Studien über den Meister von Viviarium bald zu einer kritischen Gesamtausgabe seiner für die Geschichte des Frühmittelalters so wichtigen Schriften.

Faller.

Bieter, Fr. A., S. T. B., The Syntax of the Cases and Prepositions in Cassiodorus' Historia Ecclesiastica Tripertita. Stud. in Med. and Renaiss. Latin 6). gr. 8° (XXI u. 220 S.) Washington 1938, Cath. Univ. of Amer. Dissertation. — Verschiedene Umstände erschwerten die Untersuchung. Wir haben noch keine text-

kritisch zuverlässige Ausgabe der Historia. Die Historia selbst ist fast nur wörtliche Übersetzung aus griechischen Vorlagen. So wurde der Latinität der Schrift ihr Eigenwert eher abgesprochen. Zu unrecht, wie B. nachweist. Manche Anlehnungen an das Griechische wären im späteren Latein bereits bodenständig geworden. Viele Neuheiten gehen wenigstens in der Linie des älteren Sprachgebrauchs; sie werden nur auf andere Worte ausgedehnt. Es ist im ganzen noch gutes, vielfach sogar konservatives Latein der späten Zeit, das der Übersetzer schreibt, wenigstens dort, wo er über den Sinn des Griechischen klar war. So hat die Historia sprachgeschichtlichen Wert. B. ist mit großer Umsicht und unverdrossener Mühe zu Werke gegangen. Auf die Hunderte von Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, obwohl manches aufmerken läßt. Ob bei in inferiora permansit (165) oder propter vitae (44) nicht etwa eine abgekürzte Ausdrucksweise aus dem gesprochenen Latein mitwirkte? Das studens (17) ist vom Übersetzer vielleicht eher = consulto (studiose) empfunden worden. Nachbaur.

Joannes abbas S. Mariae trans Tiberim. De vera pace. Contra Schisma sedis apostolicae. Opusculum quod anno 1171 Romae conscripsit. Ed., adnot. indicibus instr. A. Wilmaert, O. S. B. (Lateranum, Nova ser. IV, 2). gr. 8° (LXXI u. 232 S.) Rom 1938, Pont. Athen. Lateranense. *L* 30.—. — W., dem wir so manche Quellenveröffentlichung verdanken, überrascht uns hier mit dem Traktate eines kaum gekannten und doch sehr beachtenswerten Autors, der mitten in den Wirren des Papstschismas gegen Alexander III. und aus der Not seines Herzens zum Frieden ruft. Wir erfahren nicht viel von den geschichtlichen Ereignissen und Hintergründen. Dafür war das parteizerrissene Rom nicht der rechte Standort. Der fromme Abt fängt gar nicht erst an, die Rechtsfrage aufzuwerfen, die durch das unverantwortliche Eingreifen Barbarossas heillos verworren war; sie ist ihm einstweilen undurchdringlich. Inzwischen hat er Besseres zu tun: die Herzen zum Frieden zu bereiten; aber auch zu zeigen, wie man unter den peinigenden Unklarheiten des Schismas dennoch im inneren Frieden leben könne. So gibt er eine geschlossene aszetisch-moralische Belehrung und zeichnet sie hinein in ein Bild von der Kirche, das höchst anziehend wirkt. Mit Recht spricht W. von einem Traktat de Ecclesia. In drei Büchern mit mehr als anderthalbhundert Kapiteln handelt der Abt von der „Custodia Cordis", vom „Amor fraternitatis" und vom „Cultus Dei". Die Schrift ist ein wertvolles Zeugnis für das religiös-kirchliche Denken jener Zeit, von dem wir sonst so wenig wissen. Daß die Ausgabe meisterhaft und die Einleitung gehaltvoll ist, braucht bei W. nicht eigens gesagt zu werden. Als *Anhang* folgt der Text des Briefes eines anderen Johannes, Priors der Laterankirche, an den Kardinal Vitellius über die römischen Ereignisse der gleichen Zeit (1170?).

Böminghaus.

Ziegler, A., Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche (Das östliche Christentum, Heft 4/5). gr. 8° (159 S.) Würzburg 1938, Rita-Verlag. *M* 6.—. — Die lange Dauer des beschämenden Schismas zwischen der Kirche des Ostens und des Westens läßt leicht über die Einigungsversuche hinwegsehen, die nicht immer erfolglos waren. Besonders die Kirchenunion von Florenz wird oft allzu kurz abgetan mit dem Bemerken, sie sei aus rein politischen Beweggründen geschlossen worden und habe deshalb keinen Bestand gehabt. Z. untersucht in dankenswerter Weise die Schicksale der Florentiner Union in der russischen

Kirche, die seit langem ein von dem der griechischen Kirche getrenntes Leben führte. Im Mittelpunkt des Interesses steht der russische Metropolit Isidor, der erneut und mit Erfolg gegen die Verleumdungen tendenziöser und teilweise gefälschter Quellenschriften in Schutz genommen wird. Isidor war keineswegs ein Verräter an der griechischen Sache. Er vertrat den Grundsatz der Gleichberechtigung des griechischen Ritus mit dem lateinischen. Gegen unberechtigte Angriffe von lateinischer Seite verteidigte er immer treu den Standpunkt der Griechen. Das Schicksal der Union in Rußland ist eng mit seiner Person verknüpft. In Moskau scheiterte der Unionsversuch allerdings von Anfang an am Widerstand des Großfürsten Wassilij, der die Unionsbotschaft sogar als Vorwand für eine Trennung von Konstantinopel (!) benutzte. Aber in dem gewaltigen litauischen Reiche, das damals u. a. auch die heutige Ukraine umfaßte, wurden beachtliche Erfolge erzielt. Zwar blieb auch hier das Schicksal der Union wechselvoll, und im Jahre 1500 kann sie überall als erloschen betrachtet werden. Aber es war doch ein Grund gelegt, der ein Wiederaufleben in der Brester Union des Jahres 1596 vorbereitete. Zu allen Zeiten hat es auch auf russisch-griechischer Seite aufrichtige Freunde und Vorkämpfer der Union gegeben, unter denen der Metropolit Isidor einen Ehrenplatz einnimmt. van Haag.

* * *

Buchholz, E., Blaise Pascal. Ein Lebensbild. 8° (240 S.) Göttingen 1939, Vandenhoeck u. Ruprecht. geb. *M* 6.80. — Dieses Pascalbuch — wieder eines von den vielen — wird hier nicht um seiner selbst willen besprochen; denn sein einziger Vorzug, daß es flott und eindrucksam geschrieben ist, genügt nicht. Aber daß ein theologischer Verlag von solchem Rang die Mitverantwortung dafür übernimmt, ist beachtenswert. Man erkennt da, was man heute erstrebt, jedenfalls für tragbar erachtet, und was man seinem Leserkreis zumutet. Und dieses Zeugnis ist peinlich. Wir meinen hier besonders die Kap. 8 und 9, die den dramatischen Höhepunkt einer jeden Pascalbibliographie bringen, seinen Kampf gegen die Jesuiten und ihre vermeintlich laxe Moral durch seine Provinzbriefe. Peinlich ist es, eine so ernste Frage mit so geringem Wahrheitsgehalt und Wahrheitsernst vorgeführt zu sehen. Wagt es doch der Verf., das Bild der Jesuiten, wie es Pascals satyrisches Spiel und maßlose Leidenschaft verzerrte, mit verblüffender Unbedenklichkeit als bare Münze wiederzugeben, und, was das Peinlichste ist, das noch mit der Miene edler sittlicher Entrüstung über diese bösen Jesuiten. Daß dann so nebenbei gesagt werden muß, daß der Standpunkt der Jesuiten im Wesentlichen der der Katholischen Kirche ist, und so die Verderbtheit und die Entrüstung auf diese Kirche fällt, das ist dann so eine Nebenwirkung des Buches. — B. scheint keine Ahnung zu haben, daß alle wahren Freunde Pascals unter dem schmerzlichen Zwang leiden, wie man das Ungeheuerliche erkläre: daß der unzweifelhaft persönlich und religiös ernste Wahrheitssucher tatsächlich eine der furchtbarsten Verleumdungen in die Welt und Geschichte gesetzt hat. Eine gewisse Entlastung bestände in dem Aufweis, daß die Maßlosigkeit Pascals aus den Umständen und seinem Charakter zu erklären sei, aber nunmehr von jedem ehrlichen und vernünftigen Menschen selbstverständlich durchschaut werde. Demgegenüber sind Bücher wie das vorliegende, bittere Anklagen gegen den großen Kämpfer von damals: daß sein Gift eben doch noch weiterwirkt. Böminghaus.

Scheeben, M. J., Briefe nach Rom. Hrsg. und mit e. Einführung vers. v. H. Schauf und A. Eröss. gr. 8° (150 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 3.80. — Je mehr Scheebens theologische Bedeutung erkannt wird, umso stärker regt sich der Wunsch, auch tiefer in seine Persönlichkeit einzudringen. Dem wollen die vorliegenden Briefe besonders dienen. Eine kurze Einführung berichtet über Sch.s Lebens- und Studiengang und über seine Lehrer und Bekannten in Rom. Dann folgen die Briefe, die Sch. in den Jahren von 1859 bis 88 — zuletzt 14 Tage vor seinem Tod — an seine Mitbrüder, vor allem an den alten geistlichen Führer und die Rektoren des Deutsch-Ungarischen Kollegs geschrieben hat. Ausführliche Anmerkungen verstärken ihren Eindruck und erhellen die zeitgeschichtlichen Hintergründe. — Die Briefe geben uns ein Bild vom jungen Sch., der nach seiner Rückkehr aus Rom die ersten Freuden der Seelsorge erfährt, so daß die Wissenschaft zunächst ihren Reiz verliert. Bald jedoch nach seiner Berufung als Repetent an das erzbisch. Seminar zu Köln beginnt für ihn die Zeit der fruchtbaren, schriftstellerischen Tätigkeit. Die Briefe zeigen nun gut, wie Sch. niemals zum weltfremden Stubengelehrten geworden ist. Der glanzvolle Verlauf des Kölner Provinzialkonzils findet lebhaftes Echo in seinen Briefen. Bald streitet Sch. selber in vorderster Linie. In der ersten Hälfte des Jahrh. war mit unerhörter Leidenschaft um Hermes und Günther gekämpft worden. Mit dem schnellen Ende der Herrschaft der idealistischen Philosophie ließ der Kampf nach. Aber um die Zeit des Vatikanums brach er mit erneuter Heftigkeit los. Sch. erweist sich nun in seinen Briefen nach Rom als besonnenen Beurteiler der Lage und zugleich als versöhnlichen, abgeklärten Charakter, der jede unnötige Schärfe von seiten der kirchlichen Autorität vermieden wissen will. — Aus den Briefen erhalten wir aber auch einen Eindruck von der kindlich gläubigen Haltung Sch.s, von seiner tiefen priesterlichen Frömmigkeit, von seiner persönlichen Schlichtheit und Bescheidenheit, die die Verleihung des Monsignorats abwehrt, von seiner Arbeitsfreudigkeit trotz vieler körperlicher Leiden und nicht zuletzt von seiner Sorge um die Seinen, die ihn so oft zur Feder greifen läßt, um seinen bedrängten Eltern beistehen zu können. Auch geben sie Zeugnis von der Ehrfurcht und Dankbarkeit, die Sch. seinen Lehrern gegenüber immer bewahrt hat, ohne dadurch seine geistige Selbständigkeit aufzugeben. In seinen Kontroversen mit Kleutgen und Granderath erweist er sich als der Spürsicherere und theologisch Tiefere. Aber er weiß auch um seine Grenzen, besonders in der Darstellung, wenn er anläßlich der Übersendung einer Schrift Mazellas über diesen schreibt: er würde wohl mit seiner penetranten Schärfe Licht in meine Mystik bringen können (109). — Vor allem aber zeigen seine Briefe ähnlich wie alle seine Werke, daß das Geheimnis der Gnade und des übernatürlichen Lebens in der Mitte seines ganzen theologischen Denkens steht. Buuck.

Schauf, H., Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. gr. 8° (52 S.) Rom 1938, Pont. Univ. Greg., Dissertation. Teildruck. — In drei Kap. erhalten wir einen Überblick über das Leben Passaglias, des geistvollen und gefeierten Lehrers am römischen Kolleg um die Mitte des vergangenen Jahrh., einen Bericht über die literarische Tätigkeit der beiden Theologen und eine Darlegung über ihre Auffassung vom Wesen der Theologie. In mühsamer Kleinarbeit hat der Verf. außer den gedruckten Werken die umfangreichen lithogra-

phierten Traktate P.s und den gesamten erreichbaren handschriftlichen Nachlaß der beiden Theologen untersucht, um ein möglichst vollständiges Bild zu gewinnen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der geistige Anteil der beiden in ihren Schriften kaum zu trennen ist; sie „stellen geradezu *eine* theologische Person dar" (25). Obwohl sie im Gegensatz zu dem theologischen Kreis von Neapel stehen, der in engstem Anschluß an den hl. Thomas die Wiederbelebung der Scholastik erstrebte, kann man sie doch keineswegs zu den Gegnern der Scholastik zählen. „Beide sind Eklektiker im Sinne der Väter, obwohl die großen Scholastiker und die Patristik eine gewisse Vorrangstellung einnehmen" (40). Ihre theologische Methode ist vor allem positiv. Sie kommt der Art von Petavius und Thomassin am nächsten. Sie unterschätzen nicht die theologische Spekulation, die jedoch „mehr in einer Klärung der gottgegebenen Analogien" (40) besteht, legen aber „weniger Wert auf die philosophische Durchdringung des Glaubens" (41) wie Franzelin und später Billot. Da Passaglia's theologisches Erbe in seinen Schülern Schrader, Franzelin und Kleutgen, die durch ihre Mitarbeit auf dem Vatikanischen Konzil bedeutenden Einfluß hatten, und vor allem auch in Scheeben weiterlebt, so leistet diese Arbeit der Theologiegeschichte des 19. Jahrh. wirklich einen guten Dienst. Und wir dürfen mit Interesse der vollständigen Herausgabe dieser Untersuchung entgegensehen. Buuck.

Schmidlin, J., Papstgeschichte der neuesten Zeit. 4. Bd.: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius XI. (1922—1939) gr. 8° (229 S.) München 1939, Kösel. *M* 11.50. — Auf Wunsch des verstorbenen Papstes hatte Verf. die Biographie Pius' XI. zu seinen Lebzeiten zurückgestellt. Jetzt erscheint sie als 4. Bd. der „Papstgeschichte der neuesten Zeit". Der neue Bd. teilt die Vorzüge und Mängel der vorhergehenden. Über beides ist in der Besprechung der ersten Bde. (vgl. Schol 9 [1934] 423; 11 [1936] 594 f.) eingehend gesprochen worden. Hinzukommt diesmal als besondere Schwierigkeit, daß das Pontifikat Pius' XI. uns noch zu nahe steht, als daß sich schon ein abschließendes Urteil über seine Bedeutung fällen ließe. Aber auch das Wertvolle der Sch.-Papstgeschichte bestätigt sich wieder vollauf. Vor allem die ungeheuere Stoffülle. Zweifellos ist die Biographie die beste und zuverlässigste, die es bisher gibt. Mit ihrer Fülle an positiven Angaben wird sie noch auf lange hinaus ein unentbehrliches Nachschlagewerk bleiben. Sch. rechnet das verflossene Pontifikat zu den bedeutsamsten Papstregierungen der Kirchengeschichte und sieht in ihm einen Höhepunkt der modernen Papstgeschichte, „nicht nur wegen der persönlichen Vorzüge und der moralischen Autorität seines Trägers, sondern auch dank seiner Leistungen und Ergebnisse auf sämtlichen Gebieten, sowohl dem eigentlich kirchlichen und hohepriesterlichen ... als auch vom kirchenpolitischen Standpunkt aus". In Pius XI. vereinige sich die leoninische, d. h. politische, fortschrittliche, irenische Tendenz mit der streng religiösen, konservativen Haltung Pius' X. In der das Pontifikat Pius' XI. kennzeichnenden Katholischen Aktion sei eine Abkehr von Leo XIII. zu erkennen, der Versuch einer Entpolitisierung der Kirche, der besonders auf die Stellung der Kirche in autoritären, antidemokratischen Systemen abgepaßt sei. — Die kirchliche Wissenschaft hat nach Sch. von Pius nicht so starke direkte Anregungen erfahren, wie man wohl von dem gelehrten Papste erwartet hätte. Vielleicht aber, kann man sagen, war es gerade seine auf historischen Studien beruhende Gelehrsamkeit, die ihn davon abhielt, durch

Einengung der Theologie auf irgendwelche Schulmeinungen die notwendige Freiheit der wissenschaftlichen Entwicklung zu behindern. Uns will es scheinen, daß die kirchliche Wissenschaft — nicht zuletzt durch die Zurückhaltung des Papstes — unter seinem Pontifikat einen größeren Aufstieg verzeichnen kann als je zuvor, auch unter Leo XIII., der ja kaum als eigentlicher Wissenschaftler angesehen werden kann. Die Verdienste Pius XI. um die Förderung des theologischen Studiums sind, so meinen wir, ganz unverkennbar. Neben der allgemeinen Studienreform galt seine Sorge den römischen Studienanstalten, nicht zuletzt der gregorianischen Universität mit ihren verschiedenen, teilweise neu eingerichteten Fakultäten und Instituten. van Haag.

* * *

Wunderle, G., Über die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien (Das östliche Christentum 10). gr. 8° (27 S.) Würzburg 1939, Rita-Verl. *M* 1.—. — Dieser Vortrag ist gleichsam das Programm für die ganze Sammlung „Das östliche Christentum". Ziel der Oststudien ist gegenseitiges Verständnis und gegenseitiger Austausch, ist Scheiden des Werthaltigen vom Wertarmen, ist Überwindung der Selbstgenügsamkeit und ist Aufgeschlossenheit gegenüber allem Großen und Schönen im Ostchristentum. Bewußt hält W. sich fern von jeder kritiklosen, übertriebenen Verherrlichung der Ostkirche. Unseres Erachtens hat ungerechtfertigtes Lob in der Vergangenheit der ostkirchlichen Bewegung mehr geschadet als genützt. W. nun stellt sich entschieden auf den Standpunkt des katholischen Wahrheitsbesitzes, ohne dabei die Aufgeschlossenheit gegenüber den Werten der getrennten Ostkirche zu verlieren; er sucht Licht und Schatten in Ost und West gerecht zu verteilen. Er hat damit, so scheint uns, den einzigen Weg beschritten, der geeignet ist, dauerhaft für die Einigung aller Christen zu arbeiten und einer wahren ostkirchlichen Bewegung Bestand zu verleihen. — Am Vortrag gefällt die ansprechende Form, die klare Gedankenführung, das maßvolle Urteil, das Wohlwollen gegenüber den östlichen Christengemeinschaften, vor allem die Anerkennung des herrlichen Martyriums der russischen Kirche. Unsere Stellung zur Ostkirche ist heute anders geworden als vor Jahrzehnten, da Harnack seine verständnislosen Urteile aussprach, die von W. zitiert werden. Der Verf. versucht auch kurz, die Ostkirche mit einigen charakteristischen Strichen zu zeichnen in ihrer Vorliebe für das Organische, Trinitarische, Spiritualistische, Theozentrische, Eschatologische. Schon zu Beginn wird mit Recht hervorgehoben, daß für uns ein Weg zur Patristik über die Osttheologie führt; so ist ein Ziel unserer Oststudien auch die Erneuerung urchristlicher Elemente. — Vielleicht ist es gestattet, einige Einwendungen zu machen, die wohl ein russisch-orthodoxer Leser der Pariser Richtung an einigen Stellen des Vortrages hätte vorbringen können. Bulgakow würde nicht zugeben (vgl. 14), daß die Ostkirche bewußt bei den ersten 7 Konzilien stehen bleibe; eine solche Auffassung hat er vor Jahren schon als düsteres Vorurteil bezeichnet, gerade in dem Buche, das den Titel trägt „Lebendige Überlieferung". Berdiajew bemüht sich als orthodoxer Christ seit Jahrzehnten darum, zu zeigen (vgl. 16), daß Göttliches und Menschliches, Statik und Dynamik in gleicher Weise Prinzipien der Kirche sind. Nach der Überzeugung vieler Ostchristen unserer Tage hat die orthodoxe Kirche seit der Zeit Chomiakows, also seit etwa 100 Jahren, die urchristlichen Prinzipien der „lebendigen Überlieferung" zu neuem Leben erweckt und eine wahre Bewegung hervorgerufen. Schultze.

Abramowski, R., Das Schicksal der Ostkirche I: Theol. Rundschau 10 (1938) 99—132. — Eine lesenswerte, im allgemeinen sachliche Berichterstattung, die nach Angabe jeweiliger Hauptliteratur in folgenden Kapiteln die Ergebnisse zusammenfaßt: 1. Die Voraussetzungen. 2. Die orientalischen Kirchenwesen: „Die Bilanz dieser Übersicht ist erschütternd. In den Mutterländern des Christentums sind die Christen zumeist ein verlorener, gequälter Haufe" (121). Erwünscht wäre eine genauere Stellungnahme zur gegenwärtigen Lage der russischen Kirche, so schwierig das auch ist. 3. Nichtchristliche Religionen im Orient, als welche die türkische Nationalreligion und der erneuerte Islam betrachtet werden. 4. Um den Missionsauftrag: „Weder das Verderben des Verwüsters" noch das „Hineinbohren in das Gottesgericht" gibt eine befreiende Lösung. „Allein die Erinnerung an die missio dei, die ohne Aufhalten ihren Wunderweg geht, zeigt auch in der Betrachtung des Orients den rechten Weg" (132). † Kösters.

Swiétlïnski, C., La conception sociologique de l'Oecuménicité dans la Pensée religieuse russe contemporaine. gr. 8° (VIII u. 164 S.) Paris 1938, Vrin. *Fr* 25.—. — Khomiakoff und seine Nachfolger Soloviev (vor der Konversion zur unierten griechisch-katholischen Kirche), Boulgakoff und Berdiaeff lehnen die orthodoxe und die protestantische Kirche ab, ebenso die katholische im Sinne äußerer, rechtlicher „Allgemeinheit" und fordern eine „ökumenische" Kirche, d. i. eine Kirche innerer „Gemeinschaft", zutiefst der göttlichen Liebesgemeinschaft, in der die Persönlichkeit erlischt. S. weist die Ursprünge der Lehre im Platonismus einiger Kirchenväter, besonders aber im deutschen Idealismus und im französischen Soziologismus nach. — Es mutet tragisch an, wie die starke Gemeinschaftssehnsucht der russischen Seele (wie sie selbst noch in der Karikatur des Bolschewismus erkennbar ist) und die bei obigen tiefreligiösen Denkern daraus entspringende leidenschaftliche Liebe zur Kirche zuletzt doch, z. B. in der Wertung der Persönlichkeit, scheitern müssen, weil man die Spuren der Offenbarung willkürlich verläßt, auf dem Gebiete der Philosophie aber (trotz aller Ablehnung des „Rationalismus") haltlosen Systemen folgt. Die katholische Kirche sehen diese Russen fast nur im protestantischen Lichte. Ihre Wunschbilder behalten immerhin Anregungswert für das wahre Verständnis der Kirche und ihrer Aufgabe bei allen Völkern. Das mit dem Imprimatur des Bischofs von Lodz versehene Buch verdient die Aufmerksamkeit aller, denen das Eindringen in das Geheimnis der Kirche und die Einigungsfrage am Herzen liegen. — Zu 79: Die Wesenheit Gottes ist für Gregor von Nyssa nicht eine „allgemeine", sondern die individuelle.

Gemmel.

2. Vergleichende Religionsgeschichte.

Demircioglu, H., Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus (Neue Deutsche Forsch. 241; Abt. Alte Gesch. 6). gr. 8° (XIV u. 151 S., 1 Karte u. 4 Tafeln) Berlin 1939, Junker u. Dünnhaupt. *M* 7.—. — Die Arbeit ist Religions- und Kunstgeschichte zugleich. Der Bildtypus des „Juppiter Dolichenus" (genannt nach Doliche, einem kleinen Ort im südostanatolischen Bergland, dem heutigen Dülük Köy) ist Gegenstand der Aufgabe, das Bild des Gottes, die Axt in der einen, das Blitzbündel in der anderen Hand, auf einem zum Schritt ausgreifenden Stiere stehend. Die mehr als dreitausend Jahre umfassende Geschichte dieses re-

ligiösen Bildes wird in der Arbeit untersucht. — Die ältesten Spuren von „auf Tieren stehenden anthropomorphen Göttergestalten" stammen aus dem Susa des beginnenden dritten Jahrtausends v. Chr. (15). Die erste Darstellung eines Gottes, auf einem Stiere stehend, begegnet im gleichen Jahrtausend in Djebelet-el-Beida, in den nördlich von Mesopotamien gelegenen Bergen bei einer sumerisierenden Bevölkerung (17). Im südostanatolischen Bergland ist also die eigentliche Heimat dieses Bildtypus zu suchen. In der folgenden Zeit bildet sich die Darstellung immer klarer aus. Der Gott trägt die Axt in der einen, einen Blitzdreizack oder ein Blitzbündel in der anderen Hand. Immer eindeutiger stellt sich heraus, daß es sich um ein Bild des Wettergottes handelt. Dieser Gott auf dem Stiere wird schon im Mesopotamien des dritten Jahrtausends ausdrücklich als „Adad" bezeichnet (24). Das Bild erfährt in den verschiedenen Kulturkreisen zahlreiche Varianten und Interpretationen, bleibt aber in seinen Grundlinien auffallend gleichmäßig erhalten. Es erlebt die mannigfachsten Gleichungen mit anderen Gottheiten fremder Völker, bis es schließlich „in der Spätzeit und Diaspora" (80—107) im Römischen Reich als „Juppiter Dolichenus" verehrt wird, den Kaiser Commodus seinen „Exsuperantissimus" nannte (107). Inschriften zu seiner Ehre finden sich auf Corsica, in Nordafrika und Britannien, zahlreiche bildliche Darstellungen an Rhein und Donau, sowie in seiner vorderasiatischen Heimat. — Der besondere religionsgeschichtliche Wert der Arbeit liegt darin, daß die Lebenskraft eines religiösen Bildtypus, die der Gott mit dem Blitz auf dem Stier durch drei Jahrtausende bewährte, in anschaulicher und überzeugender Weise gezeigt wird. Die über 500 gut ausgewählten Anmerkungen und und die über 200 „Bildquellen" zeugen von der Gründlichkeit der Dokumentation. In Ausdeutung und Bewertung seines Materials beweist der Verf. ein äußerst geschicktes Gleichmaß von vorsichtiger Zurückhaltung und mutiger Entscheidung und Konjektur.

Closen.

Jacobsohn, H., Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter (Ägyptologische Forschungen 8). 4° (72 S.) Glückstadt 1939, Augustin. *M* 9.—. — J. untersucht die Frage, welche theologischen Gedanken der Verehrung des Pharao im Alten Ägypten zugrunde liegen. Im Hauptteil (13—61) unterscheidet er drei Kapitel: 1. „Die Gottheit inkarniert sich im König", 2. „Die Dynastie ist Trägerin der göttlichen Schöpferkraft", 3. „Die göttliche Schöpferkraft ist der Ka". Das Gesamtbild, das sich aus diesen religiösen Vorstellungen ergibt, läßt sich etwa so zusammenfassen: der Schöpfergott gewinnt menschliche Gestalt im König und zwar nicht nur im ersten Begründer der ägyptischen Dynastie, sondern auch in allen Nachfolgern. Möglich wird das dadurch, daß die geheimnisvolle göttliche Lebens- und Zeugungskraft, der „Ka", identisch ist im König, all seinen Vorfahren wie im Vater- und Schöpfergott selbst. So ist jeder König „Gottes Sohn", mit dem Schöpfergott und seinen eigenen Ahnen durch die mystische Kraft des Ka verbunden. Daher ist eine gewisse Dreiheit in der ägyptischen Königsreligion und -theologie unverkennbar: der Schöpfer-Vater, der jeweilige König-Sohn und der Ka, der beide vereint. — Die Arbeit zeichnet sich aus durch sehr übersichtlichen Aufbau, reiches religionsgeschichtliches Material, nicht nur aus dem ägyptischen, sondern dem afrikanischen Kulturkreis überhaupt. Beim „Vergleich" mit Formen des christlichen Dogmas ist das Bemühen sehr anzuerkennen, den Unterschied zwischen

unvergleichlichen religiösen Offenbarungsinhalten und vergleichbaren Formen der Auffassungs- und Darstellungsweise herauszuarbeiten (z. B. 64: „Im Rahmen unserer Untersuchungen darf vom Wesen der christlichen Offenbarung *nicht* die Rede sein. Sie hat mit altägyptischem Heidentum ... schlechterdings *nichts* zu tun"). Immerhin mag man den Eindruck behalten, daß der Verf. in der Darstellung ägyptischer Ideen doch zu rasch auf Denkformen zurückgegriffen hat (z. B. „Wesensgleichheit" [46], „eine göttliche Person", „göttliche Dreieinigkeit" [62] usw.), die im christlichen Vorstellungsraum ausgebildet sind und sich in ihrer klaren begrifflichen Prägung nicht restlos auf ägyptisches Gedankengut übertragen lassen. Auch bei der Übertragung des Vergleiches auf Formen christlichen Denkens wäre wohl noch größere Zurückhaltung und Vorsicht am Platze gewesen. So durfte es nicht vorkommen, daß bei der Beschreibung des christlichen Dreifaltigkeitsglaubens gesagt wurde, Vater, Sohn und Heiliger Geist, „die von Anbeginn gewesen sind, bilden dennoch Eine göttliche *Person*" (63).

Closen.

Mesnil du Buisson, Comte du, Les Peintures de la Synagogue de Doura-Europos (245—256 après J.-C.) avec Introduction de M. G. Millet (Scripta Pont. Inst. Bibl. 86). 4° (XXIV u. 190 S., 63 Tafeln) Rom 1939, Pont. Inst. Bibl. *L* 160.—. — Am Morgen des 22. November 1932 entdeckten die Ausgräber von Dura-Europos am mittleren Euphrat die Ruinen einer Synagoge. Laut Inschriften war sie gebaut im Jahre 244/5 n. Chr. Während der Belagerung von 256 durch die Perser wurde sie zur Verstärkung der Befestigungsanlagen zugeschüttet und blieb dann, nach erfolgter Eroberung und Zerstörung der Stadt, verschüttet und verschollen bis zu ihrer Freilegung im Jahre 1932. Was bei diesem Fund das meiste Staunen erregte, waren die, zum großen Teil recht gut erhaltenen, Wandgemälde aus dem Hauptraume der Synagoge. In drei übereinander liegenden Streifen waren die Wände ausgefüllt mit Darstellungen aus der heiligen Geschichte Israels. Etwa 30 dieser Gemälde sind uns erhalten. Hunderte von Schrifttexten aus dem AT werden durch sie illustriert, etwa 300 Personen sind dargestellt. Eine reiche Literatur hat sich in den letzten sieben Jahren schon mit diesen Fresken beschäftigt. Die erste Gesamtveröffentlichung der Bilder ist aus dem Jahre 1936: Rostovtzeff-Bellinger-Kopkins-Welles, The excavations at Dura-Europos, Preliminary report VI, 337—383. M. du B. bietet in dem uns jetzt vorliegenden — prachtvoll ausgestatteten — Werk eine ausführliche kunst- und religionsgeschichtliche Bearbeitung des ganzen in der Synagoge erhaltenen Bildmaterials. Eine Einleitung von G. Millet (VII—XXIV) behandelt vor allem den Stellenwert der Fresken von Dura-Europos in der Geschichte der religiösen Kunst. M. sieht in ihnen Vorläufer der späteren byzantinischen Malerei, die einen schon vorher ausgebildeten Kanon der Bilddarstellung aus dem AT verwerten und zu religiös lehrhaftem Zweck ausgestalten. Die Bearbeitung des Hauptteiles dieses Bds., von M. du B., schreitet in vier Abschnitten voran. Die Synagoge von D.-E. und ihre Gemälde werden im allgemeinen besprochen (5—17), dann folgt die ganz ausführliche und ins einzelne gehende Behandlung der verschiedenen Bilder (18—139), Kapitel über Vorlagen und Künstler schließen sich an, wo sich die Vermutungen M. du B.s in der glücklichsten Weise mit der Einleitung von Millet ergänzen. Den Schluß des Bds. bilden die — vorzüglich ausgeführten — 63 Tafeln, die im Verein mit den 114 Abbil-

dungen im Text, die religiöse Kunst der Synagoge von D.-E. in der anschaulichsten Weise vergegenwärtigen. — Neben seinem kunstgeschichtlichen Wert besteht ein Hauptverdienst des Werkes darin, daß die religionsgeschichtliche und theologisch-exegetische Bedeutung der Bilder klar herausgearbeitet wird. Was der wirkliche Sinn des Bildverbotes im AT war, findet in diesen Malereien seine wirksamste Exegese. Nicht das Bild war in Israel verboten, am allerwenigsten das religiöse Bild. Verboten war der Versuch, die Gottheit bildlich darzustellen. Diese im Alten Orient einzigartige „Bildlosigkeit" sollte in Israel Schutzmauer eines reinen Monotheismus sein. Ferner ist außerordentlich wertvoll zu sehen, wie stark in den Gemäldereihen, die sich im wesentlichen an die verschiedenen Festkreise Israels anschließen, der *Bundesgedanke* im Mittelpunkt steht. Man könnte beinahe in den Fresken von D.-E. einen exegetischen Beweis dafür finden, daß der wahre Zentralgedanke des ganzen AT und der Heilsgeschichte des Volkes Israel in der Idee des *„gottverbündeten"* Volkes und der Lebensgemeinschaft mit Gott zu suchen sei. Unübertrefflich tief ist unter anderem die Auffassung von Abrahams Opfer. Über der Thora-Nische, man möchte fast sagen, da wo in einer christlichen Kirche das Kreuz zu sehen wäre, ist die „Bindung Isaaks" dargestellt. Theologisch tiefer läßt sich die Bedeutung des Ereignisses wohl überhaupt nicht ausdrücken, als es in dieser Anordnung der Gemälde geschah. Darin möchten wir überhaupt die größte Leistung des Werkes von M. du B. sehen, daß er in diesem Bande für die theologische Ausdeutung des AT ein überaus reiches Bildmaterial aus dem religiösen Leben Israels bereit gestellt und durch seine psychologisch feinen und gedanklich tiefen Erklärungen verständlich gemacht hat. Closen.

Sifra, Halachischer Midrasch zu Leviticus. Übersetzt v. J. Winter (Schr. d. Ges. z. Förd. d. Wiss. d. Judentums 42). 8° (683 S.) Breslau 1938, Münz. *M* 28.—. — Die Veröffentlichung dieser Midrasch-Übersetzung wird von der Schriftforschung aus mannigfachen Gründen begrüßt werden. Außer der Exegese des Buches Leviticus werden vor allem die Geschichte Israels und die Biblische Theologie ihren Nutzen daraus haben, daß eine nicht unwichtige Quelle ihrer Arbeit nunmehr auch weiteren Kreisen von Gelehrten leichter zugänglich gemacht wird. Die Geschichte Israels findet hier reiche Anregung; z. B. bezüglich der Entwicklung der israelitischen Feste und heiligen Zeiten, die in der Pentateuchkritik seit Wellhausen ein so zentrales Problem darstellen. Die Biblische Theologie kann zahlreiche Ergänzungen zu alttestamentlicher und israelitischer Opfertradition und -theologie gewinnen. — Die Übersetzungsarbeit selbst ist mit großer Sorgfalt geleistet. Das Deutsch ist freilich stark hebraisierend, um nicht zu sagen judaisierend, gehalten. Damit ist für das Lesen längerer Abschnitte eine gewisse Belastung gegeben. Doch bietet diese Eigenart des Werkes den wissenschaftlichen Vorteil, daß die absolute Zuverlässigkeit der Übersetzung stark hervortritt. Closen.

* * *

Widengren, G., Hochgottglaube im Alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung (Recueil de travaux publié par l'Univ. d'Uppsala, 1938, 6). gr. 8° (VI u. 420 S.) Uppsala-Leipzig 1938. *Kr* 13.—. — Die Studie beschäftigt sich mit viel weiteren Fragen, als der bloße Titel auf den ersten Blick vermuten ließe. Das Problem, das den Verf. eigentlich interessiert, lautet: Gibt es bei Naturvölkern im allgemeinen einen „autochthonen

Hochgottglauben", d. h. religiöse Verehrung eines Höchsten Wesens, die von missionarischen Einflüssen christlicher oder mohammedanischer Glaubensverkündigung unabhängig ist? — Aus dieser Fragestellung ergibt sich der eigenartige und, wie uns scheinen möchte, religionswissenschaftlich überaus geschickte und wertvolle Aufbau der Arbeit. Der erste Teil (5—93) dient noch mehr der Problemstellung. Die verschiedenen Formen des Hochgottglaubens bei afrikanischen Naturvölkern werden hier dargelegt, bei denen eine Beeinflussung von christlicher oder mohammedanischer Seite her nicht von vorneherein als unmöglich hingestellt werden kann. Sodann wendet sich der Hauptteil der Untersuchung (94—393) dem altiranischen Kulturkreis zu. Dabei werden die Belege keineswegs nur dem Awesta entnommen. Auch die Pehlevi-Literatur, die neupersischen Rivayats, arabische und syrische Texte sind herangezogen. In vier Kapiteln werden die einzelnen Gottheiten des Alten Iran geschildert und in den anschließenden Abschnitten die Bedeutung des Hochgottes für die „Geheimbünde" und seine Beziehungen zum irdischen König dargestellt. Das Ergebnis des ganzen Buches faßt W. so zusammen: „Wir haben den Versuch unternommen, in der altiranischen Kultur eine Gottesauffassung nachzuweisen, die mit den bei den Naturvölkern vorhandenen Ausgestaltungen des Hochgottglaubens strukturell identisch ist. Ist dieser Nachweis gelungen, dann dürfte damit der eigenwüchsige Charakter der Höchsten Wesen bei den Naturvölkern prinzipiell aufgezeigt sein. — Alle Bemühungen, den Hochgottglauben der Naturvölker im wesentlichen aus missionarischen Einflüssen herzuleiten, sind als verfehlt zu betrachten" (394). — Soweit scheinen uns die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit durchaus gesichert zu sein. Wenn aber W. darüber hinaus behauptet, daß mit dieser Untersuchung auch „der uranisch-atmosphärische Charakter der Höchsten Wesen nunmehr völlig sichergestellt" sei (394), daß dies Höchste Wesen „ursprünglich nicht im Himmel *wohnt*, sondern der Himmel *ist*" (vgl. 1), so scheint sich diese Folgerung aus dem beigebrachten Material nicht begründen zu lassen. Bezüglich der Pygmäen findet sich sicher auch die gegenteilige Vorstellung bezeugt: „Das Höchste Wesen hat seinen Wohnsitz im Himmel, ist jedoch nicht selbst mit dem sichtbaren Himmel identisch" (73). Daß diese Auffassung bei den Pygmäen erst Ergebnis späterer Entwicklung sei, und „daß auch das Höchste Wesen der Pygmäenstämme ursprünglich der Himmel war" (73 f.), ist durch das beigebrachte Material (29—32) sicher noch nicht erwiesen. Ähnlich dürften die analogen Aufstellungen für den iranischen Kulturkreis noch einer eingehenden Prüfung wert sein. Closen.

* * *

Grönbech, W., Kultur und Religion der Germanen. Zwei Bde. 2. Aufl. gr. 8° (343 u. 337 S.) Hamburg 1937/9, Hanseat. Verlagsanst. geb. *M* 24.—. — Das Werk des dänischen Forschers, in deutscher Übersetzung von O. Höfler herausgegeben, stellt einen der wichtigsten Beiträge zur Erhellung der germanischen Religion dar. Es unterscheidet sich durch Folgendes von den meisten andern Arbeiten auf diesem Gebiet: 1. G. sucht den Germanen im Frieden auf; Krieg und Kampf dienen diesem. 2. Er versucht, in die Eigenart der unmittelbaren Erzählweise der alten Sagas und der Edda einzudringen, sich allmählich einzu-„fühlen". Dies bringt, vor allem anfangs, eine gewisse Undeutlichkeit und Verwischung mit sich, führt aber tatsächlich in die Tiefe. Dennoch wäre ein Mehr von bestimmten Begriffen denkbar und wünschenswert.

3. Hier und da geht er über den Rahmen der eng-germanischen Kultur hinaus und setzt sie zu anderen Ur- und Kulturvölkern und ihren Lebensformen in Beziehung. Grundsätzliche Durchführung dieser Zusammenschau verspricht große Ergebnisse zur Erkenntnis der Sonderart unserer Vorfahren und ihrer Verbindung mit der übrigen Menschheit. — Der Ertrag des reichen Buches kann kurz so umrissen werden: Das Wichtigste für die Germanen ist das Heil (hamingja). Es besagt Friede und Ehre in der lebendigen Sippenordnung. Gott ist der Schützer und Urheber des Heils und der heiligen Ordnung. Wer aus der Ordnung fällt durch eigene Freveltat oder in der Folge einer früheren Schuld, die sich in ihm fortererbt, ist von Gott und den Menschen verstoßen und unheilig. Verletzte Ehre, verletzter Friede müssen gerächt werden. Die ganze Ordnung ist nicht eine Summe unpersönlicher Rechtsbeziehungen, sondern lebendige Einheit. Durch das heilige Opfer wird Gottes Schutz gesichert. Es stellt dementsprechend eine heilige Handlung dar, die ein früheres Geschehen wiederholt, etwa einen Besuch der Götter bei den Menschen, ist also ein kultisches Drama. Danach ist also die germanische Kultur ganz religiös bestimmt, selbst im gewöhnlichen Alltag. Ihre Sittlichkeit ist religiös begründet. Wenn der Germane, statt von „Gut" und „Böse" zu sprechen, „Heil" und „Unheil" sagt, hat Heil die Doppelbedeutung von ganz, unverletzt und heilig im religiösen Sinn. Dementsprechend übersetzt auch Ulfila das gut und böse der hl. Schrift mit sels, unsels (selig, unselig). Der Gedanke der Schuld und des Schuldbewußtseins tritt in der Form des Unheiligen und des Unheils auf. Wie der Gottesbegriff zwischen Eingott — Vielgott — Schicksal schwankt, ist auch die Sünde nicht persönliche Beleidigung Gottes. — Schon dies gibt einen Begriff von der Reichhaltigkeit des Buches. Noch mehr zu klären wären unter anderm folgende Fragen: Worauf gründet sich die freie Gefolgschaftsordnung der Germanen, wenn nach G. die Sippengebundenheit des Einzelnen so groß und umfassend ist? Ist da nicht auch ein starker Individualismus wirksam? Wie wird das Wikingertum in die germanische Seele eingebaut? Etwa dadurch, daß der Fremde, bei dem man raubt und tötet, außerhalb des Heiles steht? Woher stammt es, daß doch oft die Götterdreiheit auftritt, da nach G. der Germane meist nur seinen (den Sippen-) Gott zu kennen scheint? Sind die Vanen in erster Linie ein Volksstamm (ackerbauerische Einwanderer) oder die von ihnen verehrten Götter? — Für den katholischen Theologen ist das Buch, wie aus unserer Übersicht hervorgeht, wertvoll. Weithin zeigt sich, daß die christliche Lehre bei den Germanen ähnliche Verhältnisse antraf wie in der griechisch-römischen Welt, ähnliche Ansätze der Gotteslehre, des Schuldbegriffs, der Erlösungsbedürftigkeit (Wer bringt das Heil?). Zum Unterschied von der Antike zur Zeit der christlichen Botschaft trägt die germanische Anschauung viel mehr den Charakter des Persönlichen. So werden der Heliand und die Christustreue als Frömmigkeitsform verständlich. Die Genealogien spielen im urtümlichen germanischen Volk eine große Rolle; sie kann vielleicht für 1 Tim 1, 4; Tit 3, 9 ausgewertet werden. Becher.

* * *

David-Neel, A., Buddhism. Its doctrines and its methods (Aus d. Franz. übers. v. Hardy u. Miall). 8° (299 S.) London 1939, Lane. *Sh* 3/6; geb. *Sh* 6.—. — Die Verfasserin, die schon mehrere Werke über Tibet veröffentlicht hat, legt zunächst den ältesten Kern der buddhistischen Lehre, die „vier Wahrheiten", dar.

Die weiteren Erklärungen sind nicht nur den buddhistischen Quellen, sondern auch der Überlieferung, wie sie unter den gelehrten Lamas in Tibet fortlebt, entnommen, was dem Buch einen besonderen Wert verleiht. Es gelingt D.-N., irrige Vorstellungen zu berichtigen und manche für uns Abendländer dunkle Lehrstücke, zumal in den Kapiteln über Karman und Nirwana, aufzuhellen. Der Einfluß der orientalischen Gewährsmänner, die bemüht sind, alle, auch die auseinanderliegendsten Quellen für ihre Gesamtauffassung nutzbar zu machen, scheint sich jedoch für die geschichtliche Betrachtungsweise ungünstig ausgewirkt zu haben. Obwohl das Buch nicht für Orientalisten geschrieben ist — oder gerade deshalb — wäre der Leser dankbar, wenn er sich über Herkunft, Zeit und Ort der angeführten Quellen ein ungefähres Bild machen könnte. Das gilt auch für die im Anhang übersetzten Sutras. — Der Vergleich bzgl. der Authentizität der hl. Schriften des Buddhismus und der Evangelien und die Beurteilung der christlichen Auffassung des fünften Gebotes ist unzutreffend. Brugger.

Lee, P. C., The two Buddhist Books in Mahayana. 3. Aufl. kl. 8° (149 S.) London 1939, Luzac. *Sh* 3.—. — Die Schrift enthält mehrere Übersetzungen aus der klassischen Literatur des chinesischen Amitabha-Buddhismus mit Einleitungen und Anmerkungen. An erster Stelle steht das 39. Kapitel des Avatamsaka Sutra (The Vows of Samantabhadra). Es vervollständigt die englische Übersetzung der „Four Sutras of the Pure Land School", von denen bisher nur drei Stücke in den „Sacred Books of the East" (Bd. 49) zugänglich waren. Während jene Übertragungen sich an den Sanskrittext anschlossen, übersetzt Lee aus der 796 n. Chr. begonnenen chinesischen Übersetzung. Der zweite Teil bringt einen Auszug aus dem Aparimitayur Sutra, einen Teil des Amitayur Dhyana Sutra und endlich das Sukhavati-Vyuha: auch diese aus dem Chinesischen übertragen. — In einigen Anhängen berichtet die Übersetzerin von persönlichen „wunderbaren" Erlebnissen, durch die sie in der Verbreitung der buddhistischen Lehre bestärkt wurde. Brugger.

Ghanananda, S., The Religions of the World. gr. 8°, 2 Bde. (LVI u. 1044 S.; 25 Abb.) Calcutta 1938, Ramakrishna Mission (Luzac, London). *Sh* 21.—. — Vom 1. bis 8. März 1937 fand in Calcutta im Zusammenhang mit der Jahrhundertfeier des indischen Mystikers und Propheten Ramakrishna (1836—1886) ein internationaler Religionskongreß statt. Das Werk von G., im Auftrag des Kulturinstituts der Ramakrishna Mission herausgegeben, ist ein vollständiger Bericht über die Tagung, an der über zweihundert führende Persönlichkeiten des wissenschaftlichen, religiösen und praktisch-sozialen Lebens teilnahmen. Den Hauptteil bilden die Vorträge und eingesandten Berichte, die teils wissenschaftlichen Charakter tragen, teils persönliche Bekenntnisse darstellen. Es ist unmöglich, auf Einzelheiten der 110 Beiträge einzugehen, die oft nur in einem stark gekürzten Auszug vorliegen. Fast überall wären kritische und einschränkende Bemerkungen anzubringen. Der Geist, der die Tagung im großen und ganzen beherrschte, war der Geist des Indifferentismus, wie er in den Worten Ramakrishnas zum Ausdruck kommt: Jeder Glaube ist ein Pfad zu Gott. Von wenigen Sprechern nur wurde dieser Satz auf den Sinn eingeschränkt, daß jeder Mensch die Religion seines Nebenmenschen zu achten habe. Einen gewissen Überblick über den Stoff bieten die Abteilungen, unter denen die Beiträge zusammengefaßt sind. Abt. I behandelt Wesen und Begriff der Religion. Lasbax (Cler-

mont) untersucht den geschichtlichen Rhythmus von Opfer und Gebet, wobei er klar zwischen Religion und Magie unterscheidet. Sarkar (Calcutta) vertritt die Gestaltverschiedenheit der Religionen, die er aus der schöpferischen Kraft der Persönlichkeit hervorgehen läßt. Schayer (Warschau) sieht im Historismus den Rubicon, der theologische und weltliche Religionswissenschaft trennt. Für ihn ist alle Religion menschliches Erzeugnis wie Kunst und Wissenschaft. Religion und Kultur ist die Aufschrift der Abt. II. Winternitz (inzw. gest.) zeigt an Hand der Religionsgeschichte, daß die Religion nicht rassebedingt ist. Abt. III läßt die religiösen Systeme der Welt zur Sprache kommen. Das Christentum ist nur durch Protestanten vertreten. Wie überhaupt so stehen auch hier die indischen Religionen im Vordergrund. Größere Arbeiten sind auch dem Jainismus, dem Buddhismus, dem Dev Samaj und dem Problem der „chinesischen Religion" gewidmet. Die Eigenart der indischen Religionsformen tritt gut, aber dem Westen gegenüber recht überheblich, im Aufsatz Saha's zutage. Abt. IV ist ganz Ramakrishna und seinem bedeutendsten Schüler Vivekananda gewidmet. Wir erfahren dabei auch von den Missionsbestrebungen des Hinduismus in Europa, Nord- und Südamerika. Abt. V betrachtet die Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Nach Iyer (Mysore) ist die Religion kein Weg zur Wahrheit; diese ist der eigentliche Gegenstand der Philosophie. Mehrfach wird die Ansicht vertreten, daß alle Uneinigkeit nur im Bereich des begrifflichen Denkens herrsche; in der mystischen Erfahrung nehme jeder unmittelbar seine Einheit mit dem Absoluten wahr. In Abt. VI „Religion und Sozialismus der Tat" sagt Ukil (Calcutta) den Indern bittere Wahrheiten. Abt. VII bringt Arbeiten über historische und vergleichende Religionswissenschaft. Bemerkenswert ist darunter eine Studie von Helene v. Willman-Grabowska (Krakau) über Sankara und Thomas v. Aquin. Mannigfaltig sind die Themen der letzten Abt. „Religion and current Problems". Ellwood (U.S.A.) betont den objektiven Realitätscharakter der Religion; es komme nicht darauf an, was man wünsche, sondern, was wahr sei. Keith (Edinburgh) behandelt das Verhältnis von Sittlichkeit und politischer Macht, indem er ein scharfes Gericht hält, ohne das eigene Haus zu verschonen.

Brugger.

3. Fundamentaltheologie.

Brinktrine, J., Offenbarung und Kirche. Fundamental-theologische Vorlesungen: 3. Die Glaubwürdigkeit der Mysterien und der Wert der Glaubwürdigkeitsmotive. Als Manuskript gedruckt. gr. 8° (94 S.) Paderborn 1939, Schöningh. *M* 2.40. — Das 3. Bdchen. dieses Leitfadens für die Vorlesungen in der Fundamentaltheologie behandelt in seinem 1. Teil den Glaubensakt und seine Analyse, geht dann im 2. Teil auf die natürliche Glaubwürdigkeit der Offenbarungstatsache und ihre Notwendigkeit für den Glaubensakt ein, um schließlich im 3. Teil den Wert der verschiedenen Glaubwürdigkeitsmotive abzuwägen. Dabei ist dem Verf. die Lehre des hl. Thomas überall Grundlage und Wegweiser. Ausführlich kommt die Frage nach der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder zur Sprache, in denen B. im Gegensatz zur Immanenzapologetik mit Recht die stärksten Glaubwürdigkeitsmotive sieht. Das allerdings nach M. Blondel die übernatürliche Religion als eine notwendige Hilfe für unsere Natur irgendwie gefordert werde (6),

kann man nach dessen neuesten Werken wohl nicht mehr sagen. (Vgl. Blondel, Pensée, 2 Bde., Paris 1934; L'Etre et les êtres, Paris 1935; L'action [nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen These von 1893], 2 Bde, Paris 1936/37 und die Besprechungen dieser Werke Schol 11 [1936] 267—270; 12 [1937] 104 f.; 14 [1939] 256 ff.). Wie die beiden vorhergehenden (vgl. Schol 14 [1939] 279, 600), zeichnet sich auch dieses Bändchen durch klare Gedankenführung und gediegene Behandlung des Stoffes aus.

Brinkmann.

Fehr, J., Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie. gr. 8° (VII u. 127 S.) Freiburg (Schweiz) 1939, Universitätsbuchh. *Fr* 4.—. — Im bewußten Gegensatz zu der Relativierung des Christentums in der protestantischen Theologie der beiden letzten Jahrhunderte, die ihren Höhepunkt in dem Historismus von E. Tröltsch und seiner Schule erreicht hatte, weiß sich die dialektische Theologie ganz unter die Offenbarung Gottes gestellt. Dabei bleibt allerdings die Frage, was die Vertreter dieser Theologie unter Offenbarung verstehen. Der Verf. gibt nach einem guten Überblick über den Weg zur dialektischen Theologie an Hand der Schriften ihrer beiden Hauptvertreter, K. Barth und E. Brunner, einen Aufriß ihrer Offenbarungslehre. Brunner bekennt sich neben der besonderen Offenbarung in Christus zu einer allgemeinen Offenbarung Gottes in der Schöpfung, weshalb ihm Barth den Vorwurf des Thomismus gemacht hat. Den Anknüpfungspunkt für seine Auffassung findet Brunner in seiner Lehre von der imago Dei formalis, die nach ihm durch die Sünde unberührt geblieben ist. Doch ist diese Offenbarung keine heilvolle, weil die Sünde die imago Dei materialis, d. h. nach Brunner, die natura pura vor dem Sündenfalle, vernichtet hat. Barth dagegen will nur von *einer* Offenbarung wissen, die in Christus stattgefunden hat. Aber auch in dieser Offenbarung redet nach ihm Gott nicht zu den Menschen, sondern nur zu sich selbst, weil sonst das Wort Gottes dem Geschöpf irgendwie dienstbar gemacht würde. Aus demselben Grunde hört auch nicht der Mensch Gottes Wort, sondern nur Gott hört durch den eingegossenen Hl. Geist sich selbst. So ist nach Barth Offenbarung gleich Nicht-Offenbarung. Insofern Gottes Wort in der Offenbarung geschöpfliche Gestalt annimmt, die dazu noch die Gestalt menschlicher-*sündiger* Rede ist, besteht zwischen dem Worte Gottes und seiner Gestalt in Bibel, Verkündigung und Theologie sogar Gegensatz, Widerspruch. Eine allgemeine Offenbarung kann es nach Barth nicht geben, weil es nach ihm keine analogia entis, sondern nur eine analogia fidei gibt. Allerdings verdient auch das, was er analogia fidei nennt, diese Bezeichnung nicht; denn die biblischen Begriffe und Gleichnisse sind nach ihm nicht nach ihrem natürlichen Sinngehalt geeignet, Analogien für Gott und göttliche Dinge zu sein, sondern sie werden es nur dadurch, daß der Hl. Geist sie im Akt des zu uns Redens je und je als solche qualifiziert. Brunner dagegen bekennt sich zur analogia entis, die er jedoch nicht in scholastischem Sinne, sondern als besondere im Sein begründete, aber nur im Glauben erkennbare Eignung geschöpflicher Dinge versteht, Bilder für die geoffenbarten Wahrheiten zu sein. Auf die Frage, wie der Mensch sich denn der Tatsache der Offenbarung bewußt wird, da er ja Gottes Wort nicht hören kann, antwortet Barth, das geschehe in der „Stimme seines Existenzialbewußtseins" oder mit andern Worten: im existentiellen Erlebnis. Damit ist die Frage natürlich nicht gelöst, ja, sie kann von seinen

Voraussetzungen aus überhaupt nicht gelöst werden. Demgegenüber zeigt der Verf., wie das Offenbarungsproblem in der thomistischen Theologie seine Lösung findet, und daß der Vorwurf des Thomismus, den Barth Brunner macht, vollständig unbegründet ist. Mag auch nicht jeder das Verhältnis von Wissen und Glauben in allen Punkten so sehen, wie der Verf. es von seinem thomistischen Standpunkt aus darlegt, wird man doch in seiner Arbeit gerne einen sehr wertvollen Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie und ihrer jüngsten Erscheinungsform sehen.

Brinkmann.

Felder, H., O. M. Cap., Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch. 2. Aufl. gr. 8° (VIII u. 392 S.) Paderborn 1939, Schöningh. *M* 5.—; geb. *M* 6.80. — Es ist ein erfreuliches Zeichen für die religiöse Aufgeschlossenheit weiter Kreise unserer Tage, daß dieses vortreffliche Christusbuch des inzwischen noch von Pius XI. zum Tit.-Bischof erhobenen und zum Apostolischen Visitator kirchlicher Studienanstalten ernannten Verf. schon nach gut Jahresfrist in 2. Aufl. erscheinen konnte. Die vorliegende Aufl. ist ein unveränderter Neudruck der ersten, die in dieser Zeitschrift seiner Zeit besprochen wurde (vgl. Schol 12 [1937] 295 f.). Was dort gesagt wurde, gilt also in vollem Sinne auch heute noch. Möge der Wunsch des Verf. immer mehr in Erfüllung gehen, daß sein „Buch auch fürderhin Träger des Christuslichtes" sei. Brinkmann.

Jerphanion, G., S. J., L'Image de Jésus-Christ dans l'art chrétien: NouvRevTh 70 (1938) 257—283. — Ein bedeutsamer Aufsatz über ein außerordentlich anregendes Thema; allerdings weniger eine kunstkritische Würdigung, wie man vermuten sollte, sondern ein geschichtlicher Überblick. Verf. vertritt, wohl mit Recht, die Auffassung, daß wir keine zuverlässige, geschichtlich wahre Darstellung der äußeren Erscheinung Jesu besitzen. Die verschiedenen, bis in die neueste Zeit wiederholten Versuche, dén Schleier zu lüften, erwiesen sich der kritischen Untersuchung leider immer wieder als trüglich. Wohl haben wir würdige Darstellungen dessen, was Glaube und Geschichte über Christus berichten; aber geschichtliche Zuverlässigkeit können wir bis jetzt, so bedauerlich es auch ist, keinem einzelnen Bilde zuerkennen. J. fügt den allbekannten und viel diskutierten noch einige andere hinzu und verfolgt die einzelnen geschichtlichen Zeugnisse der ersten Jahrhunderte über Christusbilder der Malerei und Skulptur. Das Akbar- und das Veronika-Bild muß er ablehnen. Bietet uns das Wunder vielleicht ein zuverlässiges Bild? In diesem Zusammenhang bespricht J. das heute bei vielen so beliebte Turiner Leichentuch, wobei er trotz aller chemischen Untersuchungen und trotz der hervorragenden Gestalt des Bildes die geschichtliche Zuverlässigkeit nicht zugeben kann, weil die innere Begründung anfechtbar und vor allem die geschichtliche Bezeugung im Wege stehen. Die sorgfältigen Untersuchungen von J. Braun (StimmenML 63 [1902] 248 ff., 398 ff.) konnten auch durch die neuern Untersuchungen nicht widerlegt werden. Es wäre zu schön, als daß man es zu hoffen wagte, wenn die eifrigen Bemühungen doch noch einmal zu einem Ergebnis führen sollten. — J.s weitere Darlegungen berücksichtigen vor allem die französischen Bildwerke. Aus den deutschen Landen ließen sich viele Ergänzungen nachtragen.

† Kösters.

Seeberg, E., Wer ist Christus? Ein Vortrag (Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften a. d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgesch. 183). gr. 8° (58 S.) Tübingen 1937, Mohr. *M* 1.50.

— P. L. Kösters †, der dies Buch in den StimmZeit 135 (1939) 50—52 besprochen hat, wollte es auch hier anzeigen; er hätte dabei die Antwort, die seine erste Besprechung gefunden hat, verwerten können. Wie richtig sein Urteil war, nach der positiven wie negativen Seite, bestätigen besonders zwei Äußerungen von protestantischer Seite. Die eine von einem „Laien" (E. Stauffer in ZKG 57 [1938] 605 ff.), der in dem „glänzenden Vortrag" eine „tiefbefriedigende Antwort" findet, die er in sechs Punkten zusammenfaßt, eine Antwort auf die Fragen: Warum halten wir an Christus fest? Warum genügt es nicht deutsch-gläubig zu sein? Wo ist der Ort, wo Christus für unser Leben nötig wird? Aber gerade die beiden letzten Punkte seiner Zusammenfassung machen die Fragwürdigkeit S.s sichtbar. „Christentum hat den Traum des Mythos in einer geschichtlichen Person erfüllt. Christus bezog den Mythos auf sich als historische Person und hat ihn so seines mythischen Charakters entkleidet." Auf diese dunkle Stelle in S.s Lehre zeigt nachdrücklich die 2. Besprechung, die im übrigen mit Lob nicht spart (E. Stauffer in DLitZeit 59 [1938] 1226 ff.). Dies sind die entscheidenden Fragen, die E. Stauffer an S. stellt: „Ist Christus gestorben, um lebendig zu *machen* oder lebendig zu *werden?* Siegen wir über den Tod, *weil* oder *wie* Christus gesiegt hat? Wo bleibt das „pro nobis"? Ist das Christus-Ereignis *schicksals*geschichtlich oder *heils*geschichtlich zu verstehen?" Es dreht sich also alles um den Mythosbegriff S.s (B. Bartmann beschließt seine kurze Bemerkung zu S.s Vortrag: „Wird dadurch nicht das ganze Christentum zu einem Mythos?" ThGl 30 [1938] 455). Faßt S. wirklich Ergebnisse und Tendenzen der neueren Forschungen einer „konservativen" Forschergeneration zusammen, „die durch ihre kritische Forschungsarbeit konservativ geworden ist" (E. Stauffer), so muß man sagen: Sie ist immer noch nicht konservativ genug geworden. Den angebahnten Weg weiterzugehen, dazu könnte sie sich auch anregen lassen von der reifen Kritik ihrer Theologie durch den weitherzigen Geschichtsschreiber der „evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus", H. Stephan (Siehe die Bespr. seines Werkes im vorliegenden Heft dieser Zeitschrift). Schoemann.

Loisy, A., Autres mythes à propos de la religion. gr. 8° (142 S.) Paris 1938, Nourry. *Fr* 15.—. — Das vorliegende Büchlein ist nur eine kritische Auseinandersetzung mit der mythologischen Auffassung von E. Dujardin und P. Saintyves bezüglich der Person Jesu und der christlichen Religion sowie mit der Stellungnahme von M. G. Guy-Grand zu dem 1937 erschienenen Werk des Verf. „La crise morale du temps présent et l'éducation humaine". Der Titel „Autres mythes ..." nimmt Bezug auf das kurz vorher von L. veröffentlichte Buch „Histoire et mythe à propos de Jésus Christ", Paris 1938, in dem er sich in ähnlicher Weise mit der mythologischen Auffassung von P. L. Couchoud, Jésus le dieu fait homme, auseinandergesetzt hat. Da die Ausführungen von Dujardin (Le dieu Jésus. — Grandeur et décendance de la critique, sa rénovation. — La première génération chrétienne, son destin révolutionnaire) und Saintyves (Deux mythes évangéliques, les Douzes Apôtres et les 72 Disciples) wohl kaum noch ernst genommen werden, erübrigt es sich, hier näher darauf einzugehen. Wenn L. auch gegenüber diesen gänzlich mythologischen Auffassungen die Geschichtlichkeit der Person Jesu verteidigt, kommt doch auch er über eine ganz naturalistische, evolutionistische und relativistische Auffassung des Urchristentums im Sinne seiner bekannten moder-

nistischen Anschauungen nicht hinaus. Etwas ironisch meint er, inzwischen sei wieder ein neues Dekret des Hl. Offiziums angebracht, um seine beiden letzten Bücher zu verurteilen. Um so wertvoller ist sein Eingeständnis: „Des oeuvres et des foyers de haute moralité, pour la plupart étrangers à la politique vulgaire, se forment cependant et se développent dans l'Eglise catholique de France et d'ailleurs, ... qui contribuent plus réellement que nos médiocres discours ... au relèvement moral de notre humanité" (133). Brinkmann.

Berresheim, H., Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 9). gr. 8° (XVI u. 403 S.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 13.20. — Der Verf. ist wohl unschuldig daran, daß seine Arbeit unmittelbar nach der von R. Šilić (Christus und die Kirche, ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura, Breslau 1938; vgl. Schol 14 [1939] 281) erschienen ist. Letztere ist zwar noch kurz vor der Drucklegung eingearbeitet worden, aber es ließ sich nicht vermeiden, daß einiges zweimal gesagt worden ist. Trotzdem hat auch das Werk von B. seine Eigenart und seinen Eigenwert. Bewußt läßt er die historische Forschung, die Zeichnung der geistigen Umwelt und der Entwicklung innerhalb der Lehre Bonaventuras, zurücktreten. Es sind das gerade die Seiten, durch die die Arbeit von Šilić sich auszeichnet. Dafür tritt bei B. ein umsichtiges Eingehen auf Bonaventura hervor, er läßt seine Kirchentheologie und damit seine Gesamttheologie recht plastisch vor unseren Augen erstehen. Dabei werden gegenüber bisherigen Auffassungen manche kleine, aber wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen gegeben, und zwar immer in vornehmer Sachlichkeit. Gut wird auch auf moderne Fragestellungen aufmerksam gemacht, die sich ungezwungen aus der Darstellung Bonaventuras ergeben. Wir heben zwei Punkte hervor: Wechselbeziehung zwischen Kirche und Herrenleib und der fundamentaltheologische Wert seiner dogmatischen Gedanken über die Kirche. Meine Stellungnahme habe ich ausführlicher dargelegt in „Apologetik oder Dogmatik der Kirche?" (ThGl 31 [1939] 379 ff.). Wenn Bonaventura das corpus Christi mysticum beinahe mit der Kirche identifiziert, so sollte man auch heute diesen Gedanken wieder mehr betonen und damit einer spiritualistischen Auffassung der übernatürlichen Gnadenwirklichkeit entgegentreten. Beumer.

Haacke, W., Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma (Anal. Greg. Ser. Fac. Theol., Sec. B 10). gr. 8° (VIII u. 152 S.) Rom 1939, Univ. Greg. *L* 20.—. — Die Unionsformel des Hormisdas, zeitgeschichtlich und besonders im Lichte der Gedanken Leo's I. betrachtet, enthüllt die tiefste Primatauffassung: Der Apostolische Stuhl bedeutet die Gegenwart des Petrus, Petrus die Gegenwart Christi und des Hl. Geistes. Darum müßte der Hormisdasformel, wie H. auf Grund seiner text-, ideengeschichtlichen und dogmatischen Ausführungen mit Recht betont, nach dem Vorgange des Vaticanums und etwa Scheebens in der Lehre vom Primat und der Unfehlbarkeit eine hervorragendere Stelle eingeräumt werden. — Die Arbeit ist methodisch und sachlich wertvoll. Bihlmeyer hebt in seiner Kirchengeschichte die Bedeutung der Hormisdasformel gut hervor. Gegenüber Gmelin zeigt H.s Darstellung deutlich, daß es schon lange vor der Frankenzeit eine „Petrusfrömmigkeit" gab. Das Anliegen H. Sauers (Abendländische Entscheidung, Leipzig 1939, bes. 636), einen Gegensatz zwischen dem Hl. Geist der Kirche und dem monarchischen Papst-

tum aufzureißen, erscheint gegenstandslos. Zu 116: Peitz (Das vorephesinische Symbol der päpstlichen Kanzlei, Rom 1939, 35) bringt die Hormisdasformel mit F. 73 des Liber diurnus in Verbindung; jedenfalls werden die scrinia von Rom unter Hormisdas oft genannt, z. B. PL 63, 459; Denz. 173a. Zum Aufbau der Formel (142 f.): Zum Heile ist vor allem (vgl. Quicunque: ante omnia) erfordert, den gottgegebenen Glauben und die (ihm dienenden) kirchlichen Satzungen zu wahren. Diesen Obersatz, den die Griechen zugaben, konkretisiert der Untersatz: Weil nun Christi Worte über den Felsen Petri nicht wirkungslos bleiben konnten, bezeugt die Geschichte die Wahrheit dieser Worte (Tu es Petrus ...); denn im Papsttum tritt uns der Glaube unversehrt entgegen. Hieraus ergibt sich der Schluß (Satz 6 und 15 f.): Wir folgen dem Glauben des Apostolischen Stuhles. Statt Patrum constituta kann man nun des Papstes constituta setzen (Satz 2; Satz 15: eius; S. 13 unten E: ab ea statuta). Der Glaube des Apostolischen Stuhles ist 519 wie 1870 Glaubensregel (regula fidei proxima) mit Schrift und Tradition als den fontes fidei remoti. Gemmel.

* * *

Simon, P., Meissinger, K. A., Urbach, O., Zum Gespräch zwischen den Konfessionen. gr. 8° (49 S.) München 1939, Kösel. *M* 1.20. — Rademacher, A., Der religiöse Sinn unserer Zeit und der ökumenische Gedanke. gr. 8° (41 S.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 1.20. — v. Wolf, C., Christliche Dogmen im neuen Weltbild. 8° (112 S.) Stuttgart 1938, Fromann. *M* 2.50; geb. *M* 3.50. — Die im Kriege immer heiß ersehnte Eintracht im Volk kann heute kaum etwas so fördern wie die Überzeugung, daß der Herr der Geschichte unserer Zeit als religiöse Aufgabe gestellt hat, die Wiedervereinigung der getrennten christlichen Brüder im Glauben ihrem Ziele näher zu führen. Alle die Männer, deren Arbeiten hier angezeigt werden, sind von dieser Überzeugung beseelt. Aber sie wollen die hohe Aufgabe nicht lösen durch Kompromisse, sie wollen nicht „den faulen Frieden der Verwischung unaufhebbarer Gegensätze, sondern das Schwert der Wahrheit" führen. So die Schriftleitung des „Hochland" im Vorwort zu der Schrift, in der sie drei Aufsätze katholischer und evangelischer Autoren neu zusammenfaßt. — *A. Rademacher* † hat mit seiner kleinen Schrift, in der er mehrere z. T. vor bekenntnismäßig gemischter Hörerschaft gehaltene Vorträge vereinigt, seine langjährige edle Arbeit im Dienst des ökumenischen Gedankens gekrönt. Im In- und Ausland wurde sie mit besonderer Anerkennung aufgenommen. Eine belgische Zeitschr. z. B. nennt sie „une excellente plaquette, pleine de vie et de mouvement, riche de suggestions et de perspectives" (EphThLov 1939, 525 f.). Besonders unterstrichen sei der Abschnitt: „Die Läuterung des religiös-kirchlichen Lebens". — Auch das dritte Büchlein von C. v. Wolf will „gegenseitiges Verstehen und Sich-Achten fördern"; es will „der Lehre Christi neue Herzen gewinnen, die Dogmen der beiden Kirchen vielleicht auch ‚modernen' Menschen, die sie für veraltetes Gerede zu halten geneigt sind, nahe bringen". Sympathisch wirkt die ehrliche, redliche Gesinnung des Verf., wenn auch das Ergebnis seiner Bemühungen leider nicht befriedigen kann. Zwar verurteilt er mit Recht den Rationalismus der vergangenen Epoche, aber er selbst gerät bei Auslegung der christlichen Dogmen von der Erbsünde, der Rechtfertigung, der hl. Dreifaltigkeit, der Sakramente in einen neuen „Rationalismus" oder besser in den alten Idealismus. Oder ist es nicht „Idealismus", wenn er schreibt: „Ob eine Bibelstelle, die philosophisch-

symbolisch bedeutsam ist, auch historische Elemente enthält, also Dinge, die sich in der Erscheinungswelt zugetragen haben, ... ist nicht von ausschlaggebender Wichtigkeit?" (45). Ist es nicht „Idealismus", wenn er die ganze Erzählung vom Sündenfall symbolisch deutet, wenn ihn das Rätsel der Erbsünde zur Annahme einer Praeexistenz der Seele treibt? Ist es nicht „Idealismus", wenn er Christus zu einer Idee verflüchtigt? (28). Oder wenn nach ihm in der Dreieinigkeit von Kraft, Ethos, Gesetz das Wesen des im Kosmos wirkenden Gottes, soweit es uns geoffenbart ist, sich auszuprägen scheint? Für ihn hat das Sichtbare an sich überhaupt keine Realität, es trägt sie nur von einem Unsichtbaren zu Lehen (63). Nach all dem muß man ihm Recht geben, wenn er im Vorwort schreibt: „Möglich, daß dereinst ein höherer Ausgleich zwischen beiden (Konfessionen) gefunden wird, gegenwärtig ist die Stunde dafür kaum gekommen." Schoemann.

Vilmar, A. Fr. Chr., Theologisch-kirchliche Aufsätze. Hgg. v. K. Ramge. gr. 8° (194 S.) München 1938, P. Müller. *M* 4.80; geb. *M* 5.80. — Die von Pfarrer Ramge hiermit erstmalig *gesammelt* herausgegebenen theologisch-kirchlichen Aufsätze August Vilmars entstammen sämtlich dem Staats- und Gesellschaftslexikon von H. Wagener (Berlin 1859—1866), für das Vilmar mit einer reichen Fülle von Beiträgen der verschiedensten Art tätig war. Schon Vilmars erster Biograph I. H. Leimbach (1875) hielt die baldige Wiederveröffentlichung der genannten theologischen Aufsätze für dringend geboten. Vilmars verflossener 70. Todestag (30. Juli 1938) sieht jene Wiederveröffentlichung endlich verwirklicht. R. widmet die vorliegende Schrift dem Deutschen Luthertum mit der inständigen Bitte, „daß Vilmar, der heute nicht nur wiederentdeckt, sondern vielmehr heute erst richtig verstanden wird, auch wirklich in den heutigen kirchlichen Kämpfen und Wirren gehört werde". Es kann nicht so sehr der Sinn unserer Anzeige sein, zu den mannigfachen Aufsätzen *dogmatisch* Stellung zu nehmen; deuten wir nur deren thematischen Umfang stichwortartig an: aus dem Bereich der Glaubenslehre (Christentum, Evang. Konfession, Augsburger Konfession, Maria, Abendmahlsstreit, Fegfeuer); des Kirchenrechts (Hierarchie, Episkopalsystem, Territorialsystem, Synodal- und Presbyterialverfassung, Papsttum); der Moraltheologie (Kasuistik); des Kultus (Kirchenlied, Gesangbücher, Erbauungsschriften); der Grund- bzw. Nebenerscheinungen der Religion (Mystik, Theosophie, Aberglaube, Abgötterei). Offensichtlich kam es dem Herausgeber darauf an, Vilmars Persönlichkeit sich selber exponieren zu lassen; von geflissentlichen historischen Sachergänzungen bzw. Erklärungen usw. wird deshalb wohl abgesehen; umso gewissenhafter und einläßlicher sind aber Personal- und Sachregister ausgestaltet, die den Zugang zu Vilmars Eigengedanken und -auffassungen wesentlich erleichtern. Gummersbach.

Meißner, E., Der Kirchenbegriff Johann Heinrich Wicherns: Beitr. z. Förd. christl. Theol. 39 (1938) 358—581. — Wichern, der Vater der protestantischen „Innern Mission" und Gründer des „Rauhen Hauses" in Hamburg, hat ohne Zweifel aus christlichem Geiste viele Werke der Nächstenliebe vollbracht. Er kam nicht aus der Gelehrtenzunft, noch weniger aus einer bestimmten Schule, sondern aus dem überlieferten, speziell lutherischen, Christentum heraus. Es ist darum recht anregend zu sehen, wie sich in seinem Geiste der Kirchenbegriff gestaltete. M. gibt zunächst einen kurzen Überblick über die Einflüsse, die auf Wicherns Entwicklungsgang einwirkten und stellt dann seinen Kirchenbegriff dar, der

johanneische Liebe mit dem synoptischen Reich Gottes zur Communio Sanctorum, zur Una Sancta, zu vereinen sucht. Endlich wird die „Gestalt der Kirche", ihre Erkennbarkeit (aus dem Glauben), ihr Amt, allgemeines Priestertum, Bekenntnis, Liebe, Aufgabe, Grenzen behandelt. — Der katholischen Kirche gegenüber hat W. begreiflicherweise viel Vorurteile, wenn er ihr auch niemals gehässig, zeitweise sogar positiv vertrauend gegenüberstand.
† Kösters.

Siegfried, Th., Theologie als Religionswissenschaft bei Rudolf Otto. ZThK 19 (1938) 16—45. — Das ganze Heft ist dem Andenken Rudolf Ottos gewidmet. Die einzelnen Aufsätze enthalten: H. Frick: Rudolf Otto innerhalb der theologischen Studien. Th. Siegfried: Theologie als Religionswissenschaft bei Rudolf Otto. G. Wünsch: Grundriß und Grundfragen der theologischen Ethik Rudolf Ottos. G. van der Leeuw: Rudolf Otto und die Religionsgeschichte. G. Mensching: Rudolf Ottos religionsgeschichtliche Arbeit. H. Mulert: Ottos ökumenisches Interesse. — Das eigentlich Charakteristische an Otto hebt treffend Siegfried hervor: „Rudolf Otto hat weder eine ausgebaute Religionsphilosophie, noch ein abgerundetes dogmatisches System hinterlassen" (16). Er schwankt zwischen beiden Gebieten hin und her. Religionsphilosophische Untersuchungen erheben einen theologischen Anspruch, und die Theologie will kritisch-philosophisch sein. Die Wahrheit könne ja letztlich nur eine sein. So hat Otto die Theologie ‚aus der Sackgasse befreit', in die sie geraten sei, „seit sie das Feld der Wirklichkeit dem profanen Denken überließ, um kompensatorisch eine Traumwelt religiöser Ideologie aufzubauen" (16). Die transzendentale Methode religiöser Wissenschaft, die „als Selbstbesinnung anhebend in Sachbesinnung mündet", nennt Otto Theologie. — Von wahrer christlicher Offenbarung bleibt natürlich nichts mehr übrig. † Kösters.

Schlink, E., Die Gemeinde Jesu Christi und die Anfechtung (Theol. Existenz heute 59). gr. 8° (35 S.) München 1938, Kaiser. *M* 0.80. — Die heute so brennende Frage nach dem Grund der großen Anfechtung der Kirche wird hier tief religiös dahin gelöst, daß nicht bloß die Menschen oder der Teufel, sondern auch Gott selbst seine Kirche in ihnen anfechte. Gerade darin sieht Sch. mit Recht das Zeichen echter Kirche. Wenn freilich der Gegensatz so scharf gefaßt wird, daß er „rational" nicht mehr in einer Einheit des Gottesbegriffes gelöst werden kann, sondern nur mehr „im Gebete", dann dürfte hier wohl die „Ratio" zu sehr mit „Welt" gleichgesetzt sein. Denn was Sch. schön über den inneren religiösen Wert der Anfechtung sagt, ist bereits „Grund", warum der gütige Gott sie schickt. Denn auch die religiöse Seite gehört mit zur „Ratio", die ganzheitliche Funktion ist. In dieser Weiterführung des Gedankens wird dann auch die beigefügte Auslegung von Jakobs Kampf mit Jahwe (Gen 32, 23) aus der Dialektik zur Einheit der Gedanken vertieft werden können. Weisweiler.

4. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes.

Stegmüller, O., Berliner Septuagintafragmente (Berl. Klassikertexte a. d. Staatl. Museen 8). gr. 8° (75 S.) Berlin 1939, Weidmann. *M* 10.—. — Die vorliegende Ausgabe enthält 26 Septuagintafragmente aus den „Berliner Staatlichen Museen". Die

Texte entstammen der Zeit vom 3. bis zum 8. Jahrh. Zwei Genesisstücke (P 6770 = Gen 5, 10—12 + 5, 28—30; und P 9778 = Gen 27, 29—28, 5) wurden schon — nach privater Abschrift — von Brooke-Mc Lean verwertet, ähnlich die meisten Psalmenfragmente in der Ausgabe von Rahlfs, Psalmi cum Odis (Göttingen 1931). Von all diesen Fragmenten wird aber der genaue Wortlaut hier zum ersten Mal veröffentlicht. Bei einigen Texten werden außerdem (auf vier Tafeln) Faksimilia beigegeben. Den einzelnen Fragmenten wird jedesmal ein eingehender philologischer und textkritischer Kommentar beigefügt. S. 65—74 besprechen in systematischer Form die „Ergebnisse" der Veröffentlichung. Bezüglich „Schreibstoff, Buchformate, Beschriftung der Seiten, Buchumfang, Schrift, Satz- und Lesezeichen, Abkürzungen, Orthographie und Sprache" sind die Ergebnisse nicht eigentlich überraschend. Sie zeigen erneut jene Einzelheiten, die aus anderen griechischen Texten dieser Zeit bekannt waren. Lehrreich ist betreffs der Orthographie die Bestätigung der schon oft beobachteten Tatsache, welch entscheidenden Einfluß die Individualität des Schreibers und seiner Situation ausübt. „So viele Schreiber, so viele Variationen" (69). Für die Textkritik wird wohl sicher besonders bedeutsam werden P 11 778 (Nr. 17). Es ist ein Papyrusblatt aus dem Anfang des 3. Jahrh. („Um 220 n. Chr."). Es enthält Job 33, 23—24 und 34, 10—15. St. meint von diesem Text: er „gibt uns Zeugnis von einer selbständigen alten Übersetzung nach einer hebräischen Hs., einer Übersetzung, die allem Anschein nach viele Vorzüge vor dem uns sonst überlieferten Jobtext der LXX hatte" (54). Closen.

Schneider, H., Die altlateinischen biblischen Cantica (Texte u. Arb., hrsg. d. d. Erzabtei Beuron I, 29—30). gr. 8° (XV u. 196 S.) Beuron 1938, Beur. Kunstverl. *M* 12.—. — Der Gegenstand der Arbeit sind die biblischen Cantica der kirchlichen Liturgie in ihrer altlateinischen Textform. Aus „biblischem, liturgischem und patristischem Material die Geschichte der lateinischen Cantica abzulesen, ist das Ziel unserer Untersuchung" (3). In 9 Kap. wird die Entstehung einer geschlossenen Sammlung biblischer Cantica und ihre Weiterentwicklung in den verschiedenen Liturgiekreisen untersucht und dabei jeweils Rolle und Bedeutung altlateinischer Textformen nachgewiesen. Von besonderem Interesse sind z. B. Kap. 3 über „die biblischen Cantica im Psalter von Verona", der „uns weitaus die altertümlichsten Cantica-Texte von allen Lateinern überliefert hat" (46), wie auch Kap. 7 über „die Cantica in der altspanischen Liturgie", die die reichste Entfaltung biblischer Cantica aufweist. — Die Studie ist außerordentlich sorgfältig und genau gearbeitet und bietet auf jeder Seite eine Fülle von Einzelergebnissen text- und liturgiegeschichtlicher Art. Für die Textgegeschichte der hl. Schrift ist das wichtigste Ergebnis zweifellos dies, daß Sch. mit seiner Arbeit tragfähige Beweise für die *Einheit* der altlateinischen Erstübersetzung bringt. Diese war von mehreren Übersetzern gearbeitet und wurde die *eine* Wurzel, aus der sich die Mannigfaltigkeit der späteren altlateinischen Textformen entwickelte. Closen.

* * *

Karpp, H., Das Alte Testament in der Geschichte der Kirche, seine Geltung und seine Wirkung (Aus der Welt der Bibel 21). 8° (104 S.) Berlin 1939, Furche. *M* 2.—. — K. untersucht die „Geschichte des AT in der neutestamentlichen Kirche". Er möchte dadurch Hilfen und Beiträge schaffen, die eine Stellungnahme des heutigen Menschen zum AT vorbereiten und ausbilden. Auf äußerst

engem Raum wird ein sehr weitschichtiger Stoff behandelt. So kann die Darstellung nur in gedrängten Überblicken erfolgen. Die Auswahl der Beispiele ist durchweg recht glücklich. Überall zeigt sich das Bemühen des Verf., die christliche Geschichte des AT sachlich und ruhig zu beschreiben und zu werten. Unter den Ergebnissen der Studie sind vor allem zwei zu nennen. Der starke Einfluß des AT im Leben der Kirche beweist von neuem „die Einheit der Bibel" (96). Gleichwohl bedeutete die Übernahme des AT für die christliche Kirche in keiner Weise einen „Anschluß an das Judentum" (97). Closen.

Hamp, V., Der Begriff „Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen. Ein exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-Spekulationen. gr. 8° (XX u. 218 S.) München 1938, Filser. *M* 15.—. — Eine doppelte Erkenntnis hat zu dieser Arbeit geführt. Einmal die zweifellos richtige Auffassung, daß es begründet ist, die Wort-Gottes-Vorstellungen (Memra-Jahweh) der aramäischen Bibelübersetzungen daraufhin zu prüfen, ob sie Anlaß und Vorbereitung der Logos-Theologie des Apostels Johannes waren. Denn selbst wenn diese Übersetzungen erst in späterer Zeit fertig niedergelegt und redigiert wurden, so enthalten sie doch sehr viel altes Ideen-, Sprach- und Übersetzungsgut, so daß ihre Auffassungen sehr wohl als Quelle johanneïscher Theologie in Frage kommen könnten. Eine zweite Voraussetzung der vorliegenden Arbeit ist die Tatsache, daß in den bisherigen Studien über die Targume in ihrem Verhältnis zum johanneïschen Logosbegriff zu viel mit bloßen Gelegenheitszitaten gearbeitet wurde, ohne daß eine wirklich vollständige Erfassung der Wort-Vorstellungen der Targume erarbeitet gewesen wäre. Hier setzt H. ein. Mit bewundernswertem Fleiß stellt er das ganze Material der Wort-Begriffe und der zugehörigen Übersetzungsformen aus den aramäischen Bibelübersetzungen zusammen und arbeitet sodann diese Texte vor allem unter der Rücksicht durch, inwiefern durch den Memra-Jahweh-Begriff eine Sonderhypostase in Gott behauptet oder vorbereitet wurde. Das Ergebnis ist negativ. „Eine Hypostasentheologie ist in den Tgn nicht vorhanden. — Der ‚Wort'-Begriff entwickelte sich vom rein appellativischen Sinn zu einer innergöttlichen Eigenschaft, dann zu einer pronominalen und bloß mehr phraseologischen Bedeutung" (204). — Bei aller Anerkennung von Methode, Leistung und Ergebnis der sorgfältigen und gedankenreichen Studie H.s möchte es doch so scheinen, als wenn der Verf. im Hypostasenproblem eine etwas zu negative Stellung einnähme. Schon in III, B, 2, bei der Untersuchung der „scheinbaren Hypostasen in der jüdischen Theologie" könnte es auffallen, daß die Frage nach dem „Engel-Jahwehs" überhaupt nicht berührt zu werden scheint, trotzdem an anderen Stellen der Arbeit die Belege gebracht sind, die zeigen, wie die Engel- und die Memra-Ideen in den Targumen nahe beieinander liegen (z. B. 75). Besonders in dem Abschnitt über die „Weisheit" als Hypostase ist die Haltung H.s wohl sicher zu negativ (120—123), im Zusammenhang wohl mit einer gewissen Übersteigerung in der Festlegung des Hypostasenbegriffes. Wenn man in solchen Untersuchungen nach einem durchaus fertigen und klar umrissenen Begriff der Hypostase fragt, so mag die Antwort negativ lauten müssen. Aber gibt es nicht Andeutungen und geistesgeschichtliche Vorbereitungen, die auf die spätere Ausbildung eines theologischen Begriffes der Offenbarung hinweisen? Es möchte uns scheinen, als wenn die sonst so ausgezeichnete Arbeit H.s für diese behutsam abzutasten-

den Zwischenstufen in der Entwicklung eines theologischen Gedankens nicht immer ganz das nötige Empfinden gezeigt hätte, und als wenn durch stärkere Beachtung solcher Ideen die Ergebnisse seiner Darstellung die eine oder andere nützliche Ergänzung erfahren könnten. Closen.

Fernández, A., S. J., Commentarius in librum Josue (Curs. Scr. S. II, 5). gr. 8° (XVIII u. 291 S.) Paris 1938, Lethielleux. — Der Verf. dieses neuen Josuekommentars aus dem Curs. Scr. S. weilt seit vielen Jahren im Heiligen Lande (Pont. Bibl. Inst., Jerusalem). In zahllosen Studienfahrten, die er nicht selten als hochverdienter Leiter der Unternehmung führte, hat er sich eine außergewöhnlich reiche und genaue Kenntnis des Landes, seiner Geschichte und Archäologie erworben, die ihn sicher wie wenige andere befähigte, die Erklärung des Buches Josue zu schreiben. — Die *drucktechnische Ausstattung* des Bandes stellt dem früheren Josuekommentar der Sammlung gegenüber eine ganz bedeutende Verbesserung dar. Skizzen (z. B. von den Mauern Jerichos [93], der Gegend von et-Tell-Hai [110]) sowie eine in großem Format beigefügte Karte des damaligen Palästina veranschaulichen die Erklärung des Textes. Die *Literaturverarbeitung* ist sehr vollständig und schreitet bis zu den jüngsten Veröffentlichungen vor. Selbst die Arbeit von Noth (im Handbuch von Eißfeldt) aus dem gleichen Erscheinungsjahr hat noch manche Beachtung in Text und Anmerkung gefunden. In *literar- und textkritischen Fragen* nimmt der Verf. jenen vorsichtigen und ausgleichenden Standpunkt ein, der schon aus seinen früheren Arbeiten, vor allem in Biblica und Estudios Eclesiásticos, bekannt ist und der immer noch die meiste Aussicht bietet, der wirklichen Entstehung und Geschichte dieser heiligen Bücher Israels am nächsten zu kommen. F. scheut gewiß nicht vor Verbesserungen und Streichungen im Texte zurück, wie zahlreiche Stellen seines Kommentars beweisen, aber er geht bei ihnen äußerst behutsam voran. Was die Beurteilung des *Geschichtswertes* seines Dokumentes angeht, so stellt sich F. in sehr würdiger und kraftvoller Weise den maßlosen Übertreibungen entgegen, die Eigenart und Bedeutung des Buches Josue eigentlich nur noch in „ätiologischer Legende" sehen möchten (bes. 10—14). Bezüglich der in den letzten Jahren viel disputierten Frage einer Gleichsetzung von et-Tell und Hai hält F. aus sehr klug abgewogenen Gründen vorläufig an der Ansicht fest, die die Identität bejaht (115—119). Und man wird nicht sagen können, daß diese Auffassung weniger begründet sei als z. B. die Stellungnahme, die zu dieser Frage auf dem Göttinger Kongreß (4.—10. 9. 35) eingenommen wurde (vgl. Bhft. 66 zur ZAW, 22) und die in exegetischen Kreisen damals weiteste Beachtung fand. — Zahlreiche *Exkurse* unterstützen die fortlaufende Erklärung des Buches (z. B. über das Problem des sittlichen Rechtes oder Unrechtes Israels bei seinem Einmarsch in Kanaan [79 f.]; den Bann, den die Israeliten an Städten und Menschen vollstreckten [104 f.]; die „Grausamkeiten" Israels bei der Eroberung des Landes [158—162]; usw.). — So ist das Werk sicherlich eine sehr inhaltsreiche und gründliche Kommentierung des Buches von der „Landnahme" Israels in Kanaan. Closen.

Ubbelohde, H., Fluchpsalmen und alttestamentliche Sittlichkeit. 8° (XV u. 213 S.) Breslau 1938. Dissertation. — Die Studie U.s ist wohl sicher die ausführlichste und gründlichste Arbeit, die in den letzten Jahrzehnten über die sogenannten „Fluchpsalmen" erschienen ist. Der Verf. gibt zunächst eine methodisch sehr geschickt angelegte Exegese der in Frage kommenden biblischen

Texte (4—170) und legt dann eine „Moraltheologisch-dogmatische Untersuchung der Fluchpsalmen" vor (171—213) über die sittliche Bewertung dieser Gebete und ihre Vereinbarung mit dem Charisma der Inspiration. Zu den großen Vorteilen der Arbeit U.s gehört es, daß er die „Fluchpsalmen" nicht als abstrakte Größen behandelt, sondern — so weit das überhaupt noch literargeschichtlich möglich ist — in das konkrete Getriebe der Welt ihrer Entstehung hineinstellt. Das Leben der Menschen, die diese Worte ein erstes Mal gesprochen, bleibt noch immer die beste Exegese ihres Betens. Im Lichte dieses Gedankens mildern sich viele Bedenken, die man haben müßte, wenn man voreilig solche Gebete nur mit der Genauigkeit und Erklärungsfülle moderner moraltheologischer Lehrbücher vergliche. Im Dienste dieser Überlegung stehen bei U. z. B. die Abschnitte über den Vergleich der Fluchpsalmen mit anderen biblischen Texten (14—26), über den Vergleich mit neuzeitlichen arabischen Verwünschungen und Höflichkeitsformeln (55—64). Der sorgfältigen Exegese U.s ist es auch zu danken, daß die Motive, die sich in den alttestamentlichen Klageliedern und Ideen der Bergpredigt nähern, sehr klar und gut hervorgehoben werden (170). Viele äußerst wertvolle Gedanken zur Lösung des Problems der „Fluchgebete" werden zusammengetragen und im einzelnen ausführlich begründet. Ich erinnere z. B. an die Aufstellung: „Die einzelnen in den Fluchpsalmen vorkommenden ausführlichen und grauenhaften Verwünschungen und Verfluchungen sind nicht *wörtlich* zu nehmen. Sie haben zumeist nur einen *allgemeinen* Sinn, indem sie den Feinden die göttliche Strafe wünschen" (10). — Der Auffassung, daß dies Anwünschen göttlicher Strafen in vielen Fällen „erlaubt", mit dem Naturgesetz vereinbar, sein könne, gibt U. weiten Raum. Aber auch für ihn bleibt ein Restbestand — vielleicht setzt er ihn sogar reichlich hoch an — von Haßgedanken und -empfindungen, die durch die Inspiration dieser Lieder zwar mitgeteilt, aber nicht gutgeheißen werden (202). Darüber, wie weit die Grenzen dieses Gedankens in jedem Einzelfall richtig umschrieben werden, könnte man begreiflicherweise gelegentlich ein wenig anderer Meinung sein. Aber auch da, wo man sich der Auffassung des Verf. nicht ohne weiteres anschließen kann — z. B. bei seiner Erklärung vom Ausrottungsbefehl gegen die Kanaaniter (196 f.; vgl. Dt. 20, 10—18) —, wird man doch stets den großen theologischen Ernst und die wissenschaftliche Methode bewundern, mit der U. seinen schwierigen Stoff zu meistern versucht hat. Closen.

Fischer, J., Das Buch Isaias, II. Teil: Kap. 40—66 (Bonner-Bibel VII, 1/2). gr. 8° (VIII u. 225 S.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 6.90; geb. *M* 8.70. — Der erste Teil dieses Kommentars (Bonn 1937) wurde in dieser Zeitschrift schon besprochen (Schol 13 [1938] 293 f.). Was dort über die hohen exegetischen und theologischen Vorzüge von F.s Isaias-Erklärung gesagt wurde, müssen wir auch für diesen zweiten Teil des Werkes mit größter Freude und Anerkennung wiederholen. Freilich können wir es auch nicht gut vermeiden, auf einige Bedenken zurückzukommen, die wir damals bezüglich der Auffassung des Verf. von der literarischen Einheit des Buches äußerten. Selbstverständlich wird sich jeder, der sich nicht nur in summarischen Überblicken, sondern auch in ernster wissenschaftlicher Kleinarbeit mit Isaias beschäftigt hat — und der um die exegetische Wissenschaft hochverdiente Verf. hat das Zeit seines Lebens mit größter Hingabe getan —, der schweren literarkritischen Problematik des Buches bewußt sein. Gleich-

wohl scheint uns die hier vorgetragene und angedeutete Ansicht keine voll geklärte und ausgeglichene Auffassung darzustellen. — Die Stellungnahme des Verf.s zum Dekret der Bibelkommission vom 29. 6. 1908 ist wohl nicht ganz eindeutig (5). Daß damit „eine endgültige Entscheidung nicht beabsichtigt war", ist im dogmatischen Sinne selbstverständlich richtig. Aber es hätte doch wohl stärker betont werden können, daß dies Dekret heute noch im gleichen Maße gilt wie im Jahre 1908. Gewiß ist durch „die vorsichtige Fassung" (ebd.), z. B. im „Dubium V" ausdrücklich nur behauptet, es lägen keine durchschlagenden Gründe für die literarkritische Auflösung des Buches Isaias vor. Aber auch in den drei Jahrzehnten, die inzwischen vergangen sind, wurden keine wesentlich neuen Gesichtspunkte in der Literarkritik an Isaias erarbeitet, die entscheidend über die Argumente hinausgegangen wären, wie sie schon in den voraufgegangenen hundert Jahren zusammengestellt waren. Nein, die so überaus lehrreiche Geschichte der Isaias-Exegese in den letzten drei Jahrzehnten zeigt ein ständiges Schwanken zwischen kritischer Auflösung der Perikopen und der Rekonstruktion literarischer Einheiten, sowie zahlreiche vergebliche Versuche, die literargeschichtlich überlieferte Einheit des Buches verständlich zu machen. Gerade diese Geschichte der Isaias-Exegese hätte wohl in der Bewertung der Deutero- und Trito-Isaiasfrage eine noch etwas größere Zurückhaltung empfehlen können. — Aber es wäre ungerecht, wollte man eine — wenn auch nur kurze — Besprechung dieses Bandes mit einer kritischen Überlegung beschließen. Jede Seite des Werkes legt Zeugnis ab von außerordentlich viel ernstem Bemühen um die Deutung von Is 40—66. Vorzügliche theologische Kapitel, z. B. über das „Gottesknechtproblem" (8—21), führen tief in die Gedanken des Propheten ein. All das sichert dem Verf. gewiß den bleibenden und aufrichtigen Dank der exegetischen Wissenschaft. Closen.

Lauck, W., Das Buch Jeremias (Herders Bibelkomm. XI, 1). gr. 8° (XII u. 344 S.) Freiburg 1938, Herder. *M* 6.40; geb. *M* 8.80. — Die Anlage dieser Jeremiaserklärung ist bestimmt durch Ziel und Eigenart der Sammlung, in der sie erscheint. Einen ins einzelne gehenden wissenschaftlichen Apparat, zahlreiche Anmerkungen u. d. m. darf man also nicht erwarten. Geboten wird eine sorgsame, genaue Übersetzung in kraftvoller, fast herber Sprache, sodann eine tief religiöse, historisch und theologisch gut durchgearbeitete Ausdeutung des Textes. Man würde nun dem Werke Unrecht tun, wollte man wegen seiner allgemeineren, schlichteren Aufmachung seine sachlich wissenschaftliche Bedeutung geringschätzen. Schon das Vorwort enthält eine Reihe grundsätzlicher Darlegungen über Schriftdeutung, Textkritik und Übersetzung, denen hohe wissenschaftliche Bedeutung zukommt. Was z. B. (V f.) über Wert und Grenzen der „Konjektur" für die Textkritik gesagt wird, verdient „programmatisch" zu werden für eine Textkritik des AT überhaupt. Ähnliches gilt von manchen Partien der folgenden Bucherklärung. Der Abschnitt über das bekannte Aenigma aller Jeremiasexegese (220—223) „femina circumdabit virum" (31, 22b) gehört in seinem theologischen Wagemut in Einheit mit seiner philologischen Exaktheit vielleicht zum besten, was je über die Stelle geschrieben wurde. — In einzelnen Fällen geht die religiöse Reflexion, die der Absicht des Herderkommentars entsprechend „die Erklärung für das Leben" ausführen möchte, wohl ein wenig zu weit. So z. B. die — in ihrer Kürze fast mißverständlichen — Bemerkungen über die Überwindung von Glau-

benszweifeln (240), wie auch die Anweisungen bezüglich der Beichtvorsätze (281). Gelegentlich hätte statt längerer psychologischer Reflexionen, die ziemlich weit vom Text abliegen, die objektive Beziehung zu den Schriften des Neuen Bundes stärker herausgearbeitet werden können. So z. B. (234—241) das Verhältnis des Ackerkaufes in Anatot zur Anschaffung des Töpferackers durch die Pharisäer (Jer 32, 6—10 und Mt 27, 7—10).

Closen.

Robinson, Th. H. und Horst, Fr., Die zwölf Kleinen Propheten [Bogen 11—17] (Handbuch zum AT I, 14). gr. 8° (I—VI u. 161—267 S.) Tübingen 1938, Mohr. *M* 4.80. — Der erste Teil dieses Kommentars zum Zwölfprophetenbuch (Bogen 1—10) wurde in dieser Zeitschrift schon früher besprochen (Schol 13 [1938] 294 f.). So mögen an dieser Stelle bezüglich des jetzt vorliegenden zweiten Teiles einige ergänzende Bemerkungen genügen. Die Erklärung des Textes zeichnet sich auch hier aus durch prachtvolle Herausarbeitung der literarischen Eigenart der prophetischen Predigten und Lieder. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die vorzüglich gelungene Darstellung des sehr schwierigen und dunklen Kapitels Hab 3 (180 ff.). In umstrittenen historischen Fragen zeigt das Werk ein ruhiges und vorsichtig abwägendes Urteil. Ich erinnere z. B. an die Behandlung des Skythen-Problems beim Propheten Zephanja (184 f.). Auch die tieferen theologischen Fragen werden immer wieder mit großer Gründlichkeit und in ansprechender Form behandelt. Der Abschnitt Zach 9, 9 f. über den „König der Heilszeit" bietet z. B. eine solch treffende Deutung eines theologisch wichtigen Textes (239). Freilich hätte hier der eigentlich messianische Charakter des Zukunftsbildes noch stärker betont werden müssen. Weniger befriedigend erscheint uns die Erklärung von Mal 1, 11. „In einem so partikular bestimmten Denken ist eine Aussage wie 1, 11 schlechterdings nicht begreiflich" (254). Erstens ist die partikulare Art der Gedankenwelt des Propheten vom Verf. doch wohl ein wenig überbetont worden. Und zweitens muß man sicher ernsthaft mit der Möglichkeit rechnen, daß in Mal 1, 11 nicht von einer „Tatsache der Gegenwart", wie H. annimmt, sondern von einer „Verheißung der Zukunft" die Rede ist. So kommt das eigentlich „Unbegreifliche" entscheidend wohl nur daher, daß das Prophetisch-zukünftige der Aussage nicht stark genug beachtet worden ist (vgl. 259).

Closen.

Duesberg, H., O. S. B., Les Scribes Inspirés, Introduction aux livres sapientiaux de la Bible, Le livre des Proverbes. gr. 8° (592 S.) Paris 1938, Desclée. *Fr* 100.—. — Will man das Wort „Introduction", das D. im Titel seines Buches gebraucht, der Absicht des Verf. entsprechend auffassen, so muß man es in einem viel umfassenderen und tieferen Sinne verstehen, als es gewöhnlich in der exegetischen Literatur genommen wird. Es handelt sich hier um eine exegetisch-theologische Einführung in *Geist* und *Inhalt* der Weisheitsbücher der Hl. Schrift, im vorliegenden Band vor allem der Prov. Es ist eine Art wirklicher „Exegese", aber Exegese in einer ganz originellen, man möchte sagen „systematischen" Form. Es ist keine von Vers zu Vers, von Kapitel zu Kapitel fortschreitende Erläuterung der einzelnen Worte und Sätze. Es ist eine geistige Verarbeitung und Darstellung von Milieu, Doktrin und Geschichte des ganzen Buches und eben schon durch diese methodische Auffassung eine äußerst anregende und gedankenreiche Arbeit. Sie vermeidet den Nachteil des „Kommentars", der, um

„vollständig" zu sein, stets sehr vieles noch einmal sagen muß, was längst gesagt war. Gleichwohl bietet die systematische Zusammenschau den Vorteil einer wirklichen Erfassung des *ganzen* Buches. — In der Durchführung seiner Deutung der Prov stellt D. den Gedanken stark in den Vordergrund, daß die Hauptarbeit der Exegese stets bestehen muß in der „Rekonstruktion der Umwelt", in der die Bücher entstanden. Aus dieser Einstellung heraus schrieb der Verf. die drei grundlegenden Kapitel über die Weisheitsliteratur der Ägypter, die Abschnitte über Regierungskunst und Verwaltungstätigkeit Salomons, die Lebensart der Beamten und „Schreiber" am israelitischen Hof, in denen wir nach D. die Hauptmitarbeiter am Zustandekommen der israelitischen Weisheitsliteratur und zugleich den Leserkreis, für den sie bestimmt war, zu sehen haben. — Bezüglich des Inhaltes der Prov arbeitet D. eine höchst originelle Auffassung heraus, die wohl kaum ungeteilten Beifall aller Exegeten finden wird, die aber sicher sehr viel wahres enthält und deswegen auf jeden Fall einen sehr wertvollen Beitrag zur Exegese der Prov darstellt. D. will die scheinbare „Diesseitigkeit" der hier gebotenen „Weisheitslehren" vor allem erklären aus dem beschränkten Leserkreis, für den sie geschrieben waren. Diese Leser seien die jungen, vornehmen Israeliten gewesen, die sich auf die Laufbahn des „Schreibers", Höflings, „Weisen" oder Verwaltungsbeamten vorbereiteten. „Le problème consistait pour eux à construire une théorie du succès qui demeurât subordonné à la morale de Yahweh" (456). Bei diesen Menschen hatte es nicht viel pädagogischen Sinn, gleich das Höchste an sittlichem Heldentum zu verlangen. Die unmittelbar praktische Aufgabe bestand ihnen gegenüber darin, sie mitten in den Intrigen und Gefährdungen des Hoflebens auf einem geraden Wege sittlicher Pflichterfüllung zu halten, besonders durch den Hinweis auf die göttliche Gerechtigkeit, die letztlich doch immer zum Triumph über das Böse gelangen wird. Und dieser praktischen Lebensweisheit soll die oft so „hausbackene" Moral der Prov dienen. Vorzüglich kommt dabei in der Darstellung D.s zum Ausdruck, wie in den Prov von ägyptischen Weisheitsbüchern übernommene literarische Arten und ethische Grundsätze sich mit dem religiösen Sondergut der monotheistischen Offenbarung einen. Closen.

Fichtner, J., Weisheit Salomos (Handbuch zum AT II, 6). gr. 8° (70 S.) Tübingen 1938, Mohr. *M* 2.90. — Der Kommentar F.s zu Sap eröffnet in der Ausgabe des Handbuches zum AT die Reihe der deuterokanonischen Schriften. Die Abfassung des Buches setzt F. in die Zeit zwischen 100 und 50 v. Chr. Es sei in Ägypten, und zwar in Alexandria, geschrieben. Die Hypothese eines semitischen Originals lehnt der Verf. mit überzeugenden Gründen ab und nimmt einen einheitlichen original-griechischen Text für die ganze Schrift an (6 f.). Die Darlegung über „Einheit und Komposition" (7) ist das Muster einer besonnenen literarkritischen Argumentation, die, obgleich „mancherlei sachliche Gründe gegen eine Einheit der Sap zu sprechen scheinen", dennoch an der „Einheit des Buches bei aller Vielgestaltigkeit der Teile" festhält. — In der literarischen Behandlung der Texte läßt F. den Gedanken der „Leitworte" oder „Motivworte" sehr eindringlich hervortreten. Darin liegt naturgemäß ein starker Hinweis auf die im Grunde genommen echt semitisch-hebräische Denkweise dieses griechisch schreibenden Hagiographen. Diese Beobachtung stimmt völlig mit dem überein, was F. von der ganzen Ideenwelt des Verf. sagt. Seine Gedanken sind in ihrem wesentlichen Inhalt

entscheidend hebräisch-biblisch bestimmt, ohne daß man — freilich nicht sehr tiefgehende — Einflüsse der griechischen Philosophie auf sein geistiges Arbeiten abstreiten müßte. — Der theologische Gedankengang des Buches wird in kurzem Aufriß (5) und längerer Darlegung (7) klar herausgearbeitet. Bei der Durchführung dieser Ideen im Kommentar ist sehr lehrreich, wie stark F. in Sap das apokalyptische Moment betont. Er möchte die Sap am liebsten als „apokalyptisierendes Weisheitsbuch" bezeichnen (8). Bei der näheren Begründung dieser Idee (42 f.) geht F. bis zu der — in ihrer Allgemeinheit wohl selbst für den dritten Teil (10, 1—19, 22) ein wenig übersteigerten — Aufstellung: „Alles, was Sap belehrend aus der Vergangenheit berichtet, hat eine apokalyptische Spitze: Das Handeln Gottes an Israel und Ägypten vor rund einem Jahrtausend ist der Prototyp seines Handelns in der Endzeit" (43). Closen.

* * *

Sickenberger, J., Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament (Herdersche theol. Grundrisse). 5. u. 6. Aufl. gr. 8° (XII u. 180 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 3.50; geb. *M* 4.50. — Diese neue Aufl. der bekannten neutestamentl. Einleitung erscheint nicht nur in größerem Format, sondern auch durchweg überarbeitet und erweitert. Dabei ist die Grundeinstellung unverändert geblieben. Hier und da hat sich der Verf. gegen früher bestimmter ausgedrückt; z. B. hält er jetzt dafür, daß der Gal wohl in der 2. Hälfte des ephesinischen Aufenthaltes Pauli (56 bis Anfang 57), weniger wahrscheinlich während des folgenden korinthischen (Winter 57/58) geschrieben ist (114), während er früher nur ganz allgemein den ephesinischen oder spätestens den korinthischen Aufenthalt in Erwägung zog. Bei den Evangelien behandelt er jetzt Mk an erster Stelle. Das entspricht seiner bekannten Auffassung von der synoptischen Frage, nach der unser kanonischer Mt (wie auch Lk) auf die griechische Übersetzung des aramäischen Ur-Mt, d. h. der von Papias erwähnten „Logia" des Matthäus, und auf Mk zurückgeht, so zwar, daß er in der Hauptsache mit dem Ur-Mt übereinstimmt, der darum neben den Reden Jesu auch einen guten Teil der bei Mk berichteten Tatsachen enthalten haben müsse. Daß damit nicht der sogenannten Zweiquellentheorie das Wort geredet ist, nach der die anonyme Redequelle Q entweder nicht von Matthäus stammt oder doch nicht der Hauptsache nach mit dem kanonischen Mt übereinstimmt, braucht nicht eigens betont zu werden. Freilich bleibt es schwer verständlich, wie nicht nur die aramäische Urschrift des Mt, sondern auch ihre griechische Übersetzung, die dem hl. Lukas und dem Verf. des kanonischen Mt noch vorgelegen hätte, spurlos verschwunden und statt dieser apostolischen Schrift eine spätere Überarbeitung einfach unter dem Namen des Matthäus in den Kanon aufgenommen wäre. Bei dem Überblick über die katholische Kritik könnte der Satz: „Soweit diese Dekrete (der Bibelkommission) nicht Folgerungen aus dogmatischen Tatsachen aussprechen, sind sie nicht unfehlbar und irreformabel" (7) mißverstanden werden. Es soll offenbar nichts anderes damit gesagt sein, als daß die Dekrete der Bibelkommission nur dann unfehlbar und irreformabel sind, wenn sie eine anderswoher schon unfehlbar feststehende dogmatische Tatsache aussprechen. Die vorliegende Einleitung kann in der neuen Überarbeitung wegen der ruhigen Sachlichkeit, der guten Literaturauswahl und der verhältnismäßigen Vollständigkeit auf eng bemessenem Raume nur bestens empfohlen werden. Brinkmann.

Kuß, O., Was ist Christentum? Die Grundgedanken des Neuen Testamentes. kl. 8° (93 S.) Regensburg (1938) Pustet. *M* 1.50; geb. *M* 2.20. — Im Widerstreit der Meinungen von heute über das Wesen des Christentums führt der Verf. den Leser an eine der authentischen Quellen der neutestamentlichen Offenbarung, an das Neue Testament, und zeigt ihm von dort die unerlöste Welt vor Christus, den Gott der Liebe in der Offenbarung des Alten und dem Christusgeheimnis des Neuen Testamentes, den neuen Menschen in Christus, die Verwandlung der Welt durch das Christentum und ihre heilsgeschichtliche und eschatologische Vollendung. So ist das Büchlein eine Theologie des Neuen Testamentes im Kleinen. Es richtet sich zunächst seinem Zweck entsprechend an weiteste Kreise, mag aber auch dem Theologen manche Anregung geben können. Brinkmann.

Renié, J., S. M., Manuel d'Écriture Sainte. 6. Bd.: Les Épîtres de Saint Paul. kl. 8° (541 S.) Lyon-Paris 1938, Vitte. *Fr* 32.—. — Mit diesem 6. Bdchen ist das von dem Lyoner Maristenpater R. herausgegebene, äußerst zweckdienliche Handbuch für das Studium der Hl. Schrift abgeschlossen. Das zweite (Livres historiques. Livres didactiques [640 S.]), dritte (Livres prophétiques [394 S.]) und vierte Bdchen (Les Évangiles [702 S.]) sind schon in 2. Aufl. erschienen, während das erste Bdchen (Introduction générale. Le Pentateuque [c. 600 S.]) inzwischen bereits die 3. Auflage erlebt hat. Das vorletzte, 5. Bdchen umfaßt Les Actes des Apôtres. Les Épîtres catholiques. Apocalypse (420 S.). Das Werk ist in erster Linie als Grundlage für Vorlesungen an Priesterseminarien gedacht und soll das bekannte, seinerzeit vom Hl. Offizium verurteilte Manuel biblique, hrsg. von Vigouroux, Bacuez u. Brassac, ersetzen. In dem vorliegenden 6. Bdchen gibt der Verf. einleitend einen guten Überblick über das Leben des hl. Paulus, über die politische und religiöse Umwelt und über die Paulusbriefe im allgemeinen, um dann im 2. Kap. zur Behandlung der einzelnen Briefe überzugehen. Hier begnügt er sich nicht mit den bloßen Einleitungsfragen, sondern gibt jeweils im Anschluß an bewährte katholische Autoren in großen Linien auch eine Auslegung des Textes. Dabei bleibt kaum eine Frage von theologischer Bedeutung unberücksichtigt, wenn auch hier und da nicht alle der Ansicht des Verf. restlos zustimmen werden, z. B. wenn er gegen Allo die Gabe des Zungenredens im 1 Cor schlechthin mit der Sprachengabe am ersten Pfingstfest gleichsetzt und sie darum von einem Reden in fremden Sprachen versteht (211). Daß auch neuere Fragestellungen berücksichtigt werden, zeigt z. B. die Stellungnahme zur Abfassung der Gefangenschaftsbriefe in Ephesus. Eine Ephesinische Gefangenschaft des hl. Paulus hält R. für möglich, meint allerdings, keine positiven Anzeichen sprächen für eine längere Dauer dieser Gefangenschaft und für einen anschließenden Urteilsspruch. Darum sei nicht nur die Abfassung von Eph, Col und Philem in Ephesus ausgeschlossen, sondern auch Phil wahrscheinlich in Rom verfaßt (396). (Über die Frage einer Ephesinischen Gefangenschaft des hl. Paulus und ihre Dauer vgl. meine Erwägungen in Verbum Domini 19 [1939] 321—332.) Eine neue Bestätigung für den paulinischen Ursprung des Hebr sieht der Verf. mit Recht in seiner Stellung zwischen Röm und 1 Cor in dem ältesten Pauluskodex P^{46}, dessen Zeugnis auch bei anderen Gelegenheiten wiederholt ausgewertet wird, z. B. bezüglich der Stellung der Doxologie Röm 16, 25 ff. nach 15, 33, oder für die Unechtheit der Lesart ἐν Ἐφέσῳ (Eph 1, 1). Eine gute Literatur-

auswahl ist in den Anmerkungen beigefügt, in der ich allerdings das bekannte Compendium Introductionis in S. Scripturae libros von Cornely-Merk, [11]Paris 1934, vermisse, während die viel ältere Introductio specialis in libros N. T. von Cornely häufiger erwähnt wird. Brinkmann.

Knox, W. L., St. Paul and te Church of the Gentiles. gr. 8° (XI u. 261 S.) Cambridge 1939, University Press. *Sh* 15.—. — Nach K. sind die Briefe des hl. Paulus der Versuch, eine letzte Gegebenheit seines Erlebens in der Sprache der hellenistischen Theologie wiederzugeben und damit für die griechisch sprechende Welt eine christliche Theologie zu schaffen. Die Erfahrung auf dem Areopag in Athen habe ihn zutiefst davon überzeugen müssen, daß er vor diese Menschen nicht hintreten könne mit den Anschauungen der jüdischen Eschatologie von einer allgemeinen leiblichen Auferstehung am Ende der Tage. Darin hätten die hellenistischen Zuhörer wohl eine bloße Abwandlung der ihnen verächtlichen und barbarischen persischen Religion gesehen, von der die Eschatologie des Judentums tatsächlich weithin abhängig sei. Dagegen habe das Verlangen nach Erlösung, das auch im Heidentum lebendig war, einen geeigneten Anknüpfungspunkt für die Predigt des Apostels in der Heidenwelt geboten. Darum spreche er auch in seinen späteren Briefen vor allem von der Tatsache der Erlösung, und zwar im Sinne der hellenistischen Kosmogonien mit ihren verschiedenen Zeitaltern. Das Judentum der Diaspora habe seit der babylonischen Gefangenschaft schon die entsprechende Terminologie dafür geschaffen. Der Verf. sucht dann an Hand der späteren Paulusbriefe (Röm, Gal, 1 u. 2 Cor, Col und Phil) zu zeigen, wie der Apostel sich diese Terminologie zueigen gemacht und auf Jesus angewandt habe. Eph und die Pastoralbriefe werden Paulus abgesprochen, doch findet Eph als genaue Darlegung der paulinischen Gedanken Berücksichtigung. Trotz dieser sprachlichen Ähnlichkeit mit der hellenistischen Theologie bleibt nach K. der wesentliche Unterschied zwischen dem paulinischen Christentum und der hellenistischen Religion voll gewahrt. So betont er gelegentlich ausdrücklich: „Die Form mag hellenistisch sein; der Glaube war jüdischer Glaube an die Torah, übertragen auf Jesus, den Herrn, der den Tod auf der Bühne der Geschichte überwunden hat" (110). An einer anderen Stelle heißt es: „Paulinisches Christentum ist eine Religion, die ihren Mittelpunkt in dem geschichtlichen Jesus hat und ihren Ausdruck findet in Fassungen, die der volkstümlichen Theologie entnommen sind; die Hauptgestalten hellenistischer Kulte dagegen lösen sich, sobald sie sich über die Ebene heidnischer Religion erheben, in verschwommene Abstraktionen auf, die eine vom Menschengeist in den Kosmos verlegte Gottheit versinnbilden" (181). Dennoch läßt der Verf. in Wirklichkeit das paulinische Christentum so stark religionsgeschichtlich bedingt sein, daß seine Eigenständigkeit, sein Offenbarungscharakter und seine Allgemeingültigkeit schwerlich gewahrt werden, ganz abgesehen davon, daß er manche Anklänge an die zeitgenössische hellenistische Theologie zu finden glaubt, die im Text nicht begründet sind. Aber das hindert nicht, daß die Arbeit in vielen Punkten anregend ist, da sie zeigt, wie der hl. Paulus, bei aller Wahrung der Eigenart der christlichen Religion in der Sache, sich in der Ausdrucksweise seiner Umgebung und seinem Leserkreis weithin angepaßt hat. Brinkmann.

Karrer, O., Die Geheime Offenbarung, übers. u. erklärt. gr. 8° (184 S.) Einsiedeln 1938, Benziger. *M* 3.50; geb. *M* 4.40. —

Das vorliegende Büchlein kommt in glücklicher Weise einem Bedürfnis des heutigen Menschen entgegen. In Zeiten des Umbruches, wie wir sie erleben, möchten manche immer wieder in der Geheimen Offenbarung Aufschluß über das große Rätsel der Zukunft finden. Da zeigt K. an Hand des heiligen Textes, den er in neuer Übersetzung vorlegt und fortlaufend mit eingeschalteter Erklärung verbindet, von der sich der Text durch Kursivdruck abhebt, daß die Offg weder rein zeit- bzw. kirchengeschichtlich, noch rein eschatologisch gedeutet werden darf, sondern vielmehr den Sinn hat, „die wahre Geschichtsphilosophie des Christentums aufzuweisen, zum Trost und zur Stärkung der Gläubigen" (8). Dabei sind freilich die als Symbole verwandten Bilder der Zeitgeschichte und Umwelt des Verf. entnommen. Mit Rücksicht auf den breiteren Leserkreis wurde auf alle wissenschaftlichen Beigaben verzichtet. Die Erklärung selbst ist aber in jeder Hinsicht durchaus wissenschaftlich begründet. Der Verf. hat offenbar vor allem den klassischen Kommentar von Allo O. P. zugrunde gelegt, jedoch die großen Linien und den kunstvollen Aufbau der Offg noch klarer hervortreten lassen, und darum wird diese neue Erklärung nicht nur für Bibelabende, sondern neben den großen wissenschaftlichen Kommentaren auch für die akademischen Vorlesungen gute Dienste leisten. Demgegenüber fallen kleine Wünsche, die sich hier und da anmelden, kaum ins Gewicht, so z. B. daß oft von der „Gemeinde" bzw. der „Heilsgemeinde" die Rede ist, wo man nach unserem Sprachgebrauch besser von der Kirche reden würde; oder wenn es zu Is 7, 14 („Die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären") heißt: „Es ist die bräutliche Tochter Sion, das geistige Israel" (97), da der Prophet an dieser Stelle doch wohl von der jungfräulichen Geburt des Messias redet. Aber das sind auf das Ganze gesehen nur Kleinigkeiten. K. hat uns eine ausgezeichnete Einführung in das Verständnis des schwierigsten Buches des NT geschenkt. Brinkmann.

5. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Ritzler, R., O. F. M. Conv., De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem S. Thomae. gr. 8° (95 S.) Rom 1938. Pont. Fac. theol. O. FF. MM. Conv (Via S. Teodoro 42). Dissertation. — Ein geschichtlicher Überblick über die Lehre der bedeutenderen Theologen ergibt nach R., daß bis zur Reformation recht allgemein auf Grund der augustinischen Ansicht ein natürliches Streben zur Gottesschau angenommen, zugleich aber auch ihre Übernatürlichkeit gelehrt wurde. Erst die Auseinandersetzung mit den Reformatoren und mit Baius ließ die Schwierigkeit, beide Lehren zu vereinen, deutlicher erkennen. Die Folge war dann die ebenso einheitliche Ablehnung der einen Ansicht, des desiderium naturale. Erst in der 2. Hälfte des 19. Jahrh. lebte sie wieder auf: Gatry 1864, Ollé-Laprune, M. Blondel 1893 ff., C. M. Schneider 1894 f., J. Sestili 1896, vor allem Rousselot 1908; von da an häufig. Der Grund der neuzeitlichen Entwicklung lag in dem stärkeren Herausstellen des vitalen Elementes der Gottesschau, das zunächst jedenfalls besser gewahrt zu sein scheint, wenn bereits in der Menschenseele die natürliche Sehnsucht vorhanden ist. — Im 2. Teil der Arbeit untersucht dann R. die Ansicht des hl. Thomas. Er stellt zunächst die Texte zusammen, die bekanntlich bald für die eine, bald für die andere Ansicht herangezogen werden. Mit Recht wendet sich R. sowohl gegen den Versuch, eine der beiden Text-

reihen bei Thomas einfachhin zu vernachlässigen, wie auch gegen den Versuch, als habe Thomas die natürliche Sehnsucht nur im abstrakten Sinn einer metaphysischen Möglichkeit gelehrt. Denn die Texte sprechen doch ausdrücklich davon, es sei unmöglich, daß die Sehnsucht tatsächlich nicht erfüllt werde: Ergo impossibile est naturale desiderium esse inane (C. Gent. 3, 51). So tritt R. für eine Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Betrachtungsweise bei Thomas ein: Spricht dieser von der Natur als solcher, so lehnt er die natürliche Sehnsucht ab; redet er aber von der konkreten Natur, wie sie in unserer Ordnung konkret besteht, dann lehrt er das Vorhandensein der Sehnsucht. Aber Thomas, so wird man einwenden können, zieht doch seine Schlußfolgerung etwa aus dem menschlichen Verstand als *solchem*, der die Erkenntnis alles Seienden nicht nur in der Wirkung, sondern auch in der Ursache selber erkennen wolle (z. B. S. th. 1, 2 q. 3 a. 8). Wenn dieser Beweis schließen soll, dann muß er auch von der unerhobenen Natur gelten. Es scheint daher als Lösung der sich widersprechenden Texte bei Thomas nur das Doppelstreben in Frage zu kommen: Thomas sieht bereits deutlich die theologische Schwierigkeit, wie das natürliche Sehnen zu vereinigen ist mit dem übernatürlichen Charakter des Jenseitslebens, und lehrt daher gerade an jenen Stellen, wo er unter dieser Rücksicht die beiden Ordnungen vergleicht, deutlich das Fehlen einer echten Natursehnsucht (vgl. die Stellen bei R. 90). Anderseits drängt ihn aristotelisches Denken (nicht allein, aber auch im Kampf gegen die philosophischen Gegner der Möglichkeit der Gottesschau) dazu, ihre Möglichkeit nun auch philosophisch ex internis rerum causis darzutun, d. h. aus dem menschlichen Sein als solchem. Er konnte dazu kommen — und da sieht R. ganz richtig —, da unsere Natur nun einmal ganz in der Übernatur gründet und die Unterscheidung der beiden Ordnungen noch nicht so stark wie heute durchgeführt war (vgl. seine Stellung zur gratia actualis). So handelt es sich also nicht um einen psychologischen Widerspruch (nur ein solcher ist dem echten Menschen unmöglich). Freilich mußte eine spätere Zeit ihn als logischen erkennen, nachdem sie einmal die Trennung mehr durchgeführt hat. Es ist uns heute so unendlich schwer, uns in eine Denkart zurückzuversetzen, wo noch konkreteres Denken herrschte. — Das Buch ist auch zu empfehlen, weil es die Gründung des vitalen Elementes der Gottesschau aus der bloßen potentia oboedientialis activa heraus gut erarbeitet. Warum aber dabei die realis distinctio eine solche Rolle spielen muß, ist nicht recht zu sehen. Die gleiche Hinordnung der Natur aus dem Wesen des Geschöpfes heraus besteht doch, ob nun Essenz und Existenz real verschieden sind oder nicht. Zum Schluß sei auf das eingehende Verzeichnis der vielen Einzelabhandlungen (auch vieler Artikel) zur Frage verwiesen (9—15). Weisweiler.

Martínez, J. C., S. J., Notas sobre unas notas para la historia de la palabra „sobrenatural": ArchTGran 1 (1938) 56—85. — M. übt ziemlich scharfe Kritik an einem Artikel von H. de Lubac S. J., Remarques sur l'histoire du mot „surnaturel" in NouvRevTh 61 (1934) 225—249, 360—370 (angezeigt Schol 9 [1934] 618). Er vermißt einen genügenden Hinweis darauf, daß die großen griechischen Väter klar über die Erhebung des Menschen zur Übernatur reden. Besonders beanstandet M., daß de L. ein Naturstreben des Menschen nach der Anschauung Gottes behauptet. Wer ein solches Naturstreben behaupte, müsse folgerichtig auch die Erreichung dieses Zieles und die heiligmachende Gnade für etwas

Natürliches halten (81). Eine solche Auffassung widerstreite aber den kirchlichen Entscheidungen. M. schließt mit der Bemerkung, daß Blondel, Laberthonière und Rousselot in diesen Fragen nicht unsere besten Führer sein könnten. Deneffe.

Otten, H., Calvins theologische Anschauung von der Prädestination (Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot. 9, 1). gr. 8° (139 S.) München 1938, Kaiser. *M* 4.80. — Die so umstrittene Frage nach der Stellung der Prädestination in Calvins Lehrsystem sucht O. durch seine eingehende und klar geschriebene wie gut belegte Untersuchung der Lösung näher zu führen. Es ergibt sich eine doppelte Gedankenlinie Calvins. Die erste sieht die Vorherbestimmung mehr soteriologisch vom ewigen *Erlösungsratschluß* Gottes aus. Hier ist die Reprobatio positiva weniger betont, da sie mehr notwendiges Gegenstück zur vollen freien Electio in Christus für die Guten ist. So dient sie nur mehr dazu, die Menschen auf das sola gratia hinzulenken. Die zweite Linie, welche die erste immer mehr verdrängt und in den Kämpfen um die Reprobatio an Bedeutung gewinnt, ist die Prädestinatio als ewiger *Ratschluß Gottes an die Menschheit* überhaupt. Hier tritt der Gottesbegriff als solcher als Ursache der Reprobatio stark hervor: Gott *muß* so vorangehen um seiner Absolutheit willen. Das ist die Linie, die Calvin den Vorwurf des Rationalisten eingetragen hat, der zu sehr von einem Gedanken und Begriff sich führen läßt denn vom Wort der Schrift. O. hat nun gut gezeigt, daß tatsächlich in der ersten frühen soteriologischen Auffassung das Ursprüngliche und Wesensmäßige liegt. Auch ich glaube, daß man bei der Beurteilung der inneren Gedanken des Systems Calvins von dieser frühen Linie ausgehen muß, wobei aber die spätere Entwicklung bei der Darstellung der Fortführung der Lehre durch Calvin mit von wesentlicher Bedeutung nicht nur in der Frage der Prädestination sein wird. Gut ist auch von O. hervorgehoben, wie durch diese Stellung Calvins die Beurteilung des Befundes der Hl. Schrift einseitig vom Reformator auf die doppelte Prädestination zu ungunsten des in der Schrift hervorgehobenen allgemeinen Heilswillens verschoben wird. So bleibt — und dadurch unterscheidet sich Ref. vom Verf. im Endurteil wohl etwas — die Prädestination doch der Mittelpunkt für die Beurteilung der Gesamtlehre Calvins, nicht aber — und da stimmen Ref. und Verf. überein — für die ursprüngliche Intention, die mehr soteriologisch auf das sola gratia gerichtet war. Das spricht übrigens erneut für den starken Einfluß Luthers auf den jungen Calvin. Weisweiler.

Weber, S., O. F. M. Conv., De singulorum hominum daemone impugnatore. gr. 8° (XIV u. 100 S.) Rom 1938, Pont. Fac. theol. O. FF. MM. Conv. (Via S. Teodoro 42). Dissertation. — Die Arbeit untersucht zunächst die von den Verteidigern der Ansicht, daß jedem Menschen neben dem Schutzengel auch ein böser Geist zugegeben sei, gewöhnlich vorgelegten Schriftbeweise (Mt 18, 10; Joh 13, 2; Ps 108, 6; Zach 3, 1; Job; 2 Cor 12, 7) und stellt mit Recht fest, daß hier ein positiver Anhaltspunkt für diese Ansicht nicht vorliegt. Dann werden die von den Autoren vorgelegten Väterzeugnisse vorgenommen. Einige dieser Texte sprechen nur allgemein vom Teufel als dem Verführer der Menschen oder als Leiter und Führer des schlechten Weges. So der Barnabasbrief, Laktanz, Tertullian, Basilius, Chrysostomus, Test. XII Patriarcharum, Op. imp. in Mt, Sermo ad fratres in eremo. Es bleiben als Zeugen die bekannten: Pastor Hermae, Origenes, Gregor von Nyssa, Cassian. Immerhin scheint doch aus den vom Verf. unter-

suchten Texten — er hat sich nur mit den bisher bekannten abgegeben — hervorzugehen, daß die Lehre im Orient weiter verbreitet war, als er meint. Der Ausdruck bei Gregor von Nyssa: ex paterna traditione fidei habens (27) kann doch kaum anders verstanden werden. Auch die recht einheitliche Lehre der Scholastik bis zum Konzil von Trient darf nicht verkleinert werden dadurch, daß man sagt, man habe „nur" die Ansicht des Lombarden übernommen, ohne sie weiter zu diskutieren. Gerade darin kann aber das Zeugnis beruhigten und sicheren Besitzes liegen. Daraufhin wären also die Texte erst noch zu prüfen gewesen. Die gleiche Methode der „Verharmlosung" nimmt W. auch für die nachtridentinische Zeit vor. Ist es richtig zu schreiben: Qui in partem affirmativam plus minusve propendent, nonnisi ancipites adhaerent (52) und dann dafür z. B. Qualifikationen beizufügen wie valde credibile est (Suarez), fere communiter receptum (ebd.) communiter receptum (Casajoana)? Richtig ist nur, daß diese Theologen nicht die gleiche Sicherheit für diese Ansicht verlangten wie für die mehr sichere der Schutzengel. Die Arbeit ist also erst ein *Beginn* der dogmengeschichtlichen Untersuchung, die aber noch wesentlich erweitert werden muß, um die tieferen Hintergründe aufzuhellen und von da aus zu einer Lösung vorzustoßen für die Frage, die von den nachtridentinischen Theologen immer mehr negativ beantwortet wird. — W. hat auf 7 Seiten die Quellen der Lehre des Lombarden untersucht und dabei auch die Frage des sog. Tractatus theologicus Hildeberts und seine Beziehung zur Summa sententiarum ebenso wie die Frage, ob letztere ein Werk Hugo's von St. Viktor ist, aufgerollt. Das sind aber längst entschiedene Sachen und die volle Identität des sog. Traktatus theol. mit der Summa sententiarum ist allgemein anerkannt. Die Frage, woher der Lombarde zu dieser Lehre kam, ist sehr einfach. Er nahm sie aus der Summa sententiarum (die mit Hugo nichts zu tun hat). Hildebert muß ganz aus dem Spiel gelassen werden. Sehr interessant aber wäre es gewesen, den Spuren der Summa sententiarum nachzugehen und zu sehen, woher sie die Ansicht nimmt. Denn dann würde man den Übergang von der Patristik zur Scholastik gefunden haben. Weisweiler.

v. Kologriwof, I., Das Wort des Lebens. 8° (408 S.) Regensburg 1938, Pustet. *M* 6.50; geb. *M* 7.50. — Der V., ehedem „Leibgardehusarenoffizier des russischen Kaisers", schenkt uns ein Buch über Christus, zu dem ihn vor 20 Jahren E. Schurés Buch „Les grands Initiés" hinführte. Es soll eine „Darstellung des Hauptdogmas des christlichen Lebens", des „Wortes des Lebens" geben. Wer danach eine vollständige, aber trockene theologische Abhandlung erwartet, wird sich enttäuscht finden: es ist eine warme, ganz persönliche Darstellung. Inhaltlich will es aus den theologischen Erklärungen der feststehenden Glaubenswahrheiten nur das auswählen, was den Verf. persönlich am meisten angesprochen hat. So schließen sich seine Gedanken „zu einem Bekenntnisbild zusammen", d. h. sie geben wieder, was Christus dem Verf. selber ist. In dem ganzen Buch klingt die Entdeckerfreude durch über die christlichen Wahrheiten, die K. selbst erlebte; sie geht auf den Leser über, dem wenigstens das bereits Bekannte in neuem Licht erscheint. Darum will das Werk nicht als theologische Forschung oder theologisches Handbuch gewertet sein, wenn es auch einen Großteil der dogmatischen Fragen über Christologie und Soteriologie beantwortet. Es legt auch nicht Wert darauf, den einzelnen Kontroversen nachzugehen, entscheidet sich vielmehr je-

desmal für eine Ansicht, die dem Verf. am meisten zusagt. *Eine* Enttäuschung hat das Buch dem Ref. und manchen anderen bereitet; sie bezeichnet aber keinen objektiven Mangel. K. betont, daß er Russe ist und widmet das Buch demnach „seiner" unvergeßlichen, in Gott verewigten Zarin, am 16./17. Juli 1918 in Jekaterinburg ermordet. So erwartet man, daß der Verf. dem Leser das Christusdogma beleuchten würde ganz durch ostkirchliche Frömmigkeit und Theologie. Gewiß werden manche Väter der Ostkirche zitiert, aber kaum mehr als in einem unserer sonstigen dogmatischen Bücher über Christus und Menschwerdung. Auf die heute so umstrittenen und vielfach dem Leser außerordentlich wichtigen geschichtlich-kritischen Fragen geht er nicht ein. Das ist sein gutes Recht: das Dogma, wie es der Glaube bekennt und die Theologie erklärt, wird als sichere Grundlage vorausgesetzt. Von einer Erwähnung einzelner Wünsche, die der theologische Leser hat, kann hier füglich abgesehen werden; sie tun dem Gesamtbild keinen Eintrag. Die Sprache ist im allgemeinen durchaus deutsch; nur selten findet sich eine Wendung, die den ausländischen Verf. ins Bewußtsein treten läßt. Für eine neue Auflage, die das Buch verdient hat, käme vielleicht etwas mehr Übersicht, Sperren der Stichwörter des Gedankenfortschrittes, auch ein analytisches Inhaltsverzeichnis in Betracht. † Kösters.

Galtier, P., S. J., La religion du Fils: RevAscMyst 19 (1938) 337—375. — Adam, K., Jesu menschliches Wesen im Licht der urchristlichen Verkündigung: WissWeis 6 (1939) 111—120. — Gegen eine zu starke Totalitätsauffassung des menschgewordenen Wortes besonders im französischen Schrifttum, die der Einheit wegen die menschlichen Eigenschaften zu sehr zu vergöttlichen sucht, macht *Galtier* in vorzüglicher Weise darauf aufmerksam, daß die religiöse Haltung Christi zum Vater in Gehorsam und Hingabe nur von der menschlichen Natur aus möglich sei. Besagt sie doch Unterwerfung. Man wird daher auch nie im eigentlichen Sinn von einem ewigen Priestertum des göttlichen Verbum oder von der Fortsetzung der „ewigen" Hingabe an den Vater im menschgewordenen Erlöser sprechen können. Als ewige Hingabe und Liebe ist sie ja den drei göttlichen Personen gemein, während die Hingabe des Menschgewordenen im Erlösertum ein Akt an den Vater sein muß. Mit Recht betont daher G., daß die im Laufe der Jahrhunderte spekulativ erarbeiteten Unterscheidungen der Naturen in Christus gegenüber allem Monophysitismus allein Christus als unserem echten Bruder und unser Vorbild in wesensgleicher, wenn auch unendlich erhabener, religiöser Hingabe aufrechterhalten. — *Adam* unterstreicht diese Ausführungen. Er würdigt dazu vor allem das Christusbuch des verstorbenen Abtes Vonier, Die Persönlichkeit Christi (Freiburg 1935) und meint: „Wie an einem Schulbeispiel kann man hier die bedenklichen Folgerungen wahrnehmen, welche mit der thomistischen Voraussetzung, daß ‚der menschliche Teil Christi niemals eine eigene Existenz besessen habe', verknüpft sind" (114). Vonier sehe die Gegenwart des Logos wesentlich und stark dynamisch; die Eigenschaften der vereinigten menschlichen Natur werden von ihm aus metaphysischen Gegebenheiten der Vereinigung innerlich abgeleitet. So kommt es zu einem „Überströmen" göttlicher Eigenschaften und Kräfte, so daß das Wunder eigentlich nur mehr im Verzicht auf dieses Überströmen besteht (nicht etwa die Leidenslosigkeit ist Wunder, sondern die Leidensfähigkeit). „Ist ein solches Christusbild für nüchternes Denken noch tragbar?" (114). Es ist hier von A. ein tiefes Problem unseres kath. Chri-

stusbildes aufgerollt, das im Grunde auf dem verschiedenen Blick gründet, mit dem Christus betrachtet werden kann. Vonier kommt von dem Blickfeld thomistischer Christusmetaphysik. Er hat dabei ausdrücklich dem von A. zitierten Satz: „Das große Ziel unserer Theologie ist, daß die Menschheit so göttlich als möglich in die Erscheinung tritt", unmittelbar als Nachsatz beigefügt: „daß aber doch zugleich der Unterschied zwischen Menschheit und Gottheit gewahrt bleibt" (51). Gewiß betont Vonier die „dynamische" Kraft der Vereinigung für das menschliche Seelenleben Jesu sehr. Aber gerade dadurch gewinnt sein Christusbild eine gesamtübernatürliche Höhe von der Gottheit aus, die die andere mehr vom Charakterbild Jesu ausgehende Sicht nie so wird geben können, und die das Ethische doch wieder so sehr in den Mittelpunkt setzt, da die persönliche Mitarbeit des menschlichen Willens mit diesen Gaben hervorgestellt wird. Es ist jedoch zuzugeben, daß die thomistische Metaphysik, die diese übernatürlichen Gaben stark aus dem *Begriff* der Vereinigung ableitet, zur Gefahr werden *kann* genau wie die skotistische auf der anderen Seite, wenn sie ins Extrem fallen, was die Schulen nie wollten. Es kommt eben ganz darauf an, wieweit die Folgerungen gezogen werden. Besser freilich wäre es, hier bei den Gaben an die Natur einfachhin von Konvenienz und nicht von so strenger logischer Folgerung zu sprechen (etwa bei der Gottesschau oder Wundermacht; nicht aber bei der Sündenlosigkeit, da bei letzterer die Person in Frage kommt). Eine genaue Überprüfung der Arbeit Voniers ergab dabei, daß er das dynamische Überströmen im Zusammenhang immer als *geschöpfliche* Gnade ausdeutet. Man möchte jedoch bei der deutschen Wiedergabe lateinischer Worte wie deificatio mit „Vergöttlichung" u. a. mehr Verdeutlichung sehen, da diese Worte in der deutschen Sprache noch nicht den konkreten theologischen Sinn wie in der lateinischen Fachsprache besitzen. Aber dies metaphysische Christusbild trägt nicht „unwirkliche" Züge (der Eindruck kommt hauptsächlich wohl daher, weil Vonier es zu ausschließlich *nur* von dieser Seite aus sieht) und die Umkehrung alles „Natürlichen" und „Übernatürlichen" ist eben bei Christus ganz eigenartig, da er durch die übernatürliche substantielle Vereinigung ganz ins Übernatürliche einbezogen ist. Dadurch wird ihm das „Übernatürliche" gleichsam „natürlich" (konvenient) und so manches uns „Natürliche" in gewissem Sinn „übernatürlich" (wie etwa die Leidensfähigkeit). Es ergänzen sich also auf diese Weise die beiden Blickfelder zum Gesamtchristusbild: das metaphysische Bild und das Charakterbild wie Gabe und Aufgabe in ihrer heroischen Lösung in der Gabe. Beides erst gibt den ganzen Christus. Weisweiler.

Galtier, P., S. J., Le Sacré-Coeur. Textes Pontificaux commentées (Cathedra Petri). 8° (224 S.) Paris [1939], Desclée. *Fr* 24.—. — Die Formen der heutigen liturgischen und außerliturgischen Herz-Jesu-Verehrung geben dem katholischen Frömmigkeitsleben und theologischen Denken manche Fragen auf: Ist das Randerscheinung oder gehört es in die Mitte katholischen Lebens, ist das mehr dem religiösen Geschmack der Einzelnen überlassen oder von der Substanz vollen kirchlichen Lebens nicht zu trennen? Der französische Dogmatiker und Dogmenhistoriker gibt als wesentliche Antwort und Grundlage jeder weiteren Auseinandersetzung eine Sammlung päpstlicher Verlautbarungen aus den Pontifikaten Leo's XIII., Benedikt's XV. und Pius' XI., ins Französische übersetzt mit Kommentar. Die wichtigsten hier aufgenommenen

Dokumente sind: Ein geschichtlicher Überblick über die Entstehung der Herz-Jesu-Verehrung in den Lesungen der 2. Nokturn des Festes von 1929; das Rundschreiben Leo's XIII. „Annum Sacrum" von 1899 über die Weihe des Menschengeschlechtes an das Herz Jesu; vor allem das Rundschreiben Pius' XI. „Miserentissimus" von 1928 über die allgemeine Pflicht der Sühne an das heiligste Herz. Dazu kommen noch einige päpstliche Äußerungen von geringerem Umfang und geringerer Bedeutung. In einem theologischen Anhang bietet der Verf. auf 30 S. eine Theologie des heiligsten Herzens, d. h. Ursprung, Grund und Gegenstand der Verehrung. Anschließend werden die lateinischen Texte der übersetzten Dokumente vorgelegt und endlich noch Weihe- und Sühnegebete, Messe und 2 Homilien des Festofficiums in Übersetzung beigegeben. (Schade, daß nicht das ganze theologisch reiche und anregende Officium aufgenommen wurde!) Manchen Lesern wird eine vom Verf. aufgeworfene Frage sehr richtig vorkommen: Herz-Jesu-Verehrung hängt innig zusammen mit dem Dogma der Menschwerdung. Wie ist dann aber ihre so späte theologische und liturgische Entfaltung zu erklären? Ist sie nicht schon deshalb weniger bedeutungsvoll, weniger „urkatholisch" und „wesentlich"? Der Verf. antwortet etwa so: Die katholische Liturgie ist nicht ein Museum heiliger Archäologie. Auf dem unveränderlichen Grund, der die Feier der heiligen Eucharistie mit der Erneuerung der hauptsächlichen christlichen Geheimnisse umgibt, haben alle Jahrhunderte gebaut. Das Fest des „Leibes" Christi wurde im 13., des „Blutes" Christi im 19. Jahrh. eingeführt. Es herrscht eben nicht das Gesetz der Logik, sondern der göttlichen Vorsehung und — so können wir hinzufügen — der steten lebendigen Entfaltung des geheimnisvollen Leibes Christi, der immer ganz in seiner Kirche lebt. — Leider geht der Verf. nicht ein auf neue hier angeregte Fragen, wie etwa Verhältnis von Herz-Jesu-Verehrung und Lehre vom mystischen Leib, Geburt der Kirche aus dem Herzen Jesu usw. S. 43 hat sich in die Darstellung der Erlöserliebe Christi und der christlichen Pflicht der Feindesliebe eine Anspielung auf französische Nachkriegspolitik der Wiedergutmachung und Sicherheit verirrt. — Die quellennahe, theologisch klare Begründung der Herz-Jesu-Verehrung ist recht brauchbar. Keller.

Scheeben, M. J., Systematische Mariologie. Vertaald d. H. B. van Waes S. J., met inleiding en aanteekeningen v. E. Druwé S. J. (Leerboeken d. Dogmatica en d. Apologetica. 5. Traktaat: De heilige Maagd en Moeder Gods Maria 6). I. deel. 4° (XL u. 246 S.) Brüssel 1938, N. V. Standaard Boekh. — II. deel. 4° (304 S.) Ebd. *Fr* 60.—; geb. *Fr* 75.—. — Die beiden Bde. bringen eine vorzügliche niederländische Übersetzung von Scheebens Mariologie mit einer trefflichen Einleitung von Druwé über Scheebens Leben und Arbeiten und über seine Mariologie im Besondern. Al. Janssens nennt im Vorwort (I S. V) Scheebens Mariologie mit Recht „die beste bis jetzt vorhandene systematische Marienlehre", „die reife Frucht eines lebenslangen, frommen Studiums und ein geniales Werk eines der allergrößten Theologen" (ebd.). Druwé spricht von einem „monumentalen Traktat, der bis jetzt unübertroffen geblieben ist" (I S. XXIII). — Die Übersetzung, die sich in gewisser Hinsicht leichter liest als der Urtext, weil sie die langen Sätze Scheebens auflöst und weil sie übersichtlicher gedruckt ist, hat die Reihenfolge der einzelnen Abhandlungen Scheebens etwas geändert. Sie bringt folgende Einteilung: *I. Teil.* Mariens bräutliche Mutterschaft, mit den Unter-

teilen: 1. Begriff und Quelle der Mariologie (bei Scheeben, Hand-Buch, Bd. III, 455—479); 2. Christologische Grundlagen der Mariologie (Bd. II, 918—941; Bd. III, 479—489 u. 69—92); 3. Das Grundprinzip der Mariologie (Bd. III, 489—517). *II. Teil.* Marias Vorrechte und Anteil am Erlösungswerke, mit den Unterteilen: 1. Die Gnadenvolle (Bd. III, 518—588); 2. Maria Mittlerin (Bd. III, 588—629). — Erwähnt werden muß noch, daß D. den Text Scheebens mit vorzüglichen Anmerkungen versehen hat, worin neuere Literatur und für die Väterstellen der Fundort bei Migne angegeben wird. So dürfte diese Ausgabe auch für deutsche Leser von Nutzen sein. In der Anmerkung Bd. I, 8 über den Namen Mariä hätte auch die schöne Studie von Fr. Zorell S. J. in ZKatTh 30 (1906) 356 ff. erwähnt werden können. Deneffe.

Merkelbach, B. H., O. P., Mariologia. Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei atque Deum inter et homines Mediatrice, quem in usum scholarum et cleri edidit. 8° (424 S.) Parisiis [1939], Desclée. *Fr* 45.—. — Das Ziel des Verf.s ist, eine kurze, klare, methodische und synthetische Darlegung aller Hauptfragen der marianischen Theologie zu bieten. Er teilt sein Werk in vier Teile: I. Maria in ihrer Beziehung zu Gott und Christus. 1. Maria wahre Mutter des Menschen Jesus. 2. Maria wahre Mutter Gottes. 3. Mutter des Erlösers und Gehilfin (adiutrix). 4. Vorherbestimmung. II. Maria in sich selbst. 1. Der Seele nach: Sündenlosigkeit; Heiligkeit oder Gnadenfülle (mit einem Artikel: De scientia virtutum directiva). 2. Dem Leibe nach: Jungfräulichkeit; Himmelfahrt. III. Maria in ihrer Beziehung zu uns. 1. Unsere geistige Mutter. 2. Mittlerin der Gnaden. 3. Königin. IV. Unser Verhältnis zu Maria. Die Hochverehrung. — Das Buch ist reich an Inhalt. Es würde wohl an Übersichtlichkeit und leichter Lesbarkeit gewonnen haben, wenn es in gut gegliederte Thesen abgeteilt worden wäre. Der Abschnitt über Maria adiutrix Redemptoris im I. Teil würde wohl besser mit Quaestio 2, art. 2 im III. Teil verbunden: „Dei mater mediatrix est primario ut adiutrix redemptionis." In der brennenden Frage, ob Maria beim eigentlichen Erlösungswerke, der „redemptio obiectiva", mitgewirkt habe, steht der Verf. auf Seiten der Jasager (323 ff.). — Bei den einfachen Hinweisen auf Väterstellen würden manche Leser wohl gerne auch den Text selber sehen. — In einem Punkte glaube ich dem Verf. widersprechen zu müssen: Bei der Frage nach der Gnadenfülle Marias am Anfang oder Ende ihres Lebens meint er, es sei dasselbe, ob man sage, Maria habe mehr Gnade als der Höchstbegnadete unter allen andern, oder sie habe mehr Gnade als alle andern zusammengenommen (181 f., n. 91). Dieselbe Ansicht wurde vertreten auf der Marianischen Tagung in Tongerloo (1938) durch Van Pluijm, der auch folgenden Vergleich brachte: Wasser von 20° ist wärmer als eine Menge Wassers von 10° und wärmer als viele Mengen von 10° zusammengenommen. Er wurde aber durch den folgenden Redner widerlegt, der die Anwendbarkeit des Vergleiches leugnete (Verlagsboek der achtste Mariale Dagen 1938 [Tongerloo 1938] 67 f. und 103, nota 48). Deneffe.

Dillenschneider, C., C. SS. R., Le Concours sotériologique de la Vierge d'après le mariologue dominicain Van Ketwigh, 1720: RevThom 44 (1938) 790—797. — Der flämische Dominikaner Van Ketwigh, dessen Bedeutung für die Mariologie D. schon in seinem Werk: La Mariologie de S. Alphonse de Ligouri 1931, 145 ff. (vgl. Schol 7 [1932] 612 f.) hervorgehoben hat, stellt in seiner Panoplia Mariana, Antwerpiae 1720, 101 den Satz auf: „Spiritu orthodoxo

nuncupatur superbenedicta Virgo Maria Coredemptrix sive cooperatrix [salutis] generis humani; Redemptorem scl. gignendo; Eum pendentem in cruce pro redemptione humana Deo Patri offerendo; et suis meritis et precibus impetrando, ut passio Christi Redemptoris hominibus applicetur" (791). Von Van Ketwighs Beweisen sind weniger die Väterstellen, als die beigebrachten Zeugnisse der zeitgenössischen Theologen, Kanonisten usw. beachtenswert. Zwei Hauptgedanken führen dabei zur Annahme einer eigentlichen Mitwirkung Marias beim Werk der Erlösung: ihre Mutterschaft, die es ihr ermöglichte, in gewissem Sinn ihren Sohn hinzuopfern, und ihre Stellung als neue Eva, als „adiutorium simile sibi", neben Christus, dem neuen Adam. So kann Maria in einem gesunden, christlichen Sinn „Coredemptrix seu Cooperatrix salutis humanae generis" (796) genannt werden. Deneffe.

Aubron, P., S. J., La médiation universelle de la Sainte Vierge. Essai de qualification théologique: NouvRevTh 65 (1938) 5—35. — Der Verf. kommt zu folgendem Schluß bezüglich der Lehre von der allgemeinen, (formell) fürbittenden Gnadenvermittlung Marias: „Da das Lehramt noch nichts definiert, ja nicht einmal irgend eine Zensur gegen die entgegengesetzte Meinung ausgesprochen hat, so ist *rechtlich (juridiquement)* diese Lehre nur ein frommer Glaube (pieuse croyance), über die man frei streiten kann" (34). Über das *sachliche* Verhältnis der Lehre zur Offenbarung *(objectivement)* meint A.: „Da die moralische Einstimmigkeit der Prediger, geistlichen Schriftsteller und Theologen gegeben ist, und zwar in vollkommener Übereinstimmung mit der Lehre der Päpste, so scheint es uns *sicher,* daß diese Lehre nicht eine einfache Privatmeinung ist, sondern einen Bestandteil der katholischen Lehre ausmacht" (35). Wieweit wirklich schon eine moralische Einstimmigkeit der Theologen in dieser Lehre herrscht, wäre wohl noch näher zu untersuchen. Ferner sagt der Verf.: „Es scheint uns *wahrscheinlicher,* daß diese Lehre nicht eine einfache theologische Schlußfolgerung ist, sondern daß sie sich formell eingeschlossen im geoffenbarten Glaubensschatz befindet" (35), daß sie also auch feierlich definiert werden kann. Beachtenswert ist der Hinweis auf viele zustimmende Äußerungen zur Mittlerin-Lehre des hl. Bernhard (26 f.). Deneffe.

Tyciak, J., Erlöste Schöpfung. 8° (148 S.) Regensburg 1938, Pustet. *M* 2.50; geb. *M* 3.20. — Der durch seine früheren Veröffentlichungen schon weithin bekannte Verf. versteht es, in dieser neuen Schrift die Urtatsachen des christlichen Daseins dem gläubigen Menschen unserer Zeit in künstlerischer Vollendung zu bieten. Besonderer Wert wird hierbei auf die Einbeziehung des Kosmischen in die sakramentale Welt gelegt. Ein eigenes Kapitel „Glanz vom Berge Tabor" sucht zu zeigen, wie die kirchliche Kunst in ihren verschiedenen Epochen dem trinitarischen Sinn der Kirchengeschichte zugeordnet sei. T. deutet den geistigen Inhalt der Hl. Schrift und gibt Einblick in die Gedanken der Liturgie, insbesondere der des Ostens. Schade, daß außer Scheeben die klassischen Vertreter der Theologie und auch die Väter nicht genügend zu Wort kommen. Selbst manche theologische Streitfrage hätte das Gesamtbild vervollständigen können. Wenn auf S. 35 f. die Erlösung von der Sünde aufgewiesen wird, so könnte dort der sprachliche Ausdruck schärfer sein, damit einem Irrtum vorgebeugt wäre. Beumer.

Walter, E., Sakrament und christliches Leben. 8° (122 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 1.60. — Der Verf. geht, nachdem er die

einzelnen Sakramente in Einzelbändchen behandelt hat, hier der mehr allgemeinen Frage nach, „ob die Menschen besser werden, wenn sie mehr Sakramente empfangen". Zunächst bringt er dazu eine überaus treffende Vorbemerkung. Statt nach dem „besser werden" hat der Christ eigentlich nur zu fragen nach dem „gerechter werden" d. h. nach dem tieferen Verankertsein im göttlichen Gnadenleben. Daraus fließt dann freilich die Frage, wie sich dieses Leben auf unsere äußere Lebenshaltung auswirkt. Die Lösung der so gewandelten Frage wird aus der Tiefe der Schrift und Tradition entwickelt: Sakrament ist nichts in sich allein Stehendes. Es entspricht seinem Indikativ der Imperativ, seinem Passiv das Aktiv bei Paulus und der Patristik. Das fordert auch das Sakrament als Mitvollzug des Leidens und Lebens Christi, wie seine Wirkung: die Gnade, also wiederum Leben; endlich sein Verhältnis zum Glauben Jesu, in dem es allein empfangen und sich auswirken kann, und sein Verhältnis zur lebenden Kirche Jesu, aus der es kommt und in die es hineinführt. Aus all dem folgt, daß das Sakrament Teil christlichen Lebens ist, auf dieses hinarbeitet und aus ihm erwächst; daß man also das Sakrament nicht von ihm irgendwie loslösen und verselbständigen darf, auch nicht in einer Wirkbetrachtung. W. glaubt wohl recht, daß diese gewisse Loslösung eine Folge des Glaubenskampfes gegen die reformatorische Leugnung des sakramentalen Lebens gewesen ist. Er wünscht daher wieder einen stärker auch bewußten Einbau in das Ganze: „Wir hoffen also z. B., daß man bald nicht mehr von einem eucharistischen Leben sprechen wird ... Es gibt nur ein christliches Leben, in dem die Eucharistie ihre rechte Stelle hat" (103). Daher bietet das Missale ja auch nicht nur eucharistische Perikopen, sondern auch allgemein christliche, da alles eine Einheit bildet und von dieser Einheit aus getragen ist. Es ist selbstverständlich, daß dadurch das eigentliche sakramentale Leben nicht zurücktreten wird, sondern erst ganz seine volle Weite erhält. Also ein Buch, das nicht nur „vielleicht", wie der Verf. es bescheiden meint, auch dem Dogmatiker reiche Anregung zum Weiterdenken seines Traktates der allgemeinen Sakramentenlehre gibt, wenn er auch nicht alle Schriftbeweise unterschreiben sollte. Weisweiler.

Schütz, A., Christus mit uns. Geist und Kraft der eucharistischen Wirklichkeit. kl. 8° (311 S.) München 1939, Kösel. geb. *M* 5.50. — Die Bedeutung der Eucharistie wird aufgezeigt im System des Glaubens, im Leben der Kirche und in der Seele der Menschheit. Ein dogmatischer Traktat, der alle Ergebnisse der theologischen Wissenschaft verwertet und außer den Quellen des Glaubens auch die vernunftmäßige Erwägung zu Wort kommen läßt, und doch für weitere Kreise bestimmt. Der Verf. bleibt nicht in der Wahrheitsordnung stehen, sondern ist in Sprache und Darstellung auf das christliche Leben ausgerichtet. Übermoderne würden vielleicht manches Kapitel, so das über eucharistische Metaphysik und Geometrie und Physik, als „Konklusionstheologie" abtun; aber wir sehen in dem Buch einen neuen Beweis, daß derartige Untersuchungen in der gebührenden Unterordnung sehr wohl einen Platz haben. Der ungarische Dogmatiker wird sich mit diesem neuen Werk noch stärker als bisher mit dem deutschen katholischen Geistesleben der Gegenwart verbinden und dort seinen Einfluß geltend machen. Beumer.

Browe, P., Die häufige Kommunion im Mittelalter. gr. 8° (VIII u. 183 S.) Münster 1938, Regensberg. *M* 12.—. — Seine Untersuchungen über den Kommunionempfang bei besonderen Ge-

legenheiten (bei der Profeß, Ritterschlag, Krönung, Ordal usw.; vgl. Jahrb. f. Liturgiewiss. 12 [1932] 161 ff.) setzt B. hier für den gewöhnlichen Empfang fort. Die Kommunion der Laien, der Kleriker, der Ordensleute und Ordensfrauen wird an Hand der beim Verf. selbstverständlichen eingehenden Literaturerkenntnis herausgearbeitet. Überall ergibt sich trotz mancher Verschiedenheiten bis zum Konzil von Trient das gleiche Grundbild einer verhältnismäßig seltenen Kommunion, deren Empfang sich bei den Klerikern und Ordensmitgliedern höchstens zum sonntäglichen steigert, vielfach aber weit darunter bleibt (monatlicher oder nur an den drei höchsten Festen), ohne dadurch das damalige Vollkommenheitsideal zu zerstören. Das zeigt eindrucksvoll das letzte Kap. über den Empfang durch die Heiligen und Seligen, die im wesentlichen von ganz verschwindenden Ausnahmen abgesehen, bei der obigen allgemeinen Übung bleiben. Von ganz besonderem Interesse ist der Abschluß des Buches, in dem B. den *Gründen* des seltenen Empfanges nachgeht. Gerade diese psychologisch-aszetische Seite läßt sich ja nicht aus den einzelnen meist nur ganz kurzen Berichten der Viten, Ordensregeln usw. erschließen. Dazu gehört die Kenntnis der ganzen Literatur und langjährige Einarbeit in die Frage. B. bringt vor allem drei Gruppen von Gründen. Der finanzielle Grund (Stolgebühren ...) und der seelsorgliche (Größe der Pfarreien ...) scheinen ihm weniger entscheidend gewesen zu sein. Wesentlich war die aszetische Grundhaltung: „Die mehr sachliche Ehrfurcht ... hatte sich allmählich in eine Andacht zur *Person* Christi im Sakrament gewandelt und war dadurch von selbst gefühlsbetonter und individueller geworden. Man übte jetzt Werke der Einkehr und Buße ... nicht mehr nur um dadurch die Sünde zu tilgen oder sich reiner zu machen, sondern auch um dem hohen Seelengast zu gefallen, um der Liebe zu ihm Ausdruck zu geben" (147). Neben diese Liebe tritt dann die Ehrfurcht als bedeutsames Element, die ebenso wieder eine eifrige und lange Vorbereitung (vielfach mehrere Tage Fasten, Beten usw.) forderte, so daß dadurch allein zeitgemäß der Empfang bereits eingeschränkt wurde. — Ein interessanter Überblick über die Geschichte der *Aufopferung der hl. Kommunion* (sie tritt erst stärker seit dem 16. Jahrh. als Aufopferung nicht der Kommunion, sondern der Akte des Kommunizierenden auf) schließt das verdienstvolle Werk. Weisweiler.

v. Loewenich, W., Vom Abendmahl Christi. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Abendmahlsproblem der Gegenwart. gr. 8° (116 S.) Berlin (1938) Furche. *M* 3.80. — Der Verf. sieht als Ausweg aus der gegenwärtigen „Abendmahlsnot" der protestantischen Kirche nicht allein die von der Bekenntniskirche gewünschte Abendmahlsgemeinschaft der Konfessionen oder die Erweckung einer „kultischen Frömmigkeit" oder die Hebung des Gemeinschaftsgedankens — mehr als alle diese guten Ansätze ist ihm die Weckung des inneren Verständnisses des religiösen Abendmahlswertes. Er sucht es über alle konfessionelle Gegensätze des Lutheranismus und Calvinismus hinaus zu erarbeiten aus dem ursprünglichen Anliegen der Hl. Schrift. In ihr ist ein Doppeltes enthalten, von dem jede der beiden Konfessionen eine Seite nur hervorhebt: Es handelt sich nach der Schrift um eine *echte* Gegenwart (Luther), aber nicht von Fleisch und Blut, sondern der *Person* Christi (Anliegen des Calvin). Denn die eucharistische Doppelwortform will nichts Neues bringen, sondern das Gleiche in beiden Gliedern aussagen. Nicht durch Paulus oder den nach L. noch späteren Johannes, sondern erst in nachapostolischer Zeit ist

die hellenistische Substanzauffassung hinzugekommen und hat die Person verdinglicht in Fleisch und Blut. Joh 6 ist dagegen bereits deutlicher Widerspruch („Das Fleisch ist zu nichts nütze"). Wie freilich dann das Weggehen der Jünger zu verstehen ist (die doch die Hingabe an die Person bereits vollzogen hatten und nun wegen des unerhört Neuen schieden), wie eine solche volle Umänderung der Lehre möglich war und zwar mitten im Kampf um die Gnosis (der doch voraussetzt, daß die Leser bereits die antignostische Ansicht teilten), zeigt L. nicht. — Der Verf. weicht, wie er sagt, von Luther ab, der die wahre Gegenwart nicht nur der Person, sondern auch des Fleisches und Blutes gelehrt habe. Er meint, das tun zu dürfen, da Luthers Grundrichtung nur auf den zu erweckenden *Glauben* an Jesus ging. Ich meine, daß hier doch zu wenig Gewicht auf die Bedeutung, die Luther dem Schriftwort gab, gelegt ist. Es zeigt sich hier bei Luther auch deutlich, daß er eben durch die Gegenwart in seinem Sinn jede „Werkerei", auch die der spiritualistischen Schwarmgeister zurückweisen wollte im Gedanken an dieses Geschenk der realen vollen Gegenwart von Fleisch und Blut. Gewiß tritt dadurch in Luthers System, vor allem im Vergleich mit seiner Lehre von der Taufe, eine gewisse Inkonsequenz ein. Aber daß Luther trotzdem so an der vollen Gegenwart festhielt, zeigt, wie sie ihm Herzensanliegen war. L. nimmt daher durch seine Auffassung, die heute so vielfach vertreten wird, tatsächlich einen Grundstein aus Luthers Lehre heraus und die Abendmahlsnot würde so gehoben durch das Opfern eines wesentlichen lutherischen Gedankens, der auch im Gesamtsystem (als besondere Betonung der Materie neben dem Geist) grundlegend ist. Ob dadurch aber eine religiöse Gesamtvertiefung entstehen kann, da das Gesamtgefüge rissig wird? — S. 56 fragt L., ob die Auffassung, des Trienter Konzils von der Messe als Selbstopfer *Christi* und nicht als Werk der Kirche auch die Ansicht der mittelalterlichen Kirche gewesen sei, so daß sich Luther in seinen Anwürfen geirrt habe. Zur Antwort sei für die Lehre etwa hingewiesen auf Thomas von Aquin; für die Praxis z. B. auf die vortridentinische Ausgabe des Katechismus des Petrus Canisius in der vorzüglichen Neuausgabe von Fr. Streicher. Weisweiler.

Jodice, A. M., I due punti piu caratteristici della dottrina penitenziale di G. Biel: L'efficacia del sacramento della penitenza e la reviviscenza dei meriti. gr. 8° (35 S.) Rom (1938) Pont. Univ. Greg. Dissertationsauszug. — Die Wirksamkeit des Bußsakramentes wird von Biel, so führt J. aus, zwar auf die Ansicht des Lombarden von der nur deklaratorischen Schuldnachlassung durch den Priester zugleich mit dem Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen eingeschränkt. Biel hat aber diese Lehre weiter ausgebaut, indem er vor allem die Vermehrung der Gnade sakramental geschehen läßt und zugleich das votum sacramenti so wesentlich mit der Contritio, welche die Sündennachlassung eigentlich bringt, verbindet, daß ein gewisses Vorwirken des Sakramentes doch vorliegt. Der Grund dieser nur deklaratorischen Ansicht liegt in Biel's Abhängigkeit von Occam, der die gleiche Ansicht vertrat, und vor allem in der Auffassung von der Notwendigkeit der Contritio, da attritio auch für das Sakrament nicht genügt. So muß bereits auf Grund der Disposition der Sündennachlaß — jedenfalls natura prius — vor jeder Absolution vorhanden sein. Wesentlich erscheint J. zur Erklärung der Ansicht Biel's auch dessen Lehre von der Art der sakramentalen Wirkursache. Das Sakrament ist nicht letztlich eigentlich causa, sondern mehr condicio sine qua

non der Gnadeneingießung. Daher tritt auch aus diesem Grunde das Sakramentale gegenüber der Contritio zurück. — Über das Wiederaufleben der *Verdienste* lehrt Biel die volle Herstellung. Sein besonderes Verdienst über Occam hinaus liege in der tieferen Begründung dieser Ansicht durch eingehende Widerlegung der Gegengründe des Scotus. — Schade, daß die ausgezeichnete Arbeit von Feckes, Die Rechtfertigungslehre des G. Biel, Münster 1925, dem Verf. unbekannt geblieben zu sein scheint. Sie hätte zweifellos zur Vertiefung der Arbeit beitragen können. Weisweiler.

Heynck, V., O. F. M., Die Stellung des Konzilstheologen Andreas de Vega O. F. M. zur Furchtreue: FranzStud 25 (1938) 301—330. — In Fortsetzung seiner so wichtigen Studien über die Reuelehre der Trienter Zeit untersucht H. die Ansicht Vega's, der seit der Arbeit von M. Premm als einer der Kronzeugen des Attritionismus auf dem Konzil genannt wird. H. zeigt überzeugend, daß davon keine Rede sein kann, wenn man Attritionismus im Sinn des heutigen Begriffes auffaßt. Mit Biel, Franz von Vitoria, dessen Schüler Vega auch sonst ist, und Dominikus Soto unterscheidet Vega zwar attritio und contritio bereits nach den Motiven. Attritio ist dabei Furchtreue und zwar *ohne* Bezug auf die Sünde als Beleidigung Gottes. Er sieht sie als sittlich zulässig an, selbst wenn durch sie der Wille zu sündigen noch nicht ausgeschlossen sei. Denn dadurch wird nach ihm der gute Teil des Aktes nicht verwerflich. Selbst für die sakramentale Nachlassung genügt sie jedoch nicht. Nur wenn jemand *meint,* er habe eine contritio, die also irgendwie die Sünde auch als Beleidigung Gottes haßt, während er in Wirklichkeit nur eine attritio besitzt, vermag er im Sakrament geheiligt zu werden. Man sieht also deutlich, daß unsere Fragestellung von der Vega's bedeutend verschieden ist. Auf der einen Seite verlangt er zur guten attritio gegenüber der heutigen Fragestellung zu wenig, da er keine Beziehung auf die Sünde als *Beleidigung* Gottes fordert. So ist er auf der anderen Seite genötigt, die Heiligung durch sie im Sakrament nur im außergewöhnlichen Fall des Irrtums über die Disposition zuzulassen. Gut weist H. darauf hin, daß die Unterscheidung zwischen timor serviliter und simpliciter servilis auf Vega noch nicht ihre ganze Kraft ausgewirkt hat. — Wenn dieser so auch nicht einfachhin als Zeuge für den Attritionismus angeführt werden kann, so bleibt doch seine Stellung vielleicht wesentlich dafür, wie die Konzilstheologen das „diligere incipiunt" der 6. Sitzung auslegten. Es würde sich sicher lohnen, wenn H. auch hier die Arbeit von Premm auf Grund seiner interessanten Ergebnisse weiterführte: Wird in der 6. Sitzung nur der *gewöhnliche* Weg der Rechtfertigung beschrieben, der — etwa im Irrtum — Ausnahmen zuläßt, oder ist das „incipiunt" so wenig, daß dafür Vega's attritio noch genügt? Weisweiler.

6. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik.

Jungmann, J. A., Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung. gr. 8° (37 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 0.80. — Die Religionspädagogik steht heute vor neuen und schwierigen Aufgaben. Es gilt auf isoliertem Raum in sehr knapp bemessener Zeit das Wesentliche der Glaubens- und Sittenlehre (die „eiserne Ration" des Christentums) nicht nur irgendwie wissensmäßig zu vermitteln,

sondern zum lebendigen und lebendigmachenden Besitz der Kinder und Jugendlichen zu gestalten. Damit wird die Frage nach dem Auswahl- und Ordnungsprinzip des in der religiösen Erziehung darzubietenden Stoffes zu einem vordringlichen Problem. Auf Anregung des Rez. schrieb J. einen vielbeachteten Artikel in den StimmZeit, der nunmehr dankenswerter Weise in einer hübsch ausgestatteten Broschüre weitesten Kreisen zugänglich gemacht wird. Nach einer knappen Darlegung der Eigenart religionspädagogischer Unterweisung und der Notwendigkeit der Konzentrierung um einen eindrucksvollen, motivkräftigen, klar überschaubaren Kern werden die verschiedenen Versuche, einen solchen Mittelpunkt zu finden (Kirche, Eucharistie, Dreifaltigkeit, Gotteskindschaft) einer kurzen Kritik unterzogen und dann Christus als die Zentralidee aufgewiesen, die allen religionspädagogischen Erfordernissen entsprechen soll. Die Gegenwartsbedeutung eines solchen christozentrischen Religionsunterrichtes wird dargetan und mit einigen praktischen Hinweisen schließt die sehr anregende Schrift. — Wir möchten die Hoffnung aussprechen, daß die Diskussion über diesen Wesenspunkt der Religionspädagogik nicht abgeschlossen ist. Vor allem dürfte eine erneute und vertiefte Auseinandersetzung mit der Idee der Gotteskindschaft als Konzentrationspunkt sich fruchtbar erweisen. Schröteler.

Maritain, J., Questions de conscience. Essais et allocutions (Questions disputées 21). 8° (284 S.) Paris [1938], Desclée. *Fr* 20.—. — Die Fragen betreffen irgendwie das Verhältnis der Kirche zu der gegenwärtigen Kultur. Im Lichte der Thomaslehre über das beschauliche und tätige Leben wird der Begriff der Katholischen Aktion vertieft. Die verschiedenen Formen des Antisemitismus werden unterschieden (zu 91 Anm. 1: Das den „Antisemitismus" verbietende Dekret des Hl. Officium stammt vom 25. März 1928); das Schicksal des jüdischen Volkes sei nur vom übernatürlichen Standpunkt aus zu begreifen. Die politischen Urteile M.s, wie seine bekannte Stellungnahme zu den spanischen Wirren, sind hier nicht zu berücksichtigen. Seine letzten Absichten treten deutlich hervor, wenn er die Wiedergewinnung der Arbeiterklasse für Gott wichtiger nennt als alle Debatten über Parlamentarismus und Diktatur (174). Gemmel.

Hauer, J. W., Glaube und Blut. Beiträge zum Problem von Religion und Rasse. gr. 8° (184 S.) Karlsruhe-Leipzig 1938, Boltze. *M* 4.—. — Der bekannte Verfechter des deutschen Glaubens veröffentlicht hier die Vorträge einer Tagung zu Blankenburg in Thüringen. Rasse, Weltanschauung und Erziehung (Fr. Berger), Rassenkulturkunde, im besonderen als rassenkundliche Geistesgeschichte (H. Mandel), Religion und Rasse (Hauer), Nordgermanische Seelenhaltung (H. Reier), Natur und Kunst als Quell und Ausdruck arteigenen Glaubens (J. Thoms-Paetow), sind die Themen, denen noch ein Auszug aus der Aussprache und eine Auseinandersetzung über Religion und Rasse mit einer Polemik gegen Schröder beigefügt sind. Die Ideen Hauer's über Rasse und Religion sind im allgemeinen bekannt. H. will die Religion nicht in Relativismus auflösen. Die zentrale Frage lautet aber, ob der Pantheismus dem Schuldbewußtsein und der Forderung einer persönlichen Unsterblichkeit genügt. Alle anderen Fragen sind doch zweitrangig. Im übrigen ist der Vortrag Hauer's sicher der bedeutendste der ganzen Sammlung. Schuster.

Oepke, A., Der Mythus. Rosenbergbetrachtungen. 5.—6. Tausend. 8° (64 S.) Leipzig 1939, Deichert. *M* 1.50. — Nach O. be-

ruht der Kampf Rosenbergs gegen das Christentum — sei es das evangelische oder katholische — weithin auf Mißverständnissen. Das Ziel des Kampfes aber, das neue Sakrament des Blutes, berühre sich, besonders in einigen, den Bestand der Nation gefährdenden schwerwiegenden Folgerungen, bedenklich mit dem an sich auch von Rosenberg bekämpften Liberalismus, Naturalismus, Marxismus. Unnötig zu sagen, daß im nationalen Denken und in der Hochschätzung wahrer Rassenwerte O. sich mit Rosenberg einig weiß. Gemmel.

Litt, Th., Der deutsche Geist und das Christentum. Vom Wesen geschichtlicher Begegnung. 8° (64 S.) Leipzig 1938, Klotz. *M* 1.80. — Die Broschüre bietet eine vortreffliche Auseinandersetzung mit den völkischen Gegnern des Christentums. L. weist hin auf die falsche Voraussetzung, das Leben eines Volkes rein biologisch aufzufassen, als ob das einmal grundgelegte „Wesen" sich nie veränderte, sondern höchstens durch artfremde Elemente überlagert werden könne. Demgegenüber wird der Begriff der „Begegnung" mit Menschen, mit dem „Schicksal" herausgearbeitet, der immer eine persönliche Stellungnahme einschließt, die zur eigenen Bereicherung, freilich auch zum Abfall vom bessern Selbst führen kann. Das „Andere", das uns begegnet, ist also nicht bloß „Stoff" zum Aufbau oder „Anreiz", sondern ein ebenbürtiger Partner, dessen Wesen uns ergänzen und im Verein mit uns ein Höheres erzeugen kann. So ist der germanische Drang zur Antike einem Ergänzungsbedürfnis entsprungen. Dasselbe gilt von der Begegnung mit dem Christentum. Wir können zu unserer Vergangenheit kritisch Stellung nehmen, wir können sie nicht außer Kraft setzen. Wer das Christentum ausmerzen will, muß folgerichtig auch auf alles verzichten, was deutsches Wesen im Verein mit diesem an Schöpfungen in Kunst, Literatur und Wissenschaft hervorgebracht hat. Es ist „ein untragbarer Widerspruch, auf die Gesundheit der völkischen Substanz zu bauen, in die christliche Gesinnung nun einmal tief und unaustilgbar eingewachsen, und zugleich das Christentum wie eine schädliche Belastung abstreifen zu wollen". — Die klaren, ruhigen Ausführungen scheinen uns, da sie absichtlich auf rein historischem Boden stehen bleiben, auch auf unvoreingenommene Gegner ihren Eindruck nicht verfehlen zu können. Rast.

Bommersheim, P., Mensch und Heimat. 8° (94 S.) Leipzig 1938, F. Meiner. *M* 2.50. — Ohne Zweifel gehört die Heimat zu den wichtigen Bestimmtheiten des menschlichen Daseins; sie formt ja in durchgreifender Art das Sosein des Menschen. „Est patria nobis quoddam essendi principium", „secundaria vero nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus" (S. th. 2 2 q. 101 a 3 ad 3; a 1 in c.; vgl. zum ganzen Problem J. Schröteler, Philosophie und Soziologie der Heimat: Pharus 23 [1932] 241—266). Der Verf. versucht in einer etwas umständlichen Art von neuem das Wesen und die Bedeutung des „Heimatwuchses" und der „Heimattreue" darzulegen. Er stellt zunächst fest, daß es ein doppeltes „Dabeisein bei den Dingen" gibt, ein „bloßes" und ein „erfülltes" Dabeisein. Von dieser Grundlage aus beleuchtet er das Verhältnis Mensch und Heimat. Dabei sucht er bis in letzte metaphysische Begründungen vorzustoßen. Er sieht in der Heimat ein Wesensstück der „Besonderung", in der das „Überendliche" „endlicht", und glaubt so die Aporie der Verhaftung im Endlichen mit ihrer immanenten Begrenzung zu überwinden. B. scheint einen nicht ganz ge-

klärten Panentheismus zu vertreten. Die Heimat ist ihm ein wichtiger Bestandteil der „Schickung", in der jeder Mensch die ihm von Gott vorgesetzte besondere Aufgabe erhält. Der Nationalsozialismus habe uns Deutsche wieder an unsere Schickung gebunden, in der wir unsere Bestimmung zu erfüllen hätten. Schröteler.

Dienst der Frau in den Religionen und Kirchen. Sammelband (= Heft 1—5) von: Eine heilige Kirche. Hrsg. von Fr. Heiler. gr. 8° (155 S.) 1939. *M* 3.80. — Von den zwölf inhaltsreichen Aufsätzen handeln mehrere über das *Diakonissentum*. Vor allem wird die Frage erörtert, ob die *Diakonisse zum Klerus* gehört habe. Es ist ein Unterschied zwischen Morgenland und Abendland festzustellen. Aber ganz allgemein muß Heiler bekennen, die Zurückhaltung der Großkirchen gegenüber allen frauenrechtlichen Forderungen auf religiösem Gebiet habe sich angesichts der zahllosen Entartungserscheinungen im Lauf der Kirchengeschichte als Weisheit und als Ehrfurcht vor der Frau erwiesen (47). Paula Schäfer schreibt, die Frage, ob das Diakonissentum eine Art weiblichen Priestertums gewesen, sei aufs strengste zu verneinen. Die Ordination der Diakonissen habe keinerlei sakramentalen Charakter gehabt (55). Dagegen tritt Fr. Wiechert mehrmals für den sakramentalen Charakter ein (63, 71). Freilich im Abendland wurde die Frau immer deutlicher als der Weihe unfähig erklärt (64). — Ausgezeichnet ist der Aufsatz des P. Schorlemmer über *„Das Bild der Jungfrauen und Frauen in der Liturgie der römischen Kirche"* (80—87). Eindringlich untersucht er die betreffenden Abschnitte des Breviers und des Missales und kommt zu dem Ergebnis: „Die Liturgie des Gedächtnisses der Heiligen ist nicht Heldenverehrung, sondern Gottesdienst" (87). Überall tut sich kund, „daß die Liturgie christozentrisch ist und bleibt, auch wenn sie dem Gedächtnis heiliger Menschen gilt" (82). Gott „ehrt und preist die Liturgie, wenn sie das Bild der Heiligen erstehen läßt vor unseren Augen" (84). Es kommt eben nicht zur Darstellung, was eigenpersönlich ist, sondern der Mensch Gottes, der Heilige Gottes ..., nicht ein gemachtes Heiligenbild, sondern das im Heiligen von Gott geschaffene Ebenbild Gottes (87). Auch Maria, die Jungfrau aller Jungfrauen, tritt hinter Christus zurück. Die Jungfrauen leiten ihr jungfräuliches Leben nicht ab von einer anderen Jungfrau, sei es auch das Urbild aller Jungfrauen, Maria. Sie leiten ihr jungfräuliches Leben ab von dem Herrn, dem König der Jungfrauen. Sein Leben ist es, das in ihnen Gestalt genommen hat. Seine Gnade ist es, die sie belebt (85). — Der große Aufsatz von Anne Marie Heiler *„Die Mystikerin in der Kirche"* (88—112) zeigt, wie das äußere und innere Leben dieser Mystikerinnen eingebettet war in das Leben der Kirche (88) und in Unterordnung unter die Kirche verlief (99, 111). Der Beichtvater war der Führer, dem sie folgten, auch wenn es ihnen, wie z. B. der spanischen hl. Theresia von Jesus, mitunter hart erschien (92). Eingehend wird der Einfluß gezeigt, den diese Frauen geübt haben auf die Marienverehrung (95 f.), die Verehrung des Jesuskindes (96 f.) und vor allem auf die Entwicklung der Herz-Jesu-Verehrung (101—105). Einer Frau, der Juliana von Lüttich, verdankt die Kirche das Fronleichnamsfest (106). Heldinnen der Karitas werden gefeiert, an ihrer Spitze Katharina von Genua (110) und Elisabeth vvon Thüringen (110—111). Und wenn die Verfasserin von den warnenden Prophetinnen spricht, die wie Hildegard von Bingen (107), Katharina von Siena (108) und Birgitta von Schweden (109 f.) selbst den Bischöfen und Päpsten

ins Gewissen redeten, so steht sie bewundernd vor diesen Frauen, die sich wie Gertrud die Große den gegebenen kirchlichen Ordnungen unterordneten, und vor kirchlichen Würdenträgern, die „groß und demütig genug sind, Kritik auch aus dem Munde einfacher Mägde Christi zu hören" (111). — Schade, daß man sich in Bezug auf den *„Dienst der Frau in der Mission"* (116—120) mit der Übersetzung des Berichtes einer, gewiß hochgesinnten protestantischen Missionsärztin, Anna Bramsen, begnügt hat. Welch herrlicher Beitrag wäre z. B. ein Überblick über die Missionstätigkeit der vielen Hundert Steyler Dienerinnen des Hl. Geistes in allen Weltteilen geworden. — Den Schluß bildet die sehr reichhaltige Würdigung des *„Neueren Schrifttums über Frau und Religion"* durch Anne Marie Heiler (S. 139—155). Die Werke katholischer Verfasser sind da in der Überzahl. Kirch.

* * *

Cimetier, F., Pour étudier le Code de Droit Canonique. Intr. gén. Bibliogr. Réponses et décisions. 2. suppl. (1931—38). kl. 8° (72 S.) Paris 1938, Lecoffre. *Fr* 7.—. — Für die genannte Zeit werden die kirchenrechtliche Bibliographie und, in der Reihenfolge der entsprechenden Canones, die einschlägigen römischen Entscheidungen mit kurzer Inhalts- und Quellenangabe, ohne Einzelerklärung, nachgetragen. Einige wichtigere Dokumente werden im Wortlaut ganz oder zum Teil wiedergegeben. Vielleicht hätte zu c. 3 auf die Konkordate dieser Zeit hingewiesen werden können; doch wollte sich C. offenbar mehr auf das Gemeinrechtliche beschränken. Gemmel.

Jone, H., O. M. Cap., Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones. I. Bd. Normenrecht und Personenrecht (Kan. 1—725). gr. 8° (622 S.) Paderborn 1939, Schöningh. *M* 9.—; geb. *M* 11.—. — An Kommentaren des CIC besteht zwar kein Mangel. Dennoch füllt das neue Werk des bekannten Verf. der weitverbreiteten „Katholischen Moraltheologie" eine Lücke aus, da es eine fortlaufende Kanones-Exegese in deutscher Sprache noch nicht gab. Der bisher vorliegende 1. Bd. behandelt das Normen- u. Personenrecht, also das 1. und 2. Buch des CIC. Das Werk ist so angelegt, daß zunächst „eine Zergliederung und womöglich neue Formulierung der Kanones" geboten wird; darauf folgt jeweils die Erklärung. Gesetzestext bzw. dessen neue Formulierung (Fettdruck), Gesetzeserklärung (Großdruck) und Hinweise auf Quellen, Parallel-Kanones u. ä. (Kleindruck) heben sich deutlich voneinander ab. Der Stoff ist durchgehends sehr übersichtlich angeordnet, die Darstellung bei aller Kürze klar; der positive Inhalt der einzelnen Kanones wird vollständig geboten. Recht treffend sind jeweils die Hinweise auf die Bedeutung der einzelnen Vorschriften und auf die Auswirkung der allgemeinen Gesetze in gewissen Einzelfällen. Streitfragen werden als solche gekennzeichnet und die sich daraus für die Praxis ergebende Folgerung deutlich herausgestellt. So ist der Zweck des Werkes, „den Praktikern Antwort zu geben auf viele ihrer oft schwierigen Fragen" voll und ganz erreicht worden. Nicht weniger wird es sich eignen, „in den Geist des kanonischen Rechtes einzuführen". Immerhin ließe sich der wissenschaftliche Wert des Werkes noch erhöhen. Da es ein Textbuch sein soll für die schola textus codicis iuris canonici, im Sinne des Dekretes der Studien-Kongregation vom 7. 8. 1917, so müßten doch wenigstens, wie es jenes Dekret vorsieht, kurz Ursprung und geschichtliche Entwicklung der einzelnen Rechts-Sätze aufgezeigt, und so der Zusammenhang mit dem vor der Kodifikation geltenden

Kirchenrecht gewonnen werden. Aus dem gleichen Grund läßt sich auch die geschichtliche Vorrede zum Kodex nicht gut einfach übergehen. Etwas mehr müßte ein Textbuch wohl auch die allgemeine Systematik der einzelnen Rechts-Institute (Gesetz, Gewohnheit usw.) berücksichtigen; so ist z. B. die Frage nach der Eigengewalt der Kirche in Bezug auf die inneren Akte weder bei den Gesetzes-Kanones (Kan. 8 ff.) noch bei den allgemeinen Jurisdiktions-Kanones (Kan. 196 ff.) behandelt. Endlich wäre es sehr zu wünschen, bei Streitfragen eine kurze Skizzierung der Gründe für und wider zu geben, damit der Leser sich selbst ein Urteil über den theoretischen Wert der verschiedenen Meinungen bilden kann. Damit soll nicht gesagt sein, daß dies immer mit der Ausführlichkeit geschehen müsse, wie es etwa bei der Erklärung von Kan. 209 (Supplierung der Jurisdiktion) oder von Kan. 476 (Rechte der Hilfsgeistlichen) wegen der besonderen Schwierigkeit der Fragen geschieht. Diese Vorschläge wollen dem Werte des Werkes keinen Abbruch tun. Im Gegenteil: Der erste deutsche Kodex-Kommentar steht den vielen schon erschienenen lateinischen Kommentaren ebenbürtig zur Seite. Bertrams.

Blat, A., O. P., Commentarium Textus Codicis Juris Canonici. Lib. 2, Part. 2—3: Jus de religiosis et laicis iuxta Cod. ordinem cum auth. declarationibus. Ed. 3. gr. 8° (710 S.) Rom 1938, Angelicum. *L* 45.—. — Der klar und übersichtlich abgefaßte Kommentar wird sich auch in der 3. Aufl. viele Freunde erwerben. Eine Eigenart ist die starke Heranziehung der dem Kodex unmittelbar vorhergehenden Gesetzgebung sowie die Einarbeitung des Rechtes der Nonnen-Außenschwestern und der Gesellschaften ohne Gelübde in die Erklärung der einschlägigen gemeinrechtlichen Kanones. Selten wird die Auffassung anderer berücksichtigt. — Nach B. ist das Gemeinschaftsleben die communitas de facto, die Leitung durch Obere die de iure; ohne ersteres sei eine Religionsgemeinschaft als Ausnahme zu betrachten; moralische und kanonistische Definitionen wie die des c. 487 ließen — zum Unterschiede von den metaphysischen — solche Ausnahmen zu. Wenn stabilitas und vita communis als Leben nach Maßgabe des Gehorsams und der Satzungen verstanden wird, läßt sich die Definition de iure und de facto ohne „Ausnahme" auf alle Religiosen anwenden. B. will, trotz der cc. 490 und 504, die Bestimmung des c. 488 n. 8 nicht auf Äbtissinnen usw. anwenden. — Zu c. 569 § 1 läßt B. den „Novizen" auch vor der ewigen einfachen Profession die Vermögelungsregelung vornehmen — also während der Dauer der Gelübde und ohne Erlaubnisse wie die des c. 580 § 3? Nach c. 488 n. 8 läßt sich c. 569 § 1 so deuten: Ante professionem (i. e. primam) *in religionibus* votorum simplicium sive temporariorum sive perpetuorum. Da ferner c. 569 § 2 die Regelung vor der (ersten) Profession auch nennt, erstrecken sich die Erlaubnisse des c. 580 § 3 nicht nur der Analogie wegen, wie B. meint, sondern auch ausdrücklich auf die Änderung der vor wie nach der ersten Profession stattgehabten Regelung. Gemmel.

Vromant, G., C. J. C. M., Ius Missionariorum T. V: De Matrimonio (Museum Lessianum). Ed. altera emendata. gr. 8° (XII u. 386 S.) Paris 1938, Desclée. *Fr* 45.—. — Es bleiben die alten Vorzüge: Klarheit, Sicherheit der Lehre und Abgewogenheit des Urteils; vor allem, daß wirklich der für Missionare wichtige Rechtsstoff übersichtlich und praktisch dargestellt wird ohne viel theoretische Erörterungen. Dazu sind die neueren Entscheidungen der Kirche und Literatur eingearbeitet worden. Keller.

Brizgys, V., De matrimonio ad normam legum civilium. gr. 8° (XVI u. 93 S.) Vilkaviškis 1939, Typ. Šešupė, Marijampolė (Litauen). Dissertation. — Die (von Cappello und Vidal angenommene) Dissertation läßt besonders ausführlich die Vertreter der liberalen Anschauungen über Ehe und Zivilehe zu Wort kommen. Die Kritik hebt gut die antinationalen Folgen der Zivilehe hervor. — Bei den Ausführungen über den Vertragscharakter der Ehe sind die von seiten der französischen Institutionstheorie erhobenen Einwände noch nicht berücksichtigt. Möge die Schrift den Bestrebungen, in Litauen die Zivilehe einzuführen, entgegenwirken! Gemmel.

Gennatas, H., Eglise et Divorce. 8° (221 S.) Paris 1938, Fischbacher. *Fr* 20.—. — Die Ehe ist heiliges Band, über das Gott allein der Herr ist. Ehescheidung mit nachfolgender Zweitehe ist gegen die Schrift, die nur die unauflösliche Einehe kennt. Von diesem Gesetz gibt es keine Ausnahme, wenigstens nicht für jene, die unter „dem Gesetz der Gnade Christi" leben und leben wollen. Wer diese Ordnung Christi nicht mehr anerkennen will, gehört eben damit bereits zur „Welt", zur Ordnung des christusabgewandten „Rechtes". Sie mögen ihre eigenen Gesetze sich ausbauen; derartige staatliche Gesetze werden vielleicht auch, je nach dem Grade christlicher Kulturkraft in Zeit und Raum, christlichem Denken näher oder ferner stehen. Aber die Kirche soll den Versuch nicht unternehmen, die Bibel als Gesetzbuch jenen aufzuerlegen, die nicht unter der Gnade leben wollen. Sie soll sich aber auch in ihrer eigenen Ehepraxis nicht von dieser „Welt" bestimmen lassen, z. B. durch Nachgiebigkeit an die schwache Menschennatur; denn sie würde die klare Lehre Christi von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe nur verdrehen. Das Wort Ehescheidung ist ein weltlich Wort, Evangelium und Kirche kennen es nicht: Das ist kurz gesagt das Ergebnis der Untersuchung, die der protestantische Theologe aus der hl. Schrift sich erarbeitete, in ständiger Auseinandersetzung mit den Eheauffassungen der alten Kirche, der Kirchenväter, der katholischen Lehre und Gewohnheiten anderer Bekenntnisse und Völker. Wissenschaftliche Genauigkeit und Darstellung entsprechen leider nicht immer der Sicherheit, mit der der Verf. seine Behauptungen vorträgt. Eine sachliche Stellungnahme zu den Ergebnissen erübrigt sich wohl für jeden Kenner der christlichen Ehelehre. Zeiger.

Benedetti, I., Ordo iudicialis processus canonici super nullitate matrimonii instruendi, iuxta Instructionem a S. Congr. de Sacramentis editam. Noviss. ed. 8° (249 S.) Turin 1938, Marietti. *L* 12.—. — Die 1935, vor genannter Instruktion, erschienene 1. Aufl. wird hier ergänzt. In dem ausführlichen Kommentar bietet der erfahrene Rotabeamte außer theoretischen Erwägungen manche Dokumente und Formeln, die nicht nur für italienische Verhältnisse dienlich sind. Ohne Kommentar sind, wie bei Wenner, die Regeln von 1923 über die Dispens bei nichtvollzogener Ehe beigegeben. Praktisch wertvoll wird man eine vollkommen durchgeführte Nichtigkeitsprozeßprobe nebst Formeln für die Akten und Verhöre sowie ein genaues, 20 S. umfassendes Sachverzeichnis finden. Gemmel.

Krüger, K., Kommentar zum Reichskonkordat nebst Einleitung und dem Texte der Länderkonkordate (Stubenrauchs Deutsche Grundrisse. Blaue Reihe: Deutsches Recht 1). kl. 8° (83 S.) Berlin 1938, Stubenrauch. *M* 0.80. — Der in die nationalsozialistische

Bibliographie aufgenommene Kommentar ist geeignet, in die maßgebende staatliche Auslegung des Konkordates einzuführen. Zwei Grundgedanken kommen zum Ausdruck: 1. Nach den Worten des Führers gehören die Konfessionen zu den „wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums" (9); 2. Die Forderungen der katholischen Kirche stehen „mit den Grundsätzen der nationalsozialistischen Weltanschauung in Widerspruch" (38, hier bezüglich der Bekenntnisschule). Es war nicht leicht, beide Grundgedanken logisch zu vereinigen; eine logische Einheitlichkeit wurde in etwa dadurch erreicht, daß der erste der beiden obigen Gedanken fast ganz zurücktrat. Verf. wünscht immerhin ein Sichwiederfinden von Reich und Kirche „in gegenseitiger Achtung auf gemeinsamer Grundlage" (12) — ein Wunsch, den die Kirche teilt. Sie folgt übrigens nicht einer Privilegientheorie, wie sie S. 11 geschildert wird. Anderseits könnte sie bei der Vereinbarung ihre gottgegebenen Grundlagen nicht verraten und sie von den so verschiedenen Staaten abhängig sein lassen; sie würde damit ja auch aufhören, ein Faktor zur Erhaltung des Volkstums zu sein. Ihr rein religiöser Auftrag geht keineswegs auf eine „Unterordnung des Staates" (10), sondern nur auf die Wahrung der religiösen Belange ihrer Mitglieder im Staate, wie es auch keine Unterordnung des Staates bedeutet, wenn eine Universität die mathematischen Wahrheiten nicht von wechselnden Regierungen abhängig machen kann. So wird sich auch ihr rein religiöses (und als solches souveränes, zu 14) Gesetzgebungsrecht nie „eindeutig gegen das nationalsozialistische Deutsche Reich" (11) richten, sondern die frohe Botschaft in ihrer Reinheit bewahren. Eine staatliche Kirchenhoheit (16) kann sie somit nicht anerkennen (vgl. die Arbeiten von Löhr und Ebers). Der Ansicht, das Reichskonkordat sei bislang noch nicht Reichsgesetz (39; 43), steht das Urteil des Bayerischen Obersten Landesgerichts vom 10. 12. 1934 entgegen; vgl. ArchKathKR 115 (1935) 213. Zu 37: In Frankreich besitzen die katholischen Privatschulen volle Freiheit; zu dem katholischen Charakter der italienischen Schule vgl. Art. 35—39 des italienischen Konkordats. Über die politische Betätigung des Klerus (49 f.) handelt J. M. Restrepo Restrepo S. J., Concordata regnante Sanctissimo Domino Pio PP. XI inita, Rom 1934, Pont. Univ. Gregoriana, nota 517.

Gemmel.

Scharnagl, A., Das neue deutsche Ehegesetz mit den für das Land Österreich und das Sudetenland geltenden Sondervorschriften. kl. 8° (193 S.) München 1939, Kösel-Pustet. *M* 4.50. — Es handelt sich nicht um eine Textausgabe, sondern um eine Inhaltsangabe und vor allem die Erläuterung des gesamten seit 1938 geltenden deutschen Eherechts. Es werden dazu herangezogen die amtliche Begründung, die Gerichtsentscheidungen, vergleichsweise auch das frühere deutsche Recht, in etwa das ausländische Recht, vor allem aber das kanonische Eherecht (dazu vom Verf.: Katholisches Eherecht, München 1935). Die allseitige Beleuchtung etwa des folgenschweren § 55 über die Ehezerrüttung umfaßt sechs Seiten. Die sehr übersichtliche Druckanordnung und ein alphabetisches Sachregister erleichtern den Gebrauch. (In letzterem wäre für die Aufhebung der Gemeinschaft von Tisch und Bett der Ausdruck Trennung statt Scheidung wohl zu empfehlen.) Nach S. (102 f.) steht kraft c. 1129 § 1 im Ehebruchsfalle dem andern Teil nur dann das Trennungsrecht nicht zu, wenn er direkte Veranlassung war „durch Befehl oder Zureden". Im Sinne des favor iuris für die Ehegemeinschaft (c. 1014) könnte darauf hin-

gewiesen werden, daß einige Autoren, wie Gasparri, Vidal, v. Kienitz, auch die indirekte Veranlassung mit einbeziehen. Alle werden dem Verf. Dank wissen für die schnelle und gründliche Einführung in das geltende Recht auf einem für Kirche und Reich so wichtigen Gebiete. Gemmel.

Kurczynski, P., De natura et observantia poenarum latae sententiae. gr. 8° (XII u. 170 S.) Lublin 1938. *Zl* 5.—. — Die von Michiels angeregte Arbeit ist in ihrer Stoffbeschränkung und ihrem Aufbau mustergiltig. Der geschichtliche Rückblick erstreckt sich u. a. auf die bulla Coenae (zu 48: Apostolicae Sedis gebraucht censurae in einem weiteren Sinne; nn. 40—43 z. B. sind Vindikativstrafen). Aus dem systematischen Teil, der vieles aus dem übrigen allgemeinen kirchlichen Strafrecht heranzieht, sei hervorgehoben die Rechtfertigung der poenae l. s. sowie die Zusammenfassung der Beweise dafür, daß die in einem praeceptum peculiare angedrohten Strafen nun als de iure anzusprechen sind und, falls sie l. s. sind, stets de iure bleiben (in 81 c liegt wohl eine Textstörung vor; zu 83: Die Entscheidung der Anm. 2 bezieht sich auf poenae ferendae sententiae). — Übrigens ist auch das inflicta des c. 2225 gleichbedeutend mit applicata; die poena f. s. kann nämlich zunächst mündlich verhängt sein [und so bleiben, c. 2239 § 2: si], bevor — ordinarie — das Schriftliche [z. B. nach c. 2188] oder das mehr Öffentliche vor Zeugen hinzutritt. Dagegen dürfte K. der Nachweis nicht gelungen sein, daß die sententia declaratoria auf die gerichtliche Entscheidung einzuschränken sei. Gewiß ist innerhalb des Gerichtsverfahrens die sententia dem decretum gegenübergestellt, c. 1868 § 1; aber auch der Superior kann als Iudex ordinarius eine sententia fällen. Wenn darum c. 2223 § 4 dem Superior die sententia zuschreibt, braucht man nicht mit K. gezwungenerweise Superior in einem weiteren Sinne zu nehmen (157). Die Deutung von sententiam in c. 2232 § 1 als ausschließlich gerichtliche Entscheidung würde übrigens dem Gebote alle Wirksamkeit rauben. Mit der genannten Auffassung K.s hängt seine Überbetonung des Öffentlichkeitscharakters der declaratio und der ferenda sententia sowie deren fast ausschließliche Zuweisung an das Gericht zusammen; vgl. 61 70 136; 84 Anm. 1 ist freilich doch von außergerichtlichen poenae f. s. die Rede, aber wieder nur von solchen modo omnino publico. Man vgl. demgegenüber c. 1933 § 4, der hauptsächlich auf poenae f. s. durch Gebote geht, mag das Vergehen verborgen geblieben oder aber öffentlich sein, wenn nicht im letzteren Falle c. 1576 das Gerichtsverfahren fordert. Diese Ergänzungen sollen den gründlichen, streng wissenschaftlichen Charakter des Werkes nicht leugnen, sondern nur hervorheben. Gemmel.

Weber, H., Rechtsgrundsätze für die kirchliche Temporalienverwaltung (Kirchl. Verwaltungsl., Schriftenreihe d. Bischöfl. Instit. f. Verwaltungsl. 4). 8° (61 S.) Breslau 1938, Antonius-Verl. *M* 75.—. — Die Veröffentlichungen des genannten zeitgemäßen Institutes werden ein einheitliches Vorgehen der Diözesen in Befolgung der kirchlichen und der Staatsgesetze auf dem wirtschaftlichen Gebiete fördern. Obige Schrift will die Kenntnis des Grundsätzlichen, vor allem eine richtige Einstellung gegenüber dem Zeitlichen der geistlichen Zielbestimmung wegen vermitteln; dabei wird der Begriff des Treuhandgutes fruchtbar gemacht. Es wird u. a. auf neuere Diözesansynoden und auf das Loseblattlexikon „Die kirchl. Verwaltung u. Finanzwirtschaft" (Schles. Verlagsanstalt, Breslau) hingewiesen. — 31 f. könnte auch auf die Stif-

tungen der cc. 1489 ff. hingewiesen werden. Zu 38 f.: Kann nach der feierlichen Profeß der Geber noch Eigentümer der Mitgift genannt werden? Gemmel.

* * *

Schmidt, H., Organische Aszese. Ein zeitgemäßer, psychologisch orientierter Weg zur religiösen Lebensgestaltung (Aus Schönstatts Geisteswelt 8). 3. Aufl. gr. 8° (469 S.) Paderborn 1939, Schöningh. *M* 6.50. — Das Werk hält, was der Untertitel verspricht. Es ist nicht theoretische Grundlegung, sondern praktische Wegweisung der christlichen Vollkommenheit. Was in früheren Lehrbüchern der Aszese einen mehr oder weniger großen Teil einnahm, meist unter der Überschrift: Von den drei Wegen, ist hier das Ganze. Dementsprechend bietet Verf. nicht einen logischen, sondern einen „organischen" Aufbau, mit psychologischer Orientierung, die die Frucht jahrelanger pädagogischer Tätigkeit ist. Ausgehend vom „persönlichen Ideal", wofür Verf. auf die psychologisch-aszetischen Gedanken Lindworskys verweisen kann, baut er den Weg in 5 positiven und 5 negativen Stufen auf: Läuterung des Gemüts- und Trieblebens, Marienverehrung, Christusliebe, Gotteskindschaft, Heilig-Geist-Liebe, bzw. Bruch mit der schweren, mit der läßlichen Sünde, Kampf gegen die Unvollkommenheit, Gleichmut, Kreuzesliebe, und fügt diesen „Materialstufen" die formalen des zunehmenden Wandels in Gottes Gegenwart bei. — Durch diese Vereinfachung ist das Handbuch überaus brauchbar geworden. Dazu betont Verf., daß auch diese Stufen nicht mechanisch zu fassen seien. Da es sich außerdem um einen durch Erfahrung bewährten Weg handelt, kann man nur anerkennen, daß er den Schönstättern viel Gutes gebracht hat, vor allem eine sehr glückliche Verbindung von Altem und Neuem. Insbesondere kann man die maßvolle Haltung in der Muttergottesverehrung, gegenüber der liturgischen Frömmigkeit, in der Platzanweisung der Lehre vom Corpus Christi mysticum, die harmonische Verbindung von Gnade und Natur, von Spontaneität und Übung, von Aktivem und Passivem in der Frömmigkeit nur begrüßen. Demgegenüber sind es geringe Mängel, wenn das „Organische" etwas zu stark betont wird, das man doch früher auch gekannt, wenn auch mehr dem einzelnen Seelenführer überlassen hat; wenn von einer Wandlung auch der teilnehmenden Gläubigen bei der Konsekration gesprochen, wenn die halbfreiwillige Sünde als Unvollkommenheit bezeichnet, wenn für die Intention zur Verdienstlichkeit eines Werkes etwas zuviel verlangt wird. Man muß nur von der lokalen Gebundenheit an Schönstatt absehen, so haben wir hier einen manchem modernen Menschen zusagenden und gangbaren Weg der Vollkommenheit, der sich doch sachlich von dem alten „königlichen Weg des Kreuzes" nicht unterscheidet. — Schon weithin bekannt ist, daß das Buch inzwischen starken Widerspruch erfahren hat. Doch dürfte dabei kleinen Ungenauigkeiten im Ausdruck, etwas zu lauter Betonung der „neuen" Aszese gegenüber der alten weniger Bedeutung beigelegt werden. In Wirklichkeit war weder die alte Aszese rein mechanistisch, noch ist die neue von Schönstatt rein organisch, ohne Kleinarbeit und selbst Drill für den Anfänger. Von Bedeutung ist nur die verschiedene Auffassung des Wortes gratia supponit naturam, das der hl. Thomas geprägt hat. Die organische Aszese deutet es mit Recht in dem Sinn, daß die Natur auch nach dem Sündenfall im wesentlichen gut geblieben ist, daß also, wie Bellarmin sagt, der Mensch nach der Erbsünde zu dem in statu naturae purae sich verhält wie der

nudatus zum nudus und daß auch die Triebe im Menschen etwas wesentlich Gutes sind. Daher kann die Gnade, d. h. die christliche Erziehung daran anknüpfen, das natürliche Leben zur vollen Entwicklung bringen; nur darf sie das wesentlich Höhere, die Gotteskindschaft, nicht vergessen und muß das Übermaß des Triebes, das gegen das Gesetz Gottes angeht und eine Gefahr für dessen Beobachtung ist, zügeln. So kann der christliche Pädagoge seinem Zögling mit Recht sagen: Werde, was du bist!, auch wenn er unter dem Sein nicht nur die übernatürliche, sondern die natürliche Ausstattung und Anlage versteht. — Zu wünschen wäre jedoch dem ganz aus der Tradition schöpfenden Werk eine ausführlichere Literaturangabe; dadurch würde der Gegensatz von neuer und alter Aszese von vornherein gemildert. Raitz v. Frentz.

Nuit Mystique. Nature et Grâce, Sainteté et Folie: Études des Carmélitaines. 23e année. Vol. II. Octobre 1938. 8° (296 S.) Desclée. — Der wertvolle Bd. bietet die Referate, die auf der Tagung für Religionspsychologie vom 21.—23. Sept. zu Avon-Fontainebleau unter Leitung der Karmeliten gehalten wurden. Würdig tritt er den anderen tief wissenschaftlichen Bdn. an die Seite. Dafür bürgen schon die Namen der 22 hervorragenden Theologen, Psychologen und Ärzte, die zu dem ebenso interessanten wie überaus schwierigen Gegenstand der Verhandlungen Beiträge lieferten. Grundlegend für den zu behandelnden Gegenstand war das Referat L'obscure nuit du feu d'amour auf Grund der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz sowie vor allem P. Magers Vortrag, Le fondement psychologique de la purification passive. Anima et spiritus. Daran schloß sich die eingehende Darstellung des „mystischen Dunkels" bei dem Ps.-Areopagiten und in der patristischen Tradition, bei Ruysbroec, Tauler, Catharina von Genua, Plotin. Nicht weniger wie fünf Vorträge behandelten die dunkle Nacht Surins S. J. Seine dämonischen Infestationen glaubte man nur psychopathisch erklären zu können. Leider wurden dabei zwei wichtige Fragen gar nicht berührt. Zunächst ob man ähnliche Zustände dämonischer Infestation, wie sie die Mystik in Vereinigung mit der dunklen Nacht behandelt, bei anderen mystisch begnadigten Personen ebenfalls psychopathisch erklären will. Es seien nur genannt die hl. Theresia (Leben c. 31), Maria Magdalena von Pazzi, Angela von Foligno, Katharina von Cordova, Veronika Giuliani, Paschalis Baylon O. F. M., Bruder Alfons Rodriguez S. J., Rosa von Lima, Franziska von Chantal, Maria von der Menschwerdung, aus neuerer Zeit Klara Moes usw. Sodann wurde die so naheliegende Frage nicht einmal erwähnt, wie es zu erklären ist, daß man mit derartig umnachtetem Geiste, wie ihn Prof. Etienne de Greef bei Surin schildert, Schriften verfassen konnte, die dauernd eine hervorragende Stelle in der mystisch-aszetischen Literatur einnehmen. So wurde Surins Erklärung der Imitatio Christi nicht bloß von dem mystisch begnadigten P. Eberschweiler, sondern sogar von Bossuet sehr geschätzt. Wenn sonst geniale Menschen der Geistesumnachtung verfallen, war ihre Schaffenskraft gebrochen, es sei nur an Nietzsche und Robert Schumann erinnert und aus früherer Zeit an Torquato Tasso, Jean Jacques Rousseau und Auguste Comte. Gerade umgekehrt aber verfaßte Surin seine wertvollen Schriften, als er sich von dämonischen Infestationen heimgesucht glaubte. Selbst Prof. de Greef sieht sich zu dem Zugeständnis gezwungen, Surin sei in der „psychotheropatischen" Behandlung der „besessenen" Nonnen von Loudun seiner Zeit voraus gewesen. Während andere sich mit Exorzismus abplagten,

erreichte Surin durch seine Seelenführung die Heilung und das während seiner „maladie mentale très grave!" Die Freunde Surins stützten sich zu seinen Lebzeiten auf die von Ribadeneira überlieferten Worte des hl. Ignatius (182, Anm. 2): „Aliquibus cerebrum ita interdum a Daemone turbari, ut sui non videantur compotes, in quo plures fallantur, qui naturae et malae corporis affectioni tribuant quod a Daemone proficiscitur" (Vita s. Ignatii, l. 5, c. 10). Daß einer an Hysterie erkrankten Person echte mystische Gnaden zuteil werden könnten (189), dürfte durch das moralische Wesen dieses Zustandes ebenso ausgeschlossen sein wie bei Nymphomanie. — Wenn auch bei der Schwierigkeit der in diesem Bd. behandelten Fragen die Darlegungen nicht alle zu einer einwandfreien Lösung führen konnten, so wird doch reiche Anregung zu weiterer Forschung geboten. Vielleicht könnten auch die aus Erfahrung redenden Mystiker mehr herangezogen werden. Dies wird besonders in dem Referat des P. Lucien-Marie de St. Joseph gesagt: A la recherche d'une structure essentielle de la nuit de l'esprit. Mit Recht wird hier betont, daß für den Fortschritt der mystischen Theologie eine schärfere Beobachtung der Tatsachen erforderlich sei, nicht so sehr dagegen eine einfache Analyse des Offenbarungsinhaltes: „Man kann vielleicht ein hervorragender Theologe der Dogmatik sein, ohne jemals seine Zelle verlassen zu haben. Dagegen kann nur derjenige, der Kontakt mit Mystikern hat, erwarten, auch einmal Fragen der mystischen Theologie zu verstehen" (255). Richstaetter.

Itinerarium animae franciscanum. Commentarium theol.-ascet.-mysticum. gr. 8° (124 S.) Rom 1938, Basil. SS. XII Apost. — Das anonyme Werk bereitet dem Leser auf den ersten Blick einige Enttäuschungen: Es soll spezifisch franziskanisch und für Franziskaner sein, ist aber abgesehen von einigen Belegen ganz allgemein gehalten, im Gegensatz etwa zu Denderwindeke O. M. Cap. Es will das ganze geistliche Leben umfassen, ist aber infolge der größeren Ausführlichkeit mehr ein Lehrbuch der Mystik. Es legt manchmal recht dünne Beweise vor, z. B. für die allgemeine Berufung zur Mystik (nn. 5 u. 6), für den Plan der Menschwerdung unabhängig vom Sündenfall (n. 13). Es trägt ziemlich kühne Ansichten vor, wie das desiderium naturale beatitudinis supernaturalis (n. 67), physische Vereinigung der Seele mit Christus durch die Gnade, „quae (unio) non est substantialis, nisi in parte supernaturali" (n. 27), sogar mit Maria: „maternitas Mariae spiritualis, qua vere et physice sumus, in ordine supernaturali, filii Mariae" (n. 33), Wirksamkeit der *ganzen* Liturgie ex opere operato (n. 62), eine außer Gebet und Apostolat rein negative Aszese (Introd. u. P. II). Die Zahl der zitierten Autoren ist etwas gering und so wirkt die Darstellung nicht selten einseitig. — Zu begrüßen ist der originelle Aufbau. Der 1. Teil behandelt Gnade und Seligkeit, mystischen Leib und Kirche, also besonders die bei uns durch Jürgensmeier so verbreiteten Ideen; der 2. kurz die Aszese; der 3. die Mystik. Besonders anzuerkennen ist die Meinung des Verf., daß Mystik nicht bloß Erkenntnis, wenn auch liebeerfüllte, ist, sondern stärkere und bewußte Beeinflussung des ganzen geistlichen Lebens durch den hl. Geist. Dadurch wird Mystik als normaler und allgemein zugänglicher Abschluß verständlicher. Ein gründlicheres theologisches Durcharbeiten und Beweisen müßte aber doch die mystischen Zitate ergänzen.

Raitz v. Frentz.

Richstaetter, C., S. J., Thomas von Kempen. Ein deutscher Mystiker. Leben und ausgewählte Schriften. Übers. von H. Kroppenberg. 8° (344 S.) Hildesheim 1939, Borgmeyer. *M* 3.80; geb. *M* 5.30. — Wenn man die 7 Bde. der Werke des Thomas von Kempen durchsieht, von denen uns Pohl eine so vorzügliche Ausgabe geschenkt hat, dann möchte man jedesmal bedauern, daß in deutscher Sprache nur eines, wenn auch das Hauptwerk, weiter bekannt ist. Darum ist die Übersetzung dreier besonders wertvoller aszetisch-mystischer Werke: Erhebungen des Herzens, Rosengärtlein, Betrachtungen über das Leben Jesu überaus dankenswert. Denn man weiß, wie diesen alten Schriften eine eigentümliche Tiefe und Salbung innewohnt, die auch dem heutigen Menschen vieles bietet, was er in neuern Büchern nur selten findet. — Der vorzüglichen Übersetzung seines Mitbruders hat der Historiker und Systematiker der Mystik eine wertvolle Einführung vorausgeschickt, die ein kurzes Leben des Thomas enthält, die Verfasserfrage der „Nachfolge Christi" in kurz gedrängten Beweisen zu Gunsten des Thomas löst, dessen Verhältnis zu den „Geistlichen Übungen" des hl. Ignatius und seine Bedeutung für unsere Zeit behandelt. Weitere Mystikerschriften des Mittelalters sollen noch folgen. Raitz v. Frentz.

Rademacher, H., M. S. C., Mystik und Humanismus der devotio moderna in den Predigten und Traktaten des Johannes Veghe. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Münsters um 1500. 8° (137 S.) Hiltrup 1938, Herz-Jesu-Missionshaus. *M* 3.50. — Das Ergebnis der mit großer Belesenheit und guter Kritik durchgeführten Untersuchung ist in die Worte zusammengefaßt: „Veghe ist devoter Humanist, dem es in erster Linie auf die veritas und die utilitas, auf die Ideenwelt und auf das Lebensziel der devotio moderna ankommt, dem aber die eloquentia moderna, die ‚walsprekenheit' nicht gleichgültig ist." Zuerst wird V.s Mystik behandelt, und im 2. Teil seine humanistische Ideenwelt. Für den Begriff der Mystik wählt Verf. die Auffassung von Garrigou-Lagrange und sucht dann zu zeigen, wie sich dessen Gedanken bei V. finden. Dankbar ist man R., daß er alle Stellen, die für die Mystik in Frage kommen können, zusammengestellt hat. Er glaubt daraus die Allgemeinberufung zu mystischer Begnadigung schließen zu sollen, muß dann aber nachher doch „eine spezielle mystische Gnade" annehmen. Er zeigt dann das Verhältnis des lumen gratiae zum lumen gloriae. „Der praktische Weg zum mystischen Ziele" wird mit herrlichen Texten V.s im „beginnenden", „fortschreitenden" und „vollkommenen Leben" vorgeführt. Mit steigendem Interesse folgt man der echt wissenschaftlichen und fesselnden Darstellung. Schade nur, daß statt Garrigou-Lagrange nicht die Auffassung von dessen großem Mitbruder H. Denifle zu Grunde gelegt wurde, wodurch sich Widersprüche hätten vermeiden lassen und die Übereinstimmung des klar schauenden münsterischen Fraterherrn mit der theresianischen Richtung der Mystik ohne weiteres hervorgetreten wäre. Richtig ist es, daß V. ebenso wie Thomas von Kempen Vorliebe für Reim und Assonanz zeigt. Aber ob man deshalb auf Abhängigkeit schließen kann? Schon im „Fließenden Licht" der Mechtild von Magdeburg findet sich u. a. im 13. Jahrh. dieselbe Vorliebe, die wohl im Mitteldeutschen begründet sein dürfte. — Zur Ausgabe des Lectulus Noster Floridus V.s durch R. vgl. Schol 14 (1939) 636. Richstaetter.

Joppin, G., Fénelon et la mystique du pur amour. 8° (304 S.) Paris 1938, Beauchesne. *Fr* 55.—. — J. behandelt eine für die

Theologie der Vollkommenheit überaus wichtige Frage. Das vergessen, wie er einleitend richtig bemerkt, die vielen, die in dem Streit zwischen Bossuet und Fénelon nur eine persönliche Angelegenheit erblicken und sich ihr Urteil nach der Vorliebe für den einen der beiden Gegner bilden. Daß für eine solche Urteilsbildung ein Scheingrund vorliegt, zeigen die letzten Kapitel, die die Verhandlung vor dem kirchlichen Gericht darlegen: beide Parteien haben im Kampf um die „reine Liebe" recht häßlich gegen die Liebe gefehlt. — Was den Theologen mehr interesssiert, ist eine geschichtliche und eine sachliche Frage. Zur Beantwortung der *geschichtlichen* legt J. sehr gut dar, wie der Semiquietismus sich in Frankreich langsam und fast unmerklich entwickelt, über Bernières, Canfeld u. a. bis zu Guyon und Fénelon, und wie auch das MA auf die gleichen oder schlimmern Irrwege geraten war. So anregend dieser geschichtliche Überblick ist, der mit gleicher Genauigkeit wohl noch gar nicht vorliegt, beansprucht doch die *sachliche* Frage und ihre Lösung ein noch größeres Interesse. Gerade dafür ist es völlig nebensächlich, ob vielleicht Fénelon, wie er bis zu seinem Lebensende meinte, seinen falschen Sätzen einen richtigen Sinn hat geben können. Bei einigen seiner *Folgerungen* läßt sich der quietistische Irrtum gar nicht verbergen. So darf der Vollkommene nach F. seiner Verdammung zustimmen, und zwar nicht nur in einem irrealen Bedingungssatz, wie auch Franz von Sales es zugegeben hatte; die Betrachtung hört für die „reine Liebe" auf; die Menschheit Christi ist nicht mehr ihr Gegenstand. Besonders gefährlich war die Trennung des niedern und höhern Seelenteils, wodurch schon früher den Leidenschaften Tür und Tor geöffnet wurde. Bedenklich ist ferner die Behauptung, schon die Väter hätten F.s Auffassung von der reinen Liebe gehabt, sie aber aus Klugheit nicht weiter bekannt gemacht. Ähnliches gilt von der Empfehlung völliger Passivität. Die *„reine Liebe"* selbst soll nun in der Weise die Seele dauernd beherrschen, daß sie alle anderen Tugenden, insbesondere auch die Hoffnung, in ihrer Eigenart aufhebt. Allerdings hat F. das nicht ausdrücklich behauptet, sich vielmehr dagegen gewehrt; aber er führt logisch zu dieser Lehre hin, wenn er den Vollkommenen nicht nur den Einzelakt der Hoffnung oder einer sittlichen Tugend der reinen Liebe unterordnen läßt, sondern jede Tugendübung überhaupt. Im Himmel wird dieser Zustand erreicht werden, daß jede Tugend und das ganze Ich in der Liebe untergeht. Aber hienieden begeht auch der Vollkommene Sünden und Fehler und kann nicht dauernd auf dem Hochstand der Liebe bleiben. Er muß vielmehr in seiner irdischen Schwäche die andern Tugenden, zumal die Hoffnung, auch ausdrücklich üben, wenngleich die Liebe immer mehr an Boden gewinnt und Glaube, Hoffnung und sittliche Tugenden in ihren Dienst nimmt. Falsch ist also an dem Grundgedanken F.s nur die Überspitzung, hienieden könne schon die volle und dauernde aktuelle Herrschaft der Liebe erreicht werden, die dem Jenseits vorbehalten ist. Die Folgerungen, die F. daraus gezogen hat, sind dagegen als sehr gefährlich und dem Quietismus verwandt zu bezeichnen. Der Ausschluß der Hoffnung bis zur Einwilligung in die eigene Verdammnis enthält einschlußweise eine Billigung der Sünde und einen Irrtum über die Güte Gottes.

Raitz v. Frentz.

Messina, G., S. J., Inizi di Lirica ascetica e mistica persiana. (51 S.) Roma 1938, Pont. Ist. Bibl. *L* 10.—. — M. gibt einige Proben mystischer Lyrik von Abu Said (967—1048) und Baba

Tahir (11. Jahrh.) und zeigt im Anschluß daran die Eigenart der Aszese und Mystik der Sufiten. Ernst gemeint, nach Höchstem strebend, die Vereinigung mit Gott in irgend einer Weise wirklich findend, geht sie doch Irrwege, indem sie an Stelle des Koran eine freiere Religiosität setzt, die aber in Indifferenz gegen Konfession und Gesetz sowie in Pantheismus mündet. Die Quellen dieses mystischen Stromes sind vor allem nestorianisches Christentum, Neoplatonismus und schließlich Buddhismus. Raitz v. Frentz.

Noack, H., O. Henry als Mystiker (Neue Deutsche Forschungen. Abt. Amerik. Literatur- u. Kulturgesch. 4). gr. 8° (100 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 4.50. — Die vorliegende Schrift ist eine Darstellung — keine Kritik — der weltanschaulichen Grundauffassungen des amerikanischen Erzählers O. Henry († 1910). In einem Hauptabschnitt wird seine Gesamthaltung als immanente Mystik gekennzeichnet und dann unter verschiedenen Stichwörtern, wie: Liebe, Hilfsbereitschaft, das Unbewußte, Natur u. a. in ihren Auswirkungen verfolgt. Bezeichnend ist für H.: die Verschwommenheit seines Gottesbegriffes, die absolute Diesseitigkeit und die etwas blasiert-oberflächliche Sicht des Christentums. Gerade durch den Verzicht auf den überweltlichen Gott, wie auf das Jenseits überhaupt, erhält seine Ethik einen stark positivistischen Zug. Bemerkenswert ist der hohe Idealismus H.s sowie der unerschütterliche Glaube an seine ethische Sendung. Karp.

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten:

Abaelard 252
Abramowski R. 269
Adam K. 298
Alexander v. Hales 255
Aubron P. 302
Augustinus 261
v. Balthasar H. U. 247
Bartmann B. 279
Basilius 260
Beda Venerabilis 260
Benedetti J. 312
Berresheim H. 280
Bieter Fr. A. 263
Blat A. 311
Bommersheim P. 308
Brinktrine J. 276
Brizgys V. 312
Browe P. 303
Buchholz E. 265
Cayré F. 261
Chaillet P. 240
Cimitier F. 310
Claudel P. 243
David-Neel A. 274
Delogne H. 260
Demircioglu H. 269
Dienst d. Frau in den Religionen und Kirchen 309
Dillenschneider C. 301
Dold A. 262
Dölger F. J. (Festschrift) 244
Druwé E. 300
Duesberg H. 289
Ennis Sister M. Gr. 263
Eröss A. 266
Etudes Carmélitaines 316
Fehr J. 277
Felder H. 278
Fernández A. 286
Fichtner J. 290
Fischer J. 287
Galtier P. 298, 299
Gennatas H. 312
Ghanananda S. 275
Gregor v. Nyssa 247
Grönbech W. 273
Haacke W. 280
Hamp V. 285
Hauer J. W. 307
Heiler F. 309
Heynck V. 306
Hofmann K. M. 246
Horst Fr. 289
Itinerarium animae franciscanum 317
Jacobsohn H. 270
Jerphanion G. 278
Joannes abbas S. Mariae trans Tiberim 264
Jodice A. M. 305
Jone H. 310
Joppin G. 318
Jungmann J. A. 306
Karpp H. 284
Karrer O. 293
Klauser Th. 244
Knox W. L. 293
Kologriwof J. 297
Kroppemberg H. 318
Krüger K. 312
Kurczynski P. 314
Kuss O. 292
Lambot C. 261
Lauck W. 288
Lee P. C. 275
Lercher L. 242
Litt Th. 308
v. Loewenich W. 304
Loisy A. 279
Madoz J. 250
Maretain J. 307
Martinez J. C. 295
Meissinger K. A. 281
Meissner E. 282
Merkelbach B. H. 301
Mesnil du Buisson, Compte du 271
Messina G. 319
Millet M. G. 271
Möhler J. A. 240
de Moidrey T. 243
Noack H. 320
Nuit Mystique 316
Oepke A. 307
Otten H. 296
Pisciculi (Dölger-Festschrift) 244
Rademacher A. 281
Rademacher H. 318
Ramge K. 282
Renié J. 292
Richstaetter C. 318
Ritzler R. 294
Robinson Th. H. 289
Rózycki I. 252
Rücker A. 244
Saint-Martin J. 261
Scharnagl A. 313
Schauf H. 266
Scheeben M. J. 266, 300
Schlagenhaufen F. 242
Schlenker E. 255
Schlink E. 283
Schmidlin J. 267
Schmidt H. 315
Schneider H. 284
Schnitzler Th. 262
Schröteler J. 308
Schütz A. 303
Seeberg E. 278
Sickenberger J. 291
Siegfried Th. 283
Sifra 272
Simon P. 281
Stauffer E. 279
Van Steeberghen F. 261
Stegmüller O. 283
Stephan H. 257
Swiętlinski C. 269
Tüchle H. 240
Tyciak J. 302
Ubbelohde H. 286
Urbach O. 281
Veghe J. 318
Vilmar A. Fr. Chr. 282
Vromant G. 311
Van Waes B. 300
Walter E. 302
Weber H. 314
Weber S. 296
Widengren G. 272
Wilmaert A. 264
Winter J. 272
v. Wolf C. 281
Wunderle G. 268
Ziegler A. 264

Der Katholizismus der Zukunft.

Folgerungen aus einer Gesamtschau des Glaubens.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Noch selten habe ich ein Buch mit solcher Enttäuschung aus der Hand gelegt wie das, welches den obigen Titel trägt[1]. „Der Katholizismus der Zukunft!" Wir alle hangen an unserer Kirche, in der uns unser Heiland sichtbar entgegentritt und die nun den mystisch-sichtbaren Leib seines Erlösertums bildet. Sie war die Führerin unseres Lebens, sie gab ihm Inhalt, Kraft und Richtung. Für sie arbeiteten, stritten wir. Von ihr hoffen wir, daß sie uns auch in jener Stunde führen wird, wo alles versinkt und uns nur noch ihre Vatertreue und ihre Mutterliebe bleibt. Wir Priester wissen, daß sie das, was sie uns ist, Tausenden der Menschen wurde, die uns im Leben begegneten. So ist es unser aller Herzenswunsch, sie auch in der Zukunft lebend, blühend, jugendfrisch als die reine Braut Christi zu sehen. Daher greifen wir auch so froh und erwartungsreich nach jedem, auch dem kleinsten, Beitrag dazu. Denn aus dem Ziel wird er groß.

Wie aber sieht die Kirche der Zukunft, der „Katholizismus der Zukunft" nach dem vorliegenden Buche aus? Ein großes Idealbild der Kirche zu entwickeln, an ihm unsere Herzen zu entzünden und aus ihm heraus an seiner Verwirklichung im eigenen Herzen wie in der Gesamtheit zu arbeiten, ist nach den Verfassern leider nicht gestattet. Denn das ist eine der „Tücken des Teufels" (22 f.), da er auf diese Weise erreicht, daß man sich mit dem leeren Ideal zufrieden gibt. Daher geht es dem Buch um folgende konkrete „Forderungen": Qualifizierte Persönlichkeiten kommen an die verantwortungsvollen Stellen — die Altersgrenze wird eingeführt — auf die Einhaltung des Zölibats wird, solange das Gesetz besteht, von den Behörden geachtet — bei der Heirat eines Priesters aber wird dieser nicht exkommuniziert, sondern laisiert — das Weihealter wird heraufgesetzt und eine Reform des Theologiestudiums und der heutigen Theologenerziehung tritt ein — die Frei-

[1] Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien. Hrsg. v. H. Mulert. gr. 8° (152 S.) Leipzig 1940, Klotz. *M* 3.60. — Das Buch ist eine Antwort auf die Kritik, die das frühere Werk der gleichen Verfasser erfuhr: Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Hrsg. v. G. Mensching. Leipzig, Hinrichs-Verl. Vgl. dazu Schol 13 (1938) 260—263.

heit der Wissenschaft wird eingeführt und eine Reform des Index vorgenommen — endlich wird Ehrfurcht vor der Persönlichkeit und Aktuierung des prophetischen Elementes gefordert (100—105). Das also ist der „Katholizismus der Zukunft". Von all dem, was uns heute an aktuellen Seelsorgsproblemen auf der Seele brennt — von all dem, mit dem wir heute Tag für Tag zu ringen haben — von all unserem Mühen, den Menschen von heute zur Kirche zu bringen und in ihr tiefer zu festigen — von all dem auch kaum ein Wort, wenn nicht ein ablehnendes und kritisierendes (so etwa an Liturgie [79 ff.] und Corpus-Christi-Idee [99]).

Gewiß ist in diesen „Forderungen" nicht der ganze Sinngehalt des Buches enthalten, das sich in weitgehenden theoretischen Auseinandersetzungen mit manchen Grundfragen katholischen und religiösen Denkens befaßt, wie wir sie unten näher entwickeln werden. Aber gerade deshalb muß es doppelt auffallen und zur Frage drängen, warum das Werk seinen Abschluß in diesem armen, fast rein verwaltungstechnischen Bild des Katholizismus der Zukunft finden konnte. Es muß ein Grund dieser Verarmung doch wohl in den Grundgedanken und Grundlinien des Buches selbst liegen. Es sei daher der Antwort auf diese Frage hier nachgegangen, da sich so am besten auch in positiver Weise dem Grundanliegen dienen läßt.

Der Grund für dieses Bild des Katholizismus der Zukunft dürfte zunächst in der modernistischen Grundhaltung liegen. War sie bereits in dem vorhergehenden Werk der Verfasser deutlich (vgl. Schol 13 [1938] 260 ff.), so ist sie nun noch mehr herausgearbeitet. Es ist vor allem die alte und doch immer neue Frage nach dem Sinn religiöser Gotteshingabe. Sie ist in diesem Buch besonders deshalb so eindringlich gestellt und macht letztlich sogar sein Wesen aus, weil sie zurückgeführt erscheint auf das ebenso alte wie neue Geist-Körper-Problem. Der Geist wird dabei letztlich das Alleinbeherrschende, so daß alles Körperliche, alles Geschichtliche darob verschwindet. Der Verstand ist somit nicht die Grundlage des Glaubensaktes (46 f.; 71 ff.; 135 ff.; 142 f.), sondern das religiöse Geisterlebnis[2]. Und

[2] Ein Beispiel: „Im Gespräch des Herrn mit Nikodemus ... wird nicht nur der ‚irrationale' Ursprung und Charakter des Glaubens deutlich, sondern auch das Moment des unbedingten Trauens auf Gott. Diese unbedingte Selbstübergabe an Gott, das Sichtragenlassen, wohin der Geist einen führen wird, hat gerade nichts zu tun mit irgendeiner menschlichen Sicherung durch eine dogmatische Formel" (74).

selbst dieses kann nie in historische Worte gefaßt werden, auch nicht in solche, die nur teilweise, analog, das Erlebnis wiedergeben. Es ist nur im „Symbol" und dem „Gleichnis der Prophetie" (50) enthalten. Denn nur aus ihnen spricht Tatsache und Erfahrung, nicht aber Wissen zu uns: „Wovon der einfache Katholik lebt, ist das Glaubensgeheimnis. Er lebt in diesen Geheimnissen und ‚Wahrheiten des Glaubens' wie in großen, herrlichen Bildern und Ikonen, die seine Vorstellungskraft beflügeln, sein Herz erwärmen, seinen Willen beschwingen, kurz, ihn aus dem profanen Alltag hineinreißen in eine andere leuchtende Welt, in die Welt des Ewigen" (52 f.). Diese den Menschen emporhebenden Geheimnisse und Symbole sind „historisch nicht verifizierbar" (63); sie sind nur „wahr", weil sie „religiöse Wertwirklichkeit" besitzen (ebd.)[3]. Ein konkretes Beispiel soll uns den Einfluß des Geistes noch deutlicher machen, als es die langen Zitate tun, die die Verfasser aus Tyrrell und Loisy bringen: das Beispiel des katholischen Marienkultes. Es führt nach den Verfassern zur „Unwahrhaftigkeit", den Menschen von heute zu verpflichten, die Mariendogmen als „Aussagen über geschichtliche Tatsachen in gewöhnlichen Sinn des Wortes" (68) anzusehen, „z. B. die virginitas in partu, die Jungfräulichkeit bei der Geburt Marias in dem Sinn zu verstehen, daß ihr Mutterschoß verschlossen bzw. unversehrt geblieben ist" (ebd.). Aus dieser geschichtlichen Alltagsebene müssen die Dogmen herausgehoben werden in die Sphäre der „Verkörperung geistiger Ideale und Werte" (ebd.), hier „unberührbarer Reinheit und erlöster Natur". In diesem Sinn wird ausdrücklich eine Unterscheidung gefordert zwischen der Gestalt der „historischen" Mutter Gottes und der „Gestaltwerdung einer übersinnlichen *Idee,* dem religiösen *Symbol*" (ebd.).

Dieses Beispiel der Marienverehrung zeigt wohl am deutlichsten am konkreten Einzelfall bereits die Verarmung, die eine solche einseitige religiöse Betonung des Geist-Elementes mit sich bringt. Es sei hier nur nebenbei auf das Mißverständnis hingewiesen, die Worte Feulings in seiner vorzüglichen „Katholischen Glaubenslehre" S. 518 in diesem

[3] „Eine ‚doppelte Wahrheit' anzunehmen, muten wir keinem Menschen zu. Wohl aber trauen wir jedem denkenden Menschen — und sogar einem Theologieprofessor — die logische Fähigkeit zu, zwischen (religiösem) Sinngehalt und (profanem) Tatsachengehalt einer Erzählung zu unterscheiden und jenen unabhängig von diesem anzuerkennen. Die Weihnachtserzählung hat religiöse Bedeutung auch für den, der darin keine Darstellung historischer Fakta zu sehen vermag" (138).

Sinn auch nur von ferne zu deuten (67 f.). Feuling wendet sich mit Recht nur gegen jene, die auch die Gaben, die Maria erst nach ihrer Himmelfahrt erhalten hat, bereits ihr hier auf Erden zuschreiben. Während also Feuling gerade das historisch Echte der verklärten Gottesmutter wahren will gegen idealistische Übertreibungen, wird von den Verfassern des „Katholizismus der Zukunft" durch die völlige Aufhebung des historischen religiösen Ideals der Marienliebe die echte Muttergottesminne ausgehöhlt. Denn wenn die wirkliche Trägerin des Symbols eine andere war in historischer als in religiöser Wirklichkeit, dann ist auch das Symbol letztlich nicht mehr echt, nicht mehr tief. Es ist vor allem nicht mehr lebensbefruchtend — jedenfalls nicht mehr als religiöses Symbol, das eben seinem Wesen nach auf Verwirklichung drängt und deshalb selber wirklich sein muß. Nur der wird aus tiefster religiöser Überzeugung im Kampf vertrauensvoll zu seiner himmlischen Mutter aufschauen, der weiß, daß sie nicht nur *Symbol* heiliger, reiner Mutterliebe und Muttertreue ist, sondern *selbst* in der Hand des Ewigen die reine Mutter wurde und blieb. Es ist ja das nach Augustin's Wort eine der Grundvorzüge des Christentums, daß in ihm das Vorbild, das Symbol Wirklichkeitswert selber annahm; dadurch unterscheidet er das christliche Mysterium von allen heidnischen und jüdischen.

Gewiß liegt — wir kommen damit zur prinzipiellen Stellungnahme — hier eine gewisse Sichtbarmachung idealer Werte vor in der tatsächlichen, geschichtlichen Ordnung, eine Verbindung von Geist mit dem Körper, der Geschichte. Es wird dadurch in der Tat die Religionsauffassung eine grundlegend verschiedene. Alle spiritualisierenden Sekten von der Gnosis des Urchristentums bis zu unserer Zeit haben sich hier an der katholischen Grundauffassung gestoßen; aber es bleibt dieser für die Richtigkeit ihrer Stellung als größter Beweis die echte, reale und sichtbare Menschwerdung ihres Herrn selber, die Grundform aller Verbindung von Geist und Materie — Geist und Geschichte — Symbol und Wirklichkeit in Eins. So kann auch Jesu mystischer Leib nur in der echten Verbindung von beidem, von Geist und Materie, in engster persönlicher Verbindung wieder mit ihm eins werden. Und wie der Mensch auch in sich bereits aus beidem besteht, wesensmäßig besteht, und wie sich in ihm aus beidem die echte Mensch-Synthese ergibt als Geist-Körper-Wesen, so kann auch sein Binden an Gott nur in beidem bestehen und daher auch sein Weg

zu Gott nur aus beidem erwachsen. Alles andere wäre Teilfinden und Teilschenken an Gott. Gewiß ist es für den Menschen des deutschen Idealismus schwer, den tatsächlichen Primat des Geistes der konkreten Geist-Körper-Natur des Menschen anzugleichen. Er läuft immer Gefahr, wie es tatsächlich im Historizismus des vergangenen Jahrhunderts geschah, dem andern Extrem sich nun zu weihen. Man kann es so wohl geistesgeschichtlich verstehen, daß heute, wo man diesen Historizismus nun wiederum zu weitgehend ablehnt, gerade die katholische Kirche auch in ihren Reihen in den Verdacht dieses übertriebenen Historizismus kam. Und doch mahnt der Gottmensch gerade in seiner so wirklichen Verbindung von echter Gottheit und echter Menschheit in einer ebenso echten einzigen Persönlichkeit — mahnt das Kreuz in seiner furchtbaren Realität — mahnt aber auch die Auferstehung in der Sicht des hl. Paulus als historisches Ereignis, durch das es nach ihm gerade der Grundstock unseres Glaubens wurde — das Historische im Christentum nicht zu übersehen und zu bloßem Symbolwert des Geistigen werden zu lassen. Das soll nicht sagen, daß das Geschichtliche, daß die geschichtliche Tatsache in sich das ganze Wesen des Christentums ausmache. In der Menschwerdung schenkt sich uns Gott — aber er tut es nicht nur „historisch", „einmalig". Wir alle nehmen daran fortwährend teil in heiliger Gemeinschaft, so daß das eine ohne das andere undenkbar ist und das eine ohne das andere leer und ausgelöscht, ohne die ganze Fülle vor uns stehen würde.

Im vorliegenden Werk ist die oben gezeichnete geistesgeschichtliche Stellung unserer Zeit zum „Historizismus" ganz maßgebend geworden. Alles, was sich auf das „Historische" bezieht, faßt nach ihm nicht den ganzen Menschen, ergreift nicht seine „Totalität". Das wäre richtig, wenn es sich tatsächlich im katholischen Denken um einen solchen einseitigen „Historizismus" handelte, der den Geist der Geschichte opferte; wenn etwa die Dogmen bloße „geschichtliche" Tatsachen oder gar nur geschichtliche „Schutzhüllen" (52) der Offenbarung wären. Aber das sind sie aus der Wesensschau katholischen Glaubens nicht und können es nicht sein. Jedes „Geschichtliche" steht eben in religiösem Geistzusammenhang, d. h. also wesentlich in *Heils*zusammenhang und ist so zum Geist hin orientiert. Es konnte das sonderbare Mißverständnis, daß katholischer Glaube Verstandesglaube sei, dem der Willensakt nur noch so nachträglich angehängt werde (46 ff.; 71 ff.), allein aus dieser einseitigen „historischen" Sicht des Katholizismus

aus entstehen. Glaube ist selbstverständlich kein „historisches" Jasagen in einer rein intellektuellen Sphäre, sondern er ist der Grundakt ganzer Menschenhingabe an seinen Gott. So kann er weder in mechanischer intellektueller Hingabe, noch auch, wie die Verfasser nun im anderen Extrem wollen, im Erlebnis bestehen; denn beides wären nicht totale Hingabe von Geist und Körper, Geist und Geschichte. Er muß werden aus dem ganzen Menschen und aus seinem vollen Seinsinhalt heraus, also aus der Verbindung der drei Sphären, der intellektuellen, volitiven und emotionalen[4]. Daher verlangt das Vatikanum wesensmäßig die Willensbetätigung neben dem Verstandesakt. Freilich erfordert die innere Struktur dieser drei Sphären, daß der Akt in sich ein Verstandesakt est (actus elicitus); denn nur so wird man der Natur des Willens und des Emotionalen gerecht, deren Akte wesentlich hingerichtet sind auf das Lenken und Führen und Bewegen zum Akt. Vielleicht ist die Dogmatik etwas daran schuld, daß sich auch bei manchen Protestanten der Eindruck findet, der Katholizismus ziehe beim Glaubensakt den Willen nur nachträglich heran. Die domatischen Lehrbücher geben ja meist sehr eindrücklich die These wieder, daß der Glaube ein Verstandesakt (actus elicitus) sei, und behandeln dann meist nur kurz, daß er (actus imperatus) vom Willen befohlen sein muß. Das ist zwar schließlich nur eine Folge der Lehrpädagogik, da beide Grundwahrheiten nur schwer, der Stoffülle wegen, systematisch zusammen behandelt werden können. Aber immerhin wäre eine stärkere Zusammenschau heute doch zu wünschen, aus der hervorgeht, daß das „elicitus" und „imperatus" keine religiöse Trennung oder Unterordnung bedeutet, sondern nur die Stellung angibt, in dem sich das totale Zusammengehen der Gesamthingabe des Menschen an Gott in

[4] Vgl. dazu A. Willwoll, Über die Struktur des religiösen Erlebnisses: Schol 14 (1939) 1—21. So z. B. 11: „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 ... Selbstverständlich ist nicht rational-begriffliches Zergliedern im Kern religiösen Erlebens, sondern seitens des Intellektuellen jene ruhende Zusammenschau, die man im weiteren Sinn als Intuition bezeichnen kann. Es gehört auch nicht zum Wesen des 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."

diesem Grundakt vollzieht: des „Historischen" *und* des Geistigen[5].

[5] In dieser Gesamthingabe des ganzen Menschen findet auch die Stellung der Kirche zur Autoritätsfrage ihre Lösung. Die Verfasser sprechen bei einer Bindung durch die Kirche von „Menschensatzung" (81 ff., 90 ff.). Gewiß gilt das Wort, daß nur Gott binden kann. Die Kirche steht aber als die von ihm gewollte Stellvertreterin, als der fortlebende Christus nicht außerhalb dieser Sphäre. Ihre ganze Vollmacht hat sie ja von ihrem göttlichen Stifter. Es werden zwar ihre Gebote dadurch nicht „Gottes Gebote"; aber sie erhalten ihre verpflichtende Kraft vom göttlichen Geist, der die Kirche führt und leitet. „In christlichem Sinne sittlich gut ist schließlich nur das Gebundensein an Gott, nicht an ein Gesetz, das zwischen Gott und dem Menschen steht" (85). Diesen Satz wird jeder Katholik unterschreiben, da eben nach katholischer Autoritätsauffassung das kirchliche Gesetz nicht „zwischen Gott und dem Menschen steht", sondern Gottes Wille in der konkreten Ordnung darstellt. Freilich nicht nur „als richtunggebender Wert" (ebd.), sondern als absolute Verpflichtung, wie es eben der Natur des in und durch die Kirche verpflichtenden Ewigen entspricht. Gerade hier zeigt sich am deutlichsten die das Neue Testament beherrschende Liebe gegenüber allem Gesetzestun. Sie besteht nicht darin, daß sie an kein „fixierbares Programm" gebunden ist — die „Wiederentdeckung dieser Wahrheit" hätten wir wirklich „Luther zu verdanken" (ebd.) —, sondern darin, daß sie die Gesinnung ist, in der alles geschieht, in der vor allem das Gesetz selber angenommen wird: als die liebende Tat der Führung von körperlich-geistigen Wesen durch die sichtbare und zugleich religiöse Stellvertreterin des ewigen Gottes. — Auch die kirchliche Stellung zum Sakrament erhält von dieser Totalitätssicht aus ihre Deutung. Die Verfasser wünschen, daß das Sakrament „mehr vom Glauben her als Zeichen des Glaubens bestimmt werde, als Zeichen des Glaubens an den erschienenen Heiland" (80): „Darum sind die Sakramente wieder mehr als Glaubensverkündigung zu verstehen und die Sakramentenpredigt ist wieder mehr als Glaubenspredigt zu pflegen, denn als eine Predigt vorwiegend über die sakramentalen Kräfte" (ebd.). Das Sakrament ist gewiß in den Glauben hineinzustellen. Ohne ihn bleibt es ja überhaupt bei dem Erwachsenen ohne Wirkkraft. Aber dieser Glaube ist beim Sakrament im Gegensatz zur außersakramentalen Heiligung nicht Wirkursache; diese liegt ganz in Christi persönlichem Wirken. Daher hat die katholische Predigt im Gegensatz zur protestantischen, nach der das Sakrament nur Mittel zur Erweckung der fides fiducialis ist, diese innere Kraft des sakramentalen Zeichens betont. Denn hier liegt der Wesenskern dieses Gnadengeschenkes des Neuen Bundes. Die persönliche Hochschätzung und damit auch die persönliche Vorbereitung in echtem Glauben und echter Heilandsliebe wird gerade durch diesen tief religiösen Gedanken vom *Innen*wert des Sakramentes gefördert: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben" (Joh 6). Die Transsubstantiationslehre, von der die Verfasser öfters so ablehnend sprechen (40, 121, 133, 144), faßt dieses Grundanliegen der wahren Gegenwart deutlich und klar zusammen und berührt zugleich in feiner Form das religiöse Grundproblem der sakramentalen Geist-Körper-Ge-

Die Verfasser des vorliegenden Buches hätten sich also ein großes Verdienst erwerben können, wenn sie der engen Verbindung von Materie und Geist, Historie und Geist im Katholischen an Hand der Menschwerdung Gottes selbst nachgegangen wären. Statt dessen haben sie den freilich viel einfacheren Weg gewählt und die eine Seite einfachhin der Religion abgesprochen, ja dem Katholizismus es zum Vorwurf gemacht, daß er überhaupt das „Sowohl-Als auch" (24) noch stellt. So haben sie sich aber gerade der von ihnen so betonten totalitären Betrachtungsweise entwunden und sind in das Gegenstück der reinen symbolhaften Geistbetrachtung abgesunken. Daher konnte das Endergebnis für den Katholizismus der Zukunft auch nur ein so armes, einseitiges sein. Was uns aber nottut, ist der „Katholizismus der Zukunft", der (wie die Vergangenheit) immer mehr die großen und tiefen religiösen Gedanken, die im göttlich-menschlichen Erlöserwirken liegen, herausarbeitet und für die Seelen fruchtbar macht[6].

* * *

Damit kommen wir auf eine andere Grundhaltung des Buches. Nach katholischer Lehre ist unser Glaubensgut die ganze uns von Christus gegebene heilige Gottesoffenbarung. Sie ruht im fortlebenden Christus, in der Kirche, im Bewußtsein ihrer Gesamtheit. Der Hl. Geist, den ihr der Herr gegeben, ist uns sicherste Bürgschaft, daß hier nicht das Geringste verloren

genwart: Nur das äußere Zeichen bleibt, das Wesen aber wird in Christi Leib verwandelt — das ist der Wesensgehalt der Transsubstantiation, die also unabhängig ist von dem Materie-Form-Problem der Scholastik. So zeigt diese Lehre also gut die hervorragende Stellung, die der Geist im Geist-Körper-Raum der Religion einnimmt, *ohne* dabei den Körper zu verdrängen. Mit der Lehre von der hypostatischen Vereinigung ist somit gerade die Transsubstantiation Eckpfeiler katholischer Grundhaltung gegenüber allen spiritualisierenden Bestrebungen; daher ist sie wie diese von ihnen so angegriffen. Es zeigt sich also auch hier, daß „Dogma" mehr ist als leere Verstandessicherung. Es führt uns hinein in tiefste religiöse Gottesgedanken über sein Reich, seine Pläne und sein Wollen im Bereich unserer Erlösung und unserer Stellung in ihr.

[6] Nur so wird auch der Wunsch der Verfasser erfüllt werden können, daß man zu einer Angleichung von Sache und Person in der Kirche komme und sich nicht allzu billig und allzu leicht durch die Unterscheidung von Sache und Person aus den Schwierigkeiten des Menschlichen in der Kirche rette (24 f.). Denn die Kirche wird die ihr gegebene und in ihr wohnende göttliche Kraft an ihren Gliedern desto mehr ausüben können, je stärker diese ganzmenschlich mit ihr verbunden sind.

ging oder geht. Er soll ja in alle Wahrheit, die Christus uns gebracht, einführen. Katholische Theologie ist also nicht nur Lehre der Hl. Schrift — es braucht kein Wort darüber verloren zu werden, wie teuer sie uns gerade heute ist im Suchen nach den Tiefen christlicher Religion. Daneben aber geht das stille suchende Forschen nach all dem, was Jesu Liebe uns sonst hinterlassen hat, das uns selbstverständlich ebenso teuer und ebenso lieb ist, wie das, was er niederschreiben ließ. Denn beides ist ja das Wort seiner gleichen Liebe. Es war nun wiederum einer der verhängnisvollen Schritte des französischen und englischen Modernismus — die Verfasser sprechen sonderbarerweise immer von ihrer germanischen Haltung im Gegensatz zur romanischen (31 f.; 35), obschon das Geburtsland des modernistischen Denkens doch romanisch ist —, daß er diese mündliche Quelle christlichen Glaubensgutes verschüttete und so die Religion aus einem neuen Grunde heraus verarmte. Denn wenn es keine mündliche Überlieferung Christi mehr gibt, dann muß alles, was nicht unmittelbar aus der Schrift nachweisbar ist, echten religiösen Wertes entbehren oder mit den Verfassern des vorliegenden Buches als bloßes religiöses Symbol ohne historische Grundlage gewertet werden. So verstehen sie etwa die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens nicht mehr als echte Gottesoffenbarung; sie ist nur mehr als „den religiösen Bedürfnissen und dem frommen Sinn der Gläubigen" (68) erwachsen. Daß damit keine genügende religiöse Begründung gegeben ist, wie sie einer *Offenbarungs*religion zukommt, braucht nicht eigens betont zu werden[7]. Was aber noch peinlicher be-

[7] Wie sehr durch diese Auffassung naturgemäß der absolute Charakter der christlichen Religion leiden muß, dafür ein Beispiel aus der Lehre von der christlichen und außerchristlichen Offenbarung: „Offenbarungen wollen zunächst nicht verstandesmäßig richtige Vorstellungen vermitteln, sondern in der Sprache des Symbols die Richtung des Herzens bestimmen, den ganzen Menschen mit dem Göttlichen verbinden. Daß es hier viele Abstufungen und Wertunterschiede gibt, ist klar. Gewiß steht die Offenbarung eines Mohammed nicht auf der Höhe der Offenbarung Christi, aber dasselbe müssen wir auch von der alttestamentlichen Offenbarung sagen. Es gibt sogar Bestandteile in dieser alttestamentlichen Offenbarung, die *unter* den religiösen Intuitionen eines Laotse oder anderer religiöser Genien stehen. Warum sollen die Offenbarungen an Heiden und Irrgläubige sich nicht mit denen Christi vertragen, wenn die alttestamentlichen als nicht im Widerspruch zu den letzteren stehend empfunden werden? ... Um hier wirklich absolute Wesensunterschiede zwischen der alttestamentlichen und den außerbiblischen Offenbarungen ... aufzuweisen, muß Brinktrine [in seiner Entgegnung auf das erste Buch der Verfasser] ent-

rührt, ist, gerade vom Religiösen aus, die Art, mit der das „Entstehen" dieser religiösen Überzeugung geschildert wird. Hier ist nun bei den Verfassern selbst der „Historizismus" in voller Blüte zu sehen. Sein religiöses Element aber ist voll und ganz dabei verlassen. Die Entwicklung einer solchen Lehre wird rein natürlich, geschichtlich gezeichnet. Daß Gott zufällige menschliche oder historische Ereignisse, Zeitgedanken, Zeitideen benutzen kann, um eine der mündlichen Überlieferungen der Offenbarung aus dem Bewußtsein der Tradition deutlicher heraustreten zu lassen, und daß daher solche uns auf den ersten Blick rein historisch erscheinende Entwicklung tief im Gedankenplan Gottes verwurzelt liegt, darüber finden wir bei den Verfassern kein Wort. Es ist somit das alte Wort auch hier bewahrheitet, daß das eine Extrem das andere gebären muß. Es wird der „Historizismus" der Kirche verworfen und an seine Stelle der Symbolismus gesetzt; dafür verfällt man dann auf der andern Seite einem um so gefährlicheren, ganz extremen Historizismus, der die Gottesführung in der Entwicklung der mündlichen Offenbarung außeracht läßt[8].

Das Fehlen einer echten religiösen Betrachtungsweise der mündlichen Offenbarung neben der schriftlichen macht sich vor allem in der Betrachtung und Beurteilung des Dogma geltend. Dogma ist, wie schon oben berührt, für die Verfasser bloß „Schutzhülle". Gewiß, wenn es keine Offenbarung außer der in der Hl. Schrift geschriebenen gibt, mag Dogma wesentlich solche „Schutzhülle" sein. Gibt es aber

weder zu den äußeren Kriterien (Wunder- und Weissagungsbeweis) seine Zuflucht nehmen, oder er muß, was er aber gerade im Anfang bekämpft hat, die Absolutheit der biblischen übernatürlichen Offenbarung gegenüber der ‚natürlichen' Offenbarung stark übertreiben" (136). Man sieht deutlich, wie das historisch-übernatürliche Ereignis des echten Sprechens Gottes zum Propheten und die Inspiration den letzten Wert verloren hat gegenüber rein immanenten Beurteilungen, die dann naturgemäß das Einzigartige göttlicher Wortoffenbarung im Alten Bund wie im Christentum relativieren (Zum Alten Testament vgl. auch unten Anm. 12).

[8] Nur so konnten die Verfasser dazu kommen, die historische Entwicklung, die zu den einzelnen Marienlehren führte, als etwas zu zeichnen, aus dem deren Ungeschichtlichkeit hervorgehen soll, während diese Entwicklung von der Wahrheit der kirchlichen mündlichen Überlieferung aus gesehen nur die natürliche Seite einer in sich übernatürlichen Führung Gottes darstellt, der die Ideen der einzelnen Gelehrten und Zeiten benutzt, um das im Dogma bereits liegende Offenbarungsgut nun zur ausdrücklichen Lehre zu führen. Es ist freilich zuzugeben, daß diese Schau letztlich nur dem möglich ist, der an eine solche göttliche Gnadenführung glaubt. Vgl. dazu etwa K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, Leipzig 1935, Bd. 1, 321 ff.

auch mündliche Überlieferung der Offenbarung mit all ihrem uns irdischen Menschen noch verborgenem Reichtum, dann leuchtet im Dogma auch dieser erfreuend und tief befruchtend auf. Welch einen religiösen Einfluß hat z. B. das Ephesinum durch alle Jahrhunderte für die Christus- und Marienminne jeder Zeit durch seine Dogmen gehabt? Oder wer vermöchte aus dem Leben unserer Zeit die religiösen Werte zu streichen, die die Unfehlbarkeitserklärung des Vatikanum uns gegeben hat — und nicht nur den „Gelehrten", mehr vielleicht noch dem einfachen Volk. Im vorliegenden Buch heißt es dazu zwar: „Was nicht im Laufe des Kirchenjahres an Geheimnissen des Glaubens in die Erscheinung tritt, das beschäftigt die Seele des einfachen Gläubigen kaum und hat wenig Bedeutung für das religiöse Leben, welch große Rolle es auch in theologischen Handbüchern und Apologetiken spielen mag, wie z. B. ... die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes. Gewiß weiß sich das Volk ... in der Kirche geborgen, glaubt daran, daß der Geist Gottes diese Kirche trotz aller Sünden und Schwächen ihrer Glieder oder gar ihrer Hirten nicht verläßt, daß er das Schiffchen Petri sicher durch die Stürme der Zeit lenkt ...; es glaubt an die Wahrheit der Worte: ‚Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen'. Es nimmt zwar die dogmatische Definition des Vatikanums über die Unfehlbarkeit des Papstes immer wieder in Predigten zur Kenntnis, aber sie übt keinen erwärmenden Einfluß auf das religiöse Leben aus" (58 f.). Ich frage: Ist denn nicht gerade das Vertrauen auf die Geborgenheit in der Kirche ein solch religiöser Einfluß der Unfehlbarkeit, der sich weit über die katholischen Grenzpfähle hinein in den Protestantismus auswirkt[9]?

So ist also Dogma gerade auch im Hinblick auf die mündliche Überlieferung der Kirche mehr als bloße Schutzhülle; es ist *Offenbarung des ewig in der Kirche wirkenden Geistes*. Er wirkt in ihr mit seiner göttlichen Geisteskraft über Zeiten und Seelen, damit sich in diesen feierlichen kirchlichen Erklärungen immer wieder die göttliche Herrlichkeit uns ganz zeige, uns erhebe aus irdischem Denken hinein ins göttliche und uns befruchte in stiller Betrachtung wie in begeisterter froher Hingabe. Daher konnte durch diese Verarmung, wie sie im Ausfall des mündlichen Gottes-

[9] Gewiß war diese katholische Überzeugung auch vor der Vatikanischen Definition im christlichen Volk vorhanden. Aber wir gehen nicht fehl, wenn wir ihre *besondere moderne Art* vor allem auf diese feierliche Erklärung religiös zurückführen.

wortes liegt, das Bild des Katholizismus der Zukunft wieder nur so arm, ja armselig, sagen wir es ruhig wieder: so verwaltungstechnisch ausfallen. Wir aber sehen im „Katholizismus der Zukunft" das tiefer noch schürfende, vom Hl. Geist geleitete Hineinversenken in alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes, wie er sie uns geoffenbart hat, und zu denen er uns in seinem Geist lebendig und immer tiefer durch das Dogma hinführt[10].

* * *

Ein dritter Grund für das gezeichnete arme Bild dürfte in dem Auswahlprinzip liegen, das die Verfasser des „Katholizismus der Zukunft" für die Religion wünschen. Es handelt sich für sie darum, die „Substanz des Christentums" zu retten und zu verankern. Da sich ein ähnlicher Gedanke — wenn auch nicht in diesem Extrem — über den engeren Kreis der Mitarbeiter des vorliegenden Buches hinaus findet, kommt ihm auch dadurch aktuelle Gegenwartsbedeutung zu. Wir fragen: Was ist diese „Substanz" des Christentums? Eine genaue Antwort darauf erhalten wir an keiner Stelle. Wir müssen uns also die Antwort aus einer Reihe von Texten selber zu erarbeiten suchen. Im 12. Kapitel: „Eine heilige Kirche" heißt es über die Vorbedingung eines echten interkonfessionellen Gespräches zwischen Katholiken und Protestanten: „Das ganze

[10] Hier gründet auch die verschiedene Ausdrucksweise für „Dogma" (47 f.), die die Verfasser feststellen. Dogma im strengen Wortsinn ist die feierlich von der Kirche verkündete religiöse Wahrheit, also der Abschluß des Offenbarungsprozesses. Aber nicht nur dieses „Dogma" ist Glaubensgegenstand (Dogma im weiteren Sinn). Zu glauben — auch „streng" zu glauben, ist selbstverständlich alles, was uns der Herr offenbart hat, sei es nun feierlich definiert oder sonst im Glaubensgut (Hl. Schrift oder Tradition) enthalten. Ja, die feierliche Erklärung zum „Dogma" gibt an und für sich (etwa für eine Wahrheit, die schon vorher klar in den Glaubensquellen enthalten war) keine neue innere Glaubenserhöhung, wohl aber für eine Wahrheit, die vorher nicht so deutlich als offenbart erkannt war (z. B. die Unbefleckte Empfängnis Mariens), die unfehlbare Sicherheit ihrer Offenbarung. Glaubensmotiv aber ist in allen Fällen nicht die unfehlbare Erklärung, sondern das durch sie bezeugte Gotteswort in sich. Wir kommen daher nicht zu der „paradoxen Folgerung", „daß nicht das ursprüngliche ‚Wort Gottes', wie es im Evangelium enthalten ist, das erstlich zu Glaubende und zum Glauben Verpflichtende ist, sondern ein demgegenüber Sekundäres und Abgeleitetes, eben das formulierte Dogma" (47). Denn dieses „Sekundäre" hat für den göttlichen Glauben (fides divina) eben das gleiche Glaubensmotiv wie das „ursprüngliche" Gotteswort, d. h. den offenbarenden Gott — auch deshalb schon, weil es ja nichts anderes als dieses Gotteswort selber ist.

kirchliche Lehrsystem muß vom Evangelium aus neu gesehen und durchdacht werden. Eine religiöse Schau des Dogmas ist notwendig. Es gilt hinter die lehrhaften Formulierungen, die wie Drahtverhaue zwischen den beiden Lagern stehen, zurückzugehen, die religiösen Gehalte des Dogmas, seine Ewigkeitswerte herauszustellen und so zu jener Schicht vorzudringen ... Die Anbahnung einer religiösen Tiefenschau des Dogmas ... bedeutet darum nichts Geringeres als die Schaffung der theologischen Voraussetzungen für die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen" (107). „Substanz" des Dogmas dürfte also nach den Verfassern — oder besser nach dem Verfasser dieses Abschnittes; denn die Lehre ist nicht in allen gleich — der hinter den lehrhaften Formulierungen liegende religiöse „Ewigkeitswert" sein. Das ist eine Auffassung, die sich wiederum notwendig aus der modernistischen Grundhaltung des Buches ergeben muß, nach der eben nicht das historisch Gegebene, sondern das Symbol allein religiösen Wert hat. Auch die Worte der Hl. Schrift sind nur solches „Symbol", da auch sie uns nicht — auch nicht nur in analoger Sprache — eine geoffenbarte Wahrheit des Gottessohnes mitteilen, sondern nur in der „Symbol- oder Gleichnissprache" zu uns in einem Erlebnis reden (48). Daher bringen die Evangelien nicht einen „historischen Tatsachenbericht" (38) sondern nur das „kerygmatische Christusbild", das Bild „der gläubigen Verkündigung" (ebd.)[11]. „Wir müssen unterscheiden (so heißt es im Zwiegespräch des 5. Kapitels: Kern und Schale der katholischen Religion) — das eben wollte die modernistische Bewegung den Katholiken klarmachen — zwischen der wissenschaftlich feststellbaren Wahrheit und Wirklichkeit und der Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubens, die einer andern Sphäre als der rein historischen oder naturwissenschaftlichen angehört, wenn sie auch durch historische Ereignisse gleichsam ‚hindurchgeht', an ihnen aufleuchtet. Der Glaube ruht in sich, er bedarf nicht der Wissenschaft, um darauf aufzuruhen. Verkettet man den Glauben mit dem wissenschaftlichen Nachweis seiner sogenannten Voraussetzungen, so ergibt sich eine gefährliche Alternative: E n t w e d e r ist die Darstellung des Lebens Jesu in allen Teilen als historisch feststellbare Tatsächlichkeit zu nehmen, dann ist der Glaube an die göttliche Offenbarung ‚gesichert', o d e r es ist nicht so, dann hängt

[11] Das gilt von den synoptischen Evangelien, vor allem aber von Johannes (124; 139).

der Glaube an Christus in der Luft und ist eine Chimäre" (38 f.). Solche Alternativen[12] nennen die Verfasser „verhängnisvoll", weil, durch sie verführt, der Gläubige die Praeambula fidei mit zum Wesen des Glaubens rechne, obschon sie gar nicht „zum Kern und Wesen des christlichen Glaubens gehören" (39)[13]. Da die große Abneigung des Buches gegen jede Scholastik und überhaupt gegen alles dogmatisch-lehrmäßig Gebundene aus der gleichen Quelle, dem bloßen Symbolismus, herrührt, so ergibt sich ein deutlicher Begriff der „Substanz des Christentums und der Urwerte des Evangeliums" (42). „Substanz" ist das, was den Menschen unmittelbar religiös aus dem Evangelium anspricht, ihm Lebens- und religiösen Wert gibt.

Wenn man nun etwa die synoptischen Evangelien durchgeht, so ist das dort uns gezeichnete Christusbild — auch seiner substantiellen und wesensmäßigen Formung nach — zweifellos so geartet, daß es — es sei etwa die Bergpredigt genannt — in der Lehrverkündigung nicht nur auf „Erlebnisse", weit mehr auf „Forderungen" des Gottesreiches hinweist. Gewiß ist das nicht so zu verstehen, daß das religiöse Erlebnis auch nur im Hintergrund und nicht im vor-

[12] Eine andere stellen die Verfasser für das Alte Testament auf: „E n t w e d e r sind die darin erzählten Vorgänge (z. B. im Leben der Patriarchen, die Plagen Ägyptens, der wunderbare Durchzug durch das Rote Meer, die Wunder in der Wüste) historische Wirklichkeit, entweder ist das Alte Testament von Anfang bis zu Ende ‚göttlich inspiriert', Gottes Wort und ihre Verfasser samt und sonders Offenbarungsorgane, o d e r es ist nicht so (manches ist durch die gläubige israelitische Rückschau geformte Geschichte, also nicht historischer Bericht, und manche Bestandteile sind nicht Offenbarungswahrheit, sondern zeitgeschichtlich bedingt, ja, z. T. anstößig und sittlich bedenklich), dann fällt der Glaube an die ‚göttliche Offenbarung' im Alten Testament, der in den Christenglauben eingeschlossen ist, restlos zusammen" (39). Es ist den Verfassern doch bekannt, wie die katholische Exegese von „Zitationen" spricht, die der inspirierte Verfasser nicht zu seiner Ansicht macht und die daher auch nicht unter die Inspiration fallen. Also ist die obige Alternative nicht vollständig. Es gibt noch eine dritte Möglichkeit — und sie ist die katholische —, nach der alles das Gottes Wort ist im Alten Testament wie im Neuen, was wirklich als Ansicht des Verfassers und Autors gesagt ist.

[13] Gewiß gehören die Praeambula *als solche* nicht zum „Kern" des Glaubens, sondern gehen ihm voraus; sie sind deshalb aber für den Glaubensakt durchaus nicht nebensächlich, akzidentell, sondern nach dem Vatikanum (sess. 3) wesensbedingt für das rationale obsequium. Außerdem sind manche dieser Praeambula-Wahrheiten zugleich auch für den Gläubigen wesentliche Glaubenswahrheiten (etwa die Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes), nachdem er ihre Offenbarungstatsache durch andere Praeambula erkannt hat.

dersten Rampenlicht stände. Aber es ist nicht so, wie es die natürliche Konsequenz der obengezeichneten Symboltheorie wäre, daß nicht das gesamte Objektiv-Gegebene d. h. Geforderte des Gottesreiches dabei seinen Wesensplatz behielt und man hier zwischen „Substanz" und „Unwesentlichem" unterscheiden könnte. Für das Christentum ist also der *ganze* Glaube „Substanz", da er *ganz Gottes Wort ist.*

In diesem *Gottes* Wort ruht dann auch die christliche Theologie einzig. Eine andere Quelle hat sie nicht. Daher ist das Grundbild, das das Buch von der Hl. Schrift als historischer Glaubensquelle oder vom Dogma oder von der Scholastik[14] und überhaupt von wissenschaftlicher Theologie als mehr *historischer* Disziplin gibt, falsch gezeichnet. Gibt es doch überhaupt in der katholischen Kirche eine solche einseitige vom Religiösen absehende Haltung, wie sie die Verfasser voraussetzen, nicht; ja, kann es nicht geben. Theologie auch als Wissenschaft ist immer Wissenschaft von *Gottes* Wort, von seiner Offenbarung und darum *Heilstheologie*[15]. Sie steht immer

[14] Diese hat übrigens nicht den „Heiden Aristoteles in den Himmel erhoben" (34). Sie hat das nicht einmal für sein System getan; es war vielmehr die säkulare Arbeit eines Thomas von Aquin, die in der aristotelischen Philosophie liegenden brauchbaren Elemente zur rationalen Durchdringung des Glaubensgutes herauszuarbeiten und damit vom „Heidnischen" zu reinigen. Daß im Aristotelismus mehr Elemente liegen, die ihn für das Christentum brauchbar machen, als in dem „so tief im Christentum wurzelnden Denker Kant" (34), liegt an der stärker seinsmäßig fundierten Art des aristotelischen Systems. Also heißt die Bevorzugung des Aristoteles nicht „einfach einer vorgefaßten Meinung zuliebe die Dinge auf den Kopf stellen" (ebd.). Sie ist im Wesen unseres Glaubens als Gesamthingabe des Menschen an Gott begründet. Im Übrigen aber verwahren wir uns dagegen, wenn der Einfachheit der Beweisführung halber nun Thomas nach katholischer Lehre als unfehlbar hingestellt wird und seine Lehre als einfachhin gültig. Das mag einmal ein extremer Thomist behauptet haben; es ist aber nicht Lehre der katholischen Theologie, die weiß, daß darüber hinaus Fortschritt sehr wohl möglich ist — freilich nicht im Sinn des modernistischen Erlebnisgedankens. Denn dieser steht nun einmal, wie gezeigt, im schroffsten Gegensatz zu den Grundideen christlicher Religion, indem er *einseitig* Teile des Menschen heraushebt statt der totalen Hingabe des Geschöpfes an den Schöpfer. — Wir möchten übrigens annehmen, daß die tiefen und ehrlichen Auseinandersetzungen mit Kant von katholischer Seite (auch von der Gesellschaft Jesu) den Verfassern über das Büchlein von A. Deneffe hinaus bekannt sein dürften. Dann freilich sind uns die Ausführungen des Buches darüber zum mindesten unerklärlich und die Angriffe völlig einseitig.

[15] Vgl. H. Weisweiler, Verkündigungstheologie: Schol 13 (1938) 481—489. — Ders., Natur und Übernatur in Glaube und Theologie: Schol 14 (1939) 346—372. — Die Grundfrage der Verkündi-

und überall als Exegese oder als Dogma in diesem Dienst des Heils[16]. Auch dort, wo sie die ihr obliegenden schweren historischen Untersuchungen veranstaltet, tut sie es im Dienst dieser ihrer Heilsaufgabe und weiß, daß solche Untersuchung nur Vorstufe ist. Dann aber baut sie aus dieser ihrer Erkenntnis höher und tiefer, dienend der *Heils*verkündigung. Gewiß weiß sie dabei auch, daß sie das unendliche Gotteswort nie ganz erfassen wird; aber gerade deshalb setzt sie alle ihre Kräfte, all ihr Mögliches dafür ein, wenigstens soweit es ihr der Hl. Geist gibt, in das Offenbarungswort einzudringen und es werdenden Priestern und unmittelbar den Gläubigen zu künden. Dabei aber ist eine Auswahl aus dem Gotteswort nach „Substanz" und „Wesentlichem" unter Zurückstellen oder Fortlassen des „Unwesentlichen" gerade vom Religiösen aus, gerade vom *Gottes*wort aus, das ihre einzige Quelle und einziges Ziel ist, unmöglich. Denn wessen armes menschliches, von seiner großen religiösen Aufgabe echt erfaßtes Gewissen vermöchte es auf sich nehmen, seine kleinen Maßstäbe an das *Gottes*wort anzulegen. Das kann man nur dann, wenn man Gottes Wort nicht mehr ganz als *Gottes* offenbartes und uns nur zur Verkündigung gegebenes Wort nimmt. So fordert auch hier gerade der Ernst und die *Totalität* christlichen Denkens ganze Hingabe an den uns gegenübertretenden Gott. Gewiß ist dadurch nicht ausgeschlossen, wie es die christliche Theologie und das christliche religiöse Leben aller Zeiten lehrt, daß Gott in den einzelnen Zeiten bestimmte religiöse Gedankenkreise mehr in den Vordergrund treten läßt, wie es sich gerade aus der Gesamtsituation der Welt ergibt, in der das Christentum ja nicht als abgesondertes lebt und in der es wirken soll. Aber etwas anderes ist es, bestimmte religiöse Ideen in den *Vordergrund* christlichen Lebens treten zu lassen, etwas anderes nur der „Substanz" echten religiösen *Wert* zuzusprechen. Denn im ersten Fall wird auch die übrige Wahrheit des Offenba-

---

gungstheologie: ebd. 15 (1940) 228—232. — Th. Soiron, O. F. M., Zur Frage der sogenannten Verkündigungstheologie: WissWeish 6 (1939) 225—244.

[16] Daher gilt auch von der heutigen Theologie das Wort, das die Verfasser von der apostolischen Zeit schreiben: „Glaube und Liebe, christliche Botschaft und christliches Leben, Logos und Ethos ist dort zu einem Ganzen geeint. Glaube galt nur dann als ein echter und lebendiger, wenn er in der Liebe tätig war. Der Glaube an Christus und die Nachfolge Christi konnten im Bewußtsein der ersten Christen nicht voneinander gelöst werden" (70).

rungsgutes *voll* beachtet; sie wird zur stärkeren Herausartung des augenblicklichen Zentralgeheimnisses herangezogen und darin hineingebaut, ja aus ihm herauserklärt. So findet letztlich keine menschliche Abstufung statt, es sei denn sie liege im Inneren des Gotteswortes selber begründet. Jede Einschränkung christlichen Offenbarungsgutes auf das „Substantielle" muß aber notwendig so manches uns armen Menschen klein und unansehnlich erscheinende und doch so große, ewige Gotteswort irgendwie abstoßen oder doch zurückstellen. Sagt doch der göttliche Heiland, wie ausgerechnet das Kleine so wesentlich ist zum Bau des Gottesreiches. Ist vielleicht auch gerade wegen dieser Zurückstellung des „Unwesentlichen" das Buch so klein geblieben, da es nicht mehr aus dem *ganzen* Reichtum des Gotteswortes schöpft[17]? Wenn aber eine Zeit sich des *ganzen* Reichtums des Gotteswortes freuen will, dann ist es die Zukunft des Katholizismus. Ja, vielleicht müssen wir gerade noch vieles, das wir heute, zeitgeschichtlich bedingt, allzu sehr als „substantiell" hervorheben, wieder mehr einbauen in das christliche Gesamtbild. Hier dürfte auch das katholische Problem, das sich hinter der modernen Frage von der „Substanz" des Christentums zeigt, offenbar werden. Es handelt sich nicht darum, wie man es oft ausspricht, nun wiederum bestimmte Einzellehren in den Mittelpunkt zu stellen, sondern mehr darum, unter Wiedereinreihung zeitlich besonders betonter Wahrheiten das *Gesamtbild* christlicher Offenbarung zu gestalten[18].

Im 6. Kapitel: Die religiöse Schau des Dogmas, schreibt einer der Verfasser: „Dogma ist vielen mehr eine Belastung, ... mehr eine starre Formel als ein Quell, der hineinfließt ins ewige Leben" (45). Wir wollen hier die Richtigkeit dieses Satzes für unsere heutige Lage im Katholizismus nicht untersuchen. Es ließe sich vieles dafür, vieles auch gegen ihn sagen. Optimismus oder Pessimismus als menschliche

[17] Ein so richtiges Wort schreiben die Verfasser am Ende des Kapitels über Luther: „Viele Formen des religiösen und kirchlichen Lebens, die notwendige Hilfsmittel für den Durchschnittsmenschen [nur für ihn?] sind, Sprossen und Stufen der Leiter, auf der die ‚Kleinen' aufsteigen zu Gott, hat er [Luther] vorschnell preisgegeben, ohne irgendeinen Ersatz dafür zu schaffen. Durch diese Beseitigung lebenswichtiger Formen und Mittel hat er jene religiöse Verarmung und tiefe Volksentfremdung heraufbeschworen, die für den heutigen Protestantismus charakteristisch sind" (31).

[18] E. Walter hat in seinem feinen Büchlein „Sakrament und christliches Leben" (Freiburg 1939) betont, daß z. B. „eucharistische Frömmigkeit" hineinzusetzen ist in „christliche Frömmigkeit" und in ihr aufzugehen hat. Vgl. Schol 15 (1940) S. 302 f.

Grundstimmung wird ihn verschieden beurteilen. Vielleicht aber dürfen wir Eines sagen: Gerade heute hat sich in vielen Treuen die Grundkraft des Christentums ganz groß und echt bewährt, während überall dort, wo Glaube nicht mehr echter Lebenswert geworden ist, auch der äußere Glanz schneller erlischt als in vergangener Zeit. Daraus leuchtet die heutige Aufgabe der theologischen Wissenschaft: Tief zu graben und, aus der ganzen Tiefe christlichen Offenbarungsgutes schöpfend, das Gotteswort weiterzugeben und in ihm die Kraft des Ewigen. Wenn irgendwo und irgendwann diese Aufgabe an die Theologie der Zeit gestellt ist, dann heute. Denn erst aus solcher tiefer und ganzer Theologie wird die Seelsorge ihre letzten Werte schöpfen können. Die ganzen, großen religiösen Gedanken der Hl. Schrift und Tradition, beleuchtet von patristischer und echt scholastischer Theologie, sind heute gerade wertvoll genug, um einzig und allein das ganze Streben und Leben des Theologen in Anspruch zu nehmen, damit so aus der ganzen Fülle unser Glaube ersteht. Wenn das vorliegende Buch in seiner Dürftigkeit auf diese Aufgabe hinweist, die dem echten Katholizismus der Zukunft gestellt ist, dann hat es auch einen guten Dienst getan: wenn es lehrt, daß mit negativer Kritik und modernistischer Teilbetrachtung noch kein lebendiger Bau des Glaubens entsteht, sondern erst in mühevoller Kleinarbeit aus allen Lebensquellen unserer Religion. Wer wollte sagen, daß dies Werk heute schon geschaffen; daß aus den mancherlei vielleicht heute noch allzu vertrockneten, weil noch nicht wieder zum Leben erweckten, Formeln das Feuer bereits geschlagen sei, daß sie selbst wieder glühend, leuchtend und erwärmend werden? Vielleicht ist das auch deshalb noch nicht gelungen, weil gerade in letzter Zeit so manches katholische Interesse zu Fragen ging — ich erinnere etwa an mancherlei, was über das Corpus Christi mysticum geschrieben wurde —, die gewiß interessant sind, wobei man sich aber doch fragt, ob nun alles theologisch und aszetisch wirklich echt und fruchtbar ist. Vielfach galt und gilt auch heute noch das zu sehr für theologisch wertvoll, was „neu" ist, nicht so sehr das, was aus den letzten Tiefen schöpft. Was uns aber gerade heute mehr nottut, ist die ganze Tiefe, das Fundamentale des Dogmas und seine Verlebendigung aus den letzten theologischen Quellen heraus. Das wird nicht Eintagsarbeit sein. Aber daraus wächst der echte „Katholizismus der Zukunft". Denn „die Worte, die ich Euch kündete, sind Geist und Leben" (Joh 6, 64).

Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform.

Von Erich Przywara S. J.

Die „Analogie" gewann ihren Namen als „katholische Grundform" von der Kontroverse her, in der sie aufgestellt wurde (Oktober 1922: StimmZeit). Das war der Fragenkomplex, der durch die anhebende deutsche Newman-Bewegung, den neuen Augustinismus Hessen's, die Scheler'sche Phänomenologie von Natur und Offenbarung, die Glaubensanalyse K. Adam's vertreten war. In all dem ging es eigentlich um eine Einheit zwischen Natur und Übernatur, Philosophie und Theologie, im Grundbegriff eines unableitbar Religiösen. Die Art, wie durch R. Otto's Numinosum und Scheler's Wertfühlen die alten Versuche Jakobi's und Schleiermacher's und des englisch-französischen Modernismus von der Ebene des Subjektiven (eines grundlegenden „religiösen Bedürfnisses") auf die Ebene des Objektiven (eines grundlegenden „religiösen Wertes") übertragen wurden, dies wurde für die genannten Kreise der Antrieb. Demgegenüber erschien die „analogia entis" als die gesuchte innerkatholische Form-Einheit[1]. Dieser ersten Stufe folgte aber unmittelbar[2] eine zweite: die analogia entis als katholische Antwort auf die Weise, wie in K. Barth die protestantische Theologie am folgerichtigsten ihre eigene Grundform herausstellte. Da aber bereits durch die erste Front hindurch die Front der neuzeitlichen Philosophie überhaupt erschien[3], so war von Anfang an eine dritte Stufe selbstverständlich: die analogia entis als katholische Antwort auf das Denken der Neuzeit seit Descartes. Damit aber legte sich die letzte vierte Stufe grund, die in der Auseinandersetzung mit Maréchal zuerst heraustrat[4]: die analogia entis als Antwort auf die Weise, wie der französisch-belgische Thomismus (und in seinem Gefolge auch bald der neue deutsche) eine „Transposition" des Denkens der Neuzeit auf den Boden der Scholastik unternahm. In diesen vier Stufen stellte sich die analogia entis als die „katholische Grundform" dar, die für Inhalt wie für Methode der inneren Einheit von Natur und Übernatur, Philosophie und Theologie[5] in der Formulierung gültig ist, die ihr das Vierte Laterankonzil gab (1215).

Zu diesem Ganzen entstanden von Anfang an ähnliche Formen, aber in bewußter oder unbewußter grundsätzlicher Gegnerschaft dazu. — Guardini's „Gegensatz" (1926) wahrt die Spannung zwischen Gegensätzen, einerseits hinein in eine letztlich in sich

[1] StimmZeit: Oktober November 1922, Mai Juni September 1923; Religionsbegründung 1923; Gottgeheimnis der Welt 1923.

[2] StimmZeit: August 1923.

[3] Gottgeheimnis der Welt 1923.

[4] PhJb 1929.

[5] Gottgeheimnis der Welt 1923; Gott 1926; Religionsphilosophie katholischer Theologie 1926; Neue Theologie: StimmZeit August September 1926; Das katholische Kirchenprinzip: Zwischen den Zeiten Juli 1929. — Dazu als Systematik: das Korpus der (ungedruckten) Whylen-Vorlesungen über Philosophie und Theologie 1924—1927, das der Salzburger über Methode der Theologie August 1931, und Analogia entis 1932.

schwingende Struktur, anderseits so, daß das Übernatürliche und die Theologie an die Grenze gerät, eine Seite der Gegensatz-Paare zu sein (die personalistische). Heidegger's Methode einer grundsätzlich endlichen Philosophie (Kant und das Problem der Metaphysik 1929) teilt die von uns betonte Kreatürlichkeit als Form des Denkens, aber es ist eine reine Endlichkeit. K. Barth baut seine Dogmatik (seit 1927) in der Methode einer schwebenden Mitte zwischen Gegensätzen, aber als eine (rein theopanistische) „analogia fidei" gegen die (von ihm als „anti-christlich" gekennzeichnete) analogia entis. Th. Haecker entwirft eine Anthropologie, die eine Analogie als Ähnlichkeit bis zu einer analogia Trinitatis hinaufführt, aber um die Endlichkeit des Menschen eben darum als Absturz zu sehen (Was ist der Mensch 1933; Schöpfer und Geschöpf 1934 usw.). K. Adam zielt einerseits auf einen äußersten Thomismus, für den Natur und Philosophie keinen eigenen Existenzgrund mehr haben, — anderseits aber wieder auf einen solchen, durch den hindurch stärker der Skotismus des personhaft Irrationalen im Fließen der Geschichte hindurchblickt (WissWeish: Januar und April 1939).

Das radikalisiert sich dann in einer jüngeren Generation. Koepgen's „Gnosis des Christentums" (1939) ist das Symptom für den äußersten Riß des Widerspruchs. Auf der einen Seite östlich überzeitliche Gnosis: in den Bestrebungen einer „Überlieferungstheologie", deren extremer Prototyp die griechisch-orthodoxe Theologie ist mit ihrem Prinzip der „pneumatisch sophiologischen Tradition". Auf der andern Seite westlicher Personalismus: in den Bestrebungen, F. Ebner zum Begründer dessen zu machen, wofür Pascal und Newman einst als Führer galten, und so hinein in eine dynamisch-aktuale „Verkündigungstheologie", deren extremer Prototyp die reformatorische Theologie ist mit ihrem Prinzip der „aktualistischen Verkündigung", wie es bei Schleiermacher mehr subjektiv-psychologisch interpretiert ist (im Form-Prinzip der Ergriffenheit als „Affektion", und im Sach-Prinzip der Unmittelbarkeit zur Person Christi), bei K. Barth aber objektiv (als Jetzthier des redenden Gottes im Wort der Predigt).

Das hat sein Gegenbild in der Philosophie einer katholischen Heidegger-Schule: Maréchal und Heidegger in eine Einheit zu binden. Alle Arbeiten dieser Richtung gehen von der Fragestellung aus, in der wir von der „Religionsphilosophie" bis zum ersten Band der „Analogia entis" die Metaphysik Thomas von Aquin's als eine solche der „Analogie" darlegten, unterschieden sowohl gegen eine Metaphysik der Unendlichkeit wie der Endlichkeit. Diese Analogie wird beseitigt, um an ihre Stelle eine unmittelbare Dynamik zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu setzen: wie der Thomismus Maréchal's eine dynamische Unendlichkeit zum Systemprinzip hat und die Phänomenologie Heidegger's eine dynamische Endlichkeit. Der Synthese gibt M. Müller die klarste Formel (Realität und Rationalität, Freiburg 1938). Es geht inhaltlich um die „Einheit existentialer Endlichkeit und essentialer Unendlichkeit" (3). Es geht eben darum formal um ein Denken, in dem Geist und Wahrheit identisch sind: „Zusichselbstkommen des Geistes ..., indem der Geist sich selbst als die Wahrheit, das Wahrsein aller Wirklichkeit erkennt" (5). In dieser Formel gilt also eine inhaltliche wie akthafte Identität: die Identität „essentialer Unendlichkeit" zwischen Gott und Geschöpf; die Identität von „Wahrheit" und „Wirklichkeit" in göttlichem und ge-

schöpflichem Geist. So ist die letzte Richtung dieser Schule die einer Transposition von Thomas auf Hegel. J. B. Lotz sieht dieses Gemeinsame der neuen Schule noch unter der ursprünglichen und mäßigenden Sicht Maréchal's: die geschöpfliche Bewegung (in Sein und Bewußtsein) zwar als „Nachvollziehen des göttlichen Urvollzugs", aber insofern das „göttliche Sein" im „schlechthin allgemeinen Sein" sich „erschließt" und „offenbart" (Sein und Wert I, Paderborn 1938), K. Rahner gibt umgekehrt, nach der vorwiegenden Richtung Heidegger's hin, der „essentialen Unendlichkeit" die Vorzugsrichtung zur „existentialen Endlichkeit" hin: indem die abstractio (die Maréchal sagt) sich in der imaginatio (die Heidegger sagt) erfüllt: der „Geist" in die „Welt" (Geist in Welt, Innsbruck 1939). G. Siewerth endlich führt die doppelte Identität der Formel M. Müller's bis ins Letzte durch (Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt 1939). Zwischen Gott und Geschöpf besteht als Grundverhältnis die „exemplarische (ideelle) Identität" (5 ff.), bis dazu, daß das endliche Sein „Notwendigkeit, Absolutheit, Göttlichkeit" als „Siegel der Geburt" trägt (33). Entsprechend sind (formal) im Geist Wahrheit und Wirklichkeit identisch: da die Vernunft „im Anblick des Seienden aus der Tiefe ihrer Gottgeburt das Sein erschaut und in seinen Grund hinein durchschaut. Ihre Wirklichkeit ist die Wirklichkeit der Wahrheit" (208 Ende). So erscheint dann auf der einen Seite (75, 134), die „Selbstentäußerung Gottes" als Wesen der natürlichen Schöpfung (33) und die Teilnahme am Dreipersönlichen Leben als naturhafte „Gottgeburt" der Vernunft (205 ff.). Umgekehrt, anderseits, aber schwankt die „Erkenntnis des Gott-Welt-Verhältnisses ... unentschieden im sich widersprechenden Grenzbereich der ‚deistischen Differenz' und einer ‚pantheistischen Identität'" (52).

Gegenüber dieser ganzen Gruppe führt H. U. von Balthasar (Apokalypse der Seele I—III, Salzburg 1937/39) an und für sich eine ganze Methode der „Analogie" durch und setzt sie in gleicher Weise gegen die Form einer „Widerspruch-Identität", wie es in unserm Schrifttum geschah. Es waltet auch an und für sich jene tiefere Form der Analogie, die das Geheimnis des Kreuzes ist: in der „so großen Ähnlichkeit" aufzusteigen, um so in der „je immer größeren Unähnlichkeit" zu fallen, aber so erst der Höhe Gottes teilhaft zu werden. Aber vom ersten Band an erklingt in all dem eine doppelte Akzentuierung: einmal die (existentiale) eines „Mitströmen mit dem Weltstrom", anderseits die (essentiale) des „Schwebens des Bildes": das erste als gebändigte Fassung des Dionysischen, das zweite als solche des Mythischen, wobei das Mythische aber als schwebendes zuletzt dem Dionysischen untergeben ist. Es entsteht damit tatsächlich die Gegenüberstellung zur Formel M. Müller's und G. Siewerth's: existentiale Unendlichkeit (eines gebändigt Dionysischen im Sinne Claudel's) und essentiale Endlichkeit (des Mythischen), und hierin also eine rhythmische Identität zu Gott (weil existentiale Unendlichkeit). Balthasar sagt darum folgerichtig Nein zu einem Origenes des pneumatischen Aufstiegs (in die Auflösung der irdischen Bildform in den reinen Geist), aber er sagt Ja zum Origenes einer dionysischen Lebendigkeit des irdischen „Lebens im Feuer".

Damit aber stehen in der heutigen Situation gegen die „Analogie" diese beiden Formeln: exemplarische und rhythmische „Identität". Denn „existentiale Endlichkeit und essentiale Unendlichkeit"

in „exemplarischer Identität" sagt gewiß zunächst den Primat des Maréchal'schen Progreß zum „reinen idealen Sein" (als Wiedergeburt des frühmittelalterlichen Exemplarismus aus dem Geist des deutschen Idealismus), aber hierin Gnosis und Pneuma der positiven „Vergeistigung ins Unendliche" und also zuletzt das unterscheidend Östliche. Existentiale Unendlichkeit aber und essentiale Endlichkeit in rhythmischer Identität zu Gott zielt auf das Dionysische und Mythische der positiven „Verlebendigung ins Endliche" und eben hierin auf das unterscheidend Westliche. Die letzten Unbestimmtheiten bei Guardini, Heidegger, Barth, Haecker, Adam erhalten im Gegensatz dieser letzten Formeln ihre Klarheit: in der philosophischen Kontroverse zwischen einem schwebenden Dynamismus der Existenz und einer schwebenden Idealität der reinen Wesenheiten; — in der theologischen Kontroverse zwischen einer Theologie der personalen Geschichte und einer Theologie der pneumatischen Gnosis; — in der religiös praktischen Kontroverse zwischen einer mystischen Aszese der Ausprägung des persönlichen Wertbildes und einer aszetischen Mystik der kultischen Initiation.

In all diesen Kontroversen ist es eine neue und schärfere Form des alten Gegensatzes zwischen Thomismus und Skotismus, und unterhalb dessen die alte Frage zwischen alexandrinischer und antiochenischer Schule, und unterhalb von allem das Gegenüber zwischen östlichem Denken, das verabsolutiert zu einem supranaturalistischen Theopanismus wird, und westlichem, das verabsolutiert in einen naturalistischen Pantheismus ausschlägt. Es ist damit der Gegensatz, der für die „Analogie" die sachliche Voraussetzung war. Es ist damit aber auch geschichtlich die Wiederkehr der entsprechenden Situation jenes Kapitels des Vierten Laterankonzils, das gegen Joachim von Fiori die klassische Formel der „Analogie" gab: da extremer West und extremer Ost in der gnostischen Mystik und mystischen Gnosis Joachims sich banden. So haben wir noch einmal die ganze Reichweite dieser Analogie als katholischer Grundform zu erörtern: von ihren geschichtlichen und sachlichen Voraussetzungen aus.

I. Der Sinn der Analogie von ihren geschichtlichen Voraussetzungen aus.

1. Die klassische Analogie-Formel ist im zweiten Kapitel des Vierten Laterankonzils dargelegt als innere Antwort des Konzils auf die Trinitätslehre des Abtes Joachim von Fiori (Denzinger nr. 431—432). Das Konzil macht sich in dieser Antwort die Trinitätslehre des Petrus Lombardus zu eigen, die von Joachim von Fiori als eine „Vierheit in Gott" („die Drei Personen und die gemeinsame Wesenheit als gleichsam vierte") zensuriert worden war (Denz. 431), und entwickelt im Abschluß seiner Entscheidung die „Analogie" als den inneren Grund seiner Entscheidung (Denz. 432).

Die Trinitätslehre des Abtes Joachim sieht die Einheit der Drei Göttlichen Personen in Identität zu der Form von Ein-

heit, die die Kirche ist als Eins mit dem Vater und Sohn im Heiligen Geist. Darum sind zwar „Vater und Sohn und Heiliger Geist Eine Essenz, Eine Substanz und Eine Natur" (Denz. 431), aber nicht als „Einheit wahr und eigentlich (veram et propriam)", sondern als „angesammelte und in Ähnlichkeit (quasi collectivam et similitudinariam), wie man viele Menschen ein Volk nennt und viele Gläubige eine Kirche" (ebd.). „Zu Aufbau dieser seiner Sentenz führt er vor allem das Wort an, das Christus über die Gläubigen im Evangelium spricht: Ich will, Vater, daß sie eins seien in uns, wie auch wir eins sind, daß sie vollendet seien in eins (Joh 17, 22 ff.). Denn nicht, wie er sagt, sind die Christgläubigen ein Eins als Einziges, das heißt Eine Einzige Sache (quaedam una res), die allen gemein ist, sondern in der Weise sind sie eins, das heißt eine Kirche, wegen der Einheit des katholischen Glaubens, und endlich ein Reich, wegen der Einheit der unauflöslichen Liebe" (ebd.).

Gegen diese Identität zwischen dem dreipersönlichen „Eins Gottes" und dem „Eins mit (dem dreipersönlichen) Gott" stellt das Konzil die ganze Schärfe der Unterscheidung. — Wenngleich — *erstens* — der eine wahre Gott schlechthin das Geheimnis der Drei Personen ist, so ist Er doch als der Eine Einzige Gott nicht ein zwischen Personen sich vollziehendes Eins, sondern „wahre und eigentliche" Selbst-Identität „Einer Essenz, Einer Substanz, Einer Natur". Das Bekenntnis im Wort des Glaubens und im Tun des religiösen Lebens (als Teilnahme von Gott her und zu Gott hin) ergeht darum nicht zu Drei Personen und ihrem gleichsam nachfolgenden und erfolgenden Eins, sondern umgekehrt zum Einen Einzigen Gott, der als solcher das Geheimnis der Drei Personen ist: „Wir glauben und bekennen mit Petrus Lombardus, daß Ein Höchstes Etwas ist (una quaedam summa res), unbegreiflich und unsagbar, was in Wahrheit ist Vater und Sohn und Heiliger Geist" (ebd.). — Das „Eins Gottes" — *zweitens* — steht darum als „Einheit der Identität in der Natur" wesentlich gegenüber dem „Eins mit Gott" als der „Einigung der Liebe in der Gnade". „Da die Wahrheit für ihre Gläubigen betet zum Vater: Ich will, daß sie eins seien in uns, wie auch wir eins sind: so wird dieses Wort Eins für die Gläubigen empfangen im Verstehen einer Einigung der Liebe in der Gnade, für die Göttlichen Personen aber im Beachten der Einheit der Identität in der Natur, wie anderswo die Wahrheit sagt: Seid ... vollkommen, wie auch euer Himmlischer Vater vollkommen ist, als ob sie handgreiflicher sagte: Seid vollkom-

men in Vollkommenheit der Gnade, wie euer Himmlischer Vater vollkommen ist in Vollkommenheit der Natur, jegliche (Vollkommenheit) in ihrer Art."

Da aber gerade so in den höchsten Begriffen, wie es „Eins" (unum) und „Vollkommenheit" (perfectio) sind, der unaufhebbare Unterschied zwischen Gott und Geschöpf heraustritt, so wird — *drittens* — gerade das Geheimnis des Eins zum und im Dreipersönlichen Gott (als das höchste und tiefste Geheimnis von Übernatur und Erlösung) zum Ort des formalsten Erscheinens der Distanz zwischen Gott-Schöpfer und Geschöpf. Wie das Konzil vorher die Intimität des Dreipersönlichen Lebens als die fast sachhaft unpersönliche Offizialität des „Einen Höchsten Etwas" gegen die Ununterschiedenheit zwischen „Eins Gottes" und „Eins mit Gott" gesetzt hatte und also geradezu Gott als schweigend majestätische „Sache" (res) gegen das „Persönliche", so bestimmt es nun, im Ende seiner Entscheidung, als „Weil" (quia) seiner Entscheidung, ausdrücklich die „je immer größere" Distanz zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf". Durch alles „noch so große" Geheimnis des persönlichen Lebens mit und im Dreipersönlichen Gott blickt der „je immer größere" Realismus des nüchternen Verhältnisses zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf". Und innerhalb dieses Verhältnisses selber noch ist über und durch alles „noch so große" Eins der „Ähnlichkeit" zwischen Schöpfer und Geschöpf „je immer größer" die Distanz der „Unähnlichkeit": wie sie zwischen der geschöpflichen „Einheit der Vielheit" (unitatem ... collectivam) und dem Göttlichen „Einen Höchsten Unbegreiflichen und Unsagbaren Etwas" (una quaedam summa res incomprehensibilis et ineffabilis) im Geheimnis des allerhöchsten Eins unerbittlich erschien. „Jegliche (Vollkommenheit) in ihrer Art: weil zwischen Schöpfer und Geschöpf eine noch so große Ähnlichkeit nicht angemerkt werden kann, daß zwischen ihnen eine je immer größere Unähnlichkeit nicht angemerkt werden muß" (ebd.).

So ist Ausgangspunkt der Konzils-Entscheidung das höchste und tiefste und intimste Geheimnis der Offenbarung: das Göttlichungs-Geheimnis der „Teilnahme an der Göttlichen Natur", als Kinder des Vater, Mitformen des Sohnes, Geist vom Heiligen Geist; — das Erlösungs-Geheimnis des „Eins" der Kirche als des Eins mit dem sendenden Vater im Eins mit dem gesendeten Sohn und also zum Eins im Heiligen Geist als dem Eins von Vater und Sohn; — und hierin das eigentlichste Gott-Geheimnis der Selbstmitteilung des Dreipersönlichen Lebens im persönlichen Leben der

„Kinder Gottes" als „Glieder der Kirche". Aber eben dies ist der Ausgangspunkt hinein in das „je immer größere" Geheimnis der „je immer größeren Unähnlichkeit" zwischen dem „Schöpfer" als dem „Unbegreiflichen und Unsagbaren Einen Höchsten Etwas" (das in Intimität zu Sich Selbst „Vater, Sohn und Heiliger Geist" ist) und dem „Geschöpf", das in sich selbst ist „viele Menschen ein Volk, und viele Gläubige eine Kirche".

2. Der Sinn dieser Front des Vierten Laterankonzils mit Petrus Lombardus (mit dem die klassische Scholastik einsetzt) gegen Joachim von Fiori wird deutlicher von der Gesamtlehre Joachims her[6].

Seine Trinitätslehre ist, wie das Konzil sie zeichnet, — *erstens* — eine Art von „Tritheismus". Die Einheit von Vater, Sohn und Heiliger Geist ist nicht die „wahre und eigentliche" von „Einer Essenz, Einer Substanz und Einer Natur", sondern eine von den Personen aus erfolgende und in den Personen sich beschließende „gleichsam kollektive". Sie liegt allein in der dynamischen Abfolge des Dreipersönlichen Lebens: vom Vater zum Sohn zum Heiligen Geist als dem Eins von beiden. Vater, Sohn, Heiliger Geist sind dann gleichsam nicht „gleichgeordnet", sondern der Heilige Geist ist in seinem Wesen der Wiedereingang des Sohnes zum Vater. Er ist darum als „Geist" gleichsam die Geist-Stufe des Eins von Vater und Sohn, das sachlich dem Hervorgang des Sohnes aus dem Vater vorausginge. Er ist darum, als „Geistigkeit" dieser „Vaterschaft", eigentlichst „Geist des Vaters" und darum mit Vorzug „hervorgehend aus dem Vater", aber eben darum „durch" den Sohn oder „im" Sohn, weil die ursprüngliche Vaterschaft schon den Sohn sagt und also ihre „Geistigkeit" des abschließenden Eins des Sohnes im Vater im Geist das Gegenstehen des Sohnes zum Vater sachlich voraussetzt. Der „Tritheismus" Joachims ist damit in seiner inneren Gestalt ein innergöttlicher Kreislauf zwischen einer „Vitalität" der ursprünglichen „Vaterschaft" des Eins des Sohnes im Vater und der abschließenden „Spiritualität" des Wieder-Eins des Sohnes im Vater im „Geist des Vaters". Der „Tritheismus" steht damit in wesentlicher Beziehung zur Trinitätslehre des griechisch-orthodoxen Ostens, für die der Heilige Geist wesentlich der „Geist des Vaters" ist und dies „durch" und „im Sohn", nicht aber „Geist des Vaters und Sohnes" und darum „hervorgehend aus Vater *und* Sohn" (ex Patre Filioque). Es besteht ebenso darum wesentliche Beziehung zur gnostischen Sophiologie des griechisch-orthodoxen Ostens, in die seine Trinitätslehre sich zuletzt auswirkt: daß der Sohn als „Antithese" zwischen eigentlich göttlicher „Vaterschaft" und „Geistigkeit" erscheint und darum zuletzt (in einer Theopanisierung und Tragizierung der Menschwerdung) als das Moment des tragischen Abfalls des Göttlichen Lebens hinein in die Welt. Gott

[6] Die besten Darstellungen geben H. Denifle (ArchLitKGMA I 49—142); E. Jordan (DictThCath VIII 1425 ff.) und E. Benz (Ecclesia spiritualis, Stuttgart 1934; Joachim-Studien, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1933 und 1934).

ist der innergöttliche Prozeß zwischen „Ur-Vaterschaft" (des ursprünglichen Eins des Sohnes im Vater) als „Thesis" und „End-Geistigkeit" (des Wieder-Eins des Sohnes im Vater im Geist), als „Synthesis" auf dem Weg über die tragische Antithesis des „Abfalls" und „Widerspruchs" in Gott in der Weltwerdung im Sohn. Folgerichtig zu diesen Zusammenhängen ist es darum, daß unter den gleichen Rücksichten, unter denen das Vierte Laterankonzil gegen Joachim entscheidet, auch das Zweite Konzil von Lyon seine Forderungen gegen die „Griechen" richtet: da Michael Paläologos sich sowohl für das Filioque erklären muß wie gegen den „Tritheismus": der „Heilige Geist als voll und vollkommen und wahrhaft Gott aus Vater und Sohn hervorgehend" und eben darum „die Heilige Trinität nicht als Drei Götter, sondern als Ein Einziger Gott allmächtig, ewig und unsichtbar und unwandelbar" (Denz. 463). Joachim und der griechisch-orthodoxe Osten erscheinen also im gemeinsamen Zeichen Einer „End-Geistigkeit" als der eigentlich besiegelnden Einheit Gottes in Gott, während die Kirche dagegen das „Eine Einzige Höchste Etwas" stellt (Denz. 432) als den „Einen Einzigen Gott" (Denz. 463): das „Unbegreifliche und Unaussagbare" Gottes (Denz. 432) gegen den „Geist". —

Das hat aber noch weitere Perspektiven. Joachim steht in den vollen Zusammenhängen seiner Trinitätslehre — *zweitens* — geistesgeschichtlich nicht nur einerseits zwischen dem Spiritualismus des Origenes (als des christlichen Ur-Vater des Ostens) und der Trinitätsgnosis der neu-russischen Sophiologen, sondern er ist anderseits auch der eigentliche Vater des mystischen Spiritualismus des Abendlandes (der darum auch schlechthin „Joachimismus" heißt: von den franziskanischen „Spiritualen" bis hinein in Reformation und Jansenismus, die den „reinen Geist" zu ausdrücklicher Häresie formen). — Der „Tritheismus" mit der besonderen Spitze des „Geist als Ziel und Ende" ist bei Joachim das Prinzip der Trinität Gottes (der über-ökonomischen Trinität), weil die Trinität das Prinzip der Schöpfung ist (als ökonomische Trinität). Geist ist Ziel und Ende und Vollendung in Gott, weil Geist Ziel und Ende und Vollendung der Schöpfung ist. So entsprechen dem Vater, Sohn und Heiligen Geist drei Zeitalter: der Alte Bund als Zeit des Vaters, der Neue Bund als Zeit des Sohnes, das Aufgehen des Neuen Bundes in eine Zeit des Heiligen Geistes. Der Alte Bund als Zeit des Vaters ist die Zeit der „Alten" und der „Eheleute", die Zeit des „Lebens gemäß dem Fleisch", im „Gesetz" und so in „knechtischem Dienst" und also in „Furcht": entsprechend mithin zu einer „Vaterschaft", die noch nicht „Geist" ist. Der Neue Bund als Zeit des Sohnes in der sichtbaren Kirche ist die Zeit der „Jünglinge" und der „Kleriker", die Zeit des „Lebens gemäß Fleisch und Geist" und so zwar in der „Gnade", aber im „Gehorsam des Sohnes" und also im „Glauben": entsprechend mithin zum „Sohn", der im innergöttlichen Leben das „Mittlere" ist und im Geheimnis Seiner Menschwerdung in einer Kirche fortlebt, die nicht mehr Alter Bund ist, aber als „Kirche" noch nicht „reiner Geist". Das vollendende Dritte ist darum das Weltalter des Heiligen Geistes: als Zeit der „Kinder" und der „Mönche" (einsetzend mit dem Hl. Benedikt als dem ersten „Geistmensch"[7]), als Zeit des reinen

[7] Vgl. dazu die Art, wie heute Odo Casel eine pneumatische

„Lebens im Geist" und so im „Überstrom der Gnade" und so in der „Freiheit" und also in der „Liebe": entsprechend also zum Heiligen Geist als demjenigen, in dem die Sohnschaft (und also auch die Kirche als ihre Sichtbarkeit) übergeht in eine Einheit „geistiger Vaterschaft" und „geistiger Sohnschaft" (wie es vorgebildet erscheint im Kloster der „Kinder" und „Mönche"). Entsprechend zur Abfolge von „Eheleuten" zu „Klerikern" zu „Geist-Mönchen" besagen die drei Weltalter die Richtung einer wachsenden Entweltlichung und Entzeitlichung: im Zeichen also eines ausdrücklichen Eschatologismus und dies jeweils im Zeichen des „Antichrist" (so daß jedes neue Weltalter auch dann gegen das verflossene als gegen den „Antichrist" kämpft: wie die „Spiritualen" und ihnen folgend Reformation und Jansenismus die Kirche als „Antichrist" ansahen). Entsprechend zur Abfolge von „Fleisch (Gesetz, Knechtschaft, Furcht)" zu „Geist (Gnade, Überstrom, Freiheit, Liebe)" ist dieselbe Richtung eine wachsende Vergeistigung: im Zeichen also eines wachsenden Spiritualismus oder Pneumatizismus (der die Offenbarung und insbesondere das Evangelium zwar beibehält, aber nicht in der „Form der Kirche", sondern in der Verklärungsform der „Ewigkeit" und darum als „Ewiges Evangelium", und dies in der Form des „Geistes" und darum in „geistiger, pneumatischer Exegese", und also zuletzt in einer Theologie des Geistes gegen die „aufgeblähte Schul-Zucht der Scholastik").

Dieses Ganze erscheint von der einen Seite her zwischen Origenismus und der neu-russischen Trinitätsgnosis (die in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts sich begründet). Joachimismus ist entfalteter Origenismus: da für Origenes der Heilsweg eine wachsende Vergeistigung ist, hinein in ein ideales Aufgehen auch der sichtbaren Formen des Neuen Bundes in den „reinen Geist"[8], aber dies noch ohne ausdrückliche Abtrennung der drei Stadien, wie Joachim sie vornimmt. Neu-russische Trinitätsgnosis aber ist umgekehrt entfalteter Joachimismus: da Joachim nur faktisch seinen Tritheismus als Prinzip der Geschichte zeichnet, während es in der neu-russischen Trinitäts-Gnosis zu einer grundsätzlich spekulativen Theorie kommt, die Trinität grundsätzlich nur als Prinzip einer „göttlichen Geschichte" zu fassen. In dieser Spannweite gibt sich Abt Joachim als entscheidende Mitte der besonderen Entwicklung des „Östlichen". Es ist von hier aus ein theopanistisch kosmologischer Pneumatizismus. Der Heilige Geist erscheint als göttliches Prinzip von Welt, Natur und Geschichte und darum als „Pneuma", d. h. als „göttliche Qualität", deren „Prozeß" Welt, Natur und Geschichte sind. — Nach der andern Seite aber steht derselbe Joachimismus wesentlich in der Geschichte des abendländischen Spiritualismus[9], der ebenso in Origenes wur-

„Überlieferungstheologie" auf „Benedikt von Nursia als Pneumatiker" baut (gleichnamige Abhandlung in „Heilige Überlieferung", Münster 1938, 96 ff.), obwohl die Regula des Hl. Benedikt gegen den Pneumatizismus des östlichen Mönchtums „die Mühsal des Gehorsams" stellt (Prologus) und das „gemeinschaftliche Leben" (Cap. 1) einer „Schule des Dienstes des Herrn" (Prol.).

[8] Vgl. hierzu die Studie von A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938.

[9] Vgl. hierzu vor allem E. Benz (Ecclesia spiritualis), für den der Joachimismus *die* Gegenstellung zum Katholischen (und darum hinein in Reformation usw.) bedeutet.

zelt, aber in einem Origenes, dessen Heilsweg der Vergeistigung personalistisch gedeutet ist und darum hin zu der augustinischen imago Trinitatis des persönlichen Geistes (memoria, intellectus, voluntas)[10]. Es erscheinen in der Perspektive die franziskanischen Spiritualen und der trinitarische Spiritualismus Meister Eckharts: wie auch ihre beiden Orden, Franziskaner und Dominikaner, bei ihrem Entstehen (1210, 1216) als die „Geist-Mönche" Joachims († 1201) angesehen wurden. Der innere Kampf des Franziskanertums ging darum auch zwischen „Geist-Kirche" eines „reinen Evangelium" (im franziskanischen Spiritualismus) und der sichtbaren Kirche (im echten Geist des hl. Franz). Und für den Dominikaner-Orden mußte noch Thomas von Aquin den energischen Nachweis führen, daß er nicht „Joachimismus" sei. Aber von den Spiritualen und Meister Eckhart her geht die radikale Entwicklung ungehemmt zur Reformation, zum Jansenismus und zum deutschen Idealismus: vom religiösen Geist-Menschen (in Reformation und Jansenismus) zum säkularisierten Geist-Menschen (im deutschen Idealismus). Abt Joachim erscheint von hier aus als der Wendepunkt der besonderen Entwicklung des „Westlichen". Es ist hierin ein pantheistisch personalistischer Spiritualismus. Der Heilige Geist wird innerliche Göttlichkeit des persönlichen Geistes und ist darum „spiritus" wie er. — Dann aber bedeuten Baader, Schelling, Hegel die eigentlichste Entfesselung des „Joachimismus". Denn in ihnen ist sachlich die trinitarische Dialektik des persönlichen Geistes zugleich die trinitarische Dialektik der kosmischen Geschichte: wie folgerichtig Schelling das dritte Weltalter Joachims auf den Namen tauft, der von nun an der durchgängige ist: das Johanneische Christentum des Geistes und der Liebe, während der Alte Bund als Petrinisches Christentum die Stufe der Vater-Zucht der „römischen Kirche" ist, der Neue Bund aber als Paulinisches Christentum die Stufe des Sohnes-Glaubens der Reformation. Geschichtlich aber sind es darum auch Baader, Schelling, Hegel, in denen östlicher Pneumatizismus und westlicher Spiritualismus eine neue Mitte eingehen: da sie nicht nur dem abendländischen Spiritualismus der Geschlossenheit des persönlichen „spiritus" die letzte Absolutheit geben, sondern da aus ihnen her auch und gerade für den östlichen Pneumatizismus die säkularisierte Absolutform entspringt, die kosmische Trinitäts-Gnosis der Neu-Russen (hinauf zu Berdjajew, Bulgakow usw.). Der Joachimismus erscheint also in ihnen in seiner formalsten Form: als Einheit des Westlichen und Östlichen in ihrer Absolutform: Spiritualismus der trinitarischen Person wie Pneumatizismus des trinitarischen Kosmos als extremes Zuendedenken jener Gleichung, die Abt Joachim grundlegte, zwischen göttlichem und geschöpflichem Tritheismus. In dem Wort, das gerade für Schelling und Hegel das Wort ist, ist der Joachimismus auf seine schärfste Formel gebracht: Identität zwischen Gott und Geschöpf. —

Diesem vollen Joachimismus gegenüber erscheint nun — *drittens* — auch die volle Tragweite der Entscheidung des Vierten Laterankonzils, aber nun in ihrem Eins mit der

---

[10] Diesen Origenismus hat vor allem W. Völker herausgestellt (Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931).

späteren entsprechenden Stellungnahme Thomas von Aquins[11]. Das Konzil stellt gegen die trinitarische Identität zwischen Gott und Geschöpf die unerbittliche Distanz des „Einen Höchsten, Unbegreiflichen und Unaussagbaren Etwas". Thomas von Aquin vollendet das, indem er zunächst, gegen den Trinitarismus der Geschichte, die Endgiltigkeit des Neuen Bundes der sichtbaren Kirche darlegt (S. th. 2, 1 q. 106), um von hier aus die gesamte trinitarische Struktur der Geschichte aufzulösen: „das Alte Gesetz war nicht nur das des Vaters, sondern auch des Sohnes, weil Christus im Alten Gesetz vorgebildet war; darum sagt der Herr: Wenn ihr Moses glaubtet, würdet ihr wohl auch mir glauben; denn über mich hat er geschrieben. Ähnlich auch ist das Neue Gesetz nicht nur das Christi, sondern auch des Heiligen Geistes, gemäß jenem (Wort): Das Gesetz des Geistes-Lebens in Christus Jesus" (ebd. a. 4 ad 3); „und darum ist ausgeschlossen das eitle Gerede gewisser Leute, es sei noch eine andere Zeit zu erwarten des Heiligen Geistes" (ebd. ad 2). Der Trinitarismus wird also nicht nur inhaltlich aufgehoben durch das unauflösliche Zueinander der Zweiheit von Altem und Neuem Bund, sondern auch formal in seiner Form der Identität durch die Betonung von „Gesetz" in beiden und gar „Gesetz des Geistes" und also durch die Betonung der Distanz. — Das entsprechend Ähnliche geschieht dann aber auch bei Thomas inbezug auf den Trinitarismus der Person. Augustinus selber schon hatte, in den letzten Büchern von de Trinitate, in der Ähnlichkeit der imago Trinitatis zum Urbild die „so große Unähnlichkeit" scharf betont (XV 20, 39), bis dazu, fast mit den Worten des kommenden Konzils zu sagen: auch im Zustand der ewigen Seligkeit „kommt nicht mit Dem, was von Natur unwandelbar ist, zur Gleichung das, was durch die Gnade keine Wandlung mehr erfahren soll: weil nicht zur Gleichung kommt das Geschöpf mit dem Schöpfer" (ebd. 23, 43). Ja, der sermo 52 geht soweit, die imago trinitatis nicht einmal als eine „Analogie" anzusehen, sondern wie als ein „argumentum ad hominem": „glaube schon das Dort (des trinitarischen Urbilds), wenn du hier (in der imago trinitatis) hörtest und schautest und festhieltest. Was in dir ist, kannst du kennen: was in Ihm aber ist, der dich schuf ..., wann kannst du es kennen? Und wenn du es kannst, kannst du es noch nicht. Und doch, wenn du es kannst, wirst du

[11] Die Stellung von Thomas zum joachimischen Trinitarismus der Geschichte beleuchtet E. Benz sehr gut (Joachim-Studien III: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1934, 52—116).

Gott kennen können, wie Gott Sich kennt?" (ebd. 10, 23). Thomas läßt nun, parallel zu seiner Beseitigung des Trinitarismus der Geschichte, zuerst die memoria in der imago trinitatis stillschweigend fallen und sichtet dann in den zwei zurückbleibenden, intellectus und voluntas, allein die circulatio, den inneren Kreislauf vom „Willen in den Ursprung der Einsicht" (de pot. q. 9 a. 9 corp.). Diese circulatio aber ist imago Trinitatis nicht in sich selbst, sondern insofern sie als Bewegung die allgemeine abstrakte Ordnungsform enthält, zwischen Einheit-Vielfalt usw., d. h. die Relations-Kategorien, die im Denken der Trinität zur Anwendung kommen (de pot. q. 9 a. 8 corp.). Wie Thomas die gnostische Identität des Trinitarismus der Geschichte unter die Distanz des Gesetzes beugt, so also hier die mystische Identität des Trinitarismus der Person unter die Distanz der Ordnung.

Darin aber beschließt sich die grundsätzliche Einheit des Vierten Laterankonzils mit Thomas: in der Formel der Analogie gegen die joachimische Identität überhaupt. Das Konzil begründet seine Ablehnung des identischen Trinitarismus zwischen Gott und Geschöpf mit dem Grundgesetz der jeweils „je größeren Unähnlichkeit" zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf" überhaupt: „*weil* zwischen Schöpfer und Geschöpf eine noch so große Ähnlichkeit nicht angemerkt werden *kann,* daß zwischen ihnen eine je immer größere Unähnlichkeit nicht angemerkt werden *muß*". Thomas aber verwurzelt dieses „nicht kann" und „muß" entsprechend im Sein als solchen. Gott ist „Sein durch Sein Wesen" (ens per essentiam), das Geschöpf aber einzig „durch Teilnahme" (per participationem), und darum gibt es „keine Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpfen in einem Übereinkommen in irgendeiner Form (convenientiam in forma)", also weder in der Form der Essenz (wie es die „exemplarische Identität" des östlichen „Lebens als Geist" will) noch in der Form der Existenz (wie es die „rhythmische Identität" des westlichen „Geist als Leben" will), „sondern nur gemäß Analogie" (S. th. 1 q. 4 a. 3). Und das heißt in voller Schärfe, daß durch alle „einigermaßen Ähnlichkeit" (aliqualem similitudinem) eine „höchste Unähnlichkeit" (maxima dissimilitudo) hindurchschneidet (de Ver. q. 1 a. 10 ad 1 in contr.). Analogie ist Anderssein desselben einen, das von Gott und Geschöpf ausgesagt wird (als proportio proportionalitatis: de Ver. q. 23 a. 7 ad 9). Ja, schließlich wendet es sich geradezu um. Als das Natürliche zwischen Schöpfer und Geschöpf erscheint die „Distanz" und die

„Analogie" als ihre Milderung: „die Distanz der Natur, die zwischen Geschöpf und Gott besteht, kann das Gemeinsame in der Analogie nicht hindern" (de Ver. q. 2 a. 11 ad 5).

So also stehen Joachimismus des Westens und Ostens auf der einen Seite und Viertes Laterankonzil und Thomas von Aquin auf der andern im entscheidenden Mittelpunkt der ganzen Frage: dort die gnostische oder mystische, exemplarische oder rhythmische Identität als Grundprinzip von Theopanismus oder Pantheismus (als den Grundformen absoluter Östlichkeit oder Westlichkeit), — hier die Analogie als das Grundprinzip des Katholischen überhaupt, weil sie ist das Grundprinzip zwischen Gott und Geschöpf überhaupt[12].

II. Der Sinn der Analogie von ihren sachlichen Voraussetzungen aus.

Die sachliche Tragweite der Entscheidung des Vierten Laterankonzils spiegelt sich in seiner geschichtlichen Situation. In seinem Ja zu Petrus Lombardus gegen Abt Joachim spricht es das Ja zur anhebenden dritten Epoche der Theologie: zur klassischen Scholastik, in deren Mittelpunkt als ihr Handbuch der Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus steht. Als Konzil unter Innozenz III. als dem gewaltigsten Papst des Mittelalters, aber auch dem Papst, unter dessen Regierung Franziskaner- und Dominikaner-Orden entstehen, die als das joachimische Geist-Mönchtum des Zeitalters des Heiligen Geistes gelten und in ihren Auswirkungen die Neuzeit einleiten (im Franziskaner Occam und im Dominikaner Meister Eckart), wie in ihnen auch die größte Spannweite der theologischen Schulen sich auftut, — hierin ist das Konzil mit seiner Betonung der Distanz gegen das „Eine Höchste Etwas" gegenüber

[12] Für dieses Gegenüber ist es nicht wenig bezeichnend, daß Abt Joachim als Seliger verehrt wurde und wird, wie Origenes als Martyrer starb, — während die allein wahre Entscheidung der Kirche nicht selten durch Werkzeuge geschieht, die an Enthusiasmus und Heiligkeit mit solchen Urhebern einer zentralen Ketzerei nicht wetteifern können, aber restlos Repräsentanten sind, Diener im Amt. Darum läßt die Liturgie den Bischof, der die Suspension eines Klerikers aufhebt, die Formel sprechen: „ego, licet peccator, tamen episcopus", „ich, wenngleich Sünder, aber doch Bischof". Und im liturgischen „Ordo ad synodum" betet die Kirchliche Synode: „Da sind wir, Herr Heiliger Geist, da sind wir, in Fesseln zwar ungeheurer Sünde (peccati immanitate detenti), aber in Deinem Namen besonderlich versammelt". Der „Geist", der gegen die Kirche steht, ist Pseudo-Geist, auch wenn er in einem Heiligen erscheint, während der Geist, der durch die amtliche Kirche spricht, der allein wahre Heilige Geist ist, auch wenn sündige Zungen sein Werkzeug sind. Ja, der echten Reinheit dieses Heiligen Geistes entspricht geradezu, folgerichtig zur Erlösung durch Gott, der „die Sünde der Welt trug", das Werkzeug, das sich unter „ungeheurer Sünde" bekennt.

den trinitarischen Spekulationen scharfes Symptom für das Gegenüber zwischen adeliger Nüchternheit der Juridizität der Kirche und vorwärtsdrängender Weisheitsintuition oder Wissenschaftslogik der theologischen Schulen.

Hierin beschließt sich zentral die Summe der Sachfragen. In dem Eintreten des Konzils für die anhebende klassische Scholastik (im Unterschied zur bisherigen Theologie der Kirchenväter) hebt sich die Sach-Struktur der theologischen Richtungen ab: von der Theologie der griechischen Kirchenväter zu der Augustins zu der der Scholastik. In der Betonung der Distanz in der Sprache des Konzils (hinein in die „größere Unähnlichkeit") erscheint die Frage zwischen einer „Theologie der Kirche" gegenüber theologischen Richtungen überhaupt. In der Gegenüberstellung endlich des Verhältnisses zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf" zum eigentlich übernatürlichen Bestand (der „Teilnahme" zwischen Gott und Mensch, und dies im eigentlich Trinitarischen), zeichnet sich alles ab, was das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur, Wissen und Glauben betrifft. — Die erste Sachfrage (der Unterschied der theologischen Richtungen) spricht sich noch unmittelbar im Konzilstext aus: da er die anhebende Scholastik gegen das Nachwirken der früheren theologischen Richtungen verteidigt. Die zweite Sachfrage (theologische Richtungen und Theologie der Kirche überhaupt) ist gleichsam im Stil des Konzilstextes enthalten: da er den einfach rechtlich geltenden Glauben aller Ausdeutung des Glaubens gegenüberstellt. Die dritte Sachfrage endlich (zwischen Natur und Übernatur usw.) liegt nur noch in der sachlichen Perspektive der Analogie-Formel: da diese in ihrem „nicht kann" und „muß" einschlußweise die Wesensbeziehung zwischen Natur und Übernatur usw. aussagt. — In dieser Weise resultiert die „Analogie" in vollem Sinn als katholische Grundform.

3. Indem das Konzil sein Ja sagt zu Petrus Lombardus gegen Abt Joachim und folgerichtig einem ununterschiedenen trinitarischen „Eins" die Distanz zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf" gegenüberstellt, erscheint das Struktur-Prinzip der möglichen Sach-Theologien[13]. Dieses Struktur-Prinzip liegt in der vollen Analogie-Formel als solcher. Sie geht aus von dem Wort der Offenbarung, in dem das Geheimnis der übernatürlichen „Teilnahme an der Göttlichen Natur" und der übernatürlichen Menschwerdung und Erlösung in seinem Kern und Höhepunkt sich ausdrückt: als das trinitarische Eins: „daß sie eins seien in Uns, wie auch Wir Eins sind" (Joh 17, 22). Sie geht über in die Betonung, daß in diesem doppelten übernatürlichen Geheimnis die natürliche Beziehung zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf" nicht nur nicht aufgehoben sei, sondern Maß und Richte bleibe: „weil ... nicht kann, daß ... nicht muß". Die Analogie-Formel enthält also die *drei Komponenten der Einen faktischen Heilsordnung:* natürliche Geschöpf-

[13] Dieser Teil entspricht der Sicht der „Religionsphilosophie katholischer Theologie" (München 1926).

lichkeit, übernatürliche Teilnahme an der Göttlichen Natur, übernatürliche Erlösung[14]. Diese Komponenten erscheinen in der Formel in einer bestimmten Struktur: in *drei Sätzen, aus denen die Form-Prinzipien der drei möglichen Sach-Theologien entspringen* (indem diese Sach-Theologien zwar alle drei Komponenten enthalten, aber je unter einer von ihnen als dem Form-Prinzip der je

[14] Für die Sprache der Heiligen Schrift, die die Eine faktische Heilsordnung unter ihrer eigentlich konkreten Form sichtet und darum unter dem Gegenüber zwischen Erbsünde und Erlösung, steht das Wort „Gnade" als Kurz-Wort für Erlösung im Mittelpunkt. Die Sprache der griechischen Kirchenväter sichtet in dieser „Gnade" ihre unterscheidende Inhaltlichkeit gegenüber einem allgemeinen „gnädigen Sich-neigen" Gottes: die „Gnade" der „Teilnahme an der Göttlichen Natur", die in der Erbsünde verloren ging und in der Erlösung als der „Teilnahme Gottes an der menschlichen Natur" in freier Erbarmung wiedergegeben ward. Die Sprache der neueren Theologie endlich nennt diese unterscheidende Gnade eben darum „Übernatur". — Daraus läßt sich als Abschluß der Entwicklung eine sachliche Struktur ableiten: „Gnade" und „Übernatürlichkeit" sagen mit Vorzug das Formale der Einen Heilsordnung. „Teilnahme an der Göttlichen Natur" und Erlösung als „Teilnahme Gottes an der menschlichen Natur" sagen ihr Inhaltliches. „Gnade Gottes" sagt das allgemein-formale freie Sich-neigen Gottes zur Kreatur, das in einer rein natürlichen Ordnung sich als „Beistand Gottes" zeigt, in einer übernatürlichen Ordnung aber „Gnade als Gott" ist. „Übernatürlichkeit"' sagt darum das Formale dieser „Gnade als Gott": daß hier nicht nur ein allgemeines Sich-neigen Gottes zur Kreatur statthat, sondern Gott Selbst die Gnade „ist", in einer „Teilnahme in der Natur" zwischen Gott und Geschöpf, und darum „über" alles Erfordernis und allen Anspruch und alle Erwartung der „Natur" des Geschöpfes hinaus und also „übernatürlich". Diese formale Übernatürlichkeit als „Teilnahme in der Natur" zwischen Gott und Geschöpf ist konkret im Inhaltlichen der Einen Heilsordnung: als Teilnahme des Geschöpfes an Gott in der „Teilnahme an der Göttlichen Natur"; — als Teilnahme Gottes am Geschöpf in der „Teilnahme Gottes an der menschlichen Natur" in der Erlösung. — Von dieser konkreten Inhaltlichkeit aus gesichtet, erfüllen sich dann aber die formalen Worte „Gnade" und „Übernatürlichkeit" in je einer der Komponenten dieser Inhaltlichkeit. „Übernatürlichkeit" erfüllt sich im besondern in der „Teilnahme an der Göttlichen Natur" (und wird darum auch in der Einheit neuerer Theologie mit den griechischen Kirchenvätern synonym für die „Göttlichung" gebraucht): weil in der „Teilnahme (des Geschöpfes) an der Göttlichen Natur" die besondere Form eines „Über" der geschöpflichen Natur liegt. „Gnade" erfüllt sich im besondern in der Erlösung als „Teilnahme Gottes an der menschlichen Natur" (und wird darum in der Heiligen Schrift synonym für die Erlösung gebraucht): weil das allgemeine Sich-neigen Gottes zum Geschöpf in einer „Teilnahme im Abstieg (Gottes)" seine ausgeprägteste Gestalt hat, wie auch das Gnädige einer freien Barmherzigkeit in einer Erlösung stellvertretender Sühne Gottes seine äußerste Form hat.

andern). Diese Form-Prinzipien sind jeweils sachlich zuerst ontische Seins-Prinzipien (im Wesen der objektiv faktisch bestehenden Ordnung zwischen Gott und Mensch) und erscheinen (als Sein im gelebten Bewußtsein) zeitlich zuerst als praktische Richtungs-Prinzipien (im gelebten Bewußt-Sein des religiösen Lebens), um dann als theoretische Methoden-Prinzipien (im reflektierten Bewußtsein der theologischen Lehre) sich abzuheben.

Der erste Satz sichtet die Stelle aus Johannes im Sinne der übernatürlichen „Teilnahme an der Göttlichen Natur", die dem Menschen „im ersten Augenblick der Schöpfung" frei geschenkt ward, die der Mensch in der Erbsünde frei verlor und die Gott in der Erlösung frei wiedergab. Diese übernatürliche „Göttlichung" (θείωσις) ist in ihrem innersten Wesen das „Eins in Uns, wie auch wir Eins sind": „Teilnahme" am Vater, weil „Kind des Vaters"; „Teilnahme" am Sohn, weil „mitgeformt dem Sohn"; darum „Teilnahme" am Heiligen Geist als dem Eins von Vater und Sohn, weil „Heilig-Geist-Mensch" (πνευματικός). Da sie dem Menschen „im ersten Augenblick der Schöpfung" mitgeteilt ist und so die eine Inhaltlichkeit ist, die in der Erbsünde verloren ward und in der Erlösung zurückgegeben, so erscheint in ihr die Schöpfung in ihrer eigentlich konkreten Inhaltlichkeit. Das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf ist faktisch konkret in diesem Verhältnis der „Teilnahme an der Göttlichen Natur". Denn auch das Besondere der Erlösung komponiert sich in diese Inhaltlichkeit ein: insofern die Erlösung (in der besonderen alexandrinischen Sicht) erscheint als die „Hinaufnahme der menschlichen Natur" in Christo in die Göttliche Person-Form und folgerichtig auch der „Glieder Christi" in die Teilnahme an dieser „Hinaufnahme". Die „Teilnahme an der Göttlichen Natur" wird damit geradezu eine „Teilnahme an der Göttlichen Person", so daß die „Göttlichung" vollendet erscheint. Es ist die Sicht, die von Irenäus her vor allem in den griechischen Kirchenvätern lebt: also daß das „Sein in Christo" wesentlich erscheint als „Sein in Gott". So sieht Irenäus darin die Summe der Menschwerdung: „Jesus Christus, unser Herr, der ... geworden ist, was wir sind, um uns zu vollenden, das zu sein, was Er ist" (adv. haer. V praef.). So faßt Cyrill von Alexandrien (im Höhepunkt der Entwicklung) das „Amten als Gott" als Wesen der Ordnung der Erlösung: „Menschen seiend gemäß der Natur, amten wir als Gott, als solche,

die auch dies sind in Christo; denn Christus ist Gott" (Thes. de Trin. ass. 33).

Der Weg praktisch christlichen Lebens ist darum, wie Clemens von Alexandrien und Origenes es bestimmend aufbauen, das Wachstum des Christen als eines „werdenden und bereits angeglichenen Gott" (ἐσόμενος καὶ δὴ ἐξομοιούμενος θεός: Clemens, Strom. VII 1). Und da die „Göttlichung" wesentlich in Christo wiedergegeben und vollendet ist, so erscheint gewiß auch der Weg ihres Wachstums wesentlich in der Form Christi, aber Christi wesentlich als der Göttlichen Person und darum als des „Logos", und Christi wesentlich als dessen, der „Christus", der „Gesalbte" ist im Heiligen Geist als der Salbung, und dessen Werk sich darum vollendet in die Ausgießung des Heiligen Geistes als des „Pneuma". Das Wachstum der „Göttlichung" geschieht darum als Wachstum im Zeichen von „Logos" und „Pneuma" und also als wachsende „Geistigung": bis dazu, daß in Origenes die Sichtbarkeit und Sakramentalität der Kirche als ein Vorläufiges erscheint zum Hindurch zum „reinen Geist" (und also die „Ecclesia spiritualis" Joachims und des gesamten Joachimismus hier sich grundlegt).

Die Theologie, die von hier her sich aufbaut, hat darum zu ihrem formalen Inhalt diese „Teilnahme an Gottes Natur und Person". Und da diese „Göttlichung" zugleich „reine Geistigung" ist, so ist der formale Akt dieser Theologie, d. h. ihre eigentliche Methode, eine geistig bewußte „Teilnahme" und also Vorwegnahme der Ewigen Schau (visio beatifica) in der „Gnosis", die im „Glauben" als Form liegt: „gläubig ... ist die Gnosis; gnostisch aber der Glaube" (Clemens von Alexandrien, Strom. II 4 usw.). Wie „Göttlichung" der formale Inhalt der Theologie ist, so entsprechend „Gnosis" ihr formaler Akt. Die objektiv ontische „Teilnahme" wird erkannt in der subjektiv noetischen „Teilnahme". Wie der theologische Gegenstand ein „Mitvollzug" ist mit dem Sein von Gottes „Natur" und „Person", so ist folgerichtig auch der theologische Akt „Mitvollzug" mit dem Bewußtsein Gottes: Empfang der Selbstaussage Gottes im Glauben zum Sich-selbstenthüllen dieser Selbstaussage in der Gnosis. Theologie geschieht als dieses Sich-selbstenthüllen des von Gott her Überlieferten und eben darum in Seinem Sohn als Seinem „Logos" und dem Heiligen Geist als Seinem „Pneuma". Wie das natürlich menschliche Sein in der ontischen „Teilnahme und Mitvollzug" nur als die entsprechende „potentia obedientialis" des An-sich-geschehen-lassens erscheint, so auch wirkt das natürlich menschliche Bewußtsein (logischen Denkens) in der noetischen „Teilnahme und Mitvollzug" nur als entsprechende noetische „potentia obedientialis", d. h. als hörend gehorchendes Mitgehen im „Logos" und „Pneuma" der

„Göttlichen Tradition". Theologie ist Traditions-Theologie in Logos und Pneuma.

Der zweite Satz, der in der vollen Analogie-Formel enthalten ist, faßt die Johannes-Stelle über das trinitarische Eins im besonderen Sinn der übernatürlichen Erlösung in der Menschwerdung Gottes. Die volle Konkretheit der „Teilnahme an der Göttlichen Natur" liegt erst darin, daß sie in der „Teilnahme Gottes an der menschlichen Natur" in der „Fülle der Zeiten" wiedergegeben ist: weil die Menschwerdung Gottes als das geschichtlich Letzte folgerichtig im Plan Gottes auch das Zielbestimmende ist: „auserwählt hat Er uns (in Christo) vor Grundwerfung der Welt" (Eph 1, 4). Und auch die „Hinaufnahme der menschlichen Natur" in Christo in die Göttliche Person-Form (als besondere alexandrinische Sicht der Menschwerdung) geschieht wesentlich unter der Ziel-Form des „Abstiegs Gottes in Fleisch, Erde, Welt" (wie die antiochenische Schule es sieht). So enthüllt sich der volle Sinn der Stelle bei Johannes: Vater, Sohn und Heiliger Geist erscheinen im Hohepriesterlichen Gebet wesentlich im Geheimnis der „Sendung in die Welt hinein". Es ist nicht Offenbarung des trinitarischen Lebens Gottes unmittelbar in Sich selbst, sondern insofern das Geheimnis der Sendung des Sohnes vom Vater und des Heiligen Geistes von Vater und Sohn (wie es durch die gesamten Abschiedsreden des Herrn geht) in das Geheimnis des trinitarischen Lebens durchsichtig ist. So ist auch folgerichtig das „eins in Uns" ein solches Eins mit dem trinitarischen Leben, das im Eins mit der Sendung von Sohn und Heiligem Geist sich schenkt. „Göttlichung" als „Teilnahme an Gottes Natur und Person" geschieht wesentlich in der „Teilnahme an Gottes Sendung", d. h. in der Teilnahme an Gottes „Fleischwerdung" und dies hinein in das Unten und Leer der Ohnmacht des Fleisches im Skandal des Kreuzes (1 Kor 1, Phil 2, 7 ff.). Es ist die Sicht, die vorab in Augustinus sich grundlegt. Die Teilnahme am rein geistigen Gott schenkt sich in der Teilnahme an der Kirche als Seinem irdisch sinneshaften „Leib" (in Ps 130, 13). Die Teilnahme an der Einheit und Einzigkeit Gottes schenkt sich in der Teilnahme als „Glied" in diesem „Leib" des vielfältigen Unterschieds und der wechselnden Gegensätze der „vielen Glieder" (in Ps 130, 6; in Ps 99, 12 ff.). Die Teilnahme an Gott als der „Reinen Form" schenkt sich in der Teilnahme am „deformierten" Christus in der „deformierten" Kirche (serm. 27, 6). Es ist das klare Gegenüber der Erlösung zur Erbsünde: das „Wie

ein Mensch sonst" Gottes gegen das „Wie Gott" des ersten Menschen. Das volle Gesetz der „Göttlichung" lautet darum: Wie Christus wesentlich der absteigende Gott ist, so geschieht auch unser Aufstieg der „Teilnahme an Gott" einzig in der Teilnahme am Abstieg Gottes. Die Glorie Gottes (als Mitte der Göttlichung) ist im Skandal des Kreuzes (als der Mitte der Erlösung).

So ist folgerichtig das praktisch christliche Leben das Gelebtwerden dieses Abstiegs. Das sakramentale Leben ist wachsendes „Eingeleibtwerden" in die leibförmige Kirche der „vielen Glieder" (serm. 272). Und das persönlich aszetisch mystische Leben ist darum nicht nur Leben des „Gliedes im Leib", sondern in betontem Sich-fügen und Sich-geben in die reale Konkretheit dieses Leibes: „dulde das Unkraut, wenn du Weizen bist; dulde die Spreu, wenn du Korn bist; dulde die schlechten Fische im Netz, wenn du guter Fisch bist" (in Ps 40, 8). Und es vollendet sich darum in das Wissen um das eigene Nichts. Wie die ganze Größe Gottes im „Nichts" Christi erscheint (Phil 2, 7 ff.) und die ganze Heiligkeit Gottes in Christus als „Lamm ... tragend die Sünde der Welt", so ist das Gegenüber zwischen Nichts des Menschen und All Gottes, zwischen Sünde des Menschen und Barmherzigkeit Gottes das eigentlich christliche Gesicht von „Göttlichung" und „Geistigung": „das ist ... das ganz große Wissen, daß der Mensch wisse, wie er durch sich nichts ist; und, was immer er ist, von Gott ist und wegen Gott ist" (in Ps 70, 1, 4).

Die entsprechende Theologie ist darum inhaltlich eine solche dieses „Abstiegs zwischen den Gegensätzen": Gottes Geistigkeit (und unsre Teilnahme daran) in Seinem Fleisch; Gottes Reichtum (und unsre Teilnahme daran) in Seiner Armut; Gottes Heiligkeit (und unsre Teilnahme daran) in Seinem „Tragen der Sünde der Welt"; Gottes Glorie (und unsre Teilnahme daran) in Seinem Skandal der Schande (serm. 191 usw.). Eben darum ist dann aber auch das methodisch formale Denken dieser Theologie nicht eine „Gnosis" gradlinigen Aufstiegs ins Geistig-Göttliche, sondern das „noetische" Geheimnis des „Abstiegs zwischen den Gegensätzen": ein antithetisches Denken im letzten Geheimnis (wie es in der Tat das Wesen der Sprache Augustins ist). Es ist damit „theologia crucis", „Kreuzes-Theologie" im vollen Sinn: das inhaltliche Sich-kreuzen zwischen Gottes All und Nichts (ep. 140, 25, 62 ff.) in einem sich-kreuzenden Denken; eben so aber das unangetastete Geheimnis Gottes in einem Geheimnis-Denken (serm. 52, 6, 16); und eben so im wahren Logos und Pneuma, weil in Christo als dem „Logos des Kreuzes" (1 Kor 1, 18) und im Heiligen Geist als dem Geist der „Weisheit des Kreuzes" (2 Kor 2, 2—16).

Diesen beiden Sätzen nun, in denen eine Theologie der

Göttlichen Tradition und eine Theologie des Kreuzes ihr Formalprinzip haben, läßt das Vierte Laterankonzil — als *dritten* — den Satz über das Verhältnis zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf" folgen: folgerichtig dazu, daß es vorher gegen den Trinitarismus die Distanz zum „Einen Höchsten Etwas" gestellt hatte und im Trinitarismus selber den Unterschied betont hatte zwischen „Einigung der Liebe in der Gnade" im Geschöpf und „Einheit der Selbigkeit in der Natur" im Schöpfer, „Vollkommenheit der Gnade" im Geschöpf und „Vollkommenheit der Natur" im Schöpfer. Darin aber ist gesagt, daß übernatürliche Teilnahme an Gott wie übernatürliche Erlösung wesentlich Begabungen des „Geschöpfes" sind und also nicht nur nicht die wesentliche „Natur" des Geschöpfes aufheben, sondern, wie Thomas es später formuliert, als eine „Qualität" (qualiter agere) hinzutreten zu seinem „Was" (quid agere) und als ein „Modus" (modum agendi) zu seiner „Substanz" (substantiam actus) (de Ver. q. 24 a. 1 ad 2; ebd. a. 13 corp.). So sehr das tatsächlich bestehende Geschöpf in seiner tatsächlich „letzten Form" erst erscheint im Geheimnis der übernatürlichen Teilnahme an Gott und der übernatürlichen Erlösung, so sind diese beiden ihm eben gegeben als geschöpfliche Begabungen und darum als solche, die zur „Natur" der Geschöpflichkeit weder im „Widerspruch" stehen noch diese „aufheben", sondern in ihr „gewisse Ähnlichkeiten" voraussetzen und sie darum „vielmehr vollenden" (Thomas, in Boeth. de Trin. q. 2 a. 3 corp.). Wie auch entsprechend zu diesem Seinsverhältnis die Offenbarung Gottes selber in geschöpflicher Weise spricht, ja „in Gleichnissen der Sinnesgegebenheiten" (ebd. q. 6 a. 3 corp.) und eben darum der Glaube „die natürliche Erkenntnis voraussetzt wie die Gnade die Natur und wie die Vollendung das Vollendbare" (S. th. q. 2 a. 2 ad 1). So ist die ontisch und noetisch „vollendete Natur" des „Geschöpfes" die letzte und abschließende Sicht: weil alles Mehr und Mehr der übernatürlichen Begabungen eben nicht einen „Fortschritt Gottes" sagt, sondern einen solchen des Geschöpfes, gewiß einen, der über alle „natürliche" Möglichkeit oder Fähigkeit oder Anspruch des Geschöpfes hinausgeht, aber doch an ihm als „Geschöpf" durch den „Schöpfer" geschehen „kann" (weil es in der „potentia obedientialis" gerade als „Geschöpf" absolut in der Hand des Schöpfers ist: de Ver. q. 8 a. 12 ad 4), und also wahrhaft ein „Fortschritt" des Geschöpfes zur „Vollendung" ist. Das ist die Sicht der klassischen Scholastik: wie sie in unserm Vierten

Laterankonzil, in seinem Ja zu Petrus Lombardus gegen Abt Joachim, in ihren Grundlinien sich darstellt: Gott, in aller noch so intimen Selbstoffenbarung in übernatürlicher „Teilnahme" und „Erlösung", ist eben doch und gerade das „Ein Höchste Unbegreifliche und Unaussagbare Etwas"; — der Mensch, in aller noch so großen übernatürlicher Erhöhung zum „Kind Gottes" und „Glied Christi", ist eben doch und gerade das „Geschöpf" des „Schöpfers", Ihm gewiß „sehr ähnlich", aber „jeweils mehr unähnlich".

So erscheint das praktisch religiöse Leben folgerichtig in seiner Inhaltlichkeit (secundum substantiam actus) als ein echtes Leben des Geschöpfes, und die „Übernatürlichkeit" liegt allein in der formalen „Weise des Handelns": „insofern der Mensch geleitet wird durch die Liebe, die den Geist des Menschen eins macht zu Gott" (de Ver. q. 24 a. 13 corp.). Und selbst diese Liebe (als Inbegriff der Übernatürlichkeit des „Kind Gottes" und „Glied Christi") ist ein „Modus" einer „natürlichen Liebe": „denn Gott lieben über alles und sich um Gottes willen, insofern darin besteht das natürliche Gut aller Kreatur, kommt nicht nur von Natur der vernunftbegabten Kreatur zu, sondern auch dem gewöhnlichen Getier und den unbeseelten Körpern, insoweit sie teilhaben an natürlicher Liebe zum Höchsten Gut" (de Malo q. 16 a. 4 ad 15). Praktisch religiöses Leben ist also wachsendes praktisches Ja zu dieser „Natürlichkeit" des Geschöpfes. Denn so gerade erfüllt sich die echte „Übernatürlichkeit": weil in der „Teilnahme an Gottes Natur und Person" Gottes Ja liegt zu Seinem Geschöpf, und erst gar in der Menschwerdung Gottes Gott Selbst dieses Ja wird, indem Er Geschöpf wird wie ein „Mensch sonst". „Geschöpflichkeit", „Natürlichkeit", „natürliche Vernünftigkeit" (creatura, natura, ratio), diese Grundworte der klassischen Scholastik bedeuten also geradezu die Reife der Übernatürlichkeit, die bei den griechischen Vätern und Augustinus heraustrat.

In diesem Sinn ist dann die Theologie der Scholastik eine „rational spekulative Theologie": durchaus und in allem Theologie der einen übernatürlichen Ordnung der Erlösung, aber dies unter der besonderen Rücksicht der (ontischen) Natur und der (noëtischen) Ratio. Die Inhaltlichkeit des Trinitarischen Gottes erscheint unter den „natürlichen" Kategorien des „Einen Höchsten Unbegreiflichen und Unaussagbaren Etwas" als des „Schöpfers" und eben darum unter den Kategorien von Sein, Intellekt, Wille. Die Inhaltlichkeit der trinitarischen Ordnung der Welt erscheint unter den „natürlichen" Kategorien von „Ursprung" und „Endziel" des „Universum" als „Schöpfung" und eben darum unter den Kategorien natürlicher Seinsordnung, von Stoff hinauf zu Geist (in der Stufenordnung, in der etwa Thomas durchgehend alle, auch die „übernatürlichsten" Fragen aufrollt). Es ist die Eine alles durchformende Inhaltlichkeit zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf" und eben darum „Kausalität"

als Grund-Kategorie und dies unter der besonderen Rücksicht von „Wirk-Kausalität" (causa efficiens), weil in ihr am entscheidendsten der „je immer größere" Unterschied zwischen dem allein souveränen „Schöpfer" und dem geschaffenen „Geschöpf" erscheint (weshalb später die Kirche mit gutem Recht gegen allen „Modernismus" als Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf „Ursache und Wirkung" betonte: Denz. 2145). Dieser „Kausalität" als Grund-Inhaltlichkeit entspricht darum als Akt das „kausale Denken", bis hinein in seine strenge Form des Syllogismus. Wie die Offenbarung von Gott her in „Gleichnissen der Sinnesgegebenheiten" spricht und also in der natürlichen Weise der Geschöpflichkeit (Thomas, in Boeth. de Trin. q. 6 a. 3 corp.), so wird sie auch erst recht im geschöpflichen Theologen in geschöpflicher Weise empfangen und erfaßt und weitergegeben, d. h. im echt menschlichen Denken, das Gegebenheiten in ihren Beziehungen zu einander denkt und also in der Grund-Verknüpfung von „Ursache und Wirkung", d. h. „kausal". So erst wird es die reife Wirklichkeit einer Theologie von „Logos" und „Pneuma": weil das Sichteilgeben des Wahrhaft Göttlichen Logos und Pneuma „Tun Gottes nach außen ist" und also hinein in die Schöpfung und also hinein in echt geschöpfliche Form. Wie, gemäß Thomas, die „Exzellenz" Gottes Sich gerade darin kundtut, daß Er eigen-wirkliche und eigen-wirkende Geschöpfe schafft (de Ver. q. 11 a. 1 corp. usw.), so offenbart sich Sein wahrer Logos und Sein wahres Pneuma gerade darin, daß eine gesunde Logik des vernünftigen Menschengeistes ihr Werkzeug ist: wie auch und gerade in der Menschwerdung Christus nicht erschien in der Alleinigkeit des Göttlichen Logos, sondern dies als leiblicher Mensch mit menschlichem Geist.

Hieraus wird aber nun — *viertens* — die gesamte Spannweite deutlich, in der die Formel des Vierten Laterankonzils die Möglichkeiten einbeschließt und beleuchtet. In der Richtung vom übernatürlichen Trinitarismus zum natürlichen Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf und dies unter besonderer Betonung der „je immer größeren Unähnlichkeit", — hierin liegt die kritische Stellung gegenüber einem Allein und Ausschließlich[15] der Theologie der

[15] Dieses „Allein und Ausschließlich" hat auch eine Rückwirkung auf die Art, wie hier und im Folgenden die einzelnen Richtungen dargestellt sind. In ihrer vollen geschichtlichen Lebendigkeit sprengen sie die Grenzen der scharfen Form, in der sie in dieser Darstellung erscheinen. Anderseits aber beleuchtet erst diese scharfe Form das Unterscheidende ihrer Intentionen. So muß eine unvermeidliche Zuspitzung dieser Klärung dienen.

Griechen und der Theologie Augustins. Dies Allein und Ausschließlich führt zu einer Identität mit Gott, wie sie im Joachimismus vorliegt. Das Allein und Ausschließlich der Theologie der Griechen ist dann die griechisch-orthodoxe Theologie: als supranaturalistischer Theopanismus von Logos und Pneuma in der Gnosis. Das Allein und Ausschließlich der Theologie Augustins aber ist die reformatorische Theologie (hinein in Jansenismus und die immanente Theologie des deutschen Idealismus): als supranaturalistischer Theopanismus einer Göttlichen Dialektik oder Göttlichen Tragik des Paradox des Kreuzes.

Aber schärfer noch beleuchtet sich diese Identität als eine Identität Gottes nach unten: wie in der Zeichnung des Konzils der Joachimismus die Trinität Gottes zu einer menschlichen Drei-Personen-Gemeinschaft macht. Ein Allein und Ausschließlich der Theologie der Griechen scheint die Natur des Geschöpfes auszulöschen zu einem rein passiven Mit; aber eben so wird die Theologie der „Teilnahme" zu einem geheimen rein natürlichen Philosophismus des Prinzips der Teilnahme überhaupt: hinein in einen naturalistischen Pantheismus der „Natur als Teilnahme zwischen Unsein und Sein", d. h. parmenidischer Platonismus. Ebenso scheint ein Allein und Ausschließlich der Theologie Augustins die Natur des Geschöpfes zu verdammen als revoltierendes oder ohnmächtiges Nichts; aber eben so wird die Theologie der „Dialektik" zu einem geheimen rein natürlichen Philosophismus der Dialektik überhaupt: hinein in einen naturalistischen Pantheismus der „Natur als Dialektik zwischen Gegensätzen", d. h. heraklitischer Platonismus. Das Schicksal solcher Theologie einer ausschließlichen Übernatur wird dann zur Rechtfertigung der Theologie der Scholastik. Es erscheint das Entweder-Oder: entweder Anerkennung der Geschöpflichkeit in aller Übernatur (wie es die Theologie der Scholastik tut) oder Zwang hinein in eine verhehlte Naturalisierung der Übernatur.

Aber ebenso empfängt die Theologie der Scholastik selber ihre kritische Grenzziehung: von der umgekehrten Richtung her: da die „je immer größere Unähnlichkeit" wahrhaft „in" der „so großen Ähnlichkeit" erscheint und das natürliche Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf „im" übernatürlichen trinitarischen Eins. Die „rational spekulative" Theologie ist nur insoweit echt Theologie, als ihr Gegenstand die volle wirkliche Offenbarung ist und ihr Akt Ursprung, Maß und Sinnziel im vollen wirklichen Glauben hat: die gegenständlichen „kausalen Zusammenhänge" als

solche der übernatürlichen Schöpfung der Teilnahme und Erlösung; das akthafte „kausale Denken" als solches, das denkender übernatürlicher Glauben ist. Theologie der Scholastik ist somit dadurch echt Theologie, daß sie Reifung der Theologie der Griechen und der Theologie Augustins ist. Ein Allein und Ausschließlich von Natur und Ratio wäre gradliniger Weg in die „natürliche Theologie" der Aufklärung und des Rationalismus, d. h. in einen Pantheismus der „reinen Natur" und „reinen Vernunft". — Und auch in ihrem Charakter des „rationalen Spekulativen" hängt die Echtheit der Theologie der Scholastik an diesem Wurzeln in der Theologie der Griechen und Augustins. Denn „Natur" und „Vernunft" sind allein konkret übernatürlich erhöhte und erlöste Natur und Vernunft. Alle andere Natur und Vernunft ist unlebendige „Abstraktion". Ein Allein und Ausschließlich des „rational Spekulativen" würde also zur Unwirklichkeit von Natur und Vernunft selber. Es würde der umgekehrte (aber innerlich entsprechende) Fluch der Aufklärung und des Rationalismus: der abstrakte Theopanismus einer rein begrifflichen „Natur an sich" und „Vernunft an sich".

Natur, übernatürliche Teilnahme an Gott, übernatürliche Erlösung hängen in ihrem wahren Verhältnis zu einander also an diesem Hin und Rück der „Analogie". Es heißt einerseits: für eine „noch so große" Übernatürlichkeit ist die Natürlichkeit des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf das bestimmende Weil (quia); und innerhalb dieses Verhältnisses selbst ist die „je immer größere Unähnlichkeit" das bestimmende Nicht-kann (non potest ... notari) und Muß (sit ... notanda) der „noch so großen Ähnlichkeit". Es heißt aber anderseits: die Natürlichkeit des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf erscheint faktisch einzig „in" der „so großen" Übernatürlichkeit (der Einen faktisch geschichtlichen Ordnung von übernatürlicher Teilnahme und Erlösung); und innerhalb des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf erscheint die „je immer größere Unähnlichkeit" wesenhaft einzig „in" der „so großen Ähnlichkeit". Diese „Analogie" ist, gemäß dem Konzil, die Form für Gegenstand und Akt der einzig möglichen Theologie.

(Fortsetzung folgt.)

Kant und das Sein.

Von Walter Brugger S. J.

Es ist niemals ohne Bedeutung, was ein Philosoph über das Sein gedacht hat; am wenigsten, wenn es sich um einen Mann von der geschichtlichen Bedeutung Kants handelt. Das Sein ist dem Gedanken so innerlich, daß kein Gedankenbau Bestand haben kann ohne eine bestimmte Seinsauffassung. Überdies hat die Auseinandersetzung zwischen Kant und der Scholastik eine besondere Nähe zum Seinsbegriff. Die Metaphysik der Scholastik ist Seinsmetaphysik. Auch ohne ausdrückliche Erklärung ist ihr bloßes Dasein ein Bekenntnis zur Möglichkeit, transzendentes oder erfahrungsjenseitiges Sein zu erkennen. Kant bestreitet diese Möglichkeit. Der Seinsbegriff erlaubt also, die beiderseitige Stellungnahme und den Fragepunkt aufs schärfte zu bestimmen. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß es gelingt, die Seinsbegriffe beider in ein bestimmtes Verhältnis zueinander zu bringen; was für den von der Scholastik kommenden wieder zur Voraussetzung hat, daß er sich über den Kantischen Seinsbegriff Klarheit verschaffe.

Im folgenden soll versucht werden, die Gedanken Kants über das Sein aufzugreifen, sie im Lichte der scholastischen Philosophie zu prüfen und den Versuch Kants, das Sein als Setzung an sich zu denken, folgerichtig weiterzuführen. Es wird sich zeigen, daß dieser Versuch Kants, der in seinem System leider keine ausschlaggebende Stellung erlangt hat, folgerichtig zu Ende gedacht, zur Erkenntnis des transzendenten Seins und damit zur Seinsmetaphysik führt. Die Abhandlung umschließt drei Teile: I. die Darlegung des kantischen Seinsbegriffs; II. dessen Prüfung; III. dessen Weiterführung.

I. Darlegung des Kantischen Seinsbegriffs.

Nach Sein als solchem kann in der Philosophie nur an zwei Orten gefragt werden: in der Metaphysik und in der Kritik der Metaphysik. Da Kant keine theoretische Seinsmetaphysik kennt, bleibt als Raum unserer Untersuchung die „Kritik der reinen Vernunft". Der Ausdruck „Sein" kommt in der KrV verhältnismäßig selten vor. Als sinngleich oder doch sinnverwandt können vorläufig gelten: Dasein, Existenz, Realität und Wirklichkeit.

Der Sache nach spricht Kant in der KrV zweimal ausführlicher über das Sein: in der tr Analytik und in der tr

Dialektik. In der tr Analytik treten Realität und Dasein als Kategorien auf: jene als die erste Kategorie der Qualität und im Gefolge der logischen Funktion bejahender Urteile, diese als die zweite Kategorie der Modalität und im Gefolge der logischen Funktion assertorischer Urteile (80/105)[1]. Wie die andern Kategorien sind auch Realität und Dasein bestimmte Weisen des Verstandes, den sinnlich gegebenen Stoff zu einem Gegenstand in der Erscheinung zu verknüpfen, und beschränken sich deshalb auf das Feld möglicher Erfahrung. Genaueres über Realität und Dasein erfahren wir im Abschnitt „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe". Während die Kategorie ein Erzeugnis des reinen Verstandes ist, wird das ihr entsprechende Schema unter dem Einfluß des Verstandes von der Einbildungskraft hervorgebracht. Es ist das allgemeine Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen. Im einzelnen bestimmen sich die Schemata durch das Verhältnis der Kategorien zur Zeit als der allgemeinen Form möglicher Erfahrung.

Realität ist im reinen Verstandesbegriff das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen [Gegenständen als Erscheinungen] der Empfindung entspricht, die transzendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität) (143/182). Der Gegenstand bedarf, um im Bewußtsein zu erscheinen, nicht bloß der Form, sondern auch des Stoffes, der Empfindung. Diesem bewußtseinsinneren Stoff entspricht die transzendentale Materie aller Gegenstände, d. h. die Vorstellung von Gegenständen als Dingen an sich, oder die Vorstellung von Sachheit, Realität. Die Beziehung der Realität zur Zeit ergibt das Schema einer Realität, als der Quantität von etwas, sofern es die Zeit erfüllt (ebd.).

Die Kategorie des *Daseins* unterscheidet sich von der Kategorie der Realität dadurch, daß sie nicht auf den Inhalt des Gegenstandes geht, sondern auf dessen Beziehung zum Denken überhaupt (vgl. 74/99); sie gehört zu den Kategorien der Modalität. Wenn der Begriff schon ganz vollständig ist, also auch die Sachheit oder Realität enthält, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei? Hierdurch werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich (samt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande, zur empirischen Urteilskraft und zur Vernunft verhalte. Für das Dasein oder die Wirklichkeit gilt: Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich [= zweites Postulat des empirischen Denkens überhaupt] (218—219/265—266). Das Schema aber der Wirklichkeit

[1] Die beiden durch einen Strich getrennten Zahlen geben die Seitenzahl der 1. und 2. Auflage an. Texte, die nur in der 1. oder 2. Auflage stehen, werden wie üblich mit A und B angegeben.

ist das Dasein in einer *bestimmten* Zeit [während das Schema der Möglichkeit die Vorstellung eines Dinges auf irgendeine Zeit bezieht, das der Notwendigkeit aber auf alle Zeit] (144—145, 183—184).

Als Kategorien haben Realität und Dasein nur im Felde der möglichen Erfahrung objektive Gültigkeit. Werden sie darüber hinaus angewandt, so weiß man nie, ob dadurch überhaupt ein Gegenstand vorgestellt werde. So weit es sich nicht bloß um leeres Denken, sondern um inhaltliche Erkenntnis handelt, kann nur das als seiend angesprochen werden, was in der inneren oder äußeren Erfahrung wahrnehmbar ist. In diesem Sinne sind Seiendes und Erfahrbares, Sein und Erfahrbarkeit vertauschbare Begriffe. Das Sein übersteigt zwar den einzelnen Gegenstand, nicht aber die gesamte Erfahrung (relative Transzendenz). Die Seinsordnung ist gleich dem Felde möglicher Erfahrung.

Das Verhältnis von Realität und Dasein (Wirklichkeit) läßt sich an dem scholastischen Begriffspaar essentia und esse näher erläutern. Die Realität oder Sachheit entspricht dem ersten, das Dasein oder die Wirklichkeit dem zweiten, wobei jedoch die Beschränkung beider Begriffe auf die bloße Erfahrungsordnung nicht vergessen werden darf. Die Washeit ist für Kant immer die Sachheit des erfahrbaren Dinges, die Wirklichkeit dessen Erfahrbarkeit zu einer bestimmten Zeit.

Da die Kategorien Realität und Dasein nur im Rahmen der tr Deduktion und der sich daran anschließenden Kategorienlehre Kants Sinn und Bedeutung haben, kann auch ihre kritische Erörterung nur in der Untersuchung jenes größeren Zusammenhangs erfolgen. Das würde aber die Grenzen, die sich die vorliegende Arbeit gesteckt hat, überschreiten. Kant hat sich jedoch auch außerhalb jenes Rahmens über das Sein ausgesprochen: in der tr Dialektik. Die Untersuchung des ontologischen Gottesbeweises veranlaßte ihn, auch dem überkategorialen Sinn des Seinsbegriffs seine Beachtung zu schenken.

Kant schreibt in diesem Zusammenhang: „Sein ist offenbar *kein reales Prädikat*, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne" (598/626). Durch das Hinzutreten des Seins wird das Wesen keiner Sache vermehrt oder vermindert. Das Sein ist ganz außerhalb des Bereiches der Washeit und des Begriffs. Denn Begreifen heißt nach Kant ein Sosein bestimmen.

Unmittelbar zuvor hatte Kant den Unterschied zwischen logischen und realen Prädikaten dargelegt. „Zum logischen Prädikate kann alles dienen, was man will, sogar das Subjekt kann von sich selbst prädiziert werden; denn die Logik abstrahiert von allem Inhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten sein" (ebd.). Das reale Prädikat ist die Bestimmung eines Dinges, oder dasjenige, was hinzukommen

muß, um den Begriff eines Dinges bestimmt zu machen. Als hinzutretende Bestimmung darf sie nicht schon im Begriff des Subjekts enthalten sein, sondern muß durch ihr Hinzutreten seinen Begriff vergrößern. Diese letzte Forderung ist beachtenswert. Sein ist kein reales Prädikat, eben weil es den Begriff keines Subjekts vergrößert. Es liegt also ganz außerhalb der Ebene der Begriffe und kann deshalb auch niemals durch Begriffszergliederung gefunden werden.

Wenn Sein kein reales Prädikat ist, gehört es zu den *logischen Prädikaten*. Das schließt zweierlei ein: erstens, daß das Sein kein reales Prädikat ist, daß es also dem Begriff des Gegenstandes, von dem es ausgesagt wird, in der Linie des Begriffes nichts hinzufügt; und zweitens, daß es dennoch sinnvoll in einer Aussage an der Stelle des Prädikats stehen kann. Diesen beiden Bedingungen genügt das Sein nur, wenn es eine *außerbegriffliche Bestimmung* ist. Eine Bestimmung des Subjekts muß es sein, sei es an sich oder in Bezug auf anderes, da sonst überhaupt nichts ausgesagt würde; außerbegrifflich muß diese Bestimmung sein, da sonst der Subjektsbegriff vergrößert würde.

Welcher Art ist nun diese außerbegriffliche Bestimmung? „Sein", sagt uns Kant, „ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst" (598/626)[2]. Die Einschränkung „bloß" will nur das Mißverständnis abwehren, daß überdies der Subjektbegriff vermehrt werde. Zweierlei kann durch das Sein gesetzt werden: das Ding selbst und seine Bestimmungen oder realen Prädikate. Denn ein Prädikat heißt nicht deshalb real, weil es existiert, sondern weil es den Subjektsbegriff vermehrt. Die Aufstellung, Sein ist kein reales, sondern bloß ein logisches Prädikat, bedeutet deshalb keineswegs, daß das Sein ein bloßes Gedankending sei. Kant macht denn auch im folgenden einen Unterschied zwischen dem logischen und einem andern Gebrauch des Seins, den er nicht näher bezeichnet, der aber auf Grund des vorgebrachten Beispiels als realer Gebrauch angesehen werden muß. Dabei ist aber zu beachten, daß realer Gebrauch und reales Prädikat nicht dasselbe bedeuten. Das Sein im realen Gebrauch ist kein reales, sondern ein logisches Prädikat, während das Sein im logischen Gebrauch überhaupt kein Prädikat, sondern bloße Kopula ist. Doch haben wir damit dem Text Kants schon vorgegriffen.

Um zu erklären, was er unter der Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst verstehe, geht Kant vom *logischen Gebrauch* des Seins aus. „Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils. Der Satz: *Gott ist allmächtig*, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: *ist*, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat *beziehungsweise* aufs Subjekt setzt" (598—599/626—627). Die Setzung selbst ist das, was durch das

[2] Sperrung von mir.

Wörtchen *ist* bezeichnet wird; das was gesetzt wird, ist das Prädikat. Es liegt in der Natur des Prädikats, daß es nur als Bestimmung eines andern, also in Beziehung auf das Subjekt gesetzt werden kann. Kant widerspricht hier nicht seiner vorigen Festsetzung, daß das Sein die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst sei. Die Worte *an sich selbst* beziehen sich nicht auf das, was gesetzt wird, sondern auf die Setzung. Das was gesetzt wird, wird so gesetzt, wie es seiner Natur entspricht: das Relative als ein Relatives, das Absolute als ein Absolutes. Prädikate sind aber ihrer Natur nach relativ zum Subjekt. Sie können also nur beziehungsweise zum Subjekt gesetzt werden. Die Setzung selbst hingegen geschieht an sich selbst, also nicht nur bedingungsweise oder bloß in Beziehung auf das setzende Bewußtsein.

Es ist bemerkenswert, daß Kant hier — außer dem Rahmen der transzendentalen Deduktion — eine *andere Auffassung* von der Kopula vertritt als in der tr Analytik. Während er dort, in der rationalistischen Auffassung verbleibend, die Kopula eine Vorstellung nannte, eine Vorstellung zwar eigener Art, die das objektive Verhältnis zweier Begriffe betreffe, aber immerhin bloß eine Vorstellung, betrachtet er die Kopula hier tiefer und besser als Setzung (vgl. B 140—142).

Kant geht nun zum *realen Gebrauch* des Wortes *ist* über, in dem die Kopula als Prädikat gebraucht wird. „Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen und sage: *Gott ist,* oder: es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen Begriff" (599/627). Sein im realen Gebrauche ist hier soviel wie Existenz, und Existenz soviel wie Setzung an sich selbst des im Subjekt gedachten Gegenstandes.

Die letzten Worte Kants erregen allerdings ein Bedenken wider diese Auffassung. Der Gegenstand soll im Existenzurteil in Beziehung auf meinen Begriff gesetzt werden. Soll damit die Identität zwischen dem Gegenstand und meinem Begriff ausgedrückt sein, so daß der Gegenstand nur als ein im Begriff gedachter gesetzt würde? So aufgefaßt wäre das Urteil: *Gott ist,* sinngleich mit dem Urteil: *Gott ist Gott;* es wäre kein Existenz-, sondern ein Identitätsurteil. Abgesehen davon, daß wir Kant eine so grobe Verwechslung nicht zutrauen dürfen, hätte er dadurch den entscheidenden Trumpf aus der Hand und die Möglichkeit des ontologischen Gottesbeweises zugegeben. Ein Unterschied zwischen der Begriffs- und Daseinsordnung bestünde unter dieser Voraussetzung überhaupt nicht mehr. Diesen Unterschied aber scharf hervorzuheben, ist gerade der Zweck, den Kant in diesem Abschnitt verfolgt. Jene Worte können also nicht dahin verstanden werden, daß der Gegenstand nur als ein im Begriffe gedachter gesetzt werde; er wird vielmehr, wie es den vorausgehenden Feststellungen

Kants entspricht, an sich selbst gesetzt. Der Zusatz, daß der Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff gesetzt werde, ist also keine Einschränkung der Setzung, sondern bloß eine *Einschränkung des zu Setzenden*. Der Gegenstand wird im Existenzurteil gesetzt nach Maßgabe des Begriffes, durch den er im Subjekt gedacht wurde. Was im Subjektsbegriff nicht gedacht wurde, wird weder gesetzt noch verneint.

„Beide [der Gegenstand, sofern er zu setzen ist, und mein Begriff] müssen genau einerlei enthalten und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen" (599/627). Einen Gegenstand an sich selbst setzen heißt also: *ihn als schlechthin gegeben denken*. Denken steht hier nicht im engeren Sinn der begrifflichen Bestimmung, sondern als Handlung des Verstandes überhaupt, ohne daß Kant ihre Art näher angibt. Der Nachdruck liegt aber auf dem Worte schlechthin. Nicht darauf kommt es an, daß der Gegenstand *mir* gegeben sei, auch nicht, daß er mir in einer möglichen *Erfahrung* gegeben sei, wie es in der tr Analytik hieß, sondern daß er schlechthin oder an sich selbst gegeben sei. Ob Kant die objektive Möglichkeit solcher Existenzurteile anerkenne, davon ist hier noch nicht die Rede, sondern vom *Sinn* des überkategorialen Existenzurteils[3]. Die Gleichstellung von „Setzen an sich selbst" und „Etwas als schlechthin gegeben denken" deutet darauf hin, daß Kant das Setzen im Existenzurteil nicht als ein ursprüngliches Setzen betrachtet, sondern als das Setzen eines schon Gesetzten, eines Vor-Gegebenen. Dem Denken, *daß* etwas schlechthin gegeben sei, tritt der Gegenstand als ein schlechthin *Gegebener* gegenüber, dem Setzen des urteilenden Verstandes das Gesetztsein des Gegenstandes an sich selbst.

„Und so enthält das Wirkliche nicht mehr als das bloß Mögliche [dem Was nach, das in Begriffen ausgedrückt wird, dürfen wir im Sinne Kants hinzufügen]. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein" (599/627). Die Wirklichkeit unterscheidet sich also von der Möglichkeit durch *die Position des Gegenstandes an sich selbst*. Der Begriff drückt zwar den ganzen Gegenstand, aber nicht dessen Position an sich selbst oder seine Wirklichkeit aus. Der Gegenstand ist nicht mehr, wenn er existiert, als wenn er bloß möglich ist; aber *es* ist mehr. Der Sinngehalt ist derselbe, die Wirklichkeit eine andere.

„Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d. i. ihrer

[3] Kanterklärer, welche die tr Analytik zu sehr im Auge haben, neigen dazu, Kant überhaupt jeden Blick für das überkategoriale Sein abzusprechen. Vgl. C. Nink, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1930, 265: „Das Sein (Existieren)", erklärt Nink unseren Text der tr Dialektik, „... besagt bloß, daß ein Ding oder gewisse Bestimmungen an einem Gegenstande (als Erscheinung) gesetzt sind." Man vergleiche damit den oben angeführten Text Kants. Der erklärende Einschub „an einem Gegenstande (als Erscheinung)" steht hier an Stelle der Worte „an sich selbst".

Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe diese gedachten hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden" (ebd.). Diese Worte drücken die Denkunabhängigkeit des Seins aus und bestätigen so, daß das Urteil zwar Setzung, aber nicht ursprüngliche Setzung ist. Noch deutlicher spricht das Kant an einer anderen Stelle aus: „Ebendarin besteht die Erkenntnis der *Existenz* des Objekts, daß dieses *außer dem Gedanken* an sich selbst gesetzt ist" (639/667).

Kant unterscheidet — das geht aus dem bisher untersuchten Text hervor — scharf zwischen Washeit und Sein. Sein ist für ihn soviel wie Existenz. Da analytische Urteile auf der Zergliederung von Begriffen beruhen, Existenz aber außer allen Begriffen liegt, müssen Existenzurteile *synthetisch* sein (vgl. 597/625). Kant geht aber noch über diese Forderung hinaus: er verlangt für die Existenz, daß die Erkenntnis eines existierenden Objekts auch *a posteriori* möglich sei. „Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage: ob es existiere oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich: daß die Erkenntnis eines Objekts auch a posteriori möglich sei" (600/628). Was unabhängig von meinem Denken gesetzt ist, muß von meiner Erkenntnis angetroffen, als vorhanden festgestellt werden können. Ein existierender Gegenstand muß fähig sein, meine Erkenntnis zu bestimmen. Kann er das nicht, so ist er für mich seiner Existenz nach unerkennbar.

Da diese Bestimmung jedoch nur durch Erfahrung geschehen kann, verengert sich der Begriff der (erkennbaren) Existenz noch weiter. „Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht" (600/628). Es werden hier zwei Gedanken ausgesprochen: erstens, daß Existenz nicht nur „Gesetztsein", sondern auch „in einen Zusammenhang hinein Gesetztsein" bedeutet; und zweitens, daß dieser Zusammenhang *der Kontext der Erfahrung* sein müsse. Kant sieht richtig, daß die existierenden Gegenstände als solche zusammengehören, daß

sie nicht nur unter einen „Begriff" fallen, sondern eine gemeinschaftliche, vom Bereich der bloßen Möglichkeit abgehobene Ordnung bilden, in der Verhältnisse und Bestimmungen herrschen, gegen die die bloße Möglichkeitsordnung gleichgültig ist. Es genügt darum nicht, daß existierende Gegenstände gesetzt seien, sie müssen in einem Zusammenhang gesetzt sein. Durch den Begriff werden die Gegenstände bloß als in diesen Zusammenhang einordnungs*fähig* gedacht, durch das Existenzurteil werden sie *eingeordnet*. Während eine solche Einordnung bei Gegenständen der Sinne möglich ist, kann sie nach Kant bei Gegenständen bloßer Begriffe nicht vorgenommen werden, da die reine Kategorie kein Merkmal angibt, Existenz von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden (vgl. 601/629).

Kant bestimmt nun weiter die Art der Einordnung in den Zusammenhang der Erfahrung. Es ist dazu nicht unmittelbare Wahrnehmung erfordert; es genügt der *Zusammenhang mit wirklicher Wahrnehmung*. Dieser Zusammenhang muß jedoch *nach empirischen Gesetzen* bestehen. Hier ist der Stein des Anstoßes. Die Forderung nach Zusammenhang mit wirklicher Wahrnehmung würde an sich einen Überstieg der Erfahrung nicht unmöglich machen; auch die Scholastiker fordern ihn. Nach Kant jedoch muß nicht nur die Wahrnehmung, von der aus, sondern auch der Gegenstand, auf den als existierenden geschlossen wird, im empirischen Zusammenhang stehen. Die Zuerteilung von Existenz geschieht „bei Gegenständen der Sinne durch den Zusammenhang mit irgendeiner meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden; sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können" (601/629).

Wie Kant sich die *Verknüpfung nach empirischen Gesetzen* denkt, sagt er uns in der tr Analytik. „Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges und also komparative a priori das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien) zusammenhängt. Denn alsdann hängt doch das Dasein des Dinges mit unsern Wahrnehungen in einer möglichen Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien, von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in

der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen" (225—226/272 bis 273). Die empirischen Gesetze, nach denen der Zusammenhang mit wirklichen Wahrnehmungen hergestellt werden muß, sind „die Analogien der Erfahrung". Ihr gemeinsamer Grundsatz lautet in der ersten Ausgabe: „Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit" (A 176—177); in der zweiten Ausgabe: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich" (B 219). Wir wissen jetzt, was es heißt, daß das Bewußtsein aller Existenz ganz und gar zur Einheit der Erfahrung gehöre: was existiert, muß *Teil* der möglichen Erfahrung sein.

Kant geht bei der Entwicklung des Seinsbegriffes im Zusammenhang mit der Kritik des ontologischen Gottesbeweises von dem Satze aus: Sein ist die Setzung eines Gegenstandes an sich selbst. Sowohl dieser Ausgangspunkt wie die sich anschließenden Schritte sind noch frei von der einengenden Bedingung der tr Analytik. Sein kann auf dieser Stufe der Entwicklung noch im überkategorialen Sinne verstanden werden. Die Verengerung des Seins zur Kategorie des Daseins wird für Kant erst notwendig, wenn er die Frage nach der Erkennbarkeit des Seins stellt. Sein als solches ist nicht notwendig Kategorie, wohl aber Sein als erkennbares Sein.

II. Prüfung des Kantischen Seinsbegriffs.

Um die Prüfung der Anschauungen Kants über das Sein zu erleichtern, fasse ich seine Ausführungen in der tr Dialektik in folgende Sätze zusammen:

1. Sein drückt keine Washeit aus; es ist bloß die Setzung eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.
2. Einen Gegenstand setzen heißt ihn als schlechthin gegeben denken.
3. Bei der Wirklichkeit ist mehr als beim bloßen Begriff des Gegenstandes, nämlich dessen Setzung an sich selbst.
4. Obwohl das Sein kein Prädikat ist, das zum Begriff des Subjekts etwas hinzufügt, kann es doch die Stelle eines Prädikats vertreten.
5. Existenzurteile sind synthetische Urteile.
6. Damit ich urteilen könne: ein Gegenstand existiert, muß seine Erkenntnis auch a posteriori möglich sein.
7. Im Existenzurteil denke ich den Gegenstand als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten.
8. Existenz außer aller Erfahrung kann weder behauptet noch bestritten werden.

Den genauen Sinn dieser Sätze kennen wir aus dem ersten Teil. Satz 1—5 dürften, recht verstanden, bei Scho-

lastikern kaum auf Widerspruch stoßen. Das Sein, von dem Kant spricht, ist der *actus essentiae*, der auch in der Scholastik der essentia oder quidditas gegenübergestellt wird. Allerdings herrscht in scholastischer Sicht zwischen Existenz und Wesen eine innere Verwandtschaft, die ihre Wurzeln im überkategorialen Bereich hat, während bei Kant zwischen beiden ein Abgrund klafft, weil er den kategorialen Bereich nicht überschreiten zu können glaubt. Für den kategorialen Bereich, und nur für diesen, hat Kant allerdings recht, daß weder die Washeit aus der Setzung, noch die Setzung aus der Washeit abgeleitet werden kann.

Befremden könnte auch erregen, daß Kant das Sein als *Setzung* an sich selbst bezeichnet, zumal wenn man dabei bloß an die Setzung durch das urteilende Subjekt denkt. Es ist schon im ersten Teil darauf hingewiesen worden, daß man dadurch dem Texte Kants nicht gerecht wird. Nicht jede Setzung ist Urteilssetzung. Sein als Setzung an sich eines Gegenstandes dürfte dem entsprechen, was der hl. Thomas mit actus essentiae bezeichnet:

„Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod *est* dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae" (in I Sent. dist. 33 q. 1 a. 1 ad 1).

Setzung und actus bezeichnen zunächst eine Tätigkeit. Darauf deutet sowohl der Vergleich mit dem vivere viventium, als auch actus als Substantiv von agere. Der actus essentiae wird von der operatio oder der Tätigkeit im gewöhnlichen Sinne dadurch unterschieden, daß die operatio als actus secundus den actus essentiae als den actus primus notwendig im Geschaffenen zur Voraussetzung hat und ihn ergänzt. Diese Rangordnung kommt aber daher, daß der actus essentiae Vollzug des Wesens rein an sich ist, während die operatio Vollzug des Wesens (als Subjekt), in Beziehung auf ein anderes (als Objekt) ist, sei dieses Objekt mit dem Subjekt real identisch oder nicht. Daß das esse als actus essentiae in Analogie zur Tätigkeit steht, wird auch dadurch nahegelegt, daß es sprachlich mit dem esse der Urteilsfunktion verwandt und sachlich der Zielpunkt der schaffenden Tätigkeit Gottes ist. Da der actus essentiae jedoch Vollzug eines in sich geschlossenen Wesens ist, erscheint er auch selbst als in sich ruhend, was auch im

Ausdruck „Setzung" zutage tritt. Daß dabei von keiner actio immanens die Rede sein kann, geht schon daraus hervor, daß die Setzung an sich nur ein Analogon zur eigentlichen Tätigkeit ist.

Satz 4 drückt nichts Geringeres als die Möglichkeit und Notwendigkeit der *Analogie des Seins* aus. Sein als solches übersteigt den kategorialen Bereich der Washeit. Es wird aber dennoch auf ein kategoriales Was bezogen und von ihm ausgesagt, und zwar in der Form eines Prädikats oder eines Was. Das Sein wandelt sich also von Was zu Was, ohne sich doch im Sein als Sein zu wandeln. Als alle Washeit übersteigendes ist es eins, als sich in die Washeit einsenkendes ist es verschieden. Die Analogie des Seins ist also die Voraussetzung für die Möglichkeit des Existenzurteils, somit zumindest logisch möglich und notwendig.

Daß Existenzurteile *synthetische Urteile* sind (Satz 5), kann in einem doppelten Sinn verstanden werden: erstens so, daß Existenz außerhalb der eigentlichen Washeit liegt und deshalb im Urteil zur Washeit hinzukommt; zweitens so, daß die Existenz etwas zu meinem Denken des Gegenstandes hinzufügt. Während die erste Auffassung im ganzen Gedankengang Kants begründet ist, wird die zweite nur durch eine beiläufige Bemerkung Kants nahegelegt [der Gegenstand komme bei der Wirklichkeit zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines *Zustandes* ist) synthetisch hinzu (599/627)]; sie ist auch mehr eingeschränkter Art, da sie bei Existenzurteilen über das eigene Denken keine Anwendung findet.

Mit Satz 6 beginnen die einschränkenden Bedingungen für die Erkennbarkeit des Seins. Die Möglichkeit, Existenz *a posteriori*[4] zu erkennen, wird nicht für die

[4] Da im folgenden häufig die Rede von *a priori* und *a posteriori* ist, sei der genaue Sinn dieser Ausdrücke angegeben, wie sie hier im Anschluß an Kant zur Verwendung kommen. Beide Begriffe beziehen sich auf die Erfahrung. Erfahrung aber kann in einem doppelten Sinn genommen werden: entweder versteht man darunter den Inbegriff dessen, was uns durch das Zusammenspiel unserer äußeren und inneren Fähigkeiten als tatsächlich bewußt wird, oder man scheidet aus diesem Inbegriff durch Abstraktion alles aus, was zum Zustandekommen jenes Bewußtseins notwendige und unerläßliche Bedingung vonseiten des Subjekts ist (ohne daß damit geleugnet wird, daß diese Bedingungen auch vonseiten des Objekts vorhanden seien). Der Rest kann dann der Stoff der Erfahrung heißen; die Erfahrung im ersten Sinn hingegen konkrete Erfahrung. A posteriori ist alles, was dem Stoff der Erfahrung angehört, a priori alles, was nicht a posteriori ist. Beides aber kann in ungeschiedener Einheit der konkreten Erfahrung angehören oder daraus durch Abstraktion und Schlußfolgerung erkannt werden. — Der Unterschied zwischen a priori und a posteriori, wie er hier angegeben wurde, ist der Sache nach dem scholastischen Denken nicht so fremd, wie es scheinen möchte. Der hl. Thomas stellt im Comp. theol. I 79 das Prinzip auf: recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur. Nun bezeichnet aber die Erkenntnis per modum receptionis die Erfahrungserkenntnis. Was per receptionem erkannt wird, wird a posteriori erkannt. Der Verstand kann aber sich selbst und sein Verhältnis zum Gegenstand

Existenz als solche gefordert, auch nicht für deren Erkennbarkeit an sich, sondern nur, damit sie für mich erkennbar sei. Auf den ersten Blick scheint es, daß man diesen Satz zugeben könne, ohne daß man damit schon etwas über die Erkennbarkeit des transzendenten Seins vorentscheide. Der Gedanke liegt nahe, auch den *Schluß* aus der Erfahrung auf das übersteigende Sein als Erkenntnis a posteriori gelten zu lassen. Kant läßt aber diesen Schluß nicht zu; was mehr ist: er bestreitet, daß diese Schlußart überhaupt Erkenntnis a posteriori oder aus dem Stoff der Erfahrung sei. Wenn das wahr ist, hebt Satz 6 die Möglichkeit, das übersteigende Sein zu erkennen, auf.

Der Hinweis, daß jener Schluß doch zugestandenermaßen seinen Ausgang in der Erfahrung nehme und auf der Erfahrung aufruhe, verfängt gegen Kant nicht. Nicht darauf kommt es ihm an, ob der Schluß Prämissen aus der konkreten Erfahrung enthalte, sondern ob das Gesetz, das zum Überstieg der Erfahrung zwingt, dem Stoff der Erfahrung entnommen sei. Daß dies nicht der Fall ist, ist leicht einzusehen. Die Erfahrung bürgt nur für den Zusammenhang solcher Glieder, die selbst im Umkreis der Erfahrung liegen. Sie kann zwar als Ganzes oder unter bestimmten Gesichtspunkten Nichterfahrbares als notwendige Voraussetzung fordern, die Notwendigkeit dieser Forderung jedoch kann nicht *durch* Erfahrung oder aus dem Stoff der Erfahrung erkannt werden.

Die Scholastik verweist hier auf die ersten Seins- und Denkprinzipien, deren Herkunft sie letztlich durch den „tätigen Verstand" erklärt. Kann aber die Abstraktion des tätigen Verstandes als Erkenntnisweise a posteriori im Sinne Kants verstanden werden? Aufgabe des tätigen Verstandes ist es, das sensibile, das nur ein intelligibile in potentia ist, auf die Stufe des intelligibile in actu zu erheben. Das sensibile ist ihm gegeben; die Funktion jedoch, es zum intelligibile zu erheben, kommt ihm unabhängig vom Gegebenen, also *a priori* zu. Auf das psychologische Wie dieser Erhebung braucht hier nicht eingegangen zu werden. Bedeutungsvoll aber ist die Frage, was nun eigentlich mit der Erhebung auf die Stufe des intelligibile erreicht ist oder was die *intelligibilitas* bedeutet. Intelligibile ist etwas, insofern der Verstand es nach seinem Wesensgesetz begreifen kann. Das Wesensgesetz des Verstandes spricht sich aber in seinem Formalobjekt aus. Da das Formalobjekt des Verstandes das Seiende als solches ist, ist intelligibile in actu etwas, insofern es *als Seiendes* begriffen wird. Wenn aber die Erhebung des sensibile zum intelligibile in actu eine apriorische Funktion des tätigen Verstandes ist, zu der er vom sensibile nicht bestimmt wird, dann ist auch das Begreifen des Gegenstandes als eines Seienden eine apriorische Funktion des Verstandes. „Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus et discernamus *ipsas res* a similitudinibus rerum" (I q. 84 a. 6 ad 1). Daß

---

nicht per receptionem oder als ein receptum erkennen, also auch nicht *durch* Erfahrung oder a posteriori, sondern nur als Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung, also a priori, obwohl er das nie außer der Erfahrung erkennt, sondern recipiendo aliquid aliud.

dies oder jenes Seiende begriffen wird, geht auf das a posteriori Gegebene zurück; daß dies und jenes aber *als Seiendes* begriffen wird, hat seinen Grund nicht in der Erfahrung. „Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia* causae" (I q. 84 a. 6 c.).

Dieselbe Reflexion jedoch, die die apriorische Funktion des tätigen Verstandes aufweist, zeigt auch den Anteil des sinnlich Gegebenen. Es tritt dem Verstand nicht als ein völlig fremder und chaotischer Stoff gegenüber, sondern als *intelligibile in potentia,* als eine Erscheinung, die die Seinsstruktur konkretisiert in sich enthält, so daß die Tätigkeit des Verstandes als ein wirkliches *intus legere* bezeichnet werden muß. Es ist aber die tätige Loslösung des abstrakten Seins (des Seins als solchen), nicht dessen konkrete Verwirklichung, die die transzendente Gültigkeit unserer Begriffe und Prinzipien begründet. Da nun diese transzendente Geltung die notwendige Voraussetzung für den Überstieg aller Erfahrung ist, kann der Schluß aus der Erfahrung auf ein übersteigendes Sein nicht als eine Erkenntnis a posteriori im Sinne Kants bezeichnet werden[5].

Die Einsicht, daß das übersteigende Sein nicht a posteriori im Sinne Kants erkannt werden könne, zwingt uns zu der Auseinandersetzung mit Satz 6, der die Möglichkeit einer *Erkenntnis a posteriori* für jedes Existenzurteil fordert. Es soll hier zunächst nur die Frage erörtert werden, ob diese Forderung auf Grund der vorangehenden, von uns angenommenen Sätze über das Sein notwendig ist. Die weitere Frage, ob Kants Grundsätze über das Sein die mit Satz 6 beginnenden Einschränkungen der Erkennbarkeit vielleicht gar ausschließen, soll dem dritten Teil vorbehalten bleiben.

Die Verfänglichkeit der Forderung Kants beruht darauf, daß man bei Existenz zunächst nur an die *kategoriale* und endliche Existenz denkt. Diese ist sowohl an sich als für unsere Erkenntnis zufällig, also a posteriori. Gilt dies aber auch für Existenz-überhaupt? Gibt es — da Existenz-überhaupt vom Unterschied des Kategorialen und Überkategorialen abstrahiert — nicht vielleicht eine *überkategoriale* Existenz, deren Wirklichkeit für unsere Erkenntnis nicht zufällig, sondern notwendig ist? Von einer analytischen Not-

[5] Daß dieser Schluß im Sinne der Scholastik ein *argumentum* a posteriori bleibt, ist selbstverständlich, da diese Bezeichnung in der älteren Scholastik nicht der logischen Abhängigkeit in Bezug auf den *Stoff der Erfahrung,* sondern der realen Ordnung der *Gegenstände* entnommen wurde. Wenn die neuere Scholastik lehrt, daß alle Erkenntnis ihrem *Inhalte* nach a posteriori sei, so lehnt sie dadurch mit Recht jede idea innata ab. Damit steht jedoch nicht in Widerspruch, daß die Erkenntnis ihrer *Form* nach vom Verstand her bestimmt wird. Durch eine Reflexion auf die Natur seiner Tätigkeit erkennt der Verstand, daß dieses funktionale Apriori zum Objekt, wie es an sich ist, nichts Inhaltliches hinzutut. Über seine positive Funktion vgl. den vorigen Abschnitt.

wendigkeit kann nicht die Rede sein, denn Existenz als Wirklichkeit wird uns durch keinen bloßen Begriff gegeben. Mit dem Ausschluß der analytischen Notwendigkeit bleibt jedoch die Frage nach der *synthetischen Notwendigkeit* offen. Eine solche wäre anzunehmen, wenn überkategoriale Existenz eine notwendige, apriorische Bedingung für die Synthesis unserer Vorstellungen im Urteilen wäre[6]. Dann wäre unsere Erkenntnis a posteriori ohne überkategoriale Existenz gar nicht möglich, infolgedessen aber, entgegen der Forderung Kants, überkategoriale Existenz als apriorische Bedingung der Erfahrung erkennbar.

Die Sätze Kants über das Sein schließen jedoch eine synthetische Notwendigkeit von überkategorialer Existenz nicht aus, es sei denn unter *zwei* stillschweigenden *Bedingungen,* die weder unmittelbar einsichtig, noch durch Kant jemals bewiesen worden sind. Die *erste* dieser Bedingungen lautet: die apriorischen Bedingungen der menschlichen Erkenntnis erschöpfen sich in den Formen der Sinnlichkeit und den Kategorien des Verstandes, oder, was dasselbe ist: die Konstitution des Gegenstandes vollendet sich in der erscheinenden *Washeit.* Existenz liegt aber außerhalb der Washeit. Also trägt sie nichts zur apriorischen Konstitution des Gegenstandes bei. Die *zweite* Bedingung lautet: das a posteriori Gegebene und die Bedingungen der Erkenntnis a priori können weder auf einander (was zugegeben wird), noch auf ein *gemeinsames Dritte,* das beide übersteigt, zurückgeführt werden. Überkategoriale Existenz müßte, auch wenn sie apriorische Bedingung unserer Erkenntnis wäre, auch über den Weg der kategorialen Existenz a posteriori angetroffen werden können. Das ist jedoch nur möglich, wenn die überkategoriale Existenz auch Bedingung der Möglichkeit des a posteriori Gegebenen ist. Treffen jedoch die Bedingungen a posteriori und a priori nur im empirischen Bewußtsein zusammen, ohne einen gemeinsamen tragenden Grund außerhalb des empirischen Bewußtseins, dann gibt es auch keine synthetische Notwendigkeit für die überkategoriale Existenz.

Satz 6 — und damit auch Satz 7 und 8, die bloß Folgerungen aus Satz 6 sind — erweist sich somit als eine Einschränkung der Erkennbarkeit des Seins, die nicht aus dessen Natur als Setzung hervorgeht, sondern eine Folge des verneinenden Ergebnisses der tr Analytik ist. Es

[6] Daß die Tätigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens auch in der Scholastik als eine fortschreitende Synthesis gegebener Elemente betrachtet werden kann, wobei das vorläufig Geformte jeweils der Formkraft einer höheren Erkenntnisfähigkeit unterliegt, hat J. B. Lotz, Einzelding und Allgemeinbegriff (Schol 14 [1939] 321—345) gezeigt.

bleibt also noch die Frage, ob das Sein als Setzung diese Einschränkung nicht von innen her unmöglich mache.

III. Weiterführung des Kantischen Seinsbegriffs.

Es soll nun versucht werden, die Folgerungen aus dem zu ziehen, was Kant in der tr Dialektik über das Sein und das Urteil gesagt hat. Es ist dabei zu zeigen, daß seine dort geäußerten Auffassungen in einem notwendigen Zusammenhang stehen mit der Transzendenz des Seins an sich und als apriorische Bedingung des Urteilens.

1. Transzendenz und absolute Geltung des Urteils[7].

Die Transzendenz des Seins kann im logischen oder metaphysischen Sinn aufgefaßt werden. Unter Transzendenz im *logischen* Sinn versteht man die Eigenschaft des allgemeinen Seinsbegriffs, weder auf eine einzelne, noch auf die Gesamtheit der Kategorien eingeschränkt zu sein. Diese Eigenschaft betrifft zunächst den Inhalt und die Bedeutung des Seinsbegriffs, von da aus aber auch die Beziehung auf die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, auf die er angewandt werden kann. Es ist deshalb nicht nur möglich, sich durch den Seinsbegriff auf Gegenstände beliebiger Kategorien zu beziehen, es besteht auch die wenigstens negative Möglichkeit, sich durch ihn auf einen Gegenstand *über* allen Kategorien zu beziehen.

Der bloß logischen Transzendenz des Seins steht, sie begründend, die *metaphysische* Transzendenz des Seins gegenüber. Transzendenz in diesem Sinne umschließt drei Gedanken. Erstens: Das reale Sein ist nicht auf das Seiende der Kategorie eingeschränkt. Es gibt über die Schranken der Kategorie hinaus noch reales und existierendes Sein, und zwar nicht zufällig, sondern notwendig, so notwendig, daß zwar das Existierende *in* der Kategorie fehlen könnte, niemals aber die Existenz *über* der Kategorie. Zweitens: Das kategorial Existierende steht nicht getrennt und zusammenhanglos neben der überkategorialen Existenz, sondern gründet in ihr und verweist deshalb notwendig auf sie. Drittens: Alles kategorial Existierende steht auf Grund seiner Beziehung zur überkategorialen Existenz in einem notwendigen und letzten Zusammenhang: es steht im absoluten „Raum" des Seins.

Transzendenz in dieser dreifachen Ausfaltung des Gedankens gibt die metaphysische Begründung ab für die absolute

[7] Vgl. zu diesem Abschnitt J. B. Lotz S. J., Sein und Wert. I.: Das Seiende und das Sein. Paderborn 1938.

Geltung des Urteils sowohl dem Anspruch nach, der von jedem Urteil erhoben wird, als auch was die Erfüllung dieses Anspruchs angeht, wie er im wahren Urteil statthat.

Absolute Geltung ist soviel wie bedingungslose Geltung. Insbesondere wird dadurch die Einschränkung der Geltung auf eine bestimmte Klasse erkennender Subjekte ausgeschlossen. Das Urteil tritt mit dem Anspruch auf, für jedes, auch für das unendliche, allwissende Subjekt zu gelten. Ferner schließt die absolute Geltung des Urteils dessen Einschränkung auf einen bestimmten Gegenstandskreis aus. D. h. die Behauptung muß mit jeder anderen rechtmäßigen Behauptung zusammen bestehen können. Das aber hat zur Voraussetzung, daß das, was behauptet wird, mit allem andern, was der Behauptung fähig ist, in einem gemeinsamen Zusammenhang steht.

Diese beiden Ansprüche der absoluten Geltung gehören innerlich zusammen. Wenn zwei behauptete Gegenstände zwei beziehungslos verschiedenen Gegenstandskreisen angehören könnten, wären grundsätzlich auch zwei beziehungslos verschiedene Erkenntnissubjekte denkbar, von denen das eine diesem, das andere jenem Gegenstandskreis angehören könnte. Für diese Erkenntnissubjekte hätten die Behauptungen des je anderen Gegenstandskreises nur relative, also keine absolute Geltung. Denn eine solche Geltung würde eine *Beziehung* zwischen den beiden Gegenstandskreisen voraussetzen.

Nun ist es aber gerade die Transzendenz des Seins im metaphysischen Sinn, die eine solche Beziehungslosigkeit verschiedener Gegenstandskreise ausschließt. Denn die Transzendenz besagt die notwendige Beziehung alles kategorial Existierenden zur überkategorialen Existenz. Diese aber ist als subsistierendes Sein wesentlich eins. Wo aber zwischen Vielem und Einem eine Beziehung herrscht, herrschen auch notwendig Beziehungen unter dem Vielen.

Die Transzendenz des Seins reicht jedoch nicht hin, die absolute Geltung von Erkenntnis zu begründen, wenn sie bloß den Gegenständen *an sich* zukommt; sie muß auch die *Form* der Erkenntnis sein, die Anspruch auf absolute Geltung erhebt. D. h. das Erkenntnissubjekt muß seine Gegenstände unter der Rücksicht der Transzendenz betrachten. Hat es, wie z. B. in der Sinneserkenntnis, einen engeren Horizont, so haben seine Erkenntnisse nicht ohne weiteres Geltung für andere Erkenntnissubjekte. Obwohl kein endliches Erkenntnissubjekt in der Mitte des Seins steht, muß es doch, wenn sein Urteil absolute Geltung haben soll, auf die Mitte des Seins ausgerichtet sein. Nur so ist es mög-

lich, daß das, was für es Geltung hat, schlechthin Geltung besitzt.

Wenn hier in der Transzendenz des Seins der letzte Grund für die absolute Geltung des Urteils gesehen wird, so ist von dieser letzten metaphysischen *Begründung* die unmittelbare und erkenntnistheoretisch zunächst hinreichende *Sicherung* der absoluten Geltung des Urteils wohl zu unterscheiden. In jedem Urteil liegt eine Reflexion auf die Natur des urteilenden Verstandes eingeschlossen, in der der Verstand sich selber als auf das An-sich des Gegenstandes ausgerichtet offenbar wird (vgl. de Ver. q. 1 a. 9). Da er nämlich erkennt, daß bloß Relatives ohne ein absolutes Prinzip unmöglich ist und sich selbst aufhebt, sieht er, daß kein Gegenstand bloß für ihn Geltung haben kann, ohne daß wenigstens diese Geltungsbeziehung an sich und absolut Geltung besitzt. Diese einschlußweise Reflexion auf die Natur des Verstandes genügt zwar vorerst zur Rechtfertigung der absoluten Urteilsgeltung; sie muß aber einer weiteren metaphysischen Entfaltung zugänglich sein, soll ihr gutes Recht nicht in schlechten Verdacht geraten.

2. Setzung an sich und Urteilssetzung.

Was wir mit dem Worte „Setzung" für eine Bedeutung verbinden, wollen wir zunächst am *körperhaften* Setzen, woher der Begriff ursprünglich genommen ist, erläutern. Ich setze z. B. diesen Füllhalter auf den Tisch. Ich weise ihm dadurch eine bestimmte Stelle an unter anderen wirklichen Gegenständen im Raum; er erhält zu diesen Gegenständen bestimmte räumliche Beziehungen, die er vorher nicht hatte. Die Anweisung einer solchen Stelle geschieht nicht bloß in meiner Vorstellung, sondern ich bewirke sie durch meine Tätigkeit. Vielleicht war ich beim Aufsetzen des Füllhalters ungeschickt, so daß er auf der Tischplatte ins Rollen kam. Dann konnte ich nicht sagen: ich setze ihn. Gesetzt wird er nur, wenn er durch meine Tätigkeit in Ruhe kommt. Setzung in diesem ersten körperlichen Sinn bedeutet also eine Tätigkeit, durch die einem Körper eine bestimmte und feste Lage zu andern Körpern zugewiesen wird. Daß der Körper dabei nicht überhaupt und erstmals eine bestimmte Lage erhält, sondern nur statt der früheren eine andere, ist klar. Klar ist aber auch, daß eine Tätigkeit, die dem Körper überhaupt und erstmals eine bestimmte Lage zu andern Körpern zuerteilte, Setzung genannt werden müßte, selbst wenn sie ohne jede Veränderung vor sich ginge. Veränderung ist also nicht wesentlich für die Setzung.

Nicht jede Tätigkeit ist Setzung oder Setzen. Damit sie Setzung sei, muß durch sie eine bestimmte und feste Ordnung des Gesetzten zu andern Gegenständen und vor allem zum Setzenden begründet werden. Diese Eigenheit der Setzung gibt den Gesichtspunkt an die Hand, nach dem wir auch im übertragenen, nicht körperhaften Sinn von Setzung sprechen können.

Kant nennt das *Urteil* eine Setzung. Nicht als ob das Urteil bloß Setzung wäre. Es ist auch Verbindung von Subjekt und Prädikat. Aber das Entscheidende, Abschließende an ihm ist die Setzung. Durch sie unterscheidet es sich von der zusammengesetzten Vorstellung. Das Urteil „dieser Tisch ist grün" und die Vorstellung „grüner Tisch" sind bei-

des Tätigkeiten. Beide drücken auch ein Verhältnis aus. Während dieses jedoch in der Vorstellung willkürlich und wandelbar bleibt, wird es durch das Urteil auf einen von meiner Willkür unabhängigen Gegenstand bezogen und kommt so zur Ruhe. Mehr noch: der durch dieses Verhältnis bestimmte Gegenstand wird dadurch auch zum Urteilenden und zu allen denkbaren Gegenständen in einem bestimmten oder bestimmbaren und festen Verhältnis stehend gedacht. Er wird so als schlechthin gegeben und vom Urteilenden unabhängig betrachtet. Diese Ablösung vom Urteilenden ist so wesentlich, daß ohne sie überhaupt kein Urteil und keine Erkenntnis eines Gegen-standes möglich ist. Aus all dem geht hervor, daß das Urteil mit Recht eine Setzung genannt wird. Zugleich erhellt aber auch daraus, daß das Urteil nicht die ursprüngliche Setzung des Gegenstandes sein kann, sondern diese voraussetzt.

Wenn nun der Gegenstand dem Urteil vor-gesetzt ist, und Setzung an sich nach Kant Sein im Sinne von Existenz ist, so bleibt die Frage offen, ob das Urteil notwendig eine Beziehung zur *Existenz* habe[8]. Diese Frage ist zu bejahen, obgleich nicht alle Urteile Existenzurteile sind. Wir können dreierlei Urteile unterscheiden: reine Existenzurteile, einschlußweise Existenzurteile und Wesensurteile. *Reine Existenzurteile* sagen bloß die Existenz aus: dieser Tisch ist. Sie setzen das Subjekt des Satzes überhaupt in Beziehung zur Existenzordnung, d. h. zu allen erkennbaren existierenden Gegenständen, ohne jedoch die bestimmte Art des Verhältnisses anzugeben. *Einschlußweise Existenzurteile* sind Urteile wie: dieser Tisch ist grün. Sie haben wegen der Beziehung zur unmittelbaren Sinneserfahrung nur in der Existenzordnung Sinn. Obwohl ausdrücklich nur das Grünsein behauptet wird, wird doch die Existenz mitausgesagt; der Gegenstand wird mittels des Prädikats zu andern existierenden Gegenständen in ein bestimmtes Verhältnis gebracht. Im *Wesensurteil* wird Existenz weder ausdrücklich noch einschlußweise behauptet. Trotzdem liegt auch in ihm eine Existenzbeziehung verborgen. Als Setzung bringt das Wesensurteil Subjekt und Prädikat des Satzes untereinander und zum urteilenden Subjekt in ein festes Verhältnis. Obwohl dieses Verhältnis zunächst nur zwischen Washeiten besteht, so wird es doch notwendig als ein behauptbares, setzbares aufgefaßt. Ja, das Wesensurteil besteht in gar nichts anderem als gerade darin, daß die *Setzbarkeit* gewisser Washeiten und ihrer Beziehungen behauptet wird. Setzbar ist aber das, was an sich gesetzt sein kann, d. h. was existenzfähig ist. Also wird in jedem Wesensurteil die Vereinbarkeit mit Existenz ausgesagt: es wird Setzbarkeit oder Existenzfähigkeit behauptet. Alle Urteile beziehen sich somit notwendig, sei es mittelbar oder unmittelbar, auf Existenz oder auf das, was an sich gesetzt ist.

Sein ist nach Kant Setzung eines Gegenstandes oder seiner Bestimmungen an sich selbst. Setzung aber kann zweier-

[8] Vgl. zu dieser Frage P. Hoenen, De Oordeelstheorie van Thomas van Aquino. II: Oordeel en Existentie (BijdrNedJez 3 [1940] 73—110).

lei bedeuten: Setzen oder Gesetztsein, wobei, wenigstens im endlichen Bereich, das Setzen als der Weg zum Gesetztsein betrachtet wird. Als seiend oder existierend betrachten wir aber nicht, was auf dem Wege ist, oder was wird, sondern was ist. Sein als Setzung ist also im endlichen Bereich soviel wie das *Gesetztsein* eines Gegenstandes. Es wird damit ausgedrückt, daß er mit anderen auch gesetzten oder setzbaren Gegenständen in einem festen und bestimmten Zusammenhang steht, dessen Prinzip ein gemeinsames *Setzendes* ist. Denn ohne ein solches gemeinsames Prinzip wäre der Zusammenhang nicht begründet. Setzung oder Gesetztsein allein kennzeichnet aber das Sein noch nicht; erst das An-sich-gesetzt-sein macht den Gegenstand zum Seienden. An-sich-gesetzt-sein heißt soviel wie In-Beziehung-auf-sich-selbst-gesetzt-sein. Was *an sich* gesetzt ist, ist nicht, wie die Idealisten meinen, dem entgegengesetzt, was *für ein anderes* gesetzt ist, sondern dem, was ausschließlich und *bloß* für ein anderes gesetzt ist. Wenn aber die Gegenstände, deren Existenz hier in Frage steht, bloß durch das ihnen allen gemeinsame Prinzip des Setzenden gesetzt wären, wären sie in keiner Weise in Beziehung auf sich selbst, sondern *ausschließlich* für ein anderes gesetzt, hätten also keine Existenz (außer im Sinne des Idealismus, der die Existenz mit dem Ideesein verwechselt). Die Setzung an sich eines Gegenstandes fordert also außer dem Setzen von einem gemeinsamen Prinzip des Setzenden her auch in jedem Gegenstand ein *inneres* Prinzip des Gesetztseins. Dieses innere Prinzip des Gesetztseins muß aber seinem Wesen nach eine *doppelte* Beziehung ausdrücken: eine zum Gegenstand, der durch dieses innere Prinzip ein an sich gesetzter ist; und eine andere zu jenem allgemeinen äußeren Prinzip des Setzenden. Ohne die erste Beziehung wäre der Gegenstand kein *an sich* gesetzter, ohne die zweite wäre er kein in einem *Zusammenhang* gesetzter. Da dieses innere Prinzip dasjenige ist, wodurch etwas in sich selbst gesetzt ist, dürfen wir es Selbstsetzung nennen. Scholastisch ausgedrückt heißt es: esse existentiae oder actus essentiae.

3. Die zwei Wege zur reinen Setzung und zur metaphysischen Transzendenz.

Schon bei der Erklärung der Begriffe „Transzendenz" und „absolute Urteilsgeltung" in Abschnitt 1 konnte auf die enge Verbindung beider hingewiesen werden. Die notwendige Verknüpfung beider soll hier nun ausführlicher unter Verwendung des Kantischen Setzungsbegriffs dargelegt und bewiesen werden. Als Mittelbegriff soll uns dabei der Be-

griff der reinen Setzung dienen. Unter reiner Setzung verstehen wir eine Setzung, bei der das, *was* gesetzt ist, und das *Gesetztsein* in der Form des Setzens vollkommen *eins* sind, während was gesetzt ist und das Gesetztsein in der *nicht* reinen Setzung nur tatsächlich *vereinigt* ist. Zur reinen Setzung und damit zur metaphysischen Transzendenz gelangen wir auf zwei Wegen: auf dem Weg über das *Objekt* oder die Setzung an sich der Gegenstände, und auf dem Weg über das *Subjekt* oder die absolute Urteilssetzung.

Der erste Weg führt über die dem Urteil vorgegebene Selbstsetzung oder das in sich selbst Gesetztsein des Gegenstandes. Wie wir sahen, enthält diese Selbstsetzung außer der Beziehung auf das Gesetzte auch eine Beziehung auf das äußere Prinzip, woher es gesetzt ist oder das Setzende. Sie ist wegen der mangelnden Einheit zwischen Setzung und Gesetztem, wegen des Auseinandertretens dessen, *was* gesetzt ist, und des *Gesetztseins* eine nicht selbstverständliche, sondern von einem andern Prinzip verständlich zu machende und abhängige Selbstsetzung. Grundsätzlich gilt das für jede nicht reine Selbstsetzung. Das Prinzip aber, auf das alle nicht reine Selbstsetzung verweist, muß selbst auch Setzungscharakter tragen; denn es verhält sich der nicht reinen Selbstsetzung gegenüber setzend. Was aber setzend ist, muß selber auch gesetzt sein. Und was ursprünglich setzend ist, muß nicht bloß *in* sich selbst, sondern auch durch sich selbst gesetzt sein mit Ausschluß jedes anderen setzenden Prinzips. Nun fordert aber jede *nicht reine* Selbstsetzung ein anderes setzendes Prinzip. Also muß die ursprüngliche Selbstsetzung *reine* Selbstsetzung sein, d. h. wie oben schon gesagt: eine Setzung, bei der das Setzende und das Gesetzte durch die Form des Setzens vollkommen eins sind, wobei hier Setzen nicht mehr als Übergang vom Nichtgesetztsein zum Gesetztsein, sondern als der reine und tätige Vollzug des Gesetztseins verstanden wird.

Die reine Setzung ist wesentlich *eine,* so daß jede Verdoppelung einen Widerspruch in sich schließt. Gäbe es noch eine andere reine Setzung, so müßte sie mit der ersten darin übereinkommen, daß sie reine Setzung oder reines und bloßes Setzen wäre, und sich in einem anderen von ihr unterscheiden. Durch dieses andere aber wäre sie nicht mehr reine Setzung. Denn alles, was die reine Setzung sonst noch in sich schließt, ist sie durch die reine Setzung. Wenn aber einerseits die reine Setzung wesentlich und notwendig *eine* ist und andererseits alles Gesetzte ebenso wesentlich und notwendig von der reinen Setzung abhängig ist, dann steht auch alles Gesetzte und Setzbare unter sich und mit der rei-

nen Selbstsetzung in einem geschlossenen und festen Zusammenhang, so zwar, daß die abhängige und nicht reine Selbstsetzung fehlen kann, niemals aber die reine Selbstsetzung. Das aber ist die *metaphysische Transzendenz* des Seins. Das Sein als Setzung an sich der Gegenstände führt also über die reine Setzung zur Transzendenz des Seins. Was außer diesem Zusammenhang mit der reinen Setzung noch gedacht und angenommen werden mag, ist nicht das Nicht-Gesetzte, sondern das Nicht-Setzbare, das innerlich Unmögliche, das absolute Nichts.

Dasselbe *scholastisch* ausgedrückt: die Kopula *est* des Urteils gründet nach der objektiven Seite hin im „esse rei, quod est actus essentiae". Dieses esse rei genügt sich aber nicht selbst. Es steht in Spannung zur essentia, deren Akt es ist, und ist mit ihr bloß tatsächlich, nicht ursprünglich eins. Es verweist deshalb notwendig auf eine ursprüngliche Einheit von esse und essentia, auf das esse subsistens oder den actus purus.

Der zweite Weg zur reinen Setzung und zur Transzendenz führt über die subjektiven Bedingungen der Urteilssetzung. Das Eigentümliche der Urteilssetzung ist, daß sie immer und auf jeden Fall Anspruch erhebt auf *absolute Geltung*. Das gilt vom wahren Urteil, das seinen besonderen Gegenstand trifft, wie vom falschen Urteil, das seinen besonderen Gegenstand verfehlt. Es gilt vom schlechthin behauptenden wie vom einschränkenden Urteil (z. B. Wahrscheinlichkeitsurteil). Denn in diesem wird wenigstens die Einschränkung (z. B. Wahrscheinlichkeit) schlechthin behauptet.

Nun haben wir aber oben (unter 1) gesehen, daß die absolute Geltung von Erkenntnis nur dadurch gewährleistet wird, daß das Erkenntnissubjekt seine Gegenstände unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz des Seins betrachtet. Für die Urteilssetzung bedeutet das, daß der Urteilende die Gegenstände notwendig in den letzten und allumfassenden Zusammenhang des Seins hineinstellt. Die Hinordnung auf den transzendenten Seinszusammenhang ist also die *Form* des Urteilens, seine apriorische Bedingung, ohne die das Urteil als absolute Setzung unmöglich wäre. Der Seinszusammenhang ist aber der Zusammenhang alles (real) Gesetzten und Setzbaren mit der reinen Selbstsetzung. Das Urteil ist deshalb *interpretative* immer auch die Setzung dieses Zusammenhangs und seines Prinzips, der reinen Selbstsetzung.

Die Hinordnung auf die Transzendenz des Seins als Form des Urteilens ist zwar apriorische, aber noch nicht die letzte

apriorische Bedingung des Urteilens. Das Urteil birgt in sich einschlußweise auch die Setzung der reinen Selbstsetzung. Die reine Selbstsetzung kann aber durch nichts anderes, auch nicht im Nachvollzug, gesetzt werden, als in Kraft ihrer selbst. Folglich ist der Urteilende in Kraft der reinen Selbstsetzung auf die Transzendenz des Seins ausgerichtet und diese so durch jene weiter apriorisch bedingt. Die *letzte* apriorische Bedingung für die absolute Geltung des Urteils ist also die reine Selbstsetzung.

Wenn hier gesagt wurde, daß wir in jedem Urteil interpretative auch die reine Selbstsetzung setzen, so wird damit durchaus nicht gesagt, daß wir in jedem Urteil Gott *erkennen* oder gar Gott zuerst erkennen müssen, um irgend etwas anderes zu erkennen. Von Erkenntnis im eigentlichen Sinn des Wortes kann man erst sprechen, wenn das zu Setzende seinem Was nach irgendwie (sei es auch nur analog) bestimmt wird. Das geschieht aber in der einschlußweisen Setzung der reinen Selbstsetzung nicht. Die Setzung im Urteil ist nicht das ganze, konkrete Urteil (sonst müßte auch die reine Setzung ein Urteil sein, was widersinnig ist), sondern dasjenige, was der Urteilsaussage die Beziehung auf die Seinsordnung als solche verleiht; sie ist nicht Erkenntnis, sondern ein Prinzip der Erkenntnis.

Ferner ist das Eingeschlossensein in einer *Setzung* wohl zu unterscheiden vom Eingeschlossensein in einem *Begriff*. Was in einem Begriff als dessen Merkmal eingeschlossen ist, kann daraus durch bloße *Zergliederung* erkannt werden. Was hingegen in einer Setzung eingeschlossen ist, kann daraus nur durch *Schlußfolgerung* erkannt werden.

Auch der zweite Weg, über das Subjekt, zur reinen Selbstsetzung sei noch einmal in *scholastischer* Sprache wiedergegeben. — Das *est* der Kopula ist die notwendige Form des Urteils. Es verbindet zunächst Subjekt und Prädikat des Satzes. Bei dieser Verbindung steht aber das Subjekt für die Sache an sich, das Prädikat für die Sache, wie sie vom Verstand gedacht und begriffen wird. Nam (intellectus) in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea (I q. 16 a. 2 c.). Das *est* des Urteils drückt also die Übereinstimmung zwischen Denken und An-sich-sein aus. Da aber das Urteil die notwendige Form der menschlichen Erkenntnis überhaupt ist, soweit durch sie die Wahrheit erkannt werden kann und innerhalb derer sowohl die beabsichtigte wahre, wie zuweilen auch die unbeabsichtigte falsche Erkenntnis zustande kommt, drückt das *est* der Kopula überhaupt die Hinordnung des menschlichen Verstandes auf das Sein aus. Die Spannungseinheit von Erkennen und Sein verlangt aber nach einer ursprünglichen Einheit, die nur im Intelligere subsistens identisch dem Esse subsistens zu finden ist.

Es kann hier noch nach dem gegenseitigen Verhältnis der bei-

den Wege zur reinen Selbstsetzung gefragt werden. Der erste Weg folgt der *objektiv-metaphysischen* Methode, die die absolute Geltung des Urteils wenigstens als vorläufig gesichert voraussetzt. Der zweite Weg hingegen folgt der *kritisch-transzendentalen* Methode, die die letzte Begründung der absoluten Geltung des Urteils mit sich bringt. Man kann also nicht sagen, daß die Metaphysik ohne die kritisch-transzendentale Betrachtungsweise kein Fundament habe; wohl aber wird man sagen müssen, daß die Metaphysik ohne diese Betrachtung noch nicht die ganze, ihrer Vollkommenheit gemäße, reflexe Erkenntnis ihres Fundamentes besitze (vgl. I q. 85 a. 8 ad 1).

Oben schon wurde darauf hingewiesen, daß die im Urteil eingeschlossene Setzung der reinen Selbstsetzung nicht die unmittelbare Gottesschau des Ontologismus mit sich bringt. Es könnte aber in dem kritisch-transzendentalen Weg auch eine Beeinträchtigung der traditionellen Gottesbeweise gesehen werden. Der *Einwand* läßt sich folgenderweise darstellen: Ohne transzendente Geltung der Seinsprinzipien gibt es keine Gottesbeweise. Die transzendente Geltung der Seinsprinzipien hängt aber ab von der erkannten Transzendenz des Seins; diese aber nach Obigem von der erkannten Hinordnung des Verstandes auf die reine Selbstsetzung oder Gott. Also gibt es ohne zuvor erkannten Gott keine Gottesbeweise.

Darauf ist zu *antworten*, daß man zwischen dem unterscheiden muß, was in einem Gottesbeweis einschlußweise miterkannt wird, und dem, was ein Gottesbeweis ausdrücklich als Prämisse zur Voraussetzung hat. Voraussetzung für jeden Gottesbeweis ist die Transzendenz des Seins nur, wie sie in der vorläufigen Sicherung der absoluten Urteilsgeltung erkannt wird. Die volle Tragweite der Transzendenz aber wird erst im Gottesbeweis selbst einschlußweise miterkannt. Es gibt aber eine kritische Haltung den Gottesbeweisen und der Metaphysik überhaupt gegenüber, die es nötig macht, diese einschlußweise Erkenntnis ins ausdrückliche Bewußtsein zu bringen und den letzten Grund der Seinsoffenheit des Verstandes aufzuzeigen. Ein solcher Aufweis ist zugleich ein Gottesbeweis. Er unterscheidet sich von den gewöhnlichen Gottesbeweisen, deren Wert unangetastet bleibt, nur dadurch, daß er die sonst nur miterkannte Hinordnung des Verstandes auf Gott zu seinem ausdrücklichen Thema macht, wie es oben im zweiten Weg geschehen ist.

Wir haben nach den beiden vorbereitenden Abschnitten (1, 2) in diesem dritten Teil gesehen, daß man weder das Sein als Setzung an sich eines Gegenstandes, noch das Urteil als absolute Setzung auffassen kann, ohne dadurch folgerichtig zur reinen Selbstsetzung und zur Transzendenz des Seins zu gelangen. Zugleich ist damit die aus dem zweiten Teil übrigbleibende Frage beantwortet, ob überkategoriale Existenz als apriorische Bedingung jeder anderen Erkenntnis erkennbar sei. Denn es zeigte sich, daß die in der reinen Selbstsetzung als ihrem Prinzip gipfelnde Transzendenz des Seins nicht nur als offenes Feld vor dem menschlichen Verstand liegt, sondern daß diese selbe Transzendenz auch das subjektive Gesetz oder die apriorische Bedingung seines Handelns ist, ohne die kein Urteil möglich wäre.

Der Aufbau der Schrift „De divinis nominibus" des Ps.-Dionysios.

Von Endre von Iványka.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung über die Entstehungszeit, den Ort der Entstehung und über den Autor der sogenannten areopagitischen Schriften ist noch nicht zum endgültigen Abschluß gebracht. Wenn auch P. Stiglmayr's Forschungen viele entscheidende Anhaltspunkte für die Lösung der Frage zum wissenschaftlichen Gemeingut gemacht haben und eine These wie die von Athenagoras[1] heute wissenschaftlich nicht mehr ernst genommen werden kann, so ist man sich doch noch nicht darin einig, ob P. Stiglmayr's Folgerungen ebenso als gesichert anerkannt werden müssen. Hat er ja doch nicht nur die Zeit (Ende des 5. Jahrhunderts) und das Entstehungsland (Syrien) der Schriften als genau bestimmbar betrachtet, sondern sogar auf eine bestimmte Person, Severus von Antiochien, als den Verfasser der areopagitischen Schriften hingewiesen[2]. Demgegenüber haben sich neuerdings wieder Stimmen erhoben, die für eine frühere Abfassung der Schrift und für ein anderes Entstehungsland eintreten. P. Ceslas Pera O. P.[3] sucht nachzuweisen, daß die areopagitischen Schriften in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden sind, in dem Kreise, der sich in der Einsiedelei am Ufer des Iris um den hl. Basilius bildete. Nur in diesem Kreise, meint er, ist eine ausgesprochen orthodox-antiarianische Gesinnung mit völliger Aufgeschlossenheit den Werten der griechischen Philosophie gegenüber verbunden, einer Aufgeschlossenheit, die noch unbeschwert ist von der origenistischen Krise am Ende des 4. Jahrhunderts und, wie es der hl. Basilius selbst tut, nach dem Beispiel der Hebräer das ägyptische Gold, d. h. die Weisheit der Hellenen sich aneignet, um das Heidentum um so wirksamer zu bekämpfen[4].

Gegenüber der Beweisführung P. Stiglmayr's, die sich vor allem auf die Abhängigkeit des 4. Kapitels in *De divinis*

---

[1] Ὁ γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην ἀποδιδομένων συγγραμμάτων, Athen 1932.

[2] Schol 3 (1928) 1—27.

[3] Denys le Mystique et la θεομαχία, RevScPhTh 25 (1936) 5—75.

[4] Dieser Umstand — den man bei der Beurteilung der dionysischen Schriften nie aus dem Auge lassen darf, daß sie nämlich vor allem für die Heiden geschrieben sind, die für das Christentum gewonnen werden sollen — ist besonders von A. Feder (Schol 1 [1926] 327 Anm. 1) hervorgehoben worden.

nominibus von Proklos, auf den Charakter der in *De eccl. hier.* geschilderten Liturgie und insbesondere auf das Vorkommen des θρησκείας σύμβολον *(= Credo)* in *Eccl. hier.* 3, 7 stützt, macht P. Ceslas Pera geltend, daß

1. das Heidentum als aktueller und mit den eigenen Mitteln zu bekämpfender Gegner (wovon vor allem der 2. Brief handelt) viel eher auf das 4. Jahrhundert und insbesondere auf die Zeit Julians deutet (der gerade durch neuplatonisches Gedankengut das hellenische Heidentum wiederaufleben machen will) als auf das 5. Jahrhundert;

2. mit der *Theomachia,* von der das 1. Kapitel (§ 8) von *De div. nom.* spricht, die arianische Lehre von der völligen Begreifbarkeit und Definierbarkeit Gottes (Agennesie als Definition der Natur) gemeint ist (vgl. auch *De mystica Theologia* 1, 2), gegen die ja auch gerade die kappadokischen Kirchenväter die neuplatonische Auffassung von der Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit des Wesens Gottes ins Treffen führen (vgl. bei Pera a. a. O. 44);

3. schließlich die ganze Grundidee des Buches *De div. nom.* nur als christliche Antithese gegen ein heidnisches Operieren mit göttlichen Namen verständlich ist (sonst wäre nicht zu begreifen, warum die christlich-neuplatonische Ontologie in der Form einer Abhandlung über die göttlichen Namen vorgetragen wird), wie es nur in der neuplatonisch-magischen Theurgie eines Iamblichos gegeben ist (vgl. Pera a. a. O. 53—56), was wiederum auf das 4. Jahrhundert und auf die geistige Lage zur Zeit Julians hinweisen soll.

Diese neue These, die P. Ceslas Pera aufgestellt hat, ist nun zwar auch noch weit entfernt davon, in weiteren Kreisen anerkannt worden zu sein, wenn man auch zu ihren Gunsten anführen kann, daß selbst ein so gründlicher Kenner der neuplatonisch-patristischen Zusammenhänge wie Dräseke sich seinerzeit für die Ansetzung der areopagitischen Schriften vor Proklos und in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts ausgesprochen hat[5] und daß die einzige überlieferte Äußerung über diese Schriften, die in die gleiche Zeit mit deren erstem Auftauchen in den theologischen Auseinandersetzungen des beginnenden 6. Jahrhunderts fällt, sie der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zuweist[6]. Aber schon

[5] Byzantinische Zeitschrift 6 (1897) 90 (In dem Aufsatz: Prokopios' von Gaza Widerlegung des Proklos, ebd. 55—91).

[6] Bei dem Religionsgespräch vom Jahre 531 wurde die von den Severianern angeführte Autorität des Dionysios von seiten der Katholiken abgelehnt mit der Begründung, daß diese Schriften eine apollinaristische Fälschung seien, ein Hinweis, der jedenfalls auch auf die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts

die bloße Tatsache einer solchen Erneuerung der Diskussion legt die Notwendigkeit einer gründlichen und alle charakteristischen Züge berücksichtigenden Analyse dieser Schriften nahe. In diesem Sinne soll im folgenden der Aufbau der Schrift *De div. nom.* auf die darin wirksamen Gedankenmotive hin untersucht werden. Nicht als ob damit auch schon etwas über die „areopagitische Frage" entschieden werden könnte; eine solche Entscheidung ist erst nach einer Analyse aller Schriften möglich, und solange man sich auf die Untersuchung einer einzelnen Schrift beschränkt, ist es wohl nicht einmal möglich, zu sagen, für welche der heute vertretenen Thesen der bei dieser Gelegenheit festgestellte Tatbestand eigentlich spricht. Ein — auch nur vorläufiges — Urteil über diese Frage darf man daher nicht am Ende dieser Abhandlung erwarten. Es soll hier nur ein Bruchteil des Materials geliefert werden, das erst in seiner Gesamtheit ein solches Urteil erlaubt.

Das erste Kapitel umreißt das Thema der Schrift: Göttliche Namen. In einer im ganzen Neuplatonismus traditionellen Weise wird die Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit des Wesens der Gottheit betont; kein Name kann es ausdrücken. Wenn es aber auch in sich unerforschlich und unerreichbar ist[7], so teilt es sich doch mit[8], und auf Grund dieser *ellampseis* und *proodoi* kann es benannt werden. Mit diesen, von seiner verursachenden Kraft hergeleiteten Namen[9] müssen wir uns begnügen. Denn erst, wenn wir unvergänglich und unsterblich geworden sind, wird uns der Glanz der sichtbaren Erscheinung Gottes[10] umstrahlen wie die Jünger auf dem Tabor[11] und das geistige Licht, das er uns spendet[12], uns erleuchten. Insofern kommt ihm — sei-

---

deutet. Vgl. S. Stiglmayr, Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften, 1895, 53 ff., 60—63; dazu H. Urs von Balthasar, Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis, Schol 15 (1940) 17.

[7] ἀνεξερεύνητον καὶ ἀνεξιχνίαστον, 1,2.

[8] οὐκ ἀκοινώνητον, 1,2.

[9] ἐκ τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον, 1,5; ὡς αἰτία ὑμνεῖται, 1,4.

[10] ὁρατῆς θεοφανείας, 1,4.

[11] Das ist die Stelle, die neben den Worten Gregors von Nazianz: φῶς ἡ παραδειχθεῖσα θεότης ἐπὶ τοῦ ὄρους τοῖς μαθηταῖς (PG 36, 365A) in den Diskussionen des 14. Jahrhunderts eine so große Rolle gespielt hat. Vgl. dazu Tomus Synodicus contra Barlaamitas I. (PG 151, 686D) und Nicephoros Gregoras, Hist. Byzantina 33, 41—64; zur Stelle bei Gregor von Nazianz Tom. Synod. c. Barlaam. I. (PG 151, 685C) Nicephoros Gregoras, Hist. Byzantina 22, 4; 33, 21 und 34.

[12] ἡ νοητὴ φωτοδοσία, 1,4.

nem Wesen nach — kein Name und kommen ihm — seinen Wirkungen nach — alle Namen zu[13].

Daß die eigentliche Quelle seiner schaffenden, wirkenden und Teilnahme gewährenden Kraft seine Güte ist, darauf wird schon hier an drei Stellen hingewiesen (1, 2, 5 und 7). Bei Platon ist ja „das Gute" der Name des Absolutum schlechthin. An allen drei Stellen wird auch der Name gut und Güte so stark allen anderen Namen gegenübergestellt und unter ihnen hervorgehoben[14], daß er dadurch fast doch den Rang einer Wesensbezeichnung erhält. Dieser Gedanke wird im 4. Kapitel wieder aufgenommen.

Das 2. Kapitel behandelt die Gesichtspunkte, nach denen man auf Grund der Verschiedenheiten, die diese Namen ausdrücken, innerhalb der Gottheit selbst verschiedene Aspekte unterscheiden kann, und die wiederum dazu nötigen, die Einheit alles dessen, was in diesem Namen liegt, zu betonen[15]. Es gibt innere Unterscheidungen (2, 3), die trinitarischen (2, 5) und die, die sich aus der Menschwerdung ergeben (2, 6b). Aber alle anderen Unterschiede sind nicht Unterschiede in ihm, sondern Grade und Weisen des Teilhabens an ihm (2, 6 und 2, 11), nach denen er verschiedenartig benannt wird[16]. Mit besonderem Nachdruck wird betont, daß alle in dieser Weise unterschiedenen Eigenschaften innerhalb der göttlichen Einheit keine Unterschiede ausmachen, sondern in gleichem Sinn von allen drei Personen ausgesagt werden müssen (2, 1,2 und 4 — das berühmte Gleichnis von den drei Lichtern, deren Glanz unaufhörlich verbunden ist — sowie 2,11, wo mit den Schlußworten der Eingang von 2,1 wieder aufgenommen wird). Hat man vielleicht versucht, eines der im folgenden behan-

[13] Wiederum findet sich bei Gregor von Nazianz derselbe Gedanke: ... πανώνυμε, πῶς σε καλέσσω Τὸν μόνον ἀκλήιστον, Poem. dogm. 1, 1, 29 v. 13/14 — wenn dieses Gedicht wirklich von Gregor von Nazianz stammt. Vgl. darüber Bardenhewer, Gesch. d. altchristl. Litt. III, 182.

[14] Besonders 1, 7: ἡ ὑπερώνυμος ἀγαθότης.

[15] Der areopagitische Terminus dafür ist: ἡνωμένη καὶ διακεκριμένη θεολογία.

[16] Wenn man neuerdings öfters den Vorwurf gegen den Areopagiten erheben hört (vgl. Schol 15 [1939] 503), seine Mystik sei wesentlich Gottesmystik und nicht Christusmystik, so liegt dies eben daran, daß er betont, alles Wirken Gottes nach außen, auch das gnadenhafte Teilhaben an ihm, könne nur alle drei Personen in gleicher Weise und in ihrer „überwesentlichen Einheit" betreffen; nach dem Areopagiten steht also, um mit A. Stolz (Manuale Theologiae Dogmaticae II, Freiburg [1939] 36 und 130) zu reden, die innere Ökonomie der Trinität in keinem Zusammenhang mit der äußeren, der Heilsökonomie.

delten Begriffsschemen als trinitarisches Schema zu verwenden? Der Verfasser verwahrt sich im 2. Kapitel (§ 2) gegen den Vorwurf, eine Vermischung[17] der göttlichen Personen zu lehren und erklärt, mit Leuten, die die Schrift nicht zur Richtschnur nehmen, nicht diskutieren zu wollen. Für solche, die sich nicht an die Lehre der Schrift[18] halten, ist seine Darlegung nicht bestimmt. Hier wäre sogar ein Hinweis auf die Kreise gegeben, die das versucht haben.

Das 3. Kapitel, die persönliche Vorrede des Verfassers, trägt zugleich und zwar ausführlich, die „dionysische Fiktion" vor. Das 4. Kapitel behandelt den Namen, der vorzugsweise dem alles beherrschenden göttlichen Sein[19] beigelegt wird: Das Gute. Das ist platonische Tradition, und die ganze Seinsbedeutung des Guten, die dann vorgetragen wird, seine Rolle als Ursprung und als Ziel aller Seinsbewegung, ist bekanntes platonisches Erbe. Die Analogie des Guten mit dem Licht — auch ein überlieferter neuplatonischer Gedanke — wird in 4, 4—6 durchgeführt, und es wird sogar die Formel „das Abbild der göttlichen Güte, der große ... Helios" gewagt (4,4), die ihre ganze Tragweite erst durch die Beziehung auf den spätantiken solaren Monotheismus erhält, der auch im Neuplatonismus lebendig ist, und die dann auch die Einschränkung nötig macht, damit solle freilich nicht gesagt sein — „nach der Lehre des Altertums" (eine merkwürdige Bezeichnung für das Heidentum) —, daß Helios ein Gott ist[20]. Der Zusammenhang der Abhandlung über das Böse (3, 19—35) mit der Schrift des Proklos *De malorum subsistentia* ist die Grundlage der heute üblichen Datierung der areopagitischen Schriften.

Die folgenden Kapitel — von denen Kapitel 5 Gott als ὄντως ὄν, 6 als αὐτοζωή, 7 als σοφία behandelt — sind auf eine Begriffstrias aufgebaut, die gleichfalls bei Proklos eine große Rolle spielt, besonders in der Στοιχείωσις θεολογική: οὐσία-ζωή-νοῦς (oder γνῶσις). Es ist gleichsam die erste Aufspaltung des Seienden, wenn man es nicht in seiner alles durchdringenden und alles in sich fassenden Quelle, dem Guten, betrachtet, sondern in seiner Differenzierung nach

[17] σύγχυσις.

[18] ἐκ τῶν λογίων θεοσοφία.

[19] θεαρχικὴ ὕπαρξις.

[20] Καὶ οὐ δήπου φημὶ κατὰ τὸν τῆς παλαιότητος λόγον, ὅτι θεὸς ὢν ὁ ἥλιος καὶ δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντὸς ἰδίως ἐπιτρόπευει τὸν ἐμφανῆ κόσμον (4, 4). Im Ausdruck erinnert dies an Platons Timaios (28 c) ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦ παντός, eine Stelle, die auch Gregor von Nazianz, freilich in anderem Zusammenhang, anführt (Or. 28 [Theol II] 4).

Gesichtspunkten, die, im Geistigen wenigstens, einander durchdringen und gegenseitig bedingen[21]. Es ist auffallend, daß bei Proklos hier von einer richtigen circumincessio, einer ἐν ἀλλήλοις μονὴ καὶ ἵδρυσις (um die Worte zu gebrauchen, mit denen der Areopagit De div. nom. 2, 4 die Einheit in der Dreifaltigkeit ausdrückt) die Rede ist[22] und dennoch der Areopagite dieses Gedankenmotiv nicht aufgreift, sichtlich auch gar nicht mit der Möglichkeit rechnet, man könne dieses Begriffsschema trinitarisch ausdeuten. Vielmehr betont er die Stufenfolge sowie den engeren und weiteren Umfang dieser Begriffe (5, 3). Im übrigen behandelt er diese Begriffstrias als etwas ganz Geläufiges und Bekanntes und charakterisiert mit ihr schon früher (2, 2) die μεταδόσεις der ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἑνώσεως τῆς θείας ὑπερηνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθυούσης καὶ πολλαπλασιαζούσης als αἱ οὐσιώσεις, αἱ ζωώσεις, αἱ σοφοποιήσεις. Das bezeichnet deutlich diese drei Gesichtspunkte als die erste begriffliche Aufspaltung des Guten, der ersten und wesenhaftesten Manifestation der unaussprechlichen Monas, als den ersten Schritt auf dem Wege vom „Einen" zum „Vielen". Ebenso werden (2, 7) die ἐκθεωτικαὶ δυνάμεις, die bis zu uns von der ὑπερούσιος κρυφιότης herunterreichen, als οὐσιοποιοί, ξωόγονοι und σοφοδῶροι bezeichnet; diese Dreiteilung wird auch an anderen Stellen (5, 2, 3 und 7 sowie 11, 6 — wo statt der σοφοποίησις direkt die θέωσις steht — und auch in *Coel. hier.* 4, 1 — mit besonderer Betonung der Stufenreihe, die darin liegt) wiederholt.

An diese Trias schließt sich in einer vom Standpunkt der Komposition des Ganzen her sehr interessanten Weise — den Übergang bildet der Begriff der σοφία — eine zweite Trias an: σοφία — δύναμις — εἰρήνη. Um diese aber in ihrem Zusammenhang und ihrer Bedeutung zu erkennen, müssen wir sie zuerst aus den Überlagerungen herausarbeiten, die

[21] Στ. θ. 103: πάντα ἐν πᾶσιν. οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν καὶ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν. Στ. θ. 117: Πᾶσα ψυχὴ οὐσία ἐστὶ ζωτικὴ καὶ γνωστική, καὶ ζωὴ οὐσιώδης καὶ γνωστική, καὶ ὡς γνῶσις οὐσία καὶ ζωή, καὶ ἅμα ἐν αὐτῇ πάντα· τὸ οὐσιῶδες, τὸ ζωτικόν, τὸ γνωστικόν, καὶ πάντα ἐν πᾶσιν καὶ χωρὶς ἕκαστον.

[22] Διῃρημένων οὖν ἐν τοῖς σωματικοῖς τῶν οὐσιῶν καὶ ζώων καὶ γνώσεων, ἀμερίστως ἐστὶν ἐν φυχαῖς ταῦτα καὶ ἡνωμένως καὶ ἀσωμάτως, καὶ ὁμοῦ πάντα διὰ τὴν αὐλίαν καὶ ἀμέρειαν . . . πάντα ἄρα ὁμοῦ καὶ χωρίς· εἰ δὲ ὁμοῦ καὶ ἐν παντὶ πάντα ἀμερῆ, δι' ἀλλήλων πεφοίτηκε, καὶ εἰ χωρίς, διῄρηται πάλιν ἀσυγχύτως, ὥστε καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ ἕκαστον, καὶ πάντα ἐν πᾶσιν: Στ. θεολ. 197. Auffallend ist die enge Berührung dieser Terminologie mit den Ausdrücken der ἡνωμένη καὶ διακεκριμένη θεολογία bei dem Areopagiten, wo auch vom ἀσυγχύτως und der ἐν ἀλλήλοις μονὴ καὶ ἵδρυσις die Rede ist.

sie verdecken; denn es sind an jeden der drei Begriffe andere angeschlossen, und zwei ganze Kapitel, das 10. und das 11., unterbrechen als Einlage den inneren Zusammenhang dieser drei Begriffe.

Das 10. Kapitel ist nichts als eine Anwendung des begrifflichen Schemas des platonischen Parmenides auf das besondere Thema der Schrift. Es werden aber dabei die Seinsmomente und Kategorien, die im Parmenides aus der Hypothese des „seienden Einen" und des „Seins des Einen" in einer „logischen Genesis" entwickelt werden sollen, hier nicht als aus dem Einem, Gott, emanierende Momente dargestellt, sondern als Begriffe, die auf ihn im Verhältnis zu den Geschöpfen anwendbar sind. Was im platonischen Parmenides die Polarität immer neuer, aus dem „Einen" entspringender Begriffsdyaden ist, das ist hier die gleichmäßige Anwendbarkeit der jeweils gegensätzlichen Begriffe auf Gott in seinem Verhältnis zur endlichen und vielfältigen Welt. Die betreffenden Begriffspaare sind:

9, 2 und 3: Groß und klein im Sinne des Allumfassens und Allesdurchdringens.	Dem entspricht bei Platon Parm. 137C/D und 145A die Frage des Einen, das zugleich Ganzes, als die Teile Umfassendes, und Eines, das ist Unteilbares, sein soll. Wenn man bedenkt, daß das „Groß - Kleine" bei Platon der Terminus für die doppelte Richtung des Fortschreitens vom Einen zum Vielen ist (als Summierung und als Teilung; vgl. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles 6, 59—62 und passim), so begreift man, warum statt des Einheit-Teil-Ganzheit-Problems bei Dionysios direkt die Begriffe Groß und Klein, wenn auch in anderem Sinne, verwendet werden.
9, 4 und 5: Dasselbe und Anderes.	Parm. 139B—E und 146B—147B.
9, 6 und 7: Ähnlich und Unähnlich.	Parm. 139E—140B und 147C bis 148A.
9, 8 und 9: in Ruhe und in Bewegung.	Parm. 138C—139B und 145E bis 146A.
9, 10: Gleich — da dies hier ganz im moralischen Sinne, als gerecht verstanden wird, fehlt der Gegensatz des Ungleichen (der im Kapitel 8 § 9 behandelt wird).	Parm. 140B—D und 149E—151E.

Es ist ja überhaupt die Anwendung dieser Begriffe auf Gott bei Dionysios mehr eine äußerliche Akkomodation an das Schema des Parmenides als eine wirkliche Übertragung der dort durchgeführten Dialektik ins Christliche (wenn auch manchmal Formeln angewendet werden, die ganz an das platonische Hervorgehen des Vielen aus dem Einen erinnern, wie z. B. in 2, 11[23]). Trotzdem ist unzweifelhaft das Bestreben sichtbar, hier ein christliches Gegenstück zur Begriffsarchitektonik des Parmenides zu schaffen.

Daß im Parmenides (140E—141E und 151E—155D) auf den Gesichtspunkt der Gleichheit und Ungleichheit der andere der zeitlichen Bestimmtheit (früher, später, gleichzeitig) folgt, ist wohl die Erklärung dafür, daß im folgenden Kapitel 10 die Namen Pantokrator (nicht im Sinn des Allbeherrschenden, sondern im Sinne des Allumfassenden[24]) und des „Alten der Tage" sowie die Begriffe Zeit und Aion behandelt werden.

Nach der Ausscheidung dieser Einlage bleiben die Kapitel 7, 8 und 9 übrig — *Sophia, Dynamis, Eirene*. An die beiden ersten Begriffe sind jeweils andere angeschlossen, die in einen gewissen innern Zusammenhang damit gebracht werden können:

an den Begriff der σοφία, der göttlichen Weisheit, in der alles wirkliche und mögliche Sein geistig enthalten ist und in seinem Urgrunde erkannt wird, der Begriff νοῦς (die erkennende und erkenntnisspendende Kraft Gottes 7, 2), λόγος (als der λόγος-spendende und selbst alles Sein geistig durchdringende Logos 7, 4) und ἀλήθεια (die alle Glaubensgewißheit erzeugende πίστις und θεογνωσία 7, 4); an δύναμις, die göttliche Macht, die alles Seiende hervorbringt und im Sein erhält (8, 2—4) und allem Seienden die Kraft zur Selbstbehauptung und zu dem ihm eigenartigen Wirken gibt (8, 5), die Begriffe διακαιοσύνη (8, 7—8), σωτηρία (8, 9), ἀπολύτρωσις (8, 9). Hier ist es besonders auffallend, daß diese Begriffe, die ihren ursprünglichen und eigentlichen Sinn im Heilsgeschichtlichen haben, ganz ins Ontologisch-Metaphysische gewendet werden: δικαιοσύνη als die gerechte, harmo-

[23] Div. nom. 2, 11: πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἓν ὂν ἐκεῖνο (vgl. Parm. 145A: τὸ ἓν ἆρα ὂν ἕν τέ ἐστί που καὶ πολλά ...) τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων. Das ἓν ὄν als letzte Quelle alles Seienden ist insofern ein Fremdkörper im Gedankengang des Buches (und weist umso deutlicher auf die Übernahme aus dem Parmenides hin), als das „Eine" ja im Sinne des Neuplatonismus und auch nach dem Areopagiten sogar über dem Sein stehen sollte. Die Übereinstimmung wird dann in 13,3 (PG 980C/D) hergestellt.

[24] ἕδρα συνέχουσα καὶ περιέχουσα τὰ ὅλα, 10,1.

nische, alle Wesenheiten in ihrer Eigenart bewahrende und ihrer Eigenart gemäß ausstattende εὐταξία und διακόσμησις der Schöpfung, σωτηρία als die göttliche Kraft, die das Geschaffene vom Abgleiten ins Nichts und vor innerem Widerspruch und Zwiespalt rettet (PG 3, 897A), die „erhaltende" Kraft, und ἀπολύτρωσις als die Kraft, die sie von einem etwa eingetretenen Fehler und Verfall wieder „befreit" (PG 3, 897B)[25]. Vom Heilsgeschichtlichen kein Wort, obwohl alles das, σοφία, δύναμις (1 Co. 1, 24) δικαιοσύνη, ἁγιασμός ἀπολύτρωσις (1 Cor 1, 30) Schriftausdrücke sind, die auf Christus, den Erlöser, angewendet werden und nicht in einem ganz allgemeinen metaphysischen Sinn.

Als drittes folgt (nach der schon erwähnten Einlage) *Eirene* (Kap. 11). Die Begriffsbestimmung der *Eirene,* die wir hier erhalten, enthüllt auch den ursprünglichen Sinn der Trias *Sophia — Dynamis — Eirene.* Gott ist Friede, „insofern er den dem All eingeborenen Widerstreit in harmonischem Zusammensein einigt und die teilbare Vielfältigkeit der Dinge zur Einheit zurückwendet"[26]. In sich selbst ist Gott der Friede, den man auch ἀφθεγξία nennen kann, „Unbewegtheit in Bezug auf allen geistigen Ausgang von ihm"[27], d. h. Nichtausgehen in eine Emanation — als Teilnahme[28] ist der göttliche Friede das Wiederzurückkehren zu Gott, das Einswerden mit ihm, das Wiederaufgehen in ihn, die mystische übervernünftige Einigung[29] (11, 2, PG 3, 949D). Von dem Begriff der „Henosis" leiten die §§ 3—5 auf den Begriff der Einheit über, indem sie die Bedeutung des „Einsseins" für das bloße Dasein jedes einzelnen Dinges erörtern und dieses Einssein als Teilnahme an der göttlichen Einheit auslegen.

Wenn hier auch entschieden eine pantheistische Auffassung dieses Einswerdens abgelehnt und ausdrücklich von der ἀσύγχυτος συνοχή und der ἀδιάλυτος συμπλοκὴ . . . συναγομένη

[25] Merkwürdig ist, daß die ἀνισότης, die im 9. Kapitel ausgelassen wird, hier, als ganz unmerklicher Nachtrag, eingefügt wird (8, 9, PG 3, 897C) τὴν γὰρ ἀνισότητα ... καὶ ταύτης ἡ δικαιοσύνη φρουρητική — freilich in ganz anderem Sinne als die ἰσότης im 9. Kapitel; denn dort ist es eine von Gott aussagbare Eigenschaft, hier ein Zustand in der Schöpfung, der durch die δικαιοσύνη erhalten wird. Aber auch im ἴσον ist ein Rückverweis auf das δίκαιον vorhanden.

[26] Πάντα αὐτῆς (sc. εἰρήνης) ἐφίεται, τὸ μεριστὸν αὐτῶν πλῆθος ἐπιστρεφούσης εἰς τὴν ὅλην ἑνότητα, καὶ τὸν ἐμφύλιον τοῦ παντὸς πόλεμον ἑνούσης εἰς ὁμοειδῆ συνοικίαν, 11,1.

[27] ἐπὶ πᾶσαν γιγνωσκομένην πρόοδον ἀκινησία, 11,1 (PG 3, 949A).

[28] μετουσία.

[29] ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις.

ἀσυγχύτως (11, 2) gesprochen wird, so zeigt doch schon der traditionelle Ausdruck πόλεμος für die Vielheit des μεριστὸν πλῆθος (11, 1), wie diese Einheit ursprünglich zu verstehen war: nämlich im Sinne der neuplatonischen Auffassung, wonach die Vielheit selbst schon ein Abfall vom wahren Sein und vom göttlichen „Einen" ist und einen inneren Widerstreit im Sein hervorruft, der nur durch das Wiederaufgehen im „Sein selbst" durch die Aufhebung jedes besonderen und endlichen Seins wieder behoben werden kann. Damit ist aber auch die ursprüngliche Bedeutung dieser Trias σοφία — δύναμις — εἰρήνη festgestellt. Sie muß ein Begriffsschema gewesen sein, das — im Sinne einer Emanationsmetaphysik — Gott im Verhältnis zur seienden Vielfältigkeit der Welt in dreifacher Hinsicht betrachtete: als geistigen Urgrund der Welt, in dem alles Seiende ungeteilt und immateriell in einem „Inbegriff des Alls" vorherbesteht und vorhererkannt wird — als schöpferische Kraft, die diese in ihm als Möglichkeit gegebene Vielheit ins konkrete, vielfältige und gegensätzliche Dasein bringt und im Sein erhält — und als einigende Kraft, die jene widerspruchsvolle Vielheit des Seins wieder zur Einheit zurückführt und, sie zu sich erhebend, sie in sich aufgehen läßt und so aufhebt. Neben die aus Proklos bekannte Trias Sein — Leben — Denken stellt sich so die zweite, ihrem ursprünglichen Sinn nach ebenso dem neuplatonischen Denken angehörige Trias Weisheit — Macht — Friede.

Daß man das Recht hat, diese drei Begriffe aus der Reihe der anderen, mit denen zusammen sie im 7. und 8. Kapitel auftreten, herauszuheben und sie als eigenes, innerlich zusammenhängendes Begriffsschema zu behandeln, dafür liegt ein schlagender Beweis in der Schrift Gregors von Nyssa *De perfecta christiani forma* (PG 46, 251—286) vor. „Was ist Christsein anderes", fragt Gregor in dieser Schrift, „als das Gestaltetwerden nach dem Bilde Christi, damit wir, denen er die Teilnahme an seinem anzubetenden Namen geschenkt hat (ebd. 252B), nicht nur äußerlich nach Christus benannt werden (256A), sondern auch das werden, was dieser Name besagt (256B)? Alles also, was von Christus ausgesagt wird, seine Wesenszüge (256C)[30], müssen sich, soweit sie nachahmbar sind, im Christen wiederfinden; soweit sie aber dem Menschen unerreichbar sind, angebetet werden" (256C, 260A). So gelangt er zu einer Aufzählung[31] der Namen Christi. Hier steht nun an erster

[30] ἰδιώματα.
[31] ἀπαρίθμησις.

Stelle — gesondert von den übrigen Namen, die größtenteils mit den von Dionysios behandelten übereinstimmen — die Trias σοφία — δύναμις — εἰρήνη (260C—261B); dann erst folgen φῶς (261B) — bei Dionysios nach dem ἀγαθόν untergebracht — ἁγιασμός (261C), ἀπολύτρωσις (261C-264A), πάσχα und ἀρχιερεύς (264A—264C), δόξης ἀπαύγασμα (264C—D); in der Zusammenfassung (264D) werden dann noch ζωή, δικαιοσύνη und ἀλήθεια nachgetragen (alle Ausdrücke werden natürlich im Sinne der Schrift und mit ausdrücklicher Berufung auf die betreffenden Stellen von Christus in heilsgeschichtlichem Sinne ausgesagt)[32]. Und daß diese Trias ursprünglich den neuplatonisch-metaphysischen Sinn hatte, den wir aus der Verwendung bei Dionysios erschlossen haben (wenn „Friede" auch ein in der Schrift gebrauchter Name für Christus ist, Eph. 2, 14), das beweist nicht allein der Umstand, daß auch bei Gregor von Nyssa das Motiv des „in der Natur liegenden Widerstreites" vorkommt[33], das er natürlich heilsgeschichtlich umdeutet und auf den durch die Sünde verursachten Zwiespalt in der menschlichen Natur bezieht; viel entscheidender noch ist die Tatsache, daß diese Trias schon vor Gregor von Nyssa in einem Zusammenhang vorkommt, der unbedingt auf neuplatonischen Einfluß weist, nämlich im theologischen Denken Konstantins des Großen. Außer der Kirche der heiligen Weisheit, der *Hagia Sophia,* soll nämlich Konstantin der Große in Konstantinopel auch eine Kirche der heiligen Kraft, *Hagia Dynamis,* und eine Kirche des heiligen Friedens, *Hagia Eirene,* gegründet, also in monumentaler Weise dieselbe Trias zum Ausdruck gebracht haben, die bei Gregor von Nyssa und bei Dionysios Areopagita vorliegt. Hierauf kann hier nicht näher eingegangen werden, da die ganze Frage der konstantinischen Namengebung in einem eigenen Aufsatz in der Zeitschrift *Byzantion* behandelt werden soll[34]; es mag der Hinweis auf das Buch

[32] Es muß aber doch darauf hingewiesen werden, daß im Zusammenhang mit dem Begriff ἀπαύγασμα δόξης in ganz „areopagitischer" Weise alle diese χαρακτηρίσματα als die uns faßbaren Aspekte der in sich unbegreiflichen Göttlichkeit aufgefaßt werden (264D), wie auch die Berufung auf den Apostel Paulus und die ihm zuteil gewordenen θεόθεν ἐλλάμψεις περὶ τῆς τῶν ἀνεξερευνήτων καὶ ἀνεξιχνιάστων (vgl. Anm. 6) κατανοήσεως (264C), die er nur δι' αἰνιγμάτων τινῶν ὑπέδειξεν, ganz an Dionysios gemahnen. Siehe auch *De perfectione christiana,* PG 46, 241D.

[33] ὅταν οὖν ἐξαιρεθῇ τῆς φύσεως ἡμῶν ὁ ἐμφύλιος πόλεμος, PG 46, 261B.

[34] Vgl. vorläufig: Konstantin császár kereszténysége újabb megvilágításban (Kaiser Konstantins Christentum im Lichte neuerer Forschungen): Theologia (Budapest) 6 (1939) 312—321. Wenn auch

von A. Piganiol, Constantin le Grand (Paris 1932) genügen, wo diese Namengebung unter den neuplatonischen Elementen im Denken Konstantins aufgeführt wird (162) — ohne daß freilich das Vorkommen dieser Trias im neuplatonischen Denken nachgewiesen oder der Zusammenhang mit Dionysios Areopagita erkannt worden wäre. Es handelt sich ja auch in Wirklichkeit nur um eine im neuplatonischen Sinn vollzogene Zusammenstellung von Schriftausdrücken denen erst die neuplatonische Ausdeutung den inneren Zusammenhang und die Verbindung gibt. Ob es nun bei Konstantin unbewußter Synkretismus oder bewußte Akkomodation an die Gedankenwelt des neuplatonisch-hellenischen, philosophischen Monotheismus ist — jedenfalls würde hier die erste und ursprünglichste Anwendung dieser Trias vorliegen.

Von hier aus wird es auch verständlich, wie man dieser Trias eine trinitarische Deutung geben konnte, wogegen sich Dionysios im 2. Kapitel so entschieden verwahrt; denn seine Äußerungen können sich auf kein anderes Begriffsschema in seinen Schriften beziehen als gerade auf diese Trias. *Sophia* ist der Logos, in dem alles Sein geistig enthalten ist, *Dynamis* der Vater, der durch den Sohn schafft, *Eirene* der Heilige Geist, der heiligt, einigt und zum Vater emporführt. Gerade diese Vermischung des Innertrinitarischen mit dem Kosmisch-Philosophischen wäre wiederum für Konstantin bezeichnend[35], und das so aufgefaßte Begriffsschema würde den energischen Protest des Areopagiten erklären.

Die letzten zwei Kapitel (12 und 13) setzen den Gedankengang in der Richtung fort, in die schon der Schluß des Kapitels über den „Frieden" mit seinem Übergang auf den Begriff des „Einen" und der Einheit gewiesen hatte. Im 12. Kapitel werden noch die Schriftausdrücke besprochen (der Heilige der Heiligen, König der Könige, Herr der Herren, Gott der Götter), in denen Gott als der Gipfelpunkt des Seins (12, 3), als der überquellende Ursprung aller

---

die literarische Bezeugung für die konstantinische Gründung der *Hagia Dynamis* nicht ganz zureichend genannt werden kann, so legen doch vielleicht gerade die hier vorgelegten Gedankengänge die innere Zusammengehörigkeit dieser drei Gründungen nahe.

[35] Konstantin hat ja auch das Geheimnis der Menschwerdung mit dem pantheistisch klingenden Gedanken abzufertigen gesucht, daß schließlich Gott sich im ganzen Kosmos offenbare — warum also nicht in dem, was das Vornehmste im Kosmos, in der menschlichen Natur? Vgl. G. Loeschke, Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, Rhein. Museum für Philologie 61 (1906) 44.

von ihm dem Seienden mitgeteilten Werte, als das Selbstsein alles dessen, was als Teilhabe an ihm von den übrigen Wesen besessen wird (12, 4), erscheint. Das 13. Kapitel behandelt sodann den Namen des „Vollkommenen", der Gott als zugleich Alles und Eines bezeichnet (13, 1), insofern er ausdrückt, daß alles, was bisher besprochen worden ist, in ihm als ungetrennte Einheit besteht (in diesem Sinn wird dieser Begriff der ausdrucksvollste genannt[36]); von da geht es zur Einheit hinüber, dem platonischen „Einen" (13, 2) und mündet so zurück in die Unbegreiflichkeit der göttlichen Natur in sich, deren adäquatester Name neben dem „Guten" nach der neuplatonischen Philosophie eben das „Eine" ist, wenn auch beide (das wird in 13, 3 betont) noch immer nicht die göttliche Natur selbst ausdrücken können[37]. Diese beiden platonischen Namen für das Absolutum sind im bewußtem Parallelismus an den Anfang und das Ende der göttlichen Namenreihe gestellt.

Man erhält so folgendes Schema für den Aufbau der Schrift:

I. ἀγαθόν;

II. οὐσία — ζωή — σοφία, die „proklische" Trias;

III. σοφία — δύναμις — εἰρήνη, die „konstantinische" Trias.

Im Anhang zu den einzelnen Kapiteln folgen die Schriftausdrücke, die bei Gregor von Nyssa auf die ganze Trias folgen. (Man sieht das Bestreben, diese übrigen Begriffe in die Trias einzubeziehen.)

IV. Die Begriffe des platonischen Parmenides.

V. τέλειον und ἕν.

Was nun die Frage nach etwaigen neuen Anhaltspunkten für die Datierung der areopagitischen Schriften betrifft, so wirft die Berührung mit Gregor von Nyssa (die um so auffallender ist, als mit der viel bekannteren Darlegung über das „Mysterium der Namen" [PG 36, 125A] bei Gregor von Nazianz, Or. Theol. IV., in Gliederung und Reihenfolge der Namen keinerlei Berührungspunkte vorhanden sind) und

[36] τὸ καρτερώτατον.

[37] Die ausdrückliche Feststellung, daß die göttliche Einheit so sehr über jeder uns begreiflichen Zahl steht, daß sie nicht „gezählt" werden kann und daher die göttliche Dreiheit auch nicht „drei" bedeutet, sondern Eines, erinnert an Gregor von Nyssa, *Or. Cat.* 3, PG 45, 17 C, wo dasselbe dargelegt wird mit den Termini τὸ διακεκρίμενον und ἡ ἑνότης, διῃρημένως und ἐν μονάδι, die an das 2. Kapitel von *De div. nom.* gemahnen. Ähnlich Gregor von Nazianz in Or. 31 (Theol. 5) Kap. 13 ff.

die Verwendung der zweiten Trias durch Konstantin vorläufig nur neue Probleme auf: Denn es bleibt zu erklären — wenn man die Abhängigkeit von Proklos als chronologisches Kriterium anerkennt — wieso die ursprünglich (bei Konstantin in der neuplatonisch-metaphysischen Deutung) metaphysisch gemeinte Trias, die Gregor von Nyssa heilsgeschichtlich umdeutet, bei Dionysius wieder die metaphysische Bedeutung zurückgewonnen hat, und mit ihr auch die bei Gregor von Nyssa angeführten Schriftausdrücke, deren metaphysische (und nicht heilsgeschichtliche) Ausdeutung bei Dionysios manchmal sogar etwas gewaltsam wirkt. Wenn es ferner auch unzweifelhaft scheint, daß die Verwahrung (im 2. Kapitel) gegen eine trinitarische Ausdeutung dieser Namen sich eben auf eine solche Verwendung der Trias *Sophia — Dynamis — Eirene* bezieht, wie sie bei Konstantin vorzuliegen scheint, so setzt doch eine solche Spitze gegen die konstantinische Namengebung eine viel größere zeitliche und geistige Nähe zu den Problemen der Zeit Konstantins voraus, als wir sie — wenigstens bei der heute üblichen Datierung — bei den areopagitischen Schriften voraussetzen können. Sollte dies dafür sprechen, daß P. Ceslas Pera mit seiner Ansetzung der Entstehungszeit (2. Hälfte des 4. Jahrhunderts) doch recht hätte? Wie ist dies aber wiederum mit der nachweisbaren Abhängigkeit von Proklos zu vereinbaren? Das sind Fragen, die erst nach einer ähnlichen Analyse der übrigen areopagitischen Schriften beantwortet werden können[38].

[38] Es soll hier noch auf eine mehr formal-literarische Beobachtung verwiesen werden, die vielleicht in einer oder der anderen Weise auch einmal als chronologisches Kriterium oder als Hinweis auf die Umwelt wird verwendet werden können. Die kurzen, prägnanten Sprüche, die dem hl. Bartholomäus (Die Theologie ist lang und kurz zugleich, *De myst. Theol.* I, 3) und dem hl. Justus (der Friede und die Ruhe Gottes ist ἀφθεγξία, *De div. nom.* 11, 1) zugeschrieben werden, deuten (wenn auch in derselben, dem apostolischen Zeitalter entlehnten Verkleidung wie die Schriften selbst) schon auf das Vorhandensein einer aszetischen Apophthegmenliteratur. Von wann an — und wo kann man mit ihrem Vorhandensein rechnen?

Besprechungen.

Krüger, G., Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens. gr. 8° (XX u. 334 S.) Frankfurt 1939, Klostermann. *M* 10.50; geb. *M* 12.50.

Das vorliegende Buch von G. Krüger ist eine großangelegte Erläuterung des platonischen Symposion. Sein Grundproblem ist die Frage: Wieso stellt sich für Plato das höchste philosophische Streben als Leidenschaft, als Eros dar? Es handelt sich nicht nur um eine „Einkleidung". Diese oberflächlich modernisierende Auslegung wird mit Recht zurückgewiesen. Platon deutet, wenn er vom „Dämon" Eros spricht und als seine wesentlichste und eigenste Wirkung das Wahrheitsstreben des Denkens erklärt, die Seinsstellung des Denkens selbst als ein Abhängigsein von etwas, auf das es, über alles Sichtbare und Denkbare hinweg, emporweist, als ein Bedürftigsein nach einer Erfüllung, die es in jedem seiner Erkenntnisakte erahnen läßt, ohne sie je ganz zu geben. Denken ist für den modernen, „aufgeklärten" Menschen ein selbständiges und in sich ruhendes Sich-verhalten zur Welt, ja sogar in mancher Hinsicht ein Selbst-schaffen der geistigen Inhalte. Für Plato — der dieselbe Behauptung der antiken Aufklärung vor Augen hat und gegen sie polemisiert — ist es wesentlich Hingerichtetheit auf ein in sich Vollkommenes, Wahres, Gutes und Schönes, von dessen Dasein es durch sein eigenes Streben Zeugnis ablegt. Sein Wissen vom Absoluten ist „ein Wissen aus dem Mangel heraus, ... eine Sache der Sehnsucht, die im Entbehren weiß, was ihr fehlt, und die auch im Finden noch das Erfüllende als das lange Vermißte erkennt" (202).

Dieses „erotische" Argument (281) ist für Plato ausschlaggebend und es ist für ihn der grundlegende Beweis für die Existenz des Absoluten vor allen aus dem reinen Denken geschöpften Beweisgängen. Darin liegt (scheinbar) die Schwäche des Platonismus; denn „bei uns spricht der Wunsch — das Zeugnis menschlicher Bedürftigkeit — an sich schon dafür, daß der Gedanke, der ihm entspringt, falsch ist" (281). Wir urteilen aber so aus der Voraussetzung der Souveränität und Selbstgenügsamkeit des denkenden Subjekts heraus, einer willkürlichen Annahme der modernen Aufklärung (vgl. 100—101, 107—113, 194). Wenn Plato demgegenüber das Angewiesensein auch des denkenden Selbst auf etwas außer und über ihm betont, unterliegt er nicht einem naiven Realismus, sondern er unterzieht im Gegenteil unsere Auffassung einer berechtigten Kritik und erkennt damit tiefer, als es die moderne Philosophie je getan hat, die wahre Seinsstellung des denkenden Wesens selbst (8, 194, 282).

Das Eigenartige am platonischen Eros ist, daß durch ihn der Mensch nicht gänzlich einem „Etwas außer ihm" verfällt, wie es bei den übrigen antiken Göttern der Fall ist, die den Menschen übermächtig einnehmen (9—14). Vielmehr ist es die erwachte menschliche Selbständigkeit selbst, das über die Sichtbarkeit und über das „Pathos" erhebende Denken, das ihn hier leitet. Insofern fühlt sich Plato — dem alten Heidentum und selbst den wesentlich irrationalen Mysterienkulten gegenüber — der Aufklärung verwandt (61, 148). Nicht ein Gott außer ihm, sondern das eigene denkende Streben in ihm ist der Eros. Darum „wirkt die Göttlichkeit des Eros weniger beugend als

die der alten Götter" (20). Und doch ist der Eros nicht bloß eine „Personifikation" des menschlichen Strebens. Denn die Güter, die er verleiht, die unendliche Annäherung an das nie erreichte, aber in jedem Streben „gemeinte" Ewige und Vollkommene gibt sich der Mensch nicht aus seiner eigenen bedürftigen Natur heraus; Eros verleiht sie ihm. Aber Eros ist nicht das Gut selbst, zu dem er hinführt, wie die alten Götter, die selbst auch das geben, wozu sie den ihnen Verfallenen führen (148). Darum ist er kein Gott, sondern nur ein Dämon, Diener und Mittler des wahren Schönen und des unveränderlichen Seins. „Die ‚Herabsetzung' des Eros ist ein Akt der Anerkennung wahrer Göttlichkeit" (149). Insofern ist der, den Eros beherrscht, schon aus der Welt herausgehoben in eine geistige Jenseitigkeit (151—153) und der Rahmen des Heidentums ist durchbrochen. Eros ist „Leidenschaft", wie die antiken Götter, insofern er Abhängigkeit ist; aber er ist „befreiende Leidenschaft" (32), da er den Menschen durch das ihm eigene, nicht kosmische, sondern rein geistige Streben aus der Welt herausführt. (Mit vollem Recht wird das angebliche Heidentum Platos gegenüber der George'schen Deutung geleugnet: Anm. 50 zu S. 279.) Die Analogie zwischen Eros und Gnade, die S. 154 nur angedeutet wird, hätte sich noch weiter verfolgen lassen, wenn der Verf. nicht Gnade gerade vom protestantischen Standpunkt aus zu einseitig als „Verzeihung" gefaßt hätte und zu wenig als von Gott geschenkte, zu Gott führende, treibende Kraft (ebenso 180).

Schon diese kurze Skizze zeigt, einen wie bedeutenden, nicht hoch genug zu schätzenden Beitrag nicht bloß zum historischen, sondern insbesondere zum aktuell-philosophischen Verständnis des Platonismus dieses Buch liefert. Es zeigt, daß der Platonismus gerade dort steht, wo die Verbindung zwischen der modernen „Lebensphilosophie" und der Philosophie im alten Sinn zu suchen ist, zugleich mit der Überwindung des „Souveränitätsanspruches", den auch noch das „existentielle Denken" stellt. Es zeigt zugleich, in welchem ganz konkreten (und nicht nur kritischen) Sinne der Platonismus eine Überwindung des Heidentums, ein sich Durchringen zur Erkenntnis des „wahren Gottes" gewesen ist. Es sind auch viele wertvolle Deutungen und Anregungen zur Einzelinterpretation gewisser Stellen darin enthalten, wenn man auch z. B. die Ausführungen über die Kritik Platos an der Dichtung als nicht ganz überzeugend bezeichnen könnte. Ähnliches gilt von der Darstellung der Stufenfolgen in der Durchführung der drei Bestimmungen des Ideell-Schönen (nicht vergänglich, nicht relativ, nicht inhaerierend: 201—207) in den Sphären der sichtbaren Schönheit, der Seele, der „Wahrheiten" und des „Schönen selbst". Das ist wohl zu schematisch gesehen. Endlich erscheint die Beziehung der Frage des Verhältnisses von Komödie und Tragödie auf das Philosophieren selbst als etwas gezwungen und künstlich. E. von Ivánka.

Le Blond, J. M., Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne (Bibl. d'hist. de la philos.). gr. 8° (XXXI u. 454 S.) Paris 1939, Vrin. *Fr* 60.—.

Jede Zeit und Philosophie hat Aristoteles in ihrer Weise gesehen, die spätgriechische und hellenistische Philosophie, das Mittelalter, die Philosophie der Neuzeit und Gegenwart. Die geschichtliche Philosophiebetrachtung ist abhängig von der philosophischen Situation, aus der heraus sie erfolgt. Darum ist die Aristoteleserklärung nicht

eine rein historische, sondern wesentlich auch eine systematisch-philosophische Angelegenheit, die den zugrunde liegenden philosophischen Standpunkt spiegelt.

Das vorliegende systematisch orientierte und von der großen historischen Forschung der Vergangenheit und Gegenwart reich befruchtete Werk, das in seinem ersten Teil die Wissenschaftstheorie des Organon und im zweiten die Forschungsmethode der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles untersucht, weist auf dem langen Wege seiner umfangreichen, in vielen Einzeluntersuchungen durchgeführten Betrachtung immer wieder auf ernste Begriffsverwechslungen, Zweideutigkeiten, fehlende Unterscheidungen, Inkohärenzen, Aporien und Widersprüche in den aristotelischen Gedanken hin und spricht am Schluß das harte Urteil aus: „Variété, souplesse, allant jusqu'aux contradictions sereines, — voilà sans doute l'impression dominante qu'on emporte de la lecture d'Aristote. En dépit de certains terms uniformes, de distinctions de coupe identique ramenée avec persévérance, aussi bien dans les ouvrages logiques, que dans les traités de Métaphysique ou de biologie, — il est difficile de dégager de cette oeuvre un *système* rigoureusement cohérent" (432). Gegen ungefähr alle Grundbegriffe wird der Vorwurf erhoben, sie seien mit Mehrdeutigkeiten behaftet, so daß die aristotelische Philosophie auf fundamentalen Aquivokationen ruhe.

Die Wissenschaftstheorie weise mehr als *eine* Verwirrung in wesentlichen Punkten auf, u. a. das Schwanken im Gebrauch des καθόλου, das bald im Sinn streng absoluter Wesensallgemeinheit und bald im Sinn empirisch komparativer Tatsachenallgemeinheit angewandt sei — vgl. hierzu Kant, Kritik der reinen Vernunft B 4 —, den Mangel an Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen des Terminus „notwendig", der so schlecht definiert sei, daß er sich von der materiellen Notwendigkeit bis zu der vom Zweck ausgeübten Anziehung erstrecke, die ständige Verwechslung von äußerer Ursache und innerem Formalgrund, die Aquivokation im Begriff der Induktion, der einen wesentlich verschiedenen Sinn habe bei der Begriffsbildung und im Schlußverfahren, das Schwanken hinsichtlich der Anzahl der Prinzipien, die bald als kleiner und dann wieder als beträchtlich größer angegeben werde, das Schwanken über die Natur der ersten Ursache, die Unklarheit in der Auffassung der Wissenschaft, die einmal aus langen, auf sehr wenige und allgemeine Erfahrungen gestützten Schlußketten bestehe und dann wieder aus unablässig wiederholten, möglichst genauen Erfahrungen, die durch die Syllogismen nur klar formuliert werden könnten; Aristoteles entscheide sich nicht eindeutig für die eine oder andere der beiden Wissenschaftsauffassungen, und was noch erstaunlicher sei, er scheine den Gegensatz zwischen beiden Auffassungen nicht rein durchzuführen. Die verwickelte Problematik der Dialektik und ihre vielfältige Beziehung zur Wissenschaft sei ihm nicht zum vollen Bewußtsein gekommen. Ja, selbst über die Natur des intellektuellen Aktes, über das Urteil und den Sinn des Urteils-„ist" werde die letzte Klarheit vermißt. Aristoteles sei nicht dazu vorgedrungen, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Sein" zu ordnen und unter sich zu vereinigen, und das habe ein fundamentales Dunkel in seiner Wissenschaftstheorie zur Folge. Begriff und Definition seien verwechselt, wobei Aristoteles seine eigene Erklärung vergesse, daß man in der Untersuchung der Definition nur zu einer πίστις komme, die im Bereich der *Meinung*

bleibe: „Brusque transmutation des valeurs, qui modifie tout l'aspect et toute la portée de la science aristotélicienne et la fait reposer sur une équivoque fondamentale" (275).

Die Unterscheidung zwischen Materie und Form wird mit G. Rodier als ein Gedankengebilde (un artifice de la pensée) bezeichnet. Nur uneigentlich und künstlich „teile man die Dinge in Gattung und Differenz, Materie-Form und Ursache-Wirkung ein"; das sei keine Vervollkommnung des die ungeteilte Essenz darstellenden Begriffs, sondern eine Erniedrigung der wahren und eigentlichen Erkenntnis für die Bedürfnissse des discursus (278). Materie und Form gelten vom *Sein* und nicht vom Werden, sie seien statische und nicht dynamische Prinzipien. Die Termini „Prinzip" und „Akt" seien mehrdeutig. Das Wort „Akt" werde sowohl statisch als *Vollkommenheit* wie auch dynamisch als *Tätigkeit* genommen. Die Behandlung des Aktes als eines im Grunde homogonen Begriffs, diese Nichtbeachtung des Ineinandergreifens vitalistischer und künstlicher Schemata sei der tiefste Grund für die Aporien in den Begriffen des Bewegers, der Form und des Zweckes. Daher zum großen Teil rühre die Unbeständigkeit in der Unterscheidung der Ursachen (430).

Die Aufzählung der dem Aristoteles vorgeworfenen Begriffsverwechslungen bricht hier ab. Sie geht im vorliegenden Buch im einzelnen noch viel weiter, ohne jedoch grundsätzlich neue Gesichtspunkte zu eröffnen. Ihrerseits entstammen die erhobenen Bedenken nicht der wesentlich von Aristoteles abweichenden Gedankenwelt der modernen Philosophie, vielmehr sind es Erwägungen, die im wesentlichen *innerhalb* der aristotelischen Philosophie vollzogen werden.

Bekannt ist, daß die Philosophie des Aristoteles sowohl in ihren Grundlagen wie auch in einzelnen Teilen des Ausbaues Lücken aufweist und durch die Scholastik, vor allem durch Thomas von Aquin wichtige Ergänzungen erfahren hat, die ihrerseits ganz aus dem Geist der aristotelischen Philosophie heraus erfolgt sind. Wenn aber die Mängel dieser Philosophie so fundamental und zahlreich wären, wie das vorliegende Buch meint, wäre es gewiß schwer zu verstehen, daß Aristoteles seine gewaltige, Jahrhunderte, ja selbst Jahrtausende umspannende Bedeutung erlangt hätte.

Zuzugeben ist, daß Aristoteles den wesentlichen Unterschied der empirischen und apriorischen Erkenntnis nicht klar bestimmt — vgl. C. Nink, Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 84 f. Anm.; J. de Vries: Schol 14 (1939) 100 f. — und die Prinzipienlehre nicht systematisch entwickelt hat. Daß das auf viele Punkte seines Systems und insbesondere seiner Wissenschaftslehre einwirken muß, ist unvermeidlich. Anderseits sind aber im vorliegenden Werk wesentliche Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie in ihrem Sinn verfehlt, so daß infolgedavon recht viele Einwände nicht zum wahren Sinn des aristotelischen Gedankens vordringen. An erster Stelle gilt das vom Wesen der vom Nus vollzogenen intellektuellen Erkenntnis und ihrem Verhältnis zur Erfahrung. Das Buch wird der Leistung des Nus, der, im Unterschied von der Sinneswahrnehmung, das Objekt nicht bloß einfach hinnimmt, sondern in seinem inneren logisch-teleologischen Gehalt und Aufbau, in den das Objekt innerlich konstituierenden Prinzipien erfaßt, nicht gerecht. Es muß darum das Wesen der Prinzipien- und Individualerkenntnis, den Sinn der Abstraktion, der genera und species, die Bedeutung des intellectus agens, die Möglichkeit des Fortschritts

in der Wesenserkenntnis, den Sinn der der Wesenserkenntnis eigentümlichen Vorerkenntnis, das Wesen und die Erkenntnisweise der apriorischen Formen und Grundsätze, den inneren Zusammenhang von Logik und Metaphysik, logischer und realer Möglichkeit und Notwendigkeit verkennen. Es ist derselbe Punkt, an dem angefangen von Straton physicus, dem zweiten Nachfolger des Aristoteles im Lehramt und in der Leitung der peripatetischen Schule, so oft im Laufe der Philosophiegeschichte das Mißverständnis eingesetzt hat. Auffallend ist, daß die besten Aristoteleskommentare, diejenigen des hl. Thomas von Aquin, nur einigemale und zwar in ganz unwesentlichen Punkten herangezogen sind. Gerade diese hätten in der Frage nach dem Wesen der intellektuellen Erkenntnis (und in vielen anderen Fragen) zu einem tieferen Verständnis der aristotelischen Gedanken führen können, so daß die innere Haltung des Buches eine wesentlich andere geworden wäre.

In innerem Zusammenhang mit der Verkennung der ursprünglichen Leistung des Intellekts stehen viele andere Mißverständnisse. So bleibt unbeachtet, daß Potenz und Akt, Materie und Form bei Aristoteles ihrem ursprünglichen Sinn nach nicht Seiende, sondern innere, das kontingente bzw. materielle Seiende konstituierende Prinzipien sind, daß die Finalität nicht erst dem Lebendigen, sondern ausnahmslos jedem Seienden wesentlich ist, daß die Materie naturhaft auf die Form hingeordnet ist und in diesem Sinne nach ihr strebt, daß die ἐνέργεια erste Vollkommenheit des Seienden ist und naturnotwendig das Wirken zur Folge hat. Verkannt ferner wird, daß *jeder* Satz relational und jedem Urteil die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat wesentlich ist, daß das „ist" immer ein *Verhältnis,* nämlich die Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis primus oder secundus besagt, immer also auch die Beziehung auf das mögliche oder wirkliche Dasein des im Urteil ausgesagten Sachverhalts einschließt. Es ist hier nicht der Ort, diese und die andern innerlich hierher gehörigen Lehrstücke positiv zu begründen; verwiesen sei auf das Buch des Referenten: Sein und Erkennen, wo aus dem Geist der aristotelischen Philosophie heraus der Versuch einer eingehenderen Begründung und weiteren Zurück- und Durchführung der Grundbegriffe und -sätze gemacht ist. Geist und Wesen der aristotelischen Philosophie sind wesentlich anders, als sie im vorliegenden Buch erscheinen.

C. Nink S. J.

Rahner, K., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. gr. 8° (XVI u. 296 S.) Innsbruck 1939, Rauch. *M* 8.40; geb. *M* 9.60.

Dieses Werk ist ohne Zweifel eines der bedeutendsten Bücher, die in den letzten Jahren zur scholastischen Philosophie erschienen sind. Fern von allem unlebendigen Wiederholen überlieferter Lehrstücke, sucht der Verf. zu einem tieferen und ganzheitlicheren Verständnis der thomistischen Erkenntnismetaphysik vorzudringen und diese dadurch als Antwort auf die neuzeitliche Frage nach dem Menschen und seinem Sein in Welt und Überwelt zu erweisen. Auf eine vereinfachende Formel gebracht, könnte die Absicht des Buches etwa so umschrieben werden: Das „In-der-Welt-Sein", in das Heideggers Existenzphilosophie den Menschen hineinbannt, soll — bei aller Anerkennung seiner grundlegenden Bedeutung — durch das (im Sinne Maréchals gedeutete) Unendlichkeitsstreben des Geistes überstiegen werden, oder besser: als schon immer über-

holt dargetan werden. Und diese Metaphysik der menschlichen Erkenntnis soll zugleich durch eine mit Heideggerscher Auslegungskunst betriebene Thomasdeutung als innerster, wenn auch vielfach noch unausgesprochener Sinn der thomistischen Erkenntnismetaphysik aufgedeckt werden.

Die Untersuchung nimmt ihren Ausgang von dem Artikel der Summa, der die Notwendigkeit einer „Hinwendung zum Phantasma" für die menschliche Verstandeserkenntnis lehrt (1 q. 84 a. 7). In einer vorläufigen Auslegung dieses Artikels (3—33) wird der Umkreis der Fragen abgesteckt, um die es geht. Letztlich handelt es sich um die Frage, wie Metaphysik möglich ist für ein geistiges Erkennen, das selbst als solches nicht anschaulich, sondern auf eine nur sinnliche Anschauung angewiesen ist. Im 1. Kap. des Hauptteiles (35—47) werden dann die Grundlagen gelegt, auf denen die folgende Behandlung des ganzen Fragenkreises beruht. Das ist zunächst die unleugbare Erfahrungstatsache, daß der Mensch sich einerseits durch die Anschauung auf die Welt verwiesen sieht, anderseits doch über die Welt hinaus nach dem Sein im ganzen fragt. Daneben tritt von Anfang an eine bestimmte metaphysische Auffassung vom Wesen des Erkennens. Erkenntnis ist ursprünglich „Beisichsein" des Seins, erst abgeleitererweise „Bei-anderm-Sein"; das Sein ist von sich aus seiner selbst bewußt; nur dadurch, daß es sich an das „andere", an die Materie, verliert, kann es überhaupt ein nicht-erkennendes Seiendes geben. Wie ist aber eine Erkenntnis innerlich möglich, deren erster Gegenstand das „andere" ist?

Dies ist nur möglich durch eine Sinnlichkeit als hinnehmende (und darum stoffgebundene) Erkenntnis. Ihrer Klärung gilt das 2. Kap. (48—78). Auch in der Sinnlichkeit muß der Satz, daß Erkennendes und (als erster Gegenstand) Erkanntes dasselbe sind, sich bewahrheiten. Und doch soll der erste Gegenstand das andere sein. Diese sich anscheinend widersprechenden Forderungen sind nur dadurch miteinander vereinbar, daß der äußere Gegenstand selbst in das Medium der Sinnlichkeit hineinragt; das geschieht durch die species sensibilis, die nichts anderes ist als „der Selbstvollzug des Gegenstandes im Medium der Sinnlichkeit" (55); denn wie nach Thomas alle Körper ihr formhaftes Sein im Medium der Luft ausbreiten, so auch in den Sinnesorganen. Soll aber diese species bewußt werden, so muß sie selber (nicht eine auf Grund der Sinnesaffektion nachträglich gebildete species expressa) vom sinnlich Erkennenden dadurch als eigene aufgenommen werden, daß sie zugleich von ihm selbst entsprechend seiner höheren Seinsmächtigkeit erwirkt wird. So ist dann dieselbe species zugleich Bestimmung des Erkennenden wie des Erkannten. In diesem Sinn vertritt Thomas einen unmittelbaren Sinnesrealismus. Im folgenden werden dann Raum und Zeit als das „Apriori" der Sinnlichkeit dargelegt. Der Gemeinsinn, dem die einzelnen Sinne entspringen, ist von vornherein auf den Horizont des Räumlich-Zeitlichen ausgerichtet.

Die Sinnlichkeit bleibt aber ganz an das andere hingegeben, sie kann es nicht als Gegen-stand sich gegenüberstellen und darum auch nicht das eigene Subjekt von dem andern loslösen und so die „Rückkehr zu sich selbst" vollenden. Diese Loslösung und Rückkehr geschieht erst in der „Abstraktion" des Verstandes, die im 3. Kap. (79—168) behandelt wird. In ihr löst das Subjekt das Allgemeine vom konkreten Diesda los und stellt sich selbst da-

durch bewußt dem „Diesda" gegenüber; insofern die abstractio also wesentlich auch das Gegenüberstellen des materiellen einzelnen besagt, ist sie „conversio ad phantasma". Die „species intelligibilis", durch die das Allgemeine erkennbar ist, darf aber nicht als eine vom Phantasma getrennte Erkenntnisform, gleichsam als eine Verdoppelung des qualitativen Inhalts der species sensibilis auf höherer Stufe, gedacht werden; vielmehr wird durch das Wirken des tätigen Verstandes im Phantasma selber die allgemeine Form vom Diesda abgehoben, wie ja auch die Grundformel für die Tätigkeit des intellectus agens lautet: facere intelligibilia potentia intelligibilia actu. Dieses Abheben besteht darin und nur darin, daß die Form als durch das Diesda begrenzt (coarctata) und dadurch als über das Diesda hinausragend erkannt wird. Voraussetzung dafür ist aber, daß der intellectus agens (in einem „excessus") von vornherein schon über das Konkrete hinaus ist, in einem „Vorgriff" nicht nur auf Raum und Zeit und damit auf Welt überhaupt, sondern auf die unbegrenzte Weite des „esse". Da dieses esse der dritten Stufe der Abstraktion angehört, ist diese dritte Stufe Bedingung der Möglichkeit der ersten und zweiten Stufe. Die Abstraktion des Seins kann aber nicht als ein Weglassen von Bestimmungen des konkreten Gegenstandes aufgefaßt werden, sonst bliebe auch sie im kategorialen Bereich. Vielmehr bedeutet sie das Hineinbilden des esse, das der tätige Verstand als sein Apriori in sich trägt, in den konkreten Gegenstand; in diesem Sinn wird das „Erleuchten" der Phantasmata gedeutet; das „Licht" des intellectus agens, das innerlich konstituierend in das intelligibile actu eintritt, ist eben das Sein. Diese abstractio als illuminatio geschieht im Urteil. Darum ist die dritte Abstraktionsstufe nicht im rein vorstellenden Verstandesakt (apprehensio) zu erreichen, sondern nur im Urteil. Und da die dritte Stufe Voraussetzung auch der ersten und zweiten ist, ist überhaupt das Urteil das erste; der allgemeine Begriff wird erstlich im Urteil gebildet. Da das Urteil aber nur in Kraft des Vorgriffs auf das Sein in seiner Unbegrenztheit möglich ist, bedeutet es stets eine Mitbejahung des absoluten Seins, d. h. Gottes, und diese Mitbejahung ist Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis von Welt (vgl. 116, 126—129, 160 f., 283 f., 289).

Damit ist der Höhepunkt erreicht. Das folgende 4. Kap. (169 bis 280) dient der weiteren Klärung der andern Seite der Abstraktion, der conversio ad phantasma. Ihre und damit der Abstraktion Möglichkeit ist vor aller bewußten Tätigkeit in jener ursprünglichen „conversio ad phantasma" begründet, die darin besteht, daß der menschliche Geist selber durch die naturalis resultatio die Sinnlichkeit aus sich entspringen läßt, um sich so den Zugang zur Welt zu eröffnen und damit zu sich selbst zu kommen. Dieses Hervorgehen der Sinnlichkeit aus dem Geist wird besonders deutlich in dem thomistischen Lehrstück der „cogitativa", die gleichsam eine Fortsetzung des Geistes in die Sinnlichkeit hinein ist. Immer wieder greift R. den mit dem Namen cogitativa angedeuteten Fragenkreis auf (vgl. 171, 194 ff., 215 ff.); trotzdem müssen wir gestehen, daß uns nicht ganz klar geworden ist, was nun eigentlich die Aufgabe der cogitativa sein und wie sie gegen den intellectus agens abgegrenzt werden soll; die Darlegungen von *J. B. Lotz* in Schol 14 (1939) 330 f. scheinen uns hier weiter zu führen. Weit ausholend behandelt R. dann die Frage, wie die species intelligibilis außer dem esse, das der Geist von sich aus beibringt, noch die

spezifische Wesenheit der Dinge enthalten könne, ohne daß damit eine passive Bestimmung des Geistes durch das Stoffliche gegeben sei. Zur Lösung der Frage wird in breiten, recht subtilen Ausführungen im Anschluß an Thomas eine spekulative Theorie der innerweltlichen Wirkursächlichkeit geboten. Aus ihr ergibt sich für R. als Lösung der Frage, daß letztlich der Geist selbst das Phantasma erwirkt und so von seiner Freiheit her in sich bestimmt ist, logisch bevor er das Phantasma aufnimmt (278). Das bleibt indes schwer verständlich.

Der kurze Schlußteil (281—296) faßt zusammen, was sich aus den Untersuchungen über die Möglichkeit der Metaphysik auf dem Boden der imaginatio ergibt. Metaphysik ist möglich als transzendentale Reflexion auf das, was in der Erkenntnis der Welt mitbejaht wird; diese Reflexion auf das, was Metaphysik möglich macht, ist schon selber Metaphysik und im Grunde schon das Ganze, was menschlicher Metaphysik zugänglich ist.

Das sind einige Hauptpunkte aus der Fülle dessen, was dieses überaus anregende und mit ungewöhnlicher spekulativer Kraft geschriebene Buch bietet. Sein ganzer Reichtum kann sich nur persönlichem Studium erschließen. Manche oft nur zu formelhaft weitergegebenen thomistischen Lehrstücke erscheinen, in die großen Zusammenhänge der gekennzeichneten Fragenkreise hineingestellt, in überraschend neuem Licht. Hingewiesen sei z. B. auf die Bemerkungen über die reflexio ad phantasma (199), die intentio (246, 268 ff.), die causalitas mutua (260), die Kategorien (291 ff.). Hoffentlich bleiben so manche Anregungen, die das Buch gibt, nicht deshalb ungenutzt, weil sie wegen des Fehlens eines Sachweisers in den langen, für das Auge wenig gegliederten Abschnitten verschwinden. Man möchte es wirklich wünschen, daß dieses Werk die Beachtung fände, die es verdient, nicht im Sinn einer blinden Übernahme seiner Thesen, wohl aber in lebendiger Auseinandersetzung mit seiner Methode und seinem überaus reichen Ideengehalt.

Um nun auf einige Punkte im besondern einzugehen, so sei zunächst noch einmal auf die Darlegungen über die Sinneserkenntnis hingewiesen. R. ergänzt und berichtigt hier die Darstellung der thomistischen Lehre, die *G. Siewerth* gegeben hatte (vgl. Schol 10 [1935] 109 f.). Gegen R.s „unmittelbaren" Realismus haben wir nichts Wesentliches einzuwenden, zumal nicht nur die Bewußtheit der species, sondern sogar ihr Erwirktsein durch den aufnehmenden Sinn anerkannt wird; nur scheint uns ein solcher Realismus eher den Namen eines „mittelbaren" zu verdienen. Die species, die ein Körper im Medium der Sinnlichkeit wirkt, ist eben doch weder der Körper selbst noch ein seinem eigenen numerisch identisches Akzidens — sonst kämen wir entweder zu einer Art Allgegenwart aller Körper oder zu der seltsamen Vorstellung, daß sich die Akzidentien eines Körpers außerhalb ihrer Substanz ausbreiten. Zum Überfluß bringt R. selbst (62) einen Thomastext, der diese Identität ausdrücklich ausschließt: Non est intelligendum, quasi agens (das sensibile) influat in patiens (den sensus) eandem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem (Quodl. 8 a. 3).

Auch die Auffassung der species intelligibilis als des Sichtbarwerdens des intelligiblen Gehaltes im Phantasma selbst scheint uns sehr bemerkenswert. Wir sagten schon bei Gelegenheit unserer Besprechung des Werkes von *G. Rabeau* (Schol 14 [1939]

414 f.), daß dessen Untersuchungen in die gleiche Richtung weisen. Anderseits scheint uns Rahner zu ausschließlich die Allgemeinheit der species zu berücksichtigen. Die Texte, in denen Thomas die intellektuelle Erfassung als „intus legere" und Wesenserkenntnis kennzeichnet, sind nicht genug beachtet. Die erste Wirkung der „Erleuchtung" des Phantasmas ist u. E. nicht die Erfassung der Washeit als einer allgemeinen, sondern die wesenhafte Erfassung der Washeit überhaupt (vgl. de Vries, Denken und Sein 75—78).

Auch sonst ist die Thomasdeutung nicht immer gleich glücklich. Wie bewundernswert sie in vielen Punkten ist, anderswo erscheint sie gewaltsam, und man wird den Eindruck nicht ganz los, als werde eine vorher bereits fertige Theorie nur nachträglich durch einige Texte als thomistisch „bewiesen". Sonst wäre z. B. die Auffassung von der Priorität des Urteils vor der begrifflichen Erfassung (apprehensio) und von der Unmöglichkeit, das Metaphysische überhaupt in der begrifflichen Erfassung zu erreichen, schwer verständlich. Sagt doch Thomas ausdrücklich, daß das ens das erste ist, „quod cadit in apprehensione", und daß sich auf diese „ratio entis" die ersten Prinzipien „gründen" (S. th. 1, 2 q. 94 a. 2). Freilich wird man zugeben müssen, daß die bloße „abstractio totalis" nicht zum transzendentalen Seinsbegriff führen kann. Aber Thomas kennt auch eine „abstractio formalis", durch die die Form und doch so wohl auch die „Form der Formen", das Sein, von der Materie gelöst wird. Wenn R. das Sein als das Apriori des Verstandes auffaßt, so dürfte das dem Phantasma gegenüber richtig sein. Aber kann das erste Erfassen des Seins ein *Hineinbilden* eines apriorischen Elementes in das Sinnenbild sein? Muß nicht die ursprüngliche Seinserkenntnis vielmehr ein *Vorfinden* des Seins eines Seienden sein, eben das Erfassen des eigenen Seins, das in der Rückkehr des Geistes zu sich selbst gegeben ist? Jedenfalls ist nur von diesem Haben des Seins *selber* her die Zuerteilung des Seins*begriffs* an das andere kritisch zu rechtfertigen.

Mag nun der Seinsbegriff ursprünglich das Apriori des Verstandes sein oder aber durch formale Abstraktion aus der Erfahrung des eigenen Seins gewonnen werden, jedenfalls fragt sich: Welches ist sein Inhalt? Nach R. wäre es von Anfang an das Sein in seiner Ungegrenztheit, in dem irgendwie das absolute Sein erfaßt ist. Und weil nun, wie richtig gesehen wird (110 f.), jedes Urteil letztlich auf Sein geht, wird geschlossen, in jedem Urteil werde das absolute Sein mitbejaht. Dieser Punkt erregt am meisten Befremden. Tatsächlich *sieht* unser erster Begriff des Seins (esse) gewiß in formaler Abstraktion vom begrenzenden Sosein *ab;* aber deshalb *leugnet* er noch nicht die Grenzen, besagt also noch nicht Unendlichkeit. R. scheint auch nicht an die bestimmte, göttliche Unendlichkeit zu denken. Das Sein ist ihm „zwischen nichts und unendlich oszillierend" (114), es hat gleichsam eine schwebende, unbestimmte Unendlichkeit; im Grunde meint R. wohl dasselbe wie *J. B. Lotz,* der von einem „ursprünglich leeren Seinshorizont" spricht (Schol 14 [1939] 340 f.). Müßte hier nicht zwischen logischer Unendlichkeit (Allumfassendheit) und realer Unendlichkeit (Fülle aller Vollkommenheit) deutlicher unterschieden werden? Die letztere ist wohl weder als bestimmte, göttliche Unendlichkeit noch in Form der schwer faßbaren „schwebenden" Unendlichkeit unmittelbar im ersten Seinsbegriff eröffnet. Eher ließe sich das von der logischen Unendlichkeit sagen: Da-

durch, daß irgend ein Seiendes als Seiendes erfaßt wird, ist es in einen allumfassenden Zusammenhang hineingestellt, der letztlich auch Gott mitumfaßt und nur insofern möglich ist. In diesem Sinn ist vielleicht die „Mitbejahung Gottes" gemeint. Freilich blieben auch dann noch zwei Fragen: 1. Ist die Erfassung dessen, daß der Gegenstand im alles umfassenden und darum letzten Zusammenhang steht, als solche wirklich Bedingung der Geltung jedes Urteils? 2. Wird der gemeinte Sachverhalt durch den Ausdruck „einschließliche Bejahung Gottes" passend bezeichnet? Wenigstens das zweite bezweifeln wir sehr. „Bejahung", auch „Mitbejahung", besagt nun einmal ein bewußtes Verhältnis zum Bejahten; ein solches fehlt aber gerade gegenüber dem göttlichen Sein als solchen. Würde der Ausdruck nur gelegentlich einmal als gewagte Wendung gebraucht, so würde niemand daran Anstoß nehmen; aber wenn er, wie bei R., geradezu als eine Hauptthese erscheint, ist es einigermaßen begreiflich, wenn es zu Mißverständnissen kommt.

Die Hauptleistung des Buches bleibt übrigens durch diese Einwände unberührt. Das ist die aus tiefem Verständnis der thomistischen Grundgedanken erwachsende Aufdeckung der bei Thomas zumeist verborgenen Metaphysik des menschlichen Geistes, die ausdrückliche Sichtbarmachung der Art, wie Thomas das Zusammenwirken von Geist und Sinnlichkeit aus dem Wesensbau des Menschen letztlich begreifbar macht. Selbst wenn man die thomistische Lehre von der Einheit der Wesensform und der völligen Unbestimmtheit der Materie nicht für so selbstverständlich hält wie R., wird man die Bedeutsamkeit dieser Tiefenschau nicht verkennen. Nur wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Ausgestaltung der metaphysischen Theorie dort, wo ihre Auswirkungen ins bewußte Leben hinein verfolgt werden (Urteil, Bejahung, auch „Mitbejahung" sind doch wohl bewußte Vorgänge!), auch mit der Erfahrungswirklichkeit wieder in Fühlung gebracht worden wäre, wie es doch auch der aristotelischen Denkart des hl. Thomas nur entspricht. Dann wäre vielleicht die Gedankenführung weniger geradlinig rein spekulativ geblieben, hätte aber wohl mehr dem Wesensgesetz menschlichen Denkens entsprochen, das R. selbst als „Geist in Welt" so trefflich gekennzeichnet hat. Muß nicht menschliches Philosophieren, soll es vor Irrungen möglichst bewahrt bleiben, mehr ein dialektisches Hin und Her zwischen geistgeborener Spekulation und weltzugewandter Erfahrung sein denn ein unbekümmertes Zuendedenken rein apriorischer Sätze? In der Hintansetzung der Erfahrung, wie auch des der Denkrichtung des Verf. weniger entsprechenden neueren Schrifttums (es ist z. B. doch nicht alles, was gegen Maréchal geschrieben wurde, einfach belanglos!) liegt unseres Erachtens methodisch die Schwäche des Buches, wie in der spekulativen Kraft und Tiefe seine Stärke liegt.

J. de Vries S. J.

Hessen, J., Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. gr. 8° (240 S.) München 1939, Reinhardt. *M* 4.80; geb. *M* 6.50.

„Platonismus" ist hier nicht im Gegensatz zum Aristotelismus gemeint, sondern allgemein als das philosophische Denken, wie es vom Griechentum her in die abendländische Kultur eingegangen ist; „Prophetismus" meint die biblische Geisteswelt; die Namen sind gewählt, weil die beiden Geisteswelten nach der Meinung des Verf.

in Plato bzw. den Propheten ihren bezeichnendsten Ausdruck gefunden haben. Daß beide Welten Ewigkeitswerte in sich bergen, auf die wir nie verzichten können, wird nachdrücklich betont. Anderseits scheinen die beiden Geisteshaltungen und die durch sie ausgeprägten Gottes-, Welt- und Menschenbilder in einem Spannungsverhältnis, ja in vielen Punkten in schroffem Gegensatz zueinander zu stehen; diese Gegensätzlichkeit soll durch die Entfaltung der beiden Geisteswelten im 1. Teil des Buches im einzelnen dargetan werden. Es stehen sich nach H. gegenüber: Griechischer Intellektualismus und biblischer Voluntarismus, Gottesbeweis und Gotteserfahrung, statisches und dynamisches Gottes- und Weltbild, Vorrang des Allgemeinen und darum der Natur und Vorrang des Einzelnen und darum der Geschichte, Vorrang des Logos und Vorrang des Ethos usw. Der 2. Teil behandelt dann die vorzüglichsten Versuche einer Synthese (Augustin, Thomas v. Aquin) und den Kampf um die Möglichkeit und das Recht der Synthese, wie er in Luthers Kampf gegen die Schultheologie, in Hirschers Ablehnung scholastischer Spekulation, in Tyrrells Minderbewertung der Dogmen, schließlich in K. Barths und der dialektischen Theologie Feindschaft gegen den Idealismus hervortritt. Obwohl der Verf. die Philosophie-Feindlichkeit, die sich in diesen Richtungen vielfach geltend macht, nicht teilt und auf eine Synthese zwischen Platonismus und Prophetismus nicht verzichten will, so richtet sich sein Kampf doch vor allem gegen die „vorschnelle Verquickung" der beiden Geisteswelten, und sein letztes Wort ist, daß ein gut Stück des griechischen Elementes fallen muß.

Die vorschnelle, der Eigenart des Christlichen nicht voll gerecht werdende Synthese sieht H. vorzüglich in der Scholastik; über sie, Thomas von Aquin nicht ausgenommen, fallen scharfe Urteile. Wir wollen nun gewiß nicht leugnen, daß es zu Zeiten Entartungserscheinungen in der Scholastik gegeben hat, wozu vor allem das Ueberhandnehmen lebensfremder Spitzfindigkeiten zu rechnen ist; auch in der klassischen Scholastik mag man ruhig in gewissen Punkten, etwa in der einseitigen Schätzung des Allgemeinen, einen übermäßigen Einfluß des griechischen Denkens bedauern, wie es ja auch innerhalb der Scholastik nicht an Widerstand gegen solche Auffassungen gefehlt hat. Aber H.s Gesamtwürdigung der Scholastik scheint uns nun doch nicht mehr von ruhiger Sachlichkeit eingegeben. Wäre sie berechtigt, so müßte man angesichts der beständigen Empfehlung der Scholastik durch die Kirche fast annehmen, daß der Geist Gottes, „der durch die Propheten gesprochen", die Kirche Christi verlassen habe. In Wirklichkeit aber überspannt H. den Gegensatz zwischen aristotelischer Philosophie und Christentum, indem er einerseits die Irrtümer des Aristoteles als notwendige Folgerungen seiner Prinzipien hinstellt, anderseits die biblische Geisteswelt im Sinn der Religionsphilosophie Schelers und R. Ottos höchst einseitig deutet. So wird denn auch Tyrrells „prophetische Theologie" nicht ausdrücklich abgelehnt, wenn sich H. auch nicht in der Weise mit ihr gleichsetzt wie etwa der Schreiber der Seiten 47—51 in H. Mulert, Der Katholizismus der Zukunft (vgl. dazu den 1. Artikel im vorliegenden Heft). Freilich, wenn die Offenbarung, wie Tyrrell will, gar nicht göttliche Mitteilung von Wahrheiten ist, wie kann dann aus der Geisteswelt der Bibel ein „Ismus" werden, der mit dem Platonismus auf gleicher Ebene vergleichbar ist? J. de Vries S. J.

Malebranche nel terzo centenario della nascita. gr. 8° (XIV u. 380 S.) Mailand 1938, Vita e pensiero.

Geht man etwas näher die verschiedenen Beiträge dieser Malebranche-Festschrift durch, so erhält man folgenden Eindruck. Wie es bei der Reihe verschiedener Mitarbeiter und ihres Vorstoßens in die Zentralprobleme und angesichts der relativ wenigen Grundgedanken und Probleme Malebranches nicht anders sein kann, kehren die Hauptmomente mehrmals wieder: das Theozentrische, Gott der Alles- und Alleinbewirker, die Schau aller Dinge in Gott, in seinen Ideen, der Sinn dieser Ideen und des intelligiblen göttlichen Raumes, überhaupt der mystische, religiöse Zug, die Herabsetzung der sinnlichen Erkenntnis, das Ineinander von Theologie und Philosophie, vor allem auch die Gelegenheitsursachen d. h. der Okkasionalismus, trotz dessen die menschliche Freiheit aufrecht erhalten wird, ebenso das kritische Aufweisen der Unstimmigkeiten oder Widersprüche in diesem eigenartigen rationalistisch-mystischen System. Der Leser, der mit Malebranche und seiner Zeit bereits bekannt ist, empfindet das aber nicht unangenehm; im Gegenteil, er gewinnt durch dieses Kreisen um die Zentralfragen neue tiefe, weite Einsichten in seine Philosophie.

Vor allem gilt das von dem 1. Artikel: *La spiritualità berulliana e la filosofia di Malebranche* von *P. Tavecchio,* dem man den Untertitel geben könnte: Das Werden der Philosophie des Malebranche. Da sieht man klar, wie der Okkasionalismus, der Ontologismus zutiefst aus der Religiosität, der hohen Auffassung von Gott herausgewachsen ist. Dieser Beitrag wie auch andere treten damit der traditionellen, in den gewöhnlichen Lehrbüchern weitergeschleppten Auffassung entgegen, daß diese beiden Kernstücke zuletzt aus der Dynamik des Cartesianismus hervorgegangen seien. Weil Leib und Seele völlig entgegengesetzt sind, sich nicht gegenseitig beeinflussen können, deshalb, so folgere erstens Malebranche, kann die Kenntnis der Körper, des Ausgedehnten, nicht durch die Vermittlung der Sinne erfolgen; darum, so verallgemeinere er zweitens, können nicht bloß Körperliches und Geistiges nicht aufeinander wirken, sondern auch nicht Körper auf Körper, Geister auf Geister, also ist Gott der Alles- und Alleinbewirker. Trotz dieser Hervorhebung und Geltendmachung des Religiösen, im Geist des Berulleschen Oratoriums und darüber hinaus des Augustinismus, ja des Platonismus, unterbleibt indes nicht das Unterstreichen des Rationalismus, des Mathematischen, exakt Naturwissenschaftlichen, des Einflusses des Descartes.

Eine andere und doch wiederum mit dem Gesagten verwandte charakteristische Haltung des Philosophierens des Malebranche, die weniger auf einzelne, bestimmte inhaltliche Wahrheiten und Sätze geht, als seine ganze Sehart trägt, ist das Ineinander von philosophischer und theologischer Beweisführung. Dahin gehört die Berufung auf Gottes Wahrhaftigkeit und Bezeugung, um das Dasein der Körperwelt, der einzelnen ausgedehnten Substanzen zu behaupten, die angesichts ihrer Unerkennbarkeit durch die Sinne und selbst in Gott, in dem an sich nur die Idee der Ausdehnung überhaupt und erst durch die geheimnisvolle Berufung auf das „System der Gelegenheitsursachen" die konkrete Ausdehnung, der bestimmte Körper erkannt wird, ebenso wenig einen logischen Ort in der Philosophie des Malebranche haben wie in der Berkeleys. Dahin gehört auch die Tatsache der menschlichen Freiheit, für die sich der Oratorianer energisch gegen die praemotio physica einsetzt;

wenngleich das Geschöpf dem Zug zum Guten im allgemeinen, zuletzt auf Gott, nur die besondere Richtung auf ein endliches Gut geben oder im besten Fall das Wirken Gottes in der Seele stoppen kann, so ist diese Aktuierung der Freiheit doch auch ein Tun und verstößt mithin gegen das Allgemeingesetz des Okkasionalismus.

Diese Proben mögen genügen, um zu zeigen, wie die lebendig, teilweise sprühend geschriebenen, auf Sachkenntnis gründenden Beiträge als Ganzes in naturgetreuer Profilierung das an Gegensätzlichkeiten, Tiefen, Wissen so reiche Bild des eigenartigen „größten Metaphysikers Frankreichs" widerspiegeln. Dazu dient auch die *„Bibliographia Malebranchiana"* (361—380). Sie zeigt nicht bloß eindrucksvoll die literarische Fruchtbarkeit des geistvollen Mannes und die vielfache Beachtung, die er gefunden hat, sondern auch auf Grund der langen Liste der „Scritti polemici" seine stets wache Kampfesfreudigkeit. B. Jansen S. J.

Watkin, E. I., A philosophy of form. gr. 8° (XXIX u. 453 S.) London 1938, Sheed & Ward. *Sh* 8/6.

W. stellt sich entschieden auf den Boden der *philosophia perennis,* deren weiterer Entfaltung seine Arbeit gilt. Dabei weiß er sich in der Gegenwart besonders Wust und Lossky verpflichtet, wie er überhaupt der mehr platonischen Linie den Vorzug gibt. Den Inhalt seines Buches kennzeichnen die zwei aufeinander bezogenen Gedanken *Form* und *Kontemplation.* Der Verf. plante eine Studie über das Wesen, die Geltung und die Hauptarten der Kontemplation. Da sich ihm diese aber als Intuition der Form darstellte, kam er von selbst zur Metaphysik der Form. Insofern die Kontemplation völlig um die Form kreist, ist der Titel „Philosophie der Form" berechtigt. In jedem Geschaffenen unterscheiden sich Dies-sein und So-sein, worin die Zusammensetzung aus Stoff und Form zu Tage tritt. Wie die Form das Umfassende und Ewige ist, und Sein, Aktualität, Einheit, Intelligibilität und Wert verleiht, so gilt von dem Stoff in allem das gerade Gegenteil. Nun gibt es drei fundamentale Weisen menschlichen Umgangs mit den Dingen: das Tun, die vitale Einigung und die Kontemplation. Das Tun ist den beiden andern untergeordnet, weil es von ihnen ausgeht und zu ihnen hinstrebt. Die vitale Einigung bezieht sich auf das konkrete Ganze (Form und Stoff) und bedeutet eine reale Assimilation biologischer oder metabiologischer Art, wobei auch der Wille beteiligt ist. Die Kontemplation hingegen hebt die Form allein heraus, stellt sie sich ohne Assimilation als das andere gegenüber und ist damit bloße Erkenntnis. Schon zum Vollzug der Sinneserkenntnis gehört ein konkretes Erfassen der äußeren Form, die Sub-intelligenz. Erst der Geist aber kann die Form abstrahieren und zur inneren und übersinnlichen Form vordringen. Weil dabei die Form direkt erfaßt wird, spricht W. von Intuition der Form, obwohl er zugibt, daß (streng genommen) nur eine Sub-intuition vorliegt. Kontemplation besagt nichts anderes als in die Ausdrücklichkeit erhobene Intuition. Sie ist die höchste Betätigung der Vernunft; durch sie unterscheidet sich der Mensch vom Tier. Auch die vitale Einigung (Leben) wird von der Kontemplation (Licht) geführt, obgleich die letzte Sättigung erst aus der vitalen Einigung strömt. Nach ihrer Bedeutung für das menschliche Dasein gewürdigt, ist die Kontemplation der Weg der Ordnung durch die Form; sie bringt der menschlichen Persönlichkeit

und Geschichte Einheit und Freiheit und ermöglicht die organisch aufgebaute Gesellschaft. Diese allgemeinen Erörterungen werden an den vier Hauptarten der Kontemplation bewährt. Die spekulative richtet sich auf die Form als Idee und erstrebt Wahrheit. Die ästhetische wendet sich zur Ausprägung der innern Form in der äußern und kreist um die Schönheit als Glanz der Wahrheit. Die axiologische sichtet den Wert als Beziehung des Seienden durch die Form zum Streben. Die religiöse endlich (im Unterschied zur bloß metaphysischen Erkenntnis Gottes) ergreift Gott als lebendige Persönlichkeit; weil hier Form und Stoff zusammenfallen, gehen auch Kontemplation und vitale Einigung ineinander über.

Das Buch ist lebendig und ursprünglich geschaut und aus guter Kenntnis der großen Überlieferung und des modernen Philosophierens geschrieben. Allerdings wirkt sich die platonische Grundhaltung vereinfachend auf die philosophische Problematik aus. Obgleich natürlich der Form-gedanke von unverlierbarer und grundentscheidender Bedeutung ist, so ist doch das Herausarbeiten der Form schwieriger, als es bei W. zunächst aussieht. Außerdem dürfte (was damit zusammenhängt) das Materie-element nicht so als das bloß Negative in den Hintergrund gedrängt werden, wie es hier geschieht. J. B. Lotz S. J.

Fröbes, J., Tractatus logicae formalis. gr. 8° (XVI u. 417 S.) Rom 1940, Gregoriana. *L* 50.—.

Es war ein überaus glücklicher Gedanke, daß der greise Gelehrte, nachdem ihn die Umstände der Zeitlage von seiner langjährigen Lehrtätigkeit freigestellt hatten, sich daran machte, eine Logik zu schreiben, zu der er nach Anlage und Werdegang so viele günstige Vorbedingungen für die exakte, scharfe, echt wissenschaftliche Darstellung mitbrachte. Von Haus aus war seine Vorliebe bereits auf dem Gymnasium und während seiner Lehrtätigkeit in jungen Jahren die Mathematik. Mathematik und Logik aber stehen, bei aller Verschiedenheit, in engster Beziehung. Als Philosoph ging er in reifen Mannesjahren von der empirischen Psychologie aus. Jahrzehnte lang hat er sich ihr in besonderer Hingabe und mit seltenem labor improbus gewidmet. Zeuge dessen ist das umfangreiche „Lehrbuch der empirischen Psychologie". Diese Beschäftigung sowie die fast vierzigjährige Lehrtätigkeit, in der vor allem die Analyse, Begriffsschärfe und Klarheit hervortrat, waren weitere Etappen, die ursprüngliche Anlage für Logik zu entwickeln. Die Beschäftigung mit den Modernen führte ihn von selbst zu dem eingehenden Studium der neuzeitlichen Methoden der Induktion, der exakten Wissenschaften, der Grundlagen der Mathematik, der fortschrittlichen Problematiken und machte ihn mit den Werken der von ihm hochgeschätzten Bolzano, Sigwart, des jüngeren Mill, Jevons, Pfänder, Wundt, Geyser, Höfler u. a. bekannt. Dazu aber kommt eine überaus wichtige andere Seite. Seine Lehrtätigkeit führte ihn dazu, die scholastische spekulative Psychologie vorzutragen. Daraus erwuchs seine „Psychologia speculativa". Das zwang ihn, sich mit der griechischen und scholastischen Philosophie zu beschäftigen. So begann er in seiner gründlichen Art die aristotelische Logik vorzunehmen, wie sie im weiteren Sinn im klassischen Organon des Stagiriten und in den von ihm inspirierten Logiken vorliegt. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, nova et vetera, die deduktive und induktive Logik, die

Methodenlehre der apriorischen und aposteriorischen Wissenschaften zu behandeln. Nur ganz selten ist der Versuch gemacht worden, beide Seiten darzustellen. Wie Fr. endlich in seinen bisherigen Arbeiten nicht den Anspruch erhebt, neue Forschungsergebnisse vorzulegen, sondern seine Eigenart darin bekundet, die bisherigen Ergebnisse mit seltener Belesenheit und bewunderungswürdigem Sammelfleiß vorzulegen, so will er auch in vorliegender Arbeit nicht eine absolut lückenlose Logik bieten. Die zentralen Probleme der Logik werden zwar in einer genauen Vollständigkeit vorgelegt. Er begnügt sich aber damit, sie an Hand verschiedener führender Philosophen zu beleuchten.

Die genauere Einzeldurcharbeit des Werkes gibt über diese aus dem Werden und der Anlage des Verfassers erarbeitete mehr allgemeine Charakteristik hinaus einige wertvolle Ergänzungen. Ein wesentlicher, wohltuender Fortschritt gegenüber dem „Lehrbuch der empirischen Psychologie", das vor 25 Jahren erschien, ist der, daß Fr. eine persönliche, kritische, abschließende Stellungnahme zu den verschiedenen Philosophen und Theorien nimmt. So ist denn das Charakteristische und der ganz seltene Vorzug vorliegender Formallogik: die Reichhaltigkeit des Stoffes — selbst die geschichtliche Seite kommt schön und lichtvoll zur Geltung —, die relative Vollständigkeit der einschlägigen Fragen, die Vorführung der verschiedenen Gründe und Gegengründe sowie die Klarheit der Darlegung und die abgeklärte, wohlbegründete Entscheidung.

Die drei ersten Bücher De conceptu, iudicio, syllogismo arbeiten mancherlei Neues in die klassische aristotelisch-scholastische Logik ein, ohne wesentlich über sie hinauszukommen. Grundsätzlich neu ist, außer dem Anhang zu Kapitel III des dritten Buches über die mathematische Logik oder den Algorithmus im Sinn des Leibniz und der Neueren, der Processus inductionis, großenteils in selbständigem Anschluß an den jüngeren Mill. Etwas Erstmaliges dürfte das vierte Buch De methodo in seiner Verbindung von Altem und Neuem sein. Von dem Einfachsten, den Begriffen geht es fortschreitend zu den höheren Verbindungen, zum Urteil und zum Syllogismus bzw. anderen Arten von Gefügen, von Sätzen, bis sodann festzustellen ist, wie der menschliche Verstand die verschiedenen Wahrheiten, die sich letztlich aus der Syllogistik über einen Gegenstand ergeben haben, sinnvoll zu ordnen sucht, etwa in der Psychologie oder Theodice. Im Anschluß an Aristoteles und die Alten wird die Topik erörtert und in maßvoller Weise für die Disputatio apud scholasticos eingetreten. Das letzte Kapitel über die Scientia arbeitet das, was Aristoteles und seine Nachfahren über das Wesen und die Einteilung der Wissenschaften ausgeführt haben, und das, was die Modernen, vor allem Windelband-Rickert, über die Einteilung derselben, besonders in Natur- und Geisteswissenschaften lehrten, kritisch, selbständig auf. Ganz neu ist, was das erste Kapitel Methodi ad inveniendas veritates und das zweite Derivationes scientificae in scientiis realibus bieten. Das ist das reife Ergebnis jahrelangen eigenen Arbeitens in den modernen positiven Wissenschaften. Da hört man Dinge, die Aristoteles und den mittelalterlichen Scholastikern völlig unbekannt waren, die sich meist nur im allgemeinen bei den neueren Scholastikern finden, wenn sie sich überhaupt darüber äußerten. Fr. stützt sich da vor allem auf Sigwart. Elementa conceptuum im ersten Paragraphen des ersten Kapitels stößt bis zu den ersten Momenten der Begriffe vor. Die folgenden Kapitel zeigen vorsichtig vorwärts-

schreitend, wie sie verbunden werden und wie es so zu einfacheren und verwickelteren Urteilen kommt. Höchst aufschlußreich für die Gestaltung der Einzelwissenschaften ist endlich die Explicatio per leges im zweiten Kapitel. B. Jansen S. J.

Spann, O., Kategorienlehre. 2., durchg. u. erg. Aufl. (Die Herdflamme, Ergbd. 1). kl. 8° (XX u. 426 S.) Jena 1939, Fischer. *M* 9.—; geb. *M* 10.50.

Wer die philosophische Anlage der Werke Spanns kannte, wird 1923 über das Erscheinen einer Kategorienlehre dieses Soziologen und Nationalökonomen, die nun in 2. Aufl. erscheinen kann, nicht überrascht gewesen sein. Diese philosophische Durchdringung erklärt denn auch den unbezweifelbaren Einfluß dieses Führers einer großen Schule. Der Einfluß stand im Dienste einer guten Sache. Zu einer Zeit, da noch viele unschlüssig waren, wandte S. sich mit leidenschaftlicher Entschlossenheit gegen den Marxismus, aber auch hier wieder vor allem gegen dessen geistige Voraussetzungen, den Materialismus und ähnlich sich auswirkende Irrungen des deutschen Idealismus. Hiermit traf er naturgemäß zugleich manche Erscheinungen des Liberalismus. Ist für jedes System die zugrunde liegende Metaphysik entscheidend und sein Schlüssel, wird das soziologische und nationalökonomische Werk S.s am leichtesten dem sich erschließen, der seine Kategorienlehre zur Hand nimmt. Er lasse sich dadurch nicht abschrecken, daß diese Art Bücher als reichlich abstrakt gilt; S., der vom Reichtum der konkretesten Wissenschaften herkommt, führt auch immer wieder zu ihnen zurück; er will die Wahrheit seiner Kategorienlehre, d. h. seiner Ganzheitslehre, gerade durch Aufweis ihrer Fruchtbarkeit für die Einzelwissenschaften dartun. Man wird übrigens auch hier seine bekannte schwungvolle, oft geradezu mystische Sprache finden, auch oft treffende Verdeutschungen.

Nach einem geschichtlichen Überblick über die Kategorienlehre des Aristoteles und des deutschen Idealismus wird die Urweise der Ganzheit umschrieben, in der alles einzelne durch Ausgliederung und Rückverbundenheit ruht. Die Ausgliederung folgt der Weise der Vollkommenheit, Ebenbildlichkeit, des Stufenbaus und Rangs sowie der Leistung. Umgliederung ist die Ausgliederung in der Zeit; hier wird eine kurze Geschichtsmetaphysik geboten. Die Rückverbundenheit, Gliedlichkeit, sucht stets eine tragende Mitte, das Fünklein, und schließlich die Urmitte, Gott; ein Gottesbeweis aus der Ganzheit krönt diese Kategorienlehre. „‚Treu wie Gold' steht auf dem Panier der Ganzheit geschrieben" (124).

Trotz seiner Abweisung mancher Irrungen des deutschen Idealismus bemüht sich S., dessen bestes Erbe zu wahren. Vielleicht ist dies der wertvollste Ertrag seiner Kategorienlehre, wodurch sie auch einem Anliegen vieler deutscher und ausländischer Vertreter der Scholastik dient, die das echte metaphysische Gold der gewaltigen Bewegung des deutschen Idealismus gehoben wünschen, die noch heute vielerorts stärksten Einfluß ausübt, besonders in der Welt des Rechts und der Politik. Eine gute Probe S.scher Kritik ist seine Bemerkung über Hegel, nach dem ja auch das Ganze erst das Wahre sein soll, daß nämlich dessen Synthesis die Teile dem Ganzen voraufgehen läßt (304). Seinen Kampf gegen die Lehre der Wertfreiheit der Gesellschaftswissenschaften setzt S. auch hier fort.

Deckt S.s Kategorienlehre sich mit der scholastischen? Er tadelt,

daß Aristoteles die Transzendentalien sowie die Ursachen aus den Kategorien ausscheide. Doch gehen für Aristoteles und Thomas die Kategorien auf das Existierende, also das ens perfectum, die Substanz und ihr Reich; vgl. S. Thomas, In Metaph. Arist. V lect. 9. Dieses Reich des erst allgemeinst bestimmten ens contractum liegt zwischen dem noch ganz unbestimmten abstraktesten „Seienden", ens, mit seinen übergreifenden, transzendentalen Eigenschaften, und dem schon eindeutig bestimmten ens concretum der einzelnen Gattungen und Arten, denen die Einzelwissenschaften sich widmen. Bei dieser scharfen Unterscheidung der Transzendentalien, Prädikamente und Prädikabilien erheischen die Ursachen, die nur Teile oder Voraussetzungen eines Existierenden sind, getrennte Beachtung. Übrigens würde hierbei die Unhaltbarkeit der S.schen Ablehnung der (nach ihm nur mechanischen!) Ursache und des Zwecks (während er ein „Ziel" anerkennen will) sich ergeben.

S. verteidigt sich gegen die Kritik, sein Ganzheitsbegriff unterscheide zu wenig die verschiedenen Ganzheiten, mit dem Hinweis, der Ganzheitsbegriff müsse eben für alle Ganzheiten gelten; übrigens betone er die Arteigenheit der Ganzheiten. Die Frage ist nur, ob nicht manche seiner Ganzheitssätze doch nur auf gewisse Ganzheitsklassen sich erstrecken. So trifft schon der erste Ganzheitssatz — ein tragischer Anfang —, daß nämlich das Ganze als solches kein Dasein habe, auf Gott nicht zu, will man nicht mit S. Gott nur ein „Vorsein" (296) zuschreiben. Nur die aristotelisch-scholastische Trennung der Abstraktionsstufen wird zur Klarheit führen; vgl. Schol 4 (1929) 439, 478.

Es gibt noch anderes, das S.s Denken von dem der Scholastik trennt, wenn er sich ihr auch sehr genähert hat. Anderseits wird auch jeder Scholastiker dankbar bei diesem verdienten katholischen Philosophen und Soziologen und bei manchem seiner Schüler reiche Anregung schöpfen für die Verbindung der Scholastik mit den Einzelwissenschaften. Das Lebensschaffen S.s als Ganzes wird ein wertvoller Beitrag zur philosophia perennis bleiben.

J. Gemmel S. J.

Gehlen, A., Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. gr. 8° (VI u. 471 S.) Berlin 1940. Junker und Dünnhaupt. *M* 12.—; geb. *M* 14.—.

In vielfachem Gegensatz zur seitherigen Erkenntnistheorie und Psychologie entwirft diese umfangreiche elementare Anthropologie das Gesamtbild des Menschen als eines *handelnden* Wesens. Ausgehend von der biologischen und speziell morphologischen Sonderstellung des Menschen stößt die Arbeit gleich im Anfang auf das Thema der Handlung, sie zeichnet die innere Aufbauordnung der menschlichen Handlungen nach und zeigt, wie diese Handlungen sich fortdauernd aufeinander beziehen, dabei zunehmend nach innen verlagern und immer abgekürzter und geistiger werden. Sie führt das Thema durch bis zu den Gesetzen der Erkenntnis, der Weltanschauung und Religion. Ihr Leitmotiv ist das *„Entlastungsprinzip":* Der Mensch, der wegen mangelnder Organspezialisierung nicht wie das Tier in eine bestimmte Umwelt eingepaßt ist, kann sich gegen die Fülle einströmender Eindrücke selbständig und handelnd schützen und die Belastungen seiner biologischen Verfassung eigentätig in Mittel der Existenz umwandeln, indem seine motorischen, sensorischen und intellektuellen Leistungen sich aneinander höher treiben, bis umsichtige Lebensführung möglich ist.

Unsere Leistungen werden übersehbar von dem Grundgedanken aus, daß die tätige Aneignung und Durcharbeitung der Welt im Verein mit selbstherausgearbeiteten Stellungnahmen zur Welt und zu sich selbst die erste Aufgabe eines biologisch so verfaßten Wesens ist: eines auf Eigentätigkeit gestellten Wesens.

Besondere Bedeutung innerhalb dieser Leistungszusammenhänge kommt der *Sprache* zu, die organisch aus dem Unterbau menschlichen Sinnes- und Bewegungslebens herauswächst. Der Sprachlaut stellt eine ganz typische entlastete Selbsttätigkeit von sich selbst tragendem Reichtum dar. Zumal in der Herausstellung der *vorintellektuellen* Sprachgrundlagen hat das Werk Wesentliches geleistet, das den Satz aufstellt: „Niemals ist die Sprache als intellektuelle Leistung allein verständlich, sondern auch als diese begreift sie nur eine vertiefte biologische Betrachtung" (257). Ausführlich wird ferner untersucht, wie unsere Wahrnehmungen mit unsern variabel gewordenen Bewegungen zusammenarbeiten, wie Denken und Sprache aus dieser Zusammenarbeit herauswachsen und wieder in sie zurückführen.

Wie auf jedem philosophischen Gebiet so besteht auch bei der philosophischen Anthropologie die unerläßliche, sachlich und methodisch hochbedeutsame Aufgabe, die spezifische Eigentümlichkeit der *intellektuellen* Erkenntnis und ihren wesentlichen Unterschied gegenüber der Sinneserkenntnis scharf zu bestimmen und konsequent zu berücksichtigen. In dieser Hinsicht aber sind in dem Buche grundlegende Auffassungen vertreten, die anfechtbar sind. So wird „die angebliche *Zeitlosigkeit des Begriffs*" gefaßt als die beliebige Wiederholbarkeit seiner Setzung, die von jeder konkreten Gegenwart unabhängig ist, als die Indifferenz einer sprachlich-gedanklichen Intention gegen den Zeitpunkt und die Umstände ihres Vollzugs (273). „Die angebliche *Zeitlosigkeit einer Wahrheit*" ist „nur das Dahingestelltsein-Lassen des Hinweises auf reale, konkrete und einmalige und daher zeitgebundene Situationen" (313). „Eine Definition ist ein Vertrag, eine Abmachung des Denkens mit sich selbst, bloß bestimmte und einzeln formulierte Hinsichten in einem Begriff denken zu wollen und sich daran gebunden zu halten" (321 f.). Von der *Mathematik* heißt es: „Sie ist erst in neuer Zeit etwas anderes als Scheinontologie, seit sie gelernt hat, auf jeden Inhalt zu verzichten, den bloßen Denkakt festzuhalten, und nichts anderes enthält als Symbole schon geschehener, gesetzmäßig definierter Denkschritte, um neue solche Symbole festlegen zu können" (275; vgl. 291). Der Satz: „alle Menschen sind sterblich", wird als Erfahrungssatz betrachtet, der als solcher nur statistische Gültigkeit habe, nur ganz außerordentlich wahrscheinlich sei. Wenn man seine absolute Geltung trotzdem anerkennen müsse, so sei diese Gewißheit rational nicht ergründbar, sie liege im Kontext der menschlichen Gesamterfahrung, die Allgegenwart des Todes setze den Satz außer Zweifel. Wäre er falsch, „so wäre der Kontext unserer Gesamterfahrung sinnlos, er hat Teil an der Gewißheit des Lebens selbst. Er ist daher ein Certum, trotzdem er für die klare Reflexion nicht einmal vorstellbar ist" (339 f.). — Ref. hat anderwärts ausführlich über den ontologisch bestimmten Sinn der Begriffe, Definitionen und Wahrheiten, ihre Zeitlosigkeit und Allgemeingültigkeit sowie über die Art ihrer Erkenntnis gehandelt; vgl. Sein und Erkennen, Leipzig 1938, bes. 21—29, 85, 94—99, 117—124, 200—239, 266 f.; über den Sinn der Mathematik außerdem: Schol 14 (1939) 545—564.

Das vorliegende Werk betont mit vollem Recht die hohe Be-

deutung des *Handelns*, den *dynamischen* Charakter des Menschen, die Entwicklungsfähigkeit und Formbarkeit der menschlichen Antriebe, die Ganzheitsbezogenheit des menschlichen Antriebslebens, dessen Struktur erst vom Gesamtwesen Mensch aus zu verstehen ist. In der Tat ist der bestimmte und lebende Antrieb eine Macht im Innern und ein Kraftzentrum weiterer Vorgänge. Jeder Antrieb hat die Neigung, sich auszubreiten, die Kräfte anderer Antriebe zu erregen und in sich aufzunehmen. Das menschliche Denken ist handlungsbezogen, Mittel der bewegenden Anregungen, notwendig symbol- und sprachbildend. Das menschliche Antriebs- und Willensleben ist auf Handlung abgestimmt. Auf diese Eigentümlichkeiten stoßen wir aber nicht allein auf empirischem Wege, sondern wir erkennen auch a priori, daß die Wirk-, Entwicklungs- und Anpassungsfähigkeit der Anlagen und Antriebe, sowie die Symbolgebundenheit des Denkens und Sprechens dem Wesen des wirklichen Menschen notwendig folgende Eigentümlichkeiten sind. Die aristotelische Potenz-Akt-Lehre ist als Metaphysik des kontingenten Seins auch Metaphysik des Werdens und der Entwicklung, als philosophische Anthropologie zugleich Metaphysik des menschlichen Wirkens, des notwendig ganzheitsbezogenen und höherstrebenden menschlichen Handelns, des symbol- und sprachbildenden menschlichen Denkens. (Die Begriffssprache ist aus dem Denken, nicht umgekehrt mit G. 389 f. das Denken von der Sprache aus abzuleiten.) Die menschliche Seele ist kein starres erkennendes Subjekt, sondern ein aktives Prinzip, das erkennend, vorsehend und strebend unablässig sich wandelt und erhöht und das zugleich die vitalen und sensitiven Leistungen zum Dienst des ganzen Menschen in Führung nimmt. Das Seelenleben ist mit dem ganzen Menschen naturnotwendig in ständiger Bewegung. Es ruht also eine drängende Naturstrebekraft auf dem Grunde aller Fähigkeiten, die in das gesamte menschliche Wirken hineinwirkt. Zugleich aber hat der Mensch einen Willen, das der Verstandesfähigkeit folgende Strebevermögen.

Als die wichtigste Erscheinung alles höheren geistigen Lebens behandelt das Buch *Religion* und *Weltanschauung*, die in inneren Zusammenhang mit dem entworfenen Menschenbild gebracht werden. Der Religion wird aber nur eine rein individuelle Bedeutung zuerkannt. Als verpflichtende und gültige Systematik der Welt- und Selbstdeutung ist sie „historisch geworden, und die Führung der Handlungen des einzelnen und der Gemeinschaft, des Staates ist mit natürlichen Mitteln aus den Quellen der Erfahrung möglich und wirklich" (466). C. Nink S. J.

de Broglie, L., Licht und Materie. Ergebnisse der Neuen Physik. Mit einem Vorwort von W. Heisenberg. gr. 8° (328 S.) Hamburg 1939, Goverts. *M* 9.60.

Das Buch stellt uns mitten in das Hauptproblem der modernen Physik, in das Problem vom Aufbau der Materie. Ohne eine geschlossene, systematische Zusammenfassung zu bringen, versteht es der Verf. meisterhaft, alle wichtigen Fragen um diesen Aufbau der Materie an Hand der modernsten Forschungsergebnisse von allen Seiten zu durchleuchten und aufzuhellen.

Er beginnt mit einem Überblick über die *Entwicklung der zeitgenössischen Physik*. An der fortschreitenden Weiterentwicklung der verschiedenen Lichttheorien werden wir in die beiden großen, sich polar gegenüberstehenden Anschauungen eingeführt, die auch für den Aufbau der gesamten Materie bestimmend sind: „Korpus-

kel- oder Wellennatur". Beide „Naturen" des Lichtes, die dynamische, kontinuierliche Wellennatur ebenso wie die statische, diskontinuierliche Korpuskelnatur finden ihre experimentelle Bestätigung. So geht um die Zusammenfassung dieser zwei sich widersprechenden Naturen der Kampf der Theorien. Die bisherigen Lösungsversuche werden aufgezeigt, ihr Erklärungsbereich und ihre Schwierigkeiten übersichtlich und genau abgegrenzt. Einen letzten Versuch einer zusammenfassenden Synthese bildet die neue „Wellenmechanik", die, wie Heisenberg in seinem Vorwort zu dem Buche schreibt, „vom Verfasser begründet, das machtvollste Instrument zur Behandlung der atomaren Systeme darstellt" (7). Soweit die Abschnitte 1—3 des Buches (Allgemeine Beschreibung der zeitgenössischen Physik; Materie und Elektrizität; Das Licht und die Strahlen).

Abschnitt 4 vermittelt uns einen tieferen Einblick in die *Wellenmechanik* oder diese „eigenartige Zuordnung von Korpuskel und Welle". Uns interessieren besonders die verschiedenen Versuche einer Auslegung derselben. Die ältere Annahme, daß die Korpuskeln nur „Wellenpakete" seien, wird als nicht befriedigend abgelehnt. Sie scheitert an der stabilen Existenz der Korpuskeln auch bei stärkster Zerstreuung. Ebenso verläßt der Verf. die Meinung, nach der die Korpuskel eine „Singularität" einer Wellenerscheinung wäre. Bemerkenswert erscheint die recht anschauliche Auslegung der Welle als „Führungswelle". Um ein Bild des Verf. zu gebrauchen: Das Wellenbild wäre etwa das Wegbild der dazugehörigen Lichtkorpuskel. Diesen gegenüber steht die „symbolische" Auffassung, die heute die meiste Zustimmung findet: Die Welle ist kein physikalisches Raumphänomen; sie ist die einfache symbolische Darstellung dessen, was wir von der Korpuskel wissen.

Der Verf. zeigt dann, warum er es für nötig fand, Welle und Wellenmechanik, die bisher nur für Licht und Lichtkorpuskeln galten, nun zum ersten Mal auch in das *Gebiet der Materie* und der Materiekorpuskel einzuführen und in Formeln zu bringen, die sich sowohl auf die Materie wie auf die Strahlung anwenden lassen. Durch dies kühne Unterfangen, das im Falle des Lichtes notwendige Prinzip nun auch auf den Fall der materiellen Teilchen auszudehnen, gelang es dem Verf., vorauszusagen, daß auch materielle Teilchen Phänomene zeigen können, die den Interferenz- und Beugungserscheinungen des Lichtes analog sind und zwar mit Berechnungsmethoden, die in beiden Fällen gleichartig sind.

Besonderes Interesse erwecken die Abschnitte 5 und 6: „Philosophisches zur Quantenphysik" und „Philosophische Einzelstudien", in denen B. auf *Grenzfragen der Physik* eingeht. Es wird hier die Frage aufgeworfen: *Kontinuum oder Diskontinuum* der letzten Teilchen. Der „mathematische Punkt", so wird gezeigt, genügt ebensowenig zur Erklärung der Erscheinungen wie das reine Kraftfeld. Da sich aber Ort und Bewegungsgröße der Teilchen nicht präzis fassen lassen, so kommt der Verf. zu der eigenartigen Bezeichnung dafür: „Individuen mit ein wenig weichen Konturen, die sich vom Hintergrund der Kontinuität abheben" (217). Eine zweite Fragenreihe erscheint unter dem Titel: *„Krise des Determinismus"*. Ausführlich werden dazu die Grundlagen der „Unbestimmtheitsrelation" dargelegt, nach der es prinzipiell unmöglich ist, gleichzeitig Lage und Bewegungsgröße der Korpuskel zu bestimmen. Als nächster Grund dafür wird die Unmöglichkeit aufgezeigt, in der intraatomaren Beobachtung den Einfluß des Beobachtungsmittels ganz auszuschalten, ähnlich vielleicht, wie es in der Psycholo-

gie unmöglich ist, Erscheinungen durch die sog. Introspektion unbeeinflußt zu beobachten (242). Einen tieferen Grund für die Unmöglichkeit, die beiden „kanonisch gekoppelten Veränderlichen" gleichzeitig scharf zu erfassen, sieht B. im Auftreten der Planckschen Quantenkonstante *h*. Da hier im Atom die Zustandsänderungen sprungweise vor sich gehen, entziehen sich nicht nur die Übergänge, sondern auch die resultierenden Stationärzustände selbst einer exakten raumzeitlich-dynamischen Festlegung (245). Es stehen uns nur Wahrscheinlichkeitsbeziehungen zur Verfügung. Die Konstante *h* aber gibt darin die Grenze der Ungenauigkeit oder „den Spalt in der Mauer des Determinismus" an (234). — So werden eine Reihe von Fragen um das Problem der Materie aufgeworfen und alles angeführt, was die heutige Physik zu ihrer Lösung beitragen kann. Auf eine weitere philosophische Behandlung dieser Fragen ist meist verzichtet, da sich der Verf., wie er ausdrücklich betont, auf das eigentliche Gebiet der Physik beschränkt hat. Nur vereinzelt (besonders in dem Kapitel „Physikalische Wirklichkeit und Idealisierung") wird der Versuch unternommen, die physikalische Unbestimmtheit auch auf das Gebiet außerhalb des Atomaufbaues auszuweiten. Wenn dann ein Schluß auf die Unexaktheit aller unserer Begriffe gezogen wird, so ist dies selbstverständlich nur möglich unter der positivistischen Voraussetzung, daß unsere philosophischen Begriffe unser Erfahrungswissen nicht überschreiten.

Den letzten Abschnitt des Buches bildet ein „Anhang für Mathematiker", der in die rechnerische Behandlung der elektromagnetischen Lichttheorie, der Quantentheorie und der Wellenmechanik weiter einführt. Ein zweiter Anhang bringt die Erklärung einiger nicht allgemein bekannter physikalischer Begriffe.

Das Buch ist aus einer Sammlung von Studien und Vorträgen der letzten zehn Jahre entstanden. Diese Zeitspanne bedingte, daß nicht überall gleich weit auf die letzten Errungenschaften der Forschung eingegangen werden konnte. Gleichzeitig war durch diese Art der Zusammenstellung eine Wiederholung mancher Fragepunkte nicht zu vermeiden. Aber gerade der Leser, der nicht ganz über dem Stoffe steht, wird es begrüßen, wenn er wiederholt und auf stets interessante Weise auf schwierigere Gedankengänge aufmerksam gemacht wird. Außerdem war es so möglich, jeden Abschnitt zu einem geschlossenen Ganzen zu gestalten, der die vorhergehenden nicht unbedingt voraussetzt. — Das Buch ist so geschrieben, daß bei einiger Besinnlichkeit in der Lektüre auch der für physikalische Fragen interessierte Nichtfachmann in die Gedankengänge der modernen Physik einzudringen vermag. Auf längere mathematische Abhandlungen ist, abgesehen vom Anhang am Schluß, weitgehend verzichtet worden, ohne daß dadurch die Sachlichkeit gelitten hätte. Die flüssige und leichte Art der Darstellungsweise kommt auch in der deutschen Übersetzung gut zur Geltung. J. Schönhuber S. J.

Révész, G., Die Formenwelt des Tastsinnes. Band I: Eine Grundlegung der Haptik und Blindenpsychologie. Band II: Formästhetik und Plastik der Blinden. Lex. 8° (XX u. 584 S. mit 177 Abbildungen) Haag 1938, Nijhoff. *Fl* 9.80; geb. *Fl* 12.—.

Das vorliegende Werk ist für die Tastwahrnehmung äußerst wertvoll. Zur Grundlegung der Raumpsychologie wird durchgeführt, daß es keinen eigenen Hörraum gibt, sondern die Schallempfindun-

gen in den optischen oder haptischen Raum projiziert werden. Von den 66 bekannten Fällen operierter Blindgeborener, die v. Senden gesammelt, läßt R. nur 22 als brauchbar gelten. Sein Endergebnis aber, daß die bisherigen Untersuchungen über Blindgeborene wegen der mangelhaften Berichte und Methoden für Schlüsse über Raumwahrnehmungen nicht in Betracht kommen, ist übertrieben; wenn manche Operierte nicht genügend antworteten, widerlegt das nicht die positiven Befunde über die Wahrnehmung der zwei ersten Dimensionen. Sehr überzeugend werden die Beweise v. Sendens gegen die Realität des Tastraumes widerlegt.

Ganz besonders lehrreich sind die allgemeinen *Prinzipien der Formwahrnehmung* aufgestellt. Es beginnt mit dem körperlichen Erfassen des von der Hand umschlungenen Gegenstandes; es folgt das sukzessive Betasten der Körperteile, wofür die Bewegung der Finger wesentlich ist; die genauen Raumrelationen verlangen ein Messen der Teile. Aus diesen Teilen entsteht dann durch zusammenfassende Tätigkeit und Übersetzung in optische Vorstellungen und begriffliche Elemente (etwa in Sätzen) die Ganzheit. Gewöhnlich wird nur die Art des Objektes beachtet, nicht individuelle Verschiedenheiten. Die Synthese ist häufig nur eine schematische Figur. Für Blinde ist der deutliche Formeindruck nur bei ganz einfachen Strukturen möglich. In einer eigenen Untersuchung war aus einer Reihe verschiedener Rechtecke dasjenige zu wählen, das der Proportion der Seiten nach einem Vorbild am meisten ähnlich sei. Das wurde mit gleicher Genauigkeit tastend gelöst wie sehend. Ähnliches galt beim Modellieren nach einer Vorlage, wenn diese einfach ist. Bei komplizierteren dagegen wird das Gesicht immer mehr überlegen. Haptisch muß man dann schrittweise vorangehen und kann das Ganze nicht mehr gut erfassen.

Der *II. Band* behandelt das Hauptthema, die *Tastleistung der Blinden.* In vielen Versuchen wird geprüft, was Blindgeborene oder später Erblindete leisten können. Ganz aussichtslos ist die Erfassung einer Relieffigur; hier entscheidet eben der optische Eindruck des Fernbildes, das den Blinden ganz fehlt. Bei Darbietung einer Büste zur ästhetischen Beurteilung werden zuerst die Teile benannt. Aber zu einem ästhetischen Urteil kommt es nicht, auch nicht bei einem sehenden Künstler, den man den Versuch mit geschlossenen Augen machen läßt. Die Erkenntnis der mimischen Züge ist da sehr beschränkt. Berühmte blinde Künstler erkannten das ausdrücklich an; für ein Schönheitsurteil begnügen sie sich mit den gelernten Normen der Teile, mit Symmetrie, Klarheit des Umrisses usw. Die Modellierungsleistungen der geburtsblinden Schüler werden regelmäßig stark überschätzt. Als ein sehender Bildhauer gebeten wurde, bei verbundenen Augen eine Büste nachzumodellieren, brauchte das Stunden. Nach einer ersten Modellierung werden die kleinen Teile einzeln mit der Vorlage verglichen und verbessert. Das Endergebnis hatte mit der Vorstellung, die der Bildhauer sich von der Vorlage gebildet hatte, keine Aehnlichkeit; Ausdruck und Charakter des Ganzen wurden nicht getroffen, sondern nur die Ähnlichkeit von Einzelheiten. Es fehlt beim Betasten die genauere Gesamtwahrnehmung.

Sehr viel Mühe gibt sich R., die *Leistungen der blinden Bildhauer* nach den Werken und Quellen zu beschreiben, bei lebenden diese persönlich aufzusuchen und arbeiten zu sehen. Es waren im ganzen acht, und alle waren erst spät erblindet. Von dem Tiroler Kleinhans werden die hervorragenden Leistungen einzeln gewürdigt. Indessen ist die Nachricht über seine Erblindung mit vier Jahren

nicht eindeutig genug. Blind werden ja in den Anstalten auch viele Halbblinde genannt; etwa alle, die auf $^1/_3$ m Entfernung die Finger nicht zählen können. Wäre Kleinhans völlig blind gewesen, so könnten nach R. viele der ihm zugeschriebenen Werke unmöglich von ihm stammen. — Der Tierbildhauer Vidal leistete schon vor seiner Erblindung Großes; auch hatte er nach seiner Erblindung Unterstützung von Sehenden bei seinen Werken. — Jac. Schmitt zeigt bei der Nachbildung von klassischen Werken bei aller Ähnlichkeit, daß Charakter und Individualität des Werkes fehlt. Spätere Werke stellte er nach einem Modell her, bei dem Lage und Größe der wichtigsten Teile metrisch festgelegt wurden. Er könne weder eigene noch fremde Schöpfungen einheitlich vorstellen und anschaulich beurteilen. — Der Kriegsblinde Masuelli modelliert keine Vorlagen, sondern konstruiert expressionistisch, wobei er sich auf besondere charakteristische Züge beschränkt; er mißt dann jedes Stück der Arbeit genau nach; auf zurückbleibende kleinere Fehler macht ihn ein Sehender aufmerksam. — Von dem älteren blinden Bildhauer Gonnelli ist die Echtheit seiner Werke und die genaue Zeit seiner Blindheit unbekannt. Moudry hat eine naive Darstellungsart, ist kein Künstler. Scapini und Bausola haben nichts künstlerisch Wertvolles geleistet. Von den sicher gestellten Fällen aktueller Blindheit zeigt Masuelli allein Entfaltung der künstlerischen Persönlichkeit während der Blindheit und selbständige Auffassung.

Nach allem ist das Auge für plastische Tätigkeit nicht unentbehrlich. Freilich sind ursprüngliche künstlerische Eingebungen dann äußerst selten; aber das allgemein Menschliche wird packend ausgedrückt. — Der Psychologe wird aus dem inhaltreichen Werk und seinen vielen neuen äußerst gewissenhaften Untersuchungen über die Grundfragen der Tastwahrnehmung reiche Belehrung finden. J. Fröbes S. J.

Sterzinger, O., Grundlinien der Kunstpsychologie. 2 Bände. Band I: Die Sinnenwelt. 4° (XIV u. 279 S.) Graz 1938, Leykam. geb. *M* 10.50. — Band II: Die innere Welt. 4° (XV u. 294 S.) 1939, ebd. *M* 15.50. (Beide Bde. mit vielen Bildern, Figuren und Notenbeispielen.)

Das erstaunlich reichhaltige Werk zeigt in vorzüglicher Weise die Veränderungen des ästhetischen Geschmackes und räumt mit manchen irrigen Überzeugungen auf. Der *I. Band* behandelt die ästhetischen Elemente der einzelnen Sinne und die Lehre von den sinnlichen Gestalten. Das Ästhetische bei den Farben und Tönen ist ja anerkannt, wie die Farbenpracht vieler Gemälde. Die Wirkung der Farbenmischung offenbart sich im Pointillismus. Die Tonstärke hat man in der Lärmfreudigkeit der Kinder. Daß niedere Sinne, Geruch, Geschmack starke Gefühle erregen, ist zweifellos; immerhin wird man gewöhnlich nicht von „schön schmecken" reden. Allgemein anerkannt ist dagegen die ästhetische Bedeutung der sinnlichen Gestalten. Bei den Farbenharmonien der Gemälde wird die neue Lehre Ostwalds durchgeführt und kritisiert. Bei den Tongestalten ist eine umstrittene Frage die, ob die Oktavenähnlichkeit den einfachen Tönen zukomme, oder wie Verf. glaubt, immer auf einem zweiten Ton beruht, der wirklich oder in der Phantasie vorhanden ist. Dafür sprechen die Untersuchungen v. Hornbostels, daß das Ohr eine Empfindlichkeit für Tondistanzen hat; die Vergleichung der Tonleitern verschiedenster Völker; eine Bestätigung sieht er in der Mikromelodik Werners. Diese Ausfüh-

rungen verdienen Beachtung. Die ästhetische Wirkung der Größe tritt bei Bildern, Gebäuden hervor; interessant ist die Vorliebe der Ostasiaten für das Kleine, Zierliche. Ein anderer Reiz ist der Kontrast, wie der Wechsel von Stark und Schwach, besonders in der Musik; gewisse Proportionen, wie der goldene Schnitt; die Wiederholung bei fast allen Künsten, im Refrain des Gedichtes, in den Formen der Musik, im Ornament; die Symmetrie in Gemälden, Gebäuden. Hanslick kennt in der Musik nur die tönend bewegte Form, was für die ältere Formmusik zutrifft, aber der späteren Entwicklung nicht mehr genügt, die Gefühlsausdruck und Darstellung erstrebt. Die Gestalt des Rhythmus wiederholt sich in den verschiedensten Künsten.

Band II ist geteilt in die subjektiven Abbilder, die intellektuellen Leistungen, die seelischen Mechanismen der Assoziation usw., die dynamischen Erscheinungen, die Gefühlsgrundlagen. Die sogenannten Anschauungsbilder haben keine große ästhetische Bedeutung; mehr die Mitempfindungen, die Synästhesien, wie die Lautmalerei in der Dichtkunst; ferner die eigentlichen Vorstellungen, die den Genuß erhöhen. Die eigentlichen Begriffe sind zweifellos in der Dichtung die Bausteine. Das Beste ist ästhetisch die Verbindung des Anschaulichen und Begrifflichen. In der Poesie, den Romanen spielen Auseinandersetzungen mit schwierigen Problemen eine große Rolle. Auch die Malerei stellt oft Sachverhalte dar; so bei Spitzweg die verschiedenen Züge des kleinbürgerlichen Lebens. Zu den intellektuellen Funktionen rechnet St. das Abstrahieren, wie bei manchen Redefiguren, das Beziehen, Gruppieren, Urteilen. Eingehend werden die Theorien des Komischen gewürdigt. Der Graphologie steht er skeptisch gegenüber; ebenso den Theorien von Rutz über die Typen der Muskeleinstellung, die nicht genügend bewiesen seien. Auf der Gewohnheit beruht der Widerstand gegen neu aufkommende Kunstrichtungen. Das neuartige Werk heißt da häufig gewagt, häßlich, eine Verirrung, dekadent usw.

In das Gebiet der seelischen Mechanismen werden eingeordnet die Verbindung und Trennung, die Verschmelzung und Integrationen, die Steigerung usw. Die Rolle der Verliebtheit besteht in der Fälschung der Wahrnehmung auf Grund des Gefühls. Ein anderes ist die Projektion der Gefühle in die Außenwelt, die Entstehung poetischer Bilder. Unter den dynamischen Erscheinungen werden die individuellen Verschiedenheiten erklärt. Da Kunstwerke nicht selten auf den Willen wirken sollen, ist die Theorie vom interesselosen Wohlgefallen nicht allgemein haltbar. Wenn gegen die Typen von Jaensch die Untersuchung Hummers geltend gemacht wird, so hat diese doch neuestens eine Widerlegung aus der Schule Erismanns erfahren.

Schon diese summarische Darstellung der behandelten Fragen läßt erkennen, wie reichhaltig und psychologisch tiefdringend die vorliegende Darstellung der Ästhetik ist. Besonders geht dem Leser dabei die starke Subjektivität der Kunstrichtungen auf, die aus dem Vergleich der einander folgenden Moden, aus der Heranziehung der Kunst anderer Völker, besonders der Ostasiaten, erhellt. Das ausgezeichnete Werk verdient viele aufmerksame Leser.

J. Fröbes S. J.

Rosenmöller, B., Religionsphilosophie. 2. durchgesehene Aufl. gr. 8° (VIII u. 168 S.) Münster 1939, Aschendorff. *M* 4.50; geb. *M* 5.70.

Das Buch, das in neuer, unveränderter Auflage erscheint, ver-

dient gerade in unserer Zeit besondere Beachtung, da die Anschauungen R.s in letzter Zeit Gegenstand lebhafter Auseinandersetzung waren. Da wir den Inhalt des Werkes als bekannt voraussetzen dürfen (vgl. unsere Besprechung der 1. Aufl. in Greg 14 [1933] 624—26), so möchten wir nur den einen oder andern strittigen Punkt herausgreifen.

Die Grundthese, die sich dem Verf. aus seinen überaus eindringlichen phänomenologischen Analysen des menschlichen Verhaltens ergibt, lautet: Überall da, wo der Mensch in einer wahrhaft metaphysischen Haltung an die Dinge herantritt (im Denken, ästhetischen Genießen, moralischen Werten wie auch im Gewissen, in der personalen Hinwendung zu Personen), leuchtet seinem Geist das Absolute auf und zwar als Existierendes. Die endlichen Dinge können in ihrer metaphysischen Struktur gar nicht erkannt werden, es sei denn im Licht dieses Absoluten. Dieses wird dem Menschen also nicht gegeben durch einen Kausalschluß aus den irdischen Dingen, was unmöglich ist, sondern es wird dem Menschen sichtbar durch eine göttliche Einstrahlung. R. macht sich hier ausdrücklich die Illuminationslehre des hl. Bonaventura zu eigen.

Gegen diese These sind von verschiedener Seite Bedenken erhoben worden. Wir möchten eine Unterscheidung anbringen. Gewiß, die endlichen Dinge und dementsprechend auch die Seinsprinzipien lassen sich in ihrer innersten metaphysischen Struktur nur ganz aufhellen, wenn wir sie von ihrem göttlichen Ursprung her betrachten. Dennoch gibt es eine echte Metaphysik, lassen sich die ersten Seinsbegriffe und Seinsprinzipien — und dazu gehört auch das Kausalprinzip — als für das metaphysische Gebäude tragfähige Säulen erweisen ohne vorherige logische Verankerung in Gott.

Damit kommen wir zu einem zweiten Punkt, zum Ergebnis der phänomenologischen Untersuchungen. Steht es wirklich fest, daß das Absolutheitsmoment subjektiv unvermittelt auftritt? — Oder haben wir nicht vielleicht doch einen, wenn auch unmerklichen Schluß von der metaphysischen Erfassung der irdischen Gegebenheit auf deren hinreichende Ursache? Wir können uns doch einen Begriff des Kontingenten bilden, womit allerdings eo ipso, wenn auch nicht ohne einen impliziten Schluß, der Begriff des Absoluten mitgegeben wird. Daß dieses Kontingente nachträglich vom Absoluten her noch tiefer erfaßt wird in seinem innersten Wesen, haben wir bereits erwähnt.

Aber damit gelangen wir zu einer Hauptschwierigkeit des Verf.: Aus dem Endlichen allein kann es keinen Aufstieg geben zum Unbedingten; es ist die Schwierigkeit so mancher großer Denker im Verlauf der Geschichte. Aber tatsächlich gehen wir selbst in der Endlichkeit nicht ganz unter. Wir tragen in uns Spuren der Unendlichkeit, sind hingeordnet auf das Absolute. Damit ist die Möglichkeit eines Aufstieges gegeben (vgl. unsern Beitrag „Das subjektive Apriori in unserer Gotteserkenntnis“: Schol 14 [1939] 75—80). Gegen die behauptete Erleuchtung durch eigenes göttliches Licht lassen sich ähnliche Einwände geltend machen wie gegen die Offenbarungstheorien der „dialektischen Theologie“: Solange wir selbst endlich bleiben, muß sich jeder Gegenstand unserer endlichen Erkenntnisweise anpassen gemäß dem scholastischen Axiom „Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur“. Es ist das Geheimnis der Visio beatifica, wie wir dort trotz unserer wesentlichen Endlichkeit Gott erkennen, wie er in sich ist. — Endlich bleibt es uns rätselhaft, wie wir *im* Licht der

göttlichen Einstrahlung das Absolute erfassen können, ohne uns dieses Lichtes selbst bewußt zu werden. Obwohl wir also nicht in allem mit dem Verfasser einig gehen können, sind wir doch der Überzeugung, daß er die Probleme tiefer gesehen denn so manche landläufige Lehrmeinung und daß er eine ernste Auseinandersetzung verdient. M. Rast S. J.

de Ghellinck, J., S. J., Littérature latine au Moyen-Age. I. Depuis les origines jusqu'à la fin de la Renaissance carolingienne. — II. De la Renaissance carolingienne à Saint Anselme (Bibl. cath. des sciences religieuses 85—86). kl. 8° (191 u. 192 S.) Paris [1939], Bloud et Gay.

Ein Überblick über die für die wissenschaftliche Forschung vielfach noch so dunkle Zeit von der Patristik bis zur werdenden Frühscholastik des 12. Jahrh. wird schon rein sachlich auf größtes Interesse rechnen dürfen. Er wird uns hier dazu noch geboten von einer der ersten Autoritäten auf diesem Gebiet, die ihn uns nach jahrelangen Vorarbeiten schenkt. Geht man so mit doppelt gespannten Erwartungen an die beiden vorliegenden Bände, denen noch ein dritter als Abschluß von Anselm von Canterbury bis zum Humanismus folgen soll, so ist man am Schluß wirklich überrascht von dem, was hier in schlichter, einfachster Form, aber doch so meisterhaft tief geboten wird. So kann nur ein echter Meister einen solch schwierigen Stoff bewältigen, dessen innere Schwere und vielfältige Dunkelheit es freilich mit sich bringt, daß er in der gebotenen Kürze hohe Anforderungen an den Leser stellt und auch zum vollen Verständnis Vorkenntnisse erfordert. Neben der Schlichtheit und Klarheit der Darstellung ist es vor allem die große Linienführung, die ihren Eindruck nicht verfehlt. Sie ist aber nicht in die Bände hineingetragen, sondern wächst unmittelbar aus der Stoffanordnung heraus: der Zeichnung des langsamen Werdens der lateinischen Sprache zu einer toten Sprache, die aber dann gerade dadurch ihre literarische Universalität erhält.

Die karolingische Reform ist hierbei naturgemäß in den Mittelpunkt gestellt. Von ihr aus erhält erst die nachkarolingische Zeit ihre literarische und wissenschaftliche Eigenart und Eigenprägung. Gründlich räumt hier G. mit dem Vorurteil einer absolut minderwertigen Zeit auf. Gewiß werden in dieser nachkarolingischen Wissenschaft die großen Blüteperioden der karolingischen Renaissance nicht erreicht, ja zum Teil verlassen. Aber in zahlreichen wissenschaftlichen Mittelpunkten, besonders in den Ordensschulen, denen sich dann vor allem vom 11. Jahrh. an immer mehr die Kathedralschulen anschließen, wird die karolingische Grundlage aufgegriffen und auch weitergeführt. Es war das wissenschaftlich eine geruhsame Zeit, ohne viel wissenschaftliche Streitfragen, in der die Tätigkeit sich also mehr im ruhigen Rahmen einer Schule abspielen konnte. Daher war sie dem lauten Leben entrückt und so mag es zu der falschen Beurteilung dieser Zeit gekommen sein. Es ist ein wirkliches Verdienst des vorliegenden Werkes, einmal ganz eindrucksvoll in seiner Zusammenstellung uns darauf hingewiesen zu haben, wie gerade in der Ruhe der Schule auf den verschiedensten literarischen Gebieten, der Theologie, der Poesie, der Grammatik, überhaupt des Trivium und Quadrivium wie auch der Geschichte zwar nichts Weltepoche Machendes aber darum doch Wesentliches für die Erhaltung wie für die Weiterführung geschehen ist. Der Verf. macht darauf aufmerksam, daß sofort, als in der 2. Hälfte des 11. Jahrh. Streitfragen auftauchen, wie

im Investitur- oder Berengarstreit, eine ganze Reihe bedeutendster Schriftsteller zur Verfügung stehen. Das wäre unmöglich gewesen, wenn das stille Leben in den Schulzentren nicht eine echte Blüte in seiner Art dargestellt hätte. Auch die, wenn zwar besonders im 10. und 11. Jahrh. nicht zahlreichen, Gelehrten zeigen in der vorgenommenen Analyse ihrer Schriften, wie klassische Bildung ihnen wirklich nicht fern war. Wohl etwas schulmäßig angeeignet, aber sich immer mehr von dieser schulmäßigen Reform loslösend, wurde sie immer stärker persönlich, bis sie in dem einzigartigen Anselm von Canterbury den Höhepunkt persönlichster literarischer Handhabung erreichte in vollendeter Meisterschaft sowohl der lateinischen Sprache wie der durch sie dargestellten Inhalte. Bei dieser Darstellung zieht sich durch das ganze Buch das maßvolle Urteil eines Mannes, der Schatten und Licht recht abzuwägen weiß und auch die dunklen Seiten kräftig zeichnet im Vollgefühl der stillen, aber echten Größe der Zeit, die er zu schildern hat. „Plus constante que rapide" (II 185), so faßt G. einmal klassisch das Wesen dieser Periode zusammen und gibt in dieser treffenden Formulierung kurz ihr Wesen wieder.

In beiden Bänden, die durch die karolingische Reform getrennt werden, ist die Einteilung im wesentlichen gleich. Zunächst werden nach einer ersten kurzen Charakterisierung der betreffenden Zeitspanne die wesentlichen Männer und ihre Schulen behandelt. Es schließt sich dann immer als 2. Teil eine Einzeldarlegung der hauptsächlichsten literarischen Schriftarten an: Schulbücher, Briefliteratur, Predigten, theologische Werke, historische, biographische und hagiographische Darstellungen. Die Poesie bildet meist den Abschluß. Diese Einteilung hat den Vorteil, daß sie ohne Wiederholungen zunächst einmal die einzelnen Persönlichkeiten und Zentren schildern kann. Dadurch werden bereits manche Einzelheiten geschildert, die bei den einzelnen Disziplinen auch dem nicht so bewanderten Leser die Möglichkeit schaffen, die folgenden mehr allgemeinen Darlegungen über die einzelnen Disziplinen selbst mitzubeurteilen.

Auffallend stark tritt in beiden Bänden die rege Anteilnahme gerade der deutschen Länder am wissenschaftlichen Leben dieser Jahrhunderte hervor. Sie sind es, welche an der karolingischen Reform selbst regsten Anteil nehmen und sie am meisten dann auch in den Zentren ihres wissenschaftlichen Lebens erhalten und weiterführen: in Sachsen und Mitteldeutschland, in Bayern, Schwaben, in Lothringen, am Rhein und an der Maas. So füllt sich von hier aus das Gesamtbild des hohen intellektuellen Lebens, wie es sich in den letzten Jahren bereits aus den zahlreichen Handschriftenfunden in deutschen Bibliotheken für die Zeit des 12. Jahrhunderts zeigte. Die große theologische Arbeit wird somit im 12. Jahrhundert nicht erst aufgenommen, sondern sie wächst aus der alten hohen Tradition heraus. Die Verbindung zwischen Patristik und Scholastik ist also auch von dieser Seite aus gesehen viel enger geworden, als man es noch vor einem Jahrzehnt anzunehmen vermochte. Ja, es scheint eines der Hauptverdienste des vorliegenden Werkes zu sein, daß es uns diese Übergangslinien in ihren großen Zügen schildert.

Es stellt dabei als letzten Abschluß dieser Periode Anselm von Canterbury dar — übrigens mit einer Souveränität der Gedankenführung, wie sie sich wohl bisher über diesen in seiner Größe Einzigartigen in so kurzen Zügen noch nie fand. Bei aller Größe dieses Heiligen hebt aber G. mit Recht hervor, daß er zunächst

ein Einsamer blieb: Singulier phénomène, qui devance de toute la supériorité du génie la renaissance intellectuelle et littéraire du XII^e siècle, Anselme a sûrement stimulé par son exemple le renouveau du siècle qui le suit. Mais il n'a pas eu d'imitateur immédiat ... En ce sens c'est un isolé (II 133). Deshalb müssen auch die Quellen der Frühscholastik anderswo denn bei ihm liegen. Sie müssen aus dem hervorquellen, was Anselm selbst so groß machte: aus der Fülle des im 11. Jahrhundert angehäuften Wissens, das nun nicht wie im Investitur- und im Berengarstreit nur oder mehr in der Defensive, sondern nun aus seiner vitalen Fülle zum positiven Aufbau wissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Lebens drängte. Das war also die große, lebensgefüllte Geburtsstunde der Scholastik, zu der uns die beiden Bände aus der Patristik über den wesensmäßigen Weg der karolingischen Reform hinführen. Es sei eigens betont: „über die karolingische Reform". Denn das geht aus den vorliegenden Ausführungen deutlichst hervor. Es wird nun noch die Aufgabe der Theologie und Philosophie sein müssen, die hier mehr von der literarischen Seite gezeichnete Entwicklungslinie auch innertheologisch und innerphilophisch zu entwickeln. Daß es bisher so wenig geschehen ist, lag wohl zum Teil daran, daß uns eine solche Übersicht nach der literarischen Seite bisher fehlte, die nicht nur die Tatsachen zusammenstellte, sondern sie auch innerlich ordnete. Nun ist der Weg für das Weiterschreiten in den einzelnen Wissenschaftsfächern frei. Einen schöneren Dank können wir dem greisen Forscher nicht geben, als wenn wir ihn nun unter seiner abgeklärten, festen Führung gehen.

Wenn wir zum Schluß noch einen Wunsch aussprechen dürfen, dann ist es der einer baldigen Vollendung auch des 3. Teilbandes. Eine Übersetzung in die deutsche Sprache wäre bei der Bedeutung des Buches gerade für die deutsche Vergangenheit sehr zu wünschen. Vielleicht könnte dann auch die Literaturangabe, die infolge der Art der Sammlung, in der das Werk erschien, fast fortfallen mußte, ergänzt und vor allem ein Inhaltsverzeichnis beigefügt werden. H. Weisweiler S. J.

Glorieux, P., Le Quodlibet et ses procédés rédactionnels: DivThom(Pi) 42 (1939) 61—93.

G. studiert die verschiedenen Einteilungsschemata, nach denen die Magistri die oft in bunter Unordnung vorgebrachten Fragen der Quodlibeta in ein logisches System zu bringen suchten. Es ist ihm möglich, eine Fülle von Beispielen zu bringen, die er dann in 5 Klassen unterbringt, die zum Teil sehr nahe verwandt sind. Ferner zeigt er, wiederum an der Hand von Beispielen, wie diese Schemata zur Bestimmung von anonymen Quodlibeta, zur Datierung und auch zur Beurteilung und Ordnung der handschriftlichen Überlieferung dienen können. Die anregende Studie kann für weitere Forschung recht nützlich sein.

Einige Bemerkungen und Fragen. Die gefällige Art der Darstellung dürfte über einige Schwierigkeiten hinwegtäuschen. Über die eigentliche Disputatio de quolibet wissen wir außerordentlich wenig. So ist noch zu bestimmen, ob die Fragen mit einer oder mehreren Gründen für und wider vorher schriftlich eingereicht wurden, so daß der Magister die Antwort vorbereiten konnte, ferner welches die *Rolle des Respondens* war. War ein solcher stets notwendig oder stand das Heranziehen eines solchen im Belieben des Magisters? Hatte er auf alle Fragen zu antworten

oder vielleicht nur auf die ersten vom Magister vorgelegten und bereits vorher bekannten? Das bisher erschlossene Material scheint anzudeuten, daß die Rolle des Respondens bei den Quodlibeta von sehr geringer Bedeutung war. Kam es überhaupt zu einer eigentlichen Disputation mit wiederholter Einrede und Antwort oder verlief die Disputation so, daß der Magister oder vielleicht auch ein Respondens auf die vorgebrachten Fragen und Argumente eine Antwort gab, ohne daß sich eine eigentliche Disputation entspann? Für letztere Auffassung spricht der Umstand, daß bis heute keine eigentliche Disputation aufgewiesen ist. Das von Gl. als solche angeführte Quodlibet des Tarantasia in Cod. 16149 der Pariser Nationalbibl., das in den RechThAncMéd 1937 von ihm veröffentlicht wurde, unterscheidet sich in dem Aufbau der Fragen gar nicht von einem Artikel der Summa theologiae, der sicher nicht disputiert wurde. Übrigens kann dies Quodlibet nicht aus dem Jahre 1264 oder 1265 stammen; denn Tarantasia war von 1262/63 bis 1267 Provinzial der Francia. Der angefügte Grund, eine Anspielung auf Ereignisse des Jahres 1263 ist kaum stichhaltig. Bei Simon von Montfort handelt es sich um die Aufrechterhaltung eines unter Druck geschehenen Eides; im Quodlibet dagegen um die Frage, ob der Obere jemand, der sich durch ein Gelübde verpflichtet habe, nie zu schwören, zu einem Eide verpflichten könne.

Worin bestand die *Determinatio,* wenn eine solche später stattfand, was sicher häufiger vorkam? War es ein wesentlich anderes Gebilde als die sogenannte Disputatio oder war es nur eine nunmehr gut geordnete und in den Antworten vertiefte Wiederholung der Disputatio, die dann unter Umständen vor der Herausgabe noch einmal geglättet und überprüft wurde? Die Quodlibeta 11 und 12 des hl. Thomas sind nicht nur beide unvollendet, wie auch Gl. bemerkt, sondern beide zeigen auch im Formelwesen von allen übrigen Quodlibeta so augenfällige Abweichungen, daß sie offenbar nicht die letzte Feile erhielten. Diese Gründe wie auch rein inhaltliche Anzeichen veranlaßten mich, beide Quodlibeta gegen die gewöhnliche Auffassung nach Neapel 1272—73 zu verlegen. Vgl. Enc. Italiana art. S. Tommaso d'Aquino. Das Quodlibet des Tarantasia bietet neue Anhaltspunkte für die Verlegung der Quodlibeta 7—8 vielleicht auch in die erste Pariser Zeit; Quodl. 10, das ebenfalls einzelne Spuren der Unvollständigkeit hat, ist später, vielleicht erst in Neapel verfaßt. Fr. Pelster S. J.

Kern, A., Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz (Verzeichnis der Handschriften im Deutschen Reich 2). Band 1, Lieferung 1—2. 4° (S. 1—160). Leipzig 1939, Harrassowitz. Je *M* 8.—.

Der kurz nach dem 1. Teil des „Verzeichnisses der Handschriften im Deutschen Reich" über die Universitätsbibl. Breslau (vgl. Schol 14 [1939] 431 f.) begonnene 2. Teil soll die Hss von Graz enthalten. Er bringt uns die Lebensarbeit des getreuen Grazer Hüters der Hss, A. Kern, und beweist bereits in den beiden vorliegenden Lieferungen die vorzügliche, bis ins Kleinste gehende Durcharbeit. Die Gesamtanlage entspricht der von uns früher beschriebenen Art der Sammlung. Nur ist mit Recht oben am Rand die Zählung nach Hss fortgefallen und nur die Seitenangabe der Lieferung geblieben. Vielleicht wäre es praktisch, kurz auch die Nummer der behandelten Hs dort anzugeben. Das ist besonders bei Hss, deren Beschreibung über mehrere Seiten geht, von Vorteil.

Die hier aufgeführten 291 Hss stammen zum großen Teil aus dem Benediktinerstift St. Lambrecht, aus dem Chorherrenstift Sekkau, aus dem Zisterzienserstift Neuberg; einige auch aus dem Jesuitenkolleg Graz und dem Dominikanerkloster Pettau. So sind zugleich auch die Interessensphären der einzelnen Orden und wissenschaftlichen Zentren erkennbar. Schade, daß die Hss nicht mehr nach ihren ursprünglichen Orten geordnet waren, wie es noch so glücklich in der Staatsbibl. zu München der Fall ist. Aus dem Gebiet unserer Zeitschrift seien besonders hervorgehoben, um den Wert der Grazer Bestände anzudeuten: Anselm von Canterbury, De conceptu virginali in Cod. 169 (saec. 12) und Cur Deus homo in Cod. 171 (s. 12); Hugo von St. Viktor, De sacr. in Cod. 149 (s. 12) und In Threnos in Cod. 212 (s. 12); Honorius Augustodunensis mit seinen verschiedenen Werken in Codd. 103, 149, 212, 248 f., 290. P. Lombardus erscheint neben der Überlieferung des Psalmen-Kommentars in Cod. 104 (s. 12) mit einer recht frühen Hs der Sentenzenbücher in Cod. 198 (s. 12). Von Petrus von Poitiers enthalten Cod. 163 und 182 (beide aus s. 14) späte Texte der Chronologia. Wilhelm von Conches ist mit einer späten Philosophia mundi vertreten in Cod. 213 (s. 14). Dagegen bringt Cod. 126 (s. 13) eine recht frühe Überlieferung der Lectura super ep. Pauli des Joh. von Rupella. Wichtig ist auch Cod. 171 (s. 12), der gleich eine Reihe von Eucharistielehren der Vor- und Frühscholastik in einer Überlieferung noch aus dem 12. Jahrh. bringt, darunter Ratramnus und Paschasius.

Für die älteste scholastische *Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux* enthält Cod. 101 (s. 15) ein neues Zeugnis der weiten Verbreitung dieser Schule in deutschen Landen. An die Summa sententiarum — deren Abfassung durch Hugo von St. Viktor heute übrigens nicht nur „bestritten", sondern allgemein abgelehnt wird — folgt nach zwei kurzen Exzerpten über die Hauptsünden und die vier Gerichte, wie sie sich im Anschluß an die Summa sent. auch sonst finden (vgl. Clm 14160, fol. 144^{v} nach H. Weisweiler, Das Schrifttum der ältesten scholastischen Schule ..., Münster 1936, 28) zunächst als Ergänzung der in der Summa fehlenden Lehre über die Priesterweihe die Predigt Ivos von Chartres über diesen Gegenstand. Dann kommt die Ehe zur Darstellung durch einen von K. anonym gelassenen Traktat Cum omnia sacramenta ... (fol. 51^{v}—53). Es ist das, um dies ergänzend hier mitzuteilen, nichts anderes als der Ehetraktat der Schule Anselms: Cum omnia sacramenta ... Coniugium est secundum Isidorum, wie ich ihn ausführlich beschrieben habe (ebd. 32 ff.). Der Beginn ist dort auch veröffentlicht (ebd. 33 f.), nachdem Bliemetzrieder vorher bereits den übrigen Teil ediert hatte (RechThéolAncMéd 3 [1931] 273 ff.). Eingeschoben in diesen Traktat ist die andere Ehelehre der Schule: In coniugio figura et vestigium (ed. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen, Münster 1919, 112 f.), genau wie es etwa auch in Clm 14160 oder Clm 22031 geschehen ist (vgl. Schrifttum 32 f.). Das literarisch Interessante an dieser neuen Grazer Überlieferung ist das späte Datum der Hs aus dem 15. Jahrh. (sogar Papier), da die bisher bekannten Überlieferungen der Schule Ende des 12. oder Anfang des 13. aufhören. Hier wird es nur noch zu einer Abschrift gekommen sein, weil die Hs diese Stücke zur Summa sententiarum rechnete, wie das Explicit am Ende der Ehelehre beweist: Explicit Hugo de sacramentis.

H. Weisweiler S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Vorländer, K., Geschichte der Philosophie. 1. Bd.: Altertum und Mittelalter. 8. Aufl. durchges. v. E. Hoffmann. 8° (XII u. 352 S.) Leipzig 1939, Meiner. *M* 6.50; geb. *M* 7.80. — Die bekannten Vorzüge der Schriftstellerei Vorländers empfehlen auch vorliegende, oft neuaufgelegte Geschichte der Philosophie: Übersichtlichkeit, klare Definition, gute Auswahl, kurze Wiedergabe der Hauptlehrpunkte der einzelnen Denker, Anführung der einschlägigen Literatur. Dagegen mangelt oft das tiefere Verständnis, das sachgemäße Urteil. Einige Proben mögen das zeigen. Die platonischen Ideen — unter der Literatur wird das zweifelhafte, heute fast allgemein abgelehnte Werk von P. Natorp, Platons Ideenlehre, besonders ausgezeichnet — haben kein Ansichsein. Aristoteles hat sie völlig falsch wiedergegeben (107). Überhaupt kommt Aristoteles schlecht weg. Nicht bloß sein Form-Materie-Begriff ist widerspruchsvoll, selbst seine klassische Theorie des Allgemeinen ist ein Widerspruch, „dessen Folgen sich durch das ganze aristotelische System hindurchziehen" (148). Der Jüngerglaube der Evangelien wird in Gegensatz zu Paulus gestellt; er ist der „erste spekulative Kopf" (226 f.) — auch vor Johannes? —. Solche apriorische Konstruktionen konnte man sich noch vor einigen Jahrzehnten gefallen lassen; heute hat sie jeder Forscher, der auf der Höhe steht, fallen lassen. „Thomas erkennt weder das ethische noch das religiöse Wertgebiet in seiner Eigenart und Selbständigkeit. Wie Denken und Sein, so werden auch Denken und Sollen völlig miteinander verquickt" (283). So kann man nur schreiben, wenn man neuzeitliche Problematik und Terminologie in eine völlig andere Zeit hineinträgt. Jansen.

Horneffer, A., Platon. Der Staat. Eingeleitet v. K. Hildebrandt. kl. 8° (XXXVI u. 376 S.) Stuttgart 1939, Kröner. *M* 3.75. — Die neue Platonausgabe ist sehr schön ausgestattet. Der Druck ist etwas kleiner als bei Apelt, die Namen der Unterredner fallen weg. Die Sprache ist flüssig. Entscheidend sind die Einleitung und die Anmerkungen von H., die ganz dessem Buche „Der Kampf des Geistes um die Macht" entsprechen. Seine Hauptthesen sind: Vereinigung von Geist und Macht in einer Hand, Rangordnung von Führenden und Geführten, Erziehungsplan für den neuen Adel, die neue Führerschicht. In den Anmerkungen wird gegen traditionelle Vorurteile gekämpft: Plato schafft nicht die Familie ab; Ananke, nicht Dike regiert die Welt; Plato zeichnet keine Utopie. Sicherlich hat diese moderne völkische Schau Platos Dinge gezeigt, die einer nur ästhetischen oder philologischen Betrachtung fremd geblieben waren. Schuster.

* * *

Hazard, P., Die Krise des europäischen Geistes. La Crise de la Conscience Européenne. Aus d. Franz. übertr. v. H. Wegener (Europa-Bibliothek). gr. 8° (534 S.) Hamburg 1939, Hoffmann u. Campe. *M* 11.—; geb. *M* 12.50. — „In den Jahren, die das 17. Jahrhundert beschlossen, hat eine neue Ordnung der Dinge begonnen" (526). Während die Menschen des 17. Jahrhunderts christlich sind, an göttliches Recht glauben, Hierarchie, Dogmen und Autorität lieben und sich wohl fühlen in einer Gesellschaft, die in

höchst ungleiche Klassen aufgespalten ist, sind die Menschen des 18. Jahrhunderts antichristlich, hassen Autorität, Dogmen und Zwang und träumen von nichts als Gleichheit. Den Ideen und Mächten, die diesen Umschwung im geistigen Leben Europas herbeiführten, geht das vorliegende Buch nach und erbringt den Beweis, daß nahezu alle Ideen, die 1760 oder sogar noch 1789 als revolutionär erschienen, bereits um 1680 ausgesprochen waren. Das Buch führt so mitten in die Krise des europäischen Bewußtseins und ihre Ursprünge hinein. In glänzender Darstellung zeichnet es die großen psychologischen Veränderungen: den Übergang von der Beharrung zur Bewegung, vom Alten zum Neuen, den Wechsel der geistigen Führerrolle, indem Frankreich auf Grund seiner Werke, seiner Sprache und seines Geistes die intellektuelle Vorherrschaft übernimmt, die bisher immer von einer lateinischen Macht ausgeübt worden war. Die Rationalisten: Franzosen, Engländer, Holländer, Deutsche und der aus der Synagoge ausgestoßene Spinoza, unternehmen den Kampf gegen die Überlieferungen und bieten den Menschen als Ersatz für den geraubten Glauben: eine Philosophie als Führerin im Leben, die auf Metaphysik verzichtet, eine Naturreligion, eine natürliche Freiheit, eine natürliche Gleichheit, ein Recht auf Glück hier auf Erden, eine Wissenschaft, die den unbegrenzten Fortschritt des Menschen und demzufolge seine Glückseligkeit auf Erden gewährleisten soll. Umfassend, beherrschend und tiefgreifend hat die geistige Krise, noch bevor das 17. Jahrhundert vollendet ist, das gesamte 18. vorbereitet. Die Konsequenzen jener Veränderung wirken fort bis in unsere gegenwärtige Epoche. Nink.

Kanthack-Heufelder, K., Die psychische Kausalität und ihre Bedeutung für das Leibnizsche System (Leibniz und die Anfänge der neuzeitlichen Psychologie). I. Teil: Die Entwicklung des Systems (Stud. u. Bibliogr. z. Gegenwartsphilos. 25). gr. 8° (VIII u. 154 S.) Leipzig 1939, Hirzel. *M* 4.50. — Über die Eigenart der psychischen Kategorien (im Gegensatz zu den physischen) und besonders über die psychische Kausalität bietet Leibniz reiche Anregungen. Und zwar ist die psychische Kausalität nicht erst für sein vollendetes System von größter Bedeutung, sondern sie spielt „schon bei der Genesis dieser Philosophie eine geradezu konstitutive Rolle" (2). Seine Entwicklung geht von dem platonisch-aristotelischen Seelenbegriff aus, der die Seele als Entelechie faßte und dem jungen Leibniz durch die protestantische Scholastik übermittelt wurde. Die damit gegebene „immanent-teleologische Form des Kausalgeschehens" (49) wurde im Aristotelismus auch auf das außerseelische Gebiet übertragen. In Leibniz gewinnt für diesen Bezirk zunächst der kartesianische Mechanismus den Vorrang, während er niemals „die Auffassung der Seele als Entelechie durchaus aufgegeben" (50) hat. So lehrt er damals mit Descartes neben dem Substanzen- einen Kausaldualismus, weshalb „immanent-teleologische Kausalität und innerpsychische Kausalität Wechselbegriffe sind" (65). Eine „mechanistische Betrachtungsweise des Psychischen" (70) trat ihm in Hobbes und Spinoza entgegen. Wie die Lehre von dem doppelten conatus zeigt, hat er Hobbes gegenüber seine Stellung behauptet; Spinozas These hingegen, „daß alles Geschehen, auch das seelische, ab externo veranlaßt würde" (99), hat ihn anscheinend (1677) vorübergehend unsicher gemacht. Nach wenigen Monaten jedoch sehen wir Leibniz wieder in seiner alten Anschauung gefestigt, und bald darauf beginnt die Überwindung

des Mechanismus auch für den körperlichen Bereich, womit die eigentliche Monadenlehre aufdämmert. Zu der Einsicht, „daß dem Körper eine immanente Kraft zuerkannt werden müsse" (108), gesellen sich wachsende Schwierigkeiten bezüglich der transeunt-kausalen Wirksamkeit in der Welt; unter dem Einfluß des Occasionalismus sah er sich schließlich „zur Annahme durchgängiger Immanenz alles Wirkens gedrängt" (114). Immanent-spontanes Geschehen war aber für Leibniz gleichbedeutend mit psychischem Geschehen: die Monade ist erreicht. — Sicher zeigt das Buch mit der Linie der psychischen Kausalität „eine neue Komponente" (119) auf, die bisher bei der Genesis der Monadenlehre nicht so ausdrücklich herausgearbeitet wurde. Die Ausführungen sind überzeugend und im allgemeinen von großer Sachkenntnis getragen. Nur das 1. Kap. weist einige Ungenauigkeiten auf, besonders was die Lehre der Scholastik angeht. Auch die Deutung der Leibnizschen *vis* im Sinne der zweiten Entelechie des Aristoteles scheint nicht zu stimmen, wie gerade der S. 28, Anm. 58 angeführte Text beweist. Lotz.

Scharschuch, H., Einführung in die Monadologie Leibnizens. gr. 8° (30 S.) Berlin 1939, Ebering. *M* 1.50. — Die Lehre von Leibniz wird hier nach den beiden Schriften „Principes de la nature et de la grâce" und „Monadologie" dargestellt. Der Stoff wird in Anlehnung an den Aufbau der Monadologie in fünf Abschnitte gegliedert: Metaphysik, Psychologie, Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Ethik. Die Darbietung ist übersichtlich und zuverlässig. Eigener Stellungnahme enthält sich der Verf. An ganz wenigen Stellen kommt wohl Leibnizens eigentlicher Gedanke nicht voll zur Geltung. Lotz.

Campo, M., Christiano Wolff e il rationalismo precitico. 2 Bde. gr. 8° (XIX, XII u. 684 S.) Mailand 1939, Vita e pensiero. *L* 50.—. — Die charakteristische Eigenart, die hohen Vorzüge und gewisse Schönheitsfehler dieser großangelegten Darstellung der Wolffschen Philosophie sind folgende: Es wird das Ganze des weitläufigen, alle Teile der theoretischen und praktischen Philosophie umfassenden Systems behandelt und zugleich das Einzelne genügend, stellenweise sehr sorgfältig, untersucht. Mit dieser Wiedergabe der Inhalte verbindet sich die genetische, geschichtsvergleichende Betrachtungsweise: außer den üblichen Hinweisen auf die Verwandtschaft und die Absage an Leibniz wird gründlich auf das Verhältnis Wolffs zum Cartesianismus und, in besonderem Ausmaß, auf den für Wolff so wichtigen v. Tschirnhausen hingewiesen; sehr erfreulich ist auch, wie die Verwandtschaft und Abhängigkeit sowie das Abweichen von der Scholastik herausgearbeitet wird. Die genetische, geschichtliche Art zeigt sich auch darin vorteilhaft, daß das Werden der Philosophie Wolffs an Hand seines Schrifttums, an den vorzugsweise mathematischen Schriften der Jugendzeit, an dem Unterschied der kürzeren deutschen Werke der ersten Lehrperiode in Marburg und der späteren in Marburg und Halle entstandenen breiten lateinischen Werke verfolgt wird; auch die persönliche Berührung des jungen Gelehrten mit dem greisen Leibniz. Der briefliche Gedankenaustausch wirft mannigfaches Licht auf dessen Ausreifen. Eine dritte charakteristische Note und einen besonderen Wert endlich verleiht die Wiedergabe der weltanschaulichen Gedankengänge des seiner Zeit das deutsche Hochschulwesen beherrschenden und auch darüber hinaus einflußreichen Professors, des außergewöhnlich fruchtbaren, durch

die scheinbare Geschlossenheit imponierenden, durch die klare faßliche Darstellung einnehmenden, durch glückliche Verdeutschung vieler lateinischer Fachausdrücke verdienten Schriftstellers, später aber ungebührlich geringgeschätzten Denkers. — In der kritischen, an der Scholastik orientierten Auseinandersetzung mit Wolff versucht C. objektiv Licht und Schatten zu verteilen. Abgesehen vom Einzelnen sei vor allem bemerkt, daß er mit feinem systematischem und historischem Takt den Finger auf den Hauptfehler Wolffs legt, der ebenso prinzipiell das Ganze seines Philosophierens trägt, wie er sich stets von neuem in der Einzelausführung auswirkt: die Vermengung des Ordo logicus, idealis und des Ordo metaphysicus, realis, womit sich bekanntlich Kant in der vorkritischen Periode so vielfach auseinandersetzt und wodurch teilweise sein späterer Kritizismus aufgegeben ist, wogegen dieser sich dann als seinen Hauptgegner wendet. Anderseits nimmt C. mit Recht Wolff wiederholt und mit Erfolg in Schutz. — Die Kehrseite dieser Vorzüge des Buches ist die störende Breite, noch mehr aber der gelegentliche Mangel an Straffheit, Schärfe und Präzision in der Wiedergabe mancher philosophischer Begriffe und Beweisgänge, der gelegentliche Mangel an gestaltender, konstruktiver Kraft in der plastischen, abgerundeten Zusammenfassung der verschiedenen Sparten der Philosophie Wolffs. Gewiß gibt C., dank der angeborenen Anlage des Italieners zur Synthese, zusammenfassende Überblicke und Rückschauen. Aber sie lassen die Konturen nicht genügend scharf hervortreten. Ein entscheidender Grund dafür liegt aber sicher auch in der Philosophie des oft oberflächlichen, bei aller sprachlichen Klarheit sachlich doch oft unklaren, zwiespältigen Wolff, der prinzipiell rationalistisch, mathematisch, deduktiv, tatsächlich aber doch stark empirisch arbeitet. Jansen.

De Vleeschauwer, H. J., L'évolution de la pensée kantienne. L'histoire d'une doctrine. gr. 8° (220 S.) Paris 1939, Alcan. *Fr* 35.—. — Auf vielfachen Wunsch, der auch in dieser Zeitschrift geäußert wurde, hat V. die Ergebnisse seines dreibändigen Werkes „La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant", das von den Fachgenossen so günstig aufgenommen wurde, nun in einem handlichen Bande zusammengefaßt. Die Erfüllung dieses Wunsches verdient den Dank der Leser. Da das Problem der transzendentalen Deduktion mit seiner Vorbereitung und seinen Auswirkungen tatsächlich das ganze geistige Leben Kants beherrscht, stellt das vorliegende Buch eine Biographie des Kantischen Denkens dar, die sich natürlicher Weise in vier Abschnitte gliedert: Vorbereitung — Aufbau — Vollendung — und Verteidigung der kritischen Synthese. V. verzichtet dabei bewußt auf allen wissenschaftlichen Apparat, gibt aber durch Angabe der entsprechenden Stellen seines größeren Werkes dem Leser die Möglichkeit, seine Aufstellungen an Hand der Quellen nachzuprüfen. Auf den Inhalt des gediegenen Buches hier näher einzugehen, erübrigt sich, da dies schon anläßlich des früheren Werkes ausführlich geschehen ist (vgl. Schol 11 [1936] 106—108 und 13 [1938] 418—421).
Brugger.

Knittermeyer, H., Immanuel Kant. Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie (Abhandl. u. Vorträge hrsg. v. d. Bremer Wiss. Ges. 12, 4). gr. 8° (160 S.) Bremen 1939, Geist. *M* 3.60; geb. *M* 5.—. — In der Erkenntnis, daß dem eigensten Auftrag der Gegenwart keine geschichtlich gegebene Lösung genügen kann, wollen diese einführenden Vorlesungen weder zu Kant

zurückführen, noch Kant als den Philosophen der Gegenwart hinstellen, sondern ihn auf das befragen, was er als Philosoph *seiner*, heute noch fortwirkenden Zeit *uns* zu sagen hat. Demgemäß würdigt die Arbeit an erster Stelle die von Kant geforderte und durchgeführte *Kritik der Erkenntnis*, zumal ihre Hauptfragen: die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, das Verhältnis von Anschauung und Denken, von Begriff und Idee, wobei die Hauptfragen klar herausgestellt werden. Auf dem Gebiet der *praktischen* Philosophie entwickelt die Schrift besonders Kants Lehre über das Verhältnis von Gesetz und Freiheit, seine Auffassung vom kategorischen Imperativ, von Pflicht und Sittengesetz, vom empirischen und intelligiblen Charakter. Entschieden wird die Gegenwartsbedeutung des moralischen Gesetzes betont: ohne dieses wäre der Mensch unserer Zeit „aus der Menschheit ausgetreten" (121). Von der *Ästhetik*, die in der „Kritik der Urteilskraft" erstmalig als selbständige philosophische Disziplin begründet wurde, werden wichtige Lehrstücke dargestellt, insbesondere Kants Auffassung von der Kunst und ihrem Verhältnis zu Natur und Sittlichkeit, sein Begriff der Zweckmäßigkeit und des Schönen. Die letzte Vorlesung umreißt an Hand der drei kritischen Hauptwerke und des Opus postumum Kants Stellung in der Frage der *Gotteserkenntnis:* Das Dasein Gottes läßt sich nicht beweisen, an Gott kann ich nur glauben; der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, mit seinen Zwecken und seinem Leben ein Werkzeug des Endzwecks. Nink.

Hölters, H., Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas (Universitas-Archiv 97, philos. Abt. 15). gr. 8° (92 S.) Emsdetten 1938, Lechte. *M* 3.60. — Spinozas Werk übte in der Zeit des deutschen Idealismus und der klassischen deutschen Dichtung eine tiefe Wirkung aus, die eine oft leidenschaftliche Erörterung hervorrief. Es erhebt sich die Frage: War es die eigentliche Lehrmeinung Spinozas selbst, die jener Zeit so wichtig war, oder aber besagt „Spinozismus" eine Umwandlung der Lehre Spinozas? Diese Frage, näherhin die Frage, ob Spinozas Gottesbegriff bei Mendelssohn und Jacobi umgebildet sei, wird in der vorliegenden Arbeit sorgfältig und eindringend untersucht. Die Schrift, die Spinozas Gottesbegriff im Zusammenhang mit seinen Grundannahmen und seiner Erkenntnislehre, mit seiner Auffassung der Begriffe: Notwendigkeit, Unendlichkeit, Substanz und Modus kritisch prüft, kommt zu dem Ergebnis, daß Spinozas dynamischer Pantheismus von Mendelssohn, welcher der Gedankenwelt Spinozas näher stand, weit besser erfaßt worden sei als von Jacobi, der weit dem Gegensatz, dem Irrationalismus verfallen war. Jacobis Hauptfehler bei der Betrachtung der Lehre Spinozas war die statische Auffassung der Substanz und der Attribute, die völlige Verkennung des dynamischen Charakters dieses Systems. Nink.

Emge, C. A., und v. Schweinichen, O., Gedächtnisschrift für A. Schopenhauer zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages (Philos. Unters. 6). gr. 8° (224 S.) Berlin 1938, Verl. f. Staatswissensch. u. Gesch. *M* 10.—. — *Emge* würdigt kurz Schopenhauer als Erzieher für die Gegenwart. *A. Hübscher* will Sch. verteidigen gegen den Vorwurf der Lebensfremdheit. Die Leistung Sch.s wird illustriert an der lähmenden Wirkung eines Kant auf den Dichter Kleist. Das Revolutionierende der Tat Sch.s liegt darin, daß seine Willensmetaphysik zum erstenmal wieder eine Sinngebung auch für die dunklen und dämonischen Mächte des Lebens ermöglicht.

G. Ralfs untersucht System und Gestalt bei Sch. Gegenüber dem traditionellen Vorurteil, daß es bei Sch. an der inneren systematischen Geschlossenheit fehle, wird die Einheitlichkeit des Systems gezeigt. *G. Jacoby* schreibt über „die Welt als Vorstellung und die Welt als Wille ontologisch betrachtet" vom Standpunkt seiner eigenen Wirklichkeitsontologie aus. *A. Gehlen* faßt die Resultate Sch.s zusammen. Diese liegen nicht im metaphysischen und systematischen Überbau des Kantianismus und der kosmologischen Willensmetaphysik, sondern in der neuartigen anthropologischen Grundlegung, in der von der Handlung ausgehenden Auffassung des Menschen, wobei das Leib-Seele-Problem, die Erkenntnisleistungen und die Abgrenzung vom Tier in wahrhaft originaler Weise bestimmt werden. *B. v. Juhos* fragt: Wie stellt sich die neuere Erkenntniskritik zur Philosophie Schopenhauers? Die Arbeit von *E. Jung:* „Über zutreffende Stoffgliederung in der Rechtswissenschaft, in den geschichtlichen Wissenschaften und in den Wissenschaften überhaupt" hat keine Beziehung zu Sch. *I. Gasse* behandelt Sch. und die deutsche Strafrechtswissenschaft. Sie verficht im Sinne von Liszt einen klaren Determinismus. Der letzte Aufsatz von *H. Maus* „Die Traumhölle des Justemilieu" ist eine scharfsinnige Kritik der Soziallehre Sch.s und zugleich ein düsteres Bild der Geistesbewegung des 19. Jahrhunderts. Das Titelwort ist aus Guizot entlehnt: Le juste milieu en histoire ... ce sont les classes moyennes. Die mächtige Rezeption Sch.s läßt mit Fug vermuten, seine Philosophie komme in wichtigen Stücken dem Weltbild des 19. Jahrhunderts, zumal des späten, entgegen. Die Ethik etwa entspricht in ihrer Simplizität dieser Epoche. Sch.s Philosophie ist „document humain und Urkunde des 19. Jahrhunderts in einem, dessen mythische Landschaft sie mit dem Namen nennt: die Hölle" (201 f.). Schuster.

Steiff, U., Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes (Kulturphilos., philosophiegesch. u. erziehungswissenschaftl. Studien 12). gr. 8° (78 S.) Würzburg 1940, Triltsch. *M* 3.—. — Niemand wird bei Nietzsche ein System der Philosophie suchen. Doch wirken in seinem leidenschaftlichen Kampf gegen Geist und abstraktes Denken, gegen Christentum und die sich sicher fühlende bürgerliche Welt gewisse Grundüberzeugungen vom Wesen und Wert der Welt und des Lebens. Diese in ihrem letzten Sinn und im Zusammenhang mit den geschichtlichen Quellen dargestellt zu haben, ist das Verdienst der vorliegenden sorgfältig gearbeiteten Schrift. Die Wirklichkeit war für N., der an die Sinne glaubte, die Sinne liebte, diese Welt, die dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens. Im letzten ist die Welt *Trieb, Triebkraft,* „über" der und „hinter"' der es für N. nur das Nichts gibt, die selbst keiner Erklärung und keiner Ableitung mehr bedarf. — N.s *Metaphysik* ist eine Metaphysik des Werdens, der dynamisch-schöpferischen Triebhaftigkeit. Diese Lehre hat N. auf der Grundlage der Physiologie eigenständig ausgebaut, doch auch namentlich von Heraklit, Leibniz, Herder und Schopenhauer Einwirkungen erfahren. Die Existenzformen der Triebwirklichkeit sind Kampf, ewiges Werden, Prozeß des Lebens, das N. als heiliges verehrt, bejaht in der ewigen Wiederkehr, vergöttlicht geschaut in der Gestalt des Dionysos. — N.s *Anthropologie* sieht den Menschen als Triebwesen in allen Formen und Äußerungen seines Wesens und Lebens. Der Wille zur Macht ist die Grundkraft der Triebe, das Innerste und Letzte,

aus dem der Mensch lebt und handelt, zerstört und schafft. Die Dynamik des Willens zur Macht ist die Lebensgeschichte des Menschen, des Einzelnen wie der Gattung. Das Bewußtsein ist die Krankheit der Triebnatur des Menschen, der Geist nicht Widersacher des Lebendigen, sondern erkranktes Leben. N.s Anthropologie ist „Kritik an aller bisherigen Psychologie" und hat ihrerseits von den Griechen, mehr noch von Macchiavelli und Hobbes, sowie von den französischen Moralisten und Psychologen Montaigne, La Rochefoucauld, Stendhal, Chamfort, Fontenelle und Guyau Anregungen empfangen. — Der Trieb ist das Fundament auch von N.s *Kulturphilosophie.* Indem die Triebkräfte des Menschen im dynamischen Prozeß des Schaffens in die Welt ausgreifen, entsteht Kultur gleichsam als Objektivierung des irrationalen, menschlichen Wesensgrundes, als letzte Selbstdarstellungsform der alleinen, allumfassenden Triebwirklichkeit. Nink.

Pfeil, H., Die Tragik der Gottesleugnung (Katholische Missionsärztliche Fürsorge. Jahresbericht 1939, 107 ff.). — Der zeitnahe Aufsatz, auf den nachdrücklich hingewiesen sei, zeigt durch sorgfältig ausgewählte Texte aus Nietzsches Werken, daß N.s Philosophie ein Heroismus ist, der das Herrsein des Menschen und die Bejahung der Welt fordert, und daß N. alle antiheroischen Lehren zu vernichten und die eigene heroische Überzeugung auszubauen suchte. Im Kampf gegen alles Antiheroische lehnte er auch den Gottesglauben ab, da er meinte, daß dieser zur Verneinung der Welt und zur Versklavung des Menschen führe. Als neuen Wert seiner heroischen Lebensbetrachtung schuf N. den Mythos von Gott Dionysos, der lehrt: der Übermensch ist der Sinn der Erde; dadurch erhält das menschliche Streben nach Herrsein das höchste Ziel und die letzte Begründung. N. will eine neue Ethik, eine Ethik der Größe, und eine neue Religion, die dem Christentum in allem entgegengesetzt ist und es in Zukunft ablösen will. An die Stelle des christlichen Glaubens an den weltjenseitigen Gott tritt das Diesseitsideal des Übermenschen, an die Stelle der christlichen Hoffnung auf ein ewiges Leben im Jenseits die Überzeugung von der ewigen Wiederkehr des Gleichen im Diesseits und an die Stelle des christlichen amor Dei der amor fati. So ist Dionysos in N.s Religiosität der Antipode zu Christus; N.s Selbstdarstellung „Ecce-Homo" endet mit den Worten: „Hat man mich verstanden? Dionysos gegen den Gekreuzigten". N. hatte ein Sendungsbewußtsein: „Das gegenwärtige Europa hat noch keine Ahnung davon, um welche furchtbaren Entscheidungen mein ganzes Wesen sich dreht, und an welches Rad von Problemen ich gebunden bin — und daß mit mir eine Katastrophe sich vorbereitet, deren Namen ich weiß, aber nicht aussprechen werde". „Fünfzig Jahre später werden vielleicht einigen ... die Augen darüber aufgehen, was durch mich getan ist." Nietzsche schrieb diese Sätze in den Jahren 1887 und 1884. Nink.

Litt, Th., Protestantisches Geschichtsbewußtsein. gr. 8° (61 S.) Leipzig 1939, Klotz. *M* 1.80. — Bedeutet der Protestantismus Weltentleerung oder Weltverklärung? Diese Frage will L. an der protestantischen Geschichtsauffassung lösen, für die *Pestalozzi* als bezeichnender Vertreter gewählt wird. Durch ihre dialektische Form erscheint dessen Geschichtstheorie nahe an die idealistische herangerückt. Inhaltlich ist sie dieser aber schroff entgegengesetzt, einmal durch ihr Interesse für die „Namenlosen", dann vor allem durch den nüchternen Blick für die Zweideutigkeit alles Mensch-

lichen. Pestalozzi bejaht Wirtschaft, Gesellschaft und Staat, sieht aber auch die Möglichkeiten des Mißbrauchs, die schließlich sogar Sittlichkeit und Religion verkehren können. Die idealistische Auffassung von der Versöhnung der Gegensätze und der ständigen Höherentwicklung der Menschheit lehnt er ab. Diese Auffassung Pestalozzis stellt L. wegen der Schätzung des Einzelnen als echt christlich, wegen der Überzeugung von der Verderbnis des Menschen und der Unmöglichkeit, sich aus eigener Kraft emporzuarbeiten, als echt protestantisch hin. Dennoch führt diese Auffassung nicht zur „Weltentleerung". Die Besinnung auf das Ewige schließt nicht aus, daß man sich mit Hingebung dem zeitlichen Wirken widmet, da dieses vom Überzeitlichen her seine ganze Tiefe erhält. — Ob diese Haltung typisch protestantisch ist, wollen wir nicht entscheiden; manche protestantische Theologen dürften das wohl bestreiten (vgl. z. B. Thielicke: Schol 11 [1936] 570 f.). Jedenfalls vermutet L. mit Recht, daß auf dem Boden katholischer Gläubigkeit der Bestimmung des Verhältnisses zum Diesseits und zur Diesseitsarbeit weniger Schwierigkeiten im Wege stehen. Der Grund ist die katholische Auffassung von der Analogia entis und die Ablehnung der schroffen reformatorischen Erbsündenlehre. (Bei Pestalozzi, der noch stark unter dem Einfluß der Aufklärung steht, tritt diese Erbsündenlehre nicht in ihrer Schärfe hervor.)

de Vries.

Reisch, E., Martin Deutingers dialektische Geschichtstheologie. Zugleich eine Einführung in den Geist seines Systems (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie 12). gr. 8° (XVIII u. 166 S.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 5.60. — Die Gegenwart zeigt ein wachsendes Interesse für Deutinger, jenen Mann, der während seines Lebens vielen als ein unklarer Schwärmer oder gar verbohrter Fanatiker erschien, der die Erneuerung der Scholastik als ungeschichtliche Restauration und falsche, künstliche Konservierung verurteilte, dem Stehenbleiben Empörung gegen die Wahrheit war. Da darf eine Darstellung seiner Geschichtstheologie, die weithin Geschichtsphilosophie ist, des Interesses gewiß sein. Die vorliegende Arbeit zeichnet die Grundzüge der Geschichtsphilosophie D.s und wertet ihn, den Schüler von Görres, Schelling und Baader, den Freund Döllingers, nicht als bloßen Epigonen, sondern als selbständigen Denker, der um eine Überhöhung der Scholastik und der idealistischen Identitätsphilosophie bemüht war. Kenner der Scholastik dürften wohl die Frage stellen, um welche neue Gedanken das scholastische Erbgut durch D. bereichert worden sei; Kenner der Identitätsphilosophie, wie diese innerlich in ihren Grundgedanken durch D. überwunden sei. Beides ist aus der vorliegenden Schrift nicht recht ersichtlich. Die Schrift würde ferner besser wirken, wenn einige polemische Nebenbemerkungen fehlten und Abwertungen scholastischer Bestrebungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. sachlich begründet wären.

Nink.

Röhr, R., Graf Keyserlings magische Geschichtsphilosophie (Stud. u. Bibliograph. z. Gegenwartsphilos. 26). gr. 8° (X u. 80 S.) Leipzig 1939, Hirzel. *M* 3.30. — Die Schrift, schon 1935 im wesentlichen vollendet, legt zuerst die „Sinnmetaphysik" Keyserlings dar, um dann dessen Geschichtsphilosophie zu würdigen. Der „Sinn" ist an sich unbegreifbar, realisiert sich aber, indem er sich ausdrückt und so der Schöpfer der Erscheinungen ist. Doch läßt er sich überhaupt nicht objektivieren, und darum ist auch keine seiner Gestaltungen ernst zu nehmen. So aber wird der Mensch,

der nichts ernst nimmt, zum „Schauspieler", einem bloßen Zuschauer; seine Vollkommenheit liegt in der „Weltüberlegenheit", durch die er sich allen erdhaften Verpflichtungen entzieht. Die geschichtliche Gesetzlichkeit ist „der Konflikt zwischen magischer Kraft und erdhaft dynamischer Entzweiung, emporgehoben in die Sphäre der weltüberlegenen Unverbindlichkeit". Die Weltgeschichte ist ein Kampf zwischen Materie und Geist, wo es um das magische Sichdurchsetzen des Sinnes bzw. des Geistes geht und zwar mit Hilfe der Menschheit. Der Inhalt der Geschichte ist der „Sinn, insofern er in ihr und in ihrer Gestaltung, die er aber nicht ernst nimmt, seinen Ausdruck gefunden hat". Ziel der Geschichte ist somit die Verwirklichung des höchsten Menschheitswertes, besonders der „Weltüberlegenheit" durch das Buchstabieren, d. h. das Verstehen der Symbole, also durch Magie. — R. tadelt an der Geschichtsphilosophie Keyserlings vor allem das mangelnde Verständnis gegenüber Rasse und Volk als Kultur- und Geschichtsfaktoren und den Abstand von wahrer Geschichtswissenschaft. Die Darstellung selber durch R. ist klar, soweit dies das verworrene Gedankengut des magischen Philosophen gestattet. Am Schluß fragt man sich allerdings unwillkürlich, ob ein Mann wie Keyserling, der überhaupt nichts ernst nimmt und mit unsäglicher Oberflächlichkeit Dinge beurteilt, von denen er nichts versteht, verdient, daß man ihm so viel Beachtung schenkt. Rast.

Liebe, A., Die Ästhetik Wilhelm Diltheys. 8° (77 S.) Bleicherode 1938, Nieft. *M* 2.60. — Dilthey hinterließ keine systematisch durchgeführte Ästhetik, sondern nur Betrachtungen über zwei Gebiete der Kunst, nämlich über Poesie und Musik. Seine Äußerungen sind auf dem Hintergrund seiner Lebensphilosophie vorsichtig zu einem Ganzen zusammenzufügen. Danach ist es Aufgabe und Ziel der vorliegenden Arbeit, „Poesie und Musik als Äußerungsformen des Lebens selbst psychologisch und historisch auf dem Wege der Beschreibung in ihrem Wesen aufzuhellen" (7). Grundlegend für das künstlerische Schaffen ist das Erlebnis, das aber nicht einfach hingenommen, sondern in Überschreitung der Wirklichkeit vor allem durch die schöpferische Phantasie in ein höheres Ganzes umgewandelt wird. Das so entstehende Kunstwerk muß jedoch so viel Lebensnähe bewahren, daß es den ästhetischen Eindruck im Nacherlebenden zu erzeugen vermag, indem es „durch sinnliche Energie des Bildzusammenhanges, mächtigen Gefühlsgehalt, Bedeutsamkeit für das Denken eine dauernde Befriedigung hervorbringt" (36). Was packt, ist, daß das Wirkliche „tiefer verstanden werden kann" (39), und schließlich bei den größten Dichtern Zusammenhang, Sinn und Wert des Lebens selbst aufleuchtet. Bei der Musik erforscht Dilthey das musikalische Verstehen und zwar nach der Seite der Eigengesetzlichkeit der Tonmittel und ihrer Ausdruckswirkung hin; eine musikalische Bedeutungslehre wäre erst noch zu schaffen. — Auch hier zeigen sich die Stärke und die Schwäche des Diltheyschen Philosophierens zugleich. Dem wundervollen Einfühlungsvermögen in seelische Strukturen steht die Scheu vor erklärenden Hypothesen gegenüber. Einerseits geht er auf Allgemeingültigkeit aus, insofern die seelische Struktur etwas Bleibendes darstellt; anderseits müht er sich nicht um das überzeitliche Wesen des Schönen, sondern gibt jedem Zeitalter sein „eigenes und nur für dasselbe gültiges Kunstideal" (51). Seine Methode reicht eben nicht aus; sie ruft nach metaphysischer Verankerung. — Die Verfasserin ist eine getreue Berichterstatterin, könnte aber manche Wiederholung vermeiden. Lotz.

Kerschensteiner, Maria, Georg Kerschensteiner. Der Lebensweg eines Schulreformers. Mit 8 Tafeln. 8° (208 S.) München 1939, Oldenburg. *M* 4.80. — Nicht das menschlich warm gezeichnete Persönlichkeitsbild des 1932 verstorbenen Münchener Pädagogen, das seine zweite Gattin liebevoll und plastisch zeichnet, rechtfertigt eine kurze Anzeige dieser Biographie in unseren Blättern, sondern die allerdings hinter dem Menschlich-Persönlichen stark zurücktretenden Hinweise auf das praktische und theoretische pädagogische Wollen dieses ringenden Mannes, der aus echtem erzieherischen Eros heraus das Bildungswesen des deutschen Volkes umzugestalten suchte, und dessen Einfluß sich weit über die deutschen Grenzpfähle hinaus erstreckte. Man verfolgt mit innerer Anteilnahme den Werdegang dieses Erziehers, der sich vom Schulgehilfen in kleinen bayerischen Landschulen über die höhere Schule zum Stadtschulrat von München und Universitätsprofessor und zum großen Organisator namentlich des Berufsschulwesens emporrang. Man steht erschüttert vor seinen weltanschaulichen Kämpfen, in denen er vom katholischen Glauben seiner Väter wohl hauptsächlich über das für ihn ungelöste Problem der Vereinbarung von Wunder und Naturkausalität zum Pantheismus gelangte. Man erlebt sein Ringen um die Reform und um eine tragfähige Bildungstheorie, die den ganzen Menschen vom Kerne seines Charakters umgreifen sollte. So viel Wertvolles er zweifelsohne geschaffen hat, so starke Anstöße von ihm ausgingen, so bedauert gerade der, der ihm auch persönlich nähertreten durfte, daß dieser Sucher sich nicht zu einer letzten sicheren Fundierung seines Systems durchzuringen vermochte. Schröteler.

* * *

Schinzinger, R., Über Kitarô Nishidas Philosophie: Mon-Nipp 3 (1940) 28—39. — Auf wenigen, aber inhaltsreichen Seiten macht uns Sch. mit den Lebensdaten, Schriften und Grundgedanken Nishidas, des bedeutendsten japanischen Philosophen der Gegenwart, bekannt. In Nishida begegnen sich die abendländische, besonders deutsche Philosophie (Kant, Fichte, Hegel) mit dem japanischen Geist. Obwohl in Begriffsbildung und Problemstellung von Europa befruchtet, offenbart Nishida doch in der Problemlösung die japanische Eigenart. Dabei geht die Auseinandersetzung bis zur Tiefe der weltanschaulichen Grundlage; es ist ein Ringen um die ewigen Probleme der Menschheit mit der stillschweigenden Voraussetzung, daß die geistige Eigenart der Völker die metaphysische Einheit des Menschseins nicht aufhebe. — Eine inhaltliche Kennzeichnung der Philosophie Nishidas an dieser Stelle müßte sich mit einigen Ismen begnügen, was um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen besser unterbleibt. Brugger.

Das, B., The science of the Self. The principles of Vedanta-Yoga. 8° (XVI u. 273 S.) Benares 1938, Indian Book Shop. *Sh* 3.—. — Ursprünglich als Beitrag für das Sammelwerk „Contemporary Indian Philosophy" (hsgb. von Radakrishnan und Muirhead, London 1936) bestimmt, wo aber nur ein kurzer Auszug aufgenommen werden konnte, gibt das vorliegende Buch einen Überblick über die Grundgedanken der reichen schriftstellerischen Tätigkeit des Verfassers. Seine Grundanschauungen faßt er selbst in einem kurzen „Glaubensbekenntnis" zusammen. Er glaubt an unendlich viele, geistige und individuelle Seelen. Diese bilden in unaufhörlichem Wechsel der Wiedergeburt stoffliche Leiber, trennen sich von ihnen und bilden neue. Jede Seele geht durch alle möglichen Zu-

stände des Glückes und Unglückes, der Sünde und der Tugend hindurch, die sich im ganzen wieder aufheben. Der Lauf der Weltentwicklung ist nicht geradlinig, sondern kehrt kreisförmig in sich selbst zurück. Hinter all der scheinbaren Vielheit und Veränderung steht aber das eine, unveränderliche Selbst, mit dem alles in Wirklichkeit identisch ist. — In dieser „widerspruchsvoll scheinenden" All-Eins-Lehre sieht D. nicht nur eine befriedigende Erklärung aller theoretischen, sondern vor allem *die* Lösung aller praktischen Fragen, besonders das Heil für allen Streit und Gegensatz. — Die Ausführung dieses Programms versucht D. auf allen Wissensgebieten, so daß sein Buch zur Enzyklopädie wird. Er zeigt reiche Kenntnis auch in der westlichen Literatur, wird aber durch seine Grundhaltung verhindert, deren Eigenart richtig zu erfassen. Es ist bei dieser Einstellung nicht weiter zu verwundern, daß D. auch die Grundeinheit aller Religionen verficht und seine Lehre auch mit Worten des Koran und der Bibel zu stützen sucht.

Brugger.

2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik.

Harrison Thomson, S., Progress of Medieval Studies in the United States and Canada. Bulletin 14. Boulder, Colorado 1939. — Th. übernimmt mit diesem Heft die Herausgabe des Progress, der diesmal die Jahre 1937 und 1938 umfaßt. Der Bericht enthält eine Liste der das MA betreffenden Vorträge amerikanischer Gelehrten in wissenschaftlichen Gesellschaften, eine solche von bereits angekündigten Büchern und vor allem von amerikanischen Veröffentlichungen und Dissertationen über mittelalterliche Themata. Der Leser gewinnt dadurch einen guten Einblick in die immer umfangreicher werdende Tätigkeit Nordamerikas auf diesem Gebiete. Zur Erleichterung des praktischen Gebrauches wäre es vielleicht vorteilhaft, wenn man die Namen der Gelehrten, die in der betreffenden Zeit nichts veröffentlicht haben, und ebenso die Titel der noch nicht gedruckten oder gar erst in Angriff genommenen Dissertationen einfach fortließe. Ebenso würde überflüssige Arbeit gespart, wenn die Übersicht nach sachlichen Gesichtspunkten geschähe mit nachfolgendem Personenverzeichnis. Th. will den Bericht in den folgenden Jahren noch weiter ausbauen. Pelster.

Sweet, A. H., The Library of St. Radegund's Abbey: TheEnglHistRev 53 (1938) 88—93. — Aus diesem Bibliothekskatalog des Cod. B. 336 Rawlinson der Bodleiana, der im 14. Jahrh. geschrieben ist, der aber in der Hauptsache den Bestand des beginnenden 13. Jahrh. wiederspiegelt, seien hervorgehoben: die Summa magistri Roberti de ...d — es muß wohl Robertus de Melod⟨uno⟩ sein —, Sermones Cancellarii Parisiensis ⟨Philippi⟩, Summa magistri Praepositini, zwei Elucidarii unter dem Namen Anselms, Eulogium Johannis de Cornubia, Notule super secundum, tercium et quartum librum sentenciarum. Die Philosophie fehlt bezeichnenderweise vollständig. Pelster.

Grabmann, M., Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter (Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos. hist. Abt. 1939, 5). gr. 8° (198 S.) München 1939, Beck. — Es war niemand so geeignet, uns eine erste größere zusammenhängende Darlegung über die verschiedenen Literaturgattungen des mittelalterlichen Studiums der aristotelischen Schriften zu geben, wie Gr., der so viele Aristoteleskommentare und damit zusammen-

hängende Schriften erst aus dem Dunkel der Bibliotheken entrissen hat. Dadurch war er gezwungen, die einzelnen Arten der mittelalterlichen Schriftstellerei um den Stagiriten säuberlich zu scheiden und einzuordnen. So wird auch dem Nichtfachmann nun die Möglichkeit geboten, einen Blick in das weitverzweigte Schrifttum werfen und leichter ihm vorkommende Werke und Literaturgattungen einordnen zu können. Denn mit Recht weist Gr. darauf hin, daß das *gesamte* mittelalterliche Geistesleben — einschließlich selbst der Medizin — von diesen Schriften beeinflußt ist. Wir erhalten eingehend Auskunft u. a. über die Einrichtung und Anordnung der mittelalterlichen lat. Aristoteleshss, die geschichtliche Entwicklung der Methode und Technik der eigentlichen Kommentare, die verschiedenen anderen Bearbeitungen der aristotelischen Schriften in abbreviationes, Summulae, Compendia, Epitomata (immer an Hand hss Materials), die Aristoteleslexika und -tabulae wie über die Excerptliteratur der Flores und Auctoritates. Diese zusammenfassenden Darstellungen geben somit jetzt die Gelegenheit, hier anzusetzen und im einzelnen weiterzuforschen und auszubauen. Es sei insbesondere auf das wichtige 3. Kap. über die geschichtliche Entwicklung der Kommentare hingewiesen. Die frühe Erklärung bis weit in das 12. Jahrh. steht zunächst wesentlich unter dem Einfluß des Boethius. Er ist noch bei Abaelard sehr stark. Jedoch zeichnet eine recht persönliche Note diese frühen Kommentare vorteilhaft gegen die späten oft sehr schematischen aus. Dieses Persönliche zeigt sich auch im munteren Kampf um die echte Interpretation. Gr. hat hier eine ganze Reihe von Namen bereits aus dem 12. Jahrh. nachgewiesen, die sich gegenseitig um das echte Verständnis ihres Meisters bekämpfen — bis hin zur Formel: Bene dixisti, quia non intellexisti, wie Alberich seinem Gegner Abaelard in Freundschaft oder Feindschaft sagt (24). Dadurch ist unser Bild von der Kommentartätigkeit der Frühscholastik ein wesentlich volleres geworden, besonders da durch Gr.s Neufunde neben der Fülle der Kommentare auch bereits die einzelnen Sonderformen des 13. Jahrh. in den Quästionenformen oder auch in mehr eigenständigen Arbeiten hier vorgebildet sind. Jedenfalls ist so die Blütezeit des 13. Jahrh. mit der Vorzeit enger verbunden, als man bisher meist annahm — auch inhaltlich, worauf Gr. gut hinweist. Es wäre daher wohl einmal sehr zu wünschen, wenn die bedeutenderen dieser früheren Kommentare in einem Corpus ganz zugänglich gemacht würden, wie es B. Geyer in seiner so vorbildlichen Form bereits mit den Kommentaren Abaelards getan hat.

Weisweiler.

Löhr, G. M., Die älteste theologische Promotionsordnung der Kölner Universität: ArchFrPraed 9 (1939) 214—222. — Dieser Veröffentlichung der ältesten Abschrift eines uns erhaltenen Kölner Doktordiploms (heute in Cod. 5237 der Pariser Nationalbibl.), die zugleich als Kanzleiformular diente, kommt deshalb ein besonderer Wert zu, weil der Inhalt uns genau über die Promotionsordnung zu Köln und Paris um die Wende des 14. Jahrh. unterrichtet: Examen rigorosum publicum im Beisein von elf Theologieprofessoren, darauf Praesentation als eines geeigneten Kandidaten vor dem Vizekanzler, feierliche Erteilung der Lizenz nach Abhaltung einer Collatio, Vesperien, in der gegen älteren Brauch nur *eine* Frage disputiert und determiniert wird, feierliche Recommendatio der Theologie mit Aufsetzung des Doktorhutes, darauf die Disputatio in aula und im Anschluß daran der große Doktorschmaus im Kapitel-

saal der Dominikaner, an dem der Rektor, die Doktoren, Magistri sämtlicher Fakultäten und viele andere Prälaten und angesehene Leute teilnahmen. Zu Anfang gibt L. ein Verzeichnis sämtlicher Dominikanerprofessoren an der Kölner Universität vom Beginn bis 1563. Der letzte Antonius de Mendoza hat unter dem bekannten Jesuiten Coster promoviert. Pelster.

* * *

Hablitzel, J., Paschasius Radbertus und Hrabanus Maurus: StudMittGeschBenO 57 (1939) 113—116. — Die Abhängigkeit des Mt-Kommentars des Paschasius von dem gleichnamigen Hrabans wird von H. durch den Vergleich einer Anzahl von Stellen wahrscheinlich gemacht. Es handelt sich um Texte aus den letzten Büchern (9, 10, 12), für die mit Ausnahme einer Stelle aus Klaudius bisher eine Quelle für Hrabans Auslegung nicht gefunden werden konnten. Daß Paschasius als der zeitlich etwas spätere auch diese sonst nicht bei anderen früheren Erklärern bezeugten Texte bringt, ist gewiß ein gewichtiger Grund dafür, daß er sie von Hraban übernahm. Es bleibt freilich noch die absolute Möglichkeit einer anderen Quelle, solange wir über diese Frühzeit noch so im Dunkeln sind. Das stößt aber die vorgetragene Ansicht als gutbegründete Arbeitshypothese nicht um. Weisweiler.

Landgraf, A., Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi: 2. In epistolam ad Corinthios primam et secundam, ad Galatas et ad Ephesios (Publ. in med. Stud. 2, 2). gr. 8° (S. 225—446) Notre Dame, Indiana, 1939. — In gleich vorzüglicher Weise wie den ersten (vgl. Schol 14 [1939] 119 f.) gibt uns L. hier den zweiten Teil des von ihm gefundenen Paulinenkommentars der Abaelardschule, der den Meister wiederum öfters als „Philosophus" einführt. Aber auch an einer Reihe anderer Stellen, wo dieser Name nicht ausdrücklich genannt ist, sondern nur von einem „inquit" die Rede ist, wird sicher Abaelard gemeint sein, wie aus einer Anzahl echt abaelardscher Lehren in solchen Ausführungen hervorgehen dürfte. Ob die Vermutung von L. zutrifft, daß ein Paulinenkommentar des Meisters hier zugrunde liege, läßt sich m. E. aus dem vorliegenden Teil noch nicht erschließen, da die in ihm auf Abaelard zurückgeführten Fragen von mehr allgemeiner Bedeutung zu sein scheinen, die also auch bei anderer Gelegenheit ausgeführt sein können. Immerhin aber ergibt sich alles leichter, wenn die Annahme eines Kommentars stimmt. Die Abaelard eigens zugewiesenen Stücke findet man im Inhaltsverzeichnis unter dem Stichwort „Philosophus" zusammengestellt. Das wird man dankbar begrüßen, da in ihnen der eigentliche Wert des neuen Kommentars liegt. Aus dem Sachverzeichnis sei auf folgende dogmatisch wichtige Punkte verwiesen, die im vorliegenden Teil u. a. behandelt sind: Gott (Einheit, Allgegenwart, Dreifaltigkeit), Glaube, Gesetz, Gewissen, Tugenden, Liebe, Engellehre, Christus (Wissen, Unsündlichkeit u. a.) Kirche, mystischer Leib, Erbschuld, Sakramente (Taufe, Eucharistie [sehr eingehend], Schlüsselgewalt, Ehe [recht eingehend]). Weisweiler.

Hesse, Th., Gottes Liebesoffenbarung als Begründung der menschlichen Liebesgerechtigkeit bei Abaelard. gr. 8° (30 S.) Essen 1939, Druckerei Gemeinwohl. Dissertation. — Aus der Baseler Gesamtdissertation bei K. Barth: Natur und Gnade bei Abaelard, eine Untersuchung über seinen Caritas-Begriff, legt H. das 4. Kapitel in Teildruck vor. Es enthält Abaelards Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung, vor allem nach dem Römerbrief-

kommentar. Die klassische Formulierung Abaelards über die Erlösung sieht H. in der Offenbarung und dem Erweis der Liebe Gottes. Unter scharfer Abweisung jedes Rechtes des Teufels aus dem Fall des Menschen gegen Gott, das ihm durch eine Erlösung genommen werden mußte — daß die Patristik wie die Frühscholastik dieses „Recht" nur in einem weiteren Sinn verstand, hat eingehend J. Rivière, Le dogme de la Redemption au début du Moyen-âge, Paris 1934 nachgewiesen; so bedarf die bereits vorsichtige Formulierung, daß „anscheinend" die enge Auffassung vom Recht des Teufels die „normal kirchliche" damals gewesen sei, noch der Ergänzung — und unter Ablehnung aller Notwendigkeit von Seiten Gottes gegenüber dem Menschen — eine andere Frage wäre wohl die nach der Notwendigkeit gegenüber seinem eigenen Wesen, die einer näheren Untersuchung einmal wert wäre — tritt dieser Erweis der Liebe Gottes als Grund der Menschwerdung tatsächlich stark in den Gedankenkreis Abaelards. Wenn H. freilich daraus den Schluß ziehen möchte, daß „mit der Lösegeldtheorie auch alle Gedanken an die Gesamtschuld der Menschheit und an die Solidarität mit ‚Adam' ausgeschaltet" sei (9), so daß nur das persönliche Gegenüber von Gott und Mensch in dieser Liebe bleibe, dann ist er damit dem *Gesamt*system nicht ganz gerecht geworden, wenn auch richtig gesehen ist, daß die persönliche Liebe hier stärker hervortritt als in der gewöhnlichen Auffassung der Zeit. Denn die Erlösung wird nur *mehr* geschaut als Befreiung von der Erbstrafe und ihren persönlichen Folgen denn von der Erbschuld. Daher wirkt auch die abaelardsche Formel: quae non solum nos a servitute peccati liberat (11) nicht wie ein eigentlicher Fremdkörper, sondern ist tatsächlich ein Teil des gesamten Denkens des Philosophus peripateticus, wenn auch, und hier sieht H. ganz recht, darin nicht das Ganze, ja nicht einmal das Wesentlichste der Erlösungslehre nach ihm besteht. Das hat H. gut und eindringlich herausgearbeitet. Der ganze Abaelard aber ist, wie die neuen Forschungen von Rivière, Martin, Ostlender und Landgraf zeigen, seiner Zeit mehr verhaftet, als sein großer Gegner Bernhard von Clairvaux und nach ihm die folgende Forschung annahm. Hoffentlich schenkt uns der Verf. in der Veröffentlichung seiner Gesamtarbeit auch noch diese Seite Abaelards näher. Weisweiler.

Spedalieri, F., Il libr. 1 del „De Sacramentis" di Ugo di S. Vittore in un manoscritto della Biblioteca Naz. di Torino: Greg 20 (1939) 264—272. — Eine Untersuchung des bisher kaum behandelten Cod. E V 24 der Nationalbibl. Turin lieferte zwei wertvolle Ergebnisse: Neben Cod. Cent. III 77 der Stadtbibl. Nürnberg, den Denifle aufgefunden und Gietl ediert hat, kennen wir nunmehr ein zweites Exemplar der *Sentenzen Roland Bandinellis* (Alexander III), das nach den mitgeteilten Proben einen besseren Text zu besitzen scheint. Ob dieser Teil der Hs wirklich im 14. Jahrh. geschrieben ist, wie Sp. glaubt, müßte noch einmal untersucht werden. Ein so spätes Datum wäre jedenfalls recht auffallend. Zweitens enthält die Hs je ein *Additum zu De sacr.* l. 1 p. 4 c. 3—4 über die verschiedenen Willensbezeichnungen in Gott und zu l. 1 p. 5 c 28—29 über die verschiedene Weise, wie Gott den Willen der bösen Engel bezwingt. Beides sind nähere Erläuterungen zu dem in De sacr. Gesagten, Antworten auf entsprechende Fragen. Sie gehören nicht zum Text, sind auch keine späteren Einlagen in denselben; sie wären aber ohne Zweifel von Hugo benutzt worden, wenn er eine zweite Auflage gemacht hätte. Die Einleitungs-

worte: In hoc eodem tractatu ... dixi zeigen, daß Hugo noch weitere Erläuterungen zu seinem Werk gegeben hat. Pelster.

Studeny, F., S. V. D., John of Cornwall an opponent of Nihilianism. A study in the christological controversies of the twelfth century. gr. 8° (152 S.) Wien 1939, St. Gabriel. Dissertation. — Der Verf. will durch seine Untersuchung eine Grundlage für eine spätere abschließende Behandlung des Nihilianismus legen. Er gibt zunächst eine kurze Übersicht über Leben und Werke Johanns von Cornwall. Unter dem Einfluß des Lombarden übernimmt C. den Nihilianismus, gibt ihn aber später als Schüler Roberts von Melun wieder auf und betreibt durch seine Schrift Eulogium ad Alexandrum III Papam die Verurteilung dieser Irrlehre. Die Untersuchung erstreckt sich auf das Eulogium, das einzige sicher authentische Werk des C., und die Apologia de Verbo Incarnato, die ihm heute von den meisten nicht mehr zugesprochen wird. Ausgangspunkt in dieser Frage sind die drei Meinungen, die Petrus Lombardus zur Erklärung der hypostatischen Union vorgelegt hat (l. 3 d. 6). Kennwort für die dritte Auffassung (akzidentelle Einigung) ist der Satz: Christus secundum quod homo non *est* aliquid, sed *habet* aliquid (i. e. habet hominem), so wie man auch sagt: Homo habet vestem, non est vestis, um so den Charakter der akzidentellen Einigung hervorzuheben. Indem man nun das „non" hauptsächlich auf das „aliquid" bezog, wurden die Vertreter dieser Ansicht von ihren Gegnern Nihilianisten genannt (zuerst bei Walter von St. Viktor). Methodisch geht der Verf. so voran, daß er die von Thomas gegebene Erklärung und Vergleichung der drei Ansichten für seine Untersuchung zugrunde legt und an deren Hand das Eulogium und die Apologia überprüft. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sowohl C. als auch der Verfasser der Apologia bei der Abwehr des Nihilianismus selbst dem Irrtum der ersten Ansicht erlegen sind und in Christus zwei eigentliche supposita verteidigt haben. Den entscheidenden Beweis bildet die Feststellung, daß beim Kampf C.s gegen den Satz: Christus secundum quod homo non est aliquid die Vertreter der 2. und 3. Ansicht auf eine Stufe gestellt und als Gegner behandelt werden, weil die ersteren, wenn sie diesen Satz verteidigen, ein suppositum humanum leugnen, die letzteren dagegen die substanzielle Einigung verneinen. Nihilianisten und Vertreter der wahren Lehre werden also in gleicher Weise bekämpft. Zum selben Ergebnis kommt die Untersuchung auch für die andern Hauptgegner des Nihilianismus, Robert von Melun und Gerhoh von Reichersberg, daß sie Anhänger der 1. Auffassung gewesen sind. Schon bei Anselm werden Elemente der 1. Ansicht festgestellt und auch Hugo von St. Viktor neigt an manchen Stellen dazu, so daß die ersten Versuche der spekulativen Durchdringung nach dieser Richtung zu gehen scheinen. Dagegen werden die bisher angeführten Anhänger des Nihilianismus weitgehend entlastet. Gilbert de la Porrée erscheint als Vertreter der 2. Ansicht (ein suppositum). Bei Abaelard und Roland Bandinelli ist kein sicherer Anhaltspunkt für den Nihilianismus zu entdecken. Lombardus verteidigt ihn nicht, sondern läßt ihn nur als wahrscheinliche Lösung gelten. Als sichere Anhänger jedoch können Bandinus und Peter von Poitiers bezeichnet werden; letzterer wenigstens für das eine Element des Nihilianismus, da er die substanzielle Einigung zwischen dem Leib und der Seele Christi leugnet. — Der Weg, den der Verf. bei seiner Untersuchung eingeschlagen hat, nämlich die

Ergebnisse der Theologie des 13. Jahrh. als Prüfstein zu benutzen, legt jedoch eine Gefahr nahe, weil der im 12. Jahrh. noch weniger entwickelte und unbestimmtere Sprachgebrauch gegenüber der scharf umrissenen Terminologie eines hl. Thomas leicht zu wenig berücksichtigt wird. Manchmal hat man den Eindruck, daß Ausdrücke, die für C. günstig sind, abgeschwächt, und Texte, die zu seinen Ungunsten sprechen, gepreßt werden. Wenn C. z. B. zur Begründung seines Satzes Christus secundum quod homo est aliquid anführt, daß für die Akzidentien (pueritia, passio usw.) ein Subjekt gegeben sein müsse (56), so folgt nicht notwendig daraus, daß dieses subjectum humanum auch ein suppositum humanum ist, weil es sich ja hier ausdrücklich um eine Gegenüberstellung zu den Akzidentien handelt. Zu S. 119 ist zu bemerken, daß Anselm den Satz: Homo assumptus persona est nur als Einwand vorträgt. Zum Kreis um Gerhoh von Reichersberg vgl. nun: H. Weisweiler, Rüdiger von Klosterneuburg an der Seite Brüder Gerhoh und Arno von Reichersberg (Schol 14 [1939] 22 ff.). — Zustimmung verdient aber sicher der Widerspruch des Verf. gegen die verbreitete Darstellung, daß der Nihilianismus folgerichtig zum Adoptianismus führe. Diese Gefahr ist vielmehr mit der 1. Meinung gegeben, die neben dem göttlichen noch ein menschliches suppositum annimmt, während es nach dem Nihilianismus in Christus gar kein menschliches Subjekt gibt, das einer Adoption fähig wäre. Er bereitet höchstens durch die Leugnung der hypostatischen Union einer adoptianistischen Auffassung die Wege. Nach einer Übersicht über die kirchliche Stellungnahme zum Nihilianismus bemerkt der Verf. abschließend, daß diese Irrlehre wohl nie eine große Anzahl Anhänger gefunden habe. Buuck.

Lackas, P., Die Ethik des Wilhelm von Auxerre. Beiträge zu ihrer Würdigung. 8° (VI u. 104 S.) Ahrweiler 1939, Kirfel. Dissertation. — Wie der Untertitel der Arbeit andeutet, handelt es sich nicht um eine Gesamtdarstellung der Ethik W.s. Auch ist fast nur die philosophische Ethik berücksichtigt, selbst bei der Lehre von den dona. Die Sakramentenlehre W.s, die Strake darstellte, scheidet also hier ganz aus. Hauptsächlich werden beurteilt die Lehre über die Synderese, die Willensfreiheit, das Naturrecht und die Tugenden, wobei auf die Entwicklung seit Augustin, mehr noch auf die Weiterbildung besonders beim hl. Thomas hingewiesen wird. Der Arbeit verleiht besonderen Wert die Einbeziehung der neuen Inedita-Forschungen z. B. Lottins und Landgrafs. Vielleicht schätzt L. die Leistung des Autors zu bescheiden ein, der zuerst die neuen Aristotelesschriften zitierte und der selbst von Thomas erwähnt wurde, der sichtlich unter seinem Einfluß stand. Höher denken von W. etwa Grabmann und C. Ottaviano (Guglielmo d'Auxerre, La vita, le opere, il pensiero, Rom [o. J.], Bibl. di Filosofia e scienze, N. 12). Hoffentlich kann L. uns in seiner sorgfältigsten Art auch eine Darstellung der theologischen Moral W.s schenken. Gemmel.

Käppeli, Th., Predigten Jordans von Sachsen: ArchFrPraed 9 (1939) 311—314. — Nach dem glücklichen Fund dreier Predigten Jordans durch A. G. Little und D. Donie kann K. auf Cod. 284 Amiens hinweisen, der höchstwahrscheinlich drei weitere Predigten enthält. Daß eine derselben gerade zu Beginn der Fastenzeit, an welchem Tage besondere Feierlichkeit und großer Zulauf waren, gehalten wurde, ist ein Zeichen für das große Ansehen, das Jordan genoß. In der gleichen Hs finden sich nach K. noch eine

Reihe von Predigten angesehener Pariser Magistri, so des Guiard von Laon, Odo de Castro Radulphi, des Philippus Cancellarius, Wilhelm von Durham und des fr. Guerricus. Pelster.

Landgraf, A., Bemerkungen zum Sentenzenkommentar des Cod. Vat. lat. 691: FrSt 26 (1939) 183—190. — L. macht auf ein interessantes literargeschichtliches Problem aufmerksam. Nachdem A. Fries (ArchFrPraed 5 [1935] 326—340), gestützt auf solide Gründe, Cod. Vat. 691 für Guerricus in Anspruch genommen hat, zeigt L., daß die Hs wenigstens in 3 Fragen ein Auszug aus Hugo a St. Charo bzw. Odo Rigaldi ist. Er knüpft daran die Frage, ob nicht, wie dies bei den Sentenzenglossen der Fall war, auch diese ersten Kommentare in Quästionenform einfach Kompilationen aus verschiedenen Auktoren sind. Mir scheint nach den Ausführungen L.s, daß der Kommentar als Ganzes kaum von Guerricus († vor 1245) sein kann; denn Rigaldis Kommentar war 1245 günstigsten Falles eben fertiggestellt. Der sogenannte Kommentar des Guerricus ist also von neuem daraufhin zu prüfen, ob er ein einheitliches Ganzes ist — hier können Formalkriterien helfen — und wenn dies der Fall ist, ob er Guerricus gehört oder ihn nur stark benutzt hat. Pelster.

Henquinet, F. M., Les manuscrits et l'influence des écrits théologiques d'Eudes Rigaud O. F. M.: RechThAncMéd 11 (1939) 324—350. — Diese Arbeit ist wegen ihrer vollständigen Literaturangabe und der Übersicht über sämtliche Hss für jeden, der sich näher mit dem Franziskanerlehrer und späteren Erzbischof von Rouen Odo Rigaldi († 1278) befassen will, unentbehrlich. H. fügt zu den bekannten Hss des Sentenzenkommentars mehrere hinzu, korrigiert oder vervollständigt verschiedene bisherige Angaben. Es folgt eine Übersicht über die Quaestiones disputatae. H. ist dann der erste, der sich etwas näher auch mit den von Odo abgeleiteten Kommentaren beschäftigt; sie zeigen neben der großen Zahl der erhaltenen Hss des Kommentars selber, wie weitreichend dessen Einfluß war. Besonders ist Cod. 182 Assisi zu beachten, den H. zuerst mit Muße studieren konnte; er enthält neben dem 3. Buche Odos den Teil eines Kommentars zum dritten Buch, der aus Hugo von St. Cher und Odo gemischt ist. Damals standen die Schulen noch friedlich nebeneinander, wie auch die Verbindung von Albert und Odo in Cod. 825 Troyes und Cod. 462 Douai zeigen. Es ist nicht gerade leicht, dem Verf. in der Beschreibung der Hss mit all den eingestreuten Verbesserungen, kritischen Bemerkungen, Hinweisen auf andere Fragen zu folgen; wie H. betont, sind obendrein die älteren Arbeiten nicht einfach überflüssig geworden. Wer nicht ex professo alle Einzelheiten zu würdigen hat, wird sicherlich manches übersehen oder bald vergessen. Diese und andere ähnliche Arbeiten veranlassen einen wissenschaftlichen Stoßseufzer. Vielleicht könnte man dem armen Leser viel Zeit und Arbeit auf folgende Weise ersparen. Entweder setzt man die früheren Arbeiten voraus und gibt aus ihnen nur so viel als zum Verständnis der Erweiterungen oder Verbesserungen unbedingt nötig ist, so daß man das Neue sofort erkennen kann, oder aber man macht die früheren Arbeiten überflüssig, indem man *alles* Wesentliche aus ihnen aufnimmt. Der Mittelweg verdoppelt unnütz die Arbeit. H. klagt einige Male sehr zurückhaltend darüber, daß man schon früher von ihm ausgesprochene Ansichten nicht beachtet habe. Ich klopfe da gern an meine Brust und erkenne immer mehr, wie wahr das Wort meines Lehrers, des jüngst ver-

storbenen Berliner Historikers L. Marcks, ist, daß inbezug auf übersehene Literatur gar viele Historiker ein mit dem Alter zunehmend schlechtes Gewissen haben. Trotz diesem unverkennbaren Mangel möchte ich glauben, daß selbständiges Forschen und Arbeiten noch wichtiger ist als der beste, mit größtem Aufwand an Zeit und Mühen hergestellte Zettelkatalog, der neben manch Gutem die Gefahr des Alexandrinertums mit sich bringt. Gewiß bleibt das Ideal, von jeder Frage eine kurze Geschichte zu geben, jene zu nennen, die das Problem aufgeworfen und wirklich gefördert haben, die übrigen der verdienten Vergessenheiten anheim zu geben und dann weiter zu arbeiten. Schon durch diese Auswahl verlören die Literaturverzeichnisse an Umfang und gewännen an Wert. Aber wo erreichen wir Menschen das Ideal? Eine Erleichterung ist es auch, wenn man wirklich Neues, auch wenn es nur einen einzelnen Punkt betrifft, nicht in ganz anders gerichtete Untersuchungen versteckt, sondern mit einer eigenen Überschrift versieht und als Kleinen Beitrag herausgibt. Pelster.

Auer, J., Hat Odo Rigaldi in seinen Quaestiones de gratia die gleichnamigen Quästionen des Johannes von Rupella benützt? FrSt 26 (1939) 313—332. — Die verwickelten Abhängigkeitsverhältnisse der Summa Ps.-Alexanders und der umliegenden Quästionen wird zu einem beliebten Gegenstand der Einzeluntersuchung. Das ist sehr zu begrüßen. A. stellt die Titel der Fragen des Sentenzenkommentars Rigaldis, seiner Quästionen, der Quästionen Rupellas bzw. der Summa nebeneinander, gibt in den Anmerkungen sehr viele Beobachtungen über Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten in den einzelnen Fragen und kommt zu den Ergebnissen: Odo kennt zwar das Material Rupellas, hat aber seine Quästionen nicht gekannt; auch die S., wie sie heute vorliegt, hat er nicht benutzt. Odo und Rupella haben eine gemeinsame Quelle, wahrscheinlich haben Odo und Rupella einer Disputation Alexanders beigewohnt und sich jeder auf seine Weise Notizen gemacht, die dann das Material zu den Quästionen bildeten. — Ein endgültiges Urteil wird nur nach selbständiger Durcharbeit des recht weitschichtigen Materials möglich sein. Doch muß ich vorläufig gestehen, daß mir diese kühne Hypothese recht unwahrscheinlich vorkommt. Ich vermisse durchschlagende Argumente dafür, daß Odo die Quästionen Rupellas nicht gekannt hat, negative genügen hier keineswegs; man muß auch bedenken, daß Odo noch andere Autoren zur Verfügung hatte. Der Beweis, daß S. von Rigaldi abhängt (324 u. 328), scheint mir nicht gelungen. Wenn hier Abhängigkeit vorliegt, so ist sie offenbar auf Seite Rupellas. Die Annahme, daß Odo und Rupella, der längst magister regens ist, sich zu Füßen Alexanders setzen und sich Aufzeichnungen machen, ist doch gar kühn. Zu S. 327 sei bemerkt, daß ein Quaerebatur (oder auch ein Dicebat) *allein* keineswegs Anzeichen für eine Reportatio sind. Solche Ausdrücke kommen z. B. in den sorgfältig ausgearbeiteten Quästionen von Thomas oft genug vor. Die Arbeit gibt jedenfalls mancherlei Anregung. Pelster.

Henquinet, F., Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der Summa Alexanders von Hales von Johann von Rupella: FrSt 26 (1939) 1—22, 234—258. — H. gibt zuerst ein vollständiges Verzeichnis aller Fragen De lege et de primo et secundo praecepto des Cod. Assis. 138 ff. 213^{v}—232^{r}; die entsprechenden Hauptfragen mit Inc. und Expl. des Cod. Vat. 782 sind schon im Katalog Pelzers angeführt. Er untersucht alsdann das Verhältnis

zur Summa und kommt zu folgendem Ergebnis: Die Redaktion in AV ist eine Nachschrift von Disputationen des Rupella. Dies ist sicher richtig und war mir seit 1933, da ich die Hs von Assisi zum letzten Mal untersucht habe, auf Grund von Formalkriterien evident. H. hat aber zu den von mir verwendeten Formeln noch einzelne hinzugefügt, die er für besser hält. Gut ist jedenfalls die neue Formel: et hoc est quod vult dicere, während die anderen etwas farblos und sehr allgemein gebräuchlich sind, aber doch ergänzenden Wert besitzen. Eine wichtige Bestätigung aus der Lehre ist, daß AV in der Einteilung der conscientia fast den gleichen Wortlaut wie die Summa de vitiis Rupellas hat. — Ein zweites Ergebnis: Diese Reportatio ist nicht unmittelbar in den Traktat De lege et praeceptis des dritten Teiles der Summa übergegangen, sondern in einer von Rupella selbst besorgten Überarbeitung. Der Beweis wird daraus geführt, daß in der Summa immer wieder anstelle der Formeln des Reportatum solche gebraucht werden, die für Rupellas ‚Editionen' charakteristisch sind. Aus diesem Grunde hatte ich im Greg 14 (1933) 405 gesagt, daß sich Rupella in der Abhandlung über die Menschwerdung und im Traktat De legibus besonders deutlich offenbare. H. bringt nun gute Gründe dafür bei — zumal ein ut patebit, das in der Summa keinen Sinn hat, wohl aber bei Annahme einer getrennten Sammlung von Quästionen als Hinweis auf die Summa de vitiis —, daß vor der Summa eine Überarbeitung von AV durch Rupella selbst vorlag. Allerdings entsteht jetzt eine Schwierigkeit für S., die H. meines Erachtens nicht genügend beachtet hat. Hat Rupella selbst diese Quästionen in S. aufgenommen oder erst ein anderer? Wenn wir Rupella hätten, wäre die Frage leichter zu beantworten; denn in diesem Fall könnte man nachprüfen, ob sich bei der Aufnahme weitere neue Kennzeichen einer Umarbeitung durch Rupella ergeben. Da jedoch manche Einteilungen und ebenso Einleitungen von Hauptfragen, die sicher nicht in der Sammlung der Quästionen standen, stark an R. gemahnen — ich machte (Schol 12 [1937] 546) darauf aufmerksam, daß De lege in S. mit dem gleichen Satz wie die Summa de articulis fidei Rupellas beginnt — so dürfen wir gewiß eine unmittelbare Mitarbeit Rupellas bei der Abfassung annehmen. Wie weit diese geht und wo die Einschübe anderer beginnen und aufhören, das muß, soweit dies möglich ist, noch näher geklärt werden. Daß der dritte Teil der Summa nicht *allein* von Rupella bearbeitet ist, sieht man schon daraus, daß zwischen der Einleitung zum Ganzen und jener zu De lege ein Widerspruch besteht. Nach der ersten müßte die Lehre von den Sakramenten sofort auf die Lehre von der Inkarnation folgen, während tatsächlich die Moral sich dazwischen schiebt. Man hat den Eindruck, daß Rupella zugleich an verschiedenen Traktaten arbeitete, aber nirgends fertig wurde. Am meisten fortgeschritten ist De incarnatione; aber selbst hier ist am Schluß ein großes Durcheinander; nachdem schon das Gericht behandelt, kommt noch einmal die Himmelfahrt. — Zum Schluß möchte ich zur weiteren Klarstellung der Methode eine kleine Berichtigung zu S. 255 anbringen. Es war nicht ein Zufall, daß ich bei Bestimmung weiterer Fragen besonders die Quästionen Rupellas in Cod. Toulouse 737 zu Grunde legte, sondern methodische Überlegung. Diese Fragen nämlich wurden ausdrücklich Rupella zugeschrieben und trugen dabei den Charakter guter Ausarbeitung; sie mußten also am besten seine Eigenart offenbaren. Es wurde übrigens von Anfang an auch die Summa De anima

herangezogen und deren Ähnlichkeit und Verschiedenheit betont (Schol 6 [1931] 334). Diese Basis wurde natürlich später bedeutend erweitert. Es freut mich im Interesse wissenschaftlichen Fortschrittes, daß die zumal von Lottin und mir immer bestimmter vorgetragenen Bedenken und Gegengründe gegen die Echtheit und Einheitlichkeit der Summa und anderseits die Methode der Formalkriterien zur Bestimmung anonymer Fragen und zur Auffindung des Verfassers oder Bearbeiters der Fragen der S., die begreiflicherweise gerade von einzelnen Herausgebern der S. scharf abgelehnt wurden, nun doch zu wesentlichem Fortschritt und zur langsamen Klärung zu führen scheinen. Pelster.

Hoogveld, H. E. J., Inleiding tot leven en leer van S. Thomas van Aquino. 3. Aufl. gr. 8° (XII u. 217 S.) Nimwegen 1939, Dekker u. van de Vegt. *Fl* 2.50; geb. *Fl* 3.25. — Das Buch war ursprünglich eine Übersetzung von Grabmanns „Thomas von Aquin", was noch in der im wesentlichen beibehaltenen Stoffanordnung hervortritt. Die 2. und noch mehr die vorliegende 3. Aufl. sind aber in solchem Ausmaß selbständig überarbeitet worden, daß das Ganze nunmehr ein neues Werk darstellt. Die neuere und neueste Literatur ist überall berücksichtigt. So ist eine recht gute und brauchbare Einführung in die thomistische Philosophie entstanden. Der 1. mit großer Sorgfalt gearbeitete geschichtliche Teil behandelt Leben, Persönlichkeit, Lebenswerk des Aquinaten und die ersten Geschicke seiner Lehre, der 2. Teil die Grundzüge seiner Philosophie (Erkenntnislehre, Glauben und Wissen, allgemeine Metaphysik, Gottes Dasein und Wesen, Gott und Welt, das Menschenbild, Ethik, Staats- und Gesellschaftslehre). Man wird vielleicht, namentlich in der Erkenntnislehre, nicht mit jeder Einzelheit einverstanden sein. Obwohl der Verf. sich hütet, in allem Neuthomismus und Thomas selbst einfach gleichzusetzen, und über gewisse strittige Punkte (z. B. in der Konkurslehre) mit klugem Schweigen hinweggeht, scheint doch manches noch zu sehr im Licht der landläufigen neuthomistischen Lehrbücher gesehen. Trotzdem gewinnt der Anfänger einen guten Überblick, und wenn er sich durch die wertvollen, ohne Engherzigkeit zusammengestellten Literaturverzeichnisse zu vertieftem Studium der Fragen anregen läßt, wird er gewiß nicht einem starren Thesen-Thomismus verfallen. de Vries.

Chenu, M. D., Le plan de la Somme Théologique de S. Thomas: RevThom 47 (1939) 93—107. — Wenngleich die Synthese und Ordnung des Materials nicht in erster Linie über den wissenschaftlichen Wert eines Werkes entscheiden, sondern die Weite, Tiefe und vor allem die Wahrheit der neu erschlossenen Erkenntnisse, so spielt doch durchsichtige und einheitliche Anordnung, die nicht nach vorgefundenen Kategorien getätigt, sondern aus der Natur des Stoffes erwachsen ist, in der wissenschaftlichen Bewertung eine hervorragende Rolle. So hat man dem Aufbau der Summa, die als architektonisches Meisterwerk unter den verschiedenen Summen des 13. Jahrh. dasteht, immer wieder besondere Beachtung geschenkt. Ch. hebt nach einer aufschlußreichen Übersicht über die Entwicklung der theologischen Stoffanordnung die Grundlinien des Planes der Summa hervor: Ausgang aus Gott (1ª pars), Rückkehr zu Gott (2ª pars). Griechisch-neuplatonische Gedanken sind hier aufgenommen zur Formung und Ordnung christlicher Wahrheiten und der Offenbarungen der freien göttlichen und menschlichen Tätigkeiten. Es ist eine festgeschlossene Kette. Ch. widmet besondere Aufmerksamkeit der Stellung des 3. Teiles, die mehrfach kritisiert

wurde. Nach Thomas weist Christus uns den Weg, auf dem wir zu Gott streben sollen. Ch. betont, daß für Thomas, der mit dem größten Teil der christlichen Überlieferung im Sündenfall das einzige Motiv der Menschwerdung sieht, die Menschwerdung ein durchaus kontingentes Ereignis ist, das dem ursprünglichen Weltplan fremd war, und daß er sie deshalb mit Recht erst nach der Lehre von Gott als dem ersten Ursprung und letzten Ziel behandelt. Hier siegt Christentum über neuplatonische Spekulation. Ch. fügt hinzu, daß entsprechend der skotistischen Meinung vom göttlichen Weltplan ein anderer Aufriß der Theologie gezeichnet werden müßte. — Zu der durchaus richtigen Behauptung, die man mit übertreibender Polemik gegen ältere Methoden heute oftmals hört, daß die Moral nicht neben dem Dogma, sondern mitten in ihm zu stehen habe, möchte ich bemerken, daß wirklich bedeutende Moralisten dies niemals weder theoretisch noch praktisch geleugnet haben, wenngleich die Not der praktischen Bedürfnisse diese Einheit hie und da zu sehr in den Hintergrund treten ließ. Übrigens hat ja auch Thomas wohl indirekt im Anschluß an Abaelard, mit dessen Einteilung das Grundschema der Summa die meiste Ähnlichkeit besitzt, der Moral einen in sich geschlossenen Teil der Summa gegeben. Und den Eiferern gegen die Kasuistik möchte ich das schöne Wort zu Anfang der 2^a II^{ae} entgegenhalten: Sermones enim morales universales minus sunt utiles eo quod actiones in particularibus sunt. Ein Moralist und Seelsorger, der zwar die allgemeinen Prinzipien erfaßt hat, aber in deren Anwendung auf praktische Fälle nicht geschult ist, bleibt ebenso unbrauchbar wie ein Jurist, der nur die allgemeinen Gesetze kennt ohne Einsicht auf ihre Anwendung im einzelnen Fall. Pelster.

Lottin, O., Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas d'Aquin: RechTheolAncMéd 11 (1939) 270—285. — L. stellt hier nicht ein mehr oder minder apriorisch gefaßtes Programm auf, wie ich es in den Acta Primi Congressus Thomistici, Romae 1925, 259 f. getan hatte, sondern er zeigt an den Früchten einer fast zwanzigjährigen Arbeit, wie die Beobachtung gewisser historischer Regeln beim Studium der Moral des hl. Thomas reichlich gelohnt wird. Zuerst muß er den Praktikern, die immer wieder von ihm eine Synthese der thomistischen Moral verlangen, eine Enttäuschung bereiten, indem er sagt, diese sei heute noch unmöglich. Möchten das jene unberufene Rufer beherzigen, die auf dem Gebiet der Geschichte der Scholastik Synthesen und reife Früchte verlangen, wo kaum die erste Aussaat getan ist. Der Erfolg ist nur, daß Forscher, die nicht in erster Linie auf den Augenblickserfolg schauen, in ihrer Arbeit gehemmt werden und Dilletanten glänzende Synthesen bauen, die nur den einen Mangel haben, daß sie schon in den nächsten Jahren nicht mehr wahr sind. Noch jüngst hat E. Franceschini in einem trefflichen Artikel über die Grenzen und Aufgaben der mittelalterlichen Literaturgeschichte (Annuario della Universita Cattolica del Sacro Cuore 1938—39) auf einem nahe verwandten Gebiet diese Synthesen ohne genügendes Fundament beleuchtet. Er sagt gerade heraus: „Wir wollen die Packträger für diese Historiker und Ästheten von morgen sein." Die Arbeiten eines solchen Packträgers, wie Dom Lottin es ist, werden ihren Wert behalten. In dieser „Zusammenschau" zeigt er nun an Beispielen der eigenen Erfahrungen zunächst den Wert und die Grenzen der Schüler für die Erklärung von Thomas. Sie ziehen Folgerungen, sehen Verbindungen, die dem Meister noch

unbekannt waren. Wenn allerdings L. im Fall des Thomas Sutton, der das erkannte Objekt wirkursächlich den Willensakt hervorbringen läßt, glaubt sagen zu dürfen, eine solche Formel entstelle nicht den Gedanken des hl. Thomas, aber dieser hätte sie offenbar nicht angenommen, so scheint mir das allzukühn; denn diese Formel zerstört, gerade im System von Thomas, folgerichtig die menschliche Freiheit. An vielen und sehr schönen Ergebnissen seiner Forschungen zeigt dann L. den hohen Wert eines chronologischen Studiums der Lehrentwicklung; so in der Frage, ob der freie Wille eine aktive oder passive Potenz sei, in der Thomas in früheren Jahren sich etwas zu sehr dem aristotelischen Determinismus genähert hatte, oder in der Frage nach der Schwersündbarkeit der Trunkenheit. Weiterhin erläutert L. an einigen Beispielen die Abhängigkeit des Heiligen von seinen Zeitgenossen wie Albert, Bonaventura, Odo Rigaldi und von der gesamten wissenschaftlichen Umgebung jener Zeit. Der Aufsatz ist ein wesentlicher Beitrag zum wissenschaftlichen Verständnis einiger Punkte der thomistischen Moral und zugleich ein Wegweiser für viele andere Arbeiten. Pelster.

Grabmann, M., Eine Fortsetzung und Ergänzung zum Metaphysikkommentar des hl. Thomas von Aquin in einer Münchener Handschrift: ArchFrPraed 9 (1939) 184—191. — Da die Kommentare zu den beiden letzten Büchern der Metaphysik im 13. Jahrh. sehr selten sind — selbst Gr. kennt nur jenen Alberts — so ist es von Wert, daß Gr. in Cod. 15836, ff. 134r—140v der Münchener Staatsbibliothek das Bruchstück eines solchen entdeckt hat. Derselbe folgt dort auf den Kommentar von Thomas. Der Titel, Fortsetzung und Ergänzung, besagt etwas mehr, als Gr. im Artikel behauptet und beweist. Einstweilen handelt es sich nur um ein Bruchstück der beiden letzten Bücher, die in der Hs an die Erklärung des Heiligen angefügt wird. Pelster.

Henquinet, F. M., Clair de Florence O. F. M. Canoniste et Pénitentier Pontifical vers le milieu du XIII. siècle: ArchFrancHist 32 (1939) 3—48. — H. berichtet über eine ungemein interessante Summa casuum, die in Beziehung zu dem Franziskaner Chiaro da Firenze steht, und bestimmt bei der Gelegenheit in recht verwickelter Untersuchung die Lebensdaten dieses Franziskaners, dem die Bibliographen übel mitgespielt haben. Chiaro muß zur Zeit Alexanders IV. Poenitentiar an der Kurie gewesen sein; er wird von Salimbene „unus de maioribus clericis de mundo" genannt. Die Summa casuum ist eine Kompilation, die nicht unmittelbar von Chiaro verfaßt ist, in der er aber häufig angeführt wird. Da Hugo di Fagiano, Erzbischof von Nicosia († 1268) „qui *fuit* peritus valde" genannt wird, so wird man wohl besser die Kompilation erst nach 1268 ansetzen; die Casus selbst können natürlich älter sein, wofür gute Gründe sprechen. Ich frage mich, ob nicht sämtliche Casus irgendwie auf Chiaro zurückgehen. Das zweimalige „contuli" (34) ist sehr störend, da nachher immer in der dritten Person geredet wird. Ist es vielleicht eine irrige Verbesserung von „contulit"? Eine Entscheidung läßt sich nur bei Kenntnis sämtlicher Casus treffen. Mir scheint, daß eine Veröffentlichung dieser Casus weit nützlicher wäre als manches andere; denn sie gäbe ein anschauliches Bild der damaligen moralischen Beurteilung der verschiedensten mittelalterlichen Zeit- und Kulturverhältnisse. Pelster.

Bayerschmidt, P., Robert von Colletorto, Verfasser des Correctoriums „Sciendum"?: DivThom(Fr) 17 (1939) 311—326. —

Die Bestimmung der Antworten auf das Correptorium des Wilhelm von Mare wird dadurch erschwert, daß mehrere von ihnen anonym sind oder gar unter verschiedenen Namen gehen. So wird als Verfasser des Correctoriums ‚Sciendum' in einer Madrider Hs ein Guillermus de Torto Collo, in Cod. A 913 der Stadtbibl. Bologna aber der italienische Dominikaner Johannes von Parma genannt. Im Vertrauen auf die alte Bezeugung der Hs von Bologna hatte ich mich für Johannes ausgesprochen, allerdings unter dem Vorbehalt, daß vor der endgültigen Entscheidung noch die Verweise in der Schrift des Robert von Colletorto in Cod. Vat. 987 mit den entsprechenden Stellen im Correctorium ‚Sciendum' zu vergleichen seien (Schol 1 [1926] 458). Dieser Vergleich, der mir damals nicht möglich war, ist nun von B. sorgfältig durchgeführt. Das Ergebnis ist, daß die herangezogenen Texte zu dem Correctorium ‚Sciendum' stimmen, nicht aber zum Correctorium ‚Quare'. Damit ist der Beweis geliefert, daß Robert Verfasser ist, wofür B. auch eine Anzahl guter innerer Gründe anführt. Der ‚Wilhelm' von Torto Collo erklärt sich leicht, da der Gegner ein Wilhelm ist. Die Zuteilung an Johannes de Parma dürfte darin seine Erklärung finden, daß das anonyme Correctorium zuerst dem Johannes Parisiensis, dem Verfasser eines anderen, bekannten Correctoriums, fälschlich zugeschrieben wurde, aus Joh. Par. machte dann der Schreiber den ihm besser bekannten Joh. Parmensis. — Einige Ergänzungen: Mit vollem Recht identifiziert B. Robert de Colletorto mit dem Robert de Erfort im Stamser Katalog. Der Name Erfort oder gar Oxford sollte aber endlich dem richtigen Orford (Städtchen in Süd-England) weichen, der auch bezeugt ist; Cod. 322 Klosterneuburg hat f. 2^{r} de Orforth nicht Oxforth; übrigens ist dies nur ein recht kümmerlicher Auszug. Der Zuname Colletorto ist wohl die Übersetzung eines englischen Eigennamens, vielleicht Brokenhill. Die Art der Verweise auf ‚Sciendum' in Cod. Vat. 987 ist derart, daß man fast notwendig auf eine eigene Schrift Roberts schließen muß, nicht auf das Werk eines andern, wie Robert z. B. das „scriptum" des hl. Thomas zitiert. Aber erst in der Antwort auf das 13. Quodlibet Heinrichs f. 122^{ra} fand ich vor Jahren eine völlig eindeutige Stelle: Sed quia non opponit se contra ea que ego prescripsi circa materiam istam in responsorio ad corruptorium, ideo non curavi tractare que sic recitat; sanam enim doctrinam fratris Thome de Aquino omnino volo sustinere. Zu den übrigen Werken Roberts ist zu sagen: Unter den verschiedenen Kritiken des 1. Buches des Aegidius Romanus ist jene im Cod. 276 des Merton College in Oxford ff. 22^{r}—51^{r}: Frater Egidius super primum sentenciarum questione 3^{a}, qua querit quid est subiectum in sacra pagina ... potuit prefixisse per hoc et deinde patet ad illud quod sequitur sicher Eigentum Roberts. Dort ist auch f. 23^{v} die Abfassung des *ersten* Sentenzenbuches bezeugt: in questionibus nostris super primum sentenciarum. In der Widerlegung Heinrichs erwähnt Robert f. 48^{va} auch seinen Traktat super 2 de sompno et vigilia. Die Schriften lassen sich ziemlich genau datieren. Pelster.

Barth, T., O. F. M., De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum. gr. 8^{0} (71 S.) Rom 1939, Pont. Athen. Antonianum. Dissertation. — Diese Arbeit fügt sich der Reihe von Veröffentlichungen ein, die die „Skotusrenaissance" (vgl. des Ref. Mitteilungen in StimmZeit 137 [1939] 79 ff.) zielbewußt unternimmt. Der erste Zug der Arbeit ist das Streben nach Objektivität. Es verrät sich in dem Nachweis, welche Schriften des Skotus zu

Grunde gelegt werden, in der genauen Anführung der Beweisstellen, in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Erklärungsversuchen (bes. sei auf S. 31 ff. hingewiesen), in dem kritischen Werturteil, das über Skotus selbst und seine Univokationstheorie ausgesprochen wird. Der zweite Zug ist die saubere Analyse, mit der zwischen der erkenntnispsychologischen, logischen und metaphysischen Seite der Frage, zwischen den einzelnen Inhalten und Phasen z. B. in den Universalien, zwischen dem Sein selbst und den Transzendentalien, da wiederum zwischen den ersten und letzten Noten unterschieden wird. — Vertritt Skotus nicht bloß die logische, sondern auch die metaphysische Univokation des Seins? Vgl. besonders Art. 3, wo es abschließend, nach der lichtvollen Darlegung der mit den führenden Scholastikern übereinstimmenden Universalientheorie heißt: Si ens logicum et ens metaphysicum audiunt idem ens abstractissimum et tantum modus audiendi diversus est, duo illa entia non differunt nisi formaliter: metaphysicus considerat ens abstractissimum in se, logicus inquantum de aliis praedicabile est (50). Darauf wird das bisherige Ergebnis über das erkennende Erfassen und über die Bedeutung des ens oder des logicum et metaphysicum klar und kurz zusammengefaßt (50 f.). Da dem Ref. diese Auffassung nicht ganz eindeutig, sowohl historisch wie systematisch, erschien, wandte er sich an den Verf. Dieser schrieb ihm darauf — mit der ausdrücklichen Erlaubnis, davon Gebrauch machen zu können —: „Was ich mit meiner Scheidung des ens metaphysicum und logicum vorbereiten wollte, ist die Erklärung, was ens ut commune und ens ut univocum bedeutet. Commune ist das ens metaphysicum und als solches in Bereitschaft, in ein ens logicum praedicabile überführt zu werden. Univok ist es als ens logicum. Beide Gedankenreihen werden freilich bei Skotus nicht reinlich in der Seinsfrage unterschieden, ergeben sich aber aus der Lehre von den Universalien. So spricht er z. B. in der Prima lectio I 3, 17, Cod. Vind. 1449, fol. 19ra: omnia entia ... secundum rationem logicam habent unum conceptum communem. Oder: ens non potest esse commune univocum dictum in quid de omnibus (Ox. I dist. 3 q. 3 n. 8)." Der Verf. schreibt weiter: „Skotus tritt mit seiner Begriffsbestimmung der metaphysischen Univokation an die Seite der Neuscholastiker und lehnt mit ihnen eine metaphysische Univokation des Seins ab ...; er schließt in seinen Sentenzenkommentaren ausdrücklich die Zugehörigkeit des ens zu einem der genera aus (De anima 21 n. 14 III 619)." — Abschließend läßt sich der Grundgedanke des Skotus über Univokation und Analogie des Seins, seine Übereinstimmung mit den andern führenden Scholastikern und sein Abweichen von denselben dahin zusammenfassen — vgl. Tim. Barth, Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis: WissWeish 6 (1939) 245 bis 264 (Siehe die eingehende Besprechung in dieser Zeitschrift unten im 3. Kap.) —: sachlich stimmt er mit ihnen darin überein, daß der Seinsbegriff, streng logisch genommen, univok, streng metaphysisch betrachtet, analog ist. Vgl. dazu P. Minges, PhJb 20 (1907), C. Frick, Ontologia, ed. 6, n. 39. Diese Auffassung teilen auch frühere Skotisten, so Bernhard Sannig, der sie in seinen Scholae Philosophiae Scotistarum Cursus philosophici ad mentem Doctoris Subtilis, 1684, klar entwickelt und dabei bemerkt: sequuntur Cavellus, Lychetus, Maurisse, Frassen, Faber, est communis Scotistarum (t. 3, 179 ff.). Skotus rückt aber die logische Univokation weit stärker in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen und

legt ihr eine viel größere Bedeutung bei als die andern Scholastiker, und zwar deshalb, weil er nur so den Mittelbegriff zu haben glaubt, um einen Gottesbeweis führen, um die beiden Extrema des Syllogismus, das grundverschiedene endliche und unendliche Sein, in einem Punkt zum Treffen bringen zu können. Dieses Letztere führt B. besonders in dem genannten Artikel aus. Darin können wir weder Skotus noch ihm beistimmen. Auf jeden Fall aber bleibt vorliegende sorgfältig und scharfsinnig gehaltene Quellenuntersuchung ein wertvoller Beitrag zur Skotusfrage und zur Geschichte eines zentralen Problems der systematischen Philosophie.
Jansen.

Grabmann, M., Albert von Brescia O. P. († 1314) und sein Werk De officio sacerdotis: DivThom(Fr) 18 (1940) 5—38. — Neben der Erforschung der spekulativen Theologie des MA ist jene der praktischen Moral und Pastoral arg zurückgeblieben. Für die Beichtsummen sind wir noch immer vorzüglich auf Schulte und besonders auf Dietterle angewiesen. A. Walz hat in dem Rotulus Pugillaris des Augustinus de Dacia eine Unterweisung für einfache Priester herausgegeben, Dondaine lieferte eine vorzügliche Untersuchung über Simon von Herton. Gr. macht jetzt nach einer Übersicht über italienische Dominikanerprediger, die manch Neues bietet, mit Albert von Brescia und seinem De officio sacerdotis bekannt, einer Moral, die sich aufs engste an die Summa des hl. Thomas anlehnt, aber die rein praktische Unterweisung des Seelsorgers im Auge hat. Gr. berichtet über eine gute Anzahl von Hss und gibt eine Inhaltsübersicht, die einmal die große Abhängigkeit von Thomas erkennen läßt, dann aber auch die Eigenart der Umarbeitung. Das Studium solcher Werke hat auch heute großen Wert. Allerdings darf man sie nicht in erster Linie unter dem Gesichtspunkt des theologischen Fortschrittes betrachten, sondern als Zeugnisse für den Bildungsgrad des Seelsorgsklerus, als Fundgrube für die Erkenntnis der Ausübung der Hirtensorge und in manchen Einzelfällen und ihren Lösungen als Kulturdenkmäler. Es ist zu hoffen, daß andere Gr. in ähnlichen Studien folgen.
Pelster.

Schulz, E., Zur Beurteilung Engelberts von Admont: Arch-KulturGesch 29 (1939) 51—63. — Vorliegende, B. Schmeidler zum 60. Geburtstage gewidmete Arbeit zeigt, wie nützlich es ist, wenn auch Profanhistoriker einmal auf das Gebiet der Scholastik übergreifen. M. Grabmann hatte in Cod. 15801 der Münchener Staatsbibl. eine umfangreiche Widerlegung der Impanationstheorie des Johannes Quidort entdeckt, als dessen Verfasser er Aegidius Romanus vermutete, ich selbst dachte an einen Franziskaner. Weisweiler, der die Schrift ausführlich analysierte (Schol 6 [1931] 169 bis 195), an einen der Kurie nahestehenden Theologen. Der Verfasser ist aber weder Aegidius noch ein Franziskaner noch ein der Kurie nahestehender Theologe, sondern der deutsche Benediktinerabt Engelbert von Admont († 1331), der in Padua bei den Dominikanern studiert hatte. Das ist das sichere Ergebnis dieser ausgezeichneten Studie, die auf dem Selbstzeugnis Engelberts und stilistischen Gründen aufbaut. Damit gewinnen auch andere theologische und philosophische Schriften Engelberts, die zum Teil von Pez veröffentlicht sind, neues Interesse. Sch., der sich näher mit Engelbert beschäftigen wird, gibt schon in dieser Arbeit wertvolle Aufschlüsse über Leben und literarisches Schaffen Engelberts. Man gewinnt von neuem den Eindruck, daß die deutsche Scholastik

im 13. und beginnenden 14. Jahrh. hauptsächlich deshalb nicht zur Geltung kam, weil es an einem Zentrum fehlte, das die zerstreuten Kräfte an sich zog. Pelster.

Meier, L., O. F. M., Nikolaus Lakmann O. F. M. und die Erfurter Predigttätigkeit um die Mitte des 15. Jahrhunderts: Franz-Stud 25 (1938) 162—177. — Ein dankenswerter Einblick in das kirchliche Leben vor Beginn der Kirchentrennung auf Grund archivalischer Studien und eine wünschenswerte Ergänzung zum Lexikon für Theologie und Kirche, das Lakmann überhaupt nicht erwähnt, und zum Dictionaire de Théologie Catholique, das ihn verwechselt mit einem anderen Franziskaner Nikolaus Langmann. † Kösters.

Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. Scripta philosophica: Commentaria in Praedicamenta Aristotelis. ed. M. H. Laurent. gr. 8° (X u. 253 S.) Rom 1939, Angelicum. *L* 16.—. — Diese Neuausgabe nahm zur Grundlage den wohl einzigen noch zu Lebzeiten Caietans veranstalteten Venediger Druck von 1506. Die späteren Ausgaben wurden von L. wohl verglichen, aber mit Recht nicht weiter beachtet, da sie meist nur leicht durch bloße Druckfehler sich von dem frühen Druck unterscheiden. An wenigen Stellen brachte L. kleine Textverbesserungen in Klammern an, weil er hier Druckfehler der Editio princeps annahm. Ob aber das hinzugefügte „etc" (22, Zeile 11) so wesentlich ist, daß es eine solche Korrektur rechtfertigt? Oder ob S. 160, Zeile 15 nicht besser statt der doch kaum durch den Setzer ausgelassenen beiden Worte „que ut" nicht einfacher mit dem folgenden albedo ein neuer Satz beginnt statt des durch den Zusatz konstruierten Relativsatzes? Ein kleiner Buchstabe konnte leichter durch den Setzer statt eines großen gedruckt, als zwei Worte ausgelassen werden. Größere Bedenken aber habe ich an einer dritten Stelle, wo auf S. 28, Zeile 7 v. u. ein „non" eingesetzt wurde. Der Satz gibt auch ohne diese Einfügung, der ihn ins Gegenteil verändert, einen guten Sinn, ja das folgende quidem hat nur ohne „non" einen echten Sinn. — Der Druck ist vorzüglich, der Preis wirklich billig, so daß man dieser sorgfältigen Ausgabe nur weiteste Verbreitung wünschen kann. Je mehr man die Verfasser ja selber kennen lernt, desto mehr wird man von apriorischen Konstruktionen ferngehalten. Weisweiler.

Fr. Thomae Campanellae Stylensis, O. P., Quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universae fines terrae. Volumen quadripartitum ed. R. Amerio. Tom. prior. gr. 8° (VIII u. 275 S.) Padua 1939, Cedam. *L* 45.—. — Die geistvolle Streitschrift an die vier großen Nationen der damaligen Welt, die christliche, heidnische, jüdische und mohamedanische, um sie zur Erkenntnis der echten Religion zu führen, wird hier zum erstenmal herausgegeben. Verfaßt wurde sie zum größten Teil in der langjährigen Kerkerhaft im spanischen Neapel, wo C. sie 1615 begann. 1618 war sie vollendet. Obschon die Zensoren 1630 die Druckerlaubnis gaben, hielt doch der Magister s. palatii Riccardi die Schrift zurück. Die jetzige Edition erfolgt vor allem auf Grund zweier Überlieferungen, Cod. lat. 7069 der Bibl. Vat. und Cod. lat. 1079 der Pariser Maz. Beide Hss wurden von Campanella noch nachgesehen und verbessert. Sie weichen aber in manchen Punkten nicht unbeträchtlich voneinander ab. A. nahm als Grundlage die erweiterte Überlieferung der Hs der Vat., die er für die spätere hält. In dem Apparat ist aber der Text der Pariser Hs getreu in seinen Abweichungen angegeben. Warum freilich in einer solchen

guten Ausgabe nicht die international anerkannte Form der Zitation angewandt worden ist, sondern vielfach eine rein persönlich mit eckigen und runden Klammern, ist nicht recht zu sehen. Editionen sind doch schließlich Werke, bei denen gerade das Persönliche zurücktreten sollte gegenüber der Brauchbarkeit und leichten Benutzungsfähigkeit überall. Das Buch, das neben dem Theologischen auch manches Zeitgeschichtliche enthält, ist recht dienlich, in die Geistesart des Mannes einzuführen, auf den Nikolaus von Kues sicher manchen Einfluß ausgeübt hat und der hinwiederum mit seinen Ideen Spinoza befruchtete. Der vorliegende 1. Bd. enthält die beiden ersten Bücher der Schrift. Weisweiler.

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

de Vries, J., Critica in usum scholarum (Instit. phil. schol. 2). 8° (XIV u. 176 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 2.50; geb. *M* 3.40. — In seiner lateinischen Critica will der Verf. sein größeres deutsches Werk „Denken und Sein" in die Form eines kurzen, praktischen Handbuches für den Schulunterricht übersetzen. Sagen wir gleich, daß ihm das ausgezeichnet gelungen ist. So entstand ein im besten Sinne modernes und zugleich wirklich brauchbares Schulbuch. Nach Inhalt und Aufbau folgt es der deutschen Darstellung; wie diese verbindet es Treue zur besten Überlieferung mit offenem Blick für die heutigen Fragen. Die Anpassung an die Erfordernisse des Schulunterrichts hat nicht zu einer ungebührlichen Vereinfachung der Probleme geführt. Die scholastische Form, die bewußt, aber nicht schematisch zur Anwendung kommt, fördert wirklich die Klarheit und dient der leichteren Bewältigung des Stoffes. Wenn man von diesem Buch auf die ersten Anfänge der scholastischen Erkenntnistheorie im 19. Jahrhundert, ja selbst noch auf die Darstellung von Frick (die es ersetzen will) zurückblickt, sieht man, welcher Weg inzwischen zurückgelegt worden ist. Doch ist auch jetzt noch kein Ende erreicht. Besonders nach der Seite einer engeren Fühlungnahme mit der Metaphysik drängt die Entwicklung weiter. Manches, was in seinem Buch noch Ansatz bleibt, hat der Verf. anderswo schon weiter entfaltet. So kündigt sich bereits an, daß eine Neuauflage nicht *unverändert* sein wird. Lotz.

Maquart, F. X., Elementa philosophiae, Tom. III. 1. Metaphysica defensiva seu Critica. 2. Metaphysica ostensiva: ontologia; theologia naturalis. gr. 8° (346 u. 485 S.) Paris 1938, Blot. — Mit dieser zweibändigen Metaphysik findet das Lehrbuch M.s (vgl. Schol 13 [1938] 460; 14 [1939] 458) seinen Abschluß; die Ethik bleibt also außerhalb seines Rahmens. Mit Recht wird die Erkenntniskritik zur Metaphysik gezogen, und zwar nicht, wie etwa bei Gredt, als eine der Entfaltung der Seinslehre nachfolgende Abhandlung über die Wahrheit, sondern als grundlegende Wegbereitung. Die Durchführung befriedigt freilich wenig, namentlich in der ersten, der eigentlich kritischen Frage gewidmeten Sectio. Die historischen Darlegungen der verschiedenen „Ismen" nehmen einen unverhältnismäßig breiten Raum ein, ein eigener positiver Aufbau fehlt dagegen. Die Widerlegung der Gegner macht sich M. oft zu leicht, es fehlt eine wirkliche Bewältigung der Probleme; erst recht wird der Schüler nicht viel von der Lebendigkeit der

Fragen zu spüren bekommen. Die 2. Sectio, in der die Begriffe der Wahrheit, Gewißheit, Evidenz, Wissenschaft usw. geklärt werden, ist besser. Im übrigen hat der 1. Band insofern seinen Wert, als er eine Zusammenfassung dessen bietet, was der französische Neuthomismus engerer Richtung zu den Fragen der Erkenntniskritik zutage gefördert hat. Hingewiesen sei auch auf die Auseinandersetzung mit Maréchal (leider wenig überzeugend) und Blondel. Der 2. Band, die „Metaphysica ostensiva", bietet noch weniger Bemerkenswertes. Der Thomismus der 24 Thesen wird gründlich, aber recht trocken getreu nach Cajetanus und Joh. a S. Thoma dargelegt, die zeitgenössischen Autoren, selbst die scholastischen, treten zurück. Nur den „Suaresianern", womit vor allem Descoqs gemeint ist, wird immer wieder ihr bedenkliches Abweichen von der reinen Lehre vorgehalten; Suarez selbst erscheint dabei auch hier immer wieder als „Konzeptualist". Descoqs ist die Antwort nicht schuldig geblieben; seine Abrechnung mit der wenig lebendigen Art dieser Philosophie (ArchPh 14 [1938] 438—462, bes. 439—443) mag in der Hitze des Gefechtes etwas gar scharf geraten sein, man kann sie aber wohl nachfühlen.

de Vries.

Jolivet, R., Traité de Philosophie. I. Logique, Cosmologie. 8° (456 S.) Lyon-Paris 1939, Vitte. *Fr* 40.—. — Wie andere in den letzten Jahren in Frankreich und Italien erschienene Lehrbücher, so erstrebt auch dieses, die scholastische Philosophie in modernem Gewande den Zeitgenossen zugänglich zu machen. J. hat das besondere Verdienst, ausführlich und mit Verwertung einer ausgedehnten Literatur auf den Unterschied zwischen sog. rein wissenschaftlicher und philosophischer Einstellung einzugehen. Er bespricht objektiv die Verschiedenheit der Voraussetzungen und vor allem der Arbeitsmethoden beider Gebiete. Im allgemeinen versucht er mit Geschick, die traditionellen Thesen zu wahren, besonders in der *Kosmologie*, zu der er auch die allgemeine Lebenslehre rechnet. Es kommt ihm bei seinen „Anpassungen" zugut, daß in unseren Tagen, z. B. in der Lehre von der Mikrokonstitution der Materie und in der Entwicklungslehre, so vieles unsicher geworden ist. Es berührt wohltuend, daß J. überall auch die positiven Beweiselemente anderer Meinungen darlegt, und sie nicht nur deshalb, weil sie von der traditionellen Formulierung abweichen, schon für verdächtig oder falsch hält. Der Schüler wird also gut orientiert, so daß er auch in einer anders eingestellten Umwelt sich Rechenschaft ablegen kann und nicht weltfremd erscheint. In der *Logik* hätte der Verf., meines Erachtens, sich kürzer fassen und manche spitzfindige schematische Einteilungen unterdrücken können.

Frank.

Miscellanea Philosophica R. P. Josepho Gredt O. S. B. completis 75 annis oblata (Studia Anselmiana 7/8). gr. 8° (VIII u. 312 S.) Rom 1938, Herder. *L* 50.—. — Diese Festschrift, von Freunden und Schülern dem (inzwischen am 29. 1. 1940 bereits heimgegangenen) verdienten Lehrer zum 75. Geburtstag dargeboten, enthält eine Reihe wertvoller Beiträge zur Geschichte der Philosophie, zur Logik, Naturphilosophie, Metaphysik, Sozial- und Kulturphilosophie. Wir können nur einiges wenige hervorheben. *Grabmann* (7—17) bietet zwei bisher unveröffentlichte Texte des Martin und des Boetius von Dacien zur Frage der Unterscheidung von Wesen und Dasein. *J. P. Müller O. S. B.* (35—50) zeigt, daß Siger von Brabant die Theorie von der doppelten Wahrheit zu

Unrecht zugeschrieben wird, wenn er auch darin irre, daß er dem Glauben widerstreitende Thesen trotz ihrer zugegebenen Falschheit noch wahrscheinlich nenne. *B. Thum O. S. B.* (143—160) bespricht die Versuche H. Poincarés, Leibnizens, Drieschs, Wundts und anderer, den Satz von der Erhaltung der Energie aus dem Kausalgesetz a priori abzuleiten; da all diese Versuche gescheitert sind, muß wohl zugegeben werden, daß die Aufgabe der Naturphilosophie nicht die Begründung, sondern nur die Deutung des Energie-Satzes sein kann. *Garrigou-Lagrange* (189—201) sucht gegen die von H. Degl' Innocenti O. P. auf dem Thomistenkongreß 1936 verteidigte Auffassung zu zeigen, daß die Annahme einer echten „sensatio" ohne realen Gegenstand widerspruchsvoll sei; das ist freilich richtig, aber eine tautologische These, wenn die „sensatio" als eine von einem realen Gegenstand bewirkte Wahrnehmung definiert wird; aber selbst dann bleibt die Möglichkeit, daß der Gegenstand (etwa ein viele Lichtjahre entfernter Stern) im Augenblick des Gesehenwerdens nicht mehr existiert; vor allem aber wird die eigentlich kritische Frage nach der Zuverlässigkeit der Sinne auf diese Weise nicht berührt. Beachtenswert ist die kurze, aber scharfsinnige Arbeit von *A. Rozwadowski S. J.* (203—210) über den Seinsbegriff. Gut wird gezeigt, daß das absolut betrachtete Sein wohl „negativ unendlich" heißen kann, insofern es keine Vollkommenheit ausschließt, aber nicht „positiv unendlich", weil es noch nicht positiv alle Vollkommenheit besagt. Leider wird diese Einsicht im folgenden dadurch wieder getrübt, daß die Möglichkeit geleugnet wird, beim Sein der Geschöpfe von aller Unvollkommenheit vollkommen zu abstrahieren; freilich, solange wir das Sein des Geschöpfes als dieses Sein betrachten, ist es schlechthin endlich (nicht bloß wegen seiner transzendentalen Beziehung zum endlichen Wesen, sondern in sich); aber wenn es keine Möglichkeit gäbe, von dem Diesessein und der Endlichkeit dieses Seins vollkommen zu abstrahieren, könnten wir den Begriff des Seins schlechthin (des absolut betrachteten Seins) überhaupt nicht bilden. *P. De Rooy O. P.* (233—268) gibt eine lehrreiche geschichtliche Entwicklung der Idee der Völkergemeinschaft, die freilich im Genfer Völkerbund nicht verwirklicht gesehen werden kann. Der letzte Beitrag von *B. Reiser O. S. B.* (269—294) handelt von den „Gesetzen der Kultur". Gemeint sind die sittlichen Normen, denen das Kulturschaffen untersteht. Dabei wird „Kultur" im weitesten Sinn verstanden, als Vervollkommnung des Menschen und seiner Umwelt durch menschliches Tun. So umfaßt die Kulturphilosophie aber auch die Ethik, und die mehr ins einzelne gehenden Fragen nach der „Kultur" im engeren Sinn werden vom Verf. tatsächlich nur kurz gestreift.

de Vries.

Causality in current philosophy. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. 14th annual meeting (Cincinnati, 28/29. XII. 1938). gr. 8° (228 S.) Washington 1939, Cath. University of America. *Doll* 1.50. — Dieser Tagungsbericht ist ein schönes Zeugnis für die rege Anteilnahme, mit der die Katholische Philosophische Gesellschaft Amerikas die philosophischen Zeitfragen verfolgt, und für das Bemühen ihrer Mitglieder, die Prinzipien der scholastischen Philosophie für die Lösung dieser Fragen fruchtbar zu machen. Die 7 Vorträge der Hauptversammlungen behandeln Probleme der Kausalität. *O. La Plante* gibt zunächst einen Überblick über die ererbte scholastische Lehre. *G. Sperti* behandelt die Schwierigkeiten, die sich aus der modernen

Physik gegen die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes zu ergeben scheinen; tatsächlich handle es sich nur um die Unmöglichkeit, auf Grund der gegenwärtigen Erscheinungen die zukünftigen vorauszusagen; die Lösung ist richtig, hätte aber durch ausdrückliche Unterscheidung des metaphysischen Kausalitätsprinzips vom physischen Kausalgesetz an Klarheit noch gewonnen. *L. Ward* und *Fr. McMahon* behandeln den Begriff der ersten Ursache in der zeitgenössischen Religionsphilosophie, einerseits englischer und amerikanischer Philosophen, anderseits Le Roy's. *J. Marling* bringt die neuen physikalischen Theorien über das Wesen der Materie in Verbindung mit dem Hylemorphismus. *U. Hauber* spricht über Mechanismus und Teleologie in der modernen Biologie. *R. Allers* betont in seinem Vortrag über Kausalität in der Psychologie u. a. den analogen Charakter des Ursachenbegriffs in Physik und Psychologie. — Es folgen dann in Kleindruck die anregenden Berichte über 6 Gruppenversammlungen, teilweise mit Auszügen aus den sich an die Vorträge anschließenden Aussprachen. Die behandelten Fragen sind: Die Idee der Souveränität, namentlich in einem demokratischen Staat; die Geltung der sinnlichen Wahrnehmung (für und wider die Realität der Sinnesqualitäten); der Ausgangspunkt der Metaphysik (äußere oder innere Erfahrung); die Einheit der Gemeinschaft und die Grenzen der Analogie zwischen Gemeinschaft und Organismus; Psychologie der mystischen Erfahrung; die platonischen und aristotelischen Quellen von Plotins Lehre in Enn. V 4 u. 7. de Vries.

* * *

Bense, M., Geist der Mathematik. Abschnitte aus der Philosophie der Arithmetik und Geometrie. 8° (173 S.) München 1939, Oldenbourg. *M* 4.80. — Es ist zwar eine Übertreibung, wenn gesagt wird, daß, genau genommen, heute die Mathematik an die Stelle der alten Metaphysik getreten sei; und wie einst Gott, Seele, Unsterblichkeit die Gemüter heftig bewegten, so rührten uns heute die rätselvollsten mathematischen Dinge, die Abstraktionen der unendlichen Mengen und nichteuklidischer Räume am tiefsten an (107 f.). Doch findet die mathematische Grundlagenforschung in der Gegenwart großes Interesse und hat ihrer Natur nach eine hohe Bedeutung für die Mathematik und nicht weniger für die Philosophie. Darum entspricht die vorliegende klar und lebendig geschriebene Schrift, die dem Gebildeten einen Einblick in den Stand der Forschung geben will, einem wirklichen Bedürfnis. Das Buch kennzeichnet treffend die Hauptprobleme und die angesehensten Richtungen, die um ihre Lösung bemüht sind, in den Kapiteln: „Das Irrationale in der Mathematik", „Der Verfall der Anschauung", „Mathematik und Ästhetik", „Das Unendliche", „Intuitionismus, Logizismus und Formalismus", „Betrachtungen über den Gegenstand der Mathematik". Eine Stellungnahme zu den verschiedenen Meinungen liegt nicht in der Absicht des Buches. — Die Auffassung des Referenten über die behandelten Fragen siehe Schol 15 (1939) 545 ff. Nink.

Bachelard, G., La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. gr. 8° (256 S.) Paris 1938, Vrin. *Fr* 40.—. — Das Buch gibt eine kritische Untersuchung über die Mittel, zu einer objektiven Darstellung der Wirklichkeit zu gelangen. Der Verf. wählt den historischen Weg, d. h. er zeigt an Beispielen, die meist dem 17. und 18. Jahrh. entnommen sind, wie man nicht zur wissenschaftlichen Wahr-

heit gelangen kann, angefangen vom primitiven Animismus, durch den naiven Realismus und den elementaren „Mathematismus" hindurch bis zu dem halb durchgeführten mathematischen Dogmatismus, nach dem in unsern Tagen Physik und Chemie an den höheren Schulen vorgetragen werden. Animismus und naiver Realismus führen nicht zum Objekt, wie es ist; dafür sind sie viel zu subjektiv und unmittelbar; sie müssen zunächst von diesen „Qualitäten" gereinigt werden. Auch die elementare geometrische Darstellung der Phänomene bleibt in den Anfängen der diskursiven, abstrahierenden Methode, durch die man sich allein vom grob Sinnfälligen befreien kann, stecken. Denn sie unterläßt es, bei ihren exakten Messungen der Quantität eine Theorie der Maße zu geben, mit denen die Messungen vorgenommen werden, und vergißt, daß auch die Handhabung der Meßinstrumente durch den Experimentator sehr relativ ist. Etwas anderes als Annäherungswerte kann gar nicht erreicht werden. Auf die streng ungeometrische, „rein" mathematische Darstellung der phänomenalen Gegebenheiten — wie sie etwa Eddington und Reichenbach für weitere Kreise versucht haben — geht B. nicht ein, da er nur eine erste Einführung in das objektive Denken bieten will. Sein Ideal wäre erreicht, wenn der Gegensatz, der Dualismus, zwischen Objekt und Erkennen überhaupt verschwunden wäre; dann hätte man das wahre Sein, das „Es", das den Phänomenen zugrunde liegt. Das ist aber nichts anderes als die Leugnung alles dessen, was man eben „Erkennen" des Seins nennt. Das Buch liest sich in seinen historischen Abschnitten leicht und sehr interessant, in seinen Reflexionen dagegen ist es schwerverständlich und etwas verworren geschrieben.

Frank.

v. Juhos, B., Erkenntnisformen in Natur- und Geisteswissenschaften (Pan-Bücherei, Gruppe Philos. 20). gr. 8° (60 S.) Leipzig 1940, Pan-Verlag. *M* 2.50. — Ausgehend von der Betrachtung des Zusammenhanges von Einzelwissenschaft und Philosophie fragt die Arbeit nach der Eigenart der Erkenntnisformen in den Natur- und Geisteswissenschaften. Sie unterscheidet zwei formal verschiedene Naturgesetze, Gesetze erster Stufe, in denen sich die Regelmäßigkeit im Ablauf der Ereignisse durch funktionale Beziehungen gemessener Größen, also von Konstanten darstellen läßt, und Gesetze zweiter Ordnung, die sich auf solche Ereignisfolgen beziehen, die zur Gewinnung von Gesetzen *nicht* benützt wurden. Den verschiedenen Stufen der Gesetze entsprechen verschiedene Stufen der Erkenntnis. Ziel der Naturwissenschaften ist, Voraussagen zu gewinnen und dadurch die Natur zu beherrschen, Ziel der Geisteswissenschaften: durch Nacherleben die Zusammenhänge von Umwelt, menschlichem Erleben und Verhalten zu verstehen und so durch Bewußtmachung wirksamer, bedeutender seelischer Kräfte die Seele zu bereichern. — Die Durchführung des bedeutsamen Themas ist der Natur der Sache nach abhängig von den zugrunde liegenden erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundauffassungen. Nach dieser Seite hin läßt sich die Arbeit noch weiterführen, wobei dann selbstverständlich die philosophischen Grundauffassungen wirksam werden und den Gang der Untersuchung bestimmen. In dem gegenwärtig herrschenden „Methodenstreit" der Psychologie, den auch diese Arbeit zum Ausgang nimmt, geht es letzten Endes um einen erkenntnistheoretisch-methodischen Grundlagenstreit. Jeder echte Streit in der Philosophie ist immer ein Streit um die Grundlagen.

Nink.

* * *

Stumpf, C., Erkenntnislehre, Bd. II. gr. 8° (VIII u. 502 S. = S. 373—874) Leipzig 1940, Barth. *M* 18.80; geb. *M* 20.80. — Dieser zweite Band hat ebenso wie der erste, bereits angezeigte (vgl. Schol 15 [1940] 89 f.), durchaus den Charakter einer naturwissenschaftlich orientierten Erkenntnistheorie. Er behandelt in seiner *ersten Hälfte* die mittelbare Erkenntnis, und zwar in reicher Auswertung der neueren Forschung die Schlußformen, die Hypothesen und Fiktionen als Erkenntnismittel, Begriff, Regeln und Hauptsätze der mathematischen Wahrscheinlichkeitslehre sowie die Theorie der Induktion. In der *zweiten Hälfte* werden unter dem Titel „Naturphilosophische Probleme" behandelt: die Realität der Außenwelt, die nur als sehr wahrscheinliche Hypothese verteidigt wird, Raum, Zeit und Bewegung (hierbei eine vorsichtige Würdigung der Relativitätstheorie), Kausalität in der anorganischen und organischen Natur, psychophysische und psychische Kausalität, die Frage der Willensfreiheit. Die *Raumlehre,* die nicht den Raum, sondern das Räumliche als real betrachtet, erörtert eingehend die Eigenschaften des optischen Raumes gegenüber dem physikalischen. In der seit der Mitte des 19. Jahrh. viel diskutierten Frage der Raumkrümmung wird für die Physik die Rückkehr zum euklidischen Raum gefordert, dagegen für die Mathematik die Berechtigung von Begriffsgebilden, die in keiner Anschauung verankert sind, zugestanden. (Die Auffassung des Ref. hierüber siehe Schol 14 [1939] 545, 556—559.) Die seit H. Minkowskis Vortrag auf der Naturforscherversammlung 1908 unter den Physikern vielfach übliche Meinung, die *Zeit* als vierte Raumdimension anzusehen, wird abgelehnt: die Zeitkoordinate ist nicht schlechtweg homogen den drei Raumkoordinaten; es ist nur gelungen, die beiderseitigen Maßbeziehungen unter eine gemeinsame Formel und eine einheitliche Berechnungsweise zu subsumieren. Bei der Erörterung der *Kausalität* wird nicht das metaphysisch notwendige Kausalprinzip, sondern nur das von diesem wesentlich verschiedene physisch notwendige Kausalgesetz behandelt, das als induktiv gewonnener Satz bezeichnet und definiert wird: „Jedem physikalischen Geschehen geht ein anderes voraus, das mit ihm in gesetzlicher Beziehung steht" (715). Für die organische Entwicklung und überhaupt für die Weltentwicklung wird ein „universaler Ordnungsfaktor" angenommen, „eine Weltseele oder eine transzendente Macht, deren Natur und Wirkungsweise zu bestimmen wäre, wenn nicht unsere Weisheit schon hier nahezu am Ende wäre" (791). Das Problem der Theodizee wird als unlösbar betrachtet. Zur Erklärung der psychophysischen Kausalität erweist sich die parallelistische Anschauung nach St. als undurchführbar und widerspruchsvoll, so daß die Wechselwirkungslehre vorläufig „der beste Leitfaden durch das Labyrinth dieses großen Problems" bleibt (822). Daß alles, was wir erleben, zu einem und demselben, sich nur immer mehr vergrößernden Ganzen, der Seele, dem Ich gehört, ist ebenso wie die Realität der Außenwelt eine unausweichliche und über die Massen wohlbegründete Hypothese. In der Frage der *Willensfreiheit* bekennt sich St. zum Determinismus, mittels der üblichen Überlegung: die Willensakte sind durch bestimmte, ihnen unmittelbar vorausgehende Zustände des Individuums determiniert und erfolgen darum mit kausaler Notwendigkeit; das Gesetz der Notwendigkeit alles Geschehens ist schlechthin allgemeingültig. Nink.

Gilson, É., Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance. 8° (241 S.) Paris 1939, Vrin. *Fr* 20.—. — Es ist nicht das erste-

mal, daß der bekannte Philosophie-Historiker mit einer Schrift zur Erkenntnislehre an die Öffentlichkeit tritt. Diesmal werden alle wichtigen erkenntniskritischen Richtungen im französisch-belgischen Neuthomismus scharf ins Gericht genommen, so namentlich Noël, Picard, Roland-Gosselin und Maréchal. Ihre Versuche, auf thomistischem Boden einen „kritischen Realismus" zu begründen, erscheinen G. als Verrat am echten thomistischen Realismus, als „Kartesiano-Thomismus" oder „Kantiano-Thomismus". „Kritischer Realismus" ist überhaupt, wenn das Wort eine kritische Begründung des Realismus besagen soll, ein innerer Widerspruch. Die „kritische Frage" ist für G. stets nur die Frage nach der Außenweltserkenntnis, und wer diese Frage auch nur methodisch stellt, der versucht schon, mit idealistischer Methode, d. h. ausgehend vom bloßen Gedanken, den Realismus zu begründen. Daß die Aufgabe der Erkenntniskritik eine viel umfassendere ist, bleibt außer Betracht, und daß auch in der Teilfrage der Außenweltserkenntnis ein mittelbarer Realismus möglich ist, der nicht von bloßen „Gedanken" ausgeht, wird nicht gelten gelassen. Die recht lebhaften, zuweilen unnötig scharfen Ausführungen verraten wohl einen ehrlichen Zorn über die bösen „Kritiker", aber überzeugend wirken ihre nicht selten übereilten und der Vielschichtigkeit der Fragen nicht gerecht werdenden Urteile nicht. Wertvoll sind dagegen z. B. die fachkundigen geschichtlichen Darlegungen über Herkunft und Bedeutungswandel des Ausdrucks „sensus communis" (14—30). — In einem Beitrag in RevNéoscolPh 42 (1939) 585 bis 590 berichtigt N o ë l G.s Darstellung des „Illationismus" Merciers. Dieser habe nie die Auffassung vertreten, das in den Sinnen unmittelbar Gegebene sei eine bloße Vorstellung des Dinges. Seinen Beweis für die Wirklichkeit der Außenwelt habe er anfangs nur als argumentum ad hominem gebracht, später freilich für die kritische Begründung der Außenweltsgewißheit für notwendig gehalten. de Vries.

Z o c h e r, R., Die philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie (Beitr. z. Philos. u. ihrer Gesch. 6). gr. 8° (VIII u. 130 S.) Tübingen 1939, Mohr. *M* 7.20. — Unter Anerkennung gewisser neuontologischer Motive, aber mit kritischer Freiheit gegenüber ihren Einzelaufstellungen will die Schrift den Kerngedanken des Kritizismus neu herausstellen und die prinzipielle Möglichkeit einer vorontologischen Grundlehre aufzeigen, von der aus erst eine Konstitution ontologischer Schichten möglich sei. Demgemäß sucht von den beiden Kapiteln, in welche die Studie zerfällt, das erste Ontologie als Grundlehre fragwürdig zu machen, während das zweite vom Standpunkt des Kritizismus aus den entscheidenden Leitgedanken einer vorontologischen Grundlehre skizziert. Kritisch erörtert werden die neuontologischen Lehren von Heidegger, N. Hartmann und G. Jakoby, sowie die Ontologie in der kritizistischen Philosophie H. Rickerts. Wenn die neuontologischen Theorien den Satz vertreten, daß Erkennen ein Seinsverhältnis sei, und auf Grund dieses Satzes die Ontologie der Erkenntnistheorie vorordnen, betrachtet die vorliegende Schrift es als eigentlichen Nerv des Kritizismus, daß eine vorontologische Erkenntnistheorie alle Philosophie fundiere. Dies auf Grund der Erwägung, daß Sinn und Gültigkeit begrifflich früher sind als das Sein, Sinn und Gültigkeit aber der Subjektivität entspringen, die ihrerseits selbst als irreales Gebilde zu fassen sei. Das ist tatsächlich die Grundthese des transzendentalen Idealismus, die in verschiedener

Weise durchgeführt und auch von Heidegger, N. Hartmann und Rickert angenommen wird. Wäre sie wahr, so ginge tatsächlich eine vorontologische Erkenntnistheorie aller Philosophie voraus. Insofern weist Z. mit Recht auf eine ernste Inkonsequenz bei manchen Vertretern der Neuontologie hin. Wesentlich anders dagegen liegt die Sache, wenn aller Sinngehalt nur Sinngehalt eines möglichen oder wirklichen Seienden ist und alle Gültigkeit der Sätze unmittelbar in den möglichen und wirklichen Dingen und letztlich in Gott gründet. Dies ist aber tatsächlich der Fall. Und deshalb ergibt sich eine Grundlegung der Philosophie, bei der Erkenntnistheorie und Ontologie gleich von Anfang an innerlich geeinigt sind. Die prima philosophia umfaßt in sich Erkenntnistheorie und Ontologie und leistet, streng durchgeführt, zugleich auch die von Kant geforderte „Kritik der Vernunft". Keine philosophische Disziplin ist unmetaphysisch. Wenn man sich seit der Kritik der reinen Vernunft daran gewöhnt hat, die Erkenntnistheorie als Grundlage aller Philosophie anzusehen, so kann die ontologisch-erkenntnistheoretische Diskussion der Gegenwart dazu führen, daß die prima philosophia wieder auf ihren alten Ehrenplatz gestellt wird. Doch ist nicht ihre einfache Erneuerung, sondern ihre tiefere Grundlegung in innerer Auseinandersetzung mit den von der Neuzeit und Gegenwart gestellten Fragen erfordert. Nink.

Wimmer, H. A., Neue Dialoge zwischen Hylas und Philonous. Gespräche über den Kausalzusammenhang des Bewußtseins und die Grundlagen der transzendentalen Philosophie. 8° (VIII u. 154 S.) Heidelberg 1938, Winter. *M* 7.—. — Der Verf., von den philosophischen Zeitströmungen offenbar wenig beeinflußt, will tatsächlich den Idealismus Berkeleys erneuern. Die Gespräche gehen von der Frage aus, wie die wesentliche Verschiedenheit von Physischem und Psychischem mit dem Kausalzusammenhang zwischen beiden vereinbar sei. Diese Gegebenheiten wären unvereinbar, wenn das Physische als Ding an sich dem Bewußtsein gegenüberstände. Das wahre Ding an sich, das sich als Gegenstand der Metaphysik der Intuition erschließt, ist also allein das Bewußtsein, und auch dieses nicht als erkennendes — denn als solches hängt es vom Physischen kausal ab —, sondern, wie bei Schopenhauer, als Wille. Ihm sind alle Gegenstände und ihr Kausalzusammenhang immanent. Transzendentes kann es für das Bewußtsein nicht geben, da das Sein der Gegenstände im Wahrgenommensein aufgeht. Über die Mehrheit wirklicher bewußter Subjekte, die Berkeley noch annimmt, scheint sich W. keine Gedanken gemacht zu haben, obwohl die Frage eigentlich durch die Gesprächsform nahegelegt ist. Im Vorwort bemerkt der Verf., die beiden ersten der 3 Dialoge hätten bereits 1911 im Entwurf fertig vorgelegen. In der Tat ist die Schrift eine verspätete Frucht der Bewußtseinsphilosophie der Zeit vor dem Weltkrieg. Daran ändert sich auch dadurch nichts, daß diese Art des Philosophierens zeitgemäß als „arisch" bezeichnet wird. de Vries.

Wilpert, P., Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff: PhJb 53 (1940) 3—16. — Das 1. Heft des PhJb 1940 ist von Schülern Jos. Geysers zu einer bescheidenen Ehrengabe zum 70. Geburtstag des verehrten Lehrers gestaltet worden. Als ersten Beitrag bringt es diesen Aufsatz von W. In den früharistotelischen Schriften herrscht als Erbstück der platonischen Lehrzeit der ontologische Wahrheitsbegriff vor; Wahrheit ist das wahrhaft Seiende; nur tritt bald an Stelle der überempirischen Wirklichkeit der Ideen die empirische

Wirklichkeit. Später rückt die logische Wahrheit an den ersten Platz. Im eigentlichen Sinn findet sie sich nur im Urteil. Wenn daneben auch eine Wahrheit des begrifflichen Denkens anerkannt wird, so liegt hier nicht, wie W. Jaeger meint, ein Widerspruch vor, der Aristoteles entgangen wäre. Durch Ausdeutung von Met. Θ 10 zeigt W., daß die „Wahrheit" des einfachen Begriffs von Aristoteles nur in analogem Sinn verstanden wird. Aufstellungen W. Jaegers über die zeitliche Aufeinanderfolge aristotelischer Schriften finden dagegen durch die Untersuchung neue Bestätigung.
de Vries.

Hermann, E., Sprache und Erkenntnistheorie (Nachr. v. d. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. Fachgruppe 3. Bd. 2, 4). gr. 8° (20 S.) Göttingen 1940, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 1.—. — Der Verf. zeigt zunächst in sehr anregender Weise, welche geistigen Leistungen beim Erlernen des Sprechens schon vom Kind gefordert und vollbracht werden. Dann geht er dazu über, aus den Tatsachen der Sprache den Zweifel an der Wirklichkeit der Außenwelt als sinnlos zu erweisen. Hätte der Skeptiker recht, so wäre das Erlernen der Sprache kein erstrebenswertes Ziel mehr; bei jeder Benutzung der Sprache verwickelt sich der Skeptiker in einen Widerspruch; die sprachliche Darlegung seiner Auffassung ist für ihn eigentlich sinnlos; vor allem das Dasein anderer denkender Wesen, anderer Menschen, und von da aus das Dasein der Außenwelt überhaupt lassen sich von den Tatsachen des Sprechens aus erweisen. H. meint, diese Gedanken seien bisher von den Philosophen nicht beachtet worden. Das stimmt nicht ganz. Schon Aristoteles läßt den Skeptizismus an den Tatsachen der Sprache scheitern (Met. 4, 4; 1006 a 11 ff.). Neuerlich vgl. A. Brunner in Schol 8 (1933) 41—63 und J. de Vries, Denken und Sein 194—196.
de Vries.

Wild, K. W., Intuition. 8° (X u. 240 S.) Cambridge 1938, University Press. *Sh* 10/6. — Auf breiter Erfahrungsgrundlage sucht W. die Bedeutung des Ausdrucks „Intuition" zu klären. Eine erste Gruppe von Beschreibungen paßt auf jenen einfachen Akt, der jeder Erkenntnis zugrunde liegt; er entspricht etwa dem, was man in der Scholastik als simplex apprehensio bezeichnet. Eine zweite Gruppe von Zeugnissen und Beschreibungen läßt Intuition als eine außerordentliche Erkenntnisart erscheinen, deren Gegenstände nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Sinneserfahrung und des schlußfolgernden Denkens erkannt werden. Als Gegenstände dieser Intuition werden besonders die Teleologie und die Überwelt namhaft gemacht. Über die Zurückführbarkeit der Intuition im zweiten Sinne auf die gewöhnlichen Erkenntnisweisen gibt W. kein abschließendes Urteil ab.
Brugger.

* * *

Lavelle, L., De l'acte. La dialectique de l'éternel présent (Coll. Phil. de l'ésprit). gr. 8° (541 S.) Paris 1937, Aubier. *Fr* 75.—. — In einem großen metaphysischen Wurf stellt L. dar, wie sich der Mensch durch die Welt zu Gott verhält. Sein Kerngedanke ist, daß ein inneres Durchdringen des Seienden einzig von dem *Akt* her möglich ist, dem es entstammt. In uns selbst machen wir die Urerfahrung des Aktes. Doch ist unser Akt nicht vollkommen unser; vielmehr überschreitet er uns nach allen Seiten. Damit zeigt sich die für alles Weitere entscheidende Spannung zwischen der Relativität und Begrenztheit unserer menschlichen Natur und der

Absolutheit und Unbegrenztheit, die an unserem Akt aufstrahlt. Diese Spannung offenbart, daß wir unsern Akt empfangen; hierin liegt eine zweite Grundidee des Buches, nämlich die der *Partizipation*. Quell von allem ist der reine oder unendliche Akt; als reiner ist er Sein und letzter Grund des Seins zugleich. Von ihm empfangen auch wir als endliche freie Wesen unser Dasein; das ist der Anfang unserer Teilnahme. L. selbst spricht von Partizipation eigentlich nur bei unseren Akten, insofern sie die Vollkommenheit des reinen Aktes in Besitz nehmen. Von echter Partizipation kann nur dann die Rede sein, wenn ihre Wesensbedingungen gewahrt werden, nämlich einerseits die Unveränderlichkeit Gottes und seine Freiheit, sich uns mitzuteilen, anderseits die Freiheit des Menschen. Hiermit ist das *Intervall* gegeben, ein drittes Leitmotiv des Werkes. Stets auf den reinen Akt hingespannt und ihn doch nie in seinem Selbst erreichend, bewegt sich der Mensch unaufhörlich zu ihm hin. So wird ihm die Einfachheit des reinen Aktes nur durch eine Vielheit gebrochen zugänglich, und sein Streben wird infolgedessen den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfen. Wie der Raum eine Vielheit von Objekten ermöglicht, so gewährt die Zeit eine Abfolge vielfältigen Umganges mit ihnen. Das bedeutet aber: der Weg des Menschen führt durch die Welt, in der das Intervall seine sichtbare Ausprägung findet. An der Welt entfaltet sich „die Dialektik des gegenwärtigen Ewigen", die uns von Stufe zu Stufe vorantreibt, bis diese gebrochene Gegenwart von der vollendeten Gegenwart des Unendlichen abgelöst wird. Seine Erhebung zu Gott ist die persönliche Aufgabe jedes einzelnen Menschen (jeder schafft sich seine Welt), aber zugleich auch ein Teilnehmen an der gemeinsamen Aufgabe aller, insofern er mit den andern durch dieselbe Welt verbunden ist und deshalb sich ihnen öffnen muß. — L.s Werk ist eine hervorragende denkerische Leistung. Es bietet eine tiefe, lebendige Schau des ganzen Universums im Lichte des Aktes. Verflochten in die Philosophie der Zeit, bewältigt es doch selbständig und einheitlich die Probleme. Freilich bleiben seine Formulierungen zuweilen etwas schillernd (zumal nach der Seite des Pantheismus hin), obwohl uns scheint, daß im ganzen Zusammenhang alles richtig verstanden werden muß. Lotz.

Barth, T., O. F. M., Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis. Problemvergleichende Betrachtung von Thomas über Skotus bis heute: WissWeish 6 (1939) 245—264. — Nicht univocatio entis gegen analogia entis, sondern von univocatio zur analogia, ist die Schlußformel dieser Abhandlung. Duns Skotus sagt nach ihr mit Recht, daß alle transzendentalen Begriffe in ihrer reinen Gestalt sowohl von Gott als auch von der Welt in gleichem Sinne gelten und gelten müssen, wenn anders uns etwas mit Gott gnoseologisch vereinen soll. Das Fundament der Gotteserkenntnis könne mit Hilfe der Analogie nicht begründet werden. Die analogia attributionis sage zwar, daß die beiden Relate Gott und Welt etwas Positives und Einigendes haben, nämlich das Sein, aber das Hauptanliegen der Analogie gehe darauf hinaus, dem einen Bezugsglied das Sein primär und dem andern nicht primär zuzuerkennen. Dadurch werde das positive Moment der Analogie vollständig verdeckt und das negative Moment der Verschiedenheit einseitig in den Vordergrund geschoben. Die Analogie „ist keine Einheit, sondern eine Zweiheit" (248). Damit von der Welt auf Gott als erste Ursache gültig geschlossen werden könne, dürfe keine quaternio terminorum

vorliegen. „Eine solche läge aber vor, wenn das Sein analog im Sinne einer analogia attributionis wäre (statt einem zwei Begriffe). Daraus folgt, daß die Analogie auf einem noch viel allgemeineren Problem fußt, dem Problem der letzten Einheit des Seins. Ohne seine Lösung entbehrt die Analogie ihres Fundamentes" (249). — Die Abhandlung bleibt sich nicht ganz konsequent. Sie sagt zwar, daß nach der analogia attributionis Gott und Welt das Sein gemeinsam haben, unterstellt aber dann, daß nach derselben Analogie in Wirklichkeit „zwei wesentlich verschiedene Begriffseinheiten" vorlägen: „primäres Sein und nichtprimäres Sein" (248). Das wird der Analogielehre nicht ganz gerecht. Denn diese betont auch, daß das Sein Gott und den geschaffenen Dingen im eigentlichen Sinne zukommt; vgl. S. Thomas, S. theol. 1 q. 13 a. 3 und 5. Diese Übereinstimmung im Sein nennt Duns Skotus univocatio entis. So gefaßt ist der Unterschied zwischen Thomas v. A. und Duns Skotus weniger wesentlich, als die Abhandlung meint. Thomas betont mehr die bei den analogata Gott und Welt vorliegende wesentliche Seinsverschiedenheit, ohne die Seinsübereinstimmung zu leugnen, während Duns Skotus mehr die Seinsübereinstimmung betont, ohne die wesentliche Seinsverschiedenheit zu leugnen. Recht hat die Abhandlung darin, daß auf dem philosophischen Wege zu Gott mehr die transzendentale univocatio entis hervortritt, und erst wenn Gottes Dasein und Wesen erkannt sind, die analogia entis ausgebaut werden kann. — Daß der Seinsbegriff weder mit Duns Skotus hinreichend als „reines Sosein" bestimmt wird, noch hinreichend mit der vorliegenden Abhandlung als Sosein, das bei den realen Dingen auch Dasein als letzte ontologische Grundlage habe, daß er darüber hinaus eine innerlich logisch-teleologisch gegliederte Ordnungseinheit besagt, in der die wichtigsten erkenntnistheoretisch-metaphysischen Fundamentalbegriffe gründen, siehe beim Ref., Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 92—112, 249—256, 341 ff. In der philosophischen Begegnung mit der modernen Gottesleugnung hat die innere Erschließung des Seinsbegriffes eine wesentliche Bedeutung sowohl in erkenntnistheoretisch-kritischer wie in metaphysischer Hinsicht. — Zur historischen Frage bei Skotus vgl. die Besprechung des Buches von B.: De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum im 2. Kapitel des vorliegenden Heftes dieser Zeitschrift. Nink.

* * *

Barthel, E., Der Mensch und die ewigen Hintergründe (Religionsphilosophie, Metaphysik der Zeit und ethische Zielbestimmung). gr. 8° (69 S.) München 1939, Reinhardt. *M* 2.20. — B. will eine neue Weltanschauung begründen. Einleitend wird Religion definiert als ein „Versuch, den in Raum und Zeit existierenden Menschen und die in Raum und Zeit existierende Natur mit jenem andern Reich der Werte und Gestaltideen in Wiederverbindung oder in Verbindung zu bringen, das nicht ‚von dieser Welt' ist" (13). „Offenbarung ist die Geburt großer Dinge für die menschliche Kultur im Innern einer besondern Persönlichkeit" (18). Auf Seite der Empfangenden entspricht dem der „Glaube", das „Hingewendetsein zu Person und Lehre großer Menschen, mögen sie tot sein oder heute noch leben." Bezüglich der „letzten Dinge" unterscheidet der Verfasser drei Stufen: Gott oder das All-nichts, das über beiden andern steht, das Reich der „Monaden" (der Engel) als eine gegliederte Komplementärwelt, in der sich das Göttliche selbst punktualisiert, und endlich die Menschenwelt, in

denen sich die Geister materialisieren. Die beiden letztern Welten verhalten sich wie negativer und positiver Pol einer Ganzheit. Unser Wissen von Recht und Liebe, Wahrheit und Schönheit entstammt der höhern Welt, in der wir wahrscheinlich schon eine Präexistenz hatten. — Den beiden Modalitäten menschlichen Seins entsprechen zwei Hälften der Zeit, die eine im irdischen Werden und Vergehen, die andere in die Ewigkeit getaucht. In dieser wird der Gute seinen Lohn und der Böse seine Strafe erhalten, aber nicht durch den Machtspruch eines „zweibeinigen Gottes", sondern durch die Rhythmik im Seienden. In einem Anhang verweist B. auf Freude, Güte und Gestaltung als dreieiniges Lebensziel. Anzuerkennen ist die Abkehr von Materialismus und Positivismus sowie der Hinweis auf die ethischen Werte. Die Metaphysik dagegen scheint uns zu phantastisch und unbewiesen. Leider ist die Schrift von einer ebenso gehässigen wie oberflächlichen Polemik gegen katholische Anschauungen durchzogen. Ein Blick in ein dogmatisches Lehrbuch hätte dem Verf. manche Blößen ersparen können. Wir können es nur bedauern, daß sich ein so hochstehender Verlag in den Dienst eines solchen Pamphlets stellen konnte. Rast.

Sawicki, F., Das Irrationale im Weltgrund: PhJb 52 (1939) 369—383. — Der metaphysische Dualismus stellt entweder Gott ein außergöttliches Prinzip entgegen, oder sucht in Gott selbst außer dem Prinzip des Lichtes auch ein Prinzip der Finsternis. Gegenstand der Untersuchung ist der Dualismus in dieser zweiten Form. In Gott selbst ist kein Raum für das Irrationale, aber es liegt auf seinem Wege als Mittel, und es ist Hülle, in die er sich kleidet. — Die Möglichkeit der Sünde sollte nicht auf die Willensfreiheit als solche, sondern auf die in ihr sich auswirkende Kontingenz zurückgeführt werden. Damit entfällt die in ihren Folgerungen verhängnisvolle Selbsteinschränkung Gottes. Brugger.

4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Esser, G., Cosmologia. gr. 8° (XIX u. 357 S.) Techny, Illinois 1939, Domus Missionum ad St. Mariam. geb. *Doll* 2.—. — Ein Lehrbuch für die Schule will dieses Werk sein. Für diesen Zweck ist es ausgezeichnet geeignet wegen seiner Übersichtlichkeit und Klarheit. Mit großem Fleiß hat der Verf. das ihm erreichbare Material aus anderen Lehrbüchern ähnlicher Art und auch aus neuen Zeitschriftenartikeln gesammelt und zu einem Ganzen geordnet, das die gesamte Philosophie der anorganischen und organischen Natur bietet. Die Brauchbarkeit des Buches wird noch erhöht durch ein gutes Sachregister. — Die spekulative Durchdringung des Stoffes läßt bisweilen etwas zu wünschen übrig. Junk.

Pavelka, A., Das Wirkungsquantum in aristotelischer Auffassung. Physikalische Gespräche mit Aristoteles: DivThom(Fr) 17 (1939) 175—196, 289—310, 451—470. — In Form eines Gespräches zwischen Aristoteles, einem Vertreter der Logik (Logicus) und einem Vertreter der modernen Physik (Physicus) wird versucht, die Grundbegriffe der aristotelischen Naturphilosophie, Stoff und begriffliche Form (!), auf die Ergebnisse der heutigen Physik, speziell das Wirkungsquantum, anzuwenden. Im Laufe der Abhandlung werden manche interessante Gedanken vorgetragen. Besondere Beachtung verdienen die Überlegungen im 3. Teil über die Zeit als vierte Dimension der quantenhaft auftretenden Wirkung in den

Photonen. — Im übrigen wirkt aber die Anwendung der aristotelischen Begriffe auf das Wirkungsquantum als ein gewaltsames Hineinpressen der modernen Forschungsergebnisse in vorgefaßte Schemata. Außer dem „Physicus" der Abhandlung wird wohl kaum ein Vertreter moderner Physik „die aristotelische Auffassung dieses Grundbegriffes der Quantenphysik (sc. des Wirkungsquantums) als wissenschaftlich zweckmäßig erwiesen" (176) betrachten. Aufgabe einer modernen Naturphilosophie ist weniger die Anwendung der aristotelischen Begriffe auf die moderne Physik als vielmehr eine philosophische Interpretation der neuen Ergebnisse, wobei allerdings die aristotelische Denkhaltung maßgebend sein wird. Junk.

Maier, A., Das Problem der intensiven Größe in der Scholastik. gr. 8° (78 S.) Leipzig 1939, Keller. *M* 3.50. — Die durch ihre ausgezeichneten philosophiehistorischen Untersuchungen rühmlichst bekannte Verfassserin wendet in dem vorliegenden Büchlein ihre Aufmerksamkeit der Geschichte des Problems der intensio und remissio formarum zu, das in der Scholastik eine große Rolle gespielt hat. Die Frage, auf welche Weise intensive Veränderungen, d. h. eine Vermehrung und Verminderung, innerhalb derselben konkreten Qualität möglich sind, ohne daß eine spezifisch andere Form entsteht, hat das scholastische Denken immer wieder beschäftigt. Unter Heranziehung des gedruckten und ungedruckten Quellenmaterials wird die Entwicklung des Problems und seiner Lösungen lichtvoll und klar dargestellt, angefangen von den Denkern, an die die Scholastik anknüpfte, bis zur Zeit, da durch die entstehende neue Naturwissenschaft die Fragestellung eine andere wurde. Interessant und treffend ist der Nachweis, wie die empirische Wissenschaftshaltung der Neuzeit im Ockhamismus grundgelegt wird. Junk.

Beringer, C. Ch., Das Werden des erdgeschichtlichen Weltbildes im Spiegel großer Naturforscher und Denker aus zwei Jahrhunderten. gr. 8° (VII u. 88 S.) Stuttgart 1939, Enke. *M* 4.—. — In geistreicher Darstellung wird gezeigt, wie in den letzten zwei Jahrhunderten Naturwissenschaftler und Philosophen die Bausteine zusammengetragen haben zu dem Bild der Erdgeschichte, wie wir es heute haben. Zu den ersten, die in den fossilen Spuren eine ferne Vergangenheit der Erde sahen und damit eine Geschichte der Natur im Laufe der Zeit ahnten, gehört Leonardo da Vinci. Seitdem ist mit großem Eifer das Studium dieser Geschichte betrieben worden. Das so entstandene geschichtliche Bild zu vollenden, sei Aufgabe der neuen Generation. Möchte diese Aufgabe dem Wunsche des Verf. entsprechend in einträchtiger Zusammenarbeit von naturwissenschaftlicher Forschung und philosophischer Spekulation erfüllt werden. Junk.

Steiner, B., Der Schöpfungsplan. Wesen und Bedeutung organischer Homologie. Luzern/Leipzig 1938, Räber. *M* 5.70. — Als fachwissenschaftlicher Beitrag zur theoretischen Biologie steht das Buch auf hohem Niveau und stellt an den Leser nicht geringe Anforderungen, fesselt ihn aber auf jeder Seite durch die bewundernswerte Sachkenntnis des Verf., seine Belesenheit, seinen gewandten Stil und die wohlbegründete, geradezu vernichtende Kritik an den nominalistischen, dogmatisierenden, romantischen Tendenzen des Transformismus. So wuchtig wie hier sind die Lieblingsideen moderner Vertreter einer uneingeschränkten Entwicklungslehre seit langem nicht mehr angegriffen worden. St. vertritt

die Ansicht, daß zwar eine Entwicklung der Arten und nächsthöheren systematischen Kategorien (bis zur Familie ausschließlich) stattgefunden habe, obwohl das Faktorenproblem bisher durchaus ungelöst sei; eine solche Typen-*Abwandlung* durch innerweltliche Faktoren sei vorstellbar und wahrscheinlich. Aber für Typen-*Umwandlung*, den Übergang von einem Bauplan zum andern, finde sich keine Spur eines Beweises. Auch innerhalb der Hauptabteilungen des Organismenreiches sei die Bauplanähnlichkeit primär logisch und nicht historisch-phylogenetisch; die Beweisführung, mit welcher die Phylogenese aus den systematischen Beziehungen als solchen erschlossen wird, sei eine petitio principii. „Wir sagen, daß die [angeblichen] Abstammungsbeziehungen nichts anderes als die logische Verbundenheit der Organismen zutage förderte, die sich aus dem *Schöpfungsplan* der organischen Welt ergeben. Gesucht haben die Naturforscher freilich diese Beziehungen nicht, wohl aber gefunden." Ebenso wertlos wie das sog. systematische Argument sind auch die Beweise aus der Embryologie und den rudimentären Organen. Die Keimesentwicklung schreitet nicht vom Vergangenen zum Gegenwärtigen fort (Häckels biogenetisches Grundgesetz), sondern vom Allgemeinen zum Besonderen (Potenz-Akt-Verhältnis). Die phylogenetische Deutung der angeblichen rudimentären Organe versagt bei den geschlechtshomologen Bildungen vollständig. — Das Buch sei allen Freunden einer vorurteilsfreien Philosophie des Organischen angelegentlichst empfohlen.
Schmitz.

* * *

Langendörfer, H., Leitfaden der Psychologie. 8° (VIII u. 120 S.) Bonn 1940, Hanstein. *M* 2.30. — Das Büchlein gibt auf engstem Raum einen Überblick über die Ergebnisse der experimentellen Psychologie. Die Darstellung ist lebhaft, geistreich, gewürzt durch interessante Anwendungen. Die Folge der Kapitel behandelt: Die Seele im allgemeinen (15 S.), Gefühl und Wille (25), Die Empfindungen (40), Raumwahrnehmung (3), Seelische Entwicklung (6), Vorstellung, Gedächtnis (16), Gesamtpersönlichkeit, Suggestion, Charakter (10). Bei der Seele wird die Verschiedenheit der vegetativen, sinnlichen und rationalen Seele betont, die Kretschmersche Typenteilung, der Instinkt; beim Willen unter anderem die Komplexe und Verdrängungen, die Willensfreiheit, deren Wesen allerdings unklar bleibt. Die Empfindungen nehmen ein Drittel des ganzen Büchleins ein. Da die Empfindungen nur der Eingang in die Psychologie sind, mit vorwiegend physiologischen Erklärungen, während die Wahrnehmungen die eigentlichen psychologischen Gebiete der sinnlichen Erkenntnisse, mit ihren psychologischen Erklärungen nur 3—4 Seiten zugewiesen erhalten, wird man diese Raumverteilung nicht glücklich nennen können. Bei den Farbentheorien ist die von G. E. Müller mit Recht bevorzugt. — Das Büchlein erfüllt den Zweck, Interesse für das Fach zu erwecken.
Fröbes.

Reyer, W., Organische Psychologie. Grundriß einer psychischen Anthropologie (Neue Deutsche Forsch., Abt. Charakterol., Psychol. und Philos. Anthropol.). gr. 8° (162 S.) Berlin 1939, Junker u. Dünnhaupt. *M* 7.—. — Der Verf. setzt sich die Aufgabe, in scharfer Ablehnung alter Elementenpsychologie „die Erkenntnis zu erhärten, daß sich alles bewußte Wirken in Sinngebungen und Wertungen vollzieht, und den Nachweis zu erbringen, daß sie sich in der organischen Zurückführung der bewußten Betätigungen wie in

der Deutung ihrer Äußerungen bestens bewährt, auch wissenschaftlichen Anschauungen entspricht, für welche die Begriffe der Erbgebundenheit und der Selbstsicherheit des seelisch-geistigen Lebens grundlegend geworden sind". Er beginnt mit der Darstellung der „Wirkungsmittel des Bewußtseins", schreitet weiter zu den „Wirkungsweisen des Bewußtseins" (Auffassen, ideelle und abstrakte Sinnbildungen, Wissensformungen), zu den seelischen Bedingungen des bewußten Wirkens (Lebensgefühl, Selbstwertbewußtsein, Wille) und führt zuletzt vor die „Bewußtseinsstrukturen" (Bildungsstrukturen, Gesinnungen und Überzeugungen, Strukturen persönlichen Lebens, Gemütsart und Temperament, Aufbaugesetze des Charakters, Anlagen und Begabungen). Stoffabgrenzung und Darstellungsweise sind wohl weniger die eines „Grundrisses" im üblichen Wortsinn, als die einer Reflexion über Psychologie und das, was sie, in bestimmter Sichtweise überblickt, bieten konnte. Das Werk gibt viele überraschende, geistvolle Durchblicke und Formulierungen. Schade, daß die Bedeutungs- und Gestaltungsmacht des Religiösen für den Gesamtaufbau des Seelischen nicht zur entsprechenden Geltung kommt. Willwoll.

Tumlirz, O., Anthropologische Psychologie. 8° (539 S.) Berlin 1939, Junker u. Dünnhaupt. *M* 12.—. — Das umfangreiche Buch geht von der Grundannahme aus, daß „die Psychologie mehr als manche andere Wissenschaften weltanschaulich, rassisch und völkisch gebunden ist", daß daher „eine ihrer Standpunktgebundenheit bewußte deutsche Psychologie nur versuchen kann, die Persönlichkeit des deutschen Menschen zu erfassen". T. will Psychologie, nicht Metaphysik treiben und sich daher ganz innerhalb der Welt des unmittelbar Erfahrbaren halten. Er sieht seine Aufgabe darin, das Verhältnis von Ich und Fremdwelt, wie es sich im Erleben des Ich spiegelt, darzustellen. Er nennt seine Psychologie „anthropologisch". „Ihr Hauptanliegen ist nicht in erster Linie die Erforschung allgemeingültiger, rein formhaft gefaßter Erlebnisabläufe, sondern das eigenpersönlich und charakterlich bestimmte Erleben, dieses als beseelt lebende Form verstanden; daher steht sie mit den Typenlehren in enger Beziehung. Zwei Gruppen von Grundformen des menschlichen Seins sind für die anthropologische Betrachtung von besonderer Wichtigkeit, die Unterschiede zwischen den Geschlechtern und zwischen den Rassen." Es handelt sich also um den großangelegten Versuch einer differenziellen Psychologie, die vor allem die charakterlichen, geschlechtlichen und rassischen Unterschiede, und zwar auch in ihren Entwicklungs- und Lebensstufen herausarbeiten will. Als Arbeitsweisen einer so aufgefaßten „anthropologischen" Psychologie kommen nach T. alle bisher angewandten Methoden der Psychologie, allerdings innerhalb der ihnen wesensgemäßen Grenzen in Betracht. — T. legt ein großes Material vor und zeigt sich in der neueren psychologischen Literatur gut bewandert. Er bietet zunächst eine Entwicklung der Problemstellung in der Psychologie vor allem seit der Mitte des 19. Jahrh. Sodann sucht er sich eine Grundlage und das Einteilungsprinzip seiner eigenen Auffassung zu schaffen, indem er sich um eine entwicklungsmäßige Aufgliederung des Seelenlebens bemüht. Daran schließt sich die eigentliche Arbeit, die zunächst die Gegebenheiten der „Vorwelt" aufdeckt: die rassischen, geschlechtlichen und eigenpersönlichen Erbgrundlagen; worauf sich der Verf. der Analyse des Erlebens der Triebwelt, der Mitwelt, der Außenwelt und der Wertwelt zuwendet. — T. ist sich bewußt, daß es sich

in seinem Buch um einen Versuch handelt. Dieser muß verständlicher Weise die ungeklärte Problematik der Charakterologie und Typenlehre ebenso in Kauf nehmen, wie die zahlreichen Fragen, die die differenzielle Geschlechterpsychologie und vor allem die noch in den Anfängen stehende Rassenpsychologie dem Forscher stellen. So ist es nicht verwunderlich, wenn der kritische Leser oft größere Schärfe der Analyse, bessere Unterbauung der Beobachtungen, behutsamere Vorsicht in der Deutung wünschte. Das Buch gibt aber einen guten Einblick in das Wollen einer vor allem rassenmäßig unterbauten Psychologie. Schröteler.

Sellmaier, J., Der Mensch in der Tragik. 8° (302 S.) Krailling vor München 1939, Erich Wewel-Verlag. *M* 5.—. — Diese Studien über das Tragische im Menschen wollen ein Beitrag sein zu einer philosophisch-theologischen Anthropologie. Sie rühren an jene Fragen des „ewigen" Menschen, die gerade in der heutigen Zeit immer wieder gestellt werden. Zugleich wird uns eine Geschichte dieser Gedanken im Verlauf der Menschheit geboten und eine Blütenlese der eindrucksvollsten literarischen Niederschläge, wobei auf die griechischen Tragiker, die altgermanischen Sagen und die neuzeitlichen Dichter und Philosophen besonderer Nachdruck gelegt wird. Vom rein Menschlichen aus gesehen könnte es fast scheinen, als ob das Weltbild vereinseitigt werde und die gesunden, kräftigen, lebensbejahenden Farbtöne verlöre. Der Hauptmangel des Buches liegt aber in dem Versagen einer christlichen Deutung. Auf der Umschlagseite ist zu lesen, daß die Schrift nicht für jene sei, „die alle Probleme damit für gelöst halten, daß sie sich Christen nennen". Das ist überspitzt gesagt. Zwar finden wir gelegentlich auch den Hinweis auf die Kraft der Erlösung, wie die Tragödie durch den Geist des Christentums gesprengt sei, wie die Schuld und das Dämonische den Urgrund und die Hauptquelle des Tragischen bilde, wie durch die Gnade die Tragik gelöst und aufgehoben sei, aber es sind leider nur Ansatzpunkte und Andeutungen. Wir vermissen die Auswertung des als Motto gewählten Schriftwortes: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt ...". Trotzdem wird der Mensch von heute sich in vielen Ausführungen angesprochen und angeregt fühlen. Beumer.

Jaensch, E. R. — Hentze, R., Grundgesetze der Jugendentwicklung. Erkenntnisse der Jugendanthropologie in der Ausrichtung auf neudeutsche Erziehung (Beiheft 80 zur ZAngewPsych). 8° (VIII u. 217 S.) Leipzig 1939, Barth. *M* 13.20. — Die beiden in diesem Heft vereinigten Arbeiten befassen sich mit der Phasenbildung im Kindheits- und Reifealter. Während *E. R. Jaensch*, der vor kurzem verstorbene Marburger Psychologe, mehr programmmatische Ausführungen macht, in denen er seine Typenlehre kurz darstellt, gegen abweichende Richtungen abgrenzt und sie als Ausdruck der deutschen Bewegung zu erweisen sucht, unternimmt es *Hentze* mit mannigfachen Methoden, unter denen die Analyse spontaner Kinderzeichnungen bevorzugt angewandt wird, einen Wechsel zwischen den Jaenschschen I- und S-typen aufzuweisen, in der Hoffnung, nicht nur die so verschiedenartigen Phasenfestlegungen der Auktoren um eine neue zu bereichern, sondern das Problem grundlegend zu lösen. Dabei wird man gern anerkennen, daß H. manche gute und aufschlußreiche Beobachtungen gemacht hat, aber auch bemerken dürfen, daß abgesehen von den Problemen, die die Jaenschsche Typenlehre als solche aufgibt, der Verf. nicht allweg der Gefahr entgangen zu sein scheint, von den festliegen-

den Typen aus die Äußerungen kindlichen und jugendlichen Seelenlebens zu deuten, anstatt aus einer unbefangenen Beobachtung dieser Äußerungen den Ablauf der Phasen abzulesen. Schröteler.

Gehrung, F., Das Seelische. Wider die Verdoppelung des Menschen (Neue Deutsche Forsch., Abt. Charakterol., Psychol. u. Philos. Anthropol.). gr. 8° (117 S.) Berlin 1939, Junker u. Dünnhaupt. *M* 5.20. — Unter „unumwundener Leugnung" der substanziellen Seele vertritt der Verf. die Auffassung, das einzige im Wechsel aller Teile Bleibende im Menschen sei „sein Bau, die Besonderheiten seiner Organisation, welche das Einmalige seines Ich ausmachen". Es sei wie bei einer Uhr, bei der im Lauf der Zeit sämtliche Teile ausgewechselt und durch neue ersetzt würden und die doch „die gleiche Uhr" bleibe. Die Tatsachen, auf denen die Lehre von der identisch bleibenden Seele ausgehen, sind aber doch wohl andere, als sie in diesem Gleichnis angedeutet werden. Das Interessante des Buches liegt nicht in der „Thesis", sondern in der Art, wie von verschiedenen dualistischen oder monistischen Lehren geschichtlich-kritisch die Dunkelheiten aufgezeigt werden. Willwoll.

Zietz, K., Zur Entwicklung des kausalen Denkens bei Kindern: ZAngewPsych 57 (1939) 50 ff. — Die Arbeit bestätigt aus vielen Nachfragen bei Kindern die allmähliche Entwicklung des kausalen Denkens der Kinder zwischen 8—14 Jahren, die Piaget so eingehend beschrieb. Zuerst faßt das Kind die Naturerscheinungen ganzheitlich auf, worin sich Zwischenglieder noch nicht abheben; dann nach dem Schema der Zusammengehörigkeit: wenn A, dann B; später wird die Folge in Ursache und Wirkung gegliedert; aber die Folge ist noch nicht eindeutig, wird leicht umgekehrt. Mit 14 Jahren ist das endgültig überwunden. Wenn Verf. beim Kind beanstandet, daß von ihm die Ursache noch als eine kraftgeladene wirkende Wesenheit aufgefaßt wird, noch nicht als bloß funktionale Regelung der Verknüpfung, so beruht dieser Vorwurf auf einem positivistischen Irrtum. Fröbes.

Ellerbeck, P., S. J., Een geval van schijndoofdheid. gr. 8° (XI u. 158 S.) Nijmegen 1939, Dekker. *Fl* 2.25. — Verf. untersucht einen Fall von psychischer Taubheit und erforscht in vorzüglicher Weise die genauere Ursache dieser Störung. Ein Knabe (Piet genannt) erscheint seinen Eltern zunächst taubstumm, bis man in seinem 4. Lebensjahr in der Taubstummenanstalt feststellt, daß er überhaupt nicht taub ist. Mit 6 Jahren lernt er dann in der Hilfsschule einige wenige Wörter verstehen und sprechen. Die genauere Untersuchung während der folgenden Jahre durch den Verf. stellte dann fest, daß Gedächtnis, Intelligenz, Gefühl, Streben normal sind; daß einzelne Worte verstanden und gesprochen werden, aber nie ganze Sätze, die aus ihnen gebildet werden. Sein ganzer Wortschatz waren zunächst etwa 20 Wörter für konkrete Dinge. Es fällt auf, daß sein Benehmen gegen andere nicht normal ist, daß er auf Fragen nicht reagiert. Er geht in Wirklichkeit in einer affektiven Einstellung auf, freut sich über Sinneserfahrungen, Töne, Farben, erlebt sie als individuelle Erfahrungen, ohne Gedanken an ihre Relationen zu den Dingen. Bei persönlichem Unterricht lernt P. nunmehr auch weitere Wörter zu verstehen und zu sprechen. Auf den allgemeinen Unterricht in der Klasse reagiert er nicht; man muß dafür immer erst seinen Namen nennen oder ihn berühren. Verf. nennt diese affektive Einstellung „vitale andoening"; er sieht darin das von Strauß beschriebene „reine

Empfinden" und untersucht eingehend das Wesen dieses Zustandes. In den folgenden Jahren wird der Knabe dazu gebracht, diese Einstellung immer mehr zurücktreten zu lassen. So wird allmählich das Verständnis und der Gebrauch von Sätzen erreicht. E. vermutet, daß die Störung vergehen werde. — Das Wesentliche des Inhaltes des Buches ist in einem englischen Summarium zusammengefaßt. Immerhin werden dadurch die wertvollen Befunde außerhalb Hollands nicht genügend bekannt werden, wenn nicht die Schrift in irgendeine der Kongreßsprachen übersetzt wird. Fröbes.

Mohrmann, K., Lautheitskonstanz im Entfernungswechsel: ZPsych 145 (1939) 145 ff. — Schon aus früheren Arbeiten war bekannt, daß man den Ton einer fernen Schallquelle, etwa einer Kirchenglocke, stärker hört, als es der physikalischen Erregung im Ohre entspricht. Verf. mißt das hier genauer mit Hilfe der Formel Brunswiks, indem er die Lautheit eines ferneren Objektes so lange verändert, bis sie der Lautheit eines ganz nahen Schalles gleich erscheint. Wenn es gelingt, die Entfernung ideal zu berücksichtigen, würde die Formel eine Lautheit von 100% ergeben; wenn die größere Entfernung ganz vernachlässigt würde, eine solche von 0%. Als Mittelwert von 24 geprüften Versuchspersonen fand sich ein Wert von mehr als 80; für das gesprochene Wort aus einer Entfernung von $7^1/_2$ Metern war die Wiedergabe fast vollkommen; dies nimmt immer mehr ab für Musik, für das Geräusch des Metronoms, für den Stimmgabelton (70%). Bei Übung bessert sich die Leistung. Fröbes.

Bornemann, E., Die Wirkungen der zwangsläufigen Arbeit bei übersteigertem Tempo: ZAngewPsych 54 (1938) 259 ff. — Bei den Experimenten handelt es sich etwa um die Addition vorgelegter Zahlen, die einander während der Versuchszeit folgen. Bei der sog. Zwangsarbeit ist die Zeit der Arbeit vorgeschrieben, bei freier Arbeit dagegen dem Arbeiter überlassen. Nach früheren Untersuchungen fordert die Zwangsarbeit trotz größerer Leistungen nicht mehr Energieaufwand als die freie Arbeit. Es heißt im ersten Fall, die Arbeit erscheine nicht einförmig, man könne dabei anderen Gedanken nachgehen, sich gar unterhalten. Hier ließ man nun die geforderte Leistung über die optimale hinausgehen. Es kann dann die Leistung selbst noch steigen durch höhere Willensanspannung. Später tritt dann aber Ermüdung ein und Auslassen einzelner Arbeiten. Es wird geklagt über starke Ermüdung, über Kopfschmerzen. Die Ermüdung betraf am meisten die Fähigkeit zur Willensanspannung. — Aus den Versuchen kann man schließen, daß der Vorgang der Ermüdung auch in der Praxis des Arbeitstages in gleicher Weise erfolgt, die Arbeit wird mühevoller. Der Arbeiter kann nicht mehr an anderes denken. Damit verliert die Arbeit am laufenden Band den Vorzug, den sie hatte, die Arbeitsfreude wird herabgesetzt. Die spezifische Willensermüdung beweist auch, daß das Wollen Intensitätsgrade hat. Ähnlich fand auch Hildebrandt, daß die Leistungsverminderung infolge Alkoholgenusses durch starke Willensanspannung kompensiert werden kann. Fröbes.

Neweklowsky, K., Untersuchungen über die typendiagnostische Verläßlichkeit der Fragebogenmethode: ZAngewPsych 56 (1939) 145 ff. — Viele Forscher bestimmten die Zugehörigkeit einer Person zu einem der beiden Kretschmer-typen dadurch, daß sie das Verzeichnis der Eigenschaften beider Typen jeden durchlesen und nach dem vorherrschenden Eindruck für sich selbst be-

antworten ließen. Es ergab sich so im ganzen eine befriedigende Übereinstimmung mit den Körperbautypen. Nur eine Untersuchung von Hummer bestreitet das und stellte in den Ergebnissen der Fragebogendiagnose reine Zufallsergebnisse fest. Dagegen wendet sich die vorliegende Arbeit. Danach stimmen die von Hummer angegebenen Ergebnisse des reinen Zufalls mit der Wahrscheinlichkeitstheorie nicht überein; ebenso nicht mit der hier unternommenen Nachprüfung. — Das Hauptergebnis war eine Nachprüfung des Wertes der in den Fragebogen enthaltenen einzelnen Eigenschaften für die Feststellung des Typus. Dafür wurde der Fragebogen denselben Versuchspersonen in Abständen von Monaten noch ein zweites oder gar später drittes Mal vorgelegt. Dann gelten nur diejenigen Eigenschaften als brauchbar, die von vielen Versuchspersonen alle Male in gleichem Sinne beantwortet wurden. Eine Frage, die bei zweimaliger Wiederholung in 25% der Fälle widersprechend beantwortet wird, wird als unbrauchbar gestrichen. So fand sich, daß von den ursprünglichen 18 Fragen des Fragebogens nur 5—6 genügend sicher sind. Legt man diesen verbesserten Fragebogen zugrunde, so ergibt sich nun die kontinuierliche Zunahme von einem Typus zum anderen wesentlich deutlicher als früher.

Fröbes.

Stoltenberg, H. L., Grundformen bewußten Zusammenseins. gr. 8° (32 S.) Halle 1939, Niemeyer. *M* 1.20. — Die Schrift strebt eine — an chemische Formeln erinnernde — mathematisch-symbolische Darstellung der verschiedenen Formen des Sozialbewußtseins an. Der übergroße Reichtum an neuen Wortbildungen (Verstehsamnis, Gesinntnis, Liebnis, Haßnis, Verachtnis, Andermitbewußtnis) und die Kompliziertheit der Neubildungen (Worte wie „Mitwirbewußtniswirbewußtnis", „Mitselbandermitwirbewußtnis" u. ä.), deren Vereinfachung der Verf. selbst für später wünscht, dürften nicht nur das Verständnis für manche Leser erschweren, sondern, was bedauerlich ist, auch das Streben nach begrifflicher Klärung und Abgrenzung vielfach verkennen lassen. Willwoll.

McDougall, W., The group mind. gr. 8° (304 S.) Cambridge 1939, Univ. Press. *Sh* 7/6. — Verf. gibt hier ein 1920 veröffentlichtes und öfter verbessertes Werk in einer Volksausgabe. Es behandelt gewisse allgemeine Fragen der Gruppenpsychologie, besonders aber die Psychologie des Volkes, der Nation. Unterscheidet man die Gruppen nach der *Höhe der Organisation,* so ist die niederste die Masse. Ihre sonderbaren Eigenschaften sind oft beschrieben worden: etwa die Panik, die das Theaterpublikum beim Feuerruf erfaßt. Auffallend ist die Vergrößerung des Affektes durch Übertragung von den Anderen; und die intellektuelle Herabsetzung durch Suggestion. Demgegenüber hat man eine hochorganisierte Gruppe in einer moralisch hochstehenden Armee, etwa der Buren im Kampf um ihre Freiheit oder der Japaner in den letzten Kriegen. Es werden die Bedingungen für das höhere Niveau des Gruppengeistes aufgesucht: das Bewußtsein der Gruppe mit den daraus folgenden Gefühlen und Strebungen, das Bestehen von Traditionen, die Verschiedenheit der Einzelleistungen. Die Unterdrückung der egoistischen Tendenzen gegenüber dem unbedingten Gehorsam wird als jesuitische Erziehung und Hindernis für den Fortschritt geschildert; in Wirklichkeit hat dieser Gehorsam sehr klare Grenzen. — Was das Hauptthema, die *Nation* angeht, so ist nach D. die Einheit der Rasse dafür nicht wesentlich. In den Vereinigten Staaten Amerikas fehle sie durchaus; trotzdem bestehe das National-

bewußtsein, ein Charakter von Unabhängigkeit, Initiative, Energie, Optimismus. Eine scharfe Abgrenzung des Territoriums, wie in England oder Japan ist gewiß günstig, fehlt aber in Deutschland. Ebenso ist nützlich große Freiheit der Verbindungen, wie sie erst heute möglich ist. Im alten Griechenland fiel Stadt und Staat noch zusammen. Ebenso sind wichtig hervorragende Führer; Mohamed brachte den Arabern die Einheit, die vorher nicht bestand. Wesentlich ist der kollektive Wille, die eigene Existenz um jeden Preis zu verteidigen. — Das Selbstbewußtsein des Staates entwikkelte sich voll vielfach erst im letzten Jahrhundert, wie in Italien, Deutschland, Serbien, Bulgarien. Das kollektive Wollen, das aus dem Einheitsbewußtsein fließt, setzt die Überzeugung voraus, daß die allgemeinen Maßregeln dem Wohl der Nation dienen. Für den höheren Typus der Nation erscheint ihm das englische Parlament mit seinen Traditionen vorbildlich. — Die *Bildung der Rasseneigenschaften* liegt, so führt das Werk weiter aus, vor der Zeit der Geschichte und kann nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit beschrieben werden. So ist das Klima nicht wesentlich: das gleiche kalte und feuchte Klima hebt den Rassenunterschied von Engländern und Irländern nicht auf. Die Geselligkeit des Franzosen im Gegensatz zur Verschlossenheit des Engländers beschreibt schon Caesar unter dem Titel der Gallier und Teutonen. Ein Beispiel einer Rassenveränderung in historischer Zeit ist Griechenland, wo die einwandernden Griechenstämme sich mit den Pelasgern vermischten, woraus die beispiellose Höhe der athenischen Kultur folgte, die dann bald absank zum heutigen Tiefstand; wie es Verf. scheint, durch Vernichtung der Oberschicht aus inneren und äußeren Ursachen und die Einwanderung von Slawen. — Daß Verfasser in England bloß das Wertvolle hervorhebt, dabei aber alles Verwerfliche, wie z. B. den Opiumkrieg, verschweigt, begreift sich aus der Rücksicht auf seine Leser. Indessen sind seine Urteile über die Ursache des Weltkrieges und die Bewertung des Versailler Friedens ganz auf der englischen Kriegsliteratur aufgebaut, ohne jede Kenntnis der späteren Forschung über die wirklichen Kriegsursachen. Solche Entgleisungen werden deutschen Lesern das Lesen des Buches vielfach unerträglich machen. Dies ist um so bedauerlicher, da das Werk sonst eine wertvolle Einführung in die Begriffe und Gesetze des Nationalbewußtseins, eine Zurückweisung mancher älterer Erklärungsversuche und eine häufig wahrscheinlichere Erklärung der wahren Zusammenhänge bietet.

Fröbes.

5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre.

Der Neue Brockhaus. Allbuch in vier Bänden und einem Atlas. Mit über 10 000 Abbildungen und Karten im Text und auf etwa 1000 einfarbigen und bunten Tafel- und Kartenseiten sowie einem zerlegbaren Modell. 4. Bd.: S—Z. gr. 8° (IV u. 852 S.) Leipzig 1939, Brockhaus. Ganzleinen *M* 11.50; Halbleder *M* 15.—. — Sorgfalt in Inhalt und Ausstattung zeichnet diesen Band wie die früheren aus; vgl. Schol 14 (1939) 589. Im Vordergrunde stehen die politischen Artikel: vgl. Staat, SS, SA, Volkskunde, Völkerrecht, Völkerbund, Versailler Vertrag, Sowjetunion, Stalin, Spanien; der Weltkrieg erfährt eine umfassende Darstellung (682—700). Zahlreich sind die Tafeln und die zum Teil farbigen Illustrationen, z. B. zu Vererbung, Trachten und Uniformen, Währungen, Wehr-

macht, Torpedo. Theologische Artikel suchen auch dem katholischen Standpunkte gerecht zu werden (zu S. 181: Apostolischer Segen wird der päpstliche Segen genannt; ergänzungsbedürftig ist das S. 290 über die theokratische Auffassung Gesagte und der Artikel über Savonarola). Im Artikel Statistik ist das bedeutendere Organ nicht genannt: Das Allgemeine Statistische Archiv.

Gemmel.

Soloviev, Vl., La Justification du Bien. Essai de Philosophie morale. Traduit du russe par T. D. M. (Philos. de l'Esprit). gr. 8° (XXII u. 509 S.) Paris 1939, Aubier. *Fr* 75.—. — Der Geist Solovievs dürfte auch für die Gegenwart einen Beruf haben, wie dies nach ihm auch der universalen Anlage des russischen Geistes entspricht. Oft scheint der 1900 Verstorbene in seiner seherischen Art für unsere Tage geschrieben zu haben; unsere heutigen Fragen über Sittlichkeit, Recht, Staat, Kirche finden bei ihm ihre Antwort. Sein überzeitliches Geheimnis ruht in seiner wahrhaft russischen, d. h. auch allgemein menschlichen religiösen Gemütstiefe und in einer echt russischen Radikalität, die bei ihm aber Konsequenz im wahren Ausgleich, in wahrer Universalität wird, die ihn logisch zum Katholizismus führte. Er vereinigte echtes Russentum mit der Aufgeschlossenheit für alle Menschheitswerte; bei aller Schätzung der Gemeinschaft sah er ihr Hauptbaugesetz in der Familie und letztlich in der gottverbundenen Personwürde; er vermied die Tolstoische Ablehnung von Staat, Strafe, Krieg wie auch alle Staatsvergötterung. Er war einer der ersten Entdecker, aber auch Entlarver Nietzsches, dem er ein Christentum der Kraft gegenüberstellte. Alle Vorzüge vereinigen sich in seiner Moralphilosophie (1897), seinem reifen Lebenswerke, das ein Jahr nach seiner geheimen Konversion zur (griechisch-unierten) katholischen Kirche erschien. Obige Übersetzung bietet die stark umgeänderte 2. Auflage (1898). Er bezeichnet selbst das Werk als sein Testament „vor offenem Grabe". Soloviev bleibt Philosoph der Methode nach; seine christliche Philosophie ist aber getragen von der Idee des Gottmenschen Christus in seiner allumfassenden Kirche (vgl. OrChrPer 5 [1939] 226). Ein sehr ausführliches Inhaltsverzeichnis erleichtert den Gebrauch des reichhaltigen Werkes.

Gemmel.

Hartlich, Chr., Die ethischen Theorien Fr. Brentanos und N. Hartmanns in ihrem Verhältnis zu Aristoteles. 8° (88 S.) Würzburg-Aumühle 1939, Triltsch. *M* 3.—. — Der überzeitliche Wert der Aristotelischen Ethik wurde weder von Kant noch von Scheler erkannt. Erst Hartmann und vorher schon Brentano haben Aristoteles gewürdigt. Brentano sucht seine Lehre vom richtig charakterisierten Wollen mit Aristoteles zu decken. Mit Unrecht, wie gut gezeigt wird. Aristoteles stellt nicht die Lehre von der sog. Intentionalität in den Vordergrund, sondern die Auffassung, daß die sittlichen Erlebnisse auf objektiven Faktoren gründen, sofern sie gerichtet sind auf die Erfüllung eines besonderen Seinsauftrags des Menschen. Die Deutung von Kastil ist nicht haltbar. Hartmann hat mit großem Nachdruck wieder auf Aristoteles hingewiesen. Gleichwohl besteht doch in wichtigen Punkten ein entscheidender Gegensatz zwischen beiden, wie mit gutem Glück gezeigt wird. Das gilt sowohl in der Lehre vom Wert an sich, wie von der Werterkenntnis. Im Schlußwort wird die anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen berührt. Aristoteles hat zu wenig die innere Unruhe des Menschen beachtet. Es gilt, die

rechte Mitte zu finden zwischen den beiden Extremen des rein biologischen und des radikal theologischen Menschenbildes. „Die künftige Anthropologie wird sich mit dem prinzipiellen Recht der theologischen Fragestellung zu befassen haben. Sie wird ernsthaft erwägen müssen, ob eine Anthropologie, die in ihrem Denken von der Möglichkeit des Daseins Gottes grundsätzlich absieht, sicherer gegründet ist als eine Anthropologie, die unter der Voraussetzung der Existenz Gottes philosophiert." Schuster.

Fellermeier, J., Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vazquez. gr. 8° (35 S.) Roma 1939, Scuola Salesiana del Libro. — Dieser Auszug aus der Doktordissertation an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana beschäftigt sich mit der eigenartigen und schwierigen Lehre des G. Vazquez über den Grund der sittlichen Verpflichtung. Bekanntlich hat Suarez seine Lehre über den göttlichen Willen als unmittelbaren Verpflichtungsgrund im ausdrücklichen Widerspruch gegen V. vorgetragen. Die Arbeit ist willkommen, weil wir bis jetzt noch keine monographische Behandlung über V. haben, und sehr viele Texte geboten werden. Das Bestreben von V. geht vorzüglich dahin, allen Positivismus auszuschalten und das sittlich Böse jeder Willkür zu entziehen, auch dem Einfluß des göttlichen Wollens und Erkennens. Trotzdem will er die menschliche Natur und das sittlich Gute nicht unabhängig sein lassen vom Wesen Gottes und seiner vorbildlichen Ursächlichkeit. Allem Anschein nach nimmt V. den Begriff des Gesetzes in einem viel weiteren und allgemeineren Sinn, als es sonst in der Moral üblich ist. Der vorliegende Auszug aus der Dissertation bringt nur den kleineren Teil über das Naturgesetz. Es scheint dem Verf. wenig wahrscheinlich, daß V. überhaupt eine letzte Erklärung der sittlichen Verpflichtung geben will. Zur weiteren Klärung wäre wohl auch die Veröffentlichung des anderen Teils der Dissertation erwünscht. Schuster.

von Dach, K. R., Grundsätze der Vollstreckung im Strafrecht. gr. 8° (VIII u. 117 S.) Bern 1938, Haupt. *Fr* 3.50. — Damit der Staat bestehen und durch ihn die Menschen (55) ihr Ziel erreichen können, bedarf es der Gesetze mit Zwangsgewalt. Die Zwangsvollstreckung, im Strafrecht die Strafvollstreckung, umfaßt die Rechtsanwendung durch Urteil und den Vollzug. Die Strafe setzt Schuld und damit Willensfreiheit voraus. — Die rechtsphilosophische Arbeit berührt die tiefen Fragen um Sittlichkeit, Staat und Recht. Lehnt v. D. auch Strafzwecke ab, so sieht er in der Vergeltung den Strafinhalt, in der Staatserhaltung die begriffliche Notwendigkeit der Strafe — was offenbar auf Strafziele hindeutet. Die These vom Recht als Selbstzweck (53) würde in die Nähe des Rechtspositivismus eines Nagler führen, den v. D. abweist. Strafverjährung und Begnadigung scheinen ihm mit dem Zwangscharakter des Rechts unvereinbar; doch werden die Strafziele durch Empfehlung der Autorität und Anerkennung der Besserung nur gefördert. Es zeigt sich hier und öfter in der Arbeit eine Übertreibung des Zwangscharakters des Rechts, wie sie sich bei Hereinziehung des ganz übergegangenen Völkerrechts deutlicher geoffenbart hätte. So könnte man zu 53 fragen: Ist die Schweiz rechtlos, wenn sie ihre Macht nicht durchsetzen kann? Gut ist die Abhebung der drei Funktionen der Staatsgewalt von der Gewaltenteilungslehre. Zu 53 Anm. 1 vgl. Thomas von Aquin, S. theol. 1, 2 q. 46 a. 6 ad 2. Gemmel.

Mezger, E., Die Straftat als Ganzes: Zeitschr. f. d. ges.

Strafrechtswiss. 57 (1938) 675—701. — Das Ganze, von dem aus Täter, Tat und Strafe zu beurteilen sind, ist der Gedanke der Strafe als des Schutzes der Volksgemeinschaft, des höchsten Rechtsgutes und aller übrigen Rechtsgüter, die für die Volksgemeinschaft von Belang sind. — Auch nach der Scholastik ist das Strafziel der Schutz oder besser die Förderung des Gemeinwohls, das letztlich dem Wohle der einzelnen dient, so daß Schutz, Abschreckung, Sühne und Besserung, letztere vor allem bei den poenae „medicinales", ein harmonisches Ganze bilden. Gemmel.

* * *

Farney, R., Le Nous et le Moi. Essai de synthèse sociale. kl. 8° (255 S.) Paris 1939, Aubier, Editions Montaigne. — Unter einer einladenden literarischen Form verbirgt sich hier eine an der Geschichte reich gesättigte und für die Zukunft viele Anregungen bietende Sozialethik. „Politik" freilich will das Buch nicht bringen, das vielmehr, wie der Verf. sagt, nur eine sachliche „Verkündigungs"-Soziologie sein soll; hier sei erst recht über einige immerhin geäußerte politische Meinungen des Verf. nicht geurteilt. F. zeigt sich, ohne Positivist zu sein, stark, wohl zu stark, abhängig von der soziologischen Schule Comte-Spencer-Durkheim. Sein Hauptanliegen aber bleibt die Heraushebung der Würde der menschlichen Person als des Sinnes aller Gemeinschaft. Moi ist darum im Titel fetter gedruckt als Nous. Statt des Herdenindividuums muß die Person als initiatives Kraftzentrum entstehen, was allein durch die „Betrachtung" (méditation) möglich wird, da der Geistgedanke stärker gemeinschaftsbildend ist als die bloße Neigung. (Von hier aus hätte der Gemeinschaft gegenüber dem Ich doch mehr gegeben werden können; wenn Autorität und Dogma [122] dem Geist entspringen, werden sie die Person nicht einschränken, sondern erfüllen.) Der Leser wird durch F. oft an die Schwelle des Religiösen geführt; schön sind seine Worte über Gott (156), während über das Christentum wenigstens mißverständliche Äußerungen fallen (z. B. 58). Das letzte Drittel des Buches enthält eine bereits 1936 für eine schwedische Sammlung gearbeitete „objektive Moral", eine Einführung in den Begriff des sittlich Guten, wobei subjektive Moral die Aneignung des Guten bedeutet. Das Wertvolle des Werkes ist — über Einzelansichten hinaus — das edle Ethos. — Zu 81: Sighele war nicht Deutscher, sondern Italiener. Zu 223: Die Worte: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest" stammen nicht von Jesus, sondern werden in ähnlicher Form oft von Augustin, später von Pascal, Gott in den Mund gelegt. Gemmel.

Naujoks, E., Die katholische Arbeiterbewegung und der Sozialismus in den ersten Jahren des Bismarckschen Reiches (Neue Deutsche Forsch., Abt. Neuere Gesch. 6). gr. 8° (136 S.) Berlin 1939, Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.—. — In einer Zeit des großen Neuwerdens auf politischem und sozialem Gebiete zu Beginn des Bismarckschen Reiches hatte die deutsche katholische Kirche, die nach einer Zeit des Niedergangs und schwerer Bedrückungen eben erst wieder am Erstarken war, Gelegenheit, ihre Vorsehungsaufgabe zu erfüllen. Ihre Haltung dem Reiche gegenüber war national, wenn sie auch einzelne religionsfeindliche Gesetze ablehnen mußte. Ihre Stellung zum Sozialismus bedeutete nicht nur auf weltanschaulichem Gebiete, sondern auch in den entscheidenden wirtschaftlichen und sozialen Fragen (man denke an die Eigentumsfrage) unversöhnlichen Kampf. Diese grundsätzliche Haltung, wie sie ange-

sichts der kirchlichen Lehre auch in Zukunft unantastbar bleiben wird, findet in N.s Ausführungen volle Bestätigung, stärker, als er selbst anzunehmen geneigt scheint. Doch weist auch er etwa auf die bezeichnende Tatsache hin, daß dem Sozialismus bei der katholischen Arbeiterschaft weithin der Erfolg versagt blieb (33). Eine solche Haltung der Kirche schloß Irrtümer einzelner nicht aus, zumal wenn man schon in taktischen Wendungen grundsätzlichen Abfall oder inneren Widerspruch (132) sehen will. Jene grundsätzliche Einstellung ist auch nicht unfruchtbar zu nennen deshalb, weil sie — da der Katholizismus nicht „politisch" ist — kein politisches, wirtschaftliches oder soziales „System" (80) bietet. Die katholische Kirche als solche schützt die naturrechtlichen und geoffenbarten ewigen Fundamente, außer denen kein Fundament gelegt werden kann, während sie in diesem Rahmen den Staaten, der Wirtschaft und Gesellschaft vollste Bewegungsfreiheit wahrt. Anerkennenswert ist bei N. die sorgfältige Benützung der damaligen und späteren einschlägigen Literatur, z. B. der großen Bachemschen Zentrumsgeschichte. (Doch sind etwa Brauers und Franz Müllers Arbeiten im Literaturverzeichnis nicht vertreten.) Man wird gründlichen Ausführungen über Ketteler und den Aachener Kreis um Cronenberg begegnen. Eine Fortsetzung der Arbeit durch N. wäre zu wünschen — mit scharfer Herausarbeitung des Grundsätzlichen auf den verschiedenen Seiten. Gemmel.

Mühlhäuser, E., Über sozialökonomische Kausalgesetzlichkeit und die psychologischen Bestimmungsgründe wirtschaftlichen Handelns. 8° (VIII u. 97 S.) Stuttgart 1939, Kohlhammer. *M* 5.40. — Unabhängig von der Frage der Willensfreiheit, die nach M. in der Wirtschaftswissenschaft nicht gelöst werden kann, steht der Mensch vor Gesetzlichkeiten der Bedürfnisse und Dinge, die zum Teil unabänderlich sind, zum Teil aber der oft unberechenbaren menschlichen Selbstbestimmung unterliegen. Die Annahme einer gewissen Gesetzlichkeit auf dem wirtschaftlichen Gebiete bedeutet also, wie M. gegenüber Rath betont, noch nicht notwendig Naturalismus. — Die Arbeit, die sich vor allem auf Sigwart und Burkamp stützt und u. a. eine zutreffende Würdigung der Rothackerschen Diltheyauffassung bringt, zeugt von philosophischem Verständnis und nähert sich in der Auffassung der Begriffsbildung und der Willensfreiheit in etwa der richtig verstandenen Scholastik. Das scholastische wissenschaftliche Erkennen sucht das Allgemeine dem Einzelnen gegenüber; aber dieses Allgemeine liegt vor allem in der nächsten Gattung und Art, die gegenüber den höheren Abstraktionen eine Besonderung darstellen: species specialissima. Auch nach der Scholastik ist der Mensch in seinem Glückstreben und in seiner Hinnahme der Gütergesetzlichkeiten nicht frei; nur kann er zwischen mehreren Möglichkeiten wählen. Vor allem kann der Staat dem Gemeinwohl entsprechend in das Wirtschaftsgebaren eingreifen und somit einer liberalistischen oder deterministischen Scheingesetzlichkeit entgegentreten; in dieser hohen Auffassung der Wirtschaftspolitik stimmen Rath und M. überein. Gemmel.

de Roussel, W. G., Peuple libre et Individu. Essai: ArchR SozPh 31 (1938) 202—209. — Die französische Revolution brachte die Herrschaft der abstrakten Zahl, des Individuums bis zur Auslöschung der Persönlichkeit und der Volksordnung. Nur die Familie, die Kirche, das Heer widerstrebten dieser unnatürlichen Vereinerleiung. Nunmehr erstreben die Institutionen-Theorie (der Staat achtet die naturgemäßen Verbände) und die neue Volksmetha-

physik in Rom und Berlin eine natürliche Volkseinheit und -ordnung. Gemmel.

Stavenhagen, K., Heimat als Grundlage menschlicher Existenz. gr. 8° (123 S.) Göttingen 1939, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 4.80. — Ein Deutschbalte, der schon wiederholt mit wertvollen Arbeiten über Volk und Nation hervorgetreten ist, will im Kampf gegen die Zersetzung der Heimat in den modernen Großstädten Wesen und Sinn der Heimat als Grundlage der menschlichen Existenz erweisen. Das Wesen der Heimat liegt in persönlichen Einigungen und der Landsmannschaft als mittelbarer Heimat. Der Sinn der Heimat liegt darin, daß sie nicht bloß ursprünglicher Standort für das äußere Wirken, sondern vor allem für die innere Existenz bildet. Wie schon in früheren Werken bedient sich der Verf. der Methode der Phänomenologie im Sinn von Pfänder und H. Conrad-Martius. Unter menschlicher Existenz, dem eigentlich Menschlichen am Menschen, versteht St. eine im Menschen angelegte Möglichkeit, die er auf weite Strecken hinaus, sich mit bloßem irgendwie in der Welt Vorhandensein begnügend, verfehlt, und die er, wenn überhaupt, immer nur in sehr vollkommener Weise erreicht. Der Inhalt des Selbstseins, der eigentlichen Existenz, ist aber unbestimmbar, und die Forderung nach eigentlicher Existenz bleibt im Formalen stecken, wenn man nicht zurückgreift auf die Lebens- und Wertbereiche, auf die hin der Mensch als Mensch überhaupt und als individueller Mensch von innen her angelegt ist. Vielleicht wäre die Behandlung des Themas noch durchschlagender geworden, wenn die Bedeutung der Heimat für Religion und Ethik ausdrücklicher gezeigt worden wäre. Schuster.

Etcheverry, A., Marc, A., Romeyer, B., Jarlot, G., La Philosophie du Communisme: ArchPh 15 (1939) 119—395. — Diese eindringende Darstellung der Philosophie des Marxismus behandelt den historischen Materialismus oder die materialistische Geschichtsauffassung, das Verhältnis von Marx und Hegel, den marxistischen Atheismus, Wert und Mehrwert oder die sogenannte Arbeitswerttheorie. Alle Studien beruhen auf genauester Quellenkenntnis der marxistischen Schriften, die fast alle ins Französische übersetzt sind; ebenso sind sie vertraut mit Hegel und dem Ausgang der Hegelschen Schule (Bruno Bauer). Am wichtigsten scheint mir die Arbeit von *Romeyer* über den marxistischen Atheismus zu sein, der bis jetzt niemals so umfassend behandelt wurde. Eine genau dokumentierte geschichtliche Entwicklung des religiösen Denkens von Marx verfolgt die Lebensperioden von Trier über Bonn nach Berlin, wo Hegel und Feuerbach sein Schicksal werden. Die persönliche Reifung und die ausdrückliche Prägung des Atheismus tritt zuerst 1844 in den zwei Artikeln über die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Judenfrage hervor. Alle einschlägigen Veröffentlichungen von Marx werden sorgsam untersucht und das Wesen dieses neuen Atheismus dargelegt. Er will nicht abstrakter Humanismus (Feuerbach) sein, sondern ergibt sich aus der ökonomischen Geschichtsauffassung: Religion ist phantastische Schöpfung des Menschen, die durch den Kollektivismus und die Umgestaltung der Wirtschaftsordnung abgetan wird. Die Kritik betont vor allem, wie fundamental im marxistischen Sozialsystem der Atheismus ist. Schuster.

Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise.

Von Josef de Vries S. J.

Die Erörterungen über die Gottesbeweise wollen nicht zur Ruhe kommen. Das ist nicht zu verwundern. Handelt es sich doch bei den Gottesbeweisen um das entscheidendste Anliegen der Metaphysik. Metaphysik als Wissenschaft erstrebt ja nichts anderes als die Erschließung eines rationalen Zugangs von der sichtbaren Welt, der Erfahrungswelt, zu dem, was jenseits aller Erfahrbarkeit als letzter Grund und letztes Ziel dieser Welt zunächst verborgen ist; und wenn dieser letzte Grund und dieses letzte Ziel nichts anderes sein kann als eben Gott, so zielt die Metaphysik also ganz wesentlich darauf, von dieser Welt her zur Erkenntnis Gottes aufzusteigen, das heißt: sie zielt auf den „Gottesbeweis". Es ist aber klar, daß dieser Aufstieg zum überweltlichen Gott für einen Geist, der wesentlich „Geist in Welt" ist, wenn überhaupt, dann eine äußerste Möglichkeit bedeutet, eine Möglichkeit, bei der die ganze Zwiespältigkeit des Menschenwesens offenbar werden muß. Darum ist es nicht zu verwundern, daß diese Möglichkeit immer wieder Fragen, Bedenken und Zweifel wach werden läßt.

Wollen wir eine Antwort auf die Schwierigkeiten versuchen, die gerade unsere Zeit gegenüber den Gottesbeweisen empfindet, so müssen wir uns zuerst die Einwände, Bedenken und Fragen kurz vor Augen führen, die heute gegenüber den Gottesbeweisen von den verschiedensten Seiten erhoben werden. Vollständigkeit der Aufzählung kann nicht beabsichtigt sein; jedoch wollen wir uns bemühen, die hauptsächlichsten Gedankenreihen zu verfolgen. Meist richten sich die Bedenken gegen den Gedanken eines Gottesbeweises überhaupt, andere Schwierigkeiten und Fragen entstehen gegenüber den geschichtlich gewordenen Formen des Gottesbeweises, namentlich gegenüber den fünf „Wegen" des hl. Thomas. Die Einwände und Fragen, die den Gottesbeweisen im allgemeinen gelten, sind wieder doppelter Art: Die einen lassen unabhängig von aller Prüfung des logischen Ganges der Beweise das ganze Unterfangen eines „Gottesbeweises" von vornherein als fragwürdig erscheinen, die andern betreffen unmittelbar die logische Struktur der Beweise, die Tragweite der verwandten Begriffe und Sätze und die Rechtmäßigkeit der Folgerungen.

Zunächst wenden wir uns jenen *allgemeinen Erwägungen* zu, die, ohne sich auf eine Prüfung des gedanklichen Aufbaues der Gottesbeweise viel einzulassen, gleichsam von außen her das ganze Unterfangen von vornherein mehr oder weniger in Frage stellen.

Hierher rechnen wir vor allem die Einstellung der *dialektischen Theologie* gegenüber den Gottesbeweisen und aller natürlichen Theologie. Gottes Dasein beweisen wollen, bedeutet das nicht, daß der Mensch über Gott als Gegenstand seines Forschens verfügen will? Ist das nicht eine Ehrfurchtslosigkeit gegenüber Gott, dem Schöpfer und höchsten Herrn? Kommt nicht in diesem Versuch „am deutlichsten *das sündig Verkehrte der Vernunfttätigkeit* zum Ausdruck"[1]? Der Mensch erdreistet sich, Gott selber vor die Schranken seines kritisch urteilenden Verstandes zu ziehen, anstatt in Demut anzuerkennen, daß er nur von Gott wissen kann, insofern er von Gott ergriffen, von Gott persönlich gestellt wird. Durch Denken können wir uns Gott nicht nähern: „Zu Gott kann man sich nicht *denkend* verhalten, ohne zugleich aufzuhören, sich zu *Gott* zu verhalten"[2]. In der natürlichen Theologie tritt notwendig anstelle Gottes die an den menschlichen „kategorialen Horizont gebundene *Vorstellung* der letzten Wirklichkeit"[3]; der Mensch bildet sich Gott nach seinem Gleichnis, und so ist es letztlich auch der Mensch selber, dem die religiöse Verehrung zuteil wird. Das ist die „geheime uneingestandene Sünde jeder natürlichen und noch so religiösen cognitio Dei"[4].

Letztlich kommt das auf den Vorwurf des Götzendienstes hinaus, wie es H. Thielicke auch mit nackten Worten zum Ausdruck bringt[5]. Diesen Vorwurf im Ernst allen Verfechtern der Gottesbeweise zu machen, würde freilich von einer Verbohrtheit in die eigenen Ansichten zeugen, die in ihrer Anmaßung schon ans Lächerliche grenzen würde. Aber es gibt noch einen Ausweg, der diese allzu harte Folgerung vermeidet. Tatsächlich, sagt man, führen jene christlichen Apologeten den *Gottesbeweis gar nicht aus reiner Vernunft,* sondern sie lassen ihren *Gottesglauben* von vornherein *auf den* angeblich streng rationalen *Beweis Einfluß* gewinnen. Bekanntlich war das schon Schelers Meinung. Neuestens hat G. Koepgen eine ähnliche Auffassung vertreten. Die reine Philosophie würde auf Grund ihrer logischen Prinzipien mit innerer Notwendigkeit zum Pantheismus kommen. Wenn Thomas von Aquin dieser Folgerung entging, so nur deshalb, weil seine „existentielle Abhängigkeit vom Glauben" ihn die Bahnen der reinen Logik verlassen ließ. „Der scheinbar so exakt arbeitende Apparat der Scholastik ruhte auf einer ganz außerlogischen Denkordnung"[6]. Aber ergibt sich so nicht ein *Zirkelschluß?* Einerseits soll der Glaube vom Wissen um das Dasein Gottes abhängig sein, anderseits wird dieses Wissen wieder vom Glauben abhängig gemacht. Wie kann

[1] E. Brunner, Philosophie und Offenbarung, Tübingen 1925, 40.
[2] Ebd. 50.
[3] H. Thielicke, Kritik der natürlichen Theologie, München 1937, 19.
[4] Ebd. 18.
[5] Ebd. 21.
[6] G. Koepgen, Die Gnosis des Christentums, Salzburg 1939, 147; vgl. 61 75.

da noch von einem echten „Beweis" die Rede sein? Der vorliegende Zirkelschluß scheint dadurch noch offenkundiger zu werden, daß die Kirche in unserer Zeit — vor allem im Modernisteneid — den Weg der Gottesbeweise geradezu vom Glaubensstandpunkt her vorschreibt. Gerade hierin sehen die Verfasser (bzw. der Verf. des betreffenden Abschnittes) des vielerörterten, von G. Mensching herausgegebenen Buches den „Zirkel im System" des Katholizismus[7].

In der Tat, wenn der Gottesbeweis wirklich streng rational aus reiner Vernunft geführt würde, müßte er auch jeden vernünftig denkenden Menschen überzeugen. In Wirklichkeit aber sehen wir einen wahrhaft entmutigenden *Mangel an Übereinstimmung* der Meinungen in bezug auf die Gottesbeweise. Diese Tatsache macht G. Kahl-Furthmann in einem Aufsatz des PhJb gegen die Beweiskraft der „Gottesbeweise" geltend: „Ansichten stehen gegen Ansichten, und von einem wahren, alle vernünftigen oder doch wenigstens alle philosophisch geschulten Menschen überzeugenden Gottesbeweis kann nicht die Rede sein"[8]. Wenn man demgegenüber darauf hinweise, eine solche Verschiedenheit der Meinungen zeige sich bei der Behandlung fast aller großen philosophischen Fragen, so meint die Verfasserin, dann dürfe man eben überall da nicht mehr von „Beweisen" sprechen, da ein „Beweis" nun einmal den Anspruch auf allgemeine Anerkennung stelle[9].

Oder *in welchem Sinn* heißt der Gottesbeweis *„Beweis"*? Diese Frage berührt auch P. Simon in einem Aufsatz im gleichen Heft des PhJb[10]. Wenn Kant den überlieferten Gottesbeweisen die Schlüssigkeit abspricht, geht dann in Wirklichkeit der Streit nicht mehr um den Begriff des „Beweises" als um die Gottesbeweise? Würden nicht die Gedankengänge, auf die hin Kant das Dasein Gottes als „Postulat" annimmt, als Gottesbeweise genügen? Hat nicht Kant unter dem Einfluß einer mathematisch-rationalistischen Denkweise die Ansprüche an einen „Beweis" überspannt? Die Antwort auf diese Fragen ist für die Beurteilung der Gottesbeweise natürlich von einiger Bedeutung.

Mit Ausnahme der letzten Erwägung, die mehr eine Frage als einen Einwand gegen die Gottesbeweise darstellt, zielen die dargelegten Gedankengänge auf die Leugnung jedes rationalen Gottesbeweises. Wenn trotzdem immer wieder „Gottesbeweise" vorgebracht werden, müßten ihnen also wesentliche logische Mängel anhaften, es sei denn, man nehme mit Koepgen an, auch einem logisch ganz einwandfreien Beweis könne eine nur relative Geltung innerhalb der „logischen Denkform" zukommen. Eine solche Außerkraftsetzung der Logik für den Bereich des religiösen Denkens mitzumachen, werden freilich die meisten nicht geneigt sein. So muß man also *versuchen, in der logischen Struktur, die*

[7] G. Mensching, Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde, Leipzig 1937, 60 f.

[8] Das Problem der Gottesbeweise: PhJb 53 (1940) 62—77, bes. 70.

[9] Ebd. 74.

[10] Die natürliche Gotteserkenntnis und die Entscheidung des Vatikanischen Konzils: PhJb 53 (1940) 78—96, bes. 79 92.

jedem Gottesbeweis wesentlich ist, Fehler nachzuweisen. Diesen Schwierigkeiten wenden wir uns nunmehr zu.

Der entscheidende, für alle andern grundlegende Einwand gegen den gedanklichen Aufbau der Gottesbeweise, wie überhaupt gegen alle philosophische Gotteserkenntnis, geht von der Erwägung aus, daß Gott durch eine unendliche Kluft von der Welt getrennt ist; er ist der „ganz andere", unaussprechlich, unausdenkbar erhaben über alles Geschaffene. Darum können wir ihn mit all unsern, dem Endlichen zugeordneten Begriffen nicht denkend erfassen. „All unsere Begriffe gehen an ihm vorüber. ... Wie die Ewigkeit jenseits aller Zeit, so steht wohl Gottes Wesen jenseits von Ja und Nein und allem, was durch diese Begriffe bedingt ist"[11]. All unsere Begriffe, alle Kategorien unseres Denkens sind eben auf die Erfahrungswelt eingeschränkt. Mit dieser *Einschränkung unserer Begriffe auf die Erfahrungswelt* ist natürlich die Unmöglichkeit jeder gedanklichen Bestimmung Gottes und damit die Unmöglichkeit jedes Gottesbeweises gegeben. Dieser in Kants Kategorienlehre befangene Agnostizismus liegt auch bei Koepgen zugrunde, wenn er dem rationalen Denken jeden Zugang zum Bereich des Religiösen verwehrt[12]. Aber auch die dialektische Theologie, namentlich E. Brunner, läßt trotz aller Philosophiefeindlichkeit gerade die kritische Philosophie Kants einigermaßen gelten, weil sie die Demütigung der Vernunft und ihre Einschränkung auf das Innerweltliche bedeutet. Ausdrücklich leugnet E. Brunner namentlich, daß Gott durch den Begriff der Ursache gedacht werden kann. „Gott ist nicht Weltursache; sondern das Verhältnis, das der Herr der Welt als ihr Schöpfer zu ihr hat, ist ein durch keine Kategorie des Denkens ausdrückbares; der Schöpfer ... ist denkend nicht zu erfassen"[13].

Mit der Einschränkung des Ursachenbegriffs auf das innerweltliche Geschehen hängt die *Leugnung der Verwendbarkeit des Kausalitätsprinzips* für einen Gottesbeweis eng zusammen. Im übrigen sind die Einwände gegen die Evidenz dieses Satzes als eines metaphysischen Seinsprinzips bekannt. Wir haben zu diesen Fragen anderswo ausführlich Stellung genommen[14]; es würde uns zu weit führen, hier wiederum all diese Fragen aufzunehmen.

---

[11] G. Kahl-Furthmann, a. a. O. 66.

[12] Vgl. die zusammenfassende Darstellung und Kritik von K. Rahner S. J. in Schol 15 (1940) 1—15.

[13] E. Brunner, Gott und Mensch, Tübingen 1930, 17.

[14] Vgl. Denken und Sein, 100—118. — Wenn *J. Geyser* (Wiss-Weish 6 [1939] 34 Anm. 14) gegen unsere dortigen Ausführungen den Vorwurf der petitio principii erhebt, so beachtet er nicht, daß für den entscheidenden Satz als einen unmittelbar einsichtigen ein Beweis gar nicht beabsichtigt ist; vgl. a. a. O. 115. — Von neueren Veröffentlichungen zu den Fragen des Kausalitätsprinzips erwähnen wir außer den Aufsätzen von *C. Fabro* in RivFilNeoscol, auf die wir anderswo zurückkommen werden, den Beitrag von *G. Geis S. V. D.* in der Festschrift zum 50jährigen Bestand des Missionshauses St. Gabriel: Eine neue Entwicklung des Kausalitätsprinzips (S. 377—387 der Festschrift). Der Beitrag sucht die „analytische" Ableitung des Kausalitätsprinzips, wie sie C. Nink S. J. in seinem Buch „Sein und Erkennen" bietet, als unzureichend zu erweisen. Wir haben immer wieder darauf hingewiesen, daß mit der Unmöglichkeit einer streng „analytischen" Ableitung

Das Kausalitätsprinzip behauptet die Notwendigkeit einer Ursache für jedes kontingente Seiende. Soll also mit seiner Hilfe das Dasein eines überweltlichen Schöpfers erwiesen werden, so muß zuvor die *Kontingenz der Welt* als ganzer feststehen. Diese scheint aber *nicht erweisbar* zu sein. „Es ist in der Tat nicht möglich, aus dem Faktum, daß man sich diese Welt ohne logischen Widerspruch wegdenken kann, also aus dieser für das Denken bestehenden Kontingenz die metaphysische oder Seinskontingenz der Welt ohne weiteres herzuleiten, weil es sehr wohl möglich ist, daß die Welt uns infolge der Beschränktheit des menschlichen Erkennens als kontingent erscheint, während ihr Sein in Wirklichkeit ein ens necessarium ist“[15].

Aber selbst zugegeben, das Dasein eines überweltlichen absolut notwendigen Wesens sei bewiesen, so ist damit noch lange *nicht bewiesen,* daß diese absolute Weltursache *der persönliche Gott des Christentums* ist. Der gewonnene Begriff eines „absoluten Wesens“ ist ganz inhaltlos und unanschaulich. Er ist nur ein kalter Seinsbegriff, dem jedes Wertgepräge und damit jede Wärme abgeht. Keiner könnte einen solchen Gott lieben oder zu ihm beten[16]. Wenn Thomas am Schluß seiner fünf „Wege“ jedesmal wiederholt: „Und dieses (das erste Bewegende, die erste Wirkursache, das absolut notwendige Wesen usw.) nennen alle Gott“, setzt er dann nicht unter dem Einfluß seines religiösen Denkens das bewiesene Absolute vorschnell mit dem christlichen Gott gleich? Ist nicht sogar zu sagen: Das Dasein Gottes im Sinn des Christentums ist eigentlich erst dann bewiesen, wenn das „Theodizeeproblem“, die Frage nach Ursprung und Sinn des Übels, befriedigend gelöst ist? Diese Frage scheint aber für unser Denken unlösbar zu sein, und darum ist auch die Beweisbarkeit des Daseins Gottes zu verneinen[17].

Der Vorwurf einer vorschnellen Gleichsetzung des bewiesenen „Absoluten“ mit dem christlichen Gott wird, wie wir schon andeuteten, vor allem auch gegen die thomistischen Gottesbeweise gerichtet. Dazu kommen dann noch andere *Einwände und Fragen,* die im besondern *angesichts der fünf „Wege“ des Aquinaten,* dieser geschichtlich bedeutsamsten Form der Gottesbeweise, erhoben werden. Diesen Bedenken wenden wir uns nunmehr zu.

Zunächst eine *Frage,* die für den Katholiken bei der Bewertung der thomistischen Gottesbeweise von Bedeutung ist: Ist gerade *diese Art des Gottesbeweises* auf Grund der kirchlichen Lehrentscheidungen für den Katholiken *verpflichtend?* Auf diese Frage vermißt die von H. Mulert herausgegebene Gegenschrift gegen die Kritiker des Mensching-Buches bei den Theologen eine eindeutige

---

des Prinzips keineswegs gegeben ist, daß es nur den Charakter eines „Postulats“ haben kann, wie Hessen und Joh. Brunsmann meinen.

[15] G. Mensching, a. a. O. 46 f.; vgl. J. Hessen, Das Kausalprinzip, Augsburg 1928, 278.

[16] Vgl. G. Koepgen, a. a. O. 146; Mensching, a. a. O. 47; J. Hessen, Platonismus und Prophetismus, München 1939, 164.

[17] Mensching, a. a. O. 47.

Antwort[18]. Während B. Bartmann auf Grund des Vatikanums niemand zu den thomistischen Gottesbeweisen verpflichten wolle, vertrete Chr. Pesch S. J. genau den gegenteiligen Standpunkt. Neuestens hat auch P. Simon diese Frage wieder aufgeworfen. Er meint, es könne nicht der Sinn der kirchlichen Entscheidungen sein, einen bestimmten Gedankengang dogmatisch festzulegen. Nicht einmal der den fünf Wegen gemeinsame Gedanke des „kausalen" Gottesbeweises sei wesentlich. „Die Kirche hat nur festgelegt, daß man zu einer menschlichen, wirklich gewissen Erkenntnis der Existenz Gottes kommen kann. ... Aber das Konzil hat nicht ausgesprochen, daß irgendeiner der Beweise der beste und endgültige sei. ... Nirgendwo hat es gesagt, daß es sich ... um einen bestimmten Beweistypus handle ... Darum müssen die Gottesbeweise zur Diskussion stehen"[19].

Um so weniger scheint von einer Verpflichtung auf die thomistischen Gottesbeweise die Rede sein zu können, als diese auf *zeitbedingten Voraussetzungen* beruhen, die mit dem *mittelalterlichen Weltbild* stehen und fallen[20]. So stützt sich nach A. Mitterer der erste, von Thomas als der klarste bezeichnete Gottesbeweis aus der Bewegung auf den nur in der Bewegungslehre der alten Physik verständlichen Satz „Omne, quod movetur, ab alio movetur"[21]. Ähnlich sucht P. Scherhag zu zeigen, daß auch der vielgerühmte vierte Weg aus der Seinsabstufung auf dem überlebten Weltbild des Aquinaten beruht: Die Abstufung der Seinsvollkommenheiten bis hinauf zu einer höchsten, wie auch die Abhängigkeit der niedern Stufen von der höchsten hält Thomas, entsprechend der vorschnellen Naturdeutung der Alten, für erfahrungsmäßig feststehende Tatsachen, und auf diesen vermeintlichen Tatsachen beruht sein Beweis[22].

Maßvoller urteilt hier A. Brunner S. J.[23]. Er bezweifelt nicht die überzeitliche Geltung der wesentlichen Grundgedanken der thomistischen Gottesbeweise. Aber er glaubt doch, daß sich in unserer Zeit der *Ausgang von den kosmischen Gegebenheiten,* wie er den thomistischen Beweisen eigen ist, *weniger empfiehlt.* Trotz oder vielmehr wegen der viel genaueren, weithin in mathematischen Formeln ausdrückbaren Kenntnis der Körperwelt, durch die die Natur ihres geheimnisvollen Charakters, aber auch ihrer Sinnhaftigkeit in weitem Maß beraubt erscheint, lebt der Mensch nicht mehr so vertraut in der Natur und wird von ihrem Geschehen nicht mehr so unmittelbar betroffen wie in früheren Zeiten. Und so sagt ihm etwa ein Gottesbeweis aus der sinnvollen Ordnung des Weltalls weit weniger als dem mittelalterlichen Menschen. Darum, meint Brunner, wird der heutige Gottesbeweis sich unmittelbarer dem Menschen und seinem Dasein zuwenden müssen. Man muß die Stellen zu finden wissen, wo der Mensch seine Bedrohtheit

[18] H. Mulert, Der Katholizismus der Zukunft, Leipzig 1940, 128.
[19] P. Simon, a. a. O. 96; vgl. 87 89 91. — Die gleichen Gedanken hat P. Simon neuestens ausführlicher dargelegt in: Die natürliche Gotteserkenntnis, Paderborn 1940. — [20] Ebd. 88 f.
[21] A. Mitterer, Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart: Schol 9 (1934) 372—399 481—519.
[22] P. Scherhag, Der Gottesbeweis aus der Seinsabstufung in den beiden Summen des Thomas von Aquin: PhJb 52 (1939) 265—300.
[23] A. Brunner S. J., Religiöses Erlebnis und Gottesbeweis: StimmZeit 137 (1939/40) 210—217, bes. 217.

und damit seine Kontingenz empfindet, und von da aus den Gottesbeweis führen.

* * *

Wenn wir nunmehr versuchen, zu diesen Schwierigkeiten, Bedenken und Fragen Stellung zu nehmen, so sind wir uns wohl bewußt, daß mit der Aufdeckung einzelner Mißverständnisse und der Widerlegung einzelner Unrichtigkeiten wenig getan wäre. Nur durch eine positive Klärung der zugrunde liegenden Fragen können wir hoffen, zur Behebung der Schwierigkeiten von ihrer Wurzel her etwas beizutragen. Vor allem zwei Fragen scheinen uns der Klärung zu bedürfen. Das ist einmal die Frage nach dem Sinn, der Aufgabe der Gottesbeweise im menschlichen Geistesleben, dann die Frage nach ihrer logischen Struktur, ihrem logischen Aufbau. Vorzüglich auf die erste Frage bezieht sich die erste Reihe der oben vorgelegten Einwände und Bedenken, während die zweite und dritte Reihe mehr die zweite Frage betreffen.

Zunächst fragen wir also nach Sinn und Aufgabe der Gottesbeweise. Was will, was soll der Gottesbeweis? Welche Bedeutung hat er für den Menschen und seine Stellung zu Gott? Und wie grenzt sich seine Bedeutung ab gegen die Bedeutung des Erlebens, des Wollens, des Glaubens?

Zunächst ist soviel klar, daß jeder Gottesbeweis seinem eigensten Seinssinn nach auf *Gotteserkenntnis* zielt. Und das ist gewiß nichts Unrechtes. Eine Erkenntnis Gottes, ein sicheres Wissen von Gott ist nun einmal die notwendige Grundlage alles echten und starken religiösen Lebens. Wenn der Mensch nicht weiß, ob es überhaupt einen Gott gibt, wie kann er sich dann mit ganzer Seele Gott hingeben? Wenn er nicht weiß, ob Gott die Geschicke der Menschen sehend und liebend leitet oder aber Welt und Menschen gleichgültig ihrem Geschick überläßt, wie kann er dann rückhaltlos auf Gott vertrauen? Freilich muß sich der Mensch stets bewußt bleiben, daß er Gott nie begreifen kann, und dieses Wissen um sein Nichtwissen wird ihn mit Ehrfurcht vor Gottes erhabener Größe erfüllen. Aber darum ist noch lange nicht jedes Streben nach Gotteserkenntnis Ehrfurchtlosigkeit. Dann freilich würde das Denken Gottes ein Herabziehen auf die Ebene des Menschlichen bedeuten, wenn Denken und Erkennen, wie der Idealismus will, ein Bilden des Gegenstandes wäre. Richtet sich aber das Denken nach dem Sein des Gegenstandes, so ist der Gegenstand ganz und gar maßgebend. Soll freilich unser Denken in dieser Hingegebenheit an das Sein und nicht in selbst-

herrlicher Formung des Gegenstandes sich einem so übermächtigen „Gegenstand", wie es Gott selber ist, nahen, so muß es die engen Formen der eindeutigen „kategorialen" Begriffe, in denen es z. B. die mathematischen Gebilde rational völlig fassen und so gedanklich beherrschen kann, sprengen; nur in den analogen Begriffen des „überkategorialen" Denkens kann es Gott einigermaßen erfassen. Weil man, in Kants Gedankenkreisen völlig befangen, diese analoge Erkenntnisweise nicht mehr kennt und daher jedes „Erkennen" einer rationalen Beherrschung des Gegenstandes gleichsetzt, nur darum erscheint es als Ehrfurchtlosigkeit und sündige Überheblichkeit, nach „Erkenntnis" Gottes zu streben. Selbst das Wort „Gegenstand" ist durch diese Denkhaltung belastet, weil eingeengt auf das völlig durchschaubare, ja durch das Denken selbst gesetzte Objekt. In diesem Sinn kann Gott freilich nicht „Gegenstand" unseres Denkens sein.

Warum außer der übernatürlichen Gotteserkenntnis durch den Glauben eine *natürliche Gotteserkenntnis* gefordert ist, kann man in jedem Handbuch der katholischen Dogmatik nachlesen. Gäbe es kein Wissen von Gott und seiner Offenbarung als rationale Grundlage des Glaubens, so wäre der Glaube stets in Gefahr, sich in ein irrationales, zu nichts verpflichtendes religiöses Gefühl aufzulösen. Wer aber die Religion zu einer bloßen Gefühlsangelegenheit macht, verkennt vollständig, daß sie die stärkste Kraft ist, die den ganzen Menschen von innen her formt; gerade als innerste Gestaltungsmacht des ganzen Menschen bedarf sie einer sichern erkenntnismäßigen Grundlage. Nun ist uns aber, wie jeder nüchtern Urteilende zugeben muß, eine wirklich unmittelbare natürliche Gotteserkenntnis, eine Gottesschau, nicht gegeben. Die natürliche Gotteserkenntnis, die als Grundlage für die Vernünftigkeit des Glaubens gefordert ist, kann also nur eine mittelbare sein.

Diese mittelbare Gotteserkenntnis wird im Gottesbeweis in wissenschaftlicher Methode ausgeprägt und gesichert. Auch in dieser *wissenschaftlichen Behandlung der Gottesfrage* liegt an sich keine *Unehrerbietigkeit* gegen Gott. Gewiß, die wissenschaftliche Behandlung fordert eine kritische Einstellung; aber nicht Gott selber, sondern unsere Gedanken über Gott werden dem Urteil der kritisch prüfenden Vernunft unterworfen, und sie haben es wahrhaftig oft sehr nötig. Gewiß muß dabei wegen der Enge unseres Bewußtseins im Vollzug der denkenden Bewältigung der Fragen, die nicht selten die Anspannung aller Geisteskräfte fordert,

das religiöse Gefühl naturgemäß zurücktreten. Das hindert aber nicht, daß dieses ganze Forschen von wahrer Ehrfurcht vor Gott getragen sein kann; gerade aus Ehrfurcht vor Gott wollen wir alles Falsche und Unwürdige aus unserm Gottesbild entfernen und die Schwierigkeiten und Zweifel lösen, die andere vielleicht vom Gottesglauben abhalten. Freilich soll nicht geleugnet werden, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Fragen der Gotteserkenntnis auch aus bloßer Wißbegierde geschehen kann und dann leicht zu unehrfürchtigem Denken und Reden über Gott führen kann. Aber diese Unehrerbietigkeit ist nicht mit der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis als solcher gegeben, ganz abgesehen davon, daß es ungerecht wäre, aus einer menschlicher Schwäche unterlaufenden Unehrerbietigkeit gleich den schwersten Religionsfrevel zu machen.

Das Streben nach Gotteserkenntnis, auch nach wissenschaftlicher Gotteserkenntnis, ist also nichts Unberechtigtes. Was kann nun aber der Gottesbeweis zum Zustandekommen der tatsächlichen Gotteserkenntnis und vor allem *zur Wekkung des Gottesglaubens* (im weiteren Sinn, d. h. der lebendigen Überzeugung vom Dasein Gottes) *beitragen*, was kann man vernünftigerweise von ihm erwarten? Es scheint, die Auffassung ist immer noch nicht ganz ausgestorben, als müsse ein guter Gottesbeweis notwendig jeden, dem er vorgelegt wird, oder doch wenigstens jeden philosophisch geschulten Menschen überzeugen und beinahe zwangsläufig zum Gottesglauben führen; sonst sei das eben ein Zeichen, daß er logisch unzureichend sei. Hinter dieser Auffassung verbirgt sich ein im Grunde recht naiver Rationalismus, der völlig verkennt, daß das Zustandekommen einer Überzeugung, die wie der Gottesglaube den ganzen Menschen vor letzte Entscheidungen stellt, niemals bloß Sache einer losgelösten reinen Vernunft ist. Gegenüber einem so einseitigen Vernunftstandpunkt ist allerdings der Gegenstoß des Irrationalismus einigermaßen verständlich; nur verfällt dieser nun seinerseits der entgegengesetzten Einseitigkeit.

Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte. Eine echte Einsicht kann freilich nur unter dem Einfluß logisch hinreichender Gründe zustande kommen, die den Sachverhalt selbst einsichtig machen. Aber dazu, daß diese Gründe ihrem wahren Sinn nach klar erfaßt und ihrem Gewicht entsprechend eingeschätzt werden, dazu ist mehr erfordert, als daß sie nur in sprachlich klarer Form an einen Menschen

herangebracht werden. Eine falsche geistige Einstellung, vielleicht durch angeborene Veranlagung schon begünstigt und durch Erziehung und lange Denkgewohnheit verfestigt, kann, namentlich wo es sich um philosophische Gedankengänge handelt, die richtige Auffassung und Wertung von vornherein überaus erschweren. Wenn dazu noch gefühls- und willensmäßige Abneigung gegen die Lehren kommt, von denen man durch Beweise überzeugt werden soll, dann wird man sich erst recht nicht die Mühe nehmen, die Gründe unvoreingenommen zu prüfen und auf sich wirken zu lassen. So kann es durch die verschiedensten inneren Hemmungen dazu kommen, daß auch der beste und aufs klarste vorgelegte Beweis zu keiner Einsicht führt. Erst recht bleibt das Ja der Zustimmung, das wesentlich mehr ist als ein bloßes Einsehen, vom freien Willen abhängig, namentlich in den entscheidenden Fragen der Weltanschauung und Religion, in denen die Gründe nie so sonnenklar durchsichtig sind, daß der Mensch sich ihnen nicht entziehen könnte. Aus all dem geht hervor, daß aus der Tatsache, daß nicht alle durch einen Beweis überzeugt werden, nichts gegen dessen Gültigkeit folgt. Wenn ein Beweis, namentlich ein metaphysischer Beweis „zwingend" genannt wird, kann das nur den Sinn haben, der Beweis sei logisch hinreichend, um die Wahrheit zu verbürgen, nicht aber, er bewirke eine psychische Nötigung zur Zustimmung.

Umgekehrt aber läßt sich aus dem Gesagten die entscheidende *Bedeutung des religiösen „Erlebens"* für das wirkliche Zustandekommen des Gottesglaubens erahnen. Dieses ist sogar ohne Zweifel von viel größerer Bedeutung als die wissenschaftliche Form des „Beweises". Nur selten scheinen bei Bekehrungen zum Gottesglauben wissenschaftlich geformte Beweise eine bedeutende Rolle zu spielen; die Erkenntnisse, die bei ihnen mitwirken, sind zumeist vorwissenschaftlicher, logisch-sprachlich oft kaum faßbarer Art[24].

Wir werden also sagen müssen: Die wissenschaftlich geformten Beweise haben gar nicht so sehr den Sinn, unmittelbar die Ungläubigen zu überzeugen. Vielmehr gibt sich in ihnen zunächst der Gläubige über die Vernünftigkeit seines Glaubens Rechenschaft. Aber auch das braucht längst nicht jeder Gläubige in wissenschaftlicher Form zu tun. Nur für den ist *das wissenschaftliche Durchdenken der Wege zu Gott* von größter Bedeutung, der andere lehren und ihnen ihre Schwierigkeiten lösen und gegebenenfalls auch Ungläubigen zum Gottesglauben verhelfen soll. Wer so andern

[24] Vgl. die Ausführungen von A. Brunner S. J., a. a. O.

Führer sein soll, der braucht die Schulung in streng wissenschaftlicher Metaphysik, nicht, um nun seinerseits den Menschen, denen er helfen will, Gottesbeweise in schulmäßiger Form vorzulegen, sondern, damit er aus der Fülle der zu Gebote stehenden wohldurchdachten Beweisgründe jeweils die Gedanken auswählen und in der Form vorlegen kann, die am ehesten erhoffen läßt, den Weg zu Geist und Herz der Hörer zu finden. Es ist klar, daß hier nicht die Wissenschaft allein zu Rate zu ziehen ist, sondern nicht minder menschliches Verstehen und seelsorgliches Feingefühl.

Wenn die Gottesbeweise in dieser Weise nicht als Sache einer aus jedem Lebensbezug losgelösten „reinen" Wissenschaft betrachtet, sondern in das organische Ganze menschlichen Geisteslebens eingeordnet werden, dann bereitet es auch weniger Schwierigkeit, die wahre *Bedeutung der kirchlichen Lehrentscheidungen und Weisungen* zu verstehen, die sich auf die natürliche Gotteserkenntnis beziehen. Dabei kommt es zunächst nicht so sehr auf deren Auslegung im einzelnen an, als vielmehr auf ihr grundsätzliches Verhältnis zur natürlichen, namentlich philosophischen Gotteserkenntnis. Vor allem ist klar, daß sich diese Entscheidungen und Weisungen an Menschen richten, die bereits auf dem Boden des katholischen Glaubens stehen, daß sie also nicht Menschen, die noch gar nicht zu einem zweifelsfreien Gottesglauben gelangt sind, durch einen „Machtspruch" verpflichten wollen, die Richtigkeit der Gottesbeweise anzunehmen.

Insoweit es sich bei den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes um Entscheidungen handelt, die eine gläubige oder im Glauben an die göttliche Sendung der Kirche gründende religiöse Zustimmung verlangen, scheint uns der systematische Ort des Satzes von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes im Ganzen der katholischen Dogmatik keineswegs der einer alle andern tragenden Grundwahrheit zu sein, sondern der einer besondern Einzellehre, die am ehesten in die theologische Anthropologie hineingehört. Der Satz von der Erkennbarkeit Gottes durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft hat dort sein Seitenstück in der Lehre, daß der Mensch mit den natürlichen Kräften seines freien Willens — auch im Zustand der gefallenen Natur — natürlich gute Werke tun kann und daß nicht alles, was er tut, Sünde ist. Sowenig diese letzteren Sätze Grundlage des ganzen Glaubens sind, ebensowenig ist auch die Lehre von der natürlichen Fähigkeit der Vernunft zur Gotteserkenntnis, insofern

sie *Glaubens*lehre ist, Grundlage alles Glaubens. Nicht die Glaubenslehre von der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis, sondern nur diese natürliche Gotteserkenntnis selbst, d. h. ein aus natürlicher Vernunfteinsicht erwachsendes Wissen um das Dasein und die Wahrhaftigkeit Gottes gehört zu den „praeambula fidei", den Voraussetzungen für die Vernünftigkeit des Glaubens. Für diese natürliche Einsicht kann die Entscheidung der Kirche selbstverständlich nicht als logische Begründung dienen, sondern nur der natürlich erkennbare notwendige Zusammenhang zwischen Welt und Gott, auf Grund dessen wir von der Welt auf Gott schließen können. Darum liegt *kein logischer „Zirkel im System"* vor.

Daran ändert sich auch dadurch nichts, daß der gläubige Apologet bei der wissenschaftlichen Begründung der Voraussetzungen des Glaubens sich von der Gewißheit, die er als gläubiger Christ auf Grund der kirchlichen Lehrentscheidungen besitzt, *psychologisch* beeinflussen läßt[25]. Nur der kann daran Anstoß nehmen, der immer noch in dem liberalen Vorurteil von der „voraussetzungslosen Wissenschaft" befangen ist. In letzter Folgerichtigkeit würde diese Auffassung zum hermesianischen Zweifel führen; der Theologe müßte, um Theologe sein zu können, seine ganze Existenz als gläubiger Christ zunächst einmal aufgeben. In Wahrheit aber schafft nicht ein gleichsam für sich bestehender rein wissenschaftlicher Verstand die rationale Apologetik, sondern ein lebendiger, gläubiger Mensch mit einer herzwarmen Liebe zu seiner Kirche und dem von ihr verkündeten Wort Gottes. Und wenn ihm von diesem Gotteswort her neues Licht fällt auf den Weg, der zur rationalen Begründung des Glaubens führen kann, so wird er diese Hilfe dankbar annehmen, keineswegs aber als eine Beengung seiner berechtigten Denkfreiheit empfinden. Denn als gläubiger Christ weiß er, daß die Bindung an das Dogma Bindung an die Wahrheit ist.

Gerade aus seiner gläubigen Einstellung heraus wird aber der christliche Philosoph und Apologet in der Durchführung seiner Aufgabe, die rationalen Voraussetzungen des Glaubens wissenschaftlich zu sichern, *logisch* von seinem Glaubensstandpunkt abstrahieren; d. h. er kann nicht die Lehre der hl. Schrift oder kirchliche Lehrentscheidungen als Beweisgrund verwenden. Die Kirche selbst weist ihn auf den Weg einer rein philosophischen Gotteserkenntnis und versichert ihm die Gangbarkeit dieses Weges. Damit erklärt sie freilich nicht die Unfehlbarkeit der menschlichen Vernunft in Sachen der Gottesbeweise, bezeichnet auch nicht irgend einen ganz bestimmten Beweisgang als unbestreitbar, verwehrt also keineswegs eine kritische Prüfung und wissenschaftliche Erörterung der Gottesbeweise. Es bleiben immer noch genug Fragen, über die man verschiedener Meinung sein kann, und selbst in den Punkten, in denen für einen Katholiken ein ernsthafter Zwei-

[25] Über den Unterschied von logischer Begründung und psychologischem Einfluß auf das Zustandekommen einer Überzeugung oder einer Beweisführung vgl. unsere Ausführungen in dem Aufsatz „Christliche Philosophie" in Schol 12 (1937) 1—16.

fel nicht in Frage kommt, ist eine wissenschaftliche Erörterung in der Haltung des „methodischen Zweifels" durchaus nicht verwehrt. Und sollte ein gläubiger Gelehrter trotz aufrichtigen Bemühens keinen der üblichen Gottesbeweise als vollgültigen einsehen, so ist er natürlich nicht verpflichtet, zu sagen, er sehe sie dennoch ein. Nur dürfte er deshalb nicht grundsätzlich die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis leugnen. Gottes Vorsehung, die jedes einzelnen Menschen Geschicke lenkt, wird jedenfalls nicht zulassen, daß einem seiner Gläubigen ohne seine Schuld die Gotteserkenntnis verloren geht, ohne die sein Glaube keinen Bestand mehr haben könnte; das braucht aber, wie wir schon sagten, nicht notwendig eine *wissenschaftliche* Gotteserkenntnis zu sein, nicht einmal bei einem Gelehrten. Im übrigen würde uns hier eine kasuistische Behandlung aller Möglichkeiten im einzelnen zu weit führen.

Da die Gottesbeweise, wenn anders sie ihrem Sinn, eine rationale Grundlegung des Glaubens zu sein, entsprechen sollen, von der Wahrheit der Glaubenslehren als solcher absehen und aus rein natürlichen Vernunftgründen schließen müssen, sind sie *grundsätzlich auch dem Nichtgläubigen zugänglich.* Freilich werden sie für ihn, wie wir schon sagten, gewöhnlich wegen mannigfacher psychologischer Hemmungen schwerer faßbar sein, ohne daß wir darum annehmen müßten, sie setzten stillschweigend bereits Sätze voraus, die nur aus dem Glauben feststehen können.

Soll der Gottesbeweis seinem Sinn entsprechen, so muß er natürlich ein *wirklicher Beweis* sein, d. h. er muß das Dasein Gottes einsichtig (evident, natürlich mittelbar evident) machen. Ein „Postulat" im Sinne Kants gibt aber gerade keine Einsicht; bestimmt doch Kant selbst das Postulat als einen „theoretischen, aber als solchen nicht erweislichen Satz". Durch Kants ganze Erkenntniskritik ist ein wirklicher Gottesbeweis von vornherein ausgeschlossen. Eine andere Frage ist, ob der Gedankengang, den Kant zur Begründung des „Postulats" vom Dasein Gottes bringt, unter Voraussetzung einer realistischen Erkenntnislehre als echter Gottesbeweis gelten kann. Wir glauben das nicht, wie wir noch näher ausführen werden; doch kann man hierüber verschiedener Meinung sein. Richtig ist natürlich auch, daß bei Kant, eben infolge der Einschränkung der Erkenntnis auf die Erfahrungswelt, der Begriff des „Beweises" ebenfalls zu sehr eingeengt ist, da zufolge dieser Grenzsetzung ein theoretisch vollgültiger Beweis nur mehr innerhalb des kategorialen, auf die Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkten Denkens möglich ist.

* * *

Damit sind wir von selbst zu unserer zweiten Frage geführt: Wie ist der Gottesbeweis möglich, da er ein Beweis

sein muß, der die Grenzen des erfahrbaren Seins übersteigt, der also im strengen Sinn metaphysisch ist? Welches muß die logische Struktur, der logische Aufbau jedes Gottesbeweises sein? Es geht uns jetzt nicht um diese oder jene Sonderform eines Gottesbeweises, sondern um eine grundsätzliche Besinnung auf die wesentlichen Bedingungen jedes Gottesbeweises. Auf eine grundsätzliche, kritisch-nüchterne Klärung des Wesensgefüges aller Gottesbeweise scheint es uns vor allem anzukommen. Vielleicht ist diese Aufgabe zuweilen etwas vernachlässigt worden. Anstatt dessen zeigte sich hie und da das Bestreben, die Gottesbeweise in möglichster Mannigfaltigkeit zu häufen. Vielleicht hat man im Eifer für die gute Sache zu wenig kritisch Gedankengänge aufgegriffen und als „Gottesbeweise" dargeboten, die einer strengen Nachprüfung nicht standhalten können. Damit ist aber der Sache ein schlechter Dienst erwiesen. In einer Zeit, die schon so von Vorurteilen gegen den Gedanken des Gottesbeweises voll ist, steigert die offenbare Schwäche eines als „Gottesbeweis" bezeichneten Gedankenganges nur zu leicht das allgemeine Mißtrauen gegen die Gottesbeweise noch mehr.

Der *systematische Ort der Gottesbeweise im Ganzen der Philosophie* ist in der Metaphysik und nur in der Metaphysik. Nicht als ob Gott der eigentliche Gegenstand der Metaphysik, das „subiectum huius scientiae" im Sinn des hl. Thomas wäre, d. h. der vorgegebene Gegenstand, der „considerationi subicitur" und dessen Eigenschaften und Seinsgründe gesucht werden[26]. Nur die eigentliche Theologie als Teilnahme am göttlichen Wissen hat Gott zum „subiectum scientiae"[27]. Gegenstand der Metaphysik aber ist das Seiende, und zwar zunächst das innerweltlich Seiende, aber — im Gegensatz zu allen Einzelwissenschaften — *als* Seiendes, d. h. unter der Rücksicht des Seins. Metaphysik ist also Ontologie, aber gerade als solche zugleich auch „natürliche Theologie". Denn als Wissenschaft fragt sie nach den Ursachen ihres Gegenstandes, die Frage nach den Ursachen des Seins des Seienden (nicht bloß eines So- oder Soseins) führt aber notwendig zu dem Seienden, das als das Sein selbst erste Ursache des Seins jedes andern Seienden ist, d. h. zu Gott. Insofern kann Thomas von der Metaphysik

---

[26] Vgl. H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934, 4 f.
[27] S. th. 1 q. 1 a. 7.

auch wieder sagen: Diese ganze Wissenscahft zielt hin auf die Gotteserkenntnis[28].

In der christlichen Philosophie wird die metaphysische Frage nach dem Seinsgrund der Welt gewöhnlich von vornherein als Frage nach Gott gestellt: Ob es einen Gott gebe als Urgrund alles Seins. Es ist klar, daß diese Frage nicht damit gelöst ist, daß irgendwie das Dasein eines „Absoluten" bewiesen wird. Daß es irgend einen letzten, absoluten Weltgrund geben muß, gibt schließlich jeder zu, auch der Materialist und Pantheist. Solange aber die Möglichkeit noch nicht ausgeschlossen ist, daß das Absolute nichts anderes ist als der Urstoff oder ein innerweltlicher Urgrund des Lebens, eine „Weltseele" oder dergleichen, solange ist das Dasein „Gottes", wie es in der Fragestellung verstanden wird, noch nicht bewiesen. Der von Kant als „kosmologischer Beweis" angeführte Gedankengang (Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren; nun existiere zum mindesten ich selbst; also existiert ein absolut notwendiges Wesen[29]) ist also in Wirklichkeit noch gar kein vollständiger „Gottesbeweis". *Was* muß also zum mindesten *gefordert* werden, *damit ein Beweis als „Gottesbeweis" gelten kann?* In der Frage „Gibt es einen Gott?" wird ja offenbar schon ein bestimmter Gottesbegriff vorausgesetzt, und es wird gefragt, ob diesem Begriff eine Wirklichkeit entspreche. Welches ist der Inhalt dieses anfänglichen Gottesbegriffs? Man kann nicht verlangen, daß dieser Gottesbegriff schon ein vollkommener ist. Anderseits muß er aber „Gott" von Welt unterscheiden. Am meisten dürfte es dem allgemeinen Sprachgebrauch entsprechen, wenn wir unter dem Namen „Gott" in der Fragestellung der Gottesbeweise ein persönliches, überweltliches Wesen verstehen, das auf das Geschehen in dieser Welt mächtigen Einfluß ausübt. Zu diesen Bestimmungen, die sich schließlich auch in den polytheistischen Religionen finden, fügen wir noch hinzu, daß Gott seinerseits in seinem Sein von keinem andern abhängt, daß er „durch sich selbst seiend" (ens a se) ist.

Dagegen kann man nicht fordern, daß jeder Gottesbeweis auch schon alle Bestimmungen mitbeweise, die gewöhnlich als Eigenschaften oder Tätigkeiten Gottes aufgefaßt werden. Z. B. braucht nicht jeder Gottesbeweis die Heiligkeit Gottes zu beweisen, oder

---

[28] Prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem: S. c. gent. 3, 25. — Zum Ganzen vgl. das Prooemium zum Metaphysikkommentar des hl. Thomas.

[29] Kritik der reinen Vernunft A 604, B 632.

daß Gott Schöpfer dieser Welt ist[30], ja nicht einmal, daß es nur einen Gott gibt. Erst recht ist es übertrieben, zu verlangen, der Gottesbeweis müsse bereits die Lösung des „Theodizeeproblems" enthalten. Alle Sätze, die von Gott seine „Eigenschaften" und Tätigkeiten, seine Stellung zu den Übeln dieser Welt usw. aussagen, werden auch vom Christen nicht als rein analytische Erläuterungsurteile aufgefaßt, sondern als Erweiterungsurteile, die von Gott, dessen „Wesen" irgendwie schon bekannt ist, weitere Eigenschaften aussagen[31]. So wird auch die Metaphysik die Ableitung dieser Eigenschaften weiteren, über die Gottesbeweise hinausgehenden Schritten überlassen können; all diese Schritte bedeuten freilich nur eine Entfaltung dessen, was in den Gottesbeweisen keimhaft bereits enthalten ist.

Das Dasein eines überweltlichen Gottes ist uns nicht erfahrungsmäßig, nicht in unmittelbarer Schau gegeben; soll es also einsichtig werden, so bedarf es des Beweises. *Ausgangspunkt des Gottesbeweises* muß eine wirkliche Gegebenheit dieser Welt sein. Nur wirkliches Dasein kann uns zur Erkenntnis eines andern Daseins führen. Ausgangspunkt kann also nicht ein bloßer Gedanke sein, auch nicht der bloße Inhalt des Gottesgedankens. Darum wird der ontologische Gottesbeweis mit Recht abgelehnt. Auch eine bloße Möglichkeit kann uns nicht zur Erkenntnis des Daseins Gottes führen. Man hat zwar oft versucht, einen Gottesbeweis aus den Möglichkeiten (ex possibilibus) zu führen. Doch darf man dabei nicht vergessen, daß für uns die Möglichkeit von etwas zunächst nur aus seiner Wirklichkeit feststeht. Die bloße Tatsache, daß wir in einer denkbaren Wesenheit keinen Widerspruch sehen, beweist noch nicht ihre Seinsmöglichkeit[32]. Es könnte ja sein, daß wir nur wegen der Beschränktheit unserer Erkenntnis die Unmöglichkeit

[30] Bekanntlich hat das Vatikanische Konzil es ausdrücklich abgelehnt, die natürliche Erkennbarkeit Gottes als des Schöpfers in seine Lehrentscheidung einzubeziehen; damit ist diese Erkennbarkeit freilich auch nicht geleugnet.

[31] Das schließt nicht aus, daß die Leugnung irgend einer dieser Eigenschaften den Gottesbegriff folgerichtig wieder zerstören würde (eben weil diese Eigenschaften *notwendig* aus dem „Wesen" Gottes hervorgehen); der anfängliche Gottesbegriff leugnet ja auch nicht diese Eigenschaften, sondern sieht nur von ihnen ab.

[32] In der Ablehnung der Leibnizschen Form des ontologischen Gottesbeweises wird auch dies durchweg zugegeben. Anderswo vergißt man dann freilich zuweilen wieder diesen Unterschied von Nichtsehen eines Widerspruchs und echter Seinsmöglichkeit, so etwa, wenn man daraus, daß Gott reine Wirklichkeit (actus purus) ist, durch folgende Überlegung seine Unendlichkeit zu beweisen versucht: Wenn Gott endlich wäre, könnte er größer sein, es wäre also in ihm eine Potenzialität. Hier wird ohne weiteres daraus, daß wir keinen Widerspruch in einem Größersein sehen, auf die Seinsmöglichkeit größerer Wirklichkeit und damit auf Potenzialität geschlossen.

nicht sähen. Daß es insbesondere ewige Seinsmöglichkeiten gibt, können wir nur wissen, wenn wir schon zuvor Gott als unendlichen, unerschöpflichen Urgrund jeglicher Möglichkeit endlicher Wesen erkannt haben; ein Gottesbeweis aus den ewigen Möglichkeiten ist also unmöglich; jeder andere Gottesbeweis „aus dem Möglichen" aber ist letztlich ein Gottesbeweis aus Wirklichem.

Sollen wir von dem gegebenen innerweltlichen Dasein auf das Dasein des überweltlichen Gottes schließen können, so muß zwischen beiden ein *erkennbarer notwendiger Zusammenhang* bestehen. Logisch spricht sich dieser Zusammenhang in einem allgemeinen Satz, einem *„Prinzip"* aus, das zum Ausdruck bringt, ein Seiendes von der und der Beschaffenheit weise notwendig über sich hinaus auf ein anderes Seiendes, dessen Dasein für sein Bestehen vorausgesetzt sei. Ein solches Prinzip ist etwa das Kausalitätsprinzip, das für jedes kontingente Seiende ein anderes Seiendes als Ursache fordert.

Von welcher Art muß nun *das Prinzip* sein, *das einen Gottesbeweis ermöglichen soll?* Es muß erstlich den Zugang zum Bereich des Übersinnlichen, Unerfahrbaren eröffnen. Darum kommt vor allem ein durch bloße Induktion erkanntes Naturgesetz nicht in Frage. Ein solcher Satz behauptet nur einen in der Erfahrungswelt zunächst als Tatsache beobachteten Zusammenhang als (physisch) notwendig, kann also auch in der Folge immer nur einen Schluß von einer gegebenen Erfahrungstatsache auf eine andere Tatsache begründen, die, wenn schon nicht im Augenblick wahrgenommen, doch grundsätzlich erfahrbar ist, z. B. den Schluß von der festgestellten Kälte der Luft auf das zu erwartende Gefrieren des Wassers. Die Geltung eines Satzes über den Bereich der Erfahrungswelt hinaus ist durch Induktion nie zu begründen. Wer versucht, mit einem auch noch so gut gesicherten Naturgesetz einen Gottesbeweis zu führen, bewiese dadurch nur seine gänzliche Verständnislosigkeit für die Erfordernisse metaphysischen Denkens[33]. Daß Thomas

[33] Wenn von manchen Neuscholastikern die Gottesbeweise in metaphysische, physische und moralische eingeteilt werden, so kann der Sinn dieser Einteilung nicht sein, daß die „physischen" Beweise nur mit physischen Sätzen arbeiten usw. Die Namen könnten dieses Mißverständnis allerdings nahelegen. Man kann wirklich nicht sagen, daß sie sehr glücklich gewählt sind, da in Wirklichkeit jeder Gottesbeweis metaphysisch ist. Der alten Scholastik sind diese Bezeichnungen übrigens unbekannt. Sie scheinen von den Apologeten des ausgehenden 18. Jahrhunderts her in die Neuscholastik eingedrungen zu sein. So finden sie sich z. B. bei N. S. Bergier, Historische und dogmatische Abhandlung von der wah-

von Aquin, doch wohl einer der größten Metaphysiker aller Zeiten, einen so groben methodischen Fehler begangen haben sollte, ist von vornherein kaum glaublich. Daß er mit all seinen Zeitgenossen in physischen Dingen irrte, ist leicht begreiflich. Aber daß er mit Hilfe eines bloßen Erfahrungssatzes einen Gottesbeweis versucht hätte, das wäre kaum begreiflich.

Ebensowenig kann der Überstieg über die gesamte Erfahrungswelt mit Hilfe eines Satzes vollzogen werden, der zwar apriorisch ist, sich aber ganz innerhalb des durch kategoriale Begriffe erfaßbaren Seinsbereiches hält. Von dieser Art sind die mathematischen Sätze. Auch sie erfassen nur notwendige Sachverhalte innerweltlicher Art.

Das den Gottesbeweis tragende Prinzip muß also ein *metaphysischer* Satz sein, der nicht auf den kategorialen, in streng eindeutigen Begriffen ausdrückbaren Bereich eingeschränkt ist und daher notwendig überkategoriale, „transzendentale" Begriffe verwendet. Von dieser Art ist das *Kausalitätsprinzip,* in dem vom kontingenten Seienden ausgesagt wird, daß ihm das Sein durch das Wirken einer Ursache zukommt. In ihm stecken die transzendentalen Begriffe des Seins, der Möglichkeit (kontingent = was sein *kann* und auch nicht sein *kann*), des Wirkens, der Ursache. (Auch der Begriff der Ursache ist überkategorial; er ist nicht auf das naturnotwendige Wirken eingeschränkt, wie es dem Geschehen innerhalb der Körperwelt eigen ist, sondern besagt ein Seiendes, das durch sein Wirken etwas zum Dasein bringt, mag nun dieses Wirken notwendig oder frei, abhängig oder unabhängig, endlich oder unendlich sein.)

Der Gottesbeweis mit Hilfe des Prinzips der Ursächlichkeit, der „kausale" Gottesbeweis im engeren Sinn, geht auf Gott als die Wirkursache (causa efficiens) der Welt. Gott ist aber für die Welt nicht nur als ihr Schöpfer wirkende Ursache, sondern auch ihr Urbild (causa exemplaris) und ihr letztes Ziel (causa finalis). Damit sind weitere notwendige Beziehungen der Welt zu Gott gegeben, und man hat in neuerer Zeit vielfach versucht, auch diese Beziehungen für Gottesbeweise zu verwenden, und zwar unabhängig vom Gedanken der Wirkursächlichkeit. So wollten einige den Beweis aus den Seinsstufen als Beweis allein aus dem Verhältnis des Abbilds zum Urbild *(ex causalitate exemplari)* gestalten[34]. Noch mehr Anklang fand der Gottesbeweis aus dem Glücksstreben des Menschen, der unter Ausschaltung des Kontingenz- und Ursachengedankens unmittelbar auf Gott als das letzte Ziel des Men-

---

ren Religion, 2. Bd. (deutsche Übersetzung: Bamberg und Würzburg 1788).

[34] Vgl. die Darstellung und Kritik dieser Versuche bei P. Descoqs S. J., Praelectiones Theologiae naturalis, Tom. 2, Paris 1935, 15—74.

schen schließen will, also ein Gottesbeweis allein *„ex causalitate finali“* sein will.

Alle diese Versuche scheinen uns grundsätzlich verfehlt zu sein. *Urbild* und *Ziel* (bzw. Zweck) eines Werkes, insofern sie nicht von innen aus dem Bewußtsein des eigenen Wirkens, sondern von außen aus dem Werk eines andern erschlossen werden sollen, können als solche nur erkannt werden, wenn zuvor das *Wirken* dieses andern erkannt ist. So kann auch Gott nur im Durchgang durch die Erkenntnis seines Wirkens als Urbild und Ziel der Welt erkannt werden, also nicht mit Ausschaltung des Gedankens der Wirkursächlichkeit. Der Begriff des Abbildes setzt notwendig den des Werkes voraus und schließt ihn in sich ein; etwas ist Abbild, insofern es von einem Werkmeister nach einem Urbild gestaltet ist; wenn von dem „Gewirktsein“ abgesehen wird, wird der Begriff des Abbildes aufgehoben. Eine bloße Ähnlichkeit zweier Dinge bedeutet noch nicht ihr Urbild-Abbild-Verhältnis; selbst wenn aus der Betrachtung der Geschöpfe bei Ausschluß des Kausalgedankens erkennbar wäre, daß ihnen ein „Ähnliches“ im transzendenten Bereich entsprechen muß, wäre damit keine wesentliche Überlegenheit dieses „Ähnlichen“ erkannt, also kein Gottesbegriff gewonnen.

Ähnlich verhält es sich mit der Erkenntnis Gottes als des letzten Zieles der Welt. Schon daß ein uns vorliegendes Seiendes überhaupt im eigentlichen Sinn ein Ziel oder einen Zweck hat, läßt sich nicht einmal denken, ohne dieses Seiende zugleich unter dem Einfluß eines zielstrebigen Wirkens zu denken. Wenn man von jedem zielsetzenden Geist absieht, was soll es dann noch heißen, daß ein Ding zu einem bestimmten Zweck da ist? Erst recht kann die *Erreichbarkeit* des vorgesteckten Zieles nur erkannt werden, insofern von dem zielsetzenden Erkennen und Wollen des Werkmeisters jeder Irrtum (über die Erreichbarkeit des Ziels) oder böse Wille (das Geschöpf bewußt zum Erstreben eines unmöglichen Ziels zu drängen) ausgeschlossen ist. Der berühmte Satz „Impossibile est desiderium naturale esse inane“ kann nicht als unmittelbar einsichtiges Prinzip gelten, sondern setzt die Erkenntnis Gottes als des weisen und gütigen Werkmeisters der Welt voraus[35].

[35] Vgl. unsere Ausführungen in Schol 11 (1936) 52—58. — Aus dem Gesagten ergibt sich natürlich, daß der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben — wenigstens in der üblichen Form — unhaltbar ist. Wenn er in den letzten Jahrzehnten vielfach mit Berufung auf Thomas verteidigt wurde, so übersah man, daß Thomas selbst den zugrunde liegenden Satz (das Prinzip der Zielsicherheit) stets nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes begründet, also für einen Gottesbeweis nicht ohne Zirkelschluß verwenden konnte; vgl. Schol 10 (1935) 496—507. Tatsächlich hat dieser Gottesbeweis nicht von Thomas her Aufnahme in die Neuscholastik gefunden, sondern, wie es scheint, von den Apologeten des 18. Jahrhunderts her. Dort ist der Beweis vorgebildet in den Betrachtungen über das „Unglück des Atheisten“, wie sie sich z. B. in dem „Catéchisme philosophique“ des Fr. X. Feller S. J. (Lüttich 1772) und in dem großen apologetischen Werk von Bergier (vgl. Anm. 33) finden. Bei letzterem erscheint diese Erwägung bereits als einer der „moralischen Gottesbeweise“ (2. Bd. 382—386). Ein tragendes Prinzip, das dem Gedankengang wirklich den Charakter eines Beweises geben könnte, vermißt man allerdings; eigentlich wird nur gezeigt, daß das Dasein Gottes „Postulat“ des menschlichen Lebens ist. Ähnlich findet sich der Beweis später in den

So scheint sich jeder Gottesbeweis auf das Kausalprinzip stützen zu müssen. Wir sehen denn auch, daß alle fünf „Wege" des hl. Thomas in diesem Sinn „kausale" Gottesbeweise sind. Es muß also mit Hilfe des metaphysischen Kausalitätsprinzips das Dasein eines persönlichen, überweltlichen Gottes bewiesen werden, von dessen Wirken diese Welt abhängt und der selbst in seinem Sein von keinem andern abhängt. Die *Hauptschwierigkeit* besteht im *Erweis der Überweltlichkeit* des Urwesens. Daß es ein absolut notwendiges, in seinem Sein von keinem andern abhängiges Seiendes (ens a se) geben muß, ergibt sich durch das Kausalprinzip fast unmittelbar, wenn das Dasein auch nur irgend eines Seienden zugegeben ist; es kann eben nicht alles Seiende relativ sein. Daß das absolute Wesen persönlich sein muß (d. h. zunächst, daß es nicht ein unbewußter Weltgrund sein kann), folgt daraus, daß es als erste Ursache alle reine Vollkommenheit der von ihm abhängigen Wesen in sich schließen muß, also auch die Vollkommenheit bewußten, geistigen Lebens, die ja in dieser Welt schon uns Menschen zukommt.

Es bleibt der Erweis der Überweltlichkeit zu leisten. Er ist dann erbracht, wenn die Kontingenz nicht nur dieser oder jener Art oder Gattung innerweltlicher Seiender, sondern die *Kontingenz der sichtbaren Welt als ganzer* feststeht. Nur dann fordert das Kausalprinzip ein Hinausschreiten über diese ganze Welt. Die Kontingenz der Welt ist aber nicht unmittelbar gegeben, sondern bedarf des Beweises, und das Erbringen dieses Beweises ist gerade die Leistung, die in jedem Gottesbeweis geschehen muß. Nach dem, was wir bereits oben sagten, ist klar, daß die Kontingenz der Welt nicht ohne weiteres daraus gefolgert werden kann, daß wir

„Theodiceae elementa" des Löwener Professors G. C. Ubaghs (2. Aufl. 1845, 52 f.). Er beruft sich für ihn auf ungedruckte „Colloquia" des Arnold Tits, ebenfalls Professor in Löwen († 1851). Im übrigen fehlt der Beweis bei den meisten Neuscholastikern des 19. Jahrhunderts, nicht nur bei denen, die sich enger an Thomas anschließen (wie etwa Kleutgen, Zigliara, Remer, Commer), sondern auch bei Fr. Rothenflue, Liberatore, Tongiorgi, Lahousse, Urraburu, Stöckl (in den älteren, von ihm selbst besorgten Auflagen), Gutberlet. Vielleicht ist das doch ein Zeichen, daß man den Beweis nicht für vollwertig ansah. Erst gegen Ende des Jahrhunderts kommt er mehr und mehr auf; wir finden ihn bei Fr. Egger (1878), van der Aa, de Mandato, de Backer, Boedder, Reinstadler, Lehmen. Erst jetzt fängt man an, ihn auf den Satz von der Unmöglichkeit eines ins Leere gehenden Naturstrebens zu stützen. Anfangs erscheint dieser Satz ohne jede Begründung. Eine apriorische Begründung des Satzes ohne Voraussetzung des Daseins Gottes scheinen zuerst de Backer und Lehmen versucht zu haben.

keinen Widerspruch im Nichtsein der Welt sehen. Freilich dürfte von scholastischer Seite auch kaum je versucht worden sein, auf diese Weise die Kontingenz der Welt zu erweisen.

Der Beweis der Kontingenz muß vielmehr von einer wirklichen Beschaffenheit ausgehen, die sich an den Dingen dieser Welt zeigt. Und zwar muß dies eine Eigenschaft sein, die nicht etwa bloß den leblosen Dingen oder auch allen körperlichen Wesen zukommt, sondern allem innerweltlichen Seienden eigen ist. Sonst würde nur die Kontingenz der leblosen oder körperlichen Wesen bewiesen, aber nicht ausgeschlossen, daß die gesuchte erste Ursache in einem innerweltlichen Lebensgrund oder einem innerweltlichen geistigen Weltgrund, etwa einer geistigen Weltseele, zu finden wäre. Darum kann ein Gottesbeweis z. B. nicht allein von der Ortsbewegung oder allein von der Ordnung der Gestirne ausgehen; jedenfalls bedürfte ein solcher Beweis immer noch der Ergänzung durch den Nachweis, daß das Nicht-sich-selbst-Genügen, das dem bewegten Körper bzw. der Ordnung der Gestirne eigen ist, nicht durch innerweltliche Kräfte überwunden werden kann. Irgendwie muß also jeder Gottesbeweis, allein schon um überhaupt logisch hinreichend zu sein, den Menschen selbst in seine Betrachtung miteinbeziehen.

Das klarste *Zeichen der Kontingenz* ist ohne Zweifel die Tatsache, daß etwas, was jetzt besteht, einmal nicht da war, daß es zu sein begonnen hat. Doch gerade dieses Zeichen kann uns nicht zur Erkenntnis der Kontingenz der Welt als ganzer verhelfen, weil sich eben durch Erfahrung oder Erfahrungswissenschaft nicht feststellen läßt, daß die Welt einmal einen ersten Anfang in der Zeit gehabt hat. Es wäre aber ein Irrtum, zu meinen, die Kontingenz könne nur auf diese Weise erkannt werden. Sichere Zeichen der Kontingenz, die sich an jedem innerweltlichen Seienden zeigen, sind z. B. die Veränderlichkeit, die Endlichkeit, die Vervielfältigung innerhalb derselben Art oder Gattung, die nicht durch eigene oder andere innerweltliche Vernunft erklärbare Ordnung der Dinge. Es kann hier nicht unsere Absicht sein, im einzelnen diese Bestimmungen als sichere Zeichen der Kontingenz zu erweisen. Auch dies kann nur mittels metaphysischer Sätze, nicht mittels induktiv gewonnener Naturgesetze geschehen. Die Einzelausführung ist Sache der verschiedenen Gottesbeweise. Auf der Verschiedenheit ihres Ausgangspunktes von diesem oder jenem Anzeichen der Kontingenz beruht gerade *der Unterschied der verschiedenen Gottesbeweise.* Dementsprechend führen sie auch zu Gott unter jeweils verschiedener Rücksicht, insofern jedesmal die Unvollkommenheit, die sich als Ausdruck der Kontingenz erwies, von Gott geleugnet wird; so wird Gott erkannt als der durch sich selbst Seiende, der als solcher unveränderlich, unendlich, einzig in seiner Art, weiser Urheber der Weltordnung ist.

Mit Ausnahme der letztgenannten Bestimmung, die sich auf Grund eines logisch schon mehr zusammengesetzten Be-

weisverfahrens ergibt, sind die genannten Bestimmungen rein „formaler" und negativer Natur, sie bieten uns keine positive inhaltliche Fülle. Sie beruhen eben auf der *Verneinung der jeweils die Kontingenz anzeigenden Seinsweise* der innerweltlichen Dinge. Mit diesem verneinenden Verfahren allein kann unmöglich die Gesamtstruktur jedes Gottesbeweises gekennzeichnet sein. Sonst kämen wir nur zu einem rein negativen Gottesbegriff, der als solcher völlig inhaltleer wäre. Die Folge wäre der Agnostizismus.

Tatsächlich aber wird in jedem, auch dem abstraktesten Gottesbeweis wenigstens dieses eine positiv von Gott ausgesagt, daß er „seiend" ist; ferner, daß er „wirkend" ist, „Ursache" ist. Das letztere ergibt sich auf Grund der Beziehung zwischen Welt und Gott, die den Gottesbeweis ermöglicht; das erstere aber wird von Gott, wie er in sich („absolut"), nicht bloß wie er in seiner Beziehung zur Welt ist, ausgesagt. Wie ist eine solche *positive Aussage von Gott möglich?* Müssen nicht all unsere Begriffe seiner unnahbaren Größe gegenüber versagen? Gewiß, keiner unserer Begriffe vermag Gott in seinem Eigensein völlig positiv zu erfassen. Aber Gott ist doch auch nicht nur der „ganz andere", es besteht nicht nur Unähnlichkeit zwischen ihm und dem Geschöpf[36]. Gerade, wenn Gott der Schöpfer der Welt ist, ist notwendig alles, was sich in den Geschöpfen an reiner Vollkommenheit findet, in ihm in höchstem Maße; sonst wäre er nicht wahrhaft hinreichende Ursache. Und wir erkennen in den Dingen dieser Welt auch reine Vollkommenheiten als solche, d. h. als Vollkommenheiten, die aus sich nicht auf die endliche und unvollkommene Verwirklichungsweise eingeschränkt sind, die ihnen in den Dingen der Erfahrungswelt eigen ist. Wir sehen ein, daß diese Seinsvollkommenheiten nur wegen dieser ihrer beschränkten Verwirklichungsweise kontingent und endlich sind, daß sie aber nicht aus sich auf diese unvollkommene Seinsweise eingeengt sind, daß es also nicht von vornherein undenkbar ist, daß sie auf ganz andere Weise in einem transzendenten Seinsbereich verwirklicht sind. Daß diese transzendente Verwirklichung tatsächlich anzunehmen ist, das ergibt sich freilich erst durch den Gottesbeweis selbst: Weil nicht alles Seiende kontingent und relativ sein kann, muß über aller unvollkommenen und darum kontingenten Verwirklichung der reinen Vollkommenheiten ihre vollkommene, un-

[36] Dies betont mit Recht Jos. Geyser in seiner Abhandlung: Klärungen zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis: WissWeish 7 (1940) 1—14 57—66, bes. 6.

eingeschränkte Wirklichkeit in Gott angenommen werden. So bekommt unser Gottesbegriff seine positive Fülle. Gott wird erkannt als seiend, ja als das Sein selbst, als Leben, Geist, Weisheit, Güte, Macht usw.

Freilich, rein positive Begriffe können niemals genügen, Gott von allem Geschaffenen zu unterscheiden, da sie gerade die Seinsvollkommenheiten zum Ausdruck bringen, die Gott und dem Geschöpf gemeinsam sind. Die eigentlich göttliche Seinsweise aber, durch deren Hinzufügung der Begriff erst zu einem Gottesbegriff wird, kann von uns nur höchst unvollkommen, durch Verneinung der entgegengesetzten geschöpflichen Seinsweise erfaßt werden, obwohl sie in sich natürlich etwas höchst Positives darstellt. So führt jeder Gottesbeweis notwendig zur Erkenntnis Gottes unter einem teilweise positiven, teilweise negativen Begriff, d. h. unter einem *„analogen" Begriff*[37]. Das ist mit der jedem Gottesbeweis wesentlichen logischen Struktur notwendig gegeben. Jeder Gottesbeweis schließt auf Gott als letztlich hinreichende Ursache des innerweltlichen Seins oder Geschehens; einer solchen Ursache aber muß die Seinsvollkommenheit der Wirkung in mindestens gleicher Höhe zukommen. Anderseits ist dieser Schluß nur dadurch ermöglicht, daß das Innerweltliche wegen der konkreten Weise, wie es die Seinsvollkommenheiten verwirklicht, als kontingent erkannt wird: soll also die Frage nach der Ursache nicht immer von neuem wiederkehren, so muß der ersten Ursache die unvollkommene konkrete Seinsweise der irdischen Dinge durch Verneinung abgesprochen werden, indem wir sie als unveränderlich, un-endlich usw. denken.

* * *

Zum Schluß fragen wir uns noch, ob und inwieweit die bekannten fünf Gottesbeweise des hl. Thomas von Aquin den Anforderungen entsprechen, die wir an jeden Gottesbeweis stellen zu müssen glaubten. Hier ist freilich, wie H. Meyer treffend bemerkt[38], zu bedenken, daß Thomas in dem Artikel der Summa, der die fünf Wege enthält, seine Gedankengänge zunächst nur im Umriß zeichnet und die nähere Einzelausführung den folgenden Untersuchungen überläßt. Das wird bei Beurteilung dieser Gottesbeweise leider oft übersehen. Thomas will zunächst vor allem das Dasein einer ersten, absoluten Ursache beweisen; in allen Beweisen wird auch deren Überlegenheit über die

[37] Vgl. J. de Vries, Denken und Sein, 283 f.
[38] Thomas von Aquin, Bonn 1938, 263.

nächsten innerweltlichen Wirklichkeiten, von denen der Beweis seinen Ausgang nimmt, erwiesen; der ausdrückliche Erweis der Transzendenz gegenüber *allem* innerweltlich Seienden scheint aber nicht in allen fünf Wegen schon beabsichtigt zu sein.

Jedenfalls scheint uns dieser Erweis im 2. und 3. Weg noch nicht erbracht zu sein, wenn nur die Darlegungen von S. th. 1 q. 2 a. 3 berücksichtigt werden. Der *2. Weg* wird gewöhnlich als Beweis aus den wesenhaft geordneten Ursachenreihen (causae per se ordinatae) aufgefaßt[39]: Jede Ursache, die nur in Kraft einer höheren Ursache wirkt, setzt notwendig eine höhere Ursache voraus. Nun steht es aber noch nicht ohne weiteres aus der Erfahrung fest, daß jede innerweltliche Ursache „causa per se subordinata" ist, d. h. nur in Kraft einer höheren Ursache wirkt; ein Nachweis dafür wird auch nicht erbracht; darum führt dieser Gedankengang, soweit er hier ausgeführt ist, noch nicht zu einer unbedingt überweltlichen Ursache. Ähnlich verhält es sich mit dem *3. Weg*. Er geht davon aus, daß alles Vergängliche (corruptibile) kontingent ist; so führt er zunächst zu unvergänglichem, (physisch) notwendigem Seienden. Dies kann noch innerweltlich sein, wie ja nach Thomas selbst einerseits der Urstoff, anderseits die geistige Menschenseele unvergänglich (incorruptibilis) ist. Wenn weiter geschlossen wird, dieses (physisch) Notwendige sei (metaphysisch) entweder verursacht oder unverursacht, letztlich müsse es aber ein unverursacht Notwendiges geben, so ist das gewiß völlig einsichtig; jedoch ist hier noch nicht bewiesen, daß dieses unverursacht Notwendige (absolut Notwendige) nicht innerhalb der Welt gefunden werden kann. Die Gedankengänge des 2. und 3. Weges *bedürfen* also *der Ergänzung* durch weitere Erwägungen, die im folgenden ja auch reichlich geboten werden.

Daß alle fünf thomistischen Gottesbeweise „kausaler" Natur sind, wurde bereits erwähnt, wird auch von niemand bezweifelt. *Alle stützen sich* aber auch *auf streng metaphysische Prinzipien,* die durch den Wechsel des Weltbildes nicht berührt werden. Gewiß hat Thomas diese Prinzipien zuweilen durch unzutreffende, dem mittelalterlichen Weltbild entnommene Beispiele erläutert. Aber es liegt ihm fern, sie durch diese Beispiele rein induktiv begründen zu wollen.

Für den thomistischen Bewegungssatz (Omne, quod movetur, ab alio movetur), der dem 1. Weg zugrunde liegt, haben wir das schon früher[40] nachzuweisen gesucht. Der Beweis geht von den aktuellen Seinsvollkommenheiten (actus) im Innerweltlichen aus, die sich aber durch ihre unvollkommene Seinsweise des Hervorgehens aus der Potenz (actus procedens de potentia) als kontingent und von einem andern, seinerseits unter der betreffenden Rücksicht bereits aktuellen Seienden abhängig erweisen. Da aber innerhalb der Erfahrungswelt alle und gerade auch die höchsten aktuellen Seinsvollkommenheiten des geistigen Erkennens, Liebens und Wollens werdende, „aus der Potenz hervorgehende" Wirklich-

[39] Vgl. Deutsche Thomas-Ausgabe, 1. Bd., 335.
[40] Vgl. Schol 10 (1935) 84—86.

keit sind, muß auf eine überweltliche erste Ursache alles innerweltlichen Werdens und Emporstrebens zu neuen Seinsvollkommenheiten geschlossen werden, die selbst, dem Werden entrückt, reine Wirklichkeit (actus purus) in jeglicher Seinsvollkommenheit ist, rein aktuelles Leben, Erkennen, Lieben, Wollen.

Noch klarer ist der rein metaphysische Charakter des *4. Weges*. Nur dadurch, daß die kritische Erörterung dieses Beweises die Unzahl der Texte ausschaltete, in denen die in S. th. 1 q. 2 a. 3 angetönten Gedanken weiter entfaltet werden, konnte der Anschein entstehen, als stütze sich der Beweis auf überholte Auffassungen des mittelalterlichen Weltbildes. Je mehr man aber die vielen Texte, in denen Thomas diese Gedanken immer wieder andeutet, ausspricht oder weiter entfaltet, auf sich wirken läßt, desto mehr kommt man zu der Überzeugung, daß gerade dieser Beweis in das Innerste der thomistischen Metaphysik hineinführt. Der Gedanke der mannigfachen Abstufung der Seinsvollkommenheiten ist dabei gar nicht wesentlich, sondern dient mehr der größeren Anschaulichkeit; wesentlich ist nur die Endlichkeit aller innerweltlichen Seinsvollkommenheiten. Daß der ersten Ursache in der Linie jeder reinen Seinsvollkommenheit diese im (wenigstens relativ) höchsten Maß eigen sein muß, ergibt sich einfach daraus, daß sie sonst nicht wahrhaft hinreichende Ursache wäre, da das Niedere nicht völlig hinreichende Ursache für das Höhere sein kann[41]. Doch wäre so der Bereich des Innerweltlichen noch nicht mit Gewißheit überschritten, da nicht feststeht, wie hoch dieser höchste Grad ist und ob er sich nicht vielleicht doch innerhalb der Welt findet. Darum muß der Beweis weiter das Dasein des absolut höchsten Grades, d. h. der unendlichen Fülle jeder reinen Vollkommenheit erschließen. Auch die zu diesem Beweis notwendigen metaphysischen Sätze finden sich immer wieder bei Thomas ausgesprochen: Das Endliche in jeder reinen Vollkommenheit ist als solches notwendig „durch Teilnahme seiend" (ens per participationem), wie umgekehrt die subsistierende Vollkommenheit selbst notwendig unendlich ist[42]; was aber durch Teilnahme ist, das ist verursacht[43]. Mit diesen Kerngedanken der thomistischen Metaphysik hängt auch der Nachweis der Einzigkeit der subsistierenden reinen Vollkommenheit eng zusammen. Die volle Entfaltung des 4. Weges wird mit der Unendlichkeit zugleich auch die Einzigkeit Gottes beweisen, da jedes Seiende, das artlich oder gattungsmäßig vervielfältigt werden kann, sich dadurch als kontigent erweist[44].

Zum *5. Beweis* des hl. Thomas sei nur bemerkt, daß auch er „kausaler" Natur ist. Er beweist nicht das Dasein Gottes eigentlich „aus" der Finalität der Natur, als ob diese eine rein empirisch feststellbare Tatsache wäre, sondern er beweist aus gewissen erfahrungsmäßig erkennbaren Anzeichen, daß die gegebenen Ordnungen nur durch eine geistige, zielsetzende Ursache erklärbar sind, und beweist eben dadurch erstlich, daß diese Ordnungen wirklich

---

[41] Vgl. z. B. S. th. 1 q. 4 a. 1; q. 44 a. 1.

[42] Vgl. S. th. 1 q. 4 a. 2; q. 7 a. 1.

[43] S. th. q. 3 a. 4; q. 44 a. 1. Es ist dies die bei Thomas bevorzugte Form des Kausalitätsprinzips. Der Begriff „durch Teilnahme seiend" (ens per participationem) entspricht dabei dem modernen Begriff des metaphysisch Kontingenten.

[44] Vgl. S. th. 1 q. 7 a. 2; q. 11 a. 3; q. 44 a. 1.

zielgerichtet (final) sind. Der das Getriebe der Welt zielgerecht ordnende Geist muß dann weiter als überweltlich erwiesen werden[45].

In dem Rundschreiben Pius' XI. zum Thomasjubiläum 1923 („Studiorum ducem") heißt es von den thomistischen Gottesbeweisen im allgemeinen, sie hätten auch heute noch, genau so wie im Mittelalter, ihre volle Gültigkeit. Wie wahr dieses Urteil auch ist, es bedeutet doch selbstverständlich keine dogmatische Lehrentscheidung und keine Verpflichtung auf jeden einzelnen der thomistischen Beweise; erst recht will es nicht jede Erörterung dieser Beweise abschneiden oder jede Bemühung, sie mehr und mehr zu klären und zu vervollkommnen, verwehren. Was überhaupt die *Frage der dogmatischen Verpflichtung* angeht, so ist zunächst klar, daß eine eigentliche *Glaubensentscheidung* endgültiger Art nur in der Lehre des Vatikanums über die natürliche *Erkennbarkeit* Gottes, nicht aber über die wissenschaftliche *Beweisbarkeit* Gottes vorliegt. Um die Glaubenslehre von der Erkennbarkeit Gottes vor der Gefahr zu bewahren, ausgehöhlt zu werden, wird sie im Eid gegen den Modernismus genauer als Beweisbarkeit bestimmt; diese folgt ja auch logisch aus der Erkennbarkeit; wenn das Dasein Gottes mit Gewißheit erkennbar ist, eine unmittelbare Gotteserkenntnis aber nicht in Frage kommt, dann muß grundsätzlich die Möglichkeit bestehen, die Gotteserkenntnis in wissenschaftlicher Form als Gottesbeweis vorzulegen. Des näheren bestimmt der Modernisteneid die Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes durch die Worte, Gott könne aus der sichtbaren Welt wie die Ursache aus ihren Wirkungen erkannt werden. So wird im besondern der „kausale" Gottesbeweis als grundsätzlich möglich bezeichnet, wie es ja auch der Lehre der Schrift (Weish 13, Röm 1) entsprechend ist. Diese Lehre wird man wohl als *„theologisch sicher"* anerkennen müssen.

Wenn Chr. Pesch über die *grundsätzliche Möglichkeit des Gottesbeweises* hinaus eine gewisse *Anerkennung der tatsächlich* durch die christliche Philosophie *erarbeiteten Gottesbeweise* zu fordern scheint[46], so geht aus seinen eigenen Worten klar hervor, wie er das verstanden wissen will: Wenn jemand nicht diese oder jene

[45] Bei diesem Gottesbeweis zeigt sich auch am ehesten, wie rein physische Gesetze zum Gottesbeweis etwas beitragen können und wie daher ein Gottesbeweis, wenn er sich auf zeitbedingte Auffassungen solcher Gesetzlichkeiten stützt, durch den Fortschritt der Naturwissenschaft als ungültig erwiesen werden kann. Physische Gesetze können die *Tatsachengrundlage* des Beweises abgeben, niemals aber das tragende Prinzip für den Überstieg über den ganzen Bereich des Erfahrbaren hinaus und daher auch nicht für den Beweis der metaphysischen Kontingenz des Gegebenen.

[46] Praelectiones dogmaticae II, 4. Aufl., n. 31.

Sonderform, diese oder jene Einzelheit der herkömmlichen Gottesbeweise, sondern deren allgemein anerkannte Grundgedanken ohne wirklich schwerwiegende Gründe ablehnen wollte, würde das bedeuten, daß er seine eigene Meinung der allgemeinen, von so vielen großen Denkern erarbeiteten und von der Kirche gebilligten Lehre in einer Weise vorziehen würde, die man als unbesonnen und überheblich (*„temeraria"*) bezeichnen müßte. Wer die bei der theologischen Beurteilung von Lehrsätzen üblichen Fachausdrücke auch nur oberflächlich kennt, weiß, daß „temerarium" diesen, von „häretisch" ganz wesentlich verschiedenen Sinn hat[47]. Darum besteht kein Gegensatz zwischen diesem Urteil Peschs und dem Bartmanns[48], der mit vollem Recht betont, die dogmatische Lehrentscheidung des Vatikanischen Konzils bedeute nicht unmittelbar die Verpflichtung, eine bestimmte Art des Gottesbeweises anzuerkennen; wäre es anders, dann wäre die Leugnung dieser Gottesbeweise nicht bloß unbesonnen („temeraria"), sondern geradezu glaubenswidrig („haeretica").

So bleibt nur noch die Frage, ob die vorwiegend *kosmologische Färbung,* wie sie den thomistischen Gottesbeweisen eigen zu sein scheint, heute noch *zeitgemäß* ist. Hier handelt es sich mehr um die Frage der Darbietungsweise als der logischen Struktur. Man wird zugeben müssen, daß es einem Zeitbedürfnis entspricht, in den Gottesbeweisen, ja in der gesamten Philosophie gegenüber dem Ausgang von den kosmischen Gegebenheiten mehr den Ausgang vom Menschen zur Geltung zu bringen[49]. Im übrigen sagten wir schon, daß auch vom Standpunkt des logischen Aufbaues jeder Gottesbeweis irgendwie die Kontingenz des Menschen mitberücksichtigen muß, wie denn die thomistischen Gottesbeweise sie auch tatsächlich mitberücksichtigen. Anderseits ist aber auch die Einbeziehung des Kosmos unerläßlich, da auch heute noch bei vielen die Neigung besteht, das höhere, geistige Leben des Menschen letztlich aus dem Niederen, Kosmischen abzuleiten, also das Absolute in den geheimnisvollen Kräften des Kosmos zu suchen. Demgegenüber muß immer wieder auf die Überweltlichkeit Gottes nachdrücklich hingewiesen werden.

---

[47] Über die Fachausdrücke in der Bewertung theologischer Sätze vgl. die klaren Ausführungen von H. Dieckmann S. J. in: De Ecclesia II, Freiburg 1925, 201—204.

[48] ThGl 30 (1938) 127.

[49] In einer demnächst unter dem Titel „Die Welt des Menschen" erscheinenden, vom Verf. dieses Aufsatzes zusammen mit J. B. Lotz S. J. geschriebenen kurzen Gesamtdarstellung der christlichen Philosophie wird ein neuer Versuch in dieser Richtung unternommen.

Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform.

Von Erich Przywara S. J.

II.

Es ging im 1. Teil[15] um die Ausdeutung der klassischen Stelle über die Analogie, wie sie das Vierte Laterankonzil gegen Joachim von Fiori ausgesprochen hat. Als geschichtlicher Gegensatz enthüllt sich allgemein der Gegensatz der kirchlichen Betonung der „je immer größeren Unähnlichkeit" zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf" in aller „noch so großen Ähnlichkeit" — gegen die Form der Identität, wie sie im östlichen Pneumatizismus und westlichen Spiritualismus enthalten ist [I (1) — (2)]. Die Sach-Ausdeutung der Stelle aber (II) führt zur Sicht der drei Theologien, in denen der obige geschichtliche Gegensatz sich entwickelt: Theologie der Griechen (als Betonung der „Teilnahme an der Göttlichen Natur"), Theologie Augustins (als Betonung der Menschwerdung und Erlösung), Theologie der Scholastik (als Betonung der in aller übernatürlichen Begnadung gewahrten Natur). Die Analogie-Formel des Konzils ist geschichtlich die Betonung des besonderen Rechtes der Theologie der Scholastik gegen die Absolutsetzung der zwei ersten Theologien (wie sie im Joachimismus aller Zeiten geschieht). Sachlich aber gibt sie dem Verhältnis aller drei Theologien die wahre Struktur: indem die beiden ersten Theologien der „noch so großen Ähnlichkeit" entsprechen, die dritte aber der „je immer größeren Unähnlichkeit" [II (3)].

4. „Analogie" erscheint, im Zusammenhang und Stil des ganzen zweiten Kapitels des 4. Laterankonzils gegen Abt Joachim, nicht so sehr als Prinzip oder Form einer neuen, möglichen Theologie, sondern als Selbst-Ausdruck der Stellungnahme der Kirche gegenüber möglichen Theologien[16]. Es ist so etwas wie die „kirchliche Diskretion". Das natürliche Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf und die „je immer größere Unähnlichkeit" werden nicht so sehr betont, um sich mit irgendeiner möglichen Theologie zu identifizieren, sondern es ist die Sprache kirchlichen Geistes adliger und nüchterner Distanz gegen die „Entflammtheiten" von Charismatikern, Pneumatikern usw.: hier gegen die Entflammtheit des Abtes Joachim, wie im Trienter Konzil gegen die Reformation, wie in den Erlassen gegen den Jansenismus, wie im Vatikanischen Konzil gegen die Romantik, wie in den Erlassen gegen den

[15] Siehe Schol 15 (1940) 339—362.

[16] Vgl. dazu die Sicht von „Neue Theologie" StimmZeit, August-Sept. 1926; jetzt Ringen der Gegenwart, Augsburg 1929, II 669 ff.

Modernismus. Insofern die klassische Scholastik mit ihrer nüchternen Unterstreichung von Geschöpf und Natur in besonderem Ausmaß dieser „kirchlichen Diskretion" entspricht, ist es gewiß kein Zufall, daß das Vierte Laterankonzil ausdrücklich sich zu Petrus Lombardus bekennt: wie auch hier der innere Grund liegt, daß Thomas von Aquin und kein anderer zum formgebenden Theologen und Philosophen der Kirche ward, kraft des Adels seiner Distanz. Aber eben hierin ist deutlich, daß die „Analogie", wie das Konzil sie versteht, nicht ein Prinzip oder eine Form in sich und aus sich ist, sondern so etwas wie die von der Kirche ausgesprochene Form der Distanz ihrer Diskretion.

Gesehen von Sach-Prinzipien aus, sind alle Möglichkeiten erschöpft in den drei, die für das Konzil vorliegen[17]. Denn übernatürliche Teilnahme an Gott, übernatürliche Erlösung und (teilnehmende und erlöste) Natur sind die drei Komponenten der Einen Ordnung der übernatürlichen Erlösung, und Theologie der Griechen, Augustins und der Scholastik entsprechen der wechselnden Akzentuierung unter diesen Komponenten[18]. Eine Theologie der „Analogie" kann sich also nicht als ein viertes anschließen, sondern sie betrifft den Rhythmus zwischen den drei Theologien. In einem solchen „Rhythmus" liegt aber eine distante Stellungnahme zu diesen Theologien selber. Es besteht mithin ein Entweder-Oder. Entweder wird dieser Rhythmus selber als ein autonomes formales Prinzip gefaßt oder als Ausdruck einer existenten lebendigen Instanz. Ist er formales Prinzip, so bezeichnet er als solches die eigentliche Absolutheit gegenüber den drei Theologien, und folgerichtig löst sich Theologie überhaupt auf in den Rationalismus eines absoluten Prinzips. Ist er aber Ausdruck einer existenten lebendigen Instanz, so ist er es, da es sich um die Eine Ordnung Gottes in Christo in der Kirche handelt, auch eben nur als autoritärer Selbst-Ausdruck dieses Einen: Gott in Christo in der Kirche. — Und so entspricht es auch der Analogie-Formel selbst, wie sie im zweiten Kapitel des Konzils steht. Wie das Konzil allen pneumatischen Trinitarismus unerbittlich beugt unter die majestätische Distanz des „Einen Höchsten Unbegreiflichen und Unaussagbaren Etwas", so bindet es auch die drei Theologien unter die „je immer größere Unähnlichkeit". D. h. es ist die Souveränität der Göttlichen Majestät selbst, um die es in dieser „je immer größeren Unähnlichkeit" geht: nicht um einen Rhythmus zwi-

[17] Vgl. Teil I 3.
[18] Ebd.

schen Teilnahme an Gott, Erlösung, Natur, und hierin zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, sondern um die je immer größere Souveränität des lebendigen Gottes in Sich Selbst. Da es aber um den Gott der Einen Ordnung der Erlösung geht, so ist es wesentlich Gott in Christo in der Kirche und also folgerichtig die Souveränität Gottes in einer wahrhaft souveränen Kirche und also in einem souveränen Papst. D. h. das Konzil, das unter Innozenz III. als dem gewaltigsten der Päpste des Mittelalters gegen Abt Joachim als den Vater des absoluten Pneumatizismus entscheidet, bedeutet damit das entscheidende Einsetzen der Frage um die innere Form aller Theologie überhaupt.

Teilnahme an Gott, Erlösung, Natur sind, wie Thomas von Aquin (in Boeth. de Trin. q. 2 a. 3 corp.) und das Vatikanische Konzil (Denz. 1797) fast mit gleichen Worten betonen, eins in Gott als ihrem Einen Urheber. Es ist ein und derselbe Gott, von dem sie her sind, und so ist es auch Gott Selbst, von dem allein her ihre Einheit zu Bewußtsein aufleuchtet. So ist es im eigentlichen Sinn *Theologie*: Wort von Gott her über alles, was von Gott her ist. Theologische Autorität ist wesentlich Gott. Als diese Autorität erscheint der „unsichtbare" Gott im sichtbaren Christus als Seiner „Darstellung" (Joh 1, 18): das „Wort von Gott her" im „Wort, das Fleisch ward"; der „Logos" der Logik dieses Wortes im „Logos, der Fleisch ward". Und da dieser Christus allein ist „Haupt und Leib Ein Christus" (Augustinus), so ist Kirche die alleinige Konkretheit Gottes in Christo: wie das erste Kapitel des Epheserbriefes einsetzt mit dem „Mysterium des Willens Gottes in Christo" als dem „In-Eins vom Himmel und Erde", um es beschlossen zu sehen in der „Kirche" als „Seinem Leib, der Fülle des alles in allem Erfüllenden": der Unendliche Gott als Die Fülle, und die Kirche als die „Fülle des alles in allem Erfüllenden". Hierin steht das unerbittliche Aug in Aug, das in der Situation des Vierten Laterankonzils geschichtlich einsetzt, um sich zu erfüllen in die Situation des Vatikanischen Konzils: Steht diese Kirche der „Fülle" in der amtlichen Souveränität ihrer Autorität (und also im unfehlbaren Lehramt und also im unfehlbaren Papst als entscheidender Spitze) — oder in der unverbindlichen wogenden Fülle des „Geistes" in ihren „Gliedern"? Gilt Innozenz III. oder Abt Joachim? Die Form „Gott in Christo in der Kirche" enthält gewiß an und für sich drei Komponenten, aber unter der Frage nach eigentlich theologischer Autorität ist es nur ein

einziges Entweder-Oder: zwischen Gott in einer autoritären Kirche und einem absoluten Pneumatizismus, der dann in Wahrheit ein Naturalismus ist, weil in ihm eine jeweilig menschliche Richtung sich absolut setzt.

Das beleuchtet sich — *erstens* — einschlußweise von den drei Theologien her, die sich aus den Sach-Komponenten der Einen Ordnung der Erlösung herleiteten.

Die Theologie der griechischen Kirchenväter, als Theologie der „Teilnahme an der Göttlichen Natur und Person", trägt folgerichtig in sich die Richtung, die formale theologische Autorität unmittelbar in Gott Selbst zu sehen: weil alles Geschöpfliche, und darum auch Christus und Kirche, für sie im Höchstmaß als „hinauf-entnommen in Gott hinein" (assumpta natura) erscheinen und also in ein geistiges Dasein in Gott-Geist als dem Ewig-Unwandelbaren. Für sich genommen zielt dann diese Theologie auf die formale „theologische" Autorität einer „unwandelbaren Göttlichen Tradition im Geist". Es ist nicht eine irdisch sichtbare Kirche, die den Heiligen Geist als Beistand hat, sondern es ist umgekehrt das „Heilige Ewige Unwandelbare Pneuma" Selbst als Kirche. D. h. die letzte Konsequenz ist der Standpunkt der griechisch orthodoxen Kirche: die „pneumatische Tradition" als theologische Autorität. Das Geheimnis der Menschwerdung ist zurückgenommen in einen reinen Pneumatizismus, und die Autorität eines lebendigen Gottes ist versachlicht in eine „Göttliche Tradition".

Die Theologie Augustins, als Theologie der „Erlösung im Abstieg Gottes", trägt ebenso folgerichtig in sich die Richtung auf eine entsprechend formale theologische Autorität, aber dies betonterweise in Christo als „Haupt und Leib Ein Christus": weil einerseits die Unendlichkeit Gottes fleischgeworden erscheint in der inneren Gegensatz-Einheit des „Leib der vielen Glieder", anderseits aber Kirche sich wesentlich darstellt als diesen Einen „Ganz-Christus" in der Erstreckung Christi als „Haupt und Leib" durch Raum und Zeit hin. Für sich genommen zielt dann diese Theologie also auf die formale theologische Autorität dieses „Ganz-Christus". Diese „christologische" Autorität enthält dann drei Momente. Erstens: das absolut Bestimmende des „ursprünglichen Christus" und darum das „Urchristliche" als „radikale Autorität". Zweitens: dieser Christus aber in seiner Ganz-Lebendigkeit über Raum und Zeit, und darum das „Oekumenische" als „kollektive Autorität". Drittens: dieser Christus aber doch als „lebendig jetzt hier", und darum die „je heutige Verkündigung" als „aktuale Autorität". Damit ist es aber zwar „Gott in Christo", aber rein „im Geist" als „Geist des Ursprungs", „Geist des All" und „Geist heute". Es ist nicht die Autorität des persönlichen Gottes hinein in eine persönliche Autorität der Kirche als des autoritär sichtbaren „Geist Christi", sondern der „ursprüngliche" und „ökumenische" und „aktuale" Geist Christi Selbst ist alleinig Kirche. D. h. die letzte Konsequenz ist der Standpunkt der Reformation: der „Geist Christi" als theologische Autorität. Das Geheimnis der Menschwerdung ist damit auch hier zurückgenommen in einen reinen Pneumatizismus, und die Autorität eines lebendigen Gottes ist versachlicht in einen „christlichen Geist".

Die Theologie der Scholastik, als Theologie der

„(erhöhten und erlösten) Natur", hat dem gegenüber an und für sich deutlich die besondere Richtung auf die Form einer echt sichtbaren Autorität des menschgewordenen Gottes: daß Gottes Autorität als des Souveränen Willens Sich eben darum auch nur sichtbar kund tun kann in einer echt menschlichen Autorität eines Souveränen Willens und darum einzig in einer Autoritären Kirche, deren Autorität an keinerlei „Geist Christi" oder keinerlei „Göttlicher Tradition" eine obere Instanz habe, sondern in deren Inappellibilität selbst sich der wahre „Geist Christi" und die wahre „Göttliche Tradition" darstellt. Anderseits aber ist es doch auch grade wieder die Theologie der Scholastik, in der die Offenbarung sich mit Vorzug in rationalen Kategorien darstellt, damit aber hinein in die Autorität der „theologischen Schule" und hierin in die Autorität des jeweiligen Grundbegriffes der jeweiligen Schule. Gewiß sind diese Grundbegriffe ursprünglich „theologisch", Gott als Sein (und darum Sein als Grundbegriff), Gott als Intelligenz oder Idee (und darum Intelligenz oder Idee als Grundbegriff), Gott als Willen (und darum Wille als Grundbegriff); — aber es besteht, kraft der Autorität der Ratio, zum mindesten die „Gefahr" der Umkehrung, Sein oder Intelligenz oder Idee oder Willen als Gott zu nehmen (wie es die grundsätzlichen Absolutismen der Philosophie der Neuzeit tun). So ist die wirkliche Lage der Theologie der Scholastik dieses Zwischen. Thomas gibt ihm gewiß eine Form: da er die „Artikel des Glaubens" als die „Prinzipien" faßt, von denen alle „Spekulation" ausgeht und in ihnen ihr Maß und Richte hat (S. th. 1 q. 1 a. 2 und 8). Aber das Gesicht der späteren Entwicklung der Scholastik trägt eher die aufgegebene Frage: auf der einen Seite die wachsende Richtung auf eine „positive Theologie", d. h. Theologie der positiven Entscheidungen (im Wort der von der Kirche autoritär erklärten Offenbarung); — auf der andern Seite die Vielfalt der „theologischen Schulen", die sich durch ihr rationales Grundprinzip gegen einander scheiden. Die besonderlich „ekklesiologische" Autorität der Theologie der Scholastik zeigt sich aber doch auch gerade in diesem Zwischen. Denn auch die „theologische Schule" ist wesentlich nicht „frei wehender Geist", sondern „Schule" und „kirchliche Schule", d. h. unter der Form kirchlich autoritärer Zucht. Und es ist für die „theologischen Schulen" nicht wenig bezeichnend, daß sie überwiegend und ursprünglich von den großen kirchlichen Orden her entspringen und darum die Ratio, die in ihnen waltet, innerlich die Form des Gehorsams trägt und dies ausdrücklich zu „Christus König" in der autoritären Königlichkeit der Kirche, wie der Anfang der Regel des Hl. Benedikt, allen künftigen Orden zuvor, es kündet: „Dem Herrn, Christus dem König kriegsdienstend, alle Kraft und Herrlichkeit der Waffen des Gehorsams wirst du nehmen". Was Grundhaltung gegenüber der Göttlichen Majestät ist, was Grundhaltung Christi ist als des Erlösers im Gegensatz zum Ungehorsam der Erbsünde, das ist also auch noch im Zwischen der Theologie der Scholastik konkret christliche Grundhaltung: theologische, christologische Autorität konkret in der ekklesiologischen der „Kirche des autoritären Gehorsams". Unter dieser Rücksicht steht erst die Theologie der Scholastik entscheidend gegen allen Pneumatizismus überhaupt, — und darum als Theologie des Vierten Laterankonzils gegen den Joachimismus als die Mitte aller Pneumatizismen.

Aus dieser Art, wie in den drei Sach-Richtungen der

Theologie die entscheidende Form-Richtung erst unausgewickelt sich zeigt, wird — *zweitens* — der theologische Sinn der Entwicklung deutlich, die vom Vierten Laterankonzil her in die Gegenwart läuft. Es geht um den formalen Ort der Absolutheit Gottes auf der Erde der Menschwerdung. Das Vierte Laterankonzil entscheidet gegen das absolute Pneuma des Joachimismus. Das Vatikanische Konzil entscheidet für die Unfehlbarkeit des Papstes. Mit diesem Anfang und Ende ist das Thema bezeichnet. Es geht um den genauen Sinn des Ekklesiologischen. Das Vierte Laterankonzil selbst legt gewiß die Grundlage: da, wie wir anfangs zeigten, in der Analogie-Formel als letztes die „kirchliche Diskretion" liegt: die „je immer größere" Distanz der Souveränität des „Einen Einzigen Höchsten Unbegreiflichen und Unaussagbaren Etwas" in der Souveränen Kirche mitten in allem „noch so großen" Eins theologischer Weisheit mit der Göttlichen Weisheit. Aber eben diese konkretere Fassung der „Analogie" wird von nun an, bis zum Vatikanischen Konzil und seiner letzten Auswirkung in den Erlassen gegen den Modernismus, das bis zum Äußersten umkämpfte Thema.

Die Gegenstellungen, die im Allein und Ausschließlich der drei Sach-Richtungen der Theologie einbeschlossen liegen, werden eigentlich ausdrücklich. — Gegen die Autorität der Souveränen Kirche tritt das Autoritäts-Prinzip einer absoluten griechischen Theologie: die „Göttliche Tradition": in den Unionsversuchen mit der griechisch-orthodoxen Kirche in den Jahrhunderten vor der Reformation, und im Eindringen griechisch-orthodoxen Denkens in unsern Tagen. In dieser „Göttlichen Tradition" liegt eine „Identität" zwischen der unwandelbar Göttlichen Weisheit und den Formeln menschlichen Ausdrucks: im Symbol des Ikons als einer statischen innerzeitlichen Ewigkeit. So erzeigt sich dagegen, in der Entwicklung zur Definierung der päpstlichen Unfehlbarkeit hin, die kirchliche Autorität als das „je immer Größere" der distanten Souveränität der Entscheidung jeweils jetzt in der lebendigen Geschichte: es gibt keine überzeitlich Göttliche Tradition in Sich, die als Instanz der Kirche gegenüberstünde, sondern die lebendig souverän entscheidende Kirche selbst ist die „Tradition in actu": folgerichtig dazu, daß es gegen den lebendig Souveränen Gott keine Instanz von Idee oder Prinzip oder Weisheit „an sich" gibt, sondern all dies wesentlich von Ihm her ist als der Einen Souveränität. Weder eine Ewige Theologie noch eine Ewige

Liturgie ist der „Ort" der Göttlichen Souveränität in der Ordnung der Menschwerdung, sondern einzig das Unfehlbare Lehramt, das im je Jetzt seiner geschichtlichen Entscheidung steht, d. h. in seiner Entscheidung weder ableitbar aus dem Ewigen Sachverhalt einer Tradition noch ableitbar aus seinen eigenen früheren Entscheidungen, sondern stehend im strengen je Jetzt der aktualen Definition. Denn so ist es die folgerichtige Repräsentation: der Wille des Vaters im gesendeten Sohn in der gesendeten Kirche (Joh 20, 21).

Gegen dieselbe Entscheidungs-Autorität erhebt sich aber auch das Autoritäts-Prinzip einer absoluten augustinischen Theologie: der „Geist" des „ganzen Christus". Gegenüber der „Göttlichen Tradition" will hierin die wahre Geschichtlichkeit der Ordnung der Menschwerdung gewahrt werden. In einem Minimum geschieht das im Autoritäts-Prinzip des „ursprünglichen Christus": die einmalige Geschichtlichkeit Christi und darum ein „Ur-Christentum" als absolute Norm. Dieses „Ur-Christentum" ist dann eine „Geschichte als Ideal" und zielt darum in eine „ideale Kirche der Ur-Christen". Das Eshafte einer „Göttlichen Tradition" ist geblieben, aber es ward zu einem geschichtlich Eshaften. Wir haben damit die Grundform des franziskanischen Spiritualismus, der Reformation und des Jansenismus: die „geistige Kirche" der „Ur-Christen" des „ursprünglichen Geistes Christi" als die theologische Autorität.

Eine stärkere Geschichtlichkeit liegt im Autoritäts-Prinzip des „ökumenischen Christus": das geschichtliche Fortleben Christi in der Ganzheit der Erstreckung in Raum und Zeit und darum ein „kollektives Christentum" als absolute Norm. Dieses „kollektive Christentum" ist dann entweder (als kollektiv dem Raum nach) die Integration aller Glieder des Leibes Christi: wie die Konzils-Theorie die Unfehlbarkeit der Kirche ausschließlich an den „Mehrheits-Beschluß" bindet; und wie der Jansenismus eine rein kollektive Kirche des „mystischen Leibes Christi" als den formalen Sitz der Autorität ansieht, von dem erst sekundär die Amts-Autorität sich herleitet; und wie der moderne „Welt-Protestantismus" und die „evangelische Katholizität" Söderblom-Heilers die „Welt-Kirche" eines inneren Ausgleichs aller menschlichen Richtungen als „ökumenische Autorität" statuiert. Aber ebenso erscheint das „kollektive Christentum" (als kollektiv der Zeit nach) in der Weise der dynamischen Integration des ganzen Ablaufs der geschichtlichen Entwicklung: wie der Modernismus die Dynamik der Geschichte selber als den Ort der Autorität aufstellt: das alleinige Recht der „fruchtbaren Entfaltung". — Darin aber liegt der Übergang zur radikalst geschichtlichen Form: im Autoritäts-Prinzip des „aktualen Christus": Christus jeweils jetzt hier im „Ereignis" der „Verkündigung": wie es die Grundtheorie des protestantischen „Wort

allein" ist (die bei K. Barth ihren klarsten Ausspruch hat)[19]. Einerseits ist hier das modernistische Prinzip der „fruchtbaren Entfaltung" wirksam, anderseits aber soll es überwunden werden durch das Prinzip einer „Absolutheit jetzt hier", weil es unmittelbar Christus als das Göttliche Wort Selbst ist im unmittelbaren Wirken des Heiligen Geistes, der jetzt hier in der Verkündigung „Ereignis" ist. Die radikalst geschichtliche Theorie schlägt also damit zur griechisch-orthodoxen Ewigen Tradition zurück: im jeweilig geschichtlichen Augenblick erscheint unmittelbar das Ewig-Göttliche. — Gegen dieses Ganze (vom „ursprünglichen" zum „kollektiven" zum „aktualen" Christus) tritt in besonderer Schärfe der Sinn der Entwicklung der kirchlichen Erlasse. Die Unfehlbarkeit des Papstes steht einerseits als souverän lebendig aktuale Entscheidung gegen alle „Idealität" und alle „Kollektivität": bis dazu, daß der Kirchenbegriff Möhler's und Newman's durch das unerbittliche Feuer der vatikanischen Definition zu gehen hatte, um alle letzten Reste des „ursprünglichen" und „kollektiven Christus" zu verlieren. Anderseits aber ist diese „souverän lebendige aktuale Entscheidung" nicht die Aktualität eines rein geschichtlichen Jetzt, sondern das je Jetzt der Entscheidung Gottes als der Unwandelbaren Wahrheit in der Entscheidung des Unfehlbaren Lehramts: bis dazu, daß auch und gerade im unerbittlichen Feuer der Erlasse gegen den Modernismus die Geschichtstheologie Newman's sich gegen den Modernismus der grundsätzlich wandelbaren Wahrheit abzuscheiden hatte[20].

---

[19] Eine katholische „Verkündigungstheologie", wie neuere Versuche sie wollen, wird sich also gegenüber dieser Ur-Position klar methodisch zu scheiden haben.

[20] Von hier aus wird das Gegenüber zwischen Vaticanum und 19. Jahrhundert deutlich. Wie Möhler in seiner ersten Schrift die „organische Kirche" als Kirche des „mystischen Leibes Christi" gegen den päpstlichen Primat stellt und nur langsam ihn vom Grundbegriff der „organischen Kirche" zu beleuchten sucht, und wie Newman die päpstliche Unfehlbarkeit zwar bejaht, aber doch nur negativ als „Gegengift" gegen die Hybris der menschlichen Vernunft, — hierin erscheint, wie das 19. Jahrhundert auch in seinen tiefsten Theologen stecken bleibt im Gegensatz zwischen einer „organischen Kirche" als Kirche des „mystischen Leibes Christi" gegen „Organisations-Kirche" als rein profan rechtliches Gebilde, das im besten Fall eine „unabweisbare irdische Notwendigkeit" ist. D. h. das Übernatürliche der Kirche ist im rein natürlichen Gegensatz zwischen Romantik und Aufklärung gesehen: Organismus gegen Organisation, wie Leben gegen Recht, wie Liebe gegen Ratio usw. Dem gegenüber ist das Vaticanum nicht eine Betonung von Organisation und Recht, sondern Betonung des entscheidend Übernatürlichen der Kirche: das Mysterium der Menschwerdung als „Mysterium des Göttlichen Willens" in der Kirche (Eph 1, 9—23) und darum formalst in einem Souveränen Kirchlichen Willen im übernatürlich souveränen Papst: weil das Mysterium der Menschwerdung der erlösende Gehorsam Gottes ist Aug in Aug gegen den erbsündigen Ungehorsam des Menschen (Röm 5, 19; Phil 2, 5—10; Hebr 5, 1—10), und darum wesentlich steht in der Repräsentation des sendenden Vaters im Gehorsam des gesendeten Sohnes und Mit-Gehorsam der vom Sohn gesendeten Apostel (Joh 12, 44—50; 17, 4—21; 20, 21). Mystischer Leib Christi ist also nur soweit nicht vergöttlichtes Organismus-Prinzip, son-

Aber in derselben Entwicklung erfährt auch das formale Autoritäts-Prinzip der Theologie der Scholastik seine Klärung. Im Gegensatz gegen die beiden andern Richtungen wird es in ihr einerseits eine Art Positivismus der rein materialen geschichtlichen Tatsachen. Anderseits aber besteht die Notwendigkeit, dieser Theologie der Tatsachen eine letzte Form zu geben: entweder in der Richtung, diese reine Materialität der Tatsachen in der Ratio eines spekulativ geschlossenen Systems einzubauen (aber dann mit der Gefahr einer Ersetzung der theologischen Autorität durch die reine Ratio) — oder unter einer unbewußten Theorie eines letzten theologischen Positivismus der Geschichte überhaupt. — Dieses Zwischen klärt sich im letzten Sinn der Entwicklung der kirchlichen Erlasse. Die Positivität des Theologischen liegt wesentlich in der Positivität der Unfehlbaren Entscheidung jener Kirche, in der der Eine Souveräne Gott spricht, der Seinen Logos in die Kirche hinein hat Mensch werden lassen und Sein Pneuma ihr zum inneren Beistand gab: den „Logos", in dem die ganze Tiefe des „unsichtbaren Gottes" „sich darstellend auslegt" (Joh 1, 18); — das „Pneuma", das „die Tiefen Gottes ergründet" (1 Kor 2, 10). Der Positivismus der souverän kirchlichen Entscheidung ist also nicht der Positivismus geschichtlicher Zufälligkeiten, sondern der Positivismus der souveränen Majestät des Unendlichen aber Einen Gottes. Es wird hier das unterstrichen, was das unverlierbar Wahre und Echte griechischer und augustinischer Theologie ist: die Sicht der inneren sachlichen Zusammenhänge der souverän kirchlichen Entscheidungen. Gewiß steht das Ekklesiologische der einen theologischen Autorität in der Inappellibilität der Unfehlbaren Entscheidung, aber es ist doch die Entscheidung der Kirche, in der die Eine Offenbarung als Eine Tradition fortlebt (wie die griechische Theologie sieht), und es ist die Entscheidung der Kirche, die „Haupt und Leib Ein Christus" ist (wie die augustinische Theologie sieht).

Damit aber erscheinen — *drittens* — im „Kirchlichen" die Züge der „Analogie". Einerseits: in allem „Noch so groß" eines „innerlich verstandenen Kirchlichen" (wie es griechische und augustinische Theologie tun: da sie Kirche als

dern wahre Kirche Gottes, als er ist Kirche der rechtshaften apostolischen Sukzession. Und „Liebes-Kirche" ist nur soweit nicht vergöttlichtes Liebes-Kollektiv, sondern wahre Kirche Gottes, als sie ist „Rechtskirche" Souveränen Willens und unbedingten Gehorsams. Alles Ausspielen vom „mystischen Leib Christi" und „Liebeskirche" gegen „Rechtskirche" ist hartnäckiges Festhalten am 19. Jahrhundert vor dem Vaticanum.

lebende Göttliche Wahrheit und als lebende menschgewordene Wahrheit im Christus des Leibes der vielen Glieder sichten), — in all diesem „Noch so groß" ist „je immer größer" die Distanz der „Unähnlichkeit" zum inappellabel entscheidenden Willen Gottes im entscheidenden Willen der kirchlichen Definition. Anderseits aber: eben diese Definition ergeht doch im Raum der Kirche als der lebenden Göttlichen und in Christo menschgewordenen Wahrheit, und eben darum erscheint das einschneidend jeweils „Unähnliche" ihres unableitbaren Ergehens wahrhaft doch „in" der echt „so großen Ähnlichkeit" einer (wenngleich notwendig „offen stehenden") theologischen „Weisheit" der inneren Zusammenhänge (ihrer ideativen in einer idealen Theologie der Tradition; wie ihrer geschichtlichen in einer geschichtstheologischen des lebendigen „Haupt und Leib Ein Christus"). — Die Theologie der „kirchlichen Analogie", die sich hierin formal konstituiert, ist damit einerseits (entsprechend der „so großen Ähnlichkeit") eine solche, in der im Höchstmaß so etwas wie der innere Rhythmus der kirchlichen Entscheidungen erscheint, ideativ als innere Struktur des kirchlichen Dogma und hierin der Offenbarung überhaupt, geschichtstheologisch als innere Gesetzlichkeit der geschichtlichen Entwicklung: wie etwa die (inhaltliche) Christologie im Sichbedingen alexandrinischer und antiochenischer Schule usw. Anderseits aber ist es eine Theologie, die ihre formale Instanz nicht in diesem Rhythmus haben kann, sondern allein (entsprechend der „je immer größeren Unähnlichkeit") in der unableitbar inappellablen jeweiligen kirchlichen Entscheidung, und darum nicht nur „nach vorwärts" offen zu stehen hat, sondern auch in ihrer bisherigen Struktur selbst. Erst so ist es (formal) *Theo*-logie: völlig in der Verfügung des Souveränen Göttlichen Willens. Erst so ist es (formal) *christo*-logische Theologie: völlig in der Verfügung der Sichtbarkeit dieses Souveränen Göttlichen Willens in Christo als Seiner Repräsentation. Erst so ist es *ekklesio*-logisch christologische Theologie: völlig in der Verfügung des autoritären Jetzt-hier dieser Repräsentation Gottes in Christo, nämlich des Jetzt-hier einer unfehlbar entscheidenden Kirche. Erst so ist es der göttlich lebendige Heilige Geist, der „die Tiefen Gottes ergründet": nicht der „objektive Geist" der „pneumatischen Tradition" einer absoluten Theologie der Griechen, nicht der „geschichtliche Geist" einer absoluten Theologie Augustins, nicht der „reine Geist" einer absoluten Theologie der Scholastik, sondern der wirkliche Geist des Vaters und des Sohnes, die schöpferische

wehende Souveränität des Willens der Göttlichen Majestät. Echte „Kirche" erst garantiert das echte „Pneuma" gegen das Pseudo-Pneuma der Pneumatizismen.

5. Damit aber entsteht, als Schluß-Frage, *die Frage nach einer möglichen inneren „metaphysischen Struktur" dieses Kirchlichen selber.* Es ist ein Kreisgang der Fragen. Zuerst erscheint die „Analogie" als eine Form an sich: als „Rhythmus" zwischen den drei Sach-Theologien (3). Dann enthüllt sich ihre Konkret-Gestalt: als „kirchliche Diskretion", die sich zu einer „kirchlichen Theologie" verdichtet (4). Nun ergeht wiederum die Frage nach einer möglichen „Analogie an sich"[21]. Denn die Analogie-Formel des Vierten Lateran-Konzils enthält nicht nur, in ihrer Abfolge vom Trinitarischen zum Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, das Rhythmus-Gesetz für die drei möglichen Sach-Theologien (3). Sie enthält auch nicht nur, in der besonderen Betonung der Distanz der Unterwerfung im Unterschied zur Identität des Pneuma, das Verhältnis-Gesetz zwischen (einzig autoritärer) „kirchlicher Theologie" und (jeweils vorläufiger) „theologischer Weisheit" (die in den drei möglichen Sach-Theologien sich darstellte), um so die Antwort zu geben auf die Frage nach dem eigentlichen Form-Prinzip der Theologie. Sondern in all dem trägt die Analogie-Formel des Konzils nicht umsonst ein strenges Weil und Nicht-kann und Muß in sich. Das eigentlich (formal) Übernatürliche des richtigen „trinitarischen Eins" wird unter einem Weil vom grundlegenden Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf her begründet: „weil zwischen Schöpfer und Geschöpf ...". Und dieses grundlegende und hierin für Schöpfer und Geschöpf „natürliche" Verhältnis erscheint selber noch in sich nicht als eine einfache Faktizität, sondern in strenger Struktur von Notwendigkeit: „weil ... nicht kann ..., daß nicht ... muß", Gewiß ist das grundlegend ein Weil und Nicht-kann und Muß vom Wesen des Schöpfers her: von der entscheidenden Distanz her, in der Er als das „Eine Höchste, Unbegreifliche und Unaussagbare Etwas" aller begreifen- und greifen-wollenden Identität gegenübersteht. Aber auch so läßt doch das Konzil, in seinem Übergang von der Betonung dieser Distanz zur eigentlichen Analogie-Formel, diese Distanz gerade und entscheidend im „Zwischen von Schöpfer und Geschöpf" erscheinen. So birgt sich in der Entscheidung des Konzils als Letztes, die Frage, die bis in den Kampf gegen den Modernismus hin ausdrückliche Grundfrage wird: zwischen (formaler) Übernatur (übernatürlicher Göttlichung und Erlösung) und Natur.

Die Schärfe der Frage ist gerade aus der Analogie-Formel des Konzils ablesbar. Ist es so, daß die „Natur" nur faktisch konkret in der Übernatur erscheint (entsprechend dazu, daß in der Analogie-Formel das übernatürliche „trinitarische Eins" als Erstes steht, und dann in seiner wahren Struktur die Struktur des natürlichen „Zwischen Schöpfer und Geschöpf" sich ausverdeutlicht)? Oder ist es so, daß gerade die „Natur" Gesetz und Grenze für die Übernatur bestimmt (entsprechend dazu, daß gerade in der Ab-

[21] Dieser Teil entspricht der besondern Sicht von Analogia entis I (München 1932).

folge in der Analogie-Formel das natürliche „Zwischen Schöpfer und Geschöpf" als „Weil" für die wahre Struktur des übernatürlichen „trinitarischen Eins" unterstrichen wird)? Ist es dann aber in dieser gesetz- und grenze-bestimmenden „Natur" entscheidend die „Natur" des „Schöpfers" als des „Einen Höchsten Unbegreiflichen und Unaussagbaren Etwas", die in ihrer notwendigen Distanz („nicht kann", „muß") für alle mögliche Übernatur dieses Gesetz und diese Grenze bestimmt (entsprechend dazu, daß die ausdrückliche Analogie-Formel im Konzils-Text der Abschluß der früheren Betonung der Göttlichen Distanz ist)? Oder ist es doch vielmehr die „Natur" des „Zwischen Schöpfer und Geschöpf" und als folgerichtig die „Natur" eines „Geschöpf überhaupt", die für alle mögliche Übernatur Gesetz und Grenze in sich trägt (entsprechend dazu, daß doch gerade im Konzils-Text gerade die früher betonte Göttliche Distanz durch die ausdrückliche Analogie-Formel begründet wird)?

Die Schärfe in der inneren Folgerichtigkeit dieser Fragen wird deutlicher, da sie — *erstens* — von den drei Sach-Theologien her erscheint.

In der Theologie der Griechen, für die alles in der „Teilnahme an Gottes Natur und Person" sich beschließt, ist Natur nur diese Form der Teilnahme: Natur nicht eigentlich als Potenz in sich, sondern nur „potentia obedientialis", und auch dies nicht eigentlich einem Aktuiertwerden (wenigstens sachlich) zuvor, sondern vielmehr nur als Werde-Seite der Teilnahme an Gott. So ist es im Anfang durch Irenäus bestimmend formuliert: „darin unterscheidet Sich Gott vom Menschen, daß Gott tut, der Mensch aber geschieht": adv. haer. IV 11, 2; „so sehr Gott keiner Sache bedürftig ist, so sehr bedarf der Mensch der Gemeinschaft Gottes": ebd. 14, 1. So ist folgerichtig in allen Gebieten praktischen und theoretischen Lebens (Logik, Ethik, Ästhetik, Kultur, Wissenschaft, Politik) die übernatürliche Teilnahme an Gott die Eine Inhaltlichkeit, die sich in ihnen ausdifferenziert. „Natürlich" ist nur die Form des werdehaften „Geschehens" durch Gott im „Bedürfen zur Gemeinschaft Gottes". Natur ist einzig das (formal) Werdehafte der (allein inhaltlichen) Übernatur.

In der Theologie Augustins, die alles in das „Kreuz" als Form der Erlösung zentriert, erscheint die Natur auch dann in der Form der Gegensätzlichkeit, die hierin einbeschlossen liegt: nicht nur der Gegensatz zwischen dem erbsündigen Wie-Gott der Menschennatur Adams und dem erlösenden Wie-ein-Mensch-sonst der Gottesnatur Christi; sondern dazu in Adam der Gegensatz des geschöpflichen Nichts, das Göttliches All werden will, — und in Christo der Gegensatz des Göttlichen All, das Nichts und Umsonst wird (Phil 2, 7). Menschliche Natur in Adam erscheint im erbsündigen Paradox der Gegensätze, menschliche Natur in Christo im erlösenden Paradox der Gegensätze. So gibt sich aber Natur als solche in dieser allgemeinen Form eines „Paradox der Gegensätze". Und in dieser Form ist die „natürliche" Erscheinungsseite des übernatürlichen Geheimnisses zwischen Erbsünde und Erlö-

sung. Sie ist damit einerseits gewiß kein neutral „Werdehaftes" einer „potentia obedientialis" wie bei den Griechen, sondern in Adam die „natürliche" Erscheinungsseite der sündig aufgeblähten Ohnmacht des gottseinwollenden Menschen der Erbsünde, in Christo aber die „natürliche" Erscheinungsseite der sühnend verohnmachteten Allmacht des menschgewordenen Gottes, und von da aus erscheinen alle Gebiete praktischen und theoretischen Lebens im letzten Widerspruch zwischen einer verabsolutierten „reinen Natürlichkeit" (entsprechend zur Form Adams) und einer im Natürlichen ohnmächtigen Übernatürlichkeit (entsprechend der Form Christi, zwischen ungläubiger Natur und naturloser Übernatur. Anderseits aber setzt sich dann doch in eben diesen konkreten Paradoxen eine allgemeine Form von Gegensätzlichkeit überhaupt durch und wird dann selber, wie die Werdehaftigkeit der Griechen, eine „neutrale" Form, ja geradezu eine „harmonische", wie Augustinus selber gesteht, „im Gegenstehen der Gegensätze ... die Schönheit der Welt" (de Civ. Dei XI 18), weil in allem Gegensatz zwischen Erbsünde und Erlösung jeweils größer Sich Gott kundtut als die „Schönheit ewig jung und ewig alt" (Conf. X 27, 38), „zu Dem" nicht nur „kein Widerklang bis ins Äußerste ist, da je Böseres und je Besseres zusammenklingen" (Solil. I 1, 2), sondern Der Selber Seine Unendlichkeit im Zusammenspiel der Gegenstände der Schöpfung offenbart (wie die Gotteslehre Augustins sich aufbaut). So erscheinen folgerichtig dann die Gebiete praktischen und theoretischen Lebens, durch ihren Widerspruch zwischen der Form ungläubiger Natur und naturloser Übernatur hindurch, in der Form dieser „Schönheit der Gegensätze". Es ist gewiß wesentlich „übernatürliche Schönheit" im höchsten Sinn: wie es Gott durch das Geheimnis von Erbsünde und Erlösung hindurch ist, der im Gleichnis des Gegensatzes erscheint. Aber anderseits ist „Gegenstehen der Gegensätze (contrariorum oppositio)" als „Schönheit der Welt" eben dann doch eine Eigenschaftlichkeit ihrer „Natur". Und so tragen einerseits alle Gebiete praktischen und theoretischen Lebens eine geradezu jenseitig göttliche Form (als Ausdruck des Erscheinens *Gottes* im Gegensatz), anderseits aber haben sie die Form des „Gegenstehens von Gegensatz zu Gegensatz" (contraria contrariis opposita) als „Schönheit des Ausdrucks" (de Civ. Dei XI 18). Es wird einerseits eine geradezu jenseitig göttliche Welt und Kultur und Wissenschaft und Politik usw., aber anderseits mit der Antithetik oder Polarität als ihrer „natürlichen Form". Antithetik oder Polarität sind einerseits ein äußerst „theologisches" Denken und Tun als Denken und Tun von der Überlegenheit Gottes (in und über allen Gegensätzen) her, — um aber anderseits als tiefste oder feinste oder letzte Form der „natürlichen" Geschöpflichkeit selbst zu erscheinen.

So ergibt sich unmittelbar der Blick in die Weise, in welchem Sinn die Theologie der Scholastik eine solche der (übernatürlich erhöhten und erlösten) Natur ist. Sie trägt einerseits in sich die Auswirkung der Theologie der Griechen und der Theologie Augustins: wie in ihrem Anfang der Augustinismus Anselms von Canterbury steht und in ihrem Ende der Augustinismus des Duns Skotus, in ihrer bestimmenden Mitte aber Thomas von Aquin in seinem Getragensein durch den Areopagiten als den schärfsten

Inbegriff der Griechen. Anderseits aber zielt sie, im Unterschied zur Theologie der Griechen und Theologie Augustins, auf die besondere Erfassung der „Natur" in der Einen übernatürlichen Ordnung: wie Petrus Lombardus als ihr methodischer Beginn die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf betont und Albert der Große und Thomas von Aquin als ihre methodische Höhe den Aristotelismus einer geschlossenen natürlichen Ordnung in den Areopagitismus und Augustinismus der Einen übernatürlichen Ordnung einbauen. Die für alle klassischen Scholastiker gemeinsame formale „Ordnung des Universum" ist damit einerseits (in der grundlegenden Tradition) natürliche Erscheinungsform des wesentlich übernatürlichen Universum der Teilnahme an Gott und der Erlösung: hinein in die typisch mittelalterliche Form der Gebiete des praktischen und theoretischen Lebens: einer ins natürlich Praktische und Theoretische ausdifferenzierten „Civitas Dei" des „Sacrum Imperium" von der Einen Heiligen Kirche her. Anderseits aber will dieselbe formale „Ordnung des Universum" die „reine natürliche Ordnung" sein, im Unterschied sowohl zu (frei hinzukommender) Übernatur wie zu (abweichender) Unnatur: hinein in die kommenden Richtungen „reiner Natur" und „reiner Menschlichkeit" und „reiner Vernunft" für alle Gebiete des praktischen und theoretischen Lebens: einer in alle Gebiete des Menschlichen ausdifferenzierten „reinen Civitas", bis in eine „natürliche Religion" und „natürliche Theologie" hinein (von Humanismus zu Renaissance zu Aufklärung zum Idealismus). Es ist damit weder eine Natur reiner passiver Potentialität (wie in der Theologie der Griechen) noch eine Natur reiner Antithetik oder Polarität (wie in der Theologie Augustins), sondern die Natur aktiver Potenz (wie Thomas von Aquin sie formuliert): aktiver Potenz, die gewiß die „potentia obedientialis" als ihre letzte Tiefe trägt und von hier aus als Aktivität der Übernatur in die Natur hinein erscheint, aber in den Bereichen der Natur dann eben doch als ganze, ungeminderte Natur besteht und wirkt (als wahre seinshafte Ursache und so auch bewußtseinshaft als ursächliches Denken: ontisch und noëtisch kausal). Die Ganzheit der Übernatürlichkeit der Teilnahme an Gott und der Erlösung lebt und wirkt in allen Gebieten des praktischen und theoretischen Lebens als Ganzheit aktiver Natürlichkeit.

Allen drei Sach-Theologien also, insofern sie für sich genommen werden, ist es — *zweitens* — eigen, daß sie von sich aus auf der einen Seite, in einem radikalen „Su-

pranaturalismus" die Natur nur als Erscheinungsseite der Übernatur nehmen, anderseits aber dann doch, bis ins Äußerste durchgedacht, in eine „reine Natur" ausmünden, ja bis dazu, daß dieser resultierende „Naturalismus" wie als Ausdruck der geschichtlichen Situation der jeweiligen Zeit erscheinen könnte.

Theologie der Griechen, für sich allein und ausschließlich, sieht die Natur als Werde-Seite der Übernatur: also hinein in einen Theopanismus der „Göttlichung". Aber eben so wird die Form der rein passiven „Teilnahme" zu einer inneren Form der Natur, und die „Göttlichung" naturalisiert sich zu einem inneren Wesen der Natur: die geschöpfliche Existenz erscheint in ihrem Wesen als passive Werde-Teilnahme an einer Göttlichen Idealität. Unter dem Gold einer theopanistischen „Göttlichung" erscheint also die natürliche Form eines absoluten (und also folgerichtig pantheistischen) Essentialismus: das Sein der Kreatur als Werde-Teilnahme an der Göttlichen Form; das Werden und Wirken der Kreatur als Werde-Teilnahme am Göttlichen Wert. Es ist damit die „Natur" des geschichtlichen Ostens, und also auch die besondere Theologie des Ostens in der Gestalt der griechischen Orthodoxie. Teilnahme-Theologie und Essentialismus als sein bestimmendes Philosophoumenon, wo immer sie auftreten, sind damit vergöttlichter Osten.

Theologie Augustins, für sich allein und ausschließlich, sichtet die Natur als Schauspiel der Gegensätzlichkeiten der konkreten Übernatur (zwischen Erbsünde und Erlösung) und also zuletzt als Schauspiel des Geheimnisses Gottes in diesen Gegensätzlichkeiten: also hinein in einen Theopanismus des „Geheimnisses Gottes im Gegensatz". Aber eben so wird die Form des „Gegensatz" zu einer inneren Form der Natur, und das „Geheimnis Gottes im Gegensatz" naturalisiert sich zu einem inneren Wesen der Natur: die geschöpfliche Existenz erscheint in ihrem Wesen als Schauspiel Göttlicher Bewegung zwischen den Gegensätzen. Unter dem Gold eines theopanistischen „Geheimnis Gottes im Gegensatz" erscheint also die natürliche Form eines absoluten (und also folgerichtig pantheistischen) Existentialismus: das Sein der Kreatur als Schauspiel Göttlicher Bewegung; das Werden und Wirken der Kreatur als Schauspiel Göttlichen Lebens. Es ist damit die „Natur" des geschichtlichen „Abendland", und also auch die besondere abendländische Theologie: wie von Luther zu Pascal zu Nietzsche zu Bergson ein und dieselbe Theologie des paradox „lebendigen" Gottes in eine und dieselbe Philosophie des paradoxen Göttlichen Werdens sich säkularisiert. Gegensatz-Theologie und Existentialismus als ihr bestimmendes Philosophoumenon, wo immer sie auftreten, sind damit vergöttlichtes „Abendland".

Theologie der Scholastik, für sich allein und ausschließlich, begreift die Natur als System der Göttlichen Ordnung im Universum der Übernatur (in der Einheit der Linien-Heilsgeschichte): also hinein in einen Theopanismus der „Göttlichen Ordnung": eines göttlich intelligiblen Ordnungs-Prinzips (in der Richtung thomistischer Scholastik) oder einer göttlich voluntaristischen Ordnungs-Setzung (in der Richtung skotistischer Scholastik). Aber eben so wird die Form der „Ordnung" zu einer inneren Form der Natur, und die „Göttliche Ordnung" natura-

lisiert sich zu einem inneren Wesen der Natur: die geschöpfliche Existenz erscheint in ihrem Wesen als System „Göttlicher Ordnung": als endliche Existenz einer göttlich idealen Ordnung der Essentialität (in einem verabsolutierten Thomismus) oder als endliche Essenz einer göttlich energetischen Ordnung der Existentialität (in einem verabsolutierten Skotismus). Unter dem Gold einer theopanistischen „Göttlichen Ordnung" erscheint also die natürliche Form einer absoluten (und also folgerichtig pantheistischen) inneren Einheit von Existenz und Essenz: als existentialer Essentialismus in einem absoluten Thomismus der „zufallenden" Existenz „ewiger" Essenzen (also einer „essentialen Unendlichkeit" in jeweils „endlicher Existenz", und darum einschlußweise als Sich-ausordnen einer Göttlichen *Essenz*-Existenz) — oder als essentialer Existentialismus in einem absoluten Skotismus der „Beschränkung" des „reinen Seins" ewiger Existenz in „begrenzten" Essenzen (also einer „existentialen Unendlichkeit" unter jeweils „endlicher Essenz", und darum einschlußweise als Sich-ausordnen einer Göttlichen *Existenz*-Essenz). Das Sein der Kreatur ist dann aussystematisierte Göttliche Ordnung: aussystematisierte Göttliche Idealität (in einem absoluten Thomismus) oder aussystematisierter Göttlicher Rhythmus (in einem absoluten Skotismus). Und Werden und Wirken der Kreatur sind entsprechend ein Sich-ordnen in dieser Göttlichen Ordnung: ideatives Sich-ordnen (in einem absoluten Thomismus der Gleichung zum Göttlichen Vor-Bild) oder rhythmisches Sich-ordnen (in einem absoluten Skotismus des Mitvollzugs der Göttlichen Vor-Bewegung)[22]. So ist es die „Natur" der geschichtlichen „M i t t e" zwischen „Abendland" und „Osten": wie das Sacrum Imperium über die ganze Welt (von Mittel-Europa her) die geschichtliche Stunde der Scholastik ist und dementsprechend das Sich-binden zwischen abendländischer und östlicher Philosophie ihre methodische Form, und also eine innere Einheit zwischen (abendländischem) Existentialismus und (östlichem) Essentialismus ihr formales Grundproblem (in der grundlegend scholastischen Frage zwischen „Existenz" und „Essenz")[23]. Es ist damit die besondere Theologie der „Mitte": wie von Nikolaus von Cues (der die ausmündende Problematik der Scholastik in

[22] Indem so die Formeln der jüngsten katholischen Generation (vgl. oben S. 339 ff.) als Formeln von Thomismus-Skotismus erscheinen, wird offenbar, wie alle dazwischenliegenden Front-Bildungen, in all ihren Variationen, innerhalb dieser ursprünglichen bleiben. Die Front-Bildung der jüngsten katholischen Generation (zwischen Pneumatizismus und Personalismus) knüpft in ihrer personalistischen Front an Newman an und greift in ihrer pneumatizistischen Front auf den areopagitischen Untergrund der scholastischen „Göttlichen Ordnung" zurück: wie der vorkriegliche Fronten-Gegensatz zwischen Newman und Neu-Scholastik als Variation aus dem zwischen Molinismus und Bañezianismus („Thomismus" genannt) entstanden war: wie dann auch die Spannweite zwischen Molinismus und Bañezianismus wieder aus verschiedenen akzentuierten Synthesen zwischen Skotismus und Thomismus entstammt (vgl. Religionsphilosophie, München 1926, 66 ff.; Crucis mysterium, Paderborn 1939, 52 ff., 178 ff.; Spiritualismus oder Christentum, Stimm-Zeit Juni 1939).

[23] Zum ganzen hier implizierten Problem zwischen Essentialismus und Existentialismus vgl. unsere Abhandlung „Essenz- und Existenz-Philosophie" in *dieser* Zeitschrift 14 (1939) 515—544.

einen reflexen Ausgleich überträgt) hin zu Hegel ein und dieselbe Theologie der „Göttlichen Mitte" in der „Ordnung der Gegensätze" in eine und dieselbe Philosophie der systematischen Dialektik einer Gott-Mitte sich säkularisiert. Ordnungs-Theologie und Existentialismus-Essentialismus als ihr bestimmendes Philosophumenon, wo immer sie auftreten, sind damit vergöttlichte „Mitte".

In den drei Sach-Theologien entwickelt sich also, insofern sie *für sich allein und ausschließlich stehen,* ein Supranaturalismus absoluter Übernatur als geheimer Naturalismus absoluter Natur, — und darum tritt ihnen immer stärker und allmächtiger ein grundsätzlicher reiner Naturalismus gegenüber, für den alle Übernatur nur als Maske der Natur gilt. Dort übernatürliche Philosophie, Moral, Kultur, Politik, die als bestimmte Typen natürlicher Philosophie, Moral, Kultur, Politik sich objektiv demaskieren, — hier (als Antwort) ein grundsätzlicher reiner Rationalismus, der alle Offenbarung und Gnade als Mythos der „reinen Natur und Vernunft" enthüllt, ein grundsätzlicher Anthropologismus, der alles Göttliche als Gleichnis der „reinen Humanität" ausdeutet, ein grundsätzlicher Psychologismus und Biologismus, der alles objektiv Geltende als Objektivation des „reinen Lebens" verflüssigt, ein grundsätzlicher Pathologismus, der alles Ideale als Illusion des „reinen Triebs" demaskiert. Es ist dort wie hier die grundsätzliche Form der Identität: dort in der idealen Täuschung von oben nach unten, hier in der ent-idealisierenden Enttäuschung von unten nach oben.

Das aber gerade — *drittens* — ist die Sachlage, zu der Aug in Aug der letzte und entscheidende Sinn der Analogie-Formel des Vierten Laterankonzils steht: in der Schärfe der Analogie der „je immer größeren Unähnlichkeit" — gegen die „reine Ähnlichkeit" der Identität. Gegen den Supranaturalismus der Identität tritt in der Formel zunächst noch, gemeinsam mit der Theologie der Scholastik, die Betonung der Ordnung des „Zwischen Schöpfer und Geschöpf". Aber dann wird diese Ordnung gerade als solche bestimmt, in der durch alle „noch so große Ähnlichkeit" hindurch „je immer größer" ist die „Unähnlichkeit". Diese „je immer größere Unähnlichkeit" aber ist erstens eine solche, die nicht der Unendlichkeits-Horizont einer „Ähnlichkeit ins Unendliche" ist (wie es in allen drei Sach-Theologien, von ihnen aus, der Fall ist: als „negative Theologie einer Teilnahme oder Gegensatz-Bewegung oder Ordnung „ins Unendliche", kraft des „je immer größeren Göttlichen"), — sondern die „je immer größere Unähnlichkeit" ist im

Stil des Textes dem grundsätzlichen Unterschied des ganz verschiedenen Modus Gottes und des Geschöpfes zugeordnet: „jegliches in seinem Modus" (utraque in suo modo). Zweitens aber ist es eben darum eine „je immer größere Unähnlichkeit", in der der geschöpfliche „modus" nicht als minderer Grad oder überhaupt als Negatives dem Göttlichen „modus" gegenübersteht (wie es ebenso in allen drei Sach-Theologien, von ihnen aus, geschieht, kraft der „Ähnlichkeit ins Unendliche": als „negative Philosophie" einer „je deficienten" Göttlichen Idealität oder Göttlichen Rhythmus oder Göttlichen Ordnung, kraft des „je immer geringeren Geschöpflichen"), — sondern die „je immer größere Unähnlichkeit" scheidet im Stil des Textes zwischen Positivitäten, zwischen einem positiven Eins (unum) „der Einheit der Identität der Natur" (in Gott) und einem positiven Eins (unum) der „Einigung der Liebe in der Gnade" (im Geschöpf), zwischen einem positiven Vollkommen (perfectio) der „Vollkommenheit der Gnade" (im Geschöpf). Gegen die Identität, in der Gott theopanisiert wird und das Geschöpf pantheisiert, tritt die Analogie, in der die Einheit des Geschaffenseins des Geschöpfes von Gott her als dem Schöpfer (creatorem ... creaturam) sich im positiven „Unterschied des je andern modus" (utraque ... suo modo) darstellt und darum sowohl als ein echtes „Zwischen" („inter" creatorem usw.) wie als ein echtes „Und" (creatorem „et" creaturam). Und hierin tritt gegen ein theopanistisch oder pantheistisch zwingendes Weil und Nicht-kann und Muß der Identität (zwingender alleiniger Übernatur oder zwingender alleiniger Natur) das sachliche Weil (quia) und Nicht-kann (non potest ... notari) und Muß (sit notanda) der unaufhebbaren und so freiheit-lassenden Distanz (zu Freiheit einer unerzwingbaren und unableitbaren Übernatur wie zu Freiheit einer, in aller noch so hohen Übernatürlichkeit, „vorausgesetzten" und „nicht zerstörten", ja „vollendeten" Natur).

Damit begründete sich entscheidend in der Analogie-Formel des Konzils die gesamte Entwicklung der kirchlichen Lehre über das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur: von den Entscheidungen gegen die Reformation bis zu den Entscheidungen gegen den Modernismus: folgerichtig dazu, daß ein und dieselbe grundsätzliche Identität in der Reformation supranatural theopanistisch erscheint (in der Alleinwirksamkeit des unsichtbaren Gott Erlöser), um im Modernismus als natural pantheistisch sich zu enthüllen (in der Alleinwirklichkeit des sichtbaren Lebens als Erlöser, in seiner Entwicklung).

Gegen die Reformation tritt unter dieser Rücksicht die Betonung des objektiv amtlichen „Dienst" der „Repräsentation" (im opus operatum) und der subjektiv echt menschlichen „Werke": gegen den Supranaturalismus des allein-wirkenden Gottes in einer unsichtbaren Innerlichkeit, der darum nicht Dienst kennt, sondern nur „persönliches Leben", und nicht gewöhnlich menschliche Werke, sondern nur „passive Erfahrung". Es wird die Bestimmung eines positiven Mit der Natur in der Übernatur: Dienst als passives Verhältnis, in dem das Positive Gottes in einer positiven Wirkweise des Geschöpfes erscheint; Werk als aktives Verhältnis, in dem das Positive des Geschöpfes als Auswirkung des positiv gebenden Gottes erscheint.

Im Kampf gegen Jansenismus und Traditionalismus geschieht dann folgerichtig der zweite Schritt: die Betonung grundsätzlich sachlicher positiver „Selbständigkeit" der Natur (in Sein und Erkennen), und darum auf der einen Seite ihre positiv sachliche „Unterschiedenheit" gegen alles Übernatürliche (in Sein und Erkennen) wie auf der andern Seite (eben darum) ihr positiv sachliches „Vorausgesetztsein" für alles Übernatürliche (in Sein und Erkennen) und ihr positiv sachliches „Hinführen" zu ihm (in Sein und Erkennen): gegen den Supranaturalismus einer alleinigen Übernatur, für den Natur (in Sein und Erkennen) nur sündigen Abfall oder passives Geschehenlassen bedeutet. Es wird also die Bestimmung der positiven und aktiven Unterschiedlichkeit der Natur in der Übernatur: in einem natürlichen Sein, einer natürlichen Güte, natürlichen religiösen Erkenntnis, die die sachliche Voraussetzung des Übernatürlichen sind und eben darum auch „aktuierte" Voraussetzung in der kirchlichen Lehre von den „praeambula fidei".

Der letzte, abschließende Schritt liegt dann im Vatikanischen Konzil und den Entscheidungen gegen den Modernismus: in der langsamen Ausformulierung jener (real existenten Einheit im (positiv sachlichen) „Unterschied", die in der Analogie-Formel des Vierten Laterankonzils sich grundlegte. Die Eine real-existente „Ordnung" (ordinavit) ist gewiß die „zum übernatürlichen Sinn-Ziel" der „Teilnahme an den Göttlichen Gütern" (Denz. 1786), aber innerhalb ihrer besteht positiv sachlich die unterschiedene „natürlich menschliche" (naturali humanae rationis lumine) theoretisch-praktische (Coll. Lac. VII 127, 133, 236) Erkenntnis des wahren Gottes (Denz. 1785) in ihrer echt positiv natürlich geschöpflichen Form von „kausalem Denken" (causam per effectum: Denz. 2145) und formalem „Beweisgang" (demonstrari: ebd.), und eben darum zu einem positiven Mitwirken mit der Offenbarung, diese auslegend „im Zusammenhang der Geheimnisse", wie aber auch vom natürlich gegebenen „letzten Ziel des Menschen" her, beides, rein theologische Synthese und theologisch-philosophische Systematik, knüpfend zur Einheits-Form der „Analogie" (Denz. 1796). Die Eine real-existente „übernatürliche Ordnung" hat ihre Konkretheit gewiß in der Kirche der „berufenen Apostolizität" als „Göttlichen Amts", das als solches auf alle Gebiete des Lebens sich erstreckt (Denz. 1798), weil es Gottes Autorität von oben ist, nicht aber mystische Kollektivität von unten (Denz. 2053 usw.), — aber innerhalb dieser uneingeschränkten Souveränität des „Gott in Christo in der Kirche" besteht die echt positive unterschiedene Eigenständigkeit der „Kultursachgebiete" (humanarum artium et disciplinarum cultura) in der „gerechten

Freiheit" des „unterschiedenen Bereich in eigenen Prinzipien und eigener Methode" (Denz. 1799) und die echt positive Souveränität von Staat und Volk und Politik „nach eigenem Recht" in eigenem unterschiedenem „Kreis" und als echt „Höchstes in seiner Art" (Denz. 1865).

In dieser „Kirchlichen Theologie der Analogie" (als der zu einer Methode „kirchlicher Diskretion" jeweils aktuierten Analogie-Formel der Kirche) empfangen — *viertens* — die drei Sach-Theologien ihre eigene „Diskretion". Es gibt für den „Menschen" als solchen, wie Gott ihn faktisch „anordnete", nur die Eine real existente Ordnung eines „übernatürlichen Sinn-Ziels" (Denz. 1786) in der autoritär sichtbaren Kirche als umfassender Ordnungs-Form (Denz. 1798), und darum gibt es real existent keine rein natürliche Religion, keine rein natürliche Moral, keine rein natürliche Kultur, keine rein natürliche Wissenschaft, keine rein natürliche Politik, sondern alles ohne Ausnahme (weil alles zu diesem einen „so" von Gott faktisch „angeordneten" Menschen gehört) trägt ausdrücklich oder einschließlich, bewußt oder unbewußt, im Höchstmaß oder im Mindestmaß, das eine übernatürliche „Gott in Christo in der Kirche" als letzte Form. Real existent gibt es ausnahmslos nur das Entweder-Oder des Ja oder Nein zu dieser Einen Ordnung. Das ist — im Licht der „kirchlichen Diskretion" — das Positive der drei Sach-Theologien: Eine Teilnahme an Gottes Natur und Person, ein Geheimnis zwischen Erbsünde und Erlösung, Eine Göttliche Ordnung. Aber eben weil es in jedem möglichen „Zwischen von Schöpfer und Geschöpf" zuletzt und entscheidend auf den „Unterschied des modus eines jeden von beiden" in der „je immer größeren Unähnlichkeit" ankommt, so hängt die eben betonte allumfassende Einheit und Einzigkeit gerade an der positiven Unterschiedenheit. Auf der einen Seite erscheint das übernatürliche „Gott in Christo in der Kirche" wesentlich und entscheidend als Souveränität des Göttlichen Willens im souveränen Willen der Kirche (in der abschließenden Verurteilung des Modernismus); auf der andern Seite gibt sich die übernatürlich erhöhte und erlöste Natur in ihrer wahren unterschiedenen rein natürlichen „Eigengesetzlichkeit" (propriis principiis et propria methodo). Und da die Eine real existente übernatürliche Ordnung eben in den Inhalten dieser Natur erscheint, die Offenbarung Gottes „in Gleichnissen der Sinnesgegebenheiten spricht" (Thomas von Aquin, in Boeth. de Trin. q. 6 a 3 corp.) und die Gnade im sinnfälligen Zeichen des „Ganz-Sakrament Kirche" (totius ecclesiae ... sacramen-

tum) in ihren Sakramenten erteilt wird, weil die Ganzheit Gott (totus Deus) im Geheimnis der Menschwerdung als Ganzheit Mensch-wie-sonst (totus homo) lebt und fortlebt, so sind es auch folgerichtig menschlich natürliche Formen der Religion, menschlich natürliche Inhalte der Moral, menschlich natürliche Kultur, menschlich natürliche Wissenschaft, menschlich natürliche Politik, in denen das Eine übernatürlich Göttliche seine echte „Form des Menschen wie sonst" hat. Das ist die Art, wie die „kirchliche Diskretion" die drei Sach-Theologien von ihren Absolutismen befreit und eben so doch aus ihnen die langsam werdende positive Sicht des Natürlichen zur Vollendung bringt: von der griechisch passiv potentialen Natur zur augustinisch gegensatzförmigen Natur zur scholastisch aktiven Natur. „Kirche" wird so gerade zu der eigentlichen „Gnade": die gemäß dem Satz Thomas von Aquin's, für die „Natur" einerseits die wahrhaft „letzte Form" ist (als entscheidende Form der Einen übernatürlichen Ordnung), anderseits aber innerhalb dessen die „Natur" echt „vollendet": in der Doppeldeutigkeit des Wortes „perficit".

So wird endgiltig deutlich, wie diese „kirchliche Theologie der Analogie" einerseits auch noch eine Theologie der Scholastik klärt, anderseits aber wie gerade sie in einem Thomas von Aqin ihren gemäßesten Theologen hat. In ihr hat sich auch noch eine Theologie der Scholastik zu klären, soweit diese das Offenstehen der „je immer größeren Unähnlichkeit" zuletzt in einen irgendwie identischen Begriff zu schließen sucht: in einem letzthin absoluten Exemplarismus (der Göttlichen Idee) oder Intellektualismus (des Göttlichen Intellekt) oder Voluntarismus (des Göttlichen Willens) oder Ontologismus (des Göttlichen Seins). Aber eine „kirchliche Theologie der Analogie" geht in besonderem Ausmaß mit einer Theologie der Scholastik, insofern diese im Höchstmaß nicht intuitive Gnosis ist, sondern, getreu ihrem Namen, Zucht der Ordnung der Schule: weil in diesem Geist die Ordnung des positiven Unterschieds zwischen Gott und Geschöpf sich wahrt, Gottes umfassende Oberhoheit und des Geschöpfes aktives „Sich-üben". Und in diesem Sinn ist Thomas von Aquin (nicht ein systematischer „Thomismus") der besonders „kirchliche Theologe": weil in der eigentlichen Grundform seines Denkens sich das ausformuliert, was in der Entfaltung der „kirchlichen Theologie der Analogie" vom Vierten Laterankonzil zu den Erlassen gegen den Modernismus sich durchführt: daß die überragende Größe Gottes gerade darin sich zeigt, daß Er

das Geschöpf gegen Sich verselbständigt, zu Eigen-Sein und Eigen-Wirken und Eigen-Vorsehung (de Ver. q. 9 a. 2 corp.; q. 11 a. 1 corp. usw.).

Hierin aber ist — *fünftens* — die Eingangsfrage dieser letzten Untersuchung beantwortet: Ist in der Analogie-Formel des Vierten Laterankonzils die Formel der Analogie nur Ausdruck der Struktur des übernatürlich „Kirchlichen" (in alle natürlichen Gebiete hinein), — oder ist vielmehr das übernatürlich „Kirchliche" auf die Analogie als natürlich geschöpfliche metaphysische Struktur zurückzuführen (in alle Gehalte dieses übernatürlich „Kirchlichen" hinein)? Es ist, schärfer gefaßt, die Frage: Ist Analogie theologische Form („in der ...") oder philosophisches Prinzip („aus dem ...")? Die eben umzeichnete Formel Thomas von Aquins verneint das Entweder-Oder und bejaht ein Zugleich. Denn sie ist einerseits eine Formel, in der die faktisch durchgehende Struktur der einen übernatürlichen Ordnung des „Gott in Christo in der Kirche" ausformuliert ist: also als theologische „Form in der ...". Aber anderseits verankert sie eben diese Struktur in einem wahren „inneren Wesen" des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf überhaupt: also in der Art eines philosophischen „Prinzips, aus dem ...". Es ist in dieser Weise das Formale, das dem in diesem Teil entwickelten Inhaltlichen entspricht: wie mit der alles umfassenden einen übernatürlichen Ordnung des „Gott in Christo in der Kirche" zugleich geht der positive Unterschied einer eigengesetzlichen Natur, so geht zugleich eine Analogie als theologische Form mit einer Analogie als philosophischem Prinzip. „Eigen-Sein und Eigen-Wirken und Eigen-Vorsehung" des Geschöpfes weisen in echter Notwendigkeit über sich in die „überragende Größe Gottes": also in einer Analogie nach oben als philosophischem Prinzip. „Überragende Größe Gottes" aber, in Seiner übernatürlichen Selbstmitteilung, zeigt ihr formales Wesen im „Verselbständigen" des Geschöpfes zu „Eigen-Sein und Eigen-Wirken und Eigen-Vorsehung": also in einer „Analogie nach unten" als theologischer Form. Im Wesen der „Analogie nach oben" (als philosophischem Prinzip) liegt es dann, daß sie auf Gott weist, insofern Er die „überragende Größe" ist, und also folgerichtig gerade Seine Souveränität betont, die nicht als ein handhabbares Prinzip ableitbar ist und aus der nichts sachnotwendig ableitbar ist. Und im Wesen der „Analogie nach unten" (als theologischer Form) liegt es ebenso, daß sie auf das Geschöpfliche weist, insofern es „Eigen-

Sein und Eigen-Wirken und Eigen-Vorsehung" hat, und also folgerichtig gerade Seine positive Eigengesetzlichkeit betont, die nicht aus Offenbarung und Theologie ableitbar ist[24]. — So wird das „Zwischen" im „Zwischen Schöpfer und Geschöpf" (in der Analogie-Formel des Konzils) zum eigentlichen Träger des Weil und Nicht-kann und Muß. Die Analogie liegt einerseits im Wesen des Verhältnisses „zwischen Schöpfer und Geschöpf", und ist hierin wahrhaft philosophisches Prinzip. Aber eben so ist sie, anderseits, die formale Struktur des souveränen Schaffens des Schöpfers, ob Er ein Geschöpf will und wie Er es will, und ist hierin theologische Form. Sie ist darum einerseits das Letzte und Entscheidende, das alles sowohl in der einen faktischen übernatürlichen wie in jeder möglichen, noch so groß übernatürlichen, Ordnung durchformt (da sie gemäß dem Konzil die Form eines Weil und Nicht-kann und Muß trägt). Aber es ist anderseits nicht möglich, aus ihr irgendetwas abzuleiten, was aus der Souveränität des unableitbaren Gottes erfolgt (da sie gemäß dem Konzil „in" der souverän von

[24] Damit beantworten sich von selbst die Versuche Barth's und Söhngen's, der „analogia entis" eine „analogia fidei" gegenüberzustellen bzw. die erste durch die zweite zu ergänzen. „Analogia fidei" von Röm 12, 6 her sagt, im Zusammenhang der ganzen Stelle und dieser mit 1 Kor 12, die oberste Regelung des persönlichen Charisma der „Prophetie" durch die „Analogie des Glaubens", wie sie in der Einheit des Einen Leibes durch das „Maß des Glaubens" sich auswirkt, das „Gott zuteilt" (12, 3): „ob nun Prophetie: (dann) gemäß der Analogie des Glaubens". Diese „Analogie" ist also ein objektiv Autoritäres von Gott her, das über dem subjektiv Religiösen der „Prophetie" steht: also deutlich hinein in die Richtung der „kirchlichen Theologie der Analogie", wie sie oben entwickelt ward. Es ist also nicht „aktuale analogia fidei" im Ereignis der aktualen „Verkündigung": wie Barth die „analogia fidei" faßt: weil eben solche „Aktualität" die Aktualität der „Prophetie" ist, die nach einer objektiv bleibenden „Analogie des Glaubens" gemessen werden soll. Es genügt aber auch nicht eine „objektive analogia fidei" als in sich ruhender Zusammenhang der einzelnen Glaubenswahrheiten, wie Söhngen deuten möchte: weil im lebendigen „Leib" das Letzte die lebendige „Autorität" des Hauptes ist, das „Geheimnis des (autoritär setzenden) Willens", das gemäß dem Epheserbrief die letzte Form der Kirche ist. So bleibt also nur eine „autoritäre analogia fidei", d. h. die Form der „ekklesiologisch christologisch theologischen Autorität", wie sie oben entwickelt ward. — Vom Vierten Laterankonzil aber aus gesehen, ist die „analogia entis" einzig und ausschließlich gesehen als „letzte Form" der Einheit von Übernatur und Natur selber. — So gibt es also keine Zweiheit von „analogia entis" und „analogia fidei", sondern die eine und selbe „analogia entis" in ihrer Doppelform von „nach unten" und „nach oben" ist, in der Antwort des Vierten Laterankonzils, die „metaphysische Struktur" der einen und selben „autoritären analogia fidei".

Gottes freiem Willen jetzig und überhaupt jeweilig verfügten Ordnung erscheint).

Das hat — *sechstens* — seine letzte Schärfe in dem, was in den drei Sach-Theologien als Letztes erschien: daß sie alle auf irgend eine Fassung des Verhältnisses zwischen Essenz und Existenz sich rückführten. In der Theologie der Griechen erschien ein letzter reiner Essentialismus, in der Theologie Augustins ein ebenso letzter Existentialismus, in der Theologie der Scholastik eine Dialektik zwischen existentialem Essentialismus (im Thomismus) und essentialen Existentialismus (im Skotismus). Methodisch könnte die „Analogie" als etwas Ähnliches erscheinen: da in ihr einerseits sich betont die eine reale Existentialität der Ordnung des „Gott in Christo in der Kirche", anderseits aber der essentiale Unterschied unableitbarer Übernatur und unauslöschbarer Natur. Die entsprechende Formel wäre also dann: existentiale Einheit in essentialem Unterschied.

Aber eben dies bezeichnet das klare Gegenüber zu den obigen Formeln der drei Sach-Theologien. Denn unter dieser methodischen Formel birgt sich die sachliche, daß eigene Essenz-Existenz-Form Gottes (hinein in Seine übernatürliche Selbstmitteilung) Sich abscheidet gegen echt eigene Essenz-Existenz-Form des Geschöpfes (in einer „noch so großen" übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes)[25]. In der Frage zwischen Essenz und Existenz erscheint also vielmehr die „Analogie" selber als letzte Form, ohne daß sie selber auf irgend eine „notwendige" Spielform zwischen Essenz und Existenz rückführbar wäre. Das ist die unerbittlich letzte Folgerichtigkeit der Analogie-Formel des Kon-

[25] Das prägt sich grundsätzlich für die Eine übernatürliche Ordnung der Erlösung aus in der Kontroverse zwischen Thomismus und Skotismus: ob es in Christus nur die eine „göttliche Existenz" gäbe oder auch eine wahre „menschliche Existenz". Die erste Sentenz wird dann folgerichtig zu einer Betonung der Form „göttlicher Existenz" überhaupt: für eine mit Vorzug „himmlische Kirche" und ein mit Vorzug „himmlisches Leben" des Christen — also in der Richtung der Theologie der Griechen. Die zweite Sentenz dagegen betont die „menschliche Existenz" in der gleichen formalen Folgerichtigkeit als entscheidenden Ausdruck des wahren Abstiegs Gottes, „ganz Mensch" zu sein und also auch in einer menschlichen „Existenz", — also in der Richtung der Theologie Augustins. Würde man also die methodische Formel von der „existentialen Einheit" als direkten Ausdruck einer identischen Existenz nehmen, so wäre es Identifizierung mit der Sentenz des Thomismus und also einseitig mit der Theologie der Griechen. So heißt denn „existentiale Einheit" die Einheit selber „essential" unterschiedener „göttlicher Existenz" und „menschlicher Existenz" in der Einen Existenz Christi (und in ihm, teilnehmend, der Kirche

zils: weil das Verhältnis „zwischen Schöpfer und Geschöpf" überhaupt allein und einzig und notwendig die Analogie der „je immer größeren Unähnlichkeit" in aller „noch so großen Ähnlichkeit" ist, so ist sie auch und gerade für Essenz und Existenz das letzte und bestimmende Weil und Nichtkann und Muß. Es gibt keine autonome Essenz-Theologie (der Ewigen Tradition) und keine autonome Existenz-Theologie (der aktualen Verkündigung) und keine „Spielform" zwischen ihnen. Es gibt keine autonome Essenz-Philosophie (der ewigen Wesenheiten und Wahrheiten) und keine autonome Existenz-Philosophie (der aktualen Bewegung) und keine „Spielform" zwischen ihnen. Es gibt darum auch keine Einheit von Theologie und Philosophie in einem autonomen Prinzip der Essenz oder Existenz oder irgendeiner „Spielform" zwischen ihnen. All das ist nur das ewig alte und ewig neue Spiel zwischen Theopanismus und Pantheismus, wie es sich uns zeigte: der Aufstand des geschaffenen Geistes, der ungeschaffenes Pneuma sein will, passiv als Ausfluß Gottes oder aktiv in der Form Gottes. Es gibt nur Theologie (aller irgendwie möglichen relativen Richtungen) in der Analogie als „Form, in der ...". Es gibt nur Philosophie (aller irgendwie möglichen relativen Richtungen) in der Analogie als „Prinzip, aus dem ...". Es gibt nur Einheit von Theologie und Philosophie in diesem unableitbaren, und darum selber „analogen", Zueinander von (theologischer) „Analogie von oben" und (philosophischer) „Analogie von unten". Das liegt im ausnahmslosen Weil und Nichtkann und Muß der Formel des Vierten Laterankonzils.

---

und in ihr, gliedhaft, des einzelnen Christen). Und die Form dieser Einheit ist selber, im geheimnisvollsten Sinn des Wortes, Analogie. Denn das ist das innerste Geheimnis Christi, daß in ihm Gottheit und Menschheit zwar Eine Person sind, aber im unaufgehobenen, ja notwendig unaufhebbaren Unterschied zwischen beiden: also in hypostatischer Union, die unaufgehoben und unaufhebbar die unaufhebbare (non potest: gemäß dem Konzil) Analogie der „je immer größeren Unähnlichkeit" ist. — Vgl. hierzu Gott (1926) Kap. 4.

Aus der Frühzeit deutscher Scholastik und deutscher Frömmigkeit.

Mitteilungen aus einer Paderborner Handschrift (Cod. Vat. Palat. 482).

Von Franz Pelster S. J.

Daß Deutschland an der Aufnahme und Verbreitung frühscholastischer Schriften einen weit größeren Anteil hatte, als man gemeiniglich annahm, hat H. Weisweiler[1] an Hand eines überreichen Materials nachgewiesen. Man darf auch nicht vergessen, daß schon im 11. Jahrhundert Otloh von St. Emmeram und Manegold von Lautenbach trotz ihrer Abneigung gegen die weltliche Wissenschaft sich dem Einfluß der Dialektik nicht entziehen konnten und daß der hl. Bruno, Domherr und gefeierter Lehrer in Reims, aus Köln stammte. Manegold und Bruno lassen auch die lebhaften Beziehungen zwischen Deutschland und dem Westen erkennen.

Eine Bereicherung unserer Erkenntnis der deutschen Frühscholastik und auch der deutschen Frömmigkeit jener Tage erhalten wir durch Cod. Palatinus 482 der Vatikanischen Bibliothek, der in dem uns besonders interessierenden Teil aus dem Paderborner Dom und im übrigen aus dem Zisterzienserkloster Schönau bei Heidelberg stammt. Sobald ich mich etwas näher mit dieser Hs beschäftigte, sah ich zwar, daß der größte Teil bereits bekannt und veröffentlicht ist. H. Stevenson iun.[2] gibt eine verhältnismäßige eingehende Beschreibung derselben; H. J. Sauerland[3] hat schon erkannt, daß wenigstens ff. 43—66 aus dem Paderborner Dom stammen; in einer kurzen Notiz veröffentlicht er die Nachrichten über die großen Brände in Paderborn in den Jahren 1000 und 1058 und über Teile des Paderborner Domschatzes. Gleichwohl lohnt es sich durchaus, in die Zusammenhänge, in die uns die Hs hineinführt, tiefer einzudringen. Das eine oder andere Stück dürfte auch der Veröffentlichung oder Neuveröffentlichung wert sein. Im Mittelpunkt stehen zunächst Lanfrank und der Kanoniker Dietrich von Paderborn, alsdann die Reliquien

[1] Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken: BeitrGPhThMA 33, 1—2, Münster 1936.

[2] Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae I, Romae 1886, 152—155.

[3] Eine Paderborner Handschrift des 12. Jahrhunderts in der Vatikanischen Bibliothek: HistJb 15 (1894) 574 f.

Trierer Martyrer und des hl. Liborius. Vorausgeschickt sei eine Beschreibung der Hs, soweit diese für uns in Betracht kommt.

I. Übersicht über den Inhalt des Cod. Pal. 482.

Cod. Vat. Palat. lat. 482 [membr. ff. (I + 191) 23×16,5 cm (1 col.; ff. 1—3, 5r—13v, 14v—17v 2 col.) saec. 12; 11 (ff. 43—66); 14 (ff. 139—169)] gehört zu der wertvollen Sammlung, die Max von Bayern nach der Eroberung Heidelbergs 1623 Papst Gregor XV. zum Geschenk machte. Wie Einträge dartun, war abgesehen von den gegen Ende des 14. Jahrhunderts hinzugekommenen Stücken die Hs oder wenigstens Teile derselben schon gegen Ende des 12. Jahrhunderts im Besitz der bei Heidelberg gelegenen Zisterzienserabtei Schönau (gegr. 1145). Für den ersten Teil (ff. 1—15) verbürgt dies ein zum Teil unleserlicher, späterer Eintrag von einer Hand des 12./13. Jahrhunderts: Ditherus dictus Minnecus XXIIII in alvum (?) silingis VIII specie (?) VIII augustilis (? ancils), in vigilia Laurencii, fena hospitalis (?) Heidelberc Walthero abbate. Walther war von 1206 bis 1208 Abt von Schönau[4]. Eine Hand des 14. Jahrhunderts hat in späterer Zeit dreimal (ff. 1r, 148r, 191v) den Besitz für Schönau in Anspruch genommen: Iste liber est beate Marie virginis Schonaugia Cisterciensis ordinis Wormaciensis diocesis. Das zweite Mal wird hinzugefügt: Cuius usus est fratris Johannis de Rodenbach. Ob die Hs, die einen ausgesprochenen Mischcharakter trägt — ich zähle nicht weniger als 17 verschiedene Hände bei einem sehr bunt gemischten Inhalt — zum Teil in Schönau selbst geschrieben wurde, ist nicht sicher, aber sehr wahrscheinlich.

Daß die uns besonders interessierenden Blätter 43v—66v aus Paderborn stammen, muß eigens bewiesen werden. Dieser Teil besteht aus drei Lagen ff. 43—50, 51—58, 59—66. Der Inhalt und die Form der Schrift lassen erkennen, daß er gegen Ende des 11. Jahrhunderts geschrieben ist. Der Inhalt ist folgender:

1. ⟨*Lanfrank von Canterbury, De corpore et sanguine domini adversus Berengarium Turonensem*⟩ ff. 43r—60r. Scriptum Lanfranci viri religiosi Longobardi, primi abbatis Cathmensis, quod per inspirationem sancti spiritus rogatu Theoderici discipuli sui, Paterbrunnensis canonici et communi ecclesie utilitate inductus contra Beringeri Andegavensis bis periuri hereticam pravitatem edidit. — Lanfrancus misericordia Dei catholicus Beringario catholice ecclesie adversario. Si divina pietas cordi tuo inspirare dignaretur ... Expl. f. 60r: Ergo vera est eius caro, quam accipimus et verus est eius sanguis, quem potamus.

2. ⟨*Dietrich von Paderborn, De oratione dominica*⟩ ff. 60v—63v. Scriptum Theoderici Paterbrunnensis canonici de oratione dominica, quod ob memoriam et honorem Immadi venerabilis episcopi instinctu reverendi sacerdotis Reinboldi per gratiam sancti spiritus edidit. — Patrem misericordie nostrum esse patrem cum rationibus tum auctoritatibus utrisque sancte et reverenter suscipiendis

[4] M. Hufschmid, Beiträge zur Geschichte der Cisterzienserabtei Schönau bei Heidelberg: Z. f. d. Gesch. d. Oberrheins N. F. 7 (1892) 98. H. (a. a. O., N. F. 6 [1891] 417) nennt von den Codices Palatini, die aus Schönau stammen, nur die Codd. 96 und 443. Unsere Hs ist eine dritte, bedeutend ältere.

evidentissime comprobatur ... Expl. f. 63v: Ac si dicamus: Per te quies, veritas, quidquid hic petimus efficiatur veritas.

3. ⟨*Bericht über die Wiederauffindung der Leiber von 13 Trierer Martyrern der Thebäischen Legion in der Krypta von St. Paulin in Trier*⟩ ff. 63v—64v. Rictiovarus Maximiani imperatoris prefectus legionem Thebeam iussu ipsius circumquaque persecutus ... Expl. f. 64v: tertia vero die cedem exercuit in plebem sexus utriusque.

4. ⟨*Brief Udos von Trier an einen frater B.*⟩ f. 64v—65r. U⟨do⟩ Dei gratia Treverorum archiepiscopus fratri B. dilectionem cum omni bono. — Cum propter karitatem ... Expl. f. 65r: nos plenius alloqui poteris. Vale.

5. ⟨*Hymnus auf die hl. Brigida von Irland*⟩ f. 65r. Christus in nostra insula, que vocatur Hibernia ... Expl. f. 65r: in conspectu angelorum. Amen.

6. ⟨*Responsorien auf die Heiligen Valerius, Marcus, Magdalena, Cornelius*⟩ f. 65v—66r. A progenie in progeniem fert misericordiam ... fidelibus. Gloria p. et f. et sp. s. In pace in idipsum ... invenit nos dormientes. — Venit quidem Jhesus X P Y Ctus et loquutus est beato Marco ... Fidelis sermo ... quesumus in eternum. — Responsorium. Cornelius centurio ... dicens Corneli. Gloria p. et f. et sp. s.

7. ⟨*Bericht über die Brände von Paderborn in den Jahren 1058 und 1000 und über Teile des Domschatzes*⟩ f. 66v Anno dominice incarnationis MLVIII ... et dimidia.

Dieser Teil muß im 11. Jahrhundert in Paderborn geschrieben sein. Wir haben *4 oder 5 Hände* zu unterscheiden; 1. ff. 43r—63v; 2. 63v—64r und 66v; 3. 64r—v. Diese Hand, die viel kleiner ist als 2, gleicht derselben so stark, daß sie wohl mit ihr identisch ist; 4. f. 65r; 5. 65v—66r. Es könnten 65r (Gedicht auf die hl. Brigida) und ff. 65v—66r (Responsorien) etwas spätere Einträge sein; ein zwingender Grund für diese Annahme besteht jedoch nicht. Es ist nun f. 66v sicher in Paderborn geschrieben. Die Nachrichten und vor allem die Rechnung über die zur Vergoldung ausgegebenen Summen haben so lokalen Charakter, daß sie anderswo nicht verständlich wären. Gerade diese Hand trägt ausgesprochen den Charakter des 11. Jahrhunderts. Auch die gebrachten Nachrichten hätten im 12. Jahrhundert kaum noch einen Sinn. Es ist aber unmöglich, daß f. 66v früher geschrieben ist als der übrige Teil — abgesehen von der eben erwähnten Ausnahme. Denn einmal ist die Hand dieselbe wie jene, die den Trierer Bericht ff. 63v—65r geschrieben hat. Ferner steht die ihr entsprechende Blattseite 59 mitten im Traktat Lanfranks. Es ist aber undenkbar, daß jemand zuerst die letzte Seite einer ungebrauchten Lage zu gelegentlichen Notizen benutzt und dann die ersten Seiten mit einem Traktat anfüllt. Es bliebe die einzige Möglichkeit, daß die beiden Traktate Lanfranks und Dietrichs, die von der gleichen Hand herrühren, anderswo geschrieben seien und der Rest der Lage später in Paderborn ausgefüllt wäre. Da aber beide Traktate in Beziehung zu Dietrich von Paderborn stehen, so dürfen wir diese Möglichkeit getrost außer Acht lassen.

Für den *übrigen Teil* kann ich auf die im allgemeinen genügenden Angaben von Stevenson iun. hinweisen, die freilich noch nicht auf der Höhe späterer Beschreibungen Vatikanischer Hss stehen. Da jedoch die Hs für den Stand der Kultur und die geistigen Interessen einer deutschen Abtei des 12. Jahrhunderts aufschluß-

reich ist, mögen noch einige Einzelheiten folgen. Im Vordergrund stehen Schriften über Liturgie und zeitgenössische dogmatische Fragen. Gleich der erste Traktat (ff. 1r—13v) ist der wegen seiner ausgebreiteten Kenntnis und vergleichenden Methode für die Geschichte der Liturgie so wichtige *Micrologus:* „Presbiter cum se parat ad missam" (PL 151, 979—1022), als dessen Verfasser G. Morin[5] in einer glänzenden Untersuchung Bernold von Konstanz († 1100) nachgewiesen hat. Auch später ff. 170v—176v folgen im *Sermo de LXX*ma „Legitur in ecclesiastica hystoria" und anderen kürzeren Stücken Erörterungen liturgischen Inhalts über die Fastenzeit, die letzten Tage der Karwoche, die Litaniae maiores und einige Feste, wie Unschuldige Kinder, Epiphanie, Mariä Reinigung.

Daß auch im 12. Jahrhundert das Interesse am Abendmahlstreit noch nicht erloschen war, zeigen die *Sententie de sacramento* ff. 15r—16v: „Augustinus contra Faustum. Panis et calix non quilibet, sed certa consecratione misticus". Es ist dies eine Sammlung von Väterstellen zum Beweis der realen Gegenwart Christi im Sakrament ähnlich jener, auf die H. Weisweiler[6] jüngst hinwies. Auch die Abschrift von *De sacramentis des hl. Ambrosius* ff. 18r—39v deutet auf ein Interesse in dieser Hinsicht. Gegen eine andere Häresie, die auch am Rhein ihre Werber hatte, ist eine Schrift des Benediktiners von Schönau im Rheingau und früheren Kanonikus am Bonner Münster *Eckebert* († 1184) gerichtet ff. 67v—138v (PL 195, 11—98): Incipit liber Eckeberti presbiteri contra kataros. Illustrissimo rectori pontificalis cathedre in Colonia domino Regenoldo (Reinald von Dassel 1159—1167) fr. Ekebertus Sconaugiensis cenobii monachus hoc munusculum ex meditacionibus suis. In vestra diocesi frequenter contingit deprehendi ... Expl. f. 138v: in celo et in terra permanens in saecula saeculorum. Amen. Es folgt noch eine Bitte des Verfassers an den Abschreiber des Traktats, die bezeichnend für den gläubigen Sinn des Mittelalters ist: Quicunque ad munimentum catholice fidei hunc librum transcripserit et scriptum diligenter correxerit, scribat nomen eius Deus in libro vite. Rogo scriptorem ut hec quoque verba asscribat[7]: Deus qui in assumpta humanitatis substancia patibulo crucis alligatus verberum et vulnerum dolorem pro salute humani generis pertulisti, presta supplicibus tuis, ut ipsa, que te pro nobis verberari, vulnerari, mori coegit pietas nos ab omni peccati specie defendat et tecum in gloria patris regnare disponat. Der Traktat war wenigstens bis ins 14. Jahrhundert eine selbständige Hs. Das zeigen die erste Seite (f. 64r), die als Deckseite unbeschrieben blieb, und Bemerkungen auf der letzten Seite, wie sie am Schluß von Hss eingeschrieben wurden: Anno Domini MCCCXVII in chathedra sancti Petri audita sunt in nocte tonitrua magna et visa sunt fulgura, ferner Godefridus ⟨es folgt eine gestrichene O, ob auch hier gleich nichil?⟩, post pascha. Hademut.

Auch der folgende Teil ff. 139r—169v ist erst später, frühestens gegen Ende des 14. Jahrhunderts hinzugekommen. Die erste

[5] Que l'auteur du Micrologue est Bernold de Constance: Rev-Bénéd 8 (1891) 385—395.

[6] Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar: De veritate corporis et sanguinis domini: Schol 12 (1937) 58—60.

[7] Das nun folgende Gebet fehlt bei Migne (a. a. O. 98), während das dort folgende Excerptum de Manichaeis ex S. Augustino in unserer Hs ausgelassen ist.

Schrift, der *Liber de miseria humane condicionis editus a Lothario dyacono sanctorum Sergii et Bachi, qui postea Innocencius papa III appellatus est,* ff. 139r—147v, saec. 14 ex. (PL 217, 701—746) zeigt, wie lange dieses Programm der Weltverachtung des großen Papstes und Herrschers nachgewirkt hat. Die beiden folgenden Schriften verdanken Ordensinteressen ihre Aufnahme. Es sind der *Brief 238 des hl. Bernhard an Eugen III.,* f. 147v: Amantissimo patri ac domino summo pontifici Eugenio Bernhardus Clarevallensis vocatus abbas modicum id quod est. Auditum est in terra nostra (PL 182, 427—431) und der berühmte *Brief Heinrichs von Langenstein an Jakob von Eltville über die Maronisten,* d. h. jene, die die Erzählung verbreitet hatten über eine Makel am Gewand der Herrlichkeit des hl. Bernhard, weil er nicht die Unbefleckte Empfängnis gelehrt hatte, ff. 148r—169v: Epistola venerabilis magistri Heynrici de Hassia doctoris eximii sacre theologie contra impugnaciones beati patris Bernhardi abbatis et generaliter contra detrectatores sanctorum doctorum. Reverendo in Christo patri domino Jacobo Ebirbacensi, sacre theologie famoso Parisiensi doctori minimus utinam Christi et post Christum servus fidei corrigende demoliciones sanctorum refrenando emulos ... Expl. f. 169v: laqueus eorum contritus est et nos liberati sumus. Deo gracias et beate Marie virgini eius matri gloriose, in cuius profesto assumpcionis finitus fuit iste libellus anno dominice incarnacionis 1376. Amen. Explicit epistola magistri Henrici de Hassia contra impugnaciones sanctorum doctorum ad clarificacionem virginalis integritatis et puritatis matris domini gloriosi. Deo gracias. Eine Analyse der Schrift, die im 15. und 16. Jahrh. mehrmals gedruckt wurde, hat F. Ehrle[8] gegeben. Bemerkenswert ist, daß wir hier auch das genaue Datum besitzen. Sie ist 1376, also noch vor dem Weggang Heinrichs von Paris geschrieben.

Im *letzten Teil ff. 170r—191r* (saec. 12), der wiederum ursprünglich selbständig war — auf f. 170r steht der letzte Teil der Erklärung der *Apostelgeschichte von Beda Venerabilis* — können wir eine palaeographisch interessante Beobachtung machen. Wenn ich mich nicht täusche, muß es die Abschrift einer noch in insularer Hand geschriebenen Vorlage sein. Denn die Initialen z. B. S, B, D, M, ganz besonders H auf f. 176v verraten noch deutlich insularen Charakter. Inhaltlich sind, abgesehen von den schon erwähnten liturgischen Stücken, von Interesse die Schrift *Ps.-Cyprians De dnodecim abusivis seculi,* ff. 176v—186r: Hoc est sapiens sine operibus bonis, senex sine religione ... Primus abusionis gradus est, si sine bonis operibus sapiens et predicator fuerit ... Expl. f. 186r: Christus esse incipiat in futuro. Explicit liber sancti Cypriani martyris De duodecim abusivis seculi. Es ist dies ein weiteres Beispiel für das Nachwirken dieses Fürstenspiegels.

Die nun folgenden Teile verraten das historische Interesse des Schreibers oder Auftraggebers. Es folgt von gleicher Hand ein *Ordo regum* vom Hausmeier Karl Martell bis auf Friedrich Barbarossa. Da bei allen bis auf Heinrich V. die Zahl der Regierungsjahre angegeben ist, während sie bei Lothar, Konrad II. und Friedrich I. fehlt, dürfen wir annehmen, daß die letzten drei vom Schreiber selbst hinzugefügt wurden. Das zweite Stück handelt von der *Verurteilung und dem Tode des Arius,* ff. 186v—187v: Qualiter Arrius oracione Alexandri episcopi divino iudicio dampnatus

[8] Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer: Sitzungsberichte der Bayer. Ak. der Wiss. 1919, 9. Abh., 19—24.

sit. Igitur dum post concilium Hierosollmitanum Arrius ... Expl.: memoriam fuisse destructam. Das dritte Stück ff. 188r—191v ist ein Auszug aus *Bedas Gesta Anglorum:* Anno ab incarnatione domini quingentesimo secundo Mauricius ... Expl. (unvollständig) f. 191v: Quia vero multi sunt in Anglorum gente qui cum adhuc in infidelitate essent, huic nefando coniugio dicuntur admixti. Das Vorkommen von Bedas Kirchengeschichte bestärkt die Vermutung einer insularen Vorlage. An letzter Stelle sei ein kulturgeschichtlich interessantes *Gedicht* auf f. 186v mitgeteilt:

Largitur nulla / regnum celeste cuculla,
Non est vita bona / vestis nec lata corona ...
Expl.: Ante creatorem / nunc sedis adeptus honorem.

Der Verfasser, ein Benediktiner, der für seine Regel eifert, wendet sich scharf gegen die Verweltlichung einiger Ordensprälaten; gegen solche, die ob ihrer vielen Beschäftigung bisweilen die Pflichten des Ordens versäumen, ist er nachsichtiger. Dieses Gedicht, der insulare Charakter der Initialen und die Königsliste lassen an das benachbarte Lorsch als Schriftheimat dieses letzten Teiles denken.

II. Lanfranks De corpore et sanguine domini und Dietrichs von Paderborn De oratione dominica.

In dem aus Paderborn stammenden Teile der Hs verdienen an erster Stelle die beiden Traktate Lanfranks und Dietrichs von Paderborn unsere Aufmerksamkeit. Schon die Überschrift des Traktates Lanfranks De corpore et sanguine domini hat ihre Bedeutung. Während in der dem Druck bei Migne-D'Achéry[9] zu Grunde liegenden Hs von Bec und ebenso im Cod. Vat. Reg. 237[10], der aus St. Quen in Rouen stammt, Lanfrancus Cantuariensis archiepiscopus als Verfasser bezeichnet, ist hier Lanfran-

[9] Wie L. d'Achéry, Lanfranci Opera omnia, Lutetiae Parisiorum 1648, in seiner Vorrede sagt, hat er die erste (!) 1540 von Franciscus Quadratus (Carré) besorgte Ausgabe zu Grunde gelegt. Dieser aber hat eine Hs von Bec veröffentlicht (a. a. O. 230). Außerdem benutzte D'Achéry eine Hs von Bec, eine andere der Bibliothèque royale und eine dritte im Besitz von Alexander Petau sich befindliche. Ob die von Carré und D'Achéry benutzte Hs von Bec die gleiche war, läßt sich, wie später gezeigt wird, nicht mit Sicherheit bestimmen. In der Pariser Nationalbibl. kommen für D'Achéry die Nummern 1690, 1858, 2473, 2876 in Betracht. Aus dem Katalog ergibt sich, daß wenigstens 1690 (s. 13) und 2876 (s. 12) dem „Erzbischof" Lanfrank zugeschrieben werden. Die Ausgabe von Migne PL 150, 406—442 ist ein Nachdruck von D'Achéry.

[10] Cod. Reg. 237 (s. 12) enthält ff. 1r—67r: Liber Guimundi Aversani episcopi de corpore et sanguine domini. Ad rem his temporibus necessariam quidem, und ff. 67v—98r die Epistola domni Lanfranci Cantuariensis archiepiscopi ad Berengarium hereticum. Lanfrancus misericordia Dei catholicus. Nach dem Vermerk auf f. 1r: Alexander Pau i filius Petavius, senator Parisiensis anno 1647, gehörte er dem jüngeren Petau; er wird also wohl sicher mit der von D'Achéry benutzten Hs identisch sein.

cus vir religiosus Longobardus primus abbas Cathmensis genannt; von dem Erzbischof ist keine Rede. Wir können daraus schließen, daß unsere Hs oder deren Vorlage zu einer Zeit geschrieben ist, da Lanfrank noch Abt im Stephanskloster zu Caen war, also vor 1070. Dies stimmt zu den innern und äußeren Zeugnissen für die *Entstehung der Schrift*. Die letzten im Traktat, so wie er in der Hs vorliegt, erwähnten Ereignisse sind die römische Synode von 1060, der Tod des Papstes Nikolaus II. (1061) und des Kardinals Humbert von Silva Candida (1061)[11]. Lanfrank selbst bezeugt in dem bereits von L. d'Achéry angeführten, aber anscheinend wieder in Vergessenheit geratenen Brief an Alexander II., daß er die Schrift als Abt des Klosters in Caen verfaßt habe[12]. Das Gleiche sagt Bernold von Konstanz in der 1088 verfaßten Schrift De Beringerii haeresiarchae damnatione multiplici[13]. Lanfrank wurde Abt zu Caen im Jahre 1063/64. De corpore et sanguine domini ist zwischen 1063 und 1070 entstanden. Da das Interesse für diese Frage durch die römische Synode 1060 und durch die erste Schrift Berengars gegen Humbert und Lanfrank, die im Zusammenhang mit der römischen Synode steht, in den ersten Jahren nach dem Streit besonders lebhaft war, so werden wir die Schrift eher in die Mitte als gegen das Ende des Jahrzehntes verlegen[14].

---

[11] Cod. Pal. 482 f. 45^{v} (PL 150, 413): Porro quid de hac re tempore Nicholai gestum sit, breviter supra reseravi; f. 43^{v} (l. c. 409) Humbertum virum fuisse religiosum ... testantur omnes qui vel propria experientia eum noverunt.

[12] D'Achéry, Lanfranci opera, ep. 3, 303: Epistolam quam Berengario schismatico, dum adhuc Cadomensi coenobio praeessem, transmisi, paternitati vestrae, sicut praecepistis, transmittere curavi. Der Brief ist aus dem Jahre 1071. Migne hat nur den Anfang gedruckt, verweist dann auf die Briefe Alexanders, wo der Brief aber fehlt.

[13] PL 148, 1458: Nec necessarium nobis videbatur, ut singulares Beringerii naenias enumeraremus et enumeratas singulariter anullaremus, praesertim cum eruditissimi doctores Lanfrancus, inquam, et Christianus ⟨i. e. Guitmundus de Aversa⟩, ambo religione et eruditione christianissimi, non multo post episcopi, de his enucleatissime scripserint. — Das Werk Bernolds ist jüngst vollständig aufgefunden und veröffentlicht von H. Weisweiler, Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar: De veritate corporis et sanguinis domini: Schol 12 (1937) 58—93. Der Text bei W. hat hier keine Abweichungen von dem Druck bei Migne. Über den Namen Christianus für Guitmundus vgl. die Konjekturen von Chifflet (a. a. O. 1452).

[14] Für das Jahr, da Lanfrank Abt wurde, haben wir folgende Angaben: Nach der Vita Lanfranci des Milo Crispinus (PL 150,

Es muß hier die Frage nach der doppelten *Redaktion* bzw. nach der *Echtheit eines Einschubs* bei Carré-D'Achéry-Migne berührt werden. Wenn es zwei von Lanfrank besorgte Ausgaben von De corpore et sanguine domini gibt, dann enthält unsere Hs sicher die erste zu Caen entstandene. Ein Vergleich zeigte nun, daß sie in allem Wesentlichen, ausgenommen eine Stelle über die römische Synode von 1079, mit dem Druck bei D'Achéry-Migne übereinstimmt. Der Abschnitt (PL 150, 411): Ad haec Gregorii septimi tempora ‹nicht tempore› bis Cum autem sub Nicolao venisses Romam fehlt. Der letzte Satz heißt in der Hs mit leichter Änderung: Cum venisses Romam fretus iis ... postulasti Nicholaum. Woher stammt dieser Einschub? Ist er eine Fälschung Carré's, wie D'Achéry anfänglich vermutete? Bis jetzt ist keine Hs mit dem Zusatz nachgewiesen, was allerdings nicht viel besagt, da niemand eine systematische Untersuchung der noch vorhandenen Hss vorgenommen hat[15]. Größere Bedeutung hat ein anderes Moment. In dem aus dem 12. Jahrhundert stammenden Katalog von Bec (heute Avranches Cod. 159) finden wir nur eine Hs mit dem Traktat, der hier fast genau denselben Titel hat, wie bei Carré: Liber Lanfranci archiepiscopi Can-

38) hat er selbst noch drei Jahre an Kloster und Kirche in Bec gebaut; nach dem Chronicon Beccense (a. a. O. 646) war die Kirche 1073 nach fünfzehnjähriger Bauzeit vollendet. Man käme also auf das Jahr 1058 als erstes Jahr des Kirchenbaues. Wenn Kirche und Kloster gleichzeitig begonnen wurden, wäre L. etwa 1061 nach Caen gekommen. Dagegen müßte L. nach demselben Chronicon (a. a. O. 645) erst nach Vollendung des Klosterbaus von St. Stephan, den Nikolaus II. Herzog Wilhelm als Buße auferlegt hatte (c. 1063), nach Caen gekommen sein. Hierzu stimmt die Nachricht (a. a. O. 646 f.), daß Anselm, sein Nachfolger im Priorat von Bec, 15 Jahre vor dem Tode Abt Herluins (1178) sein Amt angetreten habe, also 1163.

[15] In der Pariser Nationalbibl. finden sich wenigstens 4 Hss mit De corpore et sanguine domini: 1690 (s. 13), 1858 (s. 13), 2473 (s. 13), 2876 (s. 12). Die erste und vierte haben die Bezeichnung: Lanfranci archiepiscopi Cantuariensis epistola ad (adversus) Berengarium. In der Vaticana sind die schon genannten Cod. Pal. 482 und Cod. Regin. 237. Zu beachten ist auch der aus Metz stammende Cod. 292 der Stadtbibl. Bern (s. 11/12), der ff. 61^{r} bis 72^{r} die Schrift unter dem Titel hat: Altercatio domni Lanfranci contra Berengerium de corpore et sanguine domini. Ihr folgt f. 72^{r-v}: Epistola Humberti ad Eusebium. Humbertus Eusebio pro absente domino nostro papa et venerabili apostolico consultationi tue breviter respondeo ... et cupiam te in visceribus Jesu Christi in saec. saeculorum. Amen. Er handelt über die gleiche Frage gegen Berengar und Eusebius (Bruno) von Angers (1047 bis 1080). Der Brief ist von K. Franck (N. Arch. 7, 614 f.) nach dieser Hs veröffentlicht.

tuariensis de corpore et sanguine domini contra Berengarium Turonensem[16]. Nun sagt Carré einerseits, er habe den Traktat nach einer Hs von Bec veröffentlicht, D'Achéry anderseits, der Zusatz finde sich nicht in der von ihm eingesehenen Hs von Bec[17]. Handelte es sich um die gleiche Hs, so wäre die Frage entschieden. Das aber läßt sich leider nicht mit Sicherheit feststellen. Wir müssen uns also mit der Gegenüberstellung der Gründe begnügen. Gegen die Annahme, daß Carré der Fälscher war, spricht Folgendes: Der Einleitung zufolge scheint er nicht gerade ein in der Geschichte sehr erfahrener Mann gewesen zu sein. Berengar ist ihm nur ein „gewisser Häretiker". Sollte Carré überhaupt von der römischen Synode Kenntnis gehabt haben? Zweitens setzt der Einschub nicht nur die Kenntnis der Abschwörung Berengars, sondern auch eines Berichtes über die römische Synode voraus. Die uns erhaltenen Berichte bei Labbé und Hardouin stammen von Thomas Walden, der sich seinerseits auf Decretalia pontificum beruft, und vom Abt Hugo von Flavigny[18]. Vergleicht man nun die einleitenden und abschließenden Bemerkungen in De corpore et sanguine Christi mit den entsprechenden Worten bei Thomas und Hugo, so ergibt sich klar eine Abhängigkeit von diesen beiden oder richtiger von deren Vorlage. Ich stelle die Sätze zum Vergleich nebeneinander.

Thomas Waldus, De sacramentis t. 2 c. 43. Tunc dominus papa *praecepit Berengario ex auctoritate Dei* omnipotentis *et sanctorum apostolorum Petri et Pauli, ut de corpore et sanguine domini* nunquam *ulterius cum aliquo disputaret* vel docere aliquem *praesumeret excepta causa reducendi ad hanc fidem eos, qui per* eius *doctrinam ab ea recesserant.*	De corpore et sanguine domini (PL 150, 411). Postea *praecepit* idem pontifex tibi *Berengario ex auctoritate Dei et sanctorum apostolorum Petri et Pauli, ut de corpore et sanguine domini ulterius cum aliquo disputare* non *praesumeres, excepta causa reducendi ad hanc fidem eos, qui per* tuam *doctrinam ab ea recesserant.*
Hugonis Flaviniacensis Chronicon l. 2 (PL 154, 316 f.). Omnibus igitur *in ecclesia Salvatoris* congregatis *habitus* est *sermo de corpore et sanguine domini nostri Jesu Christi* multis	De corpore et sanguine domini (PL 150, 411). Ad haec Gregorii septimi tempora, cum *in templo Salvatoris de his sermo haberetur,* quorundam tui similium stipatus

[16] Vgl. PL 150, 774. Dem Inhalt nach muß der Katalog in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts geschrieben sein.

[17] PL 150, 411, 15.

[18] Vgl. J. Hardouini, Acta Conciliorum VI 1, Paris 1714, 1584 f. und für den vollständigen Text von Hugos Chronicon MGh Scr. 8, 443 und PL 154, 316.

haec, nonnullis illa prius sentientibus ... Nempe sancti *spiritus* ignis ... caliginem vertit in lucem. Denique Berengarius huius *erroris magister*, post longo tempore dogmatizatam impietatem errasse se coram concilio frequenti confessus *veniamque* postulans et orans ex *apostolica clementia* meruit *iuravitque* sicut in *consequentibus* continetur.

agmine, erroris *magister perseverabas*. Tum coelestis patris *spiritu* in animum instillante reversus speratam veniam *apostolica miseratione* consecutus es *iurans* et ea. *quae sequuntur*.

Der Verfasser des Zusatzes mußte also einen sehr alten Bericht über die Synode vor sich haben, den er unter leichten Änderungen in die fertige Schrift einschob. Hatte Carré ein Interesse daran? Bei Lanfrank oder einem Zeitgenossen würde man einen solchen Einschub eher verstehen. Anderseits ist das Streben nach historischer Wahrheit bei Carré nicht übermäßig groß, so daß wir ihm einen solchen Einschub wohl zutrauen dürfen. Man hat ihm gesagt — und mit Recht —, das Werk sei schon von Erasmus oder einem anderen veröffentlicht. Anstatt nachzuforschen zieht er es vor, jene, die solches behaupten, der Lüge zu zeihen, damit ihm nur ja der Ruhm der Erstveröffentlichung bleibe[19]. Ferner lassen die Änderungen: ‚dominus papa' in ‚idem pontifex', ‚ecclesia' in ‚templum' und das ‚tui similium stipatus agmine' an einen humanistischen Bearbeiter denken, wenngleich so etwas auch zu Zeiten Lanfranks, bei dem jedenfalls pontifex häufiger vorkommt, möglich wäre. Endlich muß man gestehen, daß der ganze Zusatz schlecht in den Zusammenhang paßt. Berengar, der sich bekehrt hat, wird nach wie vor im ganzen Traktat als Häretiker behandelt. Ein Nachtrag zu Ende der Schrift wäre verständlich, ein solcher Einschub dagegen erregt starke Bedenken. Ich halte es daher für wahrscheinlicher, daß er unecht ist und daß, falls nicht ältere Hss nachgewiesen werden, Carré für die Fälschung verantwortlich ist.

Eine zweite Frage betreffs Lanfrank wird durch die Überschrift des Traktates in unserer Hs angeregt. *War Lanfrank Langobarde* im eigentlichen Sinn oder Römer, d. h. Italiener? Während Milo Crispinus[20], der Verfasser der ältesten Vita Lanfranci (nach 1100), von ihm nur sagt ‚Italia ortus', nennt ihn die in ihrer Vorlage wenigstens vor 1070 entstandene Überschrift einen Langobarden: Scriptum Lanfranci viri religiosi Longobardi. Dies Zeugnis gewinnt dadurch an

[19] Vgl. den einleitenden Brief an G. Ratus in PL 150, 407.
[20] PL 150, 29.

Gewicht, daß es in naher Beziehung zu einem Schüler Lanfranks, dem Kanoniker Theodericus steht, der natürlicherweise für die Herkunft seines Lehrers interessiert war. Es wird bestätigt durch Gervasius von Canterbury[21], der von 1163 bis zu seinem Tode c. 1210 Mönch von Christ Church, also der Kathedrale Lanfranks war. Gervasius gibt auch die Namen der Eltern Haribald und Roza, also wiederum langobardische Namen. Daß aber im 11. Jahrhundert der Unterschied zwischen Langobardus und Romanus in der Lombardei noch durchaus im Bewußtsein des Volkes lebte, beweist der nach der Vaterstadt Lanfranks benannte Liber Papiensis[22], der zu dessen Lebzeiten verfaßt wurde. Ja, in den einem Lanfrank, der wenigstens einmal unser Lanfrank ist, da er archiepiscopus Lanfrancus genannt wird, zugeschriebenen Rechtsfällen handelt es sich ausgesprochen um Fragen des Langobardischen Rechtes, in denen zwischen langobardischen und römischen Rechtssubjekten unterschieden wird[23]. Wenn nach Milo[24] Lanfranks Vater Magistratsherr in Pavia war, so beweist dies nichts gegen die langobardische Abstammung; denn in den Städten, zumal der früheren Königstadt Pavia, wohnten nicht nur Römer, sondern auch viele Langobarden[25]. So war Lanfrank zweifellos aus langobardischem Geschlecht[26]. Die Tatsache, daß drei so

[21] Actus Pontificum: Rer. Brit. Scr., Gervasii Cantuariensis opera II, 363 sq.: Lanfrancus, erat natione Lumbardus, natus in urbe Papiensis civibus egregiis et honesta condicione; pater ipsius Haribaldus, mater Roza vocabatur. — Der Name Rosa ist in der Zusammensetzung Rosamunde bekannt.

[22] MGh Leges 4, 290—585. Aus vielen Beispielen sei nur die Expositio zur Lex 86 (87) Liutprands angeführt (445): Si quis Romanus Longobardi servo absque notitia domini aliquid mutuo dederit ... debet dominus illud persolvere ... Item si Longobardus Romani servo sine domini notitia mutuo dederit, quandoquidem unusquisque secundum suam legem satisfactionem accipit et Longobardorum lex absque domini notitia cum alterius pertinente convenire prohibet, nichil inde solvendum est. Das Langobardische Recht war damals noch durchaus Personalrecht und setzte deshalb die Kenntnis der Nationalität der Rechtssubiekte voraus.

[23] Vgl. Liber Papiensis Widonis 6, a. a. O. 566; Lib. Grimoaldi 6, a. a. O. 402; Lib. Liutbrandi 3, a. a. O. 404.

[24] PL 150, 29: Nam ut fertur pater eius de ordine illorum, qui iura et leges civitatis asservabant, fuit.

[25] Vgl. F. C. von Savigny, Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter I, Heidelberg 1834, 413 f.

[26] Daß auch im Gallien jener Zeit ähnliche Unterschiede in der Bevölkerung noch lebhaft empfunden wurden, beweist gerade Lanfranks De corpore et sanguine domini. Dort bezeichnet Berengar seinen Gegner, den Kardinal Humbert von Silva Candida, immer wieder in wegwerfendem Ton als „iste Burgundus", so daß Lanfrank ihm bemerkt (PL 150, 410): Qui si etiam Burgundus esset

hervorragende Gelehrte wie Lanfrank, Anselm und Thomas von Aquin langobardischer Abstammung waren, zeigt aufs neue, welch lebendige Kräfte durch die von Gregor dem Großen so gefürchteten Langobarden in das Geistesleben des Mittelalters eingeführt wurden.

Die Aufschrift des Traktats in der Paderborner Hs führt uns endlich zu noch sehr wenig beachteten *Kulturbeziehungen zwischen der Normandie und dem Sachsenland jener Zeit*[27]. Der Paderborner Kanoniker Dietrich war Schüler Lanfranks und er ist es gewesen, der die Abfassung des Traktats gegen Berengar mitveranlaßt hat. Seit D'Achéry[28] war bekannt, daß Lanfrank eine stattliche Anzahl von Schülern um sich gesammelt hatte; aber kein Deutscher war unter ihnen. Dietrich ist der erste und er ist zudem, wie wir noch sehen werden, selbst schöpferisch tätig. War Dietrich in Bec vor 1063 oder in Caen zwischen 1063 und 1070 Schüler Lanfranks? Meines Wissens steht es nicht positiv fest, daß der Abt von St. Stephan noch die Lehrtätigkeit ausübte. Die mannigfachen Obliegenheiten des Abtes in einem neu errichteten Kloster sprechen eher dagegen. Es wäre daher möglich, daß Dietrich schon in Bec die Klosterschule besuchte und dort nach der römischen Synode von 1060 und nach Erscheinen der Schrift Berengars seinen Lehrer zur Abfassung einer Entgegnung anregte. Anderseits spricht

— nach Lanfrank war er eher Lothringer —, insipienter tamen arrogantia tua nomen suae gentis pro infamia sibi ascriberet, cum spiritus domini ubi vult spiret et quem vult aspiret et domini sit terra et universi qui habitant in ea et princeps apostolorum dicat: In veritate comperi quoniam non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente qui timet eum et operatur iustitiam acceptus est illi.

[27] Wie ich nachträglich aus einer Bemerkung A. Haucks in seiner Kirchengeschichte Deutschlands (III 966) ersehe, ist aber schon der Spürsinn des großen Quellenkritikers Scheffer-Boichorst auf sie aufmerksam geworden. Hauck verweist auf Scheffer-Boichorsts berühmte Rekonstruktion der Annales Patherbrunnenses 1870, 70. Sch.-B. handelt nicht nur von der Paderborner Domschule zur Zeit Meinwerks und Immads, sondern auch von unserer Hs (70). Er kennt sie jedoch nicht aus persönlicher Einsicht, sondern durch J. Evelt, Zur Geschichte des Studien- und Unterrichtswesens in der deutschen und französischen Kirche des elften Jahrhunderts (Programm des Paderborner Seminars 1857). Evelt aber verweist auf Aufzeichnungen Ferdinands von Fürstenberg (1667 bis 1683 Bischof von Paderborn), der sie zu Rom in der Palatina gesehen hat.

[28] Observationes zur Vita Lanfranci (PL 150, 26. 89). Ob für alle dort angeführten Schüler sich der Beweis erbringen läßt, kann ich nicht sagen. Bei manchen wie Guitmund von Aversa und Ivo von Chartres besteht kein Zweifel.

die Überschrift in der Paderborner Hs, die sonst nirgendwo gefunden wird, wohl mehr dafür, daß Dietrich selbst den Traktat von Caen mitgebracht hat.

Wie aber kam der Sachse nach dem fernen Caen? Wir können darüber nur eine Vermutung aufstellen, die auf einer anderen Beziehung zwischen Normandie und Sachsen beruht. Erzbischof Maurilius von Rouen (1055—1067), der 1060 den jungen Anselm zum Eintritt in das Kloster Bec bestimmt hat[29], war zwar in Reims geboren, stammte aber, falls die Stelle bei Ordericus Vitalis[30] nicht verderbt ist, aus einem Mainzer Geschlecht. In jüngeren Jahren hatte er in Lüttich die Artes studiert und war dann mehrere Jahre hindurch Domscholaster im sächsischen Halberstadt[31], ein neues Zeichen für das Blühen der deutschen Kathedralschulen im 11. Jahrhundert[32]. Im nicht zu fernen Paderborn hatte der wackere Meinwerk (1009—1036), der selbst kein Gelehrter war, die Domschule eingerichtet. Dessen Neffe und zweiter Nachfolger, Bischof Immad (1051—1076), wohl selbst früher Domscholaster, begünstigte dieselbe außerordentlich[33]. So ist es leicht möglich, daß Dietrich durch Immad und die Vermittlung des Maurilius zu Lanfrank kam.

Hiermit sind wir bei Dietrich und seinem eigenen Werke angelangt. Was wir bisher von seiner *Person* erfahren konnten, beruht einzig auf den Überschriften des Traktates Lanfranks und des eigenen Werkes. Er war Schüler Lanfranks, veranlaßte die Abfassung von De corpore et sanguine domini, war später Kanoniker am Dom zu Paderborn. Ob er Domscholaster war, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Seiner Ausbildung nach ist dies sehr wahrscheinlich. Zudem widmet er seine Erklärung des

---

[29] Eadmer, Vita S. Anselmi l. 1 c. 1 (PL 158, 54).

[30] Die fast gleichzeitige Grabschrift sagt: Hunc Remis genuit. Ord. Vitalis, Hist. Eccles. l. 4 c. 2 (PL 188, 308). An anderer Stelle (l. 5 c. 11; a. a. O. 405) heißt es: Hic genere Maguntinus.

[31] So Mabillon, Vita beati Maurilii: ASS Bened VI 2, Paris 1701, 223 nach den Gesta archiepiscoporum Rotomagensium. Vgl. diese PL 147, 278.

[32] Vgl. darüber A. Hauck, Kirchengeschichte III 937, der mir jedoch die Bedeutung dieser in erster Linie für die Heranbildung des Klerus bestimmten Anstalten zu unterschätzen scheint. War der Klerus gebildet, so mußte dies notwendig auf das Volk langsam ausstrahlen. Zumal in den allmählich aufblühenden Städten wird sich der Einfluß der steigenden Bildung geltend gemacht haben.

[33] Vita Meinwerci episcopi: MGh Scr. 11, 140.

Vater Unser dem Andenken Immads († 1076)[34], des Schülers und später eifrigen Förderers der Domschule[35].

Wenden wir uns dem *Werke Dietrichs* zu, so begegnen wir einer höchst auffallenden Tatsache. Die zwei einzigen bisher bekannten Hss stammen aus den weit von einander entfernten Paderborn und Klosterneuburg. B. Pez[36] hat den bei Migne[37] abgedruckten Traktat nach einer Hs veröffentlicht, die noch heute im Besitz des Stiftes Klosterneuburg bei Wien ist.

Dank dem sorgfältigen Katalog von B. Černik[38] kann ich ohne persönliche Einsichtnahme Näheres über die Hs sagen. Cod. 253 [membr. ff. 163; 28,2×18,5 cm; saec. 12 ex.] enthält nach dem Kommentar Ruperts von Deutz zu Numeri, Deuteronomium, Josue, Richter, Ruth auf ff. 137r—159r Lanfranks De corpore et sanguine domini: Lanfrancus misericordia Dei catholicus ... sanguis quem potamus ohne irgend eine Überschrift[39], darauf ff. 159r—163v unseren Traktat mit ganz der gleichen Überschrift, mit gleichem Incipit und Explicit. Ein Albertus Saxo, custos librorum et dominarum, der sich schon durch das Niwenburga als Niederdeutschen verrät, hat im 13. Jahrhundert hier wie in manchen andern Hss den Eigentumsvermerk eingetragen. Wie ein Vergleich des auf dieser Hs beruhenden Druckes mit Cod. Pal. 482 ergab, stehen sich beide Hss außerordentlich nahe. Einigemale steht in Cod. Pal. igitur für ergo, deren Abkürzungen sehr leicht zu verwechseln sind, dreimal ii (iis) für hi (his), außerdem c. 1 institutione für instruc-

[34] Scriptum ... quod ob memoriam et honorem Immadi venerabilis episcopi ... edidit.

[35] Vita Meinwerci (MGh Scr. 11, 140): Claruit hoc ⟨studium⟩ sub ipsius ⟨Meinwerci⟩ sororio Imado episcopo, sub quo in Patherbrunnensi ecclesia publica floruerunt studia, quando ibi musici fuerunt et dialectici, enituerunt rhetorici clarique grammatici; quando magistri artium exercebant trivium, quibus omne studium erat circa quadrivium; ubi mathematici claruerunt et astronomici, habebantur phisici atque geometrici; viguit Oratius magnus et Virgilius, Crispus atque Salustius et Urbanus Statius, ludusque fuit omnibus insudare versibus et dictaminibus iocundisque cantibus. Quorum in scriptura et pictura iugis instantia claret multipliciter hodierna experientia, dum studium nobilium clericorum usu perpenditur utilium librorum. Der Biograph berichtet dann noch von der strengen Zucht, die schon zur Zeit Meinwerks dort herrschte und daß Männer wie Anno von Köln (1056—1075) und Friedrich von Münster (1064—1084) mit Imad dort aufgewachsen seien. Zu beachten ist das Wort ‚publica studia'. Es hatten also auch Laien und Angehörige anderer Diözesen Zutritt. Die Schilderung der Studien wird etwas rhetorisch geschmückt sein.

[36] Thesaurus Anecdotorum II 1, Augustae Vindelicorum 1721, 59—68.

[37] PL 147, 333—340.

[38] Catalogus codicum manuscriptorum qui in Bibliotheca Canonicorum Regularium S. Augustini Claustroneoburgi asservantur I, Vindobonae 1922, 250—252.

[39] Der gleiche Traktat findet sich unvollständig im Cod. 218 (s. 12) ff. 142r—144v derselben Bibliothek.

tione, non omnia *est* convertibiliter für das unrichtige non o. *esse* c., was vielleicht nur eine Konjektur des Herausgebers ist; c. 2 in *ea* contemplantes für das unrichtige in *eo* c.; c. 4 sanctis erunt für sanctis, Jhe fälschlich für Johannes; c. 5 et septimam für septimam, in verbis suis für in v. sacris, substantie eius für s., si enim carnalem für das falsche sicut enim c.; c. 6 quoniam qui für qui. Es wird daher höchstens das eine oder andere Zwischenglied zwischen Cod. pal. und Klosterneuburg anzunehmen sein; möglich ist auch, daß beide unmittelbar vom gleichen Exemplar abhängen. Interessant wäre auch der Vergleich des Textes bei Lanfrank, der in beiden Hss unmittelbar vorhergeht, nur daß in Klosterneuburg der Paderborner Titel fehlt. Wie ist diese große Ähnlichkeit bei so weitem örtlichen Abstand zu erklären? Eine Konjektur dürfte nicht zu gewagt sein. Altmann von Passau (1065—1092), der Gründer des nahen Göttweig bei Krems (1083), war Westfale und nicht nur das, er war viele Jahre hindurch Domscholastiker in Paderborn[40]. 1079, also wohl kurz nach Abfassung des Traktates, weilte Altmann im Exil von seinem Bischofsitze in der Heimat[41]. Von dort konnte er die beiden Schriften, die ihn gewiß interessierten, mit sich nach der Ostmark nehmen. Er schenkte sie mit vielem anderen seiner Lieblingsstiftung Göttweig. Als dann 1106 (1126) Klosterneuburg gegründet wurde, das alsbald eine reiche Bibliothek besaß, kam eine Abschrift nach dem Chorherrenstift. Diese Konjektur dürfte der Wahrscheinlichkeit nicht entbehren, wenngleich der Zufall beim Wandern von Hss nicht selten alle Vermutungen zu schanden macht.

Dazu kommt jetzt noch *Cod. lat. Monacensis 5848,* der aus dem Kloster *Ebersberg* stammt [chart. ff. 325, 31×21 cm (2 col.) saec. 15]. Er enthält nach dem Liber de causis, der Meßerklärung Innozenz' III., des Enchiridion und anderer Schriften Augustins, nach dem hier anonymen De laude caritatis des Adelherus ad Nonsvindam reclusam (PL 134, 915—938; Pez II 2, 19—50) ff. 319r—323r: Scriptum Theoderici Paderbrunnensis canonici de oracione dominica mit dem gewöhnlichen Incipit und Explicit, doch ohne die längere Aufschrift. Eine Prüfung ergab, daß der Text in den charakteristischen Varianten bis auf eine oder zwei unbedeutende mit dem Cod. Palatinus übereinstimmt. Dies und die Zusammensetzung der Hs läßt vermuten, daß er fast unmittelbar von einer alten Vorlage stammt.

Die Prüfung des *Inhaltes* führte zu einem überraschenden

[40] Vita Altmanni MGh Scr. 12, 229: In hac igitur Westfalia Altmannus claris parentibus editus, divinis et saecularibus litteris adprime eruditus apud Paderbrunnen canonicus fuit, in quo loco multis annis scolas rexit, deinde Aquisgrani canonicis praepositus praefuit (vor 1056). Wenn die Nachricht in der Vita Adalberonis episcopi Wirceburgensis (MGh Scr. 12, 130) richtig wäre, so hätten Gebhard von Salzburg, Adalbero und Altmann vor 1045 zusammen in Paris studiert. Mit Recht verwirft aber der Herausgeber W. Wattenbach diese Nachricht des 100 Jahre später schreibenden und auch sonst recht unzuverlässigen Lambacher Biographen. Paris spielte damals noch keine Rolle. W. möchte für Paris Paderborn einsetzen, wo die Schule Meinwerks und Immads blühte. Die Anekdote, die an einer Quelle sich abspielte, würde zu Paderborn, dem Ort der Paderquellen, gut passen.

[41] A. a. O. 12, 232.

Ergebnis. Hier weht Geist echter Scholastik. Es ist der Geist Anselms, mit dem der Verfasser vielleicht in Bec persönlich bekannt wurde. Daß sich in dieser unscheinbaren Vater-Unser-Erklärung ein neues theologisches Denken ankündigt, möchte ich kurz nachweisen. Schon B. Pez[42] sagt in seinem Vorwort: Libellus hic quidem perbrevis est, sed nostro iudicio pluribus de hoc argumento recentiorum voluminibus praestat.

Ein Kennzeichen der werdenden Scholastik ist, daß sie die einzelnen Wahrheiten mit einander verknüpft, mit andern Worten, daß sie systembildend wirkt. Dietrich betrachtet das Vater Unser als eine Einheit, deren Teile d. h. die einzelnen Bitten sich logisch aus dem Zielgedanken ergeben. Gott ist unser Vater, er ist der wahrhaft und vollkommen Seiende, von dem alles ausgeht, den alles verherrlicht. Deshalb beten wir: Im Himmel werde geheiligt dein Name. Die Verherrlichung dort oben in der ewigen Gottesschau geschieht durch die Engel und die Seligen, die schon die Banden des Fleisches abgestreift haben. Da wir selbst in unserer Schwachheit und Gebrechlichkeit hier auf Erden nicht Gott vollkommen loben können, so bitten wir, daß die Seligen im Himmel es tun mögen und zugleich, daß doch das Reich des Vaters komme am Ende der Zeiten. Christus hat hier auf Erden in der Kirche ein Reich gestiftet. Aber wenn das Ende kommt, so übergibt er es dem Vater. In diesem Reich ist keine Verfolgung, kein Hunger und Durst, keine Knechtschaft des Fleisches, sondern die Fülle aller Gnade, vollkommenste Erfüllung des göttlichen Willens. Wir bitten deshalb: Es komme dein Reich, damit dort dein Wille erfüllt werde. Wir bitten aber auch, daß hier auf Erden Gottes Wille erfüllt werde; denn ohne das können wir in das Reich des Vaters nicht eingehen. Der Wille Gottes ist aber die Heiligung der Kreatur, die in den Seligen bereits die Vollendung erhalten hat, in uns aber nach deren Vorbild erst zu erfüllen ist. Das Fundament aller Gerechtigkeit war in allen Zeitaltern und ist noch heute der Glaube. Deshalb flehen wir: Unser tägliches Brot gib uns heute. Der Glaube war immer das Brot, das stärkte und erhielt von Adam bis Christus und bis auf unsere Tage. Wenn wir aber den Glauben bekennen und durch die Taufe den Sünden gekreuzigt sind, so sind wir Schuldner dem Gesetze der Gnade Christi. Diese Schuld haben wir nur zu oft nicht gezahlt, sondern sie durch unsere Sünden gemehrt. Daher die Bitte: Vergib uns unsere Schuld, denn auch wir wollen

[42] Thesaurus II 1, IV.

unseren Schuldnern verzeihen. Doch der Feind ruht nicht: Er verführt uns zu neuen Sünden, täuscht uns in unserer Unwissenheit über die Gefahr unseres Zustandes, oder wenn wir die Buße auf uns genommen haben, dann sucht er uns aufs neue in die Schuld zu verstricken. Daher: Führe uns nicht in Versuchung und befreie uns vom Übel. Satan soll uns nicht zum Gefallen an der Sünde verführen. Unser Herzog und Retter Jesus Christus, so flehen wir, möge uns von allem Wohlgefallen an eigener und fremder Sünde befreien. Amen. Durch dich, der du die Wahrheit selbst bist, möge das, worum wir flehen, Wahrheit und Wirklichkeit werden.

Es ist die Erklärung ein einheitlich aufgebautes und in ihren Teilen streng logisch verknüpftes Ganze: die Bitte um Erfüllung des großen Weltzieles und um Gewährung der Mittel, die zu dessen Erreichung notwendig sind. Die Einheit tritt um so stärker hervor, da Dietrich auf alles Nebensächliche, alle sonst möglichen Erklärungen verzichtet und nur die Darstellung des einen Grundgedankens verfolgt. Ähnlich wie Anselm stört er den Fortgang der Gedanken nicht durch Anhäufung von Vätertexten. Wenn man von einem Boethiustext absieht, findet sich kein einziger, wenngleich der Verfasser in Augustinischen Gedanken lebt und vor allem seine Vertrautheit mit den Paulusbriefen überall erkennen läßt.

Das Gleichgewicht zwischen auctoritas und ratio wird mit Recht besonders von Grabmann als Kennzeichen der theologischen Scholastik angeführt. Dietrich beginnt: Patrem misericordiae nostrum esse patrem cum rationibus tum auctoritatibus utrisque sancte ac reverenter suscipiendis evidentissime comprobatur. Die auctoritas ist für Dietrich der hl. Paulus, den er nicht nur anführt, sondern ausdeutet. Einige Beispiele für die ratio. Gott ist unser Vater; denn wir sind seine Söhne; dies letzte wird durch reiche Schrifttexte bewiesen. Gott ist unser Vater; denn wir sind sein Besitz, das Geschöpf seiner Hände. Er unser Vater, ist der Allmächtige; denn er ist. Der da ist, ist aber Gott. Das Sein, das allen Geschöpfen zukommt, ist Gott in ganz besonderer Weise zu eigen; es wird ihm „per excellentiam" zugeeignet, wie auch die Prädikate der ‚Herr', der ‚Gerechte'. Das Sein Gottes ist ein einziges, völlig einfaches: ante omne esse, condens omne esse, gubernans omne esse. Hier findet sich schon das Axiom, das im folgenden Jahrhundert im Streit um Gilbert Porreta eine große Rolle spielte: Quidquid in Deo est, Deus est und Deus est in-

effabiliter quidquid in eo est. Anders in den Kreaturen: Nicht alles, was in der Wesenheit des Menschen ist, ist Mensch. Und auf Grund des Boethianischen Axioms: Nulla res est id quod est zeigt er, daß der Mensch nicht alles ist, was in seiner Wesenheit sich findet. Der Mensch ist nicht seine Seele und die Seele ist nicht der Mensch. Ein anderer theologischer Grundgedanke wird klar ausgesprochen und erörtert. Das erste Fundament für den Glauben ist die Erkenntnis, daß Gott ist. Ohne diese sichere Erkenntnis wäre aller Glaube nichtig. Die Unmöglichkeit jedes Traditionalismus ist damit ausgesprochen. Auch die unmittelbare Gottesschau der Seelen im Jenseits schon vor der Auferstehung des Leibes wird klar gelehrt, und dem menschlichen Verständnis näher gebracht.

Ein anderer Wesenszug der scholastischen, zumal der frühscholastischen Theologie ist die Selbständigkeit des Denkens, die nach mehrhundertjährigem Aufnehmen der Wahrheiten, wieder ihre Flügel erhebt. Um seinen theologischen Spekulationen und seinem systematischen Bedürfnis freieren Spielraum zu gewähren, liest er: Pater noster qui es. In coelis sanctificetur nomen tuum. Bei seiner Erklärung der Brotbitte ist er sich bewußt, von der gewöhnlichen Auslegung abzuweichen. Man meint, Anselm zu hören: Confido enim eundem spiritum, qui divisit aliis pro sua voluntate, et mihi quoque prout vult divisisse ... Et quid mirum Dei sapientiam multas divitias in verbis suis recondidisse, qui in uno grano multa de se procreandi naturam et virtutem reposuit? ... Et qui omne seminarium fecundat benedictione sua, cur semen verbi sui in unius intellectus stringeret penuria. Der Wahrheitsdurstige braucht nicht zu verzweifeln. Das Wort Gottes ist so reich, daß auch für ihn noch etwas Neues zu erkennen übrig bleibt. Das Fides quaerens intellectum kündigt sich auch vernehmbar an. Es dürfte also nicht zu gewagt erscheinen, daß wir Dietrich, der Lanfrank zur Verteidigung der wahren Gegenwart Christi im Sakrament und zur Erklärung des Dogmas anspornte und der selbst einen zwar wenig umfangreichen, aber gehaltvollen Beitrag zur tieferen Erfassung theologischer Wahrheiten lieferte, zu den ersten Wegebereitern der Scholastik in deutschen Landen rechnen.

Eine Kleinigkeit verdient noch Beachtung. Wie im Heliand, wie noch bei Hugo von St. Viktor, so werden auch bei Dietrich jene Gedanken der Schrift hervorgehoben, die dem *germanisch-ritterlichen Empfinden* am meisten entsprechen. Es ist der Reichsgedanke und das innerste Bewußt-

sein vom Kampf dieses Lebens. Der Himmel ist die Vollendung des Reiches Gottes, die hohe Burg, der Palast, in dessen Thronsaal die Engel und Heiligen vor dem Antlitz des Königs stehen. Hier auf Erden ist die Kirche das Reich, das mitten im Kampfe steht. Christus ist Herzog und Führer, die Guten stehen im Feldlager und üben treue Waffengefolgschaft. Ihre Rüstung ist Reinheit und Glaube. Die Gnade ist das Handgeld künftiger Herrlichkeit. Satan ist der Feind, der in das Reich einfällt, es bekämpft, der oft siegt, der raubt, was wir in die Scheuer eingebracht haben, und unsere Äcker verwüstet. Gegen ihn können wir nichts ohne die Hülfe unseres Führers und Erretters Jesus Christus. Man sieht hieraus, wie harmonisch sich schon in dieser Frühzeit christliche und heimische Gedanken mit einander verbunden haben.

III. Auffindung der Gebeine Trierer Martyrer; der Paderborner Domschatz im 11. Jahrhundert.

In eine ganz andere Welt führt der dritte Teil unserer Paderborner Hs. Es ist das weite Gebiet der Verehrung der Heiligen und ihrer sterblichen Überreste, das im deutschen Mittelalter so manch herrliche Blüte trieb, freilich auch mehr als einmal allzu üppig wuchernden Wuchs. Die tiefe Ehrfurcht vor allem Großen, zumal dem innig mit Gott verbundenen Großen, spricht aus ihr und zugleich das schlichte, oft kindlich naive Verlangen nach mächtigem Schutz in menschlicher Gefahr und helfender Güte in irdischer Not. Die Reliquien sind die letzte sinnlich greifbare Erinnerung, die uns geblieben ist, und das Werkzeug, durch das der Heilige seine sorgende Hilfe gewährt. Aus dieser Gesinnung erwuchsen der Jubel und die Freude, wenn man durch Auffindung der Leiber der Heiligen oder durch Übertragung ihrer Reliquien an den heimatlichen Ort ein neues Unterpfand ihres Schutzes und ihrer Wohlgesinnung erworben hatte. So sind all die Inventiones und Translationes corporum sanctorum, die in der mittelalterlichen Geschichtsliteratur zahlreich begegnen, lebendig sprudelnde Quellen, aus denen uns reiche Erkenntnis der Frömmigkeit und der geistigen Kultur jener Zeit zufließt.

Der Inhalt des Paderborner Berichtes über die Auffindung der Leiber des hl. Trierer Bischofs Paulinus und der dreizehn Trierer Martyrer, die der Thebäischen Legion angehört haben sollen, ist

seit langem bekannt[43]. Aber einige nicht unwichtige Nebenumstände, die ein Licht werfen auf die innige Verbindung der deutschen Kirchen untereinander, bleiben der Erwähnung wert.

Die Tatsachen sind kurz folgende. Auf Grund einer Notiz in den Martyrerakten der hll. Fuscianus, Gentianus und Victoricus und eines Hymnus auf den hl. Paulinus[44], den man im Kloster Oeren fand — es ist dasselbe Kloster, dessen Urkunden Anlaß zu Papenbroeks Propyleum und damit indirekt zu Mabillons De re diplomatica gaben — beschloß man im Jahre 1072 in der Krypta unter der Trierer Kirche von St. Paulin nachzugraben. Dabei fand man den Sarkophag des hl. Bischofs und rings um ihn herum die Steinsärge von dreizehn anderen Toten. Als man nun auch den Altar, der vor dem Sarkophag des hl. Paulinus stand, entfernte und weitergrub, fand man eine leere Marmortafel und unter ihr eine Bleitafel. Auf dieser war berichtet, wie die dreizehn Martyrer, deren Leiber hier ruhten, zur Zeit des Maximianus unter Rictiovarus den Tod für Christus erlitten hatten, und wie der Leib des hl. Paulinus, dessen Sarkophag an eisernen Ketten aufgehängt war, durch den hl. Bischof Felix aus der phrygischen Verbannung nach Trier zurückgeführt wurde und am 5. Mai hier bestattet wurde. Die Namen der Martyrer, deren Führer der hl. Thyrsus war, hatte man in goldenen Buchstaben an den Wänden der Krypta angebracht. Als nun (im Jahre 882) der Normanneneinfall drohte, nahm man die Namen von den Wänden und vergrub sie, um die Leiber der Heiligen vor Verunehrung zu bewahren. Es folgt die Angabe dieser Namen und die Beschreibung der Lage des zugehörigen Sarkophags. Die Auffindung und die folgenden Wunder hat ein Zeitgenosse in der Historia martyrum Treverensium aufgezeichnet. J. N. Hontheim[45] hat diese Historia zuerst nach einer Hs von St. Maximin veröffentlicht. und kritisch kommentiert; von dort ist sie in die Acta Sanctorum[46] übergegangen und von neuem

[43] Vgl. ASS Oct. t. 2, 330—383.

[44] Es ist interessant, daß das Buch, in dem der Hymnus stand, genannt wird: Liber unus ymnorum vetustissimus Scotice scriptus: MGh Scr. 8, 220. Es war also zu Ende des 11. Jahrhunderts die Eigentümlichkeit der insularen Schrift noch in weiteren Kreisen bekannt. Das Buch selbst muß wohl wenigstens dem 9. Jahrhundert angehören, da um diese Zeit der Gebrauch der insularen Schrift in Deutschland verschwand.

[45] Prodomus historiae Trevirensis I, Augsburg 1757, 111—124.

[46] ASS Oct. t. 2, 373—382. — In der Kontroverse zwischen dem Bollandisten J. Bueus und Hontheim über das Alter der Bleitafel — H. will, daß sie erst später niedergelegt wurde, während Bueus sie als gleichzeitig mit dem Normanneneinfall ansieht — dürfte die größere Wahrscheinlichkeit bei H. liegen. Es heißt auf der Tafel: Quae ⟨sc. vocabula aurea martyrum⟩ devoti qui tunc erant christiani huc transtulerunt. Das setzt doch eine schon vergangene Zeit voraus. Zudem verlautet in dem Bericht über die Wiederauffindung nichts davon, daß man die Inschriften gefunden habe; nur von der Inschrift der Bleitafel ist die Rede. Die einfachste Erklärung scheint mir: Als man den Altar vor dem Haupt des hl. Paulinus setzte, grub man die Tafeln mit den Namen wieder aus und verfaßte den Bericht der Bleitafel, die man dann unter dem neuen Altar vergrub. Allzulange nach dem Normanneneinfall

umfassend erklärt. Die Monumenta Germaniae[47] geben einen Auszug aus Hontheim. Auch zeitgenössische Quellen berichten von dem Ereignis, wobei sie ihre Kenntnis aus einem Trierer Bericht oder aus der Historia schöpfen. So vor allem die Gesta Treverorum[48], Lambert von Hersfeld[49], Sigebert von Gembloux[50].

Was bietet nun unsere Hs Neues? Sie gibt den allerältesten Bericht über die Auffindung der Leiber der Martyrer und einen Brief des Erzbischofs Udo von Trier über das gleiche Ereignis. Bevor ich dies beweise, sei der Inhalt mitgeteilt.

Cod. Pal. lat. 482 ff. 63v—64r.

Rictiovarus Maximiani imperatoris prefectus legionem Thebeam iussu ipsius circumquaque persecutus Treverim propter ipsos IIII Nonas Octobris est ingressus et eadem die occidit ibi ducem eiusdem legionis Tersium cum omnibus illum comitantibus. Sequenti autem die Palmonam ⟨l. Palmatium⟩ Trevirensis civitatis consulem et patricium cum omnibus eiusdem civitatis principibus interfecit. Tercia vero die cedem exercuit in plebe sexus utriusque. Horum autem martyrum corpora innumerabilia in sancti Paulini iacent ecclesia, quorum tredecim et nomina et merita in plumbo inscripta noviter sunt ibi iuxta corpora ipsorum reperta: Palmatius videlicet et Thyrsus, Maxentius, Constantius, Crescentius et Justinus, Leander, Alexander, Sother, Hormista et Papirius, Constans et Jovianus. Dum autem ex cripta, ubi hec iacent sanctorum corpora terra portaretur, os quoddam incaute proiectum sanguinem effudit non modicum et usque in hodiernum diem permanet sanguinolentum.

Nunmehr folgt die Inschrift der Bleitafel, die wörtlich mit dem von Hontheim und den Bollandisten veröffentlichten Text übereinstimmt. Endlich aber wird ff. 64v—65r ein Brief des Erzbischofs Udo von Trier an einen frater B. mitgeteilt, der auf den Fund Bezug hat.

U⟨do⟩ Dei gratia Treverorum archiepiscopus fratri B. dilectionem cum omni bono. Cum propter karitatem tuam tristem eventum tuum etiam nos ipsi graviter feramus, propter eandem tamen, quam ipse dicis causam voluntatem sc. divinam tristicie nostre solacium abnegare non debemus. Modeste ergo ferre debemus quicquid molestie nobis a iusto Deo irrogatur, ne inmoderate dolendo culpam nostram non recognoscere et illius iusticiam accusare videamur. Quod autem nos anime nepotis nostri ⟨l. vestri⟩ recordari obsecras, eciam si ammoniti non fuissemus, illud minime negligeremus. Quod vero de sanctorum inventione queris criptam illam, in qua beati Paulini sepulchrum apparebat, ad meliorandum dirui et in ea fodi permisimus, ubi sub altari uno plumbeam tabulam et in ea litteras invenimus, quarum exemplar tibi transmisimus. Venies autem ad

dürfte dies kaum gewesen sein, da man den Inhalt der Särge noch genau kannte. Vielleicht war die Lage aber auch auf den Wandtafeln gekennzeichnet.

[47] MGh Scr. 8, 220—223.
[48] MGh Scr. 8, 166 f.
[49] a. 1072: MGh Scr. 5, 190.
[50] a. 1071: MGh Scr. 6, 362.

nos quantocius poteris, ubi de omnibus, que volueris, nos plenius alloqui poteris. Vale.

Und nun der *Beweis*, daß das erste Stück der älteste Bericht über die Auffindung ist. Die Historia martyrum[51] erzählt, die Inschrift der Bleitafel sei vorgelesen und dann auf sehr viele Blätter (cartae) übertragen worden. — Der nächstliegende Zweck dieses Abschreibens war jedenfalls, die Tatsache möglichst weiten Kreisen bekannt zu machen. So ist es von vornherein wahrscheinlich, daß einzelne Berichte auch nach auswärts gelangten. Vergleichen wir jetzt Lambert von Hersfeld[52]. Er sagt: De passione eorum ‹sc. martyrum› haec ad nos ab ipsis Trevirensibus scripta perlata sunt. Es ist also ein Bericht über das Martyrium von Trier aus versandt. Lambert fährt fort: Rictiovarus Maximini ... iacent ecclesia. Es ist dies wörtlich der erste Teil unseres Berichtes über das Martyrium. Vorher schon hat er die Namen der dreizehn Martyrer in der Reihenfolge des Berichtes aufgeführt; nur stellt er die Namen von Tyrsus und Palmatius um. Endlich folgt die Erzählung von dem blutenden Knochen, in der er anstatt ‚ubi hec iacent sanctorum corpora' setzt ‚ubi sancti pausabant'. Es ist also unzweifelhaft, daß der erste Teil unseres Berichtes und der versandte Bericht identisch sind. Nach der Historia ist es sehr wahrscheinlich, daß auch die Aufschrift der Bleiplatte versandt wurde. Lambert konnte sie leicht auslassen, da der erste Teil schon alles Wesentliche enthielt. Auch die Zeit der Absendung des Briefes läßt sich ziemlich genau bestimmen. Es wird nur das Wunder des blutüberströmten Knochens erzählt; die späteren fehlen. Dieses aber ereignete sich an einem Samstag, dem 3. März 1072[53]. Bei der allgemeinen Begeisterung, die herrschte, wurde wahrscheinlich der Bericht sehr bald nach diesem Datum versandt. Wenn die Erzählung über das Martyrium auch nicht über den bekannten Inhalt der Tafel und die später entstandene Historia hinausgeht, so zeigt uns die Tatsache der Versendung doch, wie eng die Verbindung unter den verschiedenen Bistümern und Abteien war. Außerdem ist für eine Einzelheit eine neue Quelle Lamberts bestimmt.

Der *Brief des Erzbischofs Udo* (1066—1078) kann nicht als ein allgemeiner Begleitbrief zum Bericht über das Martyrium und die Auffindung angesehen werden; dafür ist er zu individuell gehalten. Er setzt vielmehr die Übersendung

[51] MGh Scr. 8, 222.
[52] Annales: MGh Scr. 5, 190.
[53] Historia: MGh Scr. 8, 223.

des Berichtes und der Inschrift schon voraus — in ea ‹sc. in tabula plumbea› litteras invenimus, quarum exemplar tibi transmisimus —. Er ist aber eine wichtige Bestätigung für den wesentlichen Inhalt der Historia. Udo hat selbst die Erlaubnis zur teilweisen Zerstörung der Krypta und zu den Nachgrabungen gegeben. Die Bleiplatte mit der Inschrift war unter einem Altar vergraben[54].

Es wäre nun interessant, den *Adressaten* und die näheren Umstände des Briefes zu kennen. Hier sind wir aber auf mehr oder minder wahrscheinliche Vermutungen angewiesen. Da der Brief in Paderborn bekannt war, muß der Adressat wohl dort oder doch in nicht allzugroßer Ferne gelebt haben. Bischof Immad, an den man zunächst denken würde, ist ebenso wie jeder andere Bischof ausgeschlossen; der Adressat ist ein frater B. Dieser B. muß in näherer Beziehung zu Udo gestanden haben, da er ihm den Tod seines Neffen mitgeteilt hat und nun einen Trostbrief mit dem Versprechen eines Gedenkens erhält. Außerdem ladet ihn Udo zu sich ein und hat ihm den Bericht über die Martyrer zugesandt. Wenn eine Vermutung gestattet ist, so würde ich Bernhard von Konstanz[55] († 1088), später Mönch in dem mit Paderborn eng verbundenen Korvey, vorschlagen. Bernhard ist Alamanne wie Udo von Nellingen[56]; Bernhard war Lehrer an der Domschule zu Konstanz; Udos Eltern Graf Eberhard und Ita haben im nahen Schaffhausen das Kloster gestiftet[57], in dem später der mit Bernhard eng verbundene Bernold von Konstanz († 1100) eine letzte Ruhestätte fand[58]. Eine Schwierigkeit ist aber vorhanden. Bernhard, der unter Bischof Hettilo (1054—1079) Domscholaster in Hildesheim geworden war, lebte 1072 noch nicht als Mönch in Korvey[59]. Da aber der Brief Udos die Auffindung als Ereignis der jüngsten Vergangenheit voraussetzt, ist er 1072 oder 1073 geschrieben. Möglich bleibt es aber, daß Bernhard Bericht und Brief noch in Hildesheim erhalten hätte und beides später, als er in Korvey lebte, nach Paderborn kam. Wie dem auch sei, Bericht und Brief zeugen da-

[54] Wenn W. Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter[3], Leipzig 1896, glaubt, die Platte sei neu angefertigt, so beruht dies, falls damit das Jahr 1072 gemeint ist, einzig auf der irrigen Erklärung einer Anmerkung von Waitz zu den Gesta Treverorum (MGh Scr. 8, 114 u. 222). Irgendein Grund für die Annahme besteht nicht. Es bleibt nur, wie schon erwähnt, die Frage, ob die Tafel gleich nach dem Normanneneinfall oder später verfaßt wurde.

[55] Über Bernhard vgl. außer dem Artikel im LexThK II 204 Bernold von Konstanz, Chronicon a. 1088: MGh Scr. 5, 448 u. 451 f.; F. Thaner in seiner Einleitung zu Bernhards Liber Canonum contra Heinricum IV: MGh Libelli de Lite I 471 und die Notizen Gretsers bei Migne PL 148, 1059.

[56] Gesta Treverorum: MGh Scr. 8, 183.

[57] A. a. O.

[58] Siehe die Einleitung von D. G. Waitz zum Chronicon: MGh Scr. 5, 386.

[59] Der Brief Adalberts und Bernolds De damnatione scismaticorum (MGh Libelli lite II 26—58) aus dem Jahre 1076 setzt voraus, daß Bernhard noch Weltgeistlicher ist. Erst der Libellus de sacramentis excommunicatorum (a. a. O. 89—94) aus den Jahren 1084—1088 ist an den Mönch Bernhard gerichtet.

für, wie sehr die Heiligen im Mittelpunkt des Interesses standen und wie Auffindung oder Übertragung der Gebeine einfachhin ein Zeitereignis waren.

Von der Sorge um das Heilige und die Heiligen gibt auch die *letzte Seite des Paderborner Teiles der Hs* Zeugnis. Zunächst werden zwei wichtige Paderborner Ereignisse unter der Regierung Bischofs Immads (1051—1076) erzählt[60]. Der Brand Paderborns am 10. April 1058[61], bei welcher Gelegenheit an den Brand im Jahre 1000 unter Bischof Rodhar erinnert wird; ferner die Auffindung und Übertragung der Gebeine Paderborner Bischöfe unter Immad im Jahre 1068[62]. Leider ist hier gerade die Stelle, an der wohl die Namen standen, völlig unleserlich. Die letzte Angabe über die Kosten der Vergoldung mehrerer dem Dom gehöriger Gegenstände lasse ich wegen ihres Interesses im Wortlaut folgen, wenngleich sie bereits von H. Sauerland veröffentlicht wurde[63].

Ad imaginem sancte Marie XI marc. et dimid.
In aureo scrinio[64] sancti Liborii[65] XXIIII marc. auri.
In plenario[66] aureo V marc. auri.
Item in plenario III marcas et quadrantem.

---

[60] Der Bericht ist von H. Sauerland veröffentlicht: HistJb 15 (1894) 57[5].

[61] Vgl. Marianus Scottus, Chronicon a. 1058: MGh Scr. 5, 558; Vita Meinwerci episcopi c. 163: MGh Scr. 11, 141.

[62] Regesta Historiae Westfaliae II, Münster 1854, n. 1109. — Am 22. Juni 1068 wird die Domkirche durch Immad neu geweiht. Um diese Zeit wird auch die Auffindung und Neubestattung der Leiber der Bischöfe stattgefunden haben. Um das Jahr 1075 wird von Immad ein Hof dem Kapitel zurückgegeben (a. a. O. n. 1159): Acta in cripta Paderbornensis monasterii iuxta sepulchrum episcoporum XV Kal. Sept. Das ist wohl sicher die Krypta des Domes. Schon in der Translatio S. Liborii aus dem Ende des 9. Jahrhunderts (MGh Scr. 4, 156) wird der Dom Patherbrunnensis monasterii aecclesia genannt.

[63] An zwei Stellen lese ich anders: Z. 1 et due tercie?] et dimid.; Z. 2 XXIII] XXIIII. Der Nachtrag Z. 5 Item ... ist von *gleicher* Hand.

[64] Es ist dies ein altes Zeugnis für den Gebrauch von scrinium als Reliquienschrein. Nach J. Braun (Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung, Freiburg 1940, 34) begegnet das Wort in dieser Bedeutung zuerst im 10. Jahrhundert. In der früher erwähnten Historia martyrum Trevirensium (MGh Scr. 8, 222) kommt es vor in der Übergangsform von weltlichem Schrein, der zum Reliquienbehälter wurde.

[65] Der hl. Liborius war Bischof von Le Mans im 4. Jahrhundert. Im Jahre 836 unter Ludwig dem Frommen und Bischof Badurad wurde der Leib von Le Mans nach Paderborn übertragen. Vgl. Translatio S. Liborii: MGh Scr. 4, 149—157.

[66] Plenarium ist nach Braun (a. a. O.) ein Lektionarium mit dem vollen Text der Episteln und Evangelien der Messe, deren oft kunstvoll ausgestatteter Vorderdeckel Reliquien enthielt.

In altari aureo XVII marc. auri.
In cruce minori V marc. et dimid.
In cruce
maiori XIIII et una marc. ad deaurandum.
Summa autem LXXXI et dimid.

Diese Kostenaufstellung ist in mehr als einer Hinsicht von Interesse. Zunächst zeigt sie, daß bald nach 1076 sehr viel für die Bereicherung des Domschatzes geschah[67].

Die *Zeit* läßt sich nach den im ersten Teil der Arbeit gewonnenen Angaben leicht bestimmen. Die Erklärung des Vaterunsers ist bald nach dem Tode Bischof Immads (1076), dessen Andenken sie gewidmet ist, verfaßt. Die Abschrift kann nicht viel später sein. Die Rechnung aber steht auf einem entsprechenden Blatt. An und für sich könnte ein solcher Eintrag in späterer Zeit gemacht sein. In unserem Fall gestattet dies weder die alte Schrift noch die vom gleichen Schreiber gemachten Angaben über den Brand und die Ereignisse des Jahres 1068. Mir scheint, daß der Brand und der teilweise Neubau des Domes die Veranlassung boten, nun auch für einen Domschatz zu sorgen, der der Würde und Bedeutung des Domes entsprach. Darum die Verbindung beider Angaben. Wir kämen also in die Zeit um 1080.

Inhaltlich ist schon die Anwendung der nordischen Mark als Gewichtseinheit nicht ohne Interesse. Nach Luschin von Ebengreuth[68] kommt das erste in Deutschland bezeugte Beispiel aus Köln im Jahre 1045. Vor allem ist aber wichtig zu sehen, welch ungeheure Summen damals für die würdige Ausstattung der heiligen Geräte aufgewandt wurden. Wenn wir die im Werte etwas schwankende Kölnische Mark, die wohl sicher hier in Anwendung kam, gleich rund 230 g ansetzen, so erhalten wir als Gesamtsumme 18,745 kg Gold, das rund gleich 52 298 Goldmark ist, für jene Zeit eine gewaltige Summe. Man sieht, daß Bischof Meinwerk, ein vorzüglicher Wirtschafter und großer Bettler vor dem Herrn, seinem Bistum eine gesunde finanzielle Grundlage gegeben hatte, da seine Nachfolger trotz des kostspieligen Dombaues soviel für das neue Heiligtum verwenden konnten. Man erkennt aber auch die tiefe Andacht und opferwillige Verehrung, die unsere Vorfahren dem Heiligen und seinen Heiligen entgegenbrachten, wenn für die Goldverzierungen des Altars 17 Mark = 3,91 kg, des Muttergottesbildes 11 Mark = 2,53 kg und des Liboriusschreins gar 24 Mark = 5,52 kg reinen Goldes aufgewandt wurden. Welch erzieherischen Wert im christlichen Sinn diese Pracht des Hei-

[67] Schon zu Bischofs Meinwerks Zeiten blühte in Paderborn die Goldschmiedekunst. Vita Meinwerci: MGh Scr. 11, 140 n. 161. Vgl. auch W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II⁴, Berlin 1877, 31.

[68] Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 3, 190. Ihm ist auch die Grundlage der folgenden Berechnungen entnommen.

ligtums und diese Verehrung der Reliquien für die Sachsen hatte, wird in der aus dem Ende des 9. Jahrh. stammenden Translatio S. Liborii ausgeführt[69]. Badurad, der zweite Bischof von Paderborn (c. 820—859 [860]), selbst ein sächsischer Edeling, sah, daß seine Sachsen nur schwer vom Heidentum und den ererbten abergläubischen Gebräuchen sich trennten. Er glaubte, wenn sein Volk den Leib eines großen Heiligen erhalte und die Wunder und Zeichen sähe, die an dessen Grabe geschähen, dann würde es anfangen, diesen zu verehren und sich unter seinen Schutz zu stellen, und von seinem Aberglauben lassen. Die Wunder würden mehr Überzeugungskraft haben als das Wort der Missionare. Zugleich würde Volk und Bistum einen mächtigen Patron und Fürsprecher an Gottes Thron gewinnen. Aus dieser von echt pastoraler Klugheit und gläubigem Sinn eingegebenen Erwägung heraus wußte er den Bischof Alderich von Le Mans zu bestimmen, den Leib des hl. Bischofs und Bekenners Liborius dem Paderborner Bistum zu überlassen. Die Übertragung im Jahre 938 wird ausführlich geschildert. Welch tiefe und allgemeine Verehrung Liborius, der Patron des Bistums wurde, genoß, zeigen die Aufwendungen, die man für den würdigen Schmuck seines Schreines machte. Daß solcher Reichtum die Habgier Christians von Braunschweig, des tollen Christian, wie er noch heute im Volksmund genannt wird, reizte, ist nur zu verständlich. 1622 raubte er den Schrein und die Gebeine, die aber 1627 zurückgegeben wurden — freilich ohne den Schrein.

Ein Wort bleibt noch zu sagen über den *Hymnus auf die irische Heilige Brigida* († 523): Christus in nostra insula, quae vocatur Hibernia.[70] Wie gelangt er in eine Paderborner Hs des 11. Jahrhunderts? Ist es eine jener unerklärlichen Zufälligkeiten oder lassen sich aus ihm Kulturbeziehungen zwischen Paderborn und Irland erschließen, deren Träger natürlich schottische Mönche wären? Ich glaube, es gibt eine doppelte Möglichkeit der Erklärung. Wir verdanken sie dem Chronicon des merkwürdigen Marianus Scottus. Marianus[71] erzählt, daß bei dem Paderborner Brande von 1058 im Kloster ein Schottenmönch Paternus mit Namen, der dort als Inkluse lebte, seine Zelle nicht verlassen wollte und als „Martyrer" zu Grunde ging. Er selbst habe am Montag nach Weißensonntag (27. April) kaum 14 Tage nach dem Brande auf der Stelle seines ‚Martyriums' gekniet. Es bestanden also noch

[69] MGh Scr. 4, 151 f.

[70] U. Chevalier, Repertorium Hymnologicum I n. 3223, verweist auf unsere Hs, die er nach dem Katalog kennt, und auf Colgan, Trias thaumaturgica 1648. Ob Colgan den Hymnus veröffentlicht hat, kann ich nicht feststellen. Bei Dreves-Blume, Analecta hymnica habe ich ihn nicht gefunden.

[71] Chronicon a. 1058: MGh Scr. 5, 558.

damals Beziehungen zwischen Paderborn und den Schottenmönchen. Vielleicht hat Paternus oder einer seiner Begleiter den Hymnus, der in der irischen Heimat gesungen wurde, nach Paderborn verpflanzt. Es ist aber auch möglich, daß Marianus, dessen irischer Name Moelbrigte Knecht der hl. Brigida bedeutet, ihn selbst nach Paderborn gebracht hat. Jedenfalls zeigt dies Beispiel wiederum, wie lebhaft noch im 11. Jahrhundert der Verkehr zwischen Deutschland und der grünen Insel war[72]. Von den Heiligen der Responsorien verweisen wohl Marcus und Magdalena nach Paderborn, Valerius nach Trier, Cornelius in das Lütticher Gebiet[73].

Überschauen wir zum Schluß die angeführten Tatsachen und Ereignisse, so ergeben sich zwei nicht unwichtige Folgerungen: Schon im 11. Jahrhundert unter den salischen Kaisern standen an manchen Orten die Domschulen in prächtiger Blüte. Das Beispiel von Paderborn zeigt, daß in ihnen nicht nur Wissen vermittelt, sondern auch Wissen neu geformt wurde. Die Verbindung der Schulen und Klöster untereinander, die vom Norden bis nach Konstanz, Aachen, Passau, ja bis in die Normandie reichte, zeugt von ihrer Weite und Lebenskraft. Es ist hier der Grund gelegt für die weiter ausgreifende Bildung der folgenden Jahrhunderte. Es dürfte auch nicht der Wahrheit entsprechen, die kirchlichen Zustände Deutschlands in jener Zeit vorwiegend schwarz zu schildern. Wo so tüchtige Bischöfe wie Meinwerk und Immad von Paderborn, Hanno von Köln, Altmann von Passau, Udo von Trier und andere die Zügel der kirchlichen Regierung führten, wo bei Hoch und Nieder solche Gesinnungen gläubiger Andacht und bereiten Opfermutes sich offenbaren, da mag es manch dunklen Punkt geben; ein lebendiges Christentum überstrahlt aber die Schatten.

---

[72] So W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II[4] 92. Andere Beispiele berichtet Marianus (a. a. O. 557) zum Jahre 1036 von dem Schottenabt Helias von St. Pantaleon und von Groß St. Martin in Köln und dessen Schottenmönchen und deren Streit mit Erzbischof Pilgrim sowie die Erzählung von einem Inklusen in Fulda.

[73] Daß Beziehungen zwischen der Paderborner und Lütticher Kirche bestanden, beweist der Brief des Bischofs Deoduin an Bischof Immad (1071) über den Triumph des hl. Remaclus. D. bedankt sich für die Geschenke u. a. Bären, Honig und kostbare Gewebe, die Immad gesandt hatte (PL 146, 1441—1444).

Begriff und Verpflichtung des positiven Gesetzes bei Gabriel Vazquez.

Von Jakob Fellermeier.

Die Auffassung vom Wesen des positiven Rechts ist jeweils bedingt durch die Stellung zum Naturrecht. Wenn wir uns deshalb mit dem Begriff und der Verpflichtung des positiven Gesetzes bei Gabriel Vazquez befassen wollen, müssen wir vorher wenigstens kurz auf seine *Lehre vom Naturrecht* eingehen.

Für V. besteht das natürliche Sittengesetz in der vernunftbegabten Menschennatur. Diese ist in ihrem objektiven Ansichsein sowohl die oberste Norm alles Sittlichen als auch der letzte Verpflichtungsgrund für das menschliche Handeln. Sittlich gut ist, was der Vernunftnatur des Menschen entspricht, sittlich schlecht, was ihr widerspricht. Dadurch, daß eine Handlung der Menschennatur entgegen ist, ist sie aber nicht nur sittlich schlecht, sondern zugleich auch schon verboten, wie anderseits jede Handlung als naturgesetzlich geboten gilt, die notwendig von der Natur des Menschen gefordert ist, d. h. deren Unterlassung einen Widerspruch zu ihr bedeutete. Nach V. ersteht also das naturgesetzliche Sollen unmittelbar aus dem Sein, aus den objektiven Beziehungen des notwendigen Zusammenhanges oder Gegensatzes einer Handlung mit der Vernunftnatur des Menschen, ohne daß ein gebietender oder verbietender obrigkeitlicher Wille hinzutreten müßte — eine Auffassung, die der herkömmlichen Ansicht über das Wesen und die Verpflichtung des Naturgesetzes innerhalb der Scholastik, wie sie namentlich von Suarez vertreten wird, völlig widerspricht[1].

Diese Naturrechtstheorie Vazquez' ist nun auch bestimmend für seine Lehre vom Wesen und von der Verpflichtung des positiven Gesetzes.

1. Der Begriff des positiven Gesetzes.

Wenn V. allgemein vom positiven Gesetze spricht, so versteht er darunter jede von einem Gesetzgeber aufgestellte Norm, sei sie nun bereits im Naturgesetz enthalten oder bestehe sie erst auf Grund eines gesetzgeberischen Aktes[2]. Im engeren Sinne aber bezeichnet er als positives Gesetz nur jenes, das zu seiner Geltung einer ausdrücklichen Setzung von seiten eines Gesetzgebers bedarf[3]. Auf diese doppelte Wortbedeutung ist zu achten, wenn im Folgenden die Rede vom positiven Gesetze ist.

Das positive Gesetz unterscheidet sich für V. seiner Natur nach wesentlich vom Naturgesetz. Während dieses eine ontische Größe ist, die vor allem Psychologischen liegt, besteht das Wesen des po-

---

[1] Vgl. J. Fellermeier, Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vazquez, Rom 1939, Scuola Salesiana. — Siehe Schol 15 (1940) 477.

[2] Vgl. Gabriel Vazquez, Comm. in I. II S. Thomae, disp. 154 c. 3 n. 10, Lugdunii 1631. — Nach dieser Ausgabe sind alle Stellen angeführt.

[3] Vgl. I. II d. 150 n. 8.

sitiven Gesetzes gerade in einem psychologischen Akt. Und zwar ist es ein Akt des Verstandes, der aber einen Willensakt zur Voraussetzung hat[4].

Für V. ist nämlich das positive Gesetz seiner Natur nach nichts anderes als ein Befehlsakt[5]. Befehlen aber ist für ihn eine Tätigkeit des Verstandes, die sich auf einen Willensakt bezieht. V. selber schildert diesen ganzen Zusammenhang folgendermaßen:

„Der Befehl besagt seinem Wesen nach eine Willenserklärung von seiten eines Vorgesetzten an einen Untergebenen, d. h. es wird in ihm einem Untergebenen kundgetan, daß er etwas zu tun habe auf Grund des Willensentscheides eines Vorgesetzten, was man allgemein beauftragen nennt. Nun gehören aber Nahelegen und Kundtun ihrer Natur nach dem Verstande an, setzen aber einen Willensakt voraus, der nahegelegt und kundgetan wird. Folglich ist der Befehl seinem Wesen nach ein Akt des Intellekts, der aber eine Willensentschließung voraussetzt, die er kundtut. Hierin aber kann keinerlei Zweifel bestehen, daß Nahelegen und Kundtun dem Intellekte angehören. Denn es ist dies eine Art Aussage und Erklärung, die Sache des Verstandes und der Vernunft ist"[6].

V. sieht demnach das Wesen des Befehls und damit auch das Wesen des positiven Gesetzes in einer reinen *Willenserklärung,* d. h. in der einfachen Darlegung und Mitteilung eines Willensentschlusses durch einen Vorgesetzten an einen Untergebenen. Und zwar ist diese Mitteilung als reines Aussageurteil zu fassen, das den Willensakt des Vorgesetzten lediglich zum Inhalt hat. V. spricht hier von einem „iudicium compositionis seu divisionis"[7].

Diese Mitteilung, dieses Verstandesurteil ist nun aber nicht bloß die Voraussetzung dafür, daß der obrigkeitliche Wille wirksam werden kann, sondern bildet vielmehr das eigentliche Wesenselement des Befehls, ohne das gar kein Befehl zustande kommt. Wie nämlich die Bitte, sagt V., nicht im bloßen inneren Wünschen besteht, sondern in der Äußerung und in dem Vorbringen des Wunsches, so ist auch der Wille des Vorgesetzten kein Befehl, so lange er nicht nach außen hin kundgetan ist. Erst durch die Mitteilung des obrig-

---

[4] Si sermo sit de lege tam divina et aeterna quam humana, quae positiva est, hoc est, quae solo nutu et voluntate Dei aut hominis posita est, cum alioqui sine illa vita humana aut angelica transigi possit, ego quidem non dubito secundam sententiam, nempe legem esse actum intellectus, supposito actu voluntatis, probabiliorem esse: I. II d. 150 n. 19.

[5] Lex positiva primo et essentialiter in actu intellectus, qui dicitur imperium, consistit: I. II d. 150 n. 29. Vgl. ferner ebd. nn. 20, 28.

[6] I. II d. 49 n. 6/7.

[7] Imperium esse iudicium compositionis seu divisionis, quo intellectus in se exprimit affectum suae voluntatis, et haec expressio dicitur insinuatio; est autem expressio desiderii, ac si exterius quis diceret: Ego habeo voluntatem, et desiderium talis rei: I. II d. 49 n. 14. Vgl. dazu I d. 223 n. 1.

keitlichen Willens kommt der Befehlsakt zustande[8]. Darum, folgert V., existiert auch für den Untergebenen keine Verpflichtung zum Gehorsam, so lange keine ausdrückliche Erklärung des gefaßten Willensentschlusses durch den Intellekt vorliegt, selbst für den Fall, daß der Untergebene anderweitig von diesem Willensentschluß Kenntnis hat[9].

Aus dem eben angeführten Vergleich des Befehles mit der Bitte, in deren Reihe V. auch noch den Rat stellt, erläutert er noch eingehender die Natur des Befehlsaktes. Befehl, Bitte und Rat gleichen sich ihrer psychologischen Struktur nach vollkommen. Alle drei gehören sie dem Intellekt an und sind nichts anderes als Aussageurteile über einen bestimmten Tatbestand. In allen drei Fällen ist auch der Inhalt des Urteils, der Gegenstand, über den die Aussage stattfindet, derselbe, nämlich irgendein Wollen oder Wünschen. Der Unterschied wird einzig und allein begründet durch das jeweilige Verhältnis, in dem derjenige, von dem dieses Wollen ausgeht, und jener, an den es gerichtet ist, zueinander stehen. Sind die beiden gleichgestellt, so ist diese Willensäußerung als Rat anzusprechen. Erfolgt sie von einem Tiefergestellten an einen Höheren, so stellt sie eine Bitte dar. Ist sie endlich von einem Vorgesetzten an einen Untergebenen gerichtet, so wird sie zum Befehl[10]. Nicht die psychologische Natur des Befehlsaktes selber schon begründet also den Befehlscharakter, sondern dieser ergibt sich erst aus dem Verhältnis der Über- und Unterordnung, in dem Vorgesetzter und Untergebener zueinander stehen. Die objektive Stellung, die der Vorgesetzte dem Untergebenen gegenüber einnimmt, ist es, die seine Willensäußerung zum Befehl macht[11].

Es ist zu beachten — später werden wir noch ausführlicher darauf zu sprechen kommen —, welch geringe Rolle für V. das Willenselement im Befehle spielt. Der Willensakt konstituiert weder das physische Wesen des Befehles, noch begründet er irgendwie dessen befehlende Kraft; er stellt vielmehr lediglich das Objekt dar für das Aussageurteil des Verstandes.

Die Natur dieses Willensaktes gilt es nun noch näher festzustellen, um ein vollständiges Bild vom Wesen des Befehles und damit auch vom Wesen des positiven Gesetzes zu bekommen. Nach V. deckt sich der Willensakt, den der Befehl zum Inhalt hat, mit der „electio"[12].

Zum Verständnis der Natur dieser „electio" und ihrer Bedeutung als Element des Befehles müssen wir uns kurz den Verlauf eines Willensaktes vergegenwärtigen vom ersten Streben des Wil-

[8] Siehe I. II d. 150 n. 21. Vgl. ferner I. II d. 49 n. 8.
[9] Vgl. I. II d. 150 n. 17.
[10] Siehe I. II d. 49 n. 14. Vgl. ferner ebd. n. 5; I d. 211 n. 66; I. II d. 150 n. 20.
[11] Nicht jede Willensäußerung eines Vorgesetzten an einen Untergebenen ist nach V. Befehl, sondern nur jene, die der Vorgesetzte als Vorgesetzter erläßt; er kann auch z. B. als Freund seinem Untergebenen einen Rat erteilen oder einen Wunsch äußern. Vgl. I. II d. 49 n. 14.
[12] Vgl. I. II d. 58 n. 5.

lens an bis zur auszuführenden Tat. Der ganze Vorgang stellt sich nach V. folgendermaßen dar: Am Anfang steht das Erfassen des Zieles durch den Intellekt. Dann setzt das Streben des Willens ein nach diesem Ziele. Diesem Streben folgt die Überlegung und Beratung des Verstandes betreffs der zur Erreichung des Zieles notwendigen Mittel; sie geschieht unter dem Einfluß des noch anhaltenden Strebens des Willens nach dem erfaßten Ziel. Hierauf findet die Berurteilung der Mittel statt, bei der eines den Vorzug findet, und schließlich erfolgt die Entscheidung, die Wahl, die „electio", in der jenes Mittel zur Ausführung bestimmt wird, das bei der Beurteilung den Vorzug gefunden hat. Hat nun der Willensentschluß einen Akt des Subjektes selber zum Gegenstand, dann schließt sich gleich die Ausführung des gefaßten Entschlusses an[13]. Zielt er aber auf eine durch ein anderes Subjekt auszuführende Handlung ab, so folgt auf die „electio" das „imperium", der Befehl, in dem die getroffene Entscheidung mitgeteilt wird[14].

Für die Natur des Befehlsaktes ergeben sich daraus folgende Feststellungen: Die „electio" ist der Willensakt, durch den unter verschiedenen Mitteln und Wegen, die zur Erreichung eines Zieles dienen, ein bestimmtes Mittel ausgewählt wird. Stellt dieses Mittel eine Maßnahme dar, die von einem anderen auszuführen ist, so ist es notwendig, diesem die getroffene Entscheidung mitzuteilen. Erfolgt nun diese Mitteilung von einem Höhergestellten an einen Untergebenen, so haben wir einen Befehl vor uns. Der Befehl läßt sich somit nach V. bestimmen als die Mitteilung eines Willensentschlusses von seiten eines Vorgesetzten an einen Untergebenen, in dem jener sich für eine bestimmte, vom Untergebenen auszuführende Maßnahme zur Erreichung eines Zieles entschlossen hat.

Damit deckt sich nun auch das Wesen des positiven Gesetzes. Dieses ist ja, wie wir oben sahen, seiner Natur nach nichts anderes als ein Befehlsakt. Allerdings ist noch nicht jeder Befehl schlechthin schon Gesetz. V. unterscheidet vielmehr streng zwischen Gesetz und einfacher Vorschrift[15]. Aber der Unterschied liegt nicht in der Wesensstruktur der beiden begründet, sondern vielmehr in äußeren Umständen. So kann vor allem als Gesetz nur ein Befehl gelten, der vom Oberhaupt einer öffentlichen Gemeinschaft und nicht von jedwedem Vorgesetzten erlassen ist[16]. Ebenso ist es zum Gesetze im strengen Sinn erforderlich, daß es im Interesse des Gemeinwohles, „pro bono communi" gegeben wird, was V. allerdings nicht in erster Linie in dem Sinne versteht, daß das Gesetz zum Nutzen

[13] Vgl. I. II d. 49 n. 31.
[14] Vgl. I. II d. 49 n. 15.
[15] Vgl. I. II d. 151 nn. 16—18.
[16] Conclusio est, condere legem spectat ad multitudinem vel ad eum qui totius multitudinis curam habet ... Praeceptum seu mandatum imponi potest a privata persona, quae alicui familiae praeest, ut a patrefamilias erga filios, a domino erga servos et famulos: I. II d. 151 n. 23.

der Allgemeinheit gereichen muß — denn das ist eine Selbstverständlichkeit für jede gegebene Vorschrift —, sondern daß das Gesetz der ganzen Gemeinschaft als bindende Norm auferlegt sein muß, und nicht bloß dem einen oder anderen Mitglied[17]. V. gelangt so zur selben Definition des Gesetzes wie der hl. Thomas, die bei ihm allerdings nur für das positive Gesetz volle Geltung haben kann, wie er selber ausdrücklich erklärt[18].

Entsprechend dem Befehl liegt nun auch beim Gesetz sein physisches Wesen gerade in der Mitteilung des gesetzgeberischen Willens, in seiner *Promulgation*. Unter Promulgation versteht V. die mit einer gewissen Feierlichkeit erfolgte Bekanntgabe des Gesetzes[19]. Ausdrücklich betont er nun, daß diese Bekanntgabe nicht nur Bedingung ist für das Wirksamwerden des Gesetzes, sondern daß sie als konstitutives Element zum Wesen des Gesetzes selber gehört; ja sie ist es, die den eigentlichen gesetzgeberischen Akt bildet[20].

Das positive Gesetz können wir also zusammenfassend nach V. bestimmen als die Veröffentlichung einer vom Staatsoberhaupt getroffenen Entscheidung, die mit einer gewissen, jeweils festzusetzenden Feierlichkeit erfolgt und an alle Bürger gerichtet ist. Die Veröffentlichung ist ihrer Natur nach ein Akt des Verstandes. Der Willensentschluß ist zwar ein wesentlicher Bestandteil des Gesetzes[21], gehört aber zu ihm nur als Inhalt und Gegenstand der gesetzgeberischen Erklärung.

2. Die Verpflichtung des positiven Gesetzes.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß V. das positive Gesetz in einem doppelten Sinne versteht[22], in einem weiteren und

[17] Verum ut patet ex dictis, non ideo dicitur lex pro communi utilitate conscripta, quod in commune bonum eius observatio cedere debeat: nam per hanc partem definitionis lex differt a praecepto; et tamen observatio praecepti cedit in utilitatem communitatis, ut si princeps malefactori praecipiat exilium, cedit quidem in utilitatem communitatis; et tamen praeceptum illud non est lex. Sed hoc differt lex a praecepto singulari, quod praeceptum singulare unum aut alterum obligat; lex tamen omnes et non tantum aliquem: I. II d. 151 n. 22. Vgl. ebd. nn. 9, 10.

[18] Vgl. I. II d. 151 n. 25.

[19] Vgl. I. II d. 156 n. 25.

[20] Respondeo promulgationem non esse tantum condicionem requisitam, ut lex applicetur et quemlibet ita obliget, ut non excusetur, sed esse aliquid pertinens ad essentiam et substantiam legis. Nam ad rationem legis traditae hominibus pertinet imperium ex se aptum, ut applicetur ad operandum; tale autem non est imperium superioris mente retentum nec quavis ratione explicatum, sed propositum ea solemnitate et modo, ex quo sufficienter intelligitur esse praeceptum principis: I. II d. 155 n. 16.

[21] Vgl. I. II d. 150 n. 30.

[22] Siehe oben Anm. 2 und 3.

einem engeren. Im ersteren Fall umfaßt das positive Gesetz auch die Normen, die nichts anderes sind als eine nähere Auslegung und ausdrückliche Formulierung des Naturrechts. Im letzteren Fall beschränkt es sich auf die Gesetze, die ihre Geltung erst durch den positiven gesetzgeberischen Akt erhalten. Dementsprechend muß auch die Frage nach der Art und dem Ursprung der Verpflichtung des positiven Gesetzes verschieden beantwortet werden.

Befassen wir uns zunächst mit den Gesetzen der ersten Klasse, die nur unmittelbare oder mittelbare *Ableitungen und Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz* sind, wie das Gesetz, das den Mord oder den Wucher verbietet[23]. Das Naturgesetz ist nicht in allen seinen Bestimmungen, besonders nicht in den konkreteren, ohne weiteres evident; deshalb bedarf es einer autoritativen Stelle, die jeweils festsetzt, was der Sinn und der Inhalt des Naturgesetzes ist. In diesem Fall verhält sich aber die gesetzgeberische Gewalt, wie V. eigens hervorhebt, nicht rechtschaffend, sondern nur rechterklärend; sie begründet kein neues Recht, sondern stellt das von Natur bereits geltende nur klar und formuliert es[24].

Es versteht sich von selber, daß diese Gesetze ihre ganze bindende Kraft aus dem Naturrecht schöpfen. Ihre Verpflichtung existiert bereits vor der autoritativen Erklärung und unabhängig von ihr. Es wird hier nur die naturrechtliche Verpflichtung durch die Autorität des Gesetzgebers nochmals bekräftigt. V. sagt darüber:

„Sooft ein von Menschen aufgestelltes Gesetz nach Art einer Schlußfolgerung vom Naturgesetz abgeleitet wird, entspringt die Verpflichtung jeweils aus dem Naturrecht selber unabhängig von der menschlichen Vorschrift, wie denn die Verpflichtung, nicht zu töten, bereits vollständig durch das Naturrecht selber bestand, noch bevor das Gesetz von einem Menschen gegeben war. Es könnte Grund zum Zweifeln bestehen, wenn die Schlußfolgerung sich nicht so ganz klar ergibt und erst durch die Erklärung des Gesetzgebers die Unklarheit behoben wird. Doch auch in diesem Fall ergibt sich die Verpflichtung in Wahrheit aus dem Naturrecht"[25].

Anders verhält es sich mit der zweiten Art von Gesetzen, die das *eigentliche positive Recht* bilden. Von diesen sagt V.:

---

[23] Dicendum est, legem positam ab homine duobus modis derivari a lege naturali praecipiente aut prohibente; uno modo tamquam conclusionem ex principiis naturalibus necessario deductam, et hoc pacto derivatur lex de non occidendo. Porro hoc genus legis deductae per modum conclusionis aliquando deducitur ex primis principiis naturalibus, qualis est lex ipsa Decalogi; aliquando ex ipsis praeceptis Decalogi, ut lex, quae prohibet usuras; haec enim deducitur ex septimo praecepto non furandi: I. II d. 154 n. 11.

[24] Recte admonet Scotus legem positam ab homine, quae hoc modo derivatur ex naturali per modum conclusionis, non esse novam constitutionem humanam, sed declarationem legis naturalis: I. II d. 154 n. 12.

[25] I. II d. 154 n. 15. Vgl. ferner ebd. n. 10.

„Auf die zweite Weise wird das positive Gesetz von den Menschen aus dem Naturgesetz abgeleitet nach Art einer näheren Bestimmung. Auf diese Weise werden alle übrigen Gesetze gebildet, die rein menschliche Gesetze sind, und sonst auf Grund des Naturgesetzes nicht verpflichten würden. Wenn z. B. das Naturgesetz vorschreibt, daß die Übeltäter zu bestrafen, die Bürger zur Erfüllung ihrer Pflichten anzuhalten und die Menschen alle auf dem Weg zur Tugend zu führen sind, dann entschließt sich der Papst oder ein weltlicher Gesetzgeber, nach einer bestimmten Art oder auf einem bestimmten Weg seine Untertanen gemäß den Forderungen der Tugend zu regieren, indem er ihnen z. B. das Gebot des Fastens oder ein anderes ähnliches Gebot auferlegt"[26].

Diese Gesetze bestehen also darin, daß ein von Natur gegebenes allgemeines Prinzip auf konkrete Umstände angewandt wird. Das Prinzip selber enthält nur eine allgemeine Vorschrift. Sache des Gesetzgebers ist es nun, auf Grund dieser Naturnorm diejenigen Maßnahmen zu treffen, die die gegebenen Verhältnisse jener allgemeinen Bestimmung zufolge ordnen. So, führt V. als Beispiel an, steht es von Natur aus fest, daß die Untertanen für die Bedürfnisse des Staates aufzukommen haben. Die genaue Höhe jedoch des zu leistenden Betrages wird erst durch positive Verordnung, und zwar je nach der konkreten Lage, bestimmt und hängt lediglich von der Festsetzung durch den Gesetzgeber ab. Das Naturgesetz schreibt darüber weiter nichts vor, als daß sie angemessen und den Erfordernissen entsprechend sein muß[27]. Ebenso, sagt V., ist es bei den Gesetzen über den kirchlichen Zehnten[28] und bei den übrigen positiven Gesetzen[29]. Sie alle bestehen in einer näheren, selbständig vom Gesetzgeber getroffenen Bestimmung eines naturrechtlichen Prinzipes.

Es untersteht nun keinem Zweifel, daß für V. diese Gesetze wirkliche, d. h. im Gewissen verpflichtende Kraft besitzen. Ausdrücklich erklärt er, daß sowohl die kirchliche als auch die weltliche Gewalt Gesetze erlassen könne, die, obwohl nicht im Naturgesetz enthalten, doch im Gewissen binden. Dieses leugnen, sagt er, hieße, menschlicher Autorität jede eigentliche gesetzgeberische Befugnis absprechen[30]. Und zwar ist man zur Einhaltung dieser Gesetze um ihrer selbst willen verpflichtet, nicht nur wegen des aus ihrer Übertretung möglicherweise entstehenden Ärgernisses, son-

---

[26] I. II d. 154 n. 13.
[27] Vgl. Opuscula Moralia, De Restitutione c. 6 § 3 n. 59.
[28] Vgl. Opusc. Moral. De Beneficiis c. 1 n. 5. Ebenso: ebd. n. 16.
[29] Vgl. I. II d. 157 n. 21.
[30] Ut videamus, quo pacto lex humana a lege naturali derivatur, supponendum est tamquam certum, posse lege humana tam civili quam Ecclesiastica multa praecipi, multa etiam vetari, quae antea nec lege naturali nec divina praecepta aut vetita erant ... Hoc autem non minus certum existimo quam esse in Ecclesia et in republica potestatem ferendi leges, quae ligent conscientias ... Nam si nihil potest Pontifex aut princeps saecularis lege sua constituere, quod non sit iam divina et naturali praeceptum, sequitur, nullam habere facultatem condendi sed tantum declarandi leges: I. II d. 154 n. 9. Vgl. ferner ebd. n. 17.

dern weil die Übertretung eine wirkliche moralische Schuld bedeutet[31].

Die entscheidende Frage ist nun die: *Woher haben diese Gesetze ihre bindende Kraft?* V. gibt darauf zur Antwort:

„Wenn die von den Menschen aufgestellten Gesetze vom Naturgesetz durch nähere Bestimmung abgeleitet werden, dann entspringt die Verpflichtung des Gesetzes in dieser Sache nicht vollständig aus dem Naturgesetz; es muß dazu noch die Vorschrift und der Befehl des Gesetzgebers kommen. Denn das Naturgesetz bestimmt, daß den Vorschriften der Vorgesetzten zu gehorchen ist. Nun ist es aber sicher in der Macht des Gesetzgebers gelegen, eine Vorschrift, die in letzterer Weise (d. h. nach Art einer näheren Bestimmung) vom Naturgesetz abgeleitet wird, so oder so zu geben. Wenn also der hl. Thomas sagt, die von den Menschen aufgestellten Gesetze, die in letzterer Weise vom Naturgesetz abgeleitet sind, hätten ihre Verpflichtung nur aus dem Willen des Gesetzgebers, so will er damit nur den Grund angeben, warum gerade diese und nicht eine andere Sache unter die Verpflichtung fällt; nicht aber will er damit jenes allgemeine naturrechtliche Prinzip ausschließen, das besagt, daß den Vorgesetzten zu gehorchen ist, auf dem als seinem notwendigen Fundament die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes ruht"[32].

Bei der Verpflichtung dieser Gesetze spielt also auch der Wille des Gesetzgebers eine Rolle. Jedoch nach der feinen Unterscheidung, die hier V. macht und die er auch dem hl. Thomas unterstellt, ist der Wille des Gesetzgebers nur der Grund für das *Bestehen* einer bestimmten Regelung. Deren *Verpflichtung* selber aber ergibt sich direkt aus dem Naturgesetz, aus dem universalen Prinzip, daß der rechtmäßigen Obrigkeit zu gehorchen ist.

Ja, erklärt V. weiter, es liegt gar nicht einmal in der Macht des Gesetzgebers, zu verpflichten oder nicht zu verpflichten. Von seinem Willen hängt es lediglich ab, ob seine Vorschrift den Charakter eines Gesetzes im strengen Sinne trägt oder nicht, d. h. ob er damit ein wirkliches Gebot oder Verbot aufstellen will oder nicht. Steht es fest, daß es sich tatsächlich um ein Gebot oder Verbot handelt, so entspringt die Verpflichtung unmittelbar aus dem Naturrecht[33]. Die gesetzgeberische Tätigkeit besteht also demnach für V. eigentlich in nichts anderem als in der Anwendung des Naturgebotes, das den Gehorsam gegen die rechtmäßige Autorität

[31] Princeps etiam saecularis lege sua non tantum obligat subditum, ut exterius pacem tueatur, sed ut revera etiam in quovis loco, non solum propter scandalum sed ratione oboedientiae lex ipsa observetur, ita ut qui legem violet, crimen incurrat: I. II d. 152 n. 60. Vgl. ferner I. II d. 158 n. 14/15; I. II d. 159 n. 16; Opusc. Mor. De Rest. c. 6 § 3 nn. 11, 15, 17, 24, 29; ebd. c. 5 § 2 n. 9; Opusc. Mor. De Testamentis c. 3 n. 4.

[32] I. II d. 154 n. 15/16. Vgl. ferner ebd. n. 13.

[33] Neque enim in voluntate legislatoris humani est obligare sua lege aut non obligare, sed praecipere et non praecipere, legem ferre et promulgare, et non promulgare: facta tamen lege, et semel posito praecepto, si revera legislator velit praecipere, lex ipsa naturalis obligat: I. II d. 154 n. 16. Vgl. ferner I. II d. 158 n. 32.

vorschreibt, auf bestimmte, von sich aus weder gebotene noch verbotene Handlungen, oder anders ausgedrückt, in der Subsumption von Handlungen, die auf Grund ihres Wesens in keiner notwendigen Beziehung zum Naturgesetz stehen, unter jenes naturrechtliche Prinzip. Infolge dieser Inbeziehungsetzung zum Naturgebot durch die staatliche Autorität fallen die betreffenden Handlungen, die von sich aus indifferent sind, unter sittliche Verpflichtung.

Wie die Begründung der sittlichen Verpflichtung beim positiven Gesetz, so ist auch deren *Ausmaß* nach V. ganz unabhängig vom Willen des Gesetzgebers; dieses richtet sich einzig und allein nach der Wichtigkeit des Gegenstandes. V. sagt darüber ausführlich:

„Das Wort ‚ich befehle' drückt den Befehl in der Weise aus, daß dieser unter läßlicher oder schwerer Sünde verpflichten kann, je nachdem der Gegenstand es erfordert. Als zuverlässiger Maßstab für die Feststellung einer schweren Verpflichtung ist deshalb die Wichtigkeit und Bedeutung der Vorschrift selber und ihres Inhaltes vor Augen zu halten. Auf die oben genannten Wörter (nämlich befehlen und ähnliche) ist nur zu achten, um feststellen zu können, ob die Verfügung wirklich die Kraft einer im Gewissen verpflichtenden Vorschrift besitze oder nur die einer einfachen Verordnung. Der Inhalt der Vorschrift, ihre Wichtigkeit und Bedeutung, spielt dabei eine so große Rolle, daß es gar nicht mehr vom Willen des Gesetzgebers abhängt, ob eine Verpflichtung unter schwerer oder leichter Schuld vorliegt, sobald einmal die Vorschrift gegeben ist, sondern die größere oder geringere Schuld ist nach der Wichtigkeit oder Unwichtigkeit der Sache selber mit Rücksicht auf den ganzen Zweck der Vorschrift zu beurteilen"[34].

Deshalb, folgert V., kann z. B. ein Gesetzgeber auch niemals eine unbedeutende Sache unter schwerer Verpflichtung vorschreiben, wie er anderseits zu einem wichtigen Gegenstand nicht bloß unter läßlicher Sünde verpflichten kann[35].

Ja zur Schwere der Verpflichtung, sagt V., ist es gar nicht einmal erforderlich, daß der Gesetzgeber sich der Tragweite seiner Maßnahme bewußt ist. Darum können auch ungläubige Gesetzgeber mit ihren Gesetzen unter schwerer Sünde und unter Strafe der ewigen Verdammnis verpflichten, wenn sie auch weder die Sünde noch eine Strafe im Jenseits anerkennen. Denn die moralische Bewertung einer Gesetzesübertretung leitet sich nicht aus dem Willen des Gesetzgebers her, sondern aus dem Naturgesetz selber, sobald einmal die Gesetzesvorschrift gegeben ist[36]. Die sittliche Verpflichtung, so wie auch ihr Maß, entspringt somit geradezu automatisch aus dem Naturgesetz, sobald ein wahres positives Gesetz vorliegt. Der Gesetzgeber hat nur zu bestimmen, ob seiner Verordnung wirklicher Gesetzescharakter zukommen, d. h. ob sie tatsächlich eine Willenserklärung mit einem bestimmten Gebot oder Verbot darstellen soll oder nicht[37]. So kann V. sagen, daß auch

---

[34] I. II d. 158 n. 30. Vgl. ferner ebd. n. 10.

[35] Vgl. I. II d. 158 nn. 32, 33, 58, 60.

[36] Siehe I. II d. 159 n. 19.

[37] Gesetze, die kein eigentliches Gebot oder Verbot enthalten, die nur einfache Regelungen darstellen, die bei Zuwiderhandlung bloß bestimmte nachteilige Wirkungen festsetzen, ohne zur Einhal-

die positiven Gesetze, wie z. B. die Steuergesetze und die Gesetze über den kirchlichen Zehnten, überhaupt keine neue Verpflichtung auferlegen, sondern nur die naturrechtliche Verpflichtung näher bestimmen[38].

Wir haben bisher nur gesprochen von der Verpflichtung der Untertanen dem positiven Gesetz gegenüber. In weiteren Ausführungen, die gerade auch zur volleren Klärung der Natur des positiven Gesetzes und seiner Verpflichtung Wesentliches beitragen, begründet V. die *Gebundenheit des Gesetzgebers* an seine eigenen Gesetze.

Zunächst betont er, daß sich auch der Herrscher, sogar der absolute, an die für das Volk geltenden Gesetze zu halten habe. Und zwar erwächst diese Verpflichtung gegenüber den Gesetzen, wie für die Untertanen, so auch für den Herrscher unmittelbar aus dem Naturgesetz. Herrscher und Volk zusammen bilden nämlich nach V. gleichsam einen mystischen Leib, einen Organismus. Die Struktur dieses Organismus verlangt, daß Haupt und Glieder miteinander übereinkommen, daß sie in ihren Funktionen denselben einheitlichen Gesetzen folgen. Es wäre ein Verstoß gegen den Aufbau des Gesamtorganismus und damit gegen die Naturordnung, würde sich das Haupt den für die Glieder geltenden Normen nicht anpassen[39]. Es liegt also in der Natur des staatlichen Organismus begründet, in seiner Einheit und Ganzheit, daß auch der Herrscher an die in seinem Bereich geltenden Gesetze gebunden ist.

Freilich kann für das Staatsoberhaupt diese Bindung nicht in jeder Hinsicht dieselbe sein wie für die Untertanen. Sie muß für den Herrscher von anderer Natur sein wie für das Volk entsprechend der verschiedenen objektiven Stellung, die beide innerhalb des Staatsganzen einnehmen. Der Herrscher kann die Gesetze des Staates nicht aus Gehorsam erfüllen. Er ist dem Gesetze nicht im eigentlichen Sinne unterworfen, da er weder sein eigener Untertan noch der seiner Vorgänger ist. Was ihn an die Gesetze bindet, ist

---

tung der getroffenen Regelung selber verpflichten zu wollen, bezeichnet V. als reine Pönalgesetze. In diesem Sinne gibt es diese auch für ihn. Vgl. dazu I. II d. 158 n. 14; I. II d. 159 nn. 6, 10, 24.

[38] Cum lex, quae tributa imponit, non imponat novam obligationem ea solvendi, sed naturalem obligationem, quam habemus, determinat ad certam quotam, ut in decimis facit Ecclesia, non est credendum, quod sua lege vel mixta vel mere adhuc poenali velit tollere obligationem, aut eam relinquere indeterminatam in naturali iure: Opusc. Mor. De Restit. c. 6 § 3 n. 14/15.

[39] Sicut ius naturae praecipit, ut inferiores superiorum mandatis et praeceptis obediant et ad illa se conforment, illis enim non obedire magna esset in corpore mystico reipublicae dissonantia cum suo capite: eodem modo ratione naturali constat, principem vita et moribus cum reliquo corpore convenire debere; quod si sua etiam statuta et leges non observaret, sed ipse alio iure viveret quam populus, multum a reliquo corpore reipublicae discordaret et rectae rationis regulam non teneret, id quod in detrimentum quoque reipublicae et rectae gubernationis cederet: I. II. d. 167 n. 19. Vgl. ferner ebd. nn. 11, 14, 17; I. II d. 178 n. 24.

nur seine objektive Stellung als Haupt des staatlichen Organismus, die fordert, daß sein Verhalten mit dem der übrigen Glieder in Einklang steht. Die Bürger dagegen sind den Gesetzen ihrer objektiven Stellung als Untergeordnete entsprechend aus Gehorsam verpflichtet[40].

Da der Herrscher nicht Untertan der Gesetze ist, unterliegt er auch nicht ihrer Zwangsgewalt. Denn Ausübung von Zwang ist ein spezifischer Akt eines Höheren gegenüber einem Untergeordneten[41]. Ebenso entspricht es der Stellung des Gesetzgebers, daß für ihn die Gesetze keine Geltung haben, die die Untertanen in ihrer Eigenschaft als Untertanen betreffen[42]. Als solche Gesetze, von denen der Herrscher auf Grund seiner Stellung als Haupt ausgenommen ist, führt V. z. B. an Bestimmungen über das Tragen von Waffen und Vorschriften über die Kleidung[43]. So ist also durch die objektive Stellung des Herrschers als Haupt des Staatsorganismus sowohl die Tatsache seiner Bindung an die staatlichen Gesetze bestimmt als auch deren Art und Weise sowie ihr ganzes Ausmaß.

Es wurde bereits oben festgestellt, daß V. die ganze bindende Kraft der staatlichen Gesetze aus dem natürlichen Sittengesetz herleitet, wobei der obrigkeitliche Wille als verpflichtendes Moment keinerlei Rolle spielt. Aus den Ausführungen über das Verhältnis des Gesetzgebers zu seinen eigenen Gesetzen ergibt sich nun auch, worin genau das *verpflichtende Prinzip* beim positiven Gesetz besteht. Es ist der seinsmäßige Zusammenhang mit dem Gesamtorganismus des Staates, die Stellung als Haupt, die die Verpflichtung des Herrschers dem Gesetze gegenüber begründet und in ihrer Eigenart bedingt. Mit anderen Worten also: Der Gesetzgeber ist an die von ihm für das Volk aufgestellten Gesetze gebunden auf Grund seiner konkreten Natur, insofern er durch diese in jener organischen Beziehung zur staatlichen Ganzheit steht.

Ebenso zeigt sich jetzt, daß jenes naturrechtliche Prinzip, das die Untertanen zum Gehorsam gegen die Gesetze verpflichtet, nichts anderes ist, als die Forderung ihrer menschlichen Natur. Zur Menschennatur, betrachtet in ihrer konkreten Wirklichkeit, gehört

---

[40] Princeps non potest observare suam regulam et legem ex affectu obedientiae, quia nullum agnoscit superiorem, a quo praeceptum accipiat, sed tantum ex affectu virtutis, in cuius materia collocatur id quod lege statutum est; ut si sit in materia ieiunii, observare poterit legem ex affectu abstinentiae, et sic de aliis. Contra vero inferior observare potest legem sibi impositam et ex affectu obedientiae, quia respicere potest legem ut traditam a superiori et ex affectu eius virtutis, quae lege ipsa praecipitur: I. II d. 167 n. 20.

[41] Sequitur ... nullum principem transgredientem legem a se latam fieri reum poenae impositae per legem ... Et ratio est manifesta: nam cum poena sit coactio quaedam, est actus superioris, qui solum inferiorem respicere potest ... Poenae subiacere est solum inferioris, et ipse legislator nec sibi nec alteri, qui praecessit, subditus et inferior est: I. II d. 167 n. 21. Vgl. ebd. nn. 14, 17.

[42] Vgl. I. II d. 167 n. 23/24; ebd. n. 11.

[43] Vgl. I. II d. 167 n. 23.

auch das Gliedsein am gesellschaftlichen Organismus. Und diese Stellung als Glied verlangt Unterordnung unter das Haupt und Anpassung an die für die Ganzheit geltenden Normen.

Die eigene konkrete Menschennatur ist also letzten Endes sowohl für den Herrscher als auch für den Untertanen das, was sie an die positiven Gesetze bindet. Da aber diese ihre konkrete Natur infolge der ungleichen Stellung innerhalb des Staatsganzen für beide verschieden ist, so muß jeweils auch ihr Verhältnis zum Gesetz ein anderes sein. Für die Untertanen ist es das des Gehorsams, da sie als Glieder dem Gesamtorganismus und dem Haupte unterstellt sind. Für den Herrscher besteht nur eine allgemeine Verpflichtung, die nur soweit sich geltend macht und die einzelnen Gesetze nur insoweit betrifft, wie es durch seine Stellung als Haupt begründet ist.

Diese Erklärung der Verpflichtung des positiven Gesetzes steht auch durchaus in Einklang mit V.' ganzer Auffassung von der Natur dieses Gesetzes. In seinem Wesen ist das positive Gesetz, wie wir sahen, nichts anderes als ein Befehl, d. h. die Erklärung und Mitteilung eines gefaßten Willensentschlusses. Was aber dieser Willenserklärung Befehlscharakter verleiht, ist nicht die Entscheidung des Gesetzgebers als solche, noch auch deren Mitteilung — wenn auch diese als Akt den Befehl in seinem physischen Wesen konstituiert —, sondern den Formalgrund des Befehles bildet jenes Verhältnis der Über- und Unterordnung, in dem Befehlender und jener, an den der Befehl gerichtet ist, zueinander stehen. Weil der Untergebene seiner objektiven Stellung nach dem Vorgesetzten untergeordnet ist, ist dessen Willenserklärung für ihn Befehl. Der Formalgrund des Befehles deckt sich aber mit dem Formalgrund seiner Verpflichtung. So ist es durchaus folgerichtig, daß dasselbe objektive Verhältnis, das den Befehl zum Befehle macht, auch den alleinigen Grund darstellt, warum der Untergebene den Anordnungen seiner Obrigkeit zu gehorchen hat.

So stellt sich V.' Lehre vom positiven Gesetz als durchaus einheitlich und folgerichtig dar. Aber so konsequent sie ist, so einseitig ist sie auch. Dies wird vor allem klar, wenn wir sie der suarezianischen und namentlich der thomistischen Ansicht gegenüberstellen. Für V.' Lehre vom positiven Gesetz ist charakteristisch das völlige Zurücktreten des Willensmomentes. Wohl schaltet er es hier nicht ganz aus wie beim Naturgesetz; aber auch beim positiven Gesetz erkennt er ihm weder eine wesenskonstituierende noch eine obligationsbegründende Funktion zu. Demgegenüber betont nun Suarez im positiven Gesetz gerade das Willenselement. Für ihn ist das positive Gesetz in seinem Wesen ein Willensakt, und zwar jener Akt, in dem der Gesetzgeber dem

Untergebenen die Verpflichtung zur Einhaltung der von ihm aufgestellten Norm auferlegt[44]. Suarez unterscheidet nämlich im positiven Gesetz einen doppelten Willensakt: 1. den Willen, das Gesetz aufzustellen und 2. den Willen, durch das Gesetz zu verpflichten[45], die allerdings nicht zwei voneinander real verschiedene Akte darstellen, sondern vielmehr nur zwei Rücksichten ein und desselben gesetzgeberischen Aktes, die sich gegenseitig einschließen[46]. Es liegt hier also im Willen des Gesetzgebers sowohl das Wesen des positiven Gesetzes als auch dessen verpflichtende Kraft begründet.

Aber vielleicht betont doch auch Suarez etwas allzu einseitig das Willensmoment[47]. Die richtige Lösung in dieser Frage nach dem Wesen und der Verpflichtung des positiven Gesetzes dürfte sich ergeben aus einer gewissen Synthese zwischen vazquezianischer und suarezianischer Ansicht, aus einer Synthese, die gerade der Definition, die der hl. Thomas vom Gesetze gibt, zu Grunde zu liegen scheint. Thomas sagt vom Gesetze, wobei er in erster Linie das positive Gesetz im Auge hat: Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata[48]. Hier ist zunächst deutlich ausgesprochen, daß das Gesetz seiner Natur nach ein Verstandesakt ist. Thomas begründet dies auch wiederholt, indem er darauf hinweist, daß es Sache der Vernunft sei, Richtlinien zu geben fürs Handeln und andere hinzulenken auf ein Ziel[49]. Als richtungweisende Norm und zweck-

---

[44] Illa voluntas, quam superior habet obligandi subditum ad talem actum vel (quod perinde est) constituendi talem materiam intra necessarios terminos virtutis, optime recipit denominationem legis, tam propter omnia, quae adduximus de proprietatibus legis, quam ex eo, quod etiam detigimus, quia nihil antecedens hanc voluntatem habere potest vim legis, cum non possit necessitatem inducere: quidquid autem subsequitur, potius est signum legis iam conceptae et stabilitae in mente principis: nam ipsa etiam loquutio mentalis signum tantum mentale est: Suarez, De Legibus, l. 1 c. 5 n. 16. Vgl. ferner ebd. c. 4.

[45] Praeterea in priori actu generali duae voluntates seu intentiones distingui possunt, una est intentio ferendi legem, alia est intentio obligandi per legem: Suarez, De Leg. l. 3 c. 20 n. 4.

[46] Addendum vero est, intentionem ferendi legem et obligandi per illam, esse unam et eandem vel unam includere aliam, saltem implicite, ideoque quamlibet sufficere ad constituendam legem: Suarez, De Leg. l. 3 c. 20 n. 5.

[47] Suarez erwähnt zwar die Ansicht, die sowohl das Willens- als auch das Verstandeselement in die Wesensbestimmung des Gesetzes mithineinbeziehen will, wendet sich dann aber doch der ausschließlich den Willen betonenden Auffassung zu, ohne die andere hinreichend widerlegt zu haben. Vgl. De Leg. l. 1 c. 5 nn. 21, 22.

[48] S. Th. I. II q. 90 a. 4 c.

[49] S. Th. I. II q. 90 a. 1 c. Vgl. ferner: I. II q. 90 a. 1 contra; I. II q. 17 a. 1 c.

erfüllte Ordnung kann ja auch das Gesetz nur auf Verstandestätigkeit beruhen. Denn nur die erkennende Vernunft kann Bestimmungen treffen, die in sich eine planvolle Ordnung darstellen, und als Mittel dienen zur Verwirklichung eines Zieles. Hierin, nämlich daß das Gesetz ein Verstandesakt ist, wäre also Vazquez beizustimmen gegen Suarez.

Anderseits ist aber das Gesetz für Thomas keineswegs die bloße Mitteilung eines gefaßten Willensentschlusses, sondern eine „ordinatio", d. h. ein Hinordnen und ein Hinlenken auf ein Ziel, dem bewegende Kraft zukommt. Dieses dynamische Moment besitzt nun die Vernunft nicht aus sich, sondern auf Grund eines vorhergehenden Willensaktes, den aber der Vernunftakt nicht bloß zum Inhalt hat, sondern von dem er sozusagen informiert wird. Thomas selber stellt diesen Zusammenhang folgendermaßen dar:

„Der Befehl (mit dem auch das Gesetz seiner Natur nach identisch ist) ist ein Akt der Vernunft, der einen Willensakt zur Voraussetzung hat ... Denn der Befehlende lenkt den, an den der Befehl gerichtet ist, zum Handeln, indem er ihm etwas aufträgt oder verbietet. Auf diese Weise, nämlich durch Erteilung eines Auftrages, zu leiten, ist Sache der Vernunft ... Daß aber der Vernunft im Befehl bewegende Kraft zukommt, hat sie vom Willen. So bleibt bestehen, daß der Befehl ein Vernunftakt ist, der einen Willensakt voraussetzt, kraft dessen die Vernunft im Befehl zur Ausübung einer Handlung bewegt"[50].

Die Lösung der ganzen Frage bezüglich der Natur des Befehles und damit auch des positiven Gesetzes liegt also schließlich darin, daß der Befehl nicht als einfacher Akt gefaßt wird, sondern als Aktgefüge, das entsteht durch das Zusammenspiel von Vernunft und Wille. Dabei ist es die Vernunft, die die normierende Seite des Befehls begründet, indem sie die eigentliche Ordnung für das Handeln aufstellt, und der Wille, der dem Gesetz die bewegende, die verpflichtende Kraft verleiht.

Auch in der anderen Frage, worauf schließlich die *Verpflichtung* des positiven Gesetzes beruhe, auf dem bloßen Willen des Gesetzgebers oder auf seiner übergeordneten Stellung als Haupt der Gemeinschaft, weist Thomas den richtigen Weg. Für Thomas ist das Gesetz wesentlich eine „ordinatio ad bonum commune *ab eo qui curam communitatis habet* promulgata". Es gehört zum Wesen des Gesetzes und damit auch zum Zustandekommen seiner Verpflichtung, daß es vom Oberhaupt einer Gemeinschaft für diese Gemeinschaft gegeben ist. Somit ist gewiß die übergeordnete Stellung des Gesetzgebers für die Begründung der Verpflichtung von be-

[50] S. Th. I. II q. 17 a. 1 c. Vazquez lehnt sich offenbar in seiner Definition des Befehles an diese Stelle bei Thomas an, legt sie aber nach seinem Sinne aus.

stimmender Bedeutung. Anderseits haben wir aber gesehen, daß Thomas die verpflichtende Kraft des Gesetzes auf den Willen des Gesetzgebers zurückführt.

Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn man die Möglichkeit zuläßt, daß beide Momente zum Zustandekommen der Verpflichtung beitragen können, nur jeweils in verschiedener Hinsicht. Die eigentliche bewirkende Ursache der Verpflichtung, ihre causa efficiens, ist wohl im Willen des Gesetzgebers zu suchen. Dieser verleiht unmittelbar der Gesetzesnorm ihre bewegende, sittlich nötigende Kraft. Die übergeordnete Stellung des Gesetzgebers ist es aber, die diese bindende Macht seines Willens letztlich stützt und begründet. Sie erst gewährt ihm die Berechtigung und die Vollmacht, anderen seinen Willen aufzuerlegen und durch sie ist es letzten Endes auch bedingt, daß die Untertanen sich dem Willen des Gesetzgebers zu fügen haben. Nannten wir vorhin den Willen des Gesetzgebers die causa efficiens der Verpflichtung, so können wir vielleicht seine Stellung als Oberhaupt als deren causa formalis bezeichnen.

So lassen sich also die beiden Ansichten von Suarez und Vazquez zu einer Synthese bringen, die erst der Problematik des positiven Gesetzes in ihrem vollen Umfang gerecht wird. Vazquez' Prinzip als allein geltende Erklärung für das Wesen und die Verpflichtung des positiven Gesetzes ist ungenügend; aber auch Suarez betont wohl zu einseitig den Willen des Gesetzgebers als alleiniges und letztes Wesens- und Obligationsprinzip des positiven Gesetzes.

Besprechungen.

Przywara, E., Crucis Mysterium. Das christliche Heute. 8° (408 S.) Paderborn 1939, Schöningh. *M* 5.—; geb. *M* 6.50.

Propheten und Dichter lieben es oft, in einer Sprache sich auszudrücken, die nur der Eingeweihte versteht. In diesem Buch über „das christliche Heute" spricht ein „Prophet" und Dichter. Wer die Mühen der Einweihung nicht scheut, wer sich durch manch kühne „dichterische" Zusammenschau der entlegensten seelischen Haltungen (besonders in den Ausführungen über Ignatius und Nietzsche) nicht verleiten läßt, das Buch sofort beiseitezulegen, der wird sich am Ende reich beschenkt, ja zutiefst aufgerüttelt finden.

Der „Prophet" enthüllt das „innere Gesicht der Kirche von heute", unbarmherzig reißt er alle Verkleidungen weg, wie ein „Jagdhund des Himmels" verfolgt er die Ichsucht bis in die verborgensten Schlupfwinkel und jagt den zagenden Willen auf zu christlicher Radikalität. Ein paar Beispiele: *Gemeinschaftsfrömmigkeit* ist nur dann echt, wenn sie nicht verzweifelnde oder ästhetisierende Flucht ist aus persönlichem Leben der Aszese, sondern wirkliche Reifung des persönlichen Lebens aus stürmischen Jahreszeiten dieses Lebens in die stille Objektivität des Dienstes. Mensch und Geist verdorren und versanden, wenn sie ganz in der Gemeinschaft aufgehen (107). Eine einseitige Betonung der Kirche als Form kann Verkleidung einer Angst sein, der Angst einer Selbstbewahrung gegen Gott (113). Die *theozentrische Frömmigkeit* kann werden zur Verkleidung eines geheimen Stolzes, der das mühevolle Wirken im menschlichen Bereich ersetzt durch eine Verhüllung des Chaos in göttliche Gewänder (115). *Eschatologische Frömmigkeit* kann sich verkleiden in Vorwegnahme der „Verklärung", die nicht wahrhaft durch Gethsemani und Golgatha gehen will, sondern nur einen Doketismus des Kreuzes lehrt oder praktisch lebt: Verwechslung von ästhetischer mit religiöser Kontemplation (118). *Liturgische Frömmigkeit:* Leben der Liturgie wird nur auf dem persönlichen Wege von Aszese und Mystik wirklich religiöses Leben; Feindschaft gegen Aszese und Mystik erkauft es nur mit dem Preis eines formelhaften Verdorrens und eines geheimen religiös unverbindlichen Ästhetizismus (145). Grundverkehrungen des Geistes der *Gesellschaft Jesu:* Ein rational bürgerlicher Jesuitismus, der das Kreuz des Opfers domestiziert in eine religiöse „anständige Vernünftigkeit", ein magisch aktivistischer Jesuitismus, der in zwingendem Eifer Gott und Menschen nicht die Freiheit läßt und so die restlose transparente Werkzeuglichkeit dämonisiert in ein ungeduldig hetzendes Herrentum über Gott und Menschen (162). Gefahren für diese Haltung: Kalte Zweckbetrachtung, die mit allem „Schach spielt"; aszetischer Heroismus und Stoizismus, Verhärtung des Herzens; „Klugheit des Abwägens", die wird zu Flucht vor der Entscheidung oder Angst vor der Unbequemlichkeit der Treue (208). In *ethischer Aktivität und mystischer Passivität* (Bremond) schwelt noch der Rauch des dämonischen Feuers, selber „wie Gott" zu sein, im Taumel geistlicher Ehrgeiz-Träume, darin die „religiöse Unruhe" zu einem obersten Oben fiebert (236). Die Dämonie männlicher Herrschsucht ist harmlos gegenüber der Dämonie der Mütterlichkeit und erst recht *geistlicher Mütterlichkeit,* die durch sich selbst Demut und Liebe zu sein scheinen, aber Gott gleich sein wollen, der allein unbedürftig lieben kann, weil

dies *das* Attribut seiner unbedingten Transzendenz ist (304).

Aber nicht nur Bußprediger ist dieser „Prophet", er zeigt positive Ziele, indem er das *radikal Christliche* aufruft gegenüber dem „Antichrist", dem „neuen Menschen" von heute, der im besonderen Zeichen Nietzsches steht: Hingabe, Übergabe, Sichvergessen, ohne Abstrich, ohne Bedingung; den Boden unter den Füßen verlieren, in den Abgrund hinein, selber abgründig offen gegen Gott werden, ganz untergehen in den Abgrund der göttlichen Liebe; ganz Ohnmacht, Schwäche, Leere, Nichts werden, daß Gott allein Fülle und Alles sei; ganz Schweigen werden, das im leisesten Hauch der Stimme des Herrn schwingt; kein sorgsames Sichwahren und Sichpflegen, sondern fortgerissen in den Sturm der Liebe. Doch nicht ein Nichts um des Nichts willen, sondern aufgerufen zum aktiven Gotteslob, Christus, das Licht zu strahlen in die Welt hinein. Verschwinden, aber nicht in ein irdisches Nichts, sondern wie Gott, der Schöpfer, sich in die objektive Schöpfungsordnung verschweigt (146). Diesem Ruf gegenüber klingt der Schrei Nietzsches, der in seinem Übermenschen den christlichen Menschen überbieten will, wie ein hohles Echo. Zu dieser christlichen Radikalität sind alle die verschiedenen Ordens- und Frömmigkeitsrichtungen der Kirche aufgerufen; darum macht der Verf. sichtbar, wie sie alle einander eigentümlich bedingen; darum warnt er vor der Kurzschluß-Form der Gegensätze, die kurzweg *eine* Seite in beiden zur alleinigen machen möchte. Alle sollen und wollen zutiefst dienstbar sein dem einen Christentum der Kirche im Weltleben. Diese wenigen Andeutungen können kaum von ferne den Gedankenreichtum dieses kleinen Buches ahnen lassen. Nur auf das 11. Kap. sei noch hingewiesen: *Herz-Jesu-Andacht;* wenn manche heute eine Vertiefung dieser Andacht fordern, hier ist sie gegeben.

Die reife Abgewogenheit dieses Buches ist spürbar bis hinein in die *Komposition.* Das Thema des Buches: Crucis mysterium. Prolog: Introitus des Mittwoch der Karwoche. Epilog: Veni Sancte Spiritus. Das Geheimnis des Opfers ist das Geheimnis des Feuers der Liebe. Drei Teile: Christ und Antichrist. Christus Leib der Viel-Glieder. Gott in der Welt. Die „Ewige Wiederkehr" Nietzsches ist wie ein Nachtraum des Kreislaufes der Liebe. Das Buch ist reich an erstaunlich scharf geschliffenen *Formulierungen,* die wegen ihrer Knappheit und Gedankentiefe nicht zuletzt die Besten der christlichen Jugend von heute ansprechen und befruchten werden. J. B. Schoemann S. J.

Larrañaga, V., S. J., L'ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament (Scripta Pont. Inst. Bibl.). gr. 8° (XIV u. 659 S.) Rom 1938, Inst. Bibl. Pont. *L* 96.—.

Liest man die auf den ersten 130 Seiten dieses Buches zusammengefaßte Geschichte der Kritik des Himmelfahrtsgeheimnisses, wie sie sich in den letzten 150 Jahren zumeist im Lager der nicht streng offenbarungsgläubigen Wissenschaft entfaltet hat, und vergleicht man damit die wenigen, zudem nicht vollständigen Versuche katholischer Forscher, die sich bemühten, die destruktiven Folgerungen jener Kritik aufzuheben, wird man dem Verf. sowohl die große Aktualität des Themas zuerkennen als auch Dank wissen für die gründlich geleistete Arbeit. L. ging an sein Thema mit voller Beherrschung der Literatur heran. Er hat die Meinungen der anderen gewissenhaft geprüft und in solider, wissenschaftlicher Behandlung der Texte sich seine Ergebnisse erarbeitet. Dazu kommt

die durchsichtige und logische Art der Darstellung, an der man höchstens hie und da eine zu große Breite tadeln könnte.

Nach der vorzüglich in die Fragestellung des Gegenstandes einführenden Geschichte der Kritik behandelt L. zunächst die textkritischen Probleme. Der Markusschluß wird als Dokument der ersten christlichen Generation gewürdigt. Das Hauptproblem bilden die von wenigen, hauptsächlich westlichen Textzeugen gebotenen Auslassungen bei Lk 24, 51—52 (καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν... προσκυνήσαντες αὐτόν) und bei Act 1, 2 (ἀνελήμφθη). Die liberale Kritik sucht hier die Grundlage für ihre These, daß der Himmelfahrtsbericht der Apostelgeschichte (Himmelfahrt in sichtbarer Form als Abschluß einer 40-tägigen Erscheinungszeit) eine späte Stufe der christlichen Reflexion darstelle, indem sie unter Voraussetzung der genannten Auslassungen mit einem Schein von Recht behaupten kann, daß in allen anderen Dokumenten des NT, namentlich auch im ursprünglichen Lukasevangelium (24, 50—53) und in der ursprünglichen Zusammenfassung dieses Evangeliums (Act 1, 1—2), die primäre Auffassung der Himmelfahrt zum Ausdruck komme, nach der Himmelfahrt und Auferstehung mehr oder weniger in eins zusammenfalle. L. weiß überzeugend darzutun, daß der kürzere Text keinen Anspruch auf Echtheit hat. Für ihn zeugen bei Lk 24, 51 eigentlich nur ein Teil des westlichen Textes und bei Act 1, 2 gar nur ein Teil der altlateinischen Übersetzung. Die inneren Gründe sprechen auch für die längere Textform. Nach Besprechung mancher Erklärungs- und Rekonstruktionsversuche gibt L. seinerseits als Grund der Auslassung bei Lk 24, 51—52 den scheinbaren Widerspruch des längeren Textes mit dem Bericht der Apostelgeschichte an. Wer irregeleitet durch die Art, wie Lk 24, 44—53 an die vorhergehende Osterperikope anschließt, meinte, daß die Ereignisse von 24, 44—53 am Ostertage stattgefunden haben, mußte konsequenterweise diesen Bericht zu einer einfachen Erscheinung des Herrn herabdrücken, wenn anders er den Bericht der Apg gelten lassen wollte. So lag die Versuchung nahe, bei Lk 24, 50—53 die Worte zu streichen, welche zu deutlich eine Himmelfahrt besagten. Nachdem nun einmal in einem Teil des westlichen Textes diese Änderung vorgenommen worden war, stimmte auch nicht mehr die Zusammenfassung des 3. Evangeliums Act 1, 1—2: das ἀνελήμφθη als Terminus der lukanischen Evangeliumserzählung war zu streichen, wie es in einem Teil der altlateinischen Übersetzung geschehen ist. Diese Erklärung der Textvarianten scheint uns annehmbar; immerhin mag man mit L. sich daran erinnern, daß von der Güte der Erklärung nicht die Sicherheit des wesentlichen Resultats abhängig ist, daß nämlich die längere Textform bei Lk 24, 51—52 und Act 1, 2 als die ursprüngliche festzuhalten ist. Nebenbei sei noch bemerkt, daß L. sich bei Gelegenheit dieser textkritischen Untersuchung eingehend mit dem Evangelientext des hl. Augustinus befaßt. Er findet durch die Stellen, an denen Augustinus Lk 24, 50—53 zitiert, die These Burkitt's und de Bruyne's bestätigt. Augustinus hat etwa von 405 an sich durchgehends der Vulgata des Hieronymus bedient, während er vorher die altlateinische Übersetzung gebrauchte.

Vielleicht am überzeugendsten arbeitet L. im 2. Teil der Arbeit, in dem er in einer literarkritischen Untersuchung der Behauptung der Kritik entgegen tritt, Act 1, 3—11 sei eine Interpolation aus späterer Zeit. Sehr sorgfältige Statistiken über das Vokabular und die Stileigentümlichkeiten von Act 1, 1—14, Vergleichung der Apostellisten und Aufweisung von Parallelismen in Idee und Aus-

druck machen es sozusagen evident, daß kein anderer als der Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte selbst auch die ganze Einleitungsperikope geschrieben hat. In Verfolgung dieses Beweises weist L. auch den Einwand zurück, den man aus der angeblich ungriechischen Form des Übergangsprologs (Act 1, 1—3) herzunehmen pflegt. Verf. kann Beispiele aus Xenophon, Flavius Josephus und Herodian beibringen, in denen ebenso wie bei Lukas im Übergangsprolog an die ἀνανέωσις oder ἀνακεφαλαίωσις (= Zusammenfassung des Inhaltes des vorigen Buches) sich unmittelbar (ohne eingeschobene προέκθεσις = Überblick über das vorliegende Buch) die Darstellung des neuen Stoffes anschließt. Außerdem werden gute Gründe beigebracht, weshalb Lukas diese zwar seltenere aber doch als gut griechisch erwiesene Form des Übergangsprologs gewählt hat. Die Klärung der Prologfrage, wo sich Verf. einem Philologen wie E. Norden gegenüber sah, gehört mit zu den wertvollsten Ergebnissen des Buches.

Um den Bericht der Apostelgeschichte als letzte, gröbste Entfaltung des Mythus von der Himmelfahrt hinzustellen, führte die Kritik nicht nur text- und literarkritische Gründe ins Feld, sondern vor allem auch geschichtskritische. So fand Harnack etwa in 1 Cor 15, 1—11 eine Vorstellung bezeugt, die nur Erscheinungen des Auferstandenen, aber noch keine Himmelfahrt kannte; die nächste Stufe glaubte er im Schluß des Lukasevangeliums feststellen zu können in Form einer einfachen Behauptung ohne feste Umgrenzung für die Phantasie und in der zeitlichen Folge nahe an die Auferstehung herangerückt. Die dritte, nach der Christus in sichtbarer Weise 40 Tage nach Ostern auffährt, sei erst Act 1, 3—14 erreicht worden. L. weist demgegenüber nach, daß schon die Katechese des Petrus und Paulus die leibliche Auffahrt Christi kennt. Das Fehlen der Himmelfahrt in Mt erklärt sich aus der Anlage und dem Zweck des 1. Evangeliums. Johannes bezeugt zweimal das Geheimnis. Die Erzählung selbst läßt er fort nach dem oft von ihm befolgten Grundsatz, den Synoptikerstoff wohl vorauszusetzen und anzudeuten, aber nicht von neuem zu schildern. Bei Lukas kann von einer Entwicklung in den Berichten keine Rede sein. Eine genaue Vergleichung der beiden Berichte (Lk 24, 44—53 und Act 1, 1—14) ergibt, daß der zweite nur eine erweiterte Variante des ersten ist. Im besonderen ist kein Widerspruch in der Lokalisierung; denn ἕως πρὸς Βηθανίαν (Lk 24, 50) besagt den Ort, wo man den Weg nach Bethanien einschlägt oder allgemeiner die Nähe von Bethanien; das ist eben der Ölberg, der Act 1, 12 genannt ist. Ich möchte hier anmerken, daß zur Bestimmung des Sinnes von ἕως πρός mit Nutzen Act 17, 14 (ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν) hätte verglichen werden können. Mit besonderer Sorgfalt ist die Frage der 40 Tage behandelt, die nach der liberalen Kritik ein Hauptargument gegen die Geschichtlichkeit des Berichtes der Apostelgeschichte bildet. L. zeigt, daß ein längerer Erscheinungsabschnitt vor der Himmelfahrt jedenfalls von Mt, Mk und Joh wie auch von 1 Cor 15 und Act 10, 41 und 13, 31 vorausgesetzt oder sogar formal ausgesprochen wird. So sind die 40 Tage der Apostelgeschichte nicht auffällig, stehen vor allem nicht im Widerspruch mit dem Bericht des Lukasevangeliums; das εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς (Luc 24, 44) ist in der schriftstellerischen Manier des Lukas zu verstehen und kann zeitlich Getrenntes einfach anfügen. Verf. hat hier die Art des Lukas durch einige Beispiele gut beleuchtet; aber man hätte die Liste ähnlicher Fälle wohl noch sehr vermehren können. Um so fester bleibt uns das Resultat seiner Untersuchung:

es liegt gegenüber dem klaren Zeugnis der Apostelgeschichte in dem Bericht des Evangeliums kein Grund vor, die Himmelfahrt auf Ostern zu verlegen. Eingehend prüft L. auch die Zeugnisse über die Dauer der Erscheinungszeit in der altchristlichen und apokryphen Literatur. Die Tradition der 40 Tage hält sich konstant, und mit Beginn des 4. Jahrh. ist schon das Fest der Himmelfahrt am 40. Tage nach Ostern bezeugt. Die 18 Monate oder 12 Jahre der Gnostiker beruhen auf Spekulationen. Das unklare Zeugnis des Barnabasbriefes (XV, 9), das vielleicht die Himmelfahrt auf den Ostertag legt, ist wohl zu erklären aus einem falschen Verständnis von Lk 24, 44—53.

Mit diesem Überblick glauben wir genügend auf die Bedeutung der großen, in jahrelanger Arbeit errungenen Leistung L.s hingewiesen zu haben. Es ist ein solides Fundament gelegt worden, auf dem man sicher weiter bauen kann in dem Bemühen um ein tieferes Verständnis des Himmelfahrtsgeheimnisses. Vielleicht findet der Verf. selbst Zeit und Gelegenheit, sein Werk gleichsam zu krönen durch eine vertiefte theologische Betrachtung des Geheimnisses und seiner Beziehung zu Ostern und Pfingsten. Von einer solchen theologischen Betrachtungsweise her würden, so will mir scheinen, manche seiner Ergebnisse neues Licht und neue Bestätigung erfahren. K. Wennemer S. J.

Galtier, P., S. J., L'Unité du Christ. Être ... Personne ... Conscience. gr. 8° (XX u. 378 S.) Paris 1939, Beauchesne.

In drei Grundfragen wird, wie es der Titel bereits angibt, von G. die Einheit des Gottmenschen herausgearbeitet: Einheit des Seins, der Person, des Bewußtseins. Nachdem der Verf. bereits vor einigen Jahren in seiner lateinischen Christologie diesen Problemen mehr schulmäßig nachgegangen ist, werden sie hier in Einzeluntersuchung eingehender dargelegt. Schon das lateinische Lehrbuch ließ deutlich die Ansätze erkennen, an denen G. ansetzen und die er weiterführen wollte: die *strenge Durchführung der Zweinaturenlehre* in ihrer von G. gegenüber allem modernen Monophysitismus betonten vollen Menschheit und ganzen menschlichen Natur Christi. Im engeren Rahmen konnte damals dieses Grundanliegen in vielen Punkten nur angedeutet werden. Hier erhält es nun seine nähere Begründung und Ausdeutung. Dabei liegt selbstverständlich das moderne Interesse vor allem bei der dritten Teilfrage über die Einheit des Selbstbewußtseins Christi, zu der die beiden ersten Fragen gleichsam nur die Vorbereitung bilden.

Der 1. Teil (1—90) arbeitet den Sinn der *Seinseinheit* heraus: Christus ist seinsmäßig wahrer Gott und wahrer Mensch im Vollsinn des Wortes. Grundanliegen dieses Teiles ist es, gegenüber dem immer wieder gegen das dogmatische Christusbild erhobenen Vorwurf, es habe das biblische Bild, sei es durch die frühen Konzilsentscheidungen, sei es durch die späteren scholastischen Disputationen, verändert und verfälscht, zu zeigen, daß dies falsch gesehen ist. G. entwickelt uns daher das Christusbild des hl. Paulus, das bereits gipfelt in dem wahren und echten seinsmäßigen Gott-Mensch-Sein Jesu. Dies echt paulinische und johanneische des Unus Dominus ist aber nichts anderes als der theologische Sinn des Nestoriusstreites, wie er sich über die zeitgebundenen Formulierungen der beiden Parteien hinaus deutlich, vor allem im Symbolum unionis von 433, offenbart. Er allein und nicht die Sonderform der Terminologie des hl. Cyrill von Alexan-

drien, so betont G. mit Recht, bilden das katholische Christusbild dieser frühen Konzilien, das somit ganz in biblischer Sicht bleibt und nur das biblische Bild verteidigt und vertieft. Dabei steht der Orient nicht allein, wie so vielfach infolge der besonderen Bedeutung der Ostkonzilien angenommen wird. G. weist gut darauf hin, daß bereits vor Nestorius im lateinischen Raum die Abweisung der Lehre des Leporius dem gleichen Grundanliegen der Erhaltung des biblischen Christusbildes von der echten Seinseinheit, vom echten „Verbum caro factum est", galt, wie zur Zeit des Nestorius Cassians Ausführungen und nachher Leo der Gr. Zeuge dieser einheitlichen Bestrebungen im Abendland wie Morgenland sind. Daher schließt G. diesen Teil über Christi Seinseinheit: Opposé à Nestorius, ce dogme est très exactement celui que l'Eglise s'applique à conserver intact; mais il n'ajoute rien à ce que le Christ a revélé de lui-même. Das gilt auch vom so verkannten Chalcedonense. Es betont zwar scharf die Zweinaturenlehre. Mais, en même temps, elle oblige à reconnaître en lui un seul et même être ... : Cet être unique et éternel est le Fils de Dieu en personne (87 f.).

Der 2. Teil ist der *Personeinheit* gewidmet, vor allem dem Problem der Erklärung, wie die menschliche Personalität fehlen könne. Hier wird zunächst wiederum aus der Tradition als der echtesten Quelle aller theologischen Lösungen entwickelt, wie sie den Grund für dieses Fehlen sah in der engen substantiellen, hypostatischen Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Ewigen Wort. Dadurch ist das Wort Fleisch geworden, d. h. eine einzige Personeinheit, daß es das Fleisch hypostatisch mit sich vereinigt hat. Es hat die Natur geschaffen, non ut sua sed eius esset (Rusticus, C. Acephalos [149]). Dagegen fehlt in der gesamten Patristik eine Erklärung der Personeinheit durch den Hinweis, daß die menschliche Personalität deshalb fehle, weil die menschliche Natur teilnehme an der göttlichen Existenz, wie es der neuere Thomismus vertritt. Von diesen Gedanken ausgehend, untersucht G. eingehend auch die Stellung des hl. Thomas. Das Ergebnis läßt sich vielleicht so kurz zusammenfassen. Des hl. Thomas Lehre in der Frage der drei Theorien des Lombarden und seine Entscheidung für die zweite (Einheit im Suppositum) zeigt bereits an, daß er sich tatsächlich die entscheidende Frage stellt: Warum keine menschliche Personalität? Bei ihrer Lösung aber spricht Thomas wie die vorhergehende Zeit — und auch seine eigene Zeit — nie vom Fehlen irgendeiner Realität; ja das Wesen der Personalität ist ihm so wenig die Existenz, daß er diese Existenz ausdrücklich zur Natur im Gegensatz zur Person zählt (211). Die Grundlösung der Einheit der Person liegt also bei ihm ganz wie in der Tradition im unum suppositum, wie es durch die hypostatische, substantielle Union erreicht wird: Weil Christus so eng die Natur mit dem Wort vereinigte, kann die erstere kein in sich selbst subsistierendes Wesen sein. So arbeitet G. auch hier gut die bleibende katholische Traditionslinie heraus: Sur ce point capital du mystère du Christ, la spéculation théologique du XIII^{e} siècle s'est donc gardé de rien ajouter à la tradition (233). Das hinderte natürlich nicht, daß die Form der Problemstellung und der Weg zur gleichen Lösung ein anderer geworden war.

Im 3. Teil ist dann, wie gesagt, die Wesensfrage des Buches gestellt: Wie kommt es trotz der beiden Naturen und der beiden Bewußtseine zur persönlichen psychologischen *Einheit des Selbstbewußtseins*. Der Verf. erarbeitet entsprechend seiner oben ge-

zeichneten Grundlinie vor allem die Stellung des menschlichen Selbstbewußtseins innerhalb des psychischen Lebens Christi und stellt es als Zentrum und zwar alleiniges des psychischen Lebens des Gottmenschen dar. Das göttliche Bewußtsein ist Christus als Akt gemeinsam mit dem Vater und Hl. Geist; es ist also nicht streng „persönlich": Ce qu'on appelle la conscience divine du Christ n'a rien qui la lui rende strictement personelle (240). Somit kann es auch nicht Mittelpunkt des persönlichen Lebens Christi sein. Das ist auch deshalb unmöglich, weil die Akte, die das Verbum in seiner menschlichen Natur als Verbum vollzieht, dem Vater und Geist gemeinsam sind und daher wiederum nicht Gegenstand des personellen göttlichen Bewußtsein des Sohnes sein können. So vollzieht sich das eigentlich „Persönliche" im Gottmenschen allein in seinem menschlichen Bewußtsein, das somit ein einheitliches ist, in dem sowohl die menschlichen Handlungen erfahren werden wie auch infolge der Gottschau das Bewußtsein der Gottessohnschaft offenbar wird.

Die Fortführung des Werkes wird wohl vor allem an diesem 3. Teil ansetzen. So sehr es wirkliches Zeitanliegen ist, die Menschheit Christi nicht durch falsche mystische Totalitätsschau zu vergöttlichen und damit der christlichen Religion den Gott*menschen* zu nehmen, der allein uns erlösen, allein uns zum Vater führen und Beispiel sein konnte — so scheint doch hier der Gottheit innerhalb des psychischen Lebens vielleicht eine zu geringe Rolle zugeordnet zu sein, wenigstens in der spekulativen Durchdringung des Problems. Gewiß ist das göttliche Bewußtsein als Akt allen drei Personen gemeinsam. Das dürfte aber nicht hindern, daß die zweite Person die theandrischen Akte als *ihre* Akte erfährt. So wird man das göttliche Selbstbewußtsein des Verbum doch wohl noch mehr in die spekulative Erklärung des Selbstbewußtseins auch des Menschgewordenen hereinziehen dürfen. Wenn G. vorzüglich die psychologische Einheit innerhalb des menschlichen Selbstbewußtseins herausgestellt hat — darin besteht zweifellos das größte Verdienst des Werkes, besonders da es in dieser Ausführlichkeit zum erstenmal in der Geschichte der Theologie geschieht —, so bleibt doch m. E. ein biblischer Restbestand, der durch dieses menschliche Selbstbewußtsein noch nicht eingelöst ist: der Schriftbefund der göttlichen Tätigkeit des Gottmenschen, etwa des ewigen Ego sum oder et ego operor aus dem Johannesevangelium. G. löst das Bewußtsein solcher Handlungen auf in die Erkenntnis der Visio beatifica und in das durch sie gegebene indirekte Bewußtsein des ewigen Seins und Wirkens. Gewiß ermöglicht es diese Lösung, daß das menschliche Bewußtsein von der Gottessohnschaft Kenntnis erhält und Jesus sich in ihm als Gott weiß. Aber auch die Gottschau Christi bleibt selbst in ihrer Vollendung doch endliche und geschaffene Gabe, die also den Vollsinn des Ego sum und Et ego operor mit dem Vater und Geist nicht erfaßt. Hier wird für eine *Voll*betrachtung das göttliche Selbstbewußtsein des Gottmenschen eintreten müssen, um das *Gesamt*bild zu vollenden. Sonst steht in der spekulativen Ausdeutung vielleicht für den Gottmenschen zu sehr das menschliche Bild im Vordergrund. Dadurch wird sich dann freilich die Aufgabe, die Einheit des Selbstbewußtseins Christi herauszustellen, schwieriger gestalten. Man wird sie nicht herausarbeiten können durch das Betonen des menschlichen Selbstbewußtseins als der Wesensquelle der psychischen Einheit — das würde nur stimmen für die bloß menschliche Seite — sondern mehr sehen in der einheitlichen Zuordnung

und inhaltlich gleichen Zielrichtung der beiden Selbstbewußtseinsakte, die eine psychische Trennung ausschließen, da sie sich gegenseitig wesenhaft ergänzen. Vielleicht schenkt uns der Verf. in einer Erweiterung seines in der Aufrollung dieses so schwierigen Problems bedeutungsvollen Werkes, das einen Markstein in der Christologie für immer darstellen wird, auch noch eine stärkere Einarbeit dieser Seite des *Gesamt*bewußtseins der gottmenschlichen *Gesamt*person des Verbum incarnatum. H. Weisweiler S. J.

Goossens, W., De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam. Quaestionis controversae perpensatio. 8° (167 S.) Paris 1939, Desclée. *Fr* 28.—.

Das Erscheinen dieses Buches ist meines Erachtens sehr zu begrüßen, weil es voraussichtlich viel zur genauern Erforschung und zur schließlichen Feststellung der Wahrheit beitragen wird. Lobend hervorzuheben ist die ständig wiederkehrende und auch im Titel angedeutete Unterscheidung zwischen *redemptio obiectiva* und *redemptio subiectiva*. Unter redemptio *obiectiva* (active spectata) ist verstanden die Erlösungstat Christi, durch die er für die Sünden der Menschen genugtat und den Menschen alle Gnade verdiente. Diese redemptio obiectiva wird bisweilen auch „opus salvatorium Christi in actu primo spectatum" (13) oder redemptio in actu primo (23) genannt (trotzdem Christus bei seiner Erlösungstat „in actu secundo" tätig war). — Redemptio *subiectiva* (active spectata) ist die Zuwendung der Früchte der redemptio obiectiva an die Menschen. Sie ist zugleich etwas sehr Objektives, Wirkliches. Christus selbst übt diese Zuwendung, aber er bedient sich dabei auch der Menschen oder der Engel, z. B. der Priester oder solcher, die für andere Gaben erflehen oder verdienen. Vgl. H. Lennerz, De B. Virgine, Rom 1939³ n. 159. (In der 1. Aufl. dieses Werkes hatte Lennerz diese Ausdrücke noch nicht verwendet.)

Die Frage ist nun: Hat Maria unmittelbar zur objektiven Erlösung mitgewirkt? Hat sie mit und durch Christus für die Sünden der Welt genug getan und mit und durch Christus uns alle Gnaden, nicht nur die Zuwendung der durch Christus allein verdienten Gnaden, verdient? G. antwortet: 1. Die ernsten Schwierigkeiten gegen eine „cooperatio immediata B. Virginis ad redemptionem obiectivam" sind bisher nicht hinreichend gelöst, ja sie scheinen unlösbar zu sein (145); 2. die bisher für eine solche Mitwirkung vorgebrachten Beweise oder Beweisversuche sind nicht beweiskräftig; 3. eine solche Mitwirkung ist überhaupt zu leugnen, weil die Schwierigkeiten dagegen sich aus der geoffenbarten Lehre und aus feststehenden theologischen Grundsätzen ergeben: „Quare, salvo utique iudicio Ecclesiae, iam licet ac oportet thesim de cooperatione immediata ad redemptionem obiectivam simpliciter negare" (158; ähnlich 9). H. Lennerz, der in dem genannten Werk De B. Virgine, Rom 1939³, auch die Frage nach der unmittelbaren Mitwirkung Mariä beim Werk der Erlösung behandelt, begnügt sich mit einem *non constare:* „Ergo ut conclusio huius partis videtur statui posse: donec solida argumenta afferantur dicendum, non constare de immediata cooperatione B. Virginis in ipsa redemptione obiectiva" (237 n. 303). Die letzten Worte von „donec" ab zitiert auch G. (25) nach der 2. Aufl. von Lennerz.

Soviel mir bekannt ist, haben die Theologen, die in den letzten Jahrzehnten diese Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk vertei-

digten, die Unterscheidung *redemptio obiectiva-subiectiva* kaum oder gar nicht angewandt. Man muß anderswie sehen, was sie meinen. Eine andere Frage ist, ob es nicht besser gewesen wäre, wenn sie sich dieser Ausdrucksweise bedient hätten. Man findet die Unterscheidung auch nicht bei mittelalterlichen Theologen, die als Zeugen der Lehre aufgerufen werden. Albert der Große sagt zwar: „Consors passionis adiutrix facta est redemptionis", aber er sagt nicht: „adiutrix *immediata* redemptionis *obiectivae*". Mit welchem Recht versteht man ihn dann von einer cooperatio *immediata* ad redemptionem *obiectivam?* Man könnte entgegnen: Mit welchem Recht versteht man ihn ausschließlich von cooperatio ad redemptionem *subiectivam?* Warum will man den Sinn derartiger Aussprüche früherer Theologen einschränken? Eine beachtenswerte Begründung dieser Einschränkung bringt H. Lennerz (Greg 19 [1938] 434, 436; zitiert bei G. 56; De B. Virgine, ed. 3, 119 n. 165, und 228 n. 290): Wenn jene Theologen eine solche Mitwirkung Mariä gemeint hätten, hätten sie auch die bekannte Schwierigkeit, daß bei einer solchen Mitwirkung die Erlösung schon als vollendet vorausgesetzt werden müsse, gesehen und behandelt. Sie haben diese Schwierigkeit aber nicht behandelt und nicht gesehen. Also wollten sie gar nicht von einer solchen Mitwirkung reden. Als absolut sicher braucht man aber den Obersatz dieser Schlußfolgerung nicht zu nehmen.

G. hat wohl recht mit der Behauptung, es sei nicht bewiesen, daß im Mittelalter eine moralische Übereinstimmung der Theologen darüber bestanden habe, daß die Lehre von der unmittelbaren Mitwirkung Mariä bei der objektiven Erlösung geoffenbart oder wenigstens absolut sicher sei (130). Eine solche Übereinstimmung bestand aber auch nicht bezüglich der Unbefleckten Empfängnis, die tatsächlich doch geoffenbarte Glaubenslehre war. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß deswegen auch die genannte Mitwirkung eine Glaubenslehre sei.

Noch weniger als bei den älteren Theologen kann man den Schulausdruck *cooperatio immediata ad redemptionem obiectivam* in den päpstlichen Schreiben erwarten. Man kann fragen, mit welchem Recht man denn allgemein gehaltene päpstliche Aussprüche über eine Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk z. B. „redimendi generis humani consors" (Pius XI.; G. 80), auf eine Mitwirkung bei der redemptio subiectiva einschränkt. G. gibt eine Begründung; er meint, daß einige päpstliche Aussprüche eine cooperatio immediata ad redemptionem obiectivam ausschließen, z. B. die Worte Pius' X.: „illa [munera] eius [sc. Christi] unius morte nobis sunt parta" (64), oder die Worte Leo's XIII.: Christus, „qui unus, homo idem et Deus, humanum genus summo Patri in gratiam restituerit" (76 mit dem Kontext). Maria wird hingestellt als Ausspenderin aller jener Gaben, „quae nobis Iesus nece et sanguine comparavit" (Pius X.: G. 64; Lennerz, Greg 19 [1939] 427). Damit scheinen die Päpste das objektive Erlösungswerk ausschließlich Christo zuzuschreiben. — Man könnte vielleicht das „unus Christus" auch bei einer nächsten Mitwirkung Mariä zur objektiven Erlösung noch rechtfertigen, indem man sagt: Maria hatte die Möglichkeit der Mitwirkung von Christus empfangen; dabei entsteht aber die Schwierigkeit, daß dann das Erlösungswerk schon vor der Mitwirkung Mariä vollendet sein müßte. Auch die Antwort wäre wieder dieselbe.

Von den versuchten Schriftbeweisen sagt G.: „Invalida itaque sunt ‚argumenta e S. Scriptura' a theologis prolata" (103).

Bezüglich der Liturgie macht G. darauf aufmerksam, daß im Meßformular und im Offizium zum Fest der Mittlerin aller Gnaden von einer unmittelbaren Mitwirkung Mariä an der objektiven Erlösung keine Rede ist (82).

G. gibt vieles zu, ein Mitopfern, ein Verdienen, ein Genugtun für die Menschen seitens der Muttergottes (157 f.). Aber er meint, „daß diese moralische Vereinigung mit Christus im Erlösungsopfer, diese Verdienste und Genugtuungen Mariä den Menschen nur in der Ordnung der subjektiven Erlösung genützt haben" (158).

Das Buch von G. hat das Verdienst, daß es die Fragen geklärt und energisch auf die Schwierigkeiten hingewiesen hat.

A. Deneffe S. J.

Hanse, H., „Gott haben" in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 27). gr. 8° (152 S.) Berlin 1939, Töpelmann. *M* 8.—.

Gerade die Unbestimmtheit des Bezeichnungsverhältnisses, das sich mit der Formel „jemanden" oder „etwas" „haben" ausdrücken läßt, bedingt natürlich eine ungemeine Vielfalt der Sinnerfüllung, in der die Formel, je nach der geistigen Umwelt, in der sie eingebettet ist, erscheint. Die Arbeit geht diesen Sinnschattierungen mit erfreulicher Einfühlung nach und zieht eine Menge verwandter Formeln, die zu dem gleichen Bedeutungsfeld gehören, mit in die Untersuchung hinein. So kommt sie sowohl in ihren sprachlichen Beobachtungen wie in den gedanklichen Reichtümern, die sie innerhalb des im Titel angegebenen recht weiten Rahmens aushebt, zu ganz erfreulichen, wenn auch nicht erschöpfenden Ergebnissen.

Diese werden auch dadurch nicht wesentlich gemindert, daß die Einfühlungsgabe des Verf. bei einzelnen religiösen Tatsachenbereichen, vor allem bei dem eucharistischen, innerhalb dessen ebenfalls die zu untersuchenden Formeln und Anklänge begegnen, versagt. Das bei dem vierten Evangelisten besonders klar ausgesagte Essen des Herrenleibes sieht er als „magisch-dinghaft" an und lehnt es dementsprechend mehr oder minder offen ab, indem er religionsgeschichtliche Zusammenhänge argwöhnt (vgl. vor allem 137). Die bei aller Zurückhaltung noch immer zu starke Abhängigkeit des Verf. von A. Dieterichs Schema der „Formen einer Vereinigung mit der Gottheit" mag hierauf von beträchtlichem Einfluß gewesen sein. H. sieht hier (zum Glück ausnahmsweise) nicht mit voller Klarheit, daß eine von solch unerhörten Annäherungen von Gott und Mensch erfüllte Religion wie die christliche in ihrer Heranziehung sprachlicher Formeln ganz allein darauf schaut, ob sie die gottgewirkten Tatsachen wiederzugeben geeignet sind. Wenn die christlichen Quellen für dingliche und sinnliche Tatsachen (wie es auch die des eucharistischen Sakramentes unter gewisser Rücksicht sind) entsprechende Formeln gebrauchten, so wird damit kein anderer „Kultrealismus" bejaht (auch nicht als dunkel nachwirkender Hintergrund) als eben das von Gott gestiftete religiöse Faktum. Sämtliche Formeln, um die es sich in der Arbeit handelt, sind so allgemein, daß sie ganz außerhalb der religiösen Sphäre, im tagtäglichen Leben in unzähligen Verbindungen vorkommen. Von hier aus legten sie sich dem Christentum nahe; von hier aus waren sie auch vollverständlich, und es ist eine ganz und gar unwahrscheinliche Annahme, daß eine

bedeutsame Anregung von einer außerhalb des Offenbarungsraumes vorgeprägten *kultischen* Verwendung der Formeln ergangen sei. Anders steht es mit der Anknüpfung an Formeln der Gnosis bzw. ihrer ersten Anfänge, für die der Verf. für 1 Joh 2, 23 und 2 Joh 9 (den Vater, den Sohn haben) gute Gründe vorbringt. Denn hier handelt es sich um ein an sich von allen mythischen Anklängen freies Theologumenon, wie es der Verf. mit einem gewissen Recht bei den von Johannes bekämpften Irrlehrern glaubt voraussetzen zu können (105). Das aber wäre nur eine Vorwegnahme des Verfahrens aller Konzilien, zeitgeprägte philosophische Formulierungen zur Klärung und Entfaltung des Inhaltes der christlichen Offenbarungslehre nutzbar zu machen.

Eine Beachtung der mehrfachen Weise, auf die Gott in der Seele zugegen sein kann, wofür innerhalb der scholastischen und schon der patristischen Theologie bekanntlich feste Formeln geprägt sind (per omnipraesentiam, omnipotentiam usw.), hätte hie und da noch mehr Klarheit in die Sinnumschreibung einzelner Texte bringen können, obwohl manche Formeln, die dem Verf. geläufig sind (statische oder dynamische Sicht), ja nicht weit abliegen. Auch hätte die Beachtung der mit diesen Unterscheidungen bezeichneten Möglichkeiten das Ihrige dazu beigetragen, eine Reihe von abträglichen Qualifikationen für bestimmte Textgruppen des AT, als seien sie „dinglich-magisch" gedacht (20), auszuschließen.

Von solchen Beschwerden abgesehen, ist die Arbeit nach Zielabgrenzung und Vorangehen als ungewöhnlich reif zu bezeichnen. Man findet viele feine Beobachtungen über den Wortvorrat zur Umschreibung des schlichten religiösen Gott-Mensch-Verhältnisses ebensowohl wie über die Sprache der sublimen Mystik. Das Interesse des Verf. haftet nirgendwo bloß an der Oberfläche, stößt vielmehr von den sprachlichen Wendungen überall bis zur Seele des dahinter verborgenen Gedankens vor, geht geistesgeschichtlichen Zusammenhängen nach, ohne aber (mit den bereits bemerkten Einschränkungen) das Eigenkolorit der Einzeltexte zu übersehen, um so etwa eine eindrucksvolle Linie ziehen zu können. Es lassen sich ohne Frage von den hier angebohrten Minen noch viele Seitenstollen abzweigen. Es sei nur aufmerksam gemacht auf die Polarität „gemeinsamen" oder „eigenen" Habens, die mehrfach auftaucht und auch schon beachtlich weit verfolgt ist (vgl. 41 ff.: κοινὸς λόγος und νοῦς; 63: πνεῦμα als Eigen- bzw. Gemeinschaftsgut; 123 ff.: θεὸς κοινὸς ἁπάντων, deus communis pater usw.). Aber schon das Gebotene zwingt den Philosophie- und Religionshistoriker ebensowohl wie den Exegeten zu dankbarer Beachtung und Verwertung. Der Mangel jedweder Art von Weisern wird freilich dieser Nutzbarmachung der gediegenen Untersuchung sehr im Wege stehen, da er durch die knappe Inhaltsübersicht nicht ausgeglichen ist. K. Prümm S. J.

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Apologeticum ex recensione H. Hoppe (Tertulliani editionis partis II volumen prius. Corp. Script. Eccl. Lat. 69). 8° (121 u. LII S.) Wien 1939, Hölder. *M* 12.—.

Die Geschichte dieser Ausgabe, die der Verf. an den Anfang seiner Prolegomena stellt, ist ein Muster deutscher Gründlichkeit und Zähigkeit. 66 Jahre lang hat die Kirchenväterkommission der Wiener Akademie der Wissenschaften, in den letzten 20 Jahren unter *Haulers* Leitung, mit nie erlahmender Geduld und Tatkraft

zu ihrer Förderung beigetragen und die besten Kräfte dafür zu gewinnen gewußt. 1863—1887 hat *A. Reifferscheid* mit dem Text gerungen, 1887—1909 hat *G. Wissowa* die Kollationen aus aller Welt zusammengeholt, die noch heute die Grundlage der Ausgabe bilden, seit 1909 beschäftigt sich sein Schüler *H. Hoppe* in Einzeluntersuchungen und stets erneuten Versuchen, die nie das Licht der Welt erblickt haben, mit der endgültigen Gestaltung des Textes. Inzwischen läuft die Fehde *Rauschen-Schrörs* in Bonn: Ist der Fuldensis allein der Text Tertullians, während die Vulgata eine Überarbeitung aus der Karolingerzeit darstellt (Rauschen auf Grund der Forschungen Callewaerts) oder sind Fuldensis und Vulgata zwei auf Tertullian zurückgehende Rezensionen (Schrörs)? 1914—1920 bringt *P. Feder* in verschiedenen Artikeln der ThRev immer mehr Argumente zugunsten von Schrörs vor. *Löfstedt* vertieft die einst schon von *Havercamp* (ed. 1718) und *Oehler* (ed. 1853/54) vertretene These. *I. P. Waltzing* stellt sich zuerst auf die Seite Rauschens (1914), später aber auf die andere (1919). *Thörnell* glaubt (1926) die Doppelrezension endgültig bewiesen zu haben. Aber *Pasquali* sieht die Dinge wieder anders: Der Fuldensis stelle zwar eine zweite Rezension dar, die aber nicht von Tertullian stamme und die im Lauf der Zeit ihren Einfluß auf die Vulgata selbst ausgeübt habe (1929). Es folgt die Ausgabe von *J. Martin* (Flor. Patr. 6, Neuauflage des alten Rauschen, 1933), die auf dem Grundsatz beruht, Fuldensis und Vulgata gehen auf den gleichen Archetyp zurück. *Hoppe* verfolgt die Kontroverse mit gespannter Aufmerksamkeit. Schließlich entscheidet er sich im Sinne Thörnells und druckt jetzt in seiner Corpusausgabe die beiden Rezensionen getrennt ab.

Das bedeutet für die Lösung des Problems jedenfalls einen bedeutenden Fortschritt. Der Forscher wird jetzt leichter die beiden Fassungen gegeneinander abwägen können. Er hat oben den fortlaufenden Text der Vulgata, darunter die kritisch gereinigte Fuldensisrezension, soweit sie vom Text der Vulgata abweicht, unter beiden die gewöhnlichen Apparate. Nur wer schon selbst sich mit textkritischen Fragen zu befassen hatte, vermag die opferreiche Geistesarbeit zu ermessen, die hinter dieser Textgestaltung steht. Stellt doch die Überlieferung des Apologeticums eines der verwickeltsten Probleme aller Textkritik dar. Nicht wegen einer Unsumme von Hss, wie wir sie etwa für das NT oder für die großen Kirchenväter vor uns haben — es sind im ganzen nur 36 Hss erhalten —, sondern gerade wegen des vollständigen Mangels an Hss für die Fuldensisrezension. Wie bekannt, ist der Cod. Fuldensis, der das Apologeticum enthielt, im 17. Jahrh. im Lauf der Religionskämpfe aus der Klosterbibliothek von Fulda spurlos verschwunden. Hätte nicht der Brügger Gelehrte Fr. Modius im Jahr 1584 das Apologeticum nach dem Fuldensis kollationiert, wüßten wir überhaupt nichts mehr von ihm. Aber wie unklar ist weiterhin das Schicksal dieser Kollationen! „Es scheint", daß Modius selbst sie aus seinem Druckexemplar, in die er sie eingetragen, auf einige Bogen umgeschrieben hat. Diese Abschrift gelangt an den Augsburger Patrizier M. Welser, wahrscheinlich in einer weiteren Abschrift an K. Schoppe (etwa 1595), der sie dem Leydener Theologen Fr. Junius für seine Tertullianausgabe zur Verfügung stellt. Im Anhang des II. Bds. dieser Ausgabe (Franekerae 1597) stehen sie verzeichnet. Wir haben also erstens Kollationen, zweitens Umschrift derselben, drittens vielleicht weitere Abschrift von Welser an Schoppe, viertens Drucklegung im „In-

diculus Iunii". Wieviele Versehen sich bei dieser vierfachen Übertragung eingeschlichen haben, ist kaum zu ermessen. H. hat in der Bremer Stadtbibliothek eine weitere Abschrift der Modiuskollationen entdeckt. Sie umfaßt bloß die ersten 15 Kapitel des Apologetikums und enthält doch schon eine große Zahl von Abweichungen gegenüber dem Indiculus Junii. Das gleiche gilt von der Hs XCV der Züricher Kantonalbibl., die aus dem Kloster Rheinau stammt, bloß Exzerpte aus den Kapiteln 48—50 des Fuldensis enthält und doch schon wieder sehr beachtenswerte Abweichungen gegenüber unserer Hauptquelle, dem Anhang des Junius, bringt. Selbst darüber hat man gestritten, ob Junius in seinem Anhang überhaupt den Fuldensis allein oder noch andere Lesarten aufgenommen hat. Hoppe entscheidet sich zwar dafür, daß nur der Fuldensis verwertet sei. Aber die Worte, die Junius über den Indiculus schrieb, bleiben merkwürdig: „... variantium lectionum in Apologeticum et libros adversus Iudaeos indiculus, quas ex Mss *membranarum* collatione ante complureis annos, *praesertim* ex Ms Fuldensis συμβολῇ, vir doctissimus Franciscus Modius Brugensis observaverat".

Alles dies macht ein Urteil über den verlorenen Fuldensis so fragwürdig, daß die darauf aufgebauten Hypothesen noch zweifelhafter erscheinen. Der entscheidende Grund, in ihm die erste, von Tertullian nicht herausgegebene, sondern gegen seinen Willen veröffentlichte Fassung des Apologeticums zu erblicken, liegt für H. darin, daß abgesehen von allen gewöhnlichen Schreibfehlern noch etwa 500 Varianten für beide Fassungen, Fuldensis und Vulgata, übrig bleiben, die ihrem Sprachcharakter nach Tertullian angehören *können* und die nicht auf den gleichen Archetypus zurückzuführen sind. Doch gerade den letztgenannten Punkt hätte man gern gegenüber den Aufstellungen *J. Martins* näher ausgeführt gesehen. Seine Argumente werden nicht im einzelnen widerlegt, sondern mit dem Satz erledigt: Tamen ex posteriore certe parte Apologetici (velut 35, 2. 5. 7. 46, 18. 48, 2) tot et tantae discrepantiae utriusque recensionis restant, ut ad eundem archetypum reduci posse non videantur (XLI Anm. 160). Sieht man im Flor. patr. 6, 1933, 11—16 Martins Beweise für einen einzigen Archetypus nach, so bekommt man doch die Überzeugung, daß eine große Zahl übereinstimmender Fehler in „beiden" Rezensionen vorhanden sind, die nur durch Annahme eines gemeinsamen Archetypus erklärt werden können. Und wenn man dann den von H. hergestellten Text beider Rezensionen durchliest, kann man da und dort den Eindruck kaum loswerden, daß der Hrsg. zugunsten der These von der Doppelrezension Tertullians unmögliche Lesarten in beiden Fassungen durchgehen läßt *oder* beide gegenseitig auseinander zu heilen versucht. Auf Einzelheiten einzugehen, ist in einer philosophisch-theologischen Zeitschrift nicht der Platz und muß vor allem den Kennern der mit Paradoxen so beladenen und überladenen Sprache Tertullians überlassen werden.

Noch eine Frage bleibt ungeklärt: Wenn die Vulgata (Ω) die zweite und einzige von Tertullian zur Veröffentlichung bestimmte Rezension darstellt, warum enthält sie dann gegenüber der ersten (Φ) Änderungen, wofür man keinen Grund sieht, ja sogar Verschlechterungen (XL), und zwar in dem Maße, daß man behaupten konnte, der Fuldensis sei allein der Text Tertullians (Callewaert, Rauschen, Waltzing[1]!)?

Und eine letzte Frage: Was sollen wir nun für den Text Tertullians ansehen? Wenn Φ gegen seinen Willen veröffentlicht wor-

den ist, hat der Fuldensis zwar einiges philologische Interesse, kann aber nicht als Text des Schriftstellers selbst gelten. Die Vulgata wäre dann einzig als seine Veröffentlichung zu betrachten. Es gälte allein, ihre Überlieferung kritisch zu sichten und so zum Urtext Tertullians ohne Beiziehung des Fuldensis vorzustoßen. Dazu wird sich aber kein Herausgeber entschließen dürfen, weil trotz allem auch im Fuldensis wertvolle Lesarten zur Verfügung stehen, die zur Heilung sonst unverständlicher Vulgatastellen nötig sind.

Möge der mit so viel Opfern hergestellte Text der Wiener Ausgabe der weiteren Forschung als Grundlage zur Lösung all dieser immer noch ungelösten Fragen dienen! O. Faller S. J.

Athanasius' Werke. Hrsg. im Auftr. d. Kirchenväter-Kommission d. Preuß. Akad. d. Wiss. 2. Bd., 1. Teil, Bogen 11—20. 5./6. Lief. Die Apologien: 3. Apologia de fuga sua. 4. Apologia secunda c. 1—80. von H. G. Opitz. 4° (je 40 S.) Berlin 1938, Gruyter. je *M* 6.50.

Die vorliegenden beiden Lieferungen der Berliner Athanasiusausgabe enthalten neben dem Schluß der Apologia de fuga sua (Kap. 19—27) vor allem die ersten 80 Kapitel der Apologia secunda (bei Migne: Apologia contra Arianos). In dieser kirchengeschichtlich überaus bedeutsamen Schrift hat Athanasius die wichtigsten Aktenstücke aus all den Verhandlungen und Entscheidungen zusammengetragen, die ein sachliches Urteil über seine Angelegenheit ermöglichen sollen. O. setzt die Schrift, für deren Einheitlichkeit er sich mehrfach einsetzt, in das Jahr 357, während Bardenhewer (III², 61) nur den Schluß (Kap. 89—90) in diesem Jahre entstanden sein läßt; das Korpus dagegen ist nach B. schon 348 verfaßt worden. Als Adressaten vermutet O. die ägyptischen Anhänger des Athanasius.

Auch in diesen Lieferungen erkennt man die hervorragenden editionstechnischen und kirchengeschichtlichen Fähigkeiten des Herausgebers auf Schritt und Tritt. Die diskrete Zurückhaltung in der Aufnahme von Konjekturen berührt sehr angenehm. Sehr gut ist 91, 15 ἀποφάναι statt ἀποπεφάνθαι; 94, 12 κομενταρήσιος statt κομεντάριος; die auf 95, 25 von E. Schwartz übernommene Korrektur findet sich übrigens schon in der bei Migne beigegebenen lateinischen Übersetzung. Ob 96, 23 nicht statt φησιν besser φασιν zu lesen wäre? Die 87, 11 vorgenommene Ergänzung ist zwar nicht unmöglich, aber vielleicht doch überflüssig. Mit der im Vergleich zum Maurinertext öfters vorgenommenen Neugliederung der Abschnitte wird man durchweg übereinstimmen müssen. Weniger glücklich scheint mir die immer unangenehme Frage der Zeichensetzung gelöst zu sein. O. bevorzugt offenbar lange Satzgebilde, während Montfaucon auf möglichst kurze Sätze Wert legte. Das Richtige dürfte wohl in der Mitte liegen. Wenn in den Namenskatalogen (z. B. 87, 17 ff.) auf die Abhebung durch Kommata verzichtet wird, sind manche Mißverständnisse unvermeidlich.

In den Fußnoten sind äußerst schätzenswerte geschichtliche und gelegentlich auch theologische Erläuterungen beigegeben. Mehr als einmal wünschte man, diese Anmerkungen würden reichlicher fließen. So würde man 87, 20 gerne erfahren, wo Βριττία (oder Βρεττία?) zu suchen ist; vgl. 98, 7: τὸν Μαρεώτην (?) Der Begründung der Annahme, daß 102, 12 Dianius von Cäsarea (und nicht: Theognis von Nicaea: Montfaucon) gemeint ist, wird man zustimmen müssen. — Wichtiger ist die Auslegung, die O. den

bekannten Stellen aus dem Brief des Papstes Julius an die Antiochener gibt (113 zu Z. 1 ff.). Von irgend einer Bekundung römischer Primatsansprüche ist keine Rede. „Julius beansprucht also für sich nicht das Recht einer letzten Instanz, sondern er lehnt die Synode von Tyrus als nicht zuständig für ein Urteil über Klagen gegen die Bischöfe von Ancyra und Alexandrien ab; denn in Tyrus waren zu wenige Bischöfe, als daß sie über mehr als nur beliebige Sitze hätten ein Urteil sprechen können. Julius fordert dagegen den Urteilsspruch der gesamtkirchlichen Instanzen, also Roms für den alexandrinischen Bischof und der ökumenischen Synode für Marcell." Denn Marcell ist Inhaber eines von Paulus gegründeten Stuhls. Die Stellung zu Alexandrien aber gründet auf „den gewohnten Beziehungen" zwischen den beiden Kirchen. Zu denselben Worten des Papstes Julius schreibt G. Bardy (bei Fliche-Martin, Histoire de l'Église III 120): ... elles mettent en évidence la conscience que la papauté a de ses droits ..."; Bardy verweist allerdings in der Fußnote auch auf die andersgeartete Interpretation von E. Caspar (Geschichte des Papsttums I 151—154). H. Bacht S. J.

Lortz, J., Die Reformation in Deutschland. 1. Bd.: Voraussetzungen. Aufbruch. Erste Entscheidung. — 2. Bd.: Ausbau der Fronten. Unionsversuche. Ergebnis. gr. 8° (436 und 332 S.) Freiburg 1939/40, Herder. je *M* 19.—; geb. je *M* 25.—.

Das große Werk ist für die Kirchengeschichte ein Ereignis. Solange die kirchliche Spaltung seit Luther tragische Tatsache ist, hat jedes Geschlecht — und das gilt besonders für Deutschland — sich erneut mit dieser Tatsache auseinanderzusetzen. Sonst versteht es sich selbst nicht, seine religiöse Lage und seine Verantwortung. Es ist viel, wenn wir zu sagen wagen: L. hat für uns heute diese Aufgabe in weitem Umfange gelöst. Er ist sich der Abhängigkeit auch von den entscheidenden katholischen Vorgängern bewußt, vor allem von J. Janssen, Denifle, Grisar; er meint aber, daß „wir bis heute keine katholische Gesamtdarstellung der deutschen Reformationsgeschichte besitzen, die nicht konfessionell eingestellt wäre. Und eben deshalb keine, der es gelungen wäre, gerade aus ungebrochen und betont katholischer Haltung heraus sowohl zu einer fruchtbaren Aufgeschlossenheit für die religiösen Anliegen der Reformation wie zu einer tiefer greifenden, nicht polemischen, historischen Kritik an ihr zu gelangen" (I, VIII). Dieses weitreichende Urteil wird mancher sich nicht ohne eingehendere Prüfung zu eigen machen wollen, und wenn L. sein eigenes Ziel so bestimmt: „Heute ist nun eine katholische Darstellung der deutschen Reformationsgeschichte fällig, die dem Geist und den Erkenntnissen so vieler Einzeläußerungen zu diesem Thema konform ist, wie wir sie von Sebastian Merkle, Joseph Greving und vielen andern bis zu der theologischen Vertiefung in Grosches ‚Catholica' besitzen" (IX), so ist damit doch kaum schon das Letzte und Eigentliche unseres heutigen Anliegens gesagt. Freudig dagegen stimmt man der weiteren Zielsetzung zu: „Es ist fällig ein einigermaßen zusammenfassender katholisch-reformationsgeschichtlicher Beitrag zu der gerade heute so wichtigen christlichen Aufgabe: die Lösung der ökumenischen Frage vorzubereiten" (IX). Freilich kann das Bemühen, sich „ins ökumenische Gespräch" von heute einzuschalten, unmerklich die Gesamtdarstellung beeinflussen, und es muß am Schluß der Würdigung gefragt werden, ob dieser

Einfluß nicht doch zu stark geworden ist. Denn die „ökumenische Sicht", die auf ein Sich-Verstehen der Getrennten zielt, ist keineswegs — ein Blick auf die entsprechende Literatur zeigt es — schon eine Bürgschaft für das reinere geschichtliche Verstehen. Der vollen Zustimmung kann der Verf. gewiß sein, wenn er seine Grundsätze weiter ausspricht: „Weitab muß alles bleiben, was an Beweismacherei erinnert. Gerade eine christlich-religiös vertiefte Gewissenserforschung gegenüber der katholischen Vergangenheit, gerade die volle Betätigung des Vorsehungsglaubens im Studium und in der Bewertung der geschichtlichen Vergangenheit leitet dazu an, in aller Öffentlichkeit und mit Nachdruck das ‚mea culpa' zu bekennen. Wenn aber jemals katholische Kritik an kirchlicher Vergangenheit gegen die Kirche sprach, dies ist nicht unsere Haltung; wir sprechen sie *für* die Kirche aus. Für die Kirche, aus der wir beten; durch deren sakramentales und hierarchisches Priester-, Hirten- und Lehramt wir den christlichen Glauben, die göttliche Gnade, das übernatürliche Leben empfangen haben und für und für entgegennehmen. Für die Kirche, deren *wesentliche* Heiligkeit und Wahrheit durch keine Schwäche ihrer Führer und Glieder, durch keine Zersetzungserscheinungen ihrer Kurien tangiert werden können; auch nicht verletzt werden konnten durch jene kirchlichen Mißstände des 15. und 16. Jahrhunderts, von denen auf den folgenden Blättern so oft mit christlichem Freimut die Rede sein wird" (IX f.). Diese hohe Anforderung, geschichtliche Wahrhaftigkeit, offenes Verständnis der Gegenseite und echte Liebe zur Kirche zu vereinen, hat der Verf. vorbildlich erfüllt.

Ein Werk wie das vorliegende ist offenkundig die Frucht jahrelanger eindringender Arbeit. Denn wenn es auch nicht eigentlich neuen Stoff beibringt, so hat es doch die schier unübersehbaren Gegebenheiten gründlich durchgearbeitet und, was mehr ist, abgewogen und mühsam zu einem Gesamtbild der schicksalsschweren Entwicklung zu vereinen gesucht. Fast nichts ist übersehen, und immer wieder, wenn der Kritiker angesichts der Vielfalt und der Verflochtenheit der treibenden Kräfte im Drama „Reformation" eine Lücke vermutet, stößt er bald auf das „aber anderseits" der wendigen und feinnervigen Darstellung. Immerhin bleibt auch so bei aller erstrebten Gerechtigkeit die Lichtverteilung des Gesamtbildes selbstverständlich noch abhängig von der persönlichen Art und Entscheidung, und auch L. muß damit rechnen, daß andere aus dem gleichen gewußten Tatbestand ein etwas anders getöntes Bild der Zustände und der Vorgänge entwerfen werden. Doch wird das kaum Wesentliches betreffen.

Man kann heute keine Geschichte der Reformation mehr schreiben ohne ihre „*Vorgeschichte*". Es ist von den fortschreitenden Verfallszeichen der Kirche seit dem Hochmittelalter und durch das ganze Spätmittelalter zu handeln, aber auch von den unverbrauchten und neu aufbrechenden Lebenskräften, von den ständigen Reformversuchen und der peinlichen Ohnmacht, zur nötigen Reform sich zu entschließen. Unendlich schwer ist es, ein endgültiges Urteil über die Kraft des kirchlichen Lebens am Vorabend der Reformation zu fällen. Dessen ist sich auch L. bewußt, nachdem er mit Ernst, Offenheit und klugem Abwägen das Ergebnis heutiger Forschung vorgetragen hat. Dennoch glauben wir, daß sein einigermaßen abschließendes Endurteil (I 123—125) zu ungünstig lautet. Wir geben freilich zu, daß auch die abweichende, günstigere Meinung nur auf einem Gesamteindruck beruht. Insbesondere scheint uns die innere Unsicherheit der *Theologie* vor dem Triden-

tinum übertrieben; die Glanzleistung der Konzilstheologie wäre unverständlich.

Was nun *Luther* angeht, dessen übergroße Gestalt natürlich im Mittelpunkt der Betrachtung steht, so hat man sich auch in katholischen wissenschaftlichen Kreisen daran gewöhnt, seine menschliche Wucht und Tiefe und seine religiöse Echtheit unbefangen anzuerkennen. Das tut auch L. Es ist sein gutes Recht, wenn er für sein Ziel darauf verzichtet, ein ganzes Leben des gewaltigen Kämpfers zu geben. Uns will jedoch scheinen, daß die zerstörerischen Kräfte, die diesem Vulkan entstiegen und deren Deutung ein Hauptanliegen des Werkes von Grisar war, noch ernster zu nehmen waren. Nicht vorab als psychologische Frage, sondern weil diese Ausbrüche geschichtlich so verhängnisvoll wirksam geworden sind. Wie Luther dazu kam, mit seiner „Barbarei der Polemik" (Harnack) die Kirche sozusagen zu überrennen und alle ihre Lehren und Einrichtungen je länger je mehr mit einer Flut von Entstellungen und Schmähungen zu bedecken, das bleibt sein Geheimnis. Aber tatsächlich hat diese Polemik dem Kampf gegen die Kirche Ziel und Durchschlagskraft gegeben. Nicht die Kirche, wie sie war, ist niedergekämpft worden, sondern das *Zerrbild,* das man sich von ihr machte. Der Hinweis auf den „Grobianismus" des Jahrhunderts wird der Schwere der Tatsachen nicht gerecht.

Mit diesem leisen Bedenken hängt auch ein anderes zusammen. U. E. hätte die Bedeutung der *Propaganda* beim Durchbruch der Neuerung noch mehr betont werden sollen. Sie war bei Luther und bei der ganzen Bewegung von unerhörter Wirksamkeit. Und wahrlich nicht nur durch die Güte ihrer Sache. Nur die Neuerer haben die Macht der jungen Presse begriffen. Und ebenso soll die *Gewalttätigkeit* der Machthaber aller Grade bei Einführung des Neuglaubens auch heute, im Zeitalter des „ökumenischen Gesprächs" nicht in den Hintergrund treten. Immer wieder zeigen es Einzelforschungen, wie die gute und aufrechte Verkündigung der alten Lehre erst vor der Gewalt verstummen mußte, und dann verstummte allmählich auch der Überrest der Gemeinde. Damit braucht dem echten religiösen Aufbruch auf der neugläubigen Seite nichts genommen zu werden. Überhaupt will uns scheinen, daß zur Deutung der damaligen Vorgänge die Psychologie der Revolution, wie die Geschichte sie uns seither gelehrt hat, noch mehr herangezogen werden müßte. Sie beweist, daß die Niederlage bekämpfter Überzeugungsgruppen nicht eindeutig auf die Brüchigkeit der Überzeugungen schließen läßt.

Im 2. Band ist vor allem das 3. Buch (3—242) vorzüglich gearbeitet: *„Katholisches Leben. Zerfall und Erneuerung."* Aus dem peinlich langsamen Erwachen der Kirche, aus dem Einsatz der noch reichlich vorhandenen alten und der überreich hervorquellenden neuen Kräfte steigt für den besinnlichen Leser ein Bild der Kirche empor, daß ihn bei aller Trauer über die Tragödie drinnen und draußen mit dankbarem Vertrauen zur „una sancta" erfüllt. Da hat der Verf. echte katholische und wissenschaftliche Geschichtsschreibung geleistet. Auch die Anfänge der Gesellschaft Jesu sind wahr und warm geschildert. Vielleicht hätte die Kraft des neuen Ordens aus den „Exerzitien" noch tiefer aufgezeigt werden können. (Hier eine kleine Ausstellung zu S. 137: Kanisius gab die Werke Taulers als Jesuit heraus; es war der Anfang der literarischen Arbeit der deutschen Jesuiten. Ferner zu S. 149: Cordara als Zeuge für den „Jesuitischen Standesfehler", die „Ordensherrschsucht", ist gar nicht so unverdächtig, wie man

es seit Döllinger annimmt. Die unveröffentlichten Dokumente lassen den letzten Ordenssekretär vor der Aufhebung des Ordens als charakterlich sehr unzuverlässig erscheinen.)

L. setzt an das Ende seines packenden Schlußwortes diesen Satz: „Wenn etwas tiefstes Anliegen dieses Buches ist, über seine wissenschaftliche Aufgabe hinaus (oder besser: durch sie hindurch), dann dieses, daß es teilhaben möchte am Gespräch zwischen den Konfessionen, oder auch, daß es diesem Gespräch neue Möglichkeiten geben möchte ...“ Wer wollte dieses hohe Ziel nicht begrüßen? Und sicherlich wird L. zu seiner Erreichung viel beitragen. Dennoch kommt einem bei manchen Erscheinungen protestantischer Literatur von heute die Furcht, ohne die herbe Anerkennung des Unrechtes, das der Kirche durch die damalige „Barbarei der Polemik“ geschehen ist und das heute noch selbst bei den besten Protestanten nachwirkt, ist an ein friedliches Sichverständigen nicht zu denken. Was soll man sagen, wenn ein Hauptvertreter des „ökumenischen Gesprächs“, P. Althaus, in seiner Dogmatik über die katholische Kirche nichts anderes zu sagen weiß, als daß sie nicht zur Begegnung mit dem lebendigen Gott des Evangeliums wirklich führe, von F. Chr. Vierings ähnlichem Urteil (Evangelische und katholische Schriftauslegung, 1938, 104) ganz zu schweigen. E. Böminghaus S. J.

Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia I. Studi storici. II. Studi giuridici (Pubbl. dell'Univ. catt. d. S. Cuore. Serie II.: Scienze giuridiche LXV f.). gr. 8° (XX u. 546; VIII u. 542 S.) Mailand 1939, „Vita e Pensiero“. *L* 125.—.

An dieser des Ereignisses, das die ganze katholische Menschheit anging, würdigen zehnjährigen Gedenkgabe haben außer Professoren der Mailänder Katholischen Universität andere italienische und nichtitalienische Gelehrte mitgewirkt. So kommt denn auch z. B. die kirchenpolitische Lage in den Vereinigten Staaten, in Frankreich und in der Schweiz zur Darstellung. Daß aber das Verhältnis zwischen dem Hl. Stuhl und Italien im Vordergrunde steht, damit freilich ein Gegenstand allgemeinsten Interesses, bedarf keiner Bemerkung. Es werden wertvolle Aktenstücke geboten, z. B. Rampollabriefe über die Lösung der römischen Frage, sowie zahlreiche Quellen- und Literaturangaben. Somit handelt es sich um eine wissenschaftliche Festschrift; sie ist in der Tat eine Ehrenleistung vor allem der italienischen Rechtswissenschaft und der Herausgeberin, der Mailänder Hochschule.

Die vorkonkordatäre faszistische Gesetzgebung wird von dem Staatsminister und Präsidenten des Staatsrats *A. Giannini* geschildert. Er charakterisiert die Kirchenpolitik des Faszismus mit den Worten: „Il Governo fascista fa la *sua* politica religiosa, nettamente orientata verso il cattolicesimo, religione della quasi totalità degli italiani, e, nella sua visione ... rappresentante attuale della tradizione latina ed imperiale di Roma“ (I 498). *S. Leicht*, Senator, zeichnet in sachlicher, wohlabgewogener Weise die Lage nach der Garantiegesetzgebung.

Eine Reihe Artikel gilt der Souveränität des Papstes in ihrem kirchlichen und (staatlich und international) politischen Sinne. *L. Le Fur* bietet in einer dem Souveränitätsbegriff überhaupt gewidmeten Untersuchung eine eindringende Kritik der „reinen Rechtslehre“ H. Kelsens. Er weist auch die Auffassung zu-

rück, als ob die Friedensbemühungen Pius' XII. einen politischen Mißbrauch der potestas indirecta bedeuteten. *P. A. d'Avack* vertritt die dualistische Scheidung der kirchlichen und weltlichen Souveränität des Papsttums, indem er eine monistische Zurückführung beider Souveränitäten auf die geistliche oder aber auf die weltliche Macht des Papsttums sowie eine Verschmelzung beider Souveränitäten zurückweist. Nach ihm handelt es sich bei dem Verhältnis zwischen der kirchlichen und staatlichen Souveränität des Papstes auch nicht um eine Süzeränität, ebenso wenig um eine Realunion, selbst nicht um eine gewöhnliche Personalunion, da letztere einen Zufälligkeitscharakter trage, sondern um eine Union einmaliger Art. (Der Zufälligkeitscharakter der Personalunion schwindet, wenn der Hl. Stuhl als juristische Person mit ihren göttlichen und geschichtlichen Rechten genommen wird. Vgl. F. Cappello: CivCatt 83 [1932] II 111 115.)

Der Staatscharakter der Vatikanstadt wird von *F. Rovelli* behandelt, der übrigens die Souveränität des Papstes fast ganz seiner geistlichen Gewalt zuschreibt. Da ein eigentliches Staatsvolk fehle und das Gebiet dem Formalelement des Staates, der Souveränität, zuzuweisen sei, könne die Vatikanstadt in Ermangelung des Materialelementes nur im Formalsinne Staat genannt werden. (Es dürfte aber kaum angängig sein, das Land, den Gegenstand der Souveränität, dieser selbst zuzurechnen. Zudem weist etwa *C. Jannaccone* [II 114] dem Vatikanstaate auch ein Staatsvolk zu. Das Bürgerrecht ist auch anderswo gesetzlich beschränkt; auch die absolute Staatsform kann eine freiwillige Rechtsübertragung vornehmen; vgl. F. Cappello: CivCatt 91 [1940] I 268.)

Naturgemäß kommt anläßlich des lateranensischen Konkordates die Konkordatstheorie öfter zur Sprache. Grundlegend sind die Ausführungen von *G. Soranzo*, der auch eine meisterhafte Deutung von Unam sanctam bietet (I 183). Nach *P. Fedele* kommt beim Abschluß der Konkordate die indirekte Gewalt nicht zur Anwendung, wohl aber bei späteren Deutungskrisen. Darum gelte für den Konkordatsabschluß die reine Vertragstheorie. Dieser wohlgemeinte Versöhnungsversuch dürfte wohl auf keiner Seite Anklang finden. Kann die Wirkung eines Vertrags über die Abschlußintention hinausgehen? Vgl. Schol 13 (1938) 581.

Es sei noch hingewiesen auf die Ausführungen über das neue italienische Eherecht durch den Minister, Senator und Präsidenten des Kassationshofes *M. d'Amelio* und *F. Cappello* (vgl. auch des letzteren Bemerkungen zur Ehegesetzgebung des neuen italienischen bürgerlichen Gesetzbuchs: CicCatt 90 [1939] I 292 ff.).

Angesichts dieser Jubiläumsschrift dürfte ein Hinweis auf eine Äußerung des jetzigen Papstes Pius XII. in seinem Geleitwort zur italienisch-deutschen Ausgabe der Lateranverträge (Die Lateranverträge, Freiburg 1929, 5 f.) angebracht sein: „Wenn wir an der Wiege dieses gewaltigen Friedenswerkes, ... das uns wie Wehen und Walten der Vorsehung umrauscht, einem Empfinden Ausdruck geben sollen, dann ist es das der zuversichtlichen Hoffnung, es möge sich der Gedanke ehrlichen und rückhaltlosen Friedens zwischen Kirche und Staat auch in andern Ländern und bei andern Völkern zu greifbaren Erfolgen durchringen und damit der Grund gelegt werden für eine gedeihliche Weiter- und Aufwärtsentwicklung der Menschheit im Sinne harmonischen Zusammenklanges ihrer Diesseitsarbeit und ihrer Jenseitsbestimmung."

J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Fundamentaltheologie.

Moock, W., Theologie und moderne Wissenschaft: Hochland 37 (1939/40) 297—303. — Aus der Tatsache, daß zur Zeit „die Gnostiker aus der Erde wie Kressensalat im Treibbeete schießen" (297), schließt der Verf., daß hierfür ein Grund auch in der Art der heutigen Theologie liegen muß: „Wo die Ärzte ruhen, haben die Quacksalber zu tun" (ebd.). M. möchte daher in leider nur kurz angedeuteten Darlegungen auf ein Gebiet hinweisen, in dem theologisches Denken von heute vertiefende Anregung und neue Problemstellung finden kann: die moderne Naturwissenschaft mit den neuen Ergebnissen der Astronomie, Mikrowelt, Urwelt, der Erweiterung des Ich durch das Unter- und Über-Ich. Mit Recht wird von M. hervorgehoben, daß die mittelalterliche Scholastik von ihrer damaligen Naturanschauung aus ehrlichst sich um die aufgeworfenen Probleme bemühte. M. fordert daher auch heute wiederum eine naturwissenschaftliche Bildung des jungen Theologen gerade aus der Sicht der späteren praktischen Seelsorge. Da das wissenschaftliche Gesamtgebiet so groß wurde, wird hier neben den Fachtheologen der nichtpriesterliche Fachmann tiefste und schönste Gelegenheit in echtem Laienpriestertum zu gemeinsamer Forscher- und Ausbildungsarbeit finden können. Da der Verf. die Dienststellung, die diese naturwissenschaftliche Seite in der theologischen Durchdringung des Offenbarungsgutes einnimmt, bewahrt wissen will — vgl. dazu des Ref. Artikel: Natur und Übernatur in Glaube und Theologie (Schol 14 [1939] 346 ff.) —, wird man diesen Hinweis auf die menschlich-irdische Seite des menschgewordenen Logos gegenüber einer allzu einseitigen Geist-Logostheologie nur begrüßen. Weisweiler.

Tarchnisvili, M., S. J. C., Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma (Das östliche Christentum 9). gr. 8° (76 S.) Würzburg 1939, Rita-Verl. *M* 3.90. — Das vorliegende Büchlein führt tiefer ein in den Geist der byzantinischen Liturgie und hebt eine ganze Anzahl ihrer charakteristischen Züge hervor: das lebendige Bewußtsein der kosmischen Alleinheit und Verbundenheit aller in Christus, die enge Verbindung von Kultraum und Zeremonien, die Betonung der Heiligsten Dreifaltigkeit in den liturgischen Gebeten, die Verbindung von Kult und Mystik. — Es finden sich im Büchlein sehr schöne Zitate und viele tiefe Gedanken, die einmal durchzubetrachten sich der Mühe lohnen würde. Gewiß, nicht alle Einzelbemerkungen oder Auslegungen des Verfassers können den gleichen Grad von Sicherheit beanspruchen. Die Ausführungen sind von großer Begeisterung getragen; das ist ein Vorteil: in manch einem Leser wird so die Liebe zur Ostliturgie wachsen. Aber nicht jeder mag in der Lage sein, stets auf diesen Höhenwegen zu wandeln; und vielleicht ist das eigentlich mystische Erlebnis aus Anlaß der Liturgie doch nur eine Ausnahme, anders als es der Verfasser gegen Schluß anzudeuten scheint. Schultze.

* * *

Garzend, L., Cet homme qui a nom Jésus. Le caractère, l'intellectualité, la vie cordiale de Jésus de Nazareth. 12° (551 S.) Paris [1939], Éditions Spes. *Fr* 25.—. — Hier versucht ein ka-

tholischer Psychologe auf Grund der vier Evangelien ein rein menschliches Charakterbild Jesu zu zeichnen. Dabei geht er aus von vier in Jesus harmonisch vereinigten Gegensätzen: Jesus, der demütige und selbstbewußte, der sanfte und entschlossene, der kluge und gerade, der geduldige und wagemutige. Dann zeigt er ihn von der Verstandesseite als den großen beschaulichen, den klar, logisch und wissenschaftlich denkenden Menschen, der zugleich in seinem Handeln praktisch und taktisch vorangeht, als den Intellektualisten, den Psychologen, den überlegenen Geist. Endlich sucht er unter sieben Gesichtspunkten das Gemütsleben Jesu zu erfassen: sein geselliges Wesen, der Freund in ihm, seine Vorliebe für bestimmte Menschenklassen, sein weites Herz, seine Auffassung von der Liebe, die Quelle seiner Menschenliebe und schließlich seine barmherzige Liebe. So entsteht vor der Seele des Lesers ein bezauberndes Heilandsbild, das aber doch nicht ganz der Wahrheit entspricht; denn da der Verf. sich nicht nur an Christen, sondern auch an Ungläubige wendet, hat er zunächst bewußt ganz von der Gottheit Christi abgesehen. Nun läßt sich aber vieles im Leben Jesu nur von der Voraussetzung her verstehen, daß dieser Mensch zugleich wahrer Gott ist. Darum stellt auch der Verf. in einem Nachwort (540—551) selbst die Frage, ob das psychologisch gewonnene Jesusbild nicht über das rein Menschliche hinausweise und antwortet darauf, Jesus von Nazareth sei sicher ein Übermensch (543), ein von Gott erleuchteter (544), ja mehr als ein Mensch (545). Man habe nur die Wahl, ihn für einen Narren oder einen Betrüger oder für Gott zu halten. Das erste und zweite sei aber vollständig ausgeschlossen. Also bleibe nur das dritte (557). In einer dreifachen Einleitung werden kurz der geschichtliche Wert der neutestamentlichen Quellen für das Verständnis der Person Jesu und die Geschichte der Evangelienkritik (17—45), die Zeitgeschichte Jesu als Hintergrund des Lebens Jesu (45—70) und das physische Jesusbild auf Grund der Andeutungen in den Evangelien und des bekannten Grabtuches von Turin (70—92) behandelt. Hier fällt es auf, daß bei den Literaturangaben, die sich fast ausschließlich auf ältere Werke beschränken, die Verfassernamen vielfach verschrieben sind. Das Buch, das zunächst nicht als eine wissenschaftliche Darstellung gelten will, kann dennoch auch für das theologische Verständnis des Menschen in Jesus gute Dienste leisten, da gerade die psychologische Seite des Lebens Jesu im theologischen Schrifttum im allgemeinen weniger beachtet wird. Brinkmann.

Ebeling, H. J., Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Evangelisten (ZNtWiss Beiheft 19). gr. 8° (XVI u. 224 S.) Berlin 1939, Töpelmann. *M* 13.—. — Der Verf. hat das Anliegen, aus dem Wirrwarr der protestantischen Leben-Jesu-Forschung einen Ausweg zu zeigen, um der Offenbarungswirklichkeit in Christus wieder froh zu werden. Zu diesem Zwecke gibt er im 1. Teile einen Überblick über die verschiedenen Deutungsversuche des Heilandbildes der Evangelien, angefangen von W. Wrede, der Jesus jedes Messiasbewußtsein abgesprochen hat, bis zu den jüngsten Vertretern der Formgeschichte und der deutsch-konservativen Richtung. Alle diese Versuche mußten nach E. scheitern, weil sie die Evangelien nicht nur als Erbauungsschriften hinnahmen, sondern in ihnen geschichtliche Angaben suchten. Das in den Evangelien Berichtete beziehe sich sachlich nicht auf irgendeine vergangene Begebenheit, sondern wolle unmittelbar Anrede an Hörer und Leser sein, wolle Zeugnis eines Glaubens sein, der weiter

Glauben erwecken und festigen wolle. Dieser Glaube der Gemeinde stehe und falle mit der Auferstehungsgewißheit, habe hier seine Wurzeln und seinen Grund (11). Aber auch bei der Auferstehung Christi dürfe man nicht über die Selbstüberzeugung der Jünger zurückgehen (107). Diese Auffassung sucht der Verf. im 2. Teile an dem Messiasgeheimnis bei Markus nachzuweisen, von dem auch Wrede ausgegangen ist. Als *geschichtliche* Tatsachen lassen sich nach ihm die Messiasoffenbarung Jesu und das Messiasgeheimnis nicht in Einklang bringen. Dabei versteht er mit Wrede unter Messiasgeheimnis die Geheimhaltung der Messianität Jesu, wie sie sich aus dessen Schweigegebot an die Dämonen, an die Geheilten und an die Jünger, aus dem Jüngerunverständnis und der Parabeltheorie ergibt. Aber während Wrede in allen drei Fällen nur das Bestreben des Evangelisten sieht, das Leben des geschichtlichen Jesus zu messianisieren, findet E. darin nur Motive der Urgemeinde, die Markus übernommen hat, um durch Kontrastwirkung die Messiasoffenbarung Christi und die Größe unserer Auserwählung im Glauben noch mehr hervortreten zu lassen. Die sogegenannte Messianisierung des Lebens Jesu habe sich ohne jede Reflexion vollzogen; sie sei nur ein Akt der zunehmenden, konsequenter werdenden und tiefer dringenden theologischen Durchdringung der Verkündigung (111). Darum müsse er es sich versagen, in dem Streit der Meinungen, ob Jesus ein messianisches Bewußtsein gehabt habe, positiv oder negativ Stellung zu nehmen (221). — Daß eine solche vollständige Trennung von Glauben und Wissen dem Glauben die notwendigste Voraussetzung entzieht und zum Agnostizismus führt, ist dem Verf. wohl nicht zum Bewußtsein gekommen. In Wirklichkeit ist seine Erklärung ebenso unzureichend, um die Persönlichkeit und das Werk Jesu zu verstehen, wie die übrigen von ihm abgelehnten Auffassungen. Die Arbeit zeigt eindeutig, daß der Christus der Evangelien und die Entstehung des Christentums nicht zu verstehen sind, wenn man nicht Ernst macht mit der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Evangelien, wie es die katholische Forschung immer getan hat. Katholische Werke hätten dem Verf. auch Aufschluß gegeben, wie das Schweigegebot zeitgeschichtlich ungezwungen verstanden werden kann. Auch für das Jüngerunverständnis und die Parabeltheorie hätte er dort wissenschaftlich begründete Erklärungen gefunden. Brinkmann.

Pfannmüller, G., Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart. 2. Aufl. gr. 8° (574 S.) Berlin 1939, Töpelmann. *M* 6.80. — Die 1. Aufl. dieses ganz im Geiste des liberalen Protestantismus geschriebenen Werkes erschien 1908 bei Teubner. Inzwischen hat der Verf. manches umgearbeitet und anderes ergänzt, besonders in dem letzten Abschnitt, der die Zeit vom 19. Jahrh. bis zur Gegenwart umfaßt. Ganz neu sind hier die Kap. 35 (Moderne Jesusdarstellungen) und 39 (Jesus und der Katholizismus), während die Kap. 37 (Jesus und die Philosophie) und 38 (Jesus und die Literatur) bedeutend erweitert wurden. Kap. 34 (Die Leben-Jesu-Forschung ...) wurde bis auf die Gegenwart weitergeführt. Es ist wegen seiner bibliographischen Angaben wohl eines der wertvollsten des ganzen Buches. Im 1. Teil wurden neu hinzugefügt: Kap. 4 (Das Christusbild der Synoptiker), 7 (Jesus in der nachpaulinischen Literatur), 8 (Jesus bei den apostolischen Vätern), 10 (Christuskult und Kaiserkult), 11 (Christus und Mithras) und im 2. Teil Kap. 25 (Jesus im Zeitalter der Renaissance und des Humanismus). Um dabei

den Umfang des Buches nicht zu vermehren, hat der Verf. die Auszüge aus den Werken der behandelten Autoren gegenüber der 1. Aufl. zum Teil fortgelassen oder gekürzt. Die Grundeinstellung des Werkes ist unverändert geblieben. Trotz des ehrlichen Bemühens, die verschiedenen Anschauungen über Jesus unparteilich wiederzugeben, macht sich doch überall der liberale Standpunkt des Verf. stark bemerkbar. F. Chr. Baur soll z. B. noch immer den späten Ursprung des Johannesevangeliums und seine Ungeschichtlichkeit ein für allemal glänzend erwiesen haben (366), obgleich wir, abgesehen von andern Gründen, in dem von Roberts veröffentlichten Papyrusfragment aus Joh 18 schon ein direktes Zeugnis aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. für Joh haben. Das Bild, das der Verf. vom Katholizismus des 19. Jahrh. entwirft, ist zumindest sehr unvollständig und teilweise verzeichnet. Wie kritiklos manches, was den Katholizismus betrifft, hingenommen wird, geht z. B. daraus hervor, daß die bekannten Provinzialbriefe Pascal's noch immer als zuverlässige Quelle für den angeblichen Laxismus der jesuitischen Sittenlehre betrachtet werden, während sie doch in Wirklichkeit nichts anders sind als eine vom jansenistischen Standpunkt geschriebene satirische Entstellung der Tatsachen. Vgl. hierzu L. Koch S. J., Jesuitenlexikon, Paderborn 1934, unter dem Stichwort „Provinzialbriefe". Brinkmann.

Pieper, K., Die Stellung Jesu zu den religiösen Urkunden seines Volkes. gr. 8° (43 S.) Paderborn [1939], Bonifacius-Druckerei. — Das Schriftchen ist sehr zeitgemäß. An Hand der Evangelien zeigt der Verf. die Stellung Jesu zum AT. Die Hauptgedanken sind etwa folgende: Jesus hat die neue Heilsordnung des Gottesreiches verkündigt, die aber als Erfüllung organisch mit dem AT zusammenhängt. Jesus fußt in seiner Lehrverkündigung auf dem AT; denn in den Evangelien finden sich nicht nur etwa 600 direkte und indirekte Hinweise und Anspielungen an Stellen aus den Schriften des AT, sondern der Herr macht wiederholt bedeutungsvolle Stellen dieser Schriften zum Ausgangspunkt seiner Unterweisungen, leitet seine Zuhörer noch an zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes, unterweist seine Jünger an Hand des AT über seine Messiasaufgabe, indem er ihnen den Sinn der Prophezeiungen erklärt, und betet oft selbst in Worten des AT. Diese Stellung Jesu zu den religiösen Urkunden seines Volkes ist vor allem in der doppelten Tatsache begründet, daß sie inspiriertes Gotteswort sind und in ganz inniger Beziehung zu ihm persönlich stehen. Den Tempel und seinen Gottesdienst hat er hochgeschätzt, betont aber, daß es im neuen Gottesreich mehr auf die innere Gesinnung als auf den äußeren Kult ankommt. Endlich ist er sich voll bewußt, daß er selbst von der Schrift des AT unabhängig ist und über ihr steht. Darum kann er nicht nur die zeremonialen Bestimmungen des alten Gesetzes aufheben, sondern auch seine Sittengebote vervollkommnen. Mit Recht schließt der Verf.: „Wer darum Christus bejaht, kann das AT nicht verneinen" (42). Brinkmann.

Pohlmann, H., Der Gottesgedanke Jesu als Gegensatz gegen den israelitisch-jüdischen Gottesgedanken (Stud. z. deutsch. Theol. u. Frömmigk. 4). 8° (115 S.) Weimar 1939, Verlag Deutsche Christen. *M* 2.40. — In Fortsetzung seines Buches „Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit" (Leipzig 1938) möchte der Verf. in dieser Schrift „Den Gottesgedanken Jesu" in seiner Eigenart und religionsgeschichtlichen Sonderstellung auf Grund der biblisch-theologisch ausgewerteten synoptischen Quellen

kennzeichnen. Seine These ist die: „Der Gottesgedanke Jesu Christi ist in jeder Beziehung der Gegensatz, ja, die gewollte Antithese gegen den Gottesgedanken der israelitisch-jüdischen Frömmigkeit" (10). Zum Beweise versucht ein 1. Teil den israelitisch-jüdischen Gottesgedanken herauszuarbeiten (11—31), dem dann im 2. Teil der Gottesgedanke Jesu Christi gegenübergestellt wird (32—100). Ihren Höhepunkt findet die Arbeit in einem Schlußabschnitt über „Das Abendmahl als Zusammenfassung des Gesamtangriffes Jesu auf die jüdische Frömmigkeit" (101—110). — Der Versuch, zwischen Propheten- und Kultreligion im AT zu unterscheiden, ist der Exegese seit langem bekannt. P. geht über diesen Gedanken noch wesentlich hinaus. Er will schon in der Stiftung einer „*Vertrags*religion" am Sinai einen durch Moses selbst vollzogenen „Abfall und Verrat" an der gottgewollten Offenbarung finden. Diese Grundthese, so schriftfremd sie ist, steigert natürlich die Möglichkeit, das AT als unvereinbaren Gegensatz zur Lehre Jesu und nicht als Vorstufe einer organischen Entwicklung aufzufassen. — Über die vielen überspitzten Antithesen des Buches wäre manches zu sagen. Wir möchten uns hier mit dem Hinweis auf einen, nach unserer Meinung höchst bezeichnenden, Mangel der Arbeit begnügen. Mt 5, 17: „Ich bin nicht gekommen, um Gesetz oder Propheten aufzuheben, sondern um sie zu *erfüllen*", ist nur einige wenige Male (19; 80 [zweimal]) kurz erwähnt, nirgends in seiner grundlegenden theologischen Bedeutung ausführlich analysiert und gewürdigt, wie es das Thema der Untersuchung notwendig verlangt hätte. — So sehr wir also auch die starke religiöse Ergriffenheit des Verf. von der Person und Lehre Jesu, wie sie sich auf vielen Seiten des Buches kundtut, achten und anerkennen, so wenig können wir in der hier vorgetragenen Ansicht eine biblisch-theologische Auffassung sehen, die dem wirklichen Verhältnis Jesu Christi zur Offenbarung des Alten Bundes völlig gerecht wird.

Closen.

Loisy, A., Un Mythe apologétique. gr. 8° (192 S.) Paris 1939, Norry. *Fr* 20.—. — Die vorliegende Schrift ist eine persönliche Auseinandersetzung des Verf. mit J. Guitton, Prof. an der Universität von Montpellier, der von 1935—1939 in der Sammlung Cours de Philosophie religieuse à l'usage du temps présent unter dem gemeinsamen Titel La Pensée moderne et le Catholicisme mehrere apologetische Abhandlungen veröffentlicht hat, über deren Wert hier kein Urteil gefällt werden soll. Die Einleitung zum Ganzen bildet wohl das zuletzt erschienene Heft Perspectives bzw. Methodes. Dann folgen die drei Hauptteile: Renan et Newman, La Pensée de M. Loisy und Critique de la critique. Der Verf. ist Laie, Schüler von M. J. Lagrange O. P., und hat 1934 zusammen mit G. Pouget in den Études bibliques eine Erklärung des Hohen Liedes herausgegeben (vgl. Schol 10 [1935] 598 f.). Loisy geht die einzelnen Hefte durch, bringt ein Mosaik von wörtlichen Auszügen und stellt mit beißendem Spott dem katholischen Standpunkt des Verf., den er nur unter dem Namen Serapion anführt, seine bekannten modernistischen Anschauungen gegenüber. Der 82jährige Vater des Modernismus in Frankreich legt auf diese Weise noch einmal ein allseitiges und unzweideutiges Bekenntnis seines religiösen Standpunktes ab, und darin liegt der Wert, und zwar wohl der einzige Wert dieser Schrift.

Brinkmann.

Frey, Fr., Luthers Glaubensbegriff. Gottesgabe und Menschentat in ihrer Polarität. gr. 8° (154 S.) Leipzig 1939, Klotz. *M* 6.—. — Die Schrift sucht die in ihrer Spannungseinheit noch wenig

untersuchte doppelte Glaubenssicht als *Gabe* und als *Tat* bei Luther herauszustellen. Sie zeichnet zunächst den Gottesbegriff Luthers in seiner komplexen Fülle als Deus absconditus (iratus) und revelatus (misericors). Es wird dabei hervorgehoben, daß keines der beiden Elemente vernachlässigt oder das eine mit dem anderen auch nur harmonisiert werden darf. Das kann auch nicht in der Glaubensschau geschehen, wie es Kattenbusch und jüngst von Loewenich wollten, da der Deus iratus gar nicht Objekt des Fiduzialglaubens sein kann. Daß trotz dieser Doppelschau Gottes der Mensch dennoch an den Deus revelatus zu glauben wagt, hat seine Begründung in Christus, der sich dem Glaubenden als Hilfe zeigt, weil er dieselbe Verzweiflungsnot durchlebt und so in der Schicksalsgemeinschaft mit uns als Sieger über die Not steht. Erst so erscheint die Glaubensgnade in ihrer ganzen Größe: Die innere Verbindung des angefochtenen Menschen in seiner inneren Not mit Christus und dadurch die vertrauensvolle Hingabe an den Deus revelatus trotz des Deus iratus wird durch den Glauben geschaffen. Er ist nach Luther zunächst Gabe Gottes. Der Reformator nimmt ihn aber daneben auch vom Menschen aus als dessen Tat. F. sieht hier die überaus lebendige Dynamik der lutherischen Glaubensauffassung, die nicht in der einen Polarität stehen bleibt, sondern zwischen beiden Polaritäten so schwebt, daß eine Zweiheit vermieden wird, indem der Glaube zwar zuerst *Gabe* ist, die aber als lebendiges Ziel die *Tat*verbindung mit Christus einschließt. — Man wird vom religiösen Standpunkt aus eine Arbeit begrüßen, die gegenüber systematischen Überspitzungen der sola-gratia-Lehre, wie sie sich etwa in der Dialektischen Theologie zeigte — und nicht nur dort —, auch einmal den Glauben als *Tat* darstellt. Es ist dem Verf. beizustimmen, wenn er meint, daß hier noch ein Anliegen der Lutherforschung offen steht. F. geht bei seiner Lösung den rechten Weg, die Anknüpfung bei der katholischen Auffassung, von der Luther herkam, zu suchen. Er stellt gut heraus, wie Luther sich von ihr immer mehr entfernte. Das Buch scheint aber dennoch zu wenig die prinzipielle Seite der Stellung Luthers, wie sie sich durch die Ablehnung jeden Werkes deutlich zeigt, herausgearbeitet zu haben. Mit Recht hebt F. einmal selbst hervor, daß „letzten Endes infolge der gegensätzlichen Anfangspunkte [Gabe und Tat] sehr scharfe Gegensätze aufbrechen" (40). Dessen wird man sich aber im Lauf der Untersuchung kaum bewußt, wohl weil gerade diese prinzipielle Seite zurücktritt gegenüber Äußerungen Luthers, in denen mehr das Praktisch-religiöse berührt wird. Von dieser Sicht aus gesehen ist das Buch ein guter Beitrag. Weisweiler.

Wolff, H., Der lebendige Gott. Nathan Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage (Universitas-Archiv: Theol. Abt. 2). gr. 8° (VII u. 215 S.) Emsdetten 1938, Lechte. *M* 8.—. — Nach der Ansicht der Verfasserin, die als Hanna Wolff, geb. Dorr aus Ranchi, Ost-Indien, zeichnet, leidet die deutsche protestantische Theologie an einem „Auseinanderklaffen" in zwei entgegengesetzte Lager, von denen der linke Flügel die „Ketzerei" der längst überwunden geglaubten natürlichen Theologie erneuern will, während der rechte — gemeint ist die dialektische Theologie — „die einzige Rettung vor einer solchen Ketzerei in der Erneuerung einer Form von Scholastik und orthodoxer Dogmatik sieht" (Vorw.). Diese verhängnisvolle Lage hat nach W. die neuere schwedische Theologie unter Führung des verstorbenen protestantischen Erzbischofs von Upsala, Söderblom, vermieden. Sie hat die ganze Frage der Theo-

logie und ihres Ansatzpunktes, der Offenbarung, auf breitere Grundlage gestellt, indem sie die ganze Religionsgeschichte in die Betrachtung mithineingezogen hat (ebd.). Leider finde Söderblom und seine theologische Bedeutung kaum noch Beachtung, obgleich gerade er heute wegweisend sein könne, um aus der theologischen und kirchlichen Not herauszukommen (2). Darum will die Verfasserin in den vorliegenden, weitschweifigen und sich oft wiederholenden Ausführungen seine grundlegenden Gedanken über die Offenbarungsfrage aus seinen Arbeiten sammeln und systematisch einordnen. Dabei geht sie aus von einer Würdigung der Hauptvertreter der dialektischen Theologie (E. Brunner, K. Barth und F. Gogarten), die sie trotz ihrer verschiedenen Auffassungen im Sinne Söderbloms alle ablehnt, weil ihre Theologie letzten Endes noch einen „linear-rationalen Charakter" trage (18) und nicht imstande sei, „die Antinomien von Gesetz und Evangelium, Vernunft und Offenbarung durch eine wahrhafte Glaubensschau im Vollsinn zu überwinden" (20). Offenbarung könne man nicht gedanklich erfassen. Söderblom habe längst vor R. Otto erkannt, daß das „Heilige", also etwas Irrationales, der letzte und innerste Wesenszug aller Religion sei (68). Man müsse darum „deutlich zwischen allgemeiner Offenbarung und natürlicher Gotteserkenntnis" unterscheiden (35). Die letztere sei unmöglich, die erstere dagegen beschränke sich nicht auf die alt- und neutestamentliche Offenbarung, sondern finde sich nach Paulus (Röm 1 u. 2) auch bei den Heiden. Söderblom sehe die Offenbarung in dem persönlichen Walten des lebendigen Gottes in der Geschichte, ohne sich jedoch irgendwo prinzipiell und systematisch zu dieser Frage zu äußern. Ich könne sie nur dadurch erkennen, daß sie sich mir „in kontingenter Freiheit so erschließt, daß sie mir zugleich die Mittel ihrer Erkennbarkeit schenkt" (23). Ein wesenhafter Unterschied zwischen der allgemeinen Offenbarung, wie sie sich auch im „sogenannten" Heidentum finde, und der besonderen Offenbarung in Christus besteht nach dieser Auffassung nicht. Trotzdem kann nach Söderblom von einer voraussetzungslosen Religionswissenschaft nicht die Rede sein, da die allgemeine Offenbarung immer an der christlichen zu messen ist, wenn auch anderseits die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung gerade durch das Studium der Religionsgeschichte erst voll in die Erscheinung tritt. Von besonderem Einfluß auf die theologischen Anschauungen Söderbloms sind nach W. die Werttheologie Ritschl's und seines Schülers W. Herrmann, die Gefühlstheologie Schleiermacher's und die eschatologische Theologie von Joh. Weiß gewesen, jedoch so, daß Söderblom deren Ethizismus und anthropozentrische Ausrichtung überwunden habe. Philosophisch gesehen stehe er auf dem Boden der Lebensphilosophie und -mystik Bergson's und der Persönlichkeitsphilosophie des Schweden E. G. Geijer. W. meint, Söderblom habe im Gegensatz zur übrigen protestantischen Theologie das echte lutherische Gedankengut bewahrt und folgerichtig ausgebaut. Das gilt aber wohl sicher nicht bezüglich der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis. Wie weit es im übrigen zutrifft, mag hier dahingestellt bleiben. Nur eines sei zum Schluß bemerkt: wenn die Offenbarung, wie Söderblom will, nur etwas Irrationales, gedanklich nicht Faßbares ist, und wenn anderseits die besondere Offenbarung in Christus von der allgemeinen Offenbarung in der Geschichte, auch in der heidnischen Religionsgeschichte, nicht wesenhaft verschieden ist, dann kann von dem Christentum als allgemeingültiger Religion nicht mehr die Rede sein, obgleich Söder-

blom diesen Anspruch des Christentums gewahrt wissen will. Sollten darum Söderblom's Auffassungen in der protestantischen Theologie Einfluß gewinnen, würde diese dadurch in ihrem christlichen Gehalt und Wert ausgehöhlt werden. Damit soll nicht geleugnet werden, daß Söderblom in seinen Feststellungen im einzelnen fördernd sein kann, vor allem, wenn er darauf hinweist, wie gerade die Religionsgeschichte das Überragende der christlichen Offenbarung dartut. Brinkmann.

Möller, W. und Ramge, K., E. W. Hengstenberg ein kirchlicher Lehrer und Zeuge für die Gegenwart (Veröffentl. d. Bibelbundes 49). 8° (58 S.) Amberg 1939, Bibelbundverlag. *M* 0.80. — Äußerer Anlaß für diese beiden Aufsätze ist das 100jährige Erscheinen von Hengstenbergs Beiträgen zur Einleitung ins alte Testament; beide befürworten eine ideelle wie praktische „Hengstenberg-Renaissance"; beide sind überzeugt, der Hauptvertreter der „positiv-gläubigen" protestantischen Exegese im 19. Jahrh. habe zumal in gegenwärtiger Situation eine richtunggebende Bedeutung, sein jahrelanger Kampf als akademischer Lehrer und Schriftsteller gegen jeglichen Rationalismus (der Theologie Schleiermachers und der Hegelschen Schule) und alle Arten des Unglaubens habe an Vorbildlichkeit noch nichts eingebüßt. M. arbeitet in Kürze heraus, wieviel Wertbeständiges an Wissenschaftlichem wie Praktischem bei dem stark Umfeindeten zu finden sei. R. zeigt besonders sein positives Verhältnis als Schrifttheologe zur Gottheit des Mariensohnes und zur Kirche als göttlicher Organisation: das geistliche Amt in der Kirche ist göttlichen und nicht menschlichen Rechtes; die apostolische Sukzession schließt jede Möglichkeit einer Übernahme kirchlicher Autorisierung durch weltliche Potenzen radikal aus; dabei ist die Handauflegung durch die Bischöfe der sinnfällige Ausdruck der Amtsübertragung in festgeschlossener Kette zurück bis aus den Händen der Apostel, ja Christi; von der Kirche in Deutschland kann erst seit Bonifatius geredet werden; ohne Kirche vermag das Christentum nicht zu bestehen.
Gummersbach.

Geppert, W., Das Wesen der preußischen Union. Eine kirchengeschichtliche und konfessionskundliche Untersuchung. gr. 8° (VIII u. 480 S.) Berlin 1939, Furche. *M* 12.—. — Der Verf. betrachtet es nicht als seine Aufgabe, die Notwendigkeit und Durchführbarkeit einer Union der protestantischen Kirchen im allgemeinen zu erörtern, sondern knüpft seine Ausführungen an ein konkretes Beispiel an: „Die evangelische Kirche der altpreußischen Union", die größte aller Unionskirchen, die zugleich der größte Kirchenkörper des Protestantismus überhaupt ist. Dabei kommt es dem Verf. nicht auf die kirchenrechtliche und dogmatische Seite der Frage an, sondern er will mit seiner Untersuchung einen Beitrag zur protestantischen Konfessionskunde der Gegenwart liefern. Es ist ein sehr wertvoller Beitrag, da es sich um eine quellenmäßige Untersuchung handelt, die mit größter Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit durchgeführt ist. Die umfangreiche Schrift stellt ihrem Charakter und ihrer Anlage entsprechend nicht geringe Ansprüche an die Ausdauer des Lesers. Man kann über diese Ausführungen nicht hinweglesen, sondern muß sie studieren und überdenken. Es ist ein erschütternder Eindruck, den man bei diesem Studium in sich aufnimmt. Durch einen wohlgemeinten, aber verhängnisvollen Akt des königlichen Absolutismus wird die ganz überwiegend lutherische Bevölkerung Altpreußens genötigt, sich mit den wenig zahlreichen Reformierten zu einem Kirchenkörper

zu vereinigen, in dem theoretisch die beiden Bekenntnisse unverändert bestehen bleiben, praktisch aber im Bewußtsein der Gläubigen immer mehr zurückgedrängt werden zugunsten eines religiösen Indifferentismus, bei dem schließlich auch die wichtigsten Grundwahrheiten des Christentums als nebensächlich beiseite geschoben werden. Es zeigt sich ganz klar, daß durch eine solche Union die Einheit im Glauben nicht gefördert, sondern im Gegenteil untergraben wird. Das ist das Schlußergebnis dieser interessanten Untersuchung, die dem Freimut, der Wahrheitsliebe, der wissenschaftlichen Gründlichkeit des Verf. alle Ehre macht.

Krose.

2. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes.

Closen, G. E., Wege in die Heilige Schrift. Theologische Betrachtungen über religiöse Grundideen des Alten Bundes. 8° (303 S.) Regensburg 1939, Pustet. *M* 6.20; geb. *M* 7.20. — Closens Werk ist ein feinsinniges, lebenswarmes Buch. Mit Herzblut geschrieben und in edler, formvollendeter Sprache kann es die Herzen für eine besinnliche Lesung und für das Studium der Heiligen Schrift nur erwärmen. Mancher Leser, welcher die etwas unbestimmte Titelanzeige „Wege in die Heilige Schrift" liest, wird vielleicht eine theoretische „Einleitung" erwarten; doch kann ihn schon der Untertitel „Theologische Betrachtungen über religiösse Grundideen des Alten Bundes" belehren, daß ihn der Verf. nicht „in weitem Bogen um die Heilige Schrift herumführen" will, sondern ihn „in die hohen und heiligen Hallen des geschriebenen Wortes Gottes" selbst einführt (Vorwort 5). „Diese Einführung", sagt Cl. weiter, „soll dadurch geschehen, daß einige religiöse Grundideen des Alten Bundes, so gut es gehen mag, in die Gedanken- und Vorstellungswelt der modernen suchenden und gläubigen Menschen übertragen werden." „So gut es eben gehen mag", das ist vom alttestamentlichen Fachgelehrten recht bescheiden gesagt. In Wirklichkeit ist es ihm wohlgelungen, ein Werk zu schaffen, das in unserer Zeit, wo die Lesung der Heiligen Schrift in weitesten Kreisen des Volkes Gemeingut geworden ist, die Wertschätzung der heiligen Bücher, speziell auch des Alten Bundes, bestärken und die Erkenntnis der in ihnen geoffenbarten göttlichen Wahrheiten vertiefen kann. Cl. lehrt zugleich, indem er den Leser durch gut ausgewählte Abschnitte aus der geschichtlichen, prophetischen und poetischen Literatur Altisraels in medias res einführt, was das Alte Testament auch für den modernen Menschen bedeutet. Ein Herzstück des Buches sind die Kapitel über die Predigt und das Leben der Propheten. Den Bahnen der überlieferten kirchlichen Schrifterklärung folgend, wenn wir etwa absehen von seiner Deutung des 4. Weltreiches Daniels, welches nach ihm (297) „unmöglich das Römerreich sein kann", sondern „notwendig das Reich der Diadochen sein muß", weiß er die Welt der Vorhersage und die Welt der Erfüllung in klarer Gestaltung vorzuführen und vor allem den „Mann der Schmerzen" in der Vorhersage des Propheten Isaias und in der Erfüllung in der Passion des Welterlösers ergreifend zu schildern. Wie sehr dann auch Betrachtung und Gebet Befruchtung finden können, zeigen Kap. 18 „Gott, der Gute Hirt", Kap. 19 „Vom grenzenlosen Vertrauen auf Gott" und Kap. 21 „De profundis". Mit Kap. 22 „Vom Wachsen des Kreuzes"

findet das Werk einen schönen, harmonischen Abschluß. Diese kurzgedrängte Übersicht kann lehren, daß sowohl der einfache gläubige Christ, wie auch der Mann der seelsorglichen Praxis eine Fülle von Anregungen und Belehrungen aus dem Buche schöpfen können, und dies umsomehr, als der Leser in wirklich besinnlicher Lesung sich in die Tiefen der religiösen Grundideen des Alten Bundes versenkt. Linder.

* * *

Burrows, E., The Oracles of Jacob and Balaam (The Bellarmine Series 3). 8° (XI u. 115 S.) London 1939, Burns Oates and Washbourne. — Seit dem Artikel von H. Zimmern „Der Jakobssegen und der Tierkreis" in der Zeitschrift für Assyriologie (7 [1892] 161—172) ist die dort geäußerte Vermutung, es möchten sich Gen 49 verschiedene Anspielungen auf den Astralmythus des Tierkreises finden, in der Exegese mehrfach besprochen worden. Immerhin blieb bis heute ziemlich allgemein die ablehnende Haltung in dieser Frage vorherrschend, die C. J. Ball in seinen Anmerkungen zur „Regenbogenbibel" (The book of Genesis, Leipzig 1896, 114—116) grundgelegt hatte. So erklärt es sich, daß in den Genesiskommentaren der letzten vier Jahrzehnte die Gedanken Zimmerns kaum mehr Erwähnung fanden. Daß diese Ablehnung wohl doch nicht ganz berechtigt war, scheint nun in der vorliegenden Studie B.s durch recht beachtliche Gründe erwiesen zu sein. Als Fachorientalist und Exeget zugleich brachte B. alle wissenschaftlichen Voraussetzungen mit, die unerläßlich waren, um das Problem einer befriedigenderen und tieferen Lösung entgegenzuführen, als sie bisher erarbeitet war. Er bespricht im 1. Teil (Babylonian Uranography in the Oracles of Jacob) die schon von Zimmern aufgeworfene Frage und kommt bei dieser Untersuchung zu einem ganz überraschenden Ergebnis (44). In nur 25 Versen der Massorah finden sich 32 Anspielungen auf etwa 28 Stern-Bilder oder -Konstellationen. Mag die Kritik die eine oder andere Einzelaufstellung in Zukunft vielleicht auch in Zweifel ziehen, an dem Gesamtbild des Ergebnisses wird sie wohl kaum mehr etwas ändern können, daß zum wenigsten „teilweise Beziehungen der einzelnen Jakobssöhne zu den Zeichen des Tierkreises vorgelegen haben" (dies war die Formulierung, die Zimmern im Jahre 1892 seinem Gedanken gab; a. a. O. 172). Was man in diesem 1. Teile noch stärker herausgearbeitet haben möchte, wäre vielleicht die theologische Grundsatzfrage, in welchem Sinne solche Mythologien der Heiden in die Aussagen eines inspirierten Verf. Eingang finden konnten. Als Antwort hätte B. zweifellos gegeben, daß sie als Bilder und Vergleiche der Illustration der vom Hagiographen ausgesagten Gedanken dienen konnten. — Der 2. Teil der Arbeit (The influence of the Oracles of Jacob on Messianic Prophecy) stellt die sehr anregende Frage, inwieweit Inhalt und Form der Schicksalssprüche Jakobs über seine zwölf Söhne spätere messianische Prophetien beeinflußt haben, vor allem die vom „Stern aus Jakob" (Num 24, 17), ferner Is 7, 14 und Mich 5, 1 ff. Bei der Durcharbeit dieses Teiles konnten wir uns bei aller Hochachtung vor der außergewöhnlichen Gelehrsamkeit des Verf. dem Eindruck nicht ganz entziehen, daß er diese späteren Prophetien zu stark im Lichte seiner Deutung für Gen 49 sah. In Wirklichkeit stammt doch wohl vor allem Is 7, 14 aus Gedankenkreisen, die von den Astralvorstellungen in Gen 49 viel stärker losgelöst sind, als B. annehmen möchte. Closen.

Beer, G., Exodus (mit einem Beitrag von K. Galling) (Handbuch zum AT I 3). gr. 8° (179 S.) Tübingen 1939, Mohr. *M* 7.60; geb. *M* 9.40. — Ein Exodus-Kommentar, die wissenschaftliche Deutung der alten Berichte über Israels Volkwerdung und die Begründung seiner organisierten Kultgemeinde, ist immer ein großes und schwieriges Unternehmen. Das Werk B.s stellt einen weitausschauenden und in mancher Hinsicht sehr wertvollen Versuch zur Bezwingung dieser Aufgabe dar. Die philologische Arbeit ist mit großer Genauigkeit durchgeführt. Auf die literarkritische Analyse ist viel Mühe verwandt. Religiöse und theologische Bewertungen kommen recht häufig zur Geltung. Die Gesamtanschauung B.s über Moses, sein Leben und sein Werk, wird aus folgenden Sätzen deutlich: „Aus dem Gemisch von Dichtung und Sage bleibt als Gesamteindruck von Ex 2 ff. übrig — Mose der Befreier und Retter Israels aus der Knechtschaft in Ägypten, der Führer des Volkes, der Präger seiner Eigenart, der Erneuerer und Begründer seines nationalen und religiösen Bewußtseins" (19). Daß dies Leben nicht schlechthin „natürlich" erklärt werden kann, bekennt B. in folgender Form: „Dem aufklärerischen Verstand fällt es zu, die natürliche Basis der Sagen- und Wunderberichte über Mose aufzuweisen — schließlich muß aber auch er kapitulieren und anerkennen, daß wie bei den andern Religionsstiftern auch bei Mose ein unerklärbares großes Etwas in sein Leben und Wirken eingerückt war" (35). — Der Kommentar zu Kap. 25—31 („Die Anordnungen für den Kultus") und 35—40 („Die Herstellung des in c. 25—31 Gebotenen") ist von K. Galling bearbeitet. Er hat hier den großen Vorteil, durch häufige Hinweise auf sein „Biblisches Reallexikon" die Darstellung in vielen Einzelheiten stützen und zugleich entlasten zu können. Bezüglich der Literarkritik tritt besonders in diesen Teilen eine sehr weitgehende Auftrennung der Texte hervor. G. unterscheidet wenigstens drei Schichten in P (P^A, P^B, P^S) und sagt (165) über zwei Textstücke sogar: „Man kann schwanken, ob man [sie] als vierte und fünfte P^S-Schicht oder als R-Zusätze bezeichnen soll." Closen.

Zorell, Fr., Psalterium ex hebraeo latinum (Ed. altera revisa). 12° (XXXII u. 434 S.) Rom 1939, Pont. Inst. Bibl. *L* 25.—; geb. *L* 30.—. — Die 1. Aufl. dieses Werkes wurde in dieser Zeitschrift (4 [1929] 249—252) in einem längeren Referat „Zur Wiederherstellung des Psalmentextes" besprochen. Die 2. Aufl. stellt eine umfassende Neugestaltung der Arbeit dar. Das veränderte Format ist wesentlich handlicher, das Druckbild noch gefälliger und übersichtlicher als bei der 1. Ausgabe. Text und Anmerkungen sind allenthalben verbessert. Manche Ergänzung oder auch straffere Fassung wurde eingefügt. — Der Verf. versichert uns, er wolle keinen „Psalmenkommentar" bieten (XXVII). Und im landläufigen Sinne mag das auch richtig sein. Aber gleichwohl enthält das Buch eine erstaunliche Fülle ausgereifter exegetischer Doktrin über den ganzen Psalter. Manche Psalmen sind „kurz abgemacht", wichtigere erhalten kleine Exkurse und Scholien. Und gerade durch diese lebendige Ungleichheit individueller Behandlung der einzelnen Lieder ist eine so vollständige Behandlung auf relativ geringem Raume möglich geworden. — Die Art der Übersetzung geht aus von einer großen Ehrfurcht vor dem wesentlichsten, was hier überhaupt in Frage kommen kann, nämlich vor dem inspirierten Wort Gottes. Daß damit der Brevierbeter an vielen Stellen andere Vokabeln findet, als er aus dem Vulgatatext gewohnt ist, mag ihn vor neue Aufgaben stellen, war aber eben um der

Ehrfurcht vor dem Worte Gottes willen in keiner Weise zu vermeiden. So braucht es viel ernstes Studium, bis einer sich den Inhalt dieser Psalmenerklärung angeeignet hat. Aber das ist in jedem Falle unumgänglich. Wer sich darüber wundert, übersieht eben die Grundtatsache, daß Lieder und Hymnen des Alten Orients, die jetzt zweieinhalb Jahrtausende und mehr alt sind, naturnotwendig viel geistige Arbeit verlangen, bis wir uns in sie hineingedacht haben. Mit ein paar Vokabeländerungen einiger unverständlicher Vulgatatexte ist kein echtes und volles Verstehen des Wortes Gottes erarbeitet, wie es uns im Psalterium vorliegt. Immerhin wird man es begrüßen, daß Z. gegenüber der 1. Aufl. gelegentlich sein Latein etwas „vulgatanäher" geformt hat, wo es möglich war. Ich erinnere z. B. an das „prospere age" (45, 5), wo die 1. Aufl. „macte virtute" las. — Daß bei der übergroßen Zahl philologischer und theologischer Probleme, die der Psalter enthält, nicht jeder mit jeder Auffassung übereinstimmt, ist sicher verständlich. Ob sich in Ps 2, 11b+12a die Massorah wirklich als echter Text beibehalten läßt (8 f.), ob nicht 127, 2b doch besser übersetzt wird *„das was recht ist"* („könnte [Jahweh] dem, den er liebt, im Schlafe geben"), von solchen und ähnlichen Fragen ließen sich wohl eine ganze Reihe stellen. Aber keine könnte anzweifeln, daß dies äußerlich jetzt so „kleine" Buch eine großartige Fülle wertvollster Deutung und Erklärung der Psalmen bietet. — In der — übrigens sehr reichhaltigen — Auswahl aus der Literatur hätte der neue Psalmenkommentar von H. Schmidt (1934) und der von A. Weiser (1935) wohl noch erwähnt werden müssen. Closen.

Weiser, A., Die Psalmen, übersetzt und erklärt. 1. Teil, 2. vermehrte Aufl. (Neues Göttinger Bibelwerk, I. Das AT Deutsch 7). gr. 8° (269 S.) Göttingen 1939, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 7.80; geb. *M* 9.50. — Die erste Auflage der Psalmenerklärung von W. erschien 1935 als „Ergänzungsband zum NT" im „Neuen Göttinger Bibelwerk". Der Kommentar wurde in dieser Zeitschrift besprochen Schol 11 (1936) 295 f. Die jetzige Aufl. erscheint als 7. Bd. einer „theologischen Auslegung des AT" im gleichen Verlag. Die Zahl der erklärten Psalmen ist um vier vermehrt, so daß der vorliegende Bd. etwa die Hälfte des Psalters umfaßt. — Der grundsätzliche Wille zu „theologischer Auslegung" ist für die ganze Arbeit bestimmend. Was W. damit meint, hat er auf der „Internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen" (4. bis 10. 9. 1935) in seinem großen Referat über „Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft" dargelegt (vgl. Bhft. 66 zur ZAW, 207—224). Er will eine Erklärung, die historisch-kritische Methode mit der theologischen Aufgabe verbindet, die in sorgsamster Wissenschaftlichkeit den Text der Schrift darlegt als Theologie, d. h. als eine Wissenschaft, „die es mit der Wirklichkeit des Menschen vor Gott zu tun hat" (a. a. O. 224). Daß W. in seiner Psalmenerklärung dieser Zielsetzung treu geblieben ist, wird jeder gerne zugeben, der sich ernsthaft in sein Werk hineingearbeitet hat. — Daß bei der Unsumme von Einzelfragen und Einzelwertungen, die mit jeder Auslegung des Psalters gegeben sind, auch zahlreiche strittige Punkte berührt werden, ist unvermeidlich. Ob z. B. die „Gottessohnschaft des Messiaskönigs" (Ps 2, 7) in ihrer ganzen Tiefe gedeutet wurde (26 f.), möchte uns fraglich erscheinen. Auch die Eigenart des Priester-Königtums in Ps 110, 4 ist nur auffallend kurz und wohl kaum in ihrer vollen theologischen Bedeutung dargelegt (213 f.). Aber auch an solchen Stellen zeigt sich stets die ernste Geistesarbeit des Verf., der mit

der gewaltigen Aufgabe der Deutung von Gottes Wort ringt. In den Fragen, die bis heute noch keine allgemein anerkannte Lösung gefunden haben, ist das Urteil des Verfassers recht gemäßigt und ausgleichend. Ich nenne als Beispiel die Deutung von Ps 16, 10. Hier geht W. so weit, daß er die Auffassung: „Du wirst nicht dulden, daß dein Frommer die *Verwesung* muß schauen", als „nicht unmöglich" anerkennt (49). — Bei all den vielen herrlichen und großen Eigenschaften dieser Psalmenerklärung ist es jedenfalls auf das aufrichtigste zu wünschen, daß recht bald die Gesamtausgabe einer Erklärung des ganzen Psalters durch W. erscheinen möge. Closen.

Wutz, Fr., Das Buch Job (Eichstätter Stud. 3). 8° (IX u. 206 S.) Stuttgart 1939, Kohlhammer. *M* 6.—. — Die „Eichstätter Studien" legen in ihrem 3. Bd. eine Arbeit des am 19. 3. 38 verstorbenen Professors Fr. Wutz vor, deren Drucklegung der Verf. selbst noch zum großen Teil besorgen konnte. Es dürfte schwer sein, diese Studie in die gewohnten Kategorien bibelwissenschaftlicher Veröffentlichungen einzureihen. Es ist kein „Kommentar" im landläufigen Sinne, auch nicht bloß ein textkritischer Apparat. Vielleicht nennt man es am besten eine „Auswertung der LXX für die Deutung des Buches Job". Mit anderen Worten, die Grundgedanken der Textkritik, wie sie W. in seiner langen Lebensarbeit ausgebaut hat, sollen in diesem Bd. für die Exegese des Buches Job fruchtbar gemacht werden. Einleitende Kapitel (1—16) arbeiten diese Zielsetzung des Werkes heraus. Es folgt dann eine vollständige Übersetzung des Buches mit ausführlichem textkritischen Kommentar. Ein hebräisches (151—202) und ein griechisches (203—206) Vokabular beschließen den Bd. — Da es sich bei der vorliegenden Arbeit nicht um Dinge handelt, die wesentlich neues über das früher von W. veröffentlichte hinaus brächten, so möchten wir bezüglich einer Stellungnahme zu Methode und Wert des Werkes uns an dieser Stelle damit begnügen, auf eine Besprechung der „Systematischen Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext" (Stuttgart 1937) zu verweisen, die in dieser Zeitschrift erschien (Schol 13 [1938] 603 f.). Was dort über die textkritische Gesamtauffassung des Verf. gesagt wurde, scheint uns auch von der vorliegenden Arbeit zu gelten. Die Studie birgt außerordentlich reiche Anregung, an der keine Erforschung des Textes im Buche Job wird vorbeigehen können. Im übrigen vermeidet W. nicht immer genügend die Gefahr, die textkritische Einzelentscheidung zu sehr von vorgefaßten „systematischen" Grundgedanken beeinflussen zu lassen. — Die deutsche Übersetzung zeigt stark ausgeprägte Eigenart und große Gewandtheit des Ausdrucks. Sie gibt ein gutes Bild von der sprachlichen und künstlerischen Anlage des Originals. Closen.

Gry, L., Les dires prophétiques d'Esdras (IV. Esdras). 4° (CXXV u. 474 S.) Paris 1938, Geuthner. *Fr* 350.—. — Der Plan zu diesem Werk reicht zurück bis ins Jahr 1911. Damals wurde der Verf. aufgefordert, einen Kommentar zu IV. Esdras zu schreiben für die „Documents pour l'histoire de la Bible", die Fr. Martin herausgab. Aber eingehende Kenntnis der Textgeschichte von IV. Esdras und des damaligen Standes der textkritischen Arbeit an dem Buche, ließen für Gr. die Aufgabe immer vordringlicher werden, umfassende Studien am Text des Buches selbst vorauszuschicken. Vorzügliche Arbeiten über die einzelnen Zweige der Textüberlieferung von IV. Esdras lagen vor. Aber es fehlte noch eine synthetische Verarbeitung des ganzen Materials, die nach

Möglichkeit zum semitischen Originaltext selbst vordrang. Dieses Ziel setzte sich Gr. und es bestimmte die ganze Anlage der jetzt erschienenen Ausgabe. — Unter den einleitenden Kapiteln verdient besondere Erwähnung das 3. (XXIII—XCIII) „Le problème du texte araméen original". Ein ungewöhnlich reiches Material ist hier zusammengetragen und systematisch verarbeitet worden. Die Beweisführung erscheint uns stichhaltig und durchschlagend. Die seit Wellhausen am weitesten verbreitete Ansicht, der Urtext von IV. Esdras sei hebräisch gewesen, dürfte sich nicht mehr halten lassen. — Der Hauptteil des Werkes (1—419) bringt Text und Kommentar. Die linke Seite zeigt jeweils den lateinischen, syrischen und äthiopischen Text mit kritischem Apparat. Die beiden letzteren in einer neuen, so exakt wörtlich wie möglich gehaltenen Übersetzung. Die rechte Seite bringt in französischer Sprache den durch kritische Vergleichung gewonnenen Text, dem Original so nahe wie möglich. Darunter die ausführliche kritische, sprachliche und inhaltliche Kommentierung. Jede Seite zeugt von dem bewundernswerten Bienenfleiß, mit dem der Verf. in 25 Jahren intensiver wissenschaftlicher Forschungsarbeit an seinem Werk gearbeitet hat. Die druck- und buchtechnische Ausstattung, die der Verlag dem Ganzen gegeben, ist vorzüglich. — Der einzige Nachteil, den wir an der herrlichen Arbeit zu sehen glauben, steht vielleicht im Zusammenhang mit dem inneren Werdegang der Ausgabe. Das außerordentlich stark vorherrschende textkritische Interesse mag den Anlaß dazu geboten haben, daß der Verf. an keiner Stelle eine synthetische Zusammenschau über den theologischen und religiösen Inhalt von IV. Esdras gegeben hat, wie sie Gunkel in dem Kap. „Gedankengehalt und Stil" für seinen kurzen Kommentar zu IV. Esdras seiner Zeit so meisterhaft geschaffen hatte (in E. Kautzsch, Die Pseudepigraphen des AT [Tübingen 1900] 335—350). Closen.

Brierre-Narbonne, J., Exégèse Zoharique des Prophéties Messianiques. 4° (142 S.) Paris 1938, Geuthner. *Fr* 100.—. — Der Zohar, das Buch des „Lichtglanzes", ist eine der kabbalistischen Schriften des Mittelalters, in denen rabbinische Gelehrte versuchten, die heidnisch philosophischen Systeme über Weltursprung und Weltlauf mit dem biblischen Glauben zu vereinen. Der Zohar verarbeitet altes, ja selbst vorchristliches Material, er fand seine entscheidende Redaktion im 13. Jahrh. durch Moses von León und erfuhr später noch mancherlei Zusätze und Veränderungen. — Die vorliegende Ausgabe durch Br.-N. bietet Urtext und französische Übersetzung zu den Partieen des Buches, die sich mit der Lehre vom Messias befassen. Es handelt sich um die Auslegung von 147 Schrifttexten des AT. Mit der Entstehungsgeschichte des Zohar ist es gegeben, daß diese Lehre keine geschlossene Einheit darstellt. Die Unterscheidung zwischen einem „Messias, Sohn Davids" und einem anderen „Messias, Sohn Josephs", die Zerspaltung der Persönlichkeit des Messias in einen glorreichen und einen leidenden König lassen das Messiasbild des Zohar als recht unklar und verworren erscheinen. — Die Ausgabe durch Br.-N. ist sauber und sorgfältig hergestellt. Passende Einleitungen und reiche Indizes sichern die Brauchbarkeit und Übersichtlichkeit der Arbeit. Closen.

* * *

Fernández, A., Problemas de topografía Palestinense (Col. Bibl. 1). gr. 8° (224 S.) Barcelona 1936, Edit. Litúrgica Española. *Doll* 2.25. — Der vorliegende Bd. war schon im Jahre 1936 im Druck

hergestellt. Seine Auslieferung hat sich durch die damaligen Verhältnisse in Spanien stark verzögert. Er ist die erste Veröffentlichung eines großen bibelwissenschaftlichen Unternehmens, Colectánea Biblica, das außer einer vollständigen Kommentierung des ganzen A und NT die verschiedensten Monographien aus dem Gebiet der Exegese und ihrer Hilfswissenschaften umfassen soll. Sein Begründer und Organisator ist der Verf. dieses Bandes selber. — Die spanische Literatur besaß bisher kaum eine wissenschaftliche Veröffentlichung über die Topographie Palästinas. So wird die Herausgabe dieses Bandes in der Heimat des Verf. besonders herzlich begrüßt werden. Aber über die Grenzen Spaniens hinaus hat das Buch seine große Bedeutung. Ist es doch von einem der besten Palästinakenner unserer Tage verfaßt, der auch in seinem großen Kommentar zu Josue (Curs. Spt. S., Paris 1938) zu zahlreichen Fragen dieses Gebietes Stellung genommen hat. — Das Werk beabsichtigt keine systematische Behandlung des ganzen Gebietes der „Topographie Palästinas". Es enthält eine streng wissenschaftliche und sehr sorgfältige Bearbeitung einer Auswahl aus den wichtigsten einschlägigen Fragen. Den breitesten Raum nimmt das Kapitel über die Abgrenzung der zwölf Stammesgebiete in Israel ein (5—90). Es folgen weitere sieben Kapitel über einzelne topographische Probleme. Hier möchten wir besonders hervorheben die prachtvolle Exegese von Is 10, 28—32: „El paso de Michmas" (126—133). Das Schlußkapitel „Jerusalem" (139—196) bespricht eine Reihe der wichtigsten Fragen aus der Topographie der Heiligen Stadt. Sorgfältig gearbeitete Verzeichnisse und gutes Kartenmaterial beschließen den Band. Closen.

* * *

Braun, F. M., O. P., L'évangile devant les temps présents. gr. 8° (147 S.) Paris 1938, Desclée. *Fr* 12.—. — Dieses interessant geschriebene Buch möchte die Türen und Herzen unserer Zeit dem Evangelium Christi weit öffnen. Daher zuerst die Frage: Was steht der Wirkung des Evangeliums auf unsere Zeit hemmend im Wege? In der Antwort weist B. hin auf die Hauptrichtungen der negativen Kritik, auf die tiefer liegenden Strömungen der neuzeitlichen Philosophie, auf die komplexen geistigen Haltungen von heute. Doch glücklicher Weise bietet die geistige Bewegung unserer Zeit dem Evangelium auch manche Anknüpfungspunkte. Verf. nennt die Aufbauarbeit der positiv gerichteten Kritik, die erneuerte christliche Philosophie zusammen mit manchen dieser entgegenkommenden Richtungen innerhalb der modernen Philosophie (Bergson, Blondel ...), endlich die in einer Elite-Jugend bewußt vertretene christliche Haltung. Eindrucksvoll sind vor allem die großartigen Ergebnisse der kritischen Forschung, die nun schon so manche der „bewiesenen" Konstruktionen der negativen Kritik über den Haufen geworfen haben. B. geht dann ein auf die Frage, was das Evangelium unserer Zeit bieten kann: eine echte Erkenntnis Christi, eine wahre Orientierung über unsere Stellung zu Gott und Welt, den Weg der Gerechtigkeit, die innere Kraft, ihn zu betreten. Alles kommt also darauf an, daß man das Evangelium unserer Zeit wirkungsvoll darbiete. Über die Wege dazu, vor allem über die Art, wie man die künftigen Künder des Wortes in den Seminarien in das Evangelium Christi einführen soll, werden im letzten Kap. beherzigenswerte Bemerkungen gemacht. — Das Buch gibt nicht nur reiche Anregung, sondern bietet auch durch seine Literaturverweise eine kurze Einleitung in das Studium des Evangeliums. Wennemer.

Das Neue Testament übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament). Herausgegeben von A. Wikenhauser und O. Kuß in Verbindung mit J. Freundorfer, J. Michl, J. Schmid und K. Staab. Regensburg, Pustet. — Ein neues Kommentarwerk, dessen Erscheinen wir mit Freude und Genugtuung begrüßen. In 8 Bändchen von je etwa 200 Seiten wird das NT knapp und präzis ausgelegt. Die Erklärung verzichtet auf gelehrtes Beiwerk, ist jedem zugänglich und doch ganz durchtränkt von den theologischen und geschichtlichen Erkenntnissen der fachwissenschaftlichen Forschung. Vorausgeschickt wird jeweils ein Überblick über die Einleitungsfragen. Der Text wird in guter deutscher Übersetzung geboten; jedem Abschnitt folgt die Erklärung. Erschienen sind bislang Bd. 2 und 5. — Bd. 2: Schmid, J., Das Evangelium nach Markus. gr. 8° (192 S.) 1938, *M* 4.40; geb. *M* 5.50. — S. teilt das Markusevangelium in drei Teile: 1, 1—6, 6a Jesu Wirken in Galiläa; 6, 6b—10, 52 Jesus auf unsteter Wanderung; 11, 1—16, 8 die letzten Tage in Jerusalem. Der Markusschluß 16, 9—20 ist nicht von Markus, sondern in alter Zeit nach den drei anderen Evangelien zugefügt. Die Abfassungszeit ist spätestens der Beginn der 60er Jahre, da Lk das Markusevangelium voraussetzt. In der Erklärung stellt S. nicht selten den Markustext auch als Grundlage des Matthäustextes hin. Man würde aber an manchen Stellen auch das umgekehrte Verhältnis aufweisen können. Vorzüglich gearbeitet und von aktuellem Interesse sind viele der eingestreuten Exkurse, z. B. das Reich Gottes, die Dämonenaustreibungen, die Wunder Jesu, der Begriff des Gleichnisses und der Gleichniszweck, das Messiasgeheimnis und die Schweigegebote Jesu, der Menschensohn, das Selbstbewußtsein Jesu nach den synoptischen Evangelien, und andere. In der Frage des Datums des letzten Abendmahles und des Todes Jesu kommt Verf. zu keiner Entscheidung. Nicht ganz richtig ist es, wenn Mk 1, 21 als erster Aufenthalt Jesu in Kapharnaum angesprochen wird; vgl. Joh 2, 12. Im übrigen weist die Erklärung alle die Vorzüge auf, die wir oben schon hervorhoben. — Bd. 5: Wikenhauser, A., Die Apostelgeschichte. gr. 8° (196 S.) 1938. *M* 4.—; geb. *M* 5.—. — W. konnte in diesem Kommentar eine Arbeit angreifen, die ihm schon vertraut war durch die in den Nt Abh. 1921 erschienene Untersuchung: „Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert". So merkt man denn auch den Fachmann, der aus dem großen Stoff das Wesentliche auswählt und auf kurzem Raum eine Fülle von Belehrung ausbreitet, die an geeigneten Stellen durch kleine Exkurse vertieft wird. In der Frage der Zungenrede am Pfingstfest entscheidet sich W. mit durchschlagenden Gründen für die Einheit dieses Charismas mit dem von 1 Cor 14. Diese klare Stellungnahme ist sehr zu begrüßen. Das „Brotbrechen" war an sich nicht das eucharistische Mahl, sondern die tägliche gemeinschaftliche Mahlzeit der Urgemeinde, die aber, im Licht von 1 Cor 11 gesehen, mit der Feier der Eucharistie verbunden sein konnte. Gut wird die Identität von Act 15 mit Gal 2, 1—10 nachgewiesen; die Kollektenreise (Act 11, 30) ist im Galaterbrief nicht erwähnt. Auch die Fragen um die Jakobusklauseln sind in einem Exkurs gründlich behandelt. Als ein Beispiel für die Art, wie W. es versteht, in kurzer, gedrängter Ausführung mit den Fragen und Problemen vielbehandelter Texte bekannt zu machen, möchte ich auf seine Ausführung über den Aufenthalt Pauli in Athen hinweisen. Act 1, 18—19 hätte eine weitere Ausführung über das schwierige Verhältnis dieser Verse zu Mt 27, 3—10 verdient. —

Eine Kommentarreihe, die von verschiedenen Verfassern bearbeitet wird, hat immer um die einheitliche Gestaltung zu kämpfen. Ich möchte hervorheben, daß in den beiden jetzt vorliegenden Bänden gerade auch in dieser Hinsicht Hervorragendes geschaffen wurde. Sowohl das äußere Druckbild wie auch die Art der Erklärung sind wirklich nach den leitenden Prinzipien dieses Kommentars einheitlich geformt und gestaltet. Das dürfte Gewähr dafür sein, daß auch die kommenden Bände im selben Geist und im selben Gewande, hoffentlich recht bald, folgen werden. Wennemer.

Büchsel, Fr., Die Hauptfragen der Synoptikerkritik. Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann, M. Dibelius und ihren Vorgängern (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 40, 6). gr. 8° (94 S.) Gütersloh 1939, Bertelsmann. *M* 2.50. — In kurzen Skizzen läßt der Verf. zunächst die Zerrbilder, die eine negative Evangelienkritik, angefangen von Wrede über Wellhausen, Bousset, K. L. Schmidt und Dibelius, von Jesus und seinem Werk übriggelassen hat, am Geiste des Lesers vorüberziehen (10—29), um sich dann ausführlicher mit Bultmann und seiner dialektischen Christologie auseinanderzusetzen (30—76). Seine eigene Auffassung, die schon im Verlaufe der vorhergehenden Auseinandersetzungen immer wieder zu Tage trat, faßt er im Schlußteil zusammen unter dem Titel: Grundzüge der Geschichte der synoptischen Überlieferung (77—90). Das Jesusbild der synoptischen Evangelien — von ihnen ist im Zusammenhang zunächst nur die Rede — ist nach ihm zwar nicht in allen Einzelheiten, aber doch in seinen wesentlichen Zügen geschichtlich. Die Evangelisten haben gesammelt, geordnet und aufgezeichnet, was die Gemeinde, die an Jesus, den Sohn Gottes glaubte, von der Gottesoffenbarung in Jesu Person, Wort und Geschichte überliefert hatte. Weil es ihnen auf die Offenbarung in Jesus ankommt, berichten sie über das rein Menschliche an ihm nur gelegentlich und nebenbei. „Da" aber „Jesus als der Christus, der Sohn Gottes, zugleich Gottesoffenbarung und Person der Geschichte ist", denn der erhöhte Herr kann nicht von dem Christus der Geschichte getrennt werden, „läßt sich die Frage nach dem Gesamtverständnis, das die überliefernde Gemeinde von ihm hatte, selbstverständlich nicht ohne Nachweis der Tragfähigkeit der geschichtlichen Bezeugung behandeln" (82). Doch kann anderseits der Beweis für die Geschichtlichkeit der Tatsachen der Offenbarung in einer rein geschichtlichen, d. h. von ihrer Offenbarungsbedeutung grundsätzlich absehenden Untersuchung nicht geführt werden (83), sondern die Berechtigung des Offenbarungsanspruches der Evangelien ist erst mit der Tatsache gegeben, daß der Mensch nur durch Jesus und sein Evangelium Versöhnung mit Gott empfängt (81). Der Verf. hat die schwachen Seiten der negativen Evangelienkritik klar gesehen und aufgedeckt. Allerdings letztlich durchschlagend könnte die Widerlegung nur sein, wenn einerseits die sichere Erkenntnis der Voraussetzungen des Glaubens (praeambula fidei), zu denen auch die Tatsache der Offenbarung in Christus gehört, eindeutig von dem eigentlichen Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten unterschieden, und anderseits nicht in der Hl. Schrift die einzige Glaubensregel gesehen würde. Dazu aber hat sich der Verf. begreiflicherweise von seinem protestantischen Standpunkt aus noch nicht durchringen können.

Brinkmann.

Simeone, L., O. F. M. Conv., Resurrectionis justorum doctrina in epistolis Sancti Pauli. gr. 8° (168 S.) Rom 1938, Pont. Fac. Theol. O. F. M. Conv. — In der Frage nach dem Subjekt der

Auferstehung behandelt Verf. eingehend 1 Cor 15, 51. Die von der Textkritik allgemein angenommene Lesart wird geprüft und übernommen; hier ist die Zusammenstellung der Väterzeugnisse wertvoll. Mit der Annahme der textkritischen Lesart glaubt jedoch S. die Frage nach der absoluten oder nur relativen Allgemeinheit des Todes noch nicht entschieden zu haben. Auch die Tradition gibt ihm keine entscheidende Antwort, da alte und neue Autoren über das Schicksal der Endgeneration geteilter Meinung sind. Nach Prüfung der Gründe, die für und wider geltend gemacht werden, stellt Verf. mit wohltuender Bescheidenheit die absolute Allgemeinheit des Todes (mit Einschluß der Endgeneration) als die wahrscheinlichere Lehre Pauli hin. Dem nahe liegenden Einwand aus 1 Cor 15, 51 begegnet er mit der Unterscheidung, daß dort zwar die Endgeneration vom Todesschlaf, nicht aber vom Akt des Sterbens ausgenommen werde. Diese Deutung dürfte jedoch einer philologisch-kritischen Betrachtung nicht standhalten. Das Verbum κοιμηθησόμεθα besagt gerade den Akt des Sterbens und wäre demnach etwa so zu übersetzen: „Wir werden nicht alle entschlafen". Die nur relative Allgemeinheit des Todes und der Auferstehung wird also doch wohl durch diesen Paulustext gelehrt, zumal da sie auch durch 1 Thess 4, 15—17 zum mindesten sehr nahe gelegt wird. Man kann dort in Vers 15 nach dem Vorschlag von Romeo (Verbum Domini 9 [1929] 344 f.), dem Verf. sich anschließt, die Worte εἰς τὴν παρουσίαν nicht vom Partizip οἱ περιλειπόμενοι trennen, um sie mit dem Hauptverbum φθάσωμεν zu verbinden. Zwar verbindet sich φθάνειν mit εἰς, wenn es die Bedeutung „kommen, hingelangen" hat. Aber in der Bedeutung „zuvorkommen" mit Akkusativ der Person wird das, worin man zuvorkommt (falls das eigens angegeben ist) durch eine Partizipialkonstruktion oder durch einfachen Infinitiv ausgedrückt. Das Verbum περιλείπεσθαι verbindet sich aber ohne Schwierigkeit mit der Praeposition εἰς, wie uns ein Beispiel bei Moulton-Milligan s. v. lehrt. Also sind die beiden Klassen, von denen Paulus 1 Thess 4, 15—17 spricht, wirklich einerseits die bis zur Parusie Verstorbenen, anderseits die bei der Parusie noch Lebenden, die bis dahin Übriggebliebenen. Von letzteren gilt, wenn anders man den Text ungezwungen erklären will, daß sie, ohne den Tod zu kosten, zusammen mit den vom Tode Erstandenen Christus entgegen eilen werden. — Im 2. Teil handelt Verf. über verschiedene Fragen, welche die Auferstehung selbst beleuchten. Beachtliches wird gesagt über die Beziehung unserer Auferstehung zu der Christi und über ihr Fundament. Es besteht formal nicht in dem inneren Zusammenhang von Sünde und Tod und in der Überwindung der Sünde durch Christus, sondern in der engen Verbindung der Gerechten mit Christus im Corpus Christi mysticum. In diesem Zusammenhang hätte man auch ein Kap. gewünscht über die Bedeutung der Einwohnung des Hl. Geistes für die Auferstehung. In der Ordnung der ursächlichen Wirksamkeit ist Christus causa meritoria, efficiens und exemplaris der Auferstehung. Wenig glücklich ist es, daß Verf. jetzt erst auf die Beweise Pauli für die Tatsache der Auferstehung zu sprechen kommt, wobei obendrein der Eindruck entsteht, daß sich seine Stoffeinteilung überschneidet. Die Frage nach dem Zeitpunkt der Auferstehung regt die Parusiefrage an. Mit Recht beschränkt sich Verf. auf einige Richtlinien und auf die Herausstellung der Paulustexte, wodurch ein längerer Zeitraum bis zur Wiederkunft gefordert wird. Der letzte Abschnitt handelt über die Identität des Auferstehungsleibes. S. folgt

der strengeren Ansicht, die auch die Identität der Materie als solcher für wesentlich hält. — Zum Ganzen ist zu sagen, daß man nicht selten ein sorgfältigeres Eingehen auf die Paulustexte vermißt. Es soll aber nicht verkannt werden, daß S. eine fleißige, verdienstvolle Arbeit geschaffen hat, die man mit Nutzen zu Rate zieht. Wennemer.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Ries, J., O. M. I., Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin. Aufweis der Grundlagen und Versuch einer Kritik (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 14). gr. 8° (XVII u. 282 S.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 9.20. — Der erste Teil dieser Arbeit: „Der Imagobegriff bei Calvin" ist eine „Bestandsaufnahme". Er bietet zahlreiche Stellen aus der Institutio, die der Verf. gut übersetzt hat nach der neuesten Ausgabe von P. Barth und W. Niesel im Anschluß an die Übersetzung von O. Weber (Neukirchen 1936). Die Deutung, die den Zusammenhang der einzelnen Stellen mit den Grundgedanken Calvins sichtbar machen will, ist durchsichtig und wirkt überzeugend. Das gleiche gilt vom zweiten Teil, der die Grundlagen des Problems bei K. Barth aufzuweisen sucht in 4 Kapiteln: Der Begriff der Sünde, die dialektische Methode, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der Analogiebegriff. So klar stellt sich dieser Aufriß dar, daß man sich fragt, ob hier nicht doch wohl zugunsten der Klarheit die Fragen etwas vereinfacht wurden, ob der Verf. nicht K. Barths Theologie zu sehr als fertiges, abgeschlossenes System nimmt, da doch dieser selbst in seiner Dogmatik I, 2 (1938) „warnt vor gewissen Stellen und Zusammenhängen seiner Römerbrieferklärung" (55); wenn dies sich auch zunächst nicht auf die Frage der Gotteserkenntnis bezieht, so könnte es sie doch vielleicht in eine etwas andere Beleuchtung rükken. Auch was der Verf. S. 21 über E. Brunners Unterscheidung der imago formalis und materialis sagt, berücksichtigt nicht die Antwort Brunners an seine Kritiker in seinem Werk: „Der Mensch im Widerspruch" (Berlin 1937, 530). Doch sei von neuem anerkannt, daß es dem Verf. gut gelingt, schwierige Gedankengänge folgerichtig zu entwickeln und das Wesentliche größerer Gedankenzusammenhänge deutlich sichtbar zu machen. Weniger geglückt (als selbständige Leistung) ist wohl der dritte Teil; „Versuch einer Kritik" nennt ihn bescheiden der Verf. Es ist auch hier mehr eine gute „Bestandsaufnahme" dessen, was von katholischer Seite zur Kritik der Grundgedanken K. Barths bereits gesagt war, besonders von K. Adam, E. Przywara, G. Söhngen. So wird ein Hauptergebnis der Arbeit, daß die „Haltung" K. Barths (gegenüber der E. Brunners) „die folgerichtigere reformatorische Haltung" sei, kaum überraschen. Schoemann.

Pfister, R., Das Problem der Erbsünde bei Zwingli (Quellen u. Abh. z. Schweiz. Reform.gesch. 9). gr. 8° (XV u. 119 S.) Leipzig 1939, Heinsius. *M* 5.—. — Das Problem der Erbsünde hat heute seine neue Bedeutung durch die Problematik des Verhältnisses von Natur und Übernatur neu erhalten. Es spielt theologisch daher auch für die Beurteilung des Grundansatzes der dialektischen Theologie seine große Rolle. Von protestantischer Seite ist zur Lösung natürlich die Stellung der Reformatoren herangezogen worden. So untersucht die vorliegende von E. Brunner angeregte Arbeit das Problem bei Zwingli. War er der „Heros moderner

aufgeklärter Religiosität" in seiner Leugnung der Erbsünde? Die Arbeit belegt eindeutig — zunächst in einem systematischen Überblick, dann in historischer Entwicklungslinie aus den sich zeitlich folgenden Kämpfen Zwinglis gegen Katholizismus, Täufertum, Luther — ein Doppeltes: zunächst die Uneinheitlichkeit und Unausgeglichenheit (augustinisch-skotistisches Gut ist trotz des reformatorischen beibehalten), dann aber besonders die Urauffassung Zwinglis, daß durch die Erbschuld (morbus = „präst") der Mensch innerlich unfähig zum Guten wird. Luther hat Zwingli vorgeworfen, er leugne eine wirkliche Schuld (die Zwingli immer nur als persönliche gelten läßt) und bringe daher das sola gratia in Gefahr. Dagegen bleibt der Züricher zwar bei dieser Leugnung des Schuldcharakters, die er besonders im Kampf gegen das Täufertum herausgearbeitet hatte. Aber er lehrt, daß sie doch eine echte Krankheit bleibe, die die volle *Ohnmacht* des Menschen herbeiführe. Ja, dies hat er wohl noch mehr als Luther hervorgehoben. Dieser spricht mehr noch als Zwingli vom amor sui, der das Wesen der Erbsünde ausmache, während Zwingli sie noch tiefer in der gesamten Verderbtheit als solcher gründen läßt. Ich glaube, daß Zwingli gerade aus dieser Auffassung der vollen Verderbtheit der Natur auch dazu kam, sie aus dem Zusammenhang von Leib und Seele, also aus etwas heraus zu begründen, das dem Sündenfall vorausliegt. In der mit Luther vor allem umstrittenen Frage der Freiheit der Kinder von der Erbschuld hat Zwingli, wie P. gut zeigt, infolge seiner immer stärkeren Einfluß gewinnenden Prädestinationslehre schließlich doch wieder mehr die Erlösungsnotwendigkeit durch Christus für *alle* Prädestinierten, also auch der Kinder betont und dadurch die Erbschuld doch wieder eingeführt. Vielleicht hat er sich auch deshalb in Marburg zur Abfassung des so weit nachgebenden Paktes bereit erklärt. Denn der Versuch P.s, hier Zwingli anders zu deuten, ist nicht gelungen. Solche mehr psychologischen Gesamtzusammenhänge sind gerade bei Zwingli von großer Bedeutung und im Buch wohl zu wenig beachtet worden. Sonst würden manche logische Widersprüche noch mehr Erklärung finden. — Daß die katholische Theologie „offiziell auf den Thomismus festgelegt" ist, ist nicht richtig.

Weisweiler.

Bauer, L., De Christo vivificatore Sancti Gregorii Magni doctrina. gr. 8° (85 S.) Mundelein 1938, Sem. S. Mariae ad Lacum. Dissertation. — Nach B. ist der beherrschende Gedanke der Werke Gregors des Gr. das menschgewordene Wort in seinen Beziehungen zur vernunftbegabten Schöpfung. Das menschgewordene Wort, Jesus Christus, ist Lebendigmacher oder Lebenspender als Schöpfer des natürlichen und übernatürlichen Lebens, als Wiederhersteller, Erhalter, Vorbild und Vollender des Gnadenlebens. Die fleißige und gut eingeteilte Untersuchung zeigt uns, wie liebevoll sich Gregor der Gr. in das Geheimnis der Menschwerdung Gottes versenkt hat. Der große Papst liebt es, seine Lehren an Gleichnisse, besonders biblische, anzuknüpfen. Dabei hat er auch Bezeichnungen für Christus, die der heutigen Theologie und Liturgie fern liegen. Über die Frage, ob das Wort auch Mensch geworden wäre, wenn das Menschengeschlecht nicht in Sünde gefallen wäre, handelt Gregor nicht ausdrücklich (37). B. meint, daß Gregors Äußerungen für eine Verneinung der Frage sprächen. Beachtenswert sind die Ausführungen über den mystischen Leib Christi (62 f.; 77). — Weniger gut scheint es mir zu sein, wenn B. sagt, dem ewigen Wort könne die Schöpfung „per appropriatio-

nem" zuerkannt werden (24). Nach dem geläufigen theologischen Sprachgebrauch wird man hier nicht von einer appropriatio reden können, und auch Gregor wird schwerlich vom göttlichen Wort so gesagt haben: „Ei per appropriationem opus creationis attribui potest" (24). Vgl. S. Thom., S. th. 1, q. 39, a. 8, 4°. Wenn Gregor oft Christus als Schöpfer, Schöpfer der Menschen und Engel usw. bezeichnet (24), so ist damit noch nicht gesagt, daß die Schöpfung dem Worte „per appropriationem" zugeschrieben werde. Zu S. 20 könnte man fragen, ob nicht die „scientia visionis" der menschlichen Seele Christi übergangen sei. Deneffe.

Dander, F., S. J., Herz-Jesu-Verehrung. Umgearbeitete Neuauflage der Schrift: Herz-Jesu-Geheimnis. Herz-Jesu-Andacht. 8° (63 S.) Innsbruck 1939, Rauch. *M* 1.20. — Das vorzüglich geschriebene Büchlein behandelt in drei Kapiteln Gegenstand, Übung und Sinn der Herz-Jesu-Andacht und geht dabei auch gut auf die Schwierigkeiten ein, denen die Andacht in gebildeten Kreisen immer wieder begegnet. Um diese Mißverständnisse auszuschließen, wird sehr das Innenleben Jesu als Gegenstand der Andacht hervorgehoben: „Eigentümlicher Gegenstand ... ist der das leibliche Herz einschließende und darin versinnbildete Quellgrund und Träger des gesamten sittlichen Innenlebens Jesu" (19). Es sei dazu eine Frage angeschnitten, die freilich mehr terminologisch ist und doch wieder darüber hinausgeht. Ist nicht in der Enzyklika Miserentissimus das Herz doch stärker als *Gegenstand* betont unter dem das Innenleben Jesu verehrt wird? Dieses leibliche Herz ist also nicht nur im Gegenstand „eingeschlossen", sondern es *ist* als Symbol der Gegenstand der Andacht, unter dem das Innenleben verehrt wird. Gewiß besteht hier letztlich zwischen D. und Ref. kein sachlicher Unterschied, wie aus der Gesamtdarstellung hervorgeht. Ob es aber nicht besser ist, das auch in der Terminologie zum Ausdruck zu bringen. Dadurch, daß das leibliche anbetungswürdige Herz Gegenstand ist, wird uns die Möglichkeit geboten, uns nun der Liebe Jesu als solcher in seiner Anbetung zutiefst zu nähern. Durch das stärkere Hervorheben des leiblichen Herzens wird dann auch der Gefahr vorgebeugt, die heute nicht überall überwunden zu sein scheint, Herz-Jesu-Andacht in Christusandacht aufzulösen. Gewiß ist sie eine Christusandacht, aber eine besondere Art und ich weiß nicht, ob in sie „jede tiefer schürfende Betrachtung über das Leben und Leiden unseres Herrn zwanglos einzumünden mag ..., gleichviel ob dabei das Wort genannt wird oder nicht" (28). D. hebt ja mit Recht hervor, daß die Kirche in ihren Bildern eine Darstellung des Herzens verlangt, falls sie Herz-Jesu-Bilder sein sollen. Weisweiler.

Manelis, Fr., De regia Christi potestate ad mentem Sancti Roberti Bellarmini. gr. 8° (XVI u. 121 S.) Vilkaviškis (Litauen) (1940), „Olimpija". Dissertation. — Diese Darstellung der Lehre Bellarmins über Christi Königtum geht vor allem der Frage von der weltlichen Herrschaft Christi nach. M. sieht hier eine Entwicklung in Bellarmins Lehre, die schließlich zu der heute allgemein geltenden Anschauung gelangte: Christus besaß auch seiner hl. Menschheit nach, kraft deren Personeinheit mit dem Gottessohn, das weltliche Königtum, jedoch nur in actu primo. — Die von S. Tromp angenommene Dissertation der Gregoriana zu Rom ist methodisch und sachlich sorgfältig gearbeitet. Eine gute Bellarminbibliographie wird geboten (doch fehlen Brodrick's Arbeiten). Die Kernfrage ist: Besaß Christus außer dem dominium remotum, kraft dessen ihm jeder Rechtsanspruch zustand, *nach* seiner Wahl-

entscheidung, hienieden den Weg des Gehorsams zu gehen, das dominium actuale über die Weltreiche, wenn er es auch nicht gebrauchte? Wenn ja, waren seitdem die irdischen Könige nur mehr vicarii; denn das ius actuale proprium auf Herrschaft kann nur bei einem ruhen. In diesem konkreten Sinne leugnete Bellarmin zu jeder Zeit das regnum temporale Christi; der Heiland wollte sich hienieden, von Ausnahmen abgesehen, seiner Wundermacht und seiner anderen Rechte soviel wie möglich entäußern. Wenn nach Quas primas Christus vom exercitium seines Herrschaftsrechts absah, so bedeutet dieses im Sinne Bellarmins (übrigens auch des Suarez): Christus hat jenes dominium radicale weder aktualisiert noch im einzelnen ausgeübt; siehe auch Schol 5 (1930) 360. Zur Lehre Bellarmins über den Ursprung der Staatsgewalt (58) vgl. den 85 zitierten Text (Schol 4 [1929] 177). Gemmel.

Bittremieux, J., Il Movimento mariologico dell'anno 1938—1939: Marianum 2 (Rom 1940) 5—38. — Das Marianum ist eine neue Zeitschrift, herausgegeben von Mitgliedern des Servitenordens im Collegio internazionale S. Alessio Falconieri in Rom. B. pflegte seine Jahresübersicht zuerst als Vortrag auf der Marianischen Tagung in der Prämonstratenserabtei Tongerloo bei Antwerpen zu halten und dann als Artikel in Zeitschriften erscheinen zu lassen. Wegen der Zeitverhältnisse konnte die Marianische Tagung Ende August 1939 in Tongerloo nicht stattfinden. Aber die Veröffentlichung in einer Zeitschrift brauchte nicht zu unterbleiben. Wiederum weiß B. eine Reihe von Neuerscheinungen oder Neuauflagen zur Mariologie beizubringen. Eine besondere Aufmerksamkeit wird den mit Goossen's Werk über die Mitwirkung Marias bei der objektiven Erlösung sich befassenden Schriften gewidmet. Außer Seiler, Corredemptrix, wird eine Arbeit des Servitenpaters Roschini, De Corredemptrice, Perpensatio difficultatum Canonici Professoris Werner Goossens (Rom 1939, 79 pag.) eingehender behandelt. Deneffe.

Romeri, C. M., De immaculata conceptione Beatae Mariae Virginis apud S. Antonium Patavinum. gr. 8° (90 S.) Rom 1939. Pont. Ath. Antonianum. — Die Stellung, die der hl. Antonius von Padua in seinen Schriften gegenüber der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter eingenommen hatte, war bisher umstritten. R. weist in umsichtiger Deutung aller in Frage kommenden Texte nach, daß der Heilige als Kind seiner Zeit zwar im allgemeinen die Reinheit Mariens hervorhob, aber an das Vorrecht einer unbefleckten Empfängnis noch nicht ausdrücklich dachte, sondern im Gegenteil eine sanctificatio in utero matris lehrte. Die Bedeutung der Arbeit liegt wohl mehr auf dem Gebiet der Ordensgeschichte als der Theologie. Leider wird die Lektüre durch sinnstörende Druckfehler und eine wenig gewandte Sprache erschwert. Beumer.

Lennerz, H., S. J., Considerationes de doctrina B. Virginis Mediatricis: Greg 19 (1938) 420—444. — Der Aufsatz behandelt kritisch drei Neuerscheinungen: Friethoff O. P., De alma socia Christi mediatoris (Rom 1936), Dillenschneider, C. SS. R., Le problème du comérite médiateur de la Vierge dans l'économie divine (in Bulletin de la Soc. Franç. d'Ét. Mariales, Juvisy 1936, 127—191), Tummers S. J., Het mede-verdienen van de h. Maagd in het verlossingswerk (in BijdrNedJez 1 [1938] 81—103). Es geht vor allem um die allerdings noch sehr der Klärung bedürftige Frage, wie Maria beim Erlösungswerk Christi mitgewirkt hat. Es ist zu hoffen, daß der Artikel zu weitern Forschungen anregt. L.

weist auf Papstworte hin wie: Maria facta est „universorum munerum dispensatrix, *quae nobis Jesus nece et sanguine comparavit*" (427; Denz. 1978 a; Pius X). Man könnte aber noch fragen, ob dadurch ein Mitverdienen Mariä durch unblutige Teilnahme am Leiden Christi ausgeschlossen sei. Deneffe.

Bittremieux, J., Adnotationes circa doctrinam B. Mariae Virginis Coredemptricis in documentis Romanorum Pontificum: EphThLov 16 (1939) 745—778. — Wie zu erwarten war, regt sich der Widerspruch gegen W. Goossens' Buch über die unmittelbare Mitwirkung Mariä bei der objektiven Erlösung (siehe unsere Besprechung oben S. 582 ff.). Aus den von W. Goossens und vorher schon von H. Lennerz (vgl. ebd.) erhobenen Schwierigkeiten behandelt B. hier die Auslegung der päpstlichen Sätze. Goossens und Lennerz meinen, daß die päpstlichen Aussprüche nicht zugunsten einer „cooperatio immediata ad redemptionem obiectivam" gedeutet werden könnten. B. will das Gegenteil zeigen. In einer längeren Ausführung behandelt er die viel umstrittenen Worte Pius' X.: „de congruo, ut aiunt, promeret nobis, quae Christus de condigno promeruit". Er bringt gute Gründe dafür, daß das „promeret" von der Vergangenheit zu verstehen ist. (Die entgegengesetzte Ansicht wird Schol 14 [1939] 582 von J. Beumer in einer Besprechung von Seiler, Corredemptrix, vertreten.) Auch Aussagen Leos XIII., Benedikts XV. und Pius' XI. sprechen für eine unmittelbare Mitwirkung Marias an der „objektiven" Erlösung. Das „solus Christus" der Erlösung macht keine größeren Schwierigkeiten als das „unus et mediator" in 1 Tim 2, 5. Deneffe.

Welte, B., Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der Alten Kirche (Freib. theol. Studien 51). gr. 8° (XVIII u. 112 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 4.80. — Die gründliche Arbeit untersucht erneut die früher von Galtier und de Puniet behandelte Frage nach der Stellung der postbaptismalen Salbung: Gehört sie zur Taufe (Galtier) oder zur Firmung (de Puniet)? Das Ergebnis lautet ganz im Sinn der Zugehörigkeit zur Firmung, ja es geht über die Ansicht von de Puniet noch hinaus, indem patristische Texte (Tertullian, Augustin), die de Puniet als Zeugnisse für die Zugehörigkeit der Salbung zur Taufe ansah, im anderen Sinne gelöst werden. Dabei wird aber von W. deutlich herausgestellt, daß es sich bei der Salbung im Abendland gegenüber der Handauflegung nur um eine unwesentliche Zeremonie handelt. Der entscheidende Grund der Zuzählung zur Firmung liegt für den Verf. im Symbolgehalt der Salbung, der auf den hl. Geist hinweise. Dieser wird aber, so meint W., nach den Vätern im formalen Wortsinn in der Taufe nicht gegeben. In der Taufe ist der hl. Geist — wenigstens ausdrücklich — nur Wirkursache. Einwohnung wird erst formal in der Firmung. Somit muß die Salbung als Zeichen des Geistes sich auch auf die Firmung beziehen. Zweifellos zeigt die Arbeit gut, daß es sich mindestens um einen Zwischenritus handelt, der leichter liturgisch erklärt werden kann, wenn er Vorritus der Firmung ist. Aber dennoch dürfte er als Zwischenritus näher zur Taufe stehen, als der Verf. annehmen möchte. Das zeigt liturgisch bereits die tatsächliche Trennung von der Firmung in frühester Zeit und die frühchristliche Aufteilung der Zeremonien mit der Hinlenkung zur Taufe bei Cyprian, ep. 23, 9. Daran kann man doch nicht leicht vorübergehen. Dann ist in Schrift wie Tradition auch formal der Geist mit der Taufheiligung mehr verbunden, als der Verf. meint. Es sei etwa auf Rom 8, 9, auf Hilarius

De Trin 8, 21 oder auf die bekannte Stelle Augustins in ep. 194, 4, 18 hingewiesen: Aliter adiuvat nondum inhabitans, aliter inhabitans. Nam nondum inhabitans adiuvat, ut sint fideles; inhabitans adiuvat iam fideles. „Fidelis" aber ist nach Augustin auch bereits der Getaufte. Es bleibt jedoch als der bleibende Wert der Arbeit die Feststellung, daß die postbaptismale Salbung engste Vorbereitung zur Handauflegung war. Nur als solche ist sie ganz verständlich entsprechend dem Wort Tertullians: Caro ungitur, ut anima consecretur ...; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. So *drängt* die Salbung zu ihrer Vollendung in der Firmung. Bei dieser engen Verbindung konnte leicht die Patristik in ihrer sinnvollen, an die äußere Handlung anknüpfenden Sprache gerade an die Salbung ihre Lehre vom Herabkommen des Geistes anknüpfen, weiterführend den Gedanken der Taufe Christi und seiner dortigen Salbung im Hl. Geist (Apg 4, 27; 10, 38), ohne daß damit über die Frage der Zugehörigkeit etwas ausgesagt ist. Theologisch gesehen kommt in der engen Verbindung der Salbung mit beiden Sakramenten noch mehr wie in der Ansicht des Verf. das religiöse Grundanliegen ihrer engsten Zusammengehörigkeit und *fortschreitenden Entwicklung* liturgisch gut zur Darstellung: *Tauf*salbung, die in ihrem und aus ihrem innersten Wesen Vorbereitung und Weg ist zur vollen Geistausgießung der *Firmung*. Weisweiler.

Lachello, G., L'Eucarestia nei primi tre Concilii di Toledo. gr. 8° (57 S.) Rom 1938, Univ. Pont. Gregoriana. Dissertation. — Aus der Gesamtarbeit: I Sacramenti dell' Iniziazione cristiana nei primi tre Concilii di Toledo wird hier das in sich abgeschlossene Kapitel über die Eucharistie gedruckt. Nach einem kurzen Überblick über die frühspanische Eucharistie- und Meßlehre, das gut die in sich kurze Terminologie der drei toletanischen Konzilien beleuchtet und den frühen Glauben an die wahre Gegenwart belegt, wird im Hauptteil der Arbeit der 13. und 14. Kanon des 1. Konzils eingehender entwickelt. Sie befehlen die öftere Kommunion unter Strafe der Exkommunikation und enthalten in der Geschichte des Empfanges der Eucharistie wohl die frühesten kirchlichen Verpflichtungsbestimmungen. L. führt gut aus, daß es sich hier um eine Maßnahme gegen die Priszillianisten handelt, die den Kommunionempfang ablehnten. Zu einer endgültigen Lösung der so umstrittenen Frage, warum die Priszillianisten den Kommunionempfang verweigerten, kommt der Verf. noch nicht. Er neigt aber gegen A. d'Alès mehr zu der Ansicht der späteren antipriszillianistischen Schriften, daß gnostische Ablehnung der wahren Leiblichkeit Christi die Eucharistie ablehnen ließ; L. läßt aber die Möglichkeit offen, daß Priszillian selbst an der wahren Gegenwart festhielt und der Empfang von der Sekte zunächst nur aus ihrer antikirchlichen Haltung abgelehnt wurde. Jedenfalls zeigen die beiden Dekrete, daß damals der Eucharistieempfang in Spanien noch recht häufig war — ob täglich, wie L. annimmt, dürfte aus den Dekreten nicht folgen. Eine Beschreibung der Meßliturgie am Ende des 6. Jahrh. in Spanien schließt die Arbeit.
Weisweiler.

Kohlen, W., Das immerwährende Opfer. Eine Sinndeutung der heiligen Messe. 8° (92 S.) München 1939, Kösel. *M* 2.80. — Das Büchlein gibt zunächst den Sinn der hl. Messe *vom Menschen her*, nachdem es das Wesen des Opfers überhaupt bestimmt hat als „Ehrengabe der Menschheit an Gott, die ihm durch eine Priesterschaft als Beauftragte einer menschlichen Gesellschaft über-

reicht wird durch Zerstörung" (16). In Wortmesse und Opfermesse vollzieht sich diese „Opferübergabe". Beide Teile werden anschaulich in diesem ihrem liturgischen Sinn und Aufbau dargestellt. Dabei tritt schön die Hingabe des Menschen in der Opfergabe Jesus Christus, wie sie in der Wortmesse vorbereitet und in der Opfermesse vollzogen wird, als Grundanliegen des Buches hervor. Gerade dadurch erscheint es geeignet, weiteren Kreisen eine gute, echt religiöse Einführung in die Messe als solcher Opferübergabe zu bieten. Der zweite, kürzere Teil schaut die Messe *von Gott her* als Schenkung und zugleich Hinüberziehen in das Leben der Dreifaltigkeit in der Sendung von Sohn und Geist im Vater, wie sie sich in den einzelnen Teilen der Messe vollzieht und vollendet.
Weisweiler.

Koenen, J., Die Bußlehre Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bußdisziplin (Freib. theol. Studien 53). gr. 8° (XI u. 49 S.) Freiburg 1940, Herder. — Die Bußlehre des grundlegenden Apologeten der anglikanischen Kirche († 1600), der ein so großes Verdienst an dem Herausstellen der eigentlichen anglikanischen Lehre gegenüber der von Genf inspirierten puritanischen hat, zeigt das kräftige Betonen der inneren Bußgesinnung, die allein heilsnotwendig für Hooker ist. Wenn die Buße auch die drei Teile der alten katholischen Lehre enthält, so ist doch in der näheren Erklärung das Schwergewicht gegenüber dem persönlichen Akt auf Gottes Barmherzigkeit gelegt. Genugtuung etwa wird zwar gefordert als Voraussetzung der Vergebung, aber sie ist in sich unnütz und wird nur mehr äußerlich von Gott gefordert und in Vereinigung mit Jesu Tat angenommen. Wenn dennoch der Mensch als Mitsühnepriester mit Christus bezeichnet wird, so zeigt das die Mittelstellung zwischen Reformation und altem Glauben. Entsprechend dieser Grundhaltung, die das Tiefste katholischer Sühnelehre aufhebt und veräußerlicht, ist dann Hookers Ansicht, daß mit der Vergebung der Sünde auch alle Strafen getilgt sind. Gott gibt nur noch erzieherische Zurechtweisungen, da ja eine echte Sühne nicht stattfinden kann. An ein sühnendes Fegfeuer ist folgerichtig auch nicht mehr zu denken. — Die *äußere Bußdisziplin* zeigt das gleiche Bild. Unter Zurückgehen auf die „urchristliche Buße", wie sie Hooker sah, fordert er die Beichte der öffentlichen Vergehen und rät sie auch für andere Vergehen zur Beruhigung des Gewissens. Ihre Wirkung aber ist nicht die Sündenvergebung, sondern nur die äußere priesterliche Versicherung der empfangenen Vergebung. Gut arbeitet dabei K. als Grundirrtum Hookers die allzu scharfe Trennung des innerlich Religiösen und des bloß äußerlich Disziplinären heraus, die in katholischer Bußauffassung innerlich als Einheit verbunden sind und sich gegenseitig entsprechend der Körper-Geist-Natur des Menschen durchdringen. Sehr gerne hätte man gerade von diesem Grundanliegen aus einen tieferen Blick in die Gründe geworfen, weshalb Hooker zu dieser allzuscharfen Trennung der beiden Sphären kommt. Das überschritt offenbar den Rahmen der Arbeit, die sich allein mit dem engeren Problem der Buße beschäftigt. Vielleicht kommt es auch daher, daß die angeführten Äußerungen Hookers so fragmentarisch erscheinen, da sie nur die Folgerung einer tiefer liegenden prinzipiellen Grundhaltung sind. Es wäre somit zu wünschen, wenn der Verf. die Arbeit nach dieser Seite noch erweiterte, da gerade darin der aktuelle, heutige Wert einer solchen Untersuchung bestehen würde. Weisweiler.

Rocholl, N., Vom Laienpriestertum. 8° (183 S.) Paderborn [1940] Bonifacius-Druckerei. *M* 2.85; geb. *M* 3.50. — Von einem Laien wird hier die Aufgabe des Laienpriestertums packend herausgearbeitet. Der theologische Grundgedanke des Buches läßt sich wohl so fassen: Laienpriestertum ist kein bloß verlängerter Arm des Amtspriestertums, sondern unmittelbar in Taufe und Firmung (wie Ehe) grundgelegte und verpflichtende eigene Stellung des Laien, wenn auch in Unterordnung unter den Geweihten. Daher wird das priesterliche Werk des Laien gut gesehen in der „christlichen Formung der Welt in Familie und Berufsarbeit" (116). Wir empfehlen gerade dieses 5. Kap.: Die Teilnahme des Laien an der Ausbreitung der Erlösung (82—121) der Durcharbeit auch durch den Dogmatiker, da er hier mancherlei Anregung zur dogmatischen Weiterführung der Frage finden wird. — Das Buch ist aus mehreren Einzelarbeiten entstanden und hat dadurch leider an Einheit und Straffheit verloren. Was aber wesentlicher ist: Es enthält ganz offenbar mehrere Stufen der persönlichen Entwicklung des Verf. zum behandelten Problem, die im genannten 5. Kap. zweifellos ihre größte Abgeklärtheit erhalten hat. Bedauern müssen wir dagegen das einleitende Kap. mit den mancherlei unbegründeten (jedenfalls in dieser Form unbegründeten) Anwürfen gegen „Klerikalismus", „rationalistische Theologie", „Heils‚geschäft'" u. a. Das sind Schlagworte, die in dieser Allgemeinheit Falsches bezeichnen und dem vorzüglichen Anliegen des Verf. nur schaden können. Dadurch wird sofort eine psychologische Gegenstimmung erweckt. Auf S. 49 heißt es richtig: „Wir wollen unsere Herzen nicht durch gegenseitige Vorwürfe gegeneinander verhärten, sondern sie öffnen für die Beschwerden der andern nach des Apostels Wort: ‚Jeder trage des andern Last'". Von diesem inneren Verständniswillen aus wird sich dann dem Verf. auch der Blick öffnen für die Erfordernisse der Seelsorge *anderer* Zeiten und ihr Gutes sehen lernen. Für das Verständnis zum Laienpriestertum der Nachreformationszeit, die bei R. besonders schlecht wegkommt — es ist das auch eine Folge der übernommenen Schlagwörter —, sei z. B. hingewiesen auf die Kongregationen mit ihrer tiefen Apostolatsauffassung. Das war königliches Laienpriestertum im schönsten Vollsinn des Wortes in weitesten Volkskreisen, wie es das Mittelalter vor der Reformationszeit nie gekannt hatte. Es ist also die Entwicklung nicht, wie R. annimmt, eine rückläufige gewesen, sondern meist ein kräftiges Vorwärtsschreiten, wenn auch der Ausdruck weniger beliebt war. Aber auf die Sache kommt es doch wesenhaft an, damals wie heute. Weil sie im Buche gut herausgearbeitet wurde, darum empfehlen wir es; empfehlen aber dem Verf. ebensosehr die Umarbeit seines einleitenden Kapitels. Weisweiler.

Staudinger, J., Das Jenseits. Schicksalsfrage der Menschenseele. gr. 8° (400 S.) Einsiedeln-Köln 1939, Benziger. *Fr* 10.40; geb. *Fr* 11.80. — Das Ende des Jahres 1939 hat uns gleich zwei Bücher über das Jenseits geschenkt: Die 2. Aufl. des Werkes von J. Lercher und hier das neue von St. Beide sind für das Leben geschrieben; aber in beiden führt das Dogma. St. behandelt zunächst die Tatsache des Jenseits auf Grund der aus der Welt ins Jenseits führenden logischen Erwägungen (die gewöhnlichen Vernunftbeweise), auf Grund der Selbstbezeugungen aus dem Jenseits (Erscheinungen) und vor allem auf Grund des Zeugnisses Jesu. Es werden dann daraus die Folgerungen für unsere Grundhaltung zum Jenseits gezogen (es ist die eigentliche

Heimat und die Ernte des Lebens). Nach der Darstellung des Todes und des ersten Gerichtes folgt die Schilderung des Himmels und die der Hölle (das Fegfeuer ist als Übergangszeit leider nicht behandelt). Ein vorzügliches Kapitel über die Auserwählung und Vorherbestimmung schließt sich an, in dem mit Recht gegenüber Luther und Calvin die Liebe Gottes betont wird, die unser Tun in ihr Planen hineingezogen hat, es aber weit übererfüllt. Die großen katholischen Hilfsmittel, in dieser Liebe Gottes zu bleiben und dort den echten Frieden in allem Ernst der Jenseitsgedanken zu finden (Gebet, Christusliebe, Herz-Jesu, Maria, Gutestun, Kommunion) beschließen das Buch, das wir in die Hände vieler Menschen wünschen. Gewiß ist besonders der erste Teil stark „apologetisch" gegen die Jenseitsleugner gehalten. Man wünschte ihn ruhiger geschrieben; denn das Problem der Ungläubigen ist doch tiefer und schwieriger (vgl. etwa Newman, Glaube und Erfahrung). Bei der Schilderung des Himmels wäre es wohl besser, die Worte „göttliches" Erkennen, „göttliche" Liebe für den Seligen zu lassen, da unser Akt doch wesentlich ein geschaffener bleibt. Die ganze Größe der *Liebe* Gottes, die das Buch durchzieht, möchte man endlich auch bei der Darstellung der Hölle noch etwas stärker herausgearbeitet sehen; so etwa bei der Widerlegung des Einwandes: Wie kann man mit der ersten Sünde in die Hölle kommen? (269 f.). Gewiß ist das abstrakt möglich — Ignatius von Loyola spricht übrigens nicht von der *ersten* schweren Sünde, sondern nur von *einer* schweren Sünde —; aber dann gehen so viele Gnaden der Liebe in diesem Sonderfall voraus, daß die Strafe verdient ist und die Liebe Gottes auch für unser Denken gewahrt bleibt. Daraus ergibt sich dann auch die Lösung der weiteren Schwierigkeit: Gibt es in der Hölle natürlich „edle Menschen" (270). Es gibt dort nur solche, die die Liebe Gottes von sich werfen in bewußter Abkehr von ihr. Weisweiler.

4. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik.

Hilker, O., Das Ziel des Lebens. Anregungen für eine gedankliche Schau der katholischen Sittenlehre. 8° (88 S.) Paderborn 1939, Schöningh. *M* 1.40. — Neben anderen katechetischen Schriftenreihen H.s, z. B. für den Katecheten, für die Mütter, dient eine, der obiges Bändchen angehört, der selbsttätigen religiösen Vertiefung der heute mehr als sonst zum Denken aufgerufenen Jugend. Es ist deshalb hier weniger Wert gelegt auf Darbietung vieler Einzelheiten als auf Anregung zu innerlicher Verarbeitung, etwa in Aussprachekreisen. Hierfür scheinen besonders geeignet etwa die Ausführungen über Christus, das Opfer, Ehe und Familie. Auch das natürliche Werten wird einbezogen unter Hinweis auf das neueste Schrifttum. Die Arbeiten H.s werden, besprochen oder gelesen, reichen Segen stiften. — Die (Schelersche) Auffassung, das Gute sei nur das je Höhere, ist mißverständlich (10; 24). Unklar ist 24 Z. 7 ff. v. u. Gemmel.

Lippert, P., Aufstiege zum Ewigen. 8° (259 S.) Freiburg 1939, Herder. — Die Aufsätze des unvergeßlichen P. Lippert in den „Stimmen der Zeit" verdienen diese eigene Ausgabe, deren zweiter Band vorliegt, und sie verdienen auch die Aufmerksamkeit des Fachtheologen. Hier sieht er, wie ein begnadeter Seelsorger und feiner Theologe „von Seele zu Seele" redet und das Dogma

für die Zeit zur Verkündigung macht. Themen, wie Dogma und Leben, Heroen der Liebe, Der religiöse Mensch in der Gegenwart, Die Tragik der Heiligen u. a. deuten es schon zur Genüge an. Böminghaus.

Bernard, R., O. P., Entretiens sur l'essence du Christianisme (La Vie spirituelle, Coll. Dominicaine). kl. 8° (292 S.) Brügge 1937, Desclée. — Die geistvollen, oft ergreifenden Vorträge — Radioansprachen — stützen sich vor allem auf das Evangelium; Schulmäßiges wird vermieden. Die Seele des Christentums sieht B. in der Vereinigung mit dem ganzen Christus. Daraus ersteht die christliche Moral, Religion und Mystik. Letztere ist die Teilnahme an der heiligsten Dreifaltigkeit, an der Kirche, an der Gottesmutter und an der alle umspannenden Liebe Christi. — Welch ein Reichtum gegenüber der dürftigen Antwort etwa Harnacks auf dieselbe Frage! Die strittige mystische Frage wäre bei dieser Gelegenheit wie anderes Schulmäßige wohl besser vermieden worden. Wenn Religion im engeren Sinne gefaßt wird (als sittliche Tugend, dann zur „Moral" gehörig), sind natürlich nach obiger Einteilung alle, die im Besitze der göttlichen Tugenden sind, also alle Getauften im Gnadenstande (91) als „Mystiker" anzusprechen. Gemmel.

Hirschmann, H., S. J., Gewissen und Gewissensbildung. Lehrstücke zur Christenfibel. kl. 8° (30 S.) Köln 1939, Bachem. *M* 0.25. — Als Ergänzung der ausgezeichneten und vielverbreiteten „Christenfibel" von Pieper und Raskop kann dies „Lehrstück" sich gut sehen lassen und zur Entfaltung und Verlebendigung ihrer Lebenslehre und Handreichung für die Kunst richtiger sittlicher Entscheidung dienen. In zeitnaher Sprache und Vorstellung wird erprobte Lehre der katholischen Moraltheologie geboten über das Gewissen als das seelische „Organ, in dem dem Menschen die Ordnung der Wirklichkeit in ihrer Ganzheit als Gesetz seines persönlichen Verhaltens in gegebener Situation zum Bewußtsein kommt". Trotz des erstaunlich reichen und vorzüglich geprägten Inhaltes auf knappem Raum mag man nicht auf den Wunsch verzichten, die Sprache an manchen Stellen anschaulicher zu gestalten, einige gut gewählte Beispiele einzufügen und vielleicht auch das eigentlich Christliche und Gnadenhafte eben christlicher Sittlichkeit ausführlicher und deutlicher zu behandeln. Keller.

de Lubac, H., S. J., Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme (Unam sanctam 3). 8° (XIV u. 373 S.) Paris 1938, Editions du Cerf. *Fr* 40.—. — Das Buch bietet die katholische, wahrhaft erhebende Antwort auf die große soziologische Frage, wie die Person in der Gemeinschaft gewahrt bleiben kann, — die Frage, die in der Gegenwart dadurch bei vielen verschärft wird, daß sie die Gemeinschaft selbst wieder in einen Strom blinden Werdens hineingerissen werden lassen. Die katholische Lösung reiht die Person auch in ein soziales und außerdem dynamisches Ganzes ein. Aber dieses Ganze ist zuletzt selbst wieder eine Person, die Gottesperson des die Menschheit umfassenden geistigen Christus, in dessen göttlicher Allmacht und Liebe Einzelpersonen wie Gemeinschaften aufgehoben und geborgen sind. Der soziale und dynamische Prozeß der Menschheit vom Anfange der Zeiten an bis zu ihrem Ende wird so zum Prozeß einer göttlichen Person. — Diese Lösung stellt L., Professor an der Kath. Universität zu Lyon, mit theologischer Gründlichkeit, doch zugleich lebendig, oft ergreifend heraus. Er zeigt den Reichtum der Dogmen, nach denen die

Menschheitssolidarität in Fall und Erlösung durch die Kirche und ihre Sakramente ihre Vollendung findet im Heranwachsen des geistigen Christusleibes zu seiner „Fülle", im Werden der Personen zu einer Person. Die Gegenwartsphilosophie von der Zeit und dem Werden empfängt ihre metaphysische und religiöse Tiefe. Die soziologische Antinomie (261) wird gelöst: Den Einzelpersonen und der Christusperson sind alle anderen irdischen Gemeinschaften dienstbar, „subsidiär", wie der Ausdruck von Quadragesimo anno lautet. Im Licht dieser Ganzheitsauffassung der Heilsgeschichte erfährt der Satz: Außer der Kirche kein Heil, seine wahre Deutung unter Ablehnung des künstlichen Auswegs von der „Seele" der Kirche. Ausblicke ergeben sich für die wahre Aufgabe der vergleichenden Religionswissenschaft und für eine wahrhaft „katholische", göttlich weite Missionsmethode. Die echte Katholizität wird mehr in der Geist-Erweckung und -Hütung gesehen als in der Aufstellung vorübergehender Programme für Politik, Wirtschaft, Kultur. — Ein hervorragendes Verdienst des bedeutsamen Werkes ist es, daß statt vieler lehrhafter Erörterungen die Glaubensverkündigung in der Schrift, den Vätern und in der Liturgie selbst in treffender Auslese zu Wort kommt. (Zu den Ausführungen über consortium vgl. auch Schol 13 [1938] 154.) Abgesehen von den zahlreichen Belegen im Text und in den Anmerkungen bringt der Anhang 48 größere Auszüge aus Vätern und Theologen — bis herab zu Kardinal Faulhaber, wie denn überhaupt die deutsche Literatur mit großer Sachkenntnis verwertet ist. — Das auch weiteren Kreisen verständliche Werk schenkt unserer Zeit eine Geschichtstheologie, die, wenn auch nicht ins einzelne gehend wie die Civitas Dei, eine doch nicht minder erhabene Gesamtschau bietet. Gemmel.

Lumbreras, P., O. P., De fortitudine et temperantia (2, 2 q. 123—170) (Prael. schol. in 2 partem S. Thomae, XI). gr. 8° (XII u. 224 S.) Rom 1939, Angelicum. — Die feinsinnige Phänomenologie des hl. Thomas für beide Kardinaltugenden, ihre Arten, Hilfs- und Nebentugenden wird in kurzer, klarer Zusammenfassung, dazu in sehr übersichtlichem Druck, geboten. Dabei wird eine Anpassung an das geltende Recht vorgenommen, wie beim Fasten- und Abstinenzgebot; man hat also nicht einfach den geschichtlichen Thomas vor sich. Eine weitere Ergänzung sind zahlreiche Zitate aus meist älteren Autoren, besonders aus Cajetan und Benedikt XIV. — Zu 19: Wenn der Tod für jede Tugend vor Gott ein Martyrium sein kann (29; 31), warum soll man bei einem vielleicht pflichtgemäßen Tod für zeitliche Güter eine Ausnahme machen? Gemmel.

Pieper, J., Zucht und Maß. Über die vierte Kardinaltugend. 8° (124 S.) Leipzig 1939, Hegner. *M* 3.50. — In diesem Bändchen hat P. sich wieder einmal selber übertroffen. Die Art, wie er die Gedanken der thomistischen Tugendlehre einzudeutschen versteht, ist ja anerkanntermaßen vorbildlich. Aber auch inhaltlich ist dieses Bändchen wieder hochbedeutsam. Gegenüber manchen Verzerrungen und Mißdeutungen, denen gerade die „Mäßigung" mit den zu ihr gehörenden Tugenden der Keuschheit, Sanftmut und Demut unterliegt, zeichnet P. im Anschluß an Thomas das Hochbild männlicher Zucht und edlen Maßes, das nichts weniger bedeutet als schwächliche Leidenschaftslosigkeit oder unnatürliche Verkrampfung, sondern „wahrende und wehrende Verwirklichung der inneren Ordnung" des ganzen Menschen. Es ist ja leider so, wie P. bemerkt, daß infolge mancher Verzeichnungen und tiefeingewurzelter

Mißverständnisse sogar die Namen, in denen das Wesen von Zucht und Zuchtlosigkeit sich aussprechen soll, in gesund empfindenden Menschen oft ein leises Unbehagen wecken. Da mag die allem übertriebenen Gerede abholde heilig-nüchterne Sachlichkeit, erfrischende Unbefangenheit und edle Männlichkeit dieser thomistischen Tugendlehre für manchen Leser eine freudige Überraschung bedeuten und ihm ein ganzes inneres Ja zu den hohen sittlichen Werten von „Zucht und Maß" ermöglichen. de Vries.

Mund, Kl., Vinculum. Werkbuch christlicher Eheerziehung. 8° (323 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 4.40; geb. *M* 5.80. — Ein aus reicher Erfahrung erwachsenes, umfassendes Werkbuch der Eheerziehung, das die großen Leitgedanken von „Casti connubii" seelsorglich auswerten will und daher mit Recht die feinsinnige Widmung trägt „Pio XI Casti connubii angelo". Der 1. Teil bietet eine gute theologische, psychologische und pädagogische Grundlegung. Der theologische Abschnitt baut auf der neuesten Literatur, wobei vor allem Doms zu Wort kommt. Wenn man auch in manchen Punkten anderer Meinung sein kann als der Verf., so stellt man doch mit Befriedigung fest, daß im ganzen manche Überspitzungen moderner Auktoren glücklich vermieden wurden. Im 2. Teil werden Lehrstoffe christlicher Eheerziehung dargeboten (Pfarramtlicher Brautunterricht, pfarrgemeindlicher Brautleutekurs, Casti connubii als Leitfaden christlicher Eheerziehung usw.). Im Anhang findet man eine gute Auswahl aus dem Schrifttum und den in Frage kommenden Bildbändern. Das Ganze wird von den Seelsorgern als sehr nützliche Hilfe zur Lösung einer der grundlegendsten und dringendsten Pastoralfragen dankbar begrüßt werden. Schröteler.

Jungmann, J. A., Die liturgische Feier (Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie). 8° (112 S.) Regensburg 1939, Pustet. *M* 2.60. — Das Reizvolle an diesem Büchlein J.s ist, daß in ihm reife liturgiewissenschaftliche Erfahrung, feines Gespür für die seelsorgerlichen Bedürfnisse der Zeit und maßvolle gewinnende Darstellung sich einen. Die „wohl"bekannte Persönlichkeit des Verf., die Herkunft der Gedanken des Büchleins aus Vorlesungen und Vorträgen auf einer Priestertagung erklären das und auch eine gewisse Vorläufigkeit einiger Untersuchungen. Schon der sichere Griff in der Auswahl der in diesem Schrifttum nicht alltäglichen Gegenstände verrät einen Meister: J. umschreibt die Liturgie in weiten und biegsamen (vielleicht zu sehr) Umrissen als Gottesdienst der Kirche; den Hauptträger der Liturgie sieht er in der Kirche als dem geheimnisvollen Herrenleib, als Teilsubjekte faßt er Christus auf, den einzigen Hohenpriester, und die Gesamtheit der Gläubigen; erst aus dem Verhältnis dieser beiden würde dann die Stellung des sakramental geweihten Priesters besser verstanden. Lebensvolle Spannungen erwachsen nach J. der Liturgie aus ihrem Verhältnis zum Schönen und zum Volksmäßigen. Das Gestaltungsgesetz des liturgischen Gottesdienstes außerhalb von Eucharistie und Sakramenten (also außerhalb des innersten liturgischen Lebenskreises) sucht er vorsichtig zu entwickeln aus den liturgischen Schöpfungen der ersten christlichen Jahrhunderte und sieht es in dem Rhythmus: Lesung — Gesang — Gebet, und dies in doppelter Form, Volksgebet und Priestergebet. — Dem Sinn des Buches entsprechend sind besonders wertvoll die theologisch wohlbegründeten Anregungen zu liturgischer Erneuerung und Seelsorge, in Stichworten: Das Hauptanliegen ist die innerliche und äußere tätige Teilnahme, Mitfeier des Volkes bei den heiligen Handlungen, bes. der hl. Messe; dann Belebung des religiösen

Brauchtums, richtiger Einsatz der Volkssprache und Gestaltung der Andachten aus dem Geist der Liturgie, Ausbau der Schriftlesung in volksliturgischen Feiern, nachdrückliche Pflege des Singens des Volkes im liturgischen Gottesdienst, wobei aber eine Indienstnahme musikalischer Kunstleistungen für Festgottesdienste wünschenswert bleibt, liturgienahes Volksgebet und Einführung des Volkes in den allgemeinen Sinn des Priestergebetes. — Soviel Wertvolles in der Abhandlung läßt gewiß Raum für einige Wünsche von Klärung und Vertiefung: Enthält die echte liturgische Gebetsform wirklich nur „Gedanken" (21), z. B. im Exultet? Würde man nicht besser Christus den Hauptträger der Liturgie nennen, und zwar in doppeltem Bezuge: Christus als das Haupt und Christus als den ganzen, Haupt und Glieder? (24 f.) Gehört wirklich die äußere Beteiligung der Gemeinschaft als tatsächliche Vielheit, also irgendwie als Masse, zum Wesen der liturgischen Handlungen, nicht nur zu ihrer naturgemäßen Vollkommenheit (33)? Gerade von J. hätte man gern im Zusammenhang seiner Darlegungen einige freundliche und richtunggebende Worte über den tatsächlich wachsenden Gebrauch der deutschen Sprache auch im innersten Bezirk des liturgischen Lebens selbst, und nicht nur in Andacht und Mitfeier gelesen. Das vielleicht für eine weitere Aufl., die man diesem Büchlein gern wünscht. Keller.

Casper, J., Geheimnisse unseres Glaubens. Eine Darstellung der Glaubenslehre für Laien aus dem Geist der Liturgie. 8° (X u. 219 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. *M* 2.40; geb. *M* 3.40. — Erfreulich an dem Buch ist das Ziel, den Reichtum katholischer Glaubenslehre den Laien näher zu bringen, nicht so sehr zu intellektueller Befriedigung, sondern um der Einheit von Glauben und Beten, Lehre und Leben zu dienen; erfreulich ist die Art, in locker gegliederten und gut zu überschauenden Darlegungen eine besinnliche, betrachtende Lesung nahe zu legen. Gewiß weht etwas vom Geist der Liturgie durch das Ganze; doch das Buch würde gewinnen, wenn der Anschluß an die oft wundervollen Lehrformulierungen der kirchlichen Gebetssprache und an den übernatürlichen Lebensrhythmus des Kirchenjahres ausdrücklicher wären. — Das Gebet bei der Mischung von Wasser und Wein in der hl. Messe richtet sich nicht an Gott Sohn, sondern an den Vater, wie aus der Schlußformel deutlich hervorgeht (62). Der Gegensatz von Klerikalismus und Laizismus und sein erhofftes langsames Verschwinden sind wohl zu einfach gesehen (118 ff.). Eine sorgfältige Überholung von manchen Einzelheiten und Straffung des ganzen Gefüges würde die Brauchbarkeit des sicher guten Buches erhöhen. Keller.

* * *

Heinerth, H. Chr., Die Heiligen und das Recht (Das Rechtswahrzeichen. Beitr. z. Rechtsgesch. u. rechtl. Volkskunde 1). gr. 8° (VII u. 114 S.) Freiburg 1939, Herder. *M* 4.50. — Man wird dem verdienten Herderschen Verl. und dem Herausgeber, dem Leiter des Fürstenbergarchivs, für dieses neue Unternehmen Dank wissen. Diese rechtssymbolischen Veröffentlichungen, die wie das 1. Heft mit Bildbeigaben ausgestattet sein werden, dienen zugleich der Rechts- und Kunstgeschichte wie der rechtlichen Volkskunde im Sinne E. v. Künssbergs, dem das vorliegende Heft gewidmet ist. Letzteres ist eine glückliche Probe für die Erfüllung dieser Erwartungen. Sein Titel läßt nur im Lichte des Titels der Sammlung seinen reichen Inhalt ersehen: die Bereicherung der Rechts-, insbesondere der Justizsymbolik durch die Lebensschicksale, die

Verehrung und Darstellung der Heiligen. In reichhaltigen Einzelausführungen, mit dem Hinweis auf weiterführende, auch ausländische Literatur wird das Patronat der Heiligen über Prozesse, über Eid und Gottesurteil, über die Gefangenen und zum Galgen Verurteilten, über Eigentum und Ehre und über die Juristen selbst (vgl. besonders den hl. Ivo Helori) geschildert. Nicht behandelt das Buch das Kirchenpatrozinium der Heiligen (vgl. neuestens Deinhardts Arbeiten) oder die Bedeutung der Heiligenfeste für das Wirtschaftsleben; auch wird man in dem rein geschichtlichen Werke nicht dargestellt finden — was der Buchtitel auch vermuten lassen könnte — das heute geltende kirchliche Recht über Heiligsprechung und Heiligenverehrung überhaupt nebst den Bestrebungen der Kirche, auf diesem Gebiete wie im ganzen Kultus den in dem vorliegenden Buche mehrfach berührten abergläubischen Mißbräuchen entgegenzuwirken (vgl. cc. 336 § 2, 1255 ff., 1276 ff., 2325 f., 2367). Für die Einzelangaben des Werkes sind wertvoll die beigegebenen Verzeichnisse der Schriften, der Abbildungen und der Namen (außer den Verfassernamen), Orte und Sachen.

Gemmel.

Erbe, W., Die Fiduzia im römischen Recht. gr. 8° (XVI u. 212 S.) Weimar o. J. (1939), Böhlau. — E. untersucht mit Berücksichtigung auch der ausländischen Literatur die Quellen nebst Interpolationen, die sich auf die Formen der Fiduzia in der Sicherheitsübereignung und Freundschaftsüberantwortung beziehen. Er beschränkt sich fast ganz auf die Zeit vor Diokletian, den die eigentliche Fiduziapraxis auch nicht lange überlebt hat. Lenel's Formeln für die Fiduzia-Aktionen erfahren eine Bestätigung und Ergänzung. Die Arbeit hat nicht nur geschichtliche Bedeutung. Der Treuhandgedanke in irgend einer Form lebt immer wieder auf, wie die Gegenwart zeigt (für das Kirchenrecht vgl. H. Weber, Rechtsgrundsätze für die kirchliche Temporalienverwaltung, Breslau 1938; Schol 15 [1940] 314). Eine verwandte Erscheinung war die fidelitas beim Feudum; E. weist öfter hin auf die trust-Gesetzgebung. — Zu 55 Anm. 4: Der Gedanke in D 13, 7, 22 pr. dürfte sein: Der Gläubiger darf das vom Dieb Zurückgewonnene zur Schuldbegleichung ganz — ohne Abzug wegen seiner Fahrlässigkeit — heranziehen. — Zu 63 Anm. 2: In D 13, 7, 34 könnte — der sprachliche Personenwechsel ist häufiger (vgl. 119) — Sempronius selbst der Verkäufer sein; das revocare ist dann verständlich. Wohl ist der formale Verkauf der Fiduzia an den Gläubiger verboten; aber emere hat öfter einen weiteren Sinn; vgl. D 40, 7, 29; 17, 2, 39; SavZRom 13 (1892) 322 326 330. — Bei den Fiduzia-Erbschaftsfragen könnten Wieackers Ausführungen zur neuen Gaiusstelle dienlich sein; vgl. Schol 13 (1938) 154.

Gemmel.

von Spee, Fr., Cautio criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. Deutsche Ausgabe von J. Fr. Ritter (Forsch. z. Gesch. d. Deutschen Strafrechts 1). gr. 8° (XLVIII u. 302 S.) Weimar 1939, Böhlau. *M* 14.70. 20% Ermäßigung für Bezieher der Sammlung. — Die sorgfältige, buchtechnisch schön ausgestattete und mit einem Speebildnis gezierte Übersetzung des Werkes, das eine Wohltat für die Menschheit war, ist eine gute Einführung der neuen, der Rechtserneuerung dienenden Sammlung. Zunächst wird ein Überblick über das Leben Spee's und über die Geschichte der Cautio geboten. Die Übersetzung folgt der 2. Ausgabe Frankfurt 1632. Eine weitere Arbeit über einen seltenen Cautiodruck stellt R. in Aussicht. — Die neue deutsche Ausgabe

wird auch heute dazu dienen können, die Gefahren der Selbstsucht und eines falschen Konservatismus für die Autorität aufzuzeigen und uns „einem edlen Menschen, einem wahrhaften Christen und aufrechten Deutschen" (VII) näher zu bringen. Die der deutschen Ehre geltenden Argumente Spee's sind vielleicht die ergreifendsten. Die Übersetzung ist, wie Stichproben dartaten, sehr getreu. Wohl hätte der Titel, unabhängig vom römischen Recht, besser durch „Vorsicht im Strafprozeß" wiedergegeben werden können; vgl. Spee's Ausführungen 10, 16, 50 ff. — S. 142 Z. 12 muß es heißen: das Antisiodorensische Konzil (Auxerre, um 580). Zu 298 unten: Die R.sche Übersetzung „Ergebnisse" für corollaria trifft das Richtige; nach dem scholastischen Sprachgebrauche, dem Spee folgte, sind corollaria logische Folgerungen aus einer These. Als Ergänzungen zur Literatur seien genannt: C. Sommervogel, Bibl. de la Comp. de Jésus, I Bd. 7, Brüssel (1986) 1424—1431 (hier der Name des ersten französischen Übersetzers); HistJb 36 (1905) 327—333 (B. Duhr); J. Gotzen, in: Das Marzellen-Gymnasium in Köln 1450—1911 (Festschrift), Köln 1911, 113 ff.; B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge II 2, Freiburg (1913) 524 ff., 745 ff. Gemmel.

* * *

Jone, H., O. M. Cap., Gesetzbuch des Kanonischen Rechtes. II. Sachenrecht. Kanon 726—1551. Paderborn 1940, Schöningh. *M* 9.—; geb. *M* 11.—. — Der nun vorliegende zweite Bd. dieses deutschen Kodex-Kommentars enthält das Sachenrecht, also das dritte Buch des Codex iuris canonici. Wie wir schon bei der Besprechung des ersten Bandes hervorhoben, zeichnet sich der Kommentar durch seine Klarheit und Übersichtlichkeit aus. Er bietet eine sehr gute, zusammenfassende Darstellung des geltenden positiven Kirchenrechts. Im Interesse einer größeren wissenschaftlichen Brauchbarkeit wünschten wir aber auch diesem Bd. ein wenigstens kurzes Eingehen auf die Geschichte der einzelnen Rechtsinstitute, etwa des Benefizialwesens, des Schulwesens, des Eherechts, und auf ihre rechtliche Natur; so vermißt man z. B. im Traktat über den Umtausch von Benefizien die nach dem Kodex entstandene Kontroverse über die juristische Struktur dieses Tausches. Bertrams.

Pacyna, J., De fundamento obligationis secreti ex officio: EphThLov 16 (1939) 430—456 (zugleich in: Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum Doctoris in sacra Theol. vel in iure can. consequendo conscriptis. Tom. VI. Fasc. 6, Löwen, Kath. Univers.). — Unter Heranziehung auch des Zivilrechts und des CIC wird der Verpflichtungsgrund des Amtsgeheimnisses untersucht. Er könne nicht im positiven Gesetze allein ruhen (432 könnte dahin mißverstanden werden, als ob P. Peeters nicht auch auf das Naturrecht verweise), auch nicht im bloßen Vertrag, der egoistisch und zu wenig stabil sei, ebensowenig in der wohl stabileren „Institution", da das Gemeinwohl selbst wieder einen Maßstab fordere. Der Maßstab für die Verpflichtung des Amtsgeheimnisses sei letztlich das Naturrecht des Einzelnen auf Ehre und guten Namen. — Die Arbeit verdient Beachtung wegen der Verwertung des Institutionendenkens in Anlehnung vorab an G. Renard. Freilich wird, wie auch sonst öfter bei Erörterung dieser Denkweise, der Vertrag gegenüber der Institution zu sehr positivistisch eingeengt. Wie beim Gesetz können beim Vertrag aus der Materie, dem Objekt naturrechtliche „institutionelle" Folgerungen der Stabilität und des Gemeinwohls sich ergeben; man denke etwa an den Arbeits- oder

Ehevertrag, die Ordensprofession, den Meßstipendienvertrag, die Konkordate. Ähnliches liegt beim Amtsgeheimnis vor. Gemmel.

Vangheluwe, V., De lege mere poenali. Inquisitio historica de origine doctrinae eiusque evolutione usque ad medium Saeculum XVI.: EphThLov 16 (1939) 383—429 (zugleich in: Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum Doctoris in sacra Theol. vel in iure can. consequendo conscriptis, Tom. VI. Fasc. 6, Löwen 1939, Kath. Universität). — Das reine Poenalgesetz tritt nach V. zuerst in den Dominikanersatzungen auf. Die Entwicklung wird, an Hand der reichen angegebenen Literatur, verfolgt bis zu der vor Suarez umfassendsten Behandlung der Frage durch Alphonsus a Castro. — Für die Terminologie der lex poenalis wäre dienlich ein Vergleich mit der römischrechtlichen Gegenüberstellung von culpa und causa (res), ferner mit dem compromissum-Vertrag, der an sich nur eine Bindung ad poenam mit sich brachte. S. 394 wird gesagt, die Satzungen der Gesellschaft Jesu verpflichteten nicht im Gewissen, weder unter Schuld noch unter Strafe. Gemeint ist offenbar, die Satzungen höben die Verpflichtung nicht hervor; vgl. Suarez, De relig. tract. VIII. lib. I. c. 2 n. 14. Gemmel,

Gottlob, Th., Die Suspension ex informata conscientia. 8° (80 S.) Limburg 1939, Steffen. *M* 2.50. — In der sehr nützlichen und erfreulichen Arbeit hat der Verf. ein gutes Beispiel gegeben, wie man auf 80 Seiten eine saubere, wohlgeordnete, ruhig abwägende und vollständige Darstellung einer kirchlichen Rechtseinrichtung aus der Praxis und für die Praxis geben kann, und zwar auf Grund der im guten Sinne gewöhnlichen, d. h. nicht zu weit abliegenden quellenmäßigen und wissenschaftlichen Unterlagen. Daß er als Gegenstand seiner Arbeit die eigenartige und anregende „Dienstenthebung aus wohl unterrichtetem Gewissen" gewählt hat, erhöht Reiz und Wert des Büchleins. Sollten nicht in einer deutschen Darstellung noch mehr Ausdrücke der schwer genießbaren Kanonistensprache, mehr als der Verf. es schon getan hat, angemessen verdeutscht werden können, und zuerst am Titel des Buches? Gewiß sind die deutschen Ausdrücke dafür oft noch nicht gängig, aber einer muß doch anfangen. Wenn die Eindeutschung auch nicht gleich glückt, wie etwa „Begangenschaft" (40). Warum nicht Täterschaft oder Zurechenbarkeit? Wenn das Kirchenrecht nicht wie das deutsche Strafrecht nach der Schwere der Straftat Übertretung, Vergehen und Verbrechen unterscheidet, dann kann und braucht auch delictum nicht mit Verbrechen im eigentlichen Sinn wiedergegeben zu werden (32); vielleicht besser mit Straftat. Grundsätzlich: S. 11 meint G., daß durch die Trienter Neuregelung „die Angelegenheit aus der juristischen Verkapselung und Enge herausgeführt war in die Sphäre des Religiösen und Sittlichen, somit das bisherige Recht in einem wichtigen Punkt verbessert". Wäre es wirklich eine Verbesserung des Rechtes, d. h. der sittlichen Ordnung des äußeren Gemeinschaftslebens, wenn Recht nicht mehr es selbst wäre? Keller.

Muzzarelli, V. F., S. S. P., De Professione religiosa a primordiis ad saec. XII. 8° (205 S.) Rom 1938, Pia Soc. S. Pauli. *L* 18.—. — Der Verf. entwickelt in dieser seiner kanonistischen Doktordissertation mit großer Belesenheit die geschichtliche Entwicklung der Ordensprofeß bis an den Beginn der Dekretalenzeit. Grundlage und Ursprung des Ordensstandes überhaupt, die Jungfrauenweihe der alten Kirche, Sinn und Bedeutung der Mönchsprofeß in den ältesten Orden, die justinianische Gesetzgebung und

Rechtsauffassung in Bezug auf die Gelübde der Mönche bilden den ausgedehnten 1. und 2. Teil. Der wissenschaftlich höhere Wert liegt im 3. Teil, der die Lehre des Decretum Gratiani und der Dekretisten über das Wesen und die Rechtsfolgen der Ordensprofeß darlegen. Hier ist vor allem anerkennenswerter Weise aus den Handschriftenbeständen der Vaticana gutes Material aus den Schriften des Johannes Faventinus, Sicardus Cremonensis und am meisten Huguccios zusammengetragen. Was S. 96 über den ursprünglichen Sinn des votum stabilitatis gesagt ist, wird wohl ein Anachronismus sein; denn Benediktinerkongregationen gehören einer späteren Entwicklung an. Wer über Huguccio schreibt, sollte an den grundlegenden, wenn auch recht mühsamen Forschungen F. Gillmanns nicht vorübergehen; der Verf. hat sie nicht einmal in der Bibliographie aufgeführt. Zeiger.

Molitor, R., O. S. B., Orden und Kloster als kirchliche Persona moralis. Eine canonistische Studie (Kirchl. Verwaltungslehre 6). 8° (106 S.) Breslau-Carlowitz 1939, Antonius-Verl. *M* 2.60. — Auf engem Raume, aber übersichtlich und — dem Zwecke der Sammlung entsprechend — in leicht verständlicher Sprache bringt der um das Ordensrecht verdiente Präses der Beuroner Congregation zahlreiche theoretisch und praktisch bedeutsame ordensrechtliche Fragen zur Sprache mit vielen geschichtlichen und literarischen Belegen. Natürlich ist vor allem — aber nicht ausschließlich — die für alles Ordensleben so lehr- und segensreiche benediktinische Familie ins Auge gefaßt. Die Orden und je nach den Satzungen ihre Untergemeinschaften sind kollegiale kirchliche Rechtspersonen. Damit sind auch die nicht klerikalen Ordensleute nicht nur „Personen in der Kirche", sondern im engeren Sinne „kirchliche Personen" und als solche über den Laienstand erhoben; Ordensgut ist Kirchengut, Ordensamt ist Kirchenamt. Die Orden sind auch als Gemeinschaften Glieder der Kirche, sogar mit kirchlicher Sendung und kirchlichen Zwecken begabte kirchliche Organe. Diese soziologische Eigenart der Ordensgemeinschaften verbietet eine blinde Übertragung der für andere Gebilde wie Familie, Angestellte usw. geltenden Rechtsbegriffe auf sie. Die reichhaltige und für vieles wichtige Schrift verdient weite Verbreitung. — Festzuhalten scheint der glückliche, auch von Wernz-Vidal gebrauchte Ausdruck „kirchliche Person" für solche, die zwischen den Klerikern und den *übrigen* Laien stehen. Für sie gilt: Nach c. 107 gibt es nicht *neben* den Klerikern und Laien ein Drittes. Macht schon die Erhebung zur kirchlichen Rechtsperson Verband und Mitglieder zu kirchlichen Personen, wie 36 f. ausgeführt wird, sind nach c. 687 auch die Mitglieder der associationes fidelium im gleichen Falle kirchliche Personen. — Zu 66 f.: Die nicht mit iurisdictio ordinaria bekleideten Ordensvorgesetzten haben an sich wohl eher ihre potestas ordinaria als iurisdictio (externa) delegata. Letzte Klarheit darüber, welches Gebet der Religiosen „liturgisch" zu nennen sei, dürften die Darlegungen 86 f. wohl noch nicht gebracht haben. Zu 19 Z. 10 v. u.: Offenbar ist Handlungsfähigkeit gemeint. Gemmel.

Conte a Coronata, M., O. M. C., Manuale practicum iuris disciplinaris et criminalis regularium habita speciali ratione ad Ordinem minorum Cappucinorum. gr. 8° (274 S.) Turin-Rom 1938, Marietti. *L* 18.—. — Die für den praktischen Gebrauch bestimmte und für diesen Zweck sehr übersichtliche Zusammenstellung wird von vielen begrüßt werden. Sie bezieht sich auf das außergerichtliche und gerichtliche Vorgehen bei Regularen zwecks Vergehen-

oder Strafverhütung, Bestrafung und Entlassung. Das Lehrhafte tritt fast ganz zurück; C. verweist dafür gelegentlich auf seine übrigen verdienstvollen Werke. Auf 71 Seiten werden für die verschiedensten Fälle Formularien geboten. Die einschlägigen cc. aus dem Verfahrens- und materiellen Strafrecht sind des Handgebrauchs wegen eingefügt, freilich ohne Kommentar. Wie der Untertitel andeutet, wird oft auf das Kapuzinereigenrecht verwiesen; die 77 Strafgesetze des Ordens werden vorgeführt. — S. 20 n. 35 könnte vermerkt werden, daß nach einem eine poena ferendae sententiae androhenden Strafgebot eine Mahnung nicht mehr erfordert ist: AAS 14 (1922) 530. — S. 19 Z. 11 v. u. muß es heißen: Form. LXII. Gemmel.

Clementinus a Vlissingen, O. F. M. Cap., De evolutione definitionis iuris gentium. Studium hist.-iuridicum de doctrina iuris gentium apud Auct. Classicos Saec. XVI—XVIII. gr. 8° (189 S.) Rom 1940, Pont. Univ. Gregor. *L* 25.—. — Schiffini betont mit Recht, in der Ius gentium-Lehre hätten terminologische Mißverständnisse zu sachlichen Irrtümern geführt. Vielleicht ist auch des Schiffini Suarezkritik auf diesem Gebiete nicht ganz der angedeuteten Gefahr entgangen. Suarez nahm, da er auch den praktischen Juristen dienen wollte, das *tatsächlich* von den Juristen als (inner- und zwischenstaatliches) ius gentium dargebotene „Recht" zum Ausgangspunkt, um festzustellen, manche seiner Sätze, z. B. über die Sklaverei, seien nicht naturrechtlich, andere seien naturrechtlich, wieder andere gut, aber rein positiv: Eine terminologische Frage! Wegen der Verwickeltheit der Ius gentium-Terminologie ist obige Arbeit ein Verdienst, in der die Lehre über das ius gentium und seine Beziehung zum Naturrecht bei den römischen Juristen, bei den Kirchenvätern und in der Hochscholastik, vorab jedoch bei den Scholastikern und — auch den nichtkatholischen — Rechtsphilosophen der Neuzeit bis zur französischen Revolution mit Sachkenntnis und wohlabwägendem Urteil dargestellt ist. Mit Recht ist der Anteil der niederländischen Rechtsphilosophen hervorgehoben. Zum Schluß wird eine Zusammenstellung der entsprechenden Ausführungen der Enzyklika Summi Pontificatus geboten. Die Verfolgung von Einzelfragen durch die Jahrhunderte brachte es mit sich, daß man nicht immer leicht ein *Gesamtbild* der einschlägigen Lehre eines Autors, z. B. des Suarez, gewinnt. Hoffentlich findet V. Gelegenheit, dieses wichtige Gebiet durch weitere Arbeiten zu bereichern. Gemmel.

* * *

Hermans, Fr., Propos d'ascèse. 16° (185 S.) Paris [1939], Bloud & Gay. *Fr* 15.—. — Das Büchlein möchte die Laienwelt für Aszese gewinnen, wie in einem eigenen Kapitel hervorgehoben wird. In dem Kapitel „Le paganisme chez les catholiques" finden sich treffliche, von Sertillanges übernommene Bemerkungen über Vaterlandsliebe. Die Auffassung des Verf. zeigt sich, wenn er die „Verbindung der Aszese und Mystik" behandelt, die „Sonne der Gnade", „Gaben und Tugenden", „Natur der Gnade", „Bernardinische Aszese". Dieselben Vorzüge, aber auch Schwächen, die früher in seiner „Mystique" hervorgehoben wurden (Schol 1938, 316), zeigt auch diese Schrift, die man mit Interesse liest. Richstaetter.

Le risque chrétien. Pouvoir d'être heureux: Études Carmélitaines mystiques et missionnaires. Vingt-quatrième année (1939) Vol. I. 8° (VII u. 247 S.) Desclée, Brügge. — Die Études Carmélitaines zeichnen sich seit Jahren durch ihre organische Gestaltung

aus. Jedes Heft hat einen gemeinsamen Obertitel für alle Beiträge, und dessen Inhalt wird von den verschiedensten Fachgebieten her gesehen und behandelt. Der Titel des vorliegenden Heftes, der „christliches Wagnis" und zugleich „christliche Gefahr" besagt, ist besonders aktuell und anregend, wie gleich der erste Artikel, ein Dialog des „Cercle Dante" zeigt. Wir sehen, vielleicht zu unserm Staunen, wie die gleichen Probleme, die uns heute in Deutschland bewegen, auch drüben ausführlich diskutiert werden. Nietzsche, Kierkegaard, Freud und von Katholiken Rademacher werden ausdrücklich erwähnt und statt Coudenhove, Sellmair u. a. eine große Zahl französischer Schriftsteller, die zur Lösung der gleichen Fragen beigetragen haben: Christliche Lehre ist nicht einseitig Hilfe der Schwachen, sie leitet an, das Leben und die Geschöpfe zu benutzen, ja auszunutzen, nicht sie zu vernichten, sondern zu läutern. Darum ist der Christ der wahre Edelmensch. Fordert schon diese Auffassung des „gratia supponit naturam" zu Wagemut auf, so noch mehr die theozentrische. In Glaube, Vertrauen und Liebe mit Gott leben, als Menschen, die schon ganz in Gott sind, das ist das große christliche Wagnis. Von hier aus werden auch die Probleme: Individuum und Gemeinschaft, Reichtum und Armut gelöst. Der Christ sieht nicht das Jenseits leuchten, das Diesseits aber grau in grau, sondern umfaßt die Armut, und das Kreuz überhaupt, als das gegenwärtige Glück der beginnenden Ewigkeit. Weil so das Christentum schon hienieden das Glück bringt durch die Entfaltung der Natur und den Besitz Gottes, so lohnt sich das „christliche Wagnis". — Wie *G. Thibon* Art und Grenzen des christlichen Wagemutes darstellt, läßt sich kurz durch seinen Hinweis beleuchten: auch der reine Mensch kann das frohe: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist" nicht sagen, wenn er nicht zuvor gesprochen hat: Gott, was hast du mich verlassen! — *J. Leclercq, O. Lacombe* und *St. Fumet* behandeln dann das Wagnis der Armut als des Tores zum Frieden. Das innere Wagnis des Glaubens, im Gebet zu Gott vorzustoßen, stellt der Karmelit *L. de la Trinité* an der Gebetslehre der hl. Theresia vor. Mit einem besonderen Optimismus gehen die beiden folgenden Autoren an das Thema. *A. Brenink meyer* führt den „Défaitisme morale" mehr auf psychische als auf moralische Unzulänglichkeit zurück und gibt als Gegenmittel das frohe Bewußtsein der Zugehörigkeit zu Christus und das Vergessen der eigenen Mängel. Der Argentinier *Penido* bietet als historisch gut begründetes Beispiel, wie selbst teilweise geistige Umnachtung der Weg zur vollen Vereinigung mit Gott werden kann, die Schicksale des P. Surin an, die durch die Herausgabe seiner Briefe eindeutig geklärt sind. Ein Versuch *S. Voniers,* die Veränderung des „risque chrétien" im Lauf der Geschichte darzustellen, wie ihn die wechselnde Auffassung vom Menschen verursacht hat, schließt den Gedankengang ab. — Etwa außerhalb des Rahmens liegt eine Kontroverse über M. Th. Noblet, die an unsere über Konnersreuth erinnert. Dagegen knüpft ein Text Quirogas, des ersten Lebensbeschreibers des hl. Joh. v. Kreuz, wieder an das Frühere an, indem er das „Wagnis" der Armut als den Weg zur höchsten Mystik bei dem Heiligen dartut. — Wenn man in der Lösung der Fragen auch noch einige Lücken bemerkt, z. B. wie Edelmenschentum und äußerste Armut zusammengehen sollen, so befriedigt doch viel mehr der mutige Vorstoß in ebenso schwierige wie aktuelle Probleme.

Raitz v. Frentz.

Völker, W., Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Literatur 49 I). 8° (XIV u. 350 S.) Leipzig 1938, Hinrichs-Verl. *M* 27.—. — In seinem früheren Origeneswerk, in dem jetzigen über Philo und in einem in Aussicht gestellten über Clemens von Alexandrien will V. die Frömmigkeitslehre der für die Entwicklung des Christentums zweifelsohne bedeutsamen drei Alexandriner darstellen. In Philos aszetischen Lehren sieht er ein echt persönliches Anliegen des Synagogenpredigers. Im Vordergrund steht der Begriff der Sünde. V. geht hier — wie stets — weniger der philosophischen als der religiösen Auffassung nach. Von der Sünde her erschließt sich das Verständnis des Gewissens, der Buße, des Kampfes gegen die Leidenschaften. Der Aufstieg zur Vollkommenheit, zuletzt zu dem „Feste" der Gottesschau wird durch die Lehre und die Übung ermöglicht. Naturgemäß wird oft auf den Logos und seine „Nachfolge" (vgl. H. Willms' Eikonstudie) hingewiesen. Wenn Philo auch für V. Eklektiker bleibt, will dieser in der philonischen Frömmigkeitslehre doch eine gewisse Einheit erblicken. Sie stammt aus dem jüdischen Erbe. Demgegenüber tritt der Einfluß der Astral- und Mysterienreligionen zurück. V. will auch von besonderer Verwandtschaft Philos mit Aristoteles nicht viel wissen, obwohl angesichts der weitgehenden Gemeinsamkeit der ethisch-aszetischen Terminologie bei beiden Aristoteles für die Philodeutung von Belang wäre. Der bei einigen beliebten Anschauung von Philo als dem ersten „katholischen" Mystiker stellt V. die Behauptung gegenüber, Philo habe eigentliche Mystik ferngelegen. Man wird hierfür besser das Schlußurteil nach dem Clemenswerk abwarten. Dabei wird vielleicht auch der starken Nachwirkung Philos bei Ambrosius nachgegangen. — Die gründliche Arbeitsweise V.s, der getreu auch über anderer Anschauungen — auch der ausländischen Literatur — berichtet, sichert seinen patristischen Arbeiten bleibenden Wert. Sie sind auch für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung.

Gemmel.

Kahles, W., Radbert und Bernhard. Zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit. gr. 8° (XIV u. 201 S.) Emsdetten 1938, Lechte. *M* 4.50. — Sehr anschaulich und ausführlich exemplifiziert K. die Frömmigkeitsrichtungen des Altertums und des Mittelalters an dem sonst weniger bekannten Paschasius Radbertus, dem um 860 zu Corbie gestorbenen Benediktinerabt, und dem hl. Bernhard. Das pneumatische Christusbild der Väter hebt sich energisch ab von dem historischen der spätern Zeit, das in der sakramentalen Teilnahme an Gott bestehende und durch sie vorzüglich motivierte christliche Leben von der vor allem individuellen, affektiven und voluntaristischen Nachfolge Christi. Daß K. etwas einseitig zeichnet und so verzeichnet, hat Przywara in seinem Aufsatz der Stimm-Zeit 136 (1939) 150—162 sehr gut dargetan. Nur darauf sei hier hingewiesen, daß, wie bei der ganzen Diskussion des Problems, so auch hier die Gegensätze zwischen objektiver und subjektiver Frömmigkeit über Gebühr unterstrichen werden. K. erwähnt selbst gelegentlich Augustins Confessiones, die zweifellos eine wunderbare Verbindung beider Typen darstellen. Wertvoll ist das stärkere Betonen des Metaphysischen — in dessen Gebiet übrigens nicht nur Gott, wie es nach K. scheinen möchte, sondern auch der Mensch gehört —, des Gnadenhaften und Sakramentalen, ja, es ist einer Zeit doppelt notwendig, die diese Seite des christlichen Lebens nicht zwar vergessen, aber zu tief in den Fundamenten vergraben

hatte, so daß sie kaum ans Tageslicht des Bewußtseins trat. Aber es ist doch auch ein wahrer und notwendiger Fortschritt der Frömmigkeit, den sie nicht mehr verlieren darf, daß sie das Ontische, objektiv und gnadenhaft Gegebene analysiert, um es ganz auszuwerten, daß sie es mit subjektiver Inbrunst umfaßt, daß sie neben dem mehr sachlichen auch das persönliche, neben dem sozialen auch das individuelle Moment der Frömmigkeit ganz zu seinem Recht kommen läßt, daß sie neben dem Gnadenwirken Gottes auch das menschliche Mitwirken bis zum Letzten erforscht und in die Tat umsetzt. Wenn unsere Zeit mit Recht einen Fortschritt für die Theorie der Frömmigkeit wünscht, so darf sie ihn nicht in der einfachen Ablehnung der mittelalterlichen „Antithesis" suchen und in der Rückkehr zur „Thesis" der Väterzeit, sondern in einer „Synthesis", die den Fortschritt menschlicher Gedankenentwicklung anerkennt und da eine bewußte Harmonie herstellt, wo frühere Epochen infolge noch unvollkommenen Wissens die eine oder die andere Seite überbetont und die andere oder die eine noch nicht voll gewürdigt haben. Der Abschluß von K.s Arbeit weist schon etwas in diese Richtung, aber es wäre wohl noch wertvoller gewesen, statt der zu reichen Materialsammlung und der Nebeneinanderstellung der Typen in der gedanklichen Durchdringung weiter vorzustoßen. Raitz v. Frentz.

Briefe der hl. Theresia von Jesu. 2. Teil (Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. 4. Bd.). Neue deutsche Ausgabe übers. n. d. spanischen Ausg. des P. Silverio de S. Teresa C. D. von P. A. Alkofer, O. C. D. 8° (605 S.) München 1939, Kösel-Pustet. *M* 6.80. — Mit dem 2. Bd. liegen die Briefe der Heiligen vollständig vor. Schon früher wurden die Vorzüge der Ausgabe, zumal der Wert der beigefügten Anmerkungen hervorgehoben. In diesen Briefen, die in den vier letzten Lebensjahren 1578—1582, den Zeiten schwerster Bedrängnis der Karmelitenreform und ständiger Krankheit, geschrieben sind, zeigt sich besonders die ganze Seelengröße der Heiligen, ihre überragende Klugheit und ihre männliche Tatkraft. Ein Beispiel dafür ist der Brief vom 4. Oktober 1578, worin sie den P. Fernandez S. J. zu Madrid inständig bittet, ihre Verteidigung bei dem schlecht informierten Nuntius zu übernehmen: „Da ich, wie man sagt, in der Gesellschaft Jesu meine Erziehung und mein Leben erhalten habe, so dürfte es nach meinem Dafürhalten ganz in der Ordnung sein, wenn ein Mitglied dieser Gesellschaft einem Manne von solchem Ansehen, wie der Nuntius ist, die Wahrheit darlegen würde, damit er, da er ein Fremdling in unserem Lande ist, davon unterrichtet wird, was zu reformieren sei, und damit er jene strafe, die so empörende Lügen vorgebracht haben" (82). In der Anmerkung wird dazu die Äußerung des Nuntius über die Heilige angeführt: „Sie sei ein unruhiges, umherschweifendes, ungehorsames und widerspenstiges Weib, das unter dem Scheine der Frömmigkeit schlechte Lehren erfinde" usw. (82 Anm. 2). In ihrem letzten Briefe an Dominikus Bañez, in dem sie ihm am 28. Juli 1578 nahelegt, von einem Besuche abzustehen, bemerkt sie: „Ich erkenne ganz klar, daß nach dem Willen unseres Herrn mir in diesem Leben nichts anderes zuteil wird, als Kreuz und wieder Kreuz. Was aber noch schmerzlicher ist, ein Teil des Kreuzes fällt auf alle, die mir Trost bringen möchten. Ich erkenne aber wohl, daß Gott meine Qual durch dieses Mittel noch erhöhen will. Er sei gepriesen für alles." Richstaetter.

1940 K 147

16.– pro apl.
1940 K 147

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XV. JAHRGANG

HEFT 1

1940

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

U.B. TÜB.
16 FEB. 1940
Lyd 861

Fünfzehnter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Gnosis des Christentums. Zur theologischen Erkenntnislehre des gleichnamigen Buches von Georg Koepgen. Von Karl Rahner S. J. 1

Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis. Von Hans Urs von Balthasar S. J. 16

Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 39

Die mathematisch-logistische Symbolsprache in philosophischer Sicht. Von Caspar Nink S. J. 57

Textkritische Studien zur Gnadenlehre des Alexander von Hales. Von Johann Auer 63

Wesen und Wert der Graphologie. Ein Überblick. Von Joseph Fröbes S. J. 76

Besprechungen:

A. Wenzl, Philosophie als Weg. Von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion (Nink) — C. Stumpf, Erkenntnislehre I (Nink) — O. J. Most, Die Determinanten des seelischen Lebens. I. Grenzen der kausalen Betrachtungsweise (Jansen) — M. Gentile, La Metafisica Presofistica. Con un appendice su il valore classico della metafisica antica (v. Ivánka) — H. Ostlender, Peter Abaelards Theologia ‚Summi boni'. Zum erstenmal vollständig herausgegeben (Weisweiler) — M. Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts (Jansen) — B. Jansen, Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts (Hentrich) — S. Contri, La genesi fenomenologica della „Logica" hegeliana I [Tetralogia Hegeliana 1,1] (Lotz) — A. Hartmann, Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik (Lotz) — K. Schilling, Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie (Gemmel) — J. Rohmer, La finalité morale chez les Théologiens de Saint Augustin à Duns Scot (Schuster) — H. H. Glunz, Die Literaturästhetik des europäischen Mittelalters; Wolfram — Rosenroman — Chaucer — Dante (Becher) — F. Van Steenberghen, Les Oeuvres et la Doctrine de Siger de Brabant (Pelster) 88

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 112
2. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik . . 118
3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . 132
4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . 144
5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre. Pädagogik 150

Verzeichnis der Abkürzungen . . . . 3. Umschlagseite
Verzeichnis der Verf. besprochener Arbeiten 4. Umschlagseite

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie / XV. Jahrgang / Heft 4

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

XV. JAHRGANG

HEFT 2

1940

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

U.B.TÜB.
15.MAI 1940

Fünfzehnter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Die Wesensart der Metaphysik des Suarez. Von Bernhard Jansen S. J. 161

Die Autorität in der übernatürlichen und natürlichen Ordnung. Von Jakob Gemmel S. J. 186

Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters. Von Arthur Landgraf . 204

Die Grundfrage der Verkündigungstheologie. Von Heinrich Weisweiler S. J. 228

Zur Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. Von Walter Brugger S. J. 233

Besprechungen:

Die Eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838—1938. Festschrift besorgt durch H. Tüchle; L'Eglise est Une. Hommage à Moehler. Publié par P. Chaillet (Przywara) — L. Lercher, Institutiones Theologiae dogmaticae I (Brinkmann) — P. Claudel, Introduction au „Livre de Ruth". Text integral de l'ouvrage de l'Abbé Tardif de Moidrey (Closen) — Pisciculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums. F. J. Dölger zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern (Prümm) — K. M. Hofmann, Philema hagion (Brinkmann) — Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. Übertragen und eingeleitet von H. Urs von Balthasar (v. Iványka) — J. Madoz, Le Symbole du XI^e Concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur (Deneffe) — I. Różycki, Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate. I. De cognoscibilitate Dei; II. De mysterio SS. Trinitatis (Weisweiler) — E. Schlenker, Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales. Ihre Prinzipien und ihre Methode (Gummersbach) — H. Stephan, Die Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus (Schoemann) 240

Aufsätze und Bücher:

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums 260
2. Vergleichende Religionsgeschichte 269
3. Fundamentaltheologie 276
4. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 283
5. Dogmatik und Dogmengeschichte 294
6. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik 306

Verzeichnis der Verfasser besprochener Bücher . . . 320

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) 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

XV. JAHRGANG

HEFT 3

1940

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

U.B. TUB.
23. AUG. 1940

Fünfzehnter Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Der Katholizismus der Zukunft. Folgerungen aus einer Gesamtschau des Glaubens. Von H. Weisweiler S. J. 321

Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform. Von Erich Przywara S. J. 339

Kant und das Sein. Von Walter Brugger S. J. . . 363

Der Aufbau der Schrift „De divinis nominibus" des Ps.-Dionysios. Von Endre von Ivánka . . . 386

Besprechungen:

G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens (v. Ivánka) — J. M. Le Blond, Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne (Nink) — K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (de Vries) — J. Hessen, Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung (de Vries) — Malebranche nel terzo centenario della nascita (Jansen) — E. I. Watkin, A philosophy of form (Lotz) — J. Fröbes, Tractatus logicae formalis (Jansen) — O. Spann, Kategorienlehre (Gemmel) — A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. (Nink) — L. de Broglie, Licht und Materie (Schönhuber) — G. Révész, Die Formenwelt des Tastsinnes: I. Eine Grundlegung der Haptik und Blindenpsychologie; II. Formästhetik und Plastik der Blinden (Fröbes) — O. Sterzinger, Grundlinien der Kunstpsychologie: I. Die Sinnenwelt; II. Die innere Welt (Fröbes) — B. Rosenmöller, Religionsphilosophie (Rast) — J. de Ghellinck, Littérature latine au Moyen-Age: I. Depuis les origines jusqu'à la fin de la Renaissance carolingienne; II. De la Renaissance carolingienne à Saint Anselme (Weisweiler) — P. Glorieux, Le Quodlibet et ses procédés rédactionels (Pelster) — A. Kern, Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz [Verzeichnis der Handschriften im Deutschen Reich 2] (Weisweiler) 400

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 430
2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik . . . 440
3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . 456
4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . 467
5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre . . . 475

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten 4. Umschlagseite

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) 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

XV. JAHRGANG

HEFT 4

1940

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

U.B. TÜB.
13 NOV 1940

Fünfzehnter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

Seite

Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise. Von Josef de Vries S. J. 481

Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundlage. Von Erich Przywara S. J. 508

Aus der Frühzeit deutscher Scholastik und deutscher Frömmigkeit. Mitteilungen aus einer Paderborner Handschrift (Cod. Vat. Palat. 482). Von Fr. Pelster S. J. 533

Begriff und Verpflichtung des positiven Gesetzes bei Gabriel Vazquez. Von Jakob Fellermeier 560

Besprechungen:

E. Przywara, Crucis Mysterium. Das christliche Heute Schoemann) — V. Larrañaga, L'ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament (Wennemer) — P. Galtier, L'Unité du Christ. Etre ... Personne ... Conscience (Weisweiler) — W. Goossens, De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam (Deneffe) — H. Hanse, „Gott haben" in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung (Prümm) — Quinti Septimi Tertulliani Apologeticum ex recensione H. Hoppe (Faller) — Athanasius' Werke. Die Apologien: 3. Apologia de fuga sua. 4. Apologia secunda c. 1—80. Hrsg. von H. G. Opitz (Bacht) — J. Lortz, die Reformation in Deutschland. 1. Band: Voraussetzungen. Aufbruch. Erste Entscheidung. 2. Band: Ausbau der Fronten. Unionsversuche. Ergebnis (Böminghaus) — Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia. I. Studi storici. II. Studi giuridici (Gemmel) 575

Aufsätze und Bücher:

1. Fundamentaltheologie 594
2. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 602
3. Dogmatik und Dogmengeschichte 612
4. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik 620

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten 3. Umschlagseite

Gesamtverzeichnis des Jahrganges . . . . . I—VIII

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

- 9. FEB. 1962
- 6. NOV. 1964
9. JUNI 1965
12. OKT. 1966
27. 6. 69
22. Juni 1972
28. AUG. 1972
16. NOV. 1973
12. MAI 1975
23. 4. 76
11. MAI 1976
27. JULI 1976
26. JAN. 1977
17. FEB. 1978
17 Maj 1982
10. NOV. 1982

3.80